OBRAS COMPLETAS

IX TOMOS

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

OBRAS COMPLETAS

TOMO I

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

OBRAS COMPLETAS
DE
JOSÉ ORTEGA Y GASSET

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

OBRAS COMPLETAS

TOMO I
(1902-1916)

SÉPTIMA EDICIÓN

REVISTA DE OCCIDENTE
MADRID

PRIMERA EDICIÓN: 1946
SÉPTIMA EDICIÓN: 1966

© *Copyright by*
Revista de Occidente
Madrid - 1966

Depósito legal: M. 3.319-1961. N.º Rgtro.: 1.293-46

Impreso en España por
Talleres Gráficos de «Ediciones Castilla, S. A.». - Maestro Alonso, 23. - Madrid

NOTA A LA PRIMERA EDICION

ESTA *edición de «Obras Completas» de José Ortega y Gasset —que ahora se reimprime— incluye multitud de artículos y ensayos, insertos en periódicos y revistas y no publicados hasta ahora en libros, además de prólogos, brindis y otras producciones que no aparecieron en las anteriores. Entre los artículos figuran muchos publicados en periódicos sin la firma del autor como editoriales o notas, según se hace constar al pie de cada uno. Puede decirse, pues, que en esta edición se halla* toda *la obra de José Ortega y Gasset hasta el día publicada —desde que en 1902, a los diecinueve años, da a la Prensa su primer ensayo.*

Hemos tratado de seguir en estos tomos el orden cronológico en la mayor medida posible. Al orden cronológico riguroso se oponían varias dificultades, puesto que muchos artículos y ensayos publicados primeramente en periódicos y revistas han sido incluidos después por el autor en libros. Desprenderlos de estos sería deshacer la estructura y consistencia de los libros que son siempre los títulos que se citan; quiere decirse, que solo damos por separado y por orden de fecha los que no habían sido recogidos anteriormente en algún volumen. Por otra parte, libros y artículos han sido separados en dos grupos: el primero comprende los de tema filosófico, científico o literario; el segundo, todos los demás. Estos quedan reservados para los tomos posteriores al VI, que, por ahora, cerrará esta recopilación (1).

Los libros se colocan en el lugar correspondiente a la fecha de su primera edición, salvo los ocho tomos de El Espectador, *que van juntos a partir del primero.*

Además de los índices particulares de cada tomo, insertaremos en el último volumen uno alfabético de nombres propios citados, y otro, también alfabético, de temas tratados.

LOS EDITORES

(1) Los tomos recientemente publicados, posteriores al VI, recogen principalmente la «obra póstuma» del autor. Respecto a su ordenación, véase la nota antepuesta al tomo VII. (Nota de la sexta edición).

ARTÍCULOS

(1902-1913)

G L O S A S

GLOSA.—Nota o reparo que se pone en las cuentas a una o varias partidas de ellas.

DE LA CRITICA PERSONAL

HABLABA ayer con un amigo mío, una de esos hombres admirables que se dedican seriamente a la caza de la verdad, que quieren respirar certezas metafísicas: un pobre hombre.

—¿Ha leído usted —me dijo— la crítica que hace Fulano de la obra Tal?

—La he leído, señor de mi ánima; es deliciosa.

—¡Deliciosa!... ¿Dice usted que deliciosa?... ¿Pero es posible que sea lícito escribir cosas tales? ¿Porque a él le aburra nuestro teatro clásico, ese teatro, etc? ¿Y la imparcialidad de la crítica?

Le dejé pasar, y no le contesté. Si hubiera roto su creencia en la imparcialidad, sólo habría conseguido hacerle verter unas lágrimas sobre el nuevo ídolo muerto. Es un hombre que se alimenta de carnes *indudables*.

La crítica ha de ser imparcial, Veamos, veamos...

¿Qué es la imparcialidad? Serenidad, frialdad ante las cosas y ante los hechos. ¿Qué es crítica? Clavar en la frente de las cosas y de los hechos un punzón blanco o un punzón negro; arrastrarlos al lado de lo malo o al lado de lo bueno, Siempre clavar, siempre arrastrar.

Detrás de cada cosa, de cada hecho, hay el creador de la cosa, el autor del hecho. Si él ha pasado. ocuparán su puesto los hijos, los discípulos, los representantes. Si han muerto los hijos, los discípulos, los representantes, el hecho, la cosa ha muerto también.

En tanto que haya alguien que crea en una idea, la idea vive. Si una pasión antigua, un odio añejo vibra aún en algún músculo, la pasión, el odio, alentarán todavía.

Los Troyanos y los Aqueos pelearon rudamente sobre Ilión: sus hijos combatieron sobre sus memorias. ¿Quién se ocupa hoy de los Troyanos fuertes y de los Griegos bien armados?

Víctor Hugo y Ponsard maldijeron el uno del otro; sus discípulos se mostraban los puños.

¡Víctor Hugo! ¡Ponsard! El uno ha sido «la campana gorda de la poesía lírica»; el otro elaboraba «camafeos-antiguos-modernos». Nada más.

No hablo, por lo tanto, de las religiones muertas, de los dioses que traspusieron con sus credos bajo el brazo. Hablo de la crítica que discierne entre cosas que viven.

Ahora bien: ¿creen ustedes que la vida se deja taladrar y arrastrar sin lucha?

El crítico ha de luchar. La crítica es una lucha. ¿Cómo no se ha de descomponer el vestido? ¿Cómo puede flotar la serenidad sobre la lucha?

Pero mirando al trasluz la palabra imparcialidad, quiere decir *impersonalidad*. Ser impersonal es salirse fuera de sí mismo, hacer una escapada de la vida, sustraerse a la ley de gravedad sentimental.

De tal suerte —dicen— se podrá ser justo.

¡Justo! ¡Justicia! Es cierto; cada individuo es la suma de elementos comunes y elementos diferenciadores. Estos últimos son los que hacen de un individuo tal individuo. Para ser justo es preciso alejar de sí mismo esos elementos diferenciadores que son la personalidad. Si no se extirpan, si no se suspenden al menos, no se padrá ser justo.

Es, pues, la justicia un gran cuento chino. Abandone el hombre lo que hace de él tal hombre y pasará instantáneamente a ser el *homo*. Se irá a posar en una definición de Santo Tomás como un pájaro sombrío o habrá de guarecerse en el Museo Zoológico, en aquella anaquelería medio oculta, en cuyo frontis se lee: «Lemuriano distinguido».

Desde allí puede hablar Su Justicia.

Los bedeles asomarán sus rostros de gravedad burlesca y exclamarán: ¿Quién gruñe ahí dentro?

De modo, señores míos, que justicia es un error de perspectiva, es mirar las cosas de lejos, del otro lado de la vida. Pero, ¿es posible salirse de la vida?

Tal vez —diría mi amigo, aquel amigo adorable—, tal vez no se logre ser justo; mas no mezcle el crítico en sus afirmaciones o negaciones, sus odios o simpatías propias. Sea, al menos, impersonal.

Hay dos maneras de hacer crítica impersonal: la de Taine y la de Sarcey —*el rhetor* apolíneo y el burgués, buen padre de familia.

La primera es la crítica objetiva.

«Taine —dice Brunetière— no ha trabajado toda su vida en otra cosa que en buscar el fundamento objetivo al juicio crítico.»

Construir el escantillón de la estética, el diapasón normal de la belleza; he aquí el empeño.

Taine fabrica una escala de valores; según ella, todo es bueno, todo cabe en la simpatía crítica, una simpatía panteística, a lo Jorge Sand. Lo mejor y lo bonísimo son de un valor filosófico irreal; el arte se escapa alegremente a través de esa red lógica como el agua de una canastilla. «La teoría crítica de Taine —afirma Barbey d'Aurevilly— es, en suma, la muerte de toda crítica.»

Tuvo razón Sainte-Beuve al escribir que el potente *normalien* debió titular su *Historia de la Literatura Inglesa*, «Historia de Inglaterra por la Literatura».

* * *

Pero hay otro modo crítico: a la Sarcey.

La influencia de la personalidad en la crítica es deplorable: hay que ser impersonal, es decir, hay que afirmar lo que la mayoría afirme; hay que negar lo que la minoría niegue.

¡El hombre lúgubre de las multitudes, que vio Poe, haciendo crítica!

¿Qué acontece? En fin de cuentas, el procedimiento se reduce a sustituir las influencias personales, el determinismo individual, a las influencias de la masa. La multitud como turba, como *foule*, es impersonal por suma de abdicaciones, involuntaria, torpe como un animal primitivo.

Montesquieu bataneaba graciosamente la ley de las mayorías. ¿Se adopta la decisión de ocho individuos en contra de la de dos? ¡Grave error! Entre ocho caben verosímilmente más necios que entre dos.

Son curiosos los resultados de la psicología de las multitudes.

La observación es vieja. Los hombres de criterio delicado, al

formar parte de un público, pierden sus bellas cualidades. De suerte, que una multitud de cien individuos formando un público es inferior a la suma de esas cien intelectualidades separadas.

«En el teatro —dice Nietzsche— no se es honrado sino en cuanto masa; en cuanto individuo se miente, se miente uno a sí mismo. Cuando se va al teatro, se deja uno a sí mismo en casa, se renuncia al derecho de hablar y de escoger, se renuncia al gusto propio y aun a la misma bravura tal como se posee y se ejerce frente a Dios y los hombres, entre los propios cuatro muros.»

Pero es más; la crítica impersonal ni aun consigue la atención de esa misma multitud, cuyo fallo expresa y formula; no hiende el cerebro plúmbeo de la multitud.

¿Por qué? Sencillamente, porque ésta no se reconoce. La masa, por ser impersonal, no tiene la memoria de su propia identidad en virtud de la cual el individuo se reconoce hoy como el mismo de ayer. Es decir: aquella opinión no es la opinión de la multitud. Tampoco es la del crítico; ha abdicado. El creador del juicio ha desaparecido misteriosamente, el autor no se puede presentar.

Y ¿qué valor tiene hoy, después de la gran matanza de misterios, qué valor tiene una acción, cuyo autor no se presenta?

La *gente* necesita al cabo una razón social garantizada de capital fuerte. Esta es la personalidad, la voluntad de potencia.

La serie innúmera de ceros que forma la masa sigue a la unidad que le da valor. Tras ella se agrupan sus elementos redondos y vacíos.

Se lee en *Aurora:* «Todo cambio intentado sobre esa cosa abstracta, el *hombre*, *homo*, por los juicios de individualidades poderosas, produce un efecto extraordinario e insensato sobre el gran número.»

Esto es un hecho.

Alejarse de las cosas para comprenderlas es lo que se llama presbicia. Hay que salir a su encuentro y chocar con ellas. ¿Quién conocerá su fuerza como el que entre en lid con las cosas? El dirá a los sentados en la gradería: ¡Bien por mi vida, bien pica! ¡Es una coraza vacía, sacudidla y haced de ella sonajeros!

Hay que ser personalísimo en la crítica si se han de crear afirmaciones o negaciones poderosas; personal, fuerte y buen justador Así, las palabras son creídas; así se hacen rebotar en el tiempo y en el espacio los grandes amores y los grandes odios.

¡Ah! Lo había olvidado. También hay que ser sincero.

«El héroe, es decir, el hombre a quien siguen otros hombres —dice Carlyle—, fue siempre sincero, primera condición de su ser».

Por lo demás, la justicia es una divinidad tan aburrida, de un culto tan poco ameno...

* * *

«Danos una ley», clamaban las tribus hebreas en el desierto «sonoro y rosado». «Danos una ley», clamaban circundando a Moisés. El hombre fuerte vio las líneas ondulantes de cabezas, contempló a los hebreos que suplicaban y les dio una ley.

Es la conseja antigua y perdurable. Los pueblos son siempre pobres enfermos de la voluntad y no creen en sí mismos.

Esa creencia es necesaria para la vida y la buscan fuera.

La historia va mostrando grandes cuadros de imploraciones, pueblos que piden una ley, un canto, una leyenda; turbas dolientes y miserables que buscan con los ojos la serpiente de bronce.

—¿Quién nos dará la ley?— se dicen— . ¿Nosotros mismos? Y ¿quiénes somos nosotros? No lo sabemos. ¿Quién nos dirá qué cosa somos nosotros?

Allá abajo se pasean uno a uno, varios hombres de ceños misteriosos y pupilas ardientes. Se cruzan y se miran con rencor.

El pueblo continúa: Nosotros no nos podemos ver, tal vez alguno de aquéllos nos vea.

El pueblo se fracciona; cada grupo se acerca a uno de los hombres que pasean solos y le pregunta:

—Dínoslo si lo sabes. ¿Quiénes somos?

Aquellos hombres ceñudos dan respuestas diversas. Cada grupo cree en una respuesta y alguno de los definidores es ahorcado.

Aún no han logrado ponerse de acuerdo ni los hombres ceñudos, ni los pueblos creyentes.

Aquí termina la parábola.

Moraleja: no se puede hacer crítica a bragas enjutas.

Es muy fácil a las gentes asociar las ideas; es muy fácil dar a las palabras sentido y valor morales.

¡Qué difícil es la disociación!

¿Cuándo verán en el *apasionamiento* algo magnífico y bueno?
—Paradojas —prorrumpen.

Todos los hombres se juzgan capaces de pasión; ignoran que las pasiones son dolores inmensos, purificantes...

También ríen.

Vida Nueva, 1 de diciembre de 1902.

LA «SONATA DE ESTÍO» DE DON RAMÓN DEL VALLE-INCLÁN

HAY hombres que trascienden a épocas antiguas. De algunos podría decirse el momento en que debieran haber nacido y decirse que son *hombres Luis XV*, que son *hombres Imperio*, que son *hombres «antiguo régimen»*. Taine muestra a Napoleón como un hombre de Plutarco. Don Juan Valera es del siglo XVIII; tiene la fría malignidad de los enciclopedistas y su noble manera de decir. Son espíritus que parecen forjados en otras edades, almas que retrotraen al tiempo muerto y le hacen vivir de nuevo a nuestros ojos mejor que una historia. Tienen estos hombres de milagro el encanto de las cosas pasadas y el atractivo de una preciosa falsificación. Don Ramón del Valle-Inclán es un hombre «Renacimiento». La lectura de sus libros hace pensar en aquellos nombres y en aquellos grandes días de la historia humana.

Acabo de leer *Sonata de estío* y creyera a su autor un varón musculoso, amplio de miembros, de frente carnosa, grueso como un Borgia y rebosando instintos crueles: alguien que ha de entretener sus ocios en retorcer una barra de acero, o en romper de un puñetazo una herradura, según cuentan del hijo de Alejandro VI. Por esas páginas, los amores y los odios carnales andan sueltos, toman bellas posturas y fácilmente logran su empeño. Así debieron ser Benvenuto y el Aretino. Aquellos esforzados héroes del *risorgimento* sabían dar un sabor de galante malicia a sus narraciones tremebundas. Pero el autor de ese libro no se parece en nada a estos soberbios ejemplares de la humanidad: es delgado, inverosímilmente delgado, con largas barbas de misteriosos reflejos morados, sobre las que se destacan unos magníficos quevedos de concha.

Tiene, sin embargo, D. Ramón del Valle-Inclán prendidos sus amores en las cosas más opuestas a esa moral enemiga de todo atrevimiento que va empapando los corazones humanos, esa triste moral inglesa, un poco sensiblera, tal vez, pero útil para los usos de la vida y la marcha tranquila de la república. En *Sonata de estío* el marqués de Bradomín, aquel Don Juan feo, católico y sentimental, tiene amores con una criolla de bellos ojos, que cometió en su vida «el magnífico pecado de las tragedias antiguas». Rápidamente, como un gaucho a galope por el horizonte, cruza la relación, henchida la conciencia de asesinatos, un ladrón mejicano, un «Juan de Guzmán que tenía la cabeza pregonada, aquella magnífica cabeza de aventurero español». «En el siglo XVI hubiera conquistado su real ejecutoria de hidalguía peleando bajo las banderas de Hernán Cortés... Sus sangrientas hazañas son las hazañas que en otro tiempo hicieron florecer las epopeyas. Hoy sólo de tarde en tarde alcanzan tan alta soberanía, porque las almas son cada vez menos ardientes, menos impetuosas, menos fuertes». Valle-Inclán, al evocar los hombres de Maquiavelo, no se contenta con el ditirambo y llega hasta la ternura.

Yo quiero creer que el Sr. Valle-Inclán advierta en ocasiones cómo le brincan en el pecho ansias de vida libre e instintiva y hasta deseos de verter la «cantarella», el veneno de los Borgia, en los manjares de algún banquete; pero ante el espectro rígido de los códigos, resuelve, con muy buen acuerdo, amar tan sólo aquellos tiempos y aquellos héroes como una tradición familiar. Por un fenómeno de alquimia espiritual, el autor de *Sonata de estío*, alma del *quattrocento*, se convierte en un diletante del Renacimiento, y así aquellos ideales aparecen como exacerbados en un culto amanerado y vicioso. ¡Es la triste suerte de los hombres *inactuales!* Zarathustra, como temperamento, no ha sido sino un diletante del individualismo en estos pobres tiempos de democracia.

Pero aún hay más rasgos en el Sr. Valle-Inclán que hacen de él artista raro, flor de otras latitudes históricas.

Hoy todos somos tristes: unos tienen la tristeza ornada de sonrisas buenas, otros son quejumbrosos y fatídicos hasta ponernos el corazón en un puño; pero es un hecho que el pesimismo juega con nosotros como un bufón macabro. La literatura francesa naturalista ha sido una queja prolongada, un salmo lamentoso para los desheredados. Dickens llora por los pobres de espíritu. Los novelistas rusos no presentan sino harapos, hambre e ignominias. El arte que comenzó danzando, se ha tornado hosco y regañón, y contri-

buye harto a amargarnos la pésima existencia de neurasténicos. Los artistas, presintiendo acaso un crepúsculo en su historia, se han vuelto ingratos y amenazadores como profetas que se alejan. Todas las dificultades de la lucha por la existencia han asaltado la fantasía de los escritores y han ganado derecho de ciudadanía en la creación literaria. La novela moderna, desde Balzac, gran deudor, es la vida nerviosa y enferma de la falta de dinero, de la falta de voluntad, de la falta de belleza, de la falta de sanidad corporal o de la falta de esos otros aditamentos morales, como el honor y el buen sentido. Es la literatura de los defectos.

La literatura del Sr. Valle-Inclán, por el contrario, es ágil, sin trascendencia, bella como las cosas inútiles, regocijada aun en sus mujeres pálidas y en sus moribundas; galante como una charla de Versalles, llena de poderío amoroso y caballeresco, y no digo *tónica y reconstituyente*, porque no estaría bien. Los personajes de *Sonata de estío* no tienen que luchar con los pequeños inconvenientes que para gozar de la vida a fauces anchas son las severas y arrugadas consejas de la moral contemporánea, y así su lectura es amable y da al ánimo solaz y recreo. En estas ficciones bien halladas descansan los nervios de la tristeza circundante.

Es muy de admirar hoy tan regocijada disposición de espíritu. No ver sino fuertes y atrevidos brazos, sino amores magníficos en este país de las tristezas, es algo heteróclito y nada frecuente.

Yo andaba estos días buscando a ello explicación, y leyendo un libro de cubierta amarilla anoté en el cuadernito por mí dedicado a tales usos que Anatole France dice de Banville: «Es acaso de todos los poetas el que menos ha pensado en la naturaleza de las cosas y en la condición de los seres. Formado su optimismo de una absoluta ignorancia de las leyes universales, era inalterable y perfecto. Ni por un momento el amargor de la vida y de la muerte ascendió a los labios de este gentil asociador de palabras». Sólo así se comprende que hable el Sr. Valle-Inclán de lo que habla en unos tiempos tan anémicos y reglamentarios que ni aun alientos quedan para los grandes vicios y los crímenes grandes.

Sí: el autor de las *Memorias del Marqués de Bradomín* es un hombre de otros siglos, una piedra de otros períodos geológicos que ha quedado olvidada sobre el haz de la tierra, solitaria e inútil a las aplicaciones de la industria.

Y no sólo aparece de esta suerte en su concepción o *no concepción* moral de los hombres, sino también en su arte, que tiene mayor semejanza con la de un orfebre que con la de un literato, tal y como

por acá es la literatura: a veces nubla sus páginas el preciosismo. Pero, sobre todo, es un arte exquisito y perfecto: vigila el artista dentro de su espíritu, con la solicitud de las vírgenes prudentes, aquella primera lámpara de que habla Ruskin: la lámpara, digo, del sacrificio.

Parece que existieron épocas de decadencia en que un pueblo heredero de cultura sorprendente y enorme, ebrio de perfección y de refinamiento, enfermo, acaso, de megalomanía como toda degeneración aristocrática, se mostró dispuesto a renunciar los goces sólitos y tranquilos y aun las cosas necesarias por construir obras de maravilla, y así sacrificaba sus riquezas y sus vidas en aras de la magnificencia. Este es el espíritu de sacrificio: aquel espíritu de furibundos anhelos estéticos no se cuidaba de que una parte de la ornamentación hubiera de estar más o menos alejada de la vista para construirla de maderas y metales ricos y completar en ella una igual labor lenta y acabada.

¡Cuán lejos estos tiempos en que un artífice volcaba su vida, una intensa vida de pasiones y belleza, sobre lo más oculto de una cúpula augusta y perdurable! Raros y extravagantes son hoy tales artífices.

Parece que en el siglo XIX se inspiraban las obras de nuestros autores, más que en un arte sincero, espontáneo, en pragmáticas oratorias y en hábiles perspectivas de escenógrafo. Como la creación bella no era ya una necesidad expansiva, un lujo de fuerzas, un exceso de idealismo, de fortaleza espiritual, sino un oficio, un medio de vida reconocido, estudiado, socialmente estatuído, se comenzó a escribir para ganar lectores.

Cambiado el fin de la elaboración literaria, cambió el origen, y viceversa. Se escribía para ganar; se ganaba, es natural, tanto más cuanto mayor número de ciudadanos leyera lo escrito. El compositor lograba esto halagando a la mayoría de los hombres, «sirviéndoles un ideal», que diría Unamuno, deseado por ellos, mas previamente creado por el público. Y ello servido fácilmente, popularmente. Ya no hubo quien adornara sus puños de encajes, como cuentan que hacía para escribir Buffon. El gran estilo había muerto. ¿Quién iba a detenerse en reflexionar un cuarto de hora sobre la colocación de un adjetivo a la zaga de un sustantivo? Flaubert y Stendhal: un hombre rico y aficionado, y un desdeñoso, de pluma inactual.

«Toda la literatura del siglo pasado —dice Remigio de Gourmont— responde harto perfectamente a las tendencias naturales de

una civilización democrática; ni Chateaubriand, ni Víctor Hugo pudieron romper la ley orgánica que precipita al rebaño en la pradera verdegueante donde la hierba crece y donde sólo habrá polvo cuando pase el rebaño. Muy pronto se juzgó inútil cultivar un paisaje destinado a las devastaciones populares, y hubo una literatura sin estilo, como hay anchos caminos sin hierba, sin sombra y sin fuentes».

No seré yo, ciertamente, quien afirme aquí, al pasar, que esté bien muerto el «bello estilo», ni quien llore ese cesáreo cadáver. Es asunto de más larga disquisición, y para disputar sobre él sería preciso escamondar previamente y con cuidado la significación y la comprensión de unos cuantos vocablos a que se han pegado muchas vanas ideas.

Y, dicho esto, continúo:

El democratismo no ha logrado escalar el alma rezagada algunos siglos del Sr. Valle-Inclán. Sordo, hasta ahora al menos, al rumor de la vida próxima, aún adora los escudos familiares que evocan leyendas hidalgas, los hombres solos que hacen huir, como Ignacio de Loyola, una calle de soldados, y desprecian a los villanos y a las leyes; guarda en la memoria un recuerdo deslumbrante de trajes riquísimos y brilladores, de joyas históricas y valoradas en ciudades, de posturas heroicas, de largos apellidos sonoros que son como crónicas, de toda la tramoya, en fin, soberbia, cuantiosa y archivada de la edad aristocrática. Y toda esa balumba de sentimientos de casta y de visiones orgullosas corre por su estilo y le presta andares nobilísimos de cantor de decadencias.

«La niña Chole tenía esas bellas actitudes de ídolo, esa quietud estática y sagrada de la raza maya, raza tan antigua, tan noble, tan misteriosa, que parece haber emigrado del fondo de la Asiria...» Y cuando decide Bradomín viajar hacia México: «Yo sentía levantarse en mi alma, como un encanto homérico, la tradición aventurera y noble de todo mi linaje. Uno de mis antepasados, Gonzalo de Sandoval, había fundado en aquellas tierras el reino de Nueva Galicia; otro había sido inquisidor general, y todavía el marqués de Bradomín conservaba allí los restos de un mayorazgo, deshecho entre legajos de un pleito...» «Cautiva el alma de religiosa emoción, contemplé la abrasada playa donde desembarcaron, antes que pueblo alguno de la vieja Europa, los aventureros españoles hijos de Alarico el Bárbaro y de Tarik el Moro». Son estos párrafos de decadentismo clasicista, perlas prodigiosamente contrahechas.

Páginas hay en *Sonata de estío* que habrán costado a su autor

más de una semana de bregar con las palabras y darles mil vueltas. Ha trabajado mucho, sin duda, para conocer el procedimiento de composición que da la mayor intensidad y fuerza de representación a los adjetivos. Valle-Inclán los ama sincera y profundamente; por algunos muestra un verdadero culto y los maneja con sensualidad, colocándolos unas veces antes y otras después del sustantivo, no por mero querer, sino porque en aquella postura, y no en otra, rinden toda su capacidad expresiva y aparecen en todo su relieve: los baraja, los multiplica y los acaricia. «El capitán de los plateados tenía el gesto *dominador y galán...*» En *Beatriz* se lee: «La mano *atenazada y flaca* del capellán levantó el blasonado cortinón...» «Beatriz suspiró sin abrir los ojos. Sus manos quedaron sobre la colcha: eran *pálidas, blancas, ideales y transparentes a la luz*». Y en *Sonata de otoño:* «Se exhalaba del fondo del armario una fragancia *delicada y antigua*». ¡Bella frase empolvada que parece salir revolando de entre los bucles de una peluca blanca!...

Este placer de unir palabras nuevamente o de una nueva guisa, es el elemento último y el dominante; de aquí que con frecuencia se amanere su estilo; pero, también de aquí, nace una renovación del léxico castellano y una valoración precisa de los vocablos.

Incuba las imágenes tenazmente para hacerlas novísimas: «La luna derramaba su luz lejana e ideal como un milagro». En otra ocasión habla de las conchas prendidas en la esclavina de un peregrino «que tienen la pátina de las oraciones antiguas», y de un «dorado rayo del ocaso que atraviesa el follaje triunfante, luminoso y ardiente como la lanza de un arcángel».

En esto de las comparaciones es muy curioso observar la influencia de los autores extraños sobre el Sr. Valle-Inclán, sin que esto sea negar que hayan influído de otros varios modos. La prosa clásica idolatrada ha sido poco amiga de esas asimilaciones, de esos acercamientos concisos y rápidos, y fiel a la tradición romana, ha preferido ciertas comparaciones casi alegóricas. Se recorren páginas y páginas de los *Escudero Marcos*, de los *Guzmán de Alfarache*, libros eriales de nuestra literatura, sin que sea posible cortar la flor de una imagen. Por otra parte, la comparación genuinamente castellana, la que tiene abolengo en los clásicos y que aún perdura en los escritores nuestros del siglo pasado, es una comparación integral de toda la idea primera que se casa con toda otra idea segunda.

La razón de esa ingenuidad no osaré decirla, porque aún suena mal a muchos oídos que se diga: las comparaciones castellanas son integrales, porque nuestra literatura, y más aún nuestra lengua,

han sido *principalmente* oratorias, retóricas. Como esto desagrada un poco y no es piadoso desagradar a conciencia, no he de decirlo.

Pues bien; el Sr. Valle-Inclán cuaja sus párrafos de semejanzas y emplea casi exclusivamente imágenes unilaterales, es decir, imágenes que nacen, no de toda la idea, sino de uno de sus lados o aristas. De un molinero que adelanta por un zaguán se lee que es «alegre y picaresco como un libro de antiguos decires»; del seno de Beatriz, que «es de blancura eucarística»; y en otro lugar: «Largos y penetrantes alaridos llegaban al salón desde el fondo misterioso del palacio: agitaban la oscuridad, palpitaban en el silencio como las alas del murciélago Lucifer...» Esta faena de unir ideas muy distantes por un hilo tenue, no la ha aprendido de juro el Sr. Valle-Inclán en los escritores castellanos: es arte extranjero, y en nuestra tierra son raros quienes tuvieron tales inspiraciones.

En ese estilo precioso, que se repite con cierta dulce monotonía, que desprende un vaho de cosas sugeridas, presenta sus personajes y dibuja sus escenas el autor de estas *Memorias Amables*.

¡Los personajes!... Después de lo que al comenzar he dicho, fácil es suponerlos... Hombres galantes, altivos, audaces, que derrumban corazones y doncelleces, que pelean y desdeñan, amigos de considerar los sucesos de sus vidas con cierta fácil filosofía petulante... Villanos humildes, aduladores, de rostro castizo y hablar antiguo... Clérigos y frailes campanudos y mujeriegos: toda una galería de hombres de aventura, tomados en una tercera parte de sus fisonomías de conocimientos del autor, y en las otras dos de los cronistas de India, de las Memorias de Casanova y Benvenuto y de las novelas picarescas. Las mujeres suelen ser o rubias, débiles, asustadizas, supersticiosas y sin voluntad, que se entreguen absorbidas por la fortaleza y gallardía de un hombre, o damas del «Renacimiento», de magnífica hermosura, ardientes y sin escrúpulos.

Tales son las figuras: entre ellas las hay inolvidables, soberbiamente acuñadas. Aquel D. Juan Manuel, tío de Bradomín y señor del Pazo de Lantañón, es un último señor feudal que se queda prendido por siempre en la memoria del lector.

No hay ningún ser vulgar en estas novelas y en estos cuentos; todos son atroces: o atrozmente sencillos o atrozmente voluntarios. Ese hombre-medio de la literatura naturalista y democrática no podía encajar con sus pequeños deseos y su parda vida entre vistosos y pintorescos caracteres.

Lo pintoresco: he ahí la fuerza principal de las páginas que glosamos. Valle-Inclán corre desalado a la caza de lo pintoresco en sus

composiciones. Es el eje de su producción: me dicen que también lo es de su vida, y yo lo creo.

Para poder atrapar esa postura graciosa y amena de las cosas y de las personas hace falta haber vivido bastante, haber huroneado en muchos rincones y —¿quién sabe?— tal vez haber tenido poco amor al hogar y haber dado muchos bandazos por esos curiosísimos mundos. Yo pienso en ocasiones por qué causa lo pintoresco estará desterrado de la literatura diplomática. Pienso esto cuando leo los libros fríos y correctos de algunos escritores nuevos del Ministerio de Estado que alienta y ampara el alma de D. Juan Valera, ese *Dios-Pan* sonriente y ciego que perdura en el yermo jardín de nuestras bellas letras como la estatua blanca y rota de una deidad gentílica.

Para lograr eso, que es como un anecdotismo de rasgos más que de frases, hace falta haber vivido, como para ungir de emoción a las palabras hace falta haber sufrido. Sé de un amigo mío que era mozo, feliz y literato, y pensaba esto que yo ahora pienso: sabía que cultivar su espíritu para el arte no era sólo leer y anotar; que era preciso el Dolor que nos hace tan humanos. Y yo veía a aquel ingenuo muchacho correr tras el Dolor de un modo insensato, y el Dolor esquivarle de un modo desesperante. ¿No es curiosa esta nueva manera de Don Quijote?

Perdónese la escapada a recuerdos personales. He asociado la memoria de un amigo mío que quería, como Dickens, emocionar, con D. Ramón del Valle-Inclán, que no emociona ni quiere. Sólo en *Malpocado*, unas cuantas líneas definitivas conmueven al lector. El resto de la obra es inhumanamente seco de lágrimas. Compone de suerte que no hay en ella nada de fresco sentimentalismo, ninguna página libre a una inspiración de última hora. El artista oculta celosamente las amarguras y las desgracias del hombre: hay un exceso de arte en ese escritor. Llega a desagradar como un señor que no se descuida nunca en el abandono de la pasión, del cansancio o del hastío.

Tal es el autor de las *Memorias del Marqués de Bradomín*.

Estilista original y al mismo tiempo adorador de la lengua patria, adorador hasta el fetichismo; inventor de las ficciones novelescas con más raíces en una humanidad histórica que en la actual. Enemigo de toda trascendencia, nudo artista y trabajado creador de nuevas asociaciones de palabras. Y estos rasgos pronunciados hasta la exageración, hasta el amaneramiento. Por eso, como todo carácter excesivamente marcado y exclusivo, como todo intenso cultivador de un pequeño jardín, Valle-Inclán tiene muchos imita-

dores. Algunos han confundido o asemejado su arte con el de Rubén Darío, y entre ambos y los simbolistas franceses han ayudado a escribir a un número considerable de poetas y prosadores que hablan casi lo mismo unos que otros y en una lengua retorcida, pobre e inaguantable. Y ese trabajo, de ardiente pelear con las palabras castellanas para realzar las gastadas y pulir las toscas y animar las inexpresivas, ha resultado en lugar de utilísimo, perjudicial.

Si el Sr. Valle-Inclán agrandara sus cuadros ganaría el estilo en sobriedad, perdería ese enfermismo imaginario y musical, ese preciosismo que a veces empalaga, pero casi siempre embelesa. Hoy es un escritor personalísimo e interesante; entonces sería un gran escritor, un maestro de escritores. Pero hasta entonces, ¡por Baco!, seguirle es pecaminoso y nocivo.

Confieso, por mi parte, aunque esta confesión carezca de todo interés, que es de nuestros autores contemporáneos uno de los que leo con más encanto y con mayor atención. Creo que enseña mejor que otro alguno ciertas sabidurías de química fraseológica. ¡Pero cuánto me regocijaré el día que abra un libro nuevo del Sr. Valle-Inclán sin tropezar con «princesas rubias que hilan en ruecas de cristal», ni ladrones gloriosos, ni inútiles incestos! Cuando haya concluído la lectura de ese libro probable y dando placentero sobre él unas palmaditas, exclamaré: «He aquí que D. Ramón del Valle-Inclán se deja de bernardinas y nos cuenta cosas *humanas*, *harto humanas* en su estilo noble de escritor bien nacido».

La Lectura, febrero 1904.

EL POETA DEL MISTERIO

Si se ha de ir a escuchar y a ver un drama de Maeterlinck con el mismo estado de alma que llevamos de ordinario al teatro, más vale quedarse en casa: las palabras de esos personajes pasarían escurriendo sobre nosotros, marmorizados, endurecidos por los choques groseros de la vida. Es preciso prepararse para oír «Joycelle», «Aglavaine et Selysette» y «La intrusa», recoger el espíritu disperso y debilitado, colocarse más allá de la vida momentánea: acaso cierto refinado gustador de las bellezas leería antes algunos capítulos de Santa Teresa, Novalis, Taulero o Ruysbrocho, algunas de esas páginas que hacen vibrar el cerebro y nos recluyen dentro de nosotros mismos.

Vamos a visitar un mundo desconocido, del cual, en ocasiones, hemos logrado atisbos; en los momentos de angustia o de alegría ingente, cuando los nervios aguzan su sensibilidad y percibiríamos el ruido de una hoja que cae de un árbol a gran distancia de nosotros.

La ciencia moderna habla de telepatía, de sugestión, de flúido simpático, de fakirismo, de fenómenos histéricos... Todos esos son nombres desgarbados de fuerzas y de acciones extrañas que, a lo mejor, se muestran en la vida rodeadas de la incomprensibilidad del milagro. Hay quien las llama algunas veces «corazonadas». Vamos por la calle y súbitamente se encarama entre nuestros pensamientos el recuerdo de alguien a quien no hemos visto hace mucho y cuya existencia no nos preocupó jamás. ¿Por qué ese salto inmotivado de un recuerdo? Seguimos andando y a los pocos pasos nos detenemos:

ese «alguien» ha aparecido frente a nosotros, al volver una esquina. ¿Quién no se ha dicho en alguna ocasión: «Hoy me va a ocurrir algo triste? ¿Qué? No sé qué ni de dónde vendrá, pero algo triste me amenaza».

A veces nos hallamos inquietos, con exceso de clarividencia y una agudeza de la fantasía que es como pesadilla a ojos abiertos de formas absolutamente inconcretas; sentimos excitaciones que responden a choques de nuestra alma con los «cuerpos» de las ideas más vagas, de manera muy semejante a las excitaciones físicas: hay en nuestro espíritu turbación inmotivada, ansiedad, que es como la espera de «algo» grande que va a llegar, que ya llega, que se acerca trepidando... «Algo, algo»: es la única palabra para decir esta cosa ignota e indeterminada que flota sobre nosotros, porque es la única palabra que afirma existencia, sin marcar límites, sin poner un nombre.

Mil cosas pasan en nuestro derredor que no acertamos a explicar: nos envuelve lo desconocido. Podrá la agitación y el ruido de la vida cotidiana acallar esas voces indistintas que nos llegan no se sabe de dónde, porque en esa existencia atropellada y resonante hasta nos olvidamos de nosotros mismos y no oímos nuestras más íntimas ideaciones; pero en cuanto nos quedamos solos se erguirá a nuestro lado el «misterio», como un compañero sombrío, mudo, que ignoramos de dónde viene y hace camino con nosotros. Aunque cultivemos el escepticismo más perfecto, aunque empapemos los sentidos en todos los placeres, aunque cerremos a fuerza de razonamiento las ventanas de nuestro interior, el «misterio» nos acosará, nos atormentará, murmurará en derredor como un enjambre de abejas invisibles, y en el paroxismo del sufrimiento o del goce notaremos una llamada, una sugestión que nos da una noticia, que nos recuerda, que nos previene que va a pasar algo.

¿Quién podrá negar la existencia de ese misterio que va dentro de nosotros, a nuestro lado? Mérimée, tal vez el hombre más frío, más pausado, menos propenso por su alma rígida y su materialismo a admitir este más allá de la conciencia, si bien sonriendo, pregunta: «¿Qué demonio de lengua se habla en sueños cuando se habla una lengua que no entiende uno?» Existen provincias de misterio en nuestra alma y en nuestro derredor, que apenas advertimos, semejantes a tapices maravillosos de los que sólo podemos ver el revés de grotesca hilaza.

Y es que existe una vida que está bajo la conciencia: en ese oscuro recinto inexplorable alientan instintos que no conocemos; allí lle-

gan sensaciones de que no nos damos cuenta: en él se realiza todo género de operaciones fisiológicas y psíquicas de las que únicamente percibimos los resultados. Tratamos de hallar la solución de un problema y vanamente torturamos el entendimiento: desesperanzados abandonamos el trabajo y divertimos la imaginación. Cuando menos podríamos suponerlo, la luz se hace y el problema se halla resuelto. ¿Puede tener otra explicación esto, que admitir la existencia de una labor análoga a la intelectual, a la consciente, verificándose callada, bajo la conciencia?

Esta es la teoría de Maeterlinck. «Cuando tenemos algo que decirnos realmente importante, nos hallamos obligados a callarnos». La palabra sólo puede expresar cosas limitadas, conocidas, es decir, muy poco interesantes. Nuestros más hondos sentimientos y deseos, nuestras más admirables concepciones al ser dichas con vocablos pierden toda su sinceridad, su fuerza y su verdad. ¡Por qué otro camino Maeterlinck confirma la frase maligna de Harel! «La palabra ha sido dada al hombre para ocultar sus pensamientos».

En los dramas de Maeterlinck —excepción hecha de «Monna Vanna», que nos pertenece a la manera genuina del autor belga— los personajes salmodian frases cadenciosas, tenues y sencillas hasta parecer infantiles: lo que estas frases dicen no tiene importancia: son esbozos de ideas, razonamientos vagos expresados en forma primitiva. Las visiones magníficas están al margen. Cada palabra es una sugestión, cada diálogo es una llave de oro que abre el jardín de los sueños, el reino del misterio ante nuestros ojos medrosos.

«Hablemos —dice Aglavina— como seres humanos, como pobres seres humanos que hablan como pueden, con sus manos, con sus ojos, con sus almas, cuando quieren decir cosas más reales que las que las palabras pueden alcanzar...» Esas cosas que están más allá de la palabra y acaso más allá del pensamiento, esos vagos instintos inexpresables, esas suposiciones imprecisas de que está acaeciendo en derredor nuestro algo que no conocemos, que en vano intentaríamos conocer, esas esperas de advenimientos misteriosos, todas esas fuerzas, en fin, que echan sus sombras por encima de nuestras vidas, permaneciendo ellas ocultas, con la materia de los dramas de Maeterlinck. El amor, el dolor, el misterio, la muerte, el porvenir, la fatalidad, mueven directamente sus figuras, y a veces, como en «La intrusa», cruzan la escena, oprimen una puerta y van dejando a su paso mudos los seres. Poco tienen que hacer aquí el oído y las pupilas; para adormecerlos, este teatro les ofrece formas armoniosas y blancas, charlas de ritmo soñoliento. Esta vida, que no se realiza

en el tiempo ni en el espacio, no es percibida por los sentidos: las entrañas, los músculos y sobre todo los nervios, son quienes la entienden y reciben. Por eso puede hablarse de los dramas de Maeterlinck como de obras musicales. El portador estético de la impresión ha sido, como en la música, reducido a la menor cantidad de materia. «Delante de la música estoy como un desollado vivo» —exclamaba Maupassant—. Malena, Aglavina, Selyseta, Meleandro, Isalina, Tuitágiles... Estos son los nombres de los personajes: nombres sonoros, aéreos, sin patria ni edad, que, a lo sumo, traen una débil recordación de héroes caballerescos del ciclo carolingio o del rey Artús. Bajo esos nombres hablan, gimen y se besan, hombres, mujeres y niños de almas primitivas, criaturas simplificadas que tienen el espíritu a flor de piel y vibran al ser rozados por las alas milagrosas del placer, del dolor, de la fatalidad. Para darnos a conocer a Aglavina, nos dice sólo Meleandro que es «uno de esos seres que saben reunir las almas en su origen y cuando se habla con ella no siente uno nada entre sí y lo que es la verdad». Si dos de estas criaturas hablan, fuerzas invisibles saturan sus palabras ingenuas de profecías, de amenazas, de oráculos. Maeterlinck, intentando la expresión de esas fuerzas primarias, latentes en la materia, ha tenido que ir a buscar su procedimiento artístico en la poesía más antigua, en los *eddas* tremendos de los sajones y, principalmente, en el teatro indio, en esa raza abuela, cuya «vieja alma se ha aproximado a la superficie de la vida mejor que ninguna otra».

Si tuviera espacio trataría de mostrar cuánto hay de español en este misticismo de Maeterlinck. El escritor belga es nieto de los ardientes españoles que compusieron «Las moradas», «La cuna y la sepultura» y «Tratados de amor divino». Al entrar en los Países Bajos dejamos caer sobre las amplias carnes blancas de los flamencos la melancolía de nuestro misticismo, que es el poso íntimo del alma española. Cuando en la lucha por la vida era éste una fuerza, fuimos los primeros; cuando fue inútil, nos paramos; cuando ha sido perjudicial, nos hemos dormido, sin lograr arrancarlo de nosotros.

Los místicos han estado durante todos los tiempos de pie en la frontera de lo desconocido: han sido los vigías de la humanidad que, izados en el ensueño o en el éxtasis, dan las voces de alerta al divisar las brumas rosadas que anuncian costa. Los sabios, con toda su impedimenta y sus andares de camellos cansados, llegan a las tierras prometidas siglos más tarde que los videntes. Y esto es una amarga burla del hado, porque sabio podrá serlo quien quiera, y vidente sólo el que lo sea desde la eternidad. Todas esas campiñas

florecidas bajo nuestra conciencia que hoy, con maravilla nuestra, columbramos vagamente, las ha visto de seguro desde su asiento de clavos un buen mahatma indio que vivió hace diez siglos o una virgen asceta que hace seis centurias hallara en una región más alta, más noble y más limpia, todos los placeres de la carne intensificados; los místicos creen que fuerzas supremas juegan con nosotros y nos mueven. ¿Quién podrá sinceramente negar la existencia de estos poderes fatales? «Nuestra ilusión del libre albedrío —según Spinoza— no es más que nuestra ignorancia de las causas que nos hacen obrar».

Esto debió pensarlo Spinoza, ese hombre tan bueno y tranquilo, cierto día en que sintiendo como si los vidrios que estaba puliendo huyeran de sus manos, alzó los ojos involuntariamente y vio cruzar el patio de la casa a Clara María, aquella muchacha fea, angelical, amor de sus días.

Algunas de estas consideraciones podrían dar a nuestras almas el tono de las creaciones de Maeterlinck. Con esta preparación se gustarán sus bellísimos diálogos, abiertos como claraboyas sobre lo desconocido. Pero una vez satisfecha esa curiosidad estética, conviene olvidarse de todos esos misterios, de todas esas vaguedades, sugestiones y formas imprecisas, conviene guardarse, en fin, de lo que un pobre loco de Sils María llamaba «alucinaciones de Tras-Mundo».

El Imparcial, 14 marzo 1904.

«EL ROSTRO MARAVILLADO»

La *villégiature* se lleva a los ciudadanos de las ciudades y los deja en lugares rientes donde el estío abre el arca de sus secretos. ¡Pobres habitantes de estas urbes opresoras, siniestramente mudas, que son para el alma como gigantescos plomos venecianos! Los misérrimos urbícolas encuentran al llegar al campo, a un campo lejano e ingenuo, desde donde no se oye el resoplido de la ciudad, con tantas cosas nuevas... Por ejemplo: una noche estrellada; esta grande alma de una noche limpia es un descubrimiento, un hallazgo desconcertante para quien vive diez meses prisionero en Madrid. Madrid no tiene noches ni estrellas y es en las horas nocturnas círculo trágico, como los dantescos, en que han cesado casualmente los quejidos de los eternos espíritus dolientes. No se mira en ellas al cielo: se echa a andar por las calles que con las torvas luces de los faroles parecen rodearnos de odio. En la sombra de un recodo se entrevé, acaso, la disputa de una pareja. La mujer desarrapada sacude nerviosamente unos brazos largos y escuálidos, como sarmientos. El hombre calla resignado e inmóvil; entre ellos, se supone, vibra algún drama horrible y sucio. Todas estas cosas son opacas a las sutiles influencias de la naturaleza: por eso se las llama prosaicas.

En el campo las noches tienen poder supremo, voces que halagan y estrellas engañadoras que parpadean como si hablaran con nosotros: las campiñas tiemblan de placer bajo la mano del vientecillo; las plantas se van muriendo con sus colores que se disipan y la luna se alza con suma delectación sobre ese abandono universal como un alto y plenario perdón por todo lo que está aconteciendo en la tierra.

Las vírgenes prudentes que han abandonado sus moradas seguras de la ciudad, deben precaverse no las sobrecoja el diablo del estío que corre por los campos al venir la noche y realiza mil picardías en los sótanos de las almas. Tened cuidado porque hay emboscadas de incitaciones en el aire y llegan caricias peligrosas en cada esquila que suene, en cada hoja que se estremece.

Y como las noches, las tardes y las mañanas son temibles en las huertas y en los jardines. Recordad a Justina la Santa, en «El Mágico Prodigioso», que siente una sublime quemazón interior contemplando los pámpanos retorcidos de las vides.

Todo conspira a quebrar el vidrio de serenidad en que tenemos prisionero el sentimentalismo, nosotros, hombres y mujeres ciudadanos; muchos deseos nuevos se desperezan en los corazones de las muchachas y nosotros mismos nos sorprendemos más niños y más exigentes.

He observado que yendo de la ciudad al campo, se gana en sinceridad, sobre todo las mujeres.

Ellas escuchan entonces las palabras que les dicen las cosas, y por encima de los remilgos de la educación y de las costumbres urbanas, van dejando aparecer las inquietudes, los ahogos, los tímidos clamores que llevan congelados en su pecho.

Si en España fuera la vida menos parduzca, menos severa y dolorosa, más sincera y ágil, en una palabra, más vida, veríamos los semblantes femeninos en estos días y estas noches exuberantes moverse de aquí para allá sobre los campos y las playas de veraneo con los ojos muy abiertos esparciendo sedientas miradas, con las bocas frescas hablando sensibleros enigmas, con las orejitas pidiendo oírlo todo, temblando al menor ruido como las de las corzas que hay en la Casa de Campo.

Ayer, leyendo un nuevo libro francés, he pensado que en España no se podrá hacer vida noble e intensa mientras las mujeres españolas no tengan el valor de ir por todas partes con el «rostro maravillado».

* * *

Así se titula el libro: «El rostro maravillado». Su autor es la condesa Mathieu de Noailles. Sólo sé de ella cuatro noticias, y no es poco: que es mujer, que es joven, que es guapa y que es griega.

Actualmente, las mujeres van ganando en Francia a los hombres los primeros puestos como escritores; la razón es muy sencilla. En

Francia, los varones tienen roído el espíritu por la decadencia: son casi todos neurasténicos, excesivamente complicados, y sus ánimos padecen una prolongada tensión dolorosa. ¿Cómo han de ser creadores? Además, el criticismo se ha apoderado de sus cerebros, y va descomponiendo sus pensamientos al tiempo que nacen, y analizando sus sensaciones, y rompiendo sus placeres, y disgustándolos de sí mismos. ¿Cómo han de ser creadores?

En cambio, las mujeres, en ésta como en otras edades de decadencia, se han conservado sanas: han recogido la herencia de civilización y cultura que pesa sobre los hombres, ominosa, cruelmente, y sólo han tomado de ella una visión libérrima, helénica de la vida y los instrumentos artísticos más perfeccionados. En su cabeza, que por dentro debe ser de nácar, o algo así, irisado, luminoso, exquisito, pero duro, por fortuna no ha podido anidar el ave oscura del criticismo ni ahincarse el termita del autoanálisis. ¿Cómo no han de ser creadoras? Sus obras no serán eternas, no se construirán en bronce o en materia *más perenne que el bronce*, pero son las únicas en que, a través de una forma modernísima, acicalada, preciosista si se quiere, se hallan voces sinceras, alguna que otra lágrima, algún que otro grito, pedazos jugosos de vida aceptados en bloque, sin discusión ni sequedades.

Así es el libro de la condesa Mathieu de Noailles: después de leerlo nos queda la impresión de que hemos bebido una copa de leche blanquísima y burbujeante. Las frases se yerguen de sobre las páginas grácilmente, con la sencillez de las visiones primitivas, como las imágenes de Homero y de la Biblia, como espigas, como palomas, como columnistas de humo, como chorros de fuente.

El espíritu de esta mujer griega debe de ser valeroso, decidido, y tan hambriento de vivir que abre los brazos a la vida que llega, sin reservas, sin suspicacias, sin preguntarla si es buena o mala: se acercan a su alma las emociones, plácidas unas, otras repletas de sufrimientos, otras cargadas con fortunas de goces, y todas la encuentran agradecida, fácil y con el «rostro maravillado» de sorpresa y de gratitud. «Vivid —dice—, mi bien amado, que la vida os rodee, os bañe, os acaricie, que brille en vuestra alma y sobre vuestros cabellos, que esté en derredor de vuestras manos y encima de vuestra cabeza...»

Vivir, para ella, es sentir tal lujo de su propia vida que la pone entera sobre un momento, como aquellos gloriosos perdidos, de almas bien templadas, ponían toda su hacienda a una carta.

Y ese anhelo de vivir es tan ennoblecedor que eleva a las almas

que lo sienten sobre sí mismas hacia todas las cosas mejores, delicadas y augustas, como el agua se apoya sobre sí misma y saca de sí misma esfuerzo para ascender hacia el cielo en los surtidores victoriosos de los jardines. Hay dolor en el esfuerzo, supone gran tensión en el alma, pero luego sobreviene un desfallecimiento delicioso y el agua cae dispersa en gotas alegres, habiendo sonreído al sol.

El libro de que hablo va delineando en sus páginas una figura de mujer mística a un tiempo y brava que irradia el regocijo.

Parece su corazón hecho de plata: siempre resuena jovialmente. Por el convento donde ella habita pasa octubre encorvado, con sus odres de melancolía a la espalda y haciendo que «sobre el techo la veleta se lamente como un pequeño buho». Y entonces es cuando piensa:

«Hay momentos en que tanta alegría reposa en derredor, sobre todas las cosas, que me detengo y las escucho.

«Los armarios en el convento dicen:

»Estoy lleno de ropa blanca y de tomillo y también estoy aquí para que amontonéis silencio y felicidad...»

«Los pozos del jardín dicen: «Estoy aquí redondo y profundo, para acoger felicidad...»

«Las puertecillas que chirrían y están recién barnizadas y la blanca escalera y las ventanas color de rocío y la clemátida, piensan: «Estamos nosotros aquí para que la paz circule, vaya y venga, suba y baje...» Y parece que hasta el menor clavo de la casa rebrilla al sol y dice: «Heme aquí para colgar felicidad, felicidad...»

¿Cuándo sentirá amargura esta mujer que arranca sonrisas de cuanto la rodea? Tal vez nunca: es invencible porque tiene el secreto de abrevar las angustias de su cuerpo en el torrente de su alma, nunca harta de existir y de soñar.

Ahora que hay tantas mujeres ciudadanas por las campiñas y por las playas; ahora que pueden algunos instantes permanecer arrebujadas en la soledad y en el silencio, deberían cultivar sus ensueños como flores de salvación, y al llegar el otoño y con el otoño el retornar, dejarlos caer sobre los rincones de sus hogares entre los pliegues de las cortinas y esparcirlos por las mesas y junto a los lechos.

Isabel de Baviera exclamaba: «Nuestras casas deben ser tales que no puedan destruir las ilusiones que de fuera llevamos a ellas».

Sé que muchos hombres sienten un frío de desolación al entrar en sus hogares porque allí escuchan con más claridad que en otras

partes el ruido torpe, mohoso, chabacano, que hace la vida al girar sobre sus goznes.

Por eso ahora, mujeres, debéis cosechar los haces de anhelos en una existencia más libre, más alta, más intensa que el estío de los campos y las playas arrastrará por vuestras almas, turbándolas, como el viento riza un agua dormida. Desgranad bajo las estrellas cuentos prodigiosos, sin miedo, sin hipocresías, con decisión de conquistadores. Una tilde de imprudencia sazona la vida.

En España somos prudentes con exceso, y así tan tristemente nos va y así nos pastorea D. Joseph Prudhomme. El cual, volviendo su ancha faz paniega al cielo de la noche, sólo piensa que las estrellas se parecen mucho a las condecoraciones.

El Imparcial, 25 julio 1904.

LA CIENCIA ROMÁNTICA

Somos desatentos para nuestro prójimo porque nuestro prójimo hace zapatos y nosotros tejemos esteras. Como para los egipcios primeros el mundo terminaba en el valle del Nilo, solemos encerrar el mundo en nuestro gremio: no hay que salir de él. Estereros somos y sólo nos importan los hombres estereros, sin que cuidemos para nada de mirar a nuestro vecino el zapatero, cuyos zapatos han de pisar nuestras esteras. Un libro nuevo que aparece fue escrito para unos cuantos aficionados a la ciencia o al arte de que se ocupa. Y si esa ciencia y ese arte, por su dificultad o su novedad o su alejamiento de las preocupaciones políticas momentáneas, tiene pocos aficionados, el libro y la labor de hombre en él condensada desaparecen por los siglos de los siglos, y aquella fuerza de fecundación que a lo mejor poseía queda seca y estéril como la higuera del Evangelio. El literato no es otra cosa que el encargado en la república de despertar la atención de los desatentos, hostigar la modorra de la conciencia popular con palabras agudas e imágenes tomadas a ese mismo pueblo para que ninguna simiente quede vana. Pero el literato tiene también su gremio y dentro de él su universo, y por eso no habla casi nunca de los hombres de ciencia, para quienes a su vez los literatos no existen sino vagamente. De esta suerte, está salpicada y esparcida el alma española en sinnúmero de círculos discretos y es la vida española un montón de avemarías desglosadas que jamás se enhilan en rosario.

¡Cuánto más fructífero sería pensar que todas nuestras acciones tienen una dimensión común: lo nacional; que todos los libros además de ser problemas científicos, son problemas nacionales! El individuo no ha existido nunca: es una abstracción. La humanidad no existe todavía: es un ideal. En tanto que vamos y venimos, la única realidad es la nación, nuestra nación; lo que hoy constituye nuestros quehaceres diarios, es la flor de lo que soñaron nuestros abuelos. Por esto, acaso, afirma Shakespeare que somos de la misma urdidumbre que nuestros sueños y de su misma sustancia. Los padres sueñan a los hijos y un siglo al que sobreviene.

Tenemos, pues, un terrible deber con el porvenir, que da a nuestras acciones todas un valor religioso, porque si algo de suculento ha de cocerse en los pucheros de nuestros nietos, habremos de comenzar a guisarlo ahora. La noción de que el más leve de nuestros gestos se perpetuará, ya idéntico, ya como germen creciente, en las generaciones venideras, me parece que bastaría, más que muchos libros sociólogos, a encendernos el ánimo y hacernos el paso firme.

Si, como decimos, todas las acciones nuestras tienen una cara *nacional* que mira a Oriente, habrá también una manera *nacional* de mirar todas las cosas. Desde este punto de vista quisiera hablar de algo que me ha ocurrido leyendo el *Diccionario del Quijote*, publicado pocos días antes por D. Julio Cejador. Como se trata de una obra de lingüística, y yo, por mis pecados, no soy lingüista, ha sido forzoso cuanto precede para justificar mi intromisión.

Creo que habrá multitud de lectores voraces que coincidan conmigo en tener por los libros de más sabrosa lectura los que narran simplemente viajes a tierras nuevas y los diccionarios etimológicos.

Unos y otros tienen esto de común: que nos presentan una visión volcánica de la humanidad. En los terrenos formados por los volcanes, aparecen anacrónicamente revueltos los estratos geológicos, y a veces pisamos una capa de tierra viejísima por donde trotaron en los buenos tiempos de la fauna animales tremendos, y donde los hombres dejaron huella ingenua de sus primeros razonamientos, de sus instintos aún encabritados y de sus cruentas filosofías.

Así, un viajero que corre las cuatro partidas y arriba al cabo a las islas Salomón o de los Arsácidas, tráenos una imagen de tal vieja capa o estrato humano, donde con la rudeza de todas las iniciaciones vemos los comienzos de nuestros pensamientos, quereres y odios. Así, un etimologista, al seguir el idioma a redrotiempo y

hacer la historia de cada palabra, nos ofrece, como una galería de retratos genealógicos, la estirpe de estas mismas ideas, que ahora andan por los caminejos de nuestro cerebro y que, a despecho de algunos ideófobos, son la fórmula y el resorte de nuestras vidas.

El *Diccionario del Quijote*, compuesto por D. Julio Cejador, es una de estas novelas regresivas, y acaso sea el trabajo etimológico más importante que ha visto la luz en España.

Don Julio Cejador traslada el centro de gravedad en el romanismo del latín al vascuence; para él, antes que viniera pueblo alguno histórico a nuestra península, hablaban los naturales, nuestros padres, vascuence y más vascuence. Ese fantasma de la etnología que se llama pueblo ibero, charlaba eúskera, y en España no se habló jamás latín, sino que desde un principio de la invasión romana comenzóse a guisar por mutua fusión o confusión esta recia hosquedad de nuestro lenguaje.

Y ¿sabe el lector lo que significan las conclusiones a que el señor Cejador llega luego de muchos años de estudio y después de haber gustado todas las fuentes de la sabiduría europea? Pues significa una grave indisciplina cometida dentro del batallón sagrado de la ciencia. En Alemania, en Francia, persiste de hace tres o cuatro siglos una muchedumbre de ciudadanos que se dedican exclusivamente a trabajar ciencia: en su historia no hay claros ni soluciones de continuidad: como los corredores nocturnos de la edad clásica, la edad de mármol, pasábanse a la carrera los unos a los otros la antorcha festival, sin que se apagara nunca, pásanse las generaciones de sabios, unas a otras, esta luz sagrada de la ciencia, sin que jamás se consuma. Por tal razón, puede decirse que en estos países la ciencia existe fuera de los científicos y en tanto que ella perdura y se desenvuelve van mudándose los que la sustentaban y llegan siempre otros nuevos ya adiestrados y regimentados por los sabios caporales. Es la sabiduría república que lleva una vida legal y reglamentada, siendo útiles y aun forzosos la ley y el reglamento como en toda fábrica, donde sin una acertada división del trabajo nada llegaría a su completamiento, quedando todo en esbozo y en rudo proyecto. La ciencia disciplinada, he aquí el tipo de la ciencia alemana y de la francesa.

Hoy por hoy, ignórase la filiación del idioma eúskaro: para Giacomio tiene grandes semejanzas con el egipcio, para el conde Gabelentz con el bereber. Para nuestros sabios de otros siglos fue uno de los setenta y dos en que se desperdigó el volapuk inicial

humano cuando el vano intento de Babel. Para D. Julio Cejador es el eúskera ese primer idioma, el de Adán y Eva, o como quiera nombrarse a los primeros «hombres alalos», que dejaron su mudez y fueron parlantes.

Como hay tal discrepancia y tan poca claridad en el asunto, el «romanismo» reglamentado de Alemania y Francia ha dado la pragmática de que no se considere como serio trabajo científico el que trate de buscar en el castellano un fondo de iberismo o de euskarismo; hartos problemas de momento tiene ante sí la lingüística —se dicen los sabios— para que nos andemos a buscarle tres pies al gato. Y como en tiempos felices publicaban los monarcas leyes suntuarias, decreta la ciencia del día el apartamiento de ciertos problemas como de ejercicios vanos, suntuarios e indisciplinadores, portillos que aprovecha la fantasía para entrar a trastornar los severos cachivaches del erudito.

Todos debemos suspirar porque andando el tiempo den los espíritus españoles una buena cosecha de sabiduría, y a más de suspirar, debemos tejer nuestra vida propia de suerte que logremos ser sabios en algo. Necesitamos ciencia a torrentes, a diluvios para que se nos enmollezcan, como tierras regadas, las resecas testas, duras y hasta berroqueñas. Pero los que más predican la buena nueva de la ciencia no han advertido que quieren que tengamos ciencia alemana o ciencia francesa, pero no ciencia española.

Menéndez Pelayo, cuando juvenil y hazareño, rompió aquellas famosas lanzas en pro de la ciencia española; antes de su libro entrevíase ya que en España no había habido ciencia; luego de publicado se vio paladinamente que jamás la había habido. Ciencia, no; hombres de ciencia, sí. Y esto quisiera hacer notar. Nuestra raza extrema, nuestro clima extremo, nuestras almas extremosas no son las llamadas a dejar sobre la historia el recuerdo de una forma de vida continua y razonable.

Como hemos hecho historia a la manera que un terremoto, hemos hecho y haremos todo lo demás. «No mañanamos, no mañanamos», se complacía en repetir Navarro Ledesma. Y ¿queremos tener ciencia disciplinada? Al tiempo que supone ésta una continuidad en el esfuerzo, la ciencia y los sabios españoles son monolíticos, como sus pintores y sus poetas: seres de una pieza que nacen sin precursores, por generación espontánea, de las madres bravas, aunque bastante cenagosas de nuestra raza, y mueren muerte de su cuerpo y de su obra, sin dejar discípulos. Al contrario de Alemania,

nuestra ciencia ha vivido sólo en los entresijos de los que la crearon y se la han comido los gusanos también. Es en nosotros la ciencia un hecho personalísimo y no una acción social, o como quiera decirse, lo que se ha llamado *sinergia*.

Un ejemplo curioso, por referirse al género de las labores eruditas que han motivado estas líneas, es el abate Hervás y Panduro. Crea la filología comparada en su «Catálogo de las lenguas» y la crea para sí mismo, monolíticamente. ¿Puede decirse que haya habido en España de entonces acá filología comparada?

Nuestra ciencia será, pues, siempre indisciplinada y como tal fanfarrona, atrevida, irá ganando la certidumbre a brincos y no paso a paso, acordará en un momento sus andares con la ciencia universal y luego quedará rezagada siglos. Ciencia bárbara, mística y errabunda ha sido siempre, y presumo que lo será, la ciencia española.

En el primer año del siglo pasado hicieron buena amistad Guillermo de Humboldt y D. Pedro Pablo de Astarloa, cura de Durango. Andaba Humboldt sobre los treinta de edad; tenía aquella serenidad de griego nuevo que se repite en más de un germano de su tiempo; serenidad aquella, tan fecunda como la de los grandes ríos que padrean las tierras asiáticas, y de la cual nació esta máquina terrible de la Alemania imperial. El cura de Durango no sé cómo sería de rostro; hallábase entonces ocupado en componer su *Apología de la lengua Bascongada* donde se ponía a este idioma como dechado de la perfección. Es esta obra un modelo de ciencia indisciplinada, de ciencia sentimental, donde el resultado no surge al fin de la labor raciocinante, sino que es anterior a ella, y puesto por lo instintivo. Humboldt y Astarloa pasearon juntos muchas veces. Humboldt miraba con resignación continente la existencia, vivía a fuerza de sistema y de filosofía. Astarloa sistematizaba a fuerza de vida y no veía en las cosas sino un motivo para la exaltación desaforada del propio ánimo. Así, el buen cura de Durango tuvo una contienda formidable con el buen cura de Montuenga, que contestó a su «Apología», y D. Juan Antonio Moguel escribía de él a Vargas Ponce: «No quiero ocultar a Vmd. que no gustarán los críticos de buenas narices su genio sistemático y su «pasión acalorada» que hará olvidar a Larramendi». No, por buena ventura y en santa hora, no hizo el cura de Durango olvidar a Larramendi, como no hará don Julio Cejador olvidar al cura de Durango. La obra de Astarloa y sus palabras y su «pasión acalorada» pusieron en el espíritu de Humboldt el germen de su estudio clásico sobre la toponimia ibérica.

¿Qué la ciencia alemana es una ciencia clásica? Convenido: la ciencia española será una ciencia romántica.

Dios vaya con la hacienda de estos nuevos hombres de la sociología, que no aciertan a mejorarnos si no es trastrocándonos la enjundia, ni a volvernos en salud si no es haciéndonos otros.

El Imparcial, 4 junio 1906.

M O R A L E J A S

I

CRÍTICA BÁRBARA

De cuando en cuando leo libros de literatura española contemporánea y me ocurren algunas cosas que son las que voy a referir. Estas cosas, mal que bien, podrían llamarse crítica de libros, y como todo crítico si no ha de entregarse al cambiante humor de su persona necesita de un criterio director, de una orientación general en la muchedumbre de sus juicios y advertimientos, me he andado río arriba y he ido a buscar mi sistema crítico en una raza aún no bien salida de las selvas, ruda y simple, detenida en una forma primitiva de civilización. Siglos y siglos de cultura han tergiversado de tal suerte las necesidades humanas, las morales, sobre todo, más fáciles siempre de deformar, que es sano a veces deshacer camino y renovar en algún punto la originaria sencillez. Parece como que la humanidad necesita de tiempo en tiempo tomar una dosis de ingenuidad para poder seguir viviendo: así, cuando la cultura grecolatina era un exceso, irrumpen en la Europa mediterránea los rubios del Norte y por la sabiduría de Bizancio pasa el turco rayendo los pueblos curvados y sobre la molicie de los árabes andaluces caen los toscos almoravides del Sur.

Ruchrat de Oberwesel, teólogo alemán del siglo xv, decía que

San Pedro había inventado la cuaresma para vender mejor sus peces. No se diga, del mismo modo, que este elogio del barbarismo oportunista es no más una defensa de mi procedimiento crítico. ¿Cuál es éste? Para los indios de Nueva Zelanda lo más importante, lo característico en un libro es que se abre y se cierra: por eso le llaman una «almeja». Con alguna mudanza, este punto de vista neozelandés, me parece el más fecundo y acertado en la crítica literaria, y así como una almeja no tiene otro valor que el de sus elementos asimilables dentro de una buena digestión, así lo que me interesa de un libro es lo que de él pueda pasar a mí, tornarse sangre y carne mías. ¿Qué me importa lo que esté pegado al libro y en él quede después de leído? Esas «dificultades vencidas», esos primores de taller, toda la maniobra del artífice, ¿qué valor pueden tener para mí, que no soy artífice, que soy nudo lector, si no entran en mí? Según el rito neozelandés, arrójanse allá las conchas vanas de la almeja luego de comida la bestezuela. Así, tú, señor lector, y yo, tiramos lejos de nosotros los libros sin bestezuela.

De una valva conchácea a una piedra, poco camino hay. Nuestro amor y nuestra curiosidad son grandes, pero se gastan y consumen antes de llegar a las hermanas piedras, si estas piedras no están humanizadas en un momento o por una leyenda; si no están aposadas sobre una sierra donde nuestros padres movieron guerras. Nada que no sea viviente y orgánico puede interesarnos. Quédense para los sabios que, por otra parte veneramos, la mineralogía, las matemáticas, la teología, los acrósticos y las conchas irisadas de las almejas. Nosotros, menos sutiles, somos vivívoros, nos alimentamos de terrenas bestezuelas y de plantas y a un lugar teológico preferimos cualquier cosa orgánica, aunque sea una de esas agallas oscuras y feas que sobre un árbol formó la mística fecundidad de un cínife, una de esas agallas que buscaba yo, cuando muchacho, afanosamente por las robledas de El Escorial, para componer una tinta maravillosa que no he llegado a hacer nunca.

Como decía, he leído algunos libros de literatura española contemporánea y sigo leyéndolos, aun cuando sólo sea por patriotismo las más veces. Confieso que suelo abrirlos lleno de sed de españolismo, que corto las hojas casi religiosamente y confieso también que llegando por las últimas páginas tengo una pesadumbre en el corazón y espiritual sequedad en el ánimo. Quisiera decir sencillamente a qué atribuyo esto, y estas observaciones mías, desordenadas y a la buena de Dios, tómense como confesiones de un lector, no como dogmatismo de un crítico. Advierte, señor lector, que un

crítico neozelandés no es nunca un crítico de verdad, más bien puede tenérsele por un alma de Dios.

Grandes y chicos, viejos y mozos, sabios e inocentes, llevamos todos dentro una visión del universo más o menos fragmentaria. La cultura no es otra cosa que el canje mutuo de estas maneras de ver las cosas de ayer, de hoy, del porvenir. Una tiesura pecaminosa, florecimiento de la vanidad, suele encerrarnos a cada uno dentro de sí y convertir en una isla a cada hombre. Este es un viejo pecado español: no sé si ver en él una escuela de la educación moruna de nuestra raza, porque así como los muslimes mantienen recelosos enjauladas sus mujeres, nos recatamos unos a otros las ideas propias nuestras. Acaso la soberbia nos exige que seamos César o nada, querríamos acaso que nuestras opiniones fueran las definitivas, las ejemplares, las únicas, y un tanto de desconfianza nos hace preferir su ocultación, antes que exponerlas al fracaso o a la indiferencia. Es preciso que aprendamos a huir de semejante vicio. En una novela contemporánea aparece un muchacho de grandes, dulces ojos tranquilos, celoso en el trabajo, pero de viveza poca, que entre sus compañeros de la clase de latín ocupa siempre el último lugar. Y este pobre niño, que no es talentudo, pero tiene en su ánimo hondísimas y ricas venas de oro sentimental, acierta a consolarse con una observación divina, que no hubiera desechado Platón en su «República»: «Al fin y al cabo —decía— alguno tiene que ser el último». Aunque parezca una dolorosa ironía nos hace mucha falta aprender a ser últimos entre nuestros conciudadanos, a considerar sin rencor ni hosquedad el lugar que nos está asignado en la república, donde tan necesarios y útiles son los primeros como los últimos. Así en la literatura y en toda nuestra vida de hoy se advierte un prurito de genialidad y de fanfarronería, sólo concebible donde las mozas y las viejas testas se hallan preocupadas únicamente de ser las primeras en los escalafones, dando por despreciables todos los demás puestos. Aprendamos a ser los segundos, los terceros, los últimos. Tal vez, la más profunda enseñanza que da el roce con las cosas reales, que deja en nosotros esa temporada de abrazamiento al vivir, conforme vamos de los veinte años a los treinta, es que la vida merece la pena de vivirse aunque no seamos grandes hombres.

Hojeando estos días esa antología de poetas nuevos que se titula «La corte de los poetas», notaba yo que mi manera de ver los asuntos universales, nacionales y particulares, es exactamente opuesta a la que dejan entrever todos esos poetas de mi tiempo. Y ello me regocijaba: no por esa inocente presunción de los que juzgan que

es preciso a toda costa ser original, y creen que ser original es pensar de distinta suerte que los demás piensan, sino porque para mí tengo que en un pueblo hay tanta mayor energía cuanta más grande diversidad de pareceres, sobre cosas nimias inclusive. En resolución, únicamente donde los ciudadanos piensan cada uno sus pensamientos, podremos esperar ponernos alguna vez de acuerdo, al paso que donde todos piensan a una no hay acuerdo posible en las opiniones, por la sencilla razón de que nadie opina y todos tienen uno o varios magistrados que se encargan de pensar por ellos. En estas sociedades suele hablarse harto de eso que llaman «opinión pública», la cual —decía Nietzsche— no es sino la suma de las perezas individuales.

Exponga buenamente cada cual —según más arriba decía— su visión del mundo de la manera que esto es posible: a saber, procurando en cada momento expresar en una fórmula de palabras los vagos e informados pensamientos que dentro de nosotros suscita tal hecho presenciado, tal libro que leemos, tal idea que nos florece inopinadamente dentro. Es posible que no sea otra cosa en su germen una fuerte civilización —la de Grecia, la de Italia en el «Risorgimento», la de Inglaterra durante todo el siglo XIX, la de Alemania ayer y hoy— que el cúmulo de estas visiones del mundo individuales, más aún íntimas, comunicadas de mil modos en la conversación, en los periódicos, en los libros, en los discursos, con literatura si se es literato, a la pata la llana si no se sabe coger una pluma; en la temperie se corrigen unas y otras, se disciplinan, se fecundan; sobre nuestras afirmaciones, proyectadas fuera de nosotros, erigimos nuestra morada interior, nuestro ánimo; los idearios análogos se aproximan, los más recios y completos, los más ricos en porvenir se hacen centros y núcleos en torno de los cuales se coagulan otros y otros y al cabo fórmanse las grandes corrientes políticas de los pueblos musculosos en cuyos programas y credos sería ya difícil reconocer aquel sinnúmero de torrentillos individuales, de íntimos sentimientos que en ellos desembocaron originándolos. Buena falta hace en España una de esas épocas de intimidad afable y respetuosa, de intimidad familiar, preparadora de los renacimientos.

Lo más triste que puede ocurrir es que donde la vida intelectual llega apenas a un soplo, a un hálito, especie de agonía, esta pobreza de intelectualidad sea amanerada, narcisina y con las raicillas al viento o sin raíces, como los musgos. Esto son las literaturas de decadencia que se desentienden de todos los intereses humanos y nacionales, para cuidarse sólo del virtuosismo, estimado por los entendidos, iniciados y colegas del arte. Para ese desdén hacia la calle,

propio de la aristocracia femenina, sólo hay una respuesta: la crítica bárbara, la que no se deja llevar a discusiones sutilísimas de técnica ni a sensiblerías estéticas de que saldría siempre perdiendo, sino que, como los bárbaros de Alarico entrando en Roma quebraban las labradas sillas curiales y exigían el oro y la plata de los arcanos tesoros públicos, aparta a un lado todo preciosismo y demanda al artista el secreto de las energías humanas que guarda el arte dentro de sus místicos arcaces.

El Imparcial, 6 agosto 1906.

II

POESÍA NUEVA, POESÍA VIEJA

«La Corte de los Poetas», antología, nos presenta como un extracto de diez años de poesía española. Aquí tenemos cuarenta, cincuenta poetas nuevos. No voy a hablar de ellos individualmente, sino considerándolos en general. No voy a medir el valor de esta composición ni de la otra, ni a decir si todas son malas ni si todas son buenas. Esto habrá de hacerse con las obras de artistas fenecidos: pero estos cuarenta, estos cincuenta poetas son jóvenes.

Todo pasado es irremediable, y los hechos de un hombre y las obras ya realizadas por un artista que aún vive son su pasado. Lo importante, pues, es lo que estos poetas nos ofrecen para el tiempo que viene. Lo importante es lo que se intenta y no lo que se logra. Los hombres hacen lo que pueden y piensan lo que quieren. Los pensamientos e intenciones de un poeta son su estética. Aquí tienes, señor lector, la razón por qué voy a hablar de la estética de los poetas nuevos sin pararme a medir el valor de ésta o de la otra composición ni a decir si todas esas poesías son malas ni si son buenas. La virtud justicia requiere que no exijamos responsabilidad sino de aquellos actos en cuya volición ha alentado cierta suerte de

albedrío, y los poetas no son responsables de la belleza de sus poesías, pero son responsables de la rectitud de su estética.

Y entrando al punto en materia, te diré, señor lector, que Gordinan, personaje volteriano, estaba persuadido de que si un pavo real pudiera hablar se vanagloriaría de tener un alma y diría que esa alma estaba en su cola. Asimismo, estos poetas de la nueva antología —dejando a un lado excepciones— piensan que el alma universal está contenida en cada palabra. Y no vaya a creerse que en aquel humor de concepto, de idea que fluye y da jugo a cada palabra, sino en el material físico del vocablo, en el sonido.

Para mí, y acaso para ti, señor lector, las palabras son unas ágiles avecicas que andan revolando de labios en oídos y llevan sobre sus alas misteriosos y potentes conjuros. Aposándose un instante en la oreja del prójimo, dejan caer sobre su ánimo esa mística e inmaterial carga de energía y luego tornan al libre aire hacia nuevas orejas y hacia otros ánimos. Así como en la moderna filosofía natural son los átomos no más que centros de fuerza y puntos de energía, las palabras son los lugares donde habitan las ideas.

No acierto a comprender por qué sutiles razonamientos han llegado los nuevos poetas a conceder un valor sustantivo a la palabra: abstráigase de su valor conceptual, de su valor lógico y queda sólo un «clamor concomitans», un clamor que acompaña al sentimiento, un suspiro articulado que sirve de zagalejo al dolor y va tras él aliviándole, como abriéndole al través de los labios una puerta sobre el ambiente donde se expanda, se deprima y se mitigue.

Las palabras son logaritmos de las cosas, imágenes, ideas y sentimientos, y, por lo tanto, sólo pueden emplearse como signos de valores, nunca como valores. La belleza sonora de las palabras es grande a veces: yo me he extasiado muchas delante de esos sabios, luminosos, bellos vocablos de los hombres de Grecia, que edificaban sus palabras como sus templos. Pero esta belleza sonora de las palabras no es poética; viene del recuerdo de la música, que nos hace ver en la combinación de una frase una melodía elemental. En resolución, es la musicalidad de las palabras una fuerza de placer estético muy importante en la creación poética, pero nunca es el centro de gravedad de la poesía.

Para los poetas nuevos la palabra es lo Absoluto, como para los científicos la Verdad y para los moralistas el Bien. Es el caso melancólico del indio eremita que cavando con su azadón la madre tierra lograba frutos de vida, y apoderándose de él un furor idólatra, colgó el azadón de un tamarindo y le adoraba. La tierra se hizo

erial. Del mismo modo estos poetas hacen materia artística de lo que es tan sólo instrumento para labrar esa materia, nova y única en todas las artes, la Vida, que sólo lleva frutos estéticos. Por esto es difícil en ocasiones distinguir entre un poeta nuevo y un negro catedrático; por eso rara vez se eleva su producción sobre un arte a lo juglar.

Corrientes hondas y poderosas, oriundas de extremas necesidades humanas —sentimiento, tradición, idea—, han de saltar con gracia y airosamente en la fontana de la poesía. No basta, no, para ser poeta peinar en ritmo y rima el chorruelo de una fuente que suena; hay que ser fuente, manantial, profunda veta de humanidad que resume santa energía estética, renovadora, impulsora, consoladora.

El arte nos salva —pensaba Schopenhauer— de esta conciencia individual, con que vivimos ordinariamente y que nos hace percibir el ir y venir de los fenómenos, el nacer y fenecer de las cosas, el desear y el malogro de nuestro deseo; nos ayuda a emerger el arte, nos levanta hasta esa «conciencia mejor» en que dejamos de ser individuos y contemplamos sólo los amplios e inmutables estados del alma universal. ¿Tienen los nuevos poetas esa idea sobreexistencial y salvadora del arte, esa intención metafísica en su elaboración de la belleza? No, ciertamente.

Pero ya que no esa equívoca concepción filosófica del arte, demasiado vaga y remota, ¿ven acaso en la poesía una fuerza humana o, mejor dicho, nacional, propulsora del ánimo, forjadora de broncíneos ideales, educadora del intelecto, encantadora del sentimiento, empolladora del porvenir, que empuja hacia adelante, que pinta el mundo, la vida de nuevo color, da a lo futuro nueva traza y nos escancia jugos añejos, fragantes, nervudos, de las candioteras del pasado? Tampoco: en tanto que España cruje de angustia, casi todos estos poetas vagan inocentemente en torno de los poetas de la decadencia actual francesa y con las piedras de sillería del verbo castellano quieren fingir fuentecillas versallescas, semioscuras meriendas a lo Watteau, lindezas eróticas y derretimientos nerviosos de la vida deshuesada, sonámbula y femenina de París.

El arte es una subrogación de la vida. Si nos fuera a todos posible gozar de una vida tan intensa, tan llena de recias pasiones leoninas, de sabrosas y fecundas melancolías, de todos los sentimientos y todas las sensaciones como en los dramas de Shakespeare laten, acaso pudiéramos prescindir del arte y eso acaece a los hombres aventureros. Pero nuestra vida suele caminar sosegada-

mente al hilo de los días y al compás de las horas, que caen vanas en derredor de nosotros, como las nueces hueras de un nogal en el silencio de una siesta. Al tiempo que «nos acecha desde todos los rincones el hastío» nos va cayendo gota a gota dentro de las entrañas el dolor universal: entonces advertimos la vacuidad de la existencia, entonces necesitamos beber los vinos generosos de las bodegas ajenas, entonces nos emboscamos en las escenas trágicas del arte o buscamos las saucedas lientas que plantó a la vera de algún río algún hombre grande y bueno de cuyo pecho manaba otro río de ternura, idealismo y dulcedumbre. Pareciéndonos la vida sórdida e indigna de sufrir, la henchimos de arte y estibamos de imaginación las barcas lentas de nuestras horas.

Es, pues, el arte una actividad de liberación. ¿De qué nos liberta? De la vulgaridad. Yo no sé lo que tú pensarás, lector; pero para mí, vulgaridad es la realidad de todos los días; lo que traen en sus cangilones unos tras otros los minutos; el cúmulo de los hechos, significativos e insignificantes, que son urdimbre de nuestras vidas, y que sueltos, desperdigados, sin más enlace que el de la sucesión, no tienen sentido. Mas sosteniendo, como a la pompa el tronco, esas realidades de todos los días, existen las realidades perennes, es decir, las ansias, los problemas, las pasiones cardinales del vivir del universo. A éstas son a las que llega el arte, en las que se hunde, casi se ahoga el artista verdadero, y empleándolas como centros energéticos logra condensar la vulgaridad y dar un sentido a la vida. No es, por tanto, poesía lo que en tus nervios deja ese vientecillo áspero que ahora pasa, ni esa ingeniosa comparación que ahora te ocurre mirando la mar de espalda tembladora, ni esa pasioncilla o ese dolorcejo que, aislado del resto del mundo, deslíes en unas estrofas discretas y nítidas. Si no estás sumido en las grandes corrientes de subsuelo que enlazan y animan todos los seres, si no te preocupan las magnas angustias de la humanidad, a despecho de tus lindos versos a unas manos que son blancas, a unos jardines que se mueren por el amor de una rosa, a una tristeza menuda que te corretea como un ratón por el pecho, no eres un poeta, eres un filisteo del claror de luna. Porque si es cierto, según Emerson, que como cada planta tiene su parásito, tiene cada cosa su amante y su poeta, debe añadirse que tiene también su filisteo.

No creo que pueda haber arte en su noble acepción que no radique en esas realidades perennes. Ahora bien: la suma realidad ¿no es el Dolor? La poesía es flor del dolor; mas no del momentáneo y archiindividual, sino de un dolor sobre el que gravite la vida toda

del individuo. Porque sobre la totalidad de una vida, con su nacimiento y su muerte, gravita a la vez, forzosamente, en más remota esfera, el doliente corazón silencioso del Uno-Todo.

De esta suerte me atrevo a decir que todo arte tiene que ser trágico, que sin simiente de tragedia una poesía es una copla de ciego o un tema de retórica, arte para pobres mujercitas de quebradizos nervios y ánima de vidrio.

Mas no se diga que cierro con todo lo que no sea arte genial. ¿Se quiere un ejemplo de ese arte que yo aquí predico, un ejemplo que no siendo genial vale como una página de arte hondo, trágico, subsolar, castizo, educador? Recuérdese el «Epílogo» que termina el libro «Los pueblos», de Martínez Ruiz. ¿Cabe nada más sencillo, más esbelto, más somero y de mayor imaginativa continencia? ¿Cabe nada más castizo también? Allí no pasa cosa alguna y, sin embargo, llega entre los renglones desde una lejanía ideal el rumor de la Muerte que habla con su cortejo el Olvido.

Singular espectáculo el que ofrecen estos poetas de los últimos diez años. Durante ellos un río de amargura ha roto el cauce al pasar por España y ha inundado nuestra tierra, seca de dogmatismo y de retórica: empapada está la campiña y siete estados bajo ella de agua de dolor. El chotacabras del pesimismo ha hecho nido en todos los linderos. Dentro de esa amargura étnica han permanecido los poetas como «las madreperlas» —según habla San Francisco de Sales— que viven en medio del mar sin que entre en ellas una sola gota de agua marina. ¿Qué han hecho en tanto? Cantar a Arlequín y a Pierrot, recortar lunitas de cartón sobre un cielo de tul, derretirse ante la perenne sonatina y la tenaz mandolinata; en suma, reimitar lo peor de la tramoya romántica. No han sabido educarse sobre el pesimismo de su época y no alcanza su arte ni aun a ser pesimista.

Los poetas son incorregibles. El número del *Mercurio de Francia*, que apareció en septiembre de 1793, cuenta fecha de las matanzas, comenzaba con una poesía titulada: «A los manes de mi canario».

El Imparcial, 13 agosto 1906.

III

LA PEDAGOGÍA DEL PAISAJE

Recuerdo que una vez me encontraba en la raya de Segovia, dentro de un monte de pinos, al tiempo que el sol caía, mirando abrirse delante, en egregio anfiteatro, las lomas nerviosas de Guadarrama. Junto a mí estaba Rubín de Cendoya, místico español, un hombre oscuro, un hombre ferviente. Hoy, señor lector, voy a referirte lo que en aquella sazón escuché de sus labios.

Había en torno nuestro un silencio que en cada instante iba a romperse y persistía, silencio donde laten las entrañas de las cosas, en que esperamos que rompa a hablarnos cuanto no sabe hablar. El valle verde y amarillo se alongaba a nuestros pies: la sierra levantaba poderosamente su vieja espalda sobre el cielo puro. En el camino real comenzaba el polvo yesoso a fosforecer. Recios aromas se alzaban del pinar, y sobre nuestras cabezas unos grandes pájaros grises volaron con lentos aletazos que arrancaban al aire suspiros.

Rubín de Cendoya, místico español, dijo de esta suerte:

«Sin que lo advirtamos, nuestras ideas celebran dentro de nosotros ritos sagrados y se unen en divinas asociaciones: bajo la ilusión de nuestro albedrío mantiénense en solidaridad fatal. Mira que ahora, en tanto dejo galopar la vista sobre esa línea quebrada de la sierra, se yerguen en mi memoria las imágenes de los hombres cárdenos pintados por el Greco. En estos montes hay, como en las pupilas de aquellos hombres, una voluntad suprema de perdurar sobre toda mudanza.

Dejando ir la mirada sobre esa línea oscura que rompe el cielo, advierto que hay en mi alma un grumo metahistórico que llega de una hondonada del pasado y se apresta a hundirse en un porvenir sin límites. Esa montaña ha perpetuado al través de los siglos su perfil, y en ese hierático perfil se reúnen mis miradas con las de todas las generaciones muertas de españoles, y refractándose en la arista azulada de esa sierra, llegan a encontrar las pupilas grises de los padres celtíberos que en horas profundas, vestidos con negros cueros, contemplaron esta misma visión que ahora tenemos nosotros, celtíberos de un siglo joven, vestidos con trajes cilíndricos. El tiempo, en su huidez, hace vacilar nuestros ánimos, que el tiempo es un

temblor incesante y eterno. Un ansia infinita de permanencia trasciende de lo más adentrado de nosotros, en tanto que la razón nos anticipa la imagen de una muerte cierta. Frente a ese problema trágico, insoluble, se evapora el individuo. La gota de agua que vive una noche tremando de placer sobre la verdura de una hoja, puede ser tan petulante que se crea algo necesario; a la aurora empezará a beber el vino de oro del sol, y se pondrá tan borracha que rodará de la hoja al suelo, se quebrará contra la tierra, y el sol, hinchándose sobre el horizonte, dispersará sus moléculas por los cuatro vientos.

Estos montes son necesarios en la mecánica universal; pero tú y yo, que ahora estamos frente a ellos, debemos producirles el mismo efecto entre burlesco y sorprendente que a nosotros nos produce eso que llamamos casualidad. Créeme, amigo mío, tú y yo somos una casualidad.

Este paisaje, en cambio, me hace descubrir una porción de mí mismo más compacta y nervuda, menos fugitiva y de azar. Llévame a una ciudad, ponme entre dos hileras de casas, rodéame de hombres que van y vienen con relojes en los bolsillos, de hombres a quienes interesan los minutos: entonces yo me siento desaparecer del mundo personal, creería que yo he muerto, que he pasado ya, que soy "nadie". Mas este paisaje me hace encontrar dentro de mí algo personalísimo, específico: ahora conozco que soy algo firme, inmutable, perenne; frente a estos altos montes azules yo soy al menos un "celtíbero"».

Rubín de Cendoya, místico español, se detuvo melancólicamente. Allá en la altura se pusieron unas nubes tan rojas que temimos si el sol se habría herido contra los picos agudos y como eternos de la sierra.

Aquel hombre entusiasta prosiguió:

«Como a Séneca había enseñado su casa de campo el arte exquisito de la vejez, me ha iniciado a mí este paisaje en una religión. Cada paisaje me enseña algo nuevo y me induce en una nueva virtud. En verdad te digo que el paisaje educa mejor que el más hábil pedagogo, y si tengo algún solaz te prometo componer frente a la admirable "Pedagogía social" del profesor Natorp otra más modesta, pero más jugosa: "Pedagogía del paisaje".

Acaso el único motivo de reyerta que tengo yo con Platón es haber éste dicho que nada podían enseñar a Sócrates los árboles en el campo y sí los hombres en la ciudad. Esto es, por lo demás, muy perdonable si se tiene en cuenta que en Platón quedaban aún no

pocos resabios del período sofístico, lleno todo de preocupaciones y prejuicios antropológicos como el siglo XVIII francés.

Los árboles son grandes maestros y el mismo Platón solía ir a visitar un plátano en las afueras de Atenas, como fue un plátano el mejor amigo de Taine. Es frecuente que los grandes hombres, luego de haber atravesado ciencias y ciencias, de haber gustado artes e idearios, acaben por dedicarse a la botánica, que, sin duda, les ofrece gratos secretos y dulces consolaciones: así, Rousseau y Goethe. Un árbol es tal vez lo más bello que existe: tiene reciedad en el tronco, caprichosa indecisión en las ramas, ternura en las hojuelas movedizas. Y sobre todo esto hay en él no sé qué de serenidad, no sé qué de una vida vaga, muda, palpitante, que va y viene inciertamente entre el follaje. Justo me parece que los egipcios primeros creyeran que las almas de los muertos iban a habitar en las ramas de los árboles, y que los indios argentinos pusieran bajo un árbol sus ofrendas al divino Walechn. Renan dice que el instinto religioso es en el hombre lo que el instinto de nidificación en el pájaro: nada extraño tiene que, como las aves labran sus nidos en los árboles, hagan de ellos sus altares los hombres.

Los paisajes me han creado la mitad mejor de mi alma; y si no hubiera perdido largos años viviendo en la hosquedad de las ciudades, sería a la hora de ahora más bueno y más profundo. Dime el paisaje en que vives y te diré quién eres.

Al tiempo que por Europa pasaba una ola de histerismo revolucionario, unos cuantos ingleses avisados se refugiaron junto a los lagos de Escocia y vivieron en la soledad fecunda de las campiñas. De allí salió aquella espiritualidad tranquila de los poetas «lakistas» y la incomparable dicha de su existencia. Del campo salió volando aquella alondra cantarina que se escucha como un eco geórgico a lo largo de las páginas de Emerson. Estos paisajes eran bellos, solemnes, con frescor de lagunas y remansos, con esplendor luminoso de boscajes, y así dejaron caer sobre sus discípulos simiente de amplitud idealista.

Recuerda, en cambio, los paisajes que rodean a Madrid, salvo el Pardo y la Moncloa. Contempla estos misérrimos campos atormentados en que sólo se espera ver algún hombre tendido, polvoriento el traje, el rostro ensangrentado contra la tierra. Son campos malditos, campos comprados con los treinta dineros que únicamente sugieren alguna traición o algún crimen antiestético. Así, los madrileños nos encontramos entre los seres más torvos y hostiles de la tierra.

Los españoles suelen huir del campo en cuanto pueden, porque en la soledad no tienen a quien hostilizar ni a quien anonadar.

Creo que las dos grandes virtudes que ha de formar en el hombre la pedagogía son la sinceridad y la serenidad. Pues bien, ambas las enseña la naturaleza mejor que todos los maestros del mundo. Cuanto no es el hombre es más sincero que el hombre. De aquí que apenas nos hallamos solos en medio de un panorama natural unos dedos menudos e invisibles comienzan a tejer en torno nuestro ese misterio de la sinceridad, que une en un mismo tapiz animales, plantas y piedras. A poco, nos sentimos insertos en la vida unánime de los campos; el paisaje solitario va destilando quietud en nuestro pecho, armonía, benevolencia. ¿Por qué nos encontramos tan a gusto en la naturaleza? —se preguntaba Nietzsche—. Y respondía: porque la naturaleza no tiene opinión acerca de nosotros. ¡Ah! ¡muy cierto! El hombre es siempre juez del hombre, cuando no es su enemigo. Ante el hombre que más nos estime, nos mantenemos siempre sobre aviso e inquietos, no sea que se descubra en nosotros algo nuevo, destructor de su estimación.

No creo que hoy pueda nadie jactarse, sin embargo, de una íntima relación con la naturaleza, porque la humanidad se ha ido apartando de ella, humanizándola, es decir, pedantizándola. El hombre primitivo le era más próximo, la naturaleza hablábale con mayor vivacidad y por eso sabía poner nombres a las cosas. Para nosotros la naturaleza es un gran muerto, es como el esqueleto petrificado de un brontosauro y sólo podemos llegarnos nuevamente a ella con una preocupación, científica o artística que la deforma. La naturaleza es la despreocupación perfecta, y así la llamamos "Naturaleza" por antonomasia.

Aquí tienes la razón por la que Stendhal afirmaba que el interés exclusivo del paisaje no basta, a la larga, y es preciso un interés moral e histórico. Si nuestros ojos se cansan de mirar, las cosas se fatigan de ser miradas y se embotan sus místicas sugestiones. Hoy los paisajes no nos enseñan naturaleza propiamente tal, pues, como digo, la naturaleza murió hace muchas centurias envenenada por un silogismo; pero nos enseñan moral e historia, dos disciplinas de exaltación que nos hacen no poca falta a los españoles.

Y así, este paisaje-maestro de Guadarrama me ha dado una lección de "celtiberismo", y me ha aclarado esos secretos étnicos que en los museos luminosos, en profundos y húmedos claustros, intentan revelarnos los hombres del Greco con un ligero temblor de sus barbas agudas».

El paisaje iba recogiéndose en sí mismo: algunas estrellas claras florecían en la ternura del crepúsculo. Unos ladridos lejanos. En el valle resbala el rumor de una esquila como por una mejilla resbala una lágrima. La noche llegaba, caminando por el cielo con tardo paso de vaca.

Aprisionamos en una postrera mirada la magnífica quietud del rebaño de montes: descendimos al camino real. Un hombre que pasaba nos preguntó la hora: dijímosle que no teníamos relojes, porque éramos místicos y celtíberos. Como no nos comprendiera del todo, siguió él su jornada hacia Segovia y nosotros entramos en el pueblo.

El Imparcial, 17 septiembre 1906.

CANTO A LOS MUERTOS, A LOS DEBERES Y A LOS IDEALES

Para la Sra. Doña Eloisa Navarro Ledesma de Cubas.

EL triste adamita pasa en menoscabo al través de la vida llevándose a sí mismo a la rastra: va cargado de afanes y de dolores, más que cargado va rendido so la gravedad de un perenne desencanto. Las ilusiones, las esperanzas se le han caído, como mal prendidos cascabeles, en la primera jornada. Sigue haciendo camino con el ánimo sordo, merced a un impulso oscuro, ciego, impersonal. Un día, entre que el sol sale o no sale, llega sobre el hombre una noche definitiva: se siente hundido en un descanso oscuro, ciego, impersonal. *¡Bebiotai, bebiotai!* ¡Ha vivido, ha vivido!—decían entonces los griegos. Los amigos creen por un momento que se han quedado solos: lloran: a la luz de un mezquino sol rojo echan sobre el residuo carnal unos puñados de santa tierra: luego se enjugan las mejillas: por fin, advierten que el fenecido ha traspuesto sus memorias, como una nube el horizonte.

La historia, por lo vieja y por lo irremediable, no nos interesa —dirá alguno—. Vieja sí que lo es, satánicamente vieja, pero ¿irremediable...?

Los grandes pueblos han nacido en torno a las cenizas de sus muertos: Egipto, Grecia, Roma, se han formado en la religión de los difuntos: la energía de estas razas irradiaba de las urnas cinerarias que en la secreta penumbra de todos los hogares latía místicamente como corazones inmortales

Los muertos no mueren por completo cuando mueren: largo tiempo permanecen; largo tiempo flota entre los vivos que les amaron algo incierto de ellos. Si en esta razón respiramos a plenos pulmones

y abrimos las puertecillas todas de nuestro sentimentalismo, los muertos entran dentro de nosotros, hacen en nosotros morada y agradecidos, como sólo los muertos saben serlo, déjannos en herencia la henchida aljaba de sus virtudes.

Una conjunción de venturosas circunstancias ha hecho a algunos hombres inmortales; pero esto no quiere decir que no deban serlo también otros. En todo ser hay una virtud, cuando menos, que tiene derecho a ser inmortalizada. Es injusto e inmoral preguntar de un muerto solo: ¿Qué ha hecho? Hay que preguntar también: ¿Qué ha sido?

Esta es precisamente la labor religiosa impuesta a los que conocieron y sintieron el ardor espiritual de algunos hombres muertos a destiempo y cuyos esfuerzos, rotos por un error de la suerte, permanecen eternamente proyectados sobre el vacío como arcos incompletos, como imágenes frustradas en que las líneas no se cumplen, las dovelas no se aunan y se yerguen sin estatuas los plintos.

Así Navarro Ledesma murió al comenzar su labor constructora; ahí está el bloque de blanco mármol; sobre él dio la mano inspirada unos golpes de cincel; unas confusas líneas marcan sospechas de figuras poderosas, de brazos con músculos tendidos, de torsos egregios, de rostros sugestivos y enigmáticos. Pero el escultor ha muerto; la obra múltiple, honda, sincera, educadora, evangélica, queda por siempre inexplicada, perdida entre los prietos granos de la mole indiferente; so ese mundo nuevo que iba a surgir cae la única manera irremediable de muerte: la de lo que se queda sin nacer.

Dentro de algunos años acaso parezca confuso a una nueva juventud esto de que hoy echemos algunas flores de recuerdo en torno a la memoria de Navarro Ledesma. Su obra, esparcida a todos los vientos en forma de escritos periodísticos, no es su obra: el que quiera sobre esas páginas compuestas sin tiempo, sin esperanza y sin libertad, erigir un juicio, comete una injusticia. El tiempo, la esperanza y la libertad son los tres demiurgos que elaboran los planes del poeta, y los tres faltaron totalmente a Navarro Ledesma por una conjunción de adversas circunstancias.

En la historia del pensamiento aparecen a lo mejor nombres ante los que mostraron gran respeto sus contemporáneos, pero que no dejaron obra sobre que nosotros podamos hoy reconstruir definidamente aquella alma venerable. Sea un ejemplo Sócrates. Pero ¿qué cosa fue Sócrates? Y ved lo que tenemos que responder: Sócrates fue Platón y Jenofonte, Sócrates es un poco de todos nosotros, que desde hace veinticinco siglos vamos naciendo con unos acordes socrá-

ticos dentro de la armonía equívoca de nuestro espíritu. Mas para nosotros, Sócrates es una idea que nos enseñó Platón, al tiempo que para este divino filósofo, Sócrates fue una aventura; mejor aún, la aventura, aquel momento de la vida individual que polariza, que cristaliza en forma decisiva el resto de esa vida individual.

Navarro Ledesma fue mi aventura. Tú, señor lector, leerás esta frase con indiferencia, pero es que tal vez no sepas qué hacecillo de abrojos y de amarguras, qué respiradero de inquietudes, qué cúmulo de anhelos dolientes, de dubitaciones, de tanteos desesperados, de ambiciones imposibles, constituye eso que llamaríamos el alma de un español de veinte años. Si lo ignoras, te pido noble respeto ante una cosa que es para ti un misterio, y prometo que alguna vez intentaré aclarártelo.

Navarro Ledesma fue para mí una aventura, porque coexistían en él junto a una agudísima e incansable ideación las dos más altas virtudes modernas: el cumplimiento de los deberes oscuros y el idealismo inmarcesible.

Conforme va el hombre viviendo múdanse sus pensamientos, quiébranse sus proyectos, entran otros en su lugar, llegan y pasan bramando las pasiones, trastrócanse mil veces las ambiciones, mueren los amigos y los hermanos, sobreviven otros amigos y otros hermanos, todo se estremece y oscila, se trasmuda y huye, se renueva y cambia. En tanto una sola realidad permanece, una sola cosa está sentada a nuestro lado tácitamente y si caminamos hace vía con nosotros: el Deber, pardo, vulgar personaje sin historia. En tanto que fuera y dentro de nosotros sin cesar todo se muda, nosotros tenemos que cumplir con nuestro deber. ¿Qué deber? ¿Ese bello deber de conquistar un reino, de fundar una religión, de decir una verdad atrevida? No, no, esos son llamamientos unipersonales con que Dios regala a algunos hombres y que en el fondo les ensoberbecen. Hablo del deber anónimo, del deber cambiado en cuartos, el de este instante que está frente a nosotros y el de todos los instantes. Es ese deber sin flores y de frutos invisibles, ese deber hospiciano que forma el más hondo sedimento sobre el que se apoya todo el esplendor de la vida social: el deber del trabajo. Navarro Ledesma, que intelectualmente había hecho la vuelta de todas las quitaesencias enfermizas o sabias de la moral nueva, cumplió santamente, un día y otro, con esos deberes oscuros. Aquí tenéis un ejemplo de una de las dos sublimes virtudes democráticas. El antiguo y conocido campo del Deber es el lugar de liza y de hazañas para los modernos caba-

lleros, y cumplir en ese paso honroso de la Obligación, la muestra más cierta de virilidad moderna.

Hay quien espera a entrar en el combate cuando el rey está mirando; hay quien para escribir necesita, como Buffon, unos puños de encaje; hay quien es como Aristo, aquel filósofo galante que disertaba únicamente cuando le llevaban en litera. Hay, en cambio, quien trabaja siempre que es preciso, donde quiera y como quiera.

He llamado idealismo inmarcesible a la otra virtud que había eminentemente en Navarro Ledesma. Tú, señor lector, sabes bien, ¿no es cierto?, lo que es un ideal. El mundo es como es: nosotros quisiéramos que fuera de otra manera, y nos afanamos por lograrlo. Los hombres son injustos; nosotros creemos que la justicia debe hacer entre los hombre su firme nido de cigüeña. Los españoles somos fanáticos: tú y yo creemos que los españoles deben ser tolerantes. Al mundo que es oponemos un mundo que debe ser. Sobre la realidad trabajamos por fundar la idealidad. Este estado de ánimo en que la idealidad halla siempre amorosa resonancia, es lo que llamo idealismo. La mocedad es siempre idealista: en ella el idealismo es fisiológico y tiene escaso mérito. Pero todos los alientos noblemente excesivos tras cosas ideales suelen agotarse antes de los treinta años en razas cansadas y mujeriegas como la nuestra. La vida es, ante todo, una faena de domesticación y de poda de ilusiones; mas, por lo mismo, es preciso entrarse por ella con pasto abundante en que se cebe, como es preciso en casi todas las enfermedades entrar rollizo para que algo sobrequede a la postre. Una injusticia suscita en un mozo indignación, en un viejo nostalgia de la indignación.

Navarro Ledesma había sufrido mucho, moral y físicamente: su mocedad se había anegado en una labor incesante y rudísima: por eso, habiéndole faltado la juventud ardorosa, pasional, turbulenta, conservó durante toda su vida una juventud más quieta, más armoniosa, más de clara fuente risueña, pausada y fresca; mantúvose siempre capaz de indignación y de entusiasmo; tuvo, en fin, hasta la muerte, sobre su rostro ancho y reciamente asentado en los hombros esa tierna expresión con dejos melancólicos que conservan en la mirada las vírgenes viejas.

Suelen hacernos las desventuras de vidrio, como al licenciado, y no quisiéramos movernos para quebrarnos. De ordinario, en la llamada experiencia, más que aprender nuevas verdades aprendemos el olvido de esas difíciles verdades eternas que nos impulsan a la guerra santa contra la realidad. Por esto sorprende hallar algún hombre en quien luego de años largos de dolor, perdure la exaltación

idealista, la segunda virtud democrática, girondina. Nietzsche hubiera llamado a Navarro Ledesma, como se nombraba a sí mismo: «Argonauta del ideal».

No reduzcamos los muertos a las obras que dejaron: esto es impío. Recojamos lo que aún queda de ellos en el aire y revivamos sus virtudes.

¡Resucitemos a los muertos virtuosos de entre los muertos!

El Imparcial, 14 septiembre 1906.

SOBRE LOS ESTUDIOS CLÁSICOS

Aere perennius.—Horacio: *Carmina.*

PAN amaba a Siringa, ninfa moza, de azules venas y de nervios de oro. Y era Pan labrador, pastor de encinas, de ásperas hayas, de sonantes olmos y de vagos ensueños generosos. Pan no era más: en sus espaldas broncas cargaba troncos de árboles y luego quedar solían en sus barbas foscas algunas verdes hojas enredadas. De experta planta, de nervudo pecho, de anchas orejas y de tez tostada, sentía Pan fluir por sus arterias la savia añeja que rezuma el campo... Pero ¿a qué contar más por lo largo esta historia, que todos habréis visto, como yo, contada en algún mármol? Pan perseguía a Siringa; cuando llegó el otoño sopló un viento de sierra que se llevó el alma de Siringa tal vez hasta el cuerpo de una corza. El cuerpo suyo quedó tendido junto a una fuente de alma temblorosa; sus sienes quedaron quietas, aquellas sienes donde la sangre golpeaba con ritmo tan claro, que el ciego Homero, oprimiendo una de ellas con sus anchos labios, hubiera podido componer algunos exámetros, como dicen que los usó Goethe digitando sobre el hombro de una italiana a quien amó.

El cuerpo de Siringa estuvo tanto tiempo oculto a las pesquisas de Pan, que en el seno de sus pálidos pechos luminosos, una alondra, en abril, labró su nido. Al cabo hallóle Pan y le dio allí mismo sepultura, y sufría con tamaña reciedad su corazón, que se le fue de los ojos aquella mirada oscura de bestia melancólica. Y a la vuelta de unas estaciones nacieron sobre la tierra en que la enterrara, los brazuelos tiernos de unas cañas. Pan los cortó y se adobó una flauta al modo pastoril, pero de singular dulzura. Y solía venir no lejos

de la fuente; sentábase en el dintel del bosque, sobre el dorso de una piedra blanca e inflando los carrillos al tiempo que el sol trasmontaba, hacía pasar al través de las rubias cañas toda el alma de la selva armoniosa. El aire temblaba dentro de las cañas y en la fontana temblaba a ritmo el agua. Este amor doloroso fue la flor de su vida eterna y desde entonces amó todas las cosas estrictamente como sólo Pan ama. Quedóle simplemente una tibia melancolía que él se curaba con blandas burlas, saliendo a los caminos a arredrar los labriegos medrosos. Tornando al bosque, pensaba.

Todos conocéis esta historia tan bella que da ganas de llorar y que, como todas las historias bellas, acostumbramos llamar «mito» por eufonía y por continencia científica. Si la cuento ahora, débese a que ayer mi maestro y amigo D. Julio Cejador me envió un «Nuevo método para aprender el latín», que ha recién compuesto; esto me llevó a pensar en los estudios clásicos, éstos al clasicismo griego y éste a restaurar la pastoral antigua que os he traído a la memoria.

Porque veo yo en Pan antes de sus amores un símbolo de la bestia blanca de Europa antes de Grecia, que viene a ser la Siringa de la fábula. Como en Siringa se hizo la bestia Pan, Dios-Pan, se hizo hombre en Grecia la blanca bestia. Sin la disciplina helénica sólo hubiera sido una posibilidad más hacia lo humano, como lo fueron la bestia metafísica asiática o la bestia totemista de Africa.

Fue preciso que llegara la claridad de Grecia para que los nervios del antropoide alcanzaran vibraciones científicas y vibraciones éticas; en suma, vibraciones humanas. Dejo para unas disputas que estoy componiendo contra la desviación «africanista» inaugurada por nuestro maestro y morabito D. Miguel de Unamuno, la comprobación de este aserto mío: que el hombre nació en Grecia y le ayudó a bien nacer, usando de las artes de su madre, la partera, el vagabundo y equívoco Sócrates.

Acaso no haya habido época de las plenamente históricas tan ajena como la nuestra al sentimiento, a la preocupación de la cultura. Hoy nos basta con la civilización, que es cosa muy otra, y nos satisfacemos cuando nos cuentan que hoy se va de Madrid a Soria en menos tiempo que hace un siglo, olvidando que, sólo si vamos hoy a hacer en Soria algo más exacto, más justo o más bello de lo que hicieron nuestros abuelos, será la mayor rapidez del viaje humanamente estimable. Pues habremos de reconocer que la civilización no es más que el conjunto de las técnicas, de los medios con que vamos domeñando este ingente y bravío animal de la naturaleza para intenciones sobrenaturales. Adviértase que no digo sobrehu-

manas, sino sobrenaturales, y ejemplo de éstas puede ser la institución del socialismo, o si es de la otra banda, el fomento del sobrenombre.

Paralelamente a este olvido de lo cultural se ha mostrado un gran desdén hacia lo clásico: es muy frecuente entre nosotros la creencia de que a la palabra «clasicismo» no corresponde realidad alguna, y que es apta, a lo sumo, para fáciles ampliaciones de una retórica extemporánea. Y, sin embargo, yo pienso que tras ese vocablo alienta místicamente la realidad más granada y plenaria, pues tengo a lo clásico, no sólo por el embrión de la cultura, sino por el sentido perenne de ella. Si no temiera tanto parecer oscuro —¡Dios me libre de ello, luciferina Atica!— me expresaría de este modo: sólo traslaticiamente puede hablarse de cultura del campo: cultura vale en propiedad como cultura del hombre, y significa elaboración y henchimiento progresivo de lo específicamente humano. Si no se puede apreciar la progresión, la palabra cultura no tiene sentido y no se puede apreciar aquélla si no se supone una dirección, si no se tira una línea guión sobre la que luego hayan de marcarse los grados del avance. Aquí está —creo yo— el problema entero de la metodología histórica, de la historia como ciencia, cuya solución ha encomendado el Demiurgo a este oscuro siglo que va naciendo entre nosotros. Porque es menester clamar tan alto que nos oigan los sociólogos sordos —¡sociología, cuánta barbarie se ha condensado en esta palabra, luciferina Grecia!— es menester clamar que no existen hechos históricos, sino una larga pesadilla de sucesos, grisientos e insignificantes donde pone la cronología un ritmo monótono de telar. El mero tamizar aquella pesadilla, para escoger de ella algunos acontecimientos más claros que llamamos representativos y que ungimos con el privilegio de los hechos históricos, es imposible sin esa línea soberana que da un sentido y una afirmación a la cultura. Y no se diga que bastaría una línea simbólica de un progreso en civilización, pues ésta es sólo instrumento de la cultura, y el progreso en civilización supondrá siempre al cabo la hipótesis de un progreso en cultura con que sopesar los quilates de aquél.

Esa línea magnífica que orienta la historia y pone en ristre los siglos hacia un ideal porvenir, necesita como toda línea de dos puntos para ser determinada: y el uno, el de oriundez, está en Grecia, donde el hombre nació, y el otro, el de fenecimiento, está en lo infinito, donde el hombre impondrá la urna de su corazón cocida en un horno de Grecia por un alfarero socrático. En la danza general de la vida inserta el clasicismo un gesto de dignidad, gracias

al cual aquella danza burlesca se ordena en majestuosa teoría humana.

Clasicismo sólo hay uno, clasicismo griego, y los renacimientos serán siempre, forzosamente, un volver a nacer de Grecia, un volver a abrevarse en la energía perenne de las ruinas helénicas, «más perennes que el bronce». Y cuando hoy se habla de un renacimiento sobre el indianismo, se comete cierto abuso indicado con las palabras, aun cuando por mi parte siento grave respeto hacia el sánskrito, que es el lenguaje con que hablan los sabios elefantes en el junco.

Quisiera escribir corto para que los lectores no se quejaran de mí: y así, al encontrarme en el fin de estas cuartillas, lamento la incontinencia de mi pluma, que sin haber hecho otra cosa que iniciar la cuestión del clasicismo deja intacta la cuestión del humanismo, objeto principal de ellas. Pero era necesario: el humanismo es sólo una función del clasicismo. Para indicar lo que en aquél más nos importa a los españoles, bastaría decir: si el clasicismo es el sentido íntimo de la cultura, es el humanismo greco-latino el clasicismo de las «formas» de la cultura y muy especialmente de las «formas» mediterráneas de la cultura. Estoy convencido de que las artes españolas serán y deberán ser siempre realistas. Mas por lo mismo, sólo manteniendo constantemente ante los ojos las pautas y las normas de las humanidades evitaremos que nuestro realismo caiga en lo chabacano y se arregoste en menesteres infrahumanos. No fue el azar quien inventó el nombre de «humanidades».

De todo ello hablaré otro día: hoy quería sólo mentar la obrilla nueva de mi maestro y mi amigo D. Julio Cejador, el cual publicó hace unos siete años una «Gramática griega, según el método histórico-comparado»; hace seis la «Introducción» a su obra capital «El lenguaje»; hace cinco «Los Gérmenes del Lenguaje»; hace tres «la Embriogenia del Lenguaje»; hace dos la «Gramática del Quijote»; hace uno el «Diccionario del Quijote»; hace dos meses un tomo de ensayos sobre cuestiones filológicas y lingüísticas. Luego de grandes afanes, alcanzó el señor Cejador una cátedra de latín en el Instituto de Palencia. Y ahí está enseñando pretéritos y supinos a unos angelitos celtíberos.

Sin perder compás y buen ánimo, el señor Cejador, que aprendió en las luchas jacobinas con los problemas científicos la clásica virtud de la modestia irónica, ha compuesto un lindísimo arte latino, tan lindo, tan fresco y tan sencillo, que parece un idilio pedagógico. La gramática, el tinglado inorgánico de reglas, excepciones, etcétera, todo el artefacto enredoso de la pedagogía jesuítica desaparece diluído

en una conversación. Porque el «Nuevo Método» se compone de dos libros: el libro de clase y el libro de casa y ambos libros se hablan y el diálogo de ambos libros es lo que se me antoja un idilio didáctico, casi tan bello como el otro idilio que os he traído a la memoria, de Pan y Siringa.

El Imparcial, 28 octubre 1907.

TEORÍA DEL CLASICISMO

I

AMIGO Rubín de Cendoya: al tiempo que yo me ajetreaba por tierras heteróclitas, corregía usted tranquilamente las líneas de su espíritu según la pauta ofrecida en el perfil de las sacras montañas celtíberas. Es usted un hombre envidiable que nació en Córdoba y supo, sin embargo, afirmar desde luego, junto al casticismo el clasicismo, entendida esta palabra a nuestro modo, no como un modelo y una regla, sino como una dirección y un impulso, no como un tipo dogmatizado, sino como un credo fluyente que en cada instante se supera a sí mismo, se muda el cuerpo dentro de un cauce sin mudanza. Aún hay gentes para quienes no es del todo claro esto del clasicismo, gentes adolecidas por la confusa sospecha de que toda esta máquina del mundo nació el mismo día que ellas; dejémosles en su opinión: a la postre, conviene sobremanera que algunos amigos nuestros piensen de distinta suerte que nosotros, porque así logramos el enriquecimiento de la conciencia nacional. Y abandonándoles la ardua faena de adecentar lógicamente su solipsismo, procuremos nosotros poner a nuestras energías, pocas o muchas, el cauce y la conciencia de lo clásico.

Hace dos semanas traté de exponer lo que yo entiendo por clásico, mas siendo el espacio poco, me reduje a describir la significación que a este concepto atañe en una filosofía de la cultura. Y quisiera insistir una vez y otra sobre este tema, porque lo considero decisivo en todo tiempo, y porque considero el tiempo de

ahora decisivo para todo el porvenir español. A despecho de algunas apariencias que inquietan nuestro optimismo, usted y yo, amigo D. Rubín, estamos convencidos de que los cerebros españoles comienzan a renovar sus hábitos mentales, dejando los que nos han malservido tres siglos por un ansia vaga de otros nuevos. Y como la movilidad intelectual de nuestra raza es por demás sospechosa, témome que estos hábitos que ahora vamos adquiriendo hayan de durarnos unas cuantas centurias. Por esto en otras castas es lícito perdonar ciertos leves errores y algunas tildes, siempre que la orientación general sea justa. Mas aquí es menester una gran precisión, so pena de que pequeñas faltas iniciales produzcan al proyectarse en siglos remotos un desfalco histórico y la insolvencia cultural.

Decía, pues, el otro día que, si creemos en la cultura, tenemos que creer en el clasicismo, porque es éste, en mi entender, algo así como un principio de la conservación de la energía histórica; algo así nada más, porque la energía histórica aumenta y la física permanece igual a sí propia. Me escribe usted que no está muy clara mi lucubración, y yo voy a intentar con algunos rodeos en ésta y otras cartas explicarme suficientemente.

Es menester, ante todo, arrancar el clasicismo de la literatura, y en general, de los brazos blancos y hadados del arte, porque el arte, como mujer al cabo, es deliciosa en su ingenuidad, pero es temible en sus reflexiones. Cuando el arte en una hora de melancolía y de mengua entra en reflexiones sobre sí misma, nace una cosa absurda, a la cual, en sentido lato, llamamos poética. Y en uno de los capítulos de la poética se habla de los clásicos como de modelos que es preciso imitar, se les pone como una meta a las aspiraciones, por tanto, fuera de nosotros, en una región trascendente e inasequible. Y si se pregunta por qué los clásicos son tales y tales y no otros, la poética sólo puede responder: Porque sí. Como ve usted, amigo Cendoya, el clasicismo, oriundo de la reflexión artística, acaba por ser más bien una grosería.

Aunque yo coincida fortuitamente, más que otros amigos contemporáneos, con las valoraciones de la crítica artística tradicional, doy la razón a dichos iconoclastas— gente, por lo demás, de espíritu sumario y montaraz— cuando se encambronan y se encrespan contra esa Poética incivil. Sí, hermano Cendoya, incivil porque no puede responder a la demanda: ¿«Quid juris»? ¿Con qué razón? Lo racional es lo que constituye lo civil, lo jurídico; es el terreno en que pueden ensamblarse las diferencias individuales y aunarse en ciudad, en sociedad jurídica, pasando de lo selvático

a lo ciudadano. El juicio estético, en cambio, es en sí mismo irracional: decide en él aquel grumo del individuo inaislable para el concepto, huidero, bravío, irreductible a la acción legífera de la ciencia. Cual todos los españoles mozos de esta hora, he movido yo larga guerra a mi «yo» para arrojarlo, como un mal can, de los fanos consagrados a la lógica y a la ética, a la vida especulativa y a la vida moral: aullando el canecillo de mí mismo, ha ido a acogerse en la espléndida democracia de la estética, y me temo mucho, amigo Rubín, que no ha de ser fácil arrojarlo también de allí, porque ha de hacer valer allí sus «droits de l'homme». Por esto digo que no se debe buscar primariamente en el arte, en la historia literaria el concepto de clásico: sino primero en la historia de la ciencia, luego en la historia de la ética, del derecho, de la política. En estos dominios el suelo es firme y podremos llegar a convenio. Después pasaríamos a la estética y veríamos cómo hay también un clasicismo artístico, pero sólo después. No se entra, en suma, al clasicismo por la senda florida e incierta de lo bello, sino por el severo camino de las matemáticas y de la dialéctica.

¿Quiere usted un ejemplo? Cuando Mauricio Barrés lleva su ardorosa petulancia de académico francés a la carroña de Grecia y pasea la preocupación de un libro por escribir (el «Voyage de Sparte»), entre la podre insignificante de un pueblo que murió hace veinte siglos, habla sinceramente, por vez primera acaso, al referirnos que allí se embota la sensibilidad de un nacionalista parisiense. «Les nerfs nous sauvent de la vulgarité», cree Barrés y aquella luminosidad muerta nada dice a sus nervios. ¿Lo ve usted, D. Rubín? Grecia no es ya para los artistas, ni para las mujeres: en general, Grecia no tiene ya nada que decir a los nervios. En adelante sólo deben ir a Grecia los predicadores socialistas para aprender la norma de un «demos» aristocrático: y los filósofos para cumplir una vez más el rito del respeto histórico. Mauricio Barrés no debe volver. Pero en todo tiempo habrá frente a los viajeros que sólo saben renovar sus aspiraciones sobre paisajes nuevos, otros que verán sobre paisajes viejos y gastados paisajes originales. Y así el filósofo irá por los siglos a la carroña de Grecia y acertará a alambicar del paisaje tan usado alguna nueva forma de perenne Virtud y alguna brizna nueva de Razón.

La Poética tradicional, repito, es culpable de este desviamiento lejos de lo clásico. Ha hecho de ello una trascendencia, algo fuera del hombre moderno, inasequible, hierático y ha caído con todas las demás trascendencias. A nosotros toca hacerlo inmanente en el

hombre de todos los tiempos, desencantarlo, obligarle a que fluya a lo largo de toda la historia europea y a que se remanse en los lugares gloriosos que llamamos Renacimientos.

Para que lo clásico pueda manar en cualquier momento de nuestra historia, es preciso hacer de él un concepto sobrehistórico. Me explicaré. En su «Arte de poesía castellana» decía, por ejemplo, Juan del Enzina: «Que no dudo nuestros antecesores aver escrito cosas más dinas de memoria: porque allende de tener mas bivos ingenios, llegaron primero e aposentáronse en las mejores razones e sentencias». Y el prólogo de la «Primera crónica general de España», comienza: «Los sabios antiguos, que fueron en los tiempos primeros et fallaron los saberes et las otras cosas...» Estas dos citas de tan diversas épocas vienen a ser una definición implícita del clasicismo a la manera que se ha entendido hasta ahora. Eso es lo clásico histórico: así lo entendieron con la Edad Media los sabios amigos del sabio Alfonso: así entendió el clasicismo Juan del Enzina aunque humanista y renacentista, gran corredor de Italia y sanísimo poeta. Para ellos lo clásico es lo antiguo y las obras y los hombres clásicos alcanzan ese privilegio merced a sus años de servicios.

Otro síntoma de lo que voy hablando, amigo Rubín, es la querella perdurable de antiguos y modernos; planteada así la cuestión, es una inepcia. Debió hablarse de clásicos y románticos: no de antiguos y modernos. Clásicos y románticos los ha habido siempre, de Grecia acá: la historia europea, por otro nombre humana, es la historia de las luchas entre esos dos ángeles. Ormuz y Arimán, principios de lo bueno y de lo malo.

En cualquier momento del hoy, del ayer o del mañana europeos, se hallará la pelea metafísica de ambos principios, en mengua el uno, triunfante el otro, polarizando la agitación humana.

El error de pensar el clasicismo según una noción cronológica y más o menos estrictamente confundirlo con la antigüedad, tiene tan hondas raíces psíquicas, que no dudo atribuirlo a los restos de asiatismo que quedan en los corazones europeos. Pues es sabido que para el oriental un libro, por el mero hecho de ser antiguo, es un libro inspirado, es un libro divino. Aquí tiene usted el clasicismo histórico de mongoles y semitas, el clasicismo como superstición, el clasicismo romántico. ¿Por qué romántico? —me dirá usted...

El Imparcial, 18 noviembre 1907.

II

Estas cartas, amigo D. Rubín, que juzgará petulantes más de un lector, son sencillamente incitaciones dirigidas, por el conducto de usted, a algunos muchachos celtíberos que hoy comienzan a adquirir métodos espirituales. Y no es otra su intención que ofrecerles un compás mental y una dignidad frente a algunos dogmas incontinentes que dominan la conciencia actual española. Yo he sido casticista, y hasta he dado a la luz cierta confesión de celtiberismo a redropelo que me hizo usted años ha, cuando era usted más joven y admiraba al pintor Theotocopuli con mayor sinceridad que comedimiento. De entonces acá, y a la vuelta de algunas peregrinaciones por tierras de escitas, me he convencido de que existe ya en España una muy recia corriente afirmadora de la casta y de la tradición sentimental. Debiendo ser nuestra norma el enriquecimiento de la conciencia nacional, creo, pues, hermano Cendoya, llegado el momento para que dejemos nosotros de ser casticistas. Hay en un pueblo tanta mayor cultura, cuantos más sean los temas ideales presentes en su concienca. La publicación reciente de un hermoso libro acerca del Greco, compuesto por un profesor de pedagogía, nos anuncia la entrada oficial del casticismo en la conciencia española, y nos garantiza —dado el puesto social del autor— la perpetuación en los ánimos jóvenes de algunas vibraciones étnicas. Porque se hace en este libro una afirmación tan amplia e inequívoca del casticismo y de la mística, que no podíamos pedir más, y que acabará de confirmarnos en nuestra decisión de ser clasicistas. Pero del libro y del asunto hablaré a vuestra merced otro día, cuando llegue la ocasión de sustentar que el clasicismo es lo opuesto al casticismo.

Recordará usted que al concluir la carta anterior sostenía yo la necesidad de fijar a lo clásico una noción sobrehistórica: agilizado así, podría bajo la especie de licor y de jugo fluir en perenne primavera a lo largo de todas las venas históricas. Si el Buddha no hubiese sido más que un ser histórico y no un ser divino, no habría podido ejercitar aquella ebria caridad cuando a poco de nacer le llevó su padre a visitar quinientos de sus parientes, la familia entera de los príncipes Sakias. Porque todos ofrecieron al niño por morada sus palacios, y el Buddha, para no adolecer el corazón de ninguno,

se multiplicó quinientas veces y habitó a un tiempo los quinientos palacios.

Un resto de asiatismo, de propensión a materializar las cosas, veo yo en la confusión de lo clásico con lo antiguo. Esto es clasicismo romántico, reaccionario, conservador, amigo de quemar, como un incienso, sobre un altar consagrado al Dios de los muertos la sustancia odorífera del porvenir. Para nada nos sirve este clasicismo de los holgazanes que nos hace mal de ojo puesto allá en la hondura de unos siglos viejos. Necesitamos, antes bien, un clasicismo que oriente nuestra actividad, y trayéndonos aromas de tierras novísimas, nos incite a la conquista

Por mares nunca d'antes navegados.

Si los antiguos hicieron esta faena del pensar o del pintar o del componer versos, y en general, del vivir de la mejor manera imaginable, no sé qué sentido puedan tener nuestras esperanzas. El colmo de éstas no pasaría de significar una segunda representación. ¿Y para qué dos Grecias si con una basta? ¿Y para qué dos Quevedos si con uno sobra? Para este clasicismo incapaz de fluidez somos meramente epígonos, y la historia, más que historia, un coro gigantesco de multitudes extáticas aplaudiendo la postura que un día tomó un pueblo o el gesto que una tarde ocurrió a un grande hombre. Pues no acierta a infundir en nuestros ánimos otra emoción que la del éxtasis ante la obra llamada clásica, y si nos mueve es la copia, forma exquisita del éxtasis.

No, maestro Juan del Enzina, los antiguos no «se aposentaron en las mejores razones e sentencias»; las mejores razones y sentencias son siempre las que están por hallar y por decir. Lo que ha sido, por el mero hecho de haber sido, renuncia a ser lo mejor. Y la amargura suprema del hombre no es haber nacido, como cree impíamente el sacerdote Calderón, sino precisamente haber nacido ya, no poder ya gustar este jocundo suceso de nacer o de renacer en una edad más nueva, más futura; cuando los hombres sean más justos y hagan versos mejor medidos que cuantos fueron antes y tengan compuestas unas matemáticas más complicadas y, por tanto, más exactas. Este es el único pesimismo admisible y piadoso, religiosamente humano: no el pesimismo de ser desventurados, sino el pesimismo de no poder ser mejores. Si lo clásico, si lo mejor fuera lo pasado, como sólo el porvenir está en nuestra mano, pero el pasado no, sería cosa de ir a buscar con estoica quietud del ánimo a esos

muertos mejores saliendo por la puerta silente y única que hacia los muertos se abre.

Esta concepción del clasicismo —que como ven ustedes nos expone a la neurastenia— permanece viva en la sociedad actual y no lograremos nunca raerla por completo de las preocupaciones humanas. Apenas arrojada de un lugar, vase a florecer en otro, pues no es sino una manera favorita de mostrarse el romanticismo. Y éste es indestructible, como principio del mal que es. Pues ¿qué haría, amigo Rubín, el principio del bien si no tuviera perennemente ante sí el fantasma del mal? Yo creo que la lubricidad está puesta en el mundo únicamente para dar ocasión a que algunos hombres severos sean castos. La tentación de la manzana paradisíaca es el embrión de la historia universal. La experiencia de la virtud sólo es posible por el vicio. Este es, a mi entender, el hondo sentido que orienta el dogma cristiano del pecado original, cuyo sentido transcribe menos pintorescamente Kant cuando nos habla del «mal radical» en el hombre. Porque siendo para él el hombre aquel ser capaz de mejorarse indefinidamente, ocurrirá que en cada instante es malo por bueno que sea, si se le compara con lo que puede llegar a ser en el instante siguiente. El hombre es radicalmente, originalmente malo. Si quiere usted un ejemplo aclaratorio lo tomaré de las virtudes políticas, que son las virtudes más ciertas, que son las virtudes primarias. Las constituciones oriundas de la Revolución francesa que estatuyen la igualdad de derechos políticos, son mejores, moralmente hablando, que las que sustentaban los privilegios nativos y el despotismo por la gracia de Dios; y, sin embargo, hoy son moralmente malas y ya nuestros corazones se mueven melancólicos e inquietos porque anhelan otras constituciones más justas en que se realicen ciertas severas igualdades económicas.

Mas por si a algún lector pareciera artificiosa esta teoría de Kant, llamada teoría del mal radical, quede hecha la ruda advertencia de que para quien no existen los problemas son artificiosas, rebuscadas y paradójicas las soluciones.

A estas intenciones de Kant, tan mesuradas y tan estrictas, ha buscado Nietzsche una imagen excesiva que ha llamado sobrehombre. Al menos creo que es ésta su única interpretación plausible: el sobrehombre es el sentido del hombre porque es la mejora del hombre, y el hombre debe ser superado porque aún puede ser mejor.

Para esta sugestión de una mejora indefinida del hombre dentro del cauce de la historia, sin que sea admisible un tipo histórico de

bondad y perfección insuperables, quisiéramos hallar un apoyo en el verdadero clasicismo: más aún, esa lucha por mejorarse, por superarse, es la emoción clásica: y querer afirmar algo histórico como definitivo, sea un pueblo, sea un héroe, sea el propio «yo», es la emoción romántica que habita a manera de tentación innumerable los ánimos clásicos más puros, y recuerda aquella espada roja que se le figuró en el pecho a Amadís, doncel del mar, y que le ardía y le abrasaba hasta que el sabio Alquifel logró curarle. Mas para este rojo ardor romántico no basta con un curandero imaginario, y sería menester un redentor, cuando menos.

Pero, ¡ay!, que el mal, que el romanticismo es racial, es radical; como el hombre no puede saltar fuera de su sombra, según el proverbio árabe, tampoco puede desarraigar su romanticismo. Y bien, ¿qué? ¿No da ese mismo mal un sentido a nuestras energías, si bien trágico? El sentido es patente: domeñar dentro de nosotros la bestia romántica para que progrese en nosotros la realidad del hombre clásico, realidad inasible y por eso precisamente ideal seguro y perenne.

¿Recuerda usted aquella tragedia quieta y luminosa que pintó Tiziano en su cuadro «Amor divino y amor humano»? Dos mujeres sentadas a ambos extremos de un estanque de mármol y en medio un niño que busca en el fondo del agua tal vez una rosa ahogada, o no se sabe qué. Nuestro corazón vacila entre a qué mujer entregarse, y no acierta decidir cuál es la hembra divina y cuál la humana, porque halla en las cavidades de sí mismo resonancias para una y otra. La equívoca alegría nos da dolor, y en tanto aquel brazo gordezuelo del niño que se refracta en el iris del agua y como que se quiebra...

Le contaré a usted otro día las dualidades dolorosas del corazón de Rousseau, gran romántico, y le hablaré de la Edad de Oro, invento del clasicismo romántico, y de cómo Miguel de Cervantes, gran clásico, se burla de ella por boca de Alonso Quijano el Casto.

El Imparcial, 2 diciembre 1907.

VIAJE A ESPAÑA EN 1718

JUAN Eberardo Zetzner fue un banquero estrasburgués. Estrasburgo está puesto en esa parte central de Europa donde parece que todo el brío se lo han llevado las montañas, quedando sólo para los hombres algunos adarmes de energía. Aquel país da una raza poseedora de un «mínimum» de virtudes y un «mínimum» de vicios. Calvino, Rousseau, Pestalozzi confirman la regla.

Zetzner, pues, debió ser un pobre hombre, y por consiguiente un mal banquero. Tanto, que se arruinó y no retuvo de la anegada fortuna más que 73.000 libras de Alsacia. Pero Dios puso en su camino a un tal Rotmund, lionés, gran tunante y no mal banquero. Tanto, que supo birlar al mansueto Zetzner las 73.000 libras. Zetzner escribía desde tiempos juveniles unas memorias donde iba trasvasando el hilillo cristalino de su manantial interno. Esta ocasión siniestra le da lugar para maldecir de las perversiones humanas.

Vino con Rotmund al arreglo de percibir siquiera 11.000 de aquellas muchas otras libras defraudadas. Mas no se trataba de un cobro cualquiera; las 11.000 libras había que recibirlas de un banquero francés de origen, habitante en Cádiz, llamado D. Pedro Ignacio Surmont. Y no se crea que paraba aquí la complicación, pues D. Pedro Ignacio acababa de hacer bancarrota.

El 21 de julio de 1718 dio vista a Rosas, desembarcando en Barcelona el 29. Zetzner llevaba espada: lo primero que se le hizo fue demandársela en cumplimiento de una ley dictada por el virrey príncipe Pío de Saboya. La espada fue recogida con otras muchas dentro de un armario, luego de poner la etiqueta de su nombre en los gavilanes.

Para hacer el viaje de Madrid, avínose Zetzner con unos «caletscheros» a razón de siete luises de oro por día. El vehículo era un carricoche a la española; las dos mulas iban cargadas de cascabeles y llevaban grandes plumeros. Tanto el cochero como las mulas avanzaban con la misma gravedad tan española.

En «Meinard» (sic, ¿Almenara?) encuentra un gentilhombre de Cádiz, D. Bernardo Francisco de Medinilla, que venía de Madrid para Sicilia acompañado de un ayuda de cámara y tres lacayos, todos caballeros y con buenas armas. Hablaba el gentilhombre francés e italiano: «desde que me vio y comenzó a hablar conmigo —refiere Zetzner— advertí que mostraba afición hacia mí». Cuéntale que a dos leguas de allí se ha tropezado con seis ladrones y que, gracias a su armamento, no le han atacado. Recomienda a Zetzner que no prosiga sin escolta. El banquero es desconfiado, como todo hombre de clima medio y de virtudes planas: le extraña tanta solicitud por parte de un desconocido. Interroga al calesero: el calesero confirma la posibilidad de cuanto dice D. Bernardo. La desconfianza no se aparta de su corazón norteño. El calesero tiene muy mala catadura. Para un individuo de una raza linfática suelen tener mala catadura todos los individuos de razas más nerviosas. Don Bernardo saca de su carruaje un par de pistolas magníficas que le ofrece. Zetzner siente crecer su desconfianza. A una criatura nacida por encima del paralelo 45 no le cabe en la cabeza que un hombre sienta amor y afición por otro sin motivo, sin causa, sin fin, porque sí, por mera abundancia de torrentes espirituales. Los dos lujos españoles del amor y el odio, sentidos por sí mismos, sin buscar fuera de ellos un objeto que les dé un valor, serán inevitablemente absurdos para un suizo, para un alsaciano, para un hombre de Prusia. Zetzner siguió los consejos del gentilhombre, e hizo bien; en la jornada siguiente hallaron restos de un campamento de forajidos. Zetzner llama entonces a D. Bernardo «noble hombre».

La ingenuidad de Zetzner es bastante grande; así lo reconoce el Sr. Rodolphe Reuss, su compatriota, quien ha extractado las «Memorias» y dado en tal forma noticias de ellas al público. Pero no llega a tanto la ingenuidad del estrasburgués que no se mezcle

literatura; el Sr. Reuss no dice una cosa que a mí me parece muy de sospechar, a saber: Zetzner debió llevar durante su viaje muy a mano el «Voyage» de madama d'Aulnoy. Esta relamida condesa dio la norma de lo español, y tan feliz debió de ser su visión, que de entonces a acá nadie la ha rectificado.

«Los señores españoles —dice Zetzner— son gente muy presuntuosa. Todo el mundo, criados inclusive, duermen de una a tres horas de siesta; cuando un hombre de la plebe va al mercado a fin de comprar legumbres por valor de dos o tres sueldos, jamás las lleva él mismo bajo su capa, sino que paga a otro para que las deje en su domicilio, aun cuando le cueste así doble. Jamás un artesano atraviesa la calle sin su espadón de enormes gavilanes. Hállanse a menudo gentes cabalgando sobre mulos, que usan grandes antiparras para hacerse pasar por sabias. Cuanta mayor reputación de erudito tenga una persona, tanto mayores serán sus gafas.

Las familias no son numerosas; raramente se encuentra un español que haya engendrado tres o cuatro hijos. Hay que buscar la causa en lo muy caluroso de clima, en lo encabezado de los vinos y sobre todo en la lascivia que caracteriza ambos sexos. Terrible cúmulo de enfermedades procede de las moriscas, sumamente desvergonzadas y muy tratadas, así de los grandes señores como del populacho... Además existen otras razones por las cuales está España tan despoblada: en primer lugar, el gran número de casas de tolerancia; luego la enorme cantidad de individuos que entran en las órdenes... Hay muchos matrimonios legítimos entre blancos y moriscas, y los hijos que de estas uniones nacen son generalmente feos, medio amarillos, medio negros. (Zetzner no era un clásico, y muchas veces dice lo que no quiere decir). Pero esto es sólo en Andalucía; en las demás provincias no hay esclavos.

Las mujeres de España no se pintan sólo el semblante, sino también los hombros... Jamás un español exigirá el menor trabajo de su esposa, porque todas, ricas y pobres, le responderían: "No hemos venido al mundo para trabajar, sino para agradar a los hombres y hacerles placer". Por lo demás suelen ser las españolas de muy buen talle, aun cuando sus teces sean de ordinario cetrinas y su temperamento muy ardiente. Un extranjero que se preocupe algo de su salud, hará bien manteniéndose en guardia, así frente a las pasiones abrasadoras del bello sexo como frente a los vinos de este país».

Al menos declara Zetzner que somos sobrios y que solemos decir: «Nosotros no comemos y bebemos más que para sustentar

nuestra vida, al paso que otras naciones se imaginan que no han venido a otra cosa que a ahitarse con manjares delicados...»

«Desprecian a los demás pueblos y llegan a encontrar injusto que Nuestro Señor Jesucristo no haya nacido en España. Afirman que Dios ha hablado español con Adán y Eva en el Paraíso y con Moisés en la cumbre del Sinaí. Un mendigo que os pide limosna no tolerará que rehuséis llamarle "señor"... Se hace un uso tan frecuente de las antiparras, que las llevan hasta en la calle y en la mesa... De los portugueses dicen que son judíos; de los franceses que son "gabachos", es decir... Los holandeses e ingleses son heréticos y un alemán es para ellos un "animal". Si es italiano le tratarán de mujerzuela...»

«Cuando una dama se digna mostrar el pie a su enamorado equivale a un extremo favor, porque viven muy orgullosas de la gracia de sus miembros. En general, sólo los hombres se sientan a la mesa para comer; las mujeres y los niños comen ordinariamente acurrucados sobre el pavimento. Aun en tiempo del calor más grande, un español lleva dos camisas, el traje, una gorra sobre la que coloca el sombrero, y además de todo esto, se envuelve en su capa; semejante aderezo, al que ha de agregarse el espadón, le da un verdadero aspecto de comediante... Cuando se visten, calzan primero las medias, luego los zapatos, después la camisa y sólo al cabo los pantalones. Toman la sopa al fin de la comida, como postre. Cuando fuman se tragan el humo, sin que esto les incomode. Cortan la cola a los gatos porque dicen que en la extremidad llevan un veneno. El doméstico llama "Señor" a su amo y recíprocamente el amo trata de "Señor" a su doméstico. La incontinencia no es mirada por ellos como vicio. La excesiva gravedad natural de estas gentes es causa de que no se vea casi nunca reír a un español. Cuando se dice a un español que es un... "marido engañado" o un "borracho" considera esto como la injuria más sangrienta que se le pueda hacer».

«He aquí —dice Zetzner— lo que he notado en mi diario sobre el reino de España y lo que he reunido luego en Cádiz: hubiera podido, a no dudar, añadir otras muchas cosas, pero la depresión mental causada por mis grandes pérdidas de dinero me han impedido hacerlo».

Zetzner era, pues, un infeliz; pero muchas de estas apreciaciones fantásticas las encontramos nada menos que en Montesquieu.

Y ahora, para poner fin a este extracto, recordaré un dicho de otro alemán más fino y malicioso, de Schopenhauer: «En cada na-

ción —dice— aparecen la limitación, perversidad y vicio humanos de una manera distinta, y a ésta llamamos carácter nacional. Disgustados de uno, alabamos los otros hasta que nos ocurre lo mismo que con el primero. Cada nación se burla de las demás y todas tienen razón».

El Imparcial, 13 enero 1908.

PIDIENDO UNA BIBLIOTECA

El proyectado Teatro Nacional, que anda ahora en los ambages de una comisión parlamentaria, ofrece algunos inconvenientes que no son del género económico, sino del de las cuestiones culturales. Por lo pronto, esa ostentación de nacionalismo no me parece discreta ni simpática. Puede ocurrir que en algún caso el fervor, la piedad hacia lo castizo, hacia lo nativo deban tomar la forma del pudor. Y si alguna vez se da ese caso, yo creo que estamos en él los españoles.

La cuestión no es vana ni se pierde en las nubes; en su fondo lleva todo el problema político de nuestro país. Así, aun cuando la Solidaridad catalana no fuera lo que se dice que es, una iniciación del separatismo, y sobre todo un movimiento que al cabo sólo favorecerá a los curas y a los ricos, yo seguiría siendo antisolidario. Los solidarios creen que el problema español necesita una solución espontánea; yo creo más probable que España alcance su salvación mediante una labor de energía reflexiva; es decir, todo lo contrario.

Hace tiempo que se viene hablando en España de lo espontáneo; parece haberse descubierto en el régimen político, económico, pedagógico, imperantes en nuestra historia, el manantial de las desdichas nacionales. Se ha llegado a más; los señores Cambó y Vallés y Ribot han esbozado en sus últimos discursos una nueva interpretación materialista de la historia, según la cual las causas de las buenas y malas andanzas de un pueblo han de buscarse, ya que no en lo económico, como Marx quería, en lo administrativo. Razonando de tal suerte, llegan a ver en la decadencia española un efecto del centralismo. Esta teoría es ingenua y benévola; me parece que da una

importancia excesiva al balduque y a los gobernadores de provincia, y me recuerda aquel manuscrito español existente en Londres que cita D. Vicente Barrantes en su «Aparato bibliográfico para Extremadura». El índice del manuscrito comienza así:

Capítulo I. — Dios.

II. — Creación del mundo.

III. — Principio de los imperios.

IV. — Creación de los alcaldes de cuadrillas y para qué sirvieron y sirven quienes deban serlo en los pueblos.

Puede, sin duda, una organización administrativa desacertada acarrear una decadencia política y económica, pero nunca una decadencia integral, una decadencia histórica como la nuestra. ¿Por ventura la mengua española se reduce a la falta de brillantez de nuestro comercio y de nuestra industria? Desgraciadamente no es así: se trata de que la actividad total de la raza ha sufrido una progresiva desviación de la línea clásica de la cultura; a esto llamo decadencia histórica, y esto es lo que aún está por explicar. Ni por un momento me ocurre ensayar una explicación de tan pavoroso enigma, pero formulo mi protesta de que se hallen para efectos de tanto valor trágico causas tan mínimas. Mal me parece todo intento de reconstruir la historia sobre la hipótesis de la desigualdad de las razas, pero al menos esta hipótesis tiene grandeza y hondura suficientes para que se la ponga la tienda tras las variaciones seculares. El libro del conde de Gobineau, donde por primera vez se ensaya, convierte la historia en una sorda tragedia fisiológica, más no en una bufonada. Según Gobineau, la cultura, ampolla ideal de esencias odorantes y densas que constituyen lo humano, es manufactura de una de las razas puras originales. La primera mezcla de dos sangres distintas fue beneficiosa, como en los árboles frutales un primer injerto. Pero la historia es un inmenso epitalamio, una estentórea canción de bodas, que canta una vez y otra, con inconsciente alegría, la fusión de las razas. Alegremente los pueblos se han ayuntado: todas las luchas acabaron en pompas conyugales; la sangre, vehículo de la tradición moral e intelectual de cada grupo étnico, ha ido antecogiendo materias contradictorias y haciéndose un licor confuso, donde van disueltas las cosas más hostiles. Así nacieron las razas decadentes que llevan en sus venas el principio de desorientación.

No creo que esta teoría sea cierta; la he mentado únicamente para indicar que la explicación de nuestra decadencia exige motivos tan radicales, por lo menos, como los propuestos por Gobineau.

No viene de hoy ni de ayer nuestro desmedramiento: la sustancia

española está enferma hace siglos, y es su mal tan profundo, que no hallaremos en la historia de España político con genio suficiente para atribuirle los inferidos daños. De no ver esto, de empequeñecer nuestra malaventura, de abufonar esa historia de España, es de lo que acuso al sistema de afirmaciones catalanistas, dejando todo mi respeto para las personas que se entretienen sustentándolo. Hay que ponerse, una vez siquiera, con toda precisión, el problema de la cultura; hay que obligarse, una vez siquiera, a contestar «técnicamente» a esta pregunta: ¿Qué es la cultura?

En «La ciencia española», o mejor dicho, en una nota de la reedición (notas que acusan un poco más de continencia en el nacionalismo del autor), se percata el Sr. Menéndez Pelayo de que en la llamada cultura española han faltado las matemáticas: en cambio —viene a decir— hemos cultivado grandemente las ciencias biológicas. ¿Cómo? ¿Es que da lo mismo? ¿Es que son materias coordinadas, de significación equivalente en el «globus intellectualis»? Yo creo que el símil de una esfera es muy aplicable a la cultura, también tiene ésta un centro y una periferia. Las matemáticas, juntamente con la filosofía, son el centro de la cultura europea, que es de la que hablamos, y si cupiera aún mayor centración, eso serían en la cultura europea moderna, que comienza, no en el renacimiento de la plástica o de los versos griegos, sino en la traducción que Nicolás Cusano hizo de la mecánica de Arquímedes y en la fiesta con que la Academia Florentina celebró el natalicio de Platón.

Si no hemos tenido matemáticas, «orgullo de la razón humana», que decía Kant; si, como es consecuencia, no hemos tenido filosofía, podemos decir muy lisamente que no nos hemos iniciado siquiera en la cultura moderna. Estas no son palabras para quien conozca el valor de las palabras: éste es el hecho brutal, indubitable y trágico; ésta es la herida profunda que lleva en medio del corazón nuestra raza, y la hace andar como un pueblo fantasma, «revenant», sobre un fondo de paisajes nuevos, en cuyo cultivo no ha intervenido para nada y hasta el nombre de cuyas plantas y senderos desconoce.

Pensando de esta manera, ¿resultará extraño que abomine de toda fe en lo espontáneo de la raza? Los «solidarios» y D. Gumersindo de Azcárate creen que todos los males provienen de la legislación vigente en España desde los Reyes Católicos: suprimámosla y presenciaremos la restauración espontánea de las energías sociales. Esta es una aplicación en menor escala del razonamiento anarquista que hay en el fondo de todo el viejo liberalismo individualista: el

hombre en estado nativo es bueno; la sociedad reglamentada le hace malo; destruid ésta y renacerá sobre sus ruinas la bondad humana como un jaramago inmortal. Esto es la médula del romanticismo, y en mi vocabulario romanticismo quiere decir pecado.

¡Lo espontáneo!... Es decir, si no entiendo mal, la última intimidad del carácter, la reacción inmediata del yo ante las influencias del medio para establecer el equilibrio vital. Pero el medio ha cambiado, no ciertamente por nuestro impulso: todos los dolores y las dificultades del siglo XX nos están hiriendo. ¡Y queremos que nuestro yo, un yo pétreo del siglo XVI, entregado a su espontaneidad, luche contra ese medio, lo plasme y lo sojuzgue! No: lo espontáneo español es forzosamente malo. Nuestra labor consiste precisamente en labrarnos una nueva espontaneidad, un yo contemporáneo, una conciencia actual. En otras palabras, tenemos que educarnos. Y la educación no es obra de espontaneidad, sino de lo contrario, de reflexión y de tutela. Hemos de fingirnos un yo ideal, simbólico, ejemplar, reflexionando sobre el alma, sobre el carácter europeos. Nada de realidades orgánicas, término tan del gusto «solidario». Emplear símiles biológicos refiriéndose a entidades morales es cosa completamente desacreditada, según es sabido, pero mucho más cuando se habla de España, de una raza espiritualmente muerta. Preferible fuera usar de comparaciones teológicas; porque, en verdad, se trata de una resurrección.

El problema español es un problema educativo; pero éste, a su vez, es un problema de ciencias superiores, de alta cultura. El verdadero nacionalismo, en lugar de aferrarse a lo espontáneo y castizo, procura nacionalizar lo europeo.

Es preciso, ante todo, que España produzca ciencia. Y mientras tanto cuidemos de ocultar la bastedad nativa: no descubramos, como malos hijos, el cuerpo del patrio Noé cuando está beodo e impresentable. Y si lo hacemos, sea suscitando, a fuerza de genio, idealidad sobre nuestras lacerias, como ese pintor Zuloaga que anda por el mundo removiendo las almas con la barbarie pintoresca de nuestras llagas.

Hoy es muy difícil realizar trabajos científicos en España: salvo algunas materias, es decididamente imposible. Comienza por no haber una sola biblioteca de libros científicos modernos. La Biblioteca Nacional es inservible; apenas si basta para asuntos de historia y literatura españolas, que son las disciplinas menos europeas. Las demás ciencias se hallan por completo desprovistas de material bibliográfico. Faltan las obras más elementales. Apenas si hay revis-

tas. Para colmo de desventuras, el reglamento es paladinamente ridículo. El principio en que se funda este reglamento es que los libros están en la Biblioteca para que no se los lleven; no para que sean leídos bajo ciertas garantías, sino exclusivamente para que no se los lleven, aunque nadie los lea.

Creo que una biblioteca de libros científicos (y claro está que esto quiere decir libros científicos extranjeros) es institución mucho más urgente que ese teatro nacional proyectado. Puede vivir dignamente una nación sin un Teatro Nacional: sin una biblioteca medianamente provista, España vive deshonrada.

¿Habrá en el Parlamento algunos diputados que tengan la bondad y la devoción de tomar sobre sí este empeño? ¿Se dejará conmover el Gobierno por esta petición que le hacen desde el fondo de sus corazones cuantos se afanan ardorosamente por nacionalizar la cultura? No necesitaría el Gobierno buscar fuera del partido conservador la personalidad idónea para organizar y dirigir esa biblioteca: el nombre respetabilísimo de D. Eduardo de Hinojosa daría la suma autoridad a esta nueva institución. Y sería el mejor homenaje que a tan benemérito español corresponde y es debido.

El Imparcial, 21 febrero 1908.

A. AULARD: «TAINE, HISTORIEN DE LA RÉVOLUTION FRANÇAISE»

Hace pocos días un amigo mío, catalán y aun catalanista, me escribía estas palabras: «Ya sabe usted cómo fue educada la generación de la cual salieron los que hoy gobiernan en este caos desdichado que se llama política catalana: se les ha enseñado el prólogo de la obra de Taine y... nada más».

Pero no ha ocurrido esto en Cataluña únicamente. Toda la generación española que ahora llega a las preocupaciones intelectuales ha sido educada, mal educada, por Hipólito Taine. Los espíritus groseros que no admiten otras influencias en la marcha inquieta de las naciones que las oriundas del «Deux ex machina» económico, serán los únicos en no lamentar esa labor pedagógica, ejercida tan exclusivamente por aquel sonoro espíritu. Yo la deploro sobremanera, y no quiero que pase la ocasión presente sin incitar a mis amigos a una revisión de sus más hondos estratos anímicos.

Ofrece la ocasión el nuevo libro de Aulard, profesor de la Universidad de París. Es éste un libro del que basta leer cincuenta páginás; casi estoy por decir que es un libro que no hay para qué leer, aunque es necesario que esté impreso. Aulard ha ido destilando página a página los tomos de los «Orígenes de la Francia contemporánea», y ha ido demostrando no sólo la innumerabilidad de sus errores —toda obra histórica de parecida amplitud ha de tenerlos—, sino la imposibilidad del acierto. Quisiera hablar más claro: Aulard demuestra la mala fe científica de Taine. Nadie crea que me voy a meter en la morada interior de tan recia figura literaria; el vaivén íntimo de los espíritus es imposible de determinar; la intención del

individuo al realizar un acto es inasible. Desde la perspectiva interna de un alma, el acto bueno y el acto malo tienen confines tan cambiantes y relativos como el calor y el frío que cada hombre siente. Si queremos referirnos a algo preciso, concreto, capaz de ser fijado, tenemos en negocios de calor y frío que buscar una figura objetiva en que la infinita complejidad de las sensaciones calóricas individuales se solidifique como un mar helado y se torne susceptible de mensura. Esto venimos a hacer con el termómetro, y él ha de decirnos si hace calor o frío, «digan lo que quieran los individuos».

De Taine se han compuesto mil leyendas hagiográficas: cada uno de sus discípulos nos ha contado lo que siente su alma al contacto del gran viento oratorio del maestro. Y casi todos han sentido calor. Se nos ha hablado repetidamente de la austeridad de pensamiento en que este hombre ha vivido; de su laboriosidad ejemplar, de su amor lírico a la verdad.

Todo esto está muy bien y es apto para que nos lo expresen en formas bellamente literarias. Pero debe interesarnos más el termómetro que las personas. Un buen régimen higiénico para los españoles fuera moverlos a preocuparse y divertirse más con las cosas que con los hombres. Es preciso que volvamos a preferir una integral o un silogismo a un héroe.

Y acontece que la morada interior de Taine pudo ser todo lo limpia y eucarística que plazca imaginar, pero del libro de Aulard resulta que si se simboliza en mil el número de documentos sobre las épocas que estudia ofrecidos a su buena fe, Taine no ha leído más que uno, y ése, rara vez hasta el fin. Este es el termómetro que mide la moralidad científica. La simple acción cumplida por Aulard de mirar la columna de ese termómetro, borra el libro de Taine de la lista en que están inscritos los libros discretos y honrados.

Varias veces, leyendo otras obras de este mismo autor, más próximas a la filosofía, había entrevisto con respetuoso horror análoga falta de precisión. Léase si no el capítulo «De la inteligencia», donde expone las teorías de Kant sobre espacio y tiempo. La incomprensión es tal, que rebasa el concepto de incomprensión. Lo propio le ocurre con Platón y con Descartes.

Aulard, que ha verificado y rectificado línea a línea, la documentación de los «Orígenes», y en su libro comunica un extracto de tan penosa y necesaria solicitud, resume su juicio de este modo: «Con los errores que provienen de la negligencia, de la desatención, es preciso ser indulgente, pues quien los corrija los ha cometido asimismo y los cometerá. Pero si los errores provienen de un mal mé-

todo, si provienen de previa decisión, si provienen de pasiones políticas o filosóficas, si son en su mayoría tendenciosos, si los hay en cada página, casi en cada línea, ¿no arrebatan toda autoridad a un libro de historia? Pues éste es el caso del libro de los "Orígenes de la Francia contemporánea". Puede decirse, después de una verificación continuada, que en este libro una referencia exacta, una transcripción del texto exacta, una aserción exacta, son excepción». Y luego añade: «Amaba la gloria literaria, parece que la amaba por encima de todo. Su fin principal, tal vez sin darse de ello cuenta, era maravillar al lector, hacerse admirar del lector. Aun cuando anuncie una suerte de concepción científica de la historia, se trata en realidad de una concepción literaria que aplica con materiales cualesquiera. Su vena ingeniosa y siempre ardiente le inspira trozos brillantes, admirables, que no son sino antítesis, sorpresas, colores, en suma, pirotecnia literaria. La verdad histórica se ve sacrificada en cada instante a las necesidades del arte».

«Es también un hecho que a Taine le falta paciencia, no le es posible leer un documento hasta el final con tranquilidad, pasivamente. En tanto lee, reacciona contra su lectura, luego deja de leer y se figura lo demás con un apresuramiento febril por escribir, por crear».

* * *

Aulard ha restringido su afán a comprobar la inconsistencia de la erudición histórica en Taine: el libro necesita una labor paralela en que se muestre la inconsistencia de su educación filosófica. Cuando esto se haya cumplido, quedará una imagen justa de lo que en verdad fue Taine: un gran ingenio y un fuerte temperamento retórico. Entonces se le podrá admirar, sin que la admiración sea perniciosa.

Nada más melancólico, que oír a toda hora unidos estos dos nombres: Taine y Renan. Para colmo de melancolía no sé qué eufónica predilección ha puesto tal orden en esa pareja tan dispareja. Nietzsche solía salir de quicio cuando escuchaba a los ingenuos alemanes hablar de Goethe y Schiller. Como en este caso conviene corregir la costumbre y mejorar el juicio vulgar.

En el cauce del siglo XX va hinchiéndose más y más el claro nombre de Renan. Su obra ha resistido todas las censuras, siendo así que trata de problemas a que ha dedicado la última época un colmo de atención y de trabajo. ¿Es esto decir que no haya que

rectificar en la «Historia del pueblo de Israel» y en la de los «Orígenes del cristianismo»? Ni mucho menos; anchos miembros de ambos edificios se han venido abajo: nuevas investigaciones han hecho pasar la aguda reja del arado crítico sobre los escombros. Ambas obras históricas de Renan son dos ruinas. Pero han caído noblemente, como caen los edificios clásicos a pesar de serlo y hoy son ruinas animadas, donde podemos ir y vamos en peregrinación espiritual, seguros de traer al retorno algunos efluvios fecundos de perenne sabiduría.

Taine es hoy el último baluarte teórico de los conservadores porque fue enemigo de la «Razón» y habló de no sé qué realidad distinta de la racional, a cuyo amparo pueden llevar al cabo sus manejos los instintos reaccionarios. Renan, en cambio, sigue siendo contraseña revolucionaria y progresiva. Sus opiniones acerca del 89 pudieron vacilar y moverse ondulando a lo largo de su vida, vida movible y sugestiva de felino intelectual; pero, a la postre, venció la rectitud de su cerebro sobre los ascos de su corazón, que se había inquietado un poco en medio de la gresca de la Comuna. Mas no contento con esto ha sabido infiltrarse, como un humor secular y prudente de so la tierra, en las almas de los clérigos franceses. Hace poco tiempo, leyendo el libro de Dom Leclerq sobre la España cristiana, me tomó una gran risa al sorprender un párrafo de Renan intercalado, sin advertencia, entre los otros mansos del buen fraile.

También fue Renan literato y acaso dañó un poco la literatura a la integridad de su conciencia científica. ¡Pero tan poco! Con todo y con ello, Renan —aunque figura de segundo orden en la gran perspectiva de la historia de la cultura— supo injertar su ingenio en los profundos bosques sagrados, vírgenes, hoscos, difíciles, que son vivero de humanidad. Renan, si no llegó jamás a inventar una idea —no es la invención su característica—, llegó hasta el fondo del aprendizaje en el estudio de los grandes productores. No fue un filósofo original, pero se abrevó severamente en los problemas disciplinarios de la sabiduría como esos fervientes budistas que llegan hasta el río sagrado y viven algún tiempo en sus aguas dejando que la divinidad líquida macere y sature sus carnes.

No pretendo en dos párrafos cerrar con el nombre de Taine: sería necio, sería poco piadoso y, sobre todo, sería injusto. Todos debemos a las paradojas de Taine un primer impulso al juego intelectual cuando en torno a los veinte años, cansado de jugar nuestro cuerpo, despertó al ejercicio nuestro espíritu. Además, Taine puede

operar un influjo fecundo en los estudios artísticos: su idea de la historia del arte, su noción de lo bello, aun pareciéndome terriblemente falsas, llevan en aluvión un interés serio y objetivo. La crítica artística, como interpretación histórica de las obras bellas, obliga al estudio y a la síntesis de épocas pasadas del hombre, ensancha el criterio y el gusto, enriquece el horizonte del juicio y, por encima de todo, lleva a considerar la obra de arte como una realidad hondamente humana ante la cual aparecen ridículos los párrafos de una crítica subjetiva.

¡Bien podía haber influído más en nosotros el Taine de la Estética y menos el Taine de la Política! Pero ha ocurrido todo lo contrario y los conservadores abusarán largo tiempo aún de tal autoridad para echarnos en cara nuestro racionalismo —¡como si fuera una peste!— a los que no estamos conformes con la realidad actual y evocamos otra más discreta y más justa.

El Imparcial, 11 mayo 1908.

EL SOBREHOMBRE

Todos los que no siendo actualmente demasiado viejos nos hemos dejado llevar desde la niñez a un comercio superfluo y tenaz con las cosas del espíritu encontramos en el recuerdo de nuestros dieciocho años una atmósfera caliginosa y como un sol africano que nos tostó las paredes de la morada interior. Fue aquella nuestra época de «nietzscheanos»; atravesábamos a la sazón, jocundamente cargados con los odrecillos olorosos de nuestra juventud, la zona tórrida de Nietzsche. Luego hemos arribado a regiones de más suave y fecundo clima, donde nos hemos refrigerado el torrefacto espíritu con aguas de alguna perenne fontana clásica, y sólo nos queda de aquella comarca ideal recorrida, toda arena ardiente y viento de fuego, la remembranza de un calor insoportable e injustificado.

Y, sin embargo, no debemos mostrarnos desagradecidos. Nietzsche nos fue necesario; si es que algo de necesario hay en nosotros, pobres criaturas contingentes y dentro de los aranceles de la historia universal probablemente baladíes. Nietzsche nos hizo orgullosos. Ha habido un instante en España —¡vergüenza da decirlo!— en que no hubo otra tabla donde salvarse del naufragio cultural, del torrente de achabacanamiento que anega la nación un día y otro, que

el Orgullo. Gracias a él pudieron algunos mozos inmunizarse frente a la omnímoda epidemia que saturaba el aire nacional. «Vous êtes appelés à recommencer l'histoire!», clamaba Barrère a los hombres de la Asamblea Legislativa, y esto, que es por sí mismo una ridiculez, parece en ocasiones necesario si ha de salvarse algo del maltraído equipaje de la cultura. Fue forzoso a aquellos españoles jóvenes creer que España nacía con ellos, que habían venido sobre la tierra por generación espontánea, sin colaboración de los antepasados, y, en consecuencia, sin la morbosa herencia de lo antes pasado. Movióles el orgullo a buscar una norma propia para sus propias energías, a cavarse en el árido terruño un estuario por el que fluir libremente y sin contagio repudiando las normas tradicionales y los cauces viciados.

Pero las cosas han ido adobándose con mejor ventura y el ambiente espiritual de España ha mejorado un poco —no por virtud de la sabiduría catalana ciertamente, sino más bien por una mezcla dichosa de lo vasco y asturiano con lo de la región que fue rica en «castiellos». Es, pues, hora buena para corregir nuestra formación antigua y rectificar las capas juveniles de nuestro ánimo. Convengamos en que la historia comenzó un chorro de siglos antes de nuestra venida. Fue nuestro orgullo una de esas mentirijillas benéficas y necesarias merced a las cuales va el mundo poco a poco hacia una organización superior y que forman parte de lo que Renan —¡siempre Renan!— llamaba plan jesuítico de la naturaleza.

Acabo de leer un libro de Jorge Simmel, donde el celebérrimo profesor habla de Nietzsche con la agudeza que le es peculiar, más sutil que profunda, más ingeniosa que genial. Las opiniones centrales de Nietzsche me parecen, no obstante, admirablemente fijadas en este libro.

Desde su primera obra —«El nacimiento de la tragedia del espíritu musical»— hasta su última carta (1888) escrita, en plena amencia, a Jorge Brandes y firmada «El Crucificado», Nietzsche ha movido guerra vehemente y sin tregua al problema más hondamente filosófico: la *definición del hombre*. El problema es, asimismo, lo único que de científico tiene su labor. Las revoluciones políticas, la del 89 patentemente, son también luchas por la definición del hombre, y, sin embargo, suele hallarse en las barricadas muy poca filosofía.

Si hubiera de determinarse con puntualidad cronológica la hora en que ésta aparece plenamente sobre el haz de Europa, habría que escoger aquella en que Sócrates se preguntó: ¿Qué cosa es el hombre? Los clásicos de la filosofía han ido pasándose de mano en mano,

siglo tras siglo, esta cuestión, y cuando la pregunta se escurría por descuido o adrede, entre dos manos, cayendo sobre el pueblo, reventaba una revolución. La definición del hombre, verdadero y único problema de la Ética, es el motor de las variaciones históricas. Por eso los gobernantes han perseguido en todo tiempo la «moralita», explosivo espiritual, y han hecho lo imposible para precaverse ante el terrorismo de la Ética.

Si Nietzsche, por tanto, busca una nueva definición del hombre, queda fuera de toda duda que se afana tras una nueva moral. Zarathustra es un moralizador, y acaso de los más fervientes. La palabra «amoralismo», usada por algunos escritores en los últimos años, no es sólo un vocablo bárbaramente compuesto, sino que carece de sentido. Nietzsche busca también una norma de validez universal que determine lo que es bueno y lo que es malo. Cuando habla «allende el bien y el mal», entiéndase el bien y el mal estatuído por la moral greco-cristiana, con quien es necia y groseramente injusto. «La moral, ruge el ardiente pensador, es hoy en Europa moral de rebaño; por consiguiente, sólo una especie de moral humana, junto a la cual, antes de la cual y después de la cual son o deben ser posibles muchas otras, y, desde luego, superiores, morales».

El siglo XIX —dice Simmel— ha creado una noción cuantitativa, extensiva de la «humanidad»: según ella, lo social, lo comunal, es lo humano. El individuo no existe realmente: es el punto imaginario donde se cruzan los hilos sociales. Los cuerpos se componen de átomos, pero los átomos son elementos hipotéticos, ficticios: en la realidad sólo hay cuerpos, es decir, compuestos; lo simple es sólo un pensamiento. Sólo es real la sociedad; el individuo es un fantasma como el átomo. Por consiguiente, lo individual no es lo que tiene un valor absoluto, capaz de servir de norma, sino lo general, lo común a todos los hombres. El producto político de esta noción de humanidad es el socialismo; como lo humano es lo común, más vale los muchos que los pocos, más importante es mejorar en lo posible la suerte de una gran masa que cultivar, a fuerza de esclavitudes, unos cuantos ejemplares exquisitos. A esta noción extensiva de humanidad opone Nietzsche lo siguiente: cierto que el individuo no es un algo aislado, pero de aquí no se sigue que haya de ser la muchedumbre norma de valores.

Al través de la historia se ha ido creando un capital de perfecciones espirituales, y así como el socialismo —Nietzsche suele decir «nihilismo»— al socializar el capital imposibilitará la existencia de

riqueza intensiva, así también impedirá el henchimiento progresivo de la cultura, que ha sido y será siempre obra de unos pocos, de los mejores. La cultura es la verdadera humanidad, es lo humano: con la expansión de las virtudes nobles no se hacen mayores, más intensas estas virtudes. En cada época unos hombres privilegiados, como cimas de montes, logran dar a lo humano un grado más de intensidad: lo que suceda a la muchedumbre carece de interés. Lo importante es que la humanidad, la cultura, aumente su capital en unos pocos: que hoy se den algunos individuos más fuertes, más bellos, más sabios que los más sabios, más bellos y más fuertes de ayer.

Nótese bien una cosa: para Nietzsche no tienen valor esos individuos por ser individuos: *Nietzsche no es individualista ni egoísta.* No todo individuo por ser un «yo», un «sujeto», debe ser considerado como norma, sino aquellos individuos cuyo ánimo, cuya «subjetividad» pueda tener un valor objetivo para elevar un grado más, sobre los hasta aquí alcanzados, al tipo Hombre. El conjunto, pues, de virtudes culturales —no digamos ahora cuáles son éstas— cada vez más perfectas y potentes, es lo que Nietzsche llama humanidad, oponiendo al concepto extensivo y cuantitativo, que dan a esta palabra los altruístas, una noción cualitativa e intensa.

Para Nietzsche vivir *es más vivir*, o de otro modo, vida es el nombre que damos a una serie de cualidades progresivas, al instinto de crecimiento, de perduración, de capitalización de fuerzas, de poder. El principio de la vida, la voluntad de la vida es «Voluntad de poderío». Tanto de vida habrá en cada época cuanto más libre sea la expansión de esas fuerzas afirmativas. De aquí que la moral de Zarathustra imponga como un deber fomentar la liberación de esas energías. En cada siglo ciérnese ante las miradas de los fuertes el ideal de una organización humana más libre y expansiva donde unos cuantos hombres podrán vivir más intensamente. Este ideal es el Sobrehombre.

Como se ve, Nietzsche no predica el rompimiento de toda ley moral. «El hecho —nota Simmel— de que se haya tomado esta doctrina como un egoísmo frívolo, como la santificación de una epicúrea indisciplina, es uno de los errores ópticos más extraños en la historia de la moral». Zarathustra escupe mil desdenes e improperios contra los *snobs* del libertinaje, a quienes falta el instinto para los altos fines de la humanidad. «Yo, grita, soy una ley para los míos, no para todos». Y en otro lado: «No se debe querer gozar». «El alma distinguida se tiene respeto a sí misma». En fin: «El hom-

bre distinguido honra en sí mismo al potente, al que tiene poder sobre sí mismo, al que sabe hablar y callar. que ejercita placentero rigidez y dureza consigo mismo y siente veneración hacia todo lo rígido y duro».

El Imparcial, 13 julio 1908.

M E I E R - G R A E F E

La sensibilidad política de las naciones cultas es tan aguda que, al rozar, a lo mejor, cosas muy remotas aparentemente de los negocios gubernamentales, se solivianta y estremece. Algo de esto ocurre en Alemania, donde no sólo el gran rebaño filisteo, sino también muchos sabios y artistas, miran al impresionismo pictórico como a un enemigo de la patria. Muestra semejante fenómeno el vicio nacionalista de la intolerancia: en este sentido merece, como todo nacionalismo, exquisito desprecio. Mas, por otra parte, es síntoma de una cultura todavía robusta, vivida e integral, de una visión del mundo compacta y tan elástica, que a la menor conmoción de uno de sus extremos se propaga por toda ella galvanizándola. Y efectivamente, no andan desorientados los filisteos cuando acusan al impresionismo de disolvente, de corruptor de las sustancias imperialistas que dan una cohesión antihistórica, violenta, al vario enjambre de pueblos germánicos. El Imperio alemán, como esas viviendas lacustres asentadas sobre el légamo enfermizo y movible, está construído sobre lo culturalmente falso. La labor educativa alemana es hoy —¡no hablo de ayer!— una fábrica de falsificaciones. Desde los jardines de la infancia hasta los seminarios de las Universidades hállase montada una gigantesca industria para falsificar hombres y convertirlos en servidores del Imperio. Hay una ciencia imperialista, una música nacionalista, una literatura celestina, una pintura idealizante y enervadora que operan sin descanso sobre la economía espiritual de los alemanes y han logrado embotar los rudos instintos de veracidad que caracterizan la acción histó-

rica de aquella otra raza bárbara, es decir, nueva, y aún no cómplice, cuya rápida victoria fue una irrupción de virtudes inéditas.

Es tan grande la solidaridad que existe entre los elementos de la cultura, que buscando la verdad de uno de ellos, se corre el peligro de hallar la de todos los demás. Por eso saben muy bien los conservadores alemanes que si se fomenta la pintura verista —cuya fórmula acaso excesiva, incontinente y mística es el impresionismo—, no tardará mucho en descubrirse la verdad moral sobre las páginas de los libros y en votarse la verdad política en los comicios. Véase de qué manera este inocente ejercicio de pintar unas manzanas o unas patatas según Dios las crió —como hizo Cézanne treinta años seguidos un día tras otro— puede abrir la primera brecha en la muralla de falsificaciones, dentro de la cual se ha hecho fuerte el más fuerte Imperio actual.

Pero frente a esta Alemania de hoy está la otra Alemania, la de ayer y de mañana, la de siempre. Y esta Alemania no muere; si muriera, fenecerían a la par las únicas posibilidades que quedan sobre Europa de un futuro digno de ser vivido. La tradición de Leibniz, Herder, Kant y Virchow sigue influyendo sobre la tierra imperializada, violentada, y encuentra siempre manadero en hombres entusiastas que os serán señalados, si allá vais, como hombres peligrosos, enemigos de la Constitución.

En estos días ha pasado por Madrid un alemán de este estilo: Julius Meier-Graefe, crítico de pintura, impresionista exacerbado y, por tanto, ciudadano díscolo y temible. En la briosa cruzada que comienza a levantarse en Alemania para defender la verdad artística lleva Meier-Graefe una pica de vanguardia. Y ha sido tan osado, que hace cuatro o cinco años publicó un libro, «El caso Boecklin», donde se maldecía descaradamente del pintor más famoso entre los que han favorecido la mentira imperial. ¡Boecklin! ¡Nombre sagrado para las muchachas alemanas! Ante sus cuadros dulces, ingeniosos, pintados, más que con sus colores, con ideas generales, con blandos lugares comunes espumados del hervor romántico, las doncellitas bárbaras, de carnes tan blancas y tan quietas, de almas góticas y hacendosas, que llevan miel sobre las pestañas y una abeja en el corazón, se han conmovido suavemente y han soñado otro mundo más vago, más fácil, más lleno de casualidades que el verdadero, un mundo, en fin, donde reine perennemente el feudalismo. ¿Qué otro arte puede placer a estas criaturitas de nervios inexpertos y que no han pasado de un erotismo elemental? El imperialismo alemán usa de los cien metros cuadrados de tela que haya podido pintar Boecklin,

como de una pantalla que intercepta la visión de la vida real, terriblemente precisa y sin equívocos, «de este valle de lágrimas —según decía Sancho—, de este mal mundo que tenemos, adonde apenas se halla cosa que esté sin mezcla de maldad, embuste y bellaquería», de este reino del hambre y del hartura, de la frivolidad y la desesperación, que *cuanto peor sea más tendrá que arreglar*, y más graves convulsiones serán forzosas para enmendarlo. Porque a la postre, lector, son los cuadros de Boecklin una enorme pantalla con que se intenta tapar el socialismo.

No quería hoy hacer otra cosa, sino enviar un saludo agradecido a Meier-Graefe, que tan discretas cosas ha dicho sobre el impresionismo de nuestros viejos pintores. Tenemos en la confusión de nuestros Museos y en la lobreguez de claustros y capillas las más hondas enseñanzas de veracidad estética que acaso haya en Europa. Los grandes pintores del siglo XIX han venido a aprender a estas escuelas de naturalidad, y tornando a sus patrias han abierto una nueva era en la pintura. Manet —ha dicho Meier-Graefe— enseña al hombre actual lo que hay en Velázquez de perenne. Cézanne sirve como una introducción al Greco. Es lástima que no se haya intentado en España una Exposición retrospectiva de la pintura extranjera en el siglo pasado. Y es lástima, asimismo, que ninguna casa editorial emprenda una traducción de la «Evolución del arte moderno», obra capital de Meier-Graefe.

El Imparcial, 19 julio 1908.

ASAMBLEA PARA EL PROGRESO DE LAS CIENCIAS

Una vida sin investigación no es vividera para el hombre.

(PLATÓN-SÓCRATES, en la *Apología*.)

I

MUCHOS años hace que se viene hablando en España de «europeización»: no hay palabra que considere más respetable y fecunda que ésta, ni la hay, en mi opinión, más acertada para formular el problema español. Si alguna duda cupiera de que así es, bastaría para obligarnos a meditar sobre ella haberla puesto en su enseña D. Joaquín Costa, el celtíbero cuya alma alcanza más vibraciones por segundo.

La necesidad de europeización me parece una verdad adquirida, y sólo un defecto hallo en los programas de europeísmo hasta ahora predicados, un olvido, probablemente involuntario, impuesto tal vez por la falta de precisión y de método, única herencia que nos han dejado nuestros mayores. ¿Cómo es posible si no que en un programa de europeización se olvide definir Europa? ¿Es que, por ventura, no cabe vacilación respecto a lo que es Europa? ¿No es esta vacilación secular, este no saber un siglo y otro qué cosa sea exactamente Europa, lo que ha mantenido a España en perenne decadencia y ha anulado tantos esfuerzos honrados, aunque miopes? ¿No comienza en el siglo XVII España a maldecir de España, a volver la mirada en busca de lo extraño, a proclamar la imitación de Italia, de Francia, de Inglaterra? ¿No ha ido pasando durante la última centuria, poco a poco, toda o casi toda la legislación extranjera por la *Gaceta* castiza?

Reconozco que una definición es siempre una pedantería, pero es menester, una vez agotadas por nuestra raza todas las demás petulancias, ensayar esta nueva de las definiciones. Perderemos con ella la elegancia nativa y el desgaire de buen tono, pero ganaremos, probablemente, todo lo demás. «¿Qué necesidad hay de explicar lo que entendemos por la palabra hombre? —se preguntaba Pascal—. ¿No se sabe suficientemente cuál es la cosa que queremos designar por este término?» Los místicos y los mixtificadores han tenido siempre horror hacia las definiciones porque una definición introducida en un libro místico produce el mismo efecto que el canto del gallo en un aquelarre: todo se desvanece.

¿Es cosa tan clara lo que entendemos por hombre? Bien sabe el lector que las disputas sobre lo que es el hombre han sido el motor de todas las grandes guerras y revoluciones; bien sabe que no nos hemos puesto de acuerdo. Según el Antonio de «Le mariage de Figaro», beber sin sed y hacer el amor en todo tiempo es lo único que distingue al hombre de los animales. Según Leibniz, es el hombre, más bien, un «petit Dieu». Entre una y otra fórmula cabe un sinnúmero de ellas. En tiempo de Varrón se contaban ya doscientas ochenta opiniones acerca del Bien: esto supone otras tantas acerca del hombre, que es el sujeto de la bondad.

Lo propio acontece con Europa. Para unos Europa es el ferrocarril y la buena policía; para otros es la parte del mundo donde hay mejores hoteles; para aquéllos el Estado que goza de empleados más leales y expertos; para otros el conjunto de pueblos que exportan más e importan menos. Todas estas imágenes de Europa coinciden en un error de perspectiva; toman lo que se ve en un viaje rápido, lo que salta a los ojos y, sobre todo, la apariencia externa de la Europa de hoy, por la Europa verdadera y perenne. No nos ocurre preguntarnos cómo ha llegado a poseer semejantes bienaventuranzas, olvidamos que para tener ferrocarriles, policía, hoteles, comercios, industria, todo eso, en fin, que podemos llamar civilización, mejoramiento físico de la vida, ha sido preciso inventarlos antes, porque del cielo no caen las máquinas de vapor ni la economía política, ni los «policemen», que si cayeran, en casa tenemos la Pilarica que nos hubiera donado tan bellas y útiles sustancias, y sin trabajo alguno por nuestra parte las habríamos piadosamente recibido en medio de esta regocijada danza de la Muerte, que España va danzando siglos hace, donde todos servimos de gigantes y algunos de cabezudos.

¿Cómo lograr convencernos de que Europa no es realmente nada

de eso? ¿Cómo convencernos de que la diferencia entre Europa y España —el desnivel que tratamos de rectificar por medio de la europeización— no está en que tenga mejores ferrocarriles ni más florida industria que nosotros? ¿No podemos consultar estadísticas que miden y ponderan matemáticamente ese desnivel? Debíamos desconfiar de esos hombres que halagan nuestros vicios diciéndonos cosas que ya se nos habían ocurrido a nosotros, y que, por tanto, no son superiores a nuestra distraída comprensión. Debíamos preferir hombres que nos digan cosas menos claras, cosas que nos parezcan menos evidentes y nos obliguen a fruncir con el ceño la atención. No ha de olvidarse que la verdad no es nunca lo que vemos, sino precisamente lo que no vemos: la verdad de la luz no son los colores que vemos, sino la vibración sutil del éter, la cual no vemos.

En el siglo XVIII no había ferrocarriles, y, sin embargo, era Europa tan Europa como hoy pueda serlo. En tiempos de Platón estaba Europa circunscrita al lindo rincón de la tierra helénica, pero si breve en extensión, alcanzó entonces lo europeo quilates de energía nunca después superados. Si a pesar de ello hubiera caminado hasta China Platón o alguno afinado en su escuela, habría hallado allí una serie de comodidades desconocidas para los elegantes de Atenas. Europa, pues, no es la civilización, no es el ferrocarril y el policía, no es la industria y el comercio. En Atenas apenas si había otra cosa que alfareros, al paso que Fenicia ensayaba con un gesto incipiente, las campañas financieras de Cecil Rhodes y los Vanderbildt. Lo que había en Atenas de característico, de único, era Sócrates, que andaba moscardeando a las gentes por las calles, mal ceñido, hecho

un camuso
Pan boschereccio, un placido sileno
di viso arguto e grossi occhi di toro,

mordaz y profundo, severo y reidor, panza al trote y ascético, con aquella gran barriga inquieta de que habla Luciano en el «Filopseudes». Pero en cada hombre hay, como decía Montaigne, un ser maravillosamente vario y ondulante. Lo individual es inasible, no puede ser conocido. Podremos presentirlo, suponerlo, adivinarlo, pero nunca conocerlo estrictamente. La reconstrucción de un carácter personal no sufrirá jamás garantías de exactitud: por eso una biografía es siempre, al cabo, una labor estética en que el acierto permanece eternamente dudoso.

La historia universal no puede consistir en un centón de biografías, en una galería iconográfica de hombres ilustres. De aquí que si hacemos nacer la realidad europea de Sócrates, tengamos que descubrir tras la tornasolada y huidera fisionomía del hombre Sócrates algo menos entretenido, pero más preciso, más exacto: la cosa, el objeto Sócrates. Por higiene espiritual debiéramos los españoles relegar al último plano de nuestras preocupaciones cuanto atañe a los individuos, a las personalidades; salvémonos en las cosas, sometámonos durante un siglo, cuando menos, a la severa e inequívoca disciplina de las cosas. Corrijamos el perfil deteriorado e incierto de nuestros ánimos según la pauta ofrecida por las líneas más quietas y más firmes de lo que se halla fuera de nosotros. Y en este caso de ahora, prefiramos a un Sócrates pintoresco que honre ante el público nuestro poder de imaginar y nuestra literatura, el Sócrates verdadero, realmente activo y fecundo en la historia universal.

Sócrates nos ha traído —dice Aristóteles, y perdónese la cita, inevitable ahora— dos cosas: la definición y el método inductivo. Juntas ambas constituyen la ciencia.

Aquí tenemos, al fin, la novedad introducida en la economía del mundo oriental, gracias a la cual el mundo de Occidente significa algo más que una mera determinación geográfica. Si Europa trasciende en alguna manera del tipo asiático, del tipo africano, lo debe a la ciencia: el europeo no sería, de otro modo, sino una bestia rubia junto a las bestias más pálidas y de bruno pelo que pueblan el Asia, junto a la bestia negra y rizada de Goa y el Victoria-Nyanza. El color de las teces, la proporción del cráneo serán, tal vez, condiciones físicas forzosas para que dé el espíritu su peculiar vibración europea, como la tripa de una cabra es necesaria para que suene justamente la romanza en *fa* de Beethoven. Unas como otras no son, empero, más que condiciones.

Europa = ciencia; todo lo demás le es común con el resto del planeta.

Y ahora volvamos al asunto de la europeización. ¿Ha habido, de 1898 acá, programa alguno que considere la ciencia como la labor central de donde únicamente puede salir esta nueva España, moza idealmente garrida que abrazamos todos en nuestros más puros ensueños? Se ha hablado, y por fortuna se habla cada vez más, de educación: sólo a la insolencia irresponsable de alguno que quiera oficiar de necio representativo es lícita la duda sobre si puede correr un día más sin que iniciemos una magna acción pedagógica que restaure los últimos tejidos espirituales de nuestra raza. Pero esto no

basta: el problema educativo persiste en todas las naciones con meras diferencias de intensidad. El problema español es, ciertamente, un problema pedagógico; pero lo genuino, lo característico de nuestro problema pedagógico, es que necesitamos primero educar unos pocos de hombres de ciencia, suscitar siquiera una sombra de preocupaciones científicas y que sin esta previa obra el resto de la acción pedagógica será vano, imposible, sin sentido. Creo que una cosa análoga a lo que voy diciendo podría ser la fórmula precisa de europeización.

Si queremos tener cosechas europeas es menester que nos procuremos simientes y gérmenes europeos. Si continuamos insertando en nuestra organización pedazos flamantes de legislaciones extrañas, empíricamente elegidos; si seguimos, en cada cuestión particular de nuestra política, alzándonos sobre las puntas de los pies para sorprender cómo otros pueblos, íntimamente heterogéneos del nuestro, las resuelven, pasará un siglo y otro e innumerables sin traernos mejoría, como ha transcurrido el XIX. Tiene en la «República», o mejor traducido, «Constitución civil», una burla Platón, austera y honda que conserva sempiterna actualidad. «Si no se acierta una vez —dice— con la ley creadora de la educación científica, que es la ciudadela del Estado, nos pasaremos la vida haciendo leyes y rectificándolas, imaginando que así algún día lleguemos a lo perfecto. Seremos como enfermos intemperantes que se obstinan en no dejar su dañino régimen de vida. ¡Lucida existencia llevan los tales! Porque no avanzan nada con los planes curativos, antes bien, hacen sus enfermedades mayores y más complejas esperando siempre que la última medicina aconsejada por cualquiera habrá de darles la salud». Y luego, refiriéndose con insistente ironía a los negocios religiosos, pero, en realidad, a la vida total del Estado, añade: «Cuando hagamos leyes para nuestra ciudad no nos cuidemos de nadie, si somos razonables, ni creamos necesitar de otro intérprete en lo divino que el patrio. Pues qué, ¿no tenemos ahí a Apolo, al dios nuestro, castizo orientador para todos estos problemas, que nos guiará puesto en Delfos como en el centro de la tierra y como asentado en el ombligo del mundo?» La antigua conseja pretendía hallar en Delfos el punto central de la superficie terrestre.

Es preciso que sigamos esta irónica enseñanza. ¿Hay quien espera la salud de nuestro pueblo de otro modo que teniendo también en España el ombligo de la tierra, es decir, el centro de la conciencia europea? El eje de la cultura, del «globus intellectualis», pasa por todas las naciones donde la ciencia existe y sólo por ellas.

Algunas personas de la mejor voluntad, cuyos nombres son respetables e ilustres, se han propuesto iniciar una Asamblea para el fomento de las labores científicas en España, que habrá de reunirse todos los años. Otras veces se había intentado esto, pero ahora, según parece, va a realizarse. Ahora van a realizarse en España muchas cosas que se habían intentado cien veces vanamente. Y es que hemos desembocado a la postre en tiempos de renovación viva y completa. Los miembros espirituales de nuestra raza que, todo lacerias y vicios y máculas, nos pesaban y nos podrecían el pecho, como si viviéramos atados a un cadáver, se van cayendo y derrumbando por sí mismos. Porque no debemos apuntarnos la gloria de haber vencido nuestros vicios: ellos se van muriendo solos de propia muerte, muerte de ridiculez. Cuando Pierror quiso suicidarse, cuenta Linchtenberg que no encontró otra manera digna de matarse que haciéndose cosquillas.

Esta Asamblea científica abrirá sus sesiones en Zaragoza durante el otoño próximo. Se trata de que concurran a ellas los pocos o muchos aficionados a estudios matemáticos, naturales, filológicos, y filosóficos que haya en España, y que nos dejen una medida bastante exacta de la intensidad de cultura que alcanza nuestro pueblo a la hora de ahora. Tal proyecto exige de todos nosotros, ignorantes, cultos y entreverados, amor y solicitud.

¿Conseguiremos algo? Alguien ha tachado de pesimistas mis pensamientos, y esto me parece injusto. Son compatibles dentro de un mismo corazón el optimismo europeo y cierto pesimismo provincial limitado a las cosas de nuestra patria. Si creemos que Europa es «ciencia», habremos de simbolizar a España en la «inconsciencia», terrible enfermedad secreta que cuando infecciona a un pueblo suele convertirlo en uno de los barrios bajos del mundo.

El Imparcial, 27 julio 1908.

II

Hablando el otro día «de re política» expresaba mi convicción de que es injusto, de que es blasfematorio maldecir del pueblo, divino irresponsable. De quien habemos de maldecir es de nosotros los que escribimos, los que somos diputados y ministros y ex ministros, de nosotros los catedráticos y presidentes del Consejo, de nosotros todos los que llevamos en el pecho cien atmósferas de vanidad personal. No es vicioso el pueblo a quien Silvela acusaba, sino el Silvela acusador del pueblo. No es culpable la muchedumbre española al carecer de impulsos éticos, sino el que osa hablar de ciencia ética sin sospechar siquiera qué cosa es. En una palabra, nosotros, que pretendemos ser no-pueblo, tenemos que abrazarnos a nuestros pecados históricos y llorar sobre ellos hasta disolverlos y meter ascuas de dolor en nuestra conciencia para purificarla y renovarla.

España es la inconsciencia —concluía yo el «Lunes» pasado—; es decir, en España no hay más que pueblo. Esta es, probablemente, nuestra desdicha. Falta la levadura para la fermentación histórica, los pocos que espiritualicen y den un sentido de la vida a los muchos. Semejante defecto es exclusivamente español dentro de Europa. Rusia, la otra hermana en desolación, ha mantenido siempre sobre su cuerpo gigantesco, de músculos y nervios primitivos, una cabeza, un cerebro curioso y sutil encima de sus hombros bestiales. Si reuniendo, por el contrario, la masa anatómica de nuestra raza durante las últimas centurias formáramos un inmenso carnero y quisiéramos con estos materiales crear un hombre, no hallaríamos seguramente de qué urdirle una corteza cerebral. ¿Y de dónde proviene esta desventura? ¡Ay, no lo sabemos! ¡No lo sabemos! ¿La Inquisición, la situación geográfica, el descubrimiento de América, la procedencia africana? No podemos saberlo: como no tenemos cerebro, no hemos podido tejer nuestra propia historia. ¡Pueblo de leyendas y sin historia, es decir, un pueblo «ci-devant», como el indio o el egipcio! Esto somos. Raza que ha perdido la conciencia de su continuidad histórica, raza sonámbula y espúrea, que anda delante de sí sin saber de dónde viene ni a dónde va, raza fantasma, raza triste, raza melancólica y enajenada, raza doliente como aquella Clemencia Isaura que —según dicen— vivía viuda de su alma.

Lo único cierto que hay en todo esto es que nosotros tenemos la culpa de que no sea de otra manera. Es preciso que nos mejoremos nosotros sin cuidarnos de mejorar antes al pueblo. Es preciso que nosotros, los responsables seamos la virtud de nuestro pueblo y que este pueda decirnos, como Shelley de una persona que amaba: «Tú eres mi mejor yo».

Las únicas facetas de sensibilidad que quedan a España son la literatura periodística y la política de café. Me parecería torpe desdeñar ni aun levemente ambas cosas, puesto que el colmo del deseo habría de ser procurarnos buena literatura periódica y buena política de café. Pero este hecho es el síntoma más claro de que no existe en España otra cosa sino pueblo, de que nos falta esa minoría cultural que en otros países es lo bastante numerosa y enérgica para formar como un pueblo dentro de otro pueblo e influir sobre el más amplio.

La literatura diaria y la política de café son las formas que adquieren los temas de la cultura para hacerse populares, como Harun-al-Raxid se disfrazaba de menestral y vagaba por las tabernas cuando quería asomarse al corazón de sus súbditos. Nadie, pues, las toque. Lo malo, lo deplorable es que no haya en realidad más que eso. El oro no podrá ser nunca manejado por las manos populares, pero es menester que se guarde oro en las arcas de los Bancos si ha de tener algún valor cierto el papel moneda y la calderilla circulantes en el pueblo. Esa otra cosa que ha de haber tras de los periódicos y las conversaciones públicas, es la *ciencia*, la cual representa —no se olvide— *la única garantía de supervivencia moral y material en Europa*.

¿Y quién duda de que no existe hoy entre nosotros un público para la ciencia, no hablemos ya de creadores de ciencia? Harto claramente marca nuestra temperatura espiritual el arte que producimos. Hoy, por ejemplo, es imposible que una labor de alta literatura logre reunir público suficiente para sustentarse. Sólo el señor Benavente ha conseguido hacer algo discreto y, a la vez, gustar a un público. Pero esto no es una excepción. A decir verdad, su teatro no tiene con el público más punto de contacto que el «calembour». En general, sería difícil descubrir un grupo considerable de españoles capaces de reaccionar ante lo que no sea un «calembour» o una carga de caballería, últimos reductos de la literatura periodística y de la política de tertulia. El nivel intelectual va bajando tanto y tan de prisa en estos confines de la decadencia, que dentro de poco no habrá academias ni teatros, sino que sentados los españoles en

torno a enormes mesas de café nos contaremos cuentos verdes. Y con este gesto de simiesca apocalipsis desaparecerá una sublime posibilidad de riquezas humanas aún no sidas, de virtudes futuras aún no intentadas, de emociones profundas hoy ignotas, todo eso que queremos designar cuando hablamos religiosamente conmovidos de cultura española por venir.

No se pidan, pues, ferrocarriles, ni industrias, ni comercio —y mucho menos se pidan costumbres europeas—. Me atrevería a sostener como una ley histórica la afirmación de que las formas de la cultura son intransferibles. Y todo eso, las costumbres principalmente, no son más que formas de la cultura.

A mi juicio, la Cámara Agrícola del Alto Aragón cometió este error en su mensaje de 1898. No se pueden presentar juntas la demanda de cultura y la demanda de civilización, y mucho menos pedir ciencia en el mismo orden y detrás de la agricultura y colonización interior, crédito, titulación, fe pública, registro, industria y comercio, viabilidad, reformas sociales y educación.

¿Será que deban parecer inútiles estas cosas y nada deseables? Algunos amigos benévolos han descendido a veces hasta componer alguna glosa o crítica de alguno de mis escritos —estos escritos míos, sinceramente modestos, a despecho de cierta petulancia literaria oriunda de un régimen malsano en vida y en lecturas. Pues bien, casi invariablemente me son recordadas esas cosas atañaderas al bienestar físico y a la riqueza, como si las hubiera olvidado por completo o las desdeñara. Esto equivale a reprochar a un matemático que trabaja sobre el método infinitesimal no ocuparse de la experimentación. ¡Como si la experimentación fuera otra cosa que la «aplicación» del método infinitesimal! ¡Como si la civilización —industria, comercio, organización— fuera otra cosa que cultura aplicada, que producto y fruto de la ciencia!

Cierto que la política no es, en mi entender, el arte de hacer felices a los pueblos. Más acertado me parece pensar, con el católico Bonald, que el Gobierno debe hacer poco por los placeres de los hombres, bastante por sus necesidades, todo por sus virtudes, si se añade que la buena alimentación y la vida grata son el único clima donde se recogen henchidas cosechas de moral. Cabe ser idealista a la manera de Platón, y no olvidar, como él no olvidó nunca, la terrible ironía de Focílides: Cuando se tiene de qué vivir puede pensarse en ejercitar la virtud.

Claro está que Europa es también la civilización europea, los adelantos técnicos, las comodidades urbanas, la potencia económica.

Pero si China viaja, existe y vegeta hoy como hace diez siglos o veinte, si llegó pronto a un grado de civilización superior al de Grecia y en él se detuvo, fue porque le faltó la ciencia, la cultura europea. Cargar la pronunciación sobre una u otra cosa decide del acierto. El hombre vulgar e ineducado acentúa preferentemente, al conversar, las partes semimuertas, casi inorgánicas de la oración, adverbios, negaciones, conjunciones, al paso que el discreto y culto subraya los sustantivos y el verbo. España, que es el país de las interjecciones, es asimismo donde más se ha clamado por la civilización europea y menos por la cultura.

¿Será todo esto un cúmulo de logomaquias? El señor Azorín me ha echado en cara hace pocos días, desde el *Diario de Barcelona*, que el móvil principal de cuanto escribo es mostrar al público la extensión y variedad de mis lecturas. ¿Será esto verdad? ¿Son tan deshilvanados mis pensamientos que no se les pueda buscar otro origen menos ridículo?

No parto de nada vago o discutible. Actualmente no existen en ninguna biblioteca pública de Madrid —casi pudiera añadir ni privada— las obras de Fichte. Hasta hace pocos días no existían tampoco las de Kant: hoy las ha adquirido el modesto Museo Pedagógico en una edición popular. No existen las obras de Harnack ni de Brugmann. Estos últimos nombres no los he elegido: los cito como pudiera citar otros: vienen a mi pluma porque he necesitado consultarlos estos días y he tenido que renunciar a ello. Este hecho —ni vago ni discutible— es lo que insisto en llamar diferencia específica de España con respecto a los demás pueblos de Europa. A poco que se conozca la economía interna de la ciencia habrá de convenirse en que basta lo mencionado para afirmar que en España no hay sombra de ciencia. Podrá haber algún que otro hombre científico: como dice el refrán italiano «non e si tristo cane che non meni la coda». El caso Cajal y mucho más el caso Hinojosa, no pueden significar un orgullo para nuestro país: son más bien una vergüenza porque son una casualidad. No se trata ya de que nuestra vida sea más o menos cara e incómoda; esto sería, al cabo, un sufrimiento español, doméstico y soportable. Lo angustioso, lo que pone rubor y vergüenza en toda mejilla honrada, es que somos culturalmente insolventes, que arrastramos una deuda secular de espíritu, que estamos inscritos en el libro negro de Europa, que el cornadillo de alma vibrante en nuestros nervios no es nuestro, es un préstamo europeo, inmundo trato de nueva forma entre un Fausto imbécil y un diablo bonachón.

Si alguien cree que unos barcos y una ley de Administración local, por buena que sea, van a pagar esa deuda, bendigamos su buena voluntad y lamentemos la grosería de su intelecto.

No hay en España ciencia, pero hay un buen número de mozos ilusos dispuestos a consagrar su vida a la labor científica con el mismo gesto decidido, severo y fervoroso con que los sacerdotes clásicos sacrificaban una limpia novilla a Minerva de ojos verdes. Es menester hacerles posible la vida y el trabajo. No piden grandes cosas; no estiman el deber de la nación para con ellos como aquella carbonera de París, en víspera de revolución, decía a una marquesa: «Ahora, madama, yo iré en carroza y usted llevará el carbón». No desean tener automóvil ni querida: probablemente no sabrán qué hacer con estas cosas, si se les donaran. El automóvil y la querida no adquieren su valor sino sobre un fondo de terrible aburrimiento y vacuidad del ánimo. Siguiendo la amonestación de Renan, dan gracias a los señoritos porque consumen ellos solos la capacidad de frivolidad inherente a todo el organismo social. Sólo quieren vivir con modestía, pero suficientemente e independientemente; sólo quieren que se les concedan los instrumentos de trabajo: maestros, bibliotecas, bolsas de viaje, laboratorios, servicios de archivo, protección de publicaciones. Renuncian, en cambio, a las actas de diputado, a los casamientos ventajosos y hasta a la Presidencia del Consejo de Ministros.

Esa juventud severa y laboriosa, desgarbadamente vestida, sin atractivo para las mujeres y probablemente sin buen estilo literario, es la única capaz de salvar los últimos residuos de dignidad intelectual y moral rígida que queden en nuestra sociedad.

El sol, traidor amigo nuestro, que nos mata en un abrazo, sólo puede combatirse con un régimen idealista. Gracias a él —limpieza de casta, prohibición de carnes, licores y erotismo a los brahmanes— no murió el pueblo indio veinte siglos antes. Contra la dulce enfermedad del clima, la «euthanasia» solar, no cabe otra inmunización que una terrible psicoterapia. Enormes recipientes de idealismo habrían bastado apenas para higienizar la historia de España y no hemos tenido acaso ningún gran idealista. Cervantes mismo se detuvo a la mitad del camino: amó demasiado, se quedó en San Francisco. No tuvo el valor de las negaciones ásperas, de las cauterizaciones, de las amputaciones. En cambio, véase qué hijas nos nacieron: la moral senequista, la moral jesuítica, dos beatas lascivas. Y por hijos tuvimos el quietismo y el conceptismo, ¡que asco! Tras un siglo de haber sido formulado el «imperativo categórico» no ha

habido dos docenas de españoles que le hayan mirado frente a frente, de hito en hito, y aun está por estrenar en España esa navaja de afeitar vicios.

No sé si todo esto serán logomaquias, pero estoy firmemente convencido de que más útil para España que cuanto pueda fabricarse en el Parlamento, sería que unos cuantos compatriotas se dedicaran a averiguar qué fue lo que se comió en la cena Platón.

El Imparcial, 10 agosto 1908.

A L G U N A S   N O T A S

NADA puede serme tan grato como disputar con Ramiro de Maeztu de asuntos aparentemente sobrehistóricos. Es preciso que intentemos, cada cual a su modo y según su vigor, enriquecer la conciencia nacional con el mayor número posible de motivos ideales, de puntos de vista. La discrepancia, pues, me parece muy deseable y todo dogmatismo me hiere. Sólo creo poder reservarme el derecho de advertir que una opinión precisa y tajante no es siempre un dogma, que el sistematismo puede hallarse a cien leguas del dogmatismo y, en fin, que arribando a ciertas cuestiones capitales, no rehuya el contradictor la discusión técnica.

La posibilidad de resistir el rigor técnico es para mí el criterio de la veracidad, cosa ésta de muchos más quilates que la mera sinceridad. El hombre sincero cuenta lo que en realidad sienten sus nervios y con ello cree haber cumplido. El hombre veraz considera esta perpetua autobiografía como un pecado en que todos caemos a veces, y procura elevarse del humor de sus nervios a lo que es en verdad, al τὸ ὄντως ὄν platónico.

Después de esta advertencia, entro, sin más, a glosar rápidamente y a vuela pluma lo que Ramiro de Maeztu contesta a mis notas sobre «Hombres de Ideas» (1). No quiero dejar pasar una semana más sin acusarle recibo de su solicitud y sin darle gracias por el interés benévolo con que lee mis escritos.

* * *

(1) Véase *Personas, Obras, Cosas.* (En este mismo volumen.)

«Tengo miedo en España —dice— a la excesiva precisión en el lenguaje de las abstracciones. Lo que es necesario en los idiomas teutónicos resulta acaso peligroso en los latinos. Las palabras sajonas llevan en sí, no sólo una idea, sino una emoción sentimental, y así hablan al mismo tiempo a la inteligencia y al corazón. Nosotros, por ejemplo, decimos Dios, Rey, Verdad *(Deus, Rex, Veritas)*; los ingleses dicen *God, King, Truth*. Y *God* es *Deus*, pero, además, es *good*, bueno; *King* es *Rex*, pero también el que discrimina, el que juzga, el que distingue lo bueno de lo malo; *truth* es verdad, pero también lealtad. *Be true!*, suplica el amante a la amada al despedirse para una larga ausencia. Nuestras palabras son demasiado concretas. Yo preferiría, si eso fuera posible, dejarlas bañándose algún tiempo en un poco de niebla hasta ver si les brotaba algo de ese musgo, de esa musicalidad inefable con que, en tierras del Norte, por hablar más a los sentimientos de los hombres, parecen impulsarles a la acción. Desde luego reconozco que esos temores pueden ser ridículos y que tal vez sea mejor procedimiento el de ceñirlas o concretarlas escuetamente para que el pensamiento busque vocablos nuevos cuando se encuentre incómodo en los viejos...»

A esto tengo muy pocas observaciones que hacer: Maeztu se lo dice todo y sigue el método de Anatole France que es, al cabo, el antiguo y acreditado del cuento de la buena pipa. De esta manera nos encontramos al concluir el párrafo en la misma situación lamentable que al comenzarlo y... este método literario sí que hace daño a España. Por lo demás, esta manera de tratar asunto tan grave me parece muy poco respetuosa. Anda en el juego nada menos que la cultura, en lo que ésta tiene de más esencial. Cultura es el mundo preciso, no es otro mundo distinto sustancialmente del salvajismo—*Naturvolk, Naturzustand*, dicen los alemanes.

Los materiales con que son construídos ambos mundos son idénticos, sin más diferencia que en la cultura son tratados con método de precisión y en el salvajismo se les deja unirse y soltarse a su sabor, obedeciendo a vagas y misteriosas influencias. Puede creer Maeztu que ningún trabajo me costaba hacer párrafos más o menos bien timbrados y armoniosos en loa de la vaguedad, de la imprecisión, de la vida crepuscular del alma, que es, sin duda, la más divertida y deleitable para cada individuo. Pero hoy no existe en nuestro país derecho indiscutible a hacer buena literatura; estamos demasiado obligados a convencer y a concretar. Quien no se sienta capaz nada más que de literatura, hágala lo mejor que pueda, y si acierta le coronaremos de flores y enviaremos pompas en su honor.

No comprendo bien el horror hacia el arte por el arte que acomete a algunos pensadores españoles contemporáneos. La estética es una dimensión de la cultura, equivalente a la ética y a la ciencia. Quién sabe si nuestra raza hallará, en última instancia, su justificación por la estética como la hallaron los germanos e ingleses por la gracia.

En tanto no haya poder de elección no nace el dilema moral. Si podemos hacer buena literatura, pero nos sentimos también capaces de ciencia, nuestra decisión tiene que inclinarse inequívocamente hacia esta última, sin pacto alguno con aquélla. Los señores Valle-Inclán y Rubén Darío tienen su puesto asegurado en el cielo, como pueden tenerlo Cajal y D. Eduardo Hinojosa. Los que probablemente se irán al infierno —el infierno de la frivolidad, único que hay— son los jóvenes que, sin ser Valle-Inclán ni Rubén Darío, les imitan malamente en lugar de barajar los archivos y reconstruir la historia de España o de comentar a Esquilo o a San Agustín. O se hace literatura o se hace precisión o se calla uno.

En este negocio de la precisión, querido Maeztu, me veo obligado a romper con todas las medias tintas. Nuestra enfermedad es envaguecimiento, achabacanamiento, y la inmoralidad ambiente no es sino una imprecisión de la voluntad oriunda siempre de la brumosidad intelectual. Ganivet —del cual tengo una opinión muy distinta de la común entre los jóvenes, pero que me callo por no desentonar inútilmente— leyó un librito, muy malo por cierto, de Th. Ribot, a la moda entonces, se entusiasmó y soltó la especie de la *abulia* española. Ahora bien: de *abulia* no cabe hablar sino cuando se ha demostrado la normalidad de las funciones representativas. Un pueblo que no es inteligente no tiene ocasión de ser abúlico. Sin ideas precisas, no hay voliciones recias.

Por lo demás, no me parece cierto atribuir a las palabras anglosajonas una atmósfera de energía emotiva y negársela a las castizas nuestras. En todas partes hay equívocos, y, por desventura, en nuestra tierra vamos haciendo del equívoco una industria nacional. Pues qué, la palabra emoción que usted emplea en el párrafo citado, ¿no le ha sugerido todo género de vagas dulcedumbres? ¿No le ha llevado a decir *emoción sentimental*, que es como decir árbol arbóreo o cosa así? ¿Está usted seguro de que en español emoción es más concreto que en inglés?

* * *

«Y aún tengo más miedo a la excesiva sistematización de las ideas, mejor dicho, a conceder demasiada importancia a los sistemas. Creo —dice Ortega y Gasset— que entre las cuatro o cinco cosas inconmoviblemente ciertas que poseen los hombres está aquella afirmación hegeliana de que la verdad sólo puede existir bajo la figura de un sistema».

«No necesito realzar el peligro de las sistematizaciones sintéticas. A poco que se fuercen estos doctrinarismos nos llevarían a repetir el dicho de los escolásticos de la Universidad de París cuando negaban que ningún hecho mereciera crédito frente a las enseñanzas de Aristóteles».

«Pero si hay algo, no ya inconmovible, ¿qué puede haber inconmovible en este mundo que tantas vueltas da?, si hay alguna idea que ha echado raíces hondas en el alma moderna, es la de la evolución de los sistemas, de las escuelas y de los dogmas».

La afirmación de Hegel no sólo no excluye la del desarrollo, sino que, como usted sabe, Hegel ha construído más hondamente que nadie el sistema de la evolución. Exigir un sistema como yo hago no tiene nada que ver con el escolasticismo de la Sorbona. La verdad para Hegel no se exhausta jamás; la Idea evoluciona mañana, como hoy y ayer; es, como dirían Kant y Fichte, una tarea, un problema infinitos. Pero en cada instante es preciso que la verdad del mundo sea un sistema, o lo que es lo mismo, que el mundo sea un *cosmos* o universo.

Sistema es unificación de los problemas, y en el individuo unidad de la conciencia, de las opiniones. Esto quería yo decir. No es lícito dejar flotando en el espíritu, como boyas sueltas, las opiniones, sin ligamento racional de unas con otras.

En un diálogo —no recuerdo ahora cuál, aunque pienso sea *Fedro*— dice Platón que las ideas son como las fabulosas estatuas de Demetrio, que si no se las ataba se iban al llegar la noche. No es decente mantener en el alma compartimientos estancos, sin comunicación unos con otros; los cien problemas que constituyen la visión del mundo tienen que vivir en unidad consciente. Cabe, naturalmente, no tener listo un sistema; pero es obligatorio tratar de formárselo. El sistema es la honradez del pensador. Mi convicción política ha de estar en armonía sintética con mi física y mi teoría del arte.

No entiendo, pues, lo que usted llama conceder *demasiada* importancia a los sistemas. Estos no han de ser más o menos importantes: han de ser y basta. De su falta proviene el doloroso atomismo

de la raza española, su disgregación. Es preciso que el alma nuestra marche con perfecta continuidad desde «Los borrachos», de Velázquez, hasta el cálculo infinitesimal, pasando por el imperativo categórico. Sólo mediante el sistema pondremos bien tenso el espíritu de nuestra raza como un tinglado de cuerdas y estacas sirve al beduíno para poner tirante la tela feble de su tienda.

«¡Desarrollo!... —prosigue usted—. Esta palabra mágica empieza a distinguir la sed de una finalidad definitiva». Esto, querido Ramiro, sí que no lo comprendo. La evolución es la moderna categoría; no creo que exista hoy ningún pensador que no sea evolucionista de una manera o de otra. Pero no creo que se le haya ocurrido a ninguno pensar que la idea del desarrollo —«the development hypothesis»— nos libre de la peculiar pesadilla humana tras una finalidad definitiva. Todo lo contrario. En comparación con la filosofía del siglo XVIII, en comparación sobre todo con Spinoza, el evolucionismo nuestro —repito que todos somos *desarrollistas*— significa una vuelta, sana y fecunda en mi opinión, al teologismo aristotélico, al biologismo del grande estagirita. De todas las ciencias cabrá dudar si necesitan de la noción de fin para su economía, excepto de la biología, que da a su vez la perspectiva para el evolucionismo. Y apenas nos encontremos con la pareja medio-fin, especie de Deucalión y Pirra ideales, podemos asegurar que necesitamos de una finalidad definitiva. Sólo que Kant nos ha disciplinado y ya no caemos en la ruda metafísica de las causas finales, de un fin último que sea una cosa. Esa realidad definitiva es... una Idea, amigo Maeztu. La espiral necesita tanto de dirección hacia el infinito como una recta. El evolucionismo no nos salva del dilema: u hombres o ideas. Y precisamente en estos años está naciendo el hijo que han tenido en castas nupcias, durante el siglo XIX, el selvático y rudo *Homo primigenius* de la biología con la madre ética, sagrada Ceres fecunda y virginal.

«Yo creo en lo uno y en lo otro, en el desarrollo de los hombres en las doctrinas y de las doctrinas en los hombres, y como creo en el desarrollo y el desarrollo es espiral, no me preocupa el orientarnos hacia Oriente o hacia Occidente, sino que afirmo la posibilidad de desarrollarnos hacia los cuatro puntos cardinales y aún pudiera añadirse además de los cuatro el Nadir y el Zenit, como en las cruces de seis brazos que se encuentran en las iglesias griegas».

Convenga usted, amigo Maeztu, en que esa espiral que no nece-

sita orientación es una espiral inventada por usted. Y no acierto a disculparle cuando pienso que escribe usted eso desde la tierra de los vectores y de Hamilton. Por mi parte quisiera creer que la cruz de seis brazos le ha seducido y le ha hecho caer en pecado.

Faro, 9 agosto 1908.

SOBRE UNA APOLOGÍA DE LA INEXACTITUD

RAMIRO de Maeztu contesta en *Nuevo Mundo* (3 de septiembre) a las rápidas notas que escribí de carrerilla un mes hace. Les otorga, en verdad, excesivo honor discutiéndolas, y me veo obligado a seguir en la liza, cuando pensaba retirarme. ¡Hay tantas personas de ánimo ambiguo en este país con quienes es un deber pelear a toda hora para que distraigamos nuestras minúsculas energías hostilizando tercamente los corazones fraternales! Nos exponemos a que el inatento público crea que discrepamos por completo y, sobre todo, que divergen nuestras intenciones y proyectos cuando más aunados caminan. Hoy mismo —quiero cuanto antes quitarme este peso— he publicado unos párrafos en *El Imparcial* acerca del último discurso de Unamuno. Creía haber compuesto en ellos una apología prudente de la acción política que con tanto nervio y firmeza va ejerciendo sobre la muerta nación el rector de Salamanca. Ni podía hacer yo otra cosa cuando las ideas políticas de Unamuno son exactamente las mismas que trato de defender con la ruin lancilla moderna de mi pluma.

Sin embargo, algunas personas han querido ver en aquellos párrafos no sé qué invectiva contra el gran publicista que pretendían honrar y aplaudir. Tenemos el ánimo hecho a las admiraciones integrales y, exentos de hábitos críticos, toda continencia en el loor nos parece una censura general. Y es que alabamos o contradecimos con los nervios, los cuales son esencialmente irreflexivos y funcionan por descargas, brutalmente como un carrete Rumford. Unamuno, el político, el campeador, me parece uno de los últimos baluartes de las

esperanzas españolas, y sus palabras suelen ser nuestra vanguardia en esta nueva guerra de independencia contra la estolidez y el egoísmo ambientes. A él sólo parece encomendada por una divinidad sórdida la labor luciferina —*Aufklärung*— que en el siglo XVIII realizaron para Alemania un Lessing, un Klopstok, un Amann, un Jacobi, un Herder, un Mendelssohn. Y aunque no esté conforme con su método, soy el primero en admirar el atractivo extraño de su figura, silueta descompasada de místico energúmeno que se lanza sobre el fondo siniestro y estéril del achabacanamiento peninsular, martilleando con el tronco de encina de su yo sobre las testas celtíberas. Pero si Unamuno dice, como no hace mucho en *Faro*, que Madrid es lo único europeo de España y, poco después en Bilbao, que Madrid es un patrimonio de la frivolidad, me reservo el derecho de pensar que esas caprichosas psicologías de las ciudades son tonterías, imprudencias o injusticias. El espíritu de Unamuno es demasiado turbulento y arrastra en su corriente vertiginosa, junto a algunas sustancias de oro, muchas cosas inútiles y malsanas. Conviene que tengamos fauces discretas.

Y ahora vuelvo a este otro hombre afable y ferviente, a este Maeztu, nuestro querido y torrencial optimista, que está de acuerdo conmigo en el *quid* del problema español, y sólo discrepa en el *quo modo* de su solución.

Nos falta moralidad, dice Maeztu, y es preciso que seamos morales. Yo creo lo mismo. Pero ¿cómo lograrla? No se trata de que éste u otro amigo nuestro convierta su ánimo a la honradez, a la justicia, al trabajo, a la veracidad. Para esto, acaso bastará un poco de unción y de amor, tal vez unos ejercicios espirituales laicos. Se trata de ejercer sobre la innumerabilidad de un pueblo influjo tan poderoso que haga buenos una mitad siquiera de sus individuos. Al problema puesto así, respondo: Sócrates toda su vida, y Platón hasta los cincuenta años, no se preocuparon de otra cosa: ¿cómo puede hacerse virtuosa una ciudad? ¿Es la virtud una predisposición nativa que trae el hombre, como una esencia, en el ánfora de su alma, cuando llega a las costas de la vida? ¿O es la virtud un bien que se puede adquirir? Platón se decide por esta última opinión: la virtud puede ser adquirida, puede ser enseñada, porque es conocimiento, es ciencia.

Maeztu piensa de otro modo: la virtud, la moralidad, es para él «un impulso casi ciego, poco intelectual, un llamamiento vago del espíritu». Maeztu no quiere pronunciar la palabra propia a que todas estas citadas sirven de paráfrasis: la moralidad es un instinto, puesto

que instinto es toda volición, poco o nada intelectual. Ahora bien, lo moral es, por definición, lo que no es instintivo.

Me parece que este escritor habiendo ingresado, un poco atropelladamente, en la secta del pragmatismo, tergiversa sus dogmas. No voy a discutir el pragmatismo, aun cuando considero semejante filosofía como una vergüenza para la seriedad científica del siglo XX, pues lo único profundo y respetable que hay en ella lo dijo ya de manera más exacta el gran Fichte. Sea lo que fuere, el pragmatismo no niega, ni mucho menos, que la ciencia produzca virtud, como la alquitara agua de flores. Pues qué, ¿ha encontrado Maeztu muchos intelectuales españoles que no desdeñen la moral por cosa vieja y sin sostén apodíctico y que no repitan las vulgaridades de Nietzsche sobre lo que se encuentra más allá del bien y del mal? En algunos casos procede esto de una convicción sincera, pero en los más no significa otra cosa que ignorancia.

«Si Don Juan hubiera tenido ingenio habría descubierto la virtud» —dice Stendhal—. Si en España hubiera habido economistas, se habría robado menos; si hubiera habido filósofos, el materialismo religioso no habría raído de nuestras entrañas étnicas todas las aspiraciones nobles; si hubiera habido ciencia ética sobre la económica, la idea severa de democracia no habría fenecido. En una palabra: la ciencia hubiera plantado sus riquezas del futuro, de porvenir, de ideal en la línea de nuestro horizonte y hoy tendríamos algo que anhelar, que querer.

Aunque le juzgo errado, voy a conceder a Maeztu, para reducir al mínimo nuestra discrepancia, que la voluntad crea originariamente su objeto, que lo inicial es siempre la voluntad, el conato, la tendencia; por un momento y en holocausto a tan ferviente amigo, quiero hacerme pragmatista. Mas precisamente para crear su objeto, la libertad, forja antes el instrumento de la conceptuación. Esto le será simpático; el origen del pragmatismo habría que buscarlo en el enojo que algunos sienten contra la ciencia, porque no ha demostrado aún la realidad de Dios y la inmortalidad del alma. Por eso cuando llaman a la ciencia *instrumento* sienten fruición, como si al hermano enemigo llamaran *raca*.

Me contento con esto; la ciencia es una máquina, que en cuanto ciencia natural, produce el perfeccionamiento físico de la vida humana, arrancando a la naturaleza una comodidad tras otra, y, en cuanto ciencia moral, favorece el adiestramiento espiritual de los individuos. Con esto me contento. No tornemos a la discusión inacabable de si son antes los hombres o las ideas, cosa que no cabe

discutir ligeramente, por cuanto supone resolver o traer a comento siquiera los problemas principales de la metodología histórica. Por otro lado, nuestro asunto es muy susceptible de simplificación, entrando a mano airada en la evolución secular de nuestra historia y tajándola, según el plano correspondiente a la hora actual. La visión dinámica de un pueblo quizá no puede ser nunca precisa; pretender descubrir todos los hilos históricos que, unidos, componen esta soga de deshonra y dolor que al cuello llevamos, me parece una aspiración inmodesta. Satisfagámonos contemplando estáticamente nuestra estructura, analizando simplemente lo que hoy somos y lo que hoy no somos.

Maeztu cree que apenas hay hombres en España para quienes la moralidad existe: he ahí el hecho estático, indudable y en este punto su optimismo coincide con mi pesimismo.

Pero Maeztu no admite, como yo, un medio que nos podemos proporcionar para hacer hombres buenos, como el que compra una pócima en la botica: ciencia. Por consiguiente, no nos queda otra salida, si seguimos su opinión, que cruzarnos de brazos y esperar a que Dios, aprovechando el paso de una constelación favorable, haga llover sobre España hombres honrados. Tal doctrina fatalista me encoge el corazón.

Desearía que Maeztu no objetara lo siguiente: Es erróneo afirmar que yo no descubro medio alguno bueno para favorecer la cosecha de españoles buenos; en mi artículo va expresado uno: «la propaganda y difusión de la vida de fe». Sobre la inutilidad de esta propaganda sí que no cabe duda alguna. Pensar otra cosa equivale a suprimir por completo la historia. Bien que merced a un artificio metódico cortemos nuestra continuidad secular por el día de hoy, para obtener una sección representando el siglo xx español; pero no nos olvidemos de que, pobres o ricos, vivimos en el siglo xx.

Ahora bien, la característica de los movimientos sociales es que multitudes e individuos tórnanse cada vez más exigentes, más difíciles de conmover. Los viejos pueblos asiáticos pudieron estremecerse fácilmente a la voz enfática y ungida de hombres que predicaban fórmulas indecisas y que como tales parecían infinitas a las muchedumbres. Hoy necesitamos un gran esfuerzo de abstracción para hacernos explicable el nacimiento de aquellas religiones: siglo tras siglo nuestro espíritu se ha ido afinando, adquiriendo precisión crítica, robusteciendo su poder de inhibición, apartando la ganga sentimental del oro de las ideas. Aquellas razas, según dice una autori-

dad, no necesitaban para exaltarse más que de una *kibla* y un *Kitab*, una dirección para orar y un libro. Tan lejano se halla de nosotros un estrato semejante de humanidad que aún no se ha logrado reconstruir satisfactoriamente el espíritu que hacía posible aquella forma de educación y aglutinación sociales. Las religiones, como sustancias transferibles y expansivas, han fenecido para siempre. Los movimientos políticos del siglo XIX, en cambio, han nacido de representaciones científicas. Una propaganda de actos de fe es un anacronismo. Otra cosa sería una propaganda con fe de ideas científicas o, por lo menos, precisas. Pero de esto último no se me ha ocurrido nunca dudar.

Por lo demás, no sé muy bien qué se propone demostrar Maeztu. ¿Que hay más sol en España que en Inglaterra? Sin duda, el padre sol nos favorece y nos mata a obsequios, como acaeció al mísero Lentejica; pero esto no prueba que anden en regla nuestras funciones representativas. El señor Boutmy (q. e. p. d.) me perdonará; pero no me satisface su explicación del positivismo inglés. La mayor o menor fuerza de la luz no influye en lo más mínimo en el vigor de la conciencia. La conciencia del sol de mediodía no es menos precisa que la conciencia de la luna de media noche: los contenidos son distintos, aquél más luminoso, éste menos, y aquí para todo. La psicología se resiste cada vez más a admitir grados en la conciencia. Los hombres del Norte no tienen, pues, representaciones más torpes y oscuras que los hombres del Sur, contra la opinión de Maeztu, sino representaciones de lo torpe y de lo oscuro.

El Sr. Boutmy emplea unos métodos muy diversos: de la brumosidad atmosférica en la Gran Bretaña deduce «la relativa ineptitud de los ingleses para concebir ideas generales». Lo cual no empece que de una brumosidad análoga y aún mayor sacarán los alemanes su absoluta aptitud para las abstracciones. Añádase que la ineptitud de los ingleses, para la suma teoría, es tan relativa, que aparte Grecia y Alemania ningún pueblo ha impuesto al mundo tantas verdades abstractas como el inglés. Mas no es esto sólo; mano a mano viven y miran bajo el mismo paralelo los beduinos de la Arabia y los arios del Penchab: de aquéllos (y de sus hermanos hebreos) pudo decir Renan: «La abstracción es desconocida en las lenguas semíticas, la metafísica imposible». De los indoarios, por el contrario, cabe afirmar que comían, bebían y palpaban la metafísica. Buckle apunta la idea de que esta facultad provínoles del gran consumo de arroz (¡!).

Declaro honestamente que esta manera de hablar sobre cuestio-

nes tan delicadas me parece ilícita. Sólo conseguimos de tal suerte fomentar la perduración en nuestra sociedad de la indisciplina intelectual, cuando debiéramos esforzarnos, más bien, por implantar hábitos de parsimonia en el juicio y veracidad en la razón.

Estimo sobremanera las intenciones de Maeztu, y su fuego patriótico; pero no cumpliría el deber de franqueza que le debo si no censurara la irrespetuosidad con que toca cuestiones que sólo pueden ser resueltas con métodos técnicos difícilmente improvisables. Su energía espiritual le impele a lanzarse dentro de selvas problemáticas y el ardor de su sangre valiente al golpearle las venas le enciende tanto que no advierte los tallos, los arbustos y los gérmenes que al paso destroza. No trato de estorbarle la entrada en territorio alguno ideal: no pretendo convertir el alma nacional en feudo de unos cuantos brahmines universitarios, como dijo él una vez. Si otros que los brahmines averiguan los enigmas, vengan acá y les pondremos la cabeza entre flores. Pero acontece que el estudio científico no es un mero pasatiempo inventado por algunos ociosos, sin el cual pueden alcanzarse las mismas cosas que con él. La verdad no tiene otro camino que la ciencia: la fe sólo lleva a creer. Benditas nos son las buenas intenciones; pero preferimos los buenos métodos. Delante de una orquesta lamentable exclamaba un día Heine: «¡Estas buenas gentes y malos músicos!...»

No quiero insistir sobre el artículo de Maeztu; es muy afectuoso para mi modesta incipiente persona; y en general, es simpático, irradia benevolencia y ternura hacia todos los dolores de esta raza sin fortuna ni esperanzas. Si prosiguiera la crítica caería en horrible pedantería: aquí es lícito todo, salvo ser exacto, buscar la precisión, pesar las palabras, rectificar las comparaciones. Maeztu achaca a Platón y a Kant cosas que me parecen insustentables, no sólo desde mi punto de vista, sino desde cualquiera que no renuncie a la exactitud. Dice, como muestra de la vaguedad en el contenido de las palabras germánicas, que *denken* significa pensar y dar las gracias. ¡Como si nuestro *pensar* no tuviera asimismo una raíz significando ideal, pensar, colgar y dar pienso! Es verdaderamente peregrino que se trate de recabar para las lenguas germánicas la riqueza sinonímica. Acaso olvida Maeztu el famoso desdén con que Fichte llamó a las lenguas románicas, lenguas muertas, porque los pueblos neolatinos no entendemos, con concreción e inmediatez, las raíces de nuestras palabras, las cuales viven hoy en el idioma anquilosadas e insignificantes.

Para concluir estos párrafos advertiré que Ramiro de Maeztu no

cree que la raíz última de nuestro añejo decaimiento esté en la falta de inteligencia, pero tampoco cree que se halle en la falta de voluntad. Ignoro de qué facultad psicológica echará mano, porque a la postre alguna tendrá que ser.

Faro, 20 septiembre 1908.

UNA FIESTA DE PAZ

HAY un gran dolor sobre España. Ese dolor habrá de recogerse, sin que se pierda una gota, piadosamente en los corazones fieles, puros y orientados hacia un porvenir inequívoco de precisión y de energía. La inquietud y las emociones interinas pasarán dejando una huella luminosa de serenidad y de severidad. Llegará la sazón para el juicio libre y claro. Entretanto, hablemos de una gran fiesta de paz que celebra Alemania estos días con motivo del quinto centenario de la Universidad de Leipzig.

Es frecuente oír en tertulias y Ateneos la ingenua opinión que atribuye el desmantelamiento cultural de España a la muchedumbre de guerras y movimientos políticos que ha padecido durante los últimos siglos. No parece sino que en tanto nosotros movíamos guerra a italianos, flamencos y americanos, mientras nos contorsionábamos dolidamente en guerras civiles y coloniales, en revoluciones y pronunciamientos, Francia y Alemania, Inglaterra e Italia dormían en un lecho de rosas. La única diferencia esencial entre nuestra historia y la de esas naciones, consiste en que nosotros nos limitábamos a destruirnos, mientras ellas, en medio de la confusión y de la inquietud no cesaban de trabajar en la organización de la paz.

En los libros de estoicos y ascéticos se habla de una paz interior que sabios y santos conservan en medio de las mayores turbulencias y contratiempos. Esta paz íntima, esta tranquilidad profunda de los senos espirituales no es natural, no la trajeron esos hombres del vientre de su madre: fue, antes al contrario, su conquista y su labor.

Somos solicitados de todas partes a un consumo pródigo de nuestra actividad: de un lado la terrible necesidad económica, de otro la terrible necesidad de la ambición, de otro las exigencias pasionales, entre las cuales son, a mi modo de ver, las más feroces, el erotismo y la diversión. Nuestra energía para hacer frente a todo esto es forzada a vivir al día y conforme se va produciendo se va gastando. ¿Cómo pedir un lujo tal de vitalidad que aún nos sobre para irnos construyendo un mundo interior duradero, dotado de cimientos fuertes y buen régimen? Esto es casi imposible; lo único que podemos hacer es economizar energía por algún lado para emplearla en la instauración de nuestro edificio espiritual: hemos de saber renunciar, de acertar a abstenernos. «Abstine» es la contraseña que el estoico y el asceta nos proponen.

En los países donde no se había perdido la tradición moral, en medio de las exaltaciones hubo abstinentes; en medio de las guerras, tranquilos y pacíficos; en medio de las seducciones, gente humilde y gente casta. Y esto supuso una economía enorme de fuerzas que se mantuvieron puras y serenas y fueron labrando un reducto a la paz, un órgano a la cultura, que es virtud y sabiduría, que es, en una palabra, idealismo.

Si el órgano de la guerra es, en apariencia, el ejército, el órgano de la paz es, sin disputa, la Universidad; de esa paz, repito, que coexiste con las mayores convulsiones y las atraviesa sin quebranto, sin solución de continuidad. Puede decirse, sin peligro de error, que tanto de paz hay en un Estado cuanto hay de Universidad; y sólo donde hay algo de Universidad hay algo de paz.

Muchos lectores creerán justamente que esto no tiene ningún sentido: ofrécese a su mente, bajo el nombre de Universidad, una realidad tristísima; un edificio sucio y sin fisonomía, unos hombres solemnes que, repitiendo unas palabras muertas, propagan en las nuevas generaciones su ineptitud y su pesadumbre interior; unos muchachos escolares que juegan al billar, piden ruidosamente el punto y son dos veces al año clasificados en aprobados y suspensos. Tiene razón el lector: si es eso la Universidad, en lugar de hallar en ella la categoría de la paz, habríamos de considerarla como categoría del achabacanamiento.

Pero ahora festeja Alemania el quinto aniversario de una institución que se llama «Universitas, Universitas studii», y que tiene muy otra dignidad y valor que esa atroz vergüenza nuestra de la calle Ancha.

El «Augusteum» de Leipzig es un magnífico edificio de mármol

elevado hace poco más de un decenio sobre el terreno que ocupaban las viejas construcciones académicas. Ya que no, pues, dentro de los mismos muros, sobre aquel mismo suelo ha perdurado durante cinco siglos una corporación numerosísima formada de viejos y jóvenes, sin que jamás se rompiera la continuidad de su labor. Recórrase la historia alemana, historia no menos temblorosa y doliente que la nuestra, tal vez más cruel: guerras feudales, guerras políticas, guerras religiosas, revoluciones, desolación, perpetua inestabilidad. Al través de todo ello la corporación lipsiense ha proseguido su obra de enjambre solícito y labrador: fuera de su recinto se vivía y se luchaba por lo momentáneo; dentro se trabajaba el hilo sobremomentáneo en que las horas sueltas son luego ordenadas y aparecen como historia.

Lo que a esa corporación preocupaba era precisamente lo que no importaba a nadie particularmente: le interesaba lo que carece de interés para el individuo, lo inútil. ¿Hay nada más inútil en tiempo de guerra que pensamientos de paz? Pues desde el punto de vista intelectual la vida es siempre una guerra.

Yo he sido un combatiente
Y esto quiere decir que he sido un hombre,

cantaba Goethe. La paz no es útil para el individuo porque él jamás estará en paz y en contento. La paz no es real ni lo será, no existe ni existirá. La paz es el nombre que damos al *tempo* psíquico en que nos ocupamos de la justicia absoluta, de la verdad, de la belleza. Ahora bien, ninguna de estas cosas existirán nunca en la realidad. Por eso las llamamos ideales: no hay otra paz que la paz de los corazones. Durante cinco siglos los maestros y los discípulos de Leipzig han vivido en la comunión de este ideal: la naturaleza física, el pasado clásico y oriental, la teología, la jurisprudencia, la matemática, el arte, llenaban por completo sus ánimos. Nada de eso se come, nada de eso se cobra, nada de eso se besa: son como barrios de la divina Jerusalén mística que veían los profetas refractada en las nubes del crepúsculo sobre la terrestre Jerusalén.

Y, sin embargo, ¿está tan fuera de duda que la Jerusalén siriaca sea más real que la mística Jerusalén ideada por los profetas? ¿No es cierto que sobre nosotros mismos, que no hemos visitado jamás la ciudad de tierra, gravita, tal vez hasta aplastarnos, la ciudad ideal judeo-cristiana? Vivimos una época de grosero materialismo, pero no tardará en llegar la hora en que parezca verdad de Pero Grullo sos-

tener que las ideas son más reales que las piedras, ya que tocar las cosas no es al cabo sino una manera de pensarlas.

Ello es que la Universidad de Leipzig ha sido una de las matrices donde se ha engendrado la actual realidad alemana. De aquellas pacíficas meditaciones académicas proviene el ejército más fuerte de Europa: de aquellos físicos y químicos que vivían austeramente la enorme riqueza del «made in Germany». Diríase que se repite el caso del sabio indio que, según cuenta Renan, después de haber sido arrojado del cielo de Indra, se creó por la fuerza de su pensamiento y la intensidad de sus méritos un nuevo Indra y nuevos cielos. Apartándose de la realidad, la corporación secular de Leipzig ha logrado, merced a su poder de idealizar, poner sobre el mundo una realidad nueva y más firme.

Y en tanto, en nuestra Universidad fantasma la sombra de un profesor pasa lista sañudamente a las sombras de unos estudiantes.

El Imparcial, 5 agosto 1909.

UNAMUNO Y EUROPA, FÁBULA

PRISIONERO de otras ocupaciones, no he podido hasta ahora poner un exiguo comentario a la carta de D. Miguel de Unamuno, publicada hace días en *A B C*. Una carta privada como esta en que el señor Unamuno sanciona las opiniones del Sr. Azorín, no merece grande atención: el correo privado apenas si sirve de otra cosa que de manso cauce al río turbulento de las impertinencias individuales. Sólo me interesan las acciones y los problemas públicos: hartas dificultades hay en éstos para que nos distraigamos en meditar sobre las incongruencias íntimas, privadas de nuestros contemporáneos. Había pensado, desde luego, en no oponer nada a la filosofía soez de aquella carta: como en mi artículo anterior me preguntaba de nuevo: ¿qué decir a quien no se preocupa de la verdad? Cierto que el señor Unamuno me alude en esa carta: habla de «los papanatas» que están bajo la fascinación de *esos europeos*. Ahora bien, yo soy plenamente, íntegramente, uno de esos papanatas: apenas si he escrito, desde que escribo para el público, una sola cuartilla en que no aparezca con agresividad simbólica la palabra: Europa. En esta palabra comienzan y acaban para mí todos los dolores de España. Y es costumbre en esta tierra mía, en esta tierra que Dios ha puesto de un empellón fuera del alcance benéfico de su vieja mano rugosa, contestar a la guapeza con algún gesto de jaque. El Sr. Unamuno ha elevado a la dignidad universitaria los usos jaquescos que el Sr. La Cierva, tan ingenuamente, se obstina en perseguir por las tabernas. ¿Dónde iremos ahora a buscar la *bonne compagnie?* Yo debía contestar con algún vocablo tosco o, como decían los griegos, rural, a D. Miguel de Unamuno, energú-

meno español. Pero... esto sería muy poco divertido. Quienes rompen las reglas artificiales de la buena educación se quedan sin gozar la fruición delicadísima de ejercitar íntegramente sus energías dentro de ellas. Pues qué, ¿no estriba todo el placer del juego en el sometimiento a ciertas reglas convencionales y hasta ridículas? ¡Divino juego civil de la buena educación! ¡Deleite noble y señor el de vivir dentro de las reglas quebrantables sin quebrantarlas! ¡Suprema voluptuosidad para quienes son capaces de sentir la voluptuosidad de la ley!

¿A qué, pues, contestar la carta del rector de Salamanca? ¿Qué dice en ella, al fin y al cabo? «Si fuera imposible que un pueblo dé a Descartes y a San Juan de la Cruz, yo me quedaría con éste».

En los bailes de los pueblos castizos no suele faltar un mozo que cerca de la media noche se siente impulsado sin remedio a dar un trancazo sobre el candil que ilumina la danza: entonces comienzan los golpes a ciegas y una bárbara baraúnda. El Sr. Unamuno acostumbra a representar este papel en nuestra república intelectual. ¿Qué otra cosa es sino preferir a Descartes el lindo frailecito de corazón incandescente que urde en su celda encajes de retórica extática? Lo único triste del caso es que a D. Miguel, el energúmeno, le consta que sin Descartes nos quedaríamos a oscuras y nada veríamos, y menos que nada el pardo sayal de Juan de Yepes.

Yo pensaba no hablar de esta lamentable epístola; pero ¡he recibido tantas hostigándome a la protesta! Cuando comenzaban las escenas a que ha dado motivo esta guerra imperfecta del Africa, pedía yo desde estas columnas, ante todo, pudor nacional. Preveía la curiosidad justiciera de Europa asomándose tras los Pirineos y recorriendo con sus ojos severos la desnudez de nuestras carnes señaladas por todos los vicios. Desgraciadamente, he acertado. Yo no sé quién pueda censurar honradamente a Europa si la oímos que dice: Hermanos de Aria, nuestra España sigue igual.

Pero el Sr. Unamuno no es hombre que se ande con medias tintas: como Juan de Yepes es superior a Descartes, es, en no pocas otras cosas, superior España a Europa; por ejemplo, en lingüística, ejercicio oficial y obligado del Sr. Unamuno. Léase lo que dice a Azorín para mostrar en qué consiste la superioridad de los celtíberos:

«Hay que proclamar nuestras superioridades actuales. Indigna ver tanto hispanista (¿?) que se cree que España acabó en el siglo XVII. Un chileno que allá en su tierra había estudiado filología castellana con dos alemanes (!!!), vino de paso para... París, a perfeccionarse en ella. Oyó a Menéndez Pidal y se quedó. Y es que éste ha escrito un manual mucho mejor en su género que cuantos análogos

conozco del extranjero. Y así hay muchos. Cajal no está solo. Nos falta —y no lo deploro— el sentido de la *réclame*, y, además, no solemos dignarnos defendernos. A su desdén teatral oponemos nuestra altivez».

¿Qué contestar a esto? El nombre de Menéndez Pidal es tan noble, tan ejemplar, tan severo, que vale por cien argumentos. Por otro lado, el Sr. Unamuno se ha dedicado, en cumplimiento de un deber ineludible, capital, al mismo género de trabajos que el autor de «El cantar de Myo Cid». ¿Quién podrá dudar, pues, de que sabe muy bien lo que dice cuando nos combate a los europeizantes con el claro nombre de D. Ramón Menéndez Pidal?

Mas ¡ay!, he recibido estos días unas cuartillas de un español, joven e inteligentísimo, cuyo nombre no ignora Unamuno: don Américo Castro, discípulo predilecto y familiar del Sr. Menéndez Pidal. Y estas cuartillas dicen así:

«Torpes andan quienes barajando a su sabor hechos de difícil comprobación para los más, pretenden —con palabras de fanfarria mal adobadas de pretendido amor a la tierra— cubrir con la prez de un nombre ilustre el nefando pecado de la felonía intelectual.

»No otra cosa significa colocar el nombre del señor D. Ramón Menéndez Pidal entre el elogio de un chileno que "le prefiere" a los alemanes y una deslavazada censura para los que fuera de España se han preocupado, mucho antes que el Sr. Unamuno pudiera soñarlo, de hacer una ciencia del estudio de nuestra lengua. No ignora el rector de Salamanca que antes de que el señor Menéndez Pidal comenzase sus trabajos de filología —su gramática se publicó en 1904— si se exceptúan los señores Bello y Cuervo, americanos, sólo nombres extranjeros figuran en las bibliotecas de filología románica cuando de castellano se ocupan. Lo que el Sr. Unamuno sepa de filología castellana tuvo que aprenderlo en las gramáticas de Diez, Meyer Lübke, Foerster y Baist, alemanes, y en la de Gorra, italiano. Si se enteró de que el habla salmantina era algo más que palabras deformadas por la rusticidad aldeana, tuvo que leer a Gessner, "Das Altleoniscke", Berlín, 1876; a Morel Fatio, "Recherches sur les sources du libro de Alexandre", Upsala, 1887, y su reseña del libro de Gessner en la "Zeitschrift für romanische Philologie", de 1904, y hoy día a E. Staaf, "L'ancien dialecte léonais", Upsala, 1907.

»En cuanto a esos dos alemanes que despectivamente aparecen seguidos de admiración, son los señores R. Lenz y F. Hansen. Al primero se debe, según Meyer Lübke ("Einführung", página 171),

el único trabajo completo sobre uno de los problemas más difíciles de la filología románica: "el de determinar en qué medida han influído los pueblos prerromanos, que después se romanizaron, en la formación de las lenguas romances". (V. sus "Chilenische Studien". Phon. Stud. V y "Die chilenische Lautlehre, verglischen mit der araukanischen", Zeit. XVII). El segundo es autor de numerosas monografías sobre la conjugación española antigua y las dialectales, leonesa y aragonesa; hoy día representa en Chile el factor más importante para la formación científica de la juventud chilena "que estudia español". No hablemos de la infinidad de artículos en revistas —ninguna española— debidos a Cornu, Ford, Poberowicz, Staaf, Tallgren, Marden, Pietsch, Salvioni, M. Fatio, etc., sin contar con que en casi todas las ediciones de autores españoles, si el señor Unamuno ha querido estudiarlos "filológicamente", tuvo que recurrir a Fitz Gerald (Berceo), Baist y Grafenberg (D. Juan Manuel), Foulché-Delbosc (Celestina, Lazarillo, etc.), Marden (F. Gonzalez), M. Fatio (Alexandre), Buchanan y Rennert (comedias), Bohmer (Juan de Valdés), Mérimée (Guillén de Castro), H. Mérimée (G. de Castro y Mercader), Ducamin (Juan Ruiz), Lang (cancioneros), etcétera, etc. A este inmenso trabajo, labor de treinta años, y a tanto nombre benemérito, podemos incorporar para honra nuestra el preclarísimo del Sr. Menéndez Pidal, más conocido en el extranjero que aquí —dudo que hayan leído el "Cantar de Myo Cid" más de veinte españoles— y cuya iniciación en la ciencia de la filología española la debió a haber aplicado en sus investigaciones el riguroso método que fuera de aquí se seguía en esta clase de estudios. Hoy día, es cierto, pueden venir extranjeros a escuchar su palabra autorizada. Ya lo han demostrado las Universidades de los Estados Unidos solicitando su presencia para que difundiese entre ellos sus tesoros de erudición medieval.

»Cierto es también que sería ingrato desconocer que a la incorporación de un pequeño núcleo de españoles a la cultura europea debemos el poder enorgullecernos con sus triunfos.

»Ahora bien, si el Sr. Unamuno sabe todo esto en su calidad de profesor de filología, ¿por qué escribe la carta del *A B C?*»

Poco a poco va aumentando el número de los que quisiéramos que las querellas personalistas cedieran en España la liza a las discusiones más honestas y virtuosas sobre la verdad verdadera. En el naufragio de la vida nacional, naufragio en el agua turbia de las pasiones, clavamos serenamente un grito nuevo: ¡Salvémonos en las cosas! La moral, la ciencia, el arte, la religión, la política,

han dejado de ser para nosotros cuestiones personales; nuestro campo de honor es ahora el conocido campo de Montiel de la lógica, de la responsabilidad intelectual. Pensando en esto, he preferido las observaciones técnicas de mi grande amigo Américo Castro a toda mi prosa indignada. Merced a ellas puedo afirmar que en esta ocasión don Miguel de Unamuno, energúmeno español, ha faltado a la verdad. Y no es la primera vez que hemos pensado si el matiz rojo y encendido de las torres salmantinas les vendrá de que las piedras venerables aquellas se ruborizan oyendo lo que Unamuno dice cuando a la tarde pasea entre ellas.

Y, sin embargo, un gran dolor nos sobrecoge ante los yerros de tan fuerte máquina espiritual, una melancolía honda...

«¡Dios, que buen vassallo si oviese buen Señor!»

El Imparcial, 27 septiembre 1909.

LA TEOLOGÍA DE RENAN

El libro de Gastón Strauss, «La política de Renan», nos ofrece la ocasión de observar cómo un intelectual se aproxima a la política.

Lo primero que advertimos es que Renan no llega a la acción social en estado de inocencia. La política no se daba en él —como en ningún pensador— en estado de inocencia. Los programas que en 1869 y 1878 proponía a sus lectores eran corolarios de su filosofía de la historia.

Este es un dato que deben meditar los jefes de partidos españoles si, como parece, han creído que llega la oportunidad para solicitar el auxilio de los intelectuales. Para un intelectual, la operación de ingresar en un partido no es tarea fácil; un cuerpo y aún una conciencia hallan dondequiera acomodo; pero ¿y una filosofía? Buena o mala, laxa o prieta, todo publicista que vive honradamente de su pensar tiene una filosofía. ¿Cómo adecuar ésta a los discursos parlamentarios de un jefe de partido? ¿Hasta qué punto es compatible una filosofía con el Sr. Maura, con el Sr. Moret o con el señor Lerroux?

* * *

Nadie podrá acusar a Renan de falta de atención al presente. No sólo se ocupó de política, sino que apenas escribió una línea que no fuera una toma de posición en las luchas morales y sociales de su tiempo. Mientras reconstruye la remota imagen de Jesús, procura conducir las citas del Antiguo y del Nuevo Testamento hacia las

urnas electorales, y al caer en un éxtasis radiante frente a la egregia blancura del Partenón, compone su famosa plegaria, que es, acaso, la única revancha hasta ahora conseguida por los franceses sobre el espíritu alemán. Por otra parte, nadie se ha preocupado más de preparar el porvenir; acaso podamos echarle en cara no haber percibido las infinitas posibilidades de nuevas formas de vida que trae consigo el socialismo, mas pocos escritores han consagrado tantas páginas, tan ágiles, tan sutiles, a la humanidad futura. Sin embargo, éste es el hombre que, según propia confesión, no podía viajar por tierra que no tuviera archivos. Fue un filósofo; vivió entre las cosas que se dice que han muerto.

Renan miraba todas las cosas bajo la especie de lo histórico, mas como para él lo histórico es lo divino, lo que tiene en sí mismo su valor y su perenne justificación, su filosofía de la historia es, en realidad, una teología.

Veamos cómo lo histórico puede ser lo divino.

Spinoza decía que todo es Dios, porque Dios llamamos al Ser sin limitación, al Ser infinito: el Ser infinito es la Naturaleza; materia o espíritu, cuanto existe es natural, luego cuanto existe es una modificación, una limitación de Dios. En este sentido no podía Renan ser panteísta. El siglo XVIII, el siglo de Leibniz, Newton, Hume y Kant, ha hecho imposible el trato mano a mano con nada que, siendo real, pretenda ser ilimitado y absoluto. Hoy sólo pueden hacer esto los místicos que son, por decirlo así, apaches de la divina sustancia, gente que atraca en la soledad de un éxtasis al buen Dios transeúnte.

Para Renan es Dios «la categoría del ideal», o, lo que es lo mismo, toda cosa elevada al colmo de su perfección e integridad. ¿Qué hay, pues, que no sea capaz de haber sido o de poder ser Dios algún día? Ambrosía llamaban los griegos a la bebida ideal; los dioses eran los bebedores de ambrosía, «hombres inmortales», que decía Heráclito, participantes de una eterna borrachera. Mas, si se advierte, la ambrosía era sólo la bebida mejor. Un espartano estaría, pues, en lo cierto, si afirmaba que la ambrosía no era otra cosa que su castiza hidromiel; ¿conocía él, por ventura, nada mejor? Asimismo no podía censurarse al jerezano que se obstinara en identificar la ambrosía con el «Tres Palos Cortados»; ¿no es este vino para él la felicidad en su forma potable?

El pensamiento de Renan en este asunto me parece transparente. Dios es la categoría de la dignidad humana; la variedad riquísima de dogmas religiosos viene a confortar la opinión de que lo divino es como el lugar imaginario sobre que el hombre proyecta cuanto

halla en sí de gran valor, cuanto le aparta de la bestia sutilizando su naturaleza y dignificando sus instintos. Esa proyección es inconsciente, no un acto deliberado. Un individuo se siente súbitamente impulsado a sacrificarse por el interés común, a decir, por ejemplo, la verdad, cuando decir la verdad cuesta la vida, a defender un derecho social no reconocido. Antes de inventarse la psicología, antes de que se descubriera una cosa que se llama voluntad, sentimiento del deber, etc., ¿cómo podía aquel individuo interpretar lo que en él, allá en su interior acontecía? Tenía que atribuirlo a una fuerza elemental, como el fuego o el viento, a un poder externo superior a él, que le poseía y le obligaba a ser justo, a ser veraz. Recuérdese que, aun en Homero, las enfermedades son seres que se apoderan de los cuerpos. No era, pues, justo el hombre sin psicología, sino que un ser hipotético, al cual llama Justicia, le mueve y le fuerza a obrar de tal suerte. La Justicia, la Sabiduría, la Fortaleza son Dios.

La reflexión destruye esas personificaciones y las reduce a fuerzas interiores del espíritu humano. La Justicia queda descompuesta en la serie de actos justos realizados por los hombres; la Verdad suma hay que buscarla en la historia de las matemáticas; el Bien queda convertido en el proceso doloroso de renunciamientos, de sacrificios, de generosidades, merced al cual ha llegado a madurar la constitución política y habitual de nuestra sociedad. Dios queda disuelto en la historia de la humanidad; es inmanente al hombre: es, en cierto modo, el hombre mismo padeciendo y esforzándose en servicio de lo ideal. Dios, en una palabra, es la cultura. «Tú eres mi mejor yo», canta una vez Shelley a la mujer que inspira sus canciones; podría decirse que Dios es el conjunto de las acciones mejores que han cumplido los hombres: el Partenón y el Evangelio, Don Quijote y la mecánica de Newton, la Revolución francesa y la «Historia Romana» de Mommsen, las cooperativas de consumo y el régimen parlamentario. Dios es lo mejor del hombre, lo que le enorgullece, lo que intensifica su energía espiritual, la herencia científica y moral acumulada lentamente en la historia.

Más, como decía paradójicamente Goethe: «Lo que se hereda de los mayores hay que conquistarlo para poseerlo». Esa herencia, ese almacén de dignidad poco a poco cosechada, está ahí, fuera de nosotros; un inglés, al nacer, no trae disuelto en la sangre el binomio de Newton, ni un alemán la *Crítica de la razón práctica*. Ambas cosas son, ciertamente, espíritu condensado; pero ningún espíritu individual puede atribuírselas: son lo que Hegel llama asimilárselo para que aquella riqueza latente adquiera vida actual.

No es lícito, por tanto, romper con el pasado; el pasado es nuestra dignidad. A un hombre sin ventura le parecía, no hace mucho, más bello un automóvil que la victoria de Samotracia. Es posible que así sea; pero no está sólo la estulticia en tal preferencia, sino en el gesto con que en esa frase grosera se pretende romper la comunión con la realidad helénica. Y sobre esto conviene que no haya duda; en condiciones intelectuales no muy disparejas, quien no haya meditado a Platón, tiene menos peso específico, dentro de la zoología, que quien lo haya glosado. No asimilarse la cultura griega equivale a ser menos hombre, y significa una mayor aproximación al kanguro.

Renan exclama imperativamente que no renunciemos al pasado, que lo conservemos, y su obra aparece como inmenso pebetero, del cual se eleva, ondeando, el incienso del respeto. Para este gran pensador-poeta es el recuerdo una de las virtudes teologales, la más honda, donde germina la fe y arranca a volar la esperanza. Las guerras y las emigraciones de los pueblos, los cambios de los imperios, las revoluciones, los azares de la humanidad al hilo del tiempo, representan las inquietudes de un Dios que se está haciendo. La historia es la embriogenia de Dios, y, por lo tanto, una especie de teología; recordar, hacer memoria del pasado, se transforma de este modo en un misterio religioso, y al Cuerpo de archiveros compete hoy las funciones encomendadas a los párrocos y sus coadjutores. La Filosofía, según Renan, «tiene curas de alma».

Europa, 20 febrero 1910.

ESPAÑA COMO POSIBILIDAD

«Un viaje por España y Portugal —dice Meier-Graefe en el prólogo de su nuevo libro *Viaje de España*— proporcionó a los venturosos participantes variadísimas impresiones. Lo que de ello pudo ser anotado en las pocas horas exentas de mejor ocupación va copiado aquí. Si hubiera sido más, habría yo sacado menos. Quien visitó aquel país comprenderá que prefiriera yo vivir a escribir. A quien no estuvo allí, le aumentarán mis someras sugestiones el ansia de ir, mejor que la descripción detallada de cosas que quieren ser vistas. Para conocer la Península pirenaica son menester, mal contados, diez años, dándoles buen empleo. Yo disponía sólo de seis meses, y carecía por completo del impulso a tanta aplicación. Nos hemos encontrado a placer en España. Europa se hace poco a poco tan pequeña, que merece gratitud la indicación de espacios libres donde agitar el cuerpo y el espíritu. Esto constituye el único orgullo del autor».

He de hablar largamente de este libro en otro lugar. Ahora sólo me interesa comentar esa interpretación general de España como posibilidad para inmigración de sensibilidades europeas. ¿Cómo? ¿Los europeos necesitan de emociones españolas? ¿Será un error consiguiente nuestro europeísmo?

—Europa se hace angosta —clama Meier-Graefe desde Alemania—. ¡Y nosotros, que buscamos en el germanismo una introducción a regiones infinitamente extensas! Perdón; ¿dónde está el horizonte, dónde está realmente la rotunda línea, magnífica, de la amplia visión? ¿Es la tierra quien hace ancho el horizonte? ¿No es más bien el punto de vista?

Meier-Graefe trae en su retina a Europa: Europa no es una expresión geográfica. Cuando se ha combatido la tendencia de esta revista, se ha cometido la gedeonada de confundir a Europa con el extranjero. ¿Qué nos importa el extranjero, la serie de formas étnicas, históricas que pueda tomar la cultura en otras partes? Precisamente, cuando postulamos la europeización de España, no queremos otra cosa que la obtención de una nueva forma de cultura distinta de la francesa, la alemana... Queremos la interpretación española del mundo. Mas, para esto, nos hace falta la sustancia, nos hace falta la materia que hemos de adobar, nos hace falta la cultura.

Una secular tradición y ejercicio de lo humano ha ido sedimentando densas secreciones espirituales: Filosofía, Física, Filología. La enorme acumulación se eleva como un monte asiático; desde lo alto se dominan espacios ilimitados. Esa altura ideal es Europa: un punto de vista.

No solicitemos más que esto: clávese sobre España el punto de vista europeo. La sórdida realidad ibérica se ensanchará hasta el infinito; nuestras realidades, sin valor, cobrarán un sentido denso de símbolos humanos. Y las palabras europeas que durante tres siglos hemos callado, surgirán de una vez, cristalizando en un canto. Europa, cansada en Francia, agotada en Alemania, débil en Inglaterra, tendrá una nueva juventud bajo el sol poderoso de nuestra tierra.

España es una posibilidad europea.

Sólo mirada desde Europa es posible España.

Europa, 27 febrero 1910.

¿UNA EXPOSICION ZULOAGA?

Entre las cosas fáciles, la más importante que podía intentar ahora el ministro de Instrucción Pública sería, en mi opinión, una Exposición Zuloaga. No se trata de un homenaje: homenajes se están haciendo todos los días, y casi llegará a ser una distinción que se adjudique a hombres de verdadero mérito no consagrarles homenaje alguno. Los hombres de gran valer no son acreedores a estas adehalas placenteras: bastante tienen con su propia sustancia. El placer del gran artista o del gran pensador al hallarse con la obra cumplida delante, tierna aún, de la creación, paga sobradamente los graves esfuerzos en ella condensados. La conveniencia de una Exposición Zuloaga se funda en su utilidad para nosotros los que fuéramos a visitarla. ¿Y no está para esto puesto ahí el Ministerio de Instrucción Pública y Bellas Artes? Su función no es premiar los méritos de los españoles triunfantes con la pluma o el pincel; es más bien hacer posible la cultura, fomentar en la masa anónima las preocupaciones elevadas, suscitar en el ambiente público motivos de una vitalidad superior y hacer que la trivialidad del comercio ciudadano quede rota a menudo por corrientes difusas de valores ideales. No concibo que un ministro de Instrucción Pública se quede satisfecho si a la vuelta de cada mes no le cabe la certidumbre de haber enriquecido la conciencia española con un nuevo tema cultural. Su dignidad es la más alta de una sociedad europea, es la forma moderna de aquella otra divina magistratura que sobre los campos tórridos de Pharan ejercitó Aarón, hermano de Moisés. Sería ver-

gonzoso que se contentase con administrar los servicios pedagógicos nacionales: al frente del personal educativo corresponde al ministro la ardiente actividad de primer maestro. ¿Por qué no ha de ocuparse en solicitar a las grandes personalidades europeas para que den conferencias en España? ¿Los grandes exploradores —Sven Hedin, Peary—, los grandes literatos —France, Lemaître, Pascoli, Bernard Shaw—, los grandes pensadores —Bergson, Croce, Simmel?...

Esta petición de que se organice una Exposición Zuloaga tiene un sentido pedagógico, el mejor sentido, el más fecundo que puede tener una cosa. La peregrinación de los lienzos egregios con sus bárbaras figuras por las tierras castizas de donde salieron removerá muchos nervios enmohecidos, levantará disputas, quebrará putrefactas opiniones, clarificará algunos pensamientos, y, en no pocas casas desespiritualizadas, recogidos los manteles tras la cena brutalmente breve a que obliga el ministro de Hacienda, se hablará de estética, gracias al ministro de Bellas Artes.

Y no sólo de estética: en la pintura de Zuloaga rebotan los corazones y van a parar rectos al problema español; sus cuadros son como unos ejercicios espirituales que nos empujan, más que nos llevan, a un examen de conciencia nacional. Ahora bien, esto es lo más grande, lo más glorioso que puede hacer por el porvenir de su raza un artista hispano: ponerla en contacto consigo misma, sacudirla y herirla hasta despertar totalmente su sensibilidad. Dotarla de intimidad.

No sé hasta qué punto sea acertado emplear los vocablos de máxima láude refiriéndose a Zuloaga. Maeztu le ha llamado «genio». Esto es, desde luego, excesivo: genios son sólo los muertos. La genialidad es una condensación lenta de valores humanos sobre las obras de ciertos hombres, que en cuanto genios fueron inconmensurables a su época. Lo genial es una perspectiva secular que se han ido abriendo algunos libros, algunos cuadros y estatuas, algunas formas musicales. Sin esa trascendencia de lo contemporáneo no creo que haya motivo para usar de la palabra genio. Ocurre que luego de veinticuatro siglos continuamos sacando piedra nueva de la cantera platónica: Platón vive aún realmente, aún no es un pasado: Platón, por consiguiente, es un genio. La genialidad es, pues, un valor experimental. Maeztu aprende hoy en el «Quijote» a ordenar su visión del mundo; luego Cervantes no quedó agotado en el horizonte de ideas y emociones de su tiempo: porciones de su espíritu trascendieron vírgenes de aquella edad y hoy van siendo fecundas. La genialidad es experimental: geniales son las creaciones que aún pueden tener hijos, que son matrices vivas de cultura. Si genio es lo inconmensurable a su tiempo, la

anticipación de posibilidades ilimitadas, ¿cómo pretender medir el genio de un hombre que vive con nosotros, fundido con lo pasajero, lo circunstancial, lo convenido, lo baladí?

Dejemos vacar ese vocablo que nos obligaría para justificarlo a ser nosotros mismos genios; reservémoslo para los hombres divinos en que la humanidad se ha labrado a sí misma con ejemplos, y para marcarles nuestro religioso respeto fijemos entre ellos y nosotros el margen de cincuenta, de sesenta años que podamos vivir.

Contentémonos con ir describiendo los elementos que hallamos valiosos en la obra de Zuloaga: precísennos los que entiendan las virtudes y vicios técnicos de su pintura. ¿Hasta qué punto es, por ejemplo, compatible con el título de gran pintor aprovecharse de maneras ajenas, administrar, en una palabra, el arcaísmo? ¿Hay o no algo de esto en Zuloaga?

Lo que ciertamente hay en él es un artista, y esa cualidad le eleva acaso sobre el resto de nuestra producción contemporánea. Poseemos algunos buenos pintores; pero ¿qué es un hombre que sabe pintar al lado de un artista? El pintor copia una realidad que, poco más o menos, estaba ahí sin necesidad de su intervención: el sol, sobre una playa, admirablemente pintado: ¿qué me importa, si ahí tengo el sol sobre una playa admirablemente real, y si además para ir a verlo tomo el tren y protejo de esta manera la industria ferroviaria?

¿Dónde acaba la copia y empieza la verdadera pintura? ¿No pondremos sobre quien nos pinte cosas a aquel que nos pinte un cuadro?

De esta manera me encuentro perdido en un problema complicado del arte, al cual buscaré mañana solución. No hay nada tan expuesto como lanzarse a hablar de lo que no se conoce bien. Por cierto que, si no sé más de pintura, la culpa atañe al ministro de Bellas Artes que no nos proporciona suficientes Exposiciones.

El Imparcial, 29 abril 1910.

NUEVA REVISTA

HACE poco tiempo apareció en los puestos de periódicos una nueva revista: *Europa*. El título no podía ser más agresivo: esa palabra sola equivale a la negación prolija de cuanto compone la España actual.

Decir Europa es gritar a los organismos universitarios españoles que son moldes troglodíticos para perpetuar la barbarie, para empujar los restos de una antigua raza enérgica a todos los extremos de la desespiritualización.

Decir Europa es gritar al Parlamento que su Constitución es inmoral, que quien compra un voto es en mayor grado criminal que quien mata a su padre, que los partidos gubernamentales son instituciones kabileñas, que tolerar las leyes tributarias vigentes es hacerse reo de inauditas depredaciones.

Decir Europa es detenerse ante un cuadro de Sorolla respetuosamente —Europa es, ante todo, una incitación a la respetuosidad— y exclamar: Verdaderamente, el arte, la emoción trascendente empieza donde el pintor acaba. Y es tomar con análogo respeto un libro eruditísimo del grande Menéndez y Pelayo y ponerle al margen del último folio:

«¡Non multa sed multum!»

Sin embargo, *Europa* no es una negación; tal fuera, y carecería por completo de interés el hecho de haber aparecido esta revista. Por el contrario; nos hallamos ante el caso, nuevo en nuestro país desde hace pocos años, de que algunos escritores se reúnan en verdadera colaboración. Las revistas usuales entre nosotros se forman

por mera yuxtaposición de original, como los muros se elevan situando un ladrillo junto a otro; de esta manera, el conjunto llega a ser un centón, sin más unidad que la unidad editorial del espacio en que se imprimen y el tiempo en que se publican.

Europa tiende a realizar una verdadera colaboración: quienes escriben en ella asiduamente han coincidido, movidos por una previa comunidad intelectual: la unidad de la labor a hacer les ha unido en colaboración. Esto es de suyo un síntoma inmejorable: la colaboración es la manera de vivir que caracteriza a los europeos.

España es, en cambio, el país donde no se colabora: cuando se forma una agrupación de españoles podemos asegurar que se trata de una complicación; el origen del aunamiento no habrá de buscarse en un HACER, sino en un *cometer:* los colaboradores no pasan de cómplices. Dos ejemplos notables: las leyes de conquistadores de Indias en el siglo XVI y los partidos gubernamentales en el que corre.

Una verdadera colaboración es posible cuando se ha formado en el ambiente moral e intelectual de un pueblo un sistema de opiniones serias, veraces, impersonales y relativamente profundas. La unidad de la labor a cumplir que une a los colaboradores es, en realidad, la unidad del punto de vista. Así parecerá explicado el hecho de que en España tropecemos raramente con casos de colaboración. No tengo ningún deseo de abrir los ojos cuando se me propone mirar algo que me había pasado inadvertido; mas... ¿no puede afirmarse que de veinticinco años a esta parte no se ha levantado sobre la planicie mental de nuestro pueblo nada que merezca ser llamado un punto de vista? No es bastante citar nombres que suenan con una imprecisa magnificencia: hoy mismo leo unas faltas de discreción y de finura moral que un hombre dejado de la mano de Dios comete a propósito de Balmes. Este hombre dice que Balmes está injustamente olvidado, que es un pensador fecundo y demás palabrería del viejo y peor periodismo. Y me pregunto: ¿Qué idea determinada, qué hallazgo, qué invención, qué *algo* concreto podíamos hallar los españoles en Balmes con lo cual enriquecernos la vida interior? El aludido periodista no lo dice: mientras no lo diga, lo que hoy escribe permanecerá en la ridícula posición de haber como dicho algo que no es nada a la postre. Conviene ser en esta materia veraz consigo mismo, y ante las glorias nacionales pasadas o presentes demandarse estrictamente: ¿Qué idea, qué emoción, qué molécula viva de mi alma debo yo a este hombre?

A mi manera de ver, patriotas españoles serán los que opongan

a la realidad nacional presente más profundas negaciones. El patriotismo afirmativo suele ser pecaminoso y grosero, y sólo le hallo fecundidad cuando se trata de defender el territorio invadido por barbaries enemigas. En tiempos de paz, que son sazón de trabajo, amar la patria es querer que sea de otra manera que como es. Los éxtasis ante el vino de Jerez, ante el cielo bruñido de Castilla, ante las pupilas febriles de una andaluza, ante el Museo de Pinturas, ante D. Antonio Maura, no rinden beneficio alguno al aumento económico o moral de la raza. En general, el éxtasis es el pecado, la máxima concupiscencia: es la disposición que toma el espíritu para fruir. En el patriotismo extático gozamos de nuestra patria, la hacemos un objeto de placer.

Frente a este patriotismo extático conviene suscitar el patriotismo enérgico: amar la patria es hacerla y mejorarla. Un problema a resolver, una tarea a cumplir, un edificio a levantar: esto es patria. La conocida frase de Nietzsche lo ha formulado exactamente: Patria no es la tierra de los padres —«Vaterland»—, sino tierra de los hijos —«Kinderland».

Mas la negación ha de ser seria: en serio no puede negarse una cosa sino en virtud de otra que se afirma. La negación monda y lironda es también una forma de éxtasis y, por consiguiente, estéril. Este espíritu meramente negativo ha neutralizado y hecho vana agitación ensayo cuantitativamente tan poderoso como el movimiento catalanista. *A posteriori* de haber negado la patria española se afanaron los pensadores catalanistas en llenar el vacío que habían hecho en sus propios corazones: la vieja forma de España y el montón inorgánico, pero enorme, de sus pretéritas jornadas eran, al cabo, un principio de orientación espiritual, de equilibrio pedagógico y político. Para negar ese principio hubiera sido menester otro: un sistema de negaciones necesita también de un principio en virtud del cual organicemos nuestras acciones negativas, y ese principio no puede ser, a su vez, una negación. Esto han buscado trabajosamente y tarde ya, los pensadores catalanistas.

Europa no es una negación solamente: es un principio de agresión metódica al achabacanamiento nacional. Como Descartes empleó la duda metódica para fundamentar la certidumbre, emplean los escritores de esta revista el símbolo Europa como metódica agresión, como fermento renovador que suscite la única España posible.

La europeización es el método para hacer esa España, para purificarla de todo exotismo, de toda imitación. Europa ha de salvarnos del extranjero.

Hoy estamos afrancesados, anglizados, alemanizados: trozos exánimes de otras civilizaciones van siendo traídos a nuestro cuerpo por un fatal aluvión de inconsciencia. El hecho de que importemos más que exportamos es sólo la concreción comercial del hecho mucho más amplio y grave de nuestra extranjerización. Somos cisterna y debiéramos ser manantial. Tráennos productos de la cultura; pero la cultura, que es cultivo, que es trabajo, que es actividad personalísima y consciente, que no es *cosa* —microscopio, ferrocarril o ley—, queda fuera de nosotros. Seremos españoles cuando segreguemos al vibrar de nuestros nervios celtibéricas sustancias humanas, de significado universal —mecánica, economía, democracia y emociones trascendentes.

Tal es el sentido en que trabajan los escritores que colaboran en la nueva revista. ¿Quiere esto decir que ellos mismos se crean europeos, es decir, sabios, justos y artistas? Ciertamente que no: la enérgica modestia es el esqueleto que sustenta el resto de las virtudes europeas. Son, pues, gente que sabe poco, que se apasiona mucho y, sólo en ocasiones, se hallan dotados de sensibilidad. Son españoles. De ser europeos no hubieran fundado una revista, sino más bien una colonia.

El Imparcial, 27 abril 1910.

LA EPOPEYA CASTELLANA, POR RAMÓN MENÉNDEZ PIDAL

En tanto que la política sigue sus carreras torcidas, se va formando en el subsuelo peninsular una nueva cultura. Algunos hombres solícitos labran en silencio una nueva alma para España, una alta espiritualidad continental.

Ramón Menéndez Pidal ha escogido la materia más peligrosa para hacer con ella europeísmo: la literatura vieja, la poesía anónima que florece bronca en las hendeduras del suelo nativo. Es tan difícil de tocar esta sustancia, que precisamente a los que antes de él la trataron, se debe esta manera de ver el mundo, que yo llamaría casticismo bárbaro, celtiberismo, que ha impedido durante treinta años nuestra integración en la conciencia europea. Una hueste de almogávares eruditos tenía puestos sus castros ante los desvanes del pasado nacional: daban grandes gritos inútiles de inútil admiración, celebraban luminarias que no ilustraban nada y hacían imposible el contacto inmediato, apasionado, sincero y vital de la nueva España con aquella otra España madre y nutriz.

Menéndez Pidal ha roto con esos usos, y la filología española, merced a él, ha pasado a influjo de otro signo del Zodíaco. No hace mucho fue invitado a dar unas conferencias en los Estados Unidos. Allá fue este hombre severo y veraz, sabio y digno, para dar muestra a los enemigos de un día de la nueva vida española. Y escogió de entre lo castizo lo más y habló de la épica castellana.

Ahora aparecen aquellas lecturas en libro.

Europa, 22 mayo 1910.

PLANETA SITIBUNDO

I

Hacía mucho tiempo que no veía a Rubín de Cendoya, místico español; fue grande mi sorpresa al hallarle la otra tarde en el salón de conferencias.

—No hay otro remedio —me dijo— que dedicarnos todos a la política; en otros países puede el hombre sin ambiciones de dominio desentenderse de los negocios públicos. Tales sociedades se encuentran en un estado más avanzado de diferenciación funcional. En España, por el contrario, tiene que hacer cada cual todos los menesteres como en el clan primitivo. El individuo humano no es el individuo físico, sino el individuo de la sociedad; de aquí que cuando la sociedad no está hecha, el afán primordial de cada aspirante a hombre sea hacerla. Así acontece entre nosotros.

—¿Y se ha afiliado usted a algún partido?

—Todavía no; ya conoce usted mi opinión fundamental: nada humano es espontáneo, todo requiere aprendizaje. Es frecuente escuchar que si irrumpieran en el Parlamento unos cuantos hombres sinceros, todo se arreglaría. Yo lo niego; yo no he creído nunca en la fecundidad política de esa virtud —la sinceridad—, que es, al cabo, la menos costosa de las virtudes; decir lo que se siente no es a menudo sino una prueba de escasa imaginación. Hay, claro está, que decir la verdad; pero la verdad no se siente, la verdad se inventa. ¡Expresar la verdad que a costa de enormes esfuerzos hemos logra-

do inventar, ésta sí que es una alta y enérgica virtud peculiar a nuestra especie! ¡Divina Veracidad, virtud activa, que nos mueves, no tanto a decir verdad como a buscarla antes de decirla! La sinceridad, en cambio, es un hábito negativo que ejercitan todos los animales, y se reduce a no interponer entre las excitaciones de fuera y las reacciones espontáneas que de dentro responden, lo que podríamos llamar un cortocircuito. Unos cuantos hombres sinceros en el recinto del Congreso acabarían dándose de puñaladas. El orangután es el hombre sincero.

—¿De modo que el convencionalismo parlamentario?...

—¿Qué sería de España sin él, qué sería de Europa? El Parlamento es una de esas sabias interpolaciones colocadas por la humanidad entre la fisiología sincera del *pithecanthropus erectus* y sus aspiraciones superiores. Ser convencional es lo más que puede ser una cosa, y, si esto no es paradoja, yo no tengo la culpa de vivir entre gentes que no han meditado nunca, y atenidos a una visión simplista de los fenómenos, motejan de paradójico todo juicio dotado de alguna mayor filosofía.

Cuanto en el hombre no sea *mantenencia y ayuntamiento con fembra* es convencional: la cultura es frente a la natura el reino de lo conveniente y lo convenido. Tanto es así, que nuestra era contemporánea, el siglo de la cultura reflexiva, viene datada de la Revolución francesa, de la cual el instituto supremo juzgó oportuno llamarse *Convención.* No creo, pues, que nuestro Parlamento, hijo de la Convención, sufra desdoro porque se le llame convencional.

Sin embargo, el éxito de Pablo Iglesias ha significado un triunfo de la sinceridad.

—No lo creo, amigo. En la Cámara popular, como en la impopular —que dicen Senado— no abundan los hombres de talento ni los hombres completamente serios. Pablo Iglesias posee con amplitud esas dos cualidades, a las que, so pena de caer en un horrible pesimismo cósmico, hemos de vaticinar, donde quiera se presenten, éxito seguro.

Hablando así salimos al pasillo, y la conversación fue interrumpida brevemente, porque los que iban y venían nos separaron un instante. Pasaron por entre ambos no pocos periodistas, muchos políticos nombrados y alguna bruja de Shakespeare.

El místico español continuó de esta manera:

—Es muy importante la reivindicación de lo convencional, tan importante, que sólo de la fe en el poder de la convención para transformar la naturaleza, puede surgir para nosotros la fe en el

porvenir de la raza. Hay mucha gente que no se ha convencido todavía de que lo espontáneo es forzosamente malo, y sólo podremos mejorar cuando nos finjamos, por un acto de clara volición, una naturaleza nueva y convenida. Pero esto es cuestión de muy larga disputa: ahí está D. Gumersindo de Azcárate, que aún cree en los impulsos orgánicos, espontáneos, sinceros de nuestro pueblo. ¡Qué hombre más grato y respetable!: bien es verdad que su corazón vale mucho más que su sociología.

Cruzó, en efecto, ante nosotros, el ilustre hombre público; se detuvo a hablar con un diputado. Los trazos de su rostro y las posturas le daban el aspecto de un viejo Don Quijote a quien ha vuelto la cordura.

—Amigo mío; ahora es moda maldecir del sistema parlamentario. Los conservadores franceses, que tienen sobre los españoles la inmensa ventaja de ser ingeniosos y escribir deleitadamente, han puesto cerco de ironías a esta institución democrática. Le achacan que no es cosa perfecta, que padece muchas menguas e impurezas. Nosotros nos contentaremos diciendo que es el menor de todos los males. ¿Y no será esto bastante? Lo último de las mejores cosas humanas se reduce a que son las menos malas.

—Se censura a los Parlamentos, sobre todo, porque diluyen las energías nacionales en retórica.

—No siga usted, no siga usted. Pero ¿qué creen esas gentes? ¿Creen que la humanidad es imbécil? ¿Que ha vivido veintitantos siglos preocupándose de retórica, para que ahora venga a resultar una majadería? Yo soy más tradicionalista que todos los conservadores juntos; cuando formo sobre algo una opinión, no me satisfago hasta tanto no he podido comprobar que lo pensado por mí lo han pensado en su vocabulario los hombres juiciosos de todos los tiempos. La originalidad es el error y una especie de frivolidad. Todo lo discreto fue pensado ya una vez —dice Goethe—; sólo nos resta ensayar una expresión nueva y más precisa. ¡Las gentes que eso dicen son cimarronas! La retórica y la buena educación son las dos postreras convenciones, los dos últimos yugos culturales que quisieran arrojar para en dos zancadas volverse a la selva maternal y ponerse a pegar saltos al sol naciente como suelen en el junco los cinocéfalos. En suma, amigo; yo he venido aquí a aprender el arte de la política que, como todas las cosas del mundo que algo valen, no se da en estado nativo dentro de nadie, como no sea de los genios. Es menester aprender a andar por el hemiciclo y a dar las gracias cuando algún secretario benévolo nos envía unos caramelos, de los

que dice mi amigo Luis de Zulueta que, sin ellos, la oposición sería mucho más impaciente y violenta. Todo, aun lo baladí, puede estar bien o mal hecho, y tiene, por lo tanto, su ciencia, su escuela, su noviciado. Quien viniera aquí sin previo estudio, fracasaría inútilmente. Llegaría ahito de prejuicios provinciales y domésticos, hecho a no ver en el Parlamento sino una ocupada ociosidad a que se dedican unos cuantos hombres de no buen vivir.

—Pero, ¿qué va usted a hacer sin una orientación, sin un programa?—interrumpí yo.

—¡Ah! Yo estoy también construyendo mi programa; pero no me contento, como es uso, demandando orientaciones a la economía, ciencia tan nueva; a la sociología, ciencia que no lo es: o a la historia, que aunque antigua y honrada, apenas si contiene la evolución de unas cuantas docenas de siglos. He preferido fijarme en la astronomía, que cuenta las centurias por horas y sabe de profundos cambios milenarios y de sorprendentes metamorfoseos.

Entonces fue cuando sacó del bolsillo un libro que me enseñó: *Mars et ses canaux*, *ses conditions de vie*, por Perceval Lowel.

—Aquí tiene usted una prueba del poder de transformar lo natural que es adherente a toda inteligencia. La historia de Marte muestra la evolución de un planeta guerrero y conquistador en un planeta de pacífico regadío. ¿No es éste nuestro caso? Pues yo le contaré cómo vive de paz y de agua este globo en que antes no hubo paz y ahora no hay agua: aprendamos alta política de este noble planeta sediento.

El Imparcial, 25 julio 1910.

II

Este Perceval Lowel —prosiguió Rubín de Cendoya— es un hombre de imaginación. Yo admiro sobremanera a quien se halla provisto de imaginación a la moderna. Porque ha de advertirse un cambio profundo entre la antigua y la nueva manera de ejercitar la fantasía. El antiguo imaginario huía de la confrontación con las

cosas reales; el moderno, por el contrario, se sume en el extremo realismo, busca una contención y un cauce a sus invenciones en las rígidas e inequívocas fisonomías de las cosas. Este es un carácter distintivo de los pueblos nuevos, y muy especialmente de los «yankees», el pueblo de mayor juventud. Edgar Poe, el genio más representativo de Norteamérica, no hizo otra cosa, y lo hizo con plena conciencia, como lo prueban sus *Marginalia*.

Lowel, asimismo, para poder imaginar con mayor energía, se dedicó a los estudios astronómicos, y, buscando una atmósfera propicia a las inquisiciones planetarias, se aisló en el desierto del Arizona y montó un Observatorio. Largos años hace que allí vive perescrutando la vida íntima de Marte, y ahora resume en un libro sus contemplaciones.

De ellas resulta que este planeta se halla habitado por una raza venturosa de pacíficos ingenieros. ¿No es esto prodigioso? Marte fue, en otro tiempo, el punto del firmamento escogido por los poetas y los sabios para localizar el espíritu guerrero. Mas «la guerra —dice Lowel— es entre nosotros un resto del alma salvaje, y seduce principalmente ahora a la porción infantil e irreflexiva del pueblo. Los sabios saben que hay otros modos de practicar el heroísmo y de asegurar la supervivencia de los mejores. Esto es el progreso. Pero séase pacífico por razonamiento o sin él, la evolución de la naturaleza nos fuerza a ello. Cuando los habitantes de un planeta se hayan combatido y muerto de una manera suficiente, los que sobrevivan encontrarán mayores ventajas en el trabajo solidario por el bien común. No podremos decir si el desarrollo del buen sentido o la presión de la necesidad ha traído a los marcianos hasta este estado eminentemente justo: lo cierto es que han llegado a él y que, de no llegar, habrían muerto».

¿Por qué? Muy sencillo. En Marte la atmósfera se ha ido enrareciendo —lo mismo que en España—, hasta el punto que no hay más agua que la que en invierno se congela en los casquetes polares. He aquí el hecho físico que ha cambiado los apetitos de los marcianos. ¡Cómo andarse a mover guerras gentes que se mueren de sed! De esta necesidad fisiológica elemental procede toda la evolución posterior de nuestros vecinos de sistema, y si entre ellos hay algún filósofo, no habrá dejado de construir una concepción hidráulica de la historia.

La tierra sitibunda se hizo estéril, y los marcianos, junto a la sed, hubieron hambre; debieron pasar siglos tristísimos, terribles, purificadores, espantosas jornadas de desesperanza. Mas el dolor

hace a las gentes discretas. «Sobre un mundo —dice Lowel— donde las condiciones de la vida se hacen tan difíciles, los seres tienen que ser cada vez más inteligentes para poder sobrevivir, y la evolución se realiza en este sentido. El estado del planeta nos conduce, pues, a admitir en Marte una vida caracterizada por una alta inteligencia».

Efectivamente; los marcianos depusieron las arrogancias, descolgaron la valentía y se dedicaron a estudiar matemáticas. Los pueblos ecuatoriales tuvieron que firmar paz perpetua con los tropicales y éstos con los polares para que no interceptaran las aguas reunidas en los Polos. Y diéronse todos los seres la gran tregua del agua, aquella misma ley sagrada que obedecen en la selva, según Rudyard Kipling, los animales más fieros.

Comenzaron a abrirse canales por toda la redondez de la estrella, maravillosas venas científicas, portadoras de la sangre cristalina que había de infundir al planeta una nueva juventud. Al telescopio presenta Marte un enrejado complicadísimo de sutiles líneas prodigiosamente geométricas; el gran Schiapparelli las vio por vez primera en 1877. Estas líneas recorren centenares y aun miles de kilómetros en acertadísima combinación unas con otras.

En invierno Marte ostenta sus dos casquetes helados: la vida duerme en él entonces. La primavera llega y el astrónomo nota primero un borde azulado en la masa blanca de los Polos: se inicia el deshielo. Más tarde las líneas casi borradas de los canales van entrando en vigor y un suave matiz, entre verdoso y rojizo, va cubriendo los trópicos: es una ola de verdura exuberante, una textura magnífica de vegetación que comienza a cubrir el viejo planeta sediento, remendado por el ingenio.

¡Qué cantos no resonarán entonces! Porque no ha de faltar allí la música: donde hay arroyos, verdura y paz, el ritmo fructifica. Habrá canciones rituales al agua madre, que descenderá eternamente grácil por los magníficos estuarios; habrá una literatura que se inspirará en los altos canales henchidos de la primavera, y otra más elegíaca a los canales vacíos invernales. Habrá también una religión. ¿Cómo no? Melquiades Alvarez nos ha dicho en el salón de sesiones hace un momento que el planeta no puede vivir sin religión. Sin agua tampoco, ilustre D. Melquiades, habremos de decirle nosotros. En Marte hay la religión del agua, como en la Tierra la del espíritu que se movía sobre el agua.

Esta consideración astronómica de la historia permite llegar a

grandes simplificaciones. La distancia realiza por sí misma lo que a la mente humana cuesta tanto lograr: reducir lo complejo a principios breves. Así vemos la vida de Marte derivándose toda de estos dos simples elementos: el agua y la vegetación.

¿Y no ha de sernos un ejemplo esta transformación radical de las ideas políticas que ha salvado a Marte? Este planeta ejercita hoy una política hidráulica y cereal. De bélico ha venido a convertirse en planeta eminentemente agrícola. Es un caso enorme de la ley que Spencer estatuía, según la cual los pueblos van pasando del estado guerrero al estado industrial. Castelar, desde el año 85, citaba esta ley en todos sus discursos y derivaba de ella lo que él llama su política experimental.

Según Lowel, «Marte no es hoy una morada desagradable». Esperemos que algún día pueda decirse otro tanto de España. Pero ¿cuándo se cumplirá la ley de Spencer? Acaso ni D. Gumersindo de Azcárate lo sepa, no obstante ser el último spenceriano que queda sobre la Tierra.

—Esta política astronómica parece una mixtificación —dije yo entonces, con un poco de brutalidad.

—Todo lo serio habrá de considerarse mixtificación por los seres frívolos que carecen de órganos táctiles para percibir la realidad de las cosas superiores. Mas en este caso, afortunadamente, tengo clásicos que apoyan mis afirmaciones y reconfortan mi convicción. Herder, el infinito Herder, padre de la moderna historiografía, comienza su libro diciendo que la filosofía de la historia humana tiene que comenzar con el cielo. Por otra parte, la doctrina más moderna sobre los métodos históricos sigue los principios de Ratzel, que dan a la reconstrucción del pasado una base antropogeográfica. «El influjo de la naturaleza sobre la historia —afirma Ratzel— da a ésta un profundo carácter telúrico. A primera vista depende una evolución histórica únicamente del suelo en que se realiza. Si profundizamos más le hallamos raíces adheridas a las propiedades fundamentales del planeta».

Acaso mi excursión marciana no sea inmediatamente aprovechable, pero significará, al menos, como un símbolo expresivo de que los pequeños problemas sólo pueden ser resueltos desde los grandes. Mientras hablamos aquí, ahí dentro se pretende resolver el problema español con puntos de vista verdaderamente simplicísimos. Frente a esto yo postulo una política ni municipal, ni regional, ni nacional, sino planetaria. Hay, amigo, que contar con el planeta,

dentro del cual actúan fuerzas universales: los «monzones», soplando, han hecho por sí solos una décima parte de la historia, y los Alpes, inmóviles en el centro de Europa, impidieron a Roma operar sobre Alemania directamente.

El Imparcial, 1 agosto 1910.

U N A   P O L É M I C A

I

LA VISIÓN DE LA HISTORIA.—SAN PEDRO Y SAN PABLO

Estos días, revolviendo en la parte que constituye la oceanía de mi biblioteca, me cayó bajo la mano un tomito que hace bastantes años había leído; no se trata de un libro raro, aun cuando es muy raro el librito. Se titula «La Metafísica y la Poesía». Sin que se sepa porqué, ese título promete deliciosas sugestiones; antes de leerlo anticipamos, no su contenido, que nos es desconocido u olvidado, sino un gratísimo sabor general, que esperamos nos vaya comunicando la lectura.

En verdad que se comprende el origen de aquella extraña biblioteca que poseía el maestrillo de escuela María Wuz, cuyo idilio nos cuenta Juan Pablo. En los estantes aparecían volúmenes con los títulos de las obras más gloriosas, desde la «Ilíada» hasta la «Crítica de la Razón Pura»; sin embargo, la particularidad de aquellos libros era no estar impresos, sino manuscritos. Y no se juzgue que eran copias manuales de aquellas famosas composiciones, no; eran todas obras originales del maestrillo de escuela María Wuz. Cuando oía o hallaba citado en alguna parte algún título sonoro y promisor, sobrecogían al sencillo hombre tantas sugestiones que, tomando papel

y pluma, componía una obra adecuada a aquella denominación. María Wuz inventó su «Ilíada» y su «Quijote», su «Ars magna» y su «Crítica de la Razón Pura».

La lectura de «La Metafísica y la Poesía», polémica famosa entre D. Ramón de Campoamor y D. Juan Valera, podría en cierto modo sustituirse con ventaja por un ensayo propio sobre el asunto. Nada sacamos, efectivamente, de este librito que nos aproxime una pulgada a la esencia de la metafísica y de la poesía o a la esencia de su mutua relación. Este pequeño volumen es perfectamente inofensivo.

Y, sin embargo, tiene algún interés: el histórico. Nada nos enseña de cuanto él quisiera enseñarnos, su contenido en sí mismo es nulo. Pero nosotros aprendemos, ya que no metafísica ni poesía, algo de la psicología de sus autores. En esto consiste el interés histórico de la obra: en no servir para nada, como no sea para que se hable de sus autores o del alma colectiva de la época en que se cometió.

Según es sabido, la polémica tuvo su origen en un prospecto editorial de la revista *El Ateneo*, que decía: «Se insertará toda producción referente a cualquier rama de la ciencia, sin desdeñar la poesía».

Campoamor, que se llamaba así mismo un andaluz del Norte, sintiéndose herido en sus máximos amores, poesía y filosofía, arremetió fogosamente contra la revista. Mas Valera, en quien, por el contrario, estaba oculto un septentrional de Andalucía, no pudo ver nunca con tranquilidad que alguien se apasionase por algo, y herido en su tibieza por el hervor campoamorino, opuso una réplica. Y he ahí los dos hombres de más lustre que había en España hacia 1891, metidos en liza, la espada en alto, la mirada aguda, puestos a acuchillarse sobre si son o no son útiles la metafísica y la poesía. Pocos años después, claro está, perdió España sus colonias.

* * *

Para los que aún gozamos de alguna juventud, ofrece esta polémica, en bien y en mal, un carácter de cosa remota y difícil de sentir, como si se tratara de una disputación medieval sobre el genio y costumbres de la quimera. Todavía los que han conocido personalmente a los ilustres discutidores, podrán creer rellenar con el recuerdo intuitivo de sus voces y ademanes lo que les falte para la recta comprensión del caso. Pero yo no he visto nunca a Campoamor, y a D. Juan Valera sólo una vez, en una recepción acadé-

mica, ataviado con uniforme bordado de oro, cubierto el pecho de bandas, sobre las cuales se alzaba una faz de líneas gratas pero poco expresivas: una faz castiza de ciego que se orientaba indecisamente hacia la luz derramada por un ventanal. Prácticamente, pues, como si no le hubiera visto jamás.

Es importante esto de haber visto o no una cosa que fue; lo que nuestros sentidos percibieron de una manera directa, no es plenamente pasado; su recuerdo conserva la cualidad de la percepción original, la nota presente de lo intuído, de lo inmediato. Lo que pasó sin ser percibido por nosotros, pertenece, en cambio, plenamente a la historia, aun cuando sea de ayer mismo.

Para darnos cuenta de ello realizamos una operación mental que es muy distinta de aquella en que retrotraemos lo visto. Esta es recordar: la primera reconstruir. En la reminiscencia se presentan las cosas por sí mismas: en la historia las creamos nosotros totalmente.

Con toda seguridad el juicio que sobre Campoamor y Valera hayan formado los nuevos críticos es muy distinto del que susciten los que con ellos convivieron. ¿Cuál será más acertado? En mi opinión, sin disputa, el de quienes para pensar en ellos tienen, primeramente, que reconstruirlos con el método de la historia. Nada hay como haber tratado a un hombre ilustre para no saber quién es. Historia de lo que hemos visto o vivido es imposible, encierra una contradicción; por eso las Memorias descienden a material de la historia, y una autobiografía queda rebajada a mero documento aun para la historia de quien la escribió. Goethe llamó delicadamente a la relación de su vida *Verdad y poesía*, como si dijera: yo cuento mi leyenda, que es lo único que sé, para que un día descubra otro en ella la verdad de mi historia. No es ésta un sustituto de la visión directa y como un apaño con que remediamos la escasa dilatación de la vida que pasea tan brevemente por la realidad al individuo. El judío errante, testigo presencial de los acontecimientos todos que componen nuestra Era, sabe menos lo que en ella ha acaecido, en verdad, que un académico correspondiente. Todo esto es tan viejo que no puede ser más. Malos testigos son los ojos y oídos para quien no posee un alma fina —decía lagrimeando Heráclito—. No basta con ver las cosas; es menester pensarlas, reconstruirlas, dado que no lleven razón Schopenhauer y Helmohltz, cuando creen hallar en la visión más simple un silogismo perfecto.

Hay en la historia del cristianismo un caso espléndido, que muestra lo que vale no haber visto las cosas y hallarse sometido

a inventarlas, a pensarlas y construirlas racionalmente. San Pablo no conoció a Jesús, no vio a Jesús; de segunda y tercera mano recibió noticias de los actos de su existencia, de sus operaciones taumatúrgicas y de sus sencillas palabras. Cuando haciendo vía a Damasco un vuelco de su alma candente le trajo a la fe de Jesús, ¿qué podía hacer su espíritu poderoso desparramado por la serie de noticias que sobre él poseía? San Pablo necesitó recoger aquellos como miembros dispersos del divinal sujeto, y reconstruir con ellos la figura de Jesús. Como no lo había visto, necesitaba figurárselo. Los demás apóstoles con tornar los ojos a su propia memoria, les bastaba para ver al Jesús real que caminaba entre sus recuerdos benigno y dulcifluo. A San Pablo, por el contrario, no se le presentaba espontáneamente, tuvo él que hacérselo, tuvo que pensarlo. De recordar a Jesús como San Pedro, a pensar a Jesús como San Pablo, va nada menos que la teología. San Pablo fue el primer teólogo; es decir, el primer hombre que del Jesús real, concreto, individualizado, habitante de tal pueblo, con acento y costumbres genuinas, hizo un Jesús posible, racional, apto, por tanto, para que los hombres todos, y no sólo los judíos, pudieran ingresar en la nueva fe. En términos filosóficos, San Pablo objetiva a Jesús. Se me dirá que, en el camino de Damasco, Jesús se reveló a San Pablo. Cierto; camino de Damasco llegó a madurar la labor reconstructiva, que tiempo hacía ocupaba la mente del apóstol, y allá, cerca de Dareya, a la hora de un mediodía, consiguió elevar los datos sueltos a la unidad de un carácter, y, súbitamente, se le reveló Jesús en la perfección de su ser. ¿Qué dignidad añade a la revelación el hecho físico de ver una luz entre dos cirrocúmulos?

Digo todo esto, que parece, y acaso sea excesivo comento para las sencillas observaciones que quisiera hacer, con dos frases: primero, como incitación a los nuevos escritores a fin de que trabajen en elevar a la superior realidad histórica estas figuras españolas de la segunda mitad del siglo XIX, de que somos próximos herederos, y que aún vagan, como las almas insepultas, en esa vida media y caprichosa, que es haber muerto a la actualidad y vivir a la oscilante memoria de quienes los conocieron. Lo mismo digo de épocas anteriores. Tengo suma fe en los resultados para la conciencia nacional de esta como segunda digestión del pasado por la historia.

La otra finalidad es justificar cierta aparente crudeza de opinión al hablar de tan famosas criaturas. Yo no puedo figurarme a Valera y Campoamor sino reuniendo los juicios a que su obra me obliga: únicamente al través de ellos y mediante ellos, alcanzo a verlos.

Los que fueron de sus amigos, al recordarlos, los ven primero en su unidad vital, y sólo *a posteriori* juzgan de ellos o no juzgan: la estima o menoscabo queda en segunda línea.

Y ahora hablemos de su polémica.

El Imparcial, 19 septiembre 1910.

II

LA CRÍTICA DE VALERA. — DE LA DIGNIDAD DEL HOMBRE. — VALERA COMO CELTÍBERO

Quedamos en que Campoamor y Valera se pusieron a discutir sobre la utilidad de la metafísica y la poesía. Como esto es un poco ridículo, vamos a demostrar nuestro afectuoso respeto a estos dos hombres ilustres, suponiendo que, en realidad, disputaban de otra cosa. Yo no concibo la crítica si no parte de un ennoblecimiento, siquiera sea provisional, de lo sometido a la crisis: sólo de esta manera es la crítica un verdadero género literario o científico; es decir, un modo de llegar a bellezas o ideas positivas. Por cierto que Valera entendió la crítica completamente al revés de como yo la entiendo: a despecho de los extremos galantes a que tanto se prestaba su prosa, era crítica para Valera el arte de mostrar cómo lo que las gentes tenían por cosa de gran significación y trascendencia no venía a ser a la postre sino un asunto casero y trivial, fuera ello la filosofía de Hegel, el sentido del Quijote o el sobrehombre de Nietzsche. Cierto que las gentes andan inclinadas a dar demasiada importancia a cosas que no la tienen; pero esto ha sido siempre a costa de desconocer la trascendencia de lo verdaderamente valioso. El papel del crítico consiste justamente en esa doble tarea de desmochar lo excesivo y fantástico, y henchir la profunda verdad no reconocida por el vulgo.

Si el reverso de la historia aparece como una disolución progresiva de los mitos y errores, el anverso será necesariamente la progresiva invención de las verdades que los han disueltos. Ahora bien:

unos errores son más difíciles de desarraigar que otros, son de mayor importancia; no es lo mismo equivocar una cuenta, que errar en el establecimiento de los axiomas aritméticos, y consecuentemente, acertar en éstos es un hecho de valor muy superior y de real trascendencia.

Fuera interesante perseguir a través de la obra de Valera ese prurito de reducir a la condición de cosa doméstica y consuetudinaria todo lo que hay en la historia humana de grande y trascendente. Padecía esa completa insensibilidad de las diferencias que es, en mi opinión, el carácter de cierta incultura radical muy compatible con una gran riqueza de conocimiento y sabiduría particulares. ¿Qué es la cultura sino la valorización cada vez más exacta de los hechos? Desde el salvajismo hasta nuestros días no creo que se haya inventado ninguna sensación ni sentimiento elemental; la materia, pues, el conjunto de hechos brutos que nos preocupan es el mismo que preocupaba al salvaje; si en algo nos separamos de él habrá que buscarlo en la distinta valoración que a aquellos mismos motivos o hechos demos.

Y pensamos que esta valoración nuestra es más exacta; o, lo que es lo mismo, que las diferencias que entre unas cosas y otras ponemos son más claras y decisivas, más profundas e infranqueables. En su interpretación mítica de la naturaleza sitúa el salvaje un dios tras cada figura real: río, piedra, animal u hombre. Poco a poco hemos ido instituyendo algunas distancias entre los poderes de la piedra, del animal y del hombre, de suerte que hoy ya concedemos a lo humano un valor ejemplar que se impone como medida a todo lo demás. Y como en el hombre hay realmente algo de piedra y bastante de animal, procuramos distinguir dentro de él mismo aquello que nos parece más exclusivamente suyo. Por lentas manipulaciones de una química ideal, hemos obtenido ciertas sustancias puramente humanas, como son el pensar, la ciencia, el querer lo debido y el sentir esa norma fugitiva que llamamos belleza.

Pero aún más: hay una ciencia aplicada, una ciencia de segundo orden, que supone una ciencia pura encargada de hacer aquélla posible. Hay una bondad usual, por decirlo así, aplicada, que repite imitativamente lo que alguien, en un acto de genial e inaudita bondad, acertó a cumplir. Hay, pues, una bondad ejemplar y una bondad derivada o de copia, que, por ser más frecuente, llamamos buenas costumbres. En fin, existe una belleza que se adhiere secundariamente a lo que tiene su origen muy lejos de la belleza, como, por ejemplo, en la necesidad: tal acontece con el arte industrial. ¿Quién hace

posible el arte industrial, si no es una belleza superior y original que nace de sí misma por impulso espontáneo?

Estas últimas manifestaciones de la cultura constituyen la dignidad del hombre, y cuanto afecta a sus progresos y regresiones es un valor trascendente. Cuanto mejor describa la biología nuestro origen animal, mayor será el privilegio que separa al hombre del resto de la naturaleza, porque ello significará que la biología es cada vez más exacta. Ahora bien; la biología no es un hecho biológico; como la física no lo es físico, sino que ambas son precisamente hechos sobrenaturales, metafísicos.

Darwin, para quien el hombre proviene de un lemuriano como el hallado en Java, y Kant, que le considera como el creador y legislador del universo, tienen a la vez razón, y la existencia de Darwin fue una demostración experimental de lo que Kant sostuvo.

Insistir unilateralmente en una tendencia o en otra, sería caer en error, apartarse de la manera clásica de enfrontar el universo. De un lado amenaza el positivismo; de otro, el misticismo.

Valera propendía a nivelar todas las cosas: en su opinión, los grandes errores son de menor talla que se juzga comúnmente, y las verdades no son tan verdaderas que no se puedan considerar como cristalizaciones graciosas de muchos errores pequeños. De esta manera todo viene a ser equivalente, y donde todo vale lo mismo, nada tiene valor. Es un allanamiento feroz del relieve que da plasticidad al mundo de la cultura.

Yo he observado en muchos españoles cierto desvío enojado a reconocer distancias infinitas entre unos hombres y otros de sabios, de héroes, de poetas. Y, sin embargo, sin esa gradación no se puede percibir el movimiento ascendente de la cultura. Podría hallarse en Valera, bajo toda la elegancia de su espíritu, algo o mucho de esa manera celtíbera de sentir la democracia como nivelación universal. Los valores intelectuales, morales y estéticos, vistos al través de ese deseo, resultan depreciados, confundidos unos con otros, y es como un retorno a aquella edad en que la piedra, el animal y el hombre valían, poco más o menos, lo mismo.

La crítica de Valera es una crítica de rebajamiento: movíale a ella un inconsciente positivismo, un positivismo cazurro y extraintelectual, que solemos hallar en los hombres de nuestra raza cuando rascamos un poco su epidermis. Así en Valera había primero un ropaje exquisito de hombre moderno, una amplísima lección, una apostura elegantísima, una ironía gramatical deliciosa; mas tras ello solía aparecer un cortijero andaluz, buen recibidor, anchamente sim-

pático, lleno de facundia y malicia bondadosa. Hablad a Valera de Hegel, de la Revolución francesa o de Verlaine; más allá del hombre *dix-huitième*, más allá del labriego cordobés, se erguirá definitivamente, nervudo e indomable, el demócrata celtíbero —*colorati vultus torsi plerumque crines*—, el celtíbero irreductible al álcali europeo.

Cuando Valera entra en discusión con Campoamor va, realmente, a reñir una nueva batalla en pro de ese positivismo igualador e infecundo. Más o menos claramente vio siempre en el poeta del «Drama universal» al enemigo de enfrente, al autor travieso, apasionado y arbitrario que, si no se me entiende mal, diré que vino al mundo a segregar cierto misticismo apilletado.

Así en esta polémica sustentará Valera que la metafísica, entiéndase la filosofía, no es sino una religión más clarificada y un lujo que sólo conviene que gasten los ricos. Tomarán la poesía como un artificio ornamental, una especie de prosa más acicalada y partida por decoro en metro; una ocupación sin grave daño ni elevado beneficio que no abre derroteros a la humanidad, que si buena entretiene y si mala enfada.

Da como prueba de lo pegadiza y suntuaria que es la filosofía el hecho de que pueblos como China, Rusia, Polonia, Hungría, Turquía y España no la han ejercitado. Esto muestra que a Valera no le repugnaba comparar esos pueblos con Grecia: no percibía que la Hélade se diferencia de ellos en algo más que en cantidad. Llega a decir: «En Europa, durante la clásica antigüedad, 'no hay más' que la filosofía griega». Con la irrespetuosidad de que se alimentan, pudiera alguno de los personajes de López Silva exclamar aquí: «¡Una tontería!» Pero no los conjuremos, no sea que Valera les halle un parentesco harto cercano con los de Shakespeare.

Por último, allá en unas notas de vaga erudición que agrega a la polémica, escribe: «Kant no sé yo lo que quiso, ni sé si él lo sabía». ¡Eh, maestro glorioso, insigne celtíbero!, ¿qué es eso? Yo no tengo para qué salir a la defensa de Kant; pero el instinto de conservación me invita a protestar de esas palabras; porque, ¡santo Dios!, si Kant no supo lo que se decía, ¿qué hizo Valera toda su vida? Y si Kant y Valera se dedicaron a la extravagancia y la indiscreción, ¿qué haremos nosotros, mortales de estructura incorrecta y sólita?

He ahí patente, en un ejemplo cualquiera, los resultados de la crítica niveladora: si no ponemos algunos libros, algunos hechos, determinadas ocupaciones a distancia ilimitada de los demás libros,

hechos y actos, corre gravísimo riesgo la dignidad humana. Sólo porque Platón, Cervantes y San Francisco de Asís vivieron, llegamos a creer que nuestro linaje no es idiota ni egoísta.

Mas un celtíbero considera incompatible con la suya la dignidad del hombre. En mi tierra llaman democracia a una cosa muy rara. Una carbonera decía a una marquesa en vísperas de revolución: «Señora, ahora todo va a estar mejor: usted llevará el carbón y yo me montaré en carroza».

Sin embargo, cuando veamos a Campoamor en movimiento, nos aparecerá Valera históricamente justificado.

El Imparcial, 6 octubre 1910.

O B S E R V A C I O N E S

Bajo el título «Costa, rectificado», leo en el *Heraldo*, del viernes, 10, unos párrafos de D. Julio Cejador, dentro de los cuales vienen algunas piedras para mi tejado. Séame permitido, puesto que se trata de la grande cuestión española, recoger esas piedras y ordenar con ellas una pequeña construcción.

Es D. Julio Cejador uno de los hombres que más amo y respeto entre mis compatriotas: fue mi maestro de griego en la triste fecha del 1898 y luego lo ha seguido siendo de muchas e importantes materias durante los largos años de nuestro común trato. Yo siento hacia él esa emoción de amorosa distancia que conviene a un discípulo frente a su maestro. Además admiro altamente su colosal saber, y aun cuando carezco de las nociones más elementales para poder valorar sus descubrimientos lingüísticos, es tal la masa bruta de noticias acumulada en el Sr. Cejador, que me parece bochornoso no haberse hallado ningún Gobierno que le llevara a nuestra Universidad, donde en derecho tiene un puesto conquistado por méritos de harto más quilates que los equívocos de una oposición.

Me complazco en manifestar todo esto, como asimismo me complace que el Sr. Cejador piense de distinta suerte que yo acerca de Costa y de la europeización de España. Es preciso que enriquezcamos la conciencia nacional ofreciéndole una fecunda diversidad de motivos culturales. Cualquiera cosa es preferible al monoideísmo que se ha inveterado en los usos intelectivos españoles.

Sin embargo de todo ello, me es forzoso declarar un defecto que suelo hallar en el Sr. Cejador; un defecto que, a no ser yo tan enemigo de esas presuntas psicologías de los pueblos, me atrevería a reconocer como característico de nuestra raza, por lo menos de los pensadores españoles más castizos, hoy y otro tiempo. ¿Cómo llamaríamos ese defecto con un vocablo no muy enojoso? ¿Qué diríamos que le falta al Sr. Cejador?... Le falta altruísmo intelectual. Un hombre posee altruísmo intelectual cuando piadoso hace peregrinar su inteligencia hacia el corazón de las cosas de modo que pasajeramente se funda con ellas, cuando procura transustanciarse siquiera unos instantes en el prójimo para asimilarse la opinión de éste con toda su complejidad original. Altruísmo intelectual es, pues, un salir del propio recinto para hacer mansión en el recinto de las cosas o del prójimo. Así, cuando Budha Gautama nació y quinientos príncipes Sakyas le rogaron que viniera a demorar en sus palacios, no pudiendo simplemente satisfacer a todos, acertó a multiplicarse quinientas veces y fue a habitar los quinientos alcázares para no herir a ninguno en sus deseos. Las cosas todas, y entre ellas estas cosas animadas que llamamos los prójimos, son otras tantas invitaciones a que emigremos de nosotros mismos y vivamos fuera, de posada. El Sr. Cejador no suele aceptar estas invitaciones.

Sin esta virtud, es difícil el ejercicio de la comprensión, porque, a la postre, no es altruísmo intelectual más que la costumbre de enterarse de las cosas. He hallado que es frecuente tropezar en la historia del pensamiento hispánico temperamentos poderosos, como el Sr. Cejador, aptos para edificar según propios planes grandiosas obras, pero incapaces de comprender a los demás. Tal vez proceda esto de una excesiva virilidad mental que les hace inhábiles para este otro menester, un tanto pasivo y femíneo de la comprensión.

De todos modos, en esta ocasión el Sr. Cejador no sabe bien de qué estamos hablando. Pretende que volvamos a contraponer europeísmo y españolismo, censura a Maeztu por muy aficionado al extranjero y, al través de Maeztu —¡D. Julio es una *fardida* lanza que atraviesa a pares los enemigos!— me cuelga a mí algunas opiniones extravagantes. Vamos a intentar deshacer el equívoco.

Según parece, me atribuye Ramiro de Maeztu, en un artículo que no ha llegado a mis ojos, la observación de que las dos palabras *reconstitución y europeización* propuestas por Costa a su política son antagónicas: reconstituir es volver a ser lo que se ha sido, andar hacia atrás; europeización es dar un paso «hacia adelante»... En realidad, yo no he hecho nunca esta observación, tal y como aquí se expresa.

Sólo recuerdo haber escrito algo parecido en una carta privada a nuestro común amigo Luis Bello, y claro está que no hallo inconveniente en repetirlo públicamente.

Efectivamente, no es fácil leer el libro político de Costa sin advertir la dualidad contradictoria de su programa, y este antagonismo, quiera o no el Sr. Cejador, existe, y es debido a razones mucho más profundas de las que mi buen D. Julio parece sospechar.

La individualidad de los hombres, y mucho menos de los grandes hombres, no puede ser cazada a lazo, mientras recorremos al galope sus escritos o sus actos: eso se queda para los gauchos literarios. Es preciso primero disponer su fisonomía ideológica, situándolos, asentándolos sobre aquella corriente del pensamiento universal que los llevaba, y de que, en verdad, no son sino variaciones. Cuando Costa educaba sus broncos ideales juveniles, sus ciclópeas imaginaciones de Titán mozo, reinaba en Europa una manera de ver el mundo que, procedente de Herder, Schelling y Hegel, había adquirido entre juristas y filólogos el nombre de historicismo. Queríase ver en la historia el campo de la experiencia metafísica, el lugar donde daba sus revelaciones el Espíritu Universal. Estas revelaciones son lo que se llamó espíritus de los pueblos. En el siglo XVIII había la razón raciocinante verificando una nivelación de todas las diferencias en pro de una unidad radical: la idea del progreso, la declaración del poder hegemónico de la ciencia, sublime a toda fe —¡la fe es el pensamiento oscuro; tal vez un mal pensamiento!— hicieron posible la noción de Humanidad, de ese conjunto de valores normales a que todos los hombres pueden aspirar. Nada de este mundo ni del otro podrá movernos a perder esta clara conquista del siglo luciferino, del siglo claro y esclarecedor. No obstante, ocurre esta sospecha; cuando buscamos en el paisaje un altozano, no queremos sino ver mejor el valle. Buscar ante la variedad confusa que tenemos delante una unidad superior no tiene otro sentimiento que agenciarnos un instrumento de precisión, con el cual ver clara la diversidad misma de las cosas. El siglo XVIII, preocupado de la unificación, de lo que en las cosas hay de común, necesitó de otra edad complementaria, preocupada nuevamente de lo que en las cosas hay de diferente. La filosofía romántica amó lo diferencial, lo distintivo, lo peculiar: sobre el fondo Humanidad, que la edad anterior había preparado, hizo destacar en toda su fuerza las siluetas individuales de los pueblos.

Cada siglo al nacer trae consigo, según Renan, la enfermedad

de que ha de morir, y se lanza a la carrera del tiempo llevando clavada en sus entrañas la saeta fatal. Cada siglo lleva en su virtud misma su limitación. El XVIII, buscando lo «humano», exprimió de la historia sólo aquello que es normal y apto para que todos coincidamos: lo racional. Los románticos, buscando las diferencias, hallaron que eran debidas a principios irracionales. Y apartando su atención de los productos «reflexivos» del hombre, como la ciencia, fueron a buscar las extremas divergencias, los rasgos específicos en los productos «espontáneos», irracionales, como las religiones, las literaturas, las instituciones costumbreras. Pero aún más: en cada pueblo hay una minoría reflexiva y una muchedumbre espontánea. Los románticos se dirigen con preferencia a ésta, en cuya ingenuidad e irreflexión creen hallar una mayor energía originaria, pura de intenciones niveladoras, una mayor proximidad a los poderes elementales del universo. No de otro modo, según el Nuevo Testamento, Dios prefiere a los niños, a los enfermos, a los aldeanos para manifestarse. Los románticos llaman pueblo propiamente a la porción irreflexiva del pueblo.

Así fue suscitada aquella grandiosa labor de filólogos, de historiadores, de juristas que reconstruyeron las formas primitivas de las tradiciones culturales. Los pueblos cobraron, gracias a este impulso, la conciencia de su personalidad diferencial, y en un supremo arranque se organizaron en nacionalidades políticas.

A excepción de los krausistas, tomaron los españoles, sin meditarlos, *como quien los compra en la botica*, los dogmas de esa filosofía *extranjera*, y más o menos conscientemente se dejaron impregnar de su sustancia. Hace poco, con la malignidad que le es nativa, nos mostraba Ramón Pérez de Ayala un ejemplar de la «Estética», de Hegel, en cuyas márgenes había dejado Cánovas unos cuantos gestos poco decentes.

Jurista y filólogo, como hombre científico; oriundo, como hombre instintivo, de una comarca española que conserva más acusados que otra alguna ciertos rasgos irreductibles de la raza, Costa se saturó de la atmósfera historicista, de los dogmas románticos, y dejando ir su corazón y su cerebro hacia donde naturalmente tendían, dedicó su vida austera y solícita al estudio del *pueblo* español, de las masas irracionales hispánicas. Conforme con los principios *extranjeros*, que sin detenerse a discutirlos había aceptado, pensaba que cada Pueblo tiene su misión histórica, su carácter metafísico irrompible y su absoluta justificación. Porque ha de notarse que aquel amor hacia lo peculiar, sugerido por el hegelianismo,

degeneró en un empirismo histórico que se afanaba exclusivamente por dotar a lo transitorio e individual de una importancia eterna.

La opinión que Costa, bajo tal influencia, se formará del problema español es fácil de anticipar: en rigor no hacía falta leer sus libros para conocerla, porque él mismo no la adquirió estudiando en España, sino que, al contrario, estudió a España bajo el prejuicio —en el mejor sentido de esta palabra— que la filosofía extranjera le había imbuído. Pensó de España lo que de sus países pensaron Renan, Taine, Treitschke, etc.

Los historicistas no aciertan a mirar las cosas en una perspectiva de historia universal. Interesados en los aspectos diferenciales quedaron siempre reducidos dentro de los límites de historias particulares. Yendo a la caza de las peculiaridades se olvidan de la unidad superior que pone a éstas un orden, un sentido y una valoración. Lo que es sólo una variación de lo sustancial, se convierte para ellos en la sustancia, y lo que diferencia a España de Francia y Alemania, *eso es* para ellos España.

Costa creyó, consecuentemente, que la decadencia nacional era un problema interior de la historia de España. Enamorado de las formas instintivas de reacción propias del pueblo —literatura anónima o autores castizos, prudencia parenética, instituciones consuetudinarias— le pareció descubrir en ellas una serie de necesidades históricas que constituían la *espontaneidad* metafísica de la raza. Pero una minoría *reflexiva* se había encargado de desviar tenazmente esa espontaneidad sometiéndola a influjos inorgánicos.

La decadencia española es, pues, el resultado de la inadecuación entre la espontaneidad de la masa y la reflexión de la minoría gobernante. Líbrese a aquélla de estas pegadizas influencias, *vuélvase a la espontaneidad étnica*, *reconstitúyase* la unidad espontánea de las reacciones castizas y España volverá a la ruta que un destino previo le ha designado.

Como se ve, diagnóstico y terapéutica no trascienden de los términos españoles. El error histórico nuestro no consiste en el desequilibrio de España entera con Europa, sino en la inadecuación de los gobernados y de los gobernantes dentro de la vida española. De aquí la atención que Costa dedica a las formas administrativas antiguas y actuales; de aquí su pesquisa sobre el colectivismo; de aquí, estoy por decir, el torso íntegro de su programa, en el cual no se habla de ideas políticas ni de lucha de clases, sino de las necesidades del pueblo campesino, del pueblo comerciante, de los pro-

cedimientos de justicia...; de aquí, en fin, su táctica de combate llamando al arma (?) los productores, al pueblo por antonomasia, la madre del tonel nacional, los poderes espontáneos de la casta.

Siempre que releo aquel programa, me parece Costa el símbolo del pensador romántico, una profética fisonomía que ungida de fervor histórico místico conjura sobre la ancha tierra patria el *espíritu popular*, el *Volksgeist* que pensaron Schelling y Hegel, el alma de la raza sumida en un sopor, cuatro veces centenario. Y claro está, no acudió, porque el espíritu popular no existe más que en los libros de una filosofía superada, supuesto que fuera alguna vez bien entendido.

Con lo escrito, bien que harto aprisa escrito, creo que basta para demostrar que, guste o no guste de ello mi buen D. Julio Cejador, no hay la menor extravagancia en simbolizar con la palabra *reconstitución* toda una parte, la más granada y henchida del programa de Costa, cuya tendencia es formular la decadencia de España como un apartamiento de sí misma e indicar como arbitrio de mejora la *vuelta a lo más íntimo*, *a lo más espontáneo*, *a lo más nativo* que pueda imaginarse, a las reacciones populares.

Veremos si la palabra *europeización* no significa, como visión del problema y como arbitrio, todo lo contrario. Veremos si la observación de que entre ambas subsiste antagonismo justifica la acometida del Sr. Cejador, cuya ingenuidad ideológica conserve Dios muchos años.

El Imparcial, 25 marzo 1911.

LIBROS DE ANDAR Y VER

I

UTOPÍAS GEOGRÁFICAS. — LA IGNORANCIA DEL RIF. MELILLA COMO POSIBILIDAD. — LOS BEREBERES EN EL RIN.— EL «TURQUÍ» Y SU COMANDANTE

Hace pocos meses leía yo un artículo de un geógrafo, titulado «El fin de los descubrimientos». Anunciaba el autor que pronto la tierra toda nos sería conocida, que apenas si quedan ya en el mapa algunos claros y en el enorme globo real algunos rincones problemáticos. En breve nos conoceremos todos los inquilinos de este viejo habitáculo,

que, triste y todo, es el mejor que existe.

La mitología geográfica ha muerto: ni la isla de los Feacios, ni Jauja, ni Eldorado, pueden ser ya buscados sobre el planeta, y queda para siempre resuelto que ningún hombre lleva puesta la camisa del hombre feliz. No creo que la pérdida de estas porciones imaginarias del mapa importe mucho; los espíritus verdaderamente activos no se han dejado nunca seducir por esas imágenes de la felicidad lograda, y siempre vieron claro que la dicha no está en el placer, sino en la marcha hacia el placer; o, como Cervantes decía, que es mejor el camino que la posada. Esas utopías son justamente invenciones de los cerebros más activos y más temerariamente irónicos, quienes las construían para azuzar la sensibilidad embotada y contentadiza de sus contemporáneos. Sensación, no se olvide,

supone siempre desnivel: es sensación de un desnivel entre el estado presente nuestro y otro estado que anticipamos. Los que habitaban junto a la caída de aguas que los antiguos llamaban Catadupa no percibían el estruendo en medio del cual vivían. Homero con sus Feacios, Platón con su Atlántida, el árabe anónimo con su isla de Huac-Huac, el indio con su Uttara Kuru, no pretendieron otra cosa que presentar a los hombres una sociedad donde la vida se movía más suavemente, a fin de que sintieran con más rigor las dolencias de la vida que vivían. Así, las utopías clásicas, lejos de ser cobardes escapadas románticas en que se goza extáticamente de lo irreal, fueron y han sido reactivos a la actividad remisa, fermento para corazones en que la sangre se estanca; no viciosa delectación, sino severa disciplina.

No importa, pues, mucho que esos antiguos mitos disciplinarios hayan sido desahuciados del mapa. La imaginación, dice Alfredo de Musset, puede desplegar en un hueco como el de la mano alas inmensas capaces de cubrir el horizonte. Así, lleno de realidades geográficas el globo terráqueo, merced a los descubrimientos y exploraciones, todavía aprovechan en España unos cuantos los intersticios de lo real para suscitar una comarca utópica, un modo virtual, al cual llaman Europa, y con el que pretenden, tal vez, amargar un poco más la madurez desencantada de D. Miguel de Unamuno, discípulo de D. Miguel de Molinos más que de Miguel de Cervantes.

Pero todo esto es vaga ideología. Lo importante es que en aquel artículo tropecé con estas frases: «Nos encontramos con que regiones situadas en extrema proximidad a la cultura originaria y junto a las grandes vías del comercio universal, permanecen, no obstante, desconocidas a la fecha. Me refiero al Rif, sobre el que hasta ahora sólo geógrafos árabes y el marqués de Segonzac nos han dicho algo». Rectifique el lector un error de detalle, agregando el nombre de Augusto Moulieras; pero una vez hecha esta rectificación, medite un poco sobre lo que esto significa.

El Rif, junto al cual se ha realizado toda la historia occidental —no un pueblo remoto, perdido, sumido en medio de monstruoso clima e indomable montañas, sino ahí al lado, nuestro vecino— es uno de los pedazos de tierra que quedan por descubrir. ¿Cómo es esto posible? ¿Qué explicación tiene?

Hay un pueblo, España, en el cual se habla con frecuencia de los derechos históricos que sobre Marruecos le competen, y especialmente sobre la costa mediterránea del Mogreb el Aksa. Ahora

bien; todo el derecho histórico es el reverso de una obligación histórica, de una misión cultural. El Rif se halla en la costa mediterránea marroquí; España posee sobre él un derecho histórico y una obligación secular. España es un país que, pronto a realizar hazañas y misiones que no le incumbían —como arrojar a los judíos, conquistar América, dominar a Flandes e Italia, combatir la Reforma, apoyar el poder temporal de los Papas—, deja, en cambio, incumplidas, con tenacidad incomprensible, las misiones más claras y elementales que la historia le propone: así, la europeización de Africa desde Túnez a las Canarias y el Sahara. Esta es la explicación de ese hecho tan sencillo, tan grave, tan absurdo de que el Rif sea hoy más ignorado que el Tibet y tan desconocido como Tebesti. Y como España no hizo posible a su hora la integración del Rif en la atmósfera europea, será el Rif penetrado a destiempo y malamente y aprisa, a la carga de la bayoneta, cuando ya es un pueblo petrificado, difícil de reorganizar e injertar con elementos europeos.

Por este orden pudiera seguir comentando ese hecho inverosímil; pero daría en aquel pertinaz pesimismo de que se me acusa y acabaría diciendo que el día en que se comience a elaborar la historia de España con espíritu filosófico, es decir, científico, no meramente erudito, se nos ofrecerá la extraña fisonomía de una casta que ha solido vivir al revés. ¿Ven ustedes?

Quedamos, pues, en que el Rif, y en general Marruecos, donde casi se habla español, donde habitan más españoles que gentes de otra nación europea, donde hay cien mil judíos hermanos, muchos de los cuales conservan la hermosa vieja lengua nuestra, no nos es deudor de este sacramento moderno de la investigación. Todavía no hace mucho que desde *El Imparcial*, con alguna cólera oculta, lamentaba el caso del Sr. Merry del Val, que se opuso a que el señor Huici, distinguido arabista, hiciera con la embajada extraordinaria el viaje a Fez. No tuvo eco aquel lamento: verdad es que todavía no está organizada en línea de agresión la defensa de España, no está membrado el cuerpo de los que se propongan libertar a España de la inepcia triunfante. ¡Y mientras los inmediatos responsables conducen jocundamente su existencia, nosotros, los pesimistas, los doloridos, tenemos que avergonzarnos por ellos!

Cunningham Graham, el demócrata, viajero y estilista inglés, me refirió que, habiendo ido una vez a visitar a Silvela para hablarle de los intereses españoles en Marruecos, se encontró con que el famoso gobernador confundía Santa Cruz de Mar Pequeña con Mar Chica, y tan empecinado se mostraba en su error, que fue me-

nester pedir un mapa y poner el dedo sobre ambos puntos. Por supuesto, que Santa Cruz de Mar Pequeña tiene ya luenga historia en los anales de la inconsciencia gubernamental.

Tengo a la vista la obra más reciente, según creo, sobre Marruecos, compuesta por Otto C. Artbauer, un austríaco joven todavía, que después de recorrer Oriente ha penetrado por el Imperio mogrebita en todas direcciones, dueño del idioma, hecho a andanzas, y en lo sustancial de sus juicios digno de crédito. Artbauer hizo la campaña última de Melilla desde el campo rifeño, y sus notas verán muy pronto la luz. No digamos que Artbauer sea muy inteligente, mas para andar y ver —libros de andar y ver llaman los árabes a sus obras de viaje— no hace falta emplear tanto talento como el que gasta a diario un caudillo liberal para ni ver ni andar. Que no es inteligente lo demuestra Artbauer escribiendo un libro sobre cuyos datos exactos pesa una costra repugnante de odio a los franceses y de desprecio a los españoles. En su odio a los franceses, Artbauer se ha hecho realmente un africano.

Sin embargo, ¿qué observaciones podrían lealmente oponerse a párrafos como éste de un capítulo titulado «Los derechos históricos de España»?: «En una ladera oriental del peñasco Dchebel Uarca, cuya punta Norte "Tres Forcas" se adelanta sobre el mar 25 kilómetros, se halla la posesión más antigua de los españoles en tierra marroquí, Melilla. Desde 1496 era ya tiempo más que suficiente para que se hubieran entablado relaciones de amigable vecindad con las porciones de la tribu Gelaia, que habita en aquella tierra tan rica. Mas el comercio con los naturales es poco más crecido que en cualquiera de los otros cinco presidios. Y, sin embargo, Melilla está situada como ningún otro pueblo de la costa de Marruecos para servir de capital a un poderoso comercio interior. Los rifeños bereberes llaman este lugar Tamrirt; esto es, lugar de encuentro. Aquí desemboca el hasta hace poco tan frecuentado camino de Tafilet; parten vías usaderas para Taza y Fez, llegan aquí habitantes de Kebdana y del Rif, porque sería un rodeo excesivo y campo a traviesa buscar por otro lado el cambio de productos. El puerto posee las más raras condiciones para desarrollarse ópimamente. A pesar de todo esto, hace un decenio no podía arriesgarse ningún español más allá de las piedras blancas que indicaban el estrecho territorio neutral, sin ser amonestado por saludos de plomo, procedente de los siempre alerta fusiles rifeños» (96-97). Y añade: «Si los españoles fueran más discretos, más pacientes y enérgicos, podía Melilla acaparar todo el comercio entre el Estrecho de Gibraltar y la capital argelina».

Artbauer ha levantado un acta de acusación contra los procedimientos de la penetración pacífica francesa.

En esto se hallan conformes todos los viajeros no procedentes de la República. Los métodos impuros de Francia, la acción profundamente inmoral que ejerce sobre Marruecos, invitan a la amargura y, naturalmente, a la protesta indignada. Francia en Marruecos es un triste dato de la hipocresía europea: mientras los pueblos que acaudillan los movimientos superiores de cultura parecen haber llegado a una sensibilidad ética exquisita, buscan en las afueras del continente espacios semiocultos donde operar, según los antiguos torpes instintos.

En tanto andábamos distraídos, «Francia ha logrado desde Argelia y El Senegal paralizar la antiquísima, la milenaria ruta de las caravanas que iba de Timbuctú a Marruecos, y ha volcado todo el comercio del interior del coloso africano sobre los puertos franceses, como después se ha apoderado del trato con los grupos oásicos de Figigeter, que antes se realizaba por Tafilet a Marruecos y sobre el Atlas central a Fez».

Según Artbauer, empero, no es el comercio, ni simplemente la utilidad económica, quien empuja el enorme egoísmo francés sobre Marruecos: es la necesidad de soldados. Artbauer cita en su apoyo unas palabras de Moulieras: «Si Argelia y Túnez juntas pueden darnos 300.000 soldados mahometanos, ¿qué no es de esperar de Marruecos, cuando definitivamente entre el dominio francés? Ese día será dueña del universo. ¿Qué ejército europeo podrá resistir el empuje de dos millones de bereberes y árabes armados y disciplinados a la francesa? ¡Qué admirable imperio colonial tendríamos en el Africa del Noroeste! ¡Túnez, Argelia, Marruecos! Sobre todo Marruecos, que vale más que los otros dos juntos. ¡Marruecos, el país incomparable de Africa, que algún día, según esperamos, será la flor más hermosa de la corona de la colonización francesa!»

¡Los bereberes sobre el Rin! ¡Terrible imaginación, que recuerda aquella policía negra de la novela de Wells conducida del Senegal en gigantescos aeroplanos contra los pobres trabajadores europeos alzados en rebelión frente a los Sindicatos!

Lo cierto es que Francia envía a Marruecos algunas figuras verdaderamente extrañas, equívocas y sugestivas. ¿No conocen ustedes a M. Say, el fundador de Port Say, junto al cabo de Agua? Es un tipo magnífico de colonizador, magnífico ejemplar de esos termitas que las razas ricas de energías despiden allá lejos, pero que donde caen agarran y, a veces, si les sopla la fortuna, labran, labran y aca-

ban por construir a la metrópoli un órgano social supletorio, una factoría, una ciudad o una provincia.

Quien nos cuenta la historia de M. Say es Raroco en su libro «Nueve años al servicio de Marruecos» (1909). Pero ustedes tal vez no recuerden quién es Raroco. En cambio, no se habrán olvidado de un melancólico personaje que estos últimos años asomaba con harta frecuencia su menuda fisonomía por entre las líneas de los telegramas periodísticos: me refiero a «el Turquí», o, mejor dicho, «et-Turquí». ¿Hacen ustedes memoria? Era un pequeño buque fantasma que recorría incansable la costa mogrebita desde Achrut, junto al Muluya, hasta el Cabo Juby, última avanzada marroquí, allá en el Atlántico, donde el desierto abre su inmensa planicie desolada, su infinita arena ardiente. Indefectiblemente, poco después de que en un punto cualquiera de la costa acaeciera algún suceso grave, una trastada de Bu-Hamara, por ejemplo, hacía su aparición el bravo vaporcito con sus cañones atados a babor y estribor: daba de sí algunos disparos sonoros amenazadores, pavorosos, que caían sobre la ribera, poco antes inquieta, entonces ya sumida en su tórrido sopor. Otras veces el «Turquí» iba y venía con solicitud de menina trayendo y llevando grandes personajes mogrebitas, que en ocasiones cargaban la menuda embarcación con todo el peso de su harem, con toda la impedimenta de su amplia lujuria semítica. Y así, un día y otro en curva ruta, valiente, avizor, temerón, hacía camino a lo largo de la costa como un perrico de pastor que toma incesante y enérgico la vuelta al ganado. Este era el «Turquí», cifra y residuo postrero de la Armada marroquí. Al mando de él se hallaba un alemán, creo que de Baviera, hombre tranquilo, de humor jocundo, siempre con buen talante, discreto, sin vanidad tudesca, de mirada curiosa y ameno decir: era el señor Raroco.

El libro que ha publicado debía traducirse al español porque es la vida de Marruecos vista desde dentro, desde el «Turquí», especie de corazón flotante del Imperio, y vista por un hombre sin prejuicios, con un grato sentir sanchopancesco.

Nos cuenta mil pequeñas historias sobremanera curiosas y precisas que, acaso mejor que nada, revelan la fisiología y la patología actuales del sultanado.

Una de estas historias es la de M. Say.

El Imparcial, 31 mayo 1911.

II

M. SAY, TERMITA

Uno de los menesteres del «Turquí» era servir las guarniciones jerifianas del Peñón, Frajana y Uchda. Para llevar provisión y soldados a esta última, el «Turquí» anclaba frente a Achrut y Casba Saida, en la orilla occidental del Muluya.

Del otro lado de este río, junto al mar —refiere Raroco— habíase hacendado, algunos años antes, un francés, M. Louis Say. Su propiedad era limitada por el río Riss al Oeste, por las montañas al Este, y al Norte el mar: total, una hacienda de próximamente un kilómetro y medio cuadrados, hermosa, llana y en parte muy fértil. Monsieur Say tenía la intención de edificar a su costa sobre este terreno una ciudad y un puerto, y dar al conjunto el nombre de «Port Say».

Hacía tres años no existía allí más que un desierto, donde habitó bajo una simple choza; ahora había surgido ya un pueblecito con muchas casas concluídas y a medio edificar, y, entre ellas, amplias y lindas calles. También se había comenzado el puerto. Los próximos montes proveían de excelentes y abundantes materiales.

Las autoridades francesas tuvieron al principio escasa comprensión para los amplios planes de M. Say y le ponían todo género de dificultades, la mayor parte debidas a intrigas de Nemorus. Porque en Nemorus, distante sólo unos treinta kilómetros, se miraba a Port Say, aquel mínimo óvulo de una ciudad posible, como un peligroso concurrente, sobre todo por su proyectado puerto, con quien nunca podía competir la mísera rada abierta de Nemorus. En fin, Port Say, situado en la frontera marroquí, era más fácil de alcanzar desde el interior.

Pero M. Say no se dejó intimidar: siguió impertérrito construyendo, sin curarse de las hostilidades que de todos lados sobre él caían. A la postre consiguió que el Gobierno se volviera en su amistad. Los oficiales de las estaciones militares inmediatas, que hasta entonces le habían tenido por un loco ilusionista y, no obs-

tante ser oficial retirado de Marina, evitaban su trato, comenzaron a aproximarse. Por último, cuando fue enviado un empleado de Aduanas a Port Say, y, consiguientemente, reconocido oficialmente el pueblo como tal, creyó su fundador hallarse al cabo de las dificultades.

Los trabajos eran realizados, bajo su dirección, por ingenieros franceses; pero, desgraciadamente, no los sabía escoger bien. Poco perito del corazón humano sufrió frecuentes desengaños, y trabajos errados le costaron pérdidas de dinero y de tiempo.

Por lo demás, reinaba en Port Say siempre buen humor entre los pocos franceses distinguidos que allí se reunían. Se pasaba el tiempo de la mejor manera, y, como no solía haber señoras, no eran graves las preocupaciones por el traje. Monsieur Say solía recibir en camiseta, con pantalones cortos de pana, alpargatas y sin medias. ¡Verdaderamente —exclamaba Raroco— una vida fronteriza! Por la noche, a la hora de comer, la indumentaria no variaba; a lo sumo, Say se ponía un cuello, pero jamás medias ni cosa que las valiera.

Algún tiempo después recibe el «Turquí» la orden de vigilar, y aun cañonear, la Restinga, porque se decía que, bajo el amparo ilegal del Roguí, trataban algunos franceses de establecer allí una factoría. Apenas llegado a Achrut, Raroço se entera de que monsieur Say y toda su compañía se han declarado súbitamente partidarios acérrimos del embaucador y juegamanos que aspiraba al sultanado. Al principio —refiere Raroco— me pareció inverosímil que M. Say anduviera en tan oscuros negocios; pero pronto me fue confirmado el hecho por testimonios franceses en Port Say mismo. Primero me contó un empleado de Say, su jardinero, que, a la sazón, se hallaban en Mar Chica dos amigos de aquél; que el propio Say había marchado a Francia en busca de dinero para Bu-Hamara, y que su yate de recreo, encargado hasta entonces del tráfico entre Port Say y Mar Chica, había embarrancado pocos días antes junto a la factoría.

Lo ocurrido era lo siguiente: Bourmancé, hijastro de Say, un joven fantástico con veleidades anarquistas, había entablado desde tiempo atrás relaciones con Bu-Hamara y hacía frecuentes viajes a Zeluán y Mar Chica. Diose maña para convencer a Say de que le acompañara en uno de estos viajes. En enero, efectivamente, marchó en su yate a aquellos lugares y quedó entusiasmado de la comarca, porque vio al punto con cuánta facilidad podía disponerse allí un puerto capaz y seguro. Proporcionáronse una entrevista de

dos horas con Bu-Hamara. El pretendiente se mantuvo, mientras duró la conversación, con un revólver en cada mano; sobre una mesa, ante él había hasta una docena de revólveres. Frente a él se arrodillaron Say y otro francés respetuosamente e inclinaron sus torsos. Bu-Hamara pedía por la concesión del puerto de Mar Chica un millón contante de francos y 1.500 fusiles; en cambio, prometía a M. Say, para el caso que lograra elevarse a sultán de Marruecos, toda la costa desde Melilla hasta el Riss, con un interior hasta las montañas próximas. Say permaneció unos diez días en Mar Chica, y se decidió a perforar la Restinga para convertir de este modo la laguna en un puerto natural y seguro. En el extremo Este pensaba situar una ciudad, que había de llamarse Mohamediya, donde se concentraría todo el comercio de tierra adentro. Vuelto a Port Say, partió en seguida a Francia en busca del dinero, mientras Bourmancé, en el yate, tornaba a Mar Chica. Este joven fantástico —prorrumpe indignado Raroco, fiel al señor que sirve— se permitió el chiste de izar, en lugar de la francesa, la bandera verde del pretendiente, cosa que enfureció no poco a las tropas del sultán, reunidas en la Alcazaba de Saida. Y cuando aquella misma noche encalló el yate, lo consideraron como castigo de Allah por la osadía francesa. Bourmancé y Delbrell, el francés jefe de Estado Mayor de Bu-Hamara, hicieron los imposibles para mover a éste a que atacara las tropas leales de la Alcazaba, sin conseguirlo, porque sus partidarios andaban malhumorados y sospechosos y llevaban con enojo los tratos del Roguí con los franceses sobre el venderles la patria.

Todo esto enfrió las amistades entre Raroco, servidor del sultán, y M. Say, que, arrimado al pretendiente, andaba comprando la tierra, y no a su dueño, por cuenta de Francia, por lo menos, a ciencia y paciencia de ésta. En las posteriores arribadas procuró no verle, hasta que una vez, cediendo a reiteradas solicitudes, fue a visitarle en compañía de un matrimonio alemán y los señores Manesmann —según creo, los que obtuvieron del sultán la concesión de las minas en Beni-Bu-Iror— y algunas otras personas. En casa de M. Say les fue servido el té: sólo Raroco tuvo la ocurrencia de pedir en su lugar una copa de coñac. Se dio el caso raro —nota aquí el marino— de que todos los que tomaron té sufrieron a poco desarreglos intestinales, mientras yo permanecí en completa salud. ¿Por ventura M. Say es hombre de tan antigua cepa colonizadora que no duda en echar mano de los diversos medios consagrados en la historia por los famosos conquistadores? Claro que yo no hago sino extractar un libro cuyos datos me merecen crédito: ni supongo

ni propongo: expongo meramente los rasgos de esta curiosa fisonomía, de este M. Say, manual del perfecto colonizador.

Los planes sobre Mar Chica fracasaron: Raroco recoge el rumor de que M. Say había recibido 20.000 francos del Gobierno marroquí a cambio de que renunciara a sus manejos con Bu-Hamara.

La vida elemental de Port Say avanzaba lentamente; pasaban los días con monótono fluir, uno igual a otro. Pero de pronto el horizonte va a animarse; una nueva fisonomía va a completar este arca de Noé colonial con su par de colonizadores de cada especie. Hasta ahora faltaba la colonizadora. Pero he aquí que un día de entre los días va a ascender del mar, como Afrodita anadiómene, y va a enriquecer con su magnífica figura la ciudad incipiente.

Raroco arriba en una ocasión con el temible y tonitruante «Turquí» a la usada ribera de Achrut, trasladándose a Port Say y recibe la noticia de que poco antes había llegado una dama.

Debieron ser aquellos momentos de esplendor incalculable para Port Say. Según los saint-simonianos, la sociedad ha de ser regenerada, no por un hombre, sino por una pareja, pues, en su opinión, el individuo social no es un hombre, sino un hombre y una mujer en unitario, íntimo enlace. Ya tenían al «Padre», como ellos decían a Enfantín; pero faltaba la «Madre». En sus reuniones de Menilmontant, que se celebraban con un complicado rito jerárquico, colocábase junto al sillón del «Padre» otro sillón de respeto: era el que correspondía a la «Madre», la deseada, la esperada, que demoraba su adviento. ¡Qué sublime regocijo el día que se presentara!

Calculen ustedes la que habría en Port Say el día que se presentó madame Du Gast anadiómene. Sí, señor, lector; madame Du Gast. Venía, empero, de pasada, camino de Fez. *El Telegrama del Rif* había referido la inclinación de esta señora hacia Bu-Hamara; decíase que era muy rica, que ofrecía al pretendiente oro, armas y municiones a cambio de concesiones mineras y licitud para emprender la construcción de ferrocarriles. Según Raroco, la intervención del general Marina desvaneció estos proyectos.

Ello es que el propio M. Say presentó a Raroco dos oficiales franceses, de los que decía ser adláteres puestos por el Gobierno a madame Du Gast. Esta llevaba una carta especial de recomendación para el Sultán.

El «Turquí» pasa a Melilla. Su capitán va por la tarde a tierra, y en el hotel «Africana» distrae el tiempo con unos amigos. El vapor francés «Zenith» ancla: Madame Du Gast, seguida de sus dos compañeros, vestidos ahora de civil, se traslada del barco al

hotel. «En el muelle —dice Raroco— la recibe un caballero que en el hotel me nombraron como un señor C... A lo que luego supe, este C... era un contrabandista francés que, poco antes, había estado en Zeluán. Hospedóse en el hotel «Africana» y dejó la cuenta sin pagar. Muchos afirmaban que se trataba de un agente de madame Du Gast, cosa que me pareció muy verosímil cuando vi la solicitud con que se ocupaba de esta señora y de su equipaje, y luego partía con ella en su coche. La hostelera de «Africana» hizo aquel mismo día una visita a madame Du Gast y le rogó que pagara la cuenta de C...; pero ella rehusó, declarándose irresponsable de las deudas privadas de sus amigos. Al mismo tiempo recibía yo una carta de Mohamed Torres, en que me pedía que inspeccionara atentamente los manejos de C... y de un cierto B..., porque ambos intentaban en breve desembarcar una gran cantidad de armas y municiones para el pretendiente.

»Parecióme —prosigue el autor—, en verdad, bastante sorprendente cuanto vi y oí de estas gentes. Madame Du Gast marchó a Fez con oficiales franceses, después de haber ensayado cerrar negocios con el pretendiente, y mientras uno de sus agentes trabajaba todavía con él. C... siguió sin pagar su cuenta en la fonda. B..., que andaba en todo el intríngulis, era hermano de un alto empleado francés en Argel. Pero, sobre todo ello, me parecían incalificables las andanzas de madame Du Gast, que, por encargo de su Gobierno, ejercía aquel juego doble. No pude menos de poner en autos de todo a Torres, invitándole a desconfiar del nuevo método de atracción francesa, la hermosa señora Du Gast».

Tal es la vida y alguno de los milagros de M. Say, aventurero y fundador, termita francés que trabaja el sultanato occidental por el rincón de Muluya. Lo escrito es simplemente un extracto, en su mayor parte literal, de las notas que hallo desparramadas en el libro de Raroco.

El Imparcial, 4 junio 1911.

III

UNA DESCRIPCIÓN DE LA POLÍTICA INTERNACIONAL

Al ofrecer al público estos extractos y notas sobre el problema de Marruecos, no hago sino prolongar un tema que siempre fue vivo en las predicaciones de Costa, cuyo programa quisiéramos seguir defendiendo unos cuantos en toda su integridad material, bien que modificando su disposición y cambiando los acentos.

En los últimos años debía decir el fenecido maestro que era ya tarde para acometer la política de Marruecos; nada más cierto, si se tiene en cuenta las esperanzas que Costa había alimentado, épicas esperanzas que él había espigado en lo largo de nuestra antigua historia; esperanzas, sin duda, ya anacrónicas y arcaizantes a la hora que él les abrió su corazón.

Mas nunca es tarde para nada con tal que se tomen las tareas en la forma y cariz a que el tiempo las ha traído y nos las pone por delante. La política de Marruecos, de la manera que don Julián Ribera, por ejemplo, la formuló en 1901 —véase *La Lectura* de aquel año—, sigue siendo posible. Lo que es imposible y además absurdo y luego irritante y, sobre todo, necio, es la guerra de Marruecos en gran parte ni en pequeño.

Una política es una complicación incalculable de fines menudos y sagaces, de medios precisos y simples: no es cosa tan sencilla como un ritmo de movimientos reflejos; no es ordenar cada dos años un pequeño avance de unas tropas poco preparadas por unas tierras que tienen su dueño. Para muchos españoles, y entre ellos no pocos hombres públicos, el problema político de Marruecos se resolvió todo cuando fue firmada el Acta de Algeciras. Nunca debía olvidarse que la política en que intervienen diplomáticos, la llamada política internacional, es, en sí misma, negativa; es, a lo sumo, un mecanismo de precauciones para que la política verdadera, la activa, la constructora, la eminentemente histórica, no sea imposible.

El ideal fuera que se hablara de Marruecos en todos los Ministerios menos en los de Guerra y Marina. Hay quien cree que en realidad ocurre todo lo contrario. Pedimos que se organice la acción

difusa del pueblo español sobre el pueblo del litoral marroquí, que los pocos de cultura y civilización que poseemos, el poco de ciencia, el poco de comercio, el poco de industria, el poco de producciones diversas de los indígenas africanos se potencien, artificialmente si es preciso, para que, aprovechando la pendiente favorable de nuestra proximidad y de nuestra tradicional convivencia y aun semejanza, penetre en la fisiología de la sociedad bereber algo de estructura española. ¿Puede decírseme a qué misterioso y mágico poder se debe, por ejemplo, el hecho de que el correo mejor organizado y de mayores garantías en Marruecos sea hoy el alemán?

Mas ya que no esté en mano de los periódicos fundir testas de mejor calidad para ponerlas al frente de las secretarías de Estado, en su mano está el levantar el piso bajo de esta política, como de toda otra política. El cual es, simplemente, la información, el enriquecimiento de la intuición popular. Nuestros periódicos emplean hartas páginas en los ejercicios que temperamentos verbales y sin amenidad realizan sobre la vastedad del vocabulario y son avaros para obra de ideas y exposición de datos. Ahora bien; sin esta colaboración de la Prensa no es posible ninguna política compleja. Yo creo que así como todos tenemos que ser un poco políticos, debemos actuar un poco de periodistas. Todo ciudadano tiene alguna vez algo concreto, oportuno, utilizable que decir: todos oímos o vemos o leemos algo susceptible de acumularse a la troj de observaciones sobre que ha de irse formando la conciencia administrativa nacional.

No otra intención tienen los dos artículos últimos que han aparecido en esta hoja; yo espero que inciten a quienes verdaderamente conocen Marruecos para que comuniquen con sencillez sus visiones, y a los que se sientan con afición para que dediquen su energía al estudio de ese problema, que, pase lo que pase, seguirá siendo muy especialmente español. Paul Mahr, en un folleto rico en cifras y síntesis, sobre la política y la economía marroquíes, publicado en 1902, hacía ya esta simple y clarividente observación: «Resulta sumamente enojoso para los franceses hallarse con que Orán es casi una provincia española. Y si Francia se apoderase del Norte de Marruecos, se formaría allí en un dos por tres una colonia española. Esto sería irremediable. España lograría, de todas maneras, una colonia, porque es cosa muy poco clara cómo podrá Francia colonizar por sí misma Marruecos, no habiendo podido hacerlo aún en Argelia, ni en Túnez, en Madagascar ni en Nueva Caledonia».

Política de pueblo a pueblo, y no de Gobierno a Gobierno, debe ser la nuestra en Marruecos. Lo que de internacional y estatuído se

ha puesto hasta el día en obra, parece más propio a fomentar la repulsión del europeo que la ilustre pacífica penetración. Así acaece con la Policía internacional que creó el Acta de Algeciras. Véase el croquis que Artbauer ofrece de ella:

«En cada uno de los ocho puertos abiertos al tráfico europeo radica un Cuerpo de 200 hombres; en Tánger y Mogador, de casi 600. En Tetuán y Arach, los instructores son españoles; en Tánger, franceses y españoles. En Casablanca debía ocurrir lo propio, pero los soberbios hidalgos hace mucho que, enojados, se retiraron en vista de que la dictadura militar francesa no les dejaba en libertad de acción. En los demás puertos ejercitan oficiales franceses a la tropa, enrolada a duras penas por cinco años. Esta duplicidad parece muy bien mirada desde lejos; pero un cuerpo con dos cabezas no hace nada a punto. Así acontece, que el único resultado de la ingeniosa "entente" sea la falta de conexión de las diversas secciones entre sí, unidas sólo en la persona del buen señor coronel Müller, un militar suizo que, por lo demás, suele hallarse gozando de licencia. El jefe superior neutral de estas mixtas fuerzas pasa revista de tiempo en tiempo a sus tropas. Los soldados libres de servicio se reúnen para ello en la plaza de cada ciudad, realizan unos cuantos movimientos, unas cuantas marchas en distintas direcciones, unas cuantas «media vuelta a la derecha», etc., al mando de oficiales subalternos argelinos, mientras los instructores europeos galopan celosamente de aquí para allá manifestando sus uniformes de origen. Luego deliberan estos señores y juzgan lo visto —exactamente como en la inspección de los Ejércitos europeos—; pero la lluvia que comienza o el calor excesivo ponen pronto término a la deliberación, las compañías se retiran y la cosa concluye a satisfacción de todo el mundo. Y en tanto, el mísero profano fatiga su cerebro para descubrir una justificación al hecho absurdo de que estas paradas y ejercicios militares ocupen a un organismo de Policía. Sin embargo, lo más bello de toda esta institución en su absoluta superfluidad, tan grande, por lo menos, como la del Acta de Algeciras. Jamás han sido amenazados los europeos en la región costera, como no sea por las importunas y exigentes maneras de algunos súbditos franceses y exclusivamente por ellas. Cierto que siempre han existido aquellas inquietudes populares que constituyen la vida normal en Marruecos; pero nunca se propagaron hasta la costa y nadie tuvo jamás menos necesidad de este espantapájaros policíaco que los europeos, en cuyo pro ha sido suscitado. Antes bien, la cuestión es ahora arreglar los desórdenes que esta policía motiva a toda hora.

»Esto es el pan nuestro de cada día. En la bombardeada Dar el Barda vienen a las manos un día aquellos marroquíes de la «Hermandad» que han sido educados por franceses, con los instruídos por españoles. Otro día entran en fuego en toda regla por las calles de la ciudad con unos tiradores argelinos; la batalla dura hasta que uno de los ejércitos consume sus municiones y tiene que retirarse. Entonces se presentan los oficiales para intervenir con gestos importantes. Dos desertores perseguidos en Saffi se acogen a la Kuba del santón y son arrojados de ella por el capitán francés de la Policía. Los jerifes y notables de la ciudad impidieron con muchos esfuerzos que penetrara el cristiano en el sagrario, dando con ello ocasión a que en un lugar fanático de Marruecos se produjera el incidente de Casablanca, que, según se recordará, fue debido a la irritación criminal del sentimiento religioso de los naturales».

La lista de fechorías aducida por Artbauer es larga; luego añade: «La única excepción ilustre es Tetuán, con el pequeño capitán Cogolludo, el hombre de la barba negra».

Cuando la tropa fue organizada faltaban clases indígenas. Francia se las proporcionó en los regimientos argelinos; España, en su tabor rifeño de Ceuta, compuesto de 150 hombres. Ambas medidas, explicables en un principio, se mostraron luego defectuosas. Los instructores españoles se dieron cuenta de ello y sustituyeron poco a poco a la oficialidad subalterna, de modo que hoy puede tenerse en ella bastante confianza. Francia, empero, introdujo cada vez más elementos extraños.

Como todos los reclutas orientales, son desde un principio estos soldados obedientes y de buen talante; lo demás viene con los cinco reales diarios que puntualmente se les paga, dando pábulo a una gran envidia que les tienen por ello los Asaks marroquíes. Sin embargo, no hacen, con sus estrambóticos uniformes, otra cosa que estorbar en las angostas callejuelas el paso de borricos y camellos, y, cuando llega la noche, dormir acurrucados en cualquier rincón.

El marroquí de tipo medio no alcanza a comprender qué puede significar este organismo policíaco, y piensa que de los europeos no se puede esperar nada más discreto que ese instituto por nadie deseado y que para nada sirve. El moro culto, en cambio, se pregunta, con razón, si el imperio económicamente destruído por las dilapidaciones del imbécil Abd-el-Aziz puede desprenderse del montón enorme de duros que son necesarios para pagar los sueldos gigantes de los instructores europeos y que, a la postre, sirven sólo a entretener un ejército de parada, revista o muestra. ¿Se llama «Policía» en

tierra de cristianos a una cosa así? ¿A qué —piensan— tener estas gentes con sus bayonetas rígidas justamente a las puertas de las ciudades, donde sólo pueden ofender la vista de las pacíficas caravanas que entran y salen? ¿Por qué en ciudades de mucho tráfico, en cuyas estrechas calles no es siquiera posible tirar, han de ir y venir estos hombres con sus terribles fusiles? Y, sobre todo, ¿para qué es menester toda esta institución si la tropa no puede reprimir las ilegalidades de europeos exigentes, muchos de ellos huídos del continente, puesto que sólo ejerce poder sobre los indígenas? Antes salían todas las noches dos hombres, el uno con un grueso garrote, el otro con una linterna estupenda, y esta Policía idílica bastaba a guardar la paz y seguridad. La nueva Policía, por el contrario, ofrece apoyo y ocasión a elementos de historia poco limpia, como antiguos partidarios del Roguí, etc.

«Todo este absurdo —concluye Artbauer— se hace comprensible si atendemos que estas tropas no son en realidad Policía, sino marco y preparación para el futuro Ejército marroquí que Francia comienza a prestarse en Marruecos».

El Imparcial, 14 junio 1911.

ARTE DE ESTE MUNDO Y DEL OTRO

I

Yo soy un hombre español, es decir, un hombre sin imaginación. No os enojéis, no me llaméis antipatriota. Todos venían a decir lo mismo. El arte español, dice Alcántara, dice Cossío, es realista. El pensamiento español, dice Menéndez Pelayo, dice Unamuno, es realista. La poesía española, la épica castiza, dice Menéndez Pidal, se atiene más que ninguna otra a la realidad histórica. Los pensadores políticos españoles, según Costa, fueron realistas. ¿Qué voy a hacer yo, discípulo de estos egregios compatriotas, sino tirar una raya y hacer la suma? Yo soy un hombre español que ama las cosas en su pureza natural, que gusta de recibirlas tal y como son, con claridad, recortadas por el mediodía, sin que se confundan unas con otras, sin que yo ponga nada sobre ellas; soy un hombre que quiere ante todo ver y tocar las cosas y que no se place imaginándolas: soy un hombre sin imaginación.

Y lo peor es que el otro día entré en una catedral gótica... Yo no sabía que dentro de una catedral gótica habita siempre un torbellino; ello es que apenas puse el pie en el interior fui arrebatado de mi propia pesantez sobre la tierra —esta buena tierra donde todo es firme y claro y se puede palpar las cosas y se ve dónde comienzan y dónde acaban—. Súbitamente, de mil lugares, de los altos rincones oscuros, de los vidrios confusos de los ventanales, de los capiteles, de las claves remotas, de las aristas interminables, se descolgaron sobre mí miríadas de seres fantásticos, como animales imaginarios y excesivos, grifos, gárgolas, canes monstruosos, aves triangulares; otros, figuras inorgánicas, pero que en sus acentuadas contorsiones,

en su fisonomía zigzagueante se tomarían por animales incipientes. Y todo esto vino sobre mí rapidísimamente, como si habiendo sabido que yo iba a entrar en aquel minuto de aquella tarde se hubiera puesto a aguardarme cada cosa en su rincón o en su ángulo, la mirada alerta, el cuello alargado, los músculos tensos, preparados para el salto en el vacío. Puedo dar un detalle más común a aquella algarabía, a aquel *pandemonium* movilizado, a aquella irrealidad semoviente y agresiva; cada cosa, en efecto, llegaba a mí en aérea carrera desaforada, jadeante, perentoria, como para darme la noticia en frases veloces, entrecortadas, anhelosas, de no sé qué suceso terrible, inconmensurable, único, decisivo, que había acontecido momentos antes allá arriba. Y al punto, con la misma rapidez, como cumplida su misión, desaparecía, tal vez tornaba a su cubil, a su alcándara, a su rincón, cada bestia inverosímil, cada imposible pajarraco, cada línea angulosa viviente. Todo se esfumaba como si hubiera agotado su vida en un acto mímico.

Hombre sin imaginación, a quien no gusta andar en tratos con criaturas de condición equívoca, movediza y vertiginosa, tuve un movimiento instintivo, deshice el paso dado, cerré la puerta tras de mí y volví a hallarme sentado fuera, mirando la tierra, la dulce tierra quieta y áurea de sol, que resiste a las plantas de los pies, que no va y viene, que está ahí y no hace gestos ni dice nada. Y entonces recordé que, obedeciendo un instante no más a la locura de toda aquella inquieta población interior del templo, había mirado arriba, allá, a lo altísimo, curioso de conocer el acontecimiento supremo que me era anunciado, y había visto los nervios de los pilares lanzarse hacia lo sublime con una decisión de suicidas, y en el camino trabarse con otros, atravesarlos, enlazarlos y continuar más allá sin reposo, sin miramientos, arriba, arriba, sin acabar nunca de concretarse; arriba, arriba, hasta perderse en una confusión última que se parecería a una nada donde se hallara fermentando todo. A esto atribuyo haber perdido la serenidad.

Tal aventura acontece siempre a un hombre sin imaginación, para quien sólo lo finito existe, cuando comete el desliz de ingresar en una cárcel gótica, que es una trampa armada por la fantasía para cazar el infinito, la terrible bestia rauda del infinito.

Sin embargo, estas conmociones son oportunas; aprendemos en ellas nuestra limitación, es decir, nuestro destino. Con la limitación que ha puesto en nuestros nervios una herencia secular, aprendemos la existencia de otros universos espirituales que nos limitan, en cuyo interior no podemos penetrar, pero que resistiendo a nues-

tra presión nos revelan que están ahí, que empiezan ahí donde nosotros acabamos. De esta manera, a fuerza de tropezones con no sospechados mundos colindantes, aprendemos nuestro lugar en el planeta y fijamos los confines de nuestro ámbito espiritual, que en la primera mocedad aspiraba a henchir el universo.

Sí; donde concluye el español con su sensibilidad ardiente para las llamadas cosas reales, para lo circunscripto, para lo concreto y material; donde concluye el hombre sin imaginación, empieza un hombre de ambiciones fugitivas, para quien la forma estática no existe, que busca lo expresivo, lo dinámico, lo aspirante, lo transcendente, lo infinito. Es el hombre gótico que vive de una atmósfera imaginaria.

He aquí los dos polos del hombre europeo, las dos formas extremas de la patética continental: el *pathos* materialista o del Sur, el *pathos* transcendental o del Norte.

Ahora bien: la salud es la liberación de todo *pathos*, la superación de todas las fórmulas inestables y excéntricas. Hace algún tiempo he hablado del *pathos* del Sur, he fustigado el énfasis del gesto español. Mal se me entendió si se me disputaba encarecedor del énfasis contrario, del *pathos* gótico.

Hace un año, por este tiempo, me hallaba yo en Sigüenza; una tierra muy roja, por la cual cabalgó Rodrigo, llamado Mi Señor, cuando venía de Atienza, una peña muy fuerte. Hay allí una vieja catedral de planta románica con dos torres foscas, almenadas, dos castillos guerreros, construídos para dominar en la tierra, llenos de pesadumbre, con sus cuatro paredes lisas, sin aspiraciones irrealizables. Posee aquel terreno un relieve tan rico de planos, que, a la luz temblorosa del amanecer, tomaba una ondulación de mar potente, y la catedral, toda oliveña y rosa, me parecía una nave que sobre aquel mar castizo venía a traerme la tradición religiosa de mi raza condensada en el viril de su tabernáculo.

La catedral de Sigüenza es contemporánea, aproximadamente, del venerable Cantar del mío Cid; mientras la hermana de piedra se alzaba sillar a sillar, el poema hermano organizaba sus broncos miembros, verso a verso, compuestos en recios ritmos de paso de andar. Ambos son hijos de una misma espiritualidad atenida a lo que se ve y se palpa. Ambas, religión y poesía, son aquí grávidas, terrenas, afirmadoras de este mundo. El otro mundo se hace en ellas presente de una manera humilde y simple, como rayico de sol que baja a iluminar las cosas mismas de este mundo y las acaricia y las hermosea y pone en ellas iridiscencias y un poco de esplendor. Uno y otro, templo y cantar, se contentan circunscribiendo un

trozo de vida. La religión y la poesía no pretenden en ellas suplantar esa vida, sino que la sirven y diaconizan. ¿No es esto discreto? La religión y la poesía, son para la vida.

En las catedrales góticas, por el contrario, la religión se ha hecho sustantivo, niega la vida y este mundo, polemiza con ellos y se resiste a obedecer sus mínimas ordenanzas. Sobre la vida y contra la vida construye esta religión gótica un mundo que ella misma se imagina orgullosamente.

Hay en el gótico un exceso de preocupaciones ascendentes: el cuerpo del edificio se dilacera para subir, se desfilacha, se deja traspasar, y en sus flancos quedan abiertas las ojivas como ojales de llagas. Cuando el arte es sumo, consigue —¿qué no conseguirá el arte?— dar a la mole pétrea ilusión de levitación que perciben los estáticos: hay realmente iglesias dotadas de tal empuje pneumático ascendente, que las juzgamos capaces de ser asumptas al cielo, aun llevando a la rastra todo el peso de un cabildo gravitante.

Pero hay siempre en ellas, para un hombre sin imaginación, algo de petulante, un no querer hacerse cargo de las condiciones irrompibles del cosmos, una díscola huída de las leyes que sujetan al hombre a la tierra...

Prefiero la honrada pesadumbre románica, dice el hombre del Sur. Ese misticismo, esa suplantación de este mundo por otro me pone en sospechas. Unido a un gran respeto y a un fervor hacia la idea religiosa, hay en mí una suspicacia y una antipatía radicales hacia el misticismo, hacia el temperamento confusionario, que me impide encontrarle justificación dondequiera se presenta. Siempre me parece descubrir en él la intervención de la chifladura o de la mistificación.

Sin embargo, la arquitectura es un documento tan amplio del espíritu en ella expresado, que ofrece la posibilidad de orientarnos sobre lo que realmente haya de verecundo, de profundamente humano y significativo en el misticismo gótico. La arquitectura es un arte étnico y no se presta a caprichos. Su capacidad expresiva es poco compleja; sólo expresa, pues, amplios y simples estados de espíritu, los cuales no son los del carácter individual, sino los de un pueblo o de una época. Además, como obra material supera todas las fuerzas individuales: el tiempo y el coste que supone hacen de ella forzosamente una manufactura colectiva, una labor común, social.

Un libro reciente de Worringer, titulado «Problemas formales del arte gótico», plantea de una manera radical el problema estético de este arte y el estado de espíritu que lo crea. Hallo con satisfacción

no pocos puntos de vista comunes entre el libro del doctor Worringer y lo que yo escribí hace algún tiempo en esta hoja bajo el epígrafe «Adán en el paraíso» (1). Según he oído no fue claro lo que entonces escribí, y esto me apena, porque se trataba de un ensayo de estética española y como una justificación teórica de nuestra peculiaridad artística. Ahora, siguiendo al doctor Worringer, voy a renovar en otra forma y con los conceptos que él presente aquella cuestión de naturalismo e idealismo, de alma mediterránea y alma gótica. Es asunto en que conviene ver claro si hemos de iniciar algún día la historia científica, es decir, filosófica de España.

El Imparcial, 24 julio 1911.

II

QUERER Y PODER ARTÍSTICOS

La historia del arte ha sido hasta ahora, según Worringer en sus «Problemas formales del arte gótico», la historia de la habilidad o ***poder*** artístico. Se partía de la suposición gratuita según la cual el arte ha de aspirar, consiste en aspirar a reproducir una cosa que se llama el natural, y consecuentemente la mayor o menor perfección estética, la progresiva evolución del arte se iba midiendo por la mayor o menor aproximación a ese natural, por la mayor o menor habilidad productiva. Pero, ¿es serio creer que ha necesitado la humanidad millares de años para aprender a dibujar bien, es decir, conforme al natural? Por otro lado, épocas enteras del arte quedan, desde tal punto de vista, desprestigiadas e incomprensibles. ¿No nos moveremos dentro de un prejuicio tenaz? —ocurre preguntarse—. ¿No será ese arte preocupado de emular la vida en la naturaleza meramente una forma parcial del arte, la vigente en nuestra época y en aquellas que por asemejarse a la nuestra llamamos clásicas?

En realidad, esa pretendida estancialidad naturalista del arte es

(1) Véase *Personas, Obras, Cosas.* (En este mismo volumen.)

un supuesto gratuito. Y es un supuesto, además de gratuito, vanidoso y limitado creer que aquellos estilos desemejantes del nuestro son resultado de un no *poder* dibujar, pintar o esculpir mejor. Más vale pensar lo contrario, pensar que las diversas épocas tienen distinto *querer*, distinta voluntad estética, y que pudieron lo que quisieron, pero quisieron otra cosa que nosotros. Así se convertiría la historia del arte, que hasta ahora ha sido historia del *poder* artístico, de la técnica, en la historia del *querer* artístico, del Ideal. «El querer, no discutido hasta ahora, considerado como invariable y perenne, debe constituir el verdadero problema a investigar, pues las menudas divergencias entre querer y poder, que en la producción artística de pasados tiempos realmente existen, son valores mínimos y despreciables, sobre todo si atendemos a la enorme distancia entre nuestras intenciones artísticas y aquellas pretéritas».

El arte no es un juego ni una actividad suntuaria: es más bien, como dice Schmarsow, una explicación habida entre el hombre y el mundo, una operación espiritual tan necesaria como la reacción religiosa o la reacción científica. Ante una serie de hechos artísticos pertenecientes a una época o a un pueblo, hay que preguntarse: ¿Qué última exigencia de su espíritu satisfizo aquella época, aquel pueblo, en esos productos? De este modo, transformaríamos la historia del arte en «una historia del sentimiento, como tal equivalente a la historia de la religión. Por sentimiento cósmico entendemos el estado psíquico en que cada vez se encuentra la humanidad frente al cosmos, frente a los fenómenos del mundo exterior. Ese estado se revela en la cualidad de las necesidades psíquicas, en el carácter de la voluntad artística de que es impronta o sedimento la obra de arte, o mejor dicho, el estilo de ésta, cuya peculiaridad es justamente la peculiaridad de aquellas creadoras necesidades psíquicas. Así, en la evolución del estilo se manifestarían las diversas gradaciones del sentimiento cósmico tan espontáneamente como en las teogonías de los pueblos».

La estética alemana es sólo la justificación del arte clásico y del Renacimiento, la negación de otra manera de emoverse y temblar ante el universo.

Su propio arte nativo queda fuera de sus esquemas grecoitálicos hasta el punto de que, en opinión de Worringer, la palabra «belleza» se halla tan empapada de los valores clásicos que sólo nos entenderemos diciendo que el arte gótico no tiene nada que ver con la belleza. La espiritualidad gótica, solicitada por necesidades muy distintas de las que sintieron los pueblos mediterráneos, tiene asimismo

una voluntad artística distinta, quiere otras formas. Por consiguiente, para forjar aquella voluntad formal gótica que en una simple orla de un traje se manifiesta tan fuerte e inequivocadamente como en las grandes catedrales del siglo XIV, es necesario ampliar el cauce del sistema estético.

III

SIMPATÍA Y ABSTRACCIÓN

Y lo fatal es, lector, que hoy por hoy no existe más que una estética: la alemana.

Pues bien, la estética alemana contemporánea gravita casi íntegramente en un concepto que se expresa en un término sin directa equivalencia castellana: la *Einfürung*. Dejo a un lado mis particulares opiniones sobre la dudosa precisión de este concepto, como me inhibo de toda crítica frente al psicologismo estético de Worringer. Me limito a exponer.

Vamos a traducir provisionalmente ese endemoniado vocablo germánico por uno, ya que tampoco español, al menos españolizado: simpatía. Teodoro Lipps, profesor en Munich, una de las figuras más gloriosas, más nobles, más sugestivas y veraces de la Alemania actual, ha traído a madurez este concepto de la simpatía y ha hecho de él centro de su estética.

Un objeto que ante nosotros se presenta no es, por lo pronto, más que una solicitación múltiple a nuestra actividad: nos invita a que recorramos con nuestros ojos su silueta; a que nos percatemos de sus tonos, unos más fuertes, otros más suaves; a que palpemos su superficie. En tanto no hemos realizado estas operaciones, u otras análogas, no podemos decir que hemos percibido el objeto; éste es, pues, resultado de unas incitaciones que recibimos y de unas actividades que ponemos en obra por nuestra parte: movimientos musculares de los ojos, de las manos, etc.

Ahora bien, si el objeto es angosto y vertical, por ejemplo, nuestros músculos oculares verifican un esfuerzo de elevación; este esfuerzo está asociado en nuestra conciencia a otros movimientos incipientes de nuestro cuerpo, que tienden a levantarnos sobre el

suelo y a las sensaciones musculares de peso, de resistencia, de gravitación. Se forma, pues, dentro de nosotros, en torno a la imagen bruta del objeto angosto y vertical, un como organismo de actividades, de relaciones vitales: sentimos como si nuestras fuerzas, que aspiran hacia arriba, vencieran la pesantez, por tanto, como si nuestro esfuerzo triunfara. Y como todo esto lo hemos ido sintiendo mientras percibíamos aquel objeto exterior, y precisamente para percibirlo, fundimos lo que en nosotros pasa con la existencia de él y proyectamos hacia fuera todo junto, compenetrado, en una única realidad. El resultado es que no ya nosotros, sino el objeto angosto y vertical nos parece dotado de energía, nos parece esforzarse por erguirse sobre la tierra, nos parece triunfar sobre las fuerzas contradictorias. Y aquello que acaso era un montón inerte de piedras, puestas las unas sobre las otras, se levanta ante nosotros como dotado de una vitalidad propia, de una energía orgánica que por ser triunfadora nos parece grata. Este es el placer estético elemental que hallamos en la contemplación de las columnas, de los obeliscos. En realidad, somos nosotros mismos quienes gozamos de nuestra actividad, de sentirnos poseedores de poderes vitales triunfantes; pero lo atribuímos al objeto, volcamos sobre él nuestra emotividad interna, vivimos en él, simpatizamos.

Esta es la simpatía: «Sólo cuando existe esta simpatía —dice Lipps— son bellas las formas, y su belleza no es otra cosa que este sentirse idealmente vivir una vida libre». «Goce estético es, por tanto, goce de sí mismo objetivado».

Según esta teoría, el arte vendría a ser la fabricación de formas tales que susciten en nosotros esa vitalidad orgánica potenciada, esa expansión virtual de energías, esa liberación ilimitada e imaginaria. La consecuencia es obvia: el arte, entendido así, propenderá siempre a presentarnos las formas orgánicas vivas en toda su riqueza y libertad, el arte buscará constantemente la captación de la vida animal real, que es la que más puede favorecer esa otra vida virtual; el arte, en suma, será esencialmente naturalista.

Frente a esa teoría se presentan masas enormes de hechos artísticos. Los pueblos salvajes, las épocas de arte primitivo, ciertas razas orientales practican un arte que niega la vida orgánica, que huye de ella, que la repele. Los dibujos y ornamentos del salvaje, el estilo geométrico de los pueblos arios al comienzo de su historia, la decoración árabe y persa, china y en parte la japonesa, son otras tantas contradicciones de esa supuesta tendencia simpática que se atribuye a todo arte. Los iconoclastas caen sobre la estética de la simpatía,

y al romper las imágenes de seres vivos obedeciendo a un instinto indiferenciado, a un tiempo estético y religioso, la hacen imposible.

Worringer propone que al lado de la voluntad artística que quiere las formas vivas, se abra otro registro en la estética para la voluntad artística que quiere lo no vivo, lo no orgánico e inserto en el movimiento universal, que, por el contrario, aspira a formas rígidas, sometidas a una ley de hierro, regulares y exentas de los influjos infinitos e inaprensibles de la vitalidad universal. En una palabra, frente a la simpatía propone la abstracción como motor estético.

En un dibujo geométrico el goce estético no procede de que transfiera a él los esfuerzos imprecisos, innumerables, los movimientos cambiantes de mi vida interior que fluye constantemente sin orden, sin compás, sin regla, que es un caos omnímodo, irreductible a cauce donde no damos pie, donde todo va y viene y claudica, sin nada en reposo, fijo, inequívoco. No gozo yo, pues, de mí mismo en el dibujo geométrico, sino, al contrario, me salvo del naufragio interior, olvidándome de mí en aquella realidad regulada, clara, precisa, sustraída a la mudanza y a la confusión. Me salvo en ella de la vida, de mi vida.

La voluntad simpática y la voluntad abstractiva son el carácter distintivo de dos posturas diversas que toma el hombre ante el mundo, de dos épocas, en cierto modo, de dos razas. Veamos cómo nos muestra Worringer impreso en los estilos artísticos el carácter diferencial del hombre primitivo, del hombre clásico, del hombre oriental, del hombre mediterráneo, del hombre gótico.

El Imparcial, 31 julio 1911.

IV

EL HOMBRE PRIMITIVO

La agorafobia, el terror que experimenta el neurasténico cuando tiene que atravesar una plaza vacía, nos puede servir de metáfora para comprender la postura inicial del hombre ante el mundo. Aquella fobia hace pensar en un como resurgimiento atávico, en un como resto superviviente de las formas animales primitivas que,

después de larga evolución, han madurado en la forma humana. Hacen pensar en aquellos seres dotados de una vida elemental que disponían solamente del tacto para guiarse en la existencia. Los demás sentidos fueron más tarde apareciendo a modo de complicaciones y artificios sobre aquel sentido fundamental. Largas edades de aprendizaje fueron precisas para que la orientación visual alcanzara la seguridad que al animal ofrecía originariamente el tacto. Tan pronto como el hombre, dice Worringer en su primer libro «Abstracción y simpatía», se hizo bípedo, tuvo que confiarse a sus ojos y debió padecer una época de vacilación e inseguridad. El espacio visual es más abstracto, más ideal, menos cualificado que el espacio táctil. Así el neurasténico no se atreve a lanzarse en línea recta por medio de la plaza, sino que se escurre junto a las paredes, y palpándolas afirma su orientación.

Es curioso, prosigue, que en la arquitectura egipcia perdura este terror al espacio. «Por medio de las innumerables columnas, innecesarias para la función constructiva, evitaban la impresión del espacio vacío, ofreciendo a la mirada puntos de apoyo».

El hombre primitivo es, por decirlo así, el hombre táctil: aún no posee el órgano intelectual merced al cual es reducida la pavorosa confusión de los fenómenos a las leyes y relaciones fijas. El mundo es para él la absoluta confusión, el capricho omnímodo, la tremebunda presencia de lo que no se sabe qué es. La emoción radical del hombre primitivo es el espanto, el miedo a la realidad. Camina agarrándose a las paredes del universo; es decir, conducido por sus instintos. «Desconcertado, aterrorizado por la vida, busca lo inanimado, en que se halla eliminada la inquietud del devenir y donde encuentra fijeza permanente. Creación artística significa para él evitar la vida y sus caprichos, fijar intuitivamente, tras la mudanza de las cosas presentes, un más allá firme en que el cambio y la caprichosidad son superados». De aquí el estilo geométrico. Todo su afán consiste en arrancar los objetos de la conexión natural en que viven, de la infinita variabilidad caótica. Privando a lo vivo de sus formas orgánicas, lo eleva a una regularidad inorgánica superior, lo aísla del desorden y de la condicionalidad, lo hace absoluto, necesario.

La primera consecuencia técnica a que esta voluntad artística conduce es la negación de la masa, del color, del claroscuro, y el invento de algo que no hay en la realidad, que en su rigidez y precisión repele lo vital: la línea.

El arte primitivo burla la ferocidad del caos ambiente, traduciendo las formas orgánicas en formas geométricas, es decir, matando

aquéllas. La obra artística, «en lugar de ser la copia de algo real, condicionado, es el símbolo de lo incondicional y necesario».

Otras consecuencias derivan de esta primera. Así el arte primitivo se mantiene en la reproducción superficial, suprime la tercera dimensión del espacio porque la forma cúbica es la que presta vitalidad a los objetos. Cuando Rodin, típico representante del naturalismo clásico, quiere formular su fe artística de una manera breve y decisiva, exclama: «La *razón cúbica* es la soberana de las cosas». Además de la representación superficial, caracteriza la ornamentación primitiva, la figura singular; cada cosa, aislada en sí misma, libertada de su conexión difusa con las demás. En fin, el espacio entre ellas no es jamás reproducido. Recuérdese que el arte contemporáneo nada pretende con tanto afán como reproducir el espacio neutro. que habita entre las cosas, hasta el punto de que los objetos mismos se consideran como motivos secundarios y pretextos para un ambiente.

V

EL HOMBRE CLÁSICO

El intelecto, como hábil ingeniero que por medio de diques gana al mar terreno y lo aleja, va reduciendo el desorden a orden, el caos a cosmos. Lo que llamamos Naturaleza es la porción de caos sometida a fijeza y regularidad, lo urbanizado por la ciencia. Dentro de ella resplandece la armonía y la conveniencia, todo marcha con buen compás siguiendo las normas predispuestas que el intelecto descubre.

Según Worringer, en el hombre clásico entendimiento e instinto llegan a un equilibrio; ni éste sobrepasa a aquél en sus exigencias, ni aquél responde a éste con negaciones. Las cosas exteriores aparecen tan gratamente organizadas como nuestros propios pensamientos, y entre ambos mundos, el de las ideas y el de las cosas, hay una perfecta correspondencia. Diríase que la Naturaleza es un hombre más grande y el hombre un pequeño mundo.

La postura del hombre clásico ante el universo tiene, consecuentemente, que ser de confianza. El griego racionaliza al mundo, le hace antropomorfo, semejante a sí mismo. De suerte que es un

placer sumirse en la contemplación de las cosas vivas que, en su aparente mutabilidad, no hacen sino repetir ampliadas, potenciadas, las reglas mismas con que se mueven dentro de nosotros los sentimientos, los afectos, las ideas. ¡Qué divina, qué humana complacencia hallarse repetido en las formas infinitas de la vitalidad universal!

Nuestro autor caracteriza, pues, al hombre clásico por el racionalismo, por la falta de sensibilidad y de interés para ese «más allá», que limita la porción del mundo acotado por nuestra razón. Dejemos a un lado toda discusión sobre si esta característica es o no acertada, y prosigamos.

Este hombre, para quien sólo este mundo existe, el mundo de lo real, que es el mundo de lo racional, sentirá dondequiera mire, la voluptuosidad de la armonía que rige las formas corporales, es decir, la belleza, la buena proporción. En la antología del monje Planudio, donde se ha almacenado todo el menudo erotismo helénico, se dice del talle de una mujer que era «armonioso y divino». Para el griego que escribió aquel meloso epigrama, lo divino, lo bello y cumplido es lo que guarda ciertas buenas proporciones. Ahora bien; lo que en nuestras matemáticas se llama proporción, se llamaba en las antiguas razón. Esta razón o regularidad de lo viviente, ese ritmo placentero de lo orgánico, esa razón que hay en la planta como en el hombre, constituye el lema del arte clásico, del arte simpático propio de un temperamento confiado, amigo y afirmador de la vida. El griego busca en la plástica ese placer causado «por el misterioso poder de la forma orgánica, en que se puede gozar del propio organismo potenciado». Con el mismo fin, el Renacimiento estudia afanosamente las formas reales, no para lograr copias, sino para aprender en ella los tesoros de armonía que su optimismo triunfante le hace sospechar desparramados por la vitalidad cósmica.

Conviene, sin embargo, subrayar que el hombre clásico no es naturalista al modo que el español. No le interesan las cosas tal y como se presentan, en su rudeza concreta, en su áspera individualidad, sino lo que de normal, jocundo y bien adobado se halle en cada objeto, en cada ser.

VI

EL HOMBRE ORIENTAL

Worringer, dejándose llevar por Schopenhauer, admite una tercera postura del hombre ante el mundo. Ya ha sido superado el terror primitivo, ya los griegos han tendido sobre los fenómenos naturales sus retículas científicas; ya el conocimiento ha puesto como un orden en la originaria confusión. El hombre oriental, empero, no es tan fácil de contentar como el griego o el italiano: acepta la labor urbanizadora del intelecto, reconoce que hay como ritmos y como leyes, según los cuales se verifican las transformaciones naturales; pero su instinto es más profundo, supera y trasciende la razón, y al través de ese velo bien urdido de la lógica y de la física palpa una ultrarealidad de quien las cosas presentes son como vagos ensueños y apariencias. Según él, lo que el hombre clásico llamaba Naturaleza es sólo el velo de Maia prendido sobre una incognoscible realidad trasmundana.

Y esto le lleva a una emoción de desdén y despego hacia la vitalidad aparente, análoga a la que experimenta el cristiano. El arte oriental es, como el primitivo, abstracto, geométrico, irreal, trascendente; pero no oriundo como aquél del miedo, sino de extrema sutileza mental.

Worringer prepara de esta manera su defensa del misticismo gótico. Porque eso es misticismo: suponer que podemos aproximarnos a la verdad por medios más perfectos que el conocimiento.

Mas, aparte de esa insoportable metafísica schopenhaueriana exenta de claridad y de interés, hay en las ideas de Worringer no pocas dificultades. Una de ellas será preciso mentar, porque nos atañe muy de cerca a los españoles.

La teoría de nuestro autor exige que el arte haya comenzado históricamente con el estilo abstracto y geométrico. Mas he aquí que las pinturas descubiertas en Dordogne, La Madelaine, Thüngen y más recientemente en Kom-el-Ajmar (Egipto) y en la cueva de Altamira (Santander), vienen a esa teoría como pedrada en ojo de boticario. Los artistas españoles que hace tres mil años cubrie-

ron las paredes de una caverna con figuras de bisontes —propiamente *urus* o toros de Europa— aspiran a abrir la historia del arte. Y el caso es que su obra rezuma al través de los milenios un realismo agresivo y vencedor. Los toros magníficos, de hinchada cerviz y testuz crinada, aquellos soberbios cuadrúpedos cuya vista maravilló a César cuando entró en Aquitania, y de que hoy subsisten sólo unos cuantos centenares recluídos en dos fincas del zar ruso, perviven inmortalizados por manos certeras, guiados por corazones amantes desaforados de lo real en el fresco prehistórico de Altamira. Goya, en sus dibujos tauromáquicos, es un mísero discípulo de aquellos iberos pintores. ¡Eso no es arte! —prorrumpe Worringer—, eso es instinto de imitación. Los pintores de Altamira no hacen cosa distinta de lo que hoy siguen haciendo los negros de Africa.

Worringer, que tan buenas intenciones mostraba de corregir la estrechez de ánimo de los profesores alemanes que quieren reducir el arte al módulo greco-latino, peca en este caso del mismo vicio. Esos restos de un arte mediterráneo prehistórico no son manifestaciones del imitativismo infantil: una poderosa voluntad artística se revela en aquellas enérgicas líneas y manchas; más todavía, una postura genuina ante el mundo, una metafísica que no es la abstractiva del indoeuropeo, ni el naturalismo racionalista clásico, ni el misticismo oriental.

VII

EL HOMBRE MEDITERRÁNEO

Yo llamo este fondo último de nuestra alma *mediterranismo*, y solicito para el hombre mediterráneo, cuyo representante más puro es el español, un puesto en la galería de los tipos culturales. El hombre español se caracteriza por su antipatía hacia todo lo trascendente; es un materialista extremo. Las cosas, las hermanas cosas, en su rudeza material, en su individualidad, en su miseria y sordidez, no quintaesenciadas y traducidas y estilizadas, no como símbolo de valores superiores..., eso ama el hombre español. Cuando Murillo pinta junto a la Sagrada Familia un puchero, diríase que prefiere la grosera realidad de éste a toda la corte celestial; sin espiri-

tualizarlo lo mete en el cielo con su olor mezquino de olla recalentada y grasienta.

¿No puede afirmarse que bajo los influjos superficiales, aunque incesantes, de razas más imaginativas o más inteligentes, hay en nuestro arte una corriente de subsuelo que busca siempre lo trivial, lo intrascendente?

Este arte quiere salvar las cosas en cuanto cosas, en cuanto materia individualizada. Así, hace poco, en un rapto bellísimo de brutal materialismo, el rector de la Universidad de Salamanca componía unos versos declarando su inequívoca decisión de no salvarse si no se salva su perro, si no le acompaña el empíreo y corre con él de nube en nube lamiéndole la mano de su alma, ¡Amor a lo trivial, a lo vulgar! Alcántara llama al arte español «vulgarismo». ¡Cuán exacto! Lo mejor que ha traído la literatura española en los últimos diez años ha sido los ensayos de *salvación* de los casinos triviales de los pueblos, de las viejas inútiles, de los provincianos anónimos, de los zaguanes, de las posadas, de los caminos polvorientos —que compuso un admirable escritor, desaparecido hace cuatro años, y que se firmaba con el pseudónimo *Azorín*.

La emoción española ante el mundo no es miedo, ni es jocunda admiración, ni es fugitivo desdén que se aparta de lo real, es de agresión y desafío hacia todo lo supra-sensible y afirmación *malgré tout* de las cosas pequeñas, momentáneas, míseras, desconsideradas, insignificantes, groseras. No; no es casual que la primera obra poética importante de un español, la *Farsalia* de Lucano, cantara un vencido. Y aunque Cervantes es más que español, hay en su libro una atmósfera de trivialismo empedernido que nos hace pensar si el poeta se sirve de Don Quijote, del bueno y amoroso Don Quijote, que es un ardor y una llamarada infinita, como de un fondo refulgente sobre el cual se salve el grosero Sancho, el necio cura, el fanfarrón barbero, la puerca Maritornes y hasta el Caballero del Verde Gabán, que ni siquiera es grosero, ni sucio, ni pobre; que vive inmortalmente por haber poseído lo menos que cabe poseer: un gabán verde.

¿Cabe más trivialismo? Sí; aún cabe más. Recordad que Diego Velázquez de Silva, obligado a pintar reyes y Papas y héroes, no pudo vencer la voluntad artística que la raza puso en sus venas, y va y pinta el aire, el hermano aire, que anda por dondequiera sin que nadie se fije en él, última y suprema insignificancia.

El Imparcial, 13 agosto 1911.

VIII

EL HOMBRE GÓTICO

Con objeto de no alargar indefinidamente estas notas, dejo a un lado todas las cuestiones que sugiere ese tipo de hombre amante acérrimo de las cosas sensibles, enemigo de todo lo trascendente a la materia, incluso de la razón, que sirvió al griego de mediadora con el mundo. Baste indicar que ese por mí llamado hombre mediterráneo, y especialmente español, es el polo opuesto del artista abstractivo y geométrico. El término medio es el hombre clásico que busca la regularidad como éste; pero la busca en las cosas de la tierra, como aquél.

La historia del arte señala con plena claridad el momento en que esas dos corrientes elementales —el estilo geométrico, que viene con los dorios del Norte, y el estilo vitalista, de incontinente *simpatía* hacia lo real, que llega del Sur —se dan la batalla, y, sin vencidos ni vencedores, se funden en una divina tregua ejemplar, que es el clasicismo griego. Primero es el estilo de Mykena y el estilo de Dipylon quienes combaten; luego, el dórico y el jónico.

Sin embargo, aquella fusión es pasajera, como todo lo razonable que suele durar poco. Tras de Grecia y de Roma vienen pueblos dentro de bosques incultos, tropeles humanos que conservan no domada su originalidad espiritual. Son los germanos, que, según Worringer, constituyen la *conditio sine qua non* del arte gótico. No se piense, pues, cuando de goticismo hablemos, en los alemanes actuales. Recuérdese que aquellos germanos cayeron sobre los imperios mediterráneos y, haciendo que su sangre corriera por dentro de las venas grecolatinas, perviven en nosotros los españoles, franceses e italianos. Los germanos no poseían originariamente más arte que la ornamentación. «No hay en ésta —dice Haupt— representación alguna de lo natural, ni del hombre, ni del animal, ni de la planta. Todo se ha convertido en un adorno superficial, sin que intente jamás la imitación de cosa alguna presente ante los ojos». En las épocas más antiguas no se distingue del estilo geométrico primitivo «que hemos llamado bien mostrenco» de todos los pueblos arios. Poco a poco, no obstante, se va desenvolviendo sobre

la base de esta gramática lineal aria, un peculiar idioma de líneas que claramente se caracteriza como el idioma propiamente germánico. Este nuevo arte es la ornamentación de lazos. Lamprecht, el famoso autor de la «Historia de Alemania» lo describe así: «El carácter de esta ornamentación está determinado por la penetración y complicación de unos pocos motivos simplicísimos. Primero es sólo el punto, la línea, el lazo; luego, ya la ojiva, el círculo, la espiral, el zigzag, y un adorno en forma de S. En verdad, no es un tesoro de motivos. Pero ¡qué diversidad no se logra en su aplicación! Unas veces corren paralelamente, otras entre paréntesis, otras en enrejado, otras anudados, otras entretejidos en confusa complicación. Así resultan fantasías inextricables, cuyos enigmas hacen cavilar, que en su fluencia parecen evitarse y buscarse, cuyos elementos, dotados, por decirlo así, de sensibilidad, poseídos de un movimiento apasionadamente vital, sujetan la mirada y la atención».

En este producto primero y rudo se revela, con plena energía, la peculiaridad del alma gótica, que andando el tiempo va a poblar el mundo de enormes y sabios monumentos. El mérito principal del libro de Worringer consiste en la definición de esa voluntad gótica; copiemos:

«Se nos presenta aquí una fantasía lineal cuyo carácter tenemos que analizar. Como en la ornamentación del hombre primitivo, en la germánica es portadora de la voluntad artística la línea geométrica, abstracta, incapaz por sí misma de expresión orgánica. Pero al tiempo que inexpresiva, en sentido orgánico, muestra ahora la vivacidad extrema. Las palabras de Lamprecht señalan explícitamente en aquella maraña lineal una impresión de vida y movilidad apasionadas; una inquietud que va sin descanso buscando algo. Ahora bien; como la línea por sí misma carece de todo matiz orgánico, esa expresión de vida tiene que ser la expresión de algo diferente de la vida orgánica. Tratemos de comprender en su peculiaridad esa expresión superorgánica.

»Nos hallamos con que la ornamentación del Norte, a pesar de su carácter lineal abstracto, produce una impresión de vitalidad que nuestro sentimiento de la vida, ligado a la simpatía hacia lo real, suele hallar inmediatamente sólo en el mundo de lo orgánico. Parece, pues, que esta ornamentación es una síntesis de ambas tendencias artísticas. Sin embargo, más bien que síntesis, parece, por otra parte, un fenómeno híbrido. No se trata de una compenetración armónica de dos tendencias opuestas, sino de una mezcla impura y

en cierto modo enojosa de las mismas, que intenta aplicar a un mundo abstracto y extraño nuestra simpatía naturalmente inclinada al ritmo orgánico real. Nuestro sentimiento vital se arredra ante esa furia expresiva; mas cuando, al cabo, obedeciendo a la presión, deja fluir sus fuerzas por aquellas líneas en sí mismas muertas, siéntese arrebatado de una manera incomparable e inducido como a una borrachera de movimiento que deja muy lejos tras de sí todas las posibilidades del movimiento orgánico. La pasión de movimiento que existe en esta geometría vitalizada —preludio a la matemática vitalizada de la arquitectura gótica— violenta nuestro ánimo y le obliga a un esfuerzo antinatural. Una vez rotos los límites naturales de la movilidad orgánica, no hay detención posible: la línea se quiebra de nuevo, de nuevo es impedida en su tendencia a un movimiento natural; nueva violencia la aparta de una conclusión tranquila y le impone nuevas complicaciones; de suerte que, potenciada por todos estos obstáculos, rinde el máximum de fuerza expresiva hasta que, privada de todo posible aquietamiento normal, acaba en locas convulsiones, o termina súbitamente en el vacío, o vuelve sin sentido sobre sí misma. En suma: la línea del Norte no vive de una impresión que nosotros de grado le otorgamos, sino que parece tener una expresión propia más fuerte que nuestra vida».

Worringer pone un ejemplo para fijar con perfecta claridad esa nota diferencial del gótico frente al arte clásico. Si tomamos un lápiz —dice— y dejamos a nuestra mano que trace líneas a su sabor, nuestro sentimiento íntimo acompaña involuntariamente los movimientos de los músculos manuales. Hallamos una cierta emoción de placer en ver cómo las líneas van naciendo de ese juego espontáneo de nuestra articulación. El movimiento que realizamos es fácil, grato, sin trabas, y una vez comenzado, cada impulso se prolonga sin esfuerzo. En este caso percibimos en la línea la expresión de una belleza orgánica precisamente porque la dirección de la línea correspondía a nuestros sentimientos orgánicos, y cuando hallamos aquella línea en alguna otra figura o dibujo, experimentamos lo mismo que si la hubiésemos trazado nosotros. Pero si bajo el poder de un profundo movimiento afectivo tomamos el lápiz, presos de la ira o del entusiasmo, en lugar de dejar a la mano ir sobre el papel, según su espontaneidad, y trazar bellas líneas curvas orgánicamente temperadas, la obligamos a dibujar figuras rígidas, angulosas, interrumpidas, zigzagueantes. «No es, pues, nuestra articulación quien espontáneamente crea las líneas, sino nuestra enérgica voluntad de agresión quien imperiosamente prescribe a la mano el movimiento». Cada impulso dado no llega a des-

arrollarse según su natural propensión, sino que es al punto corregido por otro y por otro indefinidamente. «De modo que al hacernos cargo de aquella línea excitada, percibimos involuntariamente también el proceso de su origen, y en vez de experimentar un sentimiento de agrado, nos parece como si una voluntad imperiosa y extraña pasara sobre nosotros. Cada vez que la línea se quiebra, cada vez que cambia de dirección, sentimos que las fuerzas, interceptada su natural corriente, se represan, y que tras este momento de represión saltan en otra dirección con furia acrecida por el obstáculo. Y cuantas más sean las interrupciones, cuantos más numerosos los obstáculos que hallan en el camino, tanto más poderosas son las rompientes en cada recodo, tanto más furiosas las avalanchas en la nueva dirección; con otras palabras, tanto más potente y arrebatadora es la expresión de la línea».

Ahora bien; como en el primer caso la línea expresaba la voluntad fisiológica de nuestra mano, en el segundo expresa una voluntad puramente espiritual, afectiva e ideológica a la vez, contradictoria de cuanto place a nuestro organismo. Amplíese este caso individual a estado de alma colectiva, a efectividad de todo un pueblo, y se tendrá la voluntad gótica y el carácter del estilo que la expresa. Worringer formula así aquélla: deseo de perderse en una movilidad potenciada antinaturalmente; una movilidad suprasensible y espiritual, merced a la cual nuestro ánimo se liberte del sentimiento de la sujeción a lo real; en suma, lo que luego, «en el ardiente excelsior de las catedrales góticas, ha de aparecernos como trascendentalismo petrificado».

De aquí se derivan todas las cualidades particulares de este arte patético y excesivo, que huye de la materia tanto cuanto el trivialismo español la busca.

Como en la plástica —ese arte naturalista-racional, clásico por excelencia— llega a su adecuada expresión la voluntad formal de los griegos, y en la pintura de Rafael, la del Renacimiento, la voluntad gótica vive eminentemente en la ornamentación y la arquitectura: dos medios abstractos, inorgánicos.

No podemos seguir a Worringer en su delicado análisis de las formas góticas elementales, comparadas con las clásicas. Requeriría mucho espacio, y harto es el ya empleado, si se tienen en cuenta las condiciones de un periódico diario. Y, sin embargo, nada tan sugestivo y plausible como las fórmulas que va encontrando Worringer al recorrer los diversos problemas de la historia del arte gótico: «desgeometrización de la línea, desmaterialización de la piedra». «La

expresión del soportar, del llevar, propia a la columna clásica, la expresión de la dinamicidad y del movimiento propio al sistema de aguas y arbotantes». Carácter multiplicativo del gótico, en oposición al carácter adictivo del edificio griego. «La repetición en el gótico y la simetría en el clásico». «La melodía infinita de la línea gótica», etcétera, etc.

Yo espero que algún editor facilite la lectura de este libro bellísimo a los aficionados españoles: ninguno mejor como manual e introducción a la «sublime historia medieval».

El Imparcial, 14 agosto 1911.

ALEMÁN LATÍN Y GRIEGO

La discusión que ahora se mueve en Francia a propósito del latín puede servirnos de pretexto para renovar entre nosotros la meditación sobre el problema de la enseñanza de las lenguas. Tal y como las cosas están ahora en nuestra legislación es imposible que continúen. Una reforma absoluta se impone. Ahí va una opinión.

No ignora el lector que unos cuantos franceses, muy conocidos en el mundo literario, que más que otro alguno suele ser sólo un escaparate, han formado una Liga para la defensa de la lengua y cultura francesa. Según esos señores, se hallan ambas enfermas: la tradición de brillantez expresiva, de fácil amenidad, de femenina curiosidad indiscreta hacia los lados más débiles del hombre va perdiéndose de una manera alarmante. Los profesores universitarios han dado en preocuparse tan fuertemente de la verdad, que la vaga elocuencia desaparece de las cátedras francesas. Ya no es la historia una serie de vistas panorámicas propuestas al lirismo de la mocedad estudiosa, sino un trabajo cruel y tenaz, meticuloso y casto, sobre los documentos, sobre las fuentes. Ya no es la crítica literaria, como en la edad desmedulada de Sainte-Beuve, una recolección de anécdotas picantes, una lista de los pecados divertidos a que poetas

y prosistas se dejaron ir en las horas menos nobles de su existencia, sino la sistemática captura de los orígenes de sus creaciones, la acumulación de variaciones léxicográficas, la reconstrucción de las porciones egregias de sus almas. Ya no es la filosofía, como en los tiempos idílicos de Cousin y Renan, una especie de retórica, sino la reflexión sobre la compleja metodología de las ciencias: sólo el señor Bergson perpetúa la sabiduría de antiguo régimen exponiendo, ante numeroso auditorio, una filosofía *demi-mondaine*.

Esto quiere decir que la raza francesa está enferma: según los señores de la Liga, la misión de Francia en la historia es escribir o hablar de una manera elegante, renunciando a la verdad como manufactura nacional. La verdad es un producto germánico, y esa Francia laboriosa, honesta, practicante de las virtudes profundas es, por tanto, una Francia germanizada. He ahí descubierto el mal: la germanización. ¿Cómo curarlo? Muy sencillo: con latín, como curaba el médico de Molière; que estudien los bachilleres más latín. De esta manera se afirmará frente al germanismo la cultura latina.

Esta campaña en pro de la retórica latina y en contra de la ciencia germánica va movida por la corriente tradicionalista y conservadora que, tras las apariencias políticas de la República, se está apoderando del ambiente en el país vecino. Quisiera equivocarme, pero a despecho del enérgico socialismo francés, puede augurarse que se está preparando en Francia una nueva restauración. Es de esperar que la Francia inmortal de subsuelo, la que ha organizado en Europa la libertad, venza esos poderes reaccionarios una vez más; pero careciendo España de tradición cultural, aún no llegada nunca al ejercicio y al amor de la libertad civil, y sometida, como vive, a las enseñanzas y a las modas francesas, forzosamente han de preocuparnos esos ensayos palingenésicos de una parte de la gente gálica.

Suena a paradoja, pero si se hace el balance de las ideas francesas en el siglo XIX, nos encontraremos con que este siglo ha sido en Francia conservador, y todo él una reacción creciente contra el XVIII. Nada avergonzaba tanto a los hombres que más han influído en los últimos cuarenta años —Renan y Taine— como saberse descendientes de Voltaire. Hay en la obra de ambos un tácito advertimiento de que Voltaire es una conclusión, un último momento en la evolución de la originalidad francesa. El centro de gravedad espiritual se había desviado hacia las razas germánicas. Un impulso leal de sus almas les llevó a buscar las nuevas sustancias en Alemania e Inglaterra; de modo que cuando los ulanos imperia-

les sitiaban París, uno de los lugares donde con mayor vigor y pureza pulsaba el espíritu franco —el corazón de Renan—, se hallaba ya colonizado por pensamientos alemanes. Sin embargo, su lealtad no fue completa: no tuvieron la modestia de declarar abiertamente la bancarrota de la cultura nacional, de recomendar humildad a sus contemporáneos, de enviarles a aprender en razas más jóvenes y aun originariamente creadoras. Por otra parte, un poder cultural como Francia no muere del todo nunca ni acaba de una vez: aquí, allá, surgirán inventos científicos franceses; aún quedaban restos del fenecido ímpetu y, sobre todo, una literatura brillante parecía continuar gobernando la sensibilidad europea. Creyeron, pues, en la posibilidad de un renacimiento francés sin necesidad de aquel rodeo humillante; una renovación de las energías étnicas. Taine, de Inglaterra; Renan, de Alemania, trajeron las ideas de la restauración: Hegel el Restaurador, el justificador, el romántico, les invitaba a construirse una ideología nacionalista y conservadora, a renegar de Voltaire y la Revolución, a restaurar el feudalismo. De estos polvos vienen los lodos nacionalistas actuales. La dualidad persistente en las almas de Taine y Renan caracteriza la Francia actual; la porción superior de la raza, los hombres serios, profundos, virtuosos se esfuerzan en reabsorber el germanismo movidos de una clara noción histórica: los «troublions», los frívolos y vanos no se resignan a la hegemonía del espíritu germánico, y como presienten que son de éste, cuando menos, el presente y el inmediato porvenir, solicitan el pasado y quisieran retrotraerlo deteniendo el curso del mundo para que perdure el clima en que es posible la literatura decadente, la cultura formal y adjetiva del siglo XX francés.

He dicho cultura decadente; pero quisiera ser bien entendido. Yo conservo un gran amor hacia esos literatos franceses en cuyas obras hemos aprendido a escribir por falta de maestros nacionales. Creo que en la novela, como en la pintura, han habilitado un nuevo instrumento artístico que sin ellos hubiera tardado un siglo más en ser descubierto: el realismo a la manera de Flaubert y el impresionismo de Manet representan la postura estética más acertada, más vigorosa, más digna que hasta ahora han inventado los hombres. En menor grado, de Chateaubriand a Barrès y de Ingres a Cézanne, pueden encontrarse muchos otros laudables ensayos de dar forma sugestiva e imperecedera a las cosas humanas que son las pasiones y las ideas.

Pero cultura es algo más que eso, más que la forma de las pasiones e ideas humanas; es creación de pasiones nuevas y de ideas nuevas.

Ahora bien; esto ha faltado a Francia en el siglo XIX. La riqueza de inventos formales ha tapado durante algún tiempo la pobreza de sensibilidad para las cosas mismas, y mientras pulían los adjetivos, los sustantivos, sin los cuales no vive una frase, se iban haciendo viejos sin ser renovados. Cultura decadente no quiere decir cultura despreciable, sino sólo cultura adjetiva, cultura llamada a morir exenta de inmanente porvenir. Hay ciertos valores en ella a que no puede aspirar ninguna cultura sana y ascendente, ciertas suavidades y complicaciones, ciertos tonos de melancolía infinita, cierto exceso de facultades expresivas, elegancia, frivolidad, magnificencia. Los productos de decadencia tienen aquel sabor genuino que Séneca compara al de las manzanas caídas del árbol, al de las gotas postreras de una copa.

Pero nosotros necesitamos vivir y no nos queda, no debe quedarnos, ocio para gozar. La cultura decadente es fatal para un pueblo que ha caído ya. Ahora hemos menester las sustancias elementales de la vida, hemos menester los sustantivos. ¿No ha de habernos traído gravísimos perjuicios el exclusivo aprendizaje del arte del adjetivo que nos venía de París? Somos un moribundo a quien se ha propuesto enseñarle a bailar. *Pardon*, queremos vivir, vivir la vida elemental, respirar aire, andar, ver, oír, comer, amar y odiar. Necesitamos todo lo contrario de lo que Francia puede ofrecernos: cultura de pasiones y de ideas, no de formas. Necesitamos una introducción a la vida esencial.

Puede creérseme si digo que nadie habrá sentido y seguirá sintiendo mayor antipatía espontánea hacia la cultura germánica que yo. La patética protestante, la pedantería, la pobreza intuitiva, la insensibilidad plástica y literaria, la insensibilidad política del alemán medio mantienen firme a toda hora mi convicción de que no se trata de una cultura clásica, de que el germanismo tiene que ser superado. Pero nótese bien: tiene que ser superado; hoy no lo está. Lo superado es la llamada cultura latina. Si aspiramos a algo más fuerte, nos es imprescindible partir de la ciencia germánica. De modo que, hoy por hoy, los pueblos románicos no tienen cosa mejor ni más seria que hacer que reabsorber el germanismo sin pensar en la galvanización de la momia latina. Después de todo, lo que hubiere de inmortal en la cultura latina lo hallaremos también en la germánica; pues ¿qué es germanismo más que la absorción del latinismo por los germanos a lo largo de la Edad Media?

Necesitamos una introducción a la vida esencial. Esto es la primera y la más amplia necesidad. Por eso es menester que toda la instruc-

ción superior española, todas las carreras universitarias, todas las escuelas especiales, exijan el conocimiento del idioma alemán. La cultura germánica es la única introducción a la vida esencial.

Pero esto no basta.

El Imparcial, 10 septiembre 1911.

UNA RESPUESTA A UNA PREGUNTA

Marburgo, 4 septiembre.

AMIGO Baroja: Recibo *El Imparcial* y leo lo que escribe usted bajo el título «¿Con el latino o con el germano?» Por una curiosa coincidencia, al mismo tiempo que usted escribía sobre esa cuestión enviaba yo a Madrid unas cuartillas, que espero se hayan publicado a estas horas, tratando del mismo asunto. Pocas semanas hace Ramiro de Maeztu tocaba el mismo problema desde las columnas del *Heraldo*. No parece, pues, que se trate de un capricho o humorada personal, de un súbito enojo contra el imperialismo larvado de Francia; hace tiempo que con la imprecisión y lentitud características de nuestros movimientos nacionales prepara nuestra raza un cambio de orientación torpemente, como un ciego que orienta su faz hacia donde se derrama un poco de luminosidad.

Yo no sé si sería deseable una aproximación de España a Alemania en los temas de política internacional. La política es una ciencia experimental cuyas soluciones no puede anticipar nadie: es el reino de los problemas particulares y concretos y es la suma de las técnicas administrativas, cuyo conocimiento supone la vida de un hombre. Por tanto, me es cada vez menos soportable la política del *à peu près* que amenaza convertir la democracia en triunfo de la incompetencia. Quédese, pues, el aspecto político de la cuestión para el que entienda de ello.

De todos modos, conviene separar completamente la realidad política de la Alemania actual y la cultura germánica. Hay muchos alemanes cuya es la opinión de que el poderío imperial se ha logrado a costa del abandono de los grandes ideales de la cultura germá-

nica. Bismarck, dando a su raza aquella decisiva lección de agresividad, desvió hacia los músculos las energías que antes iban íntegras al corazón y a la cabeza. De suerte, que aunque en la política alemana resplandezcan algunas de las genuinas cualidades tudescas, aunque nos garantice mayor seriedad, menos ambición, no hay que hacerse ilusiones: el imperialismo alemán para sostenerse será duro, perentorio, exigente, como lo han sido todos los imperialismos habidos y por haber.

Mas lo importante para usted como para mí, es la aproximación cultural de España a Alemania. Con ello da usted muestras de una sensibilidad histórica que suele faltar a los universitarios españoles; no hablemos de los políticos.

Ya una vez se intentó cosa parecida. Por los años del 70 quisieron los krausistas, único refuerzo medular que ha gozado España en el último siglo, someter el intelecto y el corazón de sus compatriotas a la disciplina germánica. Mas el empeño no fructificó porque nuestro catolicismo, que asume la representación y la responsabilidad de la historia de España ante la historia universal, acertó a ver en él la declaración del fracaso de la cultura hispánica y, por tanto, del catolicismo como poder constructor de pueblos. Ambos fanatismos, el religioso y el casticista, reunidos pusieron en campaña aquella hueste de almogávares eruditos que tenía plantados sus castros ante los desvanes de la memoria étnica. Entonces se publicaron volúmenes famosos donde se decía que España había poseído y aún poseía todas las ciencias en grado análogo a las demás naciones; se contaba el cuento, harto repetido, de supuestos inventos nuestros aprovechados y poco menos que robados por otros pueblos. En fin, se confirmaba la continuidad de nuestra producción cultural de modo que no había para qué ir a buscar fuera orientación y disciplina.

Yo espero que hoy hayan cambiado los ánimos de esas gentes ciegas que juzgaban de colores y sin tener conocimiento suficiente de las ciencias fundamentales osaban hacer el balance de la cultura universal. A este propósito quiero citarle una extraña página que hallé el otro día en un libro de propaganda en favor de los estudios clásicos, compuesto por un ilustre filólogo, profesor en San Petersburgo. Encomiando la veracidad de la historiografía grecolatina —*nequid falsi audeat, nequid veri non audeat historia*— contrapone a ella lo que él llama el hotentotismo, y mire usted por dónde se sirve de los españoles como ejemplo: «Cuando un español defiende con calor a los españoles oprimidos en Portugal, pero

se enfurece ante una defensa análoga en pro de los portugueses perjudicados en España; cuando un mismo español, como republicano, se muestra agradecido al Gobierno por la prohibición de la propaganda carlista, pero al día siguiente insulta al Gobierno por la prohibición de demostraciones republicanas, parécele haber juzgado en todos estos casos sana y consecuentemente. Mas yo creo que ha obedecido en el primer caso al hotentotismo nacional; en el segundo, al de partido. Y, no obstante, tengo que añadir: mientras este hotentotismo dominara a las personas sólo en sus contiendas nacionales y de partido, sería mediano el perjuicio; se afirma que tiene que ocurrir así —no he de discutirlo—. Pero nuestros españoles no se contentan con esto: exigen que la historia íntegra, en cuanto es escrita por españoles y para españoles, manifieste un tal carácter que pueda verse, desde luego, que ha sido escrita por un español y no por un portugués. Yo recuerdo ante esto, con nostalgia, aquellas palabras con que inicia Tucídides su trabajo: «Tucídides de Atenas ha escrito esta historia de los peloponesios con los atenienses»; y está bien que haga esto, porque sin esas palabras nadie podría adivinar en el carácter y tendencia de su obra quién la había escrito: si un ateniense, un espartano, o un hombre de Corinto». No hay motivo para que nos enojemos con el sabio investigador de la prosa ciceroniana; porque luego añade: «Por lo demás, señores, habrán ustedes comprendido, desde luego, que si hablo aquí de los españoles, es porque viven muy lejos, y como no sabrán nunca lo que sobre ellos he dicho, no se sentirán ofendidos». (Th. Zielinski: «Los antiguos y nosotros», págs. 75-77).

Yo creo que las cosas han cambiado bastante; que si se volvieran a publicar aquellos libros en que se vindicaba magníficamente para nuestra raza el invento del palo de campeche, no entusiasmarían al público. Pero fue fatal que entonces se les diera acogida; porque no hemos de olvidar que precisamente entonces fue cuando Francia e Italia, Francia la recién vencida, Italia la irredenta, se pusieron a la escuela de Alemania decididas a remozar el fondo de sus almas. Y lo que hay hoy en Francia de robusto y en Italia de medrado se debe a aquella ingerencia de «nieblas germánicas».

Es oportuno que esto conste, a fin de que no parezca que tratamos de hacer usos nuevos: el confrontamiento con la ciencia y la literatura alemanas, eso que yo llamaba el otro día reabsorción del germanismo, lo vienen realizando nuestras dos hermanas mayores sin alharacas, sin espantos, como cosa que se cae de su peso. Si alguien las incitó a germanizarse fueron los más grandes representantes de

su tradición castiza: Renan implícitamente, cazurramente; Carducci con sonoro entusiasmo.

Un poco tarde es, pues, si es tarde alguna vez, para ponerse bien con Dios. Sobre las virtudes alemanas ha revestido su coraza el imperio; la riqueza industrial, los negocios coloniales, los hierros de Essen y Düsseldorf han americanizado una raza que vivía recogida en cien pequeños centros provinciales, simples, sobrios, cultivando su visión del infinito. Cierto que las nuevas necesidades les han traído a ejercitar sus maravillosas construcciones teóricas en la organización de la práctica social, sacando de sí la más perfecta, ingente y completa administración que ha existido nunca. Pero cada día van encareciéndose más sus virtudes esenciales.

Aunque no es bueno y es harto donjuanesco echar el todo a una carta, vengo repitiendo con meritoria insistencia que la decadencia española consiste pura y simplemente en falta de ciencia, en privación de teoría. Ya sé que con esto, no sólo contradigo excesivamente la opinión de aquellos eruditos almogávares del año 70, sino que tampoco encuentro eco simpático en el ánimo de casi ningún español mayor de cuarenta años. Es verdad moza que llega con nosotros y nos hace posible la esperanza; una verdad propia de quien siente un pesimismo creador, un pesimismo que acumula los males sobre el pasado, a fin de dejar francas las vías del porvenir. La generación de usted y la mía y la que se anuncia, participan de este temperamento, y cabe esperar que, aceptando aquella interpretación de la historia de España, comiencen la reforma. Después de todo, la política, los cambios de la emoción nacional, lo que se impone sobre los egoísmos individuales y familiares, ha salido siempre de los jóvenes. No sé si ha leído usted que, según los estudios más modernos y cuidadosos, ha de buscarse el origen de la política y de la ciudad, no tanto en la agrupación de familias, cuanto en la asociación de los muchachos solteros que, rompiendo el circuito doméstico, se reunían en un como club juvenil, germen de la plaza, del ágora, de la Universidad y del Parlamento.

Todavía el Sr. Sánchez Toca, en su reciente libro *Reconstitución de España en vida de economía política actual* —libro tan anacrónico, tan maniático y tan sin ventanas a parte alguna, que parece cavilado por un bonzo solícito en un convento tibetano—, sustenta la tesis de que nuestros atrasos en el siglo XIX proceden de la manía ideológica de nuestros políticos. ¿Qué le parece a usted este tópico, amigo Baroja? ¿Cree usted que Mendizábal y Narváez, el duque de la Torre y O'Donnell y Prim, Ruiz Zorrilla y Sagasta, Castelar

y Cánovas fueron ideológicos? El único que pudiera justificar este título, Castelar, ¿no fue el inventor de la «política positiva»?; ¿no se pasó los veinte años últimos de su vida predicando la «política positiva»? Por el contrario, Gioberti y Mazzini dieron el primer impulso a la realización política de Italia, y Cobden defendía la Liga «Anti Corn Law», demostrando que era un corolario de los principios del Evangelio, y en el Parlamento inglés se escucharon frases como ésta, pronunciada por Canning: «Se ha iniciado un período en que los ministros tienen en su poder aplicar a la administración de esta tierra las rectas máximas de una profunda filosofía». Y, no obstante, la generación actual de Inglaterra, heredera de Meredith, prosigue, con Wells y Shaw a la cabeza, la crítica del empirismo, del costumbrismo inglés, y piden que la razón, que la idea gobierne al antiguo pueblo de los Robinsones.

Sería útil que de una vez abandonáramos este lugar común: las ideas no han estorbado todavía a nadie para hacer con discreción las cosas, y aunque ocurriera lo contrario, no podía servir España de ejemplo. Sólo de tiempo en tiempo han caído, como lluvia benéfica, sobre nosotros algunas rociadas de pensamientos, y siempre el efecto sobre el país ha resultado fecundo. Así aconteció con los hombres de las Cortes de Cádiz, de quienes dice muy graciosamente Oliveira Martins: «As ideas redopiaban doidamente en esses cerebros combatidos por seculos de atrofia».

En realidad, no hay práctica sin teoría ni pueblos sin ideólogos, a no ser que se entienda por ideólogo un hombre que dice bernardinas, en cuyo caso es más bien un majadero. Teoría no es más que teoría de la práctica, como la práctica no es otra cosa que praxis de la teoría, o como Leonardo supo decir mejor: «La teorica è il capitano e la pratica sono i soldati».

El Imparcial, 13 septiembre 1911.

PSICOANÁLISIS, CIENCIA PROBLEMÁTICA

Como el hilo rojo que va por dentro de todo cordaje usado en la escuadra inglesa, la continuidad de la verdad, la continuidad de la ciencia penetra por todas las épocas culturales, sirviéndoles de norma y señal de reconocimiento. Pero si en la evolución de la cultura realizamos por cualquiera parte una sección, es decir, si en lugar de considerarla en su génesis y continuación la tomamos estáticamente, en una de sus apariencias sucesivas y discretas, hallaremos sólo ante nosotros una superficie, una infinitud de puntos donde la ciencia, la verdad, es uno de tantos, difícil de reconocer y destacar.

Si durante el siglo XIX parece la ciencia haber entrado en una mayor seguridad de sí misma, de modo que se juzga definitivamente libre de los peligros y errores que tantas veces la habían desviado y casi reducido a evanescencia, débese, no a este o el otro método particular de exactitud, no a ese fantasma trivial del experimento, nueva idolatría en nada superior a las más antiguas, sino al hábito, por fin maduro, de considerar la verdad en su perspectiva histórica y no en su momentánea actualidad. Merced a esta proyección del ser de la ciencia sobre su continuidad temporal, evitamos el riesgo de confundirla con cualquiera de sus fisonomías transitorias y descubrimos que la corriente de la verdad no progresa en línea recta, sino que avanza con ruta sinuosa, rodeando obstáculos, volviendo a veces sobre sí misma, tornando a cauces arcaicos que parecía haber abandonado para siempre.

La razón de este sinuoso destino es clara; la ciencia no vive de sí misma, sino precisamente de lo que no es ella. Con respecto a la

vida total del espíritu, la ciencia es una reflexión sobre las otras porciones espirituales; es un régimen que se establece sobre el material espontáneo y salvaje de la conciencia. Ahora bien: este material —afectos, sensaciones y sentimientos— varía según regularidades inasequibles y trascendentales, o lo que es lo mismo, según franca irregularidad. Podemos, pues, anticipar la esencia del régimen a que el contenido de la mente humana se hallará sometido dentro de los siglos mil; pero no podremos saber nunca cuáles serán las afirmaciones científicas de una conciencia futura. Dicho de otro modo: sabemos qué cosa ha sido, es y será la ciencia; pero, justamente porque sabemos esto, ignoramos cuál será la ciencia de mañana. La ciencia de mañana es distinta a la de hoy y la de ayer; por tanto, no es la ciencia.

¿Qué es, pues, lo que operando sobre la ciencia esencial le impone tales variaciones y diferencias? Son los otros productos de la conciencia: la moralidad, el arte, los apetitos inferiores y superiores, las reacciones íntimas ante los cambios del escenario humano. De modo que lo que llamamos ciencia real, la ciencia de cada época, de cada amplia agrupación humana, no es una realidad unívoca y que tolere la circunscripción. Hay ciertas disciplinas centrales donde, sin grave dificultad, podrían fijarse los confines de lo científico —por ejemplo, matemáticas, física—; pero las ciencias periféricas viven en contacto inmediato con aquellos otros elementos extracientíficos de la conciencia, que actúan sobre ellas, les imponen nuevos problemas, solicitan su admisión en el régimen de la ciencia, unas, con más reserva y mesura; otras, bravíamente; de suerte, que a la ciencia científica rodea en cada momento histórico una como atmósfera o halo de formaciones espirituales intermedias que ni son ciencia ni absolutamente son material salvaje del ánimo.

Muchos de estos productos epicenos, son, a poco, repelidos definitivamente fuera de la posibilidad científica; pero otros colaboran durante algún tiempo desde fuera de la ciencia estricta en la evolución de ésta —ejemplo: el socialismo en nuestros días— y otros, en fin, después de leve modificación, ingresan en la plenitud de la certidumbre científica.

A esos resultados semi-informes de nuestra conciencia corresponde el nombre de *mitos*. Porque no otra cosa es mito que un contenido mental indiferenciado que aspira a ejercer la función de concepto o explicación teórica de un problema, pero que no se ha libertado suficientemente del empirismo sensitivo ni de la tonalidad afectiva y sentimental de todo lo que en nosotros es espontáneo. Reflexión,

ciencia es purificación de lo espontáneo, psíquico. Históricamente la ciencia procede del mito, o como ha dicho Cohen, es «el desenvolvimiento de lo que hay de serio en el mito mediante la remoción del momento subjetivo emocional».

De esta consideración deducimos que la evolución de la ciencia se verifica en dos dimensiones: una es la dirección en que la ciencia de hoy influye inmediatamente sobre la de mañana; otra es la influencia difusa que sobre la ciencia de hoy van ejerciendo los mitos flotantes en la conciencia actual. La rigidez metódica del pensar científico, que debe constituir el eje de nuestra mentalidad, ha de ejercitarse sin cesar, alerta y solícita, contra la vida mítica circundante, pero no ha de traspasar su misión pretendiendo suprimir a mano airada, mecánica y externamente el resto de nuestra vida interior, que no es sólo el más extenso, sino el que encierra la potencialidad del porvenir mismo de la ciencia. El amor de la verdad, suprema energía del ánimo, no debe llegar a convertirse en odio al error, pues de él vive la verdad; gracias a que él existe se sabe que es verdad. Si el error se suprimiera mágicamente la verdad dejaría de ser verdad y se convertiría en dogma. Del mismo modo, la virtud, recluída en cenobios suntuosos, se alimenta de los vicios colindantes.

Esta interpretación de la génesis cultural me ha movido siempre, cuando del aumento espiritual de nuestra raza he escrito, a sostener estos dos imperativos en apariencia contradictorios: hay que centrar la vida del intelecto español en los hábitos críticos, metódicos de la ciencia más exacta, rígida e integérrima: hay que enriquecer la conciencia nacional con el mayor número posible de motivos culturales. En primer término, crítica científica; en segundo, sobrealimentación ideológica: esta terapéutica paradójica es la única oportuna para el paradójico enfermo: España.

Un ejemplo de lo que he llamado mito y motivo cultural trato de dar en las siguientes páginas, donde expongo una serie de doctrinas a mi modo de ver, más que falsas, no verdaderas, pero científicamente sugestivas. De las dos dimensiones en que, según he dicho, procede el desarrollo cultural, la una, la científica, va movida por el razonamiento; la otra, por la sugestión. En un país de ánimo flojo, muy pocos temperamentos son atraídos a la actividad científica directamente por el influjo racional. Alabado sea Dios que proveyó el defecto poniendo junto a éste el influjo sugestivo.

I

El Dr. Sigmundo Freud es un judío profesor de Psiquiatría en Viena. Esto es ya bastante. Pero, según un número considerable de gentes, de médicos jóvenes sobre todo, es mucho más que eso: es un profeta, un descubridor de ciertos secretos humanos, cuya patentización ha de ejercer una profunda influencia reformadora no sólo en la terapéutica de los neuróticos, sino en la psicología general, en la pedagogía, en la moral pública, en la metodología histórica, en la crítica artística, en la estética, en los procedimientos judiciales, etcétera, etc. Según otros, el doctor Freud no es, en realidad, nada de esto, sino meramente un hombre ingenioso, un hombre charlatán, un hombre ocupado en desmoralizar la especie adamita. «¿Qué puede esperarse, dicen, de un ciudadano que, entre otras cosas, se dedica a interpretar los sueños de los neurasténicos acaudalados, como aquel mancebo de la Biblia solía hacer con las pesadillas de Faraón?».

Y, sin embargo, los discípulos de Freud aumentan de día en día en Austria, en Alemania, en Italia, en Estados Unidos y forman una compleja asociación con numerosos centros particulares, con varias revistas y series de publicaciones. Conforme progresa la expansión de las teorías freudianas los enemigos se encrespan con mayor brío, acometen con censuras más agrias, protestan con más fuerza en los Congresos científicos, en las revistas especiales, en los tratados y mueven, entre sus pacientes y los amigos de sus pacientes, una propaganda activa contra el profesor Freud y su escuela.

No se trata, pues, de un acontecimiento indiferente. Freud pretende haber llegado, partiendo de ensayos anteriores, a establecer una nueva ciencia, por lo menos un nuevo método científico, la psicoanálisis, merced al cual se lleva luz a vertiginosas profundidades de la humana condición.

La psicoanálisis no es un sistema, sino una serie de generalizaciones a que ha conducido el interés práctico inmediato de sanar ciertas enfermedades ante las cuales tenía la medicina que cruzarse de brazos. Es, pues, un doctrinal en génesis espontánea al cual se agregarán nuevas teorías parciales conforme el número de los inves-

tigadores aumente y se especialicen sus esfuerzos. Este origen discontinuo de la psicoanálisis, cuya unidad es meramente externa —la finalidad terapéutica— obliga a que intentemos primero una descripción general de su contenido, volviendo después con algún detenimiento a aquellos problemas que son más interesantes desde el punto de vista psicológico o filosófico. Porque no es propiamente una cuestión de medicina la que plantean las ideas de Freud; a ser tal yo no podría ocuparme de ellas, sino un tema de discusión psicológica, más exactamente aún, de lógica. Lo característico de la psicoanálisis es que, oriunda de una necesidad terapéutica, trasciende, desde luego, los límites de la consideración psicológica y se planta, de un salto, si no en la metafísica, en los confines metafísicos de la psicología (1).

Al mismo tiempo que Charcot definía la histeria como una enfermedad mental, un médico de Viena, con quien pronto había de colaborar Freud, el Dr. Breuer, comenzaba el tratamiento de una enferma, una mujer joven, a quien las angustias sufridas mientras cuidaba a su padre en la enfermedad última habían dejado graves trastornos funcionales. Padecía la parálisis de ambas extremidades dextrales complicada con insensibilidad de las mismas; a veces esta afección se extendía al lado izquierdo, perturbaciones en los movimientos oculares, múltiples entorpecimientos de la visión, dificultades en la sustentación de la cabeza, intensa tos nerviosa, asco ante la alimentación y una vez, durante semanas, total incapacidad de beber a pesar de sed torturante, disminución de la palabra, que llegó hasta la incapacidad de hablar la lengua materna; en fin, estados de ausencia, confusión, delirio y alteración de la personalidad (2).

Observose que durante estos estados de transposición la enferma pronunciaba algunas palabras que parecían como si procedieran de un conjunto de pensamientos activo en su conciencia. El médico la redujo a una especie de sueño hipnótico y le repetía aquellas palabras para darle ocasión a que, partiendo de ellas, revelara sus preocupaciones. La enferma no tardaba en reproducir ante el médico las fantasías que durante sus absentismos la dominaban y que en aquellas

(1) La exposición exige de todos modos partir de observaciones y problemas psiquiátricos, en que soy completamente profano. Ni que decir tiene que en esta parte, más que en otra alguna, me limito a referir.

(2) Freud: *Über Psychoanalyse*, 1910, pág. 2. En esta breve exposición general que hago sigo lo más de cerca posible las lecciones que bajo este título dio Freud en Worcester el año 1909.

palabras aisladas se habían revelado. Eran tristísimas ensoñaciones, a veces de contenido bellamente poético, en que ordinariamente se trataba de la situación de una muchacha junto al lecho de su padre enfermo. Una vez que había referido cierto número de análogas fantasías sentíase como libertada y tornaba a la vida psíquica normal. Pocas horas después, empero, volvía el ataque y era menester repetir la operación, volver a hacerle contar sus cuentos, tras de los cuales reaparecía la calma. Ella misma, que había olvidado su idioma nativo, el alemán, solía llamar a este tratamiento *talking cure*.

De esta manera se obtuvo la desaparición, no sólo pasajera, sino definitiva, de muchos de los síntomas que padecía. Así una vez, en sazón de extremo calor, mientras la enferma era atormentada cruelmente por la sed, tomó un vaso de agua, pero al llevarlo a los labios lo arrojó como un hidrófobo. Esto se repitió por espacio de mes y medio hasta que un día, sometida a la hipnosis, se puso a hablar de la señorita de compañía manifestando su antipatía y refirió con vivas muestras de terror, que en cierta ocasión, al entrar en el cuarto de aquélla, había visto que le daba de beber en un vaso a un perrito que tenía, una alimaña asquerosa. Ella no había dicho nada por no ser descortés. Después que hubo dado expansión a aquel enojo que llevaba como corrompido dentro, pidió de beber y bebió, vuelta de la hipnosis, con toda tranquilidad. La perturbación desapareció para siempre.

Este hecho fue como una luz que condujo a Breuer por nuevos senderos a establecer una teoría original sobre el mecanismo de la histeria. Los síntomas era restos, residuos de acontecimientos emocionales que el paciente había experimentado, y la peculiaridad del síntoma mostraba siempre su conexión con la escena originaria. A veces un síntoma no procedía de una sola escena, sino de toda una serie que era menester ir descubriendo y libertando por orden cronológico.

Breuer y Freud llegaron, pues, a esta conclusión: los histéricos padecen de reminiscencias. Situaciones enojosas, emociones que por una causa o por otra no llegaron a una resolución libre y pacífica en el ánimo de los enfermos, desaparecen de la memoria de éstos dejando en su lugar como símbolos y recordatorios los síntomas patológicos.

Como se advierte, ambos médicos se decidieron a tomar al pie de la letra el nombre de enfermedades mentales que a ciertas manifestaciones anormales de los hijos de Dios se viene dando. Se decidieron a buscar la causa directamente en el alma y a curar ésta sin

intermediarios de ningún género. La resolución, desde el punto de vista de la medicina como del de la psicología misma, no puede ser más grave. La reducción a lo fisiológico de todas las preocupaciones médicas, el imperativo de la nueva psicología que declara ilícito buscar fuera del cuerpo el principio de las variaciones psíquicas, así normales como heteróclitas, no son ciertamente caprichos de una ideología materialista ni infundadas limitaciones del campo de lo real, como acontece con otros principios positivistas. Se trata de la unidad de la experiencia; es decir, de la condición que hace posible el carácter decisivo de las determinaciones científicas: que sean inequívocas. Si junto al cuerpo de la carne hay un cuerpo de material psíquico donde también acontecen sucesos reales, como se trata de dos mundos sin comunicación, de *dos* mundos verdaderamente, nos encontramos con dos series de sucesos en el tiempo compenetradas, confundidas. Y como sólo la fijación inequívoca en la serie temporal mantiene un fenómeno distinto de los demás, determinado, eso de que ocurran en un mismo tiempo dos variaciones equivale a la indistinción de éstas, a su inexactitud o valor equívoco. Pero, dejemos para más tarde la crítica y estimación de las afirmaciones de Freud. Ahora prosigamos su exposición.

«La interpretación que dábamos al proceso de la enfermedad y del restablecimiento —dice Freud— puede verse claramente en otros dos datos que la observación de la enferma de Breuer nos ofrece. Por lo que hace a la etiología de la enfermedad, es de advertir que la enferma, en casi todas las situaciones patógenas, tuvo que reprimir una fuerte excitación, en lugar de darle expansión en los correspondientes signos afectivos, palabras y acciones. En la sencilla escena a propósito del perro de su acompañante, reprimió, por consideración a ésta la expresión de su asco; mientras velaba junto al lecho de su padre, tuvo cuidado constante de que éste no percibiera sus temores y dolorosas impresiones. Cuando más tarde reprodujo estas escenas ante el médico, se presentó la emoción entonces retenida con gran fuerza, como si se hubiera conservado íntegra. Más aún, el síntoma que de esta escena le había quedado alcanzaba su intensidad máxima cuando el descubrimiento de su causa andaba más cerca, y una vez hecha ésta patente, desaparecía. Por otra parte, pudo observarse que la recordación de la escena ante el médico no producía su efecto salvador cuando por cualquier razón se verificaba sin expansión emotiva. Los destinos de estas emociones que pueden ser representadas como cantidades transmutables eran, por tanto, lo decisivo tanto en el origen de la enfermedad como en la curación. Fuimos

llevados consiguientemente a la opinión de que la enfermedad se producía porque los efectos desarrollados en la situación patógena hallaban obstruídos sus normales cauces y que la esencia de la enfermedad consistía en que estos afectos "estrangulados" sufrían una desviación. En parte, permanecían en la psique como perenne vejamen de la vida espiritual y fuente de constantes irritaciones: en parte experimentaron una transposición en enervaciones e inhibiciones corporales extraordinarias que se manifestaban en los síntomas corporales del enfermo. A este último fenómeno hemos dado el nombre de "conversión histérica". Una porción determinada de nuestra excitación espiritual es normalmente conducida por medio de la inervación corporal a lo que conocemos como "expresión de las emociones". La conversión histérica exagera este proceso normal de la afectividad, porque cuando una corriente fluye por dos canales, rebasa el uno si en el otro el líquido tropieza con un obstáculo.

»Se trata, pues, de una teoría puramente psicológica de la histeria en que atribuímos a los procesos emocionales el papel principal. Una segunda observación de Breuer nos obliga a conceder gran importancia a los estados de conciencia en la caracterización del hecho patológico. La enferma de Breuer experimentaba una mudable constitución espiritual, estados de ausencia, delirio, etc. En su estado normal, empero, no recordaba nada de aquellas escenas patógenas y de su conexión con los síntomas que padecía. Sometida al sueño hipnótico las remembraba, bien que costara gran trabajo conseguirlo. Daría lugar a gran perplejidad interpretar estos hechos si las experiencias del hipnotismo no nos hubieran enseñado el camino. Gracias al estudio de los fenómenos hipnóticos nos hemos acostumbrado a la concepción, sorprendente en un principio, de que son posibles en un mismo individuo varias agrupaciones espirituales que viven con bastante independencia unas de otras, se ignoran mutuamente y alternativamente se apoderan de la conciencia. Casos de esta especie, designados como "conciencia doble", se presentan a veces espontáneamente a la observación. Cuando en tales escisiones de la personalidad permanece la conciencia ligada a uno de entrambos estados, se llama a éste el estado psíquico *consciente;* al aislado de él, *inconsciente*. En los conocidos fenómenos de la sugestión post hipnótica, donde un encargo recibido en la hipnosis se realiza incontrastable en el estado normal, se tiene un buen modelo de los influjos que puede ejercer sobre el estado consciente el inconsciente, y, de todos modos, las experiencias sobre el histerismo son susceptibles de que se las disponga según esta pauta. Breuer se decidió

a la hipótesis de que los síntomas histéricos se originan en ciertos estados de irregularidad psíquica, que él llamó estados *hipnoides*. Irritaciones que coinciden con tales estados son fácilmente patógenas, porque esos estados no ofrecen buenas condiciones para la resolución normal de los procesos afectivos, de modo que se origina un producto extraordinario, el síntoma, y éste penetra como un cuerpo extraño en el estado normal a quien en cambio falta el conocimiento de la situación patógena hipnoide. Donde hay un síntoma hay siempre una amnesia, un vacío en la memoria y el hinchamiento de ese vacío incluye la supresión de las condiciones engendradoras del síntoma» (1).

Hasta aquí llega la investigación de Breuer. Freud prosiguió algún tiempo usando del mismo procedimiento para purgar el ánima de sus pacientes. Pero no todos, ni mucho menos, podían ser traídos al sueño hipnótico. Entonces Freud dio el paso decisivo. Resolvió dirigirse al enfermo en estado normal. Recordó que, según Bernheim, el olvido de lo experimentado durante la hipnosis es sólo aparente: si se insiste, el enfermo recobra la memoria de lo que dormido ha hecho y dicho. De esta manera pudo Freud sacar a luz de las profundidades de la psique valetudinaria aquellos elementos que eran necesarios para recomponer su normal consistencia.

Pero el alma individual es una selva virgen, toda profusión e infinitud de formas, surcada por senderos incalculables donde Freud penetraba a la buena de Dios en busca de aquel minúsculo detalle abismado en la vida consciente del individuo, perteneciente en ocasiones a épocas muy retiradas, a la juventud, a la infancia del enfermo. En verdad, el hallazgo del tema espiritual lesivo era siempre una casualidad. Una vez comprobado que el olvido de éste es sólo relativo, que, más o menos traspuesto y oculto, perdura sin embargo, ¿no habría medio de organizar metódicamente su captura y construir una técnica de orientación que lleve al médico por caminos rectos al través del alma enferma hasta el lugar donde el elemento patógeno se halla enquistado?

Ni más ni menos que esto es la psicoanálisis: la técnica de la purgación o *Katharsis espiritual*. Esto era y es, en el orden religioso, la confesión; ya veremos cómo no es la menor objeción que a la psicoanálisis puede hacerse considerarla como una justificación científica del confesonario.

---

(1) Ibídem, págs. 12-15.

II

Llegamos ahora a la exposición del concepto principal de todo este organismo ideológico, al término que como el muelle real de un reloj pone en movimiento todo el mecanismo de la psicoanálisis. ¿Cómo es posible que representaciones cuyo contenido es tan importante para la vida del enfermo hayan sido arrancadas de los primeros planos de su memoria y permanezcan tan ocultas que sean menester grandes esfuerzos para sacarlas de nuevo a la superficie?

Fijemos los hechos dados: 1.º, el olvido de la representación; 2.º, su recordación después de; 3.º, vencer grandes resistencias que el enfermo mismo opone, sin darse cuenta, a la reproducción de la escena en la memoria. Entre los dos primeros hechos, el tercero equivale a un puente, es decir, a una explicación. En efecto: la «resistencia» que ofrece la conciencia del individuo a que en ella penetre, en forma de recuerdo, aquella representación o serie de ellas sugirió a Freud la siguiente hipótesis, centro de todas sus doctrinas: Las mismas fuerzas que hoy oponen *resistencia* a que lo olvidado vuelva a ser hecho consciente tuvieron que ser las que en otro tiempo produjeron el olvido y que *expulsaron* las representaciones patógenas fuera de la conciencia.

He aquí una nueva idea que, armada de todas armas, salta a la arena ideológica: la *expulsión* o remoción *(Verdrängung)*.

Según Freud, en el centro de todos los acontecimientos emocionales que originan la histeria hay un deseo, una fuerte exigencia emergente, que siendo incompatible con el resto de las ideas, convicciones y deseos dominantes en el individuo, son las fuerzas eyectoras. El deseo que irrumpe en el equilibrio de la conciencia es en sí una petición de placer, de una situación grata, pero frente al resto de nuestros deseos y pensamientos se convierte en motivo de enojo y descontento. Da lugar, pues, su aparición, a un breve conflicto que se resuelve con la expulsión de la imagen levantisca e intrusa. Con la expulsión fuera de la conciencia: bien, pero ¿dónde cae? ¿En qué territorio, en qué mazmorra del ánimo viene a ser recluída? Simplemente, opina Freud, fuera de la conciencia, en lo *inconsciente*.

Bien, ocurrirá al lector: pero lo inconsciente, lo no consciente es lo fisiológico. Una imagen como tal es algo perteneciente a la conciencia: una imagen fuera de la conciencia equivale, por tanto, a una imagen que deja de ser imagen, que se disgrega en sus elementos sensoriales y deja de existir. Ahí está el error de la gran mayoría de los psicólogos —repone Freud—: emplean los conceptos de consciente y de psíquico como valores idénticos, no admiten lo que parece forzoso admitir, la subsunción de ambos términos de modo que psíquico sea un género bajo el que caben toda una continuidad de conceptos específicos: psíquico consciente, psíquico inconsciente, psíquico preconsciente, etc... Como se advierte, lo inconsciente en el sentido que Freud le da es una de las opiniones psicoanalíticas que mayor superficie ofrecen a la crítica. Cuando lleguemos a la hora de ésta trataremos de poner en claro esta cuestión, la más enojosa y grave de toda la moderna psicología.

Por el pronto, basta con acotar bien el valor del término freudiano: inconsciente es el contenido psíquico que, no sólo no está en la conciencia ahora o en el otro instante, sino que no puede volver a ella porque ha sido expulsado y se le han cerrado las puertas. Reducido a este valor queda este término provisionalmente aceptable, simple nombre de una determinación descriptiva distinto de las suposiciones metafísicas que en la terminología filosófica ha llevado a cuestas (Hartmann).

Constantemente se suscitan en nuestro interior deseos y con gran frecuencia verificamos su expulsión. Sin embargo, no trae ésta consigo el desarreglo histérico o neurótico. En primer lugar, aquellos deseos son de ordinario compatibles de alguna manera con nuestras prescripciones éticas y estéticas fundamentales, de modo que, aunque resulten parcialmente incompatibles, nuestra relación con ellos es de pacto y contrato. Los expulsamos persuasivamente; mejor aún, hacemos que ellos mismos se resuelvan e inserten en la vida general de nuestra conciencia; la expulsión no es, pues, tal expulsión. Otras veces el deseo es perentorio y a la par incomportable radicalmente con nuestras normas íntimas: entonces el conflicto surge y con él el enojo, el sufrimiento espiritual que mueve a la expulsión. Mas, en lugar de realizar ésta sumaria y automáticamente, dejamos que el conflicto perdure, soportamos la desazón y damos al afecto intruso espacio y coyuntura para que se desarrolle y gaste su energía. La conclusión en este caso, como en el anterior, es que se disuelve en la corriente principal de la conciencia.

La expulsión engendradora de síntomas patológicos es, pues, la

expulsión brutal y a la vez fracasada (1): brutal, porque arroja a la representación concupiscente de una manera violenta y mecánica; fracasada, porque el deseo bien que en los aledaños de la conciencia, perdura con toda su integridad y desde fuera influye en la vida consciente enviando a ella como sustitutos que salvan la consigna, elementos extraños y subrepticios que perturban la policía y régimen normal de la psique. Estos últimos son los síntomas patológicos.

Para concluir de aclarar los hechos y la teoría que sobre ellos levanta Freud, reproduzco la breve relación de un caso y una feliz comparación que incluyó el ilustre médico en sus conferencias de Worcester: «Una joven que poco antes había perdido a su padre, después de haberle cuidado —una situación análoga a la de la paciente de Breuer— comenzó a sentir por su cuñado una particular simpatía que fácilmente pudo disfrazarse de afectuosidad familiar. Su hermana enfermó a poco y murió mientras ella y su madre se hallaban ausentes. A toda prisa fueron llamadas sin que se las pusiera en conocimiento el doloroso acontecimiento. Cuando la muchacha llegó al lecho de la hermana muerta, surgió momentáneamente en su conciencia una idea que podía, poco más o menos, ser expresada con estas palabras: Ahora es él libre y puede casarse conmigo. Podemos admitir, con toda seguridad, que esta idea en que le era revelado su intenso amor hacia el marido de su hermana, de que hasta entonces no se había dado cuenta, levantó en su interior una inmediata protesta sentimental y fue condenada a la expulsión. La muchacha enfermó con graves síntomas histéricos, y cuando me encargué de su tratamiento certifiqué que había por completo olvidado la escena junto al lecho de su hermana y el impulso feamente egoísta que provocara. Mediante el tratamiento llegó a cobrar el recuerdo, reprodujo la situación patógena con señales de vivísima emoción y sanó» (2).

«Tal vez consiga aclarar a ustedes —prosigue la conferencia— el proceso de la expulsión y su conexión necesaria con la resistencia echando mano de un símbolo grosero que me ofrece la presente situación. Supongan ustedes que en este aula, cuyo silencio ejemplar y cuya atención no puedo alabar bastante, se encontrara un individuo que se comportara de una manera perturbadora y con sus risas inciviles, su charla y el ruido que mueve con los pies distrae mi atención de mi asunto. Declaro que no puedo de este modo continuar y algu-

(1) Eduard Hirschmann: *Freuds Neurosenlehre*, 1911, pág. 55.
(2) *Über Psychoanalyse*, pág. 21.

nos de entre ustedes, dotados de gran robustez, se levantan y tras breve lucha ponen fuera al perturbador. Ha sido "expulsado" y puedo proseguir mi discurso. Mas para que la interrupción no se repita, si el expulsado pretende volver a entrar en la sala, los señores antedichos ponen sus sillas junto a la puerta y se establecen como "resistencia" después de haber realizado la expulsión. Si ahora trasladan ustedes el dentro y fuera de aquí al *consciente* e *inconsciente* psíquicos, tendrán ustedes una imagen bastante apropiada del proceso de la expulsión.

»Pero es posible que no concluya todo por haber puesto al impertinente del otro lado de la puerta. Es muy posible que éste, enojado y fuera de sí por el incidente, nos siga dando que hacer. Ya no se halla, ciertamente, entre nosotros, pero en cierto sentido la expulsión ha sido infructuosa porque fuera está dando el echado un espectáculo insoportable y sus gritos, sus puñetazos en la puerta perturban mi conferencia más aún que su anterior proceder. Algo así son los síntomas patológicos del enfermo. En tales circunstancias nos alegraríamos si, por ejemplo, nuestro presidente, el Dr. Stanley Hall, quisiera tomar sobre sí el papel de mediador pacificador: hablaría con el impertinente fuera y luego se dirigiría a nosotros proponiéndonos que le dejásemos entrar de nuevo, que él salía garante de que había de comportarse mejor. Apoyados en la autoridad del Dr. Hall nos decidiríamos a levantar la expulsión y tornaría entre nosotros la paz y la quietud. En verdad que no sería ésta una representación inadecuada de la misión que corresponde al médico en la terapia psicoanalítica de la neurosis».

De modo que el método freudiano ha de buscar el deseo enquistado y mostrárselo al enfermo. Si es de tal naturaleza que no va en contra de lo admisible dentro del orden social y moral propondrá a éste que le dé satisfacción; si, por el contrario, parece de todo punto irrealizable, procurará, por medio de acertadas sugestiones, llevar al paciente a que derive las energías de aquella concupiscencia hacia fines superiores —Freud llama a esto «sublimación»— y, cuando aún esto no es hacedero, le ayudará para que en una manera razonada, completa e inmanente, renueve la expulsión de aquella forma a que antes me refería, merced a la cual la emoción del contenido mental subversivo es disuelta y difundida por la masa íntegra de la conciencia.

Esta viene a ser la silueta general, el esquema dentro del cual se mueve la psicoanálisis. Sin embargo, el interés especulativo comienza cuando de ese esquema pasamos a los detalles de la técnica

psicoanalítica y a las averiguaciones que Freud y su escuela pretenden haber hecho mediante aquélla en los rincones más ocultos y profundos del alma humana, en las sencillas respuestas de la psique, más allá de la consciencia del individuo donde sólo lo urbano y más o menos pulido existe. No, ahora vamos a chapuzarnos en los fondos perpetuamente tormentosos del verdadero individuo, del espontáneo ser de cada cual que, ignorado por la misma persona. rige los actos de ésta como un celado manipulador. La psicología ha sido hasta ahora —en opinión de los psicoanalistas— la geografía de la superficie espiritual: psicoanálisis, empero, es psicología de profundidad (1).

El capricho de la asociación de representaciones, el trabucarse en la conversación, el olvido de nombres propios y palabras que debían sernos familiares y, sobre todo, los sueños van a permitirnos el ingreso en esta morada secreta donde vive lo más nuestro de cada uno de nosotros. Entremos en lo inconsciente.

Cuando un naturalista se ocupa en algún problema de los que hasta ahora habían sido tratados por la filosofía y que por tanto, se hallan envueltos en una larga tradición de complejos y sutiles tratamientos filosóficos, tienen sus manipulaciones un no sé qué de tosca ingenuidad y fresca osadía que podríamos expresar llamándolas *robinsonadas*. No sirva esto de enojo a los susodichos cuya ejemplar labor científica no sólo merece respeto, sino hasta un poco de envidia. Ser *robinsón* no es cosa absolutamente mala ni tiene por fuerza un sentido peyorativo.

Mas es inevitable el *robinsonismo* siempre que alguien se coloca ante un problema sin haber recogido previamente en sí toda la tradición de meditaciones y hábitos mentales que en torno a él ha ido condensando la humanidad en esfuerzo milenario. Muy pocos problemas son ya islas deshabitadas. Muy pocos problemas son virginales curiosidades surgentes del profundo del espíritu. Los problemas tienen tras sí una larga historia de lucha con diversas soluciones, y esa lucha no los ha dejado intactos. Los problemas como tales evolucionan al hilo de la evolución de las soluciones, y pretender resolverlos tal y como espontáneamente se presentan es ir y levantarse una choza en la Puerta del Sol. Ante el problema de la naturaleza, de la *fysis*, por ejemplo, tiene el físico de hoy que hacer cursar a su mente de una manera esquemática y virtual todas las variaciones metódicas que de Tales a Julio Roberto Mayer ha atravesado la

(1) Breuer: *Die Psychoanalyse Freuds*, 1911, pág. 3.

física. Y esto es la física: no sólo la de hoy, sino la integración de las físicas que se han construído desde las fisiologías jónicas hasta Lorentz, Poincaré y Minkovski.

Por otra parte, cuando un hombre de ingenio, llevado de una intensa y perentoria curiosidad, pero exento de la educación gremial, construye sobre un problema viejísimo una teoría espontánea, oriunda de sus hábitos mentales personalísimos, ajena a las teorías clásicas que han abierto a ese problema el camino real —en una palabra, el salteador de problemas, el *robinsón*—, tropieza a veces con suposiciones tan gallardas, con razonamientos tan transparentes, sencillos y plausibles, que bien puede perdonársele la falta de buena policía científica, la ausencia de maneras, las imprecisiones, los olvidos elementales y demás defectos comúnmente adheridos a esta esforzada condición de robinsones.

Pocas veces aparece ésta tan patente como en los libros de Freud que se refieren a cuestiones psicológicas. Y ahora mismo va el lector a tener de ello una noción inmediata.

Quedábamos en el punto de penetrar a través de la vida periférica de la conciencia, de lo psíquico consciente, en el antro repuesto de lo inconsciente. Esto que parece había de ser empresa circunstanciada y prolija, va a convertirse, merced a Freud, en una simple conversación.

En una colección de pequeños estudios reunidos bajo el título *Psicopatología de la vida diaria* (1) investiga aquellas menudas perturbaciones de la normalidad psíquica que a toda hora sufrimos todos sin que merezca nuestra atención reflexiva: el olvido de nombres propios, de palabras extranjeras que nos son familiares, de series de vocablos, el trabucarse, los errores que cometemos en la lectura y al escribir, el olvido de impresiones y propósitos, el coger una cosa por otra, etc., etc. Como estos fenómenos son la expresión más simple y abreviada del problema que Freud persigue, y su explicación el ejemplo elemental del método psicoanalítico, creo conveniente reproducir alguna de las páginas que Freud les dedica. Sólo así resultará luego fácil la comprensión de su complicada teoría de los sueños y de su concepción general de las neurosis e histerias.

«Durante el verano pasado —dice Freud (2)—, trabé conocimiento con un joven de educación académica que, según advertí

---

(1) Primera edición, 1904. Tercera, aumentada, 1910.
(2) *Loc. cit.*, 11.

pronto, tenía noticia de algunas de mis publicaciones psicológicas. Hablamos de la situación social de nuestra raza (también era judío), y él, que es ambicioso, se extendió en lamentaciones sobre el fracaso a que su generación estaba condenada por no poder satisfacer sus necesidades ni desarrollar sus talentos. Concluyó su apasionado discurso con el conocido verso de Virgilio en que la infeliz Dido transfiere a la posteridad la venganza de Eneas: *Exoriare...*, mejor dicho, quiso concluir así, porque no logró reconstruir la cita y trató, mediante transposición en las palabras, de cubrir un vacío evidente: *Exoriar (e) ex nostris ossibus ultor!* Al cabo, enojado, dijo:

—Más valiera que en lugar de poner gesto burlón me ayudara usted a salir de esta perplejidad. En este verso me falta algo. ¿Cómo suena entero?

Yo contesté citando exactamente el verso:

—*Exoriar (e)* ALIQUIS *nostris ex ossibus ultor!*

—¡Qué tontería, olvidar una palabra así! Por cierto que, según dicen, sustenta usted la opinión de que nada se olvida sin razón. Tendría verdadera curiosidad por saber —añadió con sorna— cómo he venido yo a olvidar este pronombre indeterminado *aliquis*.

Acepté gustoso la invitación, porque esperaba conseguir un dato más para mi colección. Díjele, pues:

—Podemos averiguarlo al punto. Sólo tengo que pedirle a usted que me participe *sinceramente y sin crítica previa* cuanto se le ocurra al fijar su atención sin propósito determinado en la palabra olvidada.

—Perfectamente.

—Y resulta que me da la ridícula ocurrencia de partir la palabra: *a* y *liquis*.

—¿Qué significa eso?

—No sé.

—¿Qué más se le ocurre a usted?

—Pues continúo de este modo: Reliquias- Liquidación- Líquido (1) -Flúido. ¿Averigua usted ya algo?

—Ni mucho menos. Pero siga usted.

—Pienso —prosiguió— en *Simón de Trento*, cuyas *reliquias* vi dos años hace en una iglesia de Trento. Pienso en la acusación de beber sangre que ahora se renueva contra los judíos y en el escrito de *Kleinpaul*, que ve en todos estos supuestos sacrificios, encarnaciones, por decirlo así, reproducciones del Salvador.

(1) En alemán: *Flüssigkeit*.

Le hice observar que la ocurrencia no carecía de conexión con el tema sobre que hablábamos, antes de que se olvidara de la palabra latina.

—Cierto. Y además pienso en un artículo de un periódico italiano que leí hace poco. Creo que se titulaba "Lo que dice *San Agustín* sobre las mujeres". ¿Le sirve a usted esto de algo?

—Espero.

—Bueno; pues ahora viene algo que seguramente no tiene la menor conexión con nuestro lema.

—Haga usted el favor de renunciar a toda crítica y...

—Bien. Me acuerdo de un magnífico anciano que encontré de viaje la semana pasada. Un verdadero *original.* Parecía un ave de rapiña. Se llamaba, si quiere usted saberlo, *Benito.*

—Tenemos, por lo pronto, una serie de Santos y Padres de la Iglesia: San Simón, San Agustín, San Benito. Un Padre de la Iglesia se llama también *Orígenes.* Además, tres de estos nombres son nombres de uso corriente, como Paul en el nombre de *Kleinpaul.*

—Ahora me recuerdo de San Enero y su milagro de la sangre...; me temo que esto sigue así mecánicamente hasta el infinito.

—No importa. San Enero y San Agustín tiene que ver con el calendario. ¿Quisiera usted contarme qué es eso del milagro de la sangre?

—¡Sin duda lo conoce usted! En una iglesia de Nápoles se conserva en una ampolla la sangre de San Enero, que milagrosamente cierto día del año se hace *líquida* (alemán, *flüssig*). El pueblo tiene gran fe en este milagro, y se excita cuando tarda en realizarse, como aconteció una vez durante la ocupación francesa. Entonces llamó el general comandante —o tal vez me equivoco, tal vez era Garibaldi— al obispo y le significó con un gesto expresivo, señalando los soldados dispuestos fuera, que *esperaba* que el milagro se verificara muy pronto. Y, efectivamente, se realizó...

—Bueno; ¿y qué más? ¿Por qué se detiene usted?

—Porque, la verdad, me ha ocurrido ahora algo..., pero es demasiado íntimo para que se lo participe... Por lo demás, no veo que tenga relación ninguna con lo que hablamos ni necesidad de contarlo.

—De la relación cuidaré yo. No puedo obligarle a usted a contarme lo que sea a usted desagradable; pero entonces no pida usted que le descubra por qué caminos ha venido usted a olvidar aquella palabra *aliquis.*

—¿Cree usted que sirva algo? Bueno, pues de pronto he pensado

en una dama de quien tal vez reciba una noticia que a ambos nos es desagradable.

—¿Que le ha faltado el período?

—¿Cómo ha podido usted averiguarlo?

—No es difícil. Me ha venido usted poco a poco preparando a ello. Piensa usted en los *Santos del calendario, en la liquidación de la sangre en un día determinado, en la revolución si no acontece el hecho, en la clara amenaza para que el milagro acaezca forzosamente, si no...* Ha empleado usted maravillosamente el milagro de San Enero para simbolizar el período de la mujer.

—Pues yo no me he dado cuenta. ¿Y usted piensa realmente que por esta espera llena de temor no he podido reproducir la palabra *aliquis?*

—Para mí es indudable. Acuérdese usted de su división en *a-liquis* y en las asociaciones *reliquias, liquidación. líquido.* Después fue usted a Simón de Trento. ¿Qué le parece a usted si complicamos en esta serie a San Simón, que fue *sacrificado niño?*

—No, no; por nada del mundo. Espero que, aun suponiendo que yo haya tenido realmente tales pensamientos, no los tomará usted en serio. En cambio, le confesaré a usted que la dama es italiana y que en su compañía visité Nápoles. Pero ¿no es todo una serie de casualidades?

—Al juicio de usted dejo si la suposición de una casualidad puede explicar todas estas conexiones. Pero sí le digo a usted que todo caso análogo que usted analice le llevará a "casualidades" igualmente extrañas e increíbles».

Este ejemplo encierra *in nuce* todo el aparato de la psicoanálisis. Ni siquiera le falta cierta nota general a todas las páginas psicoanalíticas: la de tener una dimensión común con el chascarrillo e invitar decididamente a la risa.

El síntoma cuya génesis hay que reconstruir es aquí la ausencia, al parecer fortuita, de la imagen idiomática *aliquis*. El análisis muestra que esa palabra inocente se halla en complicidad asociativa con toda una cadena de imágenes a cuyo extremo opuesto había un ovillo de representaciones desagradables y un deseo equívoco, nada ético, profundamente egoísta. La conciencia alerta, a fin de evitarse un desasosiego, impide que el extremo inocente de la cadena suba a flor de la percatación, porque con él ascenderían todos sus eslabones y al cabo de ellos aquel quiste o grumo de enojos.

Ahora se comprende por qué el análisis requiere que se disponga la conciencia en un estado de inatención y debilidad y que se le deje

deslizarse por su propio peso. La atención, el pensar atento, es un pensar crítico, que procede según una intención fija, y en este caso, la intención de la conciencia plena había de ser apretar sus mallas contra los contenidos inconscientes, fastidiosos que constantemente merodean en su derredor como enemigos a la busca de un portillo, de una guarda débil, de un resquicio franco. La mera asociación representa frente al pensar, en estricto sentido, una menor intensidad de la energía específica de la conciencia, o sea, de la atención que tiene un carácter teleológico.

Otro tipo de faltas en la memoria está constituído por el falso recuerdo. Si en el caso anterior queda un vacío en la reminiscencia, en esta otra clase de perturbaciones mínimas ese vacío se llena, pero no con la representación debida, sino con otra. Hay, pues, una formación compensadora, lo que hace al síntoma mucho más característico.

Así refiere Freud un ejemplo que también es de viaje y de Italia. Hacía una jornada en coche, de Ragusa, en Dalmacia, a una estación de Herzegovina con un amigo. La conversación vino a dar sobre viajes por Italia, y preguntó a su acompañante si había estado en Orvieto y había visto los estupendos frescos del Domo pintados por... Un momento de vacilación. En lugar del nombre *Signorelli*, autor de aquellos frescos, se presentan otros dos nombres: *Botticelli* y *Boltrafio*, que al punto son reconocidos como falsos. ¿Por qué estos dos nombres, de los cuales uno de ellos es mucho menos familiar que Signorelli?

El análisis mostró que la serie de pensamientos correspondientes al tema de esta conversación había sido perturbado por un tema no satisfecho de otra conversación anterior. Momentos antes, en efecto, habían hablado de las costumbres turcas en *Bosnia* y *Herzegovina;* de la fe que tienen los turcos en el médico, y de su fatalismo. Cuando se les dice que el enfermo no tiene remedio exclaman: «*Herr (Señor* en alemán), ¿qué se le va a hacer? Bien sé que si tuviera salvación le habrías salvado». Resulta, pues, que entre *Signorelli* y *Botticelli-Boltrafio*, se había interpolado por asociación *Herzegovina*, *Bosnia* y *Herr*.

Ahora falta buscar el punto en que la línea que va de Signorelli a *Herr* y la que asciende hasta Boltrafio y Botticcelli se unen en una representación expulsada.

Freud prosigue diciendo que la palabra *Herr* y las reminiscencias sobre las costumbres turcas que un colega suyo le había descrito le llevó a recordar la exasperación de la sexualidad que les caracteriza,

y cómo resignados ante el destino, la menor dificultad para el goce erótico les subleva y les impele al suicidio. Un paciente de su colega había dicho a éste: «*Herr*, ¿tú sabes? Si esto se acaba, la vida no tiene valor». Estas representaciones de *muerte* y *sexualidad* despiertan de pronto en el ánimo de Freud el recuerdo de una noticia enojosísima que pocas semanas antes había recibido durante su estancia en *Trafoi*. «Un paciente —dice— con quien me había tomado mucho trabajo había puesto fin a sus días a causa de una perturbación sexual incurable. Sé con toda seguridad que durante mi viaje a Herzegovina ni este triste suceso ni cuanto con él íntimamente se relaciona me había venido a la memoria consciente».

De este modo queda reconstruída la cadena: de la representación expulsada va una línea en prieta asociación hasta Signorelli, pasando por *Herr*. Otra línea va pasando por Trafoi a Boltrafio y *Botticelli*. Pero estos tres nombres se hallan unidos a su vez por una asociación superficial e inocente: Signorelli, Botticelli, Boltrafio, Trafoi, Bosnia. La asociación en profundidad arranca de la memoria a *Signorelli* y se lo lleva a la mazmorra de lo inconsciente, enviando en su lugar dos representantes indocumentados que al parecer en la conciencia no saben a qué han venido ni por qué están allí. En realidad, son símbolos del deseo expulsado y latente.

Pasemos ahora a otro punto de la *Psicopatología de la vida diaria*, que, como luego se verá, tiene estrecha relación con el mecanismo de los sueños (1).

Observa Freud el extraño fenómeno de que nuestros primeros recuerdos infantiles suelen conservar lo indiferente y accidental mientras que las impresiones importantes fuertemente emocionales no dejan a menudo huella alguna en la memoria del hombre maduro. ¿Cómo es esto posible? Así como en la clase de fenómenos anteriormente considerados nos sorprende el error cometido, así en ésta nos sorprende el hecho de que poseamos tales recuerdos anodinos mientras nuestra vida infantil casi íntegramente ha desaparecido.

«Me parece —dice Freud (2)— que tomamos con harta indiferencia el hecho de la amnesia infantil, de la desaparición de los recuerdos correspondientes a los primeros años de nuestra vida, en lugar de descubrir en él un extraño enigma. Olvidamos que un niño de cuatro años, por ejemplo, es capaz de actuaciones altamente intelectuales y de emotividad muy complicada; debiéramos, pues,

---

(1) *Loc. cit.*, págs. 30 y siguientes.
(2) Pág. 32.

admirarnos de que la memoria de años posteriores conserve tan poco de estos procesos espirituales cuando habíamos racionalmente de pensar que no han podido pasar sin dejar huella profunda en la evolución de la persona, antes bien, han debido ejercer un influjo decisivo sobre todo lo subsecuente».

Es de notar que los recuerdos infantiles que poseemos participan del carácter de reminiscencias visuales, aun en aquellas personas que no son del tipo visual en el resto de su complexión mental. Los recuerdos infantiles son, por decirlo así, escenas plásticamente compuestas, sólo comparables a las representaciones teatrales. En estas escenas vemos de ordinario nuestra propia persona en su figura infantil con su silueta y su traje. Esta circunstancia da que pensar, porque los adultos, aun siendo visuales, no suelen ver su propia persona al recordar escenas de épocas posteriores en que tomaron parte. Todo hace sospechar que estos recuerdos de nuestra infancia no son realmente sino combinaciones posteriores que ha impuesto al material de imágenes realmente infantiles el influjo de otros poderes psíquicos ulteriormente sobrevenidos. De modo que el compuesto que hallamos ante nuestra memoria es más bien un «recuerdo encubridor del recuerdo verdadero, algo así como lo que son los recuerdos de la infancia de los pueblos conservados en las leyendas y mitos» (1).

Aquí, pues, la perturbación del recuerdo es *regresiva*. Un elemento vivo e *inconsciente* de nuestra psique actual desarticula los agregados de imágenes infantiles y, como un artista, compone con ellos una escena original con que cubre el vacío dejado en la conciencia por un grupo de representaciones expulsadas.

Por qué tenga todo esto que ser así, no lo dice Freud: en general, la «psicología de profundidad», que acusa a toda otra psicología de limitarse a la descripción de los fenómenos psíquicos sin mostrar su mecanismo, suele olvidarse de comunicarnos por qué es necesario que las cosas acontezcan como, según sus suposiciones, acontecen. Ahora bien: si alguna diferencia esencial existe entre el método explicativo o de mecanismo y el método simplemente descriptivo, es que aquél revela el por qué de las variaciones fenoménicas y éste se contenta con fijar lo positivamente acaecido y clasificarlo según caracteres exteriores más o menos convencionales. Pero los psicoana-

---

(1) Véase Freud: *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci*, 1910, pág. 20. (De la colección Schriften zur angewandten Seelenkunde. *Heft* 7).

listas dicen meramente: «Los fenómenos dados tienen esta explicación». Y si se les pide que muestren por qué ésta y no otra cualquiera, responden: «Nosotros no buscamos causas *a priori*». Bien cabe pensar; pero no se trata de causas metafísicas; lo característico del *por qué* en la ciencia moderna no es ningún valor y entidad mística que se conceda a supuestos poderes ocultos, sino, más sencillamente, consiste en la fórmula de una conexión necesaria entre series de variaciones fenoménicas. Esta conexión es necesaria cuando es exacta, ni más ni menos; cuando a cada elemento de una serie corresponde en la otra serie uno y sólo uno; cuando, en una palabra, se puede establecer entre los hechos una función de expresión matemática más o menos conclusa. Cuando esto es imposible, la ciencia se contenta con ser descriptiva. Así la biología, cuando quiere levantarse de sus pasivas disciplinas descriptivas a ciencia explicativa procura convertirse en mecánica. Pero, entiéndase bien: en mecánica física, que es la única que hay (1), mecanismo que no es mecanismo físico, no es mecanismo, es una metáfora. En el fondo trata Freud de hacer desembocar la psicofisiología en la biología y a esta tendencia no hallo nada que oponer.

Pero entremos en el recinto maravilloso de los sueños.

La Lectura. Año 1911. Tomo III, págs. 139 y 391.

(1) Hace unas semanas ha publicado el genial biomecánico Loeb su discurso del Congreso monista de Hamburgo, titulado *Das Leben*, donde resume sus tendencias metódicas. Las obras de Loeb son verdaderamente clásicas en su género, y si algún naturalista tomara sobre sí la traducción de este discurso, haría una excelente obra de expansión cultural, quiero decir, una obra de caridad.

NUEVO LIBRO DE AZORÍN

Uno de los libros mejores que yo he leído en castellano es este que Azorín publica llamándole *Lecturas españolas*. El volumen se presenta con un talle tan elegante, tan sobrio, que antes de comenzar a leerlo se siente uno invitado al recogimiento. Conforme vamos leyendo advertimos que el autor no emplea expresiones excesivas, frases gruesas y contundentes para dar patencia a su intención. Esto me parece tan grato como ejemplar. En la hora de ahora mueven las plumas gentes mejor dotadas de fuerza física que de inspiración. Todo se dice a garrotazos y se corta de los fresnos de la literatura. Ahora bien, las cosas son difíciles, las cosas son fugaces y no se dejan tratar con turbulencia, ni a grandes voces ante la muchedumbre triunfante, la de arriba, la de los ricos o simplemente soberbios, la que ocupa los altos oficios de la vida nacional, la que cree saber y no sabe en política, en ciencia, en arte.

Es probable que este libro de Azorín no sea muy leído porque Azorín quiere aprisionar con dedos cuidadosos y someros de ademán, los pensamientos y las emociones como si fueran mariposas que no es bueno pierdan el polvillo irisado en sus alas levemente prendido.

En este libro resucita Azorín de sus cenizas parlamentarias y fluye por todo él como un severo arrepentimiento. Ha llevado el poeta cuatro años de mala vida. No porque fuera conservador en política. Conservador es, por lo pronto, una palabra. Todos somos conservadores en el momento que alguien tenga la voluntad de llamarnos así. Pero la realidad política es esencialmente discontinua; es una sucesión de cuestiones concretas ante las cuales hemos de

tomar posición. En algunas de éstas extremadamente graves, Azorín tomó una postura torpe, incompatible con ciertas normas superiores. No es lo malo ser conservador, ni es lo bueno ser liberal: ambos son de ordinario nada más que vocablos, vocablos flotantes y sin responsabilidad. Como se ha dicho: *on est toujours le réactionnaire de quelqu'un*. Pero decir que dos y dos son cinco y obrar en consecuencia, es lo que no se puede hacer. Y Azorín lo ha hecho y dedicó el arte divino, que en horas de altísima pureza cordial había aprendido, a incitar las pasiones inertes de una muchedumbre compuesta de felices, de vanos, de bienhallados contra las inconscientes sacudidas del alma y dolor que retuerce a esta raza valetudinaria.

La perfección de *Lecturas españolas* —nota característica del libro— parece haber nacido de una sorda angustia que en el corazón del poeta dejara su error. Es la perfección de un espíritu noble que se incorpora de una falta. La estética de los griegos deriva la perfección de la obra bella, lo mismo en el creador que en el gozador, de una purificación precedente en los ánimos. Toda perfección estética es perfeccionamiento de sí mismo, *Katharsis*.

¡Qué páginas tan bellas y transparentes! *Jardines de Castilla*, *La música*, *El caballero del verde gabán*. *La familia*, *Primavera*, *Melancolía*. Suscitado tras de las líneas se levanta un mundo paralítico y moroso, pueblos que viven un éxtasis, campiñas inmovilizadas, charcos de agua que apenas ondula, circuídos de olmos próceres con hojas que apenas tiemblan. Es una vida quieta e idéntica, como la llevan sobre piedras verdinegras los sabios lagartos mirando la magnitud del sol con finos ojuelos de abalorio que brillan.

El arte de Azorín consiste en suspender el movimiento de las cosas haciendo que la postura en que las sorprende se perpetúe indefinidamente como en un perenne eco sentimental. De este modo, lo pasado no pasa totalmente. De este modo, se desvirtúa el poder corruptor del tiempo. Se trata, pues, de un artificio análogo al de la pintura. Este arte radica en una irónica operación a que se somete el espacio real. La tabla, el lienzo poseen solas dos dimensiones. A esta representación superficial son sometidos los cuerpos. Y ¿qué el espacio real. La tabla, el lienzo poseen solas dos dimensiones. A esta representación superficial son sometidos los cuerpos. Y ¿qué acontece con la tercera dimensión, con la profundidad? Ahí está, en el cuadro; pero reabsorbida por las otras dos; está y no está. Y todas las cosas dentro de ese irónico espacio comienzan una existencia virtual, viven sin vivir en sí y mueren porque no mueren, gozando de una vitalidad esencial y simbólica que les ha labrado el ingenioso

triunfo del artista sobre la tercera dimensión. De análoga manera Azorín reduce pasado y futuro a la sola dimensión del presente y en ella los hace cohabitar: dentro del presente yace el pasado en condensación y se halla el futuro preformado.

Pero esto no es más que el mecanismo estético de Azorín. *Lecturas españolas* no son exclusivamente un estilo literario. Constituyen un libro en la plena y rara acepción de la palabra. Que ¿qué es un libro? Lo que un hombre hace cuando tiene un estilo y ve un problema. Sin lo uno y sin lo otro no hay libro. Exento de estilo, un libro es un borrador. Exento de problema, papel impreso. El problema es la víscera cordial del libro.

Por eso viven sólo con vida propia aquellos en cuyo interior late un problema que verdaderamente lo sea. Los volúmenes que nacen sin él no viven por sí mismos, sino que necesitan consumir la vida de un erudito para no fenecer completamente ingurgitados por las fauces del enorme olvido, y se alimentan como vampiros del hombre virtuoso que les sacrificó su memoria. El corazón es el órgano problemático; su forma es interrogante; sístole y diástole, el abrirse y el cerrarse de una anhelante interrogación. ¿Viviremos? ¿No viviremos? ¿Qué somos? ¿Qué no somos? Y este ansia rítmica que contrae y dilata nuestro pecho se propaga en halos vibrantes hasta coincidir con el horizonte y obligarlo a latir con él, y si llega la noche envía como un compás a las estrellas remotas hermanicas nuestras, celestes entrañuelas que se consumen de temblor e incandescente inquietud. La sensibilidad para un problema nos centra en el universo.

Azorín se pregunta aquí con palabras de Larra: «¿Dónde está España?» Y Larra se preguntaba: «¿Dónde está España?» Y así se preguntaba Costa, y antes Cadalso y Mor de Fuentes, y antes Saavedra Fajardo. Y es esta pregunta como un corazón sucesivo que fuera pasando por una fila de pechos egregios; como un dolor, siempre el mismo, que proporcionara a esos individuos, tras de sus particularidades, una identidad profunda y seria. El autor ha intentado reconstruir esa unidad de pensamientos en torno a un problema radical y mostrarnos su evolución.

Con ello ha iniciado Azorín un ensayo histórico de trascendencia. No se trata de una obra con muchas notas al pie ni con un imponente escuadrón de datos. Sin embargo, representa una jugosa contribución a la nueva manera de entender la historia de España.

Sabido es que la historia científica de un pueblo no puede hacerse derribando sobre un archivo una carga de buena voluntad. Con estos

ingredientes se obtiene simplemente lo que suele llamarse erudición, cosa tan ajena a la ciencia como, según el doctor Lutero, lo era al credo el arte de cantar.

¿Cómo es posible hacer la historia de algo sin saber previamente, de alguna manera, qué es ese algo? Cuando se hace la historia de Roma, ¿de quién se hace la historia? ¿De la palabra Roma? Ciertamente que no; de algo más sustancial. ¿De qué, si aún no tenemos su historia? Algunas centurias han vivido los filólogos ensayando la historia de Roma, sin conseguir lograrla. Se componían trabajos eruditos sobre ella, pero no se arribaba nunca a la ciencia histórica de Roma. Hasta que un día Mommsen tuvo cierta idea feliz: suponer que la historia de Roma había de ser sustancialmente la historia de las variaciones del Derecho romano. Desde entonces hay historia de Roma.

Del mismo modo escribía hace pocos días la más alta autoridad en la filología helénica que aún no existen ni atisbos de la historia griega, y que no existirán mientras no se emprenda ésta suponiendo que el nervio de la vitalidad helénica ha sido el movimiento de su filosofía.

Así acontece con todas las cosas, sean materiales, sean espirituales: cada cual tiene un lado débil, y sólo uno, por el cual puede ser aprehendida intelectualmente y reducida a la domesticidad científica. Dar con este secreto es la verdadera ciencia, aunque los gestos y la forma en que se descubra parezcan frívolos y ligeros.

La historia de España, según todos reconocen y yo he oído a los maestros de ella, no ha llegado aún a ese estadio. Salvo en cuestiones parciales de derecho y de lingüística, es el pasado de España tierra incógnita, de topografía insospechada. No obstante, se ha acumulado, libro sobre libro, una gran biblioteca de historiografía nacional. En general, las obras que la componen se hallan totalmente remotas del carácter científico. Padecen una noción de la historia sobremanera anticuada: entienden la historia como panegírico. Sus autores han sido llevados a tan ímproba y benemérita labor por un heroico amor a la patria. ¡Cosa más triste! No han conseguido su propósito. Y es que para construir la historia de España es más conveniente un amor a España modesto y sin pretensiones, y luego un heroico amor a la ciencia histórica. ¿Quiere decírsenos, en otro caso, qué se le había perdido a Mommsen en Roma?

Pues bien, Azorín participa de una opinión que hoy comienza a ser aceptada por un grupo de jóvenes trabajadores en historia

nacional. Yo no sé de estos asuntos, pero les he oído hablar y sostienen la idea de que la historia de España tiene que ser embocada partiendo de los defectos españoles, más bien que de sus virtudes. Es más: aseguran que lo que hoy suele considerarse como nuestras virtudes étnicas, no lo son realmente y que nuestras verdaderas virtudes hay que irlas a buscar junto allí mismo donde los defectos brotaron. Esta afirmación no debe hacerse con ojos apasionados. No tiene nada que ver con el mayor o menor defecto a la patria. En ella se discute sencillamente una cuestión instrumental y técnica para hacer posible el edificio de nuestra historia verdadera. Pero aun en el plano de las consideraciones emocionales, yo creo que esa afirmación nos ofrece unas esperanzas de mejoría que aquella historia encomiástica acostumbrada no nos deja. Porque esta medida principalmente de alabanzas no contribuye a sanarnos, al paso que la nueva crítica es, a la vez que historia, terapéutica. Tal es, a mi modo de ver, la ventaja de considerar la historia de España como la historia de una enfermedad.

Azorín concluye su libro con esta fórmula: «No hay más aplanadora y abrumadora calamidad para un pueblo que la falta de curiosidad por las cosas del espíritu: se *originan de ahí todos los males*». Una parte de *Lecturas españolas* está dedicada a mostrar cómo ésta no es una idea caprichosa y subversiva que se haya hoy ocurrido a unos cuantos; tiene también sus clásicos. Las gentes más finas del pasado la han pensado en su día. Ahora es menester que trascienda al vulgo y que se ensaye la reconstrucción de nuestra historia mirando los fenómenos españoles al través de ella.

Tal vez un día salte a los ojos del más ciego que los verdaderos patriotas han sido aquellos que se han preguntado, como Larra: «¿Dónde está España?» ¿Dónde está? Porque eso que se nos da como España no nos sirve para nada.

El azar me pone en este instante ante la vista un párrafo de un antiguo profesor de Historia de España en la Universidad Central. Dice así:

«Yo quiero ser español y sólo español; yo quiero hablar el idioma de Cervantes; quiero recitar los versos de Calderón; quiero teñir mi fantasía en los matices que llevan disueltos en sus paletas Murillo y Velázquez; quiero considerar como mis pergaminos de nobleza nacional la historia de Viriato y del Cid; quiero llevar en el escudo de mi patria las naves de los catalanes que conquistaron a Oriente y las naves que descubrieron el Occidente; quiero ser de toda esta tierra, que aún me parece estrecha, sí; de toda esta tierra tendida

entre los riscos de los montes Pirineos y las olas del Gaditano mar; de toda esta tierra redimida, rescatada del extranjero y de sus codicias por el heroísmo y el martirio de nuestros inmortales abuelos. Y tenedlo entendido de ahora para siempre: yo amo con exaltación a mi patria, y antes que a la libertad, antes que a la república, antes que a la federación, antes que a la democracia, pertenezco a mi idolatrada España».

Esto decía Castelar. ¿Puede aplaudirse ese estado de espíritu? ¿Es aprovechable para labor alguna de alta cultura? ¿Aumentan esas palabras la densidad y pureza de la sangre española? ¿No son un poco grotescos esos sentimientos familiares con que Castelar se aproxima a Viriato? ¿No es un inconveniente preferir la patria a la libertad?

En cambio, Cadalso, según Azorín, escribía: «El patriotismo mal entendido, en lugar de ser virtud, viene a ser defecto ridículo.» Y también: «Aunque se ame y se estime a la patria, por juzgarla dignísima de todo cariño, tengamos por cosa muy accidental el haber nacido en esta parte del globo, o en sus antípodas, o en otra cualquiera».

¡Patria, patria! ¡Divino nombre, que cada cual aplica a su manera! Por la mañana, cuando nos levantamos, repasamos brevemente la serie de ocupaciones más elevadas en que vamos a emplear el día. Pues bien; para mí eso es patria: lo que por la mañana pensamos que tenemos que hacer por la tarde.

El Imparcial, 11 junio 1912.

SOBRE EL CONCEPTO DE SENSACIÓN

Estudios sobre el concepto de sensación. (Untersuchungen über den Empfindungsbegriff), por Heinrich Hoffmann.—Archiv für die gesamte Psychologie.—Tomo XXVI, cuadernos 1 y 2, 1913.

POR ser sumamente escasa la producción nacional sobre temas en estricto sentido filosóficos ha de ocuparse esta sección de la *Revista de Libros*, con más frecuencia que las otras, de trabajos extranjeros. De esta manera yo espero que podrá el lector, a la vuelta de un año, hallar en estas notas como un índice de la situación en que se encuentra a la hora presente la filosofía, por lo menos en cuanto afecta a los problemas superiores y decisivos. La sazón es de gran interés. Asistimos a un renacimiento de lo que Schopenhauer llamaba la «necesidad metafísica» del hombre. Para las gentes educadas en pleno siglo XIX, que es tal vez con el siglo X la época en que ha llegado a la mínima la presión filosófica en Europa, es acaso incomprensible este retoñar novísimo y pujante. Sin embargo, quiérase o no, el fenómeno se presenta con caracteres indubitables.

Dejando para una ocasión próxima el estudio de este fenómeno que sirvió de tema a unas conferencias populares dadas por mí en el Ateneo el año 1912, me limito hoy a dar cuenta de la parte crítica con que comienza la disertación doctoral arriba citada.

El señor Hoffmann es discípulo de Edmundo Husserl, profesor en Gottinga. Con esto queda dicho cuál es la intención general de su trabajo. El influjo —cada vez mayor— de la «fenomenología» sobre

la psicología, tiende a separar en ésta, del modo más radical y saludable, la descripción de la explicación.

En la psicología al uso, en Wundt mismo, por ejemplo, coexisten confusas dos ciencias muy diversas: una trata de describir y clasificar los fenómenos de conciencia, otra de construir causalmente el mundo psíquico. La diferencia de ambas es fatal, si de su diferenciación no se hace una cuestión formal. Los conceptos psicológicos primarios son intransferibles de la una a la otra, y cuando esto se olvida, pierden todo valor y precisión.

El autor se ocupa especialmente de uno de ellos: la sensación. Pasa revista a ciertas típicas definiciones de la sensación, como *elemento* psíquico. Tales son la de Ebbinghaus, la de Fr. Hildebrand, la de Wundt, etc.

La primera daría por resultado lo que Hoffmann llama «pura sensación». Según Ebbinghaus, son sensaciones aquellos contenidos de conciencia «producidos inmediatamente en el alma por excitaciones exteriores, sin intermediarios precisables, en especial sin experiencias, puramente merced a la estructura innata de los órganos materiales por una parte, y a la manera original de reaccionar el alma frente a las conmociones nerviosas por otra». En tal definición se busca como sensación algo que según ella misma no puede hallarse en la conciencia real del individuo adulto. En ésta todo contenido se halla fundido con experiencias (recuerdos, imágenes, etc.). A lo sumo, pues, existirían tales sensaciones «puras» en la conciencia del recién nacido. Con esta observación aparece claro que se trata de una hipótesis análoga a la de los átomos en física. La «sensación pura» es un objeto ideal, construído por la reflexión metódica, con el fin de hacer posible la explicación de la *génesis* psíquica. Lejos de hallarla presente en la conciencia real, es un problema nunca concluso, una x a determinar asimptóticamente. Según Hoffmann, este concepto de sensación es necesario para la psicología genética, pero carece de sentido para la psicología descriptiva. (Es curioso, no obstante, que el defensor más extremo de la psicología puramente descriptiva —Natorp— se acogiera a un concepto parecido de sensación en su «Introducción a la Psicología» de 1888. Yo espero que la nueva edición, cuyo segundo tomo aún no ha aparecido, ofrezca en cierto modo una rectificación.)

En cuanto al concepto wundtiano de la sensación, resúmese, en opinión de Hoffmann, considerando ésta como «estado simple puramente intensivo y cualitativo que puede segregarse por análisis de las diversas percepciones sensibles». De este modo resulta la sensación

un elemento de la conciencia real que por su naturaleza elemental no se da, claro es, separado y por sí, pero se halla por mera descripción en la inmediatez originaria de la conciencia. No es como las sensaciones del recién nacido un contenido de conciencia que se define por caracteres completamente opuestos a los poseídos por nuestra conciencia actual, sino que por mera reducción de ésta se la encuentra como último y ya inanalizable resto. La simplicidad o irreductibilidad a mayor análisis constituye la sensación, según Wundt. (Se entiende dejando a un lado todo el ámbito sentimental de la conciencia). Si el concepto de Ebbinghaus era genérico, constructivo e hipotético, el de Wundt satisface la intención de la psicología descriptiva manteniéndose en la inmanencia de lo espontáneamente dado.

Hasta aquí nada nuevo ofrece el estudio de Hoffmann. Sin embargo, son dignas de leerse las consideraciones de que se sirve para llevar a astringencia el pensamiento de Wundt. Aparte de ciertas dificultades internas a la concepción de los elementos psíquicos sustentadas por el famoso psicólogo —que según mostraré en otro lugar son mayores de las que encuentra Hoffmann—, es sabido que aqueja a la exposición de Wundt bajo aparente claridad una grave imprecisión de fondo.

Hoffmann procede con un extremo empirismo, no pretende formar un concepto genérico de sensación. Sostiene que para llegar a él sería preciso estudiar aisladamente cada clase de fenómenos sensibles. Así encuentra que la definición y método definitorio de Wundt satisfacen en las representaciones sonoras, pero no en las visuales. En aquellas llegamos efectivamente a contenidos «relativamente independientes» como Wundt propone: el sonido simple, relativamente simple nada más, pues aún le integran intensidad y cualidad. Cierto que estos dos componentes del sonido simple son absolutamente abstractos, o dicho de otro modo, que el fundamento de su distinción pertenece a un principio abstractivo *toto coelo* diferente de aquel por quien llegamos de un acorde a sus últimos sonidos sencillos.

La aproximada facilidad de abstraer lo «sencillo» en las complexiones sonoras, no se repite en las visuales. Aun desentendiéndonos de lo que Wundt llama «sensaciones luminosas incoloras» ¿en qué consiste la simplicidad de un color? El criterio de la imposible reducción a elementos más sencillos, no es tan seguro aquí como lo era en el orden paralelo acústico. Se habla de los cuatro colores fundamentales. ¿Serán éstos las verdaderas sensaciones visuales?

Wundt afirma que en la conciencia inmediata —y de ésta sólo se habla descriptivamente— los colores fundamentales no se diferencian de los de transición. El naranja es tan simple como el rojo o el amarillo. Wundt se separa —más aún de lo que Hoffmann parece notar— de su criterio de simplicidad, y sustituye éste por el de «saturación». Los colores simples son los «gesaettigten Farben». Y, sin embargo, yendo del rojo al amarillo percibimos este último en un progreso de *combinación* hasta su triunfo: de modo que los colores, entre el rojo y el amarillo, nos parecen compuestos. Por esto es tan general entre los psicólogos la opinión contraria a Wundt, según la cual sólo el rojo, el amarillo, el verde y el azul son simples. Esto muestra que el tema es muy discutible.

Más aún lo parecería si hubiera lugar aquí para referirnos a los trabajos admirables de Jaensch y Hatz, que han influído mucho en Hoffmann, aun cuando sólo cita al segundo.

En suma, Hoffmann, reconociendo que también el concepto de «simple sensación» es útil a la psicología, no puede contentarse con él porque «representa más bien una meta que un punto de partida para la investigación, y consecuentemente ha de comenzar la teoría de la sensación con formaciones sensibles» más complejas «que sean susceptibles de precisa determinación».

Con esto cierra Hoffmann su labor crítica e inicia la descripción fenomenológica de la percepción visual según sus grados de mayor a menor complejidad para arribar a un extraño término, «la intimidad sensible» —«das sinnliche Erlebnis»— y detenerse sin decirnos formalmente hasta qué punto yace tras él la «sensación» buscada.

La disertación a que nos referimos es un grato producto de cierta novísima tendencia que tiene en Gottinga su centro. Y merece la pena de que expongamos y discutamos su método y conclusiones reuniendo bajo un comentario de cierta amplitud todo un grupo de obras recientes nacidas del mismo o parecido espíritu. Quede, pues, intacto el tema original de Hoffmann, que podríamos titular así: concepto fenomenológico de la sensación.

Revista de Libros, junio 1913.

II

Cuando percibimos algo y es el percibirlo bien lo que nos interesa, *vivimos* definitivamente en el acto de percepción. Dicho de otro modo: en el momento de una percepción interesante podrán constituir nuestra conciencia otros actos —por ejemplo, de querer, de sentir y aun de pensar— además del acto de percibir, pero el eje de nuestra atención pasa sólo por este último que se erige en centro de nuestra vida mental. Esta preferencia de la atención por un acto determinado en cada instante es lo que expresamos diciendo: vivimos definitivamente en ese acto.

Mas cuando juzgamos, cuando decimos, por ejemplo: «esto es blanco», nos encontramos con un acto complejo cuyos elementos son asaz disparejos. Hay en él un puro acto de predicación por el cual afirmamos la «blancura» de «esto». Pero este acto de predicación es imposible sin otros dos actos en que se nos da la «blancura» y el «esto» a que nos referimos. En el ejemplo que tomamos, «esto» significa un objeto visual presente, por tanto, algo que sólo puede estar ante nosotros mediante un acto perceptivo: «blancura»; en cambio, puede llegar a nosotros en un acto perceptivo, pero también en un acto meramente imaginativo, tal vez en un acto de fantasía (1). Percepción, imaginación y fantasía son tres clases de actos que se reúnen en una clase única si las ponemos en relación con el acto predicativo. Frente a éste tienen aquéllas de común la función de presentar inmediata y simplemente objetos. Las llamaremos actos presentativos. La predicación no es un acto presentativo, sino que supone ineludiblemente éstos. Es, pues, el juicio un acto de segundo grado que se *funda* en actos presentativos o de primer grado. Y mejor aún: el juicio es una estructura de actos en la que hay un acto *fundado* y actos básicos o *fundamentales*.

Ahora bien, esta unidad de actos de diverso grado trae consigo una relación funcional entre ellos que se manifiesta, por lo pronto, en que mientras atiendo al acto superior —en este caso la predicación—, mientras vivo en él y sólo de él me doy cuenta clara des-

(1) Me refiero al tema, hoy muy discutido, de la fantasía de colores en los ciegos de nacimiento.

atiendo, no me doy cuenta de los otros actos concomitantes. Y sin embargo, no hay duda que los realizo, no hay duda de que constituyen en este instante mi conciencia, como pueda hacerlo el acto superior. Del mismo modo, cuando la visión de algo me irrita me doy cuenta del objeto como objeto de mi irritación, no como simple objeto de visión.

Todo juicio, decíamos, se funda en actos presentativos. Pero los actos presentativos ¿son independientes, no se fundan en otros actos más simples aún? La cuestión, como se ve, tiende a disponer la fauna íntegra de los actos de conciencia en una escala donde cada grado supone el antecedente como fundamento. De un lado hallaríamos una clase de situaciones de la conciencia en que es esencial la dualidad de elementos: actos definitivos o a que atendemos primariamente y actos periféricos (periféricos con respecto al eje de la atención) en que aquéllos se fundan. De otro lado aparece con toda agudeza el problema de si hay otro tipo de situación de la conciencia en que ésta se halle constituída por un solo acto. En el tipo anterior parecía esencial a aquélla la funcionalidad entre acto céntrico y acto periférico. Diríase que la conciencia consiste en una dinámica entre una zona de atención y una zona de desatención: como si para darse cuenta de algo fuera forzoso tener otros algos sin darse cuenta de ellos.

Para resolver la dificultad y fijar la esencia de los actos más simples sobre que se levanta el complejo edificio de nuestra conciencia integral, conviene, pues, traer a análisis preciso el acto presentativo más importante: la percepción.

III

Pero antes dos palabras sobre el método de este análisis. De propósito hemos dejado para este lugar la contestación a la pregunta: ¿qué es fenomenología? Lo que acabamos de decir es un ejemplo de fenomenología, y ahora nos será más fácil elevarnos a una definición.

La proposición: «todo juicio es un acto de segundo grado que se funda en actos presentativos», posee un valor legal —es una ley—. ¿De dónde le llega ese valor? Para obtenerla no hemos necesitado investigar muchos actos reales de juicio, nos ha bastado

con ponernos delante de uno. No se trata, pues, de una ley inductiva, de una ley empírica que sólo vale para los hechos observados, o al menos dentro de un recinto de experiencia limitado por condiciones de hecho, por ejemplo, limitado a la existencia de una especie determinada, del hombre. No, esa proposición vale para todo ser capaz de juzgar. No expresa una conexión facticia como la expresa la ley de gravedad. No dice las condiciones de espacio y tiempo (que son las facticias) a que está sometido un juicio, sino que proclama una necesidad absoluta: la de que es imposible un juicio sin un acto de presentación, sea quienquiera el que juzga, sea éste hombre o sea Dios.

Tampoco se trata de una ley deductiva; no hemos partido del concepto de juicio, del juicio en general para hallar en él, como Kant diría, analíticamente, la exigencia de fundarse en otros actos. En la deducción el caso particular no dimana conocimiento. Y nosotros, que frente al inductivismo decíamos: no necesitamos investigar muchos hechos de juicios y levantar estadísticas, etc., frente al deductivismo, decimos que necesitamos de un acto real y presente de juicio porque en él y sólo en él hallamos la ley... No del concepto de juicio extraemos la ley, sino del juicio mismo, de un juicio cualquiera que verificamos o fingimos verificar.

El caso no es tan extraño como pudiera a primera vista parecer. La visión de algo coloreado me basta para establecer esta ley: «no hay color sin extensión sobre que aquél se extienda». Ahora bien, el concepto «color» y el concepto «extensión» por sí mismos no darían nunca esa ley. Por otra parte, esa ley no se apoya en mi visión de ahora en cuanto ésta es un hecho —como la ley de gravedad se apoya en el hecho bruto de la situación de los astros en el espacio—. No es, pues, ella verdad porque sea un hecho que *yo no puedo* separar el color de la extensión: no depende de mi constitución facticia, de mi real poder o no poder. No soy yo quien puedo o dejo de poder: la ley expresa que *es el color quien no puede* libertarse de la extensión.

Inducción y deducción son métodos indirectos de obtener proposiciones verdaderas. Los términos expresan esto con claridad: la verdad es por esos métodos inducida o deducida, nunca vista. Toda proposición mediante ellos lograda funda su certidumbre a la postre en las leyes formales que la lógica establece para la inducción o deducción en general. De modo que aunque la proposición inductiva se refiera a objetos materiales —los ópticos, por ejemplo—, su verdad procede de la subsunción de lo observado en conceptos pura-

mente lógicos. Así, en Stuart Mill dependen todas las verdades inductivas de la verdad del axioma (?) que proclama la uniformidad en el curso de la Naturaleza. El cual axioma es más bien un capricho de Stuart Mill, cuando más una laudable esperanza. De donde resulta que nuestras afirmaciones sobre un objeto físico no extraen su valor cognoscitivo de lo que él mismo es, sino de una complicación entre lo que de él poseemos y el axioma general de la inducción. El cual axioma, a poco que vacile, da al traste con todas nuestras afirmaciones sobre objetos concretos.

Lo propio acontece con la deducción. También aquí la verdad de una proposición objetiva se obtiene abandonando el objeto de que se trata y apoyándose en otras proposiciones, que se consideran como verdades probadas.

No es esto decir que inducción y deducción no sean métodos científicos suficientes: es simplemente decir que no pueden pretender a la dignidad de métodos primarios en la obtención de la verdad.

La proposición: «estoy viendo ahora una mesa ocupada con libros y papeles» no deriva su verdad de nada que no sea el estado objetivo mismo a que hace referencia. La proposición se limita a transcribir en expresiones una objetividad patente, inmediata, no inferida. El peligro de la alucinación no hace peligrar su verdad, porque no hablo en ella de un objeto como existiendo aparte e independientemente de mi visión, sino de lo que veo, en cuanto que lo veo.

Ahora bien; esa proposición supone en mí la capacidad de darme cuenta de estados objetivos individuales: esta capacidad se llama percepción, imaginación..., en general experiencia o *intuición individual* (1). Por ella me es dado un objeto individual, es decir, un objeto presente ante mí en un instante del tiempo, y en un lugar del espacio. La mesa de que hablábamos es un objeto individual, porque es un objeto que yo tengo ahora y sólo ahora, aquí y sólo aquí presente ante mí.

En todo objeto individual hay, pues, dos elementos: uno, lo que el objeto *es:* la mesa, con su figura y su color, etc.; otro, la nota de su existencia, aquí y ahora. Este segundo elemento es el que hace de un objeto un hecho. Como el tiempo fluye y las relaciones espaciales varían, arrastra el hecho al objeto que envuelve externamente, y por eso se dice que presentes ante nosotros, con inmediatez sólo

(1) Ed. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phænomenologie*, 1913, pág. 10 y *passim*.

se dan cosas absolutamente fugaces, un incesante cambio. Pero esto es un error: en toda intuición individual puede abstraerse de este elemento que individualiza y convierte en hecho al objeto, quedando sólo éste, insumiso a narraciones tempo-espaciales, invariable, eterno.

Mi acto de visión de la mesa transcurre: la mesa material motivo de mi visión se corrompe, pero el objeto «mesa que yo he visto ahora» es incorruptible y exento de vicisitudes. Tal vez mi recuerdo de él sea torpe y confuso, pero la mesa que vi, tal y como la vi, constituye un objeto puro e idéntico a sí mismo. No es un objeto individual, es una *esencia*. La intuición individual, la llamada experiencia, puede convertirse siempre en intuición esencial.

Veamos cómo:

Hay una «manera natural» de efectuar los actos de conciencia, cualesquiera que ellos sean. Esa manera natural se caracteriza por el valor ejecutivo que tienen esos actos. Así la «postura natural» (1) en el acto de percepción consiste en aceptar como existiendo en verdad delante de nosotros una cosa perteneciente a un ámbito de cosas que consideramos como efectivamente reales y llamamos «mundo». La postura natural en el juicio «A» es «B» consiste en que creemos resueltamente que existe un «A» que es «B». Cuando amamos nuestra conciencia vive sin reservas en el amor. A esta eficacia de los actos cuando nuestra conciencia los vive en su actitud natural y espontánea llamábamos el poder ejecutivo de aquéllos.

Supongamos, ahora, que al punto de haber efectuado nuestra conciencia, por decirlo así, *de buena fe*, naturalmente, un acto de percepción se flexiona sobre sí misma, y en lugar de *vivir* en la contemplación del objeto sensible, se ocupa en contemplar su percepción misma. Esta con todas sus consecuencias ejecutivas, con toda su afirmación de que algo real hay ante ella, quedará, por decirlo así, en suspenso; su eficacia no será definitiva, será sólo la eficacia como *fenómeno*. Nótese que esta reflexión de la conciencia sobre sus actos: 1.º, no les perturba: la percepción es lo que antes era, sólo que —como dice Husserl muy gráficamente— ahora está puesta entre paréntesis; 2.º, no pretende explicarlos, sino que meramente los ve, lo mismo que la percepción no explica el objeto, sino que lo presencia en perfecta pasividad.

Pues bien, todos los actos de conciencia y todos los objetos de esos actos pueden ser puestos entre paréntesis. El mundo «natural» íntegro, la ciencia en cuanto es un sistema de juicios efectuados de

---

(1) Husserl, *loc. cit.*, 48 y siguientes.

una «manera natural», queda reducido a *fenómeno*. Y no significa aquí fenómeno lo que en Kant, por ejemplo, algo que sugiere otro algo sustancial tras él. Fenómeno es aquí simplemente el carácter virtual que adquiere todo cuando de su valor ejecutivo natural se pasa a contemplarlo en una postura espectacular y descriptiva, sin darle carácter definitivo.

Esa descripción pura es la fenomenología.

Revista de Libros, julio 1913.

IV

La fenomenología es descripción pura de esencias, como lo es la matemática. El tema cuyas esencialidades describe, es todo aquello que constituye la conciencia (1).

Semejante definición aproxima de un modo peligroso la fenomenología a la psicología, y efectivamente, las primeras investigaciones de Husserl, aun sin haber llegado a aquella clara fórmula, padecieron una genial interpretación psicológica. El mismo Husserl, en su obra de 1901 —*Investigaciones lógicas*—, habla equivocadamente de la fenomenología como de una «psicología descriptiva». Tratábase de un nuevo territorio de problemas, que el propio descubridor no podía aún abarcar en una mirada.

Sin embargo, es bien claro que la nueva ciencia no es psicología, si por psicología entendemos, según el uso, una ciencia descriptiva empírica, o una ciencia metafísica.

Sepárase de las tres formas usaderas en la psicología, porque se ocupa exclusivamente de *esencias* y no de existencias. En general, la psicología trata del *hecho* de la psique humana, como la astronomía del hecho de los cuerpos estelares. En las tres, la *existencia* de la conciencia humana es un supuesto constitucional sin el cual la psicología carecería de sentido. En cambio, este supuesto es sólo necesario para que existan fenomenólogos, pero es indiferente para la constitución de la fenomenología. Cabe, es cierto, una fenomenología particular de la conciencia humana; es acaso la que con mayor

(1) Husserl: *Ideen*, pág. 139.

vehemencia nos interesará —pero ¿cómo sería posible sin una fenomenología general?

Con ser lo dicho, si se medita un poco, sobrado para establecer una distancia inequívoca entre fenomenología y psicología, aún cabe hacer una breve observación que acentúa su diferencia. La conciencia humana —de que trata la psicología— es, digámoslo con ingenuidad, un objeto bastante raro, todavía más raro que aquella «sana razón» y aquel «sano entendimiento natural» de que solía hablarse en épocas más felices que la nuestra. Porque el añadido de «humana» trae, a no dudarlo, una prudente intención limitativa, que falta si se habla *simpliciter* de «conciencia». Tenemos, pues, delante, dos elementos heterogéneos que aspiran a formar la unidad de una cosa: conciencia-humana.

Con efecto, por conciencia entendemos aquella instancia definitiva en que de una u otra manera se constituye el ser de los objetos. Si nuestro interés, como acontece en todo linaje de positivismo, al hablar de «conciencia humana» consiste en limitar estrictamente la calidad del *ser* y del no *ser*, reduciéndolos a perfectas relatividades, necesitamos que por lo menos el objeto limitante, aquel en que envolvemos todos los demás para mediatizarlos, no sea a su vez un *ser* relativo y de calidad limitada. De modo que el más extremo relativismo y antropologismo exige un sentido del término conciencia, ilimitado y absoluto —prueba de la contradicción íntima en que viven aquéllos—, dentro del cual se constituya, como un objeto entre otros, el objeto «conciencia humana».

Este sentido es el que tiene el término conciencia en la expresión «conciencia de»: «conciencia de» lo blanco, de la figura, de la existencia, etc.

Cuando Descartes supone que todas nuestras predicaciones sobre las cosas padecen error, por tanto cuando ha puesto entre paréntesis toda objetivación trascendente, toda afirmación o negación de algo como realidad, advierte que no por eso ha concluído con el ámbito íntegro del ser; que revocadas en duda todas nuestras proposiciones trascendentales continúan poseyendo una firmeza, un ser absolutos, tomadas como *cogitaciones*. En la *cogitatione*, en la conciencia, llevan todos los objetos una vida absoluta. El ser real, el ser trascendente, podrá ser de otro modo que como yo pienso que es; pero lo que yo pienso *es* tal como lo pienso: su ser consiste precisa y exclusivamente en ser pensado. Lo real tiene dos haces: lo que de él *aparece* en la conciencia, lo que de él se manifiesta y, además, aquello de él que no se manifiesta. Así un cuerpo físico es esencial-

mente una dualidad: poseyendo tres dimensiones no puede manifestarse, *aparecer*, sino en una serie sucesiva de *cogitaciones* (que en este caso llamaremos percepciones) parciales, ahora de un lado, luego de otro, etc. Mas como tiene profundidad, tiene un *interior* que habrá de irse a su vez manifestando en series de percepciones hasta el infinito; de suerte que lo que él es como realidad integral nunca pasará por completo a hacerse patente, a ser fenómeno, a ser conciencia. Y por eso nunca podrá la física convertirse en una ciencia pura y exacta.

En cambio, un triángulo es puramente lo que pensamos que es, lo que es como conciencia.

Este plano de objetividad primaria, en que todo agota su ser en su *apariencia (fainómenon)*, es la conciencia, no como hecho tempoespacial, no como realidad de una función biológica o psicofísica adscrita a una especie, sino como «conciencia de».

Un ejemplo, para concluir con esta brevísima indicación de lo que entendemos, siguiendo a Husserl, por fenomenología. El brillo metálico es esta patente peculiaridad luminosa que percibimos como envolviendo este objeto de plata. Un físico estudiará por qué combinaciones no patentes, inmanifiestas, se produce este fenómeno. El psicólogo estudiará por qué mecanismo psicofisiológico llegamos a esa percepción. El físico, pues, busca del lado de allá del fenómeno «brillo metálico» la constitución de la cosa material que en aquél se nos manifiesta. El psicólogo busca la génesis del mismo en la realidad de una psique individual. Ambos, pues, parten del *fenómeno* y lo abandonan por objetos reales, es decir, científicos, productos de una operación racional constructiva. Y el caso es que antes de todo esto hubiera convenido entenderse sobre qué sea el «brillo metálico» mismo —o de otro modo— qué clase de colores y en qué disposición, etc., tenemos que verlos para que, en efecto, veamos brillo metálico. En suma, conviene fijar la *esencia* de éste, de lo que veo en cuanto y sólo en cuanto que lo veo. ¿Parece cosa palmaria y superflua? Ensáyese una definición y se verá cómo es tarea sobremanera penosa. Probablemente no se ha dado todavía una descripción satisfactoria de cosa tan baladí. Si la hubiéramos a la mano poseeríamos la definición de la «conciencia de» brillo metálico —la cual valdría para la humana, a la vez que para la infrahumana y sobrehumana—. Todo sujeto, divino o mundano, para quien el brillo metálico exista, lo percibirá de la misma manera esencial.

Como se ve, goza la fenomenología de un abolengo envidiable que le presta dignidad histórica sin arrebatarle novedad. Todo clá-

sico idealismo —Platón, Descartes, Leibniz, Kant— ha partido del principio fenomenológico. Los objetos son, antes que reales o irreales, objetos, es decir, presencias inmediatas ante la conciencia. Lo que hace de la fenomenología una novedad consiste en elevar a método científico la detención dentro de ese plano de lo inmediato y patente en cuanto tal de lo *vivido*. El error a evitar radica en que siendo la pura conciencia el plano de las *vivencias* (1), la objetividad primaria y envolvente, se la quiere luego circunscribir dentro de una clase parcial de objetos como la realidad. La realidad es «conciencia de» la realidad; mal puede, a su vez, ser la conciencia una realidad. Bien está que la psicología considere la «conciencia humana» como una realidad que nació un día determinado y en un punto del espacio sobre el haz de lo real; pero sin olvidar que no es lo que tiene de conciencia más lo que tiene de humana quien hace de aquella unidad un tema para el estudio realista. La mecánica es un trozo de pura conciencia cuya verdad o no verdad, juntamente con sus juicios, raciocinios, etc., es completamente ajena a toda determinación tempoespacial. ¿Cómo podrá ser problema

---

(1) Husserl: *Ideen*, pág. 139. Aprovecho esa ocasión para pedir auxilio en una cuestión terminológica a los que se interesan por la filosofía española, si, como yo creo, filosofía española significa sólo la filosofía explicada en vocablos que sean para españoles plenamente significativos. El caso a que ahora me refiero es tanto más curioso cuanto que se trata de un problema que hoy ha conquistado la atención de toda la filosofía alemana, y, sin embargo, hace muy pocos años —no llegarán a cincuenta— hubieron los pensadores alemanes de buscar o componer de nuevo una palabra con que expresarlo. Esta palabra, «Erlebnis», fue introducida, según creo, por Dilthey. Después de darle muchas vueltas durante años esperando tropezar algún vocablo ya existente en nuestra lengua y suficientemente apto para transcribir aquélla, he tenido que desistir y buscar una nueva. Se trata de lo que sigue: en frases como «vivir la vida», «vivir las cosas», adquiere el verbo «vivir» un curioso sentido. Sin dejar su valor de deponente toma una forma transitiva significando aquel género de relación inmediata en que entra o puede entrar el sujeto con ciertas objetividades. Pues bien, ¿cómo llamar a cada actualización de esta relación? Yo no encuentro otra palabra que «vivencia». Todo aquello que llega con tal inmediatez a mi yo que entra a formar parte de él es una vivencia. Como el cuerpo físico es una unidad de átomos, así es el yo o cuerpo consciente una unidad de vivencias. Como toda palabra nueva, reconozco que ésta es mal sonante. Sin embargo, existe ya en composiciones como convivencia, pervivencia, etc., y sigue formas análogas. Así, de existir, existencia, de sentir, sentencia. Cierto que el diccionario académico no trae aquellas formas compuestas, lo que me hace temer si serán un poco exóticas. Ruego, pues, a los filólogos que se interesen por esta consulta. En tanto que no se encuentra otro término mejor, seguiré usando «vivencia» como correspondiendo a «Erlebnis».

para una psicología realista? No lo es, en efecto, no puede serlo —tal equivaldría a estudiar la influencia de la gravitación en las leyes del ajédrez—. Lo que sí puede estudiar la psicología es cómo, por qué el ideal cuerpo de la mecánica, la «conciencia de» la mecánica, se actualiza en el cuerpo vivo de un inglés en tal fecha exacta. No, pues, la conciencia misma, sino la entrada y salida de los contenidos de la conciencia en un cuerpo o, lo que me es indiferente, en un alma, en una realidad, es tema de la psicología explicativa.

Para la fenomenología queda el campo literalmente ilimitado de las vivencias.

Suspendiendo aquí esta breve noticia, volvamos a la memoria de Hoffmann.

V

Los «grados de la sensibilidad visual» son el tema principal de Hoffmann. El propósito consiste en delimitar las distintas formas de «conciencia de» una *cosa* —entendiendo por cosa lo que más vulgarmente se entiende— que constituyen la percepción real. O de otro modo: cuáles son los elementos que tienen que darse ante un sujeto para que éste perciba una cosa. Los elementos que se buscan no han de entenderse genéticamente, sino descriptivamente.

Este propósito queda, es cierto, reducido a más modestas proporciones. Limítase Hoffmann a perseguir lo que un sentido —la vista— aporta a la percepción. Proponíase, ante todo, llegar a un concepto claro del último elemento perceptivo —la sensación—. Veremos cuán en el aire queda este último empeño.

Ante todo, distingue Hoffmann entre lo que llama «cosa» el físico y lo que en los usos cotidianos así mentamos. La «cosa» del físico es un compuesto de átomos, por definición, imperceptibles, dotada de cualidades, en rigor, también imperceptibles, algo por tanto inasequible para la percepción, un ente racional, una abstracción. Las llamadas «cualidades secundarias» son atribuídas por la física no a las cosas, sino a su influjo mecánico sobre los órganos de nuestros sentidos. Por el contrario, «cuando en la vida ordinaria hablamos de cosas, entendemos algo corpóreo que llena el espacio (aparente, no el geométrico), que tiene ésta o la otra situación frente a las otras cosas, que en su interior, así como en las diversas partes

de su superficie, posee tal o cual color, a quien atribuímos cierta resistencia contra la presión y el choque, un cierto grado de dureza, de pulimento o aspereza, etc.». La física parte de estas propiedades y arrebatando unas, añadiendo otras, llega a formar, lo que Hoffmann llama «cosa atómica» en oposición a «cosa sensible».

Esta «cosa sensible» es el contenido de la percepción plena; esta cosa existente ahora entre nosotros en el espacio que percibimos, de tal o cual forma, con un interior y un exterior.

Aquí se impone una nueva distinción analítica. Es indudable que en el acto de percepción plena *percibimos* las cosas como cuerpos, es decir, como *llenas*, no constituídas por meras superficies. Y, sin embargo, en cada momento, los sentidos manifiestan sólo superficies. De modo que la percepción nos aparece ya como la síntesis de dos formas de conciencia distinta: aquella en que se nos da la cosa superficial y aquella en que mentamos lo interior de la cosa. Hoffmann abandona el problema de cómo eso que llamamos el interior de las cosas se presenta ante nosotros y limita la cuestión a las propiedades superficiales de la cosa. Como por otra parte se refiere sólo a la percepción visual, designaremos el correlato (1) de ésta como «cosa real visual».

Objeto de tal es cualquier objeto lejano, remoto a nuestro tacto. Un cuerpo cúbico colocado a algunos metros de distancia nos ofrece tres de sus superficies de una forma que no coincide nunca con la que atribuímos a la cosa real cubo. Variando nuestra orientación y distancia respecto a él, cambia la forma, el tamaño, el color, etcétera, y, sin embargo, nosotros lo percibimos como el mismo cubo anterior. La «cosa real visual» consiste, pues, en una serie de vistas tomadas sobre la cosa con una cierta continuidad que nos representa la permanencia de un idéntico objeto. Y es esencial para lo que todos entendemos por cosa real, que esa serie de vistas, es decir, de experiencias, sea literalmente infinita. No podemos agotar los puntos de vista desde los cuales cabe ver una cosa. De modo, que según Hoffmann, se trata de un concepto límite, lo que Kant llamaría una *idea*.

Si restamos de lo que en la percepción declaramos como presente, lo que en verdad no lo es, tendremos una serie de visiones

---

(1) Todo acto de conciencia es referencia a un objeto por medio de lo «intencional» de acto. El correlato del acto no es el objeto —por ejemplo, el sol de quien hablo—, sino aquel «objeto inmanente», aquel «sentido» por medio del cual pienso, me refiero al sol. El correlato de la percepción es lo percibido, no el objeto trascendente a mí. Esta distinción, acaso difícil, no puede aquí ser explicada.

efectivas que no nos darán adecuadamente la cosa real, pero sí algo que a todas horas tomamos como cosa real. Si yo doy una vuelta entera en derredor de una silla, una serie continua de imágenes se desarrollará ante mí, que llega a formar un círculo cerrado. ¿Puedo llamar a esto cosa real? Cierto que no; esa serie conclusa no es más que una mínima porción de las que puedo yo tomar sobre el objeto. Si desde la distancia que he mantenido al girar en torno a la silla no se advertían las vetas, la aspereza, etc., de la madera, pueden aparecer estas propiedades acercándome. La nueva distancia me permitirá obtener una nueva serie cerrada. ¿Qué privilegio puede atribuirse una de estas series ni otra alguna para pretender ser ella la real?

Son, pues, estas cosas obtenidas por una serie cerrada de visiones algo que parece adecuarse a lo que llamamos realidad, pero que no lo es. Siguiendo la terminología de Hering, las llama Hoffmann «cosas visuales» *(Sehding)* en oposición a las reales. Con respecto a éstas, son aquéllas verdaderamente presentes en la visión.

Todo lo que no sea «cosa visible» de la «cosa real» pertenece a lo que podemos llamar factor ideal de la percepción.

Así, por ejemplo: el tamaño, un tamaño determinado, es propiedad que atribuímos muy característicamente a cada cosa. No hablo del tamaño métrico —que sería el de la cosa «atómica»—, sino del tamaño aparente que solemos adscribir a un objeto. Ahora bien; los árboles del final de la alameda tienen menor «tamaño visual» que los primeros. Una taza es grande como diez, si está a un metro de distancia, que si está a algunos más. Por otra parte, el «tamaño visual» varía según los individuos. Hoffmann habla de quien supone a la luna llena en el cenit el diámetro de un duro, y quien le atribuye medio metro. Yo he hallado las discrepancias más curiosas en este punto.

¿Cuál es, pues, el tamaño de la «cosa real»? Entre los varios que vemos tomamos *uno* y hacemos de él el tamaño. Hoffmann llama a éste el «tamaño natural». Cada cosa tiene «una zona de distancia» dentro de la cual nos parece más ella misma. El tamaño que en esa zona de distancia ofrece es elevado a norma. No puede marcarse una determinación general respecto a cual sea esa zona. Sólo cabe decir que los límites de ella estarán entre la distancia más próxima que permita ya tomar una visión integral del objeto y sus partes y la más lejana en que éste conserve todavía el tamaño que en esa más próxima presentaba.

Una curiosa complicación sale aquí al encuentro. Las partes de

una casa —un ladrillo, por ejemplo—, no son vistas por mí en su «tamaño natural» cuando veo la casa entera en su «tamaño natural». En los objetos de magnitud considerable, el tamaño natural no es una simple suma de los tamaños naturales de sus partes. Es posible, sin duda, reunir una sobre otra las partes en su tamaño natural y obtener así un tamaño del todo que sea la suma. Pero esto sería un producto constructivo, no el tamaño visual del objeto, en nuestro ejemplo de la casa.

Prosigue Hoffmann haciendo observaciones interesantes sobre el género de dependencia entre las variaciones del tamaño visual y las variaciones de las imágenes retinales. En mi entender, esta consideración no interesa al problema fenomenológico para perseguir el cual en la Memoria de Hoffmann hago este extracto. Sólo para referirme a ello más tarde cuando hable de la sensación reproduzco sus conclusiones. Al alejarse una cosa de la pupila disminuye el tamaño natural de la cosa visual en menor grado que el tamaño métrico de las imágenes retinales. Por consiguiente, no hay correspondencia estricta, hay relativa independencia entre la base fisiológica y la imagen.

Además, cabe que teniendo el mismo tamaño la imagen retinal, el tamaño visual sea vario. Tómese la pluma de escribir: colóquese a 30 ó 40 centímetros de distancia, y aparecerá en su tamaño natural. Conservando el mismo alejamiento, póngase de fondo la ventana y acomódese la visión al marco de ésta. La pluma parecerá entonces bastante mayor.

Quedan ahora otros constituyentes fenomenológicos de la «cosa visual» aún más importantes: la figura y el color.

Revista de Libros, septiembre 1913.

FIESTA DE ARANJUEZ EN HONOR DE AZORÍN

PALABRAS

Amigo Azorín: Esta fiesta tan sencilla, que a usted dedicamos, tiene, como los ensueños, varios sentidos. El más complejo y trascendente preferiríamos que usted mismo se encargara de interpretarlo. El más sencillo y próximo no es, sin embargo, el de menos importancia moral, y consiste en que nos hemos juntado aquí unas cuantas gentes dispuestas a otorgar con fruición el santo sacramento del aplauso. No es frecuente en nuestra patria, donde tanto se aplaude, la pura voluntad del aplauso. Dedícase éste con largueza al político influyente, y entonces el aplauso significa, a la verdad, un acto de postulación inferior o un gesto de odio que hacen nuestros instintos contra el enemigo. Otras veces se aplaude a las glorias nacionales: tampoco son éstos puros aplausos. En las llamadas glorias nacionales solemos aplaudirnos un poco cada cual a sí mismo.

Mas usted, Azorín, no es un político influyente ni, claro está, una gloria nacional. Esto quiere decir —llamemos a las cosas por sus nombres— que usted, amigo Azorín, casi no es nada. Es usted un artista exquisito que ha elaborado unas ciertas páginas egregias, cuya belleza pervivirá libre de corrupción. Nada más, nada menos, y a ello se dirige nuestro aplauso, que esta vez es un puro aplauso, que esta vez proviene automáticamente de una de esas súbitas dilataciones del ánimo que ante una perfección, aparezca donde apareciere, experimenta todo hombre honrado y sensible. Yo no creo

que fuera indiferente cultivar en nuestra sociedad de un modo intenso este lujo espiritual, propio de las almas bien nacidas, que estriba en exigir, dondequiera y en todo instante, el reconocimiento de los méritos positivos, dando cara a la envidia, a la ligereza, al desdén y a la desatención. Donde esto no se ejercita, pierde la vida pública toda perspectiva y jerarquía, triunfa la ineptitud y se pone a gobernar la astucia.

Recoja usted este aplauso que encierra el sentido más inmediato y claro de nuestro homenaje. Va dirigido a su musa, musa meditabunda, recatada, que difunde blandos aromas sin que se sepa dónde los da, y por esto, en la selva literaria viene a representar la violeta.

Como otro año, según usted nos ha referido, los Sanchos de Criptana le tomaron en volandas y le condujeron a un lugar de la Mancha, le traemos hoy a este sitio de románticas emanaciones, en alusión al carácter de su poesía, que enlaza el clasicismo español con las inquietudes del año 1913. Es usted, después de Galdós, quien ha dirigido una mirada más afectuosa a esos años del siglo XIX, humildes por su resultado, pero sembrados de fervor y sacudidos por un fuerte dinamismo. Viniendo a un lugar como éste, nos parece penetrar en una de las páginas que usted ha compuesto, tejidas con reminiscencias y temblores sentimentales.

Otros dirán ahora los sentidos más complicados de esta fiesta.

CARTA

Sr. D. Roberto Castrovido.

Mi muy estimado amigo: Al anunciar hoy *El País* la fiesta modestísima que vamos a dedicar a Azorín, da al homenaje un carácter turbulento que, en opinión de algunos entre los iniciadores, ni tiene ni es bueno que tenga. Es conveniente, cuando es posible, mover una revolución contra la Bastilla, porque la Bastilla puede, al cabo, tomarse, aunque con dificultad. Pero no cabe hacer un motín contra la Academia, porque esta dama es inexpugnable. Bastaría que nuestro acto tomara un cariz ligero de imposición y viva protesta para que la Academia elevara a caso de conciencia la exclusión de Azorín.

Mas se trata, no de darnos el buen sabor de disparar unos cuan-

tos adjetivos contra la venerable institución, sino de marcar simplemente nuestro justificado deseo de que Azorín sea académico. No debemos aspirar a que los sillones de inmortalidad sean ocupados según un régimen plebiscitario. Llevemos la extrema democracia a los comicios y al Parlamento, dejando que las Academias se gobiernen por vagos procedimientos aristocráticos.

No puede olvidarse que la desatención hacia la literatura, hacia la poesía, hacia el arte en general llega en nuestros días al grado ínfimo que aun dentro de España había tocado. Así es posible que un artista de la calidad de Azorín sienta en torno suyo un vacío y ausencia de gratitud verdaderamente irritante. Porque parece fuera de duda que algunas páginas de este escritor seguirán irradiando noble emoción estética dentro de algunos siglos. Luego, cuando el tiempo pasa, se sonrojan los españoles de haber dejado vivir en el olvido y el desdén a sus mejores artistas.

Se trata de esto simplemente: corregir la desatención pública de que entra a participar la Academia, por lo visto. En algunos pueblos suramericanos *La ruta de Don Quijote* ha sido declarado libro oficial de lectura en las escuelas. ¿Qué se ha hecho en España de semejante?

Vayamos, pues, no en contra de la adusta dama Academia, sino en pro de Azorín. Sin proceder al motín, querido Castrovido, vamos a ver cómo recurrimos de la Academia distraída a la Academia atenta, o —como es uso en la Corte vaticana— de la Academia mal informada a la Academia con mejores informes.

Por lo visto, ignora esta Corporación hijadalgo que sea cual sea la opinión de uno u otro señor académico, acontece el hecho innegable, indiscutible, de ser Azorín el escritor español que con mayor eficacia fomenta hoy, entre la gente joven, la lectura de los libros castizos. Ha acertado con la brecha por donde la sensibilidad moderna puede penetrar en el recinto de la literatura vieja. Podrá, repito, algún señor académico opinar adversamente respecto a ese modo de leer lo antiguo; pero el hecho de su eficacia es tan patente que no podrá borrarlo ni encubrirlo esa modesta opinión particular.

Y cuando no lográramos nada, nos cabría el placer de haber estado en Aranjuez con Azorín, escritor romántico, viendo cómo en un día de otoño, alanceados por el sol, se convierten los árboles de los jardines en altas llamaradas de oro.

De usted buen amigo, *José Ortega y Gasset.*

23 de noviembre de 1913.

VIEJA Y NUEVA POLÍTICA

(Conferencia dada en el teatro de la Comedia el 23 de marzo de 1914.)

ANTES de comenzar a decir lo que he de deciros tengo que empezar dándoos gracias por la benévola curiosidad con que habéis acudido a esta cita de difusa esperanza española, y pediros que, dilatando un poco más vuestra benevolencia, suspendáis un momento los juicios previos que hayáis formado sobre lo que este acto, como todo acto, tiene de personal. Porque antes de que las palabras vuelquen su sentido sobre los que escuchan, llegan a la audición como sones timbrados por una voz de un individuo, y pudiera ocurrir que el haber juzgado previamente inmodesto y excesivo que ese individuo levante su voz dañe a la comprensión seria de los pensamientos que van a conducir las palabras sobre sus alas sonoras.

Harto conozco no ser uso en nuestro país que a quien no ha entrado en un cierto gremio formado por gentes que ejercen un equívoco oficio bajo el nombre de políticos se le repute como un normal derecho venir a hablar en público de los grandes temas nacionales. Al político, sí; a éste le es permitido hablar de medicina en la apertura de una Academia, de agricultura en una Sociedad campesina, de poesía en un Ateneo; estoy por decir que de teología en todas partes; pero a quien no es político, ¡hablar de política! Esto es hacer usos nuevos, y nada arguye tan grande inmodestia como el intento de nuevos usos. Por eso, yo os ruego que con generosidad desarticuléis de vuestro estado de espíritu actual estas opiniones, tal vez justas, contra mi persona, y siento no encontrar en este instante fórmula ni modo para decir en una sola frase hondamente cordial, en que ambas cosas quedaran por igual acentuadas, que os

pido perdón por lo que acaso es mi osadía, pero que no tengo derecho en el resto de mi conferencia a renunciar, por pareceros humilde, a la energía y hasta la acritud propia a algunas ideas que voy a exponer. Escuchadme, pues, como una voz anónima y sin timbre individual que viniera a sonar entre vosotros.

Porque, en verdad, no se trata de mí ni de unas ideas mías. Yo vengo a hablaros en nombre de la Liga de Educación Política Española, una Asociación hace poco nacida, compuesta de hombres que, como yo y buena parte de los que me escucháis, se hallan en el medio del camino de su vida. No se trata, por consiguiente, de ideas originales que puedan haber sobrevenido al que está hablando en una buena tarde; se trata de todo lo contrario: de ideas, de sentimientos, de energías, de resoluciones comunes, por fuerza, a todos los que hemos vivido sometidos a un mismo régimen de amarguras históricas, de toda una ideología y toda una sensibilidad yacente, de seguro, en el alma colectiva de una generación que se caracteriza por no haber manifestado apresuramientos personales; que, falta tal vez de brillantez, ha sabido vivir con severidad y con tristeza, que no habiendo tenido maestros, por culpa ajena, ha tenido que rehacerse las bases mismas de su espíritu; que nació a la atención reflexiva en la terrible fecha de 1898, y desde entonces no ha presenciado en torno suyo, no ya un día de gloria ni de plenitud, pero ni siquiera una hora de suficiencia. Y, por encima de todo esto, una generación, acaso la primera, que no ha negociado nunca con los tópicos del patriotismo y que, como tuve ocasión de escribir no hace mucho, al escuchar la palabra España no recuerda a Calderón ni a Lepanto, no piensa en las victorias de la Cruz, no suscita la imagen de un cielo azul y bajo él un esplendor, sino que meramente siente, y esto que siente es dolor.

Quisiera gritar lo menos posible. Decía Leonardo de Vinci que *dove si grida non è vera scienza,* donde se grita no hay buen conocimiento. La Liga de Educación Política se propone mover un poco de guerra a esas políticas tejidas exclusivamente de alaridos, y por eso, aun cuando cree que sólo hay política donde intervienen las grandes masas sociales, que sólo para ellas, con ellas y por ellas existe toda política, comienza dirigiéndose primero a aquellas minorías que gozan en la actual organización de la sociedad del privilegio de ser más cultas, más reflexivas, más responsables, y a éstas pide su colaboración para inmediatamente transmitir su entusiasmo, sus pensamientos, su solicitud, su coraje, sobre esas pobres grandes muchedumbres dolientes.

EN LAS ÉPOCAS DE CRISIS, LA VERDADERA OPINIÓN PÚBLICA NO ES LA EXPRESADA POR LOS TÓPICOS AL USO

Al hablaros, frente a la vieja, de una nueva política, no aspiro, por consiguiente, a inventar ningún nuevo mundo. Acercándose a la política es cuestión de honradez para el ideólogo torcer el cuello a sus pretensiones de pensador original. Un principio, nuevo como idea, no puede mover a las gentes. Nueva política es nueva declaración y voluntad de pensamientos, que, más o menos claros, se encuentran ya viviendo en las conciencias de nuestros ciudadanos.

Decía genialmente Fichte que el secreto de la política de Napoleón, y en general el secreto de toda política, consiste simplemente en esto: declarar lo *que es*, donde *por lo que es* entendía aquella realidad de subsuelo que viene a constituir en cada época, en cada instante, la opinión verdadera e íntima de una parte de la sociedad.

Todos habréis experimentado hasta qué punto es difícil saber cuáles son nuestras verdaderas, íntimas, decisivas opiniones sobre la mayor parte de las cosas: hablamos de ellas, opinamos sobre ellas, porque el trato o la utilidad nos obligan a decir algo, a tomar alguna posición. Pero bien notamos que algo en nosotros se resiste a reconocer en esas opiniones emitidas por nuestros labios nuestras verdaderas opiniones: no daríamos por ellas ni una sola hora de sueño. Y no es que mintamos: esto supondría que decimos una cosa y pensamos claramente otra. Lo único de que sinceramente nos percatamos es de que allá el fondo oscuro e íntimo de nuestra personalidad no se siente ligado integralmente a esas opiniones que dicen nuestros labios o que hace como que piensa nuestra mente; no son opiniones sentidas; no son, por tanto, nuestras opiniones. Son los tópicos recibidos y ambientes, son las fórmulas de uso mostrenco que flotan en el aire público y que se van depositando sobre el haz de nuestra personalidad como una costra de opiniones muertas y sin dinamismo.

La política es tanto como obra de pensamiento obra de volun-

tad; no basta con que unas ideas pasen galopando por unas cabezas; es menester que socialmente se realicen, y para ello que se pongan resueltamente a su servicio las energías más decididas de anchos grupos sociales.

Y para esto, para que las ideas sean impetuosamente servidas, es menester que sean antes plenamente queridas, sin reservas, sin escepticismo, que hinchen totalmente el volumen de los corazones.

Mas ocurre que las gentes, unas por falta de cultura, otras por falta de poder reflexivo, otras porque no han tenido solaz, otras por falta de valor (ya veremos que también hace falta algún valor para pensar lealmente consigo mismo), no han podido ver claro, formularse claramente ese su íntimo hondo sentir. De aquí la misión que, según Fichte, compete al político, al verdadero político: *declarar lo que es*, desprenderse de los tópicos ambientes y sin virtud, de los motes viejos y, penetrando en el fondo del alma colectiva, tratar de sacar a luz en fórmulas claras, evidentes, esas opiniones inexpresas, íntimas de un grupo social, de una generación, por ejemplo. Sólo entonces será fecunda la labor de esa generación: cuando vea claramente qué es lo que quiere.

En épocas críticas puede una generación condenarse a histórica esterilidad por no haber tenido el valor de licenciar las palabras recibidas, los credos agónicos, y hacer en su lugar la enérgica afirmación de sus propios, nuevos sentimientos. Como cada individuo, cada generación, si quiere ser útil a la humanidad, ha de comenzar por ser fiel a sí misma.

Comprenderéis que el empeño parece en tal punto excesivo, que tomarlo alguien sobre sí, y, sobre todo, alguien como yo, sería sencillamente intolerable, si no estuviéramos todos y cada uno obligados a ensayarlo en todos los momentos, cada cual a su manera.

Nuestra generación parece un poco remisa a acudir a una brecha donde es menester que ponga su cuerpo. Y esto no sería tan absolutamente grave como es si no trajera consigo y significara el fracaso de nuestra generación, y si este fracaso de nuestra generación no fuera, tal vez, según los momentos que llegan, posible anuncio del fracaso definitivo de nuestro pueblo.

Es una ilusión pueril creer que está garantizada en alguna parte la eternidad de los pueblos; de la historia, que es una arena toda de ferocidades, han desaparecido muchas razas como entidades independientes. En historia, vivir no es dejarse vivir; en historia, vivir es ocuparse muy seriamente, muy conscientemente del vivir, como si fuera un oficio. Por esto es menester que nuestra generación se

preocupe con toda consciencia, premeditadamente, orgánicamente, del porvenir nacional. Es preciso, en suma, hacer una llamada enérgica a nuestra generación, y si no la llama quien tenga positivos títulos para llamarla, es forzoso que la llame cualquiera, por ejemplo, yo.

LA ESPAÑA OFICIAL Y LA ESPAÑA VITAL

Casi diría que los pensamientos más urgentes que tenemos que comunicarnos unos a otros podrían nacer todos de la meditación de este hecho: que sea preciso llamar a las nuevas generaciones. Esto quiere decir, por lo pronto, que no están ahí, en su puesto de honor.

Naturalmente, por nuevas generaciones no se ha de entender sólo esos pocos individuos que gozan de privilegios sociales por el nacimiento o por el personal esfuerzo, sino igualmente a las muchedumbres coetáneas. Más aún; las muchedumbres, para los efectos políticos, tienen siempre como una media edad: el pueblo ni es nunca viejo ni es nunca infantil: goza de una perpetua juventud. De modo, que decir que las generaciones nuevas no han acudido a la política es como decir que el pueblo, en general, vive una falta de fe y de esperanzas políticas gravísima.

Con todos sus terribles defectos, señores, habían, hasta no hace mucho, los partidos políticos, los partidos parlamentarios, subsistido como inmersos en la fluencia general de la vida española; nunca había faltado por completo una actividad de ósmosis y endósmosis entre la España parlamentaria y la España no parlamentaria, entre los organismos siempre un poco artificiales de los partidos y el organismo espontáneo, difuso, envolvente, de la nación. Merced a esto pudieron ir renovando, evolutivamente, de una manera normal y continua, sus elementos conforme los perdían. Cuando la muerte barría de un partido los miembros más antiguos, los huecos se llenaban automáticamente por hombres un poco más jóvenes, que, incorporando al tesoro ideal de principios del partido algo de esa su poca novedad, dotaban al programa, y lo que es más importante, a la fisonomía moral del grupo, de poderes atractivos sobre las nuevas generaciones. Pero desde hace algún tiempo esa función de pequeñas

renovaciones continuas en el espíritu, en lo intelectual y moral de los partidos, ha venido a faltar, y privados de esa actividad —que es la mínima operación orgánica—, esa actividad de ósmosis y endósmosis con el ambiente, los partidos se han ido anquilosando, petrificando, y, consecuentemente, han ido perdiendo toda intimidad con la nación.

Estas expresiones mías, sin embargo, no aciertan a declarar con evidencia la enorme gravedad de la situación: parecen, poco más o menos, como esa frase estereotipada de que usan los periódicos cuando suelen anunciar que tal Gobierno se ha apartado de la opinión. Pero yo me refiero a una cosa más grave. No se trata de que un Gobierno se haya apartado en un asunto transitorio de legislación o de ejercicio autoritario, de la opinión pública, no; es que los partidos íntegros de que esos Gobiernos salieron y salen, es que el Parlamento entero, es que todas aquellas Corporaciones sobre que influye o es directamente influído el mundo de los políticos, más aún, los periódicos mismos, que son como los aparatos productores del ambiente que ese mundo respira, todo ello, de la derecha a la izquierda, de arriba abajo, está situado fuera y aparte de las corrientes centrales del alma española actual. Yo no digo que esas corrientes de la vitalidad nacional sean muy vigorosas (dentro de poco veremos que no lo son), pero, robustas o débiles, son las únicas fuentes de energía y posible renacer. Lo que sí afirmo es que todos esos organismos de nuestra sociedad —que van del Parlamento al periódico y de la escuela rural a la Universidad—, todo eso que, aunándolo en un nombre, llamaremos la España oficial, es el inmenso esqueleto de un organismo evaporado, desvanecido, que queda en pie por el equilibrio material de su mole, como dicen que después de muertos continúan en pie los elefantes.

Esto es lo grave, lo gravísimo.

Se ha dicho que todas las épocas son épocas de transición ¿Quién lo duda? Así es. En todas las épocas la sustancia histórica, es decir, la sensibilidad íntima de cada pueblo, se encuentra en transformación. De la misma suerte que, como ya decía el antiquísimo pensador de Jonia, no podemos bañarnos dos veces en el mismo río, porque éste es algo fluyente y variable de momento o momento, así cada nuevo lustro, al llegar, encuentra la sensibilidad del pueblo, de la nación, un poco variada. Unas cuantas palabras han caído en desuso y otras se han puesto en circulación; han cambiado un poco los gustos estéticos y los programas políticos han trastrocado algunas de sus tildes. Esto es lo que suele acontecer. Pero es un error creer que todas las

épocas son en este sentido épocas de transición. No, no; hay épocas de brinco y crisis subitánea, en que una multitud de pequeñas variaciones acumuladas en lo inconsciente brotan de pronto, originando una desviación radical y momentánea en el centro de gravedad de la conciencia pública.

Y entonces sobreviene lo que hoy en nuestra nación presenciamos: dos Españas que viven juntas y que son perfectamente extrañas: *una España oficial* que se obstina en prolongar los gestos de una edad fenecida, y otra España aspirante, germinal, *una España vital*, tal vez no muy fuerte, pero vital, sincera, honrada, la cual, estorbada por la otra, no acierta a entrar de lleno en la historia.

Este es, señores, el hecho máximo de la España actual, y todos los demás no son sino detalles que necesitan ser interpretados bajo la luz por aquél proyectada.

Lo que antes decíamos de que las nuevas generaciones no entran en la política, no es más que una vista parcial de las muchas que pueden tomarse sobre este hecho típico: las nuevas generaciones advierten que son extrañas totalmente a los principios, a los usos, a las ideas y hasta al vocabulario de los que hoy rigen los organismos oficiales de la vida española. ¿Con qué derecho se va a pedir que lleven, que traspasen su energía, mucha o poca, a esos odres tan caducos, si es imposible toda comunidad de transmisión, si es imposible toda inteligencia?

En esto es menester que hablemos con toda claridad. No nos entendemos la España oficial y la España nueva, que, repito, será modesta, será pequeña, será pobre, pero que es otra cosa que aquélla; no nos entendemos. Una misma palabra pronunciada por unos o por otros significa cosas distintas, porque va, por decirlo así, transida de emociones antagónicas.

Tal vez alguien diga que son estas afirmaciones gratuitas del sesgo acostumbrado siempre y conocido a la vanidad de los ideólogos.

Creo que para obviar este juicio bastaría con que nos volviéramos a algunas cosas concretas de lo que está pasando.

Ahora se van a abrir unas Cortes; estas Cortes no creo que las haya inventado precisamente un ideólogo; todo lo contrario; ¿no es cierto? Pues bien; salvo Pablo Iglesias y algunos otros elementos, componen esas Cortes partidos que por sus títulos, por sus maneras, por sus hombres, por sus principios y por sus procedimientos podrían considerarse como continuación de cualesquiera de las Cortes de 1875 acá. Y esos partidos tienen a su clientela en los altos puestos admi-

nistrativos, gubernativos, seudotécnicos, inundando los Consejos de Administración de todas las grandes Compañías, usufructuando todo lo que en España hay de instrumento de Estado. Todavía más; esos partidos encuentran en la mejor Prensa los más amplios y más fieles resonadores. ¿Qué les falta? Todo lo que en España hay de propiamente público, de estructura social, está en sus manos, y, sin embargo, ¿qué ocurre? ¿Ocurre que estas Cortes que ahora comienzan no van a poder legislar sobre ningún tema de algún momento, no van a poder preparar porvenir? No ya eso. Ocurre, sencillamente, que no pueden vivir porque para un organismo de esta naturaleza vivir al día, en continuo susto, sin poder tomar una trayectoria un poco amplia, equivale a no poder vivir. De suerte que no necesitan esos partidos viejos que vengan nuevos enemigos a romperles, sino que ellos mismos, abandonados a sí mismos, aun dentro de su vida convencional, no tienen los elementos necesarios para poder ir tirando. ¿Veis cómo es una España que por sí misma se derrumba?

Lo mismo podría decirse de todas las demás estructuras sociales que conviven con esos partidos: de los periódicos, de las Academias, de los Ministerios, de las Universidades, etc., etc. No hay ninguno de ellos hoy en España que sea respetado, y exceptuando el Ejército no hay ninguno que sea temido.

La España oficial consiste, pues, en una especie de partidos fantasmas que defienden los fantasmas de unas ideas y que, apoyados por las sombras de unos periódicos, hacen marchar unos Ministerios de alucinación.

Conste, pues, que no he hecho aquí la crítica, cien veces repetida, de los abusos y errores que unos partidos, unos periódicos, unos Ministerios vengan cometiendo. Sus abusos me traen sin cuidado para los efectos de la nueva orientación política que busco y de que hoy os ofrezco, como la previa cuadrícula, la pauta de conceptos generales donde habrá de irse encontrando en sus detalles. Los abusos no constituyen nunca, nunca, sino enfermedades localizadas a quienes se puede hacer frente con el resto sano del organismo. Por eso no pienso como Costa, que atribuía la mengua de España a los pecados de las clases gobernantes, por tanto, a errores puramente políticos. No; las clases gobernantes durante siglos —salvas breves épocas— han gobernado mal no por casualidad, sino porque la España gobernada estaba tan enferma como ellas. Yo sostengo un punto de vista más duro, como juicio del pasado, pero más optimista en lo que afecta al porvenir. *Toda una España —con sus gobernantes y sus gobernados—, con sus abusos y con sus usos, está acabando de morir.*

Y como son sus usos, y no sólo sus abusos, a quienes ha llegado la hora de fenecer, no necesita de crítica ni de grandes enemigos y terribles luchas para sucumbir.

Mis palabras, pues, no son otra cosa sino la declaración de que la nueva política ha de partir de este hecho: cuanto ocupa la superficie y es la apariencia y caparazón de la España de hoy, la España oficial, está muerto. La nueva política no necesita, en consecuencia, criticar la vieja ni darle grandes batallas; necesita sólo tomar la filiación de sus cadavéricos rasgos, obligarla a ocupar su sepulcro en todos los lugares y formas donde la encuentre y pensar en nuevos principios afirmativos y constructores.

No he de insistir, naturalmente, en traer pruebas para esto. Yo no pretendo hoy demostrar nada; vengo simplemente a dirigir algunas alusiones al fondo de vuestras conciencias. Allí es donde podréis lealmente buscar la confirmación de mis aseveraciones. No vengo a traeros silogismos, sino a proponeros simples intuiciones de realidad.

Pero, además, no es sino muy natural que acontezca en España esto que acontece; y si lo que voy a decir ahora es en cierta manera nuevo, que no lo es, pero nuevo para un público un poco amplio, es porque no se quiere pensar seriamente en política.

QUÉ SIGNIFICA PARA NOSOTROS «POLÍTICA»

La nueva política, todo eso que, en forma de proyecto y de aspiración, late vagamente dentro de todos nosotros, tiene que comenzar por ampliar sumamente los contornos del concepto político. Y es menester que signifique muchas otras actividades sobre la electoral, parlamentaria y gubernativa; es preciso que, trasponiendo el recinto de las relaciones jurídicas, incluya en sí todas las formas, principios e instintos de socialización. La nueva política es menester que comience a diferenciarse de la vieja política en no ser para ella lo más importante, en ser para ella casi lo menos importante la captación del gobierno de España, y ser, en cambio, lo único importante el aumento y fomento de la vitalidad de España. De suerte que llegará un día (¿quién lo duda?) en que, con unos u otros hombres, la nueva

política ganará sus elecciones y tendrán gentes de su espíritu las varas de alcaldes; pero esto no pesará en su satisfacción ni un adarme más que el haber conseguido, por ejemplo, que se publique un buen libro de anatomía o de electricidad, o haber hecho que se forme por los labriegos perdidos en el áspero rincón de una montaña una Sociedad agrícola de resistencia.

Con esto está dicho que el Estado español, es decir, el buen compás jurídico, el formalismo oficial, el orden público, en una palabra, no es precisamente a quien nosotros deseamos servir en última instancia. Es más: si el Estado español fuera el que se hallara enfermo por errores de esto que se ha llamado política, entonces probablemente no tendríamos por qué considerarnos obligados moralmente a seguir en la vida pública. Lo malo es que no es el Estado español quien está enfermo por externos errores de política sólo; que quien está enferma, casi moribunda, es la raza, la sustancia nacional, y que, por tanto, la política no es la solución suficiente del problema nacional porque es éste un problema histórico. Por tanto, esta nueva política tiene que tener conciencia de sí misma y comprender que no puede reducirse a unos cuantos ratos de frívola peroración ni a unos cuantos asuntos jurídicos, sino que *la nueva política tiene que ser toda una actitud histórica.* Esta es una diferencia esencial. El Estado español y la sociedad española no pueden valernos igualmente lo mismo, porque es posible que entren en conflicto, y cuando entren en conflicto es menester que estemos preparados para servir a la sociedad frente a ese Estado, que es sólo como el caparazón jurídico, como el formalismo externo de su vida. Y si fuera, como es para el Estado español, como para todo Estado, lo más importante el orden público, es menester que declaremos con lealtad que no es para nosotros lo más importante el orden público, que antes del orden público hay la vitalidad nacional.

DIFERENCIA RADICAL ENTRE LA «LIGA DE EDUCACIÓN POLÍTICA ESPAÑOLA» Y LOS PARTIDOS ACTUALES

Si tenéis algún deseo de entender bien nuestras aspiraciones y queréis, desde luego, ser justos con aquello que hay de pretensión de novedad en nuestros propósitos —no esperando a que hasta los ciegos lo tengan que reconocer—, es necesario que toméis completamente en serio esa ampliación del concepto «política» que yo acabo de exigir; que la realicéis en vuestro pensamiento y advirtáis las consecuencias a que lleva.

Todas las labores que hasta ahora realizan todos los partidos se reducen a preparar, conquistar y ejercer la actuación de gobierno. Política es, hasta ahora, sólo gobierno y táctica para la captación de gobierno. Sólo en parte, y en parte sólo, habremos de considerar como excepciones el partido socialista y el movimiento sindical; que por esto son las únicas potencias de modernidad que existen hoy en la vida pública española, y con las cuales nosotros nos confundiríamos si no se limitaran, sobre todo el socialismo, a credos dogmáticos con todos los inconvenientes para la libertad que tiene una religión doctrinal.

Consideramos el Gobierno, el Estado, como uno de los órganos de la vida nacional; pero no como el único ni siquiera el decisivo. Hay que exigir a la máquina Estado mayor, mucho mayor rendimiento de utilidades sociales que ha dado hasta aquí; pero aunque diera cuanto idealmente le es posible dar, queda por exigir mucho más a los otros órganos nacionales que no son el Estado, que no es el Gobierno, que es la libre espontaneidad de la sociedad.

De modo que nuestra actuación política ha de tener constantemente dos dimensiones: la de hacer eficaz la máquina Estado y la de suscitar, estructurar y aumentar la vida nacional en lo que es independiente del Estado. Nosotros iremos a las villas y a las aldeas, no sólo a pedir votos para obtener actas de legisladores y poder de gobernantes, sino que nuestras propagandas serán a la vez creadoras de órganos de socialidad, de cultura, de técnica, de mutualismo, de vida, en fin, humana en todos sus sentidos: de energía pública que se

levante sin gestos precarios frente a la tendencia fatal en todo Estado de asumir en sí la vida entera de una sociedad.

Por esto es, en nuestra opinión, «política» toda una actitud histórica. La Historia, según hoy se entiende, no es, en primer término, la historia de las batallas, ni de los jefes de Gobierno, ni de los Parlamentos; no es la historia de los Estados, que es el cauce o estuario, sino de las vitalidades nacionales, que son los torrentes.

Esto de que con tanta insistencia aparezca, no sólo en mis palabras, que es lo de menos, sino en el fondo de las conciencias de esa España no oficial, el término y la idea de la vitalidad nacional y su oposición a eso que se llama el orden público, indica que deben significar cosa distinta de lo que a primera vista aparece. Pues es natural, es evidente: nadie está dispuesto a defender que sea la Nación para el Estado y no el Estado para la Nación, que sea la vida para el orden público y no el orden público para la vida. Algo, pues, debe haber latente, y es la convicción de que hay motivos para que sea de especial urgencia entender por política el conjunto de labores cuyo fin sea el aumento del pulso vital de España, especialmente aquellas que signifiquen el violento acoso de esta raza valetudinaria hacia una enérgica existencia.

La lealtad puede decirse que es el camino más corto entre dos corazones, y yo ahora no hago sino dirigirme al fondo leal de los vuestros y preguntaros si allá, en ese fondo insobornable que no se deja desorientar nunca por completo, al comparar la época actual con la que queda del otro lado —por lo menos en el pleno dominio de la conciencia española—, del otro lado del 98, si no notáis que es característica de la actual la sospecha recia y trágica de que no ha sido sólo este o el otro Gobierno, tal institución o tal otra, quien ha llegado por sus errores y sus faltas a desvirtuar la energía nacional al punto a que ha llegado; y estoy seguro de que en ese fondo leal de vosotros a que antes me refería, si recordáis lo que os pasara siempre que hayáis pensado en un tema político con un poco de atención, habréis sorprendido en vosotros la sospecha previa de que las soluciones políticas no son bastantes; de que, bajo las presentes o posibles texturas legales, la raza se halla como exánime; de que no se puede contar, por lo menos de antemano y como han contado y cuentan otros pueblos, con una abundancia de energías que sólo aguardan cauce; que sólo le quedan como unos hilillos de vitalidad histórica, y que, por tanto, toda solución meramente política es insuficiente.

Por esta trágica convicción, señores, nos preocupa tanto afirmar

la necesidad de anteponer el salvamento de nuestra vida étnica a toda jurídica delicadeza, porque estamos en el fondo convencidos de que tenemos muy poca vida, de que urge acudir a salvar esos últimos restos de potencialidad española.

Y es claro que, bajo esta trágica convicción, el orden público, la paz jurídica no perderán el carácter de cosas respetables, pero francamente se convertirán en respetables nimiedades. Nuestro problema es mucho más grande, mucho más hondo; no es vivir con orden, es vivir primero.

LA MUERTE DE LA RESTAURACIÓN

Estas dos emociones radicales, la de abrigar vivas sospechas sobre el positivo vigor histórico de nuestra raza y, en consecuencia, la de estar dispuestos a anteponer todos aquellos medios que sean necesarios para avivarlas a las meras ficciones y apariencias de buen gobierno, significa que ha entrado España en una época de la pública sensibilidad incompatible e incomunicante con otra época que se conoce en la historia con el nombre de Restauración, la cual gravitaba sobre las dos ideas más opuestas a éstas que cabe imaginar. Y como el ser toda una actitud histórica es el carácter que tiene que tener la nueva política, antes de comenzar la actividad conviene que tomemos una clara orientación histórica.

Aquel apartamiento de la política de las nuevas generaciones, esa senilidad, esa desintegración fatal de los partidos vigentes, esa conducta de fantasmas que llevan los organismos de la España oficial frente a la nueva, debían recibir una sencilla denominación histórica; eso tiene un nombre, hay que ponérselo: es que asistimos al fin de la crisis de la Restauración, crisis de sus hombres, de sus partidos, de sus periódicos, de sus procedimientos, de sus ideas, de sus gustos y hasta de su vocabulario; en estos años, en estos meses concluye la Restauración la liquidación de su ajuar; y si se obstina en no morir definitivamente, yo os diría a vosotros —de quienes tengo derecho a suponer exigencias de reflexión y conciencia elevadamente culta—, yo os diría que nuestra bandera tendría que ser ésta: «la muerte de la Restauración»: «Hay que matar bien a los muertos».

¿Qué es la Restauración, señores? Según Cánovas, la continuación de la historia de España. ¡Mal año para la historia de España si legítimamente valiera la Restauración como su secuencia! Afortunadamente, es todo lo contrario. La Restauración significa la detención de la vida nacional. No había habido en los españoles, durante los primeros cincuenta años del siglo XIX, complejidad, reflexión, plenitud de intelecto, pero había habido coraje, esfuerzo, dinamismo. Si se quemaran los discursos y los libros compuestos en ese medio siglo y fueran sustituídos por las biografías de sus autores, saldríamos ganando ciento por uno. Riego y Narváez, por ejemplo, son, como pensadores, ¡la verdad!, un par de desventuras; pero son como seres vivos dos altas llamaradas de esfuerzo.

Hacia el año 1854 —que es donde en lo soterraño se inicia la Restauración— comienzan a apagarse sobre este haz triste de España los esplendores de ese incendio de energías; los dinamismos van viniendo luego a tierra como proyectiles que han cumplido su parábola; la vida española se repliega sobre sí misma, se hace hueco de sí misma. Este vivir el hueco de la propia vida fue la Restauración.

En pueblos de ánimo más completo y armónico que el nuestro puede, a una época de dinamismo, suceder fecundamente una época de tranquilidad, de quietud, de éxtasis. El intelecto es el encargado de suscitar y organizar los intereses tranquilos y estáticos, como son el buen gobierno, la economía, el aumento de los medios, de la técnica. Pero ha sido la característica de nuestro pueblo haber brillado más como esforzado que como inteligente.

Vida española, digámoslo lealmente, señores, vida española, hasta ahora, ha sido posible sólo como dinamismo.

Cuando nuestra nación deja de ser dinámica cae de golpe en un hondísimo letargo y no ejerce más función vital que la de soñar que vive.

Así parece como que en la Restauración nada falta. Hay allí grandes estadistas, grandes pensadores, grandes generales, grandes partidos, grandes aprestos, grandes luchas: nuestro ejército en Tetuán combate con los moros lo mismo que en tiempo de Gonzalo de Córdoba; en busca del Norte enemigo hienden la espalda del mar nuestras carenas, como en tiempos de Felipe II; Pereda es Hurtado de Mendoza, y en Echegaray retoña Calderón. Pero todo esto acontece dentro de la órbita de un sueño; es la imagen de una vida donde sólo hay de real el acto que la imagina.

La Restauración, señores, fue un panorama de fantasmas, y Cánovas el gran empresario de la fantasmagoría.

«No llamé Restauración a la contrarrevolución —dice Cánovas—, sino conciliación». «No haya vencedores ni vencidos» —dice otra vez—. ¿No son sospechosas, no os suenan como propósitos turbios estas palabras? Esta premeditada renuncia a la lucha, ¿se ha realizado alguna vez y en alguna parte en otra forma que no sea la complicidad y el amigable reparto? «Orden», «orden público», «paz»..., es la única voz que se escucha de un cabo a otro de la Restauración. Y para que no se altere el orden público se renuncia a atacar ninguno de los problemas vitales de España, porque, naturalmente, si se ataca un problema visceral, la raza, si no está muerta del todo, responde dando una embestida, levantando sus dos brazos, su derecha y su izquierda, en fuerte contienda saludable.

Y para que sea imposible hasta el intento de atacarlos, el partido conservador, y Cánovas haciendo de buen Dios, construye, fabrica un partido liberal domesticado, una especie de buen diablo o de pobre diablo, con que se complete este cuadro paradisíaco.

Y todo intento de eficaz liberalismo es aplastado, es agostado. Recordad si no la izquierda dinástica, que se parece tanto a ciertas evoluciones de nuestros días.

Para que puedan vivir tranquilamente estas estructuras convencionales es forzoso que todo lo que haya en torno de ellas se vuelva convención; en el momento en que introduzcáis un germen de vida, la convención explota.

Y aquí tenéis que Cánovas sólo en una cosa aprieta —ya es esto para ponernos en guardia—, una cosa que va a servir como de suprema convención, encargada de dar seguridad a todas las demás. Esta cosa es la lealtad monárquica, de que en breve hablaremos. Se hace del monarquismo un dogma sobrenatural indiscutible, rígido. Y eso, eso es lo único que antepone Cánovas al orden público y que identifica con España. Sus palabras fueron: «Sobre la paz está la Monarquía». Frase verdaderamente sospechosa para quien sobre todo, incluso sobre la vitalidad nacional, estaba la paz. Pero Cánovas, señores, no era una criatura inocente; yo respeto sinceramente su enorme talento, tal vez el más grande de su siglo en España para cuestiones ideológicas, si hubiera podido dedicar a ellas su vida; mas por encima de ser un gran erudito, y un gran orador, y un gran pensador, fue Cánovas, señores, un gran corruptor; como diríamos ahora, un profesor de corrupción. Corrompió hasta lo incorruptible. Porque esa frase «sobre la paz está la Monarquía» produjo el efecto de convertir a su vez en dogma rígido, esquemático, inflexible, ineficaz, extranacional, a la idea republicana.

La frase de Cánovas fue al punto contestada por la extrema izquierda de este modo: «Para nosotros, sobre la paz está la República». Y he aquí dos esquemas simplistas. Monarquía y República, puestos sobre todas las cosas nacionales, y he aquí España girando sobre dos polos, que son dos duros vocablos. Medio país ocupado en garantir el orden público en nombre de la Monarquía y el otro medio país ocupado en subvertirle en nombre de la República. Y como el orden público se pedía en beneficio de una palabra y no de nada sustancial, y como la revolución se demandaba en servicio de algo bien poco inminente y positivo, no había sino una ficción y cáscara de orden, no había más que revoluciones oratorias. De este modo se embotó el sistema nervioso de las clases acomodadas, acostumbrándolas a la ineficacia y a la desconfianza, y los republicanos enrudecieron todavía más a las muchedumbres con sus simplismos. Los hombres que entonces quisieron iniciar en España el movimiento socialista, que era una política mucho más compleja, mucho más sabia y mucho más real, saben muy bien cómo fue para ellos una muralla granítica el republicanismo restaurador.

Me es imposible seguir con detalle, porque el tiempo corre muy de prisa, los distintos rasgos característicos de la Restauración: y lo siento verdaderamente porque forman un cuadro cuya contraposición exacta hallaríais en el fondo de vuestras conciencias. Sólo mentaré los nombres de estos rasgos fisonómicos. Es, por lo pronto, el amor a la ficción jurídica (este orden público a que antes me refería), a la pomposidad, a la exterioridad, a contentarse con la apariencia. Es el seguir hablando de la tradición nacional, lo cual es grave, señores, porque no es sino otro nombre con que se indica el desconocimiento del caso España, de lo que es España como peculiar problema histórico y político. Porque lo que representa España, a diferencia de los demás pueblos actuales de Europa, es ser el pueblo en que no han fracasado estos o los otros hombres, estas o las otras instituciones, sino algo más hondo; es que en nuestra historia tenemos como un rompimiento de la eficacia de los principios más íntimos e inalienables del pueblo, de la tradición; en España, pues, es donde (aun aparte de cuestiones de ética y de derecho) el tradicionalismo no puede ser nunca un punto de partida para la política. Podrá tal vez, ser útil para ciertas labores complementarias; pero centrar la política en la tradición, conservar los nombres huecos del pasado y con eso querer resolver las lacras del presente, esto no es más que un desconocimiento de la realidad española; es decir, convencionalismo, simplismo, caracteres de la Restauración.

Pero, además de esto, fue la Restauración, como hemos visto, la corrupción organizada, y el turno de los partidos, como manivela de ese sistema de corrupción.

Por fin, yo casi estoy por decir que, como más característico que todo esto, como más pernicioso, como raíz y origen de todo lo dicho, el fomento de la incompetencia.

Yo os pido que si queréis tomar una postura fundada ante los problemas actuales de la nación releáis, de cuando en cuando, libros en que se cuente esta historia restauradora, por ejemplo, entre los que se ocupan de los últimos años de esta etapa, los veinte tomos del *Año político*, de Soldevilla, donde están los gérmenes puros, ingenuamente depositados sobre el papel, de los hechos nacionales en aquel período. Y yo os digo que de esa galería oscura de años inertes, de años trágicos, porque la inercia puede tomar en ocasiones el vuelo de una trágica condición, de aquel movimiento de generales que van y vienen y se suceden, de Comisiones que se reúnen y se desunen sin haber resuelto nada, de temas que se suscitan y a los cuales no piensa nadie dar cima ni llegar a la fórmula más elemental de su solución, de todo ese fondo no os quedarán, sin embargo, como lo más característico, flotando en la memoria, grandes crímenes constitucionales, ni, tal vez, demasiado grandes y súbitos descubrimientos de defraudaciones al Erario; pero lo que sí emana de todos esos años oscuros y terribles es una omnímoda, horrible, densísima incompetencia.

¿A dónde podía conducir todo esto? Al 98. ¿Cómo dudar de la existencia de esas dos Españas incomunicantes e incompatibles a que yo antes me refería? Deben ser un poco enfermos de la memoria quienes lo niegan, cuando olvidan que entre esa época y nosotros hay una fecha terrible, fatal: el 98. Podrá satisfacerse el que encuentre en ello gusto, haciendo notar, insistiendo en que la época del 98 acá no ha producido hombres de cualidades brillantes; pero es que la convivencia nacional no es una reunión escolar en la que se trate de dar premio al mérito de unos cuantos. Por bajo la falta de brillantez en este o aquel individuo está el acervo positivo de la gran modestia nacional, de la espléndida sacra anonimidad, y allí, sin ruido, lentamente, ocultamente, se viene preparando un momento fieramente justiciero. Es natural.

Tardará más o menos en venir; pero el más humilde de vosotros tiene derecho a levantarse delante de esos hombres que quieren perpetuar la Restauración y que asumen su responsabilidad, y decirles: «No me habéis dado maestros, ni libros, ni ideales, ni holgura eco-

nómica, ni amplitud saludable humana; soy vuestro acreedor, yo os exijo que me deis cuenta de todo lo que en mí hubiera sido posible de seriedad, de nobleza, de unidad nacional, de vida armoniosa, y no se ha realizado, quedando sepulto en mí antes de nacer; que ha fracasado porque no me disteis lo que tiene derecho a recibir todo ser que nace en latitudes europeas».

Y aun habíamos de avergonzarnos de ser nosotros quienes viniéramos con estas exigencias, al fin y al cabo hemos nacido en las capas superiores de la sociedad española; pero ¿qué no tendría derecho a decir el obrero en la vida cruda de su ciudad y el labriego en su campiña desértica y áspera?

Todo español lleva dentro, como un hombre muerto, un hombre que pudo nacer y no nació, y claro está que vendrá un día, no nos importa cuál, en que esos hombres muertos escogerán una hora para levantarse e ir a pediros cuenta sañudamente de ese vuestro innumerable asesinato.

Yo necesitaba extenderme en estos puntos de vista, y al solicitar a la acción pública, a las nuevas generaciones y especialmente a las minorías que viven en ocupaciones intelectuales, no quiero decir que se dejen las exigencias y la fuerza de su intelectualidad en casa; es menester que, si van a la política, no se avergüencen de su oficio y no renuncien a la dignidad de sus hábitos mentales; es preciso que vayan a ella como médicos y economistas, como ingenieros y como profesores, como poetas y como industriales. Y la dignidad del hábito mental, adquirido por quien vive en obra de intelección, es moverse no sólo en cosas concretas, sino saber que para llegar a ellas fina y acertadamente hay que tomar la vuelta de las orientaciones generales. Lo general no es más que un instrumento, un órgano para ver claramente lo concreto; en lo concreto está su fin, pero él es necesario. Mientras sean para los españoles sinónimos la idea general y lo irreal, lo vago, todo empeño de renacer fracasará. Porque cultura no es otra cosa sino esa premeditada, astuta, vuelta que se toma con el pensamiento —que es generalizador— para echar bien la cadena al cuello de lo concreto.

DESCONFIANZA ANTE LOS PROGRAMAS SIMPLES

Yo quisiera ahora, rápidamente, puesto que el tiempo no me deja más, explicar cuáles son algunas de las posiciones de la Liga de Educación Política frente a algunos temas presentes e ineludibles de la política española.

Pero conste que yo no voy a hacer un programa. La «Liga de Educación Política Española» no es hoy un partido parlamentario preocupado de captar el Poder y a quien sea urgente la posesión de esas ganzúas de gobierno que algunos llaman programas. ¡Ojalá que existieran hoy, como en otros tiempos, breves y sencillos ideales políticos, capaces de encender en llama de fe viva los corazones de todo un pueblo, así de los privilegiados intelectuales como de las muchedumbres pasionales! Mas precisamente porque hoy no los hay se ha fundado la «Liga de Educación Política Española», a fin de que mañana, en un mañana muy próximo, los haya. Porque, como al principio os decía, y luego he insistido en decir y ahora reitero, se trata de un instante crítico, en que las fórmulas recibidas y gritadas públicamente no satisfacen íntegramente a nadie y urge renovar los principios mismos de toda la batalla política, tejer nuevas banderas, modular nuevos himnos y forjar nuevas interjecciones políticas que no se pierdan en el aire, como meros sonidos, que acierten a poner tensión duradera en los músculos de legiones de brazos.

Por ser de inminencia que alguien tocara a rebato solicitando a la actuación política las nuevas generaciones, me he atrevido a hablaros hoy desde aquí; pero —claro está— mi atrevimiento no llega a más que a enunciar aquellas convicciones primarias y genéricas dentro de las que evidentemente han de formarse los nuevos usos. No he de tener la avilantez de exponeros mi programa. Experimento demasiado amor, tengo demasiada fe y conozco demasiado las dificultades que se encierran en esta frase: «nueva política». ¿Lo oís bien? Nueva —por tanto, desde sus bases hasta sus cimas, desde sus axiomas a sus últimos corolarios, desde sus emociones hasta sus términos—, nueva. ¿Y voy a tener la avilantez de

venir aquí, sin autoridad y en un breve rato, a pretender vuestra súbita conversión? No; yo no puedo daros hoy otro programa que éste, compuesto de dos proposiciones: los programas usaderos son caducos e inútiles —venid a trabajar en un nuevo edificio de ideas y pasiones políticas—. Yo ahora no pido votos; yo ahora no hablo a las masas; me dirijo a los nuevos hombres privilegiados de la injusta sociedad —a los médicos e ingenieros, profesores y comerciantes, industriales y técnicos—; me dirijo a ellos y les pido su colaboración.

MÁS ACCIÓN NACIONAL QUE FÓRMULAS POLÍTICAS

Cualquiera que sea el contenido particular de nuestro programa, sé de antemano que se caracterizará por exigir con el mismo vigor estas dos cualidades: justicia y eficacia. Mirad cómo en toda Europa comienzan nuevos fervores de luchas liberales, y mirad cómo no encienden esa pasionalidad política modernísima, utopías más o menos remozadas, sino el ideal de la eficacia.

Vamos a inundar con nuestra curiosidad y nuestro entusiasmo los últimos rincones de España: vamos a ver España y a sembrarla de amor y de indignación. Vamos a recorrer los campos en apostólica algarada, a vivir en las aldeas, a escuchar las quejas desesperadas allí donde manan; vamos a ser primero amigos de quienes luego vamos a ser conductores. Vamos a crear entre ellos fuertes lazos de socialidad —cooperativas, círculos de mutua educación; centros de observación y de protesta. Vamos a impulsar hacia un imperioso levantamiento espiritual los hombres mejores de cada capital, que hoy están prisioneros del gravamen terrible de la España oficial, más pesado en provincias que en Madrid. Vamos a hacerles saber a esos espíritus fraternos, perdidos en la inercia provincial, que tienen en nosotros auxiliares y defensores. Vamos a tender una red de nudos de esfuerzo por todos los ámbitos españoles, red que a la vez será órgano de propaganda y órgano de estudio del hecho nacional; red, en fin, que forme un sistema nervioso por el que corran vitales oleadas de sensibilidad y automáticas, poderosas corrientes de protesta.

¡El programa! Si se entiende por tal algo hondo y vivaz, tiene

que ser creado tema a tema, en esa convivencia a que os invito. Tengamos el valor de esa misma novedad que pretendemos y no comencemos, como han hecho y hacen los otros partidos, por el fin. Nosotros no tenemos prisa: prisa es lo único que suelen tener los ambiciosos.

Odiemos las puras palabras: ¿Qué ganaríamos con que yo ahora incluyera aquí un párrafo diciendo que es uno de los cuatro ángulos de nuestro programa la demanda de la moralidad en los poderes? Eso no se dice; eso es para hecho. En lugar de decirlo, hagámoslo; organicémonos en línea de agresión contra la inmoralidad; que lleguen a saber los ofendidos y maltrechos que hay una colectividad dispuesta y pertrechada en todo instante para defenderlos.

Sólo por la necesidad en que estamos —conforme tejemos esa nueva acción política, que será lo nuestro genuino— de dar cara a los sucesos de la política momentánea, de intervenir, desde luego, en la contienda, diré algo que ha de valer más bien como ejemplo de nuestra orientación que como definitiva aclaración, salvo en un asunto a que luego me he de referir.

¿Qué actitud tomar entre las direcciones genéricas de la política al uso? Señores, si yo ahora declaro que los que formamos parte de la Liga de Educación Política somos liberales, no diría nada, porque el vocabulario político está infestado y todos sus términos tienen que ser sometidos a lazareto. Las cosas claras. Yo desearía poderme llamar aquí radical. No creo, es cierto, que todas las labores hechas por los radicales españoles hayan sido inútiles; ha habido algunos —que yo llamaría buenos demagogos—, en cuya vida particular yo no tengo para qué meterme, que han ejercido una función necesaria en la sociedad: han producido como una primera estructura histórica en las masas; y ésos son realmente respetables. Pero esto ocurre a alguno que otro. Los radicales, así, en general, son unas gentes que van gritando por esas reuniones de Dios, y nuestra política es todo lo contrario que el grito, todo lo contrario que el simplismo. Si las cosas son complejas, nuestra conducta tendrá que ser compleja. No hay nada más absurdo que, por ejemplo, pedir que en el espectro de los colores se nos indique dónde exactamente acaba el anaranjado y dónde empieza el amarillo, porque es esencial a los colores puros el fundirse unos con otros en transición suavísima, el no acabar aquí o allí. Lo complejo tiene que ser reflejado, en los programas políticos, complejamente; y una de las cosas más graves que ocurren en España es que sólo se dirigen a la

multitud esos simplismos radicales o reaccionarios, esos grandes gritos, que convierten la política en un sicofantismo, en obra de denostación y de insulto. Por consiguiente, yo necesitaría mucho tiempo para explicar en qué sentido nosotros deseamos ser radicales, es decir, extremadamente liberales, mucho más liberales que cuantos partidos tienen hoy representación en nuestro Parlamento. Pero es que hay cosas que, a lo mejor, pasan como no radicales y lo son. Yo no puedo olvidar que uno de los intentos de reformas más positivamente avanzados que se ha intentado en la Hacienda fue una ley de impuestos sobre las cédulas personales: y los republicanos fueron los primeros en oponerse a ella. Mientras las cosas no se pongan claras no podremos, sin incurrir en falta de seriedad, declararnos, sin más ni más, radicales. ¿Para qué? ¿Para pedir la limosna de un aplauso?

LAS FORMAS DE GOBIERNO

Esto nos lleva a una de las cuestiones más graves del momento, sobre la que es forzoso tomar una postura digna, seria, evidente, inequívoca; la cuestión de las formas de gobierno.

No vamos a ocultar nuestra gran simpatía por un movimiento reciente que ha puesto a muchos republicanos españoles en ruta hacia la Monarquía. Sin embargo, la mayor parte de los que hasta ahora componen la Liga de Educación Política no hemos sido nunca republicanos, o lo hemos sido, como muchos compatriotas nuestros, pasajeramente, en una hora de mal humor. Con esto quiero decir que la cuestión de Monarquía no puede significar para nosotros lo mismo que para aquellos que van lanzados en un viaje siempre azaroso hacia ella. En un país donde las masas están pervertidas por esos simplismos de los gritadores a que antes me refería, harto tienen los que hacen la evolución con decir que van de la República a la Monarquía. Pero en esto hay un inconveniente: porque vienen de una república que es la lunática república de la Restauración, y al anunciar su proximidad a la Monarquía, las gentes literalmente entienden por Monarquía lo que ha significado esta palabra en la Restauración, y tienen razón a resistirse, y los que evolucionan tendrán fatalmente que retroceder con gran vio-

lencia, si ser monárquico va a seguir significando lo que ha significado hasta aquí.

Esto requiere, por consiguiente, una extremada precisión, es algo en que, por fuerza, ha de quedar claro el campo.

Aun cuando acepte la intención con que las palabras éstas han sido frecuentemente dichas, no puedo aceptar la forma, no puedo aceptar los términos, según los cuales se dice que las formas de gobierno son accidentales.

¿Qué se quiere declarar con su accidentalidad? Sin duda se quiere decir que hay en nuestra conciencia política ciertas ideas a las cuales sentimos indisolublemente adscrito el eje moral de nuestra persona, y, en cambio, otras de las cuales, con más o menos facilidad, podríamos prescindir. Y, efectivamente, si somos leales con nosotros, las formas de gobierno nos aparecerán como de aquellas cosas de que en algún caso podríamos prescindir o que podríamos trasmudar la una por la otra. Pero ¿cuáles son las imprescindibles? ¿Cuáles son las que van atadas a ese fondo inalienable de nuestra conciencia política?

No es ciertamente la Monarquía, no es ciertamente la República. Las extremas izquierdas de todo el mundo, hoy los sindicalistas, con quien en cierto sentido simpatizamos, consideran a la República cosa tan reaccionaria como la Monarquía y piden un Estado espontáneo, difuso, sin poder gubernativo. Pero también los radicales de muchos países combaten el régimen parlamentario y el sufragio universal por juzgarlos antidemocráticos.

De suerte que, en resolución, lo único que queda como inmutable e imprescindible son los ideales genéricos, eternos, de la democracia; y todo lo demás, todo lo que sea medio para realizar y dar eficacia en cada momento a esos ideales democráticos es transitorio.

Estos medios reales y transitorios para cumplir los ideales, los fines políticos, son los que se llaman instituciones; no conviene, pues, decir especialmente que las formas de gobierno son accidentales, porque toda institución lo es; toda institución es un mero instrumento que, a fuer de tal, sólo puede ser justificado por su eficacia. Abandonamos, pues, esta terminología escolástica en que se nos habla de lo accidental y de lo sustancial; es menester que traigamos la cuestión a su terreno propio, que es el de los medios y fines; los medios, es decir, las instituciones, y los fines, es decir, la justicia humana y la plenitud vital de la sociedad.

Puesto el tema en este campo, que es el suyo, ¿cómo puede de-

cirse que la institución máxima, de la que depende la buena marcha de todas las demás, es cosa de menor cuantía? No, esto quiere decir que se simpatiza con instituciones evanescentes y evaporadas, cuya única misión es ésta, siendo así que quien tiene una noción y un deseo de la política como de algo plenamente vivo en todos sus actos y órganos, no puede lealmente pedir estas instituciones holgazanas.

Esto nos huele demasiado a siglo XIX, que es para nosotros tan pasado como el X.

Bien está que los republicanos de la Restauración, contaminados por la política abstracta, irreal, de esta época; hombres que no sentían con la misma fe y con la misma fuerza que el imperativo de la justicia el imperativo de la eficacia, creyeran encontrar en no sé qué razones de no sé qué teorías motivos para decidirse por una de estas formas de gobierno. Para nosotros, el problema de toda institución nace y muere dentro de la órbita experimental de la historia. No entendemos, pues, qué puede quererse decir con que la República es mejor en teoría; no hay más teoría que una teoría de una práctica, y una teoría que no es esto, no es teoría, sino simplemente una inepcia.

Se trata de estructurar la vida española, se trata de obrar enérgicamente sobre esos últimos restos de vitalidad nacional. Para esto, nosotros empezamos a trabajar en la España que encontramos. Somos monárquicos, no tanto porque hagamos hincapié en serlo, sino porque ella —España— lo es. No vemos en la Restauración el fracaso de la Monarquía, sino también el de los republicanos.

Convencidos de que a nadie en particular, sino a todos en general, correspondió el fracaso, esperamos de la Monarquía, en lo sucesivo, no sólo que haga posible el derecho y que se recluya dentro de la Constitución, sino mucho más: que haga posible el aumento de la vitalidad nacional. No somos, pues, monárquicos porque dejemos de ser republicanos; no somos, no podemos ser, no entendemos que se pueda ser definitivamente lo uno ni lo otro. En esta materia no es decorosa al siglo XX otra postura que la experimental.

Como Renan decía que una nación es un plebiscito de todos los días, así la Monarquía tiene que justificar cada día su legitimidad, no sólo negativamente, cuidando de no faltar al derecho, sino positivamente, impulsando la vida nacional. Pues por encima de la corrección jurídica piden los pueblos a sus instituciones una imponderable justificación de su fecundidad histórica, y si no la dan, un día antes o un día después, las instituciones son tronchadas. Mas

para esto es preciso que el pueblo vea bien claro que quien no ha cumplido es esa institución, y para esto hace falta que vea a sus hombres mejores, a aquellos en quienes más confía, trabajar dentro de ella.

En España, señores, mientras no hubo republicanos hubo revoluciones; desde que hay republicanos no hay revoluciones. Esa actividad republicana enorme, ubicua, verdaderamente incansable durante cuarenta años, ha consistido en una abundantísima producción oral, y con ser tan tenues, tan leves los cuerpos de las palabras, han sido tantas las pronunciadas por los republicanos, que se han condensado en un recio muro, puesto en torno a la Monarquía, a la Monarquía tradicional, a la Monarquía lealista y extranacional, de tal manera que la defensa más poderosa que hasta ahora ha tenido la Monarquía ha sido esa muralla china de la oratoria republicana.

Señores: conviene que Monarquía y República dejen de ser dos convenciones sin tránsito fácil y vivo de la una a la otra; que no sea el declararse monárquico o republicano algo que, como el nacimiento o la muerte, no se puede hacer más que una sola vez en la vida. Nada viviente manifiesta estas rigideces; son propias sólo de los esquemas.

La Monarquía, en tanto, puede, si quiere, hacerse solidaria de las esperanzas españolas y entretejerse hondamente con ellas; mas para esto es preciso, repito, que ser monárquico signifique otra cosa de lo que significó para los dos partidos restauradores.

Hay un momento famoso, en el año 1878, en que Cánovas, habiendo oprimido oratoriamente a Sagasta para que pronunciara la palabra fatal, la que le ligaba por siempre al convencionalismo de la Restauración, tuvo la satisfacción de oír que Sagasta la pronunciaba, y entonces, recogiéndola y remachándola, pronunció estas otras, verdaderamente interesantes:

«La lealtad, cuando se trata de Monarquía y cuando la frase se completa llamándola lealtad monárquica —no la lealtad de las relaciones particulares—, tiene un sentido histórico, y este sentido histórico es estar con la Monarquía sin condiciones, de todas maneras, bien o mal, como la Monarquía se conduzca, de todas suertes apegado a ella (1). Este es el sentido histórico de la frase; esto es lo que hasta aquí se ha llamado lealtad monárquica; por lo cual tampoco el señor ministro de la Gobernación (Romero Robledo) ha dudado ni por un instante de la lealtad del partido constitucional».

---

(1) Así en el *Diario de las Sesiones*.

...El cual era el partido liberal de la Restauración.

Sin embargo, no creáis que esto ha pasado por completo. Si no en fórmula tan extrema ni tan solemne, yo tengo aquí unas palabras del señor Maura en 1907, donde viene a decir lo mismo: «Así como una mujer, para elevar sus plegarias a la Virgen, necesita de una imagen para formarse una idea de ella, así la idea de la Patria no está concebida sin el Rey».

Si se quiere una fórmula, tal vez ruda, pero la única que juzgamos digna y seria y patriótica, para expresar nuestra posición, diríamos que vamos a actuar en la política como monárquicos sin lealismo. La Monarquía es una institución y no puede pedirnos que adscribamos a ella el fondo inalienable, el eje moral de nuestra conciencia política. Sobre la Monarquía hay, por lo menos, dos cosas: la justicia y España. Necesario es nacionalizar la Monarquía.

LA ORGANIZACIÓN NACIONAL

Señores, la obra más característica que quisiéramos realizar, que por lo menos vamos a ensayar, consiste en poner junto a aquella afirmación genérica de liberalismo a que antes me refería (y que incluye en sí, naturalmente, todos los principios del socialismo y del sindicalismo en lo que éstos tienen de no negativos, sino de constructores), el principio de la organización de España. Nos es tan esencial y tan necesario como ese principio de ética y de derecho que se llama liberalismo el afirmar y el imponer todas aquellas labores, y todas aquellas exigencias que traiga consigo la organización mínima de las funciones nacionales, que está completamente por realizar. Es decir, que para nosotros es tan necesario como la justicia en los gobernantes la competencia en ellos y en los administradores; y en esto estamos completamente por empezar. ¿A quién se va a encargar de la organización de los servicios? Todo lo que no sea esto, señores, es retórica, son palabras. Una nación no se hace sólo con un verso, con un razonamiento o con un párrafo que le ocurre a un orador; es una labor de todos los días, de todos los instantes; labor sobre la cual hay que extender como un calor, como un amor que haga fructificar a su tiempo la semilla y la acompañe en su expansión. Y esto ¿dónde está preparado? ¿Cómo es posible que en el estado actual de los partidos políticos se pueda encontrar amparo para esas delicadísimas, oscuras, nobles labores de competencia? Los

Ministerios, como las Universidades, no crean competentes. Hay en ellas, naturalmente, algunos, muy pocos. Pero esos mismos que hay no pueden dar a la nación todo el rendimiento, todas las posibilidades que dentro llevan. Ya sé yo que hay hombres como Flores de Lemus en el Ministerio de Hacienda, como González Hontoria en el Ministerio de Estado, como Castillejo, Acuña en el Ministerio de Instrucción pública, y algunos más que no cito, que han hecho y hacen esa labor sin pensar en el elogio; esa labor en que no se da la cara a la multitud, y, por tanto, no se corre el riesgo, siempre grato, de recibir el aplauso. A estos hombres y a otros que con ellos vengan habrá de prestar su calor y su entusiasmo la Liga de Educación Política.

Este principio de la competencia es, no se me oculta, de grande sutileza. Comprendo que para decidir quién es competente es menester emplear unos aparatos de una finura tal, sobre todo de una finura moral tan exquisita, que es muy difícil lograrlos hoy por hoy en España. ¿Qué inconveniente va a tener el señor conde de Romanones en buscarse unos competentes domésticos?

Las Universidades dan títulos. Si se escoge un hombre que posea un montón de títulos, que transporte a lomo una carga de títulos, ya tenemos un competente. No, señor; es preciso que de una vez para siempre recusemos todas esas competencias, fundadas en organismos que no han podido darlas, porque no las tenían.

Nos encontramos como con unos restos carcomidos de esa época restauradora, que va en naufragio, con dos partidos políticos, el partido conservador y el partido liberal, que, por lo visto, aspiran a que sea eterna esa época y a que no rinda ese pleito homenaje a la ley de la historia que es el morir, como los individuos, las épocas alguna vez.

Pareció un momento como si ese par de alas anquilosadas fueran a desaparecer; hubo un momento en que esas alas estaban rotas, y ahora parece que se las quiere remendar.

La posición de la juventud que actualmente entra en la política, naturalmente tiene que ser la de aplicar en este caso concreto frente a esos partidos —si se obstinan demasiado en perdurar— aquella decisión que yo antes proponía de muerte a la Restauración. Ellos son la Restauración; por consiguiente, con esos partidos absolutamente nada. Son el enemigo máximo, el que ha dejado morir a España; son los representantes de la inercia, del convencionalismo. Cada día que perduren sobre el haz de la tierra se aleja un día más el resurgimiento de la vitalidad nacional.

MAURA

Hay un hombre en la política española que se diferencia de estos partidos, y frente al cual no hay otro remedio sino reconocer que lleva tras él una realidad. Es el señor Maura. Pero esta realidad que está tras él es, señores, la más terrible de España, es el peso inerte que lleva España desde hace siglos; es lo que ha ido quedando sobre el organismo de la raza de resultas de sus fracasos y de sus dolores; es toda esa parte inculta, apegada a las palabras más viejas, a las emociones más extremas; es todo ese trozo de la raza que yo llamaría el trozo histérico de España. Pero es una realidad; eso está ahí y con el señor Maura, y es lástima que no podamos decir que estando detrás de él una realidad es él una realidad.

Yo, sinceramente, señores, pensando en las fórmulas que podrían darse de la política del señor Maura, me he encontrado siempre con que tendría que presentarle como una figura típica de esa política restauradora.

El señor Maura (y dejemos las páginas oscuras de 1909) es el que ha afirmado siempre que España es una cuestión de orden público, que el gran problema de España es el Ministerio de la Gobernación, precisamente en lo que tiene de Ministerio de represión. Además, el señor Maura, cuando el señor Cambó en las Cortes últimas pedía que se rompiera para siempre el turno de los partidos, fue el defensor del turno de los partidos, síntoma típico de la Restauración; el señor Maura no ha defendido la competencia; el señor Maura cree en los jesuítas. Y hoy, aun en un momento de renovación por los dolores, deja que, más o menos en su nombre, se hable de «Dios, Patria y Rey», el lema de los carlistas. ¿Es que vamos a poder ir con la Divinidad como jefe de nuestros muñidores electorales?

La afirmación que hoy se hace de la política de 1909 consiste curiosamente en una operación de hacer entrar en lo que era muy poco muchas cosas que allí no estaban; la política de 1909 nos suena a los españoles normales, corrientes, vulgares, simplemente a un movimiento guerrero en Africa, a una revolución, ¿qué digo revolución?, a un conato de motín en Barcelona y a una represión. No nos suena a más.

PARA LA CUESTIÓN MARROQUÍ PEDIMOS UN POCO DE SERIEDAD

Con esto llegamos a un problema del cual no puedo menos de decir algo, por la enorme significación que tiene dentro de la atención española, y que, sin embargo, no puedo tocar de una manera suficiente por la absoluta escasez de tiempo: el problema de Marruecos.

Orientando como hemos orientado todos los temas de esta conferencia en la oposición de una época restauradora y una época que parece como que quiere venir, yo os diría que el problema de Marruecos se presenta, ante todo, como un síntoma ejemplar de cosas que ocurrieron en la Restauración: generales que van y vienen; victorias que lo son, pero que a algunos les parecen derrotas; una lluvia áurea de recompensas que el cordón de cierta real orden trae y lleva de lo más alto al último sargento.

El caso es que también la gente, como entonces, como en tiempos de Cuba, no sabe lo que pasa, no se forma esa noción modesta que hay que preparar, aun para las mínimas fortunas intelectuales del pueblo, de qué es lo que allí se hace.

Me es enojoso el empleo de palabras duras y excesivas; pero yo diría que es un poco escandalosa la ignorancia en que estamos de todo lo que se ha hecho, se puede hacer y conviene hacer en el problema de Marruecos. Por lo pronto, fuimos sin saber por qué fuimos. Esto puede tener dos sentidos: sin saberlo nosotros, los súbditos españoles, o sin saberlo los que nos llevaron; y no es saber por qué fuimos que se nos cite un texto o que se nos aluda a un posible texto de un Tratado internacional. Pero, además —ante un público reflexivo—, puedo advertir cómo esta frase de que fuimos sin saber por qué íbamos tiene otro tercer sentido. Se pone el problema y parece muy claro, en estos términos: ¿debimos ir o no a Marruecos, es decir, España a Marruecos? Todas las cavilaciones gravitan sobre el problema del deber ir o no deber ir, y se olvidan de que antes de resolver esta cuestión parcial es menester que sepamos bien si sabemos qué es España y qué es Marruecos, señores, porque la ignorancia de la realidad nacional, de sus posibilidades

actuales, de los medios para poder organizar una mayor potencialidad histórica, y, de otro lado, el grado de ignorancia de lo que constituye nuestro problema marroquí, más aún, de lo que es Marruecos, hasta como problema científico, hasta en su conocimiento más abstracto, es verdaderamente increíble. Yo leí, y me produjo un gran pesar, en un *rapport* de un famoso geógrafo, publicado hace unos cuantos años, que sólo dos manchas hay desconocidas en el globo: una, Tebesti —un rinconcito del centro de Africa—, y la otra —¿creéis que era allá por Groenlandia?; no—, la otra era eso que está a la vera de España desde que el mundo es mundo, el Rif. De suerte que después de conocido todo el mundo, después que las otras razas han cumplido con su misión enviando a veces al otro extremo de la tierra sus exploradores, no hemos tenido la curiosidad de conquistar para Europa el conocimiento geográfico de esto que está junto a España, a dos dedos de España. De manera que, aparte de la ignorancia política y guerrera que podamos tener, es decir, la ignorancia de si nos conviene o no la guerra, etcétera, tenemos esta ignorancia mucho más básica, la ignorancia de lo que es Marruecos.

¿Y vamos a colonizarlo? Yo no digo que sí ni que no. Lo único que advierto es que, antes de resolver nada, es preciso conocer seriamente la situación, es preciso que nos propongamos estudiarla de un modo profundo y serio. Es muy fácil, para halagar a la muchedumbre exaltada, decir que se reembarquen las tropas, que vengan las tropas. Esta es una idea que anda por el aire, y hay una porción de políticos que van a la carrera a ver si la atrapan y la pueden poner en su solapa para hacer de ella su programa político. Claro es; cualquiera puede recogerla; ¡es tan simple, supone tan pocos quebraderos de cabeza, está ahí!

¿Veis en qué dirección va mi odio a eso que llaman problemas políticos? Yo sostengo que en el mejor caso se trata de inicuas explotaciones en beneficio particular de pasiones inconscientes de las pobres ciegas muchedumbres hermanas.

Yo siento profunda aversión hacia toda guerra, simplemente por lo que tiene de guerra. Pero no voy a repetir en este asunto la postura ineficaz, *soi-disant* teórica, que censuraba en los republicanos cuanto a la forma de gobierno. *Aspiraciones escatológicas, proyectos para un futuro ideal humano son las normas que han de orientar nuestras afirmaciones de política; pero no pueden nunca confundirse con éstas. Un ideal étnico no es un ideal político.* Mientras esto no se vea claro y no se reconozca su evidencia, la política será una hipocresía vergonzosa y un

perpetuo engaño del prójimo y de nosotros mismos. Hay que deslindar ambos campos.

Que no haya guerras de ninguna clase es un tema santo de propaganda social, de humana religión, de cultura, pero no una posición política con sentido. En política sólo cabe oponerse a esta guerra, a aquella guerra, y, consecuentemente, oponerse por las razones concretas que en cada caso se den, no por la razón abstracta que existe y que yo íntegramente reconozco y defiendo, contra toda guerra. Creo que es innecesario repetir por milésima vez, en esta coyuntura, las palabras célebres de Bebel en el Congreso Socialista de Essen.

Conclúyase, pues, la guerra ésta; pero dígasenos por qué. Tal vez declarar los motivos que llevamos dentro contra esta guerra sea más útil para España que la conquista de medio continente. Pero no se concluya la guerra por la misma razón que se comenzó: porque sí. Ya que no sabíamos por qué fuimos, sepamos por qué volvemos.

Acaso muchas de las razones corrientes contra esta guerra no sean tales razones contra esta guerra, sino manifestaciones de un cierto estado de espíritu, innegablemente muy generalizado, en relación con nuestro ejército. No tenemos fe en la buena organización de nuestro ejército; y de que no salgamos de estas dudas tienen, a no dudarlo, parte de la culpa los que por un torpe, insincero radicalismo han impedido que los españoles civiles entren en mayor intimidad con los españoles militares, produciéndose una mutua y penosísima suspicacia.

No son ellos, sin embargo, los únicos culpables.

En todos los demás organismos nacionales ha habido individuos de los que rinden en ellos funciones de servicio, y entierran en ellos sus esfuerzos, pertenecientes en su mayoría a las nuevas generaciones, que han tenido el valor, que han cumplido el deber de declarar los defectos fundamentales de esos organismos. En cambio, hasta hoy no conocemos críticas amplias y severas de la organización del ejército, y esto es un deber que se haga, éste es un asunto en que nosotros debemos estar decididos a conseguir esclarecimiento.

Tanto como me sería repugnante cualquiera adulación al ejército, me parecería sin sentido no entrar con los militares en el mismo pie de fraternidad que con los demás españoles.

Por eso, no creo herir ningún mandamiento ni ninguna prescripción, si solicito a los militares jóvenes, a los que son en el ejército

también una nueva generación, para un cierto género de colaboración ideal y teórica, para una como comunión personal con los demás españoles de su tiempo que se preocupan de los grandes problemas de la patria.

De todas suertes, hay que recordar, frente a los simplismos de los gritadores, que el problema de la guerra supone la solución previa al problema de Marruecos. Y esta es la hora, señores, ¡vergüenza da decirlo!, en que no se ha oído ninguna voz clara, articulada, que muestre reflexión, conocimiento ni astucia sobre este asunto. ¡Ved cómo el programa, este programa, digno de una nueva política, no puede inventarse en la soledad de un gabinete! Sin una múltiple colaboración, sin medios abundantes, ¿quién puede pretender ideas claras sobre esto que España en cinco siglos no ha conseguido fabricar?

En fin, señores, habíamos de decidir el punto de la guerra y el abandono absoluto de Marruecos, incluso de esos viejos peñones calvos donde está agarrada secularmente España, como un águila herida, y todavía continuábamos forzados a tener pensada una política africana. Pero de esto no podemos hoy hablar con oportunidad.

Estos días toma un cariz nuevo este problema de Marruecos, un cariz de política interior, un cariz nuevo del que va a ser difícil tratar con discreción. Alguien, presentándose noblemente como guerrilla avanzada de quien no aparece todavía, ha disparado un venablo..., no sé cómo decir esto, ha disparado un venablo en dirección cenital. Y ha habido en muchos periódicos esta exclamación: «Eso es quebrantar secretos». Señores, vayamos claros: nos pasamos la vida diciendo que no sabemos nada de Marruecos, y cuando se nos presenta alguien que nos declara un secreto, ¿vamos a negarle la audición? No; eso tenemos que recibirlo con simpatía, con honda simpatía. Ahora, una cosa es eso y otra es que nos parezcan tan simpáticos los que pueden ser móviles de esa declaración de secretos. Porque son cosas que pasaron en 1909 y ha corrido el tiempo hasta 1914. ¿Qué ha pasado entre medias de nuevo que justifique la nueva actitud de un hombre? Nada nacional: sólo un asunto particular. Y, además, de esos secretos ahora presentados, resulta que hubo un momento en que los gobernantes de 1909 estaban plenamente convencidos de que no se debía realizar una cierta campaña en una cierta manera, y eso trajo consigo el que una porción de españoles pensaran próximamente lo mismo que el Gobierno, y eso produjo un movimiento de inquietud en Barcelona, que tuvo como consecuencia una represión por el mismo Gobierno que pensaba lo mismo que aquéllos que protestaban.

C O N C L U S I Ó N

Liberalismo y nacionalización propondría yo como lemas a nuestro movimiento. Pero ¡cuánto no habrá que hablar, que escribir, que disputar hasta que estas palabras den a luz todo el inmenso significado de que están encintas!

Nacionalización del ejército, nacionalización de la monarquía, nacionalización del clero (no puedo en esto detenerme), nacionalización del obrero; yo diría que hasta nacionalización de esas damas que de cuando en cuando ponen sus firmas detrás de unas peticiones cuya importancia y trascendencia ignoran, peticiones que, a veces, van a herir la posibilidad de que se realice una función vital, imprescindible en España.

Yo pido la colaboración principalmente a las gentes jóvenes de mi país para esta labor tranquila, continua, a sus horas enérgica, violenta cuando fuere menester, dedicada al estudio de los problemas nacionales, a la articulación detallada de una porción de masa nacional a la cual no ha llegado todavía la acción de los partidos políticos —de las villas y lugares, sobre todo, de los labriegos. España, que sólo tiene unas cuantas capitales, capitales que por cierto no son suficientes para responder a lo que significa el concepto de capitalidad en el mundo europeo moderno, tiene todo el resto expandido por sus campos y nadie se acuerda de él, y eso es menester llegar a dotarlo de una gran vigorosidad política, para que pueda ser una esperanza y una amenaza, las dos cosas tienen que ir unidas, para los que se preocupan ante todo de la vitalidad nacional. Para todo esto, que más en alusión que en exposición os he dicho, yo solicito la colaboración de los hombres de buena voluntad.

No se entienda, por lo frecuente que ha sido en este mi discurso el uso de la palabra nacional, nada que tenga que ver con el nacionalismo. Nacionalismo supone el deseo de que una nación impere sobre las otras, lo cual supone, por lo menos, que aquella nación vive. ¡Si nosotros no vivimos! Nuestra pretensión es muy distinta: nosotros, como se dice en el prospecto de nuestra Sociedad, nos avergonzaríamos tanto de querer una España imperante como de no querer una España en buena salud, nada más que una España vertebrada y en pie.

PROSPECTO DE LA «LIGA DE EDUCACIÓN POLÍTICA ESPAÑOLA»

Reunidos en una agrupación de enérgica solidaridad que lleva este nombre, pensamos unos cuantos españoles emprender una serie de trabajos destinados a investigar la realidad de la vida patria, a proponer soluciones eficaces y minuciosamente tratadas para los problemas añejos de nuestra historia, a defender, por medio de una crítica atenta y sin compromisos, cuanto va surgiendo en nuestro país con caracteres de aspirante vitalidad contra las asechanzas que mueven en derredor todas las cosas muertas o moribundas.

La magnitud y la gravedad de la empresa podrían verter sobre nosotros un color de peligrosa inmodestia si se tratara de un empeño que libremente habíamos escogido y no de una tarea inalienable, que errores viejos y presentes tibiezas dejan caer de golpe sobre los hombros de una generación. No es, pues, materia sobre la que quepa deliberación, ni hay lugar para detenerse a medir la firmeza de los hombros, cuando ya tienen la carga encima. El hecho más evidente y grave de nuestra vida nacional en los meses que corren es la manifiesta incapacidad de los viejos partidos, de las instituciones antiguas, de las ideas tópicas para prolongar su propia existencia aparente, aunque nadie ni nada viniera a combatirlos. Sólo conservan la aptitud de los escombros para ahogar bajo su gravamen las nuevas germinaciones. Sería, en consecuencia, una injusticia menospreciable calificar de ambicioso el acto por el cual intentamos situar el hombro bajo las vigas que vienen a tierra.

Pero aun esta disculpa preventiva creemos innecesaria. La intervención vigorosa y consciente en la política nacional es un deber de todos, no un derecho que quede adscrito a los ciudadanos que no sirven para otra cosa, que no colaboran en otras formas al aumento moral y material de España, a los llamados «políticos». Una clara voluntad de no dejar incumplida aquella obligación nos lleva a este ensayo de organizar un instrumento político que, apartándose de la forma en que suelen estar constituídos los partidos, coincida con nuestro carácter.

MISIÓN POLÍTICA DE LAS MINORÍAS INTELECTUALES

Partimos en nuestro propósito de una consideración principal: la de que no sólo España, sino Europa entera ha ingresado en una crisis de la ideología política, que únicamente halla su semejanza en la primera mitad del siglo XIX. Bien está que los partidos a quienes sorprende ya en movimiento procuren aferrarse a las ideas caducas que los engendraron o acudan a hilvanes y equívocos para mantenerse sobre el haz de la actualidad. Pero los que se preocupen más de promover el futuro que de retener el presente han de mirar cara a cara la plenitud de esta crisis, a fin de no embarcarse, como en naves maltrechas, dentro de ideales desvencijados.

El nombre y menester de una gran parte de nuestros agrupados podía atraernos el apelativo pernicioso de «intelectuales», si no acentuamos desde luego el convencimiento de que la política no es faena que satisfaga con sólo el intelecto, ni sólo mediante la acción individual. Creemos, por el contrario, que el área política comienza propiamente donde el puro entendimiento y el individuo aislado concluyen y aparecen las masas sociales batiéndose en una dinámica apasionada. El término de nuestros propósitos no puede ser otro, por consiguiente, que llegar hasta esas masas. Pero esto es sólo el término y como postrero horizonte de nuestras aspiraciones. Con urgencia hemos de dedicarnos a una labor previa y de más moderada ambición.

Salvo casos insólitos en tiempo y espacio, las masas nacionales no se hallan políticamente movilizadas. Dicen que esto obedece a una peculiar inercia del *pueblo* español. Nosotros, sin negar esta razón, declaramos no entenderla. No entendemos que pueda hablarse de masas inertes donde falta el intento repetido de minorías directoras para sacarlas de su indolencia. Son insuficientes a todas luces las gesticulaciones, dichas «programa», que hace este o el otro hombre público sobre el fondo de hacinadas desesperanzas. Por otra parte, no es bastante, ni saludable, que de lustro en lustro invada súbitamente la conciencia pública algún tema de positivo vigor para producir en las muchedumbres no más que una convulsión fugitiva. Es forzoso aspirar a introducir la actuación política en los hábitos de

las masas españolas. ¿Cómo sería posible lograr esto sin la existencia de una minoría entusiasta que opere sobre ellas con tenacidad, con energía, con eficacia?

Para nosotros, por tanto, es lo primero fomentar la organización de una minoría encargada de la educación política de las masas. No cabe empujar a España hacia ninguna mejora apreciable mientras el obrero en la urbe, el labriego en el campo, la clase media en la villa y en las capitales no hayan aprendido a imponer la voluntad áspera de sus propios deseos, por una parte; a desear un porvenir claro, concreto y serio, por otra. La verdadera educación nacional es esta educación política que a la vez cultiva los arranques y los pensamientos.

CRISIS DE LAS IDEAS POLÍTICAS

Mas ¿dónde está un conjunto de ideas políticas, dotadas de evidencia y fecundidad bastante para que sirvan de fe motriz a esa minoría, de cuya existencia depende la perduración nacional? No lo hay en parte alguna: a esta ausencia nos referimos antes, y del hecho de ella partíamos para razonar la necesidad de un nuevo instrumento político encargado, por lo pronto, de remediarla.

Estamos ciertos de que un gran número de españoles concuerdan con nosotros en hallar ligada la suerte de España al avance del liberalismo. Sobre este punto no nos sorprendemos en la menor vacilación. Pero a la vez estimamos que con declararnos liberales no hemos abreviado en lo más mínimo nuestra tarea. Por liberalismo no podemos entender otra cosa sino aquella emoción radical, vivaz siempre en la historia, que tiende a excluir del Estado toda influencia que no sea meramente humana, y espera siempre, y en todo orden, de nuevas formas sociales, mayor bien que de las pretéritas y heredadas.

Mas esta perenne emoción necesita en cada jornada de su histórico progreso un cuerpo de ideas claras e intensas donde encenderse. Cuando se desplazan los problemas materiales y jurídicos de la sociedad, cuando varía la sensibilidad colectiva, quedan obligados los verdaderos liberales a trasmudar sus tiendas, poniendo en ejercicio un fecundo nomadismo doctrinal. Por esta razón es hoy in-

eludible para el liberalismo hacer almoneda de aquellas ideologías que le han impulsado durante un siglo. Otra cosa sería buscar el propio engaño y condenarse a la esterilidad. Los dos términos que constituyen los polos de la acción política se han modificado: los problemas y el ánimo público. Vano será que aspire a triunfar un movimiento desde cuyos principios no se puede atacar de faz aquéllos ni satisfacer íntimamente a éste. Ninguna de ambas cosas puede hoy intentar la forma individualista del liberalismo. El problema religioso y el de la escuela, el social y el administrativo según hoy se presentan, rebosan por todos lados los entecos principios individualistas.

Tampoco el credo socialista es suficiente. Dejando a un lado sus utópicos ademanes y la rigidez de sus dogmas, que la corriente revisionista del partido obrero en otros países condena, no dudaríamos en aceptar todas sus afirmaciones prácticas. En este terreno creemos que nuestra Asociación marchará junto al socialismo sin graves discrepancias. Pero no podemos coadyuvar a sus negociaciones. Para nosotros existe el problema nacional; más aún: no acertamos a separar la cuestión obrera de la nacional.

LA ORGANIZACIÓN NACIONAL

Junto *con aquel impulso genérico del liberalismo, es el ansia por la organización de España lo que lleva nuestros esfuerzos a agruparse.* No se debe olvidar que formamos parte de una generación iniciada en la vida a la hora del desastre postrero, cuando los últimos valores morales se quebraron en el aire, hiriéndonos con su caída. Nuestra mocedad se ha deslizado en un ambiente ruinoso y sórdido. No hemos tenido maestros ni se nos ha enseñado la disciplina de la esperanza. Hemos visto en torno, año tras año, la miseria cruel del campesino, la tribulación del urbano, el fracaso sucesivo de todas las instituciones, sin que llegara hasta nosotros rumor alguno de reviviscencia. Sólo viniendo a tiempos más próximos parecen notarse ciertos impulsos de resurgimiento en algunos parajes de la raza, en algunos grupos, en algunos medrosos ensayos. Sin embargo, los Poderes públicos permanecen tan ajenos a aquel dolor y mengua como a estos comienzos de vida. Diríase que la España oficial, en

todas sus manifestaciones, es un personaje aparecido, de otra edad y condición, que no entiende el vocabulario ni los gestos del presente. Cuanto hace o dice tiene el dejo de lo inactual y la ineficacia de los exangües fantasmas.

No creemos que sea una vanidad la resolución de dedicar buena porción de nuestras energías —cuyos estrechos límites nos son harto conocidos— a impedir que los españoles futuros se encuentren, como nosotros, con una nación volatilizada. Por otra parte, no nos sentimos de temperamento fatalista: al contrario, pensamos que los pueblos renacen y se constituyen cuando tienen de ello la indómita voluntad. Todavía más: cuando una parte de ese pueblo se niega reciamente a fenecer. El brillo histórico, la supremacía, acaso dependan de factores extraños al querer. Pero ahora no se trata de semejantes ornamentos. Nuestra preocupación nacional es incompatible con cualquier nacionalismo. Nos avergonzaría desear una España imperante, tanto como no querer imperiosamente una España en buena salud, nada más que una España vertebrada y en pie.

Para este acto de incorporarse, necesita la España vivaz una ideología política muy clara y plenamente actual. Tenemos que adquirir un pensamiento firme de lo que es el Estado, de qué puede pedírsele y qué no debe esperarse de él. Pero no basta con un principio político evidente. La organización nacional es una labor concretísima; no consiste en un problema genérico, sino en cien cuestiones de detalle: en esta institución y aquella comarca, este pueblo y aquella persona, esta ley y aquel artículo. La organización nacional nos parece justo lo contrario de la retórica. No puede fundarse más que en la competencia.

ACTUACIÓN SOCIAL DE LA «LIGA»

Por esto, la obra característica de nuestra Asociación ha de ser el estudio al detalle de la vida española y la articulación, al pormenor, de la sociedad patria con la propaganda, con la crítica, con la defensa, con la protesta y con el fomento inmediato de órganos educativos, económicos, técnicos, etc.

Para ello procuraremos reunir todos aquellos grupos de compatriotas que viven en las provincias alimentando deseos y propó-

sitos análogos a los nuestros, pero que, esparcidos y sin cohesión, no podrán, como no podríamos nosotros, dar cima a empeño alguno positivo. Y nos conviene hacer constar, por cierto, que no consideramos a Madrid sino a la manera de una provincia central, cuya más levantada misión en la hora presente acaso sea hostigar hacia una vida propia a las provincias valetudinarias y recoger, de las que han despertado, enseñanzas, sugestiones y emulaciones. Viviendo todos en continuo trato, iremos reuniendo noticias intuitivas de la existencia nacional, asistiremos a las amarguras de la vida aldeana, recorreremos los campos, intentaremos la elaboración de estadísticas y encuestas fidedignas por medio de consultas circulares a nuestros asociados y personas que nos merezcan crédito. Encargaremos a conocedores especiales proyectos de solución a las cuestiones técnicas, administrativas, agrícolas, pedagógicas, etc. De ese modo aspiramos a poseer como un almacén de hechos españoles que sirvan de cimiento para mejoras reales y de arsenal para la crítica y la propaganda. Por el periódico, el folleto, el mitin, la conferencia y la privada plática haremos penetrar en las masas nuestras convicciones e intentaremos que se disparen corrientes de voluntad.

NUESTRA ACTUACIÓN POLÍTICA

Huelga advertir a quien sea maligno que no pretendemos hacer todo esto, sino que vamos meramente a ensayarlo de todas veras.

Tal es el perfil de nuestros propósitos.

¿Cuál puede ser la manera de irlo llenando con realizaciones? Pensemos que la ideología política sólo puede crecer robusta en la actuación inmediata. Ciertas convicciones, unas de tema general, otras sumamente concretas, hallamos ya formadas en nosotros. Según hemos dicho, no las consideramos bastantes para satisfacernos; pero son sobradas y de evidencia asaz victoriosa para que creamos obligatorio esforzarnos en su próximo triunfo. En consecuencia, comenzaremos, desde luego, a intervenir en la batalla política.

La escasez de nuestras presentes fuerzas remueve hasta una discreta lontananza la posibilidad de que aparezcamos como lo que es uso llamar un partido. Somos un grupo nacional y todavía extra-

parlamentario, formado por gentes de oficio conocido y libres de apresuramientos personales —siempre que esta declaración no signifique que vamos a cultivar una aérea teología y renunciar a la conquista de los órganos políticos y de gobierno—. Los fines de nuestra Asociación, más nuevos en su espíritu que en su letra, necesitan abrirse vías nuevas y distintas de las acostumbradas por nuestra vieja política. Pero al lado de esta actuación lenta y peculiar, hemos de buscar, en todo momento, las brechas que nos ofrezca la política vigente para insertar nuestro influjo, sea éste mínimo. Nos aproximaremos, pues, como contingente auxiliar a aquellos partidos de gobierno que circunstancialmente coincidan con nuestras opiniones o que menos las contradigan. Dispuestos a no divinizar vocablos, vemos en la eficacia la norma de la acción pública.

Por malaventura, la situación en que hoy yacen los partidos españoles dificulta sobremanera nuestros primeros movimientos. No podemos acercarnos al cuerpo liberal; exento de ideas y aun del respeto a ellas, presenciamos estos días su caída, que es la de un cuerpo muerto. Ningún síntoma de los que hallamos en él lo califica de aficionado a las cosas que aspiran a vivir sanamente. Esto es para nosotros esencial. El partido que ahora gobierna patrocina la incompetencia, fabrica inercias y discute jefaturas. Como españoles, sólo podemos desearle una muerte feliz.

El republicanismo tradicional plantea ante nosotros una cuestión previa —la de la forma de gobierno—, que resolvemos en sentido opuesto a su venerable dogma. Ninguna institución histórica es para nosotros rigurosamente consustancial con el liberalismo. Decide de su valor su eficiencia. Y aquella forma de gobierno sería, a nuestro juicio, ópima, que hiciera posibles estas dos cosas: democracia y España. Por entenderlo de otro modo han vivido los republicanos en un Aventino sempiterno, haciendo de una posada su casa solariega y negándose a colaborar positivamente en lo que es para nosotros substancial: la organización española.

Menos que ningún otro de los grandes partidos, puede el conservador atraernos. Aunque olvidáramos algo, su última etapa gubernativa representa la exacta contradicción de nuestra sensibilidad. Prefiere el pasado al futuro. Se apoya en las fuerzas menos ágiles de la nación y más culpables del fracaso. Enaltece la ficción legal. No quiere ensayar, sino hacer palingenesias. Prolonga el culto insincero de los valores más falsos y arcaicos. Fía todo del principio de autoridad en un pueblo que tiene derecho exuberante a quejarse. Procede con un temple de odiosidad, cuando ha de ser España obra

de amor, de aquel amor que no rehuye la lucha, antes en ella da su manifestación. Y, sobre esto, en fin, muestra una excesiva tendencia al aspaviento.

LA COLABORACIÓN DE LA JUVENTUD

Estas palabras de solicitación dirigimos hoy a los españoles que por dedicarse al trabajo científico y literario, a la industria, a la técnica administrativa y comercial, están más obligados a tener una idea serena y grave de los problemas nacionales. No quieren ser un manifiesto destinado al gran público y huyen de formular un programa circunstanciado.

A los jóvenes, sobre todo, quisiéramos incitar. Las nuevas generaciones han aprendido en la justa desconfianza, en el hábito insustituíble de la crítica más acerba, pretextos para la inacción. Han abandonado la política. ¿Es esto beneficioso? Creemos que no, ni para la nación ni para ellos, que no conseguirán dar a su vida individual la máxima intensidad. Nos plazca o nos disguste, no existe en nuestro país otro órgano de socialización fuera de la política. En Francia tienen los valores literarios una eficacia social tan grande como los políticos. Cosa análoga ocurre en Alemania con la ciencia y la industria, en Inglaterra con el comercio y la técnica. En España, por el contrario, son los políticos los únicos valores dotados de plena energía social.

Además, el resultado de la crisis ideológica que atravesamos se anuncia claramente como un anhelo de vida enérgica y entusiasta. Harto de sí propio se aleja el escepticismo. Renace violenta la fe en el poder que el hombre tiene sobre sus personales destinos. La nueva manera de pensar conduce a un afán de dinamismo y a la exigencia de intervenir con nuestra voluntad en el contorno.

MEDITACIONES
DEL
QUIJOTE

(1914)

LECTOR...

BAJO el título *Meditaciones* anuncia este primer volumen unos ensayos de varia lección que va a publicar un profesor de Filosofía *in partibus infidelium*. Versan unos —como esta serie de *Meditaciones del Quijote*— sobre temas de alto rumbo; otros sobre temas más modestos; algunos sobre temas humildes—; todos directa o indirectamente, acaban por referirse a las circunstancias españolas. Estos ensayos son para el autor —como la cátedra, el periódico o la política— modos diversos de ejercitar una misma actividad, de dar salida a un mismo afecto. No pretendo que esta actividad sea reconocida como la más importante en el mundo; me considero ante mí mismo justificado al advertir que es la única de que soy capaz. El afecto que a ella me mueve es el más vivo que encuentro en mi corazón. Resucitando el lindo nombre que usó Spinoza, yo le llamaría *amor intellectualis*. Se trata, pues, lector, de unos ensayos de amor intelectual.

Carecen por completo de valor informativo; no son tampoco epítomes—son más bien lo que un humanista del siglo XVII hubiera denominado «salvaciones». Se busca en ellos lo siguiente: dado un hecho —un hombre, un libro, un cuadro, un paisaje, un error, un dolor—, llevarlo por el camino más corto a la plenitud de su significado. Colocar las materias de todo orden, que la vida, en su resaca perenne, arroja a nuestros pies como restos inhábiles de un naufragio, en postura tal que dé en ellos el sol innumerables reverberaciones.

Hay dentro de toda cosa la indicación de una posible plenitud. Un alma abierta y noble sentirá la ambición de perfeccionarla, de auxiliarla, para que logre esa plenitud. Esto es amor —el amor a la perfección de lo amado.

Es frecuente en los cuadros de Rembrandt que un humilde lienzo blanco o gris, un grosero utensilio de menaje se halle envuelto en una atmósfera lumínica e irradiante, que otros pintores vierten sólo en torno a las testas de los santos. Y es como si nos dijera en delicada amonestación: ¡Santificadas sean las cosas! ¡Amadlas, amadlas! Cada cosa es un hada que reviste de miseria y vulgaridad sus tesoros interiores, y es una virgen que ha de ser enamorada para hacerse fecunda.

La «salvación» no equivale a loa ni ditirambo; puede haber en ella fuertes censuras. Lo importante es que el tema sea puesto en relación inmediata con las corrientes elementales del espíritu, con los motivos clásicos de la humana preocupación. Una vez entretejido con ellos queda transfigurado, transubstanciado, salvado.

Va, en consecuencia, fluyendo bajo la tierra espiritual de estos ensayos, riscosa a veces y áspera —con rumor ensordecido, blando, como si temiera ser oída demasiado claramente—, una doctrina de amor.

Yo sospecho que, merced a causas desconocidas, la morada íntima de los españoles fue tomada tiempo hace por el odio, que permanece allí artillado, moviendo guerra al mundo. Ahora bien; el odio es un afecto que conduce a la aniquilación de los valores. Cuando odiamos algo, ponemos entre ello y nuestra intimidad un fiero resorte de acero que impide la fusión, siquiera transitoria, de la cosa con nuestro espíritu. Sólo existe para nosotros aquel punto de ella donde nuestro resorte de odio se fija; todo lo demás, o nos es desconocido, o lo vamos olvidando, haciéndolo ajeno a nosotros. Cada instante va siendo el objeto menos, va consumiéndose, perdiendo valor. De esta suerte se ha convertido para el español el universo en una cosa rígida, seca, sórdida y desierta. Y cruzan nuestras almas por la vida, haciéndole una agria mueca, suspicaces y fugitivas como largos canes hambrientos. Entre las páginas simbólicas de toda una edad española, habrá siempre que incluir aquellas tremendas donde Mateo Alemán dibuja la alegoría del Descontento.

Por el contrario, el amor nos liga a las cosas, aun cuando sea pasajeramente. Pregúntese el lector, ¿qué carácter nuevo sobreviene a una cosa cuando se vierte sobre ella la calidad amada? ¿Qué es lo que sentimos cuando amamos una mujer, cuando amamos la ciencia, cuando amamos la patria? Y antes que otra nota hallaremos ésta: aquello que decimos amar se nos presenta como algo imprescindible. Lo amado es, por lo pronto, lo que nos parece imprescindible. ¡Imprescindible! Es decir, que no podemos vivir sin ello, que no

podemos admitir una vida donde nosotros existiéramos y lo amado no —que lo consideramos como una parte de nosotros mismos—. Hay, por consiguiente, en el amor una ampliación de la individualidad que absorbe otras cosas dentro de ésta, que las funde con nosotros. Tal ligamen y compenetración nos hace internarnos profundamente en las propiedades de lo amado. Lo vemos entero, se nos revela en todo su valor. Entonces advertimos que lo amado es, a su vez, parte de otra cosa, que necesita de ella, que está ligado a ella. Imprescindible para lo amado, se hace también imprescindible para nosotros. De este modo va ligando el amor cosa a cosa y todo a nosotros, en firme estructura esencial. Amor es un divino arquitecto que bajó al mundo —según Platón, ὥστε τὸ παν αὐτὸ αὐτῷ ξυνδεδέσθαι «a fin de que todo en el universo viva en conexión» (1).

La inconexión es el aniquilamiento. El odio que fabrica inconexión, que aísla y desliga, atomiza el orbe y pulveriza la individualidad. En el mito caldeo de Izdubar-Nimrod, viéndose la diosa Ishtar, semi-Juno, semi-Afrodita, desdeñada por éste, amenaza a Anu, dios del cielo, con destruir todo lo creado sin más que suspender un instante las leyes del amor que junta a los seres, sin más que poner un calderón en la sinfonía del erotismo universal.

Los españoles ofrecemos a la vida un corazón blindado de rencor, y las cosas, rebotando en él, son despedidas cruelmente. Hay en derredor nuestro, desde hace siglos, un incesante y progresivo derrumbamiento de los valores.

Pudiéramos decirnos lo que un poeta satírico del siglo XVIII dice contra Murtola, autor de un poema *Della creatione del mondo:*

Il creator di nulla fece il tutto,
Costui del tutto un nulla, e in conclusione,
L'un fece il mondo e l'altro l'ha distrutto.

Yo quisiera proponer en estos ensayos a los lectores más jóvenes que yo, únicos a quienes puedo, sin inmodestia, dirigirme personalmente, que expulsen de sus ánimos todo hábito de odiosidad y aspiren fuertemente a que el amor vuelva a administrar el universo.

Para intentar esto no hay en mi mano otro medio que presentarles sinceramente el espectáculo de un hombre agitado por el vivo afán de comprender. Entre las varias actividades de amor sólo hay una que pueda yo pretender contagiar a los demás: el afán de com-

(1) (*Banquete*, 202, e.)

prensión. Y habría henchido todas mis pretensiones si consiguiera tallar en aquella mínima porción del alma española que se encuentra a mi alcance algunas facetas nuevas de sensibilidad ideal. Las cosas no nos interesan porque no hallan en nosotros superficies favorables donde refractarse, y es menester que multipliquemos los haces de nuestro espíritu a fin de que temas innumerables lleguen a herirle.

Llámase en un diálogo platónico a este afán de comprensión ἐρωτικὴ μανία, «locura de amor» (1). Pero aunque no fuera la forma originaria, la génesis y culminación de todo amor un ímpetu de comprender las cosas, creo que es su síntoma forzoso. Yo desconfío del amor de un hombre a su amigo o a su bandera cuando no le veo esforzarse en comprender al enemigo o a la bandera hostil. Y he observado que, por lo menos, a nosotros los españoles nos es más fácil enardecernos por un dogma moral que abrir nuestro pecho a las exigencias de la veracidad. De mejor grado entregamos definitivamente nuestro albedrío a una actitud moral rígida, que mantenemos siempre abierto nuestro juicio, presto en todo momento a la reforma y corrección debidas. Diríase que abrazamos el imperativo moral como un arma para simplificarnos la vida aniquilando porciones inmensas del orbe. Con aguda mirada, ya había Nietzsche descubierto en ciertas actitudes morales formas y productos del rencor.

Nada que de éste provenga puede sernos simpático. El rencor es una emanación de la conciencia de inferioridad. Es la supresión imaginaria de quien no podemos con nuestras propias fuerzas realmente suprimir. Lleva en nuestra fantasía aquel por quien sentimos rencor, el aspecto lívido de un cadáver; lo hemos matado, aniquilado, con la intención. Y luego, al hallarlo en la realidad firme y tranquilo, nos parece un muerto indócil, más fuerte que nuestros poderes, cuya existencia significa la burla personificada, el desdén viviente hacia nuestra débil condición.

Una manera más sabia de esta muerte anticipada que da a su enemigo el rencoroso, consiste en dejarse penetrar de un dogma moral, donde, alcoholizados por cierta ficción de heroísmo, lleguemos a creer que el enemigo no tiene un adarme de razón ni una tilde de derecho. Conocido y simbólico es el caso de aquella batalla contra los marcomanos en que echó Marco Aurelio por delante de sus soldados los leones del circo. Los enemigos retrocedieron espantados. Pero su caudillo, dando una gran voz, les dijo: «¡No temáis!

---

(1) (*Fedro*, 265 b.)

¡Son perros romanos!» Aquietados, los temerosos se revolvieron en victoriosa embestida. El amor combate también, no vegeta en la paz turbia de los compromisos; pero combate a los leones como leones y sólo llama perros a los que lo son.

Esta lucha con un enemigo a quien se comprende, es la verdadera tolerancia, la actitud propia de toda alma robusta. ¿Por qué en nuestra raza tan poco frecuente? José de Campos, aquel pensador del siglo XVIII, cuyo libro más interesante ha descubierto *Azorín*, escribía: «Las virtudes de condescendencia son escasas en los pueblos pobres» (1). Es decir, en los pueblos débiles.

ESPERO que al leer esto nadie derivará la consecuencia de serme indiferente el ideal moral. Yo no desdeño la moralidad en beneficio de un frívolo jugar con las ideas. Las doctrinas inmoralistas que hasta ahora han llegado a mi conocimiento carecen de sentido común. Y a decir verdad, yo no dedico mis esfuerzos a otra cosa que a ver si logro poseer un poco de sentido común.

Pero, en reverencia del ideal moral, es preciso que combatamos sus mayores enemigos, que son las moralidades perversas. Y en mi entender —y no sólo en el mío—, lo son todas las morales utilitarias. Y no limpia a una moral del vicio utilitario dar un sesgo de rigidez a sus prescripciones. Conviene que nos mantengamos en guardia contra la rigidez, librea tradicional de las hipocresías. Es falso, es inhumano, es inmoral, filiar en la rigidez los rasgos fisonómicos de la bondad. En fin, no deja de ser utilitaria una moral porque ella no lo sea, si el individuo que la adopta la maneja utilitariamente para hacerse más cómoda y fácil la existencia.

Todo un linaje de los más soberanos espíritus viene pugnando siglo tras siglo para que purifiquemos nuestro ideal ético, haciéndolo cada vez más delicado y complejo, más cristalino y más íntimo. Gracias a ellos hemos llegado a no confundir el bien con el material cumplimiento de normas legales, una vez para siempre adoptadas, sino que, por el contrario, sólo nos parece moral un ánimo que antes de cada nueva acción trata de renovar el contacto inmediato con el valor ético en persona. Decidiendo nuestros actos en virtud de recetas dogmáticas intermediarias, no puede descender a ellos el carácter de bondad, exquisito y volátil como el más quintaesencial aroma. Este

---

(1) *(De la desigualdad personal en la sociedad civil.* París, 1823. Página 133.)

puede sólo verterse en ellos directamente de la intuición viva y siempre como nueva de lo perfecto. Por tanto, será inmoral toda moral que no impere entre sus deberes el deber primario de hallarnos dispuestos constantemente a la reforma, corrección y aumento del ideal ético. Toda ética que ordene la reclusión perpetua de nuestro albedrío dentro de un sistema cerrado de valoraciones es *ipso facto* perversa. Como en las constituciones civiles que se llaman «abiertas», ha de existir en ella un principio que mueva a la ampliación y enriquecimiento de la experiencia moral. Porque es el bien, como la naturaleza, un paisaje inmenso donde el hombre avanza en secular exploración. Con elevada conciencia de esto, Flaubert escribía una vez: «El ideal sólo es fecundo —entiéndase moralmente fecundo— cuando se hace entrar todo en él. Es un trabajo de amor y no de exclusión».

No se opone, pues, en mi alma la comprensión a la moral. Se opone a la moral perversa la moral integral para quien es la comprensión un claro y primario deber. Merced a él crece indefinidamente nuestro radio de cordialidad, y, en consecuencia, nuestras probabilidades de ser justos. Hay en el afán de comprender concentrada toda una actitud religiosa. Y, por mi parte, he de confesar que, a la mañana, cuando me levanto, recito una brevísima plegaria, vieja de miles de años, un versillo del Rig-Veda, que contiene estas pocas palabras aladas: «¡Señor, despiértanos alegres y danos conocimiento!» Preparado así, me interno en las horas luminosas o dolientes que trae el día.

¿Es, por ventura, demasiado oneroso este imperativo de la comprensión? ¿No es, acaso, lo menos que podemos hacer en servicio de algo comprenderlo? ¿Y quién, que sea leal consigo mismo, estará seguro de hacer lo más sin haber pasado por lo menos?

En este sentido considero que es la filosofía la ciencia general del amor; dentro del globo intelectual representa el mayor ímpetu hacia una omnímoda conexión. Tanto que se hace en ella patente un matiz de diferencia entre el comprender y el mero saber. ¡Sabemos tantas cosas que no comprendemos! Toda la sabiduría de hechos es, en rigor, incomprensiva, y sólo puede justificarse entrando al servicio de una teoría.

La filosofía es idealmente lo contrario de la noticia, de la erudi-

ción. Lejos de mí desdeñar ésta; fue, sin duda, el saber noticioso un modo de la ciencia. Tuvo su hora. Allá en tiempos de Justo Lipsio, de Huet, o de Casaubon, no había encontrado el conocimiento filológico métodos seguros para descubrir en las masas torrenciales de hechos históricos la unidad de su sentido. No podía ser la investigación directamente investigación de la unidad oculta en los fenómenos. No había otro remedio que dar una cita casual en la memoria de un individuo al mayor cúmulo posible de noticias. Dotándolas así de una unidad externa —la unidad que hoy llamamos «cajón de sastre»—, podía esperarse que entraran unas con otras en espontáneas asociaciones, de las cuales saliera alguna luz. Esta unidad de los hechos, no en sí mismos, sino en la cabeza de un sujeto, es la erudición. Volver a ella en nuestra edad equivaldría a una regresión de la filología, como si la química tornara a la alquimia o la medicina a la magia. Poco a poco se van haciendo más raros los meros eruditos, y pronto asistiremos a la desaparición de los últimos mandarines.

Ocupa, pues, la erudición el extrarradio de la ciencia, porque se limita a acumular hechos, mientras la filosofía constituye su aspiración céntrica, porque es la pura síntesis. En la acumulación, los datos son sólo colegidos, y formando un montón, afirma cada cual su independencia, su inconexión. En la síntesis de hechos, por el contrario, desaparecen éstos como un alimento bien asimilado y queda de ellos sólo su vigor esencial.

Sería la ambición postrera de la filosofía llegar a una sola proposición en que se dijera toda la verdad. Así, las mil y doscientas páginas de la *Lógica* de Hegel son sólo preparación para poder pronunciar, con toda la plenitud de su significado, esta frase: «La idea es lo absoluto». Esta frase, en apariencia tan pobre, tiene en realidad un sentido literalmente infinito. Y al pensarla debidamente, todo este tesoro de significación explota de un golpe, y de un golpe vemos esclarecida la enorme perspectiva del mundo. A esta iluminación máxima llamaba yo comprender. Podrá ser tal o tal fórmula un error, podrán serlo cuantas se han ensayado; pero de sus ruinas como doctrinal renace indeleble la filosofía como aspiración, como afán.

El placer sexual parece consistir en una súbita descarga de energía nerviosa. La fruición estética es una súbita descarga de emociones alusivas. Análogamente es la filosofía como una súbita descarga de intelección.

ESTAS *Meditaciones*, exentas de erudición —aun en el buen sentido que pudiera dejarse a la palabra—, van empujadas por filosóficos deseos. Sin embargo, yo agradecería al lector que no entrara en su lectura con demasiadas exigencias. No son filosofía, que es ciencia. Son simplemente unos ensayos. Y el ensayo es la ciencia, menos la prueba explícita. Para el escritor hay una cuestión de honor intelectual en no escribir nada susceptible de prueba sin poseer antes ésta. Pero le es lícito borrar de su obra toda apariencia apodíctica, dejando las comprobaciones meramente indicadas en elipse, de modo que quien las necesite pueda encontrarlas y no estorben, por otra parte, la expansión del íntimo calor con que los pensamientos fueron pensados. Aun los libros de intención exclusivamente científica comienzan a escribirse en estilo menos didáctico y de remediavagos; se suprime en lo posible las notas al pie, y el rígido aparato mecánico de la prueba es disuelto en una elocución más orgánica, movida y personal.

Con mayor razón habrá de hacerse así en ensayos de este género, donde las doctrinas, bien que convicciones científicas para el autor, no pretenden ser recibidas por el lector como verdades. Yo sólo ofrezco *modi res considerandi*, posibles maneras nuevas de mirar las cosas. Invito al lector a que las ensaye por sí mismo; que experimente si, en efecto, proporcionan visiones fecundas; él, pues, en virtud de su íntima y leal experiencia, probará su verdad o su error.

En mi intención llevan estas ideas un oficio menos grave que el científico: no han de obstinarse en que otros las adopten, sino meramente quisieran despertar en almas hermanas otros pensamientos hermanos, aun cuando fueren hermanos enemigos. Pretexto y llamamiento a una amplia colaboración ideológica sobre los temas nacionales, nada más.

AL lado de gloriosos asuntos, se habla muy frecuentemente en estas *Meditaciones* de las cosas más nimias. Se atiende a detalles del paisaje español, del modo de conversar de los labriegos, del giro de las danzas y cantos populares, de los colores y estilos en el traje y en los utensilios, de las peculiaridades del idioma, y, en general,

de las manifestaciones menudas donde se revela la intimidad de una raza.

Poniendo mucho cuidado en no confundir lo grande y lo pequeño; afirmando en todo momento la necesidad de la jerarquía, sin la cual el cosmos vuelve al caos, considero de urgencia que dirijamos también nuestra atención reflexiva, nuestra meditación, a lo que se halla cerca de nuestra persona.

El hombre rinde el máximum de su capacidad cuando adquiere la plena conciencia de sus circunstancias. Por ellas comunica con el universo.

¡La circunstancia! *¡Circum-stantia!* ¡Las cosas mudas que están en nuestro próximo derredor! Muy cerca, muy cerca de nosotros levantan sus tácitas fisonomías con un gesto de humildad y de anhelo, como menesterosas de que aceptemos su ofrenda y a la par avergonzadas por la simplicidad aparente de su donativo. Y marchamos entre ellas ciegos para ellas, fija la mirada en remotas empresas, proyectados hacia la conquista de lejanas ciudades esquemáticas. Pocas lecturas me han movido tanto como esas historias donde el héroe avanza raudo y recto, como un dardo, hacia una meta gloriosa, sin parar mientes que va a su vera, con rostro humilde y suplicante, la doncella anónima que le ama en secreto, llevando en su blanco cuerpo un corazón que arde por él, ascua amarilla y roja donde en su honor se queman aromas. Quisiéramos hacer al héroe una señal para que inclinara un momento su mirada hacia aquella flor encendida de pasión que se alza a sus pies. Todos, en varia medida, somos héroes y todos suscitamos en torno humildes amores.

> *Yo un luchador he sido*
> *Y esto quiere decir que he sido un hombre,*

prorrumpe Goethe. Somos héroes, combatimos siempre por algo lejano y hollamos a nuestro paso aromáticas violas.

En el *Ensayo sobre la limitación* se detiene el autor con delectación morosa a meditar sobre este tema. Creo muy seriamente que uno de los cambios más hondos del siglo actual con respecto al XIX va a consistir en la mutación de nuestra sensibilidad para las circunstancias. Yo no sé qué inquietud y como apresuramiento reinaba en la pasada centuria —en su segunda mitad sobre todo— que impelía los ánimos a desatender todo lo inmediato y momentáneo de la vida. Conforme la lejanía va dando al siglo último una

figura más sintética, se nos manifiesta mejor su carácter esencialmente político. Hizo en él la humanidad occidental el aprendizaje de la política, género de vida hasta entonces reducido a los ministros y a los consejos palatinos. La preocupación política, es decir, la conciencia y actividad de lo social, derrámase sobre las muchedumbres merced a la democracia. Y con un fiero exclusivismo ocuparon el primer plano de la atención los problemas de la vida social. Lo otro, la vida individual, quedó relegada, como si fuera cuestión poco seria e intranscendente. Es sobremanera significativo que la única poderosa afirmación de lo individual en el siglo XIX —el «individualismo»— fuera una doctrina política, es decir, social, y que toda su afirmación consistía en pedir que no se aniquilara al individuo. ¿Cómo dudar de que un día próximo parecerá esto increíble?

Todas nuestras potencias de seriedad las hemos gastado en la administración de la sociedad, en el robustecimiento del Estado, en la cultura social, en las luchas sociales, en la ciencia en cuanto técnica que enriquece la vida colectiva. Nos hubiera parecido frívolo dedicar una parte de nuestras mejores energías —y no solamente los residuos— a organizar en torno nuestro la amistad, a construir un amor perfecto, a ver en el goce de las cosas una dimensión de la vida que merece ser cultivada con los procedimientos superiores. Y como ésta, multitud de necesidades privadas que ocultan avergonzadas sus rostros en los rincones del ánimo porque no se las quiera otorgar ciudadanía; quiero decir, sentido cultural.

En mi opinión, toda necesidad, si se la potencia, llega a convertirse en un nuevo ámbito de cultura. Bueno fuera que el hombre se hallara siempre reducido a los valores superiores descubiertos hasta aquí: ciencia y justicia, arte y religión. A su tiempo nacerá un Newton del placer y un Kant de las ambiciones.

La cultura nos proporciona objetos ya purificados, que alguna vez fueron vida espontánea e inmediata, y hoy, gracias a la labor reflexiva, parecen libres del espacio y del tiempo, de la corrupción y del capricho. Forman como una zona de vida ideal y abstracta, flotando sobre nuestras existencias personales siempre azarosas y problemáticas. Vida individual, lo inmediato, la circunstancia, son diversos nombres para una misma cosa: aquellas porciones de la vida de que no se ha extraído todavía el espíritu que encierran, su *logos*.

Y como espíritu, *logos* no son más que un «sentido», conexión,

unidad, todo lo individual, inmediato y circunstante, parece casual y falto de significación.

Debiéramos considerar que así la vida social como las demás formas de la cultura, se nos dan bajo la especie de vida individual, de lo inmediato. Lo que hoy recibimos ya ornado con sublimes aureolas, tuvo a su tiempo que estrecharse y encogerse para pasar por el corazón de un hombre. Cuanto es hoy reconocido como verdad, como belleza ejemplar, como altamente valioso, nació un día en la entraña espiritual de un individuo, confundido con sus caprichos y humores. Es preciso que no hieraticemos la cultura adquirida, preocupándose más de repetirla que de aumentarla.

El acto específicamente cultural es el creador, aquel en que extraemos el *logos* de algo que todavía era insignificante *(i-logico)*. La cultura adquirida sólo tiene valor como instrumento y arma de nuevas conquistas. Por esto, en comparación con lo inmediato, con nuestra vida espontánea, todo lo que hemos aprendido parece abstracto, genérico, esquemático. No sólo lo parece: lo es. El martillo es la abstracción de cada uno de sus martillazos.

Todo lo general, todo lo aprendido, todo lo logrado en la cultura es sólo la vuelta táctica que hemos de tomar para convertirnos a lo inmediato. Los que viven junto a una catarata no perciben su estruendo; es necesario que pongamos una distancia entre lo que nos rodea inmediatamente y nosotros, para que a nuestros ojos adquiera sentido.

Los egipcios creían que el valle del Nilo era todo el mundo. Semejante afirmación de la circunstancia es monstruosa, y, contra lo que pudiera parecer, depaupera su sentido. Ciertas almas manifiestan su debilidad radical cuando no logran interesarse por una cosa si no se hacen la ilusión de que es ella todo o es lo mejor del mundo. Este idealismo mucilaginoso y pueril debe ser raído de nuestra conciencia. No existen más que partes en realidad; el todo es la abstracción de las partes y necesita de ellas. Del mismo modo no puede haber algo mejor sino donde hay otras cosas buenas, y sólo interesándonos por éstas cobrará su rango lo mejor. ¿Qué es un capitán sin soldados?

¿Cuándo nos abriremos a la convicción de que el ser definitivo del mundo no es materia ni es alma, no es cosa alguna determinada, sino una perspectiva? Dios es la perspectiva y la jerarquía: el pecado de Satán fue un error de perspectiva.

Ahora bien; la perspectiva se perfecciona por la multiplicación de sus términos y la exactitud con que reaccionemos ante cada uno

de sus rangos. La intuición de los valores superiores fecunda nuestro contacto con los mínimos, y el amor hacia lo próximo y menudo da en nuestros pechos realidad y eficacia a lo sublime. Para quien lo pequeño no es nada, no es grande lo grande.

Hemos de buscar para nuestra circunstancia, tal y como ella es, precisamente en lo que tiene de limitación, de peculiaridad, el lugar acertado en la inmensa perspectiva del mundo. No detenernos perpetuamente en éxtasis ante los valores hieráticos, sino conquistar a nuestra vida individual el puesto oportuno entre ellos. En suma: la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre.

Mi salida natural hacia el universo se abre por los puertos del Guadarrama o el campo de Ontígola. Este sector de realidad circunstante forma la otra mitad de mi persona: sólo al través de él puedo integrarme y ser plenamente yo mismo. La ciencia biológica más reciente estudia el organismo vivo como una unidad compuesta del cuerpo y su medio particular: de modo que el proceso vital no consiste sólo en una adaptación del cuerpo a su medio, sino también en la adaptación del medio a su cuerpo. La mano procura amoldarse al objeto material a fin de apresarlo bien; pero, a la vez, cada objeto material oculta una previa afinidad con una mano determinada.

Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo. *Benefac loco illi quo natus es*, leemos en la Biblia. Y en la escuela platónica se nos da como empresa de toda cultura, ésta: «salvar las apariencias», los fenómenos. Es decir, buscar el sentido de lo que nos rodea.

Preparados los ojos en el mapamundi, conviene que los volvamos al Guadarrama. Tal vez nada profundo encontremos. Pero estemos seguros de que el defecto y la esterilidad provienen de nuestra mirada. Hay también un *logos* del Manzanares: esta humildísima ribera, esta líquida ironía que lame los cimientos de nuestra urbe, lleva, sin duda, entre sus pocas gotas de agua alguna gota de espiritualidad.

Pues no hay cosa en el orbe por donde no pase algún nervio divino: la dificultad estriba en llegar hasta él y hacer que se contraiga. A los amigos que vacilan a entrar a la cocina donde se encuentra, grita Heráclito: «¡Entrad, entrad! También aquí hay dioses». Goethe escribe a Jacobi en una de sus excursiones botánico-geológicas: «Heme aquí subiendo y bajando cerros y buscando lo divino *in herbis et lapidibus*». Se cuenta de Rousseau que herborizaba en la jaula de su canario, y Fabre, quien lo refiere, escribe un

libro sobre los animalillos que habitaban en las patas de su mesa de escribir.

Nada impide el heroísmo —que es la actividad del espíritu—, tanto como considerarlo adscrito a ciertos contenidos específicos de la vida. Es menester que dondequiera subsista subterránea la posibilidad del heroísmo, y que todo hombre, si golpea con vigor la tierra donde pisan sus plantas, espere que salte una fuente. Para Moisés el Héroe, toda roca es hontanar.

Para Giordano Bruno: *est animal sanctum, sacrum et venerabile, mundus*.

Pío Baroja y Azorín son dos circunstancias nuestras, y a ellas dedico sendos ensayos (1). Azorín nos ofrece ocasión para meditar, con sesgo diverso al que acabo de decir, sobre las menudencias y sobre el valor del pasado. Respecto a lo primero, es hora ya de que resolvamos la latente hipocresía del carácter moderno, que finge interesarse únicamente por ciertas conveniencias sagradas— ciencia o arte o sociedad—, y reserva, como no podía menos, su más secreta intimidad para lo nimio y aun lo fisiológico. Porque esto es un hecho: cuando hemos llegado hasta los barrios bajos del pesimismo y no hallamos nada en el universo que nos parezca una afirmación capaz de salvarnos, se vuelven los ojos hacia las menudas cosas del vivir cotidiano —como los moribundos recuerdan al punto de la muerte toda suerte de nimiedades que les acaecieron—. Vemos, entonces, que no son las *grandes cosas*, los grandes placeres, ni las grandes ambiciones, quienes nos retienen sobre el haz de la vida, sino este minuto de bienestar junto a un hogar en invierno, esta grata sensación de una copa de licor que bebemos, aquella manera de pisar el suelo, cuando camina, de una moza gentil, que no amamos ni conocemos; tal ingeniosidad, que el amigo ingenioso nos dice con su buena voz de costumbre. Me parece muy humano el suceso de quien, desesperado, fue a ahorcarse a un árbol, y cuando se echaba la cuerda al cuello, sintió el aroma de una rosa que había al pie del tronco y no se ahorcó.

Hay aquí un secreto de las bases de vitalidad que, por decen-

(1) Han aparecido en los tomos I y II de *El Espectador*, bajo los títulos «Ideas sobre Pío Baroja» y «*Azorín*: primores de lo vulgar». (En el tomo II de estas *Obras completas.)*

cia, debe el hombre contemporáneo meditar y comprender; hoy se limita a ocultarlo, a apartar de él la vista, como sobre tantos otros poderes oscuros —la inquietud sexual, por ejemplo—, que, a vuelta de sigilos e hipocresías, acaban por triunfar en la conducta de su vida. Lo infrahumano perdura en el hombre: ¿cuál puede ser para el hombre el sentido de esa perduración? ¿Cuál es el *logos*, la postura clara que hemos de tomar ante esa emoción expresada por Shakespeare en una de sus comedias, con palabras tan íntimas, cordiales y sinceras que parecen gotear de uno de sus sonetos? «Mi gravedad —dice un personaje en *Measure for measure*— mi gravedad, de que tanto me enorgullezco, cambiaríala con gusto por ser esta leve pluma que el aire mueve ahora como vano juguete». ¿No es éste un deseo indecente? *Eppur... !*

Respecto al pasado, tema estético de Azorín, hemos de ver en él uno de los terribles morbos nacionales. En la *Antropología* (1), de Kant, hay una observación tan honda y tan certera sobre España que, al tropezarla, se sobrecoge el ánimo. Dice Kant que los turcos cuando viajan suelen caracterizar los países según su vicio genuino, y que, usando de esta manera, él comprendía la tabla siguiente: 1.º Tierra de las modas *(Francia)*. 2.º Tierra del mal humor *(Inglaterra)*. 3.º Tierra de los antepasados *(España)*. 4.º Tierra de la ostentación *(Italia)*. 5.º Tierra de los títulos *(Alemania)*. 6.º Tierra de los señores *(Polonia)*.

¡Tierra de los antepasados...! Por lo tanto, no nuestra, no libre propiedad de los españoles actuales. Los que antes pasaron siguen gobernándonos y forman una oligarquía de la muerte, que nos oprime. «Sábelo —dice el criado en las *Coéforas*—, los muertos matan a los vivos».

Es esta influencia del pasado sobre nuestra raza una cuestión de las más delicadas. Al través de ella descubriremos la mecánica psicológica del reaccionarismo español. Y no me refiero al político, que es sólo una manifestación, la menos honda y significativa de la general constitución reaccionaria de nuestro espíritu. Columbraremos en este ensayo cómo el reaccionarismo radical no se caracteriza en última instancia por su desamor a la modernidad, sino por la manera de tratar el pasado.

Toléreseme, a beneficio de concisión, una fórmula paradójica: la muerte de lo muerto es la vida. Sólo un modo hay de dominar el pasado, reino de las cosas fenecidas: abrir nuestras venas e inyectar

(1) *Revista de Occidente*, Madrid, 1935. Pág. 212.)

de su sangre en las venas vacías de los muertos. Esto es lo que no puede el reaccionario: tratar el pasado como un modo de la vida. Lo arranca de la esfera de la vitalidad, y, bien muerto, lo sienta en su trono para que rija las almas. No es casual que los celtíberos llamaran la atención en el tiempo antiguo, por ser el único pueblo que adoraba a la muerte.

Esta incapacidad de mantener vivo el pasado es el rasgo verdaderamente reaccionario. La antipatía hacia lo nuevo parece, en cambio, común a otros temperamentos psicológicos. ¿Es, por ventura, reaccionario Rossini por no haber querido viajar jamás en tren y rodar Europa en su coche de alegres cascabeles? Lo grave es otra cosa: tenemos los ámbitos del alma infeccionados, y como los pájaros al volar sobre los miasmas de una marisma, cae muerto el pasado dentro de nuestras memorias.

EN Pío Baroja tendremos que meditar sobre la felicidad y sobre la «acción»; en realidad, tendremos que hablar un poco de todo. Porque este hombre, más bien que un hombre, es una encrucijada.

Por cierto que, tanto en este ensayo sobre Baroja, como en los que se dedican a Goethe y Lope de Vega, a Larra, y aun en algunas de estas *Meditaciones del Quijote*, acaso parezca al lector que se habla relativamente poco del tema concreto a que se refieren. Son, en efecto, estudios de crítica; pero yo creo que no es la misión importante de ésta tasar las obras literarias, distribuyéndolas en buenas o malas. Cada día me interesa menos sentenciar: a ser juez de las cosas, voy prefiriendo ser su amante.

Veo en la crítica un fervoroso esfuerzo para potenciar la obra elegida. Todo lo contrario, pues, de lo que hace Sainte-Beuve cuando nos lleva de la obra al autor, y luego pulveriza a éste con una llovizna de anécdotas. La crítica no es biografía ni se justifica como labor independiente, si no se propone completar la obra. Esto quiere decir, por lo pronto, que el crítico ha de introducir en su trabajo todos aquellos utensilios sentimentales e ideológicos merced a los cuales puede el lector medio recibir la impresión más intensa y clara de la obra que sea posible. Procede orientar la crítica en un sentido afirmativo y dirigirla, más que a corregir al autor, a dotar al lector de un órgano visual más perfecto. La obra se completa completando su lectura.

Así, por un estudio crítico sobre Pío Baroja, entiendo el conjunto de puntos de vista desde los cuales sus libros adquieren una significa-

ción potenciada. No extrañe, pues, que se hable poco del autor y aun de los detalles de su producción; se trata precisamente de reunir todo aquello que no está en él, pero que lo completa, de proporcionarle la atmósfera más favorable.

En las *Meditaciones del Quijote* intento hacer un estudio del quijotismo. Pero hay en esta palabra un equívoco. Mi quijotismo no tiene nada que ver con la mercancía bajo tal nombre ostentada en el mercado. *Don Quijote* puede significar dos cosas muy distintas: *Don Quijote* es un libro y Don Quijote es un personaje de este libro. Generalmente, lo que en bueno o en mal sentido se entiende por «quijotismo», es el quijotismo del personaje. Estos ensayos, en cambio, investigan el quijotismo del libro.

La figura de Don Quijote, plantada en medio de la obra como una antena que recoge todas las alusiones, ha atraído la atención exclusivamente, en perjuicio del resto de ella, y, en consecuencia, del personaje mismo. Cierto; con un poco de amor y otro poco de modestia —sin ambas cosas no—, podría componerse una parodia sutil de los *Nombres de Cristo*, aquel lindo libro de simbolización romántica que fue urdiendo Fray Luis con teológica voluptuosidad en el huerto de la Flecha. Podrían escribirse unos *Nombres de Don Quijote*. Porque en cierto modo es Don Quijote la parodia triste de un cristo más divino y sereno: es él un cristo gótico, macerado en angustias modernas; un cristo ridículo de nuestro barrio, creado por una imaginación dolorida que perdió su inocencia y su voluntad y anda buscando otras nuevas. Cuando se reúnen unos cuantos españoles sensibilizados por la miseria ideal de su pasado, la sordidez de su presente y la acre hostilidad de su porvenir, desciende entre ellos Don Quijote y el calor fundente de su fisonomía disparatada compagina aquellos corazones dispersos, los ensarta como un hilo espiritual, los nacionaliza, poniendo tras sus amarguras personales un comunal dolor étnico. «¡Siempre que estéis juntos —murmuraba Jesús—, me hallaréis entre vosotros!»

Sin embargo, los errores a que ha llevado considerar aisladamente a Don Quijote, son verdaderamente grotescos. Unos, con encantadora previsión, nos proponen que no seamos Quijotes; y otros, según la moda más reciente, nos invitan a una existencia absurda, llena de ademanes congestionados. Para unos y para otros, por lo visto, Cervantes no ha existido. Pues a poner nuestro ánimo más allá de ese dualismo vino sobre la tierra Cervantes.

No podemos entender el individuo sino al través de su especie. Las cosas reales están hechas de materia o de energía; pero las cosas artísticas —como el personaje Don Quijote— son de una sustancia llamada estilo. Cada objeto estético es individualización de un protoplasma-estilo. Así, el individuo Don Quijote es un individuo de la especie Cervantes.

Conviene, pues, que, haciendo un esfuerzo, distraigamos la vista de Don Quijote, y, vertiéndola sobre el resto de la obra, ganemos en su vasta superficie una noción más amplia y clara del estilo cervantino, de quien es el hidalgo manchego sólo una condensación particular. Este es para mí el verdadero quijotismo: el de Cervantes, no el de Don Quijote. Y no el de Cervantes en los baños de Argel, no en su vida, sino en su libro. Para eludir esta desviación biográfica y erudita, prefiero el título quijotismo a cervantismo.

La tarea es tan levantada, que el autor entra en ella seguro de su derrota, como si fuera a combatir con los dioses.

Son arrancados los secretos a la Naturaleza de una manera violenta; después de orientarse en la selva cósmica, el científico se dirige recto al problema, como un cazador. Para Platón, lo mismo que para Santo Tomás, el hombre científico es un hombre que va de caza, θηρευτής, *venator*. Poseyendo el arma y la voluntad, la pieza es segura; la nueva verdad caerá seguramente a nuestros pies, herida como un ave en su trasvuelo.

Pero el secreto de una genial obra de arte no se entrega de este modo a la invasión intelectual. Diríase que se resiste a ser tomado por la fuerza, y sólo se entrega a quien quiere. Necesita, cual la verdad científica, que le dediquemos una operosa atención, pero sin que vayamos sobre él rectos, a uso de venadores. No se rinde al arma: se rinde, si acaso, al culto meditativo. Una obra del rango del *Quijote* tiene que ser tomada como Jericó. En amplios giros, nuestros pensamientos y nuestras emociones, han de irla estrechando lentamente, dando al aire como sones de ideales trompetas.

¡Cervantes —un paciente hidalgo que escribió un libro—, se halla sentado en los elíseos prados hace tres siglos, y aguarda, repartiendo en derredor melancólicas miradas, a que le nazca un nieto capaz de entenderle!

Estas meditaciones, a que seguirán otras, renuncian—claro está—, a invadir los secretos últimos del *Quijote*. Son anchos círculos de atención que traza el pensamiento —sin prisas, sin inminencia—, fatalmente atraídos por la obra inmortal.

Y una palabra postrera. El lector descubrirá, si no me equivoco, hasta en los últimos rincones de estos ensayos, los latidos de la preocupación patriótica. Quien los escribe y a quienes van dirigidos, se originaron espiritualmente en la negación de la España caduca. Ahora bien; la negación aislada es una impiedad. El hombre pío y honrado contrae, cuando niega, la obligación de edificar una nueva afirmación. Se entiende, de intentarlo.

Así nosotros. Habiendo negado una España, nos encontramos en el paso honroso de hallar otra. Esta empresa de honor no nos deja vivir. Por eso, si se penetrara hasta las más íntimas y personales meditaciones nuestras, se nos sorprendería haciendo con los más humildes rayicos de nuestra alma experimentos de nueva España.

Madrid, julio, 1914.

IST ETWA DER DON QUIXOTE NUR EINE POSSE?
¿ES, POR VENTURA, EL DON QUIJOTE SÓLO UNA BUFONADA?

HERMANN COHEN: *Ethik des Reinen Willens*, pág. 487.

MEDITACIÓN PRELIMINAR

EL Monasterio de El Escorial se levanta sobre un collado. La ladera meridional de este collado desciende bajo la cobertura de un boscaje, que es a un tiempo robledo y fresneda. El sitio se llama «La Herrería». La cárdena mole ejemplar del edificio modifica, según la estación, su carácter merced a este manto de espesura tendido a sus plantas, que es en invierno cobrizo, áureo en otoño y de un verde oscuro en estío. La primavera pasa por aquí rauda, instantánea y excesiva —como una imagen erótica por el alma acerada de un cenobiarca—. Los árboles se cubren rápidamente con frondas opulentas de un verde claro y nuevo; el suelo desaparece bajo una hierba de esmeralda que, a su vez, se viste un día con el amarillo de las margaritas otro con el morado de los cantuesos. Hay lugares de excelente silencio —el cual no es nunca silencio absoluto—. Cuando callan por completo las cosas en torno, el vacío de rumor que dejan exige ser ocupado por algo, y entonces oímos el martilleo de nuestro corazón, los latigazos de la sangre en nuestras sienes, el hervor del aire que invade nuestros pulmones y que luego huye afanoso. Todo esto es inquietante, porque tiene una significación demasiado concreta. Cada latido de nuestro corazón parece que va a ser el último. El nuevo latido salvador que llega parece siempre una casualidad y no garantiza el subsecuente. Por esto es preferible un silencio donde suenen sones puramente decorativos, de referencias inconcretas. Así

es este lugar. Hay aguas claras corrientes que van rumoreando a lo largo, y hay dentro de lo verde avecillas que cantan —verderones, jilgueros, oropéndolas y algún sublime ruiseñor.

Una de estas tardes de la fugaz primavera, salieron a mi encuentro en «La Herrería» estos pensamientos:

I

EL BOSQUE

¿Con cuántos árboles se hace una selva? ¿Con cuántas casas una ciudad? Según cantaba el labriego de Poitiers,

La hauteur des maisons
empêche de voir la ville,

y el adagio germánico afirma que los árboles no dejan ver el bosque. Selva y ciudad son dos cosas esencialmente profundas, y la profundidad está condenada de una manera fatal a convertirse en superficie si quiere manifestarse.

Tengo yo ahora en torno mío hasta dos docenas de robles graves y de fresnos gentiles. ¿Es esto un bosque? Ciertamente que no: éstos son los árboles que veo de un bosque. El bosque verdadero se compone de los árboles que no veo. El bosque es una naturaleza invisible —por eso en todos los idiomas conserva su nombre un halo de misterio.

Yo puedo ahora levantarme y tomar uno de estos vagos senderos por donde veo cruzar a los mirlos. Los árboles que antes veía serán sustituídos por otros análogos. Se irá el bosque descomponiendo, desgranando en una serie de trozos sucesivamente visibles. Pero nunca lo hallaré allí donde me encuentre. El bosque huye de los ojos.

Cuando llegamos a uno de estos breves claros que deja la verdura, nos parece que había allí un hombre sentado sobre una piedra, los codos en las rodillas, las palmas en las sienes, y que, precisamente cuando íbamos a llegar, se ha levantado y se ha ido. Sospechamos que este hombre, dando un breve rodeo, ha ido a colo-

carse en la misma postura no lejos de nosotros. Si cedemos al deseo de sorprenderle —a ese poder de atracción que ejerce el centro de los bosques sobre quien en ellos penetra—, la escena se repetirá indefinidamente.

El bosque está siempre un poco más allá de donde nosotros estamos. De donde nosotros estamos acaba de marcharse y queda sólo su huella aún fresca. Los antiguos, que proyectaban en formas corpóreas y vivas las siluetas de sus emociones, poblaron las selvas de ninfas fugitivas. Nada más exacto y expresivo. Conforme camináis, volved rápidamente la mirada a un claro entre la espesura y hallaréis un temblor en el aire como si se aprestara a llenar el hueco que ha dejado al huir un ligero cuerpo desnudo.

Desde uno cualquiera de sus lugares es, en rigor, el bosque una posibilidad. Es una vereda por donde podríamos internarnos; es un hontanar de quien nos llega un rumor débil en brazos del silencio y que podríamos descubrir a los pocos pasos; son versículos de cantos que hacen a lo lejos los pájaros puestos en unas ramas bajo las cuales podríamos llegar. El bosque es una suma de posibles actos nuestros, que, al realizarse, perderían su valor genuino. Lo que del bosque se halla ante nosotros de una manera inmediata es sólo pretexto para que lo demás se halle oculto y distante.

2

PROFUNDIDAD Y SUPERFICIE

Cuando se repite la frase «los árboles no nos dejan ver el bosque», tal vez no se entienda su riguroso significado. Tal vez la burla que en ella se quiere hacer vuelva su aguijón contra quien la dice.

Los árboles no dejan ver el bosque, y gracias a que así es, en efecto, el bosque existe. La misión de los árboles patentes es hacer latente el resto de ellos, y sólo cuando nos damos perfecta cuenta de que el paisaje visible está ocultando otros paisajes invisibles nos sentimos dentro de un bosque.

La invisibilidad, el hallarse oculto no es un carácter meramente negativo, sino una cualidad positiva que, al verterse sobre una cosa, la transforma, hace de ella una cosa nueva. En este sentido es absur-

do —como la frase susodicha declara— pretender ver el bosque. El bosque es lo latente en cuanto tal.

Hay aquí una buena lección para los que no ven la multiplicidad de destinos, igualmente respetables y necesarios, que el mundo contiene. Existen cosas que, puestas de manifiesto, sucumben o pierden su valor y, en cambio, ocultas o preteridas llegan a su plenitud. Hay quien alcanzaría la plena expansión de sí mismo ocupando un lugar secundario, y el afán de situarse en primer plano aniquila toda su virtud. En una novela contemporánea se habla de cierto muchacho poco inteligente, pero dotado de exquisita sensibilidad moral, que se consuela de ocupar en las clases escolares el último puesto, pensando: «¡Al fin y al cabo, alguno tiene que ser el último!» Es ésta una observación fina y capaz de orientarnos. Tanta nobleza puede haber en ser postrero como en ser primero, porque ultimidad y primacía son magistraturas que el mundo necesita igualmente, la una para la otra.

Algunos hombres se niegan a reconocer la profundidad de algo porque exigen de lo profundo que se manifieste como lo superficial. No aceptando que haya varias especies de claridad, se atiende exclusivamente a la peculiar claridad de las superficies. No advierten que es a lo profundo esencial el ocultarse detrás de la superficie y presentarse sólo a través de ella, latiendo bajo ella.

Desconocer que cada cosa tiene su propia condición y no la que nosotros queremos exigirle es, a mi juicio, el verdadero pecado capital, que yo llamo pecado cordial, por tomar su oriundez de la falta de amor. Nada hay tan ilícito como empequeñecer el mundo por medio de nuestras manías y cegueras, disminuir la realidad, suprimir imaginariamente pedazos de lo que es.

Esto acontece cuando se pide a lo profundo que se presente de la misma manera que lo superficial. No; hay cosas que presentan de sí mismas lo estrictamente necesario para que nos percatemos de que ellas están detrás ocultas.

Para hallar esto evidente no es menester recurrir a nada muy abstracto. Todas las cosas profundas son de análoga condición. Los objetos materiales, por ejemplo, que vemos y tocamos, tienen una tercera dimensión que constituye su profundidad, su interioridad. Sin embargo, esta tercera dimensión ni la vemos ni la tocamos. Encontramos, es cierto, en sus superficies alusiones a algo que yace dentro de ellas; pero este dentro no puede nunca salir afuera y hacerse patente en la misma forma que los haces del objeto. Vano será que comencemos a seccionar en capas superficiales la tercera dimensión:

por finos que los cortes sean, siempre las capas tendrán algún grosor, es decir, alguna profundidad, algún dentro invisible e intangible. Y si llegamos a obtener capas tan delicadas que la vista penetre a su través, entonces no veremos ni lo profundo ni la superficie, mas una perfecta transparencia, o, lo que es lo mismo, nada. Pues de igual suerte que lo profundo necesita una superficie tras de que esconderse, necesita la superficie o sobrehaz, para serlo, de algo sobre que se extienda y que ella tape.

Es ésta una perogrullada, mas no del todo inútil. Porque aún hay gentes las cuales exigen que les hagamos ver todo tan claro como ven esta naranja delante de sus ojos. Y es el caso que, si por ver se entiende, como ellos entienden, una función meramente sensitiva, ni ellos ni nadie ha visto jamás una naranja. Es ésta un cuerpo esférico, por tanto, con anverso y reverso. ¿Pretenderán tener delante a la vez el anverso y el reverso de la naranja? Con los ojos vemos una parte de la naranja, pero el fruto entero no se nos da nunca en forma sensible: la mayor porción del cuerpo de la naranja se halla latente a nuestras miradas.

Ni hay, pues, que recurrir a objetos sutiles y metafísicos para indicar que poseen las cosas maneras diferentes de presentarse; pero, cada cual en su orden, igualmente claras. No es sólo lo que se ve lo claro. Con la misma claridad se nos ofrece la tercera dimensión de un cuerpo que las otras dos, y, sin embargo, de no haber otro modo de ver que el pasivo de la estricta visión, las cosas o ciertas cualidades de ellas no existirían para nosotros.

3

ARROYOS Y OROPÉNDOLAS

Es ahora el pensamiento un dialéctico fauno que persigue, como a una ninfa fugaz, la esencia del bosque. El pensamiento siente una fruición muy parecida a la amorosa cuando palpa el cuerpo desnudo de una idea.

Con haber reconocido en el bosque su naturaleza fugitiva, siempre ausente, siempre oculta —un conjunto de posibilidades—, no tenemos entera la idea del bosque. Si lo profundo y latente ha de existir

para nosotros, habrá de presentársenos, y al presentársenos ha de ser en tal forma que no pierda su calidad de profundidad y latencia.

Según decía, la profundidad padece el sino irrevocable de manifestarse en caracteres superficiales. Veamos cómo lo realiza.

Este agua que corre a mis pies hace una blanda quejumbre al tropezar con las guijas y forma un curvo brazo de cristal que ciñe la raíz de este roble. En el roble ha entrado ahora poco una oropéndola como en un palacio la hija de un rey. La oropéndola da un denso grito de su garganta, tan musical que parece una esquirla arrancada al canto del ruiseñor, un son breve y súbito que un instante llena por completo el volumen perceptible del bosque. De la misma manera llena súbitamente el volumen de nuestra conciencia un latido de dolor.

Tengo ahora delante de mí estos dos sonidos; pero no están ellos solos. Son meramente líneas o puntos de sonoridad que destacan por su genuina plenitud y su peculiar brillo sobre una muchedumbre de otros rumores y sones con ellos entretejidos.

Si del canto de la oropéndola posada sobre mi cabeza y del son del agua que fluye a mis pies hago resbalar la atención a otros sonidos, me encuentro de nuevo con un canto de oropéndola y un rumorear de agua que se afana en su áspero cauce. Pero ¿qué acontece a estos nuevos sones? Reconozco uno de ellos sin vacilar como el canto de una oropéndola, pero le falta brillo, intensión; no da en el aire su puñalada de sonoridad con la misma energía, no llena el ámbito de la manera que el otro, más bien se desliza subrepticiamente, medrosamente. También reconozco el nuevo clamor de fontana; pero ¡ay! da pena oírlo. ¿Es una fuente valetudinaria? Es un sonido como el otro, pero más entrecortado, más sollozante, menos rico de sones interiores, como apagado, como borroso; a veces no tiene fuerza para llegar a mi oído; es un pobre rumor débil que se cae en el camino.

Tal es la presencia de estos nuevos sonidos, tales son como meras impresiones. Pero yo, al escucharlos, no me he detenido a describir —según aquí he hecho— su simple presencia. Sin necesidad de deliberar, apenas los oigo los envuelvo en un acto de interpretación ideal y los lanzo lejos de mí: los oigo como lejanos.

Si me limito a recibirlas pasivamente en mi audición, estas dos parejas de sonidos son igualmente presentes y próximas. Pero la diferente calidad sonora de ambas parejas me incita a que las distancie, atribuyéndoles distinta calidad espacial. Soy yo, pues, por un acto mío, quien las mantiene en una distensión virtual: si este acto fal-

tara, la distancia desaparecería y todo ocuparía indistintamente un solo plano.

Resulta de aquí que es la lejanía una cualidad virtual de ciertas cosas presentes, cualidad que sólo adquieren en virtud de un acto del sujeto. El sonido no es lejano, lo hago yo lejano.

Análogas reflexiones cabe hacer sobre la lejanía visual de los árboles, sobre las veredas que avanzan buscando el corazón del bosque. Toda esta profundidad de lontananza existe en virtud de mi colaboración, nace de una estructura de relaciones que mi mente interpone entre unas sensaciones y otras.

Hay, pues, toda una parte de la realidad que se nos ofrece sin más esfuerzo que abrir ojos y oídos —el mundo de las puras impresiones—. Bien que le llamemos mundo patente. Pero hay un trasmundo constituído por estructuras de impresiones, que si es latente con relación a aquél no es, por ello, menos real. Necesitamos, es cierto, para que este mundo superior exista ante nosotros, abrir algo más que los ojos, ejercitar actos de mayor esfuerzo; pero la medida de este esfuerzo no quita ni pone realidad a aquél. El mundo profundo es tan claro como el superficial, sólo que exige más de nosotros.

4

TRASMUNDOS

Este bosque benéfico que unge mi cuerpo de salud, ha proporcionado a mi espíritu una grande enseñanza. Es un bosque magistral; viejo, como deben ser los maestros, sereno y múltiple. Además, practica la pedagogía de la alusión, única pedagogía delicada y profunda. Quien quiera enseñarnos una verdad que no nos la diga: simplemente que aluda a ella con un breve gesto, gesto que inicie en el aire una ideal trayectoria, deslizándonos por la cual lleguemos nosotros mismos hasta los pies de la nueva verdad. Las verdades, una vez sabidas, adquieren una costra utilitaria; no nos interesan ya como verdades, sino como recetas útiles. Esa pura iluminación subitánea que caracteriza a la verdad, tiénela ésta sólo en el instante de su descubrimiento. Por esto su nombre griego, *alétheia* —significó originariamente lo mismo que después la palabra *apocalipsis*—, es

decir, descubrimiento, revelación, propiamente desvelación, quitar de un velo o cubridor. Quien quiera enseñarnos una verdad, que nos sitúe de modo que la descubramos nosotros.

Me ha enseñado este bosque que hay un primer plano de realidades, el cual se impone a mí de una manera violenta: son los colores, los sonidos. el placer y dolor sensibles. Ante él mi situación es pasiva. Pero tras esas realidades aparecen otras, como en un sierra los perfiles de montañas más altas cuando hemos llegado sobre los primeros contrafuertes. Erigidos los unos sobre los otros, nuevos planos de realidad, cada vez más profundos, más sugestivos, esperan que ascendamos a ellos, que penetremos hasta ellos. Pero estas realidades superiores son más pudorosas; no caen sobre nosotros como sobre presas. Al contrario, para hacerse patentes nos ponen una condición: que queramos su existencia y nos esforcemos hacia ellas. Viven, pues, en cierto modo, apoyadas en nuestra voluntad. La ciencia, el arte, la justicia, la cortesía, la religión son órbitas de realidad que no invaden bárbaramente nuestras personas, como hace el hambre o el frío; sólo existen para quien tiene la voluntad de ellas.

Cuando dice el hombre de mucha fe que ve a Dios en la campiña florecida y en la faz combada de la noche, no se expresa más metafóricamente que si hablara de haber visto una naranja. Si no hubiera más que un ver pasivo quedaría el mundo reducido a un caos de puntos luminosos. Pero hay sobre el pasivo ver un ver activo, que interpreta viendo y ve interpretando; un ver que es mirar. Platón supo hallar para estas visiones que son miradas una palabra divina: las llamó *ideas*. Pues bien, la tercera dimensión de la naranja no es más que una idea, y Dios es la última dimensión de la campiña.

No hay en esto mayor cantidad de misticismo que cuando decimos estar viendo un color desteñido. ¿Qué color vemos cuando vemos un color desteñido? El azul que tenemos delante lo vemos *como* habiendo sido otro azul más intenso y este mirar el color actual con el pasado, a través del que fue, es una visión activa que no existe para un espejo, es una *idea*. La decadencia o desvaído de un color es una cualidad nueva y virtual que le sobreviene, dotándole de una como profundidad temporal. Sin necesidad del discurso, en una visión única y momentánea, descubrimos el color y su historia, su hora de esplendor y su presente ruina. Y algo en nosotros repite, de una manera instantánea, ese mismo movimiento de caída, de mengua; ello es que ante un color desteñido hallamos en nosotros como una pesadumbre.

La dimensión de profundidad, sea espacial o de tiempo, sea visual o auditiva, se presenta siempre en una superficie. De suerte que esta superficie posee en rigor dos valores: el uno cuando la tomamos como lo que es materialmente; el otro cuando la vemos en su segunda vida virtual. En el último caso la superficie, sin dejar de serlo, se dilata en un sentido profundo. Esto es lo que llamamos escorzo.

El escorzo es el órgano de la profundidad visual; en él hallamos un caso límite, donde la simple visión está fundida en un acto puramente intelectual.

5

RESTAURACIÓN Y ERUDICIÓN

En torno mío abre sus hondos flancos el bosque. En mi mano está un libro: *Don Quijote*, una selva ideal.

Ha aquí otro caso de profundidad: la de un libro, la de este libro máximo. *Don Quijote* es el libro-escorzo por excelencia.

Ha habido una época de la vida española en que no se quería reconocer la profundidad del *Quijote*. Esta época queda recogida en la historia con el nombre de Restauración. Durante ella llegó el corazón de España a dar el menor número de latidos por minuto.

Permítaseme reproducir aquí unas palabras sobre este instante de nuestra existencia colectiva, dichas en otra ocasión:

«¿Qué es la Restauración? Según Cánovas, la continuación de la historia de España. ¡Mal año para la historia de España si legítimamente valiera la Restauración como su secuencia! Afortunadamente, es todo lo contrario. La Restauración significa la detención de la vida nacional. No había habido en los españoles durante los primeros cincuenta años del siglo XIX complejidad, reflexión, plenitud de intelecto, pero había habido coraje, esfuerzo, dinamismo. Si se quemaran los discursos y los libros compuestos en ese medio siglo y fueran substituídos por las biografías de sus autores, saldríamos ganando ciento por uno. Riego y Narváez, por ejemplo, son como pensadores, ¡la verdad!, un par de desventuras; pero son como seres vivos dos altas llamaradas de esfuerzo.

»Hacia el año 1854 —que es donde en lo soterraño se inicia la Restauración— comienzan a apagarse sobre este haz triste de España los esplendores de aquel incendio de energías; los dinamismos van viniendo luego a tierra como proyectiles que han cumplido su parábola; la vida española se repliega sobre sí misma, se hace hueco de sí misma. Este vivir el hueco de la propia vida fue la Restauración.

»En pueblos de ánimo más completo y armónico que el nuestro, puede a una época de dinamismo suceder fecundamente una época de tranquilidad, de quietud, de éxtasis. El intelecto es el encargado de suscitar y organizar los intereses tranquilos y estáticos, como son el buen gobierno, la economía, el aumento de los medios, de la técnica. Pero ha sido la característica de nuestro pueblo haber brillado más como esforzado que como inteligente.

»Vida española, digámoslo lealmente, vida española, hasta ahora, ha sido posible sólo como dinamismo.

»Cuando nuestra nación deja de ser dinámica, cae de golpe en un hondísimo letargo y no ejerce más función vital que la de soñar que vive.

»Así parece como que en la Restauración nada falta. Hay allí grandes estadistas, grandes pensadores, grandes generales, grandes partidos, grandes aprestos, grandes luchas: nuestro ejército en Tetuán combate con los moros lo mismo que en tiempo de Gonzalo de Córdoba; en busca del Norte enemigo hienden la espalda del mar nuestras carenas, como en tiempos de Felipe II; Pereda es Hurtado de Mendoza, y en Echegaray retoña Calderón. Pero todo esto acontece dentro de la órbita de un sueño; es la imagen de una vida donde sólo hay de real el acto que la imagina.

»La Restauración, señores, fue un panorama de fantasmas, y Cánovas el gran empresario de la fantasmagoría» (1).

¿Cómo es posible, cómo es posible que se contente todo un pueblo con semejantes valores falsos? En el orden de la cantidad, es la unidad de medida lo mínimo; en el orden de los valores, son los valores máximos la unidad de medida. Sólo comparándolas con lo más estimable quedan justamente estimadas las cosas. Conforme se van suprimiendo en la perspectiva de los valores los verdaderamente más altos, se alzan con esta dignidad los que les siguen. El corazón del hombre no tolera el vacío de lo excelente y supremo. Con palabras diversas viene a decir lo mismo el refrán viejo: «En tierra de

---

(1) *Vieja y nueva política*. (En este mismo volumen.)

ciegos, el tuerto es rey». Los rangos van siendo ocupados de manera automática por cosas y personas cada vez menos compatibles con ellos.

Perdióse en la Restauración la sensibilidad para todo lo verdaderamente fuerte, excelso, plenario y profundo. Se embotó el órgano encargado de temblar ante la genialidad transeúnte. Fue, como Nietzsche diría, una etapa de perversión en los instintos valoradores. Lo grande no se sentía como grande; lo puro no sobrecogía los corazones; la calidad de perfección y excelsitud era invisible para aquellos hombres, como un rayo ultravioleta. Y fatalmente lo mediocre y liviano pareció aumentar su densidad. Las motas se hincharon como cerros, y Núñez de Arce pareció un poeta.

Estúdiese la crítica literaria de la época; léase con detención a Menéndez Pelayo, a Valera, y se advertirá esta falta de perspectiva. De buena fe, aquellos hombres aplaudían la mediocridad porque no tuvieron la experiencia de lo profundo (1). Digo experiencia, porque lo genial no es una expresión ditirámbica; es un hallazgo experimental, un fenómeno de experiencia religiosa. Schleiermacher encuentra la esencia de lo religioso en el sentimiento de pura y simple dependencia. El hombre, al ponerse en aguda intimidad consigo mismo, se siente flotar en el universo sin dominio alguno sobre sí ni sobre los demás; se siente dependiendo absolutamente de algo —llámese este algo como se quiera. Pues bien; la mente sana queda, a lo mejor, sobrecogida en sus lecturas o en la vida por la sensación de una *absoluta* superioridad —quiero decir, halla una obra, un carácter de quien los límites trascienden por todos lados la órbita de nuestra dominación comprensiva. El síntoma de los valores máximos es la ilimitación (2).

En estas circunstancias, ¿cómo esperar que se pusiera a Cervantes en su lugar? Allá fue el libro divino mezclado eruditamente con

(1) Estas palabras no implican por mi parte un desdén caprichoso hacia ambos autores, que sería incorrecto. Señalan meramente un grave defecto de su obra, que pudo coexistir con no pocas virtudes.

(2) Hace poco tiempo —una tarde de primavera, caminando por una galiana de Extremadura, en un ancho paisaje de olivos, a quien daba unción dramática el vuelo solemne de unas águilas, y, al fondo, el azul encorvamiento de la sierra de Gata—, quiso Pío Baroja, mi entrañable amigo, convencerme de que admiramos sólo lo que no comprendemos, que la admiración es efecto de la incomprensión. No logró convencerme, y no habiéndolo conseguido él, es difícil que me convenza otro. Hay, sí, incomprensión en la raíz del acto admirativo, pero es una incomprensión positiva: cuanto más comprendemos del genio, más nos queda por comprender.

nuestros frailecicos místicos, con nuestros dramaturgos torrenciales, con nuestros líricos, desiertos sin flores.

Sin duda, la profundidad del *Quijote*, como toda profundidad, dista mucho de ser palmaria. Del mismo modo que hay un ver que es un mirar, hay un leer que es un *intelligere* o leer lo de dentro, un leer pensativo. Sólo ante éste se presenta el sentido profundo del *Quijote*. Mas acaso, en una hora de sinceridad, hubieran coincidido todos los hombres representativos de la Restauración en definir el pensar con estas palabras: pensar, es buscarle tres pies al gato.

6

CULTURA MEDITERRÁNEA

Las impresiones forman un tapiz superficial, donde parecen desembocar caminos ideales que conducen hacia otra realidad más honda. La meditación es el movimiento en que abandonamos las superficies, como costas de tierra firme, y nos sentimos lanzados a un elemento más tenue, donde no hay puntos materiales de apoyo. Avanzamos atenidos a nosotros mismos, manteniéndonos en suspensión merced al propio esfuerzo dentro de un orbe etéreo habitado por formas ingrávidas. Una viva sospecha nos acompaña de que, a la menor vacilación por nuestra parte, todo aquello se vendría abajo y nosotros con ello. Cuando meditamos, tiene que sostenerse el ánimo a toda tensión; es un esfuerzo doloroso e integral.

En la meditación, nos vamos abriendo un camino entre masas de pensamientos, separamos unos de otros los conceptos, hacemos penetrar nuestra mirada por el imperceptible intersticio que queda entre los más próximos, y una vez puestos cada uno en su lugar, dejamos tendidos resortes ideales que les impidan confundirse de nuevo. Así, podemos ir y venir a nuestro sabor por los paisajes de las ideas que nos presentan claros y radiantes sus perfiles.

Pero hay quien es incapaz de realizar este esfuerzo; hay quien, puesto a bogar en la región de las ideas, es acometido de un intelectual mareo. Ciérrale el paso un tropel de conceptos fundidos los unos con los otros. No halla salida por parte alguna; no ve sino una densa confusión en torno, una niebla muda y opresora.

Cuando yo era muchacho leía, transido de fe, los libros de Menéndez Pelayo. En estos libros se habla con frecuencia de las «nieblas germánicas», frente a las cuales sitúa el autor «la claridad latina». Yo me sentía, de una parte, profundamente halagado; de otra, me nacía una compasión grande hacia estos pobres hombres del Norte, condenados a llevar dentro una niebla.

No dejaba de maravillarme la paciencia con que millones de hombres, durante miles de años, arrastraban su triste sino, al parecer sin quejas y hasta con algún contentamiento.

Más tarde he podido averiguar que se trata simplemente de una inexactitud, como otras tantas con que se viene envenenando a nuestra raza sin ventura. No hay tales «nieblas germánicas», ni mucho menos tal «claridad latina». Hay sólo dos palabras que, si significan algo concreto, significan un interesado error.

Existe, efectivamente, una diferencia esencial entre la cultura germánica y la latina; aquélla es la cultura de las realidades profundas, y ésta la cultura de las superficies. En rigor, pues, dos dimensiones distintas de la cultura europea integral. Pero no existe entre ambas una diferencia de claridad.

Sin embargo, antes de ensayar la sustitución de esta antítesis: claridad-confusión, por esta otra: superficie-profundidad, es necesario cegar la fuente del error.

El error procede de lo que quisiéramos entender bajo las palabras «cultura latina».

Se trata de una ilusión dorada que nos anda por dentro y con la cual queremos consolarnos —franceses, italianos y españoles— en las horas de menoscabo. Tenemos la debilidad de creernos hijos de los dioses; el latinismo es un acueducto genealógico que tendemos entre nuestras venas y los riñones de Zeus. Nuestra latinidad es un pretexto y una hipocresía; Roma, en el fondo, nos trae sin cuidado. Las siete colinas son las localidades más cómodas que podemos tomar para descubrir a lo lejos el glorioso esplendor puesto sobre el mar Egeo, el centro de las divinas irradiaciones: Grecia. Esta es nuestra ilusión: nos creemos herederos del espíritu helénico.

Hasta hace cincuenta años solía hablarse indistintamente de Grecia y Roma como de los dos pueblos clásicos. De entonces acá, la filología ha caminado mucho; ha aprendido a separar delicadamente lo puro y esencial de las imitaciones y mezclas bárbaras.

Cada día que pasa afirma Grecia más enérgicamente su posición *hors ligne* en la historia del mundo. Este privilegio se apoya en títulos perfectamente concretos y definidos: Grecia ha inventado los temas

substanciales de la cultura europea, y la cultura europea es el protagonista de la historia, mientras no exista otra superior.

Y cada nuevo avance en las investigaciones históricas separa más de Grecia el mundo oriental, rebajando el influjo directo que sobre los helenos parecía haber ejercido. Del otro lado, va haciéndose patente la incapacidad del pueblo romano para inventar temas clásicos; no ha colaborado con Grecia; en rigor, no llegó nunca a comprenderla. La cultura de Roma es, en los órdenes superiores, totalmente refleja —un Japón occidental. Sólo le quedaba el derecho, la masa ideadora de instituciones, y ahora resulta que también el derecho lo había aprendido de Grecia.

Una vez rota la cadena de tópicos que mantenía a Roma anclada en el Pireo, las olas del mar Jónico, de inquietud tan afamada, la han ido removiendo hasta soltarla en el Mediterráneo, como quien arroja de casa a un intruso.

Y ahora vemos que Roma no es más que un pueblo mediterráneo.

Con esto ganamos un nuevo concepto que sustituye al confuso e hipócrita de la cultura latina; hay, no una cultura latina, sino una cultura mediterránea. Durante unos siglos, la historia del mundo está circunscrita a la cuenca de este mar interior: es una historia costera donde intervienen los pueblos asentados en una breve zona próxima a la marina desde Alejandría a Calpe, desde Calpe a Barcelona, a Marsella, a Ostia, a Sicilia, a Creta (1). La onda de específica cultura empieza, tal vez, en Roma, y de allí se transmite bajo la divina vibración del sol en mediodía a lo largo de la faja costera. Lo mismo, sin embargo, podía haber comenzado en cualquier otro punto de ésta. Es más, hubo un momento en que la suerte estuvo a punto de decidir la iniciativa en favor de otro pueblo: Cartago. En aquellas magníficas guerras —nuestro mar conserva en sus reflejos innumerables el recuerdo de aquellas espadas refulgentes de lumínica sangre solar—, en aquellas magníficas guerras luchaban dos pueblos idénticos en todo lo esencial. Probablemente no hubiera variado mucho la faz de los siglos siguientes si la victoria se hubiera transferido de Roma a Cartago. Ambas estaban del alma helénica a la misma absoluta distancia. Su posición geográfica era equivalente y no se habrían desviado las grandes rutas del comercio. Sus propen-

(1) Para mí, el punto en que nace este concepto de la cultura mediterránea —es decir, no latina— es el problema histórico planteado por las relaciones entre la cultura cretense y la griega. En Creta desemboca la civilización oriental y se inicia otra que no es la griega. Mientras Grecia es cretense no es helénica.

siones espirituales eran también equivalentes: las mismas ideas habrían peregrinado por los mismos caminos mentales. En el fondo de nuestras entrañas mediterráneas podíamos sustituir a Scipión por Aníbal sin que nosotros mismos notásemos la suplantación.

Nada hay de extraño, pues, si aparecen semejanzas entre las instituciones de los pueblos norteafricanos y los sudeuropeos.

Estas costas son hijas del mar, le pertenecen y viven de espaldas al interior. La unidad del mar funda la identidad de las costas fronteras.

La escisión que ha querido hacerse del mundo mediterráneo, atribuyendo distintos valores a la ribera del Norte y a la del Sur, es un error de perspectiva histórica. Las ideas Europa y Africa, como dos enormes centros de atracción conceptual, han reabsorbido las costas respectivas en el pensamiento de los historiadores. No se advirtió que cuando la cultura mediterránea era una realidad, ni Europa ni Africa existían. Europa comienza cuando los germanos entran plenamente en el organismo unitario del mundo histórico. Africa nace entonces como la no Europa, como τό ἕτερον de Europa. Germanizadas Italia, Francia y España, la cultura mediterránea deja de ser una realidad pura y queda reducida a un más o menos de germanismo.

Las rutas comerciales van desviándose del mar interior y transmigran lentamente hacia la tierra firme de Europa: los pensamientos nacidos en Grecia toman la vuelta de Germania. Después de un largo sueño, las ideas platónicas despiertan bajo los cráneos de Galileo, Descartes, Leibniz y Kant, germanos. El dios de Esquilo, más ético que metafísico. repercute toscamente, fuertemente, en Lutero; la pura democracia ática en Rousseau, y las musas del Partenón intactas durante siglos, se entregan un buen día a Donatello y Miguel Angel, mozos florentinos de germánica prosapia.

7

LO QUE DIJO A GOETHE UN CAPITÁN

Cuando se habla de una cultura específica, no podemos menos de pensar en el sujeto que la ha producido, en la raza; no hay duda que la diversidad de genios culturales arguye a la postre una diferencia fisiológica de que aquélla en una u otra forma proviene. Pero convendría hacer constar que, aunque lo uno lleve a lo otro, son, en rigor, dos cuestiones muy distintas la de establecer tipos específicos de productos históricos —tipos de ciencia, artes, costumbres, etc.—, y la de buscar, una vez hecho esto, para cada uno de ellos el esquema anatómico, o, en general, biológico que le corresponde.

Hoy nos faltan por completo los medios para fijar relaciones de causa a efecto entre las razas como constituciones orgánicas, y las razas como maneras de ser históricas, como tendencias intelectuales, emotivas, artísticas, jurídicas, etc. Tenemos que contentarnos, y no es poco, con la operación meramente descriptiva de clasificar los hechos o productos históricos según el estilo o nota general que en ellos encontramos manifiesto.

La expresión, «cultura mediterránea» deja, pues, por completo intacto el problema del parentesco étnico entre los hombres que vivieron y viven en las playas del mar interior. Sea cualquiera su afinidad, es un hecho que las obras de espíritu entre ellos suscitadas tienen unos ciertos caracteres diferenciales respecto a las griegas y germánicas. Sería una labor sumamente útil ensayar una reconstrucción de los rasgos primarios, de las modulaciones elementales que integran la cultura mediterránea. Al realizarla convendría no mezclar con aquellos lo que la inundación germánica haya dejado en los pueblos que sólo durante unos siglos fueron puramente mediterráneos.

Quede tal investigación para algún filólogo, capaz de sensibilidad altamente científica: al presente yo no he de referirme sino

a esta nota tópicamente admitida como aneja al llamado latinismo, ahora rebajado a mediterranismo: la claridad.

No hay —según el bosque me ha dicho en sus rumores— una claridad absoluta; cada plano u orbe de realidades tiene su claridad patrimonial. Antes de reconocer en la claridad un privilegio adscrito al Mediterráneo, sería oportuno preguntarse si la producción mediterránea es ilimitada: quiero decir, si hemos dejado caer sobre toda suerte de cosas, las gentes meridionales, esa nuestra doméstica iluminación.

La respuesta es obvia: la cultura mediterránea no puede oponer a la ciencia germánica —filosofía, mecánica, biología— productos propios. Mientras fue pura —es decir, desde Alejandro a la invasión bárbara—, la cosa no ofrece duda. Después, ¿con qué seguridad podemos hablar de latinos o mediterráneos? Italia, Francia, España, están anegadas de sangre germánica. Somos razas esencialmente impuras; por nuestras venas fluye una trágica contradicción fisiológica. Houston Chamberlain ha podido hablar de las razas caos.

Pero dejando a un lado, según es debido, todo este vago problema étnico, y admitiendo la producción ideológica llevada a cabo en nuestras tierras desde la Edad Media hasta hoy como relativamente mediterránea, encontramos sólo dos cimas ideológicas capaces de emular las magníficas cumbres de Germania: el pensamiento renacentista italiano y Descartes. Pues bien: dado que uno y otro fenómenos históricos no pertenezcan en lo esencial, como yo creo, al capital germánico, hemos de reconocer en ellos todas las virtudes, salvo la claridad. Leibniz o Kant o Hegel son difíciles, pero son claros como una mañana de primavera; Giordano Bruno y Descartes tal vez no sean del mismo modo difíciles, pero, en cambio, son confusos.

Si de estas alturas descendemos por las laderas de la ideología mediterránea, llegamos a descubrir que es característico de nuestros pensadores *latinos* una gentileza aparente, bajo la cual yacen, cuando no grotescas combinaciones de conceptos, una radical imprecisión, un defecto de elegancia mental, esa torpeza de movimientos que padece el organismo cuando se mueve en un elemento que no le es afín.

Una figura muy representativa del intelecto mediterráneo es Juan Bautista Vico: no puede negársele genio ideológico; pero quien haya entrado por su obra, aprende de cerca lo que es un caos.

En el pensar, pues, no ha de buscarse la claridad latina, como

no se llame claridad a esa vulgar prolijidad del estilo francés, a ese arte del *développement* que se enseña en los liceos.

Cuando Goethe bajó a Italia hizo algunas etapas del viaje en compañía de un capitán italiano. «Este capitán —dice Goethe— es un verdadero representante de muchos compatriotas suyos. He aquí un rasgo que le caracteriza muy peculiarmente. Como yo a menudo permaneciera silencioso y meditabundo, me dijo una vez: "Che pensa! Non deve mai pensar l'uomo, pensando s'invecchia! Non deve fermarsi l'uomo in una sola cosa perché allora divien matto: *bisogna aver mille cose, una confusione nella testa*"» (1).

8

LA PANTERA O DEL SENSUALISMO

Hay, por el contrario, en el dominio de las artes plásticas un rasgo que sí parece genuino de nuestra cultura. «El arte griego se encuentra en Roma —dice Wickhoff— frente a un arte común latino, basado en la tradición etrusca». El arte griego, que busca lo típico y esencial bajo las apariencias concretas, no puede afirmar su ideal conato frente a la voluntad de imitación ilusionista que halla desde tiempo inmemorial dominando en Roma (2).

Pocas noticias podían de la suerte que ésta sernos una revelación. La inspiración griega, no obstante su suficiencia estética y su autoridad, se quiebra al llegar a Italia contra un instinto artístico de aspiración opuesta. Y es éste tan fuerte e inequívoco, que no es necesario esperar para que se inyecte en la plástica helénica a que nazcan escultores autóctonos; el que hace el encargo ejerce de tal modo una espiritual presión sobre los artistas de Grecia arribados a Roma, que en las propias manos de éstos se desvía el cincel, y en lugar de lo ideal latente, va a fijar sobre el haz marmóreo lo concreto, lo aparente, lo individual.

Aquí tenemos desde luego iniciado lo que después va a llamarse impropiamente realismo y que, en rigor, conviene denominar impresionismo. Durante veinte siglos los pueblos del Mediterráneo enrolan

(1) [*Viajes italianos* (25 octubre 1786).]

(2) Franz Wickhoff: *Werke*, tomo III, 52-53.

sus artistas bajo esa bandera del arte impresionista: con exclusivismo unas veces, tácita y parcialmente otras, triunfa siempre la voluntad de buscar lo sensible como tal. Para el griego lo que vemos está gobernado y corregido por lo que pensamos y tiene sólo valor cuando asciende a símbolo de lo ideal. Para nosotros, esta ascensión es más bien un descender: lo sensual rompe sus cadenas de esclavo de la idea y se declara independiente. El Mediterráneo es una ardiente y perpetua justificación de la sensualidad, de la apariencia, de las superficies, de las impresiones fugaces que dejan las cosas sobre nuestros nervios conmovidos.

La misma distancia que hallamos entre el pensador mediterráneo y un pensador germánico volvemos a encontrarla si comparamos una retina mediterránea con una retina germánica. Pero esta vez la comparación decide en favor nuestro. Los mediterráneos que no pensamos claro, vemos claro. Si desmontamos el complicado andamiaje conceptual, de alegoría filosófica y teológica que forma la arquitectura de la *Divina Comedia*, nos quedan entre las manos fulgurando como piedras preciosas unas breves imágenes, a veces aprisionadas en el angosto cuerpo de un endecasílabo, por las cuales renunciaríamos al resto del poema. Son simples visiones sin trascendencia donde el poeta ha retenido la naturaleza fugitiva de un color, de un paisaje, de una hora matinal. En Cervantes esta potencia de visualidad es literalmente incomparable: llega a tal punto que no necesita proponerse la descripción de una cosa para que entre los giros de la narración se deslicen sus propios puros colores, su sonido, su íntegra corporeidad. Con razón exclamaba Flaubert aludiendo al «Quijote»: *Comme on voit ces routes d'Espagne qui ne sont nulle part décrites !* (1).

Si de una página de Cervantes nos trasladamos a una de Goethe —antes e independientemente de que comparemos el valor de los mundos creados por ambos poetas—, percibimos una radical diferencia: el mundo de Goethe no se presenta de una manera inmediata ante nosotros. Cosas y personas flotan en una definitiva lejanía, son como el recuerdo o el ensueño de sí mismas.

Cuando una cosa tiene todo lo que necesita para ser lo que es, aún le falta un don decisivo: la apariencia, la actualidad. La frase famosa en que Kant combate la metafísica de Descartes —«treinta *thaler* posibles no son menos que treinta *thaler* reales»— podrá ser filosóficamente exacta, pero contiene de todas suertes una ingenua

(1) *Correspondance*, II, 305.

confesión de los límites propios al germanismo. Para un mediterráneo no es lo más importante la esencia de una cosa, sino su presencia, su actualidad: a las cosas preferimos la sensación viva de las cosas.

Los latinos han llamado a esto realismo. Como «realismo» es ya un concepto latino y no una visión latina, es un término exento de claridad. ¿De qué cosas —*res*— habla ese realismo? Mientras no distingamos entre las cosas y la apariencia de las cosas, lo más genuino del arte meridional se escapará a nuestra comprensión.

También Goethe busca las cosas: como él mismo dice: «El órgano con que yo he comprendido el mundo es el ojo» (1), y Emerson agrega: *Goethe sees at every pore.*

Tal vez dentro de la limitación germánica puede valer Goethe como un visual, como un temperamento para quien lo aparente existe. Pero puesto en confrontación con nuestros artistas del Sur ese ver goethiano es más bien un pensar con los ojos.

Nos oculos eruditos habemus (2): lo que en el ver pertenece a la pura impresión es incomparablemente más enérgico en el mediterráneo. Por eso suele contentarse con ello: el placer de la visión, de recorrer, de palpar con la pupila la piel de las cosas, es el carácter diferencial de nuestro arte. No se le llame realismo porque no consiste en la acentuación de la *res*, de las cosas, sino de la apariencia de las cosas. Mejor fuera denominarlo aparentismo ilusionismo, impresionismo.

Realistas fueron los griegos —pero realistas de las cosas recordadas—. La reminiscencia, al alejar los objetos, los purifica e idealiza, quitándoles sobre todo esa nota de aspereza que aun lo más dulce y blando posee cuando obra actualmente sobre nuestros sentidos. Y el arte que se inicia en Roma —y que podía haber partido de Cartago, de Marsella o de Málaga—, el arte mediterráneo busca precisamente esa áspera fiereza de lo presente como tal.

Un día del siglo I, a. de J. C., corrió por Roma la noticia de que Pasiteles, el gran escultor según nuestro gusto, había sido devorado por una pantera que le servía de modelo. Fue el primer mártir. ¿Qué se cree? La claridad mediterránea tiene sus mártires específicos. En el santoral de nuestra cultura podemos inscribir, desde luego, este nombre: Pasiteles, mártir del sensualismo.

Porque así debiéramos, en definitiva, llamar la clara aptitud adscrita a nuestro mar interior, sensualismo. Somos meros soportes de los

---

(1) *Verdad y Poesía*, libro VI.

(2) Cicerón: *De paradoxa*.

órganos de los sentidos: vemos, oímos, olemos, palpamos, gustamos, sentimos el placer y el dolor orgánicos... Con cierto orgullo repetimos la expresión de Gautier: «el mundo exterior existe para nosotros».

¡El mundo exterior! Pero ¿es que los mundos insensibles —las tierras profundas— no son también exteriores al sujeto? Sin duda alguna: son exteriores y aun en grado eminente. La única diferencia está en que la «realidad» —la fiera, la pantera— cae sobre nosotros de una manera violenta, penetrándonos por las brechas de los sentidos mientras la idealidad sólo se entrega a nuestro esfuerzo. Y andamos en peligro de que esa invasión de lo externo nos desaloje de nosotros mismos, vacíe nuestra intimidad, y exentos de ella quedemos transformados en postigos de camino real por donde va y viene el tropel de las cosas.

El predominio de los sentidos arguye de ordinario falta de potencias interiores. ¿Qué es meditar comparado al ver? Apenas herida la retina por la saeta forastera, acude allí nuestra íntima, personal energía, y detiene la irrupción. La impresión es filiada, sometida a civilidad, *pensada* —y de este modo entra a cooperar en el edificio de nuestra personalidad.

9

LAS COSAS Y SU SENTIDO

Toda esta famosa pendencia entre las nieblas germánicas y la claridad latina viene a aquietarse con el reconocimiento de dos castas de hombres: los meditadores y los sensuales. Para éstos es el mundo una reverberante superficie: su reino es el haz esplendoroso del universo —*facies totius mundi*, que Spinoza decía. Aquéllos, por el contrario, viven en la dimensión de profundidad.

Como para el sensual el órgano es la retina, el paladar, las pulpas de los dedos, etc., el meditador posee el órgano del concepto. El concepto es el órgano normal de la profundidad.

Antes me he fijado principalmente en la profundidad temporal —que es el pasado—, y en la espacial —que es la lejanía—. Pero ambas no son más que dos ejemplos, dos casos particulares de pro-

fundidad. ¿En qué consiste ésta, tomada *in genere?* En forma de alusión queda ya indicado cuando oponía el mundo patente de las puras impresiones a los mundos latentes constituídos por estructuras de impresiones. Una estructura es una cosa de segundo grado, quiero decir, un conjunto de cosas o simples elementos materiales, más un orden en que esos elementos se hallan dispuestos. Es evidente que la realidad de ese orden tiene un valor, una significación distintos de la realidad que poseen sus elementos. Este fresno es verde y está a mi derecha: el ser verde y el estar a mi derecha son cualidades que él posee, pero su posesión no significa lo mismo con respecto a la una y a la otra. Cuando el sol caiga por detrás de estos cerros, yo tomaré una de estas confusas sendas abiertas como surcos ideales en la alta grama. Cortaré al paso unas menudas flores amarillas que aquí crecen lo mismo que en los cuadros primitivos, y moviendo mis pasos hacia el Monasterio, dejaré el bosque solitario, mientras allá en su fondo vierte el cuco sobre el paisaje su impertinencia vespertina. Entonces este fresno seguirá siendo verde, pero habrá quedado desposeído de la otra cualidad, no estará ya a mi derecha. Los colores son cualidades materiales; derecha e izquierda, cualidades relativas que sólo poseen las cosas en relación unas con otras. Pues bien, las cosas trabadas en una relación forman una estructura.

¿Cuán poca cosa sería una cosa si fuera sólo lo que es en el aislamiento? ¡Qué pobre, qué yerma, qué borrosa! Diríase que hay en cada una cierta secreta potencialidad de ser muchas más, la cual se liberta y expansiona cuando otra u otras entran en relación con ella. Diríase que cada cosa es fecundada por las demás; diríase que se desean como machos y hembras; diríase que se aman y aspiran a maridarse, a juntarse en sociedades, en organismos, en edificios, en mundos. Eso que llamamos «Naturaleza» no es sino la máxima estructura en que todos los elementos materiales han entrado. Y es obra de amor naturaleza, porque significa generación, engendro de las unas cosas en las otras, nacer la una de la otra donde estaba premeditada, preformada, virtualmente inclusa.

Cuando abrimos los ojos —se habrá observado— hay un primer instante en que los objetos penetran convulsos dentro del campo visual. Parece que se ensanchan, se estiran, se descoyuntan como si fueran de una corporeidad gaseosa a quien una ráfaga de viento atormenta. Mas poco a poco entra el orden. Primero se aquietan y fijan las cosas que caen en el centro de la visión, luego las que ocupan los bordes. Este aquietamiento y fijeza de los contornos procede de nuestra atención que las ha ordenado, es decir, que ha tendido entre

ellas una red de relaciones. Una cosa no se puede fijar y confinar más que con otras. Si seguimos atendiendo a un objeto éste se irá fijando más porque iremos hallando en él más reflejos y conexiones de las cosas circundantes. El ideal sería hacer de cada cosa centro del universo.

Y esto es la profundidad de algo: lo que hay en ello de reflejo de lo demás, de alusión a lo demás. El reflejo es la forma más sensible de existencia virtual de una cosa en otra. El «sentido» de una cosa es la forma suprema de su coexistencia con las demás, es su dimensión de profundidad. No, no me basta con tener la materialidad de una cosa, necesito, además, conocer el «sentido» que tiene, es decir, la sombra mística que sobre ella vierte el resto del universo.

Preguntémonos por el sentido de las cosas, o lo que es lo mismo, hagamos de cada una el centro virtual del mundo.

Pero ¿no es esto lo que hace el amor? Decir de un objeto que lo amamos y decir que es para nosotros centro del universo, lugar donde se anudan los hilos todos cuya trama es nuestra vida, nuestro mundo, ¿no son expresiones equivalentes? ¡Ah! Sin duda, sin duda. La doctrina es vieja y venerable: Platón ve en el «eros» un ímpetu que lleva a enlazar las cosas entre sí; es —dice— una fuerza unitiva y es la pasión de la síntesis. Por esto, en su opinión, la filosofía, que busca el sentido de las cosas, va inducida por el «eros». La meditación es ejercicio erótico. El concepto, rito amoroso.

Un poco extraña parece, acaso, la aproximación de la sensibilidad filosófica a esta inquietud muscular y este súbito hervor de la sangre que experimentamos cuando una moza valiente pasa a nuestra vera hiriendo el suelo con sus tacones. Extraña y equívoca y peligrosa, tanto para la filosofía como para nuestro trato con la mujer. Pero, acaso, lleva razón Nietzsche cuando nos envía su grito: «¡Vivid en peligro!»

Dejemos la cuestión para otra coyuntura (1). Ahora nos interesa notar que si la impresión de una cosa nos da su materia, su carne, el concepto contiene todo aquello que esa cosa es en relación con las demás, todo ese superior tesoro con que queda enriquecido un objeto cuando entra a formar parte de una estructura.

Lo que hay entre las cosas es el contenido del concepto. Ahora bien, entre las cosas hay, por lo pronto, sus límites.

---

(1) Sobre estas relaciones entre el pensar, la atención y el amor, así como sobre las distancias entre el amor y el impulso sexual, puede verse mi libro *El Espectador*, tomos I y II (volumen II de estas *Obras completas*).

¿Nos hemos preguntado alguna vez dónde están los límites del objeto? ¿Están en él mismo? Evidentemente, no. Si no existiera más que un objeto aislado y señero, sería ilimitado. Un objeto acaba donde otro empieza. ¿Ocurrirá, entonces, que el límite de una cosa está en la otra? Tampoco, porque esta otra necesita, a su vez, ser limitada por la primera. ¿Dónde, pues?

Hegel escribe que donde está el límite de una cosa no está esta cosa. Según esto, los límites son como nuevas cosas virtuales que se interpolan e interyectan entre las materiales, naturalezas esquemáticas cuya misión consiste en marcar los confines de los seres, aproximarlos para que convivan y a la vez distanciarlos para que no se confundan y aniquilen. Esto es el concepto: no más, pero tampoco menos. Merced a él las cosas se respetan mutuamente y pueden venir a unión sin invadirse las unas a las otras.

10

EL CONCEPTO

Conviene a todo el que ame honrada, profundamente la futura España, suma claridad en este asunto de la misión que atañe al concepto. A primera vista, es cierto, parece tal cuestión demasiado académica para hacer de ella un menester nacional. Mas sin renunciar a la primera vista de una cuestión, ¿por qué no hemos de aspirar a una segunda y a una tercera vista?

Sería, pues, oportuno que nos preguntásemos: cuando además de estar viendo algo, tenemos su concepto, ¿qué nos proporciona éste sobre aquella visión? Cuando sobre el sentir el bosque en torno nuestro como un misterioso abrazo, tenemos el concepto del bosque, ¿qué salimos ganando? Por lo pronto, se nos presenta el concepto como una repetición o reproducción de la cosa misma, vaciada en una materia espectral. Pensamos en lo que los egipcios llamaban el *doble* de cada ser, umbrátil duplicación del organismo. Comparado con la cosa misma, el concepto no es más que un espectro o menos aún que un espectro.

Por consiguiente, a nadie que esté en su juicio le puede ocurrir

cambiar su fortuna en cosas por una fortuna en espectros. El concepto no puede ser como una nueva cosa sutil destinada a suplantar las cosas materiales. La misión del concepto no estriba, pues, en desalojar la intuición, la impresión real. La razón no puede, no tiene que aspirar a sustituir la vida.

Esta misma oposición, tan usada hoy por los que no quieren trabajar, entre la razón y la vida es ya sospechosa. ¡Como si la razón no fuera una función vital y espontánea del mismo linaje que el ver o el palpar!

Avancemos un poco más. Lo que da al concepto ese carácter espectral en su contenido esquemático. De la cosa retiene el concepto meramente el esquema. Ahora bien; en un esquema poseemos sólo los límites de la cosa, la caja lineal donde la materia, la substancia real de la cosa queda inscrita. Y estos límites, según se ha indicado, no significan más que la relación en que un objeto se halla respecto de los demás. Si de un mosaico arrancamos uno de sus trozos, nos queda el perfil de éste en forma de hueco, limitado por los trozos confinantes. Del mismo modo el concepto expresa el lugar ideal, el ideal hueco que corresponde a cada cosa dentro del sistema de las realidades. Sin el concepto, no sabríamos bien dónde empieza ni dónde acaba una cosa; es decir, las cosas como impresiones son fugaces, huideras, se nos van de entre las manos, no las poseemos. Al atar el concepto unas con otras, las fija y nos las entrega prisioneras. Platón dice que las impresiones se nos escapan si no las ligamos con la razón, como, según la leyenda, las estatuas de Demetrios huían nocturnamente de los jardines si no se las ataba.

Jamás nos dará el concepto lo que nos da la impresión, a saber: la carne de las cosas. Pero esto no obedece a una insuficiencia del concepto, sino a que el concepto no pretende tal oficio. Jamás nos dará la impresión lo que nos da el concepto, a saber: la forma, el sentido físico y moral de las cosas.

De suerte que, si devolvemos a la palabra percepción su valor etimológico —donde se alude a coger, apresar— el concepto será el verdadero instrumento u órgano de la percepción y apresamiento de las cosas.

Agota, pues, su misión y su esencia, con ser no una nueva cosa, sino un órgano o aparato *para* la posesión de las cosas.

Muy lejos nos sentimos hoy del dogma hegeliano, que hace del pensamiento substancia última de toda realidad. Es demasiado ancho el mundo y demasiado rico para que asuma el pensamiento la responsabilidad de cuanto en él ocurre. Pero al destronar la razón, cuidemos

de ponerla en su lugar. No todo es pensamiento, pero sin él no poseemos nada con plenitud (1).

Esta es la adehala que sobre la impresión nos ofrece el concepto; cada concepto es literalmente un órgano con que captamos las cosas. Sólo la visión mediante el concepto es una visión completa; la sensación nos da únicamente la materia difusa y plasmable de cada objeto; nos da la impresión de las cosas, no las cosas.

II

CULTURA.—SEGURIDAD

Sólo cuando algo ha sido pensado, cae debajo de nuestro poder. Y sólo cuando están sometidas las cosas elementales, podemos adelantarnos hacia las más complejas.

Toda progresión de dominio y aumento de territorios morales supone la tranquila, definitiva posesión de otros donde nos apoyemos. Si nada es seguro bajo nuestras plantas, fracasarán todas las conquistas superiores.

Por esto una cultura impresionista está condenada a no ser una cultura progresiva. Vivirá de modo discontinuo, podrá ofrecer grandes figuras y obras aisladas a lo largo del tiempo, pero todas retenidas en el mismo plano. Cada genial impresionista vuelve a tomar el mundo de la nada, no allí donde otro genial antecesor lo dejó.

¿No es ésta la historia de la cultura española? Todo genio español ha vuelto a partir del caos, como si nada hubiera sido antes. Es innegable que a esto se debe el carácter bronco, originario, áspero de nuestros grandes artistas y hombres de acción. Sería incomprensivo desdeñar esta virtud: sería necio, tan necio como creer que con esa virtud basta, que esa virtud es toda la virtud.

Nuestros grandes hombres se caracterizan por una psicología de adanes. Goya es Adán —un primer hombre.

El espíritu de sus cuadros —cambiando la indumentaria y lo más externo de la técnica, que resume las mayores delicadezas del

(1) Véase sobre las relaciones entre razón y vida *El tema de nuestro tiempo* (tomo III de estas *Obras completas)*.

siglo XVIII anglofrancés —sería transferible al siglo x después de Jesucristo, y aún al siglo x antes de Jesucristo. Encerrado en la cueva de Altamira, Goya hubiera sido el pintor de los *uros* o toros salvajes. Hombre sin edad, ni historia, Goya representa —como acaso España— una forma paradójica de la cultura: la cultura salvaje, la cultura sin ayer, sin progresión, sin seguridad; la cultura en perpetua lucha con lo elemental, disputando todos los días la posesión del terreno que ocupan sus plantas. En suma, cultura fronteriza.

No se dé a estas palabras ningún sentido estimativo. Yo no pretendo decir ahora que la cultura española valga menos ni más que otra. No se trata de avalorar, sino de comprender lo español. Desertemos de la vana ocupación ditirámbica con que los eruditos han tratado los hechos españoles. Ensayemos fórmulas de comprensión e inteligencia; no sentenciemos, no tasemos. Sólo así podrá llegar un día en que sea fecunda la afirmación de españolismo.

El caso Goya ilumina perfectamente lo que ahora intento decir. Nuestra emoción —me refiero a la emoción de quien sea capaz de emociones sinceras y hondas— es acaso fuerte y punzante ante sus lienzos, pero no es segura. Un día nos arrebata en su frenético dinamismo, y otro día nos irrita con su caprichosidad y falta de sentido. Es siempre problemático lo que vierte el atroz aragonés en nuestros corazones.

Pudiera ocurrir que esta indocilidad fuera el síntoma de todo lo definitivamente grande. Pudiera ocurrir todo lo contrario. Pero es un hecho que los productos mejores de nuestra cultura contienen un equívoco, una peculiar inseguridad.

En cambio, la preocupación que, como un nuevo temblor, comienza a levantarse en los pechos de Grecia para extenderse luego sobre las gentes del continente europeo, es la preocupación por la seguridad, la firmeza —τὸ ἀσφαλές— (1). Cultura—meditan, prueban, cantan, predican, sueñan los hombres de ojos negros en Jonia, en Atica, en Sicilia, en la magna Grecia—es lo firme frente a lo vacilante, es lo fijo frente a lo huidero, es lo claro frente a lo oscuro. Cultura no es la vida toda, sino sólo el momento de seguridad, de firmeza, de claridad. E inventan el concepto como instrumento, no para sustituir la espontaneidad vital, sino para asegurarla.

(1) Platón, véase *Fedón*, 100 d, 101 d.

12

LA LUZ COMO IMPERATIVO

Una vez reducida a su punto la misión del concepto, una vez manifiesto que no podrá nunca darnos la carne del universo, no corro el riesgo de parecer demasiado intelectualista si cerceno levemente lo dicho más arriba sobre las varias suertes de claridad. Hay ciertamente una peculiar manera de ser claras las superficies y otra de ser claro lo profundo. Hay claridad de impresión y claridad de meditación.

Sin embargo, ya que se nos presenta la cuestión en tono de polémica, ya que con la supuesta claridad latina se quiere negar la claridad germánica, no puedo menos de confesar todo mi pensamiento.

Mi pensamiento —¡y no sólo mi pensamiento!— tiende a recoger en una fuerte integración toda la herencia familiar. Mi alma es oriunda de padres conocidos: yo no soy sólo mediterráneo. No estoy dispuesto a confinarme en el rincón ibero de mí mismo. Necesito toda la herencia para que mi corazón no se sienta miserable. Toda la herencia y no sólo el haz de áureos reflejos que vierte el sol sobre la larga turquesa marina. Vuelcan mis pupilas dentro de mi alma las visiones luminosas; pero del fondo de ellas se levantan a la vez enérgicas meditaciones. ¿Quién ha puesto en mi pecho estas reminiscencias sonoras, donde—como en un caracol los alientos oceánicos—perviven las voces íntimas que da el viento en los senos de las selvas germánicas? ¿Por qué el español se obstina en vivir anacrónicamente consigo mismo? ¿Por qué se olvida de su herencia germánica? Sin ella —no hay duda—padecería un destino equívoco. Detrás de las facciones mediterráneas parece esconderse el gesto asiático o africano, y en éste —en los ojos, en los labios asiáticos o africanos—yace como sólo adormecida la bestia infrahumana, presta a invadir la entera fisonomía.

Y hay en mí una substancial, cósmica aspiración a levantarme de la fiera como de un lecho sangriento.

No me obliguéis a ser sólo español, si español sólo significa para vosotros hombre de la costa reverberante. No metáis en mis entrañas guerras civiles; no azucéis al ibero que va en mí con sus ásperas, hirsutas pasiones contra el blondo germano, meditativo y sentimental, que alienta en la zona crepuscular de mi alma. Yo aspiro a poner paz entre mis hombres interiores y los empujo hacia una colaboración.

Para esto es necesario una jerarquía. Y entre las dos claridades es menester que hagamos la una eminente.

Claridad significa tranquila posesión espiritual, dominio suficiente de nuestra conciencia sobre las imágenes, un no padecer inquietud ante la amenaza de que el objeto apresado nos huya.

Pues bien; esta claridad nos es dada por el concepto. Esta claridad, esta seguridad, esta plenitud de posesión trascienden a nosotros de las obras continentales y suelen faltar en el arte, en la ciencia, en la política española. Toda labor de cultura es una interpretación —esclarecimiento, explicación o exégesis— de la vida. La vida es el texto eterno, la retama ardiendo al borde del camino donde Dios da sus voces. La cultura —arte o ciencia o política— es el comentario, es aquel modo de la vida en que, refractándose ésta dentro de sí misma, adquiere pulimento y ordenación. Por esto no puede nunca la obra de cultura conservar el carácter problemático anejo a todo lo simplemente vital. Para dominar el indócil torrente de la vida medita el sabio, tiembla el poeta y levanta la barbacana de su voluntad el héroe político. ¡Bueno fuera que el producto de todas estas solicitudes no llevara a más que a duplicar el problema del universo! No, no; el hombre tiene una misión de claridad sobre la tierra. Esta misión no le ha sido revelada por un Dios ni le es impuesta desde fuera por nadie ni por nada. La lleva dentro de sí, es la raíz misma de su constitución. Dentro de su pecho se levanta perpetuamente una inmensa ambición de claridad —como Goethe, haciéndose un lugar en la hilera de las altas cimas humanas, cantaba:

Yo me declaro del linaje de esos
Que de lo oscuro hacia lo claro aspiran.

Y a la hora de morir, en la plenitud de un día, cara a la primavera inminente, lanza en un clamor postrero un último deseo, la última saeta del viejo arquero ejemplar:

¡Luz, más luz!

Claridad no es vida, pero es la plenitud de la vida.

¿Cómo conquistarla sin el auxilio del concepto? Claridad dentro de la vida, luz derramada sobre las cosas es el concepto. Nada más. Nada menos.

Cada nuevo concepto es un nuevo órgano que se abre en nosotros sobre una porción del mundo, tácita antes e invisible. El que os da una idea os aumenta la vida y dilata la realidad en torno vuestro. Literalmente exacta es la opinión platónica de que no miramos con los ojos, sino al través o por medio de los ojos; miramos con los conceptos (1). *Idea* en Platón quería decir punto de vista.

Frente a lo problemático de la vida, la cultura —en la medida en que es viva y auténtica— representa el tesoro de los principios. Podremos disputar sobre cuáles sean los principios suficientes para resolver aquel problema; pero sean cualesquiera, tendrán que ser principios. Y para poder ser algo principio, tiene que comenzar por no ser a su vez problema. Esta es la dificultad con que tropieza la religión y que la ha mantenido siempre en polémica con otras formas de la humana cultura, sobre todo con la razón. El espíritu religioso refiere el misterio que es la vida a misterios todavía más intensos y peraltados. Al fin y al cabo, la vida se nos presenta como un problema acaso soluble o, cuando menos, no *a limine* insoluble.

15

INTEGRACIÓN

La obra de arte no tiene menos que las restantes formas del espíritu esta misión esclarecedora, si se quiere *luciferina*. Un estilo artístico que no contenga la clave de la interpretación de sí mismo, que consista en una mera reacción de una parte de la vida —el corazón individual— al resto de ella producirá sólo valores equívocos. Hay en los grandes estilos como un ambiente estelar o de alta sierra en que la vida se refracta vencida y superada, transida de claridad. El artista no se ha limitado a dar versos como flores en marzo el almendro: se ha levantado sobre sí mismo, sobre su espontaneidad vital; se ha cernido en majestuosos giros aguileños sobre su propio corazón

(1) Véase el diálogo *Teetetos*.

y la existencia en derredor. Al través de sus ritmos, de sus armonías de color y de línea, de sus percepciones y sus sentimientos, descubrimos en él un fuerte poder de reflexión, de meditación. Bajo las formas más diversas, todo grande estilo encierra un fulgor de mediodía y es serenidad vertida sobre las borrascas.

Esto ha solido faltar en nuestras producciones castizas. Nos encontramos ante ellas como ante la vida. ¡He ahí su grande virtud! —se dice—. ¡He ahí su grave defecto! —respondo yo—. Para vida, para espontaneidad, para dolores y tinieblas me bastan con los míos, con los que ruedan por mis venas; me basto yo con mi carne y mis huesos y la gota de fuego sin llama de mi conciencia puesta sobre mi carne y sobre mis huesos. Ahora necesito claridad, necesito sobre mi vida un amanecer. Y estas obras castizas son meramente una ampliación de mi carne y de mis huesos y un horrible incendio que repite el de mi ánimo. Son como yo, y yo voy buscando algo que sea más que yo—más seguro que yo.

Representamos en el mapa moral de Europa el extremo predominio de la impresión. El concepto no ha sido nunca nuestro elemento. No hay duda que seríamos infieles a nuestro destino si abandonáramos la enérgica afirmación de impresionismo yacente en nuestro pasado. Yo no propongo ningún abandono, sino todo lo contrario: una integración.

Tradición castiza no puede significar, en su mejor sentido, otra cosa que lugar de apoyo para las vacilaciones individuales —una tierra firme para el espíritu—. Esto es lo que no podrá nunca ser nuestra cultura si no afirma y organiza su sensualismo en el cultivo de la meditación.

El caso del *Quijote* es, en éste como en todo orden, verdaderamente representativo. ¿Habrá un libro más profundo que esta humilde novela de aire burlesco? Y, sin embargo, ¿qué es el *Quijote*? ¿Sabemos bien lo que de la vida aspira a sugerirnos? Las breves iluminaciones que sobre él han caído proceden de almas extranjeras: Schelling, Heine, Turgeniev... Claridades momentáneas e insuficientes. Para esos hombres era el *Quijote* una divina curiosidad: no era, como para nosotros, el problema de su destino.

Seamos sinceros: el *Quijote* es un equívoco. Todos los ditirambos de la elocuencia nacional no han servido de nada. Todas las rebuscas eruditas en torno a la vida de Cervantes no han aclarado ni un rincón del colosal equívoco. ¿Se burla Cervantes? ¿Y de qué se burla? Lejos, sola en la abierta llanada manchega la larga figura de Don Quijote se encorva como un signo de interrogación; y es como

un guardián del secreto español, del equívoco de la cultura española. ¿De qué se burlaba aquel pobre alcabalero desde el fondo de una cárcel? ¿Y qué cosa es burlarse? ¿Es burla forzosamente una negación?

No existe libro alguno cuyo poder de alusiones simbólicas al sentido universal de la vida sea tan grande, y, sin embargo, no existe libro alguno en que hallemos menos anticipaciones, menos indicios para su propia interpretación. Por esto, confrontado con Cervantes, parece Shakespeare un ideólogo. Nunca falta en Shakespeare como un contrapunto reflexivo, una sutil línea de conceptos en que la comprensión se apoya.

Unas palabras de Hebbel, el gran dramaturgo alemán del pasado siglo, aclaran lo que intento ahora expresar: «Me he solido dar siempre cuenta en mis trabajos —dice— de un cierto fondo de ideas: se me ha acusado de que partiendo de él formaba yo mis obràs; pero esto no es exacto. Ese fondo de ideas ha de entenderse como una cadena de montañas que cerrara el paisaje». Algo así creo yo que hay en Shakespeare: una línea de conceptos puestos en el último plano de la inspiración como pauta delicadísima donde nuestros ojos se orientan mientras atravesamos su fantástica selva de poesía. Más o menos, Shakespeare se explica siempre a sí mismo.

¿Ocurre esto en Cervantes? ¿No es, acaso, lo que se quiere indicar cuando se le llama realista, su retención dentro de las puras impresiones y su apartamiento de toda fórmula general e ideológica? ¿No es, tal vez, esto el don supremo de Cervantes?

Es, por lo menos, dudoso que haya otros libros españoles verdaderamente profundos. Razón de más para que concentremos en el *Quijote* la magna pregunta: Dios mío, ¿qué es España? En la anchura del orbe, en medio de las razas innumerables, perdida en el ayer ilimitado y el mañana sin fin, bajo la frialdad inmensa y cósmica del parpadeo astral, ¿qué es esta España, este promontorio espiritual de Europa, esta como proa del alma continental?

¿Dónde está —decidme— una palabra clara, una sola palabra radiante que pueda satisfacer a un corazón honrado y a una mente delicada, una palabra que alumbre el destino de España?

¡Desdichada la raza que no hace un alto en la encrucijada antes de proseguir su ruta, que no se hace un problema de su propia intimidad; que no siente la heroica necesidad de justificar su destino, de volcar claridades sobre su misión en la historia!

El individuo no puede orientarse en el universo sino al través de su raza, porque va sumido en ella como la gota en la nube viajera.

14

PARÁBOLA

Cuenta Parry que en su viaje polar avanzó un día entero en dirección Norte, haciendo galopar valientemente los perros de su trineo. A la noche verificó las observaciones para determinar la altura a que se hallaba, y, con gran sorpresa, notó que se encontraba mucho más al Sur que de mañana. Durante todo el día se había afanado hacia el Norte corriendo sobre un inmenso témpano al que una corriente oceánica arrastraba hacia el Sur.

15

LA CRÍTICA COMO PATRIOTISMO

Lo que hace problema a un problema es contener una contradicción real. Nada, en mi opinión, nos importa hoy tanto como aguzar nuestra sensibilidad para el problema de la cultura española, es decir, sentir a España como contradicción. Quien sea incapaz de esto, quien no perciba el equívoco subterráneo sobre que pisan nuestras plantas, nos servirá de muy poco.

Conviene que nuestra meditación penetre hasta la última capa de conciencia étnica, que someta a análisis sus últimos tejidos, que revise todos los supuestos nacionales sin aceptar supersticiosamente ninguno.

Dicen que toda la sangre puramente griega que queda hoy en el mundo cabría en un vaso de vino. ¿Cuán difícil no será encontrar una gota de pura sangre helénica? Pues bien, yo creo que es mucho más difícil encontrar ni hoy ni en otro tiempo verdaderos españoles. De ninguna especie existen acaso ejemplares menos numerosos.

Hay, es cierto, quienes piensan de otra suerte. Nace la discrepancia de que, usada tan a menudo, la palabra «español» corre el riesgo de no ser entendida en toda su dignidad. Olvidamos que es, en definitiva, cada raza un ensayo de una nueva manera de vivir, de una nueva sensibilidad. Cuando la raza consigue desenvolver plenamente sus energías peculiares, el orbe se enriquece de un modo incalculable: la nueva sensibilidad suscita nuevos usos e instituciones, nueva arquitectura y nueva poesía, nuevas ciencias y nuevas aspiraciones, nuevos sentimientos y nueva religión. Por el contrario, cuando una raza fracasa, toda esta posible novedad y aumento quedan irremediablemente nonatos, porque la sensibilidad que los crea es intransferible. Un pueblo es un estilo de vida, y como tal, consiste en cierta modulación simple y diferencial que va organizando la materia en torno (1). Causas exteriores desvían a lo mejor de su ideal trayectoria este movimiento de organización creadora en que se va desarrollando el estilo de un pueblo, y el resultado es el más monstruoso y lamentable que cabe imaginar. Cada paso de avance en ese proceso de desviación soterra y oprime más la intención original, la va envolviendo en una costra muerta de productos fracasados, torpes, insuficientes. Cada día es ese pueblo menos lo que tenía que haber sido.

Como éste es el caso de España, tiene que parecernos perverso un patriotismo sin perspectiva, sin jerarquías, que acepta como español cuanto ha tenido a bien producirse en nuestras tierras, confundiendo las más ineptas degeneraciones con lo que es a España esencial.

¿No es un cruel sarcasmo que luego de tres siglos y medio de descarriado vagar, se nos proponga seguir la tradición nacional? ¡La tradición! La realidad tradicional en España ha consistido precisamente en el aniquilamiento progresivo de la posibilidad España. No, no podemos seguir la tradición. Español significa para mí una altísima promesa que sólo en casos de extrema rareza ha sido cumplida. No, no podemos seguir la tradición; todo lo contrario: tenemos que ir contra la tradición, más allá de la tradición. De entre los escombros tradicionales, nos urge salvar la primaria substancia de la raza, el módulo hispánico, aquel simple temblor español ante el caos. Lo que suele llamarse España no es eso, sino justamente el

(1) Estas ideas de 1914 han tenido un espléndido e independiente desarrollo en la obra de Oswald Spengler, *La decadencia de Occidente*, publicada en 1918.

fracaso de eso. En un grande, doloroso incendio habríamos de quemar la inerte apariencia tradicional, la España que ha sido, y luego, entre las cenizas bien cribadas, hallaremos como una gema iridiscente la España que pudo ser.

Para ello será necesario que nos libertemos de la superstición del pasado, que no nos dejemos seducir por él como si España estuviese inscrita en su pretérito. Los marinos mediterráneos averiguaron que sólo un medio había para salvarse del canto mortal que hacen las sirenas, y era cantarlo del revés. Así, los que amen hoy las posibilidades españolas tienen que cantar a la inversa la leyenda de la historia de España, a fin de llegar a su través hasta aquella media docena de lugares donde la pobre víscera cordial de nuestra raza da sus puros e intensos latidos.

Una de estas experiencias esenciales es Cervantes, acaso la mayor. He aquí una plenitud española. He aquí una palabra que en toda ocasión podemos blandir como si fuera una lanza. ¡Ah! Si supiéramos con evidencia en qué consiste el estilo de Cervantes, la manera cervantina de acercarse a las cosas, lo tendríamos todo logrado. Porque en estas cimas espirituales reina inquebrantable solidaridad y un estilo poético lleva consigo una filosofía y una moral, una ciencia y una política. Si algún día viniera alguien y nos descubriera el perfil del estilo de Cervantes, bastaría con que prolongáramos sus líneas sobre los demás problemas colectivos para que despertásemos a nueva vida. Entonces, si hay entre nosotros coraje y genio, cabría hacer con toda pureza el nuevo ensayo español.

Mas en tanto que ese alguien llega, contentémonos con vagas indicaciones, más fervorosas que exactas, procurando mantenernos a una distancia respetuosa de la intimidad del gran novelista; no vaya a ser que por acercarnos demasiado digamos alguna cosa poco delicada o extravagante. Tal aconteció en mi entender al más famoso maestro de literatura española, cuando hace no muchos años pretendió resumir a Cervantes diciendo que su característica era... el buen sentido. Nada hay tan peligroso como tomarse estas confianzas con un semidiós —aunque éste sea un semidiós alcabalero.

Tales fueron los pensamientos suscitados por una tarde de primavera en el boscaje que ciñe el Monasterio del Escorial, nuestra gran piedra lírica. Ellos me llevaron a la resolución de escribir estos ensayos sobre el *Quijote*.

El azul crepuscular había inundado todo el paisaje. Las voces de

los pájaros yacían dormidas en sus menudas gargantas. Al alejarme de las aguas que corrían, entré en una zona de absoluto silencio. Y mi corazón salió entonces del fondo de las cosas, como un actor se adelanta en la escena para decir las últimas palabras dramáticas. Paf... paf... Comenzó el rítmico martilleo y por él se filtró en mi ánimo una emoción telúrica. En lo alto, un lucero latía al mismo compás, como si fuera un corazón sideral, hermano gemelo del mío, y como el mío, lleno de asombro y de ternura por lo maravilloso que es el mundo.

MEDITACIÓN PRIMERA

(BREVE TRATADO DE LA NOVELA)

VAMOS, primero, a pensar un poco sobre lo que parece más externo del *Quijote*. Se dice de él que es una novela; se añade, acaso con razón, que es la primera novela en el orden del tiempo y del valor. No pocas de las satisfacciones que halla en su lectura el lector contemporáneo proceden de lo que hay en el *Quijote* común con un género de obras literarias, predilecto de nuestro tiempo. Al resbalar la mirada por las viejas páginas, encuentra un tono de modernidad que aproxima certeramente el libro venerable a nuestros corazones: lo sentimos tan cerca, por lo menos, de nuestra más profunda sensibilidad, como puedan estarlo Balzac, Dickens, Flaubert, Dostoyewsky, labradores de la novela contemporánea.

Pero, ¿qué es una novela?

Acaso anda fuera de la moda disertar sobre la esencia de los géneros literarios. Tiénese el asunto por retórico. Hay quien niega hasta la existencia de géneros literarios.

No obstante, nosotros, fugitivos de las modas y resueltos a vivir entre gentes apresuradas con una calma faraónica, vamos a preguntarnos: ¿qué es una novela?

1

GÉNEROS LITERARIOS

La antigua poética entendía por géneros literarios ciertas reglas de creación a que el poeta había de ajustarse, vacíos esquemas, estructuras formales dentro de quienes la musa, como una abeja dócil, deponía su miel. En este sentido no hablo yo de géneros literarios.

La forma y el fondo son inseparables y el fondo poético fluye libérrimamente sin que quepa imponerle normas abstractas.

Pero, no obstante, hay que distinguir entre fondo y forma: no son una misma cosa. Flaubert decía: «la forma sale del fondo como el calor del fuego». La metáfora es exacta. Más exacto aún sería decir que la forma es el órgano, y el fondo la función que lo va creando. Pues bien, los géneros literarios son las funciones poéticas, direcciones en que gravita la generación estética.

La propensión moderna a negar la distinción entre el fondo o tema y la forma o aparato expresivo de aquél, me parece tan trivial como su escolástica separación. Se trata, en realidad, de la misma diferencia que existe entre una dirección y un camino. Tomar una dirección no es lo mismo que haber caminado hasta la meta que nos propusimos. La piedra que se lanza lleva en sí predispuesta la curva de su aérea excursión. Esta curva viene a ser como la explicación, desarrollo y cumplimiento del impulso original.

Así es la tragedia la expansión de un cierto tema poético fundamental y sólo de él; es la expansión de lo trágico. Hay, pues, en la forma lo mismo que había en el fondo; pero en aquélla está manifiesto, articulado, desenvuelto, lo que en éste se hallaba con el carácter de tendencia o pura intención. De aquí proviene la inseparabilidad entre ambos; como que son dos momentos distintos de una misma cosa.

Entiendo, pues, por géneros literarios, a la inversa que la poética antigua, ciertos temas radicales, irreductibles entre sí, verdaderas categorías estéticas. La epopeya, por ejemplo, no es el nombre de una forma poética sino de un fondo poético substantivo que en el progreso de su expansión o manifestación llega a la plenitud. La lírica no es un idioma convencional al que puede traducirse lo ya dicho en idioma dramático o novelesco, sino a la vez una cierta cosa a decir y la manera única de decirlo plenamente.

De uno u otro modo, es siempre el hombre el tema esencial del arte. Y los géneros entendidos como temas estéticos irreductibles entre sí, igualmente necesarios y últimos, son amplias vistas que se toman sobre las vertientes cardinales de lo humano. Cada época trae consigo una interpretación radical del hombre. Mejor dicho, no la trae consigo, sino que cada época es eso. Por esto, cada época prefiere un determinado género.

2

NOVELAS EJEMPLARES

Durante la segunda mitad del siglo XIX, las gentes de Europa se satisfacían leyendo novelas.

No hay duda de que cuando el transcurso del tiempo haya cribado bien los hechos innumerables que compusieron esa época, quedará como un fenómeno ejemplar y representativo el triunfo de la novela.

Sin embargo, ¿es asunto claro que deba entenderse en la plabra novela? Cervantes llamó «Novelas ejemplares» a ciertas producciones menores suyas. ¿No ofrece dificultades la comprensión de este título?

Lo de «ejemplares» no es tan extraño: esa sospecha de moralidad que el más profano de nuestros escritores vierte sobre sus cuentos, pertenece a la heroica hipocresía ejercitada por los hombres superiores del siglo XVII. Este siglo en que rinde sus cosechas áureas la gran siembra espiritual del Renacimiento, no halla empacho en aceptar la contrarreforma y acude a los colegios de jesuítas. Es el siglo en que Galileo, después de instaurar la nueva física, no encuentra inconveniente en desdecirse cuando la Iglesia romana le impone su áspera mano dogmática. Es el siglo en que Descartes, apenas descubre el principio de su método, que va a hacer de la teología *ancilla philosophiae*, corre a Loreto para agradecer a Nuestra Señora la ventura de tal descubrimiento. Este siglo de católicos triunfos no es tan mala sazón que no puedan llegar, por vez primera, a levantarse en él los grandes sistemas racionalistas, formidables barbacanas erectas contra la fe. Vaya este recuerdo para los que, con envidiable simplismo, cargan sobre la Inquisición toda la culpa de que España no haya sido más meditabunda.

Pero volvamos al título de novelas que da Cervantes a su colección. Yo hallo en ésta dos series muy distintas de composiciones, sin que sea decir que no interviene en la una algo del espíritu de la otra. Lo importante es que prevalezca inequívocamente una intención artística distinta en ambas series, que gravite en ellas hacia diversos centros la generación poética. ¿Cómo es posible introducir dentro de un mismo género *El amante liberal*, *La española inglesa*, *La fuerza*

de la sangre, *Las dos doncellas*, de un lado, y *Rinconete* y *El celoso extremeño*, de otro? Marquemos en pocas palabras la diferencia: en la primera serie nos son referidos casos de amor y fortuna. Son hijos que, arrancados al árbol familiar, quedan sometidos a imprevistas andanzas; son mancebos que, arrebatados por un vendaval erótico, cruzan vertiginosos el horizonte como astros errantes y encendidos; son damiselas transidas y andariegas, que dan hondos suspiros en los cuartos de las ventas y hablan en compás ciceroniano de su virginidad maltrecha. A lo mejor, en una de tales ventas vienen a anudarse tres o cuatro de estos hilos incandescentes tendidos por el azar y la pasión entre otras tantas parejas de corazones: con grande estupor del ambiente venteril sobrevienen entonces las más extraordinarias anagnórisis y coincidencias. Todo lo que en estas novelas se nos cuenta, es inverosímil y el interés que su lectura nos proporciona nace de su inverosimilitud misma. El *Persiles*, que es como una larga novela ejemplar de este tipo, nos garantiza que Cervantes quiso la inverosimilitud como tal inverosimilitud (1). Y el hecho de que cerrara con este libro su ciclo de creación, nos invita a no simplificar demasiado las cosas.

Ello es que los temas referidos por Cervantes en parte de sus novelas, son los mismos venerables temas inventados por la imaginación aria, muchos, muchos siglos hace. Tantos siglos hace, que los hallaremos preformados en los mitos originales de Grecia y del Asia occidental. ¿Creéis que debemos llamar «novela» al género literario que comprende esta primera serie cervantina? No hay inconveniente; pero haciendo constar que este género literario consiste en la narración de sucesos inverosímiles, inventados, irreales.

Cosa bien distinta parece intentada en la otra serie de que podemos hacer representante a *Rinconete y Cortadillo*. Aquí apenas si pasa nada; nuestros ánimos no se sienten solicitados por dinámicos apasionamientos ni se apresuran de un párrafo al siguiente para descubrir el sesgo que toman los asuntos. Si se avanza un paso es con el fin de tomar nuevo descanso y extender la mirada en derredor. Ahora se busca una serie de visiones estáticas y minuciosas. Los personajes y los actos de ellos andan tan lejos de ser insólitos e increíbles que ni siquiera llegan a ser interesantes. No se me diga que los mozalbetes

---

(1) Sobre las relaciones entre lo inverosímil y lo poético puede verse, además de lo que sigue, la *Teoría de lo verosímil*, en el ensayo sobre *Renan*, publicado en el tomo del autor *Personas, obras, cosas*. (En este mismo volumen.)

pícaros Rincón y Cortado; que las revueltas damas Gananciosa y Cariharta; que el rufián Repolido, etc., poseen en sí mismos atractivo alguno. Al ir leyendo, con efecto, nos percatamos de que no son ellos, sino la representación que el autor nos da de ellos, quien logra interesarnos. Más aún: si no nos fueran indiferentes de puro conocidos y usuales, la obra conduciría nuestra emoción estética por muy otros caminos. La insignificancia, la indiferencia, la verosimilitud de estas criaturas, son aquí esenciales.

El contraste con la intención artística que manifiesta la serie anterior no puede ser más grande. Allí eran los personajes mismos y sus andanzas mismas motivo de la fruición estética; el escritor podía reducir al mínimo su intervención. Aquí, por el contrario, sólo nos interesa el modo cómo el autor deja reflejarse en su retina las vulgares fisonomías de que nos habla. No faltó a Cervantes clara conciencia de esta diversidad cuando escribe en el *Coloquio de los Perros:*

«Quiérote advertir de una cosa, de la cual verás la experiencia cuando te cuente los sucesos de mi vida, y es que los cuentos, unos encierran y tienen la gracia en ellos mismos: otros, en el modo de contarlos; quiero decir, que algunos hay, que aunque se cuenten sin preámbulos y ornamentos de palabras, dan contento; otros hay, que es menester vestirlos de palabras, y con demostraciones del rostro y de las manos, y con mudar la voz se hace algo de nonada, y de flojos y desmayados se vuelven agudos y gustosos».

¿Qué es, pues, novela?

3

ÉPICA

Una cosa es, por lo pronto, muy clara: lo que el lector de la pasada centuria buscaba tras el título «novela» no tiene nada que ver con lo que la edad antigua buscaba en la épica. Hacer de ésta derivarse aquélla, es cerrarnos el camino para comprender las vicisitudes del género novelesco, dado que por tal entendamos principalmente la evolución literaria que vino a madurar en la novela del siglo XIX.

Novela y épica son justamente lo contrario. El tema de la épica

es el pasado como tal pasado: hablásenos en ella de un mundo que fue y concluyó, de una edad mítica cuya antigüedad no es del mismo modo un pretérito que lo es cualquier tiempo histórico remoto. Cierto que la piedad local fue tendiendo unos hilos tenues entre los hombres y dioses homéricos y los ciudadanos del presente; pero esta red de tradiciones genealógicas no logra hacer viable la distancia absoluta que existe entre el *ayer* mítico y el hoy real. Por muchos *ayer* reales que interpolemos, el orbe habitado por los Aquiles y los Agamemnon no tiene comunicación con nuestra existencia y no podemos llegar a ellos paso a paso, desandando el camino hacia atrás que el tiempo abrió hacia adelante. El pasado épico no es *nuestro* pasado. Nuestro pasado no repugna que lo consideremos como habiendo sido presente alguna vez. Mas el pasado épico huye de todo presente, y cuando queremos con la reminiscencia llegarnos hasta él, se aleja de nosotros galopando como los caballos de Diómedes, y mantiene una eterna, idéntica distancia. No es, no, el pasado del recuerdo, sino un pasado ideal.

Si el poeta pide a la *Mneme*, a la Memoria, que le haga saber los dolores aqueos, no acude a su memoria subjetiva, sino a una fuerza cósmica de recordar que supone latiendo en el universo. La *Mneme* no es la reminiscencia del individuo, sino un poder elemental.

Esta esencial lejanía de lo legendario libra a los objetos épicos de la corrupción. La misma causa que nos impide acercarlos demasiado a nosotros y proporcionarles una excesiva juventud —la de lo presente—, conserva sus cuerpos inmunes a la obra de la vejez. Y el eterno frescor y la sobria fragancia perenne de los cantos homéricos, más bien que una tenaz juventud, significan la incapacidad de envejecer. Porque la vejez no lo sería si se detuviera. Las cosas se hacen viejas porque cada hora, al transcurrir, las aleja más de nosotros, y esto indefinidamente. Lo viejo es cada vez más viejo. Aquiles, empero, está a igual distancia de nosotros que de Platón.

4

POESÍA DEL PASADO

Conviene hacer almoneda de los juicios que mereció Homero a la filología de hace cien años. Homero no es la ingenuidad, ni es un temperamento de alborada. Nadie ignora hoy que la *Ilíada*, por lo menos nuestra *Ilíada*, no ha sido nunca entendida por el pueblo. Es decir, que fue desde luego una obra arcaizante. El rapsoda compone en un lenguaje convencional que le sonaba a él mismo como algo viejo, sacramental y rudo. Las costumbres que presta a los personajes son también de vetusta aspereza.

¿Quién lo diría? ¡Homero, un arcaizante: la infancia de la poesía consistiendo en una ficción arqueológica! ¿Quién lo diría? Y no se trata meramente de que en la épica haya arcaísmo, sino de que la épica es arcaísmo, y esencialmente no es sino arcaísmo. El tema de la épica es el pasado ideal, la absoluta antigüedad, decíamos. Ahora añadimos que el arcaísmo es la forma literaria de la épica, el instrumento de poetización.

Esto me parece de una importancia suma para que veamos claro el sentido de la novela. Después de Homero fueron necesarios a Grecia muchos siglos hasta aceptar lo actual como posibilidad poética. En rigor no lo aceptó nunca *ex abundantia cordis*. Poético estrictamente era para Grecia sólo lo antiguo, mejor aún, lo primario en el orden del tiempo. No lo antiguo del romanticismo, que se parece demasiado a lo antiguo de los chamarileros y ejerce una atracción morbosa, suscitando pervertidas complacencias por lo que tiene de ruinoso, de carcomido, de fermentado, de caduco. Todas estas cosas moribundas contienen sólo una belleza refleja, y no son ellas, sino las nubes de emoción que su aspecto en nosotros levanta fuente de poesía. Mas para el griego fue belleza un atributo íntimo de las cosas esenciales: lo accidental y momentáneo le parecía exento de ella. Tuvieron un sentido racionalista de la estética (1) que les impe-

(1) El concepto de *proporción*, de *medida*, que acude siempre al labio heleno cuando habla de arte, ostenta bien a la vista su musculatura matemática.

día separar el valor poético de la dignidad metafísica. Bello juzgaban lo que contiene en sí el origen y la norma, la causa y el módulo de los fenómenos. Y este universo cerrado del mito épico compuesto exclusivamente de objetos esenciales y ejemplares que fueron realidad cuando este mundo nuestro no había comenzado aún a existir.

Del orbe épico al que nos rodea no había comunicación, compuerta ni resquicio. Toda esta vida nuestra con su hoy y con su ayer pertenece a una segunda etapa de la vida cósmica. Formamos parte de una realidad sucedánea y decaída; los hombres que nos rodean no lo son en el mismo sentido que Ulises y Héctor. Hasta el punto que no sabemos bien si Ulises y Héctor son hombres o son dioses. Los dioses estaban entonces más al nivel de los hombres, porque éstos eran divinos. ¿Dónde acaba el dios y empieza el hombre para Homero? El problema revela la decadencia de nuestro mundo. Las figuras épicas corresponden a una fauna desaparecida, cuyo carácter es precisamente la indiferencia entre el dios y el hombre, por lo menos la contigüidad entre ambas especies. De aquél se llega a éste, sin más peldaño que el desliz de una diosa o la brama de un dios.

En suma, para los griegos son plenamente poéticas sólo las cosas que fueron primero, no por ser antiguas, sino por ser las más antiguas, por contener en sí los principios y las causas (1). El *stock* de mitos que constituían a la vez la religión, la física y la historia tradicionales encierra todo el material poético del arte griego en su buena época. El poeta tiene que partir de él, y dentro de él moverse, aunque sea —como los trágicos— para modificarlo. No cabe en la mente de estos hombres que pueda inventarse un objeto poético, como no cabría en la nuestra que se fantaseara una ley mecánica. Con esto queda marcada la limitación de la épica y del arte griego en general, ya que hasta su hora de decadencia no logra éste desprenderse del útero mítico.

Homero cree que las cosas acontecieron como sus hexámetros nos refieren: el auditorio lo creía también. Más aún: Homero no pretende contar nada nuevo. Lo que él cuenta lo sabe ya el público, y Homero sabe que lo sabe. Su operación no es propiamente creadora y huye de sorprender al que escucha. Se trata simplemente de una labor artística, más aún que poética, de una virtuosidad técnica. Yo no encuentro en la historia del arte otra intención más parecida a la que

(1) «Se creía que lo más sagrado es lo inmemorial, lo antiquísimo», dice Aristóteles refiriéndose al pensamiento mítico. *Metafísica*, 983, b, 33.

llevaba el rapsoda que la resplandeciente en la puerta del baptisterio florentino labrada por Ghiberti. No son los objetos representados lo que a éste preocupa, sino que va movido por un loco placer de representar, de transcribir en bronce figuras de hombres, de animales, de árboles, de rocas, de frutos.

Así Homero. La mansa fluencia de la épica ribera, la calma rítmica con que por igual se atiende a lo grande y lo pequeño, sería absurda si imaginásemos al poeta preocupado en la invención de su argumento. El tema poético existe previamente de una vez para siempre: se trata sólo de actualizarlo en los corazones, de traerlo a plenitud de presencia. Por eso no hay absurdo en dedicar cuatro versos a la muerte de un héroe, y no menos que dos al cerrar de una puerta. El ama de Telémaco

> *salió del aposento; del anillo de plata tirando,*
> *tras sí cerró la puerta, y afianzó en la correa el cerrojo.* (1)

EL RAPSODA

Los tópicos estéticos de nuestra época pueden ser causa de que interpretemos mal esta fruición que en hacer ver los objetos bellos del pretérito sentía el quieto y el dulce ciego de Jonia. Puede ocurrírsenos, con efecto, llamarla realismo. ¡Terrible, incómoda palabra! ¿Qué haría con ella un griego si la deslizáramos en su alma? Para nosotros real es lo sensible, lo que ojos y oídos nos van volcando dentro: hemos sido educados por una edad rencorosa que había laminado el universo y hecho de él una superficie, una pura apariencia. Cuando buscamos la realidad, buscamos las apariencias. Mas el griego entendía por realidad todo lo contrario; real es lo esencial, lo profundo y latente; no la apariencia, sino las fuentes vivas de toda la apariencia. Plotino no pudo nunca determinarse a que le hicieran un retrato, porque era esto, según él, legar al mundo la sombra de una sombra.

El poeta épico, con la batuta en la mano, se alza en medio de

(1) *(Odisea:* I. 441-42.)

nosotros, su faz ciega se orienta vagamente hacia donde se derrama una mayor luminosidad; el sol es para él una mano de padre que palpa en la noche las mejillas de un hijo; su cuerpo ha aprendido la torsión del heliotropo y aspira a coincidir con la amplia caricia que pasa. Sus labios se estremecen un poco, como las cuerdas de un instrumento que alguien templa. ¿Cuál es su afán? Quisiera ponernos bien claras delante las cosas que pasaron. Comienza a hablar. Pero no; esto no es hablar, es recitar. Las palabras vienen sometidas a una disciplina, y parecen desintegradas de la existencia trivial que llevaban en el hablar ordinario. Como un aparato de ascensión, el hexámetro mantiene suspensos en un aire imaginario los vocablos e impide que con los pies toquen en la tierra. Esto es simbólico. Esto es lo que quiere el rapsoda; arrancarnos de la realidad cotidiana. Las frases son rituales, los giros solemnes y un poco hieratizados, la gramática milenaria. De lo actual toma sólo la flor; de cuando en cuando una comparación extraída de los fenómenos cardinales, siempre idénticos, del cosmos —el mar, el viento, las fieras, las aves—, inyecta en el bloque arcaico la savia de actualidad estrictamente necesaria para que el pasado, como tal pasado, se posesione de nosotros y desaloje el presente.

Tal es el ejercicio del rapsoda, tal su papel en el edificio de la obra épica. A diferencia del poeta moderno, no vive aquejado por el ansia de originalidad. Sabe que su canto no es suyo sólo. La conciencia étnica, forjadora del mito, ha cumplido, antes que él naciera, el trabajo principal; ha creado los objetos bellos. Su papel queda reducido a la escrupulosidad de un artífice.

6

HELENA Y MADAME BOVARY

Yo no comprendo cómo un español, maestro de griego, ha podido decir que facilita la inteligencia de la *Ilíada* imaginar la lucha entre los mozos de dos pueblos castellanos por el dominio de una garrida aldeana. Comprendo que, a propósito de *Madame Bovary*, se nos indicara que dirigiésemos nuestra atención hacia el tipo de una provinciana practicante del adulterio. Esto sería oportuno; el novelista

consume su tarea cuando ha logrado presentarnos en concreto lo que en abstracto conocíamos ya (1). Al cerrar el libro, decimos: «Así son, en efecto, las provincianas adúlteras. Y estos comicios agrícolas son, en verdad, unos comicios agrícolas». Con tal resultado hemos satisfecho al novelista. Pero leyendo la *Ilíada* no se nos ocurre congratular a Homero porque su Aquiles es efectivamente un buen Aquiles, un perfecto Aquiles, y una Helena inconfundible su Helena. Las figuras épicas no son representantes de tipos, sino criaturas únicas. Sólo un Aquiles ha existido y una sola Helena; sólo una guerra al margen del Scamandros. Si en la distraída mujer de Menelao creyéramos ver una moza cualquiera, requerida de amores enemigos, Homero habría fracasado. Porque su misión era muy circunscrita —no libre como la de Ghiberti o Flaubert—, nos ha de hacer ver esta Helena y este Aquiles, los cuales, por ventura, no se parecen a los humanos que solemos hallar por los trivios.

La épica es primero invención de seres únicos, de naturalezas «heroicas»: la centenaria fantasía popular se encarga de esta primera operación. La épica es luego realización, evocación plena de aquellos seres: ésta es la faena del rapsoda.

Con este largo rodeo hemos ganado, creo yo, alguna claridad desde la cual nos sea patente el sentido de la novela. Porque en ella encontramos la contraposición del género épico. Si el tema de éste es el pasado, como tal pasado, el de la novela es la actualidad como tal actualidad. Si las figuras épicas son inventadas, si son naturalezas únicas e incomparables que por sí mismas tienen valor poético, los personajes de la novela son típicos y extrapoéticos; tómanse, no del mito, que es ya un elemento o atmósfera estética y creadora, sino de la calle, del mundo físico, del contorno real vivido por el autor y por el lector. Una tercera claridad hemos logrado: el arte literario no es toda la poesía, sino sólo una actividad poética secundaria. El arte es la técnica, es el mecanismo de la actualización, frente al cual aparece el acto creador de los bellos objetos como la función poética primaria y suprema. Aquel mecanismo podrá y deberá en ocasiones ser realista; pero no forzosamente y en todos los casos. La apetencia de realismo, característica de nuestro tiempo, no puede levantarse al rango de una norma. Nosotros queremos la ilusión de la apariencia, pero otras edades han tenido otras predilecciones. Pre-

---

(1) «Ma pauvre *Bovary* sans doute souffre et pleure dans vingt villages de France à la fois, à cette heure même».—FLAUBERT: *Correspondance*, II, 284.

sumir que la especie humana ha querido y querrá siempre lo mismo que nosotros, sería una vanidad. No; dilatemos bien a lo ancho nuestro corazón para que coja en él todo aquello humano que nos es ajeno. Prefiramos sobre la tierra una indócil diversidad a una monótona coincidencia.

7

EL MITO, FERMENTO DE LA HISTORIA

La perspectiva épica, que consiste, según hemos visto, en mirar los sucesos del mundo desde ciertos mitos cardinales, como desde cimas supernas, no muere con Grecia. Llega hasta nosotros. No morirá nunca. Cuando las gentes dejan de creer en la realidad cosmogónica e histórica de sus narraciones ha pasado, es cierto, el buen tiempo de la raza helénica. Mas descargados los motivos épicos, las simientes míticas de todo valor dogmático no sólo perduran como espléndidos fantasmas insustituíbles, sino que ganan en agilidad y poder plástico. Hacinados en la memoria literaria, escondidos en el subsuelo de la reminiscencia popular, constituyen una levadura poética de incalculable energía. Acercad la historia verídica de un rey, de Antíoco, por ejemplo, o de Alejandro, a estas materias incandescentes. La historia verídica comenzará a arder por los cuatro costados: lo normal y consuetudinario que en ella había perecerá indefectiblemente consumido. Después del incendio os quedará ante los ojos atónicos, refulgiendo como un diamante, la historia maravillosa de un mágico Apolonio (1), de un milagroso Alejandro. Esta historia maravillosa, claro es que no es historia: se la ha llamado novela. De este modo ha podido hablarse de la novela griega.

Ahora resulta patente el equívoco que en esta palabra existe. La novela griega no es más que historia corrompida, divinamente corrompida por el mito, o bien, como el viaje al país de los Arímaspes, geografía fantástica, recuerdos de viajes que el mito ha descoyuntado, y luego, a su sabor, recompuesto. Al mismo género pertenece toda la

(1) La figura de Apolonio está hecha con material mítico tomado a la historia de Antíoco.

literatura de imaginación, todo eso que se llama cuento, balada, leyenda y libros de caballerías. Siempre se trata de un cierto material histórico que el mito ha dislocado y reabsorbido.

No se olvide que el mito es el representante de un mundo distinto del nuestro. Si el nuestro es el real, el mundo mítico nos parecerá irreal. De todos modos, lo que en uno es posible es imposible en el otro; la mecánica de nuestro sistema planetario no rige en el sistema mítico. La reabsorción de un acontecimiento sublunar por un mito consiste, pues, en hacer de él una imposibilidad física e histórica. Consérvase la materia terrenal, pero es sometida a un régimen tan diverso del vigente en nuestro cosmos, que para nosotros equivale a la falta de todo régimen.

Esta literatura de imaginación prolongará sobre la humanidad hasta el fin de los tiempos el influjo bienhechor de la épica, que fue su madre. Ella duplicará el universo, ella nos traerá a menudo nuevas de un orbe deleitable, donde, si no continúan habitando los dioses de Homero, gobiernan sus legítimos sucesores. Los dioses significan una dinastía, bajo la cual lo imposible es posible. Donde ellos reinan, lo normal no existe: emana de su trono omnímodo desorden. La Constitución que han jurado tiene un solo artículo: *Se permite la aventura.*

8

LIBROS DE CABALLERÍAS

Cuando la visión del mundo que el mito proporciona es derrocada del imperio sobre las ánimas por su hermana enemiga la ciencia, pierde la épica su empaque religioso y toma a campo traviesa en busca de aventuras. Caballerías quiere decir aventuras: los libros de caballerías fueron el último grande retoñar del viejo tronco épico. El último hasta ahora, no definitivamente el último.

El libro de caballerías conserva los caracteres épicos salvo la creencia en la realidad de lo contado (1). También en él se dan por

(1) Aun esto diría yo que, en cierto modo, se conserva. Pero me vería obligado a escribir muchas páginas, aquí innecesarias, sobre esa misteriosa especie de alucinación que yace, a no dudarlo, en el placer sentido cuando leemos un libro de aventuras.

antiguos, de una ideal antigüedad, los sucesos referidos. El tiempo del rey Artús, como el tiempo de Maricastaña, son telones de un pretérito convencional que penden vaga, indecisamente, sobre la cronología.

Aparte los discreteos de algunos diálogos, el instrumento poético en el libro de caballerías, es, como en la épica, la narración. Yo tengo que discrepar de la opinión recibida que hace de la narración el instrumento de la novela. Se explica esta opinión por no haber contrapuesto los dos géneros bajo tal nombre confundidos. El libro de imaginación narra; pero la novela describe. La narración es la forma en que existe para nosotros el pasado, y sólo cabe narrar lo que pasó; es decir, lo que ya no es. Se describe, en cambio, lo actual. La épica gozaba, según es sabido, de un pretérito ideal —como el pasado que refiere— que ha recibido en las gramáticas el nombre de aoristo épico o gnómico.

Por otra parte, en la novela nos interesa la descripción precisamente porque, en rigor, no nos interesa lo descrito. Desatendemos a los objetos que se nos ponen delante para atender a la manera como nos son presentados. Ni Sancho, ni el Cura, ni el barbero, ni el Caballero del Verde Gabán, ni madame Bovary, ni su marido, ni el majadero de Homais son interesantes. No daríamos dos reales por verlos a ellos. En cambio, nos desprenderíamos de un reino en pago a la fruición de verlos captados dentro de los dos libros famosos. Yo no comprendo cómo ha pasado esto desapercibido a los que piensan sobre cosas estéticas. Lo que, faltos de piedad, solemos llamar *lata*, es todo un género literario, bien que fracasado. La *lata* consiste en una narración de algo que no nos interesa (1). La narración tiene que justificarse por su asunto, y será tanto mejor cuanto más somera, cuanto menos se interponga entre lo acontecido y nosotros.

De modo que el autor del libro de caballerías a diferencia del novelista, hace gravitar toda su energía poética hacia la invención de sucesos interesantes. Estas son las aventuras. Hoy pudiéramos leer la *Odisea* como una relación de aventuras; la obra perdería sin duda nobleza y significación, pero no habríamos errado por completo su intención estética. Bajo Ulises, el igual a los dioses, asoma Sinbad el marino, y apunta, bien que muy lejanamente, la honrada musa

(1) En un cuaderno de *La Critica* cita Croce la definición que un italiano da del *latoso:* es —dice— el que nos quita la soledad y no nos da la compañía.

burguesa de Julio Verne. La proximidad se funda en la intervención del capricho gobernando los acontecimientos. En la *Odisea* el capricho actúa consagrado por los varios humores de los dioses; en la patraña, en las caballerías ostenta cínicamente su naturaleza. Y si en el viejo poema las andanzas cobran interés levantado por emanar del capricho de un dios —razón al cabo teológica—, es la aventura interesante por sí misma, por su inmanente caprichosidad.

Si apretamos un poco nuestra noción vulgar de realidad, tal vez halláramos que no consideramos real lo que efectivamente acaece, sino una cierta manera de acaecer las cosas que nos es familiar. En este vago sentido es, pues, real, no tanto lo visto como lo previsto; no tanto lo que vemos como lo que sabemos. Y si una serie de acontecimientos toma un giro imprevisto, decimos que nos parece mentira. Por eso nuestros antepasados llamaban al cuento aventurero una patraña.

La aventura quiebra como un cristal la opresora, insistente realidad. Es lo previsto, lo impensado, lo nuevo. Cada aventura es un nuevo nacer del mundo, un proceso único. ¿No ha de ser interesante?

A poco que vivimos hemos palpado ya los confines de nuestra presión. Treinta años cuando más tardamos en reconocer los límites dentro de los cuales van a moverse nuestras posibilidades. Tomamos posesión de lo real, que es como haber medido los metros de una cadena prendida de nuestros pies. Entonces decimos: «¿Esto es la vida? ¿Nada más que esto? ¿Un ciclo concluso que se repite, siempre idéntico?» He aquí una hora peligrosa para todo hombre.

Recuerdo a este propósito un admirable dibujo de Gavarni. Es un viejo socarrón junto a un tinglado de esos donde se enseña el mundo por un agujero. Y el viejo está diciendo: *Il faut montrer a l'homme des images, la réalité l'embête.* Gavarni vivía entre unos cuantos escritores y artistas de París defensores del realismo estético. La facilidad con que el público era atraído por los cuentos de aventuras le indignaba. Y, en efecto, razas débiles pueden convertir en un vicio esta fuerte droga de la imaginación, que nos permite escapar al peso grave de la existencia.

9

EL RETABLO DE MAESE PEDRO

Conforme va la línea de la aventura desenvolviéndose, experimentamos una tensión emocional creciente, como si, acompañando a aquélla en su trayectoria, nos sintiéramos violentamente apartados de la línea que sigue la inerte realidad. A cada paso da ésta sus tirones, amenazando con hacer entrar el suceso en el curso natural de las cosas, y es necesario que un nuevo embite del poder aventurero lo liberte y empuje hacia mayores imposibles. Nosotros vamos lanzados en la aventura como dentro de un proyectil, y en la lucha dinámica entre éste, que avanza por la tangente, que ya escapa, y el centro de la tierra, que aspira a sujetarlo, tomamos el partido de aquél. Esta parcialidad nuestra aumenta con cada peripecia y contribuye a una especie de alucinación, en que tomamos por un instante la aventura como verdadera realidad.

Cervantes ha representado maravillosamente esta mecánica psicológica del lector de patrañas en el proceso que sigue el espíritu de Don Quijote ante el retablo de maese Pedro.

El caballo de Don Gaiferos, en su galope vertiginoso, va abriendo tras su cola una estela de vacío: en ella se precipita una corriente de aire alucinado que arrastra consigo cuanto no está muy firme sobre la tierra. Y allá va volteando, arrebatada en el vórtice ilusorio, el alma de Don Quijote, ingrávida como un vilano, como una hoja seca. Y allá irá siempre en su seguimiento cuanto quede en el mundo de ingenuo y de doliente.

Los bastidores del retablo que anda mostrando maese Pedro son frontera de dos continentes espirituales. Hacia dentro, el retablo constriñe un orbe fantástico, articulado por el genio de lo imposible: es el ámbito de la aventura, de la imaginación, del mito. Hacia fuera, se hace lugar un aposento donde se agrupan unos cuantos hombres ingenuos, de estos que vemos a todas horas ocupados en el pobre afán de vivir. En medio de ellos está un mentecato, un hidalgo de nuestra vecindad, que una mañana abandonó el pueblo impelido por una pequeña anomalía anatómica de sus centros cerebrales. Nada nos impide entrar en este aposento: podríamos respirar en su

atmósfera y tocar a los presentes en el hombro, pues son de nuestro mismo tejido y condición. Sin embargo, este aposento está a su vez incluso en un libro, es decir, en otro como retablo más amplio que el primero. Si entráramos al aposento, habríamos puesto el pie dentro de un objeto ideal, nos moveríamos en la concavidad de un cuerpo estético. (Velázquez, en las *Meninas*, nos ofrece un caso análogo: al tiempo que pintaba un cuadro de reyes, ha metido su estudio en el cuadro. Y en *Las hilanderas* ha unido para siempre la acción legendaria que representa un tapiz a la estancia humilde donde se fabricó).

Por el conducto de la simplicidad y la amencia van y vienen efluvios del uno al otro continente, del retablo a la estancia, de ésta a aquél. Diríase que lo importante es precisamente la ósmosis y endósmosis entre ambos.

10

POESÍA Y REALIDAD

Afirma Cervantes que escribe su libro contra los de caballerías. En la crítica de los últimos tiempos se ha perdido la atención hacia este propósito de Cervantes. Tal vez se ha pensado que era una manera de decir, una presentación convencional de la obra, como lo fue la sospecha de ejemplaridad con que cubre sus novelas cortas. No obstante, hay que volver a este punto de vista. Para la estética es esencial ver la obra de Cervantes como una polémica contra las caballerías.

Si no, ¿cómo entender la ampliación incalculable que aquí experimenta el arte literario? El plano épico donde se deslizan los objetos imaginarios era hasta ahora el único, y podía definirse lo poético con las mismas notas constituyentes de aquél (1). Pero ahora el plano imaginario pasa a ser un segundo plano. El arte se enriquece con un término más; por decirlo así, se aumenta en una tercera dimensión, conquista la profundidad estética, que, como la geométrica, supone una pluralidad de términos. Ya no puede, en consecuencia,

(1) Desde el principio nos hemos desentendido del lirismo, que es una gravitación estética independiente.

hacerse consistir lo poético en ese peculiar atractivo del pasado ideal ni en el interés que a la aventura presta su proceder, siempre nuevo, único y sorprendente. Ahora tenemos que acomodar en la capacidad poética la realidad actual.

Nótese toda la astringencia del problema. Llegábamos hasta aquí a lo poético, merced a una superación y abandono de lo circunstante, de lo actual. De modo que tanto vale decir «realidad actual» como decir lo «no poético». Es, pues, la máxima ampliación estética que cabe pensar.

¿Cómo es posible que sean poéticos esta venta y este Sancho y este arriero y este trabucaire de maese Pedro? Sin duda alguna que ellos no lo son. Frente al retablo significan formalmente la agresión a lo poético. Cervantes destaca a Sancho contra toda aventura, a fin de que al pasar por ella la haga imposible. Esta es su misión. No vemos, pues, cómo pueda sobre lo real extenderse el campo de la poesía. Mientras lo imaginario era por sí mismo poético, la realidad es por sí misma antipoética. *Hic Rhodus, hic salta:* aquí es donde la estética tiene que aguzar su visión. Contra lo que supone la ingenuidad de nuestros almogávares eruditos, la tendencia realista es la que necesita más de justificación y explicación. es el *exemplum crucis* de la estética.

En efecto, sería ininteligible si la gran gesticulación de Don Quijote no acertara a orientarnos. ¿Dónde colocaremos a Don Quijote, del lado de allá o del lado de acá? Sería torcido decidirse por uno u otro continente. Don Quijote es la arista en que ambos mundos se cortan formando un bisel.

Si se nos dice que Don Quijote pertenece íntegramente a la realidad, no nos enojaremos. Sólo haríamos notar que con Don Quijote entraría a formar parte de lo real su indómita voluntad. Y esta voluntad se halla henchida de una decisión: es la voluntad de la aventura. Don Quijote, que es real, quiere realmente las aventuras. Como él mismo dice: «Bien podrán los encantadores quitarme la aventura, pero el esfuerzo y el ánimo es imposible». Por eso, con tan pasmosa facilidad transita de la sala del espectáculo al interior de la patraña. Es una naturaleza fronteriza, como lo es, en general, según Platón, la naturaleza del hombre.

Tal vez no sospechábamos hace un momento lo que ahora nos ocurre: que la realidad entra en la poesía para elevar a una potencia estética más alta la aventura. Si esto se confirmara, veríamos a la realidad abrirse para dar cabida al continente imaginario y servirle de soporte, del mismo modo que la venta es esta clara noche un bajel

que boga sobre las tórridas llanadas manchegas, llevando en su vientre a Carlomagno y los doce Pares, a Marsilio de Sansueña y la sin par Melisendra. Ello es que lo referido en los libros de caballerías tiene realidad dentro de la fantasía de Don Quijote, el cual, a su vez, goza de una indubitable existencia. De modo que, aunque la novela realista haya nacido como oposición a la llamada novela imaginaria, lleva dentro de sí infartada la aventura.

II

LA REALIDAD, FERMENTO DEL MITO

La nueva poesía que ejerce Cervantes no puede ser de tan sencilla contextura como la griega y la medieval. Cervantes mira el mundo desde la cumbre del Renacimiento: El Renacimiento ha apretado un poco más las cosas: es una superación integral de la antigua sensibilidad. Galileo da una severa policía al universo con su física. Un nuevo régimen ha comenzado; todo anda más dentro de horma. En el nuevo orden de las cosas las aventuras son imposibles. No va a tardar mucho en declarar Leibniz que la simple posibilidad carece por completo de vigor, que sólo es posible lo *compossibile*, es decir, lo que se halle en estrecha conexión con las leyes naturales (1). De este modo lo posible, que en el mito, en el milagro, afirma una arisca independencia, queda infartado en lo real como la aventura en el verismo de Cervantes.

Otro carácter del Renacimiento es la primacía que adquiere lo psicológico. El mundo antiguo parece una pura corporeidad sin morada y secretos interiores. El Renacimiento descubre en toda su vasta amplitud el mundo interno, el *me ipsum*, la conciencia, lo subjetivo.

Flor de este nuevo y grande giro que toma la cultura es el *Quijote*. En él periclita para siempre la épica con su aspiración a sostener un orbe mítico lindando con el de los fenómenos materiales, pero de él distinto. Se salva, es cierto, la realidad de la aventura;

(1) Para Aristóteles y la Edad Media es posible lo que no envuelve en sí contradicción. Lo *compossibile* necesita más. Para Aristóteles es posible el centauro; para un moderno, no, porque no lo tolera la biología, la ciencia natural.

pero tal salvación envuelve la más punzante ironía. La realidad de la aventura queda reducida a lo psicológico, a un humor del organismo tal vez. Es real en cuanto vapor de un cerebro. De modo que su realidad es, más bien, la de su contrario, la de lo material.

En verano vuelca el sol torrentes de fuego sobre la Mancha, y a menudo la tierra ardiente produce el fenómeno del espejismo. El agua que vemos no es agua real, pero algo de real hay en ella; su fuente. Y esta fuente amarga, que mana el agua del espejismo es la sequedad desesperada de la tierra.

Fenómeno semejante podemos vivirlo en dos direcciones: una, ingenua y rectilínea, entonces el agua que el sol pinta es para nosotros efectiva; otra, irónica, oblicua cuando la vemos como tal espejismo, es decir, cuando a través de la frescura del agua vemos la sequedad de la tierra que la finge. La novela de aventuras, el cuento, la épica, son aquella manera ingenua de vivir las cosas imaginarias y significativas. La novela realista es esta segunda manera oblicua. Necesita, pues, de la primera; necesita del espejismo para hacérnoslo ver como tal. De suerte, que no es sólo el *Quijote* quien fue escrito contra los libros de caballerías, y, en consecuencia, lleva a éstos dentro, sino que el género literario «novela» consiste esencialmente en aquella intususcepción.

Esto ofrece una explicación a lo que parecía inexplicable: cómo la realidad, lo actual, puede convertirse en substancia poética. Por sí misma, mirada en sentido directo, no lo sería nunca; esto es privilegio de lo mítico. Mas podemos tomarla oblicuamente como destrucción del mito, como crítica del mito. En esta forma la realidad, que es de naturaleza inerte e insignificante, quieta y muda, adquiere un movimiento, se convierte en un poder activo de agresión al orbe cristalino de lo ideal. Roto el encanto de éste, cae en polvillo irisado que va perdiendo sus colores hasta volverse pardo terruño. A esta escena asistimos en toda novela. De suerte que, hablando con rigor, la realidad no se hace poética ni entra en la obra de arte, sino sólo aquel gesto o movimiento suyo en que reabsorbe lo ideal.

En resolución, se trata de un proceso estrictamente inverso al que engendra la novela de imaginación. Hay, además, la diferencia de que la novela realista describe el proceso mismo, y aquélla sólo el objeto producido: la aventura.

12

LOS MOLINOS DE VIENTO

Es ahora para nosotros el campo de Montiel un área reverberante e ilimitada, donde se hallan todas las cosas del mundo como en un ejemplo. Caminando a lo largo de él con Don Quijote y Sancho, venimos a la comprensión de que las cosas tienen dos vertientes. Es una el «sentido» de las cosas, su significación, lo que son cuando se las interpreta. Es otra la «materialidad» de las cosas, su positiva substancia, lo que las constituye antes y por encima de toda interpretación.

Sobre la línea del horizonte en estas puestas de sol inyectadas de sangre —como si una vena del firmamento hubiera sido punzada— levántanse los molinos harineros de Criptana y hacen al ocaso sus aspavientos. Estos molinos tienen un sentido: como «sentido» estos molinos son gigantes. Verdad es que Don Quijote no anda en su juicio. Pero el problema no queda resuelto porque Don Quijote sea declarado demente. Lo que en él es anormal, ha sido y seguirá siendo normal en la humanidad. Bien que estos gigantes no lo sean; pero... ¿y los otros?, quiero decir, ¿y los gigantes en general? ¿De dónde ha sacado el hombre los gigantes? Porque ni los hubo ni los hay en *realidad*. Fuere cuando fuere, la ocasión en que el hombre pensó por vez primera los gigantes no se diferencia en nada esencial de esta escena cervantina. Siempre se trataría de una cosa que no era gigante, pero que mirada desde su vertiente ideal tendía a hacerse gigante. En las aspas giratorias de estos molinos hay una alusión hacia unos brazos briareos. Si obedecemos al impulso de esa alusión y nos dejamos ir según la curva allí anunciada, llegaremos al gigante.

También justicia y verdad, la obra toda del espíritu, son espejismos que se producen en la materia. La cultura —la vertiente ideal de las cosas— pretende establecerse como un mundo aparte y suficiente, adonde podamos trasladar nuestras entrañas. Esto es una ilusión, y sólo mirada como ilusión, sólo puesta como un espejismo sobre la tierra, está la cultura puesta en su lugar.

13

LA POESÍA REALISTA

Del mismo modo que las siluetas de las rocas y de las nubes encierran alusiones a ciertas formas animales, las cosas todas, desde su inerte materialidad, hacen como señas que nosotros interpretamos. Estas interpretaciones se condensan hasta formar una objetividad que viene a ser una duplicación de la primaria, de la llamada real. Nace de aquí un perenne conflicto: la «idea» o «sentido» de cada cosa y su «materialidad» aspiran a encajarse una en otra. Pero esto supone la victoria de una de ellas. Si la «idea» triunfa, la «materialidad» queda suplantada y vivimos alucinados. Si la materialidad se impone, y penetrando el vaho de la idea reabsorbe ésta, vivimos desilusionados.

Sabido es que la acción de ver consiste en aplicar una imagen previa que tenemos sobre una sensación ocurrente. Un punto oscuro en la lejanía es visto por nosotros sucesivamente como una torre, como un árbol, como un hombre. Viénese a dar la razón a Platón, que explicaba la percepción como la resultante de algo que va de la pupila al objeto y algo que viene del objeto a la pupila. Solía Leonardo de Vinci poner a sus alumnos frente a una tapia, con el fin de que se acostumbraran a intuir en las formas de las piedras, en las líneas de sus junturas, en los juegos de sombra y claridad, multitud de formas imaginarias. Platónico en el fondo de su ser, buscaba en la realidad Leonardo sólo el paracleto, el despertador del espíritu.

Ahora bien; hay distancias, luces e inclinaciones, desde las cuales el material sensitivo de las cosas reduce a un mínimo la esfera de nuestras interpretaciones. Una fuerza de concreción impide el movimiento de nuestras imágenes. La cosa inerte y áspera escupe de sí cuantos «sentidos» queramos darle: está ahí, frente a nosotros, afirmando su muda, terrible materialidad frente a todos los fantasmas. He ahí lo que llamamos realismo; traer las cosas a una distancia, ponerlas bajo una luz, inclinarlas de modo que se acentúe la vertiente de ellas que baja hacia la pura materialidad.

El mito es siempre el punto de partida de toda poesía, inclusive de la realista. Sólo que en ésta acompañamos al mito en su descenso, en su caída. El tema de la poesía realista es el desmoronamiento de una poesía.

Yo no creo que pueda de otra manera ingresar la realidad en el arte, que haciendo de su misma inercia y desolación un elemento activo y combatiente. Ella no puede interesarnos. Mucho menos puede interesarnos su duplicación. Repito lo que arriba dije: los personajes de la novela carecen de atractivo. ¿Cómo es posible que su representación nos conmueva? Y, sin embargo, es así: no ellos, no *las* realidades nos conmueven, sino su representación, es decir, la representación de *la* realidad de ellos. Esta distinción es, en mi entender, decisiva: lo poético de la realidad no es la realidad como esta o aquella cosa, sino la realidad como función genérica. Por eso es, en rigor, indiferente qué objetos elija el realista para describirlos. Cualquiera es bueno, todos tienen un halo imaginario en torno. Se trata de mostrar bajo él la pura materialidad. Vemos en ella lo que tiene de instancia última, de poder crítico, ante quien se rinde la pretensión de todo lo ideal, de todo lo querido e imaginado por el hombre a declararse suficiente.

La insuficiencia, en una palabra, de la cultura, de cuanto es noble, claro, aspirante —éste es el sentido del realismo poético. Cervantes reconoce que la cultura es todo eso, pero, ¡ay!, es una ficción. Envolviendo a la cultura —como la venta al retablo de la fantasía— yace la bárbara, brutal, muda, insignificante realidad de las cosas. Es triste que tal se nos muestre, ¡pero qué le vamos a hacer!, es real, está ahí: de una manera terrible se basta a sí misma. Su fuerza y su significado único radica en su presencia. Recuerdos y promesas es la cultura, pasado irreversible, futuro soñado.

Mas la realidad es un simple y pavoroso «estar ahí». Presencia, yacimiento, inercia. Materialidad (1).

---

(1) En pintura se hace más patente aún la intención del realismo. Rafael, Miguel Angel pintan las formas de las cosas. La forma es siempre ideal —una imagen del recuerdo o una construcción nuestra—. Velázquez busca la impresión de las cosas. La impresión es informe y acentúa la materia —raso, terciopelo, lienzo, madera, protoplasma orgánico— de que están hechas las cosas.

14

MIMO

Claro es que Cervantes no inventa *a nihilo* el tema poético de la realidad: simplemente lo lleva a una expansión clásica. Hasta encontrar en la novela, en el *Quijote*, la estructura orgánica que le conviene, el tema ha caminado como un hilillo de agua buscando su salida, vacilante, tentando los estorbos, buscándoles la vuelta, filtrándose dentro de otros cuerpos. De todos modos, tiene una extraña oriundez. Nace en los antípodas del mito y de la épica. En rigor, nace fuera de la literatura.

El germen del realismo se halla en un cierto impulso que lleva al hombre a imitar lo característico de sus semejantes o de los animales. Lo característico consiste en un rasgo de tal valor dentro de una fisonomía —persona, animal o cosa—, que al ser reproducido suscita los demás, pronta y enérgicamente, ante nosotros, los hace presentes. Ahora bien; no se imita por imitar: este impulso imitativo —como las formas más complejas de realismo que quedan descritas— no es original, no nace de sí mismo. Vive de una intención forastera. El que imita, imita para burlarse. Aquí tenemos el origen que buscamos: el mimo.

Sólo, pues, con motivo de una intención cómica parece adquirir la realidad un interés estético. Esto sería una curiosísima confirmación histórica de lo que acabo de decir acerca de la novela.

Con efecto, en Grecia, donde la poesía exige una distancia ideal a todo objeto para estetizarlo, sólo encontramos temas actuales en la comedia. Como Cervantes, echa mano Aristófanes de las gentes que roza en las plazuelas y las introduce dentro de la obra artística. Pero es para burlarse de ellas.

De la comedia nace, a su vez, el diálogo —un género que no ha podido lograr independencia. El diálogo de Platón también describe lo real y también se burla de lo real. Cuando trasciende de lo cómico es que se apoya en un interés extrapoético —el científico. Otro dato a conservar. Lo real, como comedia o como ciencia, puede pasar a la poesía, jamás encontramos la poesía de lo real como simplemente real.

He aquí los únicos puntos de la literatura griega donde podemos amarrar el hilo de la evolución novelesca (1). Nace, pues, la novela llevando dentro el aguijón cómico. Y este genio y esta figura la acompañarán hasta su sepultura. La crítica, la zumba, no es un ornamento inesencial del *Quijote*, sino que forma la textura misma del género, tal vez de todo realismo.

15

EL HÉROE

Mas hasta ahora no habíamos tenido ocasión de mirar con alguna insistencia la faz de lo cómico. Cuando escribía que la novela nos manifiesta un espejismo como tal espejismo, la palabra comedia venía a merodear en torno a los puntos de la pluma como un can que se hubiera sentido llamar. No sabemos por qué, una semejanza oculta nos hace aproximar el espejismo sobre las calcinadas rastrojeras y las comedias en las almas de los hombres.

La historia nos obliga ahora a volver sobre el asunto. Algo nos quedaba en el aire, vacilando entre la estancia de la venta y el retablo de maese Pedro. Este algo era nada menos que la voluntad de Don Quijote.

Podrán a este vecino nuestro quitarle la aventura, pero el esfuerzo y el ánimo es imposible. Serán las aventuras vahos de un cerebro en fermentación, pero la voluntad de la aventura es real y verdadera. Ahora bien; la aventura es una dislocación del orden material, una irrealidad. En la voluntad de aventuras, en el esfuerzo y en el ánimo nos sale al camino una extraña naturaleza biforme. Sus dos elementos pertenecen a mundos contrarios: la querencia es real, pero lo querido es irreal.

Objeto semejante es ignoto en la épica. Los hombres de Homero pertenecen al mismo orbe que sus deseos. Aquí tenemos, en cambio, un hombre que quiere reformar la realidad. Pero ¿no es él una porción de esa realidad? ¿No vive de ella, no es una consecuencia

(1) La historia de amor —los *Erotici*— procede de la comedia nueva. Wilamowitz-Moellendorf, en *Greek historical writing* (1908), págs. 22-23.

de ella? ¿Cómo hay modo de que lo que no es —el proyecto de una aventura— gobierne y componga la dura realidad? Tal vez no lo haya, pero es un hecho que existen hombres decididos a no contentarse con la realidad. Aspiran los tales a que las cosas lleven un curso distinto: se niegan a repetir los gestos que la costumbre, la tradición y, en resumen, los instintos biológicos les fuerzan a hacer. Estos hombres llamamos héroes. Porque ser héroe consiste en ser uno, uno mismo. Si nos resistimos a que la herencia, a que lo circunstante nos impongan unas acciones determinadas, es que buscamos asentar en nosotros, y sólo en nosotros, el origen de nuestros actos. Cuando el héroe quiere, no son los antepasados en él o los usos del presente quienes quieren, sino él mismo. Y este querer él ser él mismo es la heroicidad.

No creo que exista especie de originalidad más profunda que esta originalidad «práctica», activa del héroe. Su vida es una perpetua resistencia a lo habitual y consueto. Cada movimiento que hace ha necesitado primero vencer a la costumbre e inventar una nueva manera de gesto. Una vida así es un perenne dolor, un constante desgarrarse de aquella parte de sí mismo rendida al hábito, prisionera de la materia.

16

INTERVENCIÓN DEL LIRISMO

Ahora bien; ante el hecho de la heroicidad —de la voluntad de aventura—, cabe tomar dos posiciones: o nos lanzamos con él hacia el dolor, por parecernos que la vida heroica tiene «sentido», o damos a la realidad el leve empujón que a ésta basta para aniquilar todo heroísmo, como se aniquila un sueño sacudiendo al que lo duerme. Antes he llamado a estas dos direcciones de nuestro interés, la recta y la oblicua.

Conviene subrayar ahora que el núcleo de realidad a que ambas se refieren es uno mismo. La diferencia, pues, proviene del modo subjetivo en que nos acercamos a él. De modo que si la épica y la novela discrepaban por sus objetos —el pasado y la realidad—, aún cabe una nueva división dentro del tema realidad. Mas esta división

no se funda ya puramente en el objeto, sino que se origina en un elemento subjetivo, en nuestra postura ante aquél.

En lo anterior se ha abstraído, por completo, del lirismo, que es, frente a la épica, el otro manantial de poesía. No conviene en estas páginas perseguir su esencia ni detenerse a meditar qué cosa pueda ser lirismo. Otra vez llegará la sazón. Baste con recordar lo admitido por todo el mundo: el lirismo es una proyección estética de la tonalidad general de nuestros sentimientos. La épica no es triste ni es alegre: es un arte apolíneo indiferente, todo él formas de objetos eternos, sin edad, extrínseco e invulnerable.

Con el lirismo penetra en el arte una substancia voluble y tornadiza. La intimidad del hombre varía a lo largo de los siglos, el vértice de su sentimentalidad gravita unas veces hacia Oriente y otras hacia Poniente. Hay tiempos jocundos y tiempos amargos. Todo depende de que el balance que hace el hombre de su propio valer, le parezca, en definitiva, favorable o adverso.

No creo que haya sido necesario insistir sobre lo que va sugerido al comienzo de este breve tratado: que —consista en el pretérito o en lo actual el tema de la poesía— la poesía y todo arte versa sobre lo humano y sólo sobre lo humano. El paisaje que se pinta, se pinta siempre como un escenario para el hombre. Siendo esto así, no podía menos de seguirse que todas las formas del arte toman su origen de la variación en las interpretaciones del hombre por el hombre. Dime lo que del hombre sientes y decirte he qué arte cultivas.

Y como todo género literario, aun dejando cierto margen, es un cauce que se ha abierto una de estas interpretaciones del hombre, nada menos sorprendente que la predilección de cada época por uno determinado. Por eso la literatura genuina de un tiempo es una confesión general de la intimidad humana entonces.

Pues bien; volviendo al hecho del heroísmo, notamos que unas veces se le ha mirado rectamente y otras oblicuamente. En el primer caso, convertía nuestra mirada al héroe en un objeto estético que llamamos lo trágico. En el segundo, hacía de él un objeto estético que llamamos lo cómico.

Ha habido épocas que apenas han tenido sensibilidad para lo trágico, tiempos embebidos de humorismo y comedia. El siglo XIX —siglo burgués, democrático y positivista— se ha inclinado con exceso a ver la comedia sobre la tierra.

La correlación que entre la épica y la novela queda dibujada, se repite aquí entre la propensión trágica y la propensión cómica de nuestro ánimo.

17

LA TRAGEDIA

Héroe es, decía, quien quiere ser él mismo. La raíz de lo heroico hállase, pues, en un acto real de voluntad. Nada parecido en la épica. Por esto Don Quijote no es una figura épica, pero sí es un héroe. Aquiles hace la epopeya, el héroe la quiere. De modo que el sujeto trágico no es trágico, y, por tanto, poético, en cuanto hombre de carne y hueso, sino sólo en cuanto que quiere. La voluntad —ese objeto paradoxal que empieza en la realidad y acaba en lo ideal, pues sólo se quiere lo que no es—es el tema trágico; y una época para quien la voluntad no existe, una época determinista y darwiniana, por ejemplo, no puede interesarse en la tragedia.

No nos fijemos demasiado en la griega. Si somos sinceros, declararemos que no la entendemos bien. Aún la filología no nos ha adaptado suficientemente el órgano para asistir a una tragedia griega. Acaso no haya producción más entreverada de motivos puramente históricos, transitorios. No se olvide que era en Atenas un oficio religioso. De modo que la obra se verifica más aún que sobre las planchas del teatro, dentro del ánimo de los espectadores. Envolviendo la escena y el público está una atmósfera extrapoética: la religión. Y lo que ha llegado a nosotros es como un libreto de una ópera cuya música no hemos oído nunca —es el revés de un tapiz, cabos de hilos multicolores que llegan de un envés tejido por la fe. Ahora bien; los helenistas se encuentran detenidos ante la fe de los atenienses, no aciertan a reconstruirla. Mientras no lo logren, la tragedia griega será una página escrita en un idioma de que no poseemos diccionario.

Sólo vemos claro que los poetas trágicos de Grecia nos hablan personalmente desde las máscaras de sus héroes. ¿Cuándo hace esto Shakespeare? Esquilo compone movido por una intención confusa entre poética y teológica. Su tema es tanto, por lo menos, como estético, metafísico y ético. Yo le llamaría *teopoeta*. Le acongojan los problemas del bien y el mal, de la libertad, de la justificación, del orden en el cosmos, del causante de todo. Y sus obras son una serie progresiva de acometidas a estas cuestiones divinas. Su estro

parece más bien un ímpetu de reforma religiosa. Y se asemeja, antes que a un *homme de lettres*, a San Pablo o a Lutero. A fuerza de piedad quisiera superar la religión popular que es insuficiente para la madurez de los tiempos. En otro lugar, esta moción no habría conducido a un hombre hacia los versos; pero en Grecia, por ser la religión menos sacerdotal, más flúida y ambiente, podía el interés teológico andar menos diferenciado del poético, político y filosófico.

Dejemos, pues, el drama griego y todas las teorías que, basando la tragedia en no sé qué fatalidad, creen que es la derrota, la muerte del héroe quien le presta la calidad trágica.

No es necesaria la intervención de la fatalidad, y aunque suele ser vencido, no arranca el triunfo, si llega, al héroe su heroísmo. Oigamos el efecto que el drama produce al espectador villano. Si es sincero, no dejará de confesarnos que en el fondo le parece un poco inverosímil. Veinte veces ha estado por levantarse de su asiento para aconsejar al protagonista que renuncie a su empeño, que abandone su posición. Porque el villano piensa, muy juiciosamente, que todas las cosas malas sobrevienen al héroe porque se obstina en tal o cual propósito. Desentendiéndose de él, todo llegaría a buen arreglo, y como dicen al fin de los cuentos los chinos, aludiendo a su nomadismo antiguo, podría asentarse y tener muchos hijos. No hay, pues, fatalidad, o más bien, lo que fatalmente acaece, acaece fatalmente, porque el héroe ha dado lugar a ello. Las desdichas del *Príncipe Constante* eran fatales desde el punto en que decidió ser constante, pero no es él fatalmente constante.

Yo creo que las teorías clásicas padecen aquí un simple *quid pro quo*, y que conviene corregirlas aprovechando la impresión que el heroísmo produce en el alma del villano, incapaz de heroicidad. El villano desconoce aquel estrato de la vida en que ésta ejercita solamente actividades suntuarias, superfluas. Ignora el rebasar y el sobrar de la vitalidad. Vive atenido a lo necesario, y lo que hace lo hace por fuerza. Obra siempre empujado; sus acciones son reacciones. No le cabe en la cabeza que alguien se meta en andanzas por lo que no le va ni le viene; le parece un poco orate todo el que tenga la voluntad de la aventura, y se encuentra en la tragedia con un hombre forzado a sufrir las consecuencias de su empeño que nadie le fuerza a querer.

Lejos, pues, de originarse en la fatalidad lo trágico, es esencial al héroe querer su trágico destino. Por eso, mirada la tragedia desde la vida vegetativa tiene siempre un carácter ficticio. Todo el dolor

nace de que el héroe se resiste a resignar un papel ideal, un *rôle* imaginario que ha elegido. El actor en el drama, podría decirse paradójicamente, representa un papel que es, a su vez, la representación de un papel, bien que en serio esta última. De todos modos, la volición libérrima inicia y engendra el proceso trágico. Y este «querer», creador de un nuevo ámbito de realidades que sólo por él son —el orden trágico—, es, naturalmente, una ficción para quien no existe más querer que el de la necesidad natural, la cual se contenta con sólo lo que es.

18

LA COMEDIA

La tragedia no se produce a ras de nuestro suelo; tenemos que elevarnos a ella. Somos asumptos a ella. Es irreal. Si queremos buscar en lo existente algo parecido, hemos de levantar los ojos y posarlos en las cimas más altas de la historia.

Supone la tragedia en nuestro ánimo una predisposición hacia los grandes actos —de otra suerte nos parecerá una fanfarronada. No se impone a nosotros con la evidencia y forzosidad del realismo, que hace comenzar la obra bajo nuestros mismos pies, y sin sentirlo pasivamente, nos introduce en ella. En cierta manera, el fruir la tragedia pide de nosotros que la queramos también un poco, como el héroe quiere su destino. Viene, en consecuencia, a hacer presa en los síntomas de heroísmo atrofiado que existan en nosotros. Porque todos llevamos dentro como el muñón de un héroe.

Mas una vez embarcados según el heroico rumbo, veremos que nos repercuten en lo hondo los fuertes movimientos y el ímpetu de ascensión que hinchen la tragedia. Sorprendidos hallaremos que somos capaces de vivir a una tensión formidable y que todo en torno nuestro aumenta sus proporciones recibiendo una superior dignidad. La tragedia en el teatro nos abre los ojos para descubrir y estimar lo heroico en la realidad. Así Napoleón, que sabía algo de psicología, no quiso que durante su estancia en Francfort, ante aquel público de reyes vencidos, representara comedias su compañía ambulante y obligó a Talma a que produjera las figuras de Racine y de Corneille.

Mas en torno al héroe muñón que dentro conducimos, se agita

una caterva de instintos plebeyos. En virtud de razones, sin duda suficientes, solemos abrigar una grande desconfianza hacia todo el que quiere hacer usos nuevos. No pedimos justificación al que no se afana en rebasar la línea vulgar, pero la exigimos perentoriamente al esforzado que intenta trascenderla. Pocas cosas odia tanto nuestro plebeyo interior como el ambicioso. Y el héroe, claro está que empieza por ser un ambicioso. La vulgaridad no nos irrita tanto como las pretensiones. De aquí que el héroe ande siempre a dos dedos de caer, no en la desgracia, que esto sería subir a ello, sino de caer en el ridículo. El aforismo «de lo sublime a lo ridículo no hay más que un paso» formula este peligro que amenaza genuinamente al héroe. ¡Ay de él como no justifique con exuberancia de grandeza, con sobra de calidades, su pretensión de no ser como son los demás, «como son las cosas»! El reformador, el que ensaya nuevo arte, nueva ciencia, nueva política, atraviesa, mientras vive, un medio hostil, corrosivo, que supone en él un fatuo, cuando no un mixtificador. Tiene en contra suya aquello por negar lo cual es él un héroe: la tradición, lo recibido, lo habitual, los usos de nuestros padres, las costumbres nacionaies, lo castizo, la inercia omnímoda, en fin. Todo esto, acumulado en centenario aluvión, forma una costra de siete estados a lo profundo. Y el héroe pretende que una idea, un corpúsculo menos que aéreo. súbitamente aparecido en su fantasía, haga explotar tan oneroso volumen. El instinto de inercia y de conservación no lo puede tolerar y se venga. Envía contra él al realismo, y lo envuelve en una comedia.

Como el carácter de lo heroico estriba en la .voluntad de ser lo que aún no se es, tiene el personaje trágico medio cuerpo fuera de la realidad. Con tirarle de los pies y volverle a ella por completo, queda convertido en un carácter cómico. Difícilmente, a fuerza de fuerzas, se incorpora sobre la inercia real la noble ficción heroica: toda ella vive de aspiración. Su testimonio es el futuro. La *vis cómica* se limita a acentuar la vertiente del héroe que da hacia la pura materialidad. Al través de la ficción, avanza la realidad, se impone a nuestra vista y reabsorbe el *rôle* trágico (1). El héroe hacía de éste su ser mismo, se fundía con él. La reabsorción por la realidad consiste en solidificar, materializar la intención aspirante sobre el cuerpo del

(1) Cita Bergson un ejemplo curioso. La reina de Prusia entra en el cuarto donde está Napoleón. Llega furibunda, ululante y conminatoria. Napoleón se limita a rogarle que tome asiento. Sentada la reina, enmudece; el *rôle* trágico puede afirmarse en la postura burguesa propia de una visita, y se abate sobre quien lo lleva. *(Le rire*. Cap. V.)

héroe. De esta guisa vemos el *rôle* como un disfraz ridículo, como una máscara bajo la cual se mueve una criatura vulgar.

El héroe anticipa el porvenir y a él apela. Sus ademanes tienen una significación utópica. Él no dice que sea, sino que quiere ser. Así, la mujer feminista aspira a que un día las mujeres no necesiten ser mujeres feministas. Pero el cómico suplanta el ideal de las feministas por la mujer que hoy sustenta sobre su voluntad ese ideal. Congelado y retrotraído al presente lo que está hecho para vivir en una atmósfera futura, no acierta a realizar las más triviales funciones de la existencia. Y la gente ríe. Presencia la caída del pájaro ideal al volar sobre el aliento de un agua muerta. La gente ríe. Es una risa útil; por cada héroe que hiere, tritura a cien mixtificadores.

Vive, en consecuencia, la comedia sobre la tragedia, como la novela sobre la épica. Así nació históricamente en Grecia, a modo de reacción contra los trágicos y los filósofos que querían introducir dioses nuevos y fabricar nuevas costumbres. En nombre de la tradición popular, de «nuestros padres» y de los hábitos sacrosantos, Aristófanes produce en la escena las figuras actuales de Sócrates y Eurípides. Y lo que aquél puso en su filosofía y éste en sus versos, lo pone él en las personas de Sócrates y Eurípides.

La comedia es el género literario de los partidos conservadores.

De querer ser a creer que se es ya, va la distancia de lo trágico a lo cómico. Este es el paso entre la sublimidad y la ridiculez. La transferencia del carácter heroico desde la voluntad a la percepción causa la involución de la tragedia, su desmoronamiento, su comedia. El espejismo aparece como tal espejismo.

Esto acontece con Don Quijote cuando, no contento con afirmar su voluntad de la aventura, se obstina en creerse aventurero. La novela inmortal está a pique de convertirse simplemente en comedia. Siempre va el canto de un duro, según hemos indicado, de la novela a la pura comedia.

A los primeros lectores del *Quijote* debió parecerles tal aquella novedad literaria. En el prólogo de Avellaneda se insiste dos veces sobre ello: «Como casi es comedia toda la *Historia de Don Quijote de la Mancha*», comienza dicho prólogo, y luego añade: «conténtese con su *Galatea* y comedias en prosa, que eso son las más de sus novelas». No quedan suficientemente explicadas estas frases con advertir que entonces era comedia el nombre genérico de toda obra teatral.

19

LA TRAGICOMEDIA

El género novelesco es, sin duda, cómico. No digamos que humorístico, porque bajo el manto del humorismo se esconden muchas vanidades. Por lo pronto, se trata simplemente de aprovechar la significación poética que hay en la caída violenta del cuerpo trágico, vencido por la fuerza de inercia, por la realidad. Cuando se ha insistido sobre el realismo de la novela, debiera haberse notado que en dicho realismo algo más que realidad se encerraba, algo que permitía a éste alcanzar un vigor de poetización que le es tan ajeno. Entonces se hubiera patentizado que no está en la realidad yacente lo poético del realismo, sino en la fuerza atractiva que ejerce sobre los aerolitos ideales.

La línea superior de la novela es una tragedia; de allí se descuelga la musa siguiendo a lo trágico en su caída. La línea trágica es inevitable, tiene que formar parte de la novela, siquiera sea como el perfil sutilísimo que la limita. Por esto, yo creo que conviene atenerse al nombre buscado por Fernando de Rojas para su *Celestina:* tragicomedia. La novela es tragicomedia. Acaso en la *Celestina* hace crisis la evolución de este género, conquistando una madurez que permite en el *Quijote* la plena expansión.

Claro está que la línea trágica puede engrosar sobremanera y hasta ocupar en el volumen novelesco tanto espacio y valor como la materia cómica. Caben aquí todos los grados y oscilaciones.

En la novela como síntesis de tragedia y comedia se ha realizado el extraño deseo que, sin comentario alguno, deja escapar alguna vez Platón. Es allá en el Banquete, de madrugada. Los comensales, rendidos por el jugo dionisíaco, yacen dormitando en confuso desorden. Aristodemos despierta vagamente, «cuando ya cantan los gallos»; le parece ver que sólo Sócrates, Agatón y Aristófanes siguen vigilantes. Cree oír que están trabados en un difícil diálogo, donde Sócrates sostiene frente a Agatón, el joven autor de tragedias, y Aristófanes, el cómico, que no dos hombres distintos, sino uno mismo debía ser el poeta de la tragedia y el de la comedia.

Esto no ha recibido explicación satisfactoria; mas siempre al

leerlo he sospechado que Platón, alma llena de gérmenes, ponía aquí la simiente de la novela. Prolongando el ademán que Sócrates hace desde el *Symposion* en la lívida claridad del amanecer, parece como que topamos con Don Quijote, el héroe y el orate.

20

FLAUBERT, CERVANTES, DARWIN

La infecundidad de lo que ha solido llamarse patriotismo en el pensamiento español se manifiesta en que los hechos españoles positivamente grandes no han sido bastante estudiados. El entusiasmo se gasta en alabanzas estériles de lo que no es loable y no puede emplearse, con la energía suficiente, allí donde hace más falta.

Falta el libro donde se demuestre al detalle que toda novela lleva, dentro, como una íntima filigrana, el *Quijote*, de la misma manera que todo poema épico lleva, como el fruto el hueso, la *Ilíada*.

Flaubert no siente empacho en proclamarlo: «Je retrouve —dice— mes origines dans le livre que je savais par coeur avant de savoir lire: don Quichotte» (1). Madame Bovary es un Don Quijote con faldas y un mínimo de tragedia sobre el alma. Es la lectora de novelas románticas y representante de los ideales burgueses que se han cernido sobre Europa durante medio siglo. ¡Míseros ideales! ¡Democracia burguesa, romanticismo positivista!

Flaubert se da perfecta cuenta de que el arte novelesco es un género de intención crítica y cómico nervio: «Je tourne beaucoup à la critique —escribe al tiempo que compone la *Bovary*—; *le roman que j'écris m'aiguise cette faculté, car c'est une oeuvre surtout de critique ou plutôt d'anatomie*» (2). Y en otro lugar: «Ah! ce qui manque à la société moderne ce n'est pas un Christ, ni un Washington, ni un Socrate, ni un Voltaire, *c'est un Aristophane*» (3).

Yo creo que en achaques de realismo no ha de parecer Flaubert sospechoso y que será aceptado como testigo de mayor excepción.

(1) *Correspondance*, II, 16.
(2) Ibíd., 370.
(3) Ibíd., 159.

Si la novela contemporánea pone menos al descubierto su mecanismo cómico, débese a que los ideales por ella atacados apenas se distancian de la realidad con que se los combate. La tirantez es muy débil: el ideal *cae* desde poquísima altura. Por esta razón puede augurarse que la novela del siglo XIX será ilegible muy pronto; contiene la menor cantidad posible de dinamismo poético. Ya hoy nos sorprendemos cuando al caer en nuestras manos un libro de Daudet o de Maupassant no encontramos en nosotros el placer que hace quince años sentíamos. Al paso que la tensión del *Quijote* promete no gastarse nunca.

El ideal del siglo XIX era el realismo. «Hechos, sólo hechos» —clama el personaje dickensiano de *Tiempos difíciles*. El *cómo*, no el *porqué;* el hecho, no la idea— predica Augusto Comte. Madame Bovary respira el mismo aire que Mr. Homais —una atmósfera comtista. Flaubert lee la *Filosofía positiva* en tanto que va escribiendo su novela: «c'est un ouvrage —dice— profondément farce; il faut seulement lire, pous s'en convaincre, l'introduction qui en est le résumé; il y a, pour quelqu'un qui voudrait faire des charges au Théâtre *dans le goût aristophanesque*, sur les théories sociales, des californies de rires» (1).

La realidad es de tan feroz genio que no tolera el ideal ni aun cuando es ella misma la idealizada. Y el siglo XIX no satisfecho con levantar a forma heroica la negación de todo heroísmo, no contento con proclamar la idea de lo positivo, vuelve a hacer pasar este mismo afán bajo las horcas caudinas de la asperísima realidad. Una frase escapa a Flaubert sobradamente característica: «on me croit épris du réel, tandis que je l'exècre; car c'est en haine du réalisme que j'ai entrepris ce roman» (2).

Estas generaciones de que inmediatamente procedemos habían tomado una postura fatal. Ya en el *Quijote* se vence el fiel de la balanza poética del lado de la amargura para no recobrarse por completo hasta ahora. Pero este siglo, nuestro padre, ha sentido una perversa fruición en el pesimismo; se ha revolcado en él, ha apurado su vaso y ha comprimido el mundo de manera que nada levantado pudo quedar en pie. Sale de toda esta centuria hacia nosotros como una bocanada de rencor.

Las ciencias naturales basadas en el determinismo habían con-

---

(1) *Correspondance*, II, 261.

(2) Ibíd. III, 67-68. Véase lo que escribe sobre su *Diccionario de lugares comunes: Gustavus Flaubertus, Bourgeoisophobus.*

quistado durante los primeros lustros el campo de la biología. Darwin cree haber conseguido aprisionar lo vital —nuestra última esperanza— dentro de la necesidad física. La vida desciende a no más que materia. La fisiología a mecánica.

El organismo, que parecía una unidad independiente, capaz de obrar por sí mismo, es inserto en el medio físico, como una figura en un tapiz. Ya no es él quien se mueve, sino el medio en él. Nuestras acciones no pasan de reacciones. No hay libertad, originalidad. Vivir es adaptarse; adaptarse es dejar que el contorno material penetre en nosotros, nos desaloje de nosotros mismos. Adaptación es sumisión y renuncia. Darwin barre los héroes de sobre el haz de la tierra.

Llega la hora del «roman expérimental». Zola no aprende su poesía en Homero ni en Shakespeare, sino en Claudio Bernard. Se trata siempre de hablarnos del hombre. Pero como ahora el hombre no es sujeto de sus actos, sino que es movido por el medio en que vive, la novela buscará la representación del medio. El medio es el único protagonista.

Se habla de producir el «ambiente». Se somete el arte a una policía: la verosimilitud. ¿Pero es que la tragedia no tiene su interna, independiente verosimilitud? ¿No hay un *vero* estético —lo bello? ¿Y una similitud a lo bello? Ahí está, que no lo hay, según el positivismo: lo bello es lo verosímil y lo verdadero es sólo la física. La novela aspira a fisiología.

Una noche en el *Père Lachaise*, Bouvard y Pécuchet entierran la poesía —en honor a la verosimilitud y al determinismo.

ARTÍCULOS

(1915)

LA VOLUNTAD DEL BARROCO

Síntoma curioso de la mutación que en ideas y sentimientos experimenta la conciencia europea —y hablamos de lo que acontecía aún antes de la guerra— es el nuevo rumbo que toman nuestros gustos estéticos.

Ha dejado de interesarnos la novela, que es la poesía del determinismo, el género literario positivista. Esto es un hecho indubitable. El que lo dude, tome en la mano un volumen de Daudet o de Maupassant, y se extrañará de encontrar una cosa tan poco sonora y vibrátil. De otro lado, suele sorprendernos la insatisfacción que nos dejan las novelas del día. Reconocemos en ellas todas las virtudes técnicas, pero nos parecen recintos deshabitados. Nada falta de lo inerte; pero falta por completo lo semoviente.

En tanto, los libros de Stendhal y Dostoyewski conquistan más y más la preferencia. En Alemania comienza el culto de Hebbel. ¿De qué nueva sensibilidad es todo esto síntoma?

Yo creo que esta transformación del gusto literario no sólo cronológicamente se relaciona con la curiosidad incipiente en las artes plásticas hacia el barroco. La admiración solía durante el pasado siglo detenerse en Miguel Angel como en el confín de un prado ameno y una feracísima selva. El barroco atemorizaba; era el reino de la confusión y del mal gusto. Por medio de un rodeo, la admiración evitaba la selva e iba a apearse de nuevo al otro extremo de ella, donde con Velázquez parecía volver la naturalidad al gobierno de las artes.

No dudo de que efectivamente haya sido el barroco un estilo de rebuscada complejidad. Faltan en él las claras cualidades que otorgan a la época precedente el rango de clásica. Ni por un momento voy a intentar la reivindicación en bloque de esta etapa artística. Entre otras cosas, porque no se sabe aún bien qué es, no se ha hecho su anatomía ni su fisiología.

Sea de ello lo que quiera, acontece que cada día aumenta el interés por el barroco. Ya no necesitaría Burckhardt, el *Cicerone*, disculparse de estudiar las obras seiscentistas. Sin haber llegado todavía a un distinto análisis de sus elementos, algo nos atrae y satisface en el estilo barroco que encontramos asimismo en Dostoyewski y Stendhal.

Dostoyewski, que escribe en una época preocupada de realismo, parece como si se propusiera no insistir en lo material de sus personajes. Tal vez cada uno de los elementos de la novela considerado aisladamente pudiera parecer real; pero Dostoyewski no acentúa esta su realidad. Al contrario, vemos que en la unidad de la novela pierden toda importancia y que el autor los usa como puntos de resistencia donde toman su vuelo unas pasiones. Lo que a él interesa es producir en el ámbito interno a la obra un puro dinamismo, un sistema de afectos tirantes, un giro tempestuoso de los ánimos. Léase *El Idiota*. Allí aparece un joven que llega de Suiza, donde ha vivido desde niño, encerrado en un Sanatorio. Un ataque de imbecilidad infantil borró de su conciencia cuanto en ella había. En el Sanatorio —limpia atmósfera de fanal— ha construído el pío médico sobre su sistema nervioso, como sobre unos alambres, la espiritualidad estrictamente necesaria para penetrar en el mundo moral. Es, en rigor, un perfecto niño dentro del marco muscular de un hombre. Todo esto, llevado a no escasa inverosimilitud, sirve de punto de partida a Dostoyewski; mas cuando acaba la cuestión de realismo psicológico empieza su labor la musa del gran eslavo. M. Bourget se detenía principalmente a describir los componentes de la ingenuidad. A Dostoyewski le trae ésta sin cuidado, porque es una cosa del mundo exterior y a él sólo le importa el mundo exclusivamente poético que va a suscitarse dentro de la novela. La ingenuidad le sirve para desencadenar en una sociedad de personajes análogos un torbellino sentimental. Y todo lo que en sus obras no es torbellino, está allí sólo como pretexto a un torbellino. Parece como si el genio dolorido y reconcentrado tirase del velo que decora las apariencias y viéramos de pronto que la vida consiste en unos como vórtices o ráfagas, o torrentes elementales que arrastran en

giros dantescos a los individuos; y esas corrientes son la borrachera, la avaricia, la amencia, la abulia, la ingenuidad, el erotismo, la perversión, el miedo.

Aun hablar de esta manera es hacer intervenir demasiado la realidad en la estructura de estos pequeños orbes poéticos. Avaricia e ingenuidad son movimientos; pero, al cabo, movimientos de las almas reales y podría creerse que la intención de Dostoyewsky era describir la realidad de los movimientos psíquicos como otros lo han hecho con las inquietudes. Claro es que con alguna sustancia real tiene que representar el poeta sus ideales objetos. Pero el estilo de Dostoyewski consiste precisamente en no retenernos a contemplar el material empleado y colocarnos desde luego frente a puros dinamismos. No la ingenuidad en la ingenuidad, sino lo que de movimiento vivaz hay en ella, constituye su objetividad poética en *El Idiota*. Por eso la más exacta definición de una novela de Dostoyewski sería dibujar con el brazo impetuosamente una elipse en el aire.

Y ¿qué otra cosa sino esto son ciertos cuadros de Tintoretto? Y, sobre todo, ¿qué otra cosa es el Greco? Los lienzos del griego heteróclito se yerguen ante nosotros como acantilados verticales de unas costas remotísimas. No hay artista que facilite menos el ingreso a su comarca interior. Carece de puente levadizo y de blandas laderas. Sin que lo sintamos, Velázquez hace llegar sus cuadros bajo nuestras plantas, y antes de pensarlo nos hallamos dentro. Pero este arisco cretense desde lo alto de su acantilado dispara dardos de desdén y ha conseguido que durante siglos no atraque en su territorio barco alguno. El que ahora se haya transformado en un concurrido puerto comercial creo que es síntoma no despreciable de la nueva sensibilidad barroquista.

Pues bien; de una novela de Dostoyewski nos trasladamos insensiblemente a un cuadro del Greco. Aquí encontramos también la materia tratada como pretexto para que un movimiento se dispare. Cada figura es prisionera de una intención dinámica; el cuerpo se retuerce, ondea y vibra de la manera que un junco acometido del vendaval. No hay un milímetro de corporeidad que no entre en convulsión. No sólo las manos hacen gestos; el organismo entero es un gesto absoluto. En Velázquez nadie se mueve; si algo puede tomarse por un gesto es siempre un gesto detenido, congelado, una «pose». Velázquez pinta la materia y el poder de la inercia. De aquí que en su pintura sea el terciopelo verdadera materia de terciopelo, y el raso raso, y la piel protoplasma. Para el Greco todo se convierte en gesto, en *dynamis*.

Si de una figura pasamos a un grupo, nuestra mirada es sometida a participar en una vertiginosa andanza. Ora es el cuadro una rauda espiral; ora una elipse o una ese. Buscar verosimilitud en el Greco es —nunca más oportuna la frase— buscar cotufas en golfo. Las formas de las cosas son siempre las formas de las cosas quietas, y el Greco persigue sólo movimientos. Podrá el espectador malhumorado volver la espalda al *perpetuum mobile* que está preso en el lienzo, pero no se obstine en arrojar del panteón artístico al pintor. El Greco, sucesor de Miguel Angel, es una cima del arte dinámico que, cuando menos, equivale al arte de lo estático. También las obras de aquél producían en las gentes un como espanto y desasosiego que expresaban hablando de la «terribilitá» del Buonarroto. Un poder de violencia y literalmente arrebatador había éste desencadenado sobre el mármol y los muros inertes. Todas las figuras del florentín tenían, como dice Vasari, «un maraviglioso gesto di muoversi».

El giro es inmejorable; en esto consiste lo que hoy, y por lo pronto, nos interesa más del arte barroco. La nueva sensibilidad aspira a un arte y a una vida que contengan un maravilloso gesto de moverse.

España, 12 agosto 1915.

CUADROS DE VIAJE

¡SE VAN, SE VAN!

DEBE haber en mi corazón algo así como una nao con las velas rotas y los obenques segados, porque de otro modo no acierto a explicarme la atracción que sobre mí ejercen los puertos. Sentado en uno de estos norays de hierro donde se amarran los vapores y que llevan impresa en relieve la marca de fábrica, yo me estaría unos cuantos siglos, como dicen que oyendo a un jilguero se estuvo cierto santo eremita. Y más que en ningunos otros, hallo complacencia en estos puertos españoles, que son todos un poco tristes, porque son todos un mucho pobres.

Así en este puerto de Gijón, tan sin ventura, que ni siquiera es el puerto de Gijón. Enfrente de él, a unas cuantas millas de distancia, avanza sobre el mar, como una lengua que lame su espalda inquieta, un cerro oscuro. Los ingenieros fueron allá, desventraron el cerro y, a la fuerza, lo convirtieron en puerto del Musel. Luego vinieron los empleados del Ministerio de Fomento e hicieron del puerto del Musel el puerto de Gijón. Para todo ello se encontraron razones sobradas de orden económico y náutico. Hubo, sin embargo, largas y ardientes disputas que dividieron en dos bandos acérrimos a los gijoneses, como hoy se dividen en germanófilos y francófilos y mañana se dividirán de otra manera, porque a los buenos españoles les es el mundo un pretexto para querellarse los unos con los otros.

Puesto a elegir, yo me declaro partidario del viejo puerto gijonés. ¿Por qué? Por casticismo, por tradicionalismo. En nuestra raza lo castizo fue siempre ponerse de parte del vencido. El primer poema que un español compuso —*La Farsalia*, de Lucano— cantaba

a un vencido, y el héroe de nuestra mejor novela personifica la enorme capacidad del hombre para ser derrotado. Por esto prefiero el puerto antiguo de Gijón, que es de los dos el vencido. Apenas si se hace caso de él, y hasta don Faustino Rodríguez Sampedro, que es propietario de uno de los muelles, se afana por desprenderse de su propiedad y quiere vender a toda costa el muelle al Ayuntamiento.

Todos los días, entre doce y una, vengo a visitar el pequeño puerto humillado. Suele haber media docena de vapores o poco más que van ingurgitando por sus anchas escotas las vagonetas cargadas de carbón. Algunas balandras y quechemarines aguardan aquí y allá, movidas levemente por la respiración del mar que se contrae y se dilata en ritmo jamás roto como un pecho infinito. Atracada junto a un montón de tablas y unos toneles de éter yacentes sobre el muelle, está la goleta *Luisa*, tan blanca y tan menuda, dejando ver todas sus intimidades. Es ya una amistad, contraída por el azar de un encuentro, como todas las amistades. Tiempos vendrán en que se avergüence el hombre de haber ejercitado sin método y al acaso este supremo modo del sentimiento que llamamos amistad. Un día la amistad se organizará científicamente. Entretanto nos hacemos amigos de un hombre como de una goleta, porque los hemos encontrado en nuestro camino. Cada siete u ocho días la goleta *Luisa* llega de Santander, rasgando la fina piel del mar, y se adhiere al muelle del Sr. Rodríguez Sampedro. En la cubierta picotean unas gallinas, se desliza un gato de piel luminosa y hace sus bellaquerías un mico que el patrón compró en Lisboa. La admiración hacia el *Prometoide* encadenado suele reunir sobre el muelle un tropel de muchachos que le azuzan con grandes gritos agudos: ¡Portugués, portugués!

Uno de los mayores encantos que para el hombre de tierra ofrece la vida del hombre de mar, es la extrema alternativa entre máxima actividad y completa inercia que aquélla trae consigo. Hombres de tierra adentro serían igualmente incapaces de soportar los febriles afanes de la hora de tormenta o la en que culmina la pesca y la profunda inacción de los días en el puerto. Nadie sabe estarse tan heroicamente inmóvil horas y horas, como estos pescadores.

Estos pescadores no son asturianos. Me ha parecido observar que la raza asturiana vive en cierto modo de espaldas al mar, por lo menos, que no tiene los instintos piscatorios. He oído que prefieren la navegación de altura, que son, en gran número, pilotos y fogoneros. Así será: pero en toda la costa que he recorrido no he visto más que un pueblo que tenga el alto estilo de las razas pes-

cadoras. Se llama Cudillero, y es un terrible nido hincado en la peña, apto sólo para que de él se lancen al mar sus hombres, como recios cormoranes, «el cuello tendido, el ala silbando».

Pero estos pescadores a que me refiero son vascos. ¡Pobre puerto viejo de Gijón! No ha bastado al destino humillarle supeditándole al joven puerto del Musel, tan petulante, con sus grúas aparatosas y sus trasatlánticos, allá enfrente, bajo el cerro tajado. Esta es, al fin y al cabo, una humillación económica y administrativa, una preterición y mengua de orden civil. Y a un temperamento delicado y digno, con vitalidad recogida e íntima, le trae siempre un poco sin cuidado todo lo civil y administrativo. Los hombres más finos han sentido siempre un secreto placer en verse pobres y ser nadies. Los rangos económicos y los sociales se fundan en un principio de utilidad, y el hombre exquisito sabe desde hace dos mil años que a las cosas óptimas del universo les acontece ser inútiles.

Es más doloroso para este puerto que ante una pupila desinteresada, prevenida a mirarlo estéticamente, su nota más vigorosa y cumplida, la que mejor se prende en la memoria y más sacude la fantasía consiste en unas lanchas boniteras vizcaínas que siempre hay en él surtas. Sobre todo cuando se ha anunciado galerna y el cielo ceniciento gravita a lo largo de la costa, acuden por docenas, con un rumor de alarma, ligeras y trémulas bajo las ráfagas. Allí se están dos o tres días, unas junto a otras, en haces disciplinados, con su mástil único y oblicuo teñido de añil, su obra muerta de color añil, sus hombres hercúleos con anchos calzones azules, prietas camisetas de punto, boinas ajustadas, pipas en las bocas, semblantes triangulares, tallados en carne bruna por el hacha de un dios terco y simplista. No cabe imagen más llena de estilo, en que un modo de vida se exprese a sí mismo con tal pureza y plenitud. La nave y el hombre parecen aquí inseparables y forman una extraña unidad monstruosa, de esencial mitología, parida por el mar en una jornada tempestuosa y fecunda. Estos pescadores, digo, no abandonan nunca su embarcación; perduran en actitudes hieráticas indefinidamente, esfumados en la dulce niebla de la marina, y tienen además la ventaja de parecerse todos algo a D. Miguel de Unamuno.

¡Inercia letal del puerto a mediodía! En el *Iciar* —un vaporcito que hace el cabotaje desde San Sebastián— se ha suspendido la labor de carga durante la siesta. En el suelo un hombre duerme tendido; el alma de una pala sírvele de almohada. Chapotea el agua tenazmente.

Y llegan dos hombres. Uno, con chapeo pardo, mugriento; otro,

on gorra gris desfilachada. Ambos maltraídos, con gesto de atroz cansancio, las barbas crecidas y la tez de ese color amarillento que viene de las noches a la intemperie y las mañanas sin aseo. Se acercan al hombre que duerme sobre el hierro de la pala, y uno de ellos dice:

—¿Ha venido el capitán?

—No, todavía no.

—¿Cree usted que nos dará trabajo para llevarnos en cambio a San Sebastián?

—¡Mal se anda, amigos!

—¿Cómo se va a andar?... Ciento veinticinco leguas traemos desde El Ferrol. Yo y aquí mi cuñado...

—Pues a mala parte vienen si buscan trabajo.

—No, si vamos para Francia.

El hombre del chapeo pardo es un castellano que habla con una rara inteligencia de las cosas; es sereno y enérgico ante la vida, ante esa vida suya áspera, opresiva. Todo lo ve como es, con claridad y precisión. El hombre de la gorra gris, su cuñado, es extremeño; como suelen hoy —(¿dónde nació Pizarro, Hernán Cortés?)— los de su tierra, tiene el carácter reblandecido y morazo; sin espontaneidad, sin arranque, va al estricote del otro. Llamado por éste, fue de Cáceres a Ferrol; tardó tres meses; cuando llegó había pasado la buena ocasión para el trabajo. Pone a la vida adversa un rostro entre lamentable y cómico, y oculta su cobardía ante la dureza del destino bajo un disfraz de burlas.

—En Ferrol se acabó el trabajo— prosigue el del chapeo pardo—. Un amigo mío que se fue a Burdeos hace seis meses y hoy tiene una buena colocación me ha escrito que me vaya y nos dará jornada. Por eso, dejamos diez reales a las mujeres y echamos a andar con otros diez. En Galicia nos echaban de los pueblos.

—¡Qué gente, la verdad! —interrumpió el extremeño—. Pero yo me decía: donde una tierra acaba otra empieza. ¡Vamos *pa alante!*

—Las canteras están cerradas, muchas fábricas lo mismo. Las minas apretadas de obreros.

—¡No hay donde dar una *peoná!*

—No sé cómo hemos llegado aquí. Hay que ver esos caminos, llenos de gente como uno, con los «macutos» a la espalda y los dientes largos.

—Va más gente por esas carreteras que por la calle Mayor.

—¿Y dónde van? —pregunto yo.

—Todos *pa* Francia, caballero. Allí se vive bien. Pero aquí

todo va mal. Los comercios están ahogados. Porque, mire, caballero, los comercios no viven del rico, sino del pobre; cuando el pobre hambrea los comercios se secan.

—Ayer comimos gracias a una motocicleta. Veníamos con un sol que hacía sudar hasta al gallo de la Pasión. Y pasó uno con una motocicleta. Y yo le dije a éste: —Cristo, ¡quién tuviera ruedas! Y éste me dijo: —Déjale, que puede que acabe al paso, como nosotros. En efecto: media legua más allá lo encontramos parado, soplándole a la máquina. Le estuvimos ayudando, y, al fin, tuvimos que cargar el chisme a la espalda. Nos dio dos pesetas, y comimos.

—Todos los días —dice el de la pala— llegan aquí a *puñaos* gente como vosotros.

Y entonces el extremeño cómico y lamentable pronunció esta frase esencial:

—Le digo a usted que esta guerrita va a arreglar el estómago a más de cuatro.

¿Germanófilos, francófilos? Insultos de unos periodistas a otros periodistas en las columnas impresas, de unos ciudadanos a otros ciudadanos en torno a las mesas de los cafés, soberbias y estulticias oratorias, ausencia de lealtad y cordialidad nacional, palabras...

Y en tanto, estos dos hombres, el uno con su chapeo pardo, el otro con su gorra gris, carretera adelante, hacia Francia, se van.

España, 9 septiembre 1915.

LA GUERRA, LOS PUEBLOS Y LOS DIOSES

La guerra no crea ni aniquila cosa alguna; simplemente aclara, pone de relieve y hace gritar a lo que de antemano se hallaba en los corazones. Así la nueva efervescencia que en torno al principio de lo nacional se siente hoy, no es un engendro de la guerra. Esta no ha hecho más que acelerar el desarrollo de un germen preexistente en la conciencia occidental de los últimos años.

¿Y qué es la nación? ¿Qué es un pueblo? —volvemos hoy a preguntarnos, al ver cómo de entre los escombros del «internacionalismo», vencido sin combate, se incorpora ese otro poder que separa en trágica pluralidad a los hombres.

Desde 1900 podía notarse en los temperamentos más delicados de Europa un aumento de preocupación por la idea de nacionalidad. Volvía ésta a adquirir un sentido e influjo nacional. Este hecho no era nada extraño: de 1900 a 1910 en el alma europea ha retoñado el romanticismo, y la idea de «nación» es hija de los románticos. Más concretamente: es hija del romanticismo alemán. Herder, Schelling y Hegel han sido los profetas de la nacionalidad, del «espíritu del pueblo», como ellos decían.

El resto del siglo XIX ha insistido demasiado sobre la concepción de los pueblos como realidades anatómicas, físicas, bestiales, que cruzan la historia a la carrera mientras las ideas son saetas que un saetero ideal les va clavando entre las cernejas de los flancos. Lejos

de ser éstas la exudación más íntima de las almas étnicas, serían elementos inorgánicos e instrumentales de que se dejan penetrar.

Yo ando algo remoto de pensar así. Y no porque rehuya una concepción determinista de la historia. Al revés, el determinismo materialista de la historia, basado en la noción anatómica de las razas, me parece demasiado relapso. Si a tal grado de calor y a tal milímetro de desviación craniana, a tal grado de coloración cutánea o tal forma de nacer rizados los cabellos se pudiera atribuir unívocamente tal idea, tal predilección estética concreta, tal expresión religiosa, tal instituto jurídico, de modo que sólo a ellas cupiera atribuir éstos, me parecería esta filosofía aceptable. Pero ocurre que semejante atribución exacta no es posible, que a cada configuración anatómica pueden referirse como efectos los productos culturales más distantes y que el ridículo salta a la vista cuando se lee, según se lee en el libro de Hammon, que el cráneo del *homo alpinus*, es decir, del honrado suizo, produce una enorme capacidad tributaria, y una gran afición a montar en bicicleta, o aquella patochada del gran Buckle que derivaba la aptitud de los indios para la metafísica de que se alimentaban con arroz.

Dar como fundamento al determinismo histórico nociones biológicas es tan ilusorio, que un pensador sutil de nuestros días, el doctor melifluo Mr. Bergson, ha podido restaurar, merced a ellas, el extremo indeterminismo. Un cerebro es para Bergson una fábrica de indeterminaciones, un aparato de liberación.

El determinismo radical de la historia tiene que ser psicológico o tal vez más estrictamente ideológico. Nos es menester para los problemas históricos un género de fatalidad que no excluya la libertad de las acciones. Ahora bien, obra uno libremente cuando es uno el que obra. Y uno es en definitiva las ideas que uno tiene. Así el viejísimo libro indio *Dhamapada:* «Todo lo que somos es fruto de lo que hemos pensado; somos principalmente pensar, consistimos en pensamientos. Si un hombre, por tanto, habla u obra con impuros pensamientos, le irá siempre a la zaga el dolor como la rueda del carro sigue a la pezuña del buey».

Libre es la acción que dimana de nuestro ideario íntegro, aquella fluencia que recoge en sí todas las torrenteras de nuestra cuenca espiritual. Por eso escribe Chesterton: «Hay gentes, y yo entre ellas, para quien lo más importante en un hombre es su concepción del universo. Para una patrona a quien se presenta un nuevo huésped, es ciertamente de importancia conocer las rentas que éste posee, pero es mucho más importante para ella saber qué es lo que piensa del

mundo. Para un general que tiene que combatir al enemigo, es ciertamente de importancia averiguar las fuerzas del enemigo, pero lo es mucho más conocer sus ideas sobre las cosas últimas».

Del mismo modo la última fuente de los actos de un pueblo consiste en su ideario. No hemos de buscar las razas humanas, las razas históricas en los cajones de la antropología, sino en la historia misma. Una raza de hombres es una clase de productos culturales, de ideas, de acciones, de sentimientos. Y originariamente y sobre todo, una raza es una manera de pensar.

No me refiero ahora al pensar científico, a las creaciones estéticas o jurídicas de un pueblo; estas operaciones no son nunca en rigor populares, sino que las realizan individuos especializados. Pero en cada país, de la labor de los sabios, del ejercicio de los artistas, de la actividad técnica de juristas y administradores que tiene lugar en cerrados laboratorios, en estudios, en oficinas, trasciende como una fosforescencia ideológica, que es la luz con que se ven las cosas andando por las calles y deteniéndose en las plazuelas. Todo lo que es científico en la labor científica, estrictamente artístico en las bellas artes, técnico en la administración y en la política queda dentro de los recintos donde se produce: aquella fosforescencia está, en cambio, compuesta por cuanto hay de confuso, de amorfo, de genérico en esos ejercicios. O, mejor dicho, es aquella misma ideación reflexiva en su expresión germinal indiferenciada. Es la atmósfera mítica del pueblo dentro de la cual, procediendo de la cual, adquieren sus formas concretas las ciencias, las artes, las leyes.

Estas últimas, por ejemplo, son cristalizaciones de una jurisprudencia difusa y más vaga: la costumbre. De ésta sale aquélla al cabo de más o menos rodeos. Pero una vez cristalizada la ley, la atmósfera mítica popular, incomparablemente tenaz, continúa envolviéndola, y a poco las aristas del prisma legal comienzan de nuevo a encenderse en líneas fosforescentes, nueva costra de costumbres que empieza a depositarse en torno a la ley nueva que se ha mandado hacer.

En un lugar de Schelling —en la *Filosofía de la Mitología*, obra de su vejez atormentada— sostiene el filósofo profundamente que un pueblo es, en última instancia, su mitología, su idea de la divinidad. ¿Cómo han nacido los pueblos? —se pregunta—. ¿Qué impulso disgregó la humanidad homogénea inicial? La leyenda bíblica deriva la escisión en pueblos diferentes de la confusión de las lenguas. Nada separa tan íntimamente a los pueblos como el idioma, y sólo dos pueblos que hablan idiomas diferentes están realmente separados;

no es posible, pues, desligar el origen de los pueblos del origen de los idiomas (1).

¿Pero de dónde vino, a su vez, la divergencia de idiomas? Es el lenguaje el producto más inmediato de la conciencia: su divergencia en idiomas distintos supone, consecuentemente, «una crisis espiritual en lo más íntimo de los hombres». El lenguaje es la manifestación de la comunidad radical de los espíritus, es la comunicación misma. La unidad originaria de lenguaje revela la unidad de pensamiento. Y el pensamiento central del hombre primitivo no es la aritmética o la física, es su noción de Dios sobre el mundo y del mundo bajo Dios; es el mito.

Pues bien, el rompimiento de la unidad lingüística requiere para ser explicado, según Schelling, una conmoción profunda en los senos de las conciencias humanas. Y puesto que el contenido básico de éstas, aquél de que todas las restantes ideaciones provenían como de una matriz, era el mito divino, habrá que derivar la separación de los pueblos de una hendidura pavorosa que se abrió en la concepción común del Dios. El Dios único se partió en Dioses y la humanidad quedó disgregada, separada por grietas hondísimas, y cada aglomeración de hombres se sintió compacta y unificada por la creencia en uno de esos Dioses y despegada, hostil hacia otra cualquiera que pensaba otro Dios. La duda del Dios común llevó a la invención de Dioses particulares, y en esta invención se hicieron los pueblos; estas invenciones son los pueblos.

Esta idea de Schelling tiene una primera apariencia extravagante. Sin embargo, medítese un poco. Póngase en lugar de Dios la idea de mayor eficacia que contenga la mente de un pueblo y de la cual toman las demás su origen. Dos colectividades que discrepen en aquella idea primaria no podrán vivir juntas, como un casino republicano y un casino jaimista. Y no pueden vivir juntas, sencillamente porque no se entienden. Hablan ideologías incomunicantes y repulsivas.

Schelling se deja ir a una etimología ingeniosa, pero que sólo tiene un valor metafórico. La confusión bíblica de las lenguas partió de Babel. ¿Qué es esto de Babel? Se dice que Bab-Bel, puerta de Dios. Nada de eso. La significación verdadera, la da la Biblia en el versículo 9.º: «Por esto fue llamado el nombre de ella Babel, porque allí confundió Jehová el lenguaje de toda la tierra y desde

(1) *Filosofía de la Mitología*, t. I, pág. 101. Estas ideas de Schelling y, en general, todo este libro, son muy poco conocidos, inclusive en Alemania.

allí los esparció sobre la faz de toda la tierra». Babel es propiamente *Balbel*, una palabra onomatopéyica con que se imita el ruido que percibimos al oír una lengua desconocida. Es el mismo tema —sigo reproduciendo a Schelling— que produjo la palabra griega *bárbaro*, es decir, el que habla otra lengua, aquel a quien no entendemos, y la latina *balbuties*, la francesa *babil* y la española *balbucear*.

Un pueblo es su mitología, y mito es todo lo que pensamos cuando no pensamos como especialistas, como médicos, como pintores, como economistas. Mitología es el aire de ideas que respiramos a toda hora; son los pensamientos espontáneos que van por las calles de las urbes como canes sin dueño; son las emociones anónimas que mueven las muchedumbres; son los prejuicios de las madres y las pardas consejas que cuentan las nodrizas; son los lugares comunes de la Prensa y de los oradores. Pero son también mitología las creencias básicas de que parte nuestro edificio espiritual, las tendencias intelectuales que constituyen el empellón inicial recibido del ambiente por nuestra conciencia infantil; es el módulo decisivo, el ritmo mental que penetra íntegramente nuestra estructura psicológica, atmósfera omnipotente e irradiante, siempre y dondequiera eficaz, substancia colectiva de que los individuos somos sólo variaciones. Una mitología es un pueblo. La mitología en que nacemos es nuestra fatalidad y nuestro determinismo. Ella nos separa, nos incomunica en lo más íntimo con los otros hombres de los otros grupos. «No un aguijón externo, sino el aguijón de la íntima inquietud, el sentimiento de que ya no se es la humanidad entera, sino sólo una parte de ella y que no se pertenece a lo que es la unidad verdadera, sino que se ha caído en poder de otro Dios particular, este sentimiento fue quien empujó a los pueblos de tierra en tierra, de costa en costa, hasta que cada uno se halló bien solo consigo y bien separado de todos los extraños y encontró el lugar para él determinado e idóneo». Rota la humanidad, los pueblos se educan trashumando, se hacen vagabundos. La historia es la historia de esta peregrinación en busca cada pueblo, cada nación, de su parte de mundo.

Summa, 15 diciembre 1915.

PERSONAS, OBRAS, COSAS

(1916)

P R Ó L O G O

VAN *en este volumen reunidos los trabajos menos imperfectos de entre los que he publicado durante la corriente de nueve años. El primero de ellos* —Las ermitas de Córdoba— *es tal vez el primero que he dirigido al público desde un periódico notorio. Era en* 1904: *tenía yo veinte años e innumerables inquietudes. El más reciente de los artículos aquí coleccionados es de* 1912.

Al dar este tomo a la imprenta me ha parecido, pues, que me despedía de mi mocedad. Y en esa hora patética ha habido un instante peligroso: toda mi juventud se ha adelantado turbulenta en mi memoria, como legionarios de Roma en el día de su licenciamiento. He necesitado algún esfuerzo para que este prólogo no cayera en la tentación de dar solemnidad a la despedida, concediendo así injustificada importancia a esta escena vulgar del hombre que dice «adiós» a sus primeros fervores y dolores.

Había, sin embargo, un motivo que podía hacer tolerable la prosopopeya: mi mocedad no ha sido mía, ha sido de mi raza. Mi juventud se ha quemado entera, como la retama mosaica, al borde del camino que España lleva por la historia. Hoy puedo decirlo con orgullo y con verdad. Esos mis diez años jóvenes son místicas trojes henchidas sólo de angustias y esperanzas españolas.

En todo lo esencial puedo hacerme actualmente solidario de los pensamientos que este volumen transporta. Sólo hallo una excepción grave, a que responden dos o tres advertencias por mí deslizadas al pie de otras tantas páginas: me refiero al valor de lo individual y subjetivo. Hoy más que nunca tengo la convicción de haber sido el subjetivismo la enfermedad del siglo XIX, y en grado superlativo, la enfermedad de España. Pero el ardor polémico me

ha hecho cometer frecuentemente un error de táctica, que es a la vez un error substancial. Para mover guerra al subjetivismo negaba al sujeto, a lo personal, a lo individual todos sus derechos. Hoy me parecería más ajustado a la verdad y aun a la táctica reconocérselos en toda su amplitud y dotar a lo subjetivo de un puesto y una tarea en la colmena universal.

Y nada más.

He tomado la mano de mi mocedad como la de un amigo fiel. He mirado al fondo de sus ojos, y he visto que no se turbaba. He empujado su espalda hacia el pretérito, y he dicho: «Adiós, puedes irte tranquila».

El premio único, el premio suficiente, el premio máximo a que cabe aspirar es éste: poder irse tranquilo.

El Escorial, enero, 1916.

LAS ERMITAS DE CÓRDOBA

Si al acercarse el verano con sus ardores buscamos un lugar umbroso o una playa oreada, ¿por qué no hemos de buscar también sanatorios de silencio y casas de baños de soledad cuando algo dentro de nosotros nos demanda aislamiento?

Visitemos, por ejemplo, las ermitas de Córdoba, que son una fábrica de soledad como no hay otra. En la cima de un monte se hallan las blancas celdas rodeadas de arbustos y árboles severos y de flores que traen a la memoria la flora extática del Beato Angélico; fornidos bardales que siguen las quebraduras del terreno ciñen la frente del monte; su recinto se llama el *Desierto*. El aroma de Córdoba, balsámico y pertinaz, es aquí más intenso, y plantas bravas le influyen algún dejo punzante, enérgico, tónico que acelera la sangre en las venas, despierta las más hondas ideas, sacude al místico bufón que vagabundea por el cuerpo del hombre, y no obstante, unge los nervios de castidad y de templanza.

Un cenobita con sayal del color de la tierra abre un portón; entramos. Dos hileras de cipreses ensimismados con su follaje recio, de un verde casi negro, conducen a la iglesuca y al aposento del capellán. En la sacristía se ven dos cuadros que figuran una antítesis dolorosa. Es uno la imagen horrenda de una pobre ánima del purgatorio ardiendo en llamas de ocre; en un rincón del lienzo está escrito: *Alma en pena*. En el otro cuadro se lee: *Alma en gracia;* representa una mujer tan bella, con unos ojos tan azules, unos cabellos tan augustos y dorados y unos labios tan deleitosos, que a no

hallarnos a tamaña altura sobre el nivel del mar y de los instintos, alguna inquietud nos sobrecogería.

Luego conviene dejarse ir, lasa la voluntad, por el campo austero que se abre en derredor. Las ermitas están desparramadas en la cima, ocultas en la espesura. Cada una tiene su huerto, largo de algunos pasos, ceñido por blanca tapia que se recata entre las chaparras y las higueras. Cada una tiene un ciprés y una espadaña.

A poco de estar en semejante lugar somos transportados a la mansa región de las ideas generales. Las pasiones y las querencias de la carne no concluyen nunca, en verdad; tal vez sigan inquietando nuestros cuerpos bajo la tierra; pero aquí se intelectualizan, se convierten en conceptos puros y son más llevaderas. Siempre es menos dolorosa una teoría que un amor.

Va muriendo la tarde. El silencio es sorprendente: para los que de ordinario vivimos en medio del estruendo ciudadano, un instante de silencio nos suena a algo cristalino que se rompe. Sobre la frente, el cielo. Córdoba, en lo hondo, prolonga su añejo sopor en brazos del Guadalquivir; el color blanco azulado del caserío favorece la blancura, la discreción del paisaje lejano. Por el contrario, cuanto hay en el recinto de las ermitas tiene esa crispación audaz que ha de hallarse en el rostro del místico al punto de saltar de la oración al éxtasis.

Se siente caer en torno la llovizna bienhechora del silencio, y elevarse de entre los árboles humaredas de paz. Respíranse emanaciones de supremo idealismo, y al cortar una flor salvaje, nos parece desglosar una palabra de San Juan de la Cruz o de Novalis, y mezclo estos dos nombres porque aquí se está de tal manera por encima de todo, que la ortodoxia y la heterodoxia se entrevén apenas, como dos mulas negras que cruzan ahora, allá abajo, por un camino de plata. El espíritu queda proyectado hacia las últimas preguntas: ¿Qué es la vida? ¿Qué es la muerte? ¿Qué es la felicidad?

El rumor casi humano de una campana parladora surge de una espadaña y se esparce en halos armoniosos: es un son blando y acariciador que pasa refrescando el cerebro y produciendo suave angustia, como si una mano de mujer se posara en nuestro pecho y lo oprimiera. Hay en las quietudes de los campos sonidos que despiertan en nosotros cúmulos de sensaciones tan agudas y deliciosamente complicadas, que quisiéramos tener mil oídos y mil orejas para escuchar con todos ellos aquella nota única.

Otra ermita contesta con su campana; después, la capilla, más grave, da su voz; más tarde, y lejos, habla otra nerviosamente, y

luego otra y otra, dulces, tranquilas, ritmosas, balbucientes; cada una desarrolla bajo el cielo benigno del atardecer el sereno tapiz de meditaciones que ha urdido sobre su soledad el eterno cenobiarca que las tañe. Estos monjes tienen muertas sus viejas lenguas purificadas, y dejan a las campanas que conversen en su lugar. Doscientos cincuenta y tres tañidos debe dar al día cada ermita. ¡Ah!, la voz de las campanas de las celdas es una música teológica que echa sobre el pensamiento paños blancos de sosiego. Cerca de nosotros chirrían los goznes de una puerta. De ella sale un ermitaño con su bordón de coro; comienza a andar por una vereda entre los setos espinosos, y se dirige a la capilla. Es un viejo cetrino y alto que al caminar cojea. A seguida, otros solitarios abandonan sus huertos con un bordón igual en sus manos oscuras. Y es una imagen exótica de otros países y tiempos la que ofrecen estos peregrinos de barbas abundosas, haciendo vía aquí y allá por toda la extensión quebrada del *Desierto;* ahora aparecen destacándose en el cielo como si llegaran de la Tebaida en una nube de oro, y a poco se hunden en un barranco y vuelven a aparecer indecisamente entre los árboles, borrándose sobre la tierra del mismo tono caliente que sus hábitos. ¿Quiénes son estos hombres? Son, en su mayor parte, campesinos toscos que, heridos por un súbito fervor, ascienden a este monte, y aquí se olvidan de sí mismos por espacio de algunos años y aun todo el resto de sus días. No hacen votos solemnes de vida monástica. ¿Para qué? ¿A qué dar a su aislamiento el matiz sombrío de una acción irremediable? Visten el sayal, cubren su cabeza con esa extraña monterilla de judío, se ciñen los lomos con un rosario hecho de huesos de aceitunas o una ancha correa, dejan crecer sus barbas y enjaulan en una de estas celdillas toda la casa de fieras de sus instintos. Conforme pasa el tiempo, van despojándose de ellos y arrojándolos delante de sí con la ingenuidad, con la lentitud, con la sencillez con que se tiran piedrecillas en un agua muerta.

En Constantinopla, donde tanto escasea, hay una Sociedad de *bebedores de agua;* quienes la forman reparten sus simpatías entre aguas de diversas estirpes, y unos prefieren la del Eufrates, porque son biliosos, y otros las del Danubio, porque son linfáticos; o las del Nilo, por afición arqueológica. ¿Qué secretos no sabrán del agua cuando hacen del beberla un arte? De análoga manera, los ermitaños, bebedores de soledad, son grandes entendidos en sosiego. Acaso no mediten mucho, como los catadores sabios no acostumbran a beber demasiadamente. Alguno de entre ellos ha vivido en todos los

lugares apartados y quietos de la tierra; en cada uno ha gustado la soledad ambiente, y por último se ha fijado aquí, por juzgarla la más útil para su vida interior.

A mis soledades voy;
de mis soledades vengo...

decía Lope de Vega. Estos hombres-islas saben más y se están quedos, dejando que las soledades vayan y vengan al través de su espíritu, llevándose en aluvión la escoria de las pasiones. Y así, estos hombres llegan a tener sus almas tan pulidas como cantos rodados, o más bien como huesos enterrados en cal.

1904.

LAS FUENTECITAS DE NUREMBERGA

La semana pasada se ha celebrado en Nuremberga una exposición de manufacturas para conmemorar el centenario de su incorporación al pueblo bávaro. En torno a las murallas aquellas, rojas de la edad, reflorece la industria y comienzan a elevarse barriadas de calles rectas, donde multitud de fábricas dan al aire petulantemente el humo de sus chimeneas. Una nueva ciudad industrial, soberbia y rica, amplia y sonora, nace como de una simiente de esa otra Nuremberga, tan vieja, de rúas sórdidas y empinadas, de casas menudas con graciosos tejadillos, de plazuelas breves y puentes galanos.

Un naturalista francés, cuyo nombre no recuerdo (1) ha iniciado una teoría nueva para explicar el triunfo de unos seres sobre otros y de unas cosas sobre otras. Según él, no alcanza la victoria en la lucha por la existencia el tipo mejor adaptado al medio, sino, por el contrario, el que posee energía suficiente para perdurar tal y como es al través de medios que se modifican. De esta suerte, el retablo maravilloso de la lucha por la existencia vendría a transformarse en el retablo maravilloso de la lucha por la consistencia. Viendo ciertos pueblos y villas de vejez tan tenaz que no concluyen nunca de morir, y sobre los que pasan inquietando el aire nuevas formas de civilización, sin que nada tiemble dentro de ellas, recordaremos forzosamente esa lucha por la consistencia. Hay ciudades que tienen suprema energía de perduración, y son construídas de una vez para siempre.

(1) M. Quinton (nota posterior).

Llega el viajero a Nuremberga; trae en el ánimo ese polvillo de melancolía que ha ido recogiendo a lo largo de sus jornadas. Vase ambulando por las calles solas, y un ágil vientecillo marcero le hiere y fustiga los nervios. Mira las moradas oscuras o pintadas con antiguos colores: sobre los dinteles hay escudos fanfarrones con montantes y mazas, donde se posa y coquetea una paloma. Las ventanucas cuadradas, de vidrios menudos y coloridos, suelen estar cerradas: sólo alguna que otra se entreabre, y entonces se advierte la sonrisa de un tulipán que inclina un poco su cabezota, y tras él otra sonrisa de una buena mujer, que vio acaso en su mocedad al César Carlos V, y considera todo lo restante y posterior como sustancia para la risa no más y para el retozo del ánima.

Los tejadillos, airosos y repentinos, se levantan sobre estas minúsculas habitaciones, y en sus vertientes pueden contarse una, dos, hasta tres filas de buhardas. Más arriba, el lindo cielo epicúreo por donde un rabadán invisible va antecogiendo los vellones de una nube blanca.

¿Habrá alguna ciudad que alboroce en lo más recóndito al viajero como Nuremberga? En el pórtico de la iglesia de Lorenzo, erigida durante los siglos XIII, XIV y XV, están nuestros primeros padres desnudos, muy bellamente esculpidos; junto a ellos, unos apóstoles y unas vírgenes de cintura quebrada y unos santos frailes de tonsuradas testas: la piedra, negra ya, en que fueron labrados, tuvo sensual docilidad bajo la mano del paciente artífice, y el alma de éste debió poseer unos sótanos tan llenos de toneles de alegría, que en los labios de vírgenes y apóstoles y demás bienaventurados mana un perpetuo reír, brinca una mística carcajada, y hasta unas bestias simbólicas que asoman cerca se desquijarran en trascendente, extático, todopoderoso regocijo. ¡Bienaventurados los que ríen! Yo no he visto nada más alegre que el pórtico de la iglesia de Lorenzo; ni sé si, por ventura, la risa conservará la energía para vivir, como la creosota guarda los cuerpos de la descomposición, si el ingenuo contentamiento frente a lo que acarrea el destino salva de la decadencia y están a ella condenadas las razas hoscas y graves. Nuremberga fue alegre, sabia, gloriosa.

Los alemanes tienen una virtud que a nosotros nos falta, a despecho de las apariencias: el respeto y el amor al pasado. Son de alma filológica y conservadora, y precisamente de su filología y su asentamiento en lo que ha pasado antes sacan el esfuerzo para la audacia del pensar científico o artístico. Nuremberga es un lugar de culto a ese dios del Pasado. Pero esto no basta a explicar su persistencia.

Caminando hacia la casa de Alberto Durero se sube por la calle del Monte Olivete; nadie transita: las palomas van y vienen confiadas por el arroyo; el ding-ding de una fragua llega del fondo de un zaguán. Al extremo de la calleja se alza el burgo imperial alto, aguileño, magnífico. Creeríamos tornar al siglo xv, siglo del humanismo y la Reforma. Entonces Nuremberga florecía gobernada por los ricos comerciantes: henchíanla las tiendas y oficinas de orfebres, batihojas, merceros, curtidores, fabricantes de cartas y de arneses, tejedores de terciopelos, pintores de vidrieras, guanteros, alfareros, fundidores de campanas, lauderos... Y sobre todo este mundo de maniobras y producciones, descollaban los misteriosos, los bravos, los seductores soldaditos de plomo. Cabe las tonitruantes glorias de otras ciudades ilustres, presenta Nuremberga esta gloriecilla sentimental de haber enjugado durante siglos el hastío de todos los niños afortunados de la tierra, y al paso que Roma y París acongojaban la memoria de los infantes con largas listas de reyes y batallas, Nuremberga les enviaba unos combatientes plúmbeos con que hacían nuevas conquistas, reales y verdaderas dentro de sus fantasías, que es donde únicamente son reales y verdaderas las cosas.

Y nótese lo que ha salvado de la ruina a esta vieja ciudad: su ejército de soldados de plomo al mando del genio artista nuremburgués. Porque esos merceros y esos tejedores de terciopelo y cuantos artesanos trabajaban dentro de sus murallas servían en su labor el imperativo ideal de lo bello y perfecto. Cada gremio tenía un Concejo encargado de examinar las piezas fabricadas por uno cualquiera de sus miembros y autorizar la entrega al parroquiano: alguna vez fue quemado judicialmente al pie de la picota un par de botas mal hechas. Todo artesano era artífice: un autor de la época cita, entre los más hábiles artistas, junto a Durero y Peter Vischer, dos relojeros y un fabricante de trompetas.

Los comerciantes patricios, como el de craso rostro Wilibaldo Pirkheimer, eran al propio tiempo hombres sabios y eruditos, ciudadanos filosofantes, lúcidos escritores y ardientes caballeros de las ideas. En ellos prendió, apenas nacido, el fuego liberador del humanismo: una noción triunfante de la vida, amiga de instintos y excesos, de pasiones y conceptos nació en aquellos hombres. La vida es triste cosa —pensaban—: es una alforja repleta de dolores y desamparos; pero esto no quita para que la vida sea una alegre cosa y otra cosa alegre leer a Virgilio, y tras una vidriera pintada que entibia el sol, imitar las malicias de Luciano Samosata. Y así el opulento Pirkheimer, en tanto que por esa misma calle del Monte Olivete arrastraba

su doliente pierna, repasaba dentro de sí la propia colección de astas de ciervo y los periodos latinos de su *Laus Podagrae*, o Loa de la Gota.

La estética es una cuestión política, como lo es toda fuerza capaz de poner sobre el mundo un ideal y todos los grandes constructores de pueblos —lo que llamamos grandes estadistas, de Rameses III a Bismarck— han sido, más que legisladores, fomentadores de nuevos ideales y han influido, más que por su economía, por su estética. La energía artística de Nuremberga, que tejía sus iglesias con brocados y cincelaba el dintel de todas las puertas y dejaba el agua del Pegnitz mansear bellamente entre conventos e isletas, le dio el aliento de sustentarse perennemente.

Mas no se crea que este idealismo ha de llevar consigo hostilidad para con lo real, sino opuestamente. Idealismo es el amor tan ferviente de la realidad, que adentramos ésta en nosotros, y en lo mas íntimo quilificada nos da un humor de quintaesencia que al correr de arteria en arteria y vena en vena nos mueve a ver todo como divinamente adobado y nos hace sentir un aroma trascendente de las cosas. De este modo fue idealista el gran nurembergués Alberto Durero, creador de uno de los grabados más bellos del mundo: «Caballero, Diablo y Muerte». Recuérdese su imagen de mozo de veintiséis años, según el original que existe en el Prado: la belleza ideal del rostro es tanta, que de sus mismas facciones dedujo la figura moderna del dulce y melancólico Cristo. Y, sin embargo, su autorretrato deja ver un ánimo sensual y enamorado de todos los amores: las mujeres, las telas de fino lienzo, el tisú de oro, la nombradía. Camerarius decía de él que «su alma estaba henchida de ardiente deseo por la belleza y la virtud; pero no era por esto de una penosa rigidez; al contrario, nada estimaba tanto como lo que contribuye a la alegría del vivir». Y como una de estas místicas fuerzas que agilizan la vida es la curiosidad, en cierta ocasión tomó su mujer y sus pinceles y fuese a los Países Bajos sólo por ver con sus propios ojos una ballena, «animal —dice en su diario— de que se cuentan cosas prodigiosas».

Pero todo esto, en verdad que ha muerto: la exaltación del viajero repone en su lugar esas existencias gloriosas y representativas. Cuando una ciudad vieja llega a ser un cillero de historia, un montón de años secos, lo único que queda en ella viviente son sus fuentes viejas, que prosiguen cantando y corriendo como en la juventud de la villa. Por eso digo que los habitantes perennes, los vecinos únicos de Nuremberga, son sus fuentecitas: la del *Hombrecillo del albogue*

o donzaniero, la del *Hombrecillo de los gansos*, la de las *Virtudes*, unas mozuelas broncinas de escasamente una vara en alto, las cuales vierten de sus pechos virtuosos unos hilos de agua. Debió haber mucho de socarrón y de burlesco a lo villano en aquellos hombres recios, corpulentos, sensuales, que se complacían en hacer todo pequeño: las casas, las plazas y los leves puentecillos. En lugar de nuestros ampulosos monumentos modernos de pétrea retórica, elevados a «grandes hombres» con pomposos dísticos en el plinto, los sabios, prudentes, demócratas y maliciosos nurembergueses dejaron aquí y allá unas figuras irónicas de unos pocos palmos. Y es como si dijeran: —Sabemos que han de llegar tiempos de aristocratismo comprimido a fuerza de palabras democráticas en que algunos espíritus que se la den de exquisitos vengan a proclamar como héroes de Nuremberga a Pirkheimer, a Durero, a Regiomontano, a Adam Kraft, el fundidor en bronce; para esos tiempos elevamos como una lección estas estatuas menudas al *Hombrecillo* que con dos gansos viene al mercado, y al *Hombrecillo* que tañe su albogón; éstos son los más grandes hombres de Nuremberga. Ténganlo por sabido.

De estos hombrecillos pintorescos que son lo inconsciente y castizo en cada raza, que son el Pasado, corre un chorruelo de cristal donde ríe aún el ánima exuberante de aquellos banqueros artistas, de aquellos bujeros sabios, de aquel dulce jayán Alberto, que con su faz evangélica iba por las tardes al *Esquilón de la salchicha* para trasegar un pichel de cerveza.

El fluir nunca interrumpido de esas fuentecitas enlaza la ciudad nueva y próspera con aquella otra callada hoy, próspera también un día. El pasado nos salva del presente creando un robusto porvenir.

Que vuelva a correr el pasado por nuestras más viejas fuentes, y pronto ha de alzarse en derredor de Toledo y de Córdoba, junto a las riberas del Tajo y del Guadalquivir, muchedumbre de fábricas que darán al aire petulantemente el humo de sus chimeneas.

1906.

SOBRE «EL SANTO»

Clerici sunt infructuosi et laici fructuosi.

SAN ANTONIO DE PADUA.

I

DEBEMOS agradecer sobremanera a D. Ramón Tenreiro esta solicitud que ha tenido en traducirnos *El Santo*, de Antonio Fogazzaro. Su versión es limpia y muy discreta: no es esto decir que sea exquisita. El estilo en que nos la brinda carece de plenitud y de juego: el vocabulario es un poco frívolo y el giro de la expresión suele pecar de insignificante. Pero, en fin, yo no entiendo nada en estas materias de sabiduría literaria; a otros la difícil sentencia. De todas maneras la obra nobilísima de Fogazzaro ha tenido, al ser vuelta en castellano, mejor fortuna que tantas obras profundas o deleitosas como arroja diariamente a la curiosidad de nuestro público la nefanda codicia de unos editores que ocupan privilegiado lugar entre los más sórdidos del planeta.

El Fogazzaro, según no ignora el lector, es un glorioso nombre del catolicismo militante, y *El Santo* la obra simbólica del modernismo italiano. ¿Qué nos importa la cuestión de si este libro es más o menos perfecto estéticamente? En él se propone con energía un problema doliente del alma contemporánea sobre el cual obliga a meditar, reteniendo algún tiempo el ánimo en esa atmósfera problemática. Yo debo gratitud a este libro; leyéndolo he sentido lo que mucho tiempo hace no había podido gustar: la emoción católica. El hervor religioso que empuja por el mundo, temblando y ardiendo, el alma de Pedro Maironi, toda acongojada de misticismo, esponja empapada de caridad, ha reanimado algunas cenizas que acaso que-

daban ocultas en las rendijas de mi hogar espiritual. No han llegado a dar fuego mis cenizas místicas; probablemente no lo darán nunca. Mas esta fórmula del futuro catolicismo, predicada en *El Santo*, nos hace pensar a los que vivimos apartados de toda Iglesia: si fuera tal el catolicismo, ¿no podríamos nosotros ser también algún día católicos? ¿No podríamos gozar de esas blandas albricias con que obsequia la fe a quien visita? Son estas albricias un consuelo plenario para la grande melancolía y una disciplina más prieta para la voluntad; ¿no han de ser apetecibles?

Nunca olvidaré que cierto día, en un pasillo del Ateneo, me confesó un ingenuo ateneísta que él había nacido sin el prejuicio religioso. Y esto me lo decía, poco más o menos, con el tono y el gesto que hubiera podido declararme: Yo, ¿sabe usted?, he nacido sin el rudimento del tercer párpado.

Semejante manera de considerar la religión es profundamente chabacana. Yo no concibo que ningún hombre, el cual aspire a henchir su espíritu indefinidamente, pueda renunciar sin dolor al mundo de lo religioso; a mí, al menos, me produce enorme pesar sentirme excluido de la participación en ese mundo. Porque hay un sentido religioso, como hay un sentido estético y un sentido del olfato, del tacto, de la visión. El tacto crea el mundo de la corporeidad; la retina, el mundo cambiante de los colores; el olfato, hace dobles los jardines, suscitando, junto al jardín de flores, un jardín de aromas. Y hay ciegos y hay insensibles, y cada sentido que falta es un mundo menos que posee la fantasía, facultad andariega y vagabunda. Pues si hay un mundo de superficies, el del tacto, y un mundo de bellezas, hay también un mundo, más allá, de realidades religiosas. ¿No compadecemos al hermano nuestro falto de sentido estético? A este amigo mío ateneísta faltaba la agudeza de nervios requerida para sentir, al punto que se entra en contacto con las cosas, esa otra vida de segundo plano que ellas tienen, su vida religiosa, su latir divino. Porque es lo cierto que sublimando toda cosa hasta su última determinación, llega un instante en que la ciencia acaba sin acabar la cosa; este núcleo trascientífico de las cosas es su religiosidad.

La intención de los modernistas no puede ser más piadosa en este respecto: quieren alhajarnos la mansión solariega del Evangelio, según el «confort» moderno, para que no echemos de menos nuestras nuevas costumbres mentales de crítica, de racionalidad. ¡Benditos sean! Los romanos primitivos, para lograr la paz con los dioses —*pacem deorum quaerere*— hacían sacrificios en sus altares domésticos: los modernistas, más piadosos, sacrifican la quietud de sus cora-

zones para ponernos a nosotros en paz con la divinidad. No abrigo esperanza de que su labor rinda frutos; pero merece fervorosas simpatías.

Los fanáticos cometerán tal vez la indelicadeza de pensar que esta simpatía nuestra hacia los modernistas no es sino el natural alborozo ante una enfermedad grave que sobrecoge a la Iglesia. Nada de eso: es mucho más noble y discreto el origen de nuestra simpatía. Una Iglesia católica amplia y salubre, que acertara a superar la cruda antinomia entre el dogmatismo teológico y la ciencia, nos parecería la más potente institución de cultura: esta Iglesia sería la gran máquina de educación del género humano. Por eso, todo intento que fomente la venida de esa Iglesia parecerá simpático, tendrá derecho a que le ofrezcamos el rescoldo caliente de nuestros deseos y esperanzas. Probablemente los fanáticos se obstinarán en no creer tan limpias nuestras intenciones; en general, he observado que los hombres de mucha fe se consideran exentos en la práctica vital del ejercicio de la buena fe.

Fogazzaro presenta distinguidas con mucha claridad las dos grandes corrientes del modernismo: soy bastante lego en historia eclesiástica, y no quisiera hacer afirmaciones muy rotundas; pero creo verosímil designar esas corrientes con los nombres de origenismo y franciscanismo. Juan Selva, el sabio exégeta, figura la primera de estas direcciones: Pedro Maironi, el hombre del Señor, el santo, es imagen de la segunda. En realidad, no se dan aparte una de otra: son dos momentos de una fuerza única, que, manando de los fondos inagotables de religiosidad que hay en el hombre, va expandiéndose veloz y poderosa por los ámbitos católicos, y va rodando fecunda por todas las torrenteras de la tradición romana.

El origenismo es la fe buscando al entendimiento con la pasión de una fiera encelada —*fides quaerens intellectum*—. Es preciso que el viejo mundo de la fe y el nuevo mundo de la ciencia encajen perfectamente para formar la esfera del universo espiritual. La doctrina medieval de las dos verdades —que una misma proposición puede ser verdadera en teología y falsa en filosofía o viceversa—, lo que se ha llamado verdad por partida doble, convendría que fuera borrada de la memoria adamita. «Hemos sido educados en la fe católica —se lee en *El Santo*—, y al llegar a ser hombres, hemos aceptado sus más arduos misterios con un nuevo acto de libre voluntad; hemos trabajado para ella en el campo administrativo y social; pero ahora otro misterio surge en nuestro camino y nuestra fe vacila ante él. La Iglesia católica, que se proclama fuente de verdad, impide

hoy la investigación de la verdad, cuando se ejercita sobre sus fundamentos, sus libros sagrados, las fórmulas de sus dogmas, su pretendida infalibilidad. Para nosotros esto significa que la Iglesia no tiene ya fe en sí misma. La Iglesia católica, que se proclama ministro de la vida, encadena y ahoga hoy todo aquello que dentro de ella vive juvenilmente; apuntala todas sus ruinosas antiguallas. Para nosotros esto significa muerte, una muerte lejana, pero ineludible. La Iglesia católica, que proclama que quiere renovar todo en Cristo, es hostil a los que queremos disputar a los enemigos de Cristo el llevar la dirección del progreso social. Para nosotros esto y otras muchas cosas significan llevar a Cristo en los labios y no en el corazón. Tal es hoy en día la Iglesia católica».

Mediante el origenismo, los reformistas ejercitan la virtud moderna de la veracidad, el deber de la ciencia.

«El tercer espíritu maligno que corrompe la Iglesia —dice el santo al propio Papa— es el espíritu de avaricia... El Vicario de Cristo vive en esta magnificencia, como vivió en su arzobispado con un corazón puro de pobre. Muchos Pastores venerandos viven en la Iglesia con igual corazón; pero el espíritu de pobreza no es bastante enseñado como lo enseñó Cristo; los labios de los ministros de Cristo son con demasiada frecuencia complacientes con la codicia de los avaros... El espíritu me obliga a decir más. No es obra de un día; pero prepárese este día y no se deje tal misión a los enemigos de Dios y de la Iglesia; prepárese el día en el cual los sacerdotes de Cristo den ejemplo de pobreza efectiva, vivan pobres por obligación, como por obligación viven castos».

Este es el franciscanismo, reforma de la práctica evangélica, como el otro momento llevaba a la reforma de la teoría dogmática. Taxativamente lo declara otro personaje: «Los tiempos, señores, piden una acción franciscana. Pero yo no veo señal de ella. Veo a las antiguas órdenes religiosas que ya no tienen fuerza para obrar sobre la sociedad. Veo una democracia cristiana, administrativa y política que no tiene el espíritu de San Francisco, que no ama la santa Pobreza. Veo una sociedad de estudios franciscanos ¡juguetes intelectuales! Yo desearía que se suscitase una acción franciscana. ¡Si se quiere, una reforma católica!»

No cabe pedir a la reforma modernista mayor nobleza, más fino sentido para lo que constituye la esencia tradicional de la moralidad y de la razón humanas. Es preciso, de un lado, podar el árbol dogmático, demasiado frondoso para el clima intelectual moderno, dar mayor fluidez a la creencia, sutilizar la pesadumbre teológica:

se hace forzosa una reforma de la letra católica. Por otro lado, es menester volver a la vida evangélica, y al través de la entusiasta nerviosidad franciscana ejercitar la otra virtud moderna, la virtud política, el socialismo.

Una vez descrito el doble sentido de la reforma, a nadie extrañará la enemiga de los jesuítas hacia ella. La tradición jesuítica es precisamente contradictoria de la simplificación dogmática y de la moral rígida. Así lo sugería el malicioso abate Galliani en carta a madama D'Epinay: «A fin de consolarme, leo los pensamientos sobre táctica de M. de Silva, que alarga las bayonetas y acorta los fusiles para triunfar en la guerra; como los jesuítas alargaban el Credo y acortaban el Decálogo para triunfar en la sociedad».

II

Rubín de Cendoya, místico español, es un hombre tan manso y espiritual, que pudiera, como Francisco de Asís, vivir una semana entera alimentándose con el canto de una cigarra. Cuando el tiempo es benigno, voy de mañana hacia la fuente de Neptuno, y en este u otro banco de los próximos al Museo de Pinturas suelo hallarle gustando la más intensa de sus aficiones: la estética espacial. Porque en aquel lugar, acostumbra decir, mejor que en el resto de los de Madrid, ha puesto el acaso algunos edificios con disposición bastante afortunada, de modo que las distancias en el aire, y en la piedra y ladrillo las líneas componen, ritman y dan un alma armónica al espacio. Por lo demás, añade a veces, arte espacial no es solamente arquitectura: en ésta son el mármol, la piedra, la madera, el hierro o el adobe vehículos esenciales de la expresión estética, al paso que aquel arte sólo echa mano de aire, de líneas y de sombras, para con estas vagas cosas ponernos en el corazón esas mismas emociones irisadas que unos hombres nos sugieren en sus cuadros o con sus versos, y otros, más sentimentales, con los rubios violines.

Allí, pues, hace unos días que le encontré con dos de sus discípulos. A la izquierda estaba sentado Juan Esturión; a la derecha, Juan Rémora. Hablamos, y la conversación vino a caer sobre *El Santo* y sobre el modernismo. Rubín de Cendoya nos hizo observar

que ante todo es menester determinar de qué cosa hablamos cuando hablamos de religión. Y entonces, tomándose con una mano la barba y considerando lentamente la amarillez de la iglesia de los Jerónimos, nos habló de esta manera:

—Decía Goethe que los hombres no son productivos sino mientras son religiosos: cuando les falta la incitación religiosa se ven reducidos a imitar, a repetir en ciencia, en arte, en poesía. Tal y como Goethe debió pensar esto me parece gran verdad; la emoción de lo divino ha sido el hogar de la cultura y probablemente lo será siempre. De la mera curiosidad, del frívolo diletantismo no ha surgido nunca nada robusto ni orgánico: la estricta necesidad, por otra parte, apenas crea otra cosa que lo estrictamente necesario. Ahora bien, la gran cultura es precisamente el esfuerzo anticipador de lo superfluo. «No sólo de pan vive el hombre», decía Jesús, y con esa otra cosa, que no era pan, quería significar el lujo del henchimiento espiritual. Por eso las épocas de gran cultura se llaman clásicas y perduran largos siglos sin que se exhausten sus fuerzas de fecundación. Lo que hoy llamamos sabiduría griega fue tal vez inútil para Grecia, y, sin embargo, de entonces acá nos hemos ido nutriendo, generación tras generación, en el *Banquete* de Platón, y en la *Politeia* o *Constitución civil* encontramos asimismo sembrados por este divino heleno motivos, temas políticos que hasta hoy no habían cobrado interés práctico, y hoy lo tienen tal, que es casi un interés estomacal. No cabe duda de que la cultura radica por definición en una actividad suntuaria y que podía caracterizarse al hombre como el animal para quien es necesario lo superfluo, mientras el último animal económico fue el antropoide, el «Pithecanthropus erectus», descubierto en Java, y, según dicen, padre del hombre.

La gramática sánscrita de Panini, la más completa que posee lengua alguna, y toda aquella sin par labor filológica de los años 250 antes de Jesucristo, nacieron del entusiasmo religioso, afirma Benfey, del anhelo por despertar a nueva vida las santas canciones del Rigt-Veda que la corriente de los siglos había hecho difíciles de entender. Según Renan, en tanto Voltaire ha causado más daño a los estudios históricos que una invasión de los bárbaros, no existiría el *Tesoro de la lengua griega* compuesto por Stephano si no fuera el griego la lengua del Nuevo Testamento y no tuviese un interés teológico de primer orden. En esta sazón me parece que ha llevado harto lejos el ditirambo al juicio inquieto de Renan, pero el espíritu de sus palabras me parece muy exacto. No digo yo, ¡cómo he de decirlo, cuando quisiera a la postre sugerir todo lo contrario!, no

digo yo que la emoción religiosa «sea» la cultura; me basta con mostrar que es el hogar psicológico donde se condimenta la cultura, el ardor interior que suscita y bendice las cosechas.

La emoción religiosa a que Goethe se refiere en las palabras que antes he citado es el respeto. Algunos espíritus groseros podrán confundir el ateísmo y la irreligiosidad: sin embargo, han sido y seguirán siendo cosas distintas. Todo hombre que piense: «la vida es una cosa seria», es un hombre íntimamente religioso. La verdadera irreligiosidad es la falta de respeto hacia lo que hay encima de nosotros y a nuestro lado, y más abajo. La frivolidad es la impiedad, la «asebeia» maldita, asesina de razas, de ciudades, de individuos; ella debió ser la más grave tentación de San Antonio, y yo espero que vendrá un tiempo más sutil y profundo que el nuestro en que, perdonándole al Diablo todas sus jugarretas en lo concupiscible, se le execre tan sólo porque es un ser frívolo.

Dadme una raza respetuosa y os prometo una cultura floreciente; dadme siquiera un puñado de hombres que se vayan pasando, de mano en mano, con secular tenacidad, la fecunda tradición del respeto. Cultivad el respeto en vosotros, españoles jóvenes, que sois los únicos españoles a quienes es aún lícita la esperanza de salvación. Cuidad, no sea que halléis a esta pobre patria envilecida y caduca, muerta una mañana de buen sol, por un «calembour» cualquiera. No hay inconveniente en que riáis, pues el respeto alborozado es el que mejor mueve a la acción; pero no olvidéis nunca que el Diablo es verdaderamente el dios del retruécano.

La criatura liviana y de ánimo fofo piensa que el mundo, en su tremenda fatalidad, es un inmenso juguete, una diversión metafísica, nada más: con esta disposición de espíritu lo sumo que puede el hombre producir es una literatura ingrávida, sin densidad y sin nervio, algo así como esta literatura pómez, toda ella poros y adjetiva, a que nos vamos habituando. El hombre respetuoso piensa, en cambio, que es el mundo un problema, una dolorosa incógnita obsesionante y opresora que es preciso resolver, o cuando menos aproximarse indefinidamente a su solución.

Y ahora os pregunto: ¿qué otra cosa es la cultura sino la labor paulatina de la humanidad para acercarse más y más a la solución del problema del mundo? Ved, pues, cómo la cultura nace de la emoción religiosa.

—Bien, don Rubín— dijo entonces Juan Esturión—; pero la cultura, la solución de un problema es, ante todo y sobre todo, una

actividad científica. Sostiene usted, por lo tanto, que la ciencia nace de la emoción religiosa, y aunque esto parece muy exacto, me ocurre preguntar: ¿cómo explica usted esta disensión casi incesante entre la religión y la ciencia? Ya veo que usted distingue entre religión y sentimiento religioso: mas en todo caso, serán ciencia y religión dos hermanas concebidas en aquella matriz original del respeto. ¿Cómo es posible que sean enemigas?

—Ahí tienes, hermano Esturión —repuso el místico español—, lo que ha dado interés supremo a la algarada modernista: la cuestión de las relaciones entre la fe y la ciencia, querella eterna y brava, en que todos debemos tomar posiciones, porque anda en el juego la suerte de la cultura y el porvenir del respeto.

Aun cuando Fogazzaro nos deja muy hambrientos de las teorías de Juan Selva, que no ha expuesto en *El Santo*, las ideas del nuevo teorizador católico nos eran de antemano conocidas. Con Juan Selva, aun antes de saber su nombre, hemos hecho vía a redrotiempo y hemos restaurado sobre un fondo de oscuras incertidumbres las líneas puras, severas y todas fuego de la religión naciente: con él, después de cauterizarnos las fauces en aquella divina semilla de perennes hogueras, hemos ido tornando camino y hemos presenciado la expansión del incendio evangélico que puso en hervor el mundo antiguo y purificó las almas en decadencia. Al paso por Grecia hemos removido, entre el llamear rojo y dorado de una cultura que se extinguía, las cenizas venerables del viejo Pan capriforme. Juan Selva es, para nosotros, la nueva labor crítica de la historiografía católica: es el abate Loisy y el P. Duchesne.

Mas no es esto sólo: el modernismo no se ha contentado con crear una nueva filología: su poderosa religiosidad —¡acordaos de las palabras de Goethe!— le ha permitido labrar nuevas soluciones filosóficas y de sociología, éticas, políticas y teológicas. La novela de que hablamos nos permite, en fin, esperar una nueva estética del catolicismo. Juan Selva es una legión gloriosa: se llama Tyrrell, Hertling, Le Roy, Labertonniere, Murri, Blondel, Schroer, Minnochi... todos esos hombres, en una palabra, a quienes la última encíclica llama necios y acusa de estar llenos de vanidad como odres henchidos —*spiritu vanitatis ut uter distenti.*

Pero el sol se halla muy alto y creo preferible que mañana continuemos. Vayamos pensando que es menester elevar nuestro pueblo a esa noble religiosidad de los problemas, a esa disciplina interna del respeto, única capaz de justificar la existencia de una raza sobre la

tierra. Mirad que es terrible y amenazador ver a nuestra anémica conciencia nacional oscilar desde centurias entre la fe del carbonero y un escepticismo también del carbonero. Si aquélla me mueve a compasión, éste suele infundirme asco; ambos, empero, me dan vergüenza.

Aquel día nos separamos para proseguir en el siguiente la superflua conversación.

Junio 1908.

¿HOMBRES O IDEAS?

Para Ramiro de Maeztu, en Londres.

En el último número de *Nuevo Mundo* pone usted, querido Maeztu, una glosa a un artículo mío sobre el kabilismo, de la que salen muy mal paradas las teorías que defiendo. Claro está que yo, personalmente, no quedo muy lucido; pero esto sería lo de menos. El *yo*, la terrible cosa del *yo*, que solía hacer recordar a Renan el agujero cónico de la voraz *formica leo*, me interesa muy raras veces cuando se trata del *yo* ajeno, pero nunca cuando se trata del propio *yo*, y si no resultara de excesiva rimbombancia, en lugar de *yo*, escribiría siempre nosotros, como hacían los griegos, hombres de ánimo enredado y objetivo, que llevaban la galantería hasta la metafísica.

En esta cuestión de si son más importantes las ideas o los hombres me asigna usted un papel lamentable y además un poco ridículo: según mis opiniones —dice usted—, habría que creer que andan solas las ideas. Leyendo esto me he puesto a recordar los tiempos, no muy lejanos, en que, unidos por estrecha amistad, íbamos a lo largo de estas calles torvas madrileñas, como un hermano mayor y un hermano menor, entretejiendo nuestros puros y ardientes ensueños de acción ideal. Y no acierto a comprender cómo aquella no rota fraternidad ha venido cayendo tanto que hoy me hace usted decir y pensar cosas tan ineptas. No, querido Ramiro; el intelectualismo (?), el idealismo que yo defiendo, no llevan a creer que las ideas andan solas.

Un hábito mental que no he logrado dominar me impele a ver todos los asuntos sistemáticamente. Creo que entre las tres o cuatro

cosas inconmoviblemente ciertas que poseen los hombres, está aquella afirmación hegeliana de que la verdad sólo puede existir bajo la figura de un sistema. De aquí la enorme dificultad que encuentra lo verdadero para resplandecer en un artículo o en un discurso parlamentario. En virtud de esta convicción, he procurado exponer, con un poco de rigor sistemático, la doctrina del Idealismo político: tal fue la intención de un artículo que vio la luz en *Faro* con el título de «La reforma liberal», trabajo que ha leído usted con cariño, pero que ha olvidado al punto. Venía a decir allí que las ideas políticas no se satisfacen viviendo quietas en los libros, como las ideas científicas, sino que habían de incorporarse en un hombre que supiera convertirlas en emociones. La psicología idealista es la primera en afirmar que al hombre sólo le mueven los afectos, las pasiones, que se llaman también emociones precisamente porque incitan, porque mueven los músculos, al paso que idea significa mirar, ver, contemplar, espejar, especular.

La vida grata de Londres ha hecho de usted un hombre de afecciones eclécticas y mediadoras. Ha querido usted resolver de una manera demasiado sencilla la divergencia entre *Azorín* y el idealismo, y ha hecho como los predicadores que comienzan atribuyendo al maniqueo una opinión absurda para darse el placer en seguida de refutar al maniqueo. «Ni una idea se hace obra sin hombre, ni un hombre deja obra sin idea» —resuelve usted en última instancia—. Y eso está bien; pero ocurre que nadie ha podido pensar nunca lo contrario. La cuestión es distinta, y podría antojarse sutileza escolástica: tres siglos vino a durar, en la Edad Media, la querella entre nominalistas y realistas, que tiene suma analogía con ésta. Se trata del *prius*, del antes: «¿Qué es antes, se preguntaban los escolásticos, la idea por la que se conoce una cosa, o la cosa que es conocida en la idea?» Ahora nos preguntamos nosotros: ¿Qué es antes para la mejor vida del Estado, la idea política, o el hombre político? «Necesitamos al mismo tiempo del hombre y de la idea» —dice usted—. Bueno, querido Maeztu; pero eso, repito, que no lo he dudado nunca, y *Azorín* mismo no lo habría dudado, a no haber perdido en la atmósfera parlamentaria algo de su delicadeza intelectual. Necesitamos de una cosa y de otra; pero, ¿y si no hay ni una ni otra? ¿Por dónde empezar? Este es el caso de España, y el problema escolástico tiene un aspecto —el que a usted interesa más— genuinamente español y momentáneo.

El otro aspecto, el que a mí me importa por encima de todos, el aspecto europeo, creo que podría, *grosso modo*, formularse así:

¿Es la historia humana en definitiva producto de individualidades prodigiosas, de héroes —como querían los estoicos, Carlyle, Emerson y Nietzsche—, o son los últimos y decisivos motores de la historia ciertas corrientes ideales en las cuales se pierden, se esfuman, se anegan aun las más claras y estupendas figuras personales? No me diga usted que es esto una logomaquia sin influencia en la vida real: no me lo dirá usted viviendo, como vive, en una raza que cree en la educación como pueda creer en la utilidad de una máquina. De que creamos lo uno o lo otro dependerá que eduquemos de una o de otra manera a nuestros hijos, y nosotros mismos orientaremos nuestros instintos hacia Oriente o hacia Occidente, hacia el bien o hacia el placer.

En otro tiempo —¿recuerda usted?— gustábamos de dejarnos abrasada la fantasía sobre una página de Nietzsche, y como este genial dicharachero tiene la unción que todos los sofistas para halagar y engreír al lector, pudo ocurrírsenos acaso, tras de alguna lectura, la sospecha de si habría en nosotros dos de esos grandes hombres que fabrican historia, señeros y adamantinos, más allá del bien y del mal. Con frecuencia me asalta una remembranza de aquel tiempo, gratísima y devota. Pero al cabo hemos salido de la zona tórrida de Nietzsche, al que, por supuesto, interpretábamos mal entonces: hoy somos dos hombres cualesquiera para quienes el mundo moral existe. Por tanto, creo que en este aspecto de la cuestión no discreparemos: la historia es para ambos la realización progresiva de la moralidad; es decir, de las ideas. Y al actuar políticamente seguiremos al hombre cuyo programa más se aproxime a nuestra idea del bien, sea él quien sea, y con él, llegado el caso, nos hundiríamos prietamente abrazados a nuestra idea. De suerte, que si frente a nuestro modesto jefe se presentara algún grande hombre lleno de energía, algún poderoso dínamo político, enemigo de lo que considerábamos el bien, esto es, la cultura, le combatiríamos ardientemente, confiados, merced a nuestra fe científica, en que a la postre la idea nuestra podría más que el grande hombre hostil. Y si no triunfaba en nosotros, triunfaría en nuestros hijos o en nuestros nietos. No tenemos prisa: se ha dicho muy bien que sólo los vanidosos y los concupiscentes tienen prisa. ¿Es esto creer que las ideas andan solas?

Mas, por otra parte, la historia muestra con toda claridad que las ideas políticas son antes que los hombres políticos; más aún, que suscitan hombres que las sirven, y que una idea fuerte administrada por hombres débiles y modestos —por un partido sin grandes hom-

bres— puede más que un genio sin idealidad en torno al cual se coagula una de esas aglutinaciones humanas que yo llamo kabila y otros partido conservador. El caso de las luchas entre Bismarck y el socialismo es ejemplar. ¿Ha habido en el siglo XIX más recia figura de estadista que la del canciller férreo? ¿Podrá un político cualquiera —¡pobrecillo!— hombrearse en astucia, dureza, realismo con este *bulldog* de Bismarck? Pues toda su fiereza, toda su mole enérgica se estrelló contra el lunatismo de unos cuantos soñadores: de Lasalle, de Karl Marx, etc... Lo propio le ocurrió con... ¡los católicos!

Tráeme esto a la memoria lo que cuenta Darwin en su «Viaje» de unas algas —*macrocytis purífera*— de tallos sutilísimos, pero que alcanzan en ocasiones una longitud de sesenta brazas. «Nada más sorprendente —dice— que ver crecer y desarrollarse una planta tan delicada en medio de estos enormes escollos del Océano occidental, donde ninguna roca, por dura que sea, puede resistir mucho tiempo la acción de las olas. Delgadas capas de esta planta acuática bastan para formar excelentes rompeolas flotantes, y se hace muy curioso advertir cómo súbitamente las olas más grandes que llegan de lejos disminuyen de altura y se transforman en agua tranquila al atravesar esos tallos indecisos».

Permítame usted que vea en esas sutiles algas un símbolo de las ideas puras, y en esos casi místicos rompeolas la imagen de su influencia en la historia.

Junio 1908.

R E N A N

INTRODUCCIÓN METÓDICA

Hace poco vinieron a mis manos los *Nouveaux Cahiers de Jeunesse*, publicados recientemente. Son los cuadernos de anotación íntima que llenó Renan durante el año 1846, contando veintitrés de edad. Los libros de Renan me acompañan desde niño; en muchas ocasiones me han servido de abrevadero espiritual, y más de una vez han calmado ciertos dolores metafísicos que acometen a los corazones mozos sensibilizados por la soledad. Como pienso que algunos españoles de mi tiempo le deben asimismo gratitud, he considerado perdonable publicar estas páginas, compuestas sin rigor ni trascendentes intenciones. No quieren ser una crítica ni un retrato ideológico de tan fugaz e inapreciable espíritu: en medio de otros trabajos que requerían alguna mayor severidad, la lectura de los *Nouveaux Cahiers*, verificada en el rincón florido de una hora de descanso, fue centro de atracción en torno al cual se agruparon libérrimamente los recuerdos de un largo comercio con la obra de Renan. Tómese, pues, estos párrafos como una exudación lírica y espontánea, como una antífona prolongada dirigida a un santo de nuestra particular devoción.

* * *

En general, no concibo que puedan interesar más los hombres que las ideas, las personas que las cosas. Un teorema algebraico o una piedra enorme y vieja del Guadarrama suelen tener mayor valor significativo que todos los empleados de un Ministerio. Si apartando

nuestra mirada de las obras geniales, buscamos tras ellas la intimidad de sus autores, hallaremos casi siempre unos ánimos paupérrimos, unos harapos de alma sin atractivo alguno, colgados del clavo de un cuerpo. Y es lo normal que así sea. Genio significa la facultad de crear un nuevo pedazo de universo, un linaje de problemas objetivos, un haz de soluciones: sólo cuando tenemos algo de esto entre las manos nos es lícito hablar de genialidad. Los que aplican promiscuamente tal palabra a Newton y a Santa Teresa cometen, a mi modo de ver, un pecado de lesa humanidad, pues diciendo de alguien que fue un genio le atribuímos la potencia suma de energía cultural: la de crear realidades universales. Ahora bien; si para la historia del planeta Tierra valen lo mismo las *Moradas* que los *Philosophiae naturalis principia mathematica*, será que el mencionado planeta marcha en pos de lo absurdo, sin norma ni rumbo fijo, y lo único discreto será mudarse de él, hoy mejor que mañana, a fin de no tomar parte en la perpetuación de semejante inepcia.

Para librarnos de este insoluble pesimismo, considero forzoso que se establezca una jerarquía en la admiración. ¿Dónde hallar la medida, el escantillón que distribuya en órdenes las grandes figuras históricas, poniendo unas más arriba y otras más abajo, como la mística teología acomodaba los coros angélicos en el circo máximo del empíreo? ¿Cómo pesar el alma, la subjetividad de Newton, y ver claramente si fue la de Santa Teresa más o menos grávida? Directamente es esto imposible: nos falta por completo un sistema de pesos y medidas espirituales, y nos vemos reducidos para determinar el mérito de un autor a calcular la solidez de su obra: si ésta ha llegado a ser un pedazo real de universo (como acaece a la mecánica de Newton), si representa una verdad científica o ética o bella, a su creador llamaremos genio y original. Otra originalidad que no sea el descubrimiento de una verdad objetiva, la producción de una cosa, no puede admitirse. El prototipo de la originalidad es Dios, origen, padre y manadero de todas las cosas.

¿A qué nos referimos cuando hablamos de lo subjetivo de un autor, de Descartes, por ejemplo? Sus libros han servido de granítica basamenta al mundo moderno: casi todas sus palabras son verdades, no sólo para su espíritu, mas para el resto de los hombres; su geometría analítica, soberano pórtico renacentista que se abre sobre la nueva edad humana, es tan íntimamente mía, si la he estudiado, como de él. No se olvide que la verdad tiene este privilegio eucarístico de vivir a un tiempo e igualmente en cuantos cerebros se lleguen a ella. Los teoremas geométricos cartesianos nada nos comunican

peculiar al alma de Descartes: nos hablan de las propiedades que hay en las cosas. Cuantas más verdades, cuantas más cosas se encuentran en el alma de Descartes, menos terreno queda en ella para lo íntimo, para lo genuino suyo. Como se ve, lo verdadero y lo subjetivo son mundos contradictorios.

Dos moi pu sto: haz que me apoye en algo, dice, según la amonestación clásica, la obra al autor. Haz que viva fuera de ti fornidamente, haz que sea yo misma una cosa, un árbol, un edificio, una montaña, un universo. Esto son, en realidad, las obras geniales: partes del mundo. Por el contrario, lo que claudica, lo vacilante e inacabado, no pudiendo mantenerse a plomo sobre sus pies, recostado perdura dentro del hombre o se agarra a las entrañas del individuo para no morir totalmente. Lo subjetivo, en suma, es el error (1).

Un espíritu cuyas operaciones todas crearan verdad objetiva carecería de subjetividad, de morada interior: sería idéntico a la Naturaleza, y por corresponder a Dios esa absoluta veracidad, vióse obligado Spinoza a identificarlo con aquélla y exclamar: *Natura sive Deus:* la Naturaleza o, lo que es lo mismo, Dios... De donde sacamos la grave enseñanza de que Dios es el ser sin intimidad.

Al hombre, en cambio, fue otorgado este don angustioso de mantener frente al universo ilimitado un pequeño recinto secreto, donde sólo él entra plenamente; lo íntimo, el *yo*. Se trata del que a veces es huertecillo apartado en que cultiva cada cual algunos errores, que le son peculiares, amorosamente, como si fueran lo mejor del mundo, del mismo modo que aquel estoico, al retorno de la batalla, daba caricias a las barbas de una flecha que llevaba hundida en el costado. Otras veces la intimidad es agresiva: es verdaderamente un castillo interior, un bárbaro reducto inexpugnable desde el cual mueve el individuo guerra a los severos ejércitos de las verdades que le andan poniendo cerco apretado. Entre aquel tipo de bucólica intimidad, y este otro almenado y bélico *yo*, diversifícanse los caracteres individuales hasta el infinito.

Resumiendo: lo objetivo es lo verdadero y ha de interesarnos antes que nada; los hombres que hayan logrado henchir más su espíritu de cosas, habrán de ser puestos en los lugares excelsos de la jerarquía humana. Ellos serán los genios, los clásicos, los modelos que nos empujen a salvarnos en las cosas, como en unas tablas,

---

(1) He aquí un pensamiento que hoy me parece muy equívoco. (Nota de 1915.)

del naufragio íntimo. La modestia y la calma supremas, la gran paciencia que las cosas tienen nos ofrecen una disciplina incomparable que debemos seguir; hospedémoslas en nuestros aposentos espirituales, cerremos con ellas trato de profundidad amistosa. Abracémonos a las hermanas cosas, nuestras maestras: ellas son las virtuosas, las verdaderas, las eternas. Lo subjetivo e íntimo es, en cambio, perecedero, equívoco y, a la postre, sin valor. Cuando leamos en Maurice Barrès que la única realidad es el *yo*, volvamos la mirada hacia otro lugar; el personalista nos induce a una soberbia femenina, nos brinda la ley, fácilmente seductora, del capricho, que no es ley, sino barbarie, y nos lleva a descubrir en las aficiones de nuestros nervios la *Gaceta* oficial del universo: *Sic volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas*. Goethe, tan propenso a afirmarse a sí mismo, censura, no obstante, con gran acritud el anarquismo espiritual:

> *Vivir según capricho es de plebeyo;*
> *el noble aspira a ordenación y a ley.*

Cuando hablo de las cosas quiero decir ley, orden, prescripción superior a nosotros, que no somos legisladores, sino legislados. Pero entendámonos: esa ley no necesita ser físico-matemática; el gran poeta y el gran pintor son asimismo humildes y fervientes siervos de lo objetivo. Mientras escribió el *Quijote* mantuvo ciertamente Cervantes encadenado y mudo su *yo* personal, y en su lugar dejó que hablaran con la voz de su alma las sustancias universales. De manera análoga Velázquez convirtió su corazón en una taberna, para poder pintar aquellos hombres ebrios que, puestos en el lienzo del Museo, perpetúan eternamente su ejemplar borrachera. Así, pues, me atrevo a decir que la escuela fundamental, insuperable y decisiva para nosotros ha de ser la Imitación de las Cosas.

¿Qué haremos en tanto de lo subjetivo, del *yo*, de este gozquecillo místico, tan inquieto, tan exigente, que nos muerde las entrañas y va aullándonos por dentro a toda hora, como famélico, sin dejarnos paz ni virtud quietas?

En realidad, tiene también sus derechos, siquiera sean transitorios y no muy precisos. La humanidad es el camino que lleva hacia Dios, o lo que es lo mismo, a la absoluta objetividad en que nada hay secreto, sino todo patente, todo cosa. En España solemos decir, cuando algo es muy bueno: esto es una gran cosa. Tal vez en el dicho vulgar vaya incluída una profunda sospecha teológica, según la cual la Gran Cosa por excelencia sería Dios. Pero la absoluta

objetividad significa una meta infinitamente remota, a la que sólo podemos aproximarnos, sin toparla nunca.

La humanidad, línea inmensa entre el orangután y Dios, avanza sin titubear, con ruta estricta; sobre su mole enorme no tienen la casualidad ni el error influjo perceptible. Sus grandes movimientos son como gestos de la divinidad. Mas el individuo oscila y se pierde, tropieza y se cansa, adelanta y torna lo andado. Las normas, absolutamente ciertas, que rigen el éxodo humano son demasiado sutiles y precisas para que no se le escapen de la atención; lo más frecuente es que no las divisemos nunca; cuando más, las columbramos en dos o tres ocasiones culminantes de nuestra vida. Por mucho que queramos seguir los consejos que nos dan las cosas, nuestro *yo* no se satisface, y tenemos que buscar para él otro método de orientación en la perenne marcha. Y como para él no existe el mundo de lo objetivo, como sólo entiende el idioma subjetivo, tenemos que formarnos un mundo provisional de los sujetos, mundo movible, menos exacto, pero que opera fortísimamente sobre el ánimo trashumante del individuo.

En tanto no llegamos a Dios, y diluyéndonos en él perdemos la secreta lepra de la subjetividad (1), del *yo* individual, vivimos en una atmósfera de error, y hemos de limitarnos a preferir unos errores a otros para orientarnos de la manera menos mala posible.

La vida impone a cada hombre dos preguntas de muy distinto valor: Primera, ¿qué es el mundo? Esta es la pregunta clásica, objetiva. Segunda: ¿cómo quisiera yo ser en ese mundo, qué género de espíritu quisiera yo tener? Esta es la pregunta subjetiva, y de aquí que hayamos de situarnos frente a la multitud de los sujetos, y entre ellos elegir modelos pasajeros que, dentro de lo imperfecto, nos parezcan más loables, más gratos, más bellos para mejorar, según su ejemplo, las líneas de nuestra silueta personal. Necesitamos también de la Imitación de los Sujetos.

En general, decía al principio, son más interesantes las obras que los autores y de más valor. Los grandes creadores suelen verterse casi íntegramente en su labor. Nada extraño parecerá, en consecuencia, que los modelos de la orfebrería espiritual, raros de por sí, se hallen a veces en hombres de mediocre facultad productora.

Uno de estos casos raros es Renan. En él atrae, mucho más que sus inventos, los cuales fueron muy pocos y muy discutibles, su

---

(1) Repito que esto es blasfemia. (Nota de 1915.)

forma psicológica, su ecuación interna, la composición armoniosa de su alma. Preferiríamos ser Renan a haber escrito sus libros: lo contrario nos acontece, por ejemplo, con el «magister» Kant. Será, pues, oportuno que intentemos reconstruir la sensibilidad del deleitable pensador, como primer capítulo para una Imitación de Renan.

TEORÍA DE LO VEROSÍMIL

I

En un discurso pronunciado en Treguier, casi al fin de sus días, exclamaba Renan: «Quiero que sobre mi tumba sea puesto: *Veritatem dilexi*, he amado la verdad». Escribiendo a Berthelot, refiere que en Selinonte, barcazas llenas de gente venida de diez y quince leguas a la redonda, asaltaron su navío al grito de: «¡Viva la scienza!» Cuando hace pocos años se le erigía una estatua en su ciudad natal, supo Anatolio France formular la opinión común, diciendo: «El triunfo de Renan es el triunfo de la ciencia».

A pesar de todo esto, me voy a permitir dudar de que el amor a la verdad, a la ciencia, fuera el rasgo característico del alma de Renan. Amar la verdad es sentirse llevado imperiosamente a descubrirla, a inventar nuevas certidumbres, a vencer la concupiscencia del propio corazón, que se complace tardeando sobre la apariencia de las cosas, como asnillo de molinero que, arregostado en morder la mies, no hace jornada si no aguija el amo. Aquí delante tenemos la proposición veinticuatro de la geometría: amará la verdad quien invente la proposición veinticinco. Sobre esto conviene que no haya duda. Platón descubre el origen de la ciencia en este amor, este Eros, este afán de contemplar las cosas en sí mismas, y no en los juegos de placer y dolor que dentro de nosotros producen. En la *Constitución civil* o *República* pone al amante de la verdad —*filósofos*—, formando una clase especial dentro del linaje de los curiosos —*filotheamones*—, de los amigos de mirar y cuando busca un nombre expresivo para la ciencia, no logra hallar otro más exacto que «teoría», visión, contemplación. Los últimos fundamentos de la verdad, en fin, llámanse en Platón «Ideas», es decir, intuiciones, puntos de vista.

Es amor a la verdad una curiosidad severa que hace del hombre entero pupila hambrienta de ver cosas, que saca al individuo de sus propios goznes y prejuicios y le pone a arder en un entusiasmo visual. La tenacidad con que se ofrecen las metáforas de la visión para designar los actos intelectuales, la operación científica, no es un azar. Ningún sentido nos presenta los sentidos tan desligados de nuestra propia actividad: abrimos los ojos y el mundo está ahí, ante nosotros, de un golpe, puesto por sí mismo. Que $2 + 2$ sea $= 4$ no nos es enseñado por los ojos, pero ahí está esa igualdad que se nos ofrece, queramos o no, precisa, luminosa, como aparecida ante una visión interior. Goethe, gran curioso, se extasía una vez ante esta admirable espontaneidad de lo verdadero.

> *En lo cierto está el que afirma*
> *que no se sabe cómo se piensa:*
> *cuando se piensa*
> *todo es como regalado.*

Este amor a la verdad, que se contenta con ver, es una acción pura, intelectual, algo así como lo que llamaba Spinoza *amor intellectualis Dei*.

¡Ah!, señor Renan; ¿habéis inventado tantas o tales verdades que podáis contaros en esta suerte de amadores? ¿Habéis descubierto la figura histórica, divinamente humana, del dulce Jesús Nazareno? ¿No habéis tejido, más bien, vuestro tapiz evangélico con los hilos de oro pacientemente hilados en las ruecas lentas de Alemania? Cierto que tuvisteis, ¡oh, maestro de las sonrisas!, el valor de lanzar la verdad aquella en un ambiente deletéreo, compuesto a medias porciones de fanáticos y de cobardes; cierto que cuando, en pago, os separaron de la cátedra, supisteis arrojar a la faz del ministro vuestro sueldo y exclamar teatralmente: *Pecunia tua tecum sit*. Pero ¿es esto amar la verdad? *Decir* la verdad es obedecer a un ímpetu muy distinto del que se contenta con la muda contemplación de lo verdadero; es aquél un ímpetu moral que considera la verdad, más bien que como verdad, como un bien humano que es debido imponer. Aquí el individuo se siente nominativamente solicitado. Es el amor lírico a la verdad, a la verdad en mí.

Galileo tuvo la debilidad de desdecirse ante un tribunal ridículo de mentecatos tonsurados y, sin embargo, amó la verdad con tan ardiente y fecundo amor, que las almas sabias que aún hoy nacen, no son más que retoños de sus viriles contemplaciones. Pero había descubierto una ley natural, ¿qué importa que él la proclamara?

Eppur si muove; la ley está ahí, quiérase o no se quiera. Cuantos luego vengan, allí la hallarán. Renan conocía muy bien esta distinción entre los dos amores y sabía que la ciencia no necesita de mártires, de testigos.

Los *Nouveaux Cahiers de Jeunesse* nos permiten sorprender, como a través de un vidrio, las inquietudes germinales de aquel alma felina, entregada a sí propia en la soledad limpia y melodiosa de sus veintitrés años. Podemos ver cómo sus abejas espirituales, áureas y ebrias de dulzor, se inician en la labranza de la miel de su estilo.

«Decididamente —leemos en la página 84— he superado el sencillo punto de vista de las "ciencias experimentales", reducidas a su manera y a su positivismo, que, no obstante, me encantaba otro tiempo y me satisfacía completamente. No lo encuentro ya suficientemente bello. Es curioso esto de los físicos con su manera desdeñosa de creer que sólo ellos tienen el sentido justo de lo verdadero. ¿No hay, por ventura, tanto de verdadero en la poesía y el transporte del alma?» «La duda es tan bella que acabo de rogar a Dios para que no me libre jamás de ella; porque sería yo menos bello, aun cuando más feliz».

Este es el contrapunto que suena a lo largo de la juventud de Renan. La fortísima corriente de curiosidad le lleva a buscar la exactitud, la ciencia; pero otra no menos poderosa de delectación propia, de esteticismo le vuelve a apartar. Y este ir y venir de uno a otro extremo, esta suavísima ondulación puede darnos la llave de su morada interior. En París se le hiela el corazón y es su pensamiento más rígido; pero en Bretaña, ante el paisaje natal que ha dado el primer cultivo a su espíritu, que ha prestado los materiales para los muros del castillo íntimo, la sinceridad rebosa, y exclama: «Todo esto revuela en el aire, vida vaga, sin gran actividad, "placer de reflejarse, de vivir en zig-zag", sin prisas».

¡Vivir en zig-zag! Aquí se tiene deliciosamente expresada la subjetividad de Renan. El espíritu zig-zagueante no va de una verdad a otra; ésta sería la línea recta. Va de una verdad a una mentira, de esta mentira a otra verdad, y para él no es lo importante el punto de llegada ni el punto de partida, sino ese mismo movimiento indeciso del uno al otro polo.

Y ahora podemos preguntarnos: ¿qué busca el espíritu cuando no busca ni lo verdadero ni lo falso? ¿Qué cosa hay intermedia, medio día y media noche, correspondiente a ese estado crepuscular del ánimo?

A despecho de haber sonreído muchas veces ante el recuerdo

de los escolásticos de la Universidad de París, que ocupaban sus ocios discutiendo «si una quimera que bordonea en el vacío puede comer las segundas intenciones» (cuestión, por cierto, mucho menos risible de lo que a primera vista parece), me he sorprendido en más de una ocasión imaginando qué pensarían los centauros. Es ésta, probablemente una cuestión ociosa; pero casi me atrevo a decir que una de las obras más importantes del pensamiento español, la *Antoniana Margarita*, se reduce a la discusión de ese tema, aunque no nombre a los centauros.

¿Qué mundo pensaría el padre Quirón galopando las praderas de esmeralda? A su torso humano pertenecía un mundo de visiones humanas; a sus lomos de caballo un universo equino. Los nervios del hombre y de la jaca se unían en los mismos centros y las venas robustas hacían desembocar en un solo corazón la teología del europeo y la brama del semental. ¡Pobre corazón, vacilando siempre entre una potra y una bacante! Lo que para una mitad de sí mismo era verdad, era falso para la otra mitad; si entraba en una ciudad y llegaba a la plaza pública, sus labios habían de decir: He aquí el ágora, mientras sus cascos golpearían: He aquí un hipódromo.

Pero esta dualidad es imposible; los centauros tenían que decidirse por un tercer mundo ni humano ni hípico, resultado del compromiso entre sus dos naturalezas. Renan es un discípulo de la cultura centaurida; le habéis oído protestar del mundo matemático, que es el verdadero, porque ese mundo excluye el mundo de la ilusión, que es un falso mundo. La armonía radical de su pensamiento le obligó a buscar un tercer mundo en que se penetrasen aquellos dos antitéticos. Este es el mundo de lo verosímil, el universo interior de las almas de los centauros.

II

Delante del *Hombre con la mano al pecho*, que pintó el Greco, nos preguntamos si aquella romántica figura que parece irse quemando de dentro afuera, consumida por un corazón incandescente, es una verdad o una mentira. La humana presunción que el lienzo nos ofrece desvíase de todas las leyes de la antropología, y tras el cráneo aquel, fingido en una superficie, podemos suponer solamente una psique imaginaria. Sin embargo, estamos muy ciertos de que nos sentimos en la presencia de un español; más aún, aquellas sombras y colores,

aquella lividez exaltada nos dan una realidad que expresamos con la palabra españolismo —mucho más cierta y plenaria que cuantos españoles hemos visto y tratado en verdad.

Por otra parte, el mundo de lo real es el sometido a leyes conocidas, y la verdad de las cosas de ese mundo no consiste sino en el reconocimiento de su legalidad. Decimos de un acontecimiento que es natural cuando en él se cumple una ley prescrita. El mundo de los sueños y de las alucinaciones se diferencia solamente del de las realidades en que en éste ejercen su función policíaca las leyes de la física o de la fisiología.

Y esa realidad que avanza sobre nosotros, bronca y vibrante, desde los cuadros del Greco, esa realidad fuera de todas las leyes, inexplicable, irreductible a conceptos, indócil a la sujeción de las mismas palabras, ¿será una alucinación colectiva, un sueño secular y nada más? Esos hombres cárdenos que delante de tantas generaciones han hecho temblar sus barbas agudas, no gravitan hacia el centro de la tierra, como los de carne y hueso; por consiguiente, no son verdad.

Pero si hubiéramos conocido el hombre mismo que sirvió de modelo a Theotocopuli, persistiríamos en afirmar que el hombre pintado contiene mucha más realidad y verdad española que aquel vulgar vecino de una Toledo cotidiana y vulgar. De otro lado, podemos asegurar que si la imagen no tuviera tantos puntos de coincidencia con los cuerpos de los hombres vivos, no nos infundiría ese sentimiento de certidumbre; tal ocurre, por ejemplo, con los retratos de Van Loo. No es, por tanto, una mentira, no es completamente falsa esa realidad misteriosa que nos visita en la luz pulida del Museo.

El *Hombre con la mano al pecho* nos ha servido para introducirnos con alguna precisión en las condiciones de una existencia intermedia, semi-verdad, semi-error, que puebla un mundo infinitamente más amplio, más viejo y más rico que el de las realidades inequívocas. Es el mundo de lo verosímil.

Es la verosimilitud semejanza a lo verdadero, mas no ha de confundirse con lo probable. La probabilidad es una verdad falta de peso, digámoslo así, pero verdad al cabo. Por el contrario, lo verosímil preséntase a la vez como no verdadero y no falso. Cuanto más se aproxime a la verdad estricta aumentará su energía, con tal que no se confunda jamás con ella. De fórmula gráfica puede servir un polígono circunscrito a una circunferencia: los lados del polígono, multiplicándose indefinidamente, estrechan cada vez de más cerca la línea curva sin coincidir jamás con ella.

Arte y religión, poesía y mito, con la riqueza ilimitada de sus formas, son el contenido de este mundo, cuya geografía describimos a grandes rasgos. La historia de la belleza y de la fe confirman las condiciones que le hemos señalado; así el arte evoluciona desde el simbolismo asiático hasta el actual impresionismo en el sentido que se llama realista y la religión pulimenta tenazmente sus mitos para ajustarlos a la ciencia.

III

Ahora podemos corregir, con el respeto y la piedad debidos a los muertos, el epitafio de Renan, y en lugar de: *Veritatem dilexi*, como él quería, escribir: *Verosimilitudinem dilexit*. Yo creo que el vértice del espíritu de Renan, donde todo convergía, la clave del arco de su alma ha sido la fruición de lo verosímil. Y no basta decir de él que fue un poeta, que fue un literato, así como con desdén, o tal vez más crudamente acusarle de diletantismo. Es preciso destilar de esta cualidad íntima suya algunas siquiera de las profundas y severas enseñanzas de humanismo que nos ofrece.

Confieso no ver claramente el alcance, utilidad, ni significación de esa crítica literaria, que se reduce a discernir lo bueno y lo malo. La verdadera crítica consiste en potenciar la obra o el autor estudiados, convirtiéndolos en tipo de una forma especial de humanidad y obtener de ellos, por este procedimiento, un máximum de reverberaciones culturales.

Necesitaba Renan gozarse en lo verosímil; pero, como esta realidad ancípite deja de serlo para quien la toma como verdad, estudia las ciencias con la intención de librarse de groseros errores y se lanza, pertrechado con una sabiduría de *gourmet*, a paladear las verosimilitudes como tales. El encanto que los mitos tienen para nosotros nace de que sabemos que no son verdad. La palmera ecuatorial, que sueña con el pino del Norte en la poesía de Heine, nos conmoverá tanto más cuanto mejor sepamos que las palmeras no sueñan. La fe del carbonero, que cree en un Dios padre barbudo y cejijunto, no pasa de ser un error; el creyente más cultivado no ve, en cambio, en esa imagen más que una imagen, un símbolo y se complace en su alegorismo.

Del arsenal de sensaciones, dolores y esperanzas humanas ex-

traen Newton y Leibniz el cálculo infinitesimal; Cervantes, la quinta esencia de su melancolía estética; Buddha, una religión. Son tres mundos diversos. El material es el mismo en todos; sólo varía el método de elaboración. De la propia manera el mundo de lo verosímil es el mismo de las cosas reales sometidas a una interpretación peculiar: la metafórica.

Ese universo ilimitado está construido con metáforas. ¡Qué riqueza! Desde la comparación menuda y latente, que dio origen a casi todas las palabras, hasta el enorme mito cósmico que, como la divina vaca Hathor de los egipcios, da sustento a toda una civilización, casi no hallamos en la historia del hombre otra cosa que metáforas. Suprímase de nuestra vida todo lo que no es metafórico y nos quedaremos disminuídos en nueve décimas partes. Esa flor imaginativa tan endeble y minúscula forma la capa inconmovible de subsuelo en que descansa la realidad nuestra de todos los días, como las islas Carolinas se apoyan en arrecifes de coral.

Renan no ha inventado probablemente idea alguna; pero ha creado muchas metáforas nuevas. Fueron su delectación y su alimento. Los dioses que, a la postre, no son sino las máximas condensaciones de verosimilitud, le habrán premiado enviándole después de la muerte a un mundo que sea la metáfora total de este nuestro mundo real. Y allí le veo, entre las criaturas imaginarias, soñadas por todas las razas, como un Sileno consagrado en órdenes menores, conducir los coros virginales de las Comparaciones.

Podemos creerle cuando en los *Cahiers de jeunesse* (pág. 325) nos dice: «Mi filosofía es, poco más o menos, lo que otros llaman literatura». Estudia de las ciencias exactas, físicas y filosóficas lo suficiente para aguzar y buir sus instrumentos de poesía. A decir verdad, ésta es la disposición de espíritu que corresponde a un historiador de la cultura humana: con los hábitos de exactitud peculiares al naturalista, al matemático, el historiador no pasaría de la primera página de su historia. La síntesis que requiere el desgranado montón de hechos históricos es una operación trasreal, en cierto estricto sentido sobrenatural. No se olvide que es el ámbito de la historia un lugar donde coexisten Rebeca y Genghis-Kan, Felipe II y Voltaire, Newton y Fanny Esler.

Esa variedad es sorprendente; pero aun más que sorprendente es dolorosa: esa variedad es limitación.

Hay un término en Platón y en alguno de sus sucesores muy poco estudiado todavía, y capaz, en mi opinión, de un fecundo desarrollo; me refiero a la palabra que para ellos definía la vida: *pleonexia*, es

decir, aumento, henchimiento. Vivir es crecer ilimitadamente; cada vida es un ensayo de expansión hasta el infinito. El límite nos es impuesto; es una resistencia que nos opone otra vida que a nuestro lado, e incitada por análoga energía, ensaya su acaparamiento del universo. Cada cosa —afirma Spinoza— aspira a perseverar en su ser. No, no; la fórmula no es suficiente; cada cosa viva aspira a ser todas las demás. La biología exige que instituyamos la categoría del henchimiento. Dios, inmutable, perseverando en su ser hasta el fin de los tiempos, es un objeto teológico; la biología comienza con la historia natural de Luzbel, la bestia del empíreo que aspiró a ser Dios.

Hace veintiséis siglos que Anaximandro enseñaba a los marineros de Mileto la doctrina de que el límite es un gran castigo impuesto por una severísima justicia. Nos limitamos los unos a los otros; nos distinguimos, nos diferenciamos, y, como advierte Stendhal, diferencia engendra odio; somos progenie del odio y de la enemistad. *Homines ex natura hostes*. De aquí que la labor filosófica por excelencia sea buscar tras esas crueles diferencias y limitaciones una sustancia colectiva, homogénea e idéntica. El magno deber del sabio, historiador o moralista, es intentar la reconstrucción de la unidad fundamental, es ir adobando, tras de la variedad de los hombres, la unidad humana.

IV

Arguye poca sensibilidad no haberse dejado alguna vez tomar por la melancolía, considerando que son, como los cuerpos, impenetrables los espíritus. Nuestro *yo*, que Renan comparaba al agujero cónico de la feroz *formica leo*, tiende por sí mismo a convertirse en una fábrica de soledad y devastación. Es expansión la vida, pero la fórmula natural y espontánea de esa expansión es la agresividad. La naturaleza nos incita a la vida agresiva; aspiramos a universalizar nuestros gestos y nuestras fórmulas, obligando brutalmente a que los demás nos imiten; nos sentimos espontáneamente llevados a imponer nuestra peculiaridad, lo que hay en nosotros de diferente, de único, y el medio que más a mano está para ensancharnos consiste en negar o destruir las vidas colindantes. La esfera de acción de cada organismo suele ser la medida de su capacidad destructora.

Una torre en el desierto llama Milton a Luzbel. La individualidad poderosa, adueñándose de un pueblo o de una época, tiende a que se repita su propio gesto indefinidamente en cuanto le rodea, como en las estelas decorativas de Oriente, filas interminables de vírgenes o ángeles-toros repiten la misma postura. De aquí que el régimen monárquico o es una apariencia o es una industria de monotonía.

Cierto; los espíritus son impenetrables, no puede entrar el uno en el otro, pero pueden reconocer entre sí una identidad. Y si consiguiéramos sentirnos idénticos a los demás, ¿no habríamos hallado el camino de la suprema expansión? El sabio indio de tez oscura y mirada densa, contemplando un río, un monte, un árbol, se dice: *tat twam así;* tú eres esto.

Hay, pues, una manera pacífica de ampliar nuestra morada interior y de enriquecerla realmente. Consiste en invadir la inagotable diversidad de los seres, haciéndonos iguales a cada uno de ellos, multiplicando nuestras facetas de sensibilidad para que el secreto de cada existencia halle siempre en nosotros un plazo favorable donde dar su reflexión. Feliz quien pudiera exclamar, como Empedocles de Akragas: «Yo he sido ya una vez muchacho, moza, planta, pájaro, y en el mar he ejercido la vida muda de un pez».

Claro está que no podemos ser otro sin dejar momentáneamente de afirmar nuestros rasgos distintivos; sólo negándonos parcialmente llegamos a confundirnos con el prójimo y a comprenderle; sólo una disimulación de lo que espontáneamente somos y una simulación de lo que es nuestro hermano nos reunirá y nos hará confluir como las aguas de dos manantiales. Ahora bien, disimulo y simulación se dicen en griego: Ironía.

Ved cómo dos elementos del espíritu de Renan, la tolerancia y la ironía, se explican uno por otro. La tolerancia activa, la que nos hace pasar milagrosamente al través de la intimidad de otros seres, es imposible sin la ironía, sin la pasajera negación de nuestro carácter.

Sentía Renan el mundo como una armonía. No era ilusionario, no pensaba —a despecho de su fisiología linfática, y como tal, propensa a una tolerancia pasiva y pecaminosa— que todas las cosas fueran buenas, que los hombres constituyeran masa homogénea y una. No; la limitación, la torpeza, la ineptitud relativa de los grupos e individuos humanos saltaba a sus ojos de los documentos con que componía sus estudios históricos. Pero veía en la marcha de los tiempos un progreso de unificación, y ese encaminamiento de lo diverso hacia lo uno es la armonía.

—El mundo —exclama— es un coro inmenso donde cada uno de nosotros está encargado de una nota.

Esa gran sinfonía donde se justifican todas las acciones, donde todas las cosas se ordenan y adquieren ritmo y valor, es la cultura.

Si la vida natural es hostilidad, la cultura hace a los hombres amigos: *Homines ex cultura amici.* Nuestros cuerpos manan enemistad, nuestros instintos segregan desvío y repulsión. ¡Qué importa! Alojada en el órgano material, cada alma es una hilandera de ideal productora de hilos sutilísimos que traspasan otras almas hermanas, como rayos de sol, y luego otras y otras. Lentamente los hilos se multiplican, el tejido de la cultura se hace más prieto y complicado. Posible sería que hoy nos diferenciáramos más unos de otros que diez siglos ha, pero es seguro que coincidimos en más puntos.

El oído finísimo de Renan le hacía percibir, como nadie en su tiempo, tras la cruenta y dolorosa turbulencia de la vida histórica, el rumor que suscita la pausada germinación de la paz sobre la tierra. No hay mérito en llegar a oír sobre las lomas de Bethleem el angélico *pax hominibus:* Renan habría acertado a escucharlo hasta en la tienda de Genghis-Kan. *¡Pax hominibus!* La unidad de los hombres está en formación: no existe, cierto, pero la vamos haciendo: la distancia entre los hombres disminuye progresivamente. La misma lucha nos sirve: cuando dos pelean cuerpo a cuerpo, llega un momento en que se abrazan, y el puñetazo es, después de todo, una manera de ponernos en contacto con el prójimo. Las guerras, los instintos de rapiña y negación han hecho rodar sobre el haz del mundo las torpes multitudes militares; pero en la herrumbre de las armas llevaba cada raza conquistadora el bacilo de su cultura, y al herir sus lanzas el corazón de un pueblo más débil, la inficionaba con la fecunda enfermedad de sus dioses y el temblor peculiar de sus poetas. *¡Pax hominibus!* La barbarie nos rodea: ¿qué importa?; sabremos aprovecharla como un salto de agua; para esto están sobre la tierra los hombres de buena voluntad a modo de fermento pacífico que va descomponiendo los enormes yacimientos de mala voluntad.

Esta convicción de que la historia es el proceso en que se organiza la unidad humana vínole a Renan tan fuertemente de su amor a lo verosímil.

Decía yo que no es la verosimilitud un grado menor de certidumbre con respecto a lo verdadero, sino un género distinto de certeza y más precisamente una certeza de distinto origen. La certeza científica nace cuando el hecho nuevo que se nos presenta parece ajustarse

al sistema de conceptos y leyes que ya teníamos formado. Sabemos que el nuevo hecho es un caso particular de una ley, sabemos que esta ley es cierta por tales y tales razones. Podemos recorrer uno a uno todos los eslabones de la cadena científica, porque son relativamente muy pocos. La ciencia acota un mísero recinto luminoso sobre la infinita tiniebla de lo desconocido.

La certeza de lo verosímil es, por el contrario, una aquiescencia sentimental. ¿Por qué vemos en el *Hombre con la mano al pecho* una serie inacabable de realidades españolas? No lo sabemos: las condiciones de esa realidad yacen en nuestro espíritu. ¿Y quién puede referir la odisea de nuestro espíritu? Los elementos de que se compone el ánimo, ¿quién podrá describirlos? Una gota de la sangre de un boyero indio que el azar haya traido a nuestras venas, nos transmite en disolución todas las emociones posibles bajo el sol y las profundas gargantas de la Baktriana.

Las pragmáticas que dicta el sentimiento no son susceptibles de análisis: son simples revelaciones. Por eso, la coincidencia de varios hombres al reconocer una verosimilitud revela en ellos una misma constitución sentimental, un mismo régimen afectivo. Cuando ante un cuadro del Greco experimentamos la misma certidumbre, averiguamos nuestra identidad radical.

¿Se advierte la significación metafísica del arte y de los mitos, en una palabra, de la verosimilitud? Es la pedagogía de la unidad humana: ella nos enseña la comunidad radical de los hombres y nos amonesta a la labor común. Cada generación se reconoce una al admirar su poeta favorito: cada pueblo comunica, es decir, comulga en una obra de arte, en una leyenda. Admirar es encontrarme de nuevo, declara Renan: pudo añadir que es encontrarse transubstanciado en otros, que es hallarse formado de una esencia colectiva y difusa. Los círculos de compenetración se ensanchan poco a poco. En el siglo XVIII un francés no lograba asimilarse la pasión acre de Shakespeare; hoy podemos sentir el corazón de Julieta estremeciéndose en el cuerpo de porcelana de una japonesa. Y los clásicos, productos inconmensurables de la cultura, que persisten al través de los tiempos y de las variaciones étnicas, sin que amengüe su capacidad de emocionar, ¿qué son sino testimonio de la unidad ideal del hombre? En ellos comulga la humanidad y son de aquellos hilos tendidos entre las almas, los más firmes y largos que engarzan los pueblos y las generaciones, y ordenándolos en sublime corona mística, los pone a ceñir las sienes del Gran Artífice, del Promotor del Bien. ¡Genios clásicos, fisonomías incomparables, tejedores de humanidad, vosotros

vais labrando la gran paz del universo, vais construyendo, más allá de toda frivolidad inquieta, la trastierra de la cultura, donde un día los hombres reunidos en la espléndida democracia del ideal, serán justos, veraces y poetas! ¡Afán divino, oficio santo, labor eucarística!

Hay una música en Renan, ¿no lo notáis? Es un modo del linaje del frigio, que orienta, a poco se le escucha, nuestras células hacia un optimismo distinguido y serio, como aquella música que colocaba Leonardo en torno a la Gioconda e iba poco a poco componiendo los músculos de ésta y dándoles una armoniosa tensión.

LA LIBACIÓN

En todo lo que llevo dicho alrededor de Renan se manifiesta una clara contraposición entre dos conceptos: natura y cultura. Podéis llamar a la naturaleza como gustéis, es la diosa que acude a una evocación de mil nombres: naturaleza es la materia, es lo fisiológico, es lo espontáneo. En una sinfonía de Beethoven pone la naturaleza las tripas de cabra sobre el puente de los rubios violines, da la madera para los oboes, el metal para los clarines, el aire vibrátil para las ondas sonoras. Y todo lo que en una sinfonía de Beethoven no es tripas de cabra, ni madera, ni metal, ni aire inquieto, es cultura. El montón de bloques de mármol formado por un rompimiento de tierras es un trozo de naturaleza: esos mismos bloques, distribuídos en orden de propileo, forman una columnata y son cultura.

Cuando un hombre recibe una bofetada, la naturaleza le incita a un movimiento reflejo y espontáneo, que suele ser otra bofetada; a veces el movimiento reflejo es un puntapié. Jesús, hombre de Siria, sintió cuando le abofetearon una mejilla ese mismo impulso; pero como que era además un Dios, acertó a dominarlo, y poniendo al escarnio la otra mejilla creó una de las formas superiores de la cultura: el espíritu de sacrificio y de paciencia. La pasión del joven Jerusalem, enamorado sin esperanza de una señorita provinciana, fue creciendo hasta el punto de no hallar otra desembocadura que el suicidio. Por aquel tiempo, Goethe, prisionero doliente del amor de Carlota, disolvió su pasión en un libro que entretejía la historia de Jerusalem con la de sus propias melancolías, y componiendo la

figura amarga de Werther sutilizó su instinto erótico hasta dotarle de valor cultural.

La cultura es siempre la negación de la naturaleza, y como en el hombre a lo natural llamamos espontáneo, tendremos que definir la cultura como la negación de lo espontáneo, es decir, Ironía.

Creo que concordaría con el pensamiento de Renan, en el marco de cuyas ideas procuro mantenerme mientras escribo estos artículos, decir de esta manera: Nuestra alma, como una tierra propicia, tiene dos estratos: uno es la capa laborable y fértil; otro la tierra de subsuelo, dura, malsana y estéril. Esta es la originaria; aquélla ha ido poco a poco depositándose sobre nuestra superficie primitiva, acarreada por el aluvión de la historia. Se ha dicho que lo que diferencia al hombre del animal es ser un heredero y no un mero descendiente: la herencia de todos los afanes humanos ha venido a enriquecernos; lentamente se han ido inventando las virtudes, las reglas metódicas para el pensar, los tipos ejemplares del gusto, la sensibilidad para las cosas remotas, y todo ello ha ido cubriendo, ocultando la bestialidad de nuestra materia original.

Supongamos ahora que deja de pasar por nosotros el aluvión de la cultura durante algunos siglos; los antiguos terruños fructíferos, privados de nuevos elementos, se resecan, se tornan polvo, que el viento sabe esparcir por los cuatro puntos cardinales, y como un calvo islote al bajar la marea, reaparece la bárbara autoctonía, la tierra egoísta y brutal, que sólo produce fermentos deletéreos.

En la decadencia de un pueblo los individuos pierden la sensibilidad que les ponía en contacto con las rígidas normas colectivas. La administración pública se convierte en una merienda de negros, porque la norma de la honradez ha perdido su poder sugestivo. El ideario nacional se desentiende de las graves inquietudes humanas y acaba por reducirse a un canje de indiscreciones de *à peu près* y de malas retóricas: se ha perdido la tradición de la responsabilidad intelectual y está embotada la conciencia de las preocupaciones nobles. La política no es ya una guerra de antagonismos ideales, ni siquiera una lucha entre intereses históricos: unas cuantas cabilas riñen escaramuzas en la plaza pública, o extendiéndose por los campos muertos y sembrados de sal, corren la pólvora al uso berberisco. Tal es el panorama que ofrece siempre el reinado de la espontaneidad.

Por lo que respecta a España, es innegable que nos hallamos en lo más cerrado de uno de estos períodos en que todo parece ominoso rebajamiento. Chabacanería es la realidad española en la hora presente. Y podemos aseverar que el achabacanamiento no consiste en

otra cosa que en haberse apartado de cuanto significa trascendencia de lo momentáneo, de cuanto rebosa los linderos del individuo o de una colectividad instintiva. El triunfo de Cataluña sobre el resto del país indica precisamente el triunfo de la fórmula más aguda del achabacanamiento: a despecho de unas cuantas expresiones vagas e ineruditas, hemos visto sólo en ese movimiento la misérrima sordidez de un paisaje mercantil que nada puede enseñarnos, antes bien, favorece la desorientación nacional: durante dos años el problema catalán ha servido de pantalla que interceptaba nuestras miradas y nuestras esperanzas, dirigidas, como flechas, hacia Europa.

Un síntoma extremo de achabacanamiento puede descubrirse en el afán de sinceridad que ahora sentimos todos; es una moda que se nos ha impuesto, a cuyo éxito no ha contribuído poco D. Miguel de Unamuno, morabito máximo, que entre las piedras reverberantes de Salamanca inicia a una tórrida juventud en el energumenismo. La sinceridad, según parece, consiste en el deber de decir lo que cada cual piensa; en huir de todo convencionalismo, llámese lógica, ética, estética o buena crianza. Como se ve, la sinceridad es la demanda de quienes se sienten débiles y no pueden alentar en un ambiente severo, entre normas firmes y adamantinas, de gentes que quisieran un mundo más relapso y blando. Cuando alguien me advierte que quiere ser sincero conmigo, pienso siempre que o me va a referir algún incidente personal, sólo para él interesante, o va a comunicarme alguna grosería. Todas las filosofías cínicas han hecho su entrada en la sociedad arropándose con los guiñapos de la franqueza.

¿Qué fuera de nosotros sin los convencionalismos? ¿Qué es la cultura sino un convencionalismo? Lo sincero, lo espontáneo, en el hombre es, sin disputa, el gorila. Lo demás, lo que trasciende de gorila y le supera, es lo reflexivo, lo convencional, lo artificioso.

Según Fichte, el destino del hombre es la sustitución de su *yo* individual por el *yo* superior. No asuste esta fórmula metafísica: ese *yo* superior no es cosa vaga e indescriptible; es meramente el conjunto de las normas: el código de nuestra sociedad, la ley lógica, la regla moral, el ideal estético. Es, también, la buena educación. Cada acto que realizamos nos propone el dilema conocidísimo: o seguir nuestro gusto o ajustar nuestra voluntad a la ley superior. Cuando Ignacio de Loyola, dudando entre si volvería a zarandear al moro aquél blasfemo de la Virgen o continuar su jornada a Manresa, dejó la decisión a la mula que cabalgaba, quiso darnos lo que se llama un ejemplo negativo, y era como decirnos: «No hagáis

nunca lo que yo ahora hago: que en vuestros actos no decida nunca vuestra mula».

Ahora bien, todas estas nobilísimas normas son convenciones. no corresponde a ellas ninguna realidad material: no son cosas, son condensaciones de espíritu, valores que sobre la materia, siempre baladí, ha ido decantando la cultura, son la superflua adehala con que enriquecemos la avaricia, la manía ahorrativa de la naturaleza.

Ya se están las piedras ahí en los vientres profundos de las canteras, ¿a qué esforzarnos por ordenarlas en figuras de tetraedro y construir una pirámide? ¿Qué utilidad representa el tetraedro desde el punto de vista de la digestión? Las palabras, avecillas ágiles, andan todas revolando de labios en oídos, ¿a qué gastar nuestra energía buscando las precisas para formar un dístico? ¿A qué la música, a qué los violines? Los rebaños de cabras satiresas que van por los altos de Gredos mordiendo los cándalos de los pinos llevan ya en sus flancos todo el material de la Quinta Sinfonía. Seamos sinceros: la Musa no es sino el nombre sugestivo que han puesto los poetas a sus congestiones cerebrales; la Virtud se reduce a una clase particular de inhibiciones musculares; la Verdad, como Taine aseguraba, es una alucinación normal.

En el momento en que seamos sinceros se erguirá en nosotros el gorila y reclamará sus derechos perentorios; sólo a fuerza de ficciones y de fantasmagorías le mantendremos encadenado. El romanticismo, el anarquismo, el energumenismo acaso no sean más que ensayos para justificar la debilidad del hombre en la pugna con su orangután interior.

Para mí el clasicismo significa, por el contrario, el amor a la ley, el lujo del hombre fuerte que se posee a sí mismo y somete a un cauce de normas la fluencia excesiva de su energía, en suma, el sistema de la Ironía, de la continencia. Por eso conviene a Grecia de manera eminente el nombre de pueblo clásico: la continencia se inventó en Esparta; la ironía floreció por primera vez en Atenas. Por eso se reveló como clásico Goethe cuando dijo:

Sólo el grosero sigue su capricho,
el noble aspira a ordenación y a ley.

El lujo de sacrificar a la norma, que es una ficción, caracterizaba para Renan la ironía radical de la cultura. «Nuestro realismo —leemos en los *Nouveaux Cahiers*— encuentra absurdos todos los sacrificios de que su bienestar material hace el hombre sin saber a qué.

Pero yo amo esto: otra cosa sería suponer que no hay nada más allá de lo útil. Admiro la libación antigua: echar un poco de nuestro bien no se sabe a quién. Ahora se diría: *¿Ud quid perditio haec?* ¿A qué este derroche? Es inútil. ¡Ah, es inútil! ¿Por ventura lo invisible no es nada? Me agrada que se le hagan sacrificios, aunque sólo fuera para probar la realidad de lo que no es palpable».

No, no seamos sinceros, ni espontáneos, ni románticos, suplantemos nuestro *yo* real por un *yo* normal compuesto de tan exquisitas superfluidades. Los románticos nos retrotraen a la inocencia originaria y edénica, y como Federico Schlegel en su *Lucinda*, nos ofrecen el Elogio de la Insolencia o de la Pereza, «único fragmento, esta última, de semejanza con Dios que nos queda del Paraíso», o como el señor Unamuno, nos invitan a la africanización de España. Frente a todo esto, opongamos la clásica ironía y finjámonos europeos, defensores de las ficciones bien fundadas a lo largo de la solidaridad histórica: la lógica, la ética, la estética y la *bonne compagnie*. Después de todo nada se pierde con probar. Como la función crea el órgano, el gesto crea el espíritu y una postura digna facilita la dignidad.

La materia no es nada; el orden, la medida, la ficción, lo convencional, la postura, son todo. Debemos exclamar como una vez Renan: «Me gusta ponerme de rodillas delante de nada».

PANTEÍSMO

Ya hemos notado en Renan la tendencia metafórica, creadora de mitos. El influjo de Spinoza vino a fecundar como un légamo suculento y fino esta sensibilidad poética para las realidades metafísicas.

Sería curioso, por cierto, estudiar la historia de la influencia que ha ejercido Spinoza sobre los grandes poetas, desde Goethe hasta el día: acaso pudiera comprobarse que la gloria refulgente puesta en torno de su nombre, el lugar que se le ha asignado entre los excelsos promotores de la cultura débelo, más que a sus inventos, estrictamente científicos, al poder de educar poetas que yacía en su visión del universo. Imaginad un hombre severo y puro, veraz y todo lleno de temblores divinos: dentro de su pecho sigue ardiendo

la zarza inextinguible desde la cual habla Dios a los hijos de la romántica nación judaica, pueblo triste y lírico que ocupa el primer lugar en la estadística de los productores de melancolía. Ese hombre, usando de la claridad geométrica, nos dice que cada cosa, si sabemos orientarla hacia la eternidad, puede servirnos de fórmula para expresar el resto de las cosas. ¿Qué excitación más enérgica podrá recibir un poeta? El oficio del artista no es otro que tomar un breve trozo de la realidad, un paisaje, una figura, unos sonidos, unas palabras, y hacer que nos sirva para expresar el resto del mundo, o al menos grandes extensiones de él. Arte es simbolización. A los ojos del hombre sin fantasía preséntanse las cosas escuetas, insignificantes, tal y como son, incapaz cada una de representar otras cosas hermanas suyas. La imaginación, por el contrario, convierte un trapo de percalina en bandera nacional: ha proyectado sobre la miseria de aquel harapo la enorme riqueza sentimental, acumulada por las amarguras y exultaciones de una raza. La imaginación eleva seres y objetos de la trivialidad que les es natural a una vida más noble y más densa; hace de ellos símbolos, formas representativas. Y ved cómo un fabricante de anteojos fue encargado de ofrecer a los poetas la filosofía del ennoblecimiento de las cosas.

La materia es símbolo del espíritu para Spinoza. Nada hay tan baladí que no pueda ser ennoblecido inyectándole la esencia y el aroma de una porción del universo. Cuando hemos amado o sufrido, nos rodean cosas modestas que permanecen para siempre unidas al recuerdo de nuestro placer o nuestro dolor. Y así los hombres, al entrarse en años, lloran a lo mejor por un vals viejo y raído que toca un ciego en la calle, o, viendo la tililación de la primera hoja que pone a un árbol la primavera, se les perfuman las sienes con la memoria aromática de su juventud. Cada palabra poética es un almacén de emociones innumerables que, al leer o escuchar aquélla, se descargan sobre nosotros, como si hubiéramos abierto el portillo de una troj. El placer sexual consiste en que unas glándulas se vacían súbitamente del humor segregado muy poco a poco. Del mismo modo, cuando una pincelada, una melodía o un verso dejan caer de súbito sobre nuestra fantasía toda su carga de emociones, sentimos el placer estético.

Diderot pretendía que cada profesión tiene su moral genuina; si otro tanto pudiera decirse de los sistemas especulativos y existieran filosofías gremiales, correspondería al panteísmo de Spinoza ser designado como filosofía de los poetas.

Según Spinoza, cualquiera que sea el plano por el que cortemos

la bola del mundo, obtendremos una sección que simboliza la realidad total. Por todas partes abre la substancia divina su estuario de mansa y henchida corriente fluvial. Meditando una metafísica o poniendo ordenación en los datos de la geología hacéis una misma cosa: expresáis la vida divina que están rezumando las cosas.

Dicen los libros indios que dondequiera que pone el hombre la planta pisa siempre cien senderos; Spinoza hubiera dicho que bajo nuestra planta, bajo nuestra mano pasan todos los senderos: en nuestra alma, como en la piedra humilde, se cruzan todos los hilos cuya trama constituye la substancia univesal.

Esto es una vertiente del patrio Guadarrama. Cae la tarde de la jornada calurosa; el día desfallece y se rinde sobre la tierra inmensa. De un arroyo se alzan vahos frescos benignamente. Los árboles, las bardas de los corrales, los tejados de las casas chatas, los corvos montes arrojan fuera de sí largas sombras, sombras desaforadas, sin mesura, que repiten en su silueta, con interpretación burlona, el perfil de los objetos que las proyectan. Mas como el sol envía algunos rayos que se hieren en las aristas de las cosas de una manera rosada, la caricatura de la campiña y de la aldea fingida por la hora adquiere un alma y una vibración de ternura. En la umbría de chaparros y en las ondulantes rastrojeras vaga ese rumor de campo atardecido; los pájaros revuelan de recogida buscando indecisamente las dormideras de otras noches; las codornices van solicitando en el seno de un surco la amapola del sueño. Y como alentar de pulmones fatigados se escucha el gran cansancio cotidiano de bestias y de plantas, cansancio de sanas faenas primitivas. Luego las sombras se alongan hasta el punto de fundirse unas con otras; los colores se recogen no se sabe dónde; los gritos estridentes apáganse del todo; bajo el claror meditabundo el paisaje se ensimisma y lentamente va entrando dentro de su propio corazón. Parece que la vida va a detenerse. Poco después el alma del campo se ha sutilizado tanto que mana toda ella por el cauce del canto de un grillo.

La orden del día era separación, límite, hostilidad. La orden de la noche nos hunde en la profunda unanimidad de las cosas, y si, tomando una posición cómoda, reducimos al extremo las molestias musculares, llegaremos a no saber si nuestro corazón late entre nuestras costillas o en la medula del tronco de un roble próximo.

¿Quién, iniciado en ese parentesco solemne de las cosas todas, puede desdeñar nada por baladí? A la postre, el panteísmo se resuelve en la exclusión de todo desdén, o, como dice el propio Renan, en

la exclusión de toda exclusión. Se le ha acusado de diletantismo y acaso no haya opuesto la debida resistencia a las seducciones con que somos requeridos de todas partes. Pero, en el fondo, sus divagaciones proceden de esta convicción panteísta: cada cosa está impregnada de Dios, cada cosa se brinda a servirnos de Eucaristía.

Cierto que lo divino se da con la suma densidad en las religiones, en los mitos, en las teologías, magníficos establecimientos que se levantan a lo largo de la historia, como destilerías inmensas donde la humanidad extracta y cosecha la quinta esencia de lo divinal. Renan ha estudiado todas las creencias, ha hecho sonar todos los mitos, de la manera que un avaro contrasta en el mármol barras de oro; pero no contento con eso le sorprendemos a veces buscando a Dios por los rincones, en las cosas humildes, en lo que aparentemente se halla más lejos de la santidad. En ocasiones parece satisfacerse mejor contándonos una anécdota de un filósofo que exponiéndonos su filosofía. Se goza en imaginar a Moisés Mendelssohn midiendo varas de seda mientras meditaba las pruebas de la inmortalidad del alma, o en suponer que Spinoza, mientras vive dando tersura a unos vidrios, piensa que todo es uno y que está en aquel cristal puliendo a Dios la faz.

No le basta con ver a Dios reflejado en los dogmas y llega a encontrarle en lo que pudiera juzgarse materia exánime y obra muerta de las religiones: en los ritos. Un pasaje de su correspondencia con Berthelot lo demuestra sinceramente. Su hermana murió en el Líbano, donde le había acompañado en su primer viaje. Muchos años después vuelve Renan a aquellas comarcas sagradas, y escribe: «Cerca de la tumba se eleva una linda capilla. He hecho celebrar allí un servicio según esta bella liturgia maronita, una de las más antiguas y que remonta casi hasta los orígenes del cristianismo. La aldea entera estaba allí; la compasión que estas buenas gentes me atestiguaban, su canto grave y antiguo, los grupos de mujeres y de niños que llenaban la iglesia, mirándome con sus grandes ojos tristes, todo aquello formaba para mí un conjunto seductor, profundo, sencillo y muy análogo a mi hermana». Cuando quiere darnos una imagen de la armonía humana nos describe un coro que entona salmos o himnos; cuando quiere sugerirnos la suprema disciplina del respeto, nos invita a arrodillarnos, aunque sea, como ya he referido, arrodillándonos delante de nada. Aunque falte la fe y el objeto del culto, sostiene Renan la religiosidad del rito, el poder espiritual de la liturgia. Si hubiera nacido algunos siglos antes, probablemente habría practicado la magia: la potencia del gesto, de la fórmula

ritual, le parecía el símbolo más bello de la cultura. Y a no haber aprendido tan bien el hebreo, tal vez hubiera concluído en su pueblo natal ejerciendo el papel de maestro de ceremonias. Le imagino ordenando una procesión y gustando toda la belleza formalista del rito: poner delante las niñas blancas de primera comunión, con sus coronitas de azahar, y luego las pomposas cofradías y, al cabo, los protagonistas celestiales navegando sobre la muchedumbre en sus doradas andas. Y al echar a andar la procesión, en medio del clamor glorificante de las campanas y la refulgencia de las luces y las joyas prendidas en las iconas, presumo que se diría: «Es tan bello el orden y tan expresiva la liturgia, que en esta procesión casi es innecesaria la existencia de Dios».

No olvidará el lector que voy describiendo el espíritu de Renan según el recuerdo de lecturas ya un poco lejanas: no puedo asegurar documentalmente la exactitud de cuanto le atribuyo, ni menos ha de pensarse que comparto sus convicciones. El panteísmo, sutilizado como era conveniente a un pensador del siglo XIX, me parece, sin embargo, constituir el tono general de su espíritu, o cuando menos, la manera renaniana de acercarse a las cosas.

Abril 1909.

AL MARGEN DEL LIBRO «COLETTE BAUDOCHE», DE MAURICE BARRÈS

El público español no conoce apenas el nombre de Maurice Barrès. Esto es una falta más de nuestra república literaria, privada completamente de espíritus críticos que se encarguen de orientar los débiles residuos de atención que aún pudieran hallarse entre los escombros de la conciencia nacional. Aparte de la significación que tiene Barrès en la literatura europea vigente, debiéramos los españoles haberle demostrado algún agradecimiento por sus páginas tituladas *Sangre, placer y muerte*, donde se nos ha enseñado a nosotros mismos una manera de mirar nuestra pintoresca barbarie, que no será probablemente exacta, pero que es muy fecunda en emociones y vale, por lo tanto, como una verdad provisoria. Mientras no tengamos presto el historial de nuestra raza —y necesitaríamos un siglo para ello—, habremos de contentarnos con poéticas interpretaciones de nuestro carácter, en las que no podremos creer sino a medias y entre sonrisas. Esta que Barrès nos ofrece es grata al menos, y le ha inspirado tan bellos párrafos que sólo puede ocurrirnos pensar: ¡Cuánto nos divertiríamos si fuésemos así!

De todos modos, los fondistas españoles se hallan en deuda con este escritor: nadie ha fomentado más en los últimos años los viajes por España: el lirismo denso, comprimido en el libro de Barrès, ha disparado como una catapulta romana sobre nuestros paisajes todo el snobismo de ambos mundos, y, gracias a él, las lindas mujeres de Montmartre han venido a los campos andaluces y castellanos para ver cómo mana la energía.

La figura literaria de Barrès exige, más que merece, un estudio detallado. Hágalo quien pueda y sepa. Acaso desde Chateaubriand, con quien tiene sumo parentesco, no haya alcanzado ningún escritor en Francia poderío tan fuerte, y, sobre todo, después de Chateaubriand, de Stendhal y de Flaubert, nadie como Barrès nos obliga a remover, en tanto le discutimos, las cenizas originales en el sacro altar del alma grecolatina. Esto es lo más que se puede decir de un escritor vivo; serán mejores o peores sus libros; será su nombre efímero o clásico en la historia literaria: tales cuestiones no pueden interesarnos a los contemporáneos. *Ai posteri l'ardua sentenza.* La importancia de un poeta sólo puede precisarse midiendo la estela de excitaciones que va dejando su obra después de la muerte.

Pueblo tras pueblo, todos los que venimos a florecer y a morir en torno de este mar nuestro, de lomos azules y reír innumerable, hemos hostigado nuestras multitudes étnicas hacia un ideal armonioso, hacia una fórmula que, siendo única, baste para resolver el problema inconmensurable de la vida. En tal afán, gallardo y sublime, se han consumido las almas mejores de Grecia, de Roma, de Italia, de Francia y de España. Estas naciones no admitían como verdadera una palabra que al mismo tiempo no fuese bella y que, además, no incitara a la actividad. Ahora, otros pueblos, tan llenos de virtudes que vienen encorvados como esclavos bajo su peso, quieren imponernos un ideal menos claro y, desde luego, menos armónico.

La cultura es, dondequiera, una: el griego y el escita, el francés y el prusiano trabajan ciertamente en una obra común. Pero hay una forma de la cultura peculiar al Sur de Europa, un modo mediterráneo de amar a Dios, de contar los cuentos, de andar por las calles, de mirar a las mujeres y de decir que dos y dos son cuatro. Sobre esta forma ríñese la batalla. La tarde muere y se acerca la hora decisiva; por todas partes se advierte la inminencia de una nueva organización política y moral del mundo. ¿Cuál será la forma en que se plasme el nuevo régimen de vida? Los pueblos mediterráneos llevamos las de perder: somos más viejos, estamos ya un poco cansados de educar salvajes, hemos consumido las reservas de ingenuidad que requiere toda acción tenaz y osada, nos falta economía y obediencia, virtudes inferiores que momentáneamente suplantan la verdadera superioridad. Somos un ejército donde cada soldado es un Ulises y las tretas son tantas que se inutilizan las unas a las otras. Además, sin mitología no hay conquistadores. Grecia vence al Asia mientras cree en sus propios mitos y es vencida en cuanto comienzan los

filósofos a desmontar, como máquinas viejas, los oráculos. Los alemanes creen en el mito de su emperador, ¿quién podrá resistirlos? Entre nosotros el mal gusto del kaiser Guillermo habría bastado para disolver el respeto al Imperio (1).

Es, pues, lo más probable que el mundo se ordene nuevamente según el compás germánico. Esto significaría, como en cierta ocasión Renan dijo, el advenimiento de una «panbeocia» universal: existir sería un oficio más higiénico, pero los nervios humanos darían menos vibraciones por segundo y las nueve musas, para no perecer, acabarían, unas después de otras, como señoritas de «comptoir». No extrañe, consecuentemente, que saludemos con entusiasmo en la obra de Barrès lo que acaso sea la última guerra que mueven al Norte las poblaciones del Sur. Aunque el mismo Barrès crea que el aticismo no puede revivir, muerta la Hélade, mucho hallamos en su literatura agresiva del aticismo decadente y desesperado que representa Alcibiades: cuando menos el desdén, la ironía, la impiedad, las ambiciones ágiles, y haber, como éste, en fin, cortado varias veces la cola al perro para que hablen de él.

Este es el problema en cuyo derredor escribe Barrès sus últimos libros. Un tiempo oscureciósele ante los ojos la cuestión hasta el punto de alistarse en la hueste del general Boulanger y de predicar un «chauvinismo» indelicado. Cierto que Francia ha recibido heridas en su gloria personal, y no sólo se ve amenazada como cultura, sino como Estado. Pero más tarde, en un viaje de Grecia, fontana materna de la cultura mediterránea, volvió a ver el noble sentido de la lucha, y ahora publica un libro tan sencillo y radiante que parece escrito en cristal.

La ciudad de Metz, incorporada a Alemania el año 70, presenta un caso especial de este antagonismo entre dos culturas. No sufre la imposición extraña purificada por la lejanía y bajo las especies del arte o de la ciencia, más sintéticas y fáciles de repeler. Allí se pelea analíticamente en cada hora, en cada calle, en cada cuarto. El conquistador va haciendo huecos en la personalidad indígena, distendiendo sus poros, y los franceses mesinos, siéndoles imposible la gran táctica, se ven reducidos a cambiar su heroísmo en cuartos y a desgranarlo, como un rosario, para repartirlo entre todos los minutos.

La señora Baudoche y su nieta Colette viven con una renta modestísima, hasta el punto de verse obligadas a alquilar dos habi-

---

(1) Hace seis años que se escribió esto, y lo recomiendo a los que han sido sorprendidos por el hecho actual. (Nota de 1916.)

taciones a un huésped. Este huésped tarda en presentarse, y cuando llega, es un prusiano, el doctor Frederic Asmus, de veinticinco años, que llega de Koenigsberg con un sueldo de 2.200 marcos en concepto de maestro del Liceo. Es el «alemán clásico, tocado de un sombrero verdoso y vestido, o mejor empaquetado, en un levitón universitario. Es el uniforme de la inmensa armada de los invasores pacíficos que se ha puesto en marcha tras los vencedores y desfila desde hace treinta y cinco años». El doctor Asmus recordaba «en cierto modo (con menos radiación, claro está), el memorable retrato, a la vez ridículo y bello, que se ve en el Museo de Francfort, del joven Goethe tendido en la campiña romana y parecido a un joven elefante».

Las Baudoche son dos francesas de la especie más sencilla: su educación no es noticiosa, no saben apenas nada, no han recibido de fuera ninguna erudición; pero la sangre que corre por sus venas ha heredado toda la riqueza anónima de inventos morales que se deben a la ilustre casta de Francia. La educación, en lugar de recibirla, trasciende de ellas, unge todos sus modales y espiritualiza los muebles de sus habitaciones.

El doctor Asmus, por el contrario, viene de una raza que necesita aprender las cosas por principios. No es pedante porque en él la pedantería es la manera natural y espontánea de tocar las cosas. Es leal y honrado, pero alguna vez se emborracha siguiendo la costumbre de su nación. «Pertenecía a la raza de los idealistas que sobre su colina sagrada de Bayreuth, después de haber oído a su profeta durante una hora, se lanzan sobre la cerveza y las salchichas y comienzan de nuevo a soñar y vuelven a ahitarse, alternativamente, de actos en entreactos, incapaces aún en estos días consagrados a lo sublime de depurar sus hábitos groseros».

Este invasor va entrando insensiblemente bajo el encanto de una vida más pulimentada. Todo va iniciándole en una civilización más suculenta, a la vez de mayor complejidad y de más graciosa unidad. Al sustituir la cerveza por el vino confiesa que se siente más ingenioso. La estufa sajona, mole enorme e idiota, le había acostumbrado a un fuego mudo, y por decirlo así, inorgánico. En Metz trabaja junto a una chimenea de leña que se consume charlando, gimiendo y riendo y mientras las llamas le componen rojas fantasmagorías. Y sobre todo Colette va y viene por la casa: es una muchacha profundamente serena, dotada de un buen gusto automático y sin vacilaciones.

El pobre doctor poseía una novia en Koenigsberg, «una her-

mosa walkyria» que le obsequia en Navidades con un almohadón, «sobre el cual arabescos de estilo moderno dibujan las palabras del: "Nur ein Viertelstundchen" —sólo un cuartito de hora—. Sin duda había querido con estas palabras fijarle la duración de la siesta. Y el profesor, con verdadera ternura, decía a las Baudoche: "Está relleno con sus cabellos". Colette y su abuela parecieron estupefactas y preguntaron a una: "—¿Cómo, se ha cortado los cabellos?" "—¿Qué piensan ustedes?", dijo el profesor; son los que caen cuando se peina».

No era difícil la victoria de Colette. Sin proponérselo suscita el amor en el corazón erudito del joven doctor Asmus, que le propone poco después el matrimonio. Pero Colette, oyendo la gran misa de *Requiem* por los muertos en la defensa de Metz, comprende que el honor francés le impide casarse con un prusiano. Colette Baudoche es «una francesita de la línea corneliana».

Tal es la sencillísima trama de este nuevo libro con que Barrès incita a meditar sobre el problema moral «de una ilustre ciudad galo-romana y católica, puesta allí para hacer y padecer la guerra de Alemania eternamente». El problema es perpetuamente vivo: siempre habrá colisión entre el deber de ser pacífico y el deber de la agresividad. Tan viejo es el caso que forma desde antiguo un género literario. Podría incluirse la novelita de Barrès entre los romances fronterizos.

1910.

ADÁN EN EL PARAÍSO

I

¿Qué diría mi grande amigo Alcántara al sorprenderme en su huerto robando su fruta? Verdaderamente que cuando nos ponemos a hablar de lo que no entendemos, bien sentimos esa inquietud que muerde a quien entra sin permiso en la heredad ajena: la ley de propiedad que hollamos nos hiere las plantas de los pies y nuestras miradas buscan, tras de las bardas, al vigilante encargado de echarnos fuera. Pero Alcántara ama tanto la pintura que hasta le place si se habla torpemente de sus menesteres y se le falta al respeto. La falta de respeto es, al cabo, una forma de trato.

De todas suertes, no creo pernicioso que cada cual haga un intento honrado para orientarse en lo que desconoce. Yo trato de ponerme en claro a mí mismo el origen de aquellas emociones que se desprendieron de los cuadros de Zuloaga la primera vez que los vi: nada más. Allá los pintores dirán después qué haya de acertado en tales reflexiones, porque, en verdad, sólo ellos saben de pintura. El profano se coloca ante una obra de arte sin prejuicios: ésta es la postura de un orangután. Sin pre-juicios no cabe formarse juicios. En los pre-juicios, y sólo en ellos, hallamos los elementos para juzgar. Lógica, ética y estética son literalmente tres pre-juicios, merced a los cuales se mantiene el hombre a flote sobre la superficie de la zoología, y libertándose en el lacustre artificio se va labrando la cultura libérrimamente, racionalmente, sin intervención de místicas substancias ni otras revelaciones que la revelación positiva, sugerida al hombre de hoy por lo que el hombre de ayer hizo. Los pre-juicios iniciales de los padres producen una decantación de juicios que sirven

de pre-juicios a la generación de los hijos, y así en denso crecimiento, en prieta solidaridad a lo largo de la historia. Sin esta condensación tradicional de pre-juicios no hay cultura.

Los pintores son herederos de la tradición plástica: reservémosles el derecho a juzgar de pintura mientras nosotros procuramos orientarnos hacia la adquisición de un prejuicio que organice nuestra sensibilidad de la luz, del color y de la forma. Querer, ante el *San Mauricio* del Greco, volver a la visión primitiva de las cosas, sería como ensayar vanamente una indigna postura de cinocéfalo.

Es característico de los cuadros de Zuloaga que, apenas nos ponemos a dialogar sobre ellos, nos hallamos complicados en esta cuestión: ¿Es así España o no es así? Ya no se habla, pues, de pintura: no se discute si a las manos o las teces de sus personajes corresponde una realidad fuera de sus cuadros. Esta cuestión de realismo plástico queda abandonada como un saco cuyo vientre ha derramado en torno rubias onzas. No cabe comprobación más exacta de que Zuloaga no concluye donde su pintura acaba; no agota su personalidad en su oficio. Más allá del *métier*, Zuloaga continúa intentando algo trascendente a líneas y colores, algo de cuya realidad se disputa. Nótese bien: primero nos hallamos con un plano de pinceladas en que se transcriben las cosas del mundo exterior; este plano del cuadro no es una creación, es una copia. Tras él vislumbramos como una vida estrictamente interior al cuadro: sobre esas pinceladas flota como un mundo de unidades ideales que se apoya en ellas y en ellas se infunde: esta energía interna del cuadro no está tomada de cosa alguna, nace en el cuadro, sólo en él vive, es el cuadro.

Hay, pues, pintores que pintan cosas, y pintores que, sirviéndose de cosas pintadas, crean cuadros. Lo que constituye este mundo de segundo plano, al cual llamamos cuadro, es algo puramente virtual: un cuadro se compone de cosas; lo que en él hay además, no es ya una cosa, es una unidad, elemento indiscutiblemente irreal, al cual no puede buscarse en la naturaleza nada congruo. La definición que obtenemos de cuadro es tal vez harto sutil: la unidad entre unos trozos de pintura. Los trozos de pintura, mal que bien, podíamos sacarlos de la llamada realidad, copiándola, pero ¿y esa unidad de dónde viene? ¿Es un color, es una línea? El color y la línea son cosas; la unidad, no.

Pero, ¿qué es una cosa? Un pedazo del universo; nada hay señero, nada hay solitario ni estanco. Cada cosa es un pedazo de otra mayor, hace referencia a las demás cosas, es lo que es merced a las limitaciones y confines que éstas le imponen. Cada cosa es una rela-

ción entre varias. Pintar bien una cosa no será, pues, según antes suponíamos, tan sencilla labor como copiarla: es preciso averiguar de antemano la fórmula de su relación con las demás, es decir, su significado, su valor.

La prueba de que las cosas no son sino valores, es obvia; tómese una cosa cualquiera, aplíquense a ella distintos sistemas de valoración, y se tendrán otras tantas cosas distintas en lugar de una sola. Compárese lo que es la tierra para un labriego y para un astrónomo: al labriego le basta con pisar la rojiza piel del planeta y arañarla con el arado; su tierra es un camino, unos surcos y una mies. El astrónomo necesita determinar exactamente el lugar que ocupa el globo en cada instante dentro de la enorme suposición del espacio sidéreo: el punto de vista de la exactitud le obliga a convertirla en una abstracción matemática, en un caso de la gravitación universal. El ejemplo podía continuarse indefinidamente.

No existe, por lo tanto, esa supuesta realidad inmutable y única con quien poder comparar los contenidos de las obras artísticas: hay tantas realidades como puntos de vista. El punto de vista crea el panorama. Hay una realidad de todos los días formada por un sistema de relaciones laxas, aproximativas, vagas, que basta para los usos del vivir cotidiano. Hay una realidad científica forjada en un sistema de relaciones exactas, impuesto por la necesidad de exactitud. Ver y tocar las cosas no son, al cabo, sino maneras de pensarlas.

Imaginad a un pintor que mire las cosas desde el punto de vista cotidiano y trivial: pintará muestras. O desde el punto de vista científico: pintará esquemas para los libros de física. O desde el punto de vista histórico: pintará láminas para un manual. Ejemplo: Moreno Carbonero. No extrañe mi atrevimiento al citar nombres. Un crítico distinguidísimo, ante las *Lanzas*, se ha creído obligado a hacer afirmación parecida; según él —yo ni entro ni salgo—, buscando el cuadro en el cuadro de las *Lanzas*, halló sólo una página portentosa de historia de la cultura española.

Yo no sé nada de esto: yo ahora trato únicamente de orientarme hacia lo que deba llamarse pintor, artista pictórico.

Y según voy advirtiendo, el problema está en determinar —puesto que las cosas no son sino relaciones— qué género de relaciones serán las esencialmente pictóricas. Suponíamos al principio que es una gloria para Zuloaga el hecho de sorprendernos ante sus cuadros discutiendo de si España es o no es como él la pinta. Ahora la gloria parece equívoca. España es una idea general, un concepto histórico. El literato suele simpatizar con los cuadros que le incitan a mover el rebaño de

sus pensamientos: el literato agradece siempre que se le facilite un artículo. ¿Pintará Zuloaga ideas generales? ¿Ese mundo interior de sus cuadros que le eleva sobre los meros copistas, habrá sido construido mediante un sistema de relaciones sociológicas? La duda es grave; un cuadro que se traduce directamente en formas literarias o ideológicas no es un cuadro, es una alegoría. La alegoría no es un arte independiente y serio, sino un juego, en el cual nos satisfacemos diciendo de una manera indirecta lo que podría decirse muy bien, y aun mejor, de otras varias maneras.

No, en el arte no hay juego: no hay tomarlo o dejarlo. Cada arte es necesario; consiste en expresar por él lo que la humanidad no ha podido ni podrá jamás expresar de otra manera. La crítica literaria ha desorientado siempre a los pintores, sobre todo desde que Diderot creó el género híbrido de literato-crítico de arte, como si la facilidad para trasvasar el contenido de una obra estética a otro tipo de formas expresivas no fuera la acusación más grave contra ella.

Entre el arte de copiar que posee Zuloaga y su capacidad sociológica, ¿quedará espacio para un pintor? ¿Nos servirá como ejemplo de artista plástico?

Sabemos ya que la unidad trascendente que organice el cuadro no ha de ser filosófica, matemática, mística ni histórica, sino pura y simplemente pictórica. Cuando nos quejamos de la falta de trascendencia que aqueja a los pintores, claro está que no pedimos a sus lienzos convertirse en luminosos tratados de metafísica.

2

Con un vago propósito de buscar una fórmula que defina el ideal de la pintura, escribí el primer artículo, titulado *Adán en el Paraíso*. Yo no sé bien por qué le llamé así; al cabo del artículo me hallaba perdido en esta selva oscura del arte, donde sólo han visto claro los ciegos como Homero. En mi confusión me acogí al recuerdo de una antigua amistad: el doctor Vulpius, alemán, profesor de Filosofía. Muchas veces —pensé— me habló este hombre, sutil y metafísico, de arte; solíamos pasear todas las tardes por el jardín zoológico de Leipzig, solitario, húmedo, cubierto de césped verdinegro y plantado de altos árboles oscuros. De cuando en cuando las águilas daban un gran grito legionario e imperial; el «Wapiti»,

o ciervo del Canadá, mugía añorando las largas praderas frías, y no era raro que alguna pareja de patos se persiguiera sobre las aguas con lasciva algarabía, siendo escándalo al honesto pueblo de los animales mayores y más recatados.

Eran horas profundas y morosas: el doctor Vulpius no hablaba sino de estética, y me anunciaba su viaje a España. Según él, la estética definitiva tiene que salir de nuestro país. La ciencia moderna es de origen italo-francés; los alemanes crearon la ética, se justificaron por la gracia; los ingleses, por la política; a los españoles nos toca la justificación por la estética. Así me decía a vueltas de muchos párrafos, mientras con lentitud desesperante un criado del jardín limaba al elefante el callo de la frente. El elefante es pensador.

Pedí a mi amigo que escribiera algo capaz de justificar el título de mi primer artículo. Lo que me ha enviado es largo y demasiado «técnico», o como decimos nosotros cuando de una cosa no nos interesa ni siquiera la superficie: demasiado profundo. Sin embargo, yo invito al lector preocupado de las cuestiones artísticas a que lea lo que sigue y lo medite algunos minutos.

3

Los aficionados al arte suelen sentir desvío por la estética. Este es un fenómeno que tiene fácil explicación. La estética intenta domesticar el lomo rotundo e inquieto de Pegaso; pretende encajar en la cuadrícula de los conceptos la plétora inagotable de la sustancia artística. La estética es la cuadratura del círculo; por consiguiente, una operación bastante melancólica.

No hay manera de aprisionar en un concepto la emoción de lo bello que se escapa por las junturas, fluye, se liberta como los espíritus inferiores a quienes el cultivador de la magia negra intentaba en vano dar caza para encerrarlos tras de las panzas de las redomas. En estética siempre se le olvida a uno algo después de cerrar penosamente el baúl, y es menester volverlo a abrir y volverlo a cerrar y, al cabo, comenzar de nuevo. Con una peculiaridad: eso que habíamos olvidado es siempre lo principal.

De aquí que frente a la obra de arte no satisfaga nunca la observación estética. Esta se presenta tímida, torpe, servil, como perteneciendo a un mundo inferior donde todo es más trivial y sór-

dido. Conviene tener en cuenta esto siempre que se piensa sobre el arte. El arte es el reino del sentimiento, y dentro de la constitución de ese reino, el pensamiento sólo puede habitar a lo plebeyo y vulgar, sólo puede representar la vulgaridad. En ciencia y en moral el concepto es soberano: es él la ley, construye él las cosas. En el arte, su papel es meramente de guía, de orientador, como esas manos ridículas que el Municipio hace pintar a la entrada de los pueblos españoles, y bajo las cuales se lee: «Por aquí se va al fielato».

Así se explica el desdén que los aficionados al arte sienten por la estética; les parece filistea, formalista, anodina, sin jugo ni fecundidad; quisieran ellos que fuera aún más bella que el cuadro o la poesía. Mas para quien tiene conciencia de lo que significa una orientación exacta en asuntos como éste, la estética vale tanto como la obra de arte.

4

Para orientarse en el sentido de un arte conviene decidir su tema ideal. Cada arte nace por diferenciación de la necesidad radical de expresión que hay en el hombre, que es el hombre. Del mismo modo los sentidos del animal son canales particulares que se ha ido abriendo al través de la materia homogénea una sensibilidad radical: el tacto. Y no fue el nervio ocular y los bastoncitos terminales del aparato visual quienes produjeron la primera visión: fue la necesidad de ver, la visión misma, quien creó su instrumento. Un mundo de posibles luminosidades reventaba como un clavel dentro del animal primitivo, y ese mundo excesivo, que no podía de un golpe ser gustado, se abrió un camino, una senda, por los tejidos carnosos, un cauce de liberación ordenada hacia fuera, hacia el espacio, donde logró distribuirse ampliamente.

Dicho de otro modo: la función crea el órgano (1). ¿Y la función quién la crea? La necesidad. ¿Y la necesidad? El problema.

El hombre lleva dentro de sí un problema heroico, trágico: cuanto hace, sus actividades todas, no son sino funciones de ese problema, pasos que da para resolver ese problema. Es éste de tal calibre, que no hay manera de darle batalla campal: siguiendo la

(1) También esto me parecería hoy una blasfemia si no me pareciera una ingenuidad. Ni la función crea el órgano, ni el órgano la función. Órgano y función son coetáneos. (Nota de 1915.)

máxima *divide et impera*, el hombre lo secciona y lo va resolviendo por partes y estadios. La ciencia es la solución del primer estadio del problema; la moral es la solución del segundo. El arte es el ensayo para resolver el último rincón del problema.

Tenemos, por tanto, para nuestro asunto, que indicar en qué consiste el problema humano, del cual, como de un foco virtual, se derivan todos los actos del hombre, y luego, mostrando qué de ese problema queda en vías de solución por la ciencia y por la moral, obtendremos el problema puro y genuino del arte.

Las artes son sensorios nobles, por medio de los cuales se expresa a sí mismo el hombre lo que no puede alcanzar fórmula de otra manera. Como veremos, es característico del problema propio al arte ser insoluble. Ya que insoluble, el hombre intenta abarcarlo separando sus diversos aspectos, y cada arte particular es la expresión de un aspecto genuino del problema general.

Cada arte, pues, responde a un aspecto radical de lo más íntimo e irreductible que encierra en sí el hombre. Y ese aspecto no será, por consiguiente, sino el tema de ideal cada una.

La historia de un arte es la serie de ensayos para expresar ese tema ideal que justifica su diferenciación de las otras artes: es la trayectoria que recorre como una alada flecha, para allá, al fin de los tiempos, clavarse en su meta. Y este punto en el infinito marca la dirección, el sentido, el ser de cada arte.

5

Percatarse de una cosa no es conocerla, sino meramente darse cuenta de que ante nosotros se presenta algo. Una mancha oscura, a lo lejos, en el horizonte, ¿qué será? ¿Será un hombre, un árbol, la torre de una iglesia? No lo sabemos: la mancha oscura aguarda, aspira a que la determinemos: delante de nosotros tenemos, no una cosa, sino un problema. Digerimos y no sabemos qué es la digestión; amamos y no sabemos qué es el amor.

Las piedras, los animales viven: son vida. El animal se mueve, al parecer, por propio impulso; siente dolor, desarrolla sus miembros: él es esta su vida. La piedra yace sumida en un eterno sopor, en un sueño denso que pesa sobre la tierra: su inercia es su vida, es ella. Pero ni la piedra ni el animal se percatan de que viven.

Un día de entre los días, como dicen los cuentos árabes, allá, en el Jardín de Edén —que, según el profesor Delitzsch, de Berlín, es su libro *¿Dónde se hallaba el Paraíso?*, cae por Padam-Aram, conforme se va del Tigris al Eufrates—, un día, pues, dijo Dios: «Hagamos el hombre a nuestra imagen». El suceso fue de enorme trascendencia: el hombre nació y súbitamente sonaron sones y ruidos inmensos a lo ancho del universo, iluminaron luces los ámbitos, se llenó el mundo de olores y sabores, de alegrías y sufrimientos. En una palabra, cuando nació el hombre, cuando empezó a vivir, comenzó asimismo la vida universal.

Dios, con efecto, no es sino el nombre que damos a la capacidad de hacerse cargo de las cosas. Si Dios, por tanto, creó al hombre a su semejanza, quiere decirse que creó en él la primera capacidad para darse cuenta que hasta entonces fuera de Dios existiera. Pero el texto venerable dice *a su imagen* solamente: luego la capacidad que fue donada al hombre no coincidía exactamente con la divina original, era una aproximación a la clarividencia de Dios, una sabiduría degradada y falta de peso, un *algo así como*. Entre la capacidad de Dios y la del hombre mediaba la misma distancia que entre darse cuenta de una cosa y darse cuenta de un problema, entre percatarse y saber.

Cuando Adán apareció en el Paraíso, como un árbol nuevo, comenzó a existir esto que llamamos vida. Adán fue el primer ser que, viviendo, se sintió vivir. Para Adán la vida existe como un problema.

¿Qué es, pues, Adán, con la verdura del Paraíso en torno, circundado de animales; allá, a lo lejos, los ríos con sus peces inquietos, y más allá los montes de vientres petrefactos, y luego los mares y otras tierras, y la Tierra y los mundos?

Adán en el Paraíso es la pura y simple vida, es el débil soporte del problema infinito de la vida.

La gravitación universal, el universal dolor, la materia inorgánica, las series orgánicas, la historia entera del hombre, sus ansias, sus exultaciones, Nínive y Atenas, Platón y Kant, Cleopatra y Don Juan, lo corporal y lo espiritual, lo momentáneo y lo eterno y lo que dura..., todo gravitando sobre el fruto rojo, súbitamente maduro del corazón de Adán. ¿Se comprende todo lo que significa la sístole y diástole de aquella menudencia, todas esas cosas inagotables, todo eso que expresamos con una palabra de contornos infinitos, VIDA, concretado, condensado en cada una de sus pulsaciones? El corazón de Adán, centro del universo, es decir, el universo íntegro en el corazón de Adán, como un licor hirviente en una copa.

Esto es el hombre: el problema de la vida.

6

El hombre es el problema de la vida.

Todas las cosas viven. ¿Cómo —se nos dirá— va usted a restaurar las místicas visiones de la filosofía de la Naturaleza? Fechner quería que los planetas fueran unos seres vivos dotados de instintos y de una poderosa sentimentalidad, como enormes rinocerontes astronómicos que rodaban en sus órbitas conmovidos por formidables pasiones sidéreas. Fourier, el charlatán Fourier, concedía a los cuerpos celestes una vida peculiar, que él llama *aromal*, y la atracción universal era, según él, no más que la expresión matemática de las relaciones amorosas habidas perpetuamente entre los astros, que andan cambiándose aromas como novios cósmicos. ¿Será algo parecido lo que yo quiero decir al decir que todas las cosas viven? ¿Vamos a arregostarnos de nuevo en el misticismo?

Nada menos místico que lo que yo quiero decir: todas las cosas viven.

La ciencia parece reducir el significado de la palabra *vida* a una disciplina particular: la biología. Según esto, la matemática, la física, la química, no se ocupan de la vida, y habría seres vivos —los animales— y seres que no viven —las piedras.

Por otro lado, los fisiólogos, al querer definir la vida mediante atributos puramente biológicos, se pierden siempre, y aún no han logrado una definición que se tenga en pie.

Frente a todo esto, opongo un concepto de vida más general, pero más metódico.

La vida de una cosa es su ser. ¿Y qué es el ser de una cosa? Un ejemplo nos lo aclarará. El sistema planetario no es un sistema de cosas, en este caso de planetas: antes de idearse el sistema planetario no había planetas. Es un sistema de movimientos; por tanto, de relaciones: el ser de cada planeta es determinado, dentro de este conjunto de relaciones, como determinamos un punto en una cuadrícula. Sin los demás planetas, pues, no es posible el planeta Tierra, y viceversa; cada elemento del sistema necesita de todos los demás: es la relación mutua entre los otros. Según esto, la esencia de cada cosa se resuelve en puras relaciones.

No otro es el sentido más hondo de la evolución en el pensamiento humano desde el Renacimiento acá: disolución de la cate-

goría de sustancia en la categoría de relación. Y como la relación no es una *res*, sino una idea, la filosofía moderna se llama idealismo, y la medieval, que empieza en Aristóteles, realismo. La raza aria pura segrega idealismo: así Platón, así aquel indio que escribe en su *purana:* «Cuando el hombre pone en el suelo la planta, pisa siempre cien senderos». Cada cosa una encrucijada: su vida, su ser es el conjunto de relaciones, de mutuas influencias en que se hallan todas las demás. Una piedra al borde de un camino necesita para existir del resto del Universo (1).

La ciencia se afana por descubrir ese *ser* inagotable que constituye la vitalidad de cada cosa. Pero el método que emplea compra la exactitud a costa de no lograr nunca del todo su empeño. La ciencia nos ofrece sólo leyes, es decir, afirmaciones sobre lo que las cosas son en general, sobre lo que tienen de común unas con otras, sobre aquellas relaciones entre ellas que son idénticas para todas o casi todas. La ley de la caída de los graves expresa lo que es el cuerpo, la relación general según la cual se mueve *todo* cuerpo. Pero ¿y *este* cuerpo concreto qué es? ¿Qué es esta piedra venerable del Guadarrama? Para la ciencia esta piedra es un caso particular de una ley general. La ciencia convierte cada cosa en un caso, es decir, en aquello que es común a esta cosa con otras muchas. Esto es lo que se llama abstracción: la vida descubierta por la ciencia es una vida abstracta, mientras, por definición, lo vital es lo concreto, lo incomparable, lo único. La vida es lo individual.

Las cosas son casos para la ciencia: así queda resuelto el primer estadio del problema de la vida. Ahora es menester que las cosas sean algo más que cosas. Napoleón no es sólo un hombre, un caso particular de la especie humana: es este hombre único, este individuo. Y la piedra de Guadarrama es distinta de otra piedra químicamente idéntica que yaciera sobre los Alpes.

7

La ciencia divide el problema de la vida en dos grandes provincias, que no comunican entre sí: la naturaleza y el espíritu. Así se han formado los dos linajes de ciencias: las naturales y las morales, que investigan las formas de la vida material y de la vida psíquica.

---

(1) Este concepto leibniziano y kantiano del ser de las cosas me irrita ahora un poco. (Nota de 1915.)

En el espíritu se ve más claramente que en la materia cómo el *ser*, la vida, no es sino un conjunto de relaciones. En el espíritu no hay cosas, sino estados. Un estado de espíritu no es sino la relación entre un estado anterior y otro posterior. No hay, por ejemplo, una tristeza absoluta, una cosa «tristeza». Si antes sentía yo inmensa alegría, y ahora los motivos de alegría, aunque grandes, son menores, me sentiré triste. La tristeza y la alegría florecen una de otra, son estados diversos de una misma cosa fisiológica, la cual, a su vez, es un estado de la materia o un modo de la energía.

Las ciencias morales, empero, están sometidas también al método de abstracción: describen la tristeza en general. Pero la tristeza en general no es triste. Lo triste, lo horriblemente triste, es esta tristeza que yo siento en este instante. La tristeza en cuanto vida, y no en cuanto idea general, es también algo concreto, único, individual.

8

Cada cosa concreta está constituída por una suma infinita de relaciones. Las ciencias proceden discursivamente, buscan una a una esas relaciones, y, por lo tanto, necesitarán un tiempo infinito para fijar todas ellas. Esta es la tragedia original de la ciencia: trabajar para un resultado que nunca logrará plenamente.

De la tragedia de la ciencia nace el arte. Cuando los métodos científicos nos abandonan, comienzan los métodos artísticos. Y si llamamos al científico método de abstracción y generalización, llamaremos al del arte método de individualización y concretación.

No se diga, pues, que el arte copia a la naturaleza. ¿Dónde está esa naturaleza ejemplar fuera de los libros de física? Lo natural es lo que acaece conforme a las leyes físicas, que son generalizaciones, y el problema del arte es lo vital, lo concreto, lo único en cuanto único, concreto y vital.

Es la naturaleza el reino de lo estable, de lo permanente; es la vida, por el contrario, lo absolutamente pasajero. De aquí que el mundo natural, producto de la ciencia, sea elaborado mediante generalizaciones, al paso que este nuevo mundo de la pura vitalidad, para construir el cual nació el arte, haya que crearlo mediante la individualización.

La naturaleza, entendida así como *naturaleza conocida* por nos-

otros, no nos presenta nada individual: el individuo es sólo un problema insoluble para los medios naturalistas, y han resultado vanos cuantos intentos han realizado los biólogos para definirlo. No sabemos quién es Napoleón, en cuanto tal individuo, mientras no reconstruya su individualidad algún biógrafo profundo. Ahora bien, la biografía es un género poético. Las piedras del Guadarrama no adquieren su peculiaridad, su nombre y ser propio en la mineralogía, donde sólo aparecen formando con otras piedras idénticas una clase, sino en los cuadros de Velázquez.

9

Hemos visto que un individuo, sea cosa o persona, es el resultado del resto total del mundo: es la totalidad de las relaciones. En el nacimiento de una brizna de hierba colabora todo el universo.

¿Se advierte la inmensidad de la tarea que toma el arte sobre sí? ¿Cómo poner de manifiesto la totalidad de relaciones que constituye la vida más simple, la de este árbol, la de esta piedra, la de este hombre?

De un modo real es esto imposible; precisamente por esto es el arte ante todo artificio: tiene que crear un mundo virtual. La infinidad de relaciones es inasequible; el arte busca y produce una totalidad ficticia, una *como* infinitud. Esto es lo que el lector habrá experimentado cien veces ante un cuadro ilustre o una novela clásica; nos parece que la emoción recibida nos abre perspectivas infinitas e infinitamente claras y precisas sobre el problema de la vida. El *Quijote*, por ejemplo, deja en nosotros, como poso divino, una revelación súbita y espontánea que nos permite ver sin trabajo, de una sola ojeada, una anchísima ordenación de todas las cosas: diríase que de pronto, sin previo aprendizaje, hemos sido elevados a una intuición superior a la humana.

Por consiguiente, lo que debe proponerse todo artista es la ficción de la totalidad; ya que no podemos tener todas y cada una de las cosas, logremos siquiera la forma de la totalidad. La materialidad de la vida de cada cosa es inabordable; poseamos, al menos, la *forma de la vida*.

10

La ciencia rompe la unidad de la vida en dos mundos: naturaleza y espíritu. Al buscar el arte la forma de la totalidad tiene que fundir nuevamente esas dos caras de lo vital. Nada hay que sea sólo materia, la materia misma es una idea; nada hay que sea sólo espíritu, el sentimiento más delicado es una vibración nerviosa.

Para realizar esta función tiene el arte que partir de uno de esos mundos, y desde él dirigirse hacia el otro. Este es el origen de las varias artes. Si vamos de la naturaleza al espíritu, si partiendo de figuras espaciales, buscamos lo emocional, el arte es plástico: pintura. Si de lo emocional, de lo afectivo que fluye en el tiempo aspiramos a lo plástico, a las formas naturales, el arte es espiritual: poesía y música. Al cabo, cada arte es tanto lo uno como lo otro; pero su esfuerzo, su organización, están condicionados por el punto de partida.

11

Cézanne, probablemente, no pintó bien nunca: faltábanle las dotes físicas del pintor. Sin embargo, nadie entre los contemporáneos ha visto con tanta profundidad el sentido radical de la pintura ni se ha puesto tan claramente sus problemas sustanciales. En esto no hay paradoja: un hombre manco de ambos brazos, imposibilitado de coger los pinceles, puede abrigar en su pecho una emotividad pictórica de primer orden.

Cézanne solía tener en los labios una palabra de enorme trascendencia estética: *realizar*. Según él, esta palabra encierra el alfa y omega de la función del artista. Realizar, es decir, convertir en cosa lo que por sí mismo no lo es.

El arte padece desde hace tiempo grave desorientación por el empleo confuso a que se someten estos dos vocablos inocentes: realismo e idealismo. Comúnmente se entiende por realismo —de *res*— la copia o ficción de una cosa; la realidad, pues, corresponde a lo copiado; la ilusión, lo fingido, a la obra de arte.

Pero nosotros sabemos ya a qué atenernos frente a esa presunta realidad de las cosas; sabemos que una cosa no es lo que vemos con los ojos: cada par de ojos ve una cosa distinta y a veces en un mismo hombre ambas pupilas se contradicen.

Hemos asimismo notado que para producir una cosa, una *res*, forzosamente necesitamos de todas las demás. Realizar, por tanto, no será copiar una cosa, sino copiar la totalidad de las cosas, y puesto que esa totalidad no existe sino como idea en nuestra conciencia, el verdadero realista copia sólo una idea: desde este punto de vista no habría inconveniente en llamar al realismo más exactamente idealismo.

Pero la palabra idealismo padece también falsas interpretaciones: de ordinario, idealista es quien se comporta ante los usos prácticos de la vida con yo no sé qué estúpida vaguedad y ceguera; es el que trata de introducir en el clima ambiente proyectos adecuados a otros climas, el que camina dormido por el mundo. Suele decírsele también romántico e iluso. Yo le llamaría imbécil.

Históricamente, la palabra *idea* procede de Platón. Y Platón llamó ideas a los conceptos matemáticos. Y los llamó así pura y exclusivamente porque son como instrumentos mentales que sirven para construir las cosas concretas. Sin los números, sin el más y el menos, que son ideas, esas supuestas realidades sensibles que llamamos cosas no existirían para nosotros. De suerte que es esencial a una idea su aplicación a lo concreto, su aptitud a ser realizada. El verdadero idealista no copia, pues, las ingenuas vaguedades que cruzan su cerebro, sino que se hunde ardientemente en el caos de las supuestas realidades y busca entre ellas un principio de orientación para dominarlas, para apoderarse fortísimamente de la *res*, de las cosas, que son su única preocupación y su única musa. El idealismo verdaderamente habría de llamarse realismo.

12

Cézanne, pintor, no dice nada distinto de lo que yo, estético, digo con palabras más técnicas. Cézanne: arte es realización. Yo: arte es individualización. Las cosas, las *res*, son individuos.

La realidad es la realidad del cuadro, no la de la cosa copiada. El modelo del Greco, para el retrato del *Hombre con la mano al pecho* fue un pobre ser que no logró individualizarse, realizarse a sí mismo,

y se ha sumido en esa forma general que denominamos toledano del siglo XVII. El Greco fue quien, en su cuadro, lo individualizó, lo concretó, lo realizó para toda la eternidad. El Greco dio en el lienzo la última pincelada, y desde entonces una de las cosas más reales del mundo, de las cosas más cosas, es el *Hombre con la mano al pecho*.

¡Y esto es así, precisamente porque el Greco no copió todos y cada uno de los rayos luminosos que del modelo llegaban a su retina!

La realidad ingenua es, para el arte, puro material, puro elemento. El arte tiene que desarticular la naturaleza para articular la forma estética. Pintura no es naturalismo —sea impresionismo, luminosismo, etc.—; naturalismo es técnica, instrumento de la pintura. El medio de expresión de ésta no se reduce a los colores: el natural, el modelo, el asunto, las cosas, en una palabra, no son fines o aspiraciones de la pintura, sino medios simplemente, material, como el pincel y el aceite.

13

Lo importante es la articulación de ese material: esa articulación es una en la ciencia y otra en el arte. Dentro del arte, es una en la pintura y otra en la poesía.

La pintura interpreta el problema de la vida, tomando como punto de partida los elementos espaciales, las figuras. Aquella forma de la vida, aquella infinita totalidad de relaciones necesarias para constituir la simple vida de una piedra, se llama, en pintura, espacio. El pintor crea bajo su pincel una cosa, organizando un sistema de relaciones espaciales y dándole puesto en él; entonces aquella cosa comienza a vivir para nosotros.

El espacio es el medio de la coexistencia: si a un mismo tiempo existen varias cosas, débese al espacio. De aquí que cada pincelada en un cuadro tenga que ser el logaritmo de todas las demás; de aquí que un cuadro es tanto más perfecto cuanto más referencias haga cada centímetro cuadrado del lienzo al resto de él. Es la condición de la coexistencia, la cual no se reduce a un mero yacer una cosa junto a otra. La Tierra coexiste con el Sol, porque sin la Tierra el Sol se desbarataría, y viceversa: coexistir es convivir, vivir una cosa de otra, apoyarse mutuamente, conllevarse, tolerarse, alimentarse, fecundarse y potenciarse.

Es menester, pues, que el cuadro se halle presente y activo en cada una de sus porciones; el arte es síntesis merced a este poder particular y extraño de hacer que cada cosa penetre a las demás y en ellas perdure.

La construcción de la coexistencia, del espacio, necesita de un instrumento unitivo, de un elemento susceptible de diversificarse en innúmeras cualidades, sin dejar de ser uno y el mismo. Esta materia soberana de la pintura es la luz.

El pintor crea la vida con la luz, como Jehová al comienzo de la génesis. No se olvide que a cada creación particular, según el libro, Dios vio que era buena. Se imagina al Hacedor retirándose y entornando los ojos para obtener una visión más enérgica, más objetiva e impersonal de su obra: gesto de pintor.

La pintura es la categoría de la luz.

14

Lo dicho anteriormente aparecerá más fecundo si comparamos la pintura con otro arte: la novela, por ejemplo.

La novela es un género poético, cuyas épocas de germinación, progreso y expansión corresponden exactamente a análogos estadios de la evolución pictórica. Pintura y novela son artes románticos, modernos, nuestros. Maduraron como frutas del Renacimiento, es decir, como expresiones del problema del individuo, característico del Renacimiento.

En los siglos XV y XVI se descubre el interior del hombre, el mundo subjetivo, lo psicológico. Frente al mundo de las cosas fijas, firmemente asentadas en el espacio, surge el mundo fugaz de las emociones, esencialmente inquieto, fluyente en el tiempo. Este reino vital de los afectos halló, al punto, su expresión estética: la novela.

La sustancia última de la novela es la emoción: las novelas no están ahí para otra cosa que para revelarnos las pasiones de los hombres, no en sus manifestaciones activas y plásticas, no en sus acciones —para esto basta el poema épico—, sino en su origen espiritual, como contenidos nacientes del espíritu. Si la novela describe los actos de los personajes y aun el paisaje que les rodea, es sólo para explicar y posibilitar la sugestión directa de los afectos interiores a las almas.

Pero la vida de nuestro espíritu es sucesiva, y el arte que la expresa teje sus materiales en la apariencia flúida del tiempo. La convivencia de las almas se verifica sucesivamente: unas vierten en otras su contenido más íntimo, y de éstas pasa a otras nuevas: así se ponen en relación unos corazones con otros. Por eso, el principio unitivo que emplea este arte temporal es el diálogo.

En la novela el diálogo es esencial, como en la pintura la luz. La novela es la categoría del diálogo.

Recorra el lector la historia de la novela: en la Grecia clásica sólo existen narraciones de viajes, lo que llamaban *teratologías*. Si queremos buscar algo verdaderamente helénico donde pueda hallarse en germinación la novela, sólo encontramos los diálogos platónicos, y en cierto modo la comedia. En contraposición a la épica, la novela se refiere a la actualidad; la narración para el griego había de proyectar siempre sus temas sobre el fondo matriz de las viejas edades místicas: la narración es leyenda. Sólo una cosa hallaron digna de ser descrita como actual: la conversación, el cambio de afectos de hombre a hombre.

La novela acaba de nacer en España; *La Celestina* es el último ensayo, el último esfuerzo de orientación para fijar el género. Cervantes, en el *Quijote*, además de otros tremendos donativos, ofrece a la humanidad un nuevo género literario. Ahora bien: el *Quijote* es un conjunto de diálogos. Tal vez esto dio motivo a discusiones entre los retóricos y gramáticos de su tiempo; certifique quien sepa de estas materias si puede referirse a algo parecido lo que Avellaneda dice al comienzo de su prólogo: «Como casi es *comedia* toda la *Historia de Don Quijote de la Mancha*...»

La luz es el instrumento de articulación en la pintura, su fuerza viva. Esto mismo es, en la novela, el diălogo.

15

Creo que lo antedicho nos servirá para distinguir claramente entre lo que cada arte está llamado a expresar y los medios que emplea para la expresión; en una palabra, entre el tema ideal y la técnica.

La vitalidad en su forma espacial se nos ofrecía como aspiración radical de la pintura; la luz, como un instrumento genérico.

En todo arte es importante esta distinción entre la técnica y la finalidad estética, pero en pintura mucho más. Una advertencia vulgarísima nos explicará el porqué.

Si tomando en su conjunto de un lado la historia de la pintura y de otro la de la literatura, comparamos el número de obras reconocidas como admirables por los críticos de uno y otro arte, nos hallamos con un hecho bruto que merece alguna justificación, si no ha de quedar incomprensible. A saber: el desequilibrio excesivo entre la abundancia de aciertos pictóricos del hombre y la exigüidad de sus aciertos literarios. Resulta que la humanidad ha ejecutado muchos más cuadros bellos que compuesto obras poéticas fuertes.

Yo me resisto a creer que haya sido así. Unos u otros, críticos de pintura o críticos literarios, se han equivocado, y, a mi entender, el error corresponde en este caso a los más benévolos. La crítica pictórica se ha excedido en la alabanza, seducida por una confusión entre el valor estético y el acierto técnico.

En pintura la técnica es sumamente compleja y sabia: el mecanismo productor de un cuadro es, si se compara con el instrumento literario —el idioma—, mucho menos espontáneo, más remoto de los medios naturales que emplea el hombre en los usos cotidianos del vivir. De otro modo: entre el *Quijote* y una conversación vulgar hay mucha menos distancia de complejidad técnica que entre un dibujo de Rembrandt y las líneas que una mano ingenua pueda trazar sobre un papel para fijar la impresión de una fisonomía o de un paisaje. Merced a esto, en pintura la técnica ha llegado a sustantivarse, a levantarse con la exigencia de que se le otorguen los honores de contenido artístico, siendo como es mero material. ¿Cuántos cuadros esencialmente antiestéticos no viven en la loa de la historia del arte por pura virtud y gracia de su técnica paciente, erudita, tenaz? Si fuéramos a revisar las glorias de la pintura con perentorias demandas de puro arte sustancial, todo el piso bajo de ella —el retrato— quedaría fuera de nuestra admiración, sin más excepciones que las de aquellos retratos que no lo fueran realmente, sino verdaderas composiciones, cuadros completos. Según todas las probabilidades, había de ocurrirnos lo propio con el paisaje y con el cuadro de historia, que suele ocultar, bajo la pompa cromática de los trajes, una triste mendicidad pictórica.

¿Será esto decir que el pintor haya de desentenderse de preocupaciones técnicas? Claro está que no; primero habrá que pintar de la mejor manera del mundo. Sólo quisiera dar a entender que después de pintar admirablemente, el pintor debe comenzar a hacerse artista.

En la crítica momentánea es necesario conceder al punto de vista técnico la suprema instancia del juicio, porque esa crítica, más que un fin estimativo, tiene un sentido pedagógico; pero mirando los planos enormes de la historia toda de un arte, ¿qué quiere decir el bien pintado de unas manos o la caprichosidad de una línea?

Dentro del sentido que llevan estos párrafos aparece desde luego como mucho más importante determinar *qué* debe pintarse: el *cómo* deba pintarse es cuestión secundaria, adjetiva, empírica, que acudirán a contestar con respuestas divergentes cien escuelas y mil pintores.

16

Una consecuencia sacamos, sin embargo: puesto que se pinta *con* la luz y *en* la luz, la pintura no tiene para qué pintar la luz. Vaya esta como crítica de todo luminismo que eleva el medio artístico a fin pictórico.

Llegamos, después de hartos rodeos, a la conclusión de nuestro razonamiento, a la fórmula que nos exprese cuál es el tema ideal de la obra pictórica. ¿Qué ha de pintarse?

Hemos visto que no han de pintarse ideas generales. Un cuadro no puede ser un trampolín que nos lance súbitamente a una filosofía. Por muy buena que sea, la filosofía que un cuadro pueda ofrecernos es forzosamente mala. La filosofía tiene su expresión propia, su técnica propia, condensada en la terminología científica, y aun ésta le viene muy escasa. El mejor cuadro es siempre un mal silogismo.

El cuadro ha de ser en toda su profundidad, pintura; las ideas que nos sugiera han de ser colores, formas, luz; lo pintado ha de ser Vida.

Y ahora tráigase a la memoria cuanto he dicho para dar a este pobre concepto de Vida fluidez estética. Vida es cambio de sustancias; por tanto, con-vivir, coexistir, tramarse en una red sutilísima de relaciones, apoyarse lo uno en lo otro, alimentarse mutuamente, conllevarse, potenciarse.

Pintar algo en un cuadro es dotarlo de condiciones de vida eterna.

Imaginaos delante de una obra a la moda. Sus figuras incitan nuestra fantasía al movimiento, nos conmueven, viven para nosotros. Pasan cincuenta años y aquellas figuras, ante las pupilas de

nuestros hijos, permanecen mudas, quietas, muertas. ¿Por qué han muerto ahora? ¿De qué vivían antes? De nosotros, de nuestra sentimentalidad momentánea, periférica, pasajera. Aquellas figuras románticas se alimentaron de nuestro romanticismo: yerto éste, se murieron de hambre y sed. El arte a la moda es fugaz por esto: vive del espectador, ser efímero, que cambia a poco, condicionado por la época, por el día, por la hora. El arte clásico no cuenta con el espectador: por eso nos es más difícil llegarnos íntimamente a él.

El pintor excelso ha puesto siempre en su cuadro no sólo las cosas que quiso o le convino copiar, sino un mundo inagotable de alimentos para que esas cosas pudieran perdurar en la vida eterna, en perpetuo cambio de sustancias. La conquista de lo que se ha llamado «aire», «ambiente», es un caso particular de esa exigencia incalculable.

Los egipcios miraban la muerte como una manera de la vida, como una existencia virtual de los seres más allá de lo visible. Por eso, para facilitarles esa nueva vida convertían los cadáveres en momias y encerraban con ellos en las mastabas toda suerte de alimentos.

Esto ha de pintar el pintor: las condiciones perpetuas de vitalidad. Esto han hecho todos los pinceles heroicos.

17

En el hombre la vida se duplica: sus gestos, sus miembros, son a un tiempo vida espacial y signos de vida afectiva. La pintura se integra en el cuerpo humano; al través de él penetra en su dominio, bajo el imperio de la luz, todo lo que no es inmediatamente espacio: las pasiones, la historia, la cultura.

El tema ideal de la pintura es, en consecuencia, el hombre en la naturaleza. No este hombre histórico, no aquel otro: el hombre, el problema del hombre como habitante del planeta. Reducir este problema a un tipo nacional, por ejemplo, es rebajarlo a las proporciones de una anécdota.

¿Será, pues, una extravagancia decir que el tema genérico, radical, prototípico de la pintura, es aquel que propone el Génesis en sus comienzos? Adán en el Paraíso. ¿Quién es Adán? Cualquiera y nadie particularmente: la vida.

¿Dónde está el Paraíso? ¿El paisaje del Norte o del Mediodía?

No importa: es el escenario ubicuo para la tragedia inmensa del vivir, donde el hombre lucha y se reconforta para volver a luchar. Ese paisaje no necesita árboles sugestivos, ni «dolomitos», como la Gioconda; puede ser, como en la *Crucifixión* del Greco, un palmo de tinieblas a cada lado de la cabeza dolorosa del Cristo. Aquellas tinieblas brevísimas —como dice un crítico— podían considerarse extendidas por toda la tierra. Son lo bastante para que las sienes redentoras sigan perpetuamente viviendo la muerte de un crucificado.

* * *

Hasta aquí las notas que me envía el doctor Vulpius. Sus hábitos de pensador alemán le han inducido a buscar harto en su origen la cuestión. Problema, al parecer, tan exiguo como este del arte pictórico le ha llevado a desarrollar una visión sistemática del universo. No es extraño; su compatriota Lange dice en la *Historia del materialismo* que es Alemania el único país donde un boticario, para machacar en su mortero, necesita pensar en lo que esto significa dentro de la armonía universal.

Mayo-agosto 1910.

AL MARGEN DEL LIBRO «LOS IBEROS»

¿QUÉ otra cosa podemos hacer en este ambiente tórrido que oprime a Madrid durante la canícula sino ir por las tardes a contemplar desde el paseo de Rosales la cenefa roja que pone el sol decadente sobre la silueta del Guadarrama? Esta belleza madrileña es de todas la más pura y la más firme: no puede el Ayuntamiento ejercitar sobre ella su solicitud.

Hace unos días encontré en este paseo a Rubín de Cendoya: una enorme faja ardiente se extendía por los montes. Pero el místico español parecía ajeno al paisaje: dentro de él se agitaba una teoría. Y puestos a elegir entre una teoría y un paisaje, ni a él ni a mí nos es posible titubear. Por una idea diéramos nuestra escasa fortuna; por una teoría, nuestra vida; por un sistema, yo no sé qué diéramos por un sistema. De todos modos, el paisaje no excluye nunca la teoría: el paisaje es pedagogo.

—Estoy entusiasmado: ¿ve usted este volumen? —me dijo sacando uno del bolsillo.

Para un bibliófilo un libro es más bien un volumen. Aquél se titulaba *Les ibères*, por Edouard Philipon, París, 1909.

—Pues este volumen, aunque compuesto al parecer muy de prisa por un autor más aficionado que erudito, me ha traído un amplio motivo de exaltación que habrá de alimentar algunos días mi alma, vacía de esperanzas. Ya conoce usted mi tesis.

Para un pensador, una opinión es siempre una tesis.

—Las razas, no sólo son distintas, sino que tienen un valor

sustancial diverso. Fuera lo de menos la variedad en el color de las teces, en la capacidad de los cráneos, en la posición de los ojos; tampoco es muy importante lo que los antropólogos llaman *steatopygia*, o sea la propensión notada en las mujeres de algunos pueblos salvajes a tener demasiado nutrida la rabadilla. Lo grave es que unas razas se muestran totalmente ineptas para las faenas de la cultura; que otras logran un desarrollo espiritual, a veces considerable, pero limitado, y que una sola es capaz de progreso indefinido: la indoeuropea. Los bosquimanos y los fueguinos van desapareciendo sin que haya sido posible enseñarles nada que merezca la pena. Los semitas han llegado a elaborar dos grandes fórmulas de civilización: el judaísmo y el islamismo, pero no han pasado de ahí. Ambas culturas alcanzan la perfección característica del círculo vicioso: son construcciones dogmáticas tan precisas y acabadas, que es imposible salir de ellas una vez en ellas iniciado. Un cerebro hecho en los moldes del fatalismo muslímico tiene de antemano resueltos todos los problemas, y nada le incitará a ensayar novedades.

Hasta ahora únicamente los pueblos oriundos de las mesetas centrales del Asia, los arios o indoeuropeos, ofrecen las garantías suficientes para que pueda la humanidad entregarse al optimismo: sólo ellos parecen inagotables en la invención de nuevas maneras de vivir. Porque, nótese bien, ¿de qué nos sirve todo el esplendor de la Córdoba musulmana, si fue una grandeza híbrida, condenada a morir totalmente, sin dejar germinaciones de porvenir? Córdoba sigue aromando melancólicamente nuestra memoria como una azucena mística; pero, ¡ay!, murió hasta el fondo, hasta la raíz: es sólo un recuerdo. En cambio, Grecia sigue viviendo dotada de virilidad ideal perenne, y siempre que la historia hace soplar el viento de la parte del mar Egeo, las razas de Occidente quedan encintas como yeguas de la Camarga, que fecundiza el mistral.

Tenemos, pues, que acudir a la etnografía para aprender a morir o a esperar. Esta ciencia, persiguiendo senderos apenas recognoscibles, nos lleva a profundidades pavorosas del tiempo, a siglos de la infancia del mundo, y allí, un poco a tientas, nos revela nuestra preparación.

—Pues bien —prosiguió Rubín de Cendoya—, los españoles tenemos un origen incierto. Si nos halláramos en días de prepotencia, enérgicos y productores, podríamos despreocuparnos de estas cuestiones étnicas. Pero no es así: parecemos caducos y orientados hacia la muerte; el presente que nos rodea es sórdido y el porvenir que nos aguarda se cierra angustiosamente sobre nuestras esperanzas

como un portón infernal. Los menos inteligentes se consuelan con la gloria de nuestro pasado, como si todo pasado glorioso pudiera garantizar un solo día de vida futura. Fuimos sabios y vigorosos en el siglo XV, en el siglo XVI; peró ¿quién nos dice que no fue nuestra cultura clásica el último florecimiento de lo que se llama Edad Media? Las épocas en que la historia se divide significan variaciones del medio, cambios en las condiciones de la vida. ¿Y quién nos dice que nuestro espíritu, feraz bajo el clima de la Edad Media, no está condenado a consumirse en el ambiente moderno? Pues qué, ¿no refiere la historia con la voz de plata de las elegías, las últimas jornadas de pueblos, que se agotaron, que desaparecieron borrados de la existencia?

Lo que hasta ahora se sabía de nuestro origen no era muy halagüeño. Somos iberos. Bien; pero ¿qué eran los iberos? Ese estrato, el más profundo de nuestra vitalidad, ¿de dónde proviene? ¿Del Asia? ¿Del Africa?

Como usted sabe, existe una tesis muy arraigada dentro de España: la de que los vascos actuales representan la última supervivencia relativamente pura de aquellos iberos. Masdeu creía que los iberos hablaban vascuence; Larramendi y Astarloa procedieron del mismo modo. Humboldt, que estuvo aprendiendo euskera con este último, se infectó de su entusiasmo y compuso una obra famosa demostrando que muchos nombres de pueblos, ríos y lugares repartidos por toda España eran palabras euskéricas. Creerá usted que en ello no hay malicia, que no trae consigo consecuencia desagradable. Pues no, señor: si los iberos hablaban euskera, como el euskera no es idioma indoeuropeo, resultaríamos excluídos de la comunidad gobernante aria. Esto sería deplorable. Todo pueblo no ario esta condenado a perecer o a servir a la raza indoeuropea. Los arios, hombres divinos, de ánimos ágiles y curiosos, de inexhaustas riquezas espirituales, únicos seres capaces de ironía y de matemáticas, adoradores de Dios Padre, Zeus Pater, Ju-piter, Dyauspitar, inventores del régimen parlamentario, están preparados desde la eternidad para hacerse señores del mundo.

En tanto iba escuchando de labios del místico español estas poetizaciones, consideraba la elegancia de una mujer que caminaba delante de nosotros. Sus jóvenes líneas eran dócilmente respetadas por el vestido. Las modas de este año conceden sumo honor a las mujeres que conservan una mocedad ágil y fuerte. Tal vez acentúan demasiado la venusta agresividad que insinúa en la dama un busto floreciente. Aparte de esto, las modas nuevas son bellísimas y se

fundan en el principio del calado, con la intención, sin duda, de hacer más visibles las virtudes.

—El idioma euskérico es no poco absurdo: nadie sabe a punto fijo de dónde viene. Según Humboldt, procede del Asia Menor; según Boudard es pariente del tuareng; Von Gabelentz sostiene que se trata de una lengua berebere; para Eichoff es, asimismo, cosa africana, y Giacomino le halla semejanza con el kopto y el egipcio. Philips, en cambio, cree que los iberos son gente de América, y el ilustre celtista d'Arbois de Jubainville, inclinado en toda ocasión a las soluciones poéticas, piensa que nuestros antepasados son los hijos de aquellos diez millones de hombres gigantes que según Teopompo y Platón, salieron de la Atlántida nueve mil años antes de Jesucristo y emprendieron la conquista de la Europa Occidental.

Como usted ve, la tesis más generalmente aceptada pone nuestra cuna en Africa: nuestros padres fueron kabilas. Según esto, la guerra que ahora movemos en los alrededores de Mar Chica sería una guerra civil.

Mas la etnografía no se vale sólo, para clasificar las razas históricas, de la semejanza en la configuración craneana o de la analogía lingüística. Indaga, asimismo, las costumbres y halla tipos de formas sociales, de usos elementales que le sirven, donde encuentra raras coincidencias, para afianzar aquellas otras clasificaciones. Así ha llegado el agudísimo Oliveira Martins, comparando la organización de la kabila y la del castizo municipio español, a confirmar la identidad étnica entre nosotros y los oscuros bereberes.

Todo esto es horroroso: dentro de la máxima probabilidad histórica las razas africanas no pueden sino decaer; cada día menguará su energía social; las virtudes públicas serán más raras y el alma de cada individuo perderá un grado más de intensidad humana, hasta apagarse, como una bujía, hasta sumirse en la modorra de la fisiología animal.

De tal amargura metafísica se propone aliviarnos este libro del señor Philipon. Sostiénese en él una tesis nueva, sumamente osada, pero que nos sería muy favorable. Sabíamos que acá por el siglo VII antes de Jesucristo, dos grandes pueblos se repartían la posesión de España: al Sur y Sudoeste, los Libio-Tartesios, en el resto, los iberos. Otros nombres sonaban de razas menos poderosas: los kempses, sefes, ártabros, cántabros, etc. Pues bien, según Philipon los Libio-Tartesios son hombres del Asia, que corriéndose sobre el Norte de Africa, llegaron a las columnas de Hércules y entraron en nuestra tierra por Gibraltar, fundando a Calpe. Los kempses, sefes, ártabros y cánta-

bros, tienen el mismo origen. Toda esta avalancha indoeuropea desalojó, más aún, desarraigó de España un pueblo ignoto originario, que huyendo y feneciendo acabó por reducirse al golfo cantábrico; este pueblo, desdeñable según el señor Philipon, hablaba euskera, y luego, mucho más tarde, llamóse vasco. Este puede que fuera africano.

En cuanto a los iberos, intenta el Sr. Philipon dar nueva vida a una antiquísima opinión. Allá en el Cáucaso había una casta llamada ibera, que dio a un río su nombre de Ibero. Ebro. De pura cepa aria, los iberos poseían la agricultura y fundían el bronce: eran buenos mozos, de cabellos rizados, «torti crines», dice Tácito. Caminaron hacia Occidente empujados por la invasión frigia; llevaron consigo una parte de la nación de los «bebruces»; atravesaron la Tracia y la Iliria, e ingresaron en Italia, cuyos campos luminosos conquistaron bajo el nombre de «sicanos». Los que no se detuvieron en Italia, llegaron al Pirineo, y por ambos extremos de él vinieron a pisar esta tierra doliente. Tropezando allí con los Libio-Tartesios hiciéronles retroceder al otro lado del Tajo.

Resueltos como estamos a aceptar todas las vislumbres de buenas nuevas, la opinión del Sr. Philipon deberá ser admitida por lo menos temporalmente, mientras estén suspendidas las garantías constitucionales. ¿Cómo hablar si no libremente, filosóficamente de la raza berebere? Además, ¿es por ventura lícito, mientras una nación moderna, organizada según el régimen contemporáneo, pelea fuera de su territorio con algunas gentes semisalvajes, seguir realizando las demás funciones sociales, la política, la económica, la de la libertad, la del sentido común y la de la filología, como si tal cosa?

Calló el místico español, y sobre los montes, a lo largo de la faja encendida, se hizo más intenso el rubor atmosférico.

Agosto 1909.

EL «PATHOS» DEL SUR

GERARDO Hauptmann ha hecho un viaje a Grecia y ha publicado sus impresiones en un pequeño libro que él llama *Primavera griega*. Leo en una página: «El Parthenon: fuerte, potente, sin *pathos* meridional, resuena al viento como un arpa o el mar».

¡El *pathos* del Sur!... Tinte espléndido del cielo, energía plástica de los colores, vivacidad en los movimientos; propensión a exteriorizar un erotismo hiperbólico, cierta espontaneidad de la retina para recibir sistematizadas las formas corporales de las cosas; gestos gráciles, expresivos y rápidos; la aptitud para la mentira; la jacarandosidad, el ocio; estas notas y otras por este orden que no trascienden de lo fisiológico, constituyen el *pathos* del Sur, el mediterranismo.

Es ello bastante curioso; pero acontece que los españoles creen que su carácter se halla más próximo al helénico que el de los germanos, por ejemplo, y la postura frente a la Acrópolis de un hombre como Hauptmann, nacido de tejedores en la Silesia, educado en el pietismo báltico, con su faz —que habréis visto en los retratos— de «chauffeur» o aviador, les parecerá, desde luego, grotesca. Yo también he pecado una vez, y a la sabiduría conceptual de los germanos oponía la sabiduría meridional de mi corazón, que es —decía yo— un canto rodado del Mediterráneo, pulido durante treinta siglos por el riente mar y que se sintió una vez rozado por la quilla llena de ovas de la barca de Ulises.

Era una pequeña mentira, que me será perdonada porque he amado mucho a Grecia y que además tenía fácil y piadosa disculpa. Era una pequeña mentira de un alma adolescente que, sintiéndose

arrojada fuera de la magna trayectoria de la cultura por el rumbo desviado que su raza persigue, quiere salvarse fingiendo una caprichosa genealogía, una mística afinidad con ilustres razas superiores. Después me he convencido de que la mejor manera de salvarse es abrir bien los ojos para ver las cosas claras. Ahora veo que yo no tengo el menor parentesco con Ulises, el semejante a los dioses. He nacido entre los kempses, de entrañas tórridas y confusas, allá en los confines de la tierra, por encima de Gadeira, más allá de la cual, según Píndaro, todos los caminos concluyen. Es cierto que, al decir de los hombres sabedores, se encuentran más allá las islas Felices, pero tan lejos y fuera de ruta, que, en mi opinión, se da con ellas antes por el otro lado de la tierra. Si un día pudiera hacer el viaje de Grecia, ¿cómo recibirían aquella severa ejemplaridad mis nervios cargados con una herencia bárbara?

Nos enorgullecemos de ser una raza del Sur. Yo no pienso, ni mucho menos, que esto equivalga a una desdicha: sólo deseo que el Sur signifique algo más que una situación geográfica, algo más que una temperatura en el aire, algo más que unos grados de fiebre en las mujeres; sólo deseo que el Sur signifique una forma de la cultura. Mientras esto no ocurra, no adscribamos a nuestro pueblo ningún género de comunidad y parentesco con el alma gloriosa de Grecia, ni mostremos inocente vanidad por el hecho fortuito de que la curva de una ola formada en la Barceloneta pueda repetirse continuamente hasta quebrarse en las costas de Jonia.

Sólo una analogía física y fisiológica nos une a la Hélade: el *pathos* del Sur. Mas si hoy nos parece de algún atractivo el gesto mediterráneo, no es por él mismo, sino porque los griegos lo potenciaron inyectando en él una vitalidad superior: su cultura. Esto es lo helénico, no aquello que los nivela con nosotros. Otro alemán de la «última hora», Tomás Mann, expresa en un momento de mal humor, con referencia a los italianos, el enojo que le produce ese meridionalismo no transustanciado: «No puedo aguantar —dice— a esos hombres terriblemente vivaces, con su negra mirada animal. Esos pueblos latinos no tienen conciencia de los ojos».

Si un español visita las ruinas pervivientes del Atica, no se crea más cerca de Platón y de Fidias porque sobre los plátanos del Cefiso y la rota silueta del Acrópolis reconozca el cielo de Valencia o el jocundo Mediodía balear.

Los griegos mismos vieron pronto que no constituía su valor histórico la comunidad étnica, la condicionalidad de su clima y de sus cráneos. Griegos son, dice, poco más o menos, Isócrates, no los

que vienen de una familia, sino los que participan de la cultura *(paideia)* helénica.

En este sentido, que es el verdadero, un alemán se halla más cerca de Grecia que cualquiera de nosotros con nuestro brillante *pathos* meridional. El alma alemana encierra hoy en sí la más elevada interpretación de lo humano, es decir, de la cultura europea, cuya clásica aparición hallamos en Atenas. Gracias a Alemania, tenemos alguna sospecha de lo que Grecia fue: no nosotros, ellos con su proverbial pesadez, con su lentitud, con su cerveza, con su castidad, con su pietismo, con el *pathos* del Norte, en una palabra, han ido ensayando fórmulas preciosas dentro de las cuales aprehender, precisar ese esplendor sobre el mar Egeo, ese centro de divinas irradiaciones: Hélade. Cuando yo hablo de europeización, empero, no deseo en manera alguna que aceptemos la forma alemana de la cultura: ¿para qué? Ya hay ahí cuarenta millones de alemanes. Pero esa forma de la cultura es susceptible de que se la supere o, por lo menos, de que se enriquezca la amplitud humana poniendo otra al lado tan enérgica, tan fecunda, tan progresiva como ella. Yo ambiciono, yo no me contento con menos que con una cultura española, con un espíritu español. Y esto no existe; por mi parte, dudo que haya existido. Lo que Unamuno ha llamado *el espíritu de España*, en una revista inglesa, es sencillamente... *pathos* del Sur, movimientos reflejos, instintos, barbarie, fisiología vasca o castellana

* * *

«No conozco —escribe Hauptmann— otro viaje que sea en sí mismo tan inverosímil. ¿No ha sido Grecia una provincia del espíritu europeo? ¿No es siempre su provincia capital? Querer ir a ella en vapor o en ferrocarril parece casi tan absurdo como pretender escalar el cielo de la propia fantasía, con una escalera real». El poeta pietista de los dolores de la tierra baja del Norte, con su alma repleta de símbolos difusos y complicadas meditaciones, de problemas sugeridos por una modernidad descarnada y sin poética consagración todavía —la herencia, el alcoholismo, las huelgas—, y se llega a recibir las emanaciones de lo apolíneo y lo dionisíaco. Según declara, «no conoce nada que pueda suscitar tan fuerte amor en un espíritu verdaderamente europeo, como lo ático», y el helenismo le aparece como un «inagotable torrente argentino que fluye a lo largo de los milenios».

Sin embargo, en este libro abunda el *pathos* del Norte, que es

un *antipático* como el del Sur. Hauptmann carece de ironía —un invento griego—, y toma a veces posturas ridículas. Es un hombre de una pieza, como suelen serlo sus compatriotas, y esto que trae consigo grandes virtudes, es a veces fatal, cuando en torno se desarrollan los paisajes clásicos y las antiguas maravillas de mármol se yerguen todavía, eviternamente graciosas, guardando en sus junturas el secreto olímpico de la euritmia. Porque Hautpmann comete en su viaje algunos deslices: camino de Eleusis, se atreve a preguntar su porvenir a un cuco que vuela hacia Atenas, y nos cuenta que el cuco le augura tres veces diez años. En Olimpia se detiene a fruir de un valle junto a la colina de Kronos: es el lugar con que soñaban todos los ambiciosos de la Troade a Massalia; es el lugar de los juegos donde la Fama habita. «Estas sencillas praderas y estos altozanos atrajeron un tropel de dioses, y tras ellos multitudes de hombres ansiosos de gloria, que desde aquí buscaban un lugar entre las estrellas. No todos lo hallaban; pero en la rama olímpica, arrancada de un simple olivo de esta comarca, habitaba un poder misterioso de dar a los elegidos la inmortalidad».

Pues bien, en este peligroso paisaje, sobre el cual vaga el rumor de un enjambre de dioses, ¿qué dirá el lector que se le ocurre a este poeta escita? «Sobrecogido de indomable concupiscencia y a la vez temeroso, como si fuera un ladrón, corté —dice— de un joven olivo, junto al templo de Zeus, la rama sagrada». Este hombre que habla como un poeta tiene, en ocasiones, súbitos movimientos de coleccionista. ¿O es el temor al ridículo una fea pasión de los hombres del Sur?

Tal vez, porque si no, no se comprende que un hombre tan discreto como Hauptmann ensaye, junto al Eurotas, un idilio con una moza espartana, y en vista de que la dórica hembra desvía de él sus ojos, piense que se trata «no más que de una meridional inerte y sin sentimentalismo». ¿No es todo esto lo que suele llamarse mal gusto?

LA PEDAGOGÍA SOCIAL COMO PROGRAMA POLÍTICO (1)

PESIMISMO METÓDICO

Este hecho de que yo ahora os dirija la palabra acaso sea baladí para vosotros: para mí es un triste hecho, lo declaro francamente. Vuestra Sociedad tiene en España alto renombre y distinción: sois uno de los hogares venerables donde, para librarse del agostamiento, han venido a recluirse los residuos de la fortaleza española. Soléis llamar entre vosotros aquellos compatriotas que representan las máximas condensaciones de la cultura nacional, hombres que han dado cima a obras de ciencia o a obras de política, hombres que llegan a ofreceros la historia de su vida como un fruto maduro. Y ahora me hallo yo frente a vosotros, que vengo sin historia ni leyenda, que nada soy puesto que nada he hecho: un mozo español. ¿Cómo ha sido esto posible? No me satisface explicarlo sólo por vuestra benevolencia: ha sido ésta muy grande ciertamente, mas aun siendo excesiva, yo no debí nunca rendirme a ella y no debí aceptar la invitación que en vuestro nombre me hacía el amabilísimo Sr. Balparda. Llegar sin más ni más a usar de la palabra desde este punto supondría una pretensión tan injustificada, que necesito perentoriamente darme a mí mismo disculpas y a ser posible razones. Mas no hallo otras que tristes disculpas y melancólicas justificaciones. No puedo explicarme mi presencia aquí y ahora, sino pensando que el número de hombres dotados de plena madurez espiritual es en nuestra raza tan escaso, que se agota fácilmente y ha sido menester recurrir al

(1) **Esta conferencia fue leída en la Sociedad «El Sitio», de Bilbao, el 12 de marzo de 1910.**

taller del alma nacional, a lo que aún no está bien labrado, a lo que, cuando más, es todavía una preparación, un proyecto; una posibilidad, una esperanza.

Es, con efecto, en España la realidad cultural tan menguada y tan sórdida que solicitáis al porvenir y tratáis de hacerlo prematuro. Llamando a la juventud confesáis el padecimiento de hambres ideales que no os han dejado satisfechas las generaciones más entradas por la vida y sois claro emblema de nuestra sociedad entera, la cual, como los personajes de los cuentos azules, tiene que alimentarse con los verdes mirtos de la esperanza.

Ved cómo este hecho de hablaros, al tiempo que personalmente me enorgullece, puede suscitar en mi alma una densa melancolía.

En mi entender, señores, es cuestión de honradez que siempre que se pongan en contacto unos cuantos españoles comiencen por aguzarse mutuamente la amargura. Creo, señores, que la amargura debe ser el punto de partida que elijamos los españoles para toda labor común. La alegría no puede darse en estado nativo dentro de nuestros corazones: la alegría no puede ser un derecho natural ibérico. Gravitan sobre nosotros tres siglos de error y de dolor; ¿cómo ha de ser lícito, con frívolo gesto desentendernos de esa secular pesadumbre?

No llaméis esto pesimismo: reconocer la verdad no es nunca un acto pesimista. Carecer de sensibilidad para los inmensos dolores ambientes, no percatarse de la terrible mengua española, negar la espantosa realidad de nuestra situación, no podrá ser nunca verdadero optimismo: será siempre una falsedad.

Pienso que optimista ha de ser más bien el que colige y amontona su dolor, religiosamente, solícitamente, sin que se pierda un adarme, y luego lo emplea como abono de futuras fecundaciones, macerando en él su energía, sus aspiraciones y su intención. El dolor, señores, es un severo cultivo; la alegría es sólo la cosecha; en el dolor nos hacemos, en el placer nos gastamos. España es un dolor enorme, profundo, difuso: España no existe como nación. Construyamos España, que nuestras voluntades haciéndose rectas, sólidas, clarividentes, golpeen como cinceles el bloque de amargura y labren la estatua, la futura España magnífica en virtudes, la alegría española. Sea la alegría un derecho político, es decir, un derecho a conquistar. Podemos reconocer nuestro itinerario moral en aquel lema que Beethoven puso sobre una de sus sinfonías: *A la alegría por el dolor.*

LOS DOS PATRIOTISMOS

La vida psíquica, señores, la vida de nuestra conciencia es movimiento, es pasar de una sensación a otra, de una idea a otra, de un acto a otro. Ese movimiento supone un motor. En nuestra conciencia tiene que haber alguna porción de su contenido encargada de poner en movimiento el resto. A esos contenidos de nuestra psique, que funcionan como motores, llaman los psicólogos emociones. Tal la amargura.

La demostración del valor emotivo de la amargura nos sale al encuentro: como el cínico por las calles de Atenas, viene a demostrarnos su capacidad de movimiento andando.

Con efecto; apenas sentido, con sincera amargura, el hecho español, la realidad actual española se nos convierte en un problema. Si sentimos que es España un pozo de errores y de dolores, nos aparecerá como algo que no debe ser cual es, que debe ser de otra manera: España es, pues, un problema. Mas al punto nos sentimos solicitados a pensar cómo debía ser España; henos, pues, ya en movimiento: buscando la futura España solución del problema español. España nos preocupa: nos sorprendemos ocupados seriamente en resolver un problema: estamos ya trabajando. La amargura nos devuelve la realidad de nuestra tierra convertida en problema, en tarea, y, como inopinadamente, nos hallamos purificados, convertidos en trabajadores; es decir, en hombres capaces de una activa honradez.

Hay dos maneras de patriotismo: es una, mirar la patria como la condensación del pasado y como el conjunto de las cosas gratas que el presente de la tierra en que nacemos nos ofrece. Las glorias más o menos legendarias de nuestra raza en tiempos pretéritos, la belleza del cielo, el garbo de las mujeres, la chispa de los hombres que hallamos en torno nuestro, la densidad trasparente de los vinos jerezanos, la ubérrima florescencia de las huertas levantinas, la capacidad de hacer milagros insita en el pilar de la Virgen aragonesa, etc., etc., componen una masa de realidades, más o menos presuntas, que es para muchos la patria. Como se parte del supuesto de que todo eso es real, está ahí, no hay más que abrir los ojos para verlo, resulta que frente a esa noción de patria no queda al patriotismo más que hacer sino asentarse cómodamente y ponerse a gozar de tan deleitable panorama. Este es el patriotismo inactivo, especta-

cular, extático, en que el alma se dedica a la fruición de lo existente, de lo que un hado venturoso le puso delante.

Hay, empero, otra noción de patria. No la tierra de los padres, decía Nietzsche, sino la tierra de los hijos. Patria no es el pasado y el presente, no es nada que una mano providencial nos alargue para que gocemos de ello; es, por el contrario, algo que todavía no existe, más aún, que no podrá existir como no pugnemos enérgicamente para realizarlo nosotros mismos. Patria en este sentido es precisamente el conjunto de virtudes que faltó y falta a nuestra patria histórica, lo que no hemos sido y tenemos que ser so pena de sentirnos borrados del mapa.

Por muy cumplida que sea la vida de un pueblo, tiene harto que mejorar. Esa mejora de la patria esperan nuestros hijos de nosotros para que su existencia sea menos dolorosa y más llena de posibilidades. La mejora de la patria, la perfección de la patria, es la patria de nuestros hijos, y por tanto, la verdadera nuestra si somos padres, no sólo en cuanto a la carne, sino en cuanto al espíritu y al deber.

Entendida así la patria, es el patriotismo pura acción sin descanso, duro y penoso afán por realizar la idea de mejora que nos propongan los maestros de la conciencia nacional. La patria es una tarea a cumplir, un problema a resolver, un deber.

De aquí que este patriotismo dinámico y, como dice Gabriel Alomar, futurista, se vea precisado constantemente a combatir el otro patriotismo quietista y voluptuoso. Para saber qué debiera mañana ser nuestra patria tenemos que sopesar lo que ha sido y acentuar sumamente los defectos de nuestro pasado. El patriotismo verdadero es crítica de la tierra de los padres y construcción de la tierra de los hijos.

ESPAÑA, PROBLEMA POLÍTICO

En otros países acaso sea lícito a los individuos permitirse pasajeras abstracciones de los problemas nacionales: el francés, el inglés, el alemán, viven en medio de un ambiente social constituido. Sus patrias no serán sociedades perfectas, pero son sociedades dotadas de todas sus funciones esenciales, servidas por órganos en buen uso. El filósofo alemán puede desentenderse, no digo yo que deba, de los destinos de Germania; su vida de ciudadano se halla plenamente

organizada sin necesidad de su intervención. Los impuestos no le apretarán demasiado, la higiene municipal velará por su salud; la Universidad le ofrece un medio casi mecánico de enriquecer sus conocimientos: la biblioteca próxima le proporciona de balde cuantos libros necesite, podrá viajar con poco gasto, y al depositar su voto al tiempo de las elecciones volverá a su despacho sin temor de que se le falsifique la voluntad. ¿Qué impedirá al alemán empujar su propio esquife al mar de las eternas cosas divinas y pasarse veinte años pensando sólo en lo infinito?

Entre nosotros el caso es muy diverso: el español que pretenda huir de las preocupaciones nacionales será hecho prisionero de ellas diez veces al día y acabará por comprender que para un hombre nacido entre el Bidasoa y Gibraltar es España el problema primero, plenario y perentorio.

Este problema es, como digo, el de transformar la realidad social circundante. Al instrumento para producir esa transformación llamamos política. El español *necesita*, pues, ser antes que nada político.

La política puede significar dos cosas: arte de gobernar o arte de conseguir el Gobierno y conservarlo. De otro modo: hay un arte de legislar y un arte de imponer cierta legislación. Pensar qué ley es la más discreta en cada caso y pensar qué medio habría para hacer que esa ley llegue a convertirse en ley escrita y vigente, son cuestiones muy distintas, pero es menester repetir a toda hora que es un acto inmoral convertirse en conquistador del poder sin crearse previamente un ideal gubernativo. Cierto: política es acción, pero la acción es también movimiento, es ir de un lugar a otro, es dar un paso, y un paso exige una dirección que vaya recta hasta lo infinito. Entre nosotros se ha hecho una separación indebida de la política de acción y la política ideal, como si la una tuviera sentido huérfana de la otra. La historia contemporánea de nuestro país ha hecho patente hasta qué punto de miseria puede llegar una política activa exenta de ideal político.

Necesitamos transformar a España: hacer de ella otra cosa distinta de lo que hoy es. ¿Qué cosa? ¿Cuál debe ser esa España ideal hacia la cual orientamos nuestros corazones, como los rostros de los ciegos suelen orientarse hacia la parte donde se derrama un poco de luminosidad?

Pero hay otra serie de actos humanos que tienden asimismo a transformar la realidad dada en el sentido de un ideal. A esta acción de sacar una cosa de otra, de convertir una cosa menos buena en otra mejor, llamaban los latinos *eductio*, *educatio*. Por la educación obtenemos de un individuo imperfecto un hombre cuyo pecho resplandece en irradiaciones virtuosas. Nativamente aquel individuo no era bondadoso, ni sabio, ni enérgico: mas ante los ojos de su maestro flotaba la imagen vigorosa de un tipo superior de humana criatura, y empleando la técnica pedagógica ha conseguido inyectar este hombre ideal en el aparato nervioso de aquel hombre de carne. ¡Tal es la divina operación educativa merced a la cual la idea, el verbo, se hace carne! Mas si advertís, la educación, la pedagogía, tal y como vulgarmente se la toma, es la educación del individuo, la pedagogía individual. Yo quisiera que analizáramos brevemente este tópico.

La pedagogía, en cuanto ciencia, puesto que trata de modificar el carácter integral del hombre, halla ante sí dos problemas: es el uno determinar aquella forma futura, aquel tipo normal de hombre en cuyo sentido ha de intentarse variar al educando: éste es el problema del ideal educativo. ¿Por ventura el pedagogo se arrogaría el derecho de imponer al material humano que alguien sometió a su solicitud una forma caprichosa? Sería perversamente frívolo no buscar la fijación del tipo ideal mediante una labor rigorosísima y exacta. El pedagogo comparte con los demás hombres la responsabilidad de lo actual; pero además, como es él precisamente el preparador de lo futuro, pesa también el porvenir sobre su responsabilidad. Nosotros somos lo que en los sueños de nuestros padres y maestros se movía oscuramente: los padres sueñan a los hijos y un siglo al que le sucede. Por eso Shakespeare, que veía

> *non ciò che il volgo viola con gli occhi*
> *ma delle cose l'ombra vaga, inmensa,*

dijo que estábamos tejidos de la misma urdimbre que nuestros sueños.

La ciencia pedagógica tiene que comenzar por ser la determinación científica del ideal pedagógico, de los fines educativos.

El otro problema que le es esencial consiste en hallar los medios intelectuales, morales y estéticos por los cuales se logre polarizar al educando en dirección a aquel ideal.

Como la física estatuye las leyes de la naturaleza, y luego en las técnicas particulares se aplican estas leyes a la fabricación, así la pedagogía anticipa lo que el hombre debe ser, y después busca los instrumentos para hacer que el hombre llegue a ser lo que debe.

¡El hombre, el hombre! No hacemos sino repetir esta palabra como si pudiéramos asegurar de antemano que todos, al pronunciarla, nos referimos a lo mismo. Son las palabras, señores, ampolluelas de vidrio que cada cual hincha a su guisa de significado, y acaso el valor decisivo de la ciencia no consista en otra cosa que en dotar a los vocablos de significaciones exactas en las cuales tengamos todos que convenir. Mas, por lo menos, ciencia es hablar preciso.

SE BUSCA AL HOMBRE

¡El hombre! —exclamaba Montaigne rascándose con la pluma de ave la burlona testa—. ¡Qué cosa más maravillosamente ondulante y varia! Parece cosa fácil, señores, decir qué es el hombre; parece que basta con fijar en él la mirada y dar un grito: *¡Ecce-homo!* ¡He ahí el hombre! Y, sin embargo, ¿recordáis la dolorosa lámina? Una dulce figura esbelta y pálida, medio desnuda, manando hervor religioso, temblando y ardiendo interiormente de caridad. Al contemplarla el pobre pueblo enfurecido, con pupilas de canes rabiosos, no ve en ella al hombre: ellos quieren al *otro*, a Barrabás, y el que les presentan es para ellos *éste*. Los fariseos tampoco vislumbran el hombre; ven sólo un heterodoxo, un sacerdote de una nueva divinidad matutina que por Oriente se levanta como un lirio celestial. Los soldados romanos, ceñidos de bronce, apoyados sobre los anchos escudos labrados, ven sólo un esclavo de cuerpo débil, tez tostada y aguileña nariz: un hebreo, en suma: es decir, un hombre de segunda clase, exento de ciudadanía: para ser plenamente hombre hay que ser, cuando menos, *romanus civis*, ciudadano romano. Andan por la turba, llenos de espanto y angustia, algunos pescadores galileos a quienes Jesús había prometido el reino siempre azul que se abre más allá de las nubes: míranle éstos con pupilas trémulas; mas tampoco hallan el hombre: ven un *Dios*. Pilatos mismo, en fin, que ha dicho «He ahí el hombre», entiende por *homo* lo que en caso

análogo entendería cualquier gobernador civil: el hombre aquel es un caso jurídico, un acusado, una cuestión de orden público.

Ved que no bastaba mostrar la esbelta y pálida figura para que las gentes se pusieran de acuerdo respecto a lo que veían: el hombre fue según quien le miraba *Este*, un heterodoxo, un judío, un Dios, y un reo.

Perdonadme que me haya detenido describiéndoos aquel momento sublime tan rico en valores culturales. Mas ¿por qué ha de ser patrimonio del púlpito aquel soberano instante?

No ignoráis que una de las creaciones más sabias y fecundas de Hegel es su cristología, su interpretación laica del símbolo cristiano. Cristo es, según él, el ensayo más enérgico que se ha realizado para definir al hombre.

La historia entera, señores, la historia política especialmente, no es otra cosa en su última sustancia que la serie de luchas y de esfuerzos por la definición del hombre. ¿Qué es, si no, la Revolución francesa? Aquellos diez años de horror, durante los cuales se mantuvo sin cesar el alma europea tensa como el arco de un arquero, ¿a dónde vinieron a dar? ¿Cuál fue la flecha que dejaron clavada en la historia? La bárbara turbulencia de aquel gigantesco suceso nos aparece hoy en admirable arquitectura, y allá, en su vértice, hallamos la proclamación de los derechos del hombre, la nueva definición del hombre como sujeto de derechos civiles. Desde 1793 corresponde al hombre en la escala zoológica un mayor peso específico.

En modo alguno, pues, nos será lícito dejar esta palabra moviéndose vagamente entre sus innumerables significados. Para el personaje de *El matrimonio de Fígaro*, «beber sin sed y hacer el amor en todo tiempo», es lo único que diferencia al hombre de los animales; para Leibniz, en cambio, es el hombre un *petit Dieu*. ¡Cuidad si entre una y otra definición caben interpretaciones de lo humano!

Una vez que nos hemos dejado seriamente penetrar de un respeto ilimitado hacia este problema, el más humano de todos por ser el hombre mismo el problema, yo creo que nos llegaremos a la pedagogía con religioso temor, como solían nuestros padres los griegos al ingresar en los misterios eleusinos donde se buscaba el comercio y el contacto con las fuerzas elementales impulsoras del universo.

Ved ahí a vuestros hijos que los entregáis a un educador: ponéis vuestro oro en las manos de un orífice cuyo arte desconocéis. ¿Qué idea del hombre tendrá el hombre que va a humanizar vuestros hijos? Cualquiera que sea, la impronta que en ellos deje, será indeleble.

EL HOMBRE NO ES EL INDIVIDUO BIOLÓGICO

También hay un educador en el ganadero: en el criador de caballos. Pugna éste por sacar de sus cuadras un tipo equino de soberbia belleza, un *pur sang*. Cuando Platón repetía que de todo lo que existe en la naturaleza hay en nosotros una idea previa, el villanesco Antistenes se burlaba: «veo lo blanco —decía—, pero no veo la blancura de lo blanco». «Veo el caballo, pero no veo la caballidad del caballo». El ganadero comprendería mejor que el mal filósofo Antistenes la sublime filosofía de Platón: iría a sus establos, tomaría de la crin a un potro nuevo y se lo donaría a Platón, el de las anchas espaldas, diciéndole: «Toma mi idea: yo tuve primero la idea de este caballo y ahora he logrado este caballo de mi idea».

La comparación entre el criador de caballos y el educador de hombres es más instructiva de lo que parece, pues lo específico de la pedagogía ha de hallarse en lo que la distinga de la educación de animales. En primer lugar la idea, el tipo ideal que se cierne en la fantasía del ganadero se compone de elementos ya existentes que él vio dispersos entre muchos cuerpos hípicos. Solamente la reunión de aquellos rasgos es la idea de su fantasía. Un caballo perfecto es el que ofrece los rasgos propios de la especie equina con un *máximum* de intensidad. Este máximo de las dotes de la especie es el fin ideal que se propone el criador.

Los seres sobre que ejercita su influjo son individuos biológicos. Si se trata de llevar un animal al *máximum* de sus capacidades orgánicas, será la biología quien marque en qué consiste ese máximo y en qué condiciones ha de verificarse la evolución: ella nos dirá hasta dónde puede llegar la determinada organización de cada especie animal o vegetal.

Ahora debemos preguntarnos: ¿es el hombre un individuo biológico, un puro organismo? La contestación será inequívoca; no: no es sólo un caso de la biología, puesto que es la biología misma. No es sólo un grado en la escala zoológica, puesto que es él quien construye la escala entera.

Cuando hablamos, por tanto, de educar a un hombre no nos referimos a esa imagen corpórea y discontinua del individuo biológico.

La fisiología del antropoide es sólo un pretexto para que exista el hombre, como la rama nudosa del árbol es sólo un pretexto para que aposado en ella dé el pájaro su canto.

El caballo es una cosa física, es todo él exterioridad, vive sólo una vida espacial. Ahora bien, el problema de la pedagogía no es educar al hombre exterior, al *anthropos*, sino al hombre interior, al hombre que piensa, siente y quiere. Ved, señores, el caso admirable que ofrece el hombre: se mueve en el espacio, va de un lugar a otro, y mientras tanto lleva dentro de sí el espacio infinito, el pensamiento del espacio. Su cuerpo es un cuerpo físico, pero yo pregunto, ¿y la física misma, qué es? Los cuerpos físicos se mueven, pesan, se descomponen. La física no se mueve, ni pesa, ni se descompone. Los cuerpos gravitan unos sobre otros en razón inversa de sus distancias: mas la ley de la gravitación universal no pesa ni un adarme. Es que, señores, la física está más allá de los hechos físicos: la física es un hecho metafísico.

Lo mismo podemos decir de la matemática, del arte, de la moral, del derecho, de todas estas cosas que no son naturales, que consiguientemente no son cosas, sino ideales substancias. Ciencia, moral y arte son los hechos específicamente humanos. Y viceversa, ser hombre es participar en la ciencia, en la moral, en el arte.

EL HOMBRE, INDIVIDUO DE LA HUMANIDAD

Ahora bien, señores: lo característico de la ciencia, de la moral y del arte es que sus contenidos no son patrimonio individual. Dos y dos son cuatro, no para mí sólo sino para toda criatura inteligente. Cada uno de nosotros tiene sus caprichos, sus amores y odios personales, sus apetitos propios. Mas a la vera de ese mundo sólo nuestro, ese *yo* individual y caprichoso, hay otro *yo* que piensa la verdad común a todos, la bondad general, la universal belleza.

Dentro de cada cual hay como dos hombres que viven en perpetua lucha: un hombre salvaje, voluntarioso, irreductible a regla y a compás, una especie de gorila, y otro hombre severo que busca pensar ideas exactas, cumplir acciones legales, sentir emociones de valor trascendente. Es aquél el hombre para quien sólo exis-

ten los bravíos instintos, el hombre de la natura: es éste el que participa en la ciencia, en el deber, en la belleza, el hombre de la cultura.

Imaginad al hombre caído al nacer en un absoluto aislamiento: cortadle toda comunicación con el resto de los hombres; no llegará nunca a proyectar su vida interior hacia fuera en el cristal de la palabra. Ahora bien, sin lenguaje no hay pensamiento: el pensar es un monólogo y el monólogo no es originario, sino la imitación del diálogo, un diálogo de una sola dimensión. Con sugestivo candor Homero en lugar de decir que Hércules piensa, dice que Hércules «se habla a sí mismo». La psicología demuestra que sin el instrumento economizador del lenguaje el espíritu no llega a formarse contenidos de alguna complicación.

El individuo aislado no puede ser hombre, el individuo humano, separado de la sociedad —ha dicho Natorp— no existe, es una abstracción.

La materia real, concreta, es siempre un compuesto. El elemento simple de que se compone la materia, el átomo, es una abstracción, no se puede hallar en ninguna experiencia: sólo existe el átomo en unión con otros átomos. Del mismo modo, la realidad concreta humana es el individuo socializado, es decir, en comunidad con otros individuos: el individuo suelto, señero, absolutamente solitario, es el átomo social. Sólo existe real y concretamente la comunidad, la muchedumbre de individuos influyéndose mutuamente.

Al entrar el pedagogo en relación educativa con su alumno, se halla frente a un tejido social, no frente a un individuo. El niño es un detalle de la familia: en su menudo corazón se hallan condensadas las esencias de las domésticas tradiciones; su memoria, aunque breve, es una tela sutil urdida con los hilos de las impresiones familiares; su totalidad espiritual es un producto del sistema de ideas, aspiraciones y sentimientos, que reina en el hogar paterno.

Mas aquella familia, a su vez, vive en un barrio, en una ciudad: por las rendijas de las ventanas, con el aire de la calle, entra asimismo el alma municipal: el alma de la familia flota en el ambiente de la urbe y es penetrado por él: cada hogar es sólo un gesto de la grande alma ciudadana.

Y sobre esta ciudad pesan las leyes de un Estado: sus industrias son un momento en el equilibrio de la economía nacional; sus ideas y sus pasiones, su alegría y su tristeza, son modulaciones del alma de la raza toda, del pueblo íntegro. Ved cómo el alma del individuo, pasando por la familia, se disuelve en el alma del pueblo, alma anchí-

sima, sin riberas, espléndida alma democrática. Algo parecido debió idear Juan de Mena cuando canta en el *Laberinto:*

> *Arlanza, Pisuerga é aun Carrión*
> *Gozan el nombre de ríos, empero*
> *Después de juntados llamámosles Duero.*

Mas no acaba en la sociedad popular concreta, en la nación de, aquí y de ahora el tejido de nuestras almas. Nuestro pueblo de hoy es un momento de la historia de nuestro pueblo. La solidaridad entre los que viven se prolonga bajo tierra y va a buscar en sus sepulcros a las generaciones muertas. En el presente se condensa el pasado íntegro: nada de lo que fue se ha perdido; si las venas de los que murieron están vacías, es porque su sangre ha venido a fluir por el cauce joven de nuestras venas. La ciudad antigua, como indicó, bien que exageradamente, Fustel de Coulanges, se formó en el hogar familiar, en torno al cual se hallaban ordenadas en sacras hileras las urnas cinerarias de los antepasados, las cuales a la hora del crepúsculo, a la hora de la prez, manaban su energía sobrehistórica latiendo como corazones inmortales. Ved, pues, en prieta solidaridad al individuo en la familia, a la familia en el pueblo y al pueblo fundiéndose en la humanidad entera.

¿No habéis leído la *Filosofía de la Historia* de Hegel? Es un libro de magnífica poesía que nos enseña a buscar en nuestros actos más ínfimos el fondo general de lo humano: nos enseña el respeto a la humanidad y, como consecuencia, el respeto a nosotros mismos, al contrario que las obras de un romanticismo cutáneo, las cuales nos incitan a erigirnos en tipo ejemplar humano. Por eso, cuando a los veinte años salimos de casa de los padres en busca de una novia floreciente, debíamos llevar, ya que en el bolsillo derecho los versos de Bécquer, en el izquierdo la *Filosofía de la Historia* de Hegel, aunque sólo fuera como contrapeso.

Ahora parecerá claro y hasta trivial lo que dicho desde luego podría parecer confuso: el hombre como tal no es el individuo de la especie biológica, sino el individuo de la humanidad. Concretamente, el individuo humano lo es sólo en cuanto contribuye a la realidad social y en cuanto es condicionado por ésta.

Una grave consecuencia deducimos de lo dicho hasta aquí: que todo individualismo es mitología, es anticientífico. Por tanto, también la pedagogía individual será un error y un proyecto estéril. ¡Cuán mínimo el influjo del maestro sobre el discípulo! Vive junto a él unas horas, horas que el niño considera heterogéneas a la integridad de su vida, frías horas inorgánicas que él ve como agujeros de vacío recortados sobre el tapiz sugestivo de su vida espontánea.

El sentido del pensar moderno viene con lentas preparaciones, señores, a renovar en esto como en todo los ensayos de Platón. Aquel hombre poderoso tuvo la mirada más profunda que ha existido. Todavía no sabemos bien hasta dónde logró ver, pues aún no hemos agotado el tesoro de sus visiones. La pedagogía de Platón parte de que hay que educar la ciudad para educar al individuo. Su pedagogía es pedagogía social.

El otro genio de la pedagogía, el suizo Pestalozzi, que acaso no leyó nunca a Platón, renueva por necesaria congenialidad esta idea. La escuela, según él, es sólo un momento de la educación: la casa y la plaza pública son los verdaderos establecimientos pedagógicos.

En estos años que corren, el insigne Paul Natorp ha publicado estudios decisivos sobre esta materia. «El concepto de la pedagogía social —escribe en uno de sus libros— significa el reconocimiento capital de que la educación está socialmente condicionada en todas sus direcciones esenciales, mientras por otra parte una organización verdaderamente humana de la vida social está condicionada por una educación conforme a ella de los individuos que la componen».

Si educación es transformación de una realidad en el sentido de cierta idea mejor que poseemos y la educación no ha de ser sino social, tendremos que la pedagogía es la ciencia de transformar las sociedades. Antes llamamos a esto política: he aquí, pues, que la política se ha hecho para nosotros pedagogía social y el problema español un problema pedagógico.

¿Cómo, en efecto, mejorar a España seriamente si no tenemos una idea un poco exacta de lo que debe ser una sociedad?

Hemos visto que el hecho social nos aparecía cuando buscando la realidad del individuo lo hallábamos únicamente en complexión y enlace con otros individuos, cuando tomando aparte cada hombre

encontrábamos que su interior estaba adobado con materiales comunes a los demás hombres. En efecto, señores, lo social es la combinación de los esfuerzos individuales para realizar una obra común. La sociedad no es originariamente la comunidad de sentimientos, de gustos, de aficiones: si no fuera esencial al hombre la obtención de ciertos productos que sólo comunalmente pueden lograrse, la sociedad no existiría y el mundo estaría habitado de solitarios que al pasar unos junto a otros no se sentirían, como el árbol en medio de la espesura del bosque se halla aislado y sin sospecha de que sus hojas se entretejen con las de otro árbol hermano.

Las comunidades del sentimiento están fabricadas en el aire, en el agua, en la arena. Las simpatías entre los hombres son siempre fortuitas porque son transracionales.

Lograd que en un pueblo un buen número de vecinos llegue a amar, por ejemplo, los nuevos métodos de cultivo; que lleguen a ver en la mejora científica de sus campos una gran obra a realizar: pondrán manos y corazón al trabajo; las divergencias individuales, si no desaparecen, se purificarán; los bandos y partidajes reducirán la esfera de acción de sus luchas; habrá una cosa en que todos concurrirán y se someterán a la coincidencia a que obliga la ley anónima —la única ley dulce— de la verdad necesaria, de la verdad de las cosas. Será un círculo de paz activa y fecunda como aquella tregua de Dios que los pueblos medievales aprovechaban para enriquecerse, para cultivarse, para hacinar mejoras duraderas.

Lograd que en las clases directoras, dentro de veinte años, haya un buen número de españoles personalmente activos en el trabajo de la ciencia: veréis cómo discrepando en mil cosas automáticamente coinciden siempre que se trate de ir resolviendo los grandes problemas culturales.

Cultura es labor, producción de las cosas humanas; es hacer ciencia, hacer moral, hacer arte. Cuando hablamos de mayor o menor cultura queremos decir mayor o menor capacidad de producir cosas humanas, de trabajo. Las cosas, los productos son la medida y el síntoma de la cultura. Los españoles —ésta es nuestra grave maldición— hemos perdido la tradición cultural; dicho más vulgarmente, hemos perdido el interés por las cosas, por el trabajo productor de manufacturas —*mentefacturas* humanas—. Ahora bien, esta suprema pedagogía de las cosas, esta suprema disciplina de los objetos nos falta; sólo nos rigen y dirigen los apetitos individuales, los cambiantes humores sentimentales, las simpatías o antipatías de nuestros nervios. Y como entre individuos los motivos de divergencia y

antipatía son a la larga mayores que los de concordia y simpatía, he ahí nuestra nación en la actualidad disgregada en átomos: nuestra actividad se reduce a negarse unas personalidades a otras, unos grupos a otros, unas regiones a otras.

Tenemos que ensayar la mejora de nuestro ser radical: nos hace falta, náufragos del personalismo, asirnos a cualquiera cosa que nos haga por sí misma flotar: esto es lo que otras veces he expresado con grito que me surgía de las entrañas doloridas de español: ¡salvémonos en las cosas! Luego, pensando en Pestalozzi, he visto que no quería él decir otra cosa con su «educación del trabajo» *(Arbeitsbildung)*, que es, a un tiempo, educación para el trabajo y educación por el trabajo. Las cosas, ¿qué son si no nuestras obras, el producto de nuestro trabajo? Un grupo de hombres que trabajan en una obra común reciben en sus corazones, por reflexión, la unidad de esa obra, y nace en ellos la unanimidad. La comunidad o sociedad verdadera se funda en la unanimidad del trabajo.

Sin embargo, imaginad las largas filas de esclavos que bajo un ancho sol tórrido, sobre la arena ardiente, van cargados con bloques de piedra. Desde lejos los ve el faraón y su Corte moverse como las líneas negras de un hormiguero. Se está construyendo la pirámide: junto a ella la Esfinge más vieja, inmoble: un rayo de sol dora sus grandes labios graníticos y pone en ellos como un sonreír sarcástico. Los esclavos constructores de pirámides no hacen una obra de comunidad: el látigo del cómitre los incita: saben que aquella obra ingente no es para ellos, y ellos nada más que la fuerza natural empleada por alguien para labrarse una tumba indeleble.

La comunidad del trabajo no ha de ser puramente exterior: ha de ser comunión de los espíritus, ha de tener un sentido para cuantos en ella colaboren. La comunidad será cooperación.

SOCIALIZACIÓN DE LA ESCUELA

Si la sociedad es cooperación, los miembros de la sociedad tienen que ser, antes que otra cosa, trabajadores. En la sociedad no puede participar quien no trabaja. Esta es la afirmación mediante la cual la democracia se precisa en socialismo. Socializar al hombre es hacer de él un trabajador en la magnífica tarea humana, en la cultura, donde cultura abarca todo, desde cavar la tierra hasta componer versos.

Es hoy una verdad científica adquirida para *in aeternum* que el único estado social moralmente admisible es el estado socialista: si bien no he de afirmar que el verdadero socialismo sea el de Carlos Marx, ni mucho menos que los partidos obreros sean los únicos partidos altamente éticos. Mas en ésta o la otra interpretación, frente al socialismo toda teoría política es anarquismo, niega los supuestos de la cooperación, sustancia de la sociedad, régimen de la convivencia.

Lo que caracteriza al esclavo constructor de pirámides era su pasiva cooperación: el trabajador, si no ha de ser esclavo, necesita tener conciencia viva del sentido de su labor. Me parece inhumano retener a un hombre durante treinta años en el rincón de un taller sin que se le proporcione una visión de las cosas que dé una noble significación a su faena. Los artistas de Gobelinos trabajan a la espalda de los tapices, y no ven el dibujo que sus manos usadas mecánicamente van formando. He aquí el valor ético de la pedagogía social: si todo individuo social ha de ser trabajador en la cultura, todo trabajador tiene derecho a que se le dote de la conciencia cultural.

La instrucción pública de los países europeos —no ya sólo de España —perpetúa en su organización un crimen de lesa humanidad; la escuela es dos escuelas: la escuela de los ricos y la escuela de los pobres. Los pobres no lo son meramente en hacienda: son también pobres de espíritu. Llegará un tiempo —por ignominia todavía no ha llegado— en que no habrá que estudiar a los hombres clasificados dentro de las categorías de pobre y rico, como se clasifican las animálculas en vertebradas e invertebradas. Pero es aún peor que hoy los hombres se dividan también en cultos e incultos; es decir, en hombres y subhombres.

El signo de la inmoralidad es el rompimiento de la unidad humana y es inmoral el jurisperito justinianeo cuando conoce dos hombres distintos: el libre y el hombre-cosa, el esclavo. Pues bien: la existencia de cultos e incultos, la división de la escuela, es mucho más inmoral porque escinde más a sabiendas la unidad humana.

La pedagogía social que exige la educación por y para la sociedad, exige también la socialización de la educación. Estimo que los partidos obreros se olvidan un poco de la escuela única.

Temo no haber llevado a vuestro espíritu con todo el vigor con que yo lo siento la potencia de optimismo que encierra en perspectiva la educación social: «Hagamos de la educación la ciudadela del Estado», exclamaba Platón. Sea el centro de la energía ciudadana la garantía de la continuidad en las labores de cultura.

LA ESCUELA LAICA

Los griegos llamaban al pueblo *laos;* a lo popular, *laicos*. La escuela que exige la pedagogía científica, es la escuela laica.

Laico, eclesiástico... Señores, ¿qué decíamos que eran los rompimientos de la unidad humana, los principios de disgregación entre los hombres? La religión es una comunidad religiosa. ¿Será, asimismo, una idea social? Dejemos pendiente esta cuestión: la marcha que ha llevado la historia nos obliga a reconocer grandes poderes de socialización en la idea religiosa; mas, a la par, ¿cuántas veces no ha perturbado la paz en la tierra?

Lo que ciertamente es antisocial es la iglesia, la religión particularista. No vanamente, según cuenta Bourrienne, entre los estantes que llevó a Egipto Napoleón figuraba uno con el letrero «Política», y en aquel estante se hallaban la Biblia y el Korán. Política para Napoleón no significaba, ciertamente, el arte de hacer mejores a los hombres, sino de, rompiéndolos, vencerlos.

La escuela confesional frente a la laica, es un principio de anarquía, porque es pedagogía disociadora.

Claro está que, para mí, escuela laica, es la instituida por el Estado. Contradiría cuanto he dicho, admitir la libertad de enseñanza que hoy tan aguerridamente toman como bandera los anarquistas conservadores apenas el Estado trata de inmiscuirse en la enseñanza ya privada.

Para un Estado idealmente socializado lo privado no existe, todo es público, popular, laico. La moral misma se hace íntegramente moral pública, moral política: la moral privada no sirve para fundar, sostener, engrandecer y perpetuar ciudades; es una moral estéril y escrupulosa, maniática y subjetiva. La vida privada misma no tiene buen sentido: el hombre es todo él social, no se pertenece; la vida privada, como distinta de la pública, suele ser un pretexto para conservar un rincón al fiero egoísmo, algo así como esas hipócritas *Indians' Reservation* de los Estados Unidos, rediles donde se encierran los instintos antisociales de una raza caduca.

No compete, pues, a la familia ese presunto derecho de educar a los hijos: la sociedad es la única educadora, como es la sociedad único fin de la educación: así se repite en las aplicaciones legislativas concretas la idea fundamental de la pedagogía social: la correlación entre individuo y sociedad.

Dentro de mis modestos medios he procurado ofreceros, como en un índice, algunas de las cuestiones principales que suscita la pedagogía social.

Partíamos del problema español: hoy se disputan el porvenir nacional dos poderes espirituales: la cultura y la religión. Yo he tratado de mostraros que aquélla es socialmente más fecunda que ésta y que todo lo que la religión puede dar lo da la cultura más enérgicamente.

Porque los pensadores eclesiásticos parecen querer olvidar que la idea de Dios halla en su interpretación social el máximum de reverberaciones.

«Siempre que estéis juntos me tendréis entre vosotros» —dijo Jesús—. No creo que haya apotegma más suave, más rico en promesas, más significativo de la divina misión del Hijo, que formule mejor lo que hay de más hondo en el oficio de un Cristo. Dios es el cemento último entre los hombres, el aunador, el socializador: es el fondo armonioso del cuadro humano sobre el cual se dibujan las siluetas individuales, ásperas, nerviosas y enemigas: *Homines ex natura hostes* —solía repetir Spinoza—. Tras la antigua alianza del Padre, viene el Hijo, todo temblor y ardor de llamas a instaurar una teología democrática. No quiere nada con los hombres solitarios que se hacen fuertes en el islote calvo de su orgullo, sino que entra en las ciudades y busca en las plazas las aglomeraciones.

El individuo, como tal, es siempre una caricatura: por eso los griegos, que tanto sabían de dignidad estética, pusieron en sus tragedias los coros, muchedumbres simbólicas encargadas de prestar resonancia humana y noble a las emociones personales de los protagonistas. El individuo se diviniza en la colectividad. ¿No es tal el sentido de la humanización de Dios, del verbo haciéndose carne? Antes que esto ocurriera sólo parecían estimables algunos individuos geniales: sólo la genialidad moral, intelectual o guerrera de éstos valía; por lo demás, ser hombre o ser piedra era suceso indiferente. Pero al encarnarse Dios la categoría del hombre se eleva a un precio insuperable; si Dios se hace hombre, hombre es lo más que se puede ser. ¿Qué añade a mi riqueza este dije de lo individual por bella orfebrería que lleve, si poseo la infinita herencia democrática de lo

general humano? De este modo Jesús parece amonestarnos suavemente: no te contentes con que sea ancho, alto y profundo tu *yo:* busca la cuarta dimensión de tu *yo*, la cual es tu prójimo, el *tú*, la comunidad.

CONCLUSIÓN

La España futura, señores, ha de ser esto: comunidad, o no será. Un pueblo es una comunión de todos los instantes en el trabajo, en la cultura; un pueblo es un orden de trabajadores y una tarea. Un pueblo es un cuerpo innumerable dotado de una única alma. Democracia. Un pueblo es una escuela de humanidad.

Esta es la tradición que nos propone Europa; por eso el camino de la alegría al dolor que recorremos será, con otro nombre, europeización. Un gran bilbaíno ha dicho que sería mejor la africanización; pero este gran bilbaíno, D. Miguel de Unamuno, ignoro cómo se las arregla, que aunque se nos presenta como africanizador es, quiera o no, por el poder de su espíritu y su densa religiosidad cultural, uno de los directores de nuestros afanes europeos.

La última vez que estuve en vuestra ciudad fue un año tristísimo: 1898. ¡Qué abismo de dolor!, ¿no es cierto? Entonces se empezó a hablar de regeneración.

La palabra *regeneración* no vino sola a la conciencia española: apenas se comienza a hablar de regeneración se empieza a hablar de *europeización*. Uniendo fuertemente ambas palabras, D. Joaquín Costa labró para siempre el escudo de aquellas esperanzas peninsulares. Su libro *Reconstitución y europeización de España* ha orientado durante doce años nuestra voluntad, a la vez que en él aprendíamos el estilo político, la sensibilidad histórica y el mejor castellano. Aun cuando discrepemos en algunos puntos esenciales de su manera de ver el problema nacional, volveremos siempre el rostro reverentemente hacia aquel día en que sobre la desolada planicie moral e intelectual de España se levantó señera su testa enorme, ancha, alta, cuadrada —como un *castiello*.

Regeneración es inseparable de europeización; por eso apenas se sintió la emoción reconstructiva, la angustia, la vergüenza y el anhelo, se pensó la idea europeizadora. Regeneración es el deseo; europeización es el medio de satisfacerlo. Verdaderamente se vio claro desde un principio que España era el problema y Europa la solución.

Marzo 1910.

S H Y L O C K

I

HACE unas cuantas noches vi en Lara *El mercader de Venecia.* Novelli, con su faz de enorme chimpancé, hacía un judío espléndido, de colores y líneas tizianescas. El resto de los actores cometió un crimen colectivo que no he de dejar pasar sin protestas.

Nadie me acusará de que sustento una visión individualista de la historia: la evolución humana explicada, según el gusto de Carlyle, como obra pura y exclusiva de unos cuantos grandes hombres, me ha parecido siempre una poética vulgaridad, que sólo puede interesarnos hasta los veinte años; justamente la edad en que se cierra para cada cual la esperanza de ser grande hombre. Luego empezamos a pensar que, sin necesidad de ser grandes hombres, la vida nos propone algunos deberes elevados, algunas actividades superiores que hacen que merezca ser vivida, y entonces nos sentimos inducidos a una concepción más o menos colectivista de la historia.

Sin embargo, la segunda parte de la fórmula carlyliana —*Heroenworship*—, culto de los genios, me parece necesaria, y merece que propugnemos en su favor. No hay, en mi opinión, pedagogía sin clásicos, como no hay iniciación en la virtud sin santos. Todos los hombres han llevado o podido llevar su elemento de colaboración al magno edificio de la cultura; pero ha habido grandes hombres que han aportado el plano, la idea directora de la construcción. El sentido de nuestra vida, menos poderosa y más modesta, ha de ser trabajar dentro del pensamiento de esos hombres, como una rubia abeja se afana en su alvéolo.

Tales hombres son ejemplares, son pautas, son modelos, como lo es el plano del templo para el artífice secundario que labra el

ornamento de una dovela al fondo de un claustro. De esta manera disciplinaremos nuestro trabajo: los clásicos son una invitación a la humanidad histórica, y, como capataces, nos distribuyen los puestos en la faena. Es preciso que trabajemos como si no fuéramos genios, y este pensamiento, que dondequiera es útil, lo es mucho más entre las gentes de España, propensas a no contentarse con menos que con descubrir todos los días el Mediterráneo.

Conviene, por tanto, volver a abrir nuestros corazones al culto de los clásicos, cuidando de dar a éste un sentido de mayor intimidad, más protestante y sin las pompas oficiales de la antigua retórica.

En esta respetuosidad hacia un clásico del calibre de Shakespeare me sentí herido la otra noche, percatándome del frívolo ambiente que de la escena descendía al patio de butacas.

Estas compañías italianas, formadas por una unidad seguida de ceros, debían suscitar alguna mayor irritación en el público. ¿Será por ventura buen actor quien se limite a mover de una cierta manera los músculos de su cara? Todo el arte contemporáneo aspira precisamente a la obtención de una atmósfera total: en el cuadro, en la novela, han llegado a ser el argumento y los rasgos individuales de los personajes mero material que sirve al artista para construir un mundo de relaciones unitarias capaz de vivir con vida independiente de la actualidad de esos materiales. Sólo el arte de los comediantes se obstina en no transformarse de ese modo. Y así Novelli, a pesar de ser un gran artista, no acierta a crear sino un Shylock de pesadilla, trivializado, descompuesto; una *reductio ad absurdum* de la enorme sugestión shakesperiana. Esto es una falta de respeto al alma del divino poeta, cuya manera de producir es clásica, precisamente porque no se entretuvo nunca contándonos anécdotas, ni recortando del tapiz de la existencia perfiles pintorescos. Shakespeare es lo que hoy es para nosotros porque cada una de sus obras es un pequeño universo, un *microcosmos* que en condensación encierra íntegras las sustancias todas del mundo real, del *macrocosmos*, mundo de menor intensidad, por lo mismo que más extenso, donde para unir dos emociones enérgicas tenemos que caminar de la una a la otra por un camino estúpido de diez, de veinte años.

Las obras de Shakespeare, como los cuadros de Rubens, gravitan inconmoviblemente. Shakespeare organiza con prolijo cuidado el reparto de los pesos estéticos en cada obra y logra así un perfecto equilibrio. Compone como Rubens. Si en *El mercader de Venecia* la figura de Shylock, que es el peso regulador, aparece to-

davía más acentuada por la insignificancia de los actores que representan los otros papeles, la obra se vence, pierde totalmente el equilibrio y se derrumba sobre el espectador discreto con todo el gravamen de sus materiales centenarios. Si Antonio, Porcia, Bassanio y Gessica no entran dentro de nuestra sensibilidad, el usurero quedará para nosotros reducido a un can viejo y peludo que desde la puerta de su cubil ladra a los transeúntes.

Y ¡por amor a Shakespeare!, este Shylock significa algo más.

II

Los aullidos misérrimos del judío veneciano dirigen nuestra atención hacia una de las más graves lacras de la historia: el antisemitismo.

Esta pasión no es de hoy ni es de ayer: Shylock no es una anécdota arrancada a un frívolo centón italiano. El pobre judío errante que camina corvo por los caminos históricos, so el gravamen de infinitas desventuras, es un personaje milenario. Todavía vive. Yo le he visto en el *Brühl* de Leipzig, delante de su escaparate miserable. donde se exponen las pieles más caras; le he visto cargado de hombros, cubierto con un raído levitón, la nariz corvina y una barba roja larguísima. Le he visto más enhiesto y en apariencia más tranquilo, paseando por el *Zeil* de Frankfurt. Y un día, en un vagón de tercera, conforme se va de Witemberg a Berlín, pude reconocerle sentado frente a mí: era una bolita de carne vieja y una cabezuela redonda y una nariz picuda y unos ojos de gorrión, y todo esto en perpetua inquietud. «Yo no puedo estar sin hablar, lo confieso —me dijo—. ¿Es usted alemán?... ¡Español!... Yo he leído a "López" de Vega, yo soy israelita y tengo en Berlín una pequeña tienda de relojes...» El vagón se había llenado de hombres alemanes, de comisionistas, de estudiantes, de soldados; apenas oyeron la palabra *israelita*, comenzaron a caer chanzas y groserías sobre el menudo viajero. Y yo me avergoncé, lo declaro: temí que aquellas gentes estólidas descubrieran en mi palidez española y en mis barbas negras una filiación hebrea. Me avergoncé y no tomé su defensa, y la otra noche, viendo *El mercader*, se puso de pie en mi memoria el pequeño relojero judío y me clavó sus ojuelos de avecilla maligna y sentí un pinchazo en el corazón.

¡Cómo ha padecido esta raza egregia! Los demás pueblos han

ido destilando gota a gota sobre el judío todo su poder de odiar. Se le ha maltratado, se le ha expoliado millares de veces, se le ha escarnecido. Se le han cercenado todos los derechos, se le ha recluído, como al ganado en el corral, dentro de los *ghetti* y juderías: se le ha señalado con las *ruedas bermejas*. Cuando el cristiano medieval quería alabar a Dios muy especialmente, mataba judíos. Léanse las curiosísimas Ordenanzas de Fernando I a los *chuetas* o, con otro nombre, *individuos de la calle*, en que se les vedaba tantas cosas y, entre ellas, el título de *Don*.

¡Mísera raza inmortal! Desde remotos siglos, los pueblos europeos, los árabes, los turcos más tarde, han ejercitado sobre las carnes hebreas su capacidad de atormentar. En las morenas y pálidas carnes han ensayado el filo de sus puñales. ¿Qué han conseguido? ¡Ah! El dolor, el divino pedagogo, ha sutilizado las almas israelitas, ha dado a este pueblo unas energías ardorosas que le hacen el más apto para las labores sublimes. Hemos matado judíos, y su sangre, conforme se iba enrareciendo, se hacía más exquisita, se espiritualizaba, se convertía en pura energía psíquica, era el mínimum de vehículo y el máximum de poderes inteligentes. Por las venas judaicas ya sólo fluye espíritu: filosofía, revolucionarismo, lirismo y partida doble.

Dondequiera hay judíos, hay siempre dos cosas: melancolía y suciedad. ¡Sobre todo melancolía! Tienen en los sótanos del alma recogida amargura bastante para anegar el planeta: son profesores de melancolía. Lloran sus sabios como trenan sus poetas, y el sol llega sin jovialidad a sus bancas de París. Como dice Heine:

Lloran grandes y pequeños,
lloran hasta los más fríos;
mujeres y flores lloran
y los astros en el cielo.
Y todos los llantos fluyen,
hacia el Sur rodando van;
fluyen todos y se vierten
allá abajo, en el Jordán.

No acabaría de hablar nunca sobre los judíos, ni creo que haya tema más delicado para la sensibilidad de un poeta que este milenario dolor de un pueblo que eligió Dios una vez como vaso en que contenerse. ¡Pobre Jahve magnífico, dios de la inquietud y de la melancolía; tú que tenías el fuego en la una mano y el *maná* en la otra y te ponías a arder en las retamas al borde de los caminos!,

aún la policía rusa azuza un pueblo imbécil, todavía no purificado por la palabra cáustica de los profetas, sobre las gentes de tu elección. ¡Qué horror! Aún ayer Alejandro III expulsaba a los judíos, y las mujeres hebreas, para permanecer, tenían que usar la cédula amarilla de las prostitutas. Eso, ayer; hoy... ¡Kichenef, Bielostock, sangre, torrentes de sangre, sangre de Rubén, sangre de Neftalí!

Con motivo de las turbulencias antisemitas de 1892, refería Julio Huret desde Rusia al *Fígaro* una conversación que sostuvo con un judío de Lodz, a quien acababan de asesinar el hijo, y le preguntaba:

—¿No se dice que hay demasiados judíos en Lodz?

—Sí —respondió—, muchos. Pero ¿dónde quiere usted que vayan? Se les ha echado de todas partes... Cuando se les arrojó de Petersburgo, un judío que yo conocía fue a ver a Gresser, el jefe de Policía, y le dijo: «¡Toleráis a los perros en Petersburgo; yo tengo ocho hijos que alimentar, me gano la vida con mucha dificultad, dejadme, andaré a cuatro patas como los perros!

—No —le respondió Gresser—; eres judío, eres menos que un perro; hazte cristiano...»

¡Pobre Jahve, según Nietzsche, has venido a ser el dios de todos los barrios bajos del mundo!

Signore Novelli, *signore* Novelli, ¿por qué convertir a Shylock en una figura pintoresca? En el judío veneciano conjura Shakespeare un dolor milenario: impávido, como era su derecho de poeta, ofrece la imagen cruel del odio entre las razas y la enemistad entre los dioses.

Y ahora, señor lector, lee el tomo tercero de la *Historia de la novela en España*, que acaba de publicarse. Hay en él un espléndido estudio sobre la *Celestina*, donde cuenta Menéndez y Pelayo cómo anduvo su autor, que era judío, mezclado en un proceso inquisitorial que se formó a su suegro, el viejo Alvaro de Montalbán, por *comer pan cenceño* (ácimo), por *entrar en las cabañuelas* (tabernáculos) y por ciertas frases en que desde este mundo ponía algunos reparos al otro; testigo principal, el cura de San Ginés.

Julio 1910.

VIAJE DE ESPAÑA

JULIUS Meier-Graefe es un alemán, crítico de pintura. Hace un año recorrió nuestra tierra, solicitado por menesteres de su oficio, y tuve el gusto de presentar su nombre ante los lectores de este periódico. Ahora publica un diario de sus jornadas españolas, que titula simplemente *Viaje de España.*

Libros de esta clase han solido dividir en dos grupos los lectores indígenas, y estos dos grupos corresponden a dos formas radicales e irreductibles de patriotismo. Unos se acercan, con instintos policíacos, al volumen en que el viajero ha puesto decantadas sus emociones vagabundas: sólo les interesa averiguar si el autor habla, según ellos dicen, «bien» o «mal» de España. Otros, que ejercitan un patriotismo más complicado y conforme a mi paladar, para quienes la patria no es nunca una cosa hecha, cumplida, histórica, hieratizada y perfecta, sino un perpetuo problema, una tarea nunca acabada, una futura realidad, un conflicto entre posibilidades presentes, se sienten atraídos con vehemencia hacia esas páginas ágiles, generalmente ni respetuosas ni profundas, en que hombres de otras razas describen la nuestra. Para ellos estos libros son motivos de hondas excitaciones: los viajeros buscan siempre en el viaje una renovación espiritual, en el pleno sentido de la palabra. Un viaje a países extraños, y cuanto más extraños mejor, es un artificio espiritual por el cual se hace posible un renacimiento de nuestra personalidad; por tanto, una nueva niñez, una nueva juventud, una renovada madurez, una nueva vida con su ciclo completo. Allá donde nacimos, las cosas y los hombres han gastado sus fiso-

nomías, y sus rostros no hieren suficientemente nuestra sensibilidad. Lo habitual es siempre insignificante e imperceptible: en árabe, lo castizo se dice «baladí».

Ante objetos nuevos para nosotros o heridos por un sol de diferente intensidad, nuestros nervios vuelven a su frescura originaria y en la novedad del panorama renovamos nuestro espíritu. Con esta niñez artificial recobramos ciertas virtudes infantiles, por ejemplo, la sinceridad. ¡Cuántos viajeros han viajado y escrito de su viaje únicamente para proporcionarse una ocasión de ser sinceros, la cual no hallaban en su ciudad! La lista es larga y habría que comenzarla con Herodoto; ni habría de extrañarnos que la fermentación política de las ciudades griegas fuera iniciada por libros de viajes y que la democracia francesa del siglo XVIII procediera de obras como la de Bougainville, que lanzó estilizada a la moda la vida naturalista y cándida de O'Taiti, iniciación del movimiento «rousseauniano».

Meier-Graefe aprovecha ampliamente sus andanzas por España para expresar algunos juicios graves sobre la ruta política y cultural de sus compatriotas, y se da cuenta perfecta de ello. «España entera —dice— es, como la planicie en torno a El Escorial, una balaustrada o *loggia* para gentes que ansían espacio libre para sus pensamientos».

Esta sinceridad del viajero buscan los que no ven en la patria un sistema de tradiciones, es decir, de cómodas soluciones almacenadas por el pasado, sino un sistema de acciones problemáticas, de deberes inciertos y peligrosos, fundadores de porvenir, que sienten, en suma, el patriotismo de admiración, no el patriotismo de admiración y de recuerdo. Los indígenas tejidos en la urdimbre inmensa de nuestra raza, no vemos ésta sino empastada, fundida en su resultado total y de una pieza. Nada puede sernos más interesante que ver cómo esa nuestra realidad étnica se descompone en sus elementos al atravesar la retina enérgica del viajero, del mismo modo que la blanca luz del sol revela los misterios de su composición al penetrar un prisma cristalino.

En lugar de indignarnos, aprovechemos, pues estos libros son siempre ingenuos en su fondo, tanto que los árabes los han llamado, delicadamente, «libros de andar y ver». En las retinas de los viajeros estudiamos experimentalmente la confusa sustancia de nuestro pueblo.

Para nosotros lo humano corre peligro de limitarse en los confines de lo español, y lo español, a su vez, se expone a perder todo

su sentido si no lo consideramos como un gesto peculiar de lo humano. El *yo* no adquiere su perfil genuino sin un *tú* que lo limite y un *nosotros* que le sirva de fondo. En las pupilas de los otros hallamos el logaritmo de nuestras virtudes y nuestros vicios. Tropezando con el prójimo aprendemos nuestro puesto en el mundo.

Así, para la inteligencia de la misión española sobre el planeta soy más deudor a Maurice Barrès que a Ganivet, porque éste no logró elevarse a un punto de vista sobrenacional y sus opiniones adolecen de una visión provinciana del universo.

* * *

La investigación del hombre a través de sus cristalizaciones particulares constituye el nervio del libro de viajes como género literario. Pero esto es lo que se echa muy de menos en la obra de Meier-Graefe. Sus páginas atestiguan que la impertinencia puede considerarse como género literario. Y no me enoja, ciertamente, que encontrara en Almería repugnante la leche de cabras, y que le pareciera Valencia «inefablemente fea», y la catedral de Burgos «una arquitectura aparatosa, miserablemente moderna, digna de un «parvenu»...; nada de eso: ni soy de Almería ni sustento teorías respecto a los alimentos, ni pondría mi mano por salvar el honor estético de Valencia, ni me hallo dispuesto a darme de estocadas por ningún monumento gótico, arte, después de todo, un poco reaccionario. La impertinencia de este libro rezuma por todas sus páginas, y es algo más profundo que el humor de una hora; es el síntoma de la modernidad, y, especialmente, de la modernidad parisiense y berlinesa, condensada ejemplarmente en este libro.

Yo llegaría a generalizar más: yo diría que, como fueron la tragedia y la comedia expresión genuina de los siglos V y IV en Atenas, y como en el drama conceptuoso da su confesión plenaria nuestro siglo XVII, es la impertinencia el género literario más espontáneo de la época actual. Pero esto necesita algún desarrollo que hoy no me es lícito.

Lo impertinente de la impertinencia no consiste en que alguien nos diga palabras enojosas, sino en que éstas sirven al impertinente como medio de demostrarnos que no existimos para él. La impertinencia es el desdén perfecto, el desdén que anonada al desdeñado y le suprime del mundo de las realidades.

El libro de Meier-Graefe es un ejemplo curiosísimo de esta absoluta impertinencia: se advierte en todos sus párrafos una cálida

simpatía hacia cierta vaga y remota sustancia que él llama España; mas al punto que España pretende concretarse, realizarse en una ciudad, en un cuadro, en un monumento, en una costumbre, en una persona, Meier-Graefe se obstina en no preocuparse de ninguna de estas cosas. Este señor necesita de España como de un ancho hipódromo para sus pensamientos, que en Alemania viven comprimidos; por eso suprime todo lo español y amuebla el espacio vacío —la abstracción España— con sus meditaciones.

Meier-Graefe, que protesta, como Nietzsche, del filisteísmo universitario, de la *cuistrerie* frecuente en los eruditos, de la limitación dentro de los prejuicios gremiales... viene a España, a una raza viejísima, dotada de rasgos verdaderamente teratológicos, incomparable a toda otra porción europea; a un pueblo que se mantiene perseverando en una fisonomía arcaica, que no ha aceptado la conformación continental, y... no hace apenas otra cosa que ver cuadros, ni habla apenas sino de cuadros y temas pictóricos. Yo siento mucho haber de decir a mi amigo Meier-Graefe que éste es un gravísimo pecado de «universitarismo». Ante el problema supremo de un pueblo —de una categoría de lo humano—, no es lícito pasar inatento. En comparación con una raza, el cuadro más exquisito es un problema de retórica.

Meier-Graefe confiesa al cabo del libro esta falta suya: «A menudo —dice— siento como si no estuviera en España. Frecuentemente me parece que este viaje mío es pura ficción. Me encuentro un poco en Alemania, un poco en Londres, en Petersburgo, y Dios sabe dónde. Esto es, en los cuadros que en esos lugares se hallan colgados, y que me son amados. Cuanto más estoy aquí, más me hallo allá. No viajo por España, sino por Tiziano, Rubens, Greco, Tintoretto, Poussin: por hombres que son más grandes y dignos de consideración que la más grande y considerable España. Esos hombres son parte del mundo, mientras una tierra como España llega sólo desde aquí hasta allí. Yo me pregunto qué buscan y encuentran aquí gentes que no persiguen las huellas de grandes hombres».

* * *

Este párrafo, que copiaba para justificar mi acusación, nos deja en suspenso, nos obliga a dudar de nuestro propio juicio. Con efecto, unos cuantos grandes hombres pueden pesar lo que un pueblo, más que un pueblo. En la historia de la cultura acaso pese más Cer-

vantes que todo el continente africano. Y por otra parte, ¿hasta qué punto un pueblo sin grandes hombres sería verdaderamente un pueblo? Una raza —dice justamente Renan— es, ante todo, un molde de educación moral. Y ¿es ésta posible sin grandes hombres? Grandes educadores o grandes educados, ¿no son los grandes hombres síntomas de la capacidad moral necesaria a todo grupo humano para organizarse en esa unidad superior de cultura, en esa densa y potente animosidad colectiva que llamamos un pueblo? Cuando hacemos camino y peregrinamos en busca de la intimidad de una raza, ¿nos atrae sólo la frívola perspectiva de usos y trajes pintorescos? Visitar un pueblo ¿no es buscar el contacto espiritual con la mística comunión de sus grandes hombres?

Tal vez, tal vez tenga algún fecundo sentido cuando Meier-Graefe, sutil pensador, artista entusiasta, capaz de inagotables ardores, dice: «Mi viaje a España es más bien mi viaje a este hombre».

Y este hombre es Domenicos Theotocopuli, llamado el Greco.

Junio 1910.

AL MARGEN DEL LIBRO «A. M. D. G.»

RAMÓN Pérez de Ayala me envía un libro que acaba de componer: Se titula *A. M. D. G.: La vida en los colegios de jesuítas.* El autor ha sido discípulo de estos benditos padres: yo, también. El autor es de mis amigos más próximos, y nos une, sobre el afecto, análoga sensibilidad para los problemas españoles.

¿No son éstas razones suficientes para que me permita anunciar al público la aparición de este volumen? Por si algo faltara, he de apuntar otra feliz coincidencia: Ayala fue *emperador* en las clases del colegio de Gijón: yo también fui *emperador* en el colegio que los jesuítas mantienen en Miraflores del Palo, junto a Málaga, ¿Sabe el lector?... Hay un lugar que el Mediterráneo halaga, donde la tierra pierde su valor elemental, donde el agua marina desciende al menester de esclava y convierte su líquida amplitud en un espejo reverberante, que refle a lo único que allí es real: la Luz. Saliendo de Málaga, siguiendo la línea ondulante de la costa, se entra en el imperio de la luz. Lector, yo he sido durante seis años emperador dentro de una gota de luz, en un imperio más azul y esplendoroso que la tierra de los mandarines. Desde aquel tiempo, claro está, mi vida significa una fatal decadencia, y mis afanes democráticos acaso no sean otra cosa que una manera del despecho.

Al leer el libro de Ayala, esa niñez perdida ha venido correteando hasta mí con peligrosa celeridad, y ahora ya no sé distinguir entre lo que las páginas de esta novela dicen y lo que me recuerdan. Sólo hallo una divergencia: Ayala envuelve las escenas de su muchachez en un paisaje de Norte, que conviene muy bien a la melancolía y al dolor de la vida que describe, al paso que la armadura

de una infancia sometida a la pedagogía jesuítica me llega a mí bajo los recamos de un mediodía magnífico.

Mas yo pongo la mano a modo de visera para resguardarme las pupilas de esa refulgencia excesiva en que flotó mi infancia, y entonces descubro la misma niñez triste y sedienta que formó el corazón tembloroso de *Bertuco*, el pequeño héroe de Ayala.

Los jesuítas tienen varias clases de discípulos: son unos como el *Coste* de *A. M. D. G.*, el mofletudo *Coste*, de alma aún no despierta, separada del ambiente exterior por una fisiología de novillo, muchacho dotado de alegría biológica incontrastable, capaz de atravesar las redes místicas de los *Ejercicios espirituales* como una bala de cañón por una nube. Para éstos nada hay triste: *Coste* se cura cualquier incipiente dolor de corazón entablando con el vecino de mesa una pantagruélica apuesta sobre quién embaula mayor número de huevos fritos, y acaba por escaparse cabalgando tranquilamente en el asno del colegio, la mansueta alimaña a quien la delicadeza de los Reverendos Padres había apodado *Castelar*.

Otros no son ni serán nunca nada determinado, masa inerte incapaz de reacción, que gravitan hacia el centro en cualquiera esfera que se les coloque. Estos son los más numerosos en una raza exánime como la nuestra.

Pero hay algunos niños de espíritu tremante, sensibilizado antes de sazón, de increíble energía imaginativa, que perciben al punto la asimetría perenne entre lo ideal y lo real: ¿qué haréis de estos niños dueños de tan fuerte poder de imaginar? Mirad que para ellos es toda realidad un trampolín que les lanza a un mundo de su propia creación; procurad retenerlos, proponiéndoles realidades jugosas, francas, amplias, múltiples, de modo que no se escapen demasiadamente a lo fantástico; haced que vean en las cosas existentes un campo de batalla digno de ellos, donde quede presa su potencia ascendente y creadora. Esas almitas centrífugas, dispuestas a huir en todo instante de la acción colectiva humana, como la flecha de la mano del arquero, son a la vez las únicas que pueden arrastrar en pos de sí las multitudes grávidas hacia formas superiores de existencia: de ellas saldrán los poetas ardientes, los políticos apostólicos, los pensadores honrados, los inventores, los hombres, en una palabra, que son la sal de la tierra; enseñadles, pues, a amar lo comunal; hacedles filantrópicos y activos, respetuosos con el error y confiados en la capacidad de mejorar inmanente al hombre.

Bertuco pertenece a esta clase. ¿De qué modo influyen en él los jesuítas? Léase el libro de Ayala, y se verá. Como los que bajaban

al purgatorio de San Patricio, *Bertuco* no volverá a reír nunca del todo: la risa es la expresión de un alma saludable y elástica, unificada y con sus funciones íntegras. Si esto es así, para que un alma fina pueda permitirse el lujo de reír necesita creer con fe profunda estas tres cosas: que hay una ciencia merecedora de tal nombre, que hay una moral que no es una ridiculez, que el arte existe. Pues bien; los jesuítas le llevarán a burlarse de todos los clásicos del pensamiento humano: de Demócrito, de Platón, de Descartes, de Galileo, de Spinoza, de Kant, de Darwin, etc.; le acostumbrarán a llamar moral a un montón de reglas o ejercicios estúpidos y supersticiosos: de arte no le hablarán nunca.

Aún esto fuera pasadero si la desmoralización a que conduce la pedagogía jesuítica se detuviera ante la idea de la fraternidad humana. Pero... apenas entra *Bertuco* en el Colegio escucha de labios de aquellos benditos Padres una palabra feroz, incalculable, anárquica: los *nuestros*... Los *nuestros* no son los hombres todos: los *nuestros* son ellos solos.

Bertuco verá la humanidad escindida en dos porciones: los jesuítas y luego los demás. Y oirá una vez y otra que los *demás* son gente falsa, viciosa, dispuesta a venderse por poco dinero, ignorante, sin idealidad, sin mérito alguno apreciable. Por el contrario, los *nuestros*, los jesuítas, son de tal condición específica que, a lo que parece, no se ha condenado ninguno todavía.

Saldrá *Bertuco* del Colegio inutilizado para la esperanza: por muy graves esfuerzos de reflexión que haga jamás logrará vencer una desconfianza original, un desdén apriorístico ante los demás hombres. En cambio, estudios un poco más serios, meditaciones más vigorosas le harán insoportable el recuerdo de los *nuestros:* los vicios de que ellos acusaban al común de las gentes parecerán a *Bertuco* aletear con grandes alas torpes en torno a los edificios jesuíticos. Y entonces le parecerá que se alza de la historia un hedor horrible de materia, y si mira en torno creerá ver un desierto de hombres habitado por lascivos orangutanes.

¿A quién podrá extrañar que *Bertuco* renuncie a toda labor social cuando avance en la vida? Las hormigas al tiempo que hinchan sus trojes subterráneas saben morder el grano en tal sitio que, sin matarlo, impiden su germinación. San Ignacio, santo administrativo y organizador, ha dotado a sus hijos espirituales con el arte maravilloso de utilizar las criaturas para la mejor gloria de Dios, y como las mejores no se resignan fácilmente al papel de instrumentos, se las utiliza inutilizándolas.

Los jesuítas han educado a los hijos de las familias españolas que viven en mayor holgura. De ellos tenían que haber salido los hombres constructores de la cultura nacional, productores de un ambiente público más fecundo. Pero no han salido: los jesuítas, mordiendo las porciones más enérgicas de sus almas, los han inutilizado *ad majorem Dei gloriam*. ¡Adiós unidad del espíritu, adiós impetuosidad cordial, adiós afán por hacer mejor el mundo en que vivimos!

* * *

Ayala escribe prodigiosamente, representa entre los nuevos escritores la tradición castiza del estro fecundo, que suele faltarnos a los demás. Tal vez los pequeños defectos de su estilo provengan de una vena demasiado exuberante que no ha logrado todavía ponerse cauce y continencia.

Mas este libro trasciende de la literatura y significa un documento valiosísimo para el problema de la reforma pedagógica española. Léanlo quienes, prepuestos a nuestro gobierno, son responsables del porvenir nacional. Léanlo los padres antes de elegir educación para sus hijos.

El libro de Ayala es, en todo lo importante, de una gran exactitud. Sólo hallo un olvido, en mi opinión, de suma gravedad: no haber hecho constar de una manera taxativa que el vicio radical de los jesuítas, y especialmente de los jesuítas españoles, no consiste en el maquiavelismo, ni en la codicia, ni en la soberbia, sino lisa y llanamente en la ignorancia.

Al final de la novela pregunta el médico Trelles al Padre Atienza, que, aprovechando la salida de *Bertuco*, abandona la Orden:

—¿Cree usted que se debería suprimir la Compañía de Jesús?

Y el Padre Atienza responde:

—¡De raíz!

Bueno; yo no soy partidario de que se suprima a nadie ni de que se expulse a nadie de la gran familia española, tan menesterosa de todos los brazos para subvenir a su economía. No obstante, la supresión de los colegios jesuíticos sería deseable, por una razón meramente administrativa: la incapacidad intelectual de los RR. PP.

Diciembre 1910.

LA ESTÉTICA DE «EL ENANO GREGORIO EL BOTERO»

I

El último número de *Kunst für Alle* —una importante revista alemana de arte— está dedicado a nuestro pintor Zuloaga, con motivo del triunfo que ha obtenido en la Exposición de Roma.

Aprovechando un viaje de Bolonia, hice meses ha una escapada de cinco días a Florencia para ver una vez siquiera en la vida al «pensoso duca» que esculpió Miguel Angel y saludar al paso con veneración la quinta medicea donde solía reunirse la Academia florentina. En el seno de esta Academia vino a renacer el platonismo, del cual emanaron la nueva física y la nueva moral. Si a esto se agrega que de Miguel Angel procede el nuevo arte, nos espantará la energía incalculable de aquel paisaje tan reducido en que prendió el germen integral de la vida moderna. Usando de una metáfora atrevida, al buscar Herder sobre el haz de la tierra el lugar donde surgieron los primeros hombres, se preguntaba: ¿Dónde está la vagina del mundo? Florencia es algo así, lugar de alumbramiento, fontana de ideas originales e infinitamente expansivas.

Pues bien; una mañana —bajo el cielo florentín, que es acaso el más azul y el más profundo de Europa—, entre que miraba correr la rápida fluencia del Arno gentil y aguardaba que abrieran los Uffici, compré el *Giornale d'Italia*, y allí, en la primera plana, vi un título de letras grandes que decía: «Il piú forte Zuloaga». La victoria de nuestro pintor en el país clásico de la pintura me trajo a la memoria, no sé bien por qué, aquella otra gran fuerza que, oriunda del Levante

ibérico, cayó un día sobre la gente italiana y la ató a sus destinos como cadáver de vencido a la cola del caballo vencedor. Los hombres de Florencia y Milán, de Urbino y de Roma, eran recios poderes altivos que se alzaban inconmovibles, fieros, duros, fríos como astas de bronce hincadas en tierra. Pero un día, César Borgia el Valentino llegó sobre ellas —un viento africano—, y los hombres de bronce se inclinaron a su paso, se doblaron, se encorvaron como espigas blandamente bajo el viento.

Con los cuadros de Zuloaga penetra en las Exposiciones un «sirocco», y no nos extrañaría que los demás lienzos se secaran, se resquebrajaran y abarquillándose se desprendieran de sus marcos. La razón de esto es un tanto paradójica. Zuloaga es un pintor que no sólo tiene un sentido personalísimo, sino que tiene una manera. Manera es a estilo lo que manía a carácter. Zuloaga es amanerado, y porque lo es comenzó a aplaudírsele y encomiársele. Hoy, el europeo sólo tiene paladar para amaneramientos. Sin embargo, aplausos y encomios son fortunas que Zuloaga comparte con muchos otros pintores, con muchas otras maneras de artistas. Lo específico de Zuloaga está en que es el «piú forte», en que se impone con la sencillez de lo evidente, en que arrebata, y no sólo place, en que aplasta las maneras de los demás, en que, estoy por decir, se aplasta a sí mismo: el Zuloaga amanerado sucumbe ante lo que hay en Zuloaga de «piú forte», y el espectador se aleja de sus pinturas pensando en el tema de éstas más que en el pintar del pintor. Hasta el punto es esto así, que muchas gentes reciben ante sus cuadros una impresión tan grande como lo es el despego que hacia su pintura sienten.

El número de *Kunst für Alle* reproduce algunas composiciones de Zuloaga, y trae, como texto, un artículo de Camille Mauclair sobre el conjunto de su obra. Mauclair alaba sin limitación a nuestro pintor, tal vez demasiado, pues no queda nunca claro el genio de un artista si al ensayar su descripción no se hace destacar la silueta de sus virtudes sobre el fondo de sus defectos. Insiste el crítico, con sumo acierto, en la independencia del arte de Zuloaga con respecto a las corrientes actuales de la pintura. En la edad del impresionismo, pinta Zuloaga como un clásico; en la edad del colorismo, Zuloaga, dibuja; en la edad del realismo, Zuloaga inventa sus cuadros. Por otro lado, es Zuloaga realista, colorista, impresionista. Además, recoge la tradición de los clásicos nuestros: Greco, Velázquez, Goya. Y en cuanto recoge la tradición clásica, es mas bien romántico.

No me atrevo a poner peros a Mauclair, que tanto sabe de arte.

Pero, francamente, si todo eso es así, como lo es en verdad, Mauclair debió sacar la consecuencia que no saca, a saber: la pintura de Zuloaga, como tal pintura, carece de unidad, es ecléctica. Métodos, tradiciones, intenciones en parte antagónicos coexisten en esos cuadros, sin que por sí mismos puedan llegar a unidad. O mejor dicho: la unidad de la pintura de Zuloaga es una presión violenta a que la voluntad del artista somete los elementos y tendencias disparejos. Esta unidad externa, que no nace espontáneamente de los elementos mismos, de las tendencias mismas, es lo que llamamos manera. Manera es manía; manía es lo injustificado; lo injustificado es el capricho. Manera es, pues, capricho. Arte, empero, sensibilidad para lo necesario.

Ahora bien: por ciertos cuadros de Zuloaga pasa resoplando fieramente un viento irresistible, aterrador, bárbaro; un aliento caldeado, que parece llegar de inhóspitos desiertos, o frígido, como si descendiera de ventisqueros. De todos modos, una corriente de algo, de algo tan vigoroso, tan sustancial, tan evidente y necesario que, oprimiendo lo pintado en el lienzo, lo sienta, lo aprieta sobre sí mismo, le da peso existencial, solidez, necesidad. Diríase de algunos cuadros de Zuloaga que son como desfiladeros por donde irrumpe procelosamente un dinamismo superior a ellos e independiente de ellos.

Conviene insistir en esta dualidad del arte zuloaguesco, porque pocas veces aparece tan claro el efecto decisivo que en la creación estética produce aquel elemento de ella que no es técnica. Pocas veces resulta tan patente que la técnica es un *a posteriori* respecto al tema ideal que el artista percibe.

Cuando Zuloaga pinta una escena más o menos del gusto de París, pongamos por caso *Le vieux marcheur* —el viejo verde que es atraído, como una hoja quebradiza de otoño, por la ráfaga erótica de dos mozas andantes—, no podemos llegar al entusiasmo. Nos hallamos con una anécdota más allá de la cual hay lugar para infinitas anécdotas; además, esa anécdota no nos es referida de una manera simple, sombría y espontánea. El pintor pretende que nos detengamos en ella, convierte cada línea y cada mancha de color en una gesticulación, se afana demasiado en convencernos, insiste con exceso en los detalles y acaba por hacer cabriolas sobre el mísero tema anecdótico, que, exento de fortaleza, se viene abajo con toda la saltimbanquía de líneas y contrastes sobre él amontonada. Este no es nuestro Zuloaga: es un juglar que, tal vez muy diestro y ágil, nos entretiene con una fantasmagoría.

En cambio, Zuloaga ha pintado el enano Gregorio el Botero.

Una figura deforme de horrible faz, ancha, chata y bisoja, calzados los pies de alpargatas y las piernas de calzones que medio se le derriban, en mangas de camisa, abierta ésta por el pecho, que avanza con enormes músculos de antropoide. Sobre el suelo se alzan, y apoyados en su hombro se mantienen en pie, dos henchidos pellejos que conservan las formas orgánicas del animal que en ellos habitó y afirman un no remoto parentesco con el hombre monstruoso que los abraza como a dos semejantes. Y este grupo de vida orgánica destaca sobre un paisaje de tierra desolada, sin árboles, rugosa, dura y frígida. A mano derecha rampan por un collado los cubos de unas murallas rudísimas de una ciudad apenas sugerida —sugerida lo bastante para que se sepa que es una ciudad bárbara y torva y enérgica, cuyos pobladores son crueles unos para con otros y cada cual es enemigo de sí mismo y nadie sabe qué es admirar ni qué es amor. Encima un cielo que es una guerra rauda entre un ventarrón y unas nubes, las cuales, en sus desgajes y culebreos dan cuerpo a las líneas de embestida del viento.

¿Y cómo está esto pintado? La pintura contemporánea, realizando un teorema de Leonardo, aspira a resolver cada cosa en las demás. Una mano, *verbi gratia*, es para el impresionista un lugar donde se reflejan las cosas en derredor existentes: pintar una mano es, pues, pintar las demás cosas en esa mano, y así sucesivamente. En realidad el impresionismo es la aplicación a la pintura del principio físico de Newton. Cada cosa es el lugar de cita para las demás. Pues bien; Zuloaga comienza por separar lo que en el cuadro hay de orgánico y lo que es inorgánico —tierra, cielo, construcciones—. El enano y los odres están pintados semi-impresionistamente, como los hubiera pintado Greco o Velázquez o Goya. En qué consista este semi-impresionismo no puede decirse con cuatro palabras; aun con muchas, sería fácil dar de él una fórmula equivocada. Sólo provisionalmente me atrevería a decir: el impresionismo de los clásicos nuestros es un impresionismo limitado por un medio neutro. El «plein air» del contemporáneo hace ilimitada la impresión: el aire libre es la negación del medio, porque no reacciona sobre las cosas, sino que las deja en su salvaje independencia, en su inagotable reflejarse mutuamente.

De esta manera logra Zuloaga una densa y bien definida materialidad con que llenar sus figuras, una materia sólida y real que con su peso bruto contrarresta el dibujo. ¡El dibujo de Zuloaga! ¿Cómo traducir en palabras su voluntariosa condición, su genio travieso, liberal a la vez que positivo y constructor?

El dibujo de Zuloaga es un lírico instrumento que vive en guerra con la materia. La materia es la inercia que, imponiéndose a las cosas, las hace triviales. Porque hay en cada cosa una aspiración a ser más que materia, a ser lo que los físicos llaman fuerza viva; pero una aspiración que suele ser vencida por la materia. Y esto es lo que llamamos la realidad de las cosas: las pobres cosas que humilladas, derrotadas, vencidas por la presión pavorosa de la inercia, se recogen en sí mismas. El dibujo de Zuloaga es pura fuerza viva: un caballero de quijotesca sensibilidad que acude allí donde las cosas padecen mayor violencia de los poderes inertes, desfacedor de los entuertos que la materia origina, y sobre todo del más grave: la trivialidad, la inexpresión. Este lírico esfuerzo del dibujo consiste en desarticular las formas triviales, las formas materializadas, y con un leve toque, articularlas según el Espíritu. De este modo quedan las formas, por decirlo así, cargadas de electricidad, dotadas de moción y de emoción, de vital dinamismo.

Pero nótese bien: si las cosas no fueran triviales, si no fueran materia, ¿qué haría ese dibujo? Como la virtud necesita de los vicios y de ellos se alimenta, el dibujo de Zuloaga necesita sumirse donde las cosas se ahogan en materialidad, en vulgaridad, para, salvándolas de ellas, cumplir su destino. Donde aquéllas faltan, el lirismo del dibujo degenera en capricho.

En resumen: el enano Gregorio y su par de odres familiares, bien que dignificados por el dibujo, están delante de nosotros como cosas suficientemente reales que oprimen el suelo —última característica de lo existente, según advertían las almas ingrávidas de los condenados viendo a Dante caminar.

II

Por el contrario, el paisaje en torno no sólo no está pintado realistamente, sino que apenas está pintado. Aquí, donde lo que se representa son cosas mucho más materiales, casi puramente inertes; donde los objetos no son seres vivos, o, como los árboles, son los intermediarios entre la materia inorgánica y el animal, aquí el dibujo

de Zuloaga asume toda la responsabilidad y toda la creación. Los paisajes de Zuloaga se acercan cada vez más al puro dibujo. Lo material, lo inerte de la tierra, de las piedras, de las casas, de las viejas iglesias, de los murallones es suprimido. La luz que los envuelve es un ritmo convencional, dentro del que van y vienen las cosas. Mal dicho, no las cosas: los ímpetus de las cosas.

Esta tierra de sol, sobre que recorta su bárbara silueta el enano odrero, no es la bestia enorme que nuestros ojos desespiritualizados nos presentan eternamente muerta, inmensamente inerte. Los declives, los hondones, los altozanos, la suave línea ondulada, la pronta elevación, el anfractuoso modelado que a la vista nos ofrece, se han convertido dentro del lienzo en un drama. La tierra se disocia en las tierras, actores de este drama: y todo ese relieve estático despierta súbitamente a una prodigiosa existencia dinámica. Ya no es sólo un objeto dotado de esta o de la otra forma: es sujeto, realidad semoviente, fuerza viva, ímpetu que lleva una intención, un carácter y su forma es su voluntad. Las tierras chocan unas con otras, ascienden y se encrespan, se atropellan, se rinden, despéñanse unas, giran bruscamente sobre sí otras, caminan, ganan el espacio, se serenan, ondulan, vuelven a irritarse, a aspirar, a erguirse y precipitarse como si una inquietud latente azotara sus almas tectónicas.

La pincelada de Zuloaga muestra aquí en todo su vigor una cualidad que le es peculiar. Ancha y prolongada, goza cada una de cierta independencia; porque sobre el color y la tonalidad, cada pincelada posee una dirección; es como la nuda expresión de una fuerza, es como un músculo. Así se comprende que casas, castillos, torres, bardas, montes, labrantíos, adquieran en sus cuadros animalidad, reviviscencia y movimiento.

Yo no sé si esta interpretación dinámica del paisaje fue traída al arte europeo por la tradición japonesa. Me importa ahora solamente recordar lo que más arriba dije: que Zuloaga pinta según un arte las figuras, y según otro los paisajes. En aquéllas acentúa la animalidad y la materia; en éstos insiste sobre lo que tienen de espíritu, de energía, de vitalidad belicosa. Ahora bien: sobre un paisaje irrealizado —ésta es acaso la palabra justa— las figuras tienen forzosamente que arrastrar una existencia grotesca. ¿Cómo es posible que pesen sobre la tierra, si la tierra aquí no es tierra? ¿Cómo es posible que respiren, si el aire aquí no es aire? Fondo y figura se escupen mutuamente, son incompatibles y se empujan uno a otro fuera del cuadro. Estamos en el reino del capricho y, por tanto, lejos del reino del Arte.

Arte es sensibilidad para lo necesario. Al decir esto aspiro a coincidir con lo que más de una vez he oído a un grande artista de nuestra tierra que, como grande artista, posee una genial intuición de la esencia del arte. Me refiero a Valle-Inclán, cuando dice: «El Arte es el arte de lo eterno, de lo que no tiene edad». Eterno, claro está, no quiere decir lo que dura siempre, porque entonces habríamos de aguardar al fin de los tiempos para comenzar a hacer arte. Ni lo que ha durado hasta la fecha, porque han durado muchas cosas que mañana o pasado perecerán. No; el síntoma de lo eterno es lo necesario. Esto piensa, creo yo, Valle-Inclán. Se trata de que el arte verdadero tiene que expresar una verdad estética, algo que no es una ocurrencia, que no es una anécdota, que es un tema necesario. Mas dejemos esta cuestión, excesivamente abstracta y peligrosa para ser aquí discutida. Notemos sólo que en este cuadro de Zuloaga la unidad y la solidez en él resplandecientes proceden, no de su técnica, que es contradictoria, sino del tema latente bajo la pintura.

De su tema saca Zuloaga esa característica fortaleza de algunos de sus cuadros, y el trabucazo que nos pegan en medio del pecho al confrontarnos con ellos es la súbita explosión de nuestro ánimo, volatilizado al contacto con una realidad trágica.

El enano Gregorio el Botero sería una curiosidad antropológica, un fenómeno de feria si su fisonomía concreta, individual, de humano bicharraco no fuera enriquecida y explicada por la idea general, por la síntesis derramada en el crudo paisaje que le rodea. Gregorio el Botero es un símbolo; si se quiere, un mito español. Y en esto consiste la fuerza de Zuloaga: en ser un creador de mitos. Veamos cómo.

Sabido es que Zuloaga se ha declarado enemigo de la doctrina europeizadora que en formas y tonos diferentes defendemos algunos. Por tanto, es Zuloaga nuestro enemigo. Mas ahora no se trata de discutir doctrinas. Ante la obra de arte, las discrepancias teóricas sobre historia y política deben enmudecer. Sin embargo, la doctrina europeísta ha tenido, aparte su acierto o su error, una utilidad indiscutible: la de que se ponga en su fórmula extrema el problema de España. Unos y otros convienen en lo siguiente: es la española una raza que se ha negado a realizar en sí misma aquella serie de transformaciones sociales, morales e intelectuales que llamamos Edad Moderna. La civilización ha avanzado, ha construído nuevas formas de vida, ha impuesto nuevas condiciones a la existencia, demanda nuevas virtudes y repele como vicios y flaquezas y miserias algunas que antaño lo fueron. Los pueblos que se han sometido a

este cambio del medio histórico han renunciado a perseverar en su ser, han aceptado las reformas de su carácter y han comprado el bienestar, el poderío, la moralidad y el saber, a cambio de esa renuncia. Como Fausto, han vendido su alma o porciones de ella para mejorar su fortuna.

Nuestro pueblo, por el contrario, ha resistido: la historia moderna de España se reduce, probablemente, a la historia de su resistencia a la cultura moderna. China o Marruecos han resistido también, se dirá. Pero la cultura moderna es genuinamente la cultura europea, y España la única raza europea que ha resistido a Europa. Este es su gesto, su genialidad, su condición, su sino. ¡Un ansia indomable de permanecer, de no cambiar, de perpetuarse en idéntica sustancia! Durante siglos sólo nuestro pueblo no ha querido ser otro de lo que es; no ha deseado ser como otro.

Cualquiera que sea el juicio que este hecho nos merezca, esa lucha de una raza contra el destino tiene grandeza y crueldad tales, que constituye un tema trágico, un tema eterno y necesario. Porque la cultura, que es un eterno cambio progresivo, es, a la vez, una eterna destrucción de los pueblos mismos que la crean. Y la terribilidad del caso se hace más patente allí donde un pueblo se niega a consentir la amputación de su carácter y centra todas sus energías, antes ocupadas con producir cultura, en el puro instinto de conservación contra la cultura misma, contra el nuevo orden férreo y fatal. Como toda tragedia, reclama ésta una fórmula paradoxal que puede sonar así: una raza que muere por instinto de conservación.

Pero con decir esto no hemos hecho sino aproximarnos conceptualmente al tema, y los conceptos son siempre una mediación entre las cosas y nosotros. Es preciso que lleguemos a una conciencia más profunda, a una conciencia inmediata del tema español. Es ésta la conciencia sentimental, la sensibilidad. Zuloaga es tan grande artista porque ha tenido el arte de sensibilizar el trágico tema español.

Ahora resultará claro por qué el arte anecdótico no es Arte. Un cuadro anecdótico nos presenta un trozo de realidad tan ameno, tan curioso, que nos entretenemos en él. Y somos retenidos por las divertidas existencias aprisionadas en el lienzo. Un cuadro verdadero se sirve de lo que en él está expreso como de un plano inclinado para hacernos resbalar y lanzarnos vertiginosamente a un trasmundo donde los dolores duelen más y alegran más las alegrías, y todo tiene una vida potenciada, densísima e incalculable: un lugar de maravilla donde todo se comprueba, donde cada cosa es

un símbolo. Y ¿qué es un símbolo sino aquel poder supremo que infundiéndose en una cosa hace que en ella vivan todas las demás, o al menos una gran parte?

La simplicidad bestial de este enano nos hace resbalar, en busca de explicación, sobre el paisaje circundante: en éste a su vez hallamos un inquietador comentario de aquél y volvemos a resbalar hacia la figura, que de nuevo nos repele sobre la tierra en que nació, la cual, vitalizada, nos parece el hombre mismo, y acabamos por comprender que el cuadro se halla fuera de ambos, en su relación, en su unidad, en lo que no está pintado, en una infinidad de hombres diferentes que habitan tierras diferentes, pero que se integran y coinciden en este destino terriblemente sencillo: morir sobre su tierra por aspirar a conservarse idénticos.

¡Divino enano inmortal, bárbara animácula que aún no llegas a ser un ser humano y lo eres bastante para que echemos de menos lo que te falta! Tú representas la pervivencia de un pueblo más allá de la cultura; tú representas la voluntad de incultura. ¿Y qué hay más allá de la cultura? La naturaleza, lo espontáneo, las fuerzas elementales. Por eso, cuando el pintor ha querido enaltecer una raza cuyas virtudes específicas son la energía elemental, el ímpetu precivilizado, ha seguido la tradición viejísima del arte, que representa lo que en el hombre hay de naturaleza irreductible y de elemento, en el hombre capriforme, en el sátiro, y ha buscado tu deforme prestancia, enano sublime, sátiro español, y te ha dado como atributos dos pellejos berrendos. Ser hombre es un perenne superarse a sí mismo. Tú, sátiro botero, eres el hombre que hace alto en el camino de perfección, hinca los pies en tierra y decide perdurar desafiando la incontrastable mudanza. La tierra en torno, tu madre, sacude como tú el cultivo, y se vuelve áspera y cruda y cabría, como tú, haz de músculos bravos. Erial en derredor quedó el campo, y la ciudad decadente desborda su putrefacción y su ruina sobre las murallas ruinosas. Pero tú te alzas sobre la desolación que amas, sobre la tierra tonsurada, reseca, pedregosa, bajo el cielo duro, bruñido, reverberante como una piedra preciosa; te alzas membrudo, y tu cuello de novillo aguanta sereno el yugo de la fatalidad.

En la villa te aguardan hombres que levantan al sol los sarmientos ociosos de sus brazos, y tú, duende familiar, espíritu de la raza, les llevas tus odres henchidos de sangre de nuestro suelo, la cual es un fuego que enciende las pasiones, pone los odios crespos y consume los nacientes pensamientos.

Ve, ve a la villa, poder inmarcesible: cumple tu fiel y trágica

misión. Pero cuida no revienten tus odres y las rúas se encharquen con sangre de España.

Mucho más podría decir de este cuadro quien supiera más de pintura. Mas yo no soy crítico de arte, y aquí da fin la estética de «El enano Gregorio el Botero».

1911.

PROBLEMAS CULTURALES

I

SOBRE LA LENGUA FRANCESA

Hay una grave cuestión que se agita hoy en todos aquellos lugares donde fermenta y se prepara el porvenir de una manera concisa: la cuestión de la enseñanza de los idiomas clásicos en los liceos, gimnasios o institutos. Espíritus frívolos de uno y otro bando acostumbran a trazar el problema de un modo caprichoso y no suelen saber bien por qué defienden lo que defienden y atacan lo que atacan. Por otra parte, la masa, la masa del público, ese tremendo, monstruoso animal primitivo que se llama la opinión pública, no suele hallarse bien dispuesta para tomar posiciones en tan difícil pendencia, y, como no es la modestia su virtud, aquello que no entiende lo juzga insignificante.

Ahora bien, sobre toda duda debe estar que en la solución de este problema de la enseñanza clásica va una carta decisiva para el porvenir del porvenir, para el futuro de la cultura y de la democracia.

Sé que en la República Argentina existe cierta sensibilidad para estos menesteres de la educación, de la alta pedagogía, y que ha sido y es la cuestión del clasicismo tema de discusión reiterada. Creo, pues, oportuno tocar con algún detenimiento el asunto.

Mas, antes de entrar en materia, demos una vuelta preparatoria en torno a un suceso reciente; de él veremos salir el problema por sí mismo, vivaz e inexcusable.

* * *

Bajo la presidencia de Richepin se ha formado una liga de defensa de la lengua francesa. En su estado mayor —el de la liga y el de la lengua— figuran Anatole France y Maurice Barrès. Se trata, pues, de una cosa seria. Mejor dicho, de dos cosas serias: que la lengua francesa periclita y que unos hombres de la mejor voluntad se aperciben a defenderla.

Vamos a ver, vamos a ver... El asunto es de gravedad extrema: si el idioma francés fenece o se borran sus delicadas irisaciones, la humanidad habría perdido una de sus facetas, de sus facciones, de sus gestos fundamentales: un mundo de pensamientos, de metáforas, de emociones, quedará nonato, porque no podría ser expresado. Como no se abren todas las puertas con la misma llave, no todos los pensamientos se pueden pensar en una lengua, ni todas las metáforas florecen en un solo vocabulario, ni todas las emociones son compatibles con una gramática única.

Los idiomas son como cauces de la actividad espiritual que en ellos se pone a fluir, pero cauces vivos y dotados de un oscuro poder de orientación que les hace conducir la líquida energía hacia campos sedientes e ignorados.

No creáis a quien os diga que lo que vale más en el hombre es lo inexpresable. Eso es una viejísima mentira de los místicos y los confusionarios enemigos del hombre.

Es, a veces, también una perdonable hipocresía de los enamorados. Lo que se mueve torpemente dentro de nosotros sin que pueda ser expresado, no es cosa humana, pertenece a la vida instintiva del orangután interior que todos llevamos montado sobre nuestro esqueleto. Suyas son las conmociones inarticuladas que en horas de pasión ardiente o en frías horas de egoísmo se levantan del fondo sombrío de nuestra vida orgánica. Lo humano es lo articulado, lo expresivo; lo inexpresable es lo infra-humano. Y cuando el amante llega al punto del amor en que murmura al oído de la amada: «No puedo expresar lo que siento», debe la amada ponerse en sospecha, porque el amado anda muy cerca de sentir alguna barbaridad. Y cuando el temperamento religioso, penetrando en las soledades extáticas, hace camino por las vías de oración, odorantes de mirtos, de lirios, de florecicas blancas, y llega a percibir una realidad esplendente que él llama lo inefable, debemos recordarle que algo inefable debían sentir también los cinocéfalos de Egipto, cuando saludaban al sol naciente con brincos sobre las dunas rosadas del desierto, pues los sacerdotes de Isis los disputaron como ejemplo de fervor y de religiosidad y los propusieron a la imitación de las gentes.

Las cosas verdaderamente humanas son claras, precisas, expresas, comunicables, o, de otro modo, el pensar, el sentir, el querer sólo llegan a aquella buena sazón y madurez que llamamos cultura merced a la expresión. Un espíritu de gran potencialidad se creará un idioma multiforme y sugestivo; un espíritu pobre, un idioma enteco, reptante, sin moralidad ni energía.

II

LOS TONOS DE LA LENGUA FRANCESA

¿Qué puede querer decir, en vista de esto, esa mengua del idioma francés que unos cuantos hombres ilustres intentan ahora corregir y curar? Era un maravilloso instrumento, un viejo violín rubio, de cuya caja estrangulada y barroca había extraído la humanidad muchos tonos ejemplares.

Recuérdese: el tono Montaigne, variaciones maliciosas sobre la reducida condición de toda existencia, en un estilo suculento y nervioso. El tono Rabelais: la alegría incontinente del Renacimiento, la emergencia de una nueva vida con su perspectiva, al parecer inagotable: frente al ascetismo que había retenido el alborozo durante siglos, ahora se proclama la plenitud de la vida. El centro de gravedad espiritual se transfiere del otro mundo al presente. Hay que vivir absolutamente; en las presas se rompen las compuertas, la alegría almacenada se desborda. Pantagruel es este desbordamiento, es el exceso de todo, es la fecundidad de lo excesivo. El tono Descartes: la nueva expansión de energías siente necesidad de nueva continencia: un río sin parapetos es un pantano, una fuerza sin régimen ni mesura se desvanece. Hay que vivir plenariamente, pero sin turbulencia, con orden, con método, con claridad. El idioma torrencial de Rabelais se serena, se esclarece, se precisa y penetra en un estuario geométrico: el «Discurso del método». Pantagruel aprende matemáticas —energía bien administrada: comienza el clasicismo francés.

Pero el clasicismo francés es el rey absoluto, el catolicismo, la realidad compacta del espacio geométrico, y mientras estos tres bloques gravitan sobre el siglo XVII continental, la isleña audacia de los ingleses prepara el corrosivo intensísimo decapitando a un rey, inventando una religión natural o deísmo y disolviendo la rigidez

del espacio geométrico en realidades fluentes, en movimientos, en fuerzas: Cromwell, Locke, Newton. Hay en Francia una ampolluela de vidrio que recibe estas tres sustancias deletéreas: el alma nítrica de Voltaire va a caer, gota a gota, sobre el clasicismo francés.

El tono volteriano, la espiritualidad corrosiva, la negación creadora que, penetrando por los intersticios de todas las formaciones dogmáticas —en política, en religión, en arte, en ciencia—, las hace reventar en una lluvia de estrellas, en polvo de oro, en átomos brilladores. La energía enorme del Renacimiento francés, la razón severa, solemne, del cartesianismo se atomizan; y ambas sustancias, energía y razón, cambiadas en átomos, son: «l'esprit de M. Voltaire». ¿Qué ocurre al idioma? Muy sencillo: el párrafo clásico, bien construído, de amplios miembros organizados, se rompe en frases sueltas. Voltaire ha pulverizado el mundo y empolva con él su peluca; ya no queda nada en pie, todo se ha derrumbado. Sólo queda el porvenir, el futuro humano, y es menester una grande voz sonora, una voz de profeta que lo suscite. El tono Mirabeau: la elocuencia, estilo de las democracias, entrevé y profetiza el porvenir democrático de Europa.

Pero el porvenir se hace con el pasado, como las nuevas plantas nacen de «humus» que han formado las plantas muertas. Hay que recoger el «humus» histórico, la tradición: hay que reconstruir el pasado para afianzar el futuro. El tono de Chateaubriand: la literatura conservadora, el romanticismo, la palingenesia. Thierry y Michelet y Víctor Hugo. La lengua ensaya el nuevo periodo magnificente, pero se advierte que ya no puede enarcarse por propia fuerza: se apoya en el recuerdo, en la leyenda. El idioma deja de ser original: vive en gran parte de la memoria: el romanticismo es arcaísmo.

III

FRANCIA, PODER CONSERVADOR

La memoria es un elemento básico de la vida espiritual, pero no es toda ella. Espíritu es fuerza, y como en la física hay una fuerza inerte que sirve de apoyo a la fuerza viva que se llama materia, es la memoria la inercia espiritual, el peso del alma, la materia mental. Sobre ella actúa el elemento verdaderamente vivo, el poder inventor,

creador, anticipador, el intelecto. Dentro, pues, de esa vitalidad omnímoda que caracteriza al espíritu, podría decirse que es la memoria lo muerto de lo vivo.

Esta metáfora puede servirnos para descubrir en el arcaísmo la forma de producción literaria y científica que escoge un pueblo cuando su vida interna decae y se orienta hacia la muerte. Es cierto que del pasado, cantera maternal, han de extraerse los materiales para lo nuevo, pero el arcaísmo consiste precisamente en querer retener el pasado galvanizándolo, dotándolo de una falsa actualidad y vigencia. Así es arcaico Chateaubriand cuando ensaya la reviviscencia del cristianismo como actividad o actualidad poética, y es Víctor Hugo arcaizante cuando ve en la reconstrucción de lo histórico el tema propio de la fantasía novelesca y dramática. Lo es Renan cuando busca la reforma intelectual y moral de Francia, y la vuelta al feudalismo galo; y se deja llevar de Gobineau, que ve en la idea de la raza —raza es la condensación de un pasado milenario en los caracteres anatómicos— el motor de las variaciones históricas. Lo es Taine, porque también busca el secreto de la cultura de la raza, en el medio, que es la condensación de un pasado centenario en los caracteres jurídicos y sociales, en el momento, que es la intersección de la raza y el medio. Es curioso observar cómo, a despecho de las apariencias, el movimiento intelectual de Francia durante el siglo XIX, al menos en sus figuras representativas, ha sido profundamente conservador. De aquí que la democracia política francesa haya vivido durante esa época una existencia gris y enervada que contrasta con el heroísmo luminoso e inquieto de los hombres de la gran Revolución.

La lengua del arte francés ha acompañado, como no podía menos, este descenso del alma francesa por la pendiente del arcaísmo y del conservadurismo. Ella misma ha sabido dar un nombre a su mengua, y la ha llamado decadentismo.

El hombre inactual que camina por la existencia merced a un impulso que queda atrás de él no puede tener tampoco sensibilidad para la actualidad circundante. Es un espectro para quien todo es espectro. El poeta decadente no puede cantar la vida: para él vida es recordación, vida pasada, es decir, las formas de la vida histórica. El poeta decadente administra la poesía creada por los antiguos poetas.

IV

LA DISCIPLINA DE LO ESENCIAL

Tanto los argentinos que me leen, como yo, español que escribo, hemos sido educados en ese ambiente de la decadencia francesa y corremos, por lo mismo, el peligro de aceptar como evidentes virtudes, como la cultura normal, lo que es más bien vicio, anomalía y debilidad. La Argentina por demasiado joven, España por harto cansada y vieja, han aceptado las pretensiones de hegemonía literaria e intelectual que Francia se atribuía como un ornamento de la hegemonía política a la que la Revolución y el esfuerzo napoleónico le daban, sin duda, derecho. Precisamente por esto, porque hemos nacido y pervivimos en una atmósfera francesa es menester que la pongamos en crisis y reaccionemos contra ella, si descubrimos, como acontece, que no nos alimenta.

La extrema juventud de los pueblos sudamericanos y la extrema caducidad, necesitada de renovación, de la histórica metrópoli, hacen para españoles y argentinos un problema agudo del sometimiento a una atmósfera más tónica. No basta, pues, que una nación haya sido grande y aún lo sea para que nos parezca benéfico su influjo: es menester que esa grandeza se halle en período de ascensión o de plenitud.

El decadentismo, el arte de decaer, es fatal para quien teme haber caído ya como nosotros, para quien no ha subido ya como vosotros. Necesitamos una educación de actualidad omnímoda, necesitamos de una disciplina intelectual, moral y estética que nos sitúe por el camino más corto en medio de lo vital. La cultura se ha hecho de tal complicación y densidad, son tantas las claridades que ha almacenado, como Eolo almacenaba vientos, que es de enorme dificultad dar con el centro y el nervio de ella. Necesitamos una introducción a la vida esencial.

Ahora bien, en lugar de lo esencial que pedimos, la Francia en los últimos treinta años nos propone la «nuance»; en lugar de pan, «brioches». Una cultura de la «nuance» es como aquel ocioso cultivo de los tulipanes que absorbía la existencia de los holandeses adinerados. El matiz es el matiz de las cosas: quien se preocupa de aquél, del adjetivo, es que ha perdido la sensibilidad para éstas, para los sustantivos. Para el arte clásico, en quien todo es vida, los matices no existen.

Es muy expuesto hacer afirmaciones rotundas en que se pretenda formular la fisonomía momentánea de una raza clásica, es decir, de

una raza eterna; pero yo creo que, dejando un lugar en nuestro juicio para las excepciones confirmadoras de las reglas, aparece bastante claro durante el siglo XIX el hecho enorme y trágico de la descensión de la cultura francesa a cultura adjetiva.

Como no podrá menos, allá en el fondo de las energías francesas, temporalmente menguadas, intenta el genio perenne de la raza una rebelión contra el romanticismo ambiente y destructor, ensaya una vuelta del adjetivo al sustantivo en filosofía, en literatura y en pintura. El matiz no está, realmente, en las cosas: es lo que nosotros ponemos en ellas, nuestros mudables estados de espíritu, los fugitivos tornasoles de nuestro capricho. Contra este falso lirismo o subjetivismo o sentimentalismo, llámesele como se quiera, aparece el positivismo con Augusto Comte, y luego el realismo con Flaubert, Zola, Maupassant, el impresionismo con Courbet, Corot, Manet. Se trata de volver a las cosas a lo sustancial.

Mas, a despecho de muchos aciertos en las cuestiones de detalle, este ensayo de vuelta a las sustancias culturales no sólo ha fracasado, sino que ha sido contraproducente. El positivismo ha acabado con los restos de la tradición filosófica francesa; el realismo ha trivializado el idioma y lo ha convertido en un vil instrumento de descripción de las cosas ya existentes, en lugar de ser un suscitador de nuevas cosas. El impresionismo, en fin, ha quebrado las aspiraciones sintéticas del arte, y con el incompresionismo se ha convertido en la adoración del matiz.

El viejo violín maravilloso salió del intento con las cuerdas rotas. Sólo una le quedaba, la prima, y en ella se pone Verlaine a modular deliciosamente la muerte de la lengua francesa.

De la musique avant toute chose

pide Verlaine; es decir, el idioma no sólo deja de ser la expresión de lo sustantivo, sino que ni siquiera aspira a perdurar como adjetivo. Se pide que deje de ser lenguaje y se convierta en música.

Diríase que el alma francesa se ha ido ahilando, ahilando hasta manar lo que de ella quedaba por el mínimo cauce de esa cuerda irreal que hizo soñar Verlaine.

Luego se ha evaporado y va a ser menester un conjuro poderoso para que vuelva a condensarse. Veamos cuál es el que proponen los señores que componen la liga «Pour la culture francaise».

La Prensa, Buenos Aires, 15 de agosto de 1911.

(Este artículo, y el siguiente, no se incluyeron en ninguna edición del libro *Personas, obras, cosas*, sino en un volumen que lo reproduce parcialmente denominado *Mocedades*. Por esta razón van insertos en este lugar.)

«LA GIOCONDA»

Marburgo, septiembre 1911.

Puso Dios en el mundo la belleza para que fuera robada. Después de todo, es el robo un acto de admiración hacia lo hurtado que anda más cerca del heroísmo que la civil y tranquila fruición al amparo de las leyes. Cuando el objeto bello es una mujer, la incitación al rapto se potencia porque también, en cierto modo, puso Dios en el mundo a la mujer para ser arrebatada. No digo yo que deba ser así, pero ¿qué le vamos a hacer si Dios lo ha arreglado de esta manera?

Mona Lisa, mujer incalculable y belleza sin par, estaba condenada, desde el comienzo de los tiempos, a ser un día sustraída de su legal poseedor. Entre las noticias que el robo del celebérrimo cuadro ha sacado a la publicidad en estos días, hay una muy curiosa que prueba lo que digo. Hace año y medio se publicó en Copenhague una novela titulada «Mona Lisa», cuyo autor se ocultaba bajo el seudónimo Hoyer. En esta novela se refería, con todos sus pelos y señales, el rapto del cuadro, los esfuerzos de M. Homolle, director del Louvre, para encontrar su paradero, los comentarios de la Prensa universal, todo, en fin, según ha acaecido. Y eran tales las coincidencias, que mucha gente en Copenhague llegó a creer que el autor del atentado era el autor del libro; mas nadie ha podido averiguar quién era Hoyer, reo, cuando menos, de un mal pensamiento.

Ello es que el vaticinio se ha cumplido y lo que estaba escrito se ha verificado. Ya ha desaparecido la egregia figura y quién sabe si no volverá a vérsela. Parece prolongar su poder misterioso el trágico destino que —para ser en todo maravilloso, heteróclito, inquietante este hombre— venía gravitando sobre las obras de Leonardo.

Dicen que los dioses persiguen a quienes aspiran a realizar empresas demasiado levantadas: están más por lo mediocre y quieren mantener la especie humana en domesticidad.

Leonardo fue, empero, una enorme aspiración hacia lo imposible, y además de esto ofreció, mientras anduvo por la tierra, a la hostilidad de los poderes sobrenaturales, un corazón circundado de desdén. Y los dioses, ya que no le rindieron vivo, procuran, luego de muerto, ir borrando sus huellas para que a su vista no renazcan en los hombres apetitos tan subversivos y heroicos.

Sabido es que sólo quedan siete obras pictóricas de Leonardo, y aun de éstas sólo una llega a nosotros en buen estado: la pequeña «Anunciación» del Louvre, una obra de mocedad, donde el maestro puso lo mejor de la pintura cuatrocentista —descripción, vigor de colorido, ingenua jocundidad—; pero aún no contiene los nuevos valores cuya conquista e invención habían de ocupar su existencia. El resto de la labor leonardesca lucha con una enemistad secular de los elementos y de los hombres, y va muriendo, va feneciendo. La «Cena», en el refectorio de Santa María delle Grazie, perdió muy pronto su integridad; tras la pared sobre que se halla guisaban los frailes su condumio y el calor de la cocina secó sus óleos, resquebrajó las superficies. Luego se quiso agrandar la puerta bajo la composición y desaparecieron los pies de Jesús y de dos apóstoles. Más tarde, el refectorio fue almacén de paja y lugar de necesidades, de modo que las sales de nitro se depositaron como un velo sobre toda la pintura y fueron tragándosela afanosas. Después pasó la estancia a ser hospedaje de soldados, que se entretuvieron en apedrear a los apóstoles. Aún más: en 1720, Belloti se encarga de repintarla, y en 1770 Mazza vuelve a restaurarla. Los esfuerzos que recientemente se han hecho para salvarla no aseguran su perduración. Es fatal; la obra muere, periclita como una perla herida, y Gabriel d'Annunzio ha compuesto su epitafio en la «Ode per la morte d'un capolavoro».

La otra gran composición de Leonardo, la «Batalla de Anghiari», que pintó en un muro de la sala concejil en el «Palazzo Vecchio», de Florencia, y que fue como un desafío genial con el mozo giganteo Miguel Angel, que salía al camino de la gloria frente al maestro ya viejo, resistió todavía menos. Leonardo, como es sabido, es el primero que entre los pintores puramente italianos emplea el óleo en lugar del fresco, la llamada «tempera forte», siguiendo la norma de los holandeses: el fresco exige una rapidez muy precisa en la consumación de la pintura que resultaba inservible para los nue-

vos problemas complicados propuestos por Leonardo al arte. Pero el nuevo procedimiento exigía que se secaran a fuego los colores, y Leonardo encendió ante el muro una ingente fogata. La parte inferior, donde el ardor de la llama era más fuerte, se fijó satisfactoriamente, mas en la parte superior, los colores liquefactos por el calor blando comenzaron a chorrear. Poco después ya no existía nada, y hoy sólo conocemos la copia que Rubens hizo del boceto, boceto que también ha desaparecido.

«La Adoración de los Magos», otro amplio proyecto, ahí está en los Uffizi apenas comenzado. La estatua ecuestre de Francesco Sforza no pasó nunca de modelo en barro, pero al decir de los contemporáneos era causa de maravilla y bien lo creemos de este admirable dibujante de caballos. La estatua desapareció y hemos de atenernos a dibujos conservados entre los manuscritos de Leonardo.

El «San Jerónimo», un cuadro que anticipa un siglo de evolución pictórica, tampoco pudo ser concluído. La «Madona de las Rocas» (Louvre), apenas se entrevé bajo la capa de repintados y además parece acusar la intervención de discípulos, como seguramente ocurre en la «Santa Ana con María en su regazo» y en el «San Juan».

La famosísima Leda, o mejor dicho, las dos Ledas que probablemente pintó, perdidas andan por el planeta, donde tanta cosa insignificante ostenta al sol su faz; y lo mismo su Baco, su Venus, su Pomona y los retratos de las queridas de Ludovico el Mozo... Es una devastación, un ensañamiento sin ejemplo contra la supervivencia de un artista.

Pero, en fin, bien que maltrecha, repintada, mordida de la luz, del aire, del frío, del fuego, del polvo, nos quedaba Mona Lisa, la dama florentina que incitó a Leonardo para que expresara su interpretación del eterno femenino. Los mozos de veinte años en cuyo pecho se querellaban la ambición y la voluptuosidad y la melancolía, solían peregrinar ante el lienzo buscando un consejo, una resolución y una aventura interior. Ahora, ¿dónde buscar otra tan certera sagitaria? Porque esto era Mona Lisa: educaba como el centauro Kiron, disparando saetas, sólo que ella las dirigía contra el corazón del educando y se lo dejaba herido, inquieto y descontento. Era Nuestra Señora del Descontento y corregía en nosotros aquel contentamiento que a fuerza de limitarnos logramos. Decía al erudito, al sabio, que es gris toda sabiduría y que entre las ensambladuras de los conceptos se escapa lo más precioso de la vida: decía al sensual indolente que las caricias más exquisitas son reservadas a

los hombres más severos y enérgicos; decía al asceta que las líneas curvas y vibrátiles existen, quiera él o no; decía al ingeniero que en torno de él fluye un torrente de poesía, y al poeta que el verso es un parásito de la acción, y al político demócrata le hablaba de las delicias del imperio, y al imperialista de la relatividad del poder. Era Mona Lisa una criatura satánica, hermana de la serpiente, que a su vez fue hermana de Eva; operaba en forma de tentación. Pero al enseñar a cada hombre lo absurdo de su limitación, al mostrarle que el universo es más comprensivo que su oficio, que su sistema, que su temperamento, que su pueblo, realizaba una influencia socializadora incitando a cada cual a desear ser el prójimo. El descontento es la emoción idealista, nos arroja de nuestro círculo de realidad —oficio, carácter, familia, nación, cultura, intereses— y nos lleva a buscar otra cosa que no tenemos, que no palpamos, pero que nos atrae: lo ideal.

Merced al idealismo los hombres viven fundidos en sociedad, es decir, buscándose el uno al otro, aspiran el uno a ser el otro, haciendo que cada prójimo sea un momento nuestro aguijón. Y ahora algún enemigo de la especie humana ha descolgado tranquilamente el cuadro, ha dejado en un rincón el marco y se ha ido llevándose bajo el brazo nuestra doctora en idealismo.

Leonardo no quiso separarse nunca de este retrato. Pero cuidado, no se trata de una aventura trivial: las mujeres se complacen imaginando tras de cada grande obra artística un cuento de amor, cuento de idilio o de pasión, de dulcedumbre o de dolor, donde ejercita una mujer el papel de musa. La musa es uno de los cien mitos en que la mujer ha colaborado para hacerse necesaria al hombre. Y como en nuestros días las mujeres ejercen una presión mayor que nunca sobre la sentimentalidad ambiente, han dado la nota de la psicología usual, y la crítica artística y literaria obedecen, reconstruyendo el alma de pintores, músicos y poetas sobre el esqueleto de sus relaciones femeninas. Sin embargo, nadie ignora que el significado originario de la palabra «musa» es ocio, y ocio en el sentido clásico quiere decir lo opuesto a trabajo útil; no es un no hacer, sino el trabajo inútil, el trabajo sin soldada ni material beneficio, el esfuerzo que dedicamos a lo irreal, a lo supremo. Yo tengo para mí que los grandes hombres han debido siempre mucho más a este ocio viril que a las musas de carne y hueso. En el caso Leonardo no hay duda: la mujer concreta, esta mujer, aquella mujer, le fue por completo superflua; no amo jamás. Su bellísima fisonomía, un poco afeminada a pesar de la estatura prócer y de la fortaleza muscular— Va-

sari afirma que podía quebrar una herradura como si fuera de plomo —no le proporcionó buenas fortunas ni él anduvo en su caza. El bello sexo busca en el hombre ante todo una llamarada roja de pasiones y un ímpetu de voluntad; ambas cosas faltaban a Leonardo. Ni amó a las mujeres ni fue amado de ellas, destino común a los temperamentos especulativos que no descienden nunca de la contemplación para meterse en la batalla de la vida, que no salen nunca de sí mismos para fundirse en los demás. El lugar clásico de esto que digo se halla en las memorias de Rousseau, en aquella página donde refiere que una mujerzuela veneciana hallándole reacio al amar, le dijo: «Gianino, lascia le donne e studia la matematica». Esto hizo Leonardo: estudió matemáticas, la ciencia directora del Renacimiento, la que ha hecho posible toda la historia moderna. Pues ¿y Mona Lisa?

Lisa di Antonio María di Noldo Gherardini, oriunda de Nápoles casó en 1495 con Francesco di Bartolomeo di Zanobi del Giocondo, nacido en 1460; era de entre los más distinguidos habitantes de Florencia; en 1499 fue uno de los doce «buonuomini», en 1512 uno de los «priori». En 1503 quiso que Leonardo, a la sazón de cincuenta y un años, llegado a lo más alto de su fama, hiciera el retrato de su mujer, y esto es todo y no hay más. Vasari lo refiere con la oportuna sencillez: «Presse Leonardo a fare, per Francesco del Giocondo, il ritratto di Mona Lisa sua moglie; e quattro ani penatovi, lo lasció imperfetto; la quale opera oggi é apresso il re Francesco di Francia en Fontanableo».

«Cuatro años se afanó en este retrato y lo dejó imperfecto». Es decir, no lo dejó, no lo entregó a quien lo había encargado. En 1506 se traslada Leonardo a Milán, nuevamente, y lo lleva consigo; en 1516 marcha a Francia, viejo y claudicante, pero no se separa de la obra inconclusa. Tal vez no le abandonó nunca la esperanza de acabarla. Leonardo fue siempre meticuloso: trabajaba para la eternidad. Sin embargo, cuatro años de labor en un retrato, bien que al mismo tiempo se ocupara de la «Batalla de Anghiari», son demasiada musa, demasiado ocio para que no necesiten explicación particular.

Para mí no ofrece duda esta explicación. Son los años de más fuerte crisis en la vida de Leonardo, es el momento en que su genio se encuentra frente a frente con otra genialidad que comenzaba su expansión, indomable, arrolladora, cruel como un elemento. Leonardo volvía de Milán donde su «Cena» había iniciado una nueva edad pictórica; tornaba a su patria envuelto en una gloria refulgen-

te, considerado como el más grande artista vivo. He aquí que encuentra en Florencia al mozo Miguel Angel. El maestro que encantaba la admiración contemporánea con la «dulzura y suavidad» de sus composiciones, tropieza con el joven florentín, a quien poco después Italia entera había de llamar el «terrible». Miguel Angel, temperamento atrabiliario y viril, no puede admirar a Leonardo. Es todo fe, afirmación, creación, síntesis; Leonardo es especulación, dubitación, dialéctica, análisis. Con la rudeza que le es nativa, el Buonarotti hace saber al Vinci que le desprecia, y más de una vez, según refieren las anécdotas, a Leonardo se le coloreó de rubor el rostro, perdió la serenidad y no supo qué contestar a las impertinencias del triunfante mancebo. En estas condiciones comienza el retrato de «La Gioconda». Ante Miguel Angel se repliega Leonardo hasta el último rincón de sí mismo y allí descubre todos sus poderes de feminidad: el retrato de Mona Lisa es la expresión de su última postura ante el mundo. O ¿es que hay quien crea que Mona Lisa ha existido realmente?

No, no os dejéis llevar de esa propensión contemporánea a resolver las grandes obras de arte en sus elementos reales. Cierto que el artista necesita de realidades para elaborar su quintaesencia, pero la obra de arte comienza justamente allí donde sus materiales acaban y vive en una dimensión inconmensurable con los elementos mismos de que se compone. En una sinfonía de Beethoven pone la realidad las tripas de cabra sobre el puente de los rubios violines, da la madera para los óboes, el metal para los clarines, el aire vibrátil para las ondas sonoras. Ahora bien, ¿qué tiene que ver todo esto con lo que esa música va vertiendo, como en una copa, dentro de nuestros corazones?

La dama de Florencia fue como un maniquí para Leonardo, como un pretexto, como una pauta. «Debbe il pittore —dice él mismo en su «Tratado de Pintura»— fare la sua figura sopra la regola d'un corpo naturale, il cuale comunemente, sia di proporzione laudabile». La esposa del Giocondo sirvió de regla al artista; según Vasari, era bellísima, pero tuvo el pintor que emplear un artificio para mantener sus nervios y sus músculos en tensión. Y fue que llevaba al taller músicos y bailarines y bufones que la hiciesen estar risueña.

Todo este material sin trascendencia —una mujer que interrumpe su aristocrático aburrimiento para sonreír al áspero chiste de un bufón— se halla potenciado en la obra de Leonardo hasta expresar lo que la obra de arte superior expresa siempre: la trágica condición

de la existencia. Mirada la vida desde el punto de vista del hombre, la tragedia es combate, acción, dinamicidad; desde el punto de vista femenino, la tragedia es pasiva, renunciadora, inerte, quieta.

Los héroes de Miguel Angel son combatientes de enemigos invisibles y difusos; con sus músculos hinchados y sus tendones tensos contrarrestan los poderes del dolor que oprimen la humana existencia. Pero, a la vez confían en el éxito. Al dejarlos pensamos que si al cabo de unas horas volviéramos, los hallaríamos reposando, limpiándose el sudor de los gigantes miembros victoriosos.

También hay un esfuerzo en «La Gioconda»: hay un esfuerzo en sus sienes, en sus cejas depiladas, en sus contraídos labios, como si levantara con ellos en peso su enorme gravamen de melancolía. Pero es tan leve el movimiento, tan reposada la apostura, tan inerte la expresión general, que el esfuerzo interno, más adivinado que explícito, parece encorvarse sobre sí mismo, volver a sí mismo, morderse la cola como una serpiente, desesperar de sí mismo, sonreír. La tragedia de Leonardo es insoluble, perenne, desesperada: sus figuras quieren algo, pero no saben bien lo que quieren, y por eso no logran nunca nada. Es la tragedia del «dilettantismo».

Los únicos versos que conservamos del Vinci pueden interpretarse como una recriminación a su propio natural:

Chi non puè quel che vuol, quel che può voglia

comienza el soneto copiado por Lomazzo.

Leonardo, como nadie ignora, es el más típico representante de aquel universalismo del primer Renacimiento, que fue como una profética ampliación súbita de los horizontes humanos. Matemático y arquitecto, ingeniero y filósofo, citarista y jinete, hombre de trato ameno y delicadas aficiones, apareció a sus contemporáneos como una encarnación demoníaca, como algo más que humano. Leonardo pone toda la pasión que su pecho ahorraba en el trato con los hombres, en la investigación de la naturaleza.

¡Qué no ha anticipado este vidente en geología y en física, en mecánica, en astronomía, en el arte de la guerra, en la aerostación, en botánica, en fisiología! Tuvo pocos amigos; solía vivir retirado, en compañía de dos o tres discípulos, llevando cuidadosamente las cuentas de su economía. Frío para con sus congéneres, sentía un amor panteísta hacia todo lo animado; no comía carne alguna y se enojaba si veía a alguien maltratar a un ser vivo. Cuando pasaba por el mercado compraba los pájaros enjaulados y les daba libertad.

Todo lo intentó, todo lo quiso, lo que podía y lo que no podía. Y le quedaba un desencanto melancólico que luego inyectaba en los labios de sus figuras, como en la Gioconda. Y como la Gioconda, todos sus semblantes sonríen para no llorar, sonríen de hastío y descontento, sonríen para no acabar de morir. Porque una manera de muerte es para la Gioconda —el alma de Leonardo— vivir sólo como una parte del mundo y no poder abarcar el temblor inagotable de la vida universal.

La Prensa, Buenos Aires, 15 de octubre de 1911.

VEJAMEN DEL ORADOR

El señor Cuartero, redactor-jefe en *El Imparcial*, y antes en otros periódicos, lleva veinte años de su vida, ejemplarmente solícita y laboriosa, mirando el mundo desde su mesa de confeccionador. La misión de confeccionar un periódico es, lector, de las más duras que existen en la república. No es sólo ardua, llena de peligros, menesterosa de inaudita cautela, sino que es, además de todo esto, tan penosa como pueda parecerlo labrar los largos surcos de Dios a sol y a helada. El confeccionador ha de leer íntegro, con toda atención y acribia, el original de su publicación antes que vaya a las máquinas y salga clamoroso a la calle. Y esto un día y otro, uno y otro mes, año sobre año. ¿Se comprende que en el confeccionador, sometido a esta pena perdurable, germinen algunos odios particulares?

En España, los periódicos están dedicados, casi enteramente, a la mayor gloria de los hombres políticos. Ahora bien; los hombres políticos no acostumbran escribir: son gente dada a hablar. Durante veinte años, el señor Cuartero ha ido leyendo los extractos de sus discursos parlamentarios, de sus arengas en las reuniones públicas; ha tenido que sopesar sus apotegmas, sus frases ingeniosas pronunciadas en el salón de conferencias, sus pláticas con los periodistas, sus declaraciones, siempre necesitadas de rectificación, es decir, de nuevas declaraciones. El señor Cuartero debe de estar un poco ahito de leer y releer todas estas cosas, y, sobre todo, de advertir que tal balumba de palabras no acostumbra acarrear ideas de gran valor, y, todavía más, de observar que los hombres políticos no hacen casi

nunca lo que dicen, ni dicen, de ordinario, lo que hacen, ni, a la postre, hacen ni dicen cosa de verdadera sustancia. Mientras tanto, la vitalidad del ambiente nacional va encareciéndose: los fracasos particulares y políticos se amontonan; todo va mal. Cada español poseedor de algunos restos de sensibilidad se siente movido a poner en agria crisis la organización del país, y cada cual, con el ánimo asqueado, empieza el análisis desesperadamente por lo que halla más a mano.

«Un examen desapasionado, atento y continuo de la realidad, nombres y sucesos de la política española, me ha sugerido —dice el señor Cuartero— estas páginas contra la exaltación del charlatanismo».

Yo comprendo bastante bien el estado de espíritu en que el señor Cuartero ha ido componiendo estas páginas, donde el estilo severo, agudo, bien templado, vuelve a adquirir algo de su significación etimológica. Si los oradores españoles han caído en la tentación de leerlas, por cierto que habrán sentido sus carnes punzadas dolorosamente.

Muy finamente pone el autor al descubierto el vicio original de los oradores: «Hacerse cargo de las circunstancias —público, momento, lugar, etc.—, es requisito de la destreza oratoria». ¿Pues qué, se dirá, no es esto una gran virtud? ¿No es lo contrario característico de la locura? El demente proyecta al exterior con violencia espasmódica su concepción alucinada, sin intentar previamente corregirla por la visión de las cosas que le rodean. El loco, o su hermano menor el místico, verdaderamente sólo se preocupa de hallarse concorde consigo mismo. Según el señor Cuartero, el orador representa el extremo opuesto, y sólo cuida de buscar connivencia con lo circunstante.

Con un cinismo ejemplar declara esto mismo Cicerón: «Se equivoca vehementemente quien piense hallar en nuestros discursos nuestras convicciones. Son aquéllos producto del asunto y de la ocasión —*omnes enim illae orationes causarum et temporum sunt*».

De modo que el orador nace con la circunstancia, con ella muere, en ella se agota, y cuando ella se cambia en otra, renace de sí mismo con nueva condición. ¡Qué rica variedad! ¡Qué pintoresca abundancia de gestos contradictorios! El orador tiene la personalidad innumerable, como esos dioses aventureros de las mitologías decadentes que, bajo figuras siempre nuevas, verifican sus epifanías. O también como esos pícaros mozos de muchos amos que en la novela castellana ejercen un oficio en cada capítulo.

Cuando uno de estos ágiles ciudadanos que aciertan a flotar en

todas las densidades halla ante sí a un hombre meditativo e inclinado a la severidad intelectual, un hombre que aspira a que las variaciones de su existencia surjan unas de otras con cierta nobleza dialéctica, con cierta simetría racional, un hombre, en fin, como suele decirse, *de convicciones*, piensa que el tal va camino de la locura y suele, entre sonrisas, tildarse de iluso, de *idealista* y fantasmagórico. ¿Tendrá razón el hombre circunstancial frente al hombre serio? Yo no puedo aquí de paso dirimir esta vieja contienda, esta clásica rencilla tan vieja y clásica, como que se trata nada menos de la perenne lucha abierta en Grecia entre el orador y el filósofo.

¿No se recuerda aquella burla de Platón donde compara los oradores a los vasos de bronce, que apenas golpeados dilatan largos sonidos hasta que alguien les pone un dedo encima? Pregúntaseles una menuda cosa —dice— y se extienden en amplísimas razones.

En el piélago de la *makrología* o hablar largo se anega el pobre cuerpo desnudo de la verdad. Cierto que la retórica no se propone lo verdadero, sino más bien hacer fuertes las razones débiles y débiles las fuertes. De aquí que la filosofía al nacer buscara un medio de expresión contradictorio del que empleaba la política, llamada entonces sofística. Frente a la *makrología*, frente al discurso ensaya Sócrates el breviloquio, es decir, el diálogo.

De la multitud informe y anónima que en masa confusa de bestia antiquísima llena el ágora, extrae Sócrates un hombre solo y se pone con él a dialogar. La conversación no puede avanzar si los interlocutores no van coincidiendo íntimamente en cada uno de los pasos que se hace dar a la cuestión: la exactitud de las palabras va aproximando las dos ánimas, y a la postre, sobre aquellos que conversan se alza una divina identificación. La verdad los transubstancia y de dos se hacen un solo hombre, el Hombre. Así la filosofía se llamó primero *dialéctica;* desde entonces la guerra continúa entre el hablar largo y el fino, severo, más humano conversar.

El vejamen del orador que ha compuesto el señor Cuartero, creo yo que toma la bandera de la filosofía, y hasta creo que va un poco más allá de lo justo en su viva enemistad contra la oratoria. El señor Cuartero trata a Demóstenes y a Mirabeau con crudeza, en mi entender, no sólo excesiva, sino históricamente errónea.

Porque el orador es siempre quien acierta a percatarse de las circunstancias. Mas ¿qué son las circunstancias? ¿Son sólo estas cien personas, estos cincuenta minutos, esta menuda cuestión? Toda circunstancia está encajada en otra más amplia; ¿por qué pensar que me rodean sólo diez metros de espacio? ¿Y lo que circundan estos

diez metros? ¡Grave olvido, mísera torpeza, no hacerse cargo sino de unas pocas circunstancias, cuando en verdad nos rodea todo!

Yo no simpatizo con el loco y el místico: alcanza todo mi entusiasmo el hombre que se hace cargo de las circunstancias, con tal que no se olvide de ninguna. Y hay oradores que saben ampliar lo circunstancial hasta confundirlo con lo humano: su voz sigue resonando con eviterna actualidad. El señor Cuartero no deja en su escrito de marcar la diferencia entre el bueno y el mal orador, entre el hombre impulsor de la historia y el mísero hablador de alma escasa e ideas cortas que distrae un instante la atención de una raza como un rumor fastidioso.

Enero 1911.

DEL REALISMO EN PINTURA

Algunos pintores que han llevado este año sus cuadros a la Exposición oficial —nombre redundante, porque todo lo oficial trae consigo exposición— habían intentado introducir dentro de los marcos un poco de arte. Habían intentado introducir formas, órganos estéticos. Porque en esto viene a diferenciarse el marco de un escaparate o el marco de una ventana del marco de un cuadro: al través de aquéllos se ven cosas sometidas a la gravitación universal; al través de éste se ven formas liberadas de la existencia.

Y, con un acierto verdaderamente ejemplar, la crítica, el Jurado y el público han maltratado a esos mozos pintores, por la manía en que han caído de crear un mundo sentimental con las cerdas de león de sus pinceles y haberse dejado mover por

un desiderio vano della bellezza antica.

Y como a todo el que en España aspira de lo oscuro a lo claro, se les ha amonestado con la lucida evocación de eso que llaman raza, casta o tradición nacional. Y se ha decretado que los españoles hemos sido realistas —decreto que encierra alguna gravedad—, y lo que es aún peor, que los españoles hemos de ser realistas, así, a la fuerza. Y luego se ha llamado a esos pintores idealistas; lo cual debe significar alguna fea condición, porque se usaba del vocablo como de un insulto patente.

Y, a la postre, no enojaban en tanto grado las obras presenta-

das como las «tendencias»... Tendencias era lo que solía condenar la Inquisición. En el mundo lo malo es la tendencia. Porque tendencia es impulso desde lo presente hacia lo que aún no existe sobre la tierra, hacia lo que aún no existe más que en la mente de unos cuantos. Las tendencias tienden siempre hacia ideas, de lo real hacia lo ideal. Hacia la realidad no se puede tender, porque está allí donde estamos. Poseer tendencias es tener ideas, es llevar dentro un ideal como se lleva espada al cinto o una lanza en la mano. Y esto es vedado, porque como Goethe decía, «todo lo ideal es usadero para fines revolucionarios».

No hagáis usos nuevos vosotros los nuevos pintores. Hay una estética gobernante: se llama a sí misma realismo. Es una estética cómoda. No hay que inventar nada. Ahí están las cosas; aquí está el lienzo, paleta y pinceles. Se trata de hacer pasar las cosas que están ahí al lienzo que está aquí. Es una estética según la manera de los que parlan en la Plaza Mayor: «Respetable público: aquí está el huevo *e* aquí está el pañuelo...».

Un célebre pintor contemporáneo solía resumir toda su estética en estas palabras: «El arte de la pintura consiste en hacer un pimiento que parezca un pimiento». Esto es la pintura desde el punto de vista del pintor; pero desde el punto de vista del contemplador tendríamos que decir así: «El placer estético que un cuadro produce es lo que más se parece a una indigestión».

¿Será lícito asombrarse al oír que personas de alguna formalidad llaman a Velázquez realista o naturalista? Con hermosa inconsecuencia suprimen de este modo todos los méritos velazquinos. Porque si a Velázquez hubieran importado principalmente las cosas, las *res* o la Natura, hubiera sido nada más que un discípulo de los flamencos y de los cuatrocentistas italianos. Estos son los conquistadores de las cosas, de las naturas de las cosas. Y no por casualidad. Ábrase el *Tratado* de Leonardo por cualquiera parte y se hallará la teoría del realismo estético.

La segunda mitad del siglo XIX ha puesto a Velázquez en la cumbre suprema del arte. No nosotros, conste: los ingleses, los franceses nos han enseñado a mirar a Velázquez. No es Lucas quien descubre con ojos nuevos a Velázquez y Goya. Lucas era incapaz de esta genialidad. Delacroix enseña a Lucas el secreto de nuestros dos grandes pintores: que los cuadros se pintan como se labran las joyas: con materias preciosas, con colores subitáneos y brillantes. Claro está que Lucas no aprendió bien nunca la lección. La aprendió y potenció Manet. El Velázquez de que hoy se habla no es el

que veían los ojos sin brío de Felipe IV, sino el Velázquez de Manet, el Velázquez impresionista.

Ahora bien; no hay nada más opuesto al realismo que el impresionismo. Para éste no hay cosas, no hay *res*, no hay cuerpos, no es el espacio un inmenso ámbito cúbico. El mundo es una superficie de valores luminosos. Las cosas, que empiezan aquí y acaban allá, son fundidas en un portentoso crisol, y comienzan a fluir las unas por dentro de los poros de las otras. ¿Quién es capaz de coger una cosa en un cuadro de Velázquez de la última época? ¿Quién es capaz de señalar dónde empieza y dónde acaba una mano en *Las Meninas?* Aún se podría aspirar a tener un día entre los brazos el cuerpo marfileño y lánguido de la Mona Lisa; pero esa azafata que alarga el búcaro a la niña cesárea es fugitiva como una sombra, y si intentáramos aprehenderla quedaría en nuestras manos sólo una impresión.

No cabe pensar antítesis mayor que la que existe entre los pintores que buscan la naturaleza, las cosas, y los que buscan las impresiones de las cosas. Wickoff, de Viena, ha llamado estos dos linajes de pintura naturalismo e ilusionismo. Los naturalistas —como italianos del siglo xv, flamencos y alemanes—, reúnen en el cuadro una serie innumerable de actos visuales; han estudiado previamente cada cosa y cada parte de cada cosa; han investigado con idéntica acribia las figuras que han de ocupar el primer plano y las que han de asentarse en el último; han averiguado las deformaciones que el aire intermedio impone a los cuerpos lejanos (recuérdese lo que Leonardo escribe sobre las gradaciones del azul, según las distancias); han aprendido anatomía, perspectiva, física. Se acercan a los cuerpos armados de todas armas como si fueran a conquistar un áureo vellocino. Y esto son, en realidad, las cosas para ellos: sublimes riquezas que contemplan los ojos codiciosos. Porque son verdaderamente sensuales y amantes de la tierra y de las realidades sobre la tierra. Sus globos oculares se acomodan a cada distancia y a cada cosa: se afanan en su persecución. La realidad reina sobre el pintor como la mujer amada en la hora del paroxismo.

Pero este nuestro Velázquez... Contemplad en sus autorretratos el desdén con que miran el mundo sus ojos cansados. Tras de sus hombros parece alzarse, como una musa doméstica, la indiferencia. Le importan sólo las imágenes fugaces que en un vibrar de los párpados envían las cosas a su retina. Y cada cuadro de este genio es, más bien que un pedazo del mundo, una inmensa retina ejemplar. Velázquez nos ilusiona, nos alucina. Lejos de obligar a sus

ojos que se acomoden a las solicitaciones de los cuerpos, hace que éstos se acomoden a su visión, y al pasar entre sus párpados apenas abiertos, quedan las cosas laminadas primero, luego pulverizadas en átomos de luz. La luz importaba a Velázquez, no los cuerpos de las cosas. La luz, que es la materia con que Dios creó el mundo.

De Goya no hay que hablar en este respecto, porque el divino sátiro de la pintura no es sólo indiferente ante las cosas. Es iracundo. Se acerca a ellas, sí. No tiene la desdeñosa distinción de Velázquez. Pero se acerca a ellas con un látigo y fustiga como un energúmeno los pobres lomos jadeantes. En aquellos cuadros donde parece entregarse a las furias demoníacas que anidan en su corazón como rapaces aves negras en una torre de granito, las cosas entran dilaceradas, acuchilladas, harapos de sí mismas. ¿Dónde podría quedar plaza para el realismo en este genio de la caprichosidad?

El realismo español es una de tantas vagas palabras con que hemos ido tapando en nuestras cabezas los huecos de ideas exactas. Sería de enorme importancia que algún español joven que sepa de estos asuntos tomara sobre sí la faena de rectificar ese lugar común que cierra el horizonte como una barda gris a las aspiraciones de nuestros artistas. Tal vez resultaría que somos todo lo contrario de lo que se dice: que somos más bien amigos de lo barroco y dinámico, de las torsiones y el expresivismo.

Y sería buena nueva. Porque con la palabra realismo se quiere significar de ordinario una carencia de invención y de amor a la forma, de poesía y de reverberaciones sentimentales, que agosta miserablemente la mayor porción de las pinturas españolas. Realismo es entonces prosa. Realismo es entonces la negación del arte, dígase con todas sus letras.

Los pintores que este año han sido más discutidos, y que yo no trato de defender en particular, aspiran a arrojar los mercaderes del templo, la prosa del arte. Buscan, tras de las apariencias, nuevas formas a construir. Afírmense en su propósito: corrijan ciertas puerilidades y arcaísmos, pero no duden que están en lo cierto. Arte no es copia de cosas, sino creación de formas. Cuarenta años de impresionismo creo que son sobrados para allegar nuevos instrumentos a la técnica pictórica y aumentar sus posibilidades. Por centésima vez vuelve a ser tarea inminente del arte la conquista de la forma. ¡Sus a la forma novecentista!

Pero, ¿y la Naturaleza?

Un día llegó a Whistler una nueva discípula y se puso a pintar un paisaje con magnífico púrpura y verdes estupendos. Whistler

miró el lienzo, y pregunta a la autora qué es lo que está pintando. Ella entorna los ojos soñadoramente, y responde:

—Pinto la naturaleza tal y como se me presenta. ¿No es esto lo que se debe hacer, señor Whistler?

—Sí, sí —repuso el maestro tranquilamente—; suponiendo que la naturaleza no se presente como ustèd la pinta.

Junio 1912.

LOS VERSOS DE ANTONIO MACHADO

En el zodíaco poético de nuestra España actual hay un signo Géminis: los Machado, hermanos y poetas. El uno, Manuel, vive en la ribera del Manzanares. Es su musa más bien escarolada, ardiente, jacarandosa; cuando camina, recoge con desenvoltura el vuelo flameante de su falda almidonada y sobre el pavimento ritma los versos con el aventajado tacón. El otro, Antonio, habita las altas márgenes del Duero y empuja meditabundo el volumen de su canto como si fuera una fatal dolencia.

Mas dentro del pecho llevamos una máquina de preferir y, menesteroso de resolverme por uno de ambos, me quedo con la poesía de Antonio, que me parece más casta, densa y simbólica.

Sólo conozco dos libros suyos: creo que no hay más; pero no lo sé de cierto. En 1907 publicó «Soledades», y ahora, en este año, en este ominoso, gravitante, enorme silencio español, da al canto unos «Campos de Castilla».

En las páginas que inician esta última colección, compone el poeta su autorretrato, y, aparte detalles biográficos, donde, con ademán que expresa una cierta fatalidad, nos dice:

ya conocéis mi torpe aliño indumentario,

hace en cuatro versos su acto de fe poética:

¿Soy clásico o romántico? No sé. Dejar quisiera
mi verso como deja el capitán su espada,
famosa por la mano viril que la blandiera,
no por el docto oficio del forjador preciada.

Este verso postrero es admirable: en la concavidad de su giro se dan un beso la vieja poesía y una nueva que emerge y se anuncia. El verso, como una espada en ejercicio y no de panoplia o Museo; una espada que hiere y que mata, y en cuyo filo al aire libre, los rayos del sol se dejan cortar, riendo muchachilmente. El verso como una espada en uso, es decir, puesta al extremo de un brazo que lleva al otro extremo las congojas de un corazón.

Hubo un tiempo en que se llamaba poesía a esto:

Era una tarde del ardiente julio.
Harta de Marco Tulio,
Ovidio y Plauto, Anquises y Medea...

Cuando vinimos al mundo se nos dijo que esto era poesía. ¿Cómo puede pedírsenos que el mundo nos parezca cosa grata y de alborozo? Reinaba entonces una poesía de funcionario. Era bueno un verso cuando se parecía hasta confundirse a la prosa, y era la prosa buena cuando carecía de ritmo. Fue preciso empezar por la rehabilitación del material poético: fue preciso insistir hasta con exageración en que una estrofa es una isla encantada, donde no puede penetrar ninguna palabra del prosaico continente sin dar una voltereta en la fantasía. y transfigurarse, cargándose de nuevos efluvios como las naves otro tiempo se colmaban en Ceilán de especies. De la conversación ordinaria a la poesía no hay pasarela. Todo tiene que morir antes para renacer luego convertido en metáfora y en reverberación sentimental.

Esto vino a enseñarnos Rubén Darío, el indio divino, domesticador de palabras, conductor de los corceles rítmicos. Sus versos han sido una escuela de forja poética. Ha llenado diez años de nuestra historia literaria.

Pero ahora es preciso más: recobrada la salud estética de las palabras, que es su capacidad ilimitada de expresión, salvado el cuerpo del verso, hace falta resucitar su alma lírica. Y el alma del verso es el alma del hombre que lo va componiendo. Y este alma no puede a su vez consistir en una estratificación de palabras, de metáforas, de ritmos. Tiene que ser un lugar por donde dé su aliento el universo, respiradero de la vida esencial, *spiraculum vitae*, como decían los místicos alemanes.

Yo encuentro en Machado un comienzo de esta novísima poesía, cuyo más fuerte representante sería Unamuno si no despreciara los

sentidos tanto. Ojos, oídos, tacto son la hacienda del espíritu; el poeta muy especialmente tiene que comenzar por una amplia cultura de los sentidos. Platón, de quien gentes distraídas aseguran que fue un fugitivo del mundo sensible, no cesa de repetir que la educación hacia lo humano ha de iniciarse forzosamente en esta lenta disciplina de los sentidos, o como él dice: *ta eroticá*. El poeta tendrá siempre sobre el filósofo esta dimensión de la sensualidad.

Pero dejemos tan difícil cuestión. Antonio Machado manifestó ya en «Soledades» su preferencia por una poesía emocional y consiguientemente íntima, lírica, frente a la poesía descriptiva de sus contemporáneos. Allí se lee, por ejemplo:

Y pensaba: «¡Hermosa tarde, nota de la lira inmensa
toda desdén y armonía;
hermosa tarde, tú curas la pobre melancolía
de este rincón vanidoso, oscuro rincón que piensa!»

Y también:

Nosotros exprimimos
la penumbra de un sueño en vuestro vaso...
y algo, que es tierra en nuestra carne, siente
la humedad del jardín como un halago.

donde revive aquella arcaica filosofía de Anaxágoras, eternamente poética, según la cual yacen en cada cosa elementos de las sustancias que componen todas las demás, y por eso se entienden, conocen, conviven y al crepúsculo lloran juntas los comunes dolores. Así, en el hombre hay agua, tierra, fuego, aire e infinitas otras materias.

Más adelante leemos:

Al borde del sendero un día nos sentamos.
Ya nuestra vida es tiempo y nuestra sola cuita
son las desesperantes posturas que tomamos
para aguardar... Mas Ella no faltará a la cita.

Sin embargo, no se ha libertado aún el poeta en grado suficiente de la materia descriptiva. Hoy por hoy significa un estilo de transición. El paisaje, las cosas en torno persisten, bien que volatilizadas por el sentimiento, reducidas a claros símbolos esenciales. Por otra

parte, la cumplida sobriedad de los cantos y letrillas populares le ha movido a simplificar cada vez más la textura de sus evocaciones, dispuestas ya a la sencillez, al vigor y a la transparencia por la condición del poeta que, según nos confiesa, va incitado por «un corazón de ritmo lento».

De esta manera ha llegado al edificio de estrofas, donde el cuerpo estético es todo músculo y nervio, todo sinceridad y justeza, hasta el punto que pensamos si no será lo más fuerte que se ha compuesto muchos años hace sobre los campos de Castilla:

Léase dos o tres veces, sopesando cada palabra, este trozo:

Yo divisaba, lejos, un monte alto y agudo,
y una redonda loma cual recamado escudo,
y cárdenos alcores sobre la parda tierra
—harapos esparcidos de un viejo arnés de guerra—
las serrezuelas calvas por donde tuerce el Duero
para formar la corva ballesta de un arquero
en torno a Soria —Soria es una barbacana
hacia Aragón —que tiene la torre castellana—.
Veía el horizonte cerrado por colinas
oscuras, coronadas de robles y de encinas;
desnudos peñascales, algún humilde prado
donde el merino pace y el toro, arrodillado
sobre la yerba, rumia; las márgenes del río
lucir sus verdes álamos al claro sol de estío...

¿No es ésta nuestra tierra santa de la vieja Castilla bajo uno de sus aspectos, el noble y el digno de veneración honda, pero recatada? Mas nótese que no estriba el acierto en que los alcores se califiquen de cárdenos ni la tierra de parda. Estos adjetivos de colores se limitan a proporcionarnos como el mínimo aparato alucinatorio que nos es forzoso para que actualicemos, para que nos pongamos delante una realidad más profunda, poética, y sólo poética, a saber: la tierra de Soria humanizada bajo la especie de un guerrero con casco, escudo arnés y ballestas, erguido en la barbacana. Esta fuerte imagen subyacente da humana reviviscencia a todo el paisaje y provee de nervios vivaces, de aliento y de personalidad a la pobre realidad inerte de la cárdena y parda gleba. En la materia sensible de colores y formas queda así inyectada la historia de Castilla, sus gestas bravías de fronteriza raza, su angustia económica pasada y actual; y todo ello sin ninguna referencia erudita, que nada puede decir a nuestros sentidos.

En otra composición, «Por tierras de España», se habla, en fin, del hombre de estos campos, que

> *hoy ve sus pobres hijos huyendo de sus lares;*
> *la tempestad llevarse los limos de la tierra*
> *por los sagrados ríos hacia los anchos mares;*
> *y en páramos malditos trabaja, sufre y yerra.*

Es el natural producto de estas provincias, donde

> *veréis llanuras bélicas y páramos de asceta*
> *—no fue por estos campos el bíblico jardín—;*
> *son tierras para el águila, un trozo de planeta*
> *por donde cruza errante la sombra de Caín.*

Como antes el paisaje se alza transfigurado en guerrero, aquí el labriego es disuelto en su agreste derredor y queda sometido trágicamente a los ásperos destinos de la tierra que trabaja.

Julio 1912.

ÍNDICE

ÍNDICE DEL TOMO I

Págs.

SE TERMINÓ LA IMPRESIÓN DE ESTAS «OBRAS COMPLETAS» DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET, EN LOS TALLERES GRÁFICOS DE «EDICIONES CASTILLA, S. A.», EL 20 DE OCTUBRE DE 1966

OBRAS COMPLETAS

TOMO II

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

OBRAS COMPLETAS
DE
JOSÉ ORTEGA Y GASSET

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

OBRAS COMPLETAS

TOMO II

EL ESPECTADOR

(1916-1934)

SEXTA EDICIÓN

REVISTA DE OCCIDENTE
MADRID

PRIMERA EDICIÓN: 1946
SEXTA EDICIÓN: 1963

© *Copyright by*
Revista de Occidente
Madrid - 1963

Depósito legal: M. 3.319-1961. - N.º Rgtro. 1.293-46

Impreso en España por
Talleres Gráficos de «Ediciones Castilla, S. A.». - Maestro Alonso, 21. - Madrid

CONFESIONES
DE
«EL ESPECTADOR»

GRATITUD exquisita debo a las personas que presurosas enviaron su simpatía al proyecto de *El Espectador*. A ellas dedico ahora la realización.

Debe el lector entrar en la lectura sin altas esperanzas. Yo no sé hasta cuándo ni en qué grado de plenitud podré llevar adelante el empeño. El tiempo, tan *galantuomo*, se encargará de decírnoslo a los lectores y a mí. En tanto, como escribe Montaigne, *allons conformément, et tout d'un train mon livre et moi*. Habrá números que padezcan aridez mental. El escritor pasa, a lo mejor, por zonas espirituales donde no brota una idea. A veces, dura meses la estéril situación. Durante ellas el lector habrá de contentarse con un «espectador» que lee, extracta y copia. Otros números llevarán un trozo de mi alma.

Pues me interesa, sobre todo, advertir que no es mi intención hacer cosa que se parezca a una «revista». Es una obra íntima para lectores de intimidad, que no aspira ni desea el «gran público», que debería, en rigor, aparecer manuscrita. En estas páginas, ideas, teorías y comentarios se presentan con el carácter de peripecias y aventuras personales del autor.

1916.

EL ESPECTADOR - I

(1916)

Febrero-marzo 1916.

VERDAD Y PERSPECTIVA

El *prospecto de* El Espectador *me ha valido numerosas cartas llenas de afecto, de interés, de curiosidad. Una de ellas concluye: «Pero siento que se dedique usted exclusivamente a ser espectador.»*

Me urge tranquilizar a este amigo lejano, y para ello tengo que indicar algo de lo que yo pienso bajo el título de El Espectador. *La integridad de los pensamientos tras esa palabra emboscados sólo puede desenvolverse en la vida misma de la obra.*

Vuelva a la tranquilidad este lejano amigo que me escribe, y para el cual —¡gracias le sean dadas!— no es por completo indiferente lo que yo haga o deje de hacer: la vida española nos obliga, queramos o no, a la acción política. El inmediato porvenir, tiempo de sociales hervores, nos forzará a ella con mayor violencia. Precisamente por eso yo necesito acotar una parte de mí mismo para la contemplación. *Y esto que me acontece, acontece a todos. Desde hace medio siglo, en España y fuera de España, la política —es decir, la supeditación de la teoría a la utilidad— ha invadido por completo el espíritu. La expresión extrema de ello puede hallarse en esa filosofía pragmatista que descubre la esencia de la verdad, de lo teórico por excelencia, en lo* práctico, *en lo útil. De tal suerte, queda reducido el pensamiento a la operación de buscar buenos medios para los fines, sin preocuparse de éstos. He ahí la política: pensar utilitario.*

La pasada centuria se ha afanado harto exclusivamente en allegar instrumentos: ha sido una cultura de medios. La guerra ha sorprendido al europeo sin nociones claras sobre las cuestiones últimas, aquellas que sólo puede aclarar un pensamiento puro e inútil. Nada más natural que, reaccionando

contra ese exclusivismo, postulemos ahora frente a una cultura de medios una cultura de postrimerías.

Situada en su rango de actividad espiritual secundaria, la política o pensamiento de lo útil es una saludable fuerza de que no podemos prescindir. Si se me invita a escoger entre el comerciante y el bohemio, me quedo sin ninguno de los dos. Mas cuando la política se entroniza en la conciencia y preside toda nuestra vida mental, se convierte en un morbo gravísimo. La razón es clara. Mientras tomemos lo útil como útil, nada hay que objetar. Pero si esta preocupación por lo útil llega a constituir el hábito central de nuestra personalidad, cuando se trate de buscar lo verdadero tenderemos a confundirlo con lo útil. Y esto, hacer de la utilidad la verdad, es la definición de la mentira. El imperio de la política es, pues, el imperio de la mentira.

De todas las enseñanzas que la vida me ha proporcionado, la más acerba, más inquietante, más irritante para mí ha sido convencerme de que la especie menos frecuente sobre la Tierra es la de los hombres veraces. Yo he buscado en torno, con mirada suplicante de náufrago, los hombres a quienes importase la verdad, la pura verdad, lo que las cosas son por sí mismas, y apenas he hallado alguno. Los he buscado cerca y lejos, entre los artistas y entre los labradores, entre los ingenuos y los «sabios». Como Ibn-Batuta, he tomado el palo del peregrino y hecho vía por el mundo en busca, como él, de los santos de la Tierra, de los hombres de alma especular y serena que reciben la pura reflexión del ser de las cosas. ¡Y he hallado tan pocos, tan pocos, que me ahogo!

Sí: congoja de ahogo siento, porque un alma necesita respirar almas afines, y quien ama sobre todo la verdad necesita respirar aire de almas veraces. No he hallado en derredor sino políticos, gentes a quienes no interesa ver el mundo como él es, dispuestas sólo a usar de las cosas como les conviene. Política se hace en las academias y en las escuelas, en el libro de versos y en el libro de historia, en el gesto rígido del hombre moral *y en el gesto frívolo del libertino, en el salón de las damas y en la celda del monje. Muy especialmente se hace política en los laboratorios: el químico y el histólogo llevan a sus experimentos un secreto interés electoral. En fin, cierto día, ante uno de los libros más abstractos y más ilustres que han aparecido en Europa desde hace treinta años, oí decir en su lengua al autor:* Yo soy ante todo un político. *Aquel hombre había compuesto una obra* sobre *el método infinitesimal contra el partido militarista triunfante en su patria.*

Hace falta, pues, afirmarse de nuevo en la obligación de la verdad, en el derecho de la verdad.

En El libro de los Estados, *decía don Juan Manuel:* «Todos los Estados del mundo se encierran en tres: al uno llaman defensores, et al otro oradores, et al otro labradores». *¡Perdón, Infante; el mundo*

así resultaría incompleto! Yo pido en él un margen para el estado que llaman de los espectadores. El nombre goza de famosa genealogía: lo encontró Platón. En su República *concede una misión especial a lo que él denomina* φιλοθεάμονες —amigos de mirar. *Son los especulativos, y al frente de ellos los filósofos, los teorizadores—, que quiere decir los contemplativos.*

El Espectador *tiene, en consecuencia, una primera intención: elevar un reducto contra la política para mí y para los que compartan mi voluntad de pura visión, de teoría.*

El escritor, para condensar su esfuerzo, necesita de un público, como el licor de la copa en que se vierte. Por esto es El Espectador *la conmovida apelación a un público de* amigos de mirar, *de lectores a quienes interesen las cosas aparte de sus consecuencias, cualesquiera que ellas sean, morales inclusive. Lectores meditabundos, que se complazcan en perseguir la fisonomía de los objetos en toda su delicada, compleja estructura. Lectores sin prisa, advertidos de que toda opinión justa es larga de expresar. Lectores que al leer repiensen por sí mismos los temas sobre que han leído. Lectores que no exijan ser convencidos, pero, a la vez, se hallen dispuestos a renacer en toda hora de un credo habitual a un credo insólito. Lectores que, como el autor, se hayan reservado un trozo de alma antipolítico. En suma: lectores incapaces de oír un sermón, de apasionarse en un mitin y juzgar de personas y cosas en una tertulia de café.*

A hombres y mujeres de tan rara índole se dirige El Espectador, *que es un libro escrito en voz baja.*

Suele, con Goethe, oponerse la gris teoría a la vida, al palpitante arco iris de la existencia. No discutiré ahora cuál sea el verdadero sentido de tal oposición (1). Pero he de prevenir una mala inteligencia. Cuando leo que Aristóteles hace consistir la beatitud, esto es, la vida perfecta, en el ejercicio teórico, en el pensar, siento que dentro de mí la irritación perfora el respeto hacia el Estagirita. Me parece excesivamente casual que Dios, símbolo de todo movimiento cósmico, resulte un ser ocupado en pensar sobre el pensar. *Este afán de divinizar el oficio y el menester que cumplimos sobre la Tierra, este prurito de no contentarse cada cual con lo que es, si esto que es no parece lo mejor y sumo, se me antoja un resto de política que perdura hasta en las más altas dialécticas. Aristóteles quiere hacer de Dios un profesor de filosofía en superlativo.*

---

(1) En algún número posterior aparecerá el ensayo *Acción y Contemplación*, donde desarrollo el tema de las relaciones entre teoría y vida. La nueva biología ofrece material abundante para renovar este problema.

Yo ando muy lejos de pretender semejante cosa. No asevero que la actitud teórica sea la suprema; que debamos primero filosofar, y luego, si hay caso, vivir. Más bien creo lo contrario. Lo único que afirmo es que sobre la vida espontánea debe abrir, de cuando en cuando, su clara pupila la teoría, y que entonces, al hacer teoría ha de hacerse con toda pureza, con toda tragedia. El mal —dice Platón— viene a las repúblicas de que no hace cada cual lo suyo. *Esto es lo decisivo:* τά ἑαυτοῦ πράττειν. *Me parece admirable, por ejemplo, que Don Juan deje resbalar su corazón sobre la múltiple feminidad. Lo que me enoja es que Don Juan teorice el amor. ¡No: que haga lo suyo! Una mujer le espera: puede renovar su perpetua aventura, dulce y amarga, en que se siembra la flor y nace la espina. Pero no se empeñe en conquistarnos la verdad con su empaque de gallo: sería inútil y además indecente.*

Acentuar esta diferencia entre la contemplación y la vida —la vida, con su articulación política de intereses, deseos y conveniencias—, era necesario. Porque El Espectador *lleva una segunda intención: él especula, mira—pero lo que quiere ver es la vida según fluye ante él.*

Con razón se tachaba de gris la teoría, porque no se ocupaba más que de vagos, remotos y esquemáticos problemas. La historia de la ciencia del conocimiento nos muestra que la lógica, oscilando entre el escepticismo y el dogmatismo, ha solido partir siempre de esta errónea creencia: el punto de vista del individuo es falso. De aquí emanaban las dos opiniones contrapuestas: es así que no hay más punto de vista que el individual, luego no existe la verdad —escepticismo; es así que la verdad existe, luego ha de tomarse un punto de vista sobreindividual— racionalismo.

El Espectador *intentará separarse igualmente de ambas soluciones, porque discrepa de la opinión donde se engendran. El punto de vista individual me parece el único punto de vista desde el cual puede mirarse el mundo en su verdad. Otra cosa es un artificio.*

Leibniz dice: «Comme une même ville regardée de différents côtés paraît toute autre et est comme multipliée perspectivement, *il arrive de même, que par la multitude infinie des substances simples* —es decir, de conciencias—, *il y a comme autant de différents univers, qui ne sont pourtant que les* perspectives *d'un seul selon les différents points de vue de chaque Monade» (1).*

---

(1) Como ha de hablarse en estos tomos muy frecuentemente del *perspectivismo*, me importa advertir que nada tiene de común esta doc-

La realidad, precisamente por serlo y hallarse fuera de nuestras mentes individuales, sólo puede llegar a éstas multiplicándose en mil caras o haces.

Desde este Escorial, rigoroso imperio de la piedra y la geometría, donde he asentado mi alma, veo en primer término el curvo brazo ciclópeo que extiende hacia Madrid la sierra del Guadarrama. El hombre de Segovia, desde su tierra roja, divisa la vertiente opuesta. ¿Tendría sentido que disputásemos los dos sobre cuál de ambas visiones es la verdadera? Ambas lo son ciertamente por ser distintas. Si la sierra materna fuera una ficción o una abstracción, o una alucinación, podrían coincidir la pupila del espectador segoviano y la mía. Pero la realidad no puede ser mirada sino desde el punto de vista que cada cual ocupa, fatalmente, en el universo. Aquélla y éste son correlativos, y como no se puede inventar la realidad, tampoco puede fingirse el punto de vista.

La verdad, lo real, el universo, la vida —como queráis llamarlo—, se quiebra en facetas innumerables, en vertientes sin cuento, cada una de las cuales da hacia un individuo. Si éste ha sabido ser fiel a su punto de vista, si ha resistido a la eterna seducción de cambiar su retina por otra imaginaria, lo que ve será un aspecto real del mundo.

Y viceversa: cada hombre tiene una misión de verdad. Donde está mi pupila no está otra: lo que de la realidad ve mi pupila no lo ve otra. Somos insustituíbles, somos necesarios. «Sólo entre todos los hombres llega a ser vivido lo Humano» —dice Goethe. Dentro de la humanidad cada raza, dentro de cada raza cada individuo, es un órgano de percepción distinto de todos los demás y como un tentáculo que llega a trozos de universo para los otros inasequibles.

La realidad, pues, se ofrece en perspectivas individuales. Lo que para uno está en último plano, se halla para otro en primer término. El paisaje ordena sus tamaños y sus distancias de acuerdo con nuestra retina, y nuestro corazón reparte los acentos. La perspectiva visual y la intelectual se complican con la perspectiva de la valoración. En vez de disputar, integremos nuestras visiones en generosa colaboración espiritual, y como las riberas independientes se aunan en la gruesa vena del río, compongamos el torrente de lo real.

El chorro luminoso de la existencia pasa raudo: interceptemos su marcha con el prisma sensitivo de nuestra personalidad, y del otro lado, sobre el

---

trina con lo que bajo el mismo nombre piensa Nietzsche en su obra póstuma *La Voluntad de Poderío*, ni con lo que, siguiéndole, ha sustentado Vaihinger en su libro reciente *La Filosofía del Como si*. Es más, del párrafo transcrito de Leibniz apártese cuanto en él hay de referencias a un idealismo monadológico.

papel, sobre el libro, se proyectará un arco iris. Sólo de esta suerte se liberta la teoría de su tono en gris menor.

El Espectador *mirará el panorama de la vida desde su corazón, como desde un promontorio. Quisiera hacer el ensayo de reproducir sin deformaciones su perspectiva particular. Lo que haya de noción clara irá como tal; pero irá también como ensueño lo que haya de ensueño. Porque una parte, una forma de lo real es lo imaginario, y en toda perspectiva completa hay un plano donde hacen su vida las cosas deseadas.*

Voy, pues, a describir la vertiente que hacia mí envía la realidad. Si no es la más pintoresca, ¿tengo yo la culpa? Situado en El Escorial, claro es que toma para mí el mundo un semblante carpetovetónico.

Tal es la intención que me mueve. Como se advierte, excluye de una manera formal el deseo de imponer a nadie mis opiniones. Todo lo contrario: aspiro a contagiar a los demás para que sean fieles cada cual a su perspectiva.

¿Servirá de algo a alguien El Espectador? *No lo puedo asegurar; pero interpreto como buen augurio que su proyecto nació en una explosión de alegría impersonal, de confianza en el porvenir de los hombres. Antes y más allá del clarín que hacen resonar las batallas transitorias, los que hemos llegado al medio del camino de la vida habíamos percibido el tema de alborada que en su cuerno de caza modula el Destino. Pasaremos por horas de amargura individual y colectiva; pero en el fondo de nuestra conciencia hallamos como la seguridad de que, en suma, damos vista a una época mejor.*

Entrevemos una edad más rica, más compleja, más sana, más noble, más quieta, con más ciencia y más religión y más placer —donde puedan desenvolverse mejor las diferencias personales e infinitas posibilidades de emoción se abran como alamedas donde circular.

Mas la sana esperanza parte de la voluntad como la flecha del arco. Esa edad mejor sazonada depende de nosotros, de nuestra generación. Tenemos el deber de presentir lo nuevo; tengamos también el valor de afirmarlo. Nada requiere tanta pureza y energía como esta misión. Porque dentro de nosotros se aferra lo viejo con todos sus privilegios de hábito, autoridad y ser concluso. Nuestras almas, como las vírgenes prudentes, necesitan vigilar con las lámparas encendidas y en actitud de inminencia. Lo viejo podemos encontrarlo dondequiera: en los libros, en las costumbres, en las palabras y los rostros de los demás. Pero lo nuevo, lo nuevo que hacia la vida viene, sólo podemos escrutarlo inclinando el oído pura y fielmente a los rumores de nuestro corazón. Escuchas de avanzada, en nuestro puesto se juntan el peligro y la gloria. Estamos entregados a nosotros mismos: nadie nos protege ni nos dirige. Si no tenemos confianza en nosotros, todo se habrá perdido. Si tenemos demasiada, no encontraremos cosa de provecho. Confiar, pues, sin fiarse. ¿Es esto posible? Yo no sé si es posible; pero veo que es necesario.

Hegel encontró una idea que refleja muy lindamente nuestra difícil situación, un imperativo que nos propone mezclar acertadamente la modestia y el orgullo: Tened —*dice*— el valor de equivocaros.

Después de todo es el mismo principio que, según los biólogos recientes, gobierna los movimientos del infusorio en la gota de agua: Trial and error —*ensayo y error.*

1916.

NADA «MODERNO» Y «MUY SIGLO XX»

Esta obligación de sacudir de nuestra conciencia el polvo de las ideas viejas, carbonizadas ya, y hacer que en ellas se afirme lo nuevo, es siempre difícil y penosa. Lo viejo aporta en su defensa ciertas fuerzas que le son, como tal, adictas. En primer lugar, lo viejo es lo habitual, lo acostumbrado: como decía Juan de Valdés, cambiar de costumbres es a par de muerte. *Además, lo viejo goza de una fisonomía autorizada; como a nuestros abuelos y nuestros padres y nuestras magistraturas, lo hemos encontrado al nacer con el carácter de una realidad que se nos imponía, que imperaba sobre nosotros. En fin, lo viejo es algo ya concluso; en tal sentido, perfecto, mientras lo nuevo se halla en* statu nascente, *y pudiera decirse que en tanto es nuevo no ha llegado aún a ser enteramente. ¿Quién podrá combatir victoriosamente poderes tan sutiles que influyen sobre la más interna textura de nuestra personalidad?*

La lucha de un siglo naciente contra el que le precede supone siempre heroicos esfuerzos. Pero nuestro caso es todavía más grave: en cierta manera, único.

En El Espectador *aparece con marcada frecuencia cierta hostilidad contra el siglo XIX. No es dudoso que en superar la conducta de ese siglo radica nuestro porvenir. Consecuencia de ello será que se pronuncien más las discordancias que las coincidencias entre aquélla y los nuevos deseos. ¿Puede esto parecer injusto? No me ocurre negar que tengamos con el siglo XIX una comunidad incomparablemente más estrecha que con el siglo XIII. Justamente por eso, digo yo, es aquél nuestro mayor y urgente enemigo. El siglo XIII está sólo en los libros y en los monumentos: desde su lontananza casi irreal nos arroja venablos imaginarios que no llegan a herirnos. Hablando con rigor, el siglo XIII y todos los demás pretéritos sólo existen para nosotros dentro del siglo XIX, según él los vio y al través de su genio. Este es, pues, el verdadero, el único enemigo. Lo llevamos dentro de nosotros y dondequiera nos dirijamos tropezaremos con la punta de su lanza. Cuantas más sean las cosas que de él plenamente aceptemos, mayor será la necesidad de destacar nuestras diferencias. Contra él, frente a él, han de organizarse nuestros rasgos peculiares.*

Y nos encontramos con que una de las singularidades de ese siglo fue la de precaverse a tiempo contra todo intento de superación.

Tal vez se encuentre paradójico que acuse yo de estorbar el avance y la renovación a un siglo que hizo del avance su ideal. ¿Cómo? ¡El siglo del progreso! ¡El siglo de la modernidad...!

Y, sin embargo, es así. Quien se halla en la brecha, ensayando nuevas aspiraciones —en ciencia o en moral, en arte o en política— lo percibe a toda hora y en formas muy concretas.

Medítese un poco: ¿cómo va a tolerar un siglo que se ha llamado a sí mismo moderno, *el intento de sustituir sus ideas por otras y, consecuentemente, declarar las suyas anticuadas, no* modernas? *Yo espero que algún día parecerá una avilantez esta osadía de llamarse* moderna *a sí misma una época. Como también merece la pena de que, en otra coyuntura, reflexionemos sobre lo que significa psicológicamente hacer del* progreso *el centro de nuestras preocupaciones. Acaso sorprendamos en ello una desviación casi patológica de la conciencia.*

(—Dentro de nosotros, al pensar esto, se incorpora el siglo XIX y clama: ¿Patológico el afán primordial del progreso? Pero ¿se puede eso discutir todavía? ¿Es que vamos a volver al ancestralismo de las edades pasadas? El lector, seguramente, ha sido asaltado en este instante por análogos pensamientos. He ahí una prueba de que es preciso dejar bien muerta en nosotros esa centuria: he ahí la prueba de que el siglo XIX no consiente a los futuros ser de otro modo que él y pretende imponerles, no sólo sus preocupaciones, sino hasta el rango que en su ánimo gozaban. El siglo progresista *no concibe que se dé el progreso en otra forma que en estado de alma progresista.—)*

Si cupiera en el espíritu mantener disociadas las ideas, las tendencias, esa ambición de modernidad, erigida en el centro de él, no produciría efectos tan contrarios a ella misma. Pero en nuestra psique no hay compartimientos estancos y la pura ambición de modernidad no vive pura, sino que tiñe y es teñida por lo demás que dentro llevemos.

Un par de ejemplos aclararán esto que digo. Los médicos siglo XIX, *ejercen una filosofía profesional que es el positivismo. Hacia 1880 era la filosofía oficial de nuestro planeta. De entonces acá el tiempo ha corrido y todo ha caminado un trecho adelante, inclusive la sensibilidad filosófica. El positivismo aparece hoy a todo espíritu reflexivo y veraz como una ideología extemporánea. Otras maneras de pensar, moviéndose en la misma trayectoria del positivismo, conservando y potenciando cuanto en él había de severos propósitos, lo han sustituído. Inútil todo: los médicos* siglo XIX *se aferran a él; cualquiera otra doctrina que no sea el positivismo se les antoja, no sólo un error —cosa que sería justificable—, sino una reviviscencia del pasadol Y es que el positivismo vivió dentro de ellos en una atmósfera espiritua. impregnada de ambición* modernizante, *de suerte que el positivismo, no sólo les parece lo verdadero, sino a la vez lo* moderno. *Y viceversa: cuanto no*

sea positivismo sufrirá su repulsa, no tanto porque les parece falso, sino porque les suena a no-moderno.

Yo conozco muchas gentes que tienen la meditación pusilánime y no se resuelven a dejar crecer sus íntimas convicciones antipositivistas, temerosas de ese espectro de inmodernismo *que les amenaza.*

Lo propio acontece en política. La del pasado siglo vivió bajo la bandera progresista. *Como* modernidad, *es* progreso *una palabra formal, muy bella e incitante, cual un divino acicate: todo cabe dentro de su esquemático y cóncavo sentido. Mas en los políticos* progresistas, *el* progreso *significa una peculiar política concreta y limitada; esta política es, naturalmente, la suya. Vano será que intentéis hablarles de progresos subsecuentes: no os escucharán. Si les decís que la salvación de la democracia depende de que no se haga solidaria del sufragio universal, del Parlamento, etc., os declararán reaccionario.* On est toujours le réactionnaire de quelqu'un.

Menos que en la de ninguno, cabe en la cabeza de hombres que se han llamado modernos *la sospecha de que el mundo marcha por encima de ellos.*

Yo considero muy peligrosa esta superstición. Experiencias repetidas me han hecho ver que la mayor y mejor parte de la juventud es prisionera de la mística autoridad que lo moderno *—es decir, el* siglo XIX— *sobre sus emociones ejerce. De modo que precisamente la época en que se proclama la mutabilidad progrediente de las ideas, de las instituciones, de lo humano en general, es la que con mayor eficacia finge un carácter de eternidad, de inmutabilidad a su genuina y transitoria conducta. Hay quien cree que es intolerable la supresión de los hilos en el telégrafo sin hilos.*

Por mi parte, la suerte está echada. No soy nada moderno; *pero muy* siglo XX.

1916.

LEYENDO EL «ADOLFO», LIBRO DE AMOR

Un azar ha traído a mis manos el Adolfo, *de Benjamín Constant. No había yo leído este libro. Siempre me ha causado miedo la literatura romántica francesa. Miedo de lector; es decir, temor de aburrirme.*

Todo clasicismo que no sea una mera reproducción arcaizante de un clasicismo pretérito supone una limitación previa del horizonte ideológico y sentimental. Merced a esta reducción el espíritu domina lo que ve y es su visión clara y exacta. Por esto lleva el clasicismo anejo el carácter de perfección. Sólo hacemos perfectamente lo que es un poco inferior a nuestras facultades. La sociedad sería perfecta si los ministros fuesen gobernadores de provincia; los profesores de Universidad, maestros de segunda enseñanza, y los coroneles, capitanes. No sé qué adverso sino obliga a los hombres a lo contrario, sobre todo en la edad contemporánea.

La cultura griega, ejemplo del clasicismo, se caracteriza por la limitación de su campo visual. No creo que pueda entenderse ni admirarse lo verdaderamente helénico sino después de haber notado la preconsciente contracción a que somete la realidad. No hay mundo más espléndido, más lleno de claridad que el mundo visto por la pupila griega. Todos sus detalles adquieren tal relieve y precisión, que el conjunto parece inagotable, infinito. Y, sin embargo, cuando hacemos el ensayo de trasladar a él nuestro corazón vivo; cuando en vez de aprender filología helénica intentamos ser griegos, como Goethe lo intentó, advertimos la angostura de aquel paisaje. Es un orbe reducido, «borné», *donde la mitad de nuestro pulmón queda inactiva por no hallar el aire adecuado.*

¿Quién no siente al punto de ponerse en contacto con lo griego la pobreza de su cultura emocional y de su pensamiento religioso? El teclado de emociones que lleva dentro de sí el hombre de hoy no rebasa menos la sentimentalidad griega que una orquesta alemana supera las modulaciones posibles de un rabel morisco. Y en cuanto a Dios, nombre colectivo que damos a lo que es ilimitado, infinito en extensión o en calidad, a cuanto rebosa nuestro poder de medir y prever, ¿hay nada más antihelénico? Es curioso perseguir el desarrollo de la indignación griega contra todo lo infinito. El ἄπειρον, *lo in-definido, lo sin-límites, les saca de quicio. Cuando los pitagóricos descubrieron el número irracional, sintieron el vértigo y lo consideraron como algo* «escandaloso». *Por una sublime fidelidad a sus capacidades, que fue el secreto*

de Grecia, lograron los helenos suprimir de su preocupación cuanto no puede ser fácilmente gobernado con la medida. Metro, proporción, armonía, ley son las palabras que se articulan en todo buen párrafo griego.

Por el contrario, el romanticismo es una voluptuosidad de infinitudes, una ansia de integridad ilimitada. Es un quererlo todo y ser incapaz de renunciar a nada. Por esto hay en él siempre confusión e imperfección. Toda obra romántica tiene un aspecto fragmentario. Además, se ve al autor sudar por hacerse dueño de su tema, que es inmenso y turbulento como una fuerza del cosmos. Si el temperamento romántico no coincide con una genialidad de primer orden, la visión es confusa, vaga, inconcreta. En rigor, no es una visión, sino un ciego palpar no se sabe qué misteriosas realidades. Y puesto a escribir, necesita rellenar con montones de palabras el inmenso hueco de su percepción.

El sujeto romántico encuentra siempre dentro de sí la impresión de que fuera de él algo colosal acontece; pero a menudo, cuando quiere precisar esa enorme contingencia, se sorprende sin nada entre las manos. En tal situación lo mejor sería callarse; mas el silencio es un género literario de sentido clásico, y el romántico prefiere hacer retórica. Completando una frase ilustre, yo diría que el clásico, como Saúl, parte en busca de unas asnillas que ha perdido y vuelve con un reino, mientras el romántico sale en busca de un reino y vuelve a menudo con las asnillas de Saúl.

Este es el motivo de mi temor hacia los libros del romanticismo francés. El motivo, no la justificación. Ningún temor es susceptible de plena justificación. Así, la lectura del Adolfo *me amonesta para que renuncie a estos prejuicios.*

El Adolfo *es un librito claro, sobrio y exacto. Casi no es una obra poética. Es casi un tratadito psicológico del* «amor». *La historia que refiere es la eterna historia, el caso típico, siempre idéntico en lo esencial, del* «amor».

... Suponiendo que debamos llamar amor *a ese encadenamiento entre dos seres. Tal vez conviniera elaborar otra denominación menos cargada de confusas alusiones a fenómenos de muy distinta naturaleza. La religión y el amor tienen la desgracia de que no se suele pensar en ellos sino religiosamente y amorosamente. De esta manera hemos hecho de esas dos cosas radiantes y benéficas dos cosas turbias, exageradas, fantasmagóricas, cuando no atroces instrumentos de martirio.*

Abrigo la creencia de que nuestra época va a ocuparse del amor un poco más seriamente que era uso. Va a tener el valor de mirar cara a cara el problema del amor. ¿Quién puede calcular las revelaciones que el estudio y la política del amor nos reservan? Baste con advertir que desde todos los tiempos ha sido lo erótico sometido a un régimen de ocultación. ¿Por qué? La cuestión parece demasiado difícil para ser ahora ni siquiera rozada.

El hecho es que el hombre se ha acostumbrado a encerrar su vida erótica en una cárcel secreta del alma. Cuanto a ella se refiere toma un disfraz, habla quedo, se escurre medrosamente por los rincones de nuestra existencia. En ninguna otra actividad de la persona hallamos tan monstruosa desproporción entre el influjo que sobre el individuo ejerce y su manifestación, su cultivo social. Todo hombre o mujer que encontramos pasa ante nosotros como una máscara bajo la cual gesticula doliente o gozoso el misterio de su personalidad erótica.

De suerte que bajo la conducta aparente de nuestros prójimos se afana subterráneo e incansable el secreto del amor, poder mucho más eficaz y misterioso que todas las sociedades secretas. ¡Cuántas cosas, sobre todo cuántas acciones de los hombres que nos parecen incomprensibles tienen su origen y su explicación en esas oficinas ocultas del amor! ¡Cuánta amargura, cuánta acritud y cuánta perversión de ignorada oriundez desembocan sobre la vida que vemos, procedentes en realidad de ese encubierto manantial! El amor es el maestro de todo jesuitismo.

El psiquiatra Freud ha intentado derivar de la ocultación erótica buen número de enfermedades mentales. Es lo más probable que sus teorías queden pronto arrinconadas en virtud de la caprichosidad de sus métodos. Pero siempre le pertenecerá la gloria de haber puesto el dedo en esta llaga de nuestra personalidad y haber tenido la valentía de alzar una punta del velo tras del cual se esconde esa potencia enmascarada que dirige anónima e irresponsable la mitad de nuestra conducta.

El Espectador *se resiste a aceptar que en el espectáculo de la vida haya departamentos prohibidos. Hablará, pues, a menudo de estas cosas, las únicas en que Sócrates se declaraba especialista:* τὰ ἐρωτιχά.

Me hago cargo de que es el tema sumamente delicado. Hay una forma de erotismo que es la más repugnante de todas: la curiosidad erótica. Se origina precisamente en ese hábito antiquísimo de substraer lo amoroso *a la pura contemplación. Ya irá viendo el lector cómo para mí* contemplar, visión, teoría, *quieren decir aquella sola actitud del hombre en que éste trata con los objetos sin fundirse con ellos. Contemplar es superar lo contemplado, libertarse de su influjo, inmunizarse contra sus poderes. Por este motivo, yo espero de la meditación del erotismo su purificación.*

Según cierto sesgo, el progreso de la cultura se nos aparece como un progreso desde lo lejano hacia lo próximo. El hombre ha empezado por no ocuparse sino de los dioses, que son la mayor lontananza; luego ha ido tomando en consideración, deteniéndose sobre temas que parecían más humildes, demasiado humildes y consuetudinarios, y con sorpresa siempre renovada ha visto que en ellos encontraban su asiento y causa aquellos asuntos sublimes. En ciencia, como en arte o en política, todos los avances han consistido en que algún

espíritu genial lograba transferir la seria atención humana de las cosas que eran reconocidas como interesantes a otras en que nadie se había fijado *(fijarse es detenerse, demorar en algo, plantar las tiendas sobre una superficie y cargar sobre ella la seriedad de nuestro ánimo). Velázquez, de los cuerpos retrotrae la mirada al aire, que entre ellos y nuestra córnea tiembla sin ser advertido. El gran invento de Goethe —su lírica— radica en haberse atrevido a cantar aquellas personalísimas inquietudes de su pecho en que nadie se había antes parado. Por eso, cuando habla de sus obras completas, puede llamarlas: «la edición de las huellas de mi vida...». En ciencia y en política acontece lo propio: el progreso coincide siempre con una ampliación de nuestra seriedad a cosas antes desapercibidas o tachadas de poco serias.*

¡Poetas, pensadores, políticos, los que aspiráis a la originalidad y a mundos siempre nuevos! No pretendáis crear las cosas, porque esto sería una objeción contra vuestra obra. Una cosa creada no puede menos de ser una ficción. Las cosas no se crean, se inventan en la buena acepción vieja de la palabra: se hallan. Y las cosas nuevas, las minas aún no denunciadas, se encuentran no más allá, sino más acá de lo ya conocido y consagrado, más cerca de vuestra intimidad y domesticidad, en torno de vuestras entrañas, llenando en inmenso filón las horas más humildes de vuestra vida. No insistáis sobre lo que ya triunfa santificado; esforzaos, por el contrario, en hacer arte con lo que, dado que sea percibido, parece antiartístico; en hacer ciencia sobre lo que la ciencia de hoy ignora, y política con los intereses que hoy se antojan antipolíticos. Eso mismo han hecho cuantos alguna vez hicieron verdaderamente arte y ciencia y política.

1916.

HORIZONTES INCENDIADOS

Y sobre todos estos pensamientos y estas exigencias de mi corazón veo, como un fondo doliente, la guerra. ¿Habrá habido una guerra más triste, monótona y moralmente sorda que ésta? ¡Y todavía en los discursos de los políticos y en los artículos de los periódicos se dice que combaten dos culturas! Las culturas son actitudes del ingenio, y no pueden combatir sino ingeniosamente. Ahora bien: en esta guerra no se ha escuchado todavía una sola palabra espiritual.

Sí: es una guerra triste —no sólo una guerra cruel. Los franceses cumplen tristemente con su obligación, sea dicho en su honor. Pero yo preferiría que el cumplimiento del deber tomase un aire más alegre. ¡Qué le voy a hacer! Desconfío del heroísmo triste.

Los alemanes combaten también tristemente —aunque en ellos tome otro cariz la tristeza. Combaten con saña, con prisa —y perdóneseme la ingenuidad—, con un excesivo afán de vencer.

¿Es tan ingenuo esto que digo como a primera vista parece? Al Estado alemán le acontece en esta lucha lo mismo que a los libros alemanes donde se ensaya la teoría de la guerra: que si la guerra se pierde, no sirve de nada cuanto ha hecho aquél ni cuanto han dicho éstos. Y conviene servir para todo. Un pueblo no sólo ha de saber vencer, sino también ser vencido. Manifiesta cierta pobreza de espíritu no estar dispuesto a ver en la derrota una de las caras que puede tomar la vida.

Ayer, leyendo a Shakespeare, creí que dirigía su voz desde los siglos a esta Alemania excesiva, sin mesura ni ironía. «¡Oh, es admirable!—*dice un personaje en* «Measure for Measure»—; es admirable tener la fuerza de un gigante; pero es atroz usar de ella como un gigante».

Pensamiento y corazón se mueven entre las cosas, angustiados: en su acción se reflejan las llamas que alzan sus espectrales miembros sobre la línea del horizonte —llamas lívidas de tristeza y de odio. «La historia de la Humanidad me hace a veces la impresión— *escribía Hebbel*— de que fuera el sueño de un tigre». *Sí: de un viejo tigre domesticado, harto de bostezar en las ferias suburbanas.*

Mas la guerra también es gloriosa;
la impulsora del humano destino.

SCHILLER.

En toda guerra grande, venza quien venza, los derrotados son siempre los filisteos. Esta es la utilidad superior de la bélica emergencia.

¡Los filisteos, los «burgueses», los hombres en cuyas manos la vida se congela, se petrifica! Para ellos, lo que encontramos sobre la Tierra al nacer —instituciones, ideas, valoraciones, maneras— toma un carácter de inmutabilidad. No les cabe en la cabeza que las cosas puedan cambiar. Todo es «imposible». El régimen político en que viven les parece inconmovible, fijo por toda la eternidad. Y asimismo las opiniones sobre Dios y sobre el hombre. Y asimismo el gusto artístico y el código moral.

Mas la guerra hace temblar en sus cimientos todas las aparentes inconmovilidades. Nos pone en contacto con la realidad profunda y esencial, y frente a ella, todas las otras cosas usaderas cobran su debido rango de creaciones transitorias, pierden su mixtificada autoridad y robustez. La guerra fluidifica lo humano, propenso siempre a cristalizarse en las almas de los filisteos, como el salitre en los húmedos rincones. Comiénzase a ver que muchas cosas son posibles, que tal vez todo es posible. Queda vigorizado el espíritu de ensayo y de reforma. La materia de la vida, blanda y casi líquida, cede a la presión de las manos emprendedoras. Todo es posible, ¡todo es posible!

En las guerras, la extremidad de los acontecimientos produce extremidad de emociones; en la atmósfera eléctrica de éstas medran de repente las ideas extremas. Un nuevo tropel de deseos, retenidos hasta entonces como ilusorios, aventura una algarada. Robustecidos con el aire de fuera se atreven a pensar: «Y ¿por qué no?» Helos, a poco, manos a la obra, destruyendo y edificando como si fuera lo más normal.

«El tiempo, lento e infinito *—dice el Ayax de Sófocles—*, va sacando a la luz cuanto está oculto, y ocultando las cosas manifiestas». *Y añade:* «Porque nada hay que no pueda sobrevenir».

Entra la guerra en los ánimos como una horma que los ensancha. En tal sentido aumenta la capacidad del hombre.

Sin embargo, mientras dura produce un tiempo alucinado y de visión irreal. Cométense los mayores errores de perspectiva y de interpretación. Uno de ellos, creer que las ideas puestas en primer término durante la guerra son las que regirán los años futuros.

¡Todo lo contrario, señor, todo lo contrario! Las palabras que sostienen en pie al guerrero, le avergüenzan cuando ha vuelto la paz. Diógenes, moribundo, prevé la invasión macedónica, y ruega, sutil, a sus amigos que en la tumba le coloquen boca abajo, «porque pronto todas las cosas —*dice*— se pondrán al revés».

1916.

CUANDO NO HAY ALEGRIA

Cuando no hay alegría, el alma se retira a un rincón de nuestro cuerpo y hace de él su cubil. De cuando en cuando da un aullido lastimero o enseña los dientes a las cosas que pasan. Y todas las cosas nos parece que hacen camino rendidas bajo el fardo de su destino y que ninguna tiene vigor bastante para danzar con él sobre los hombros. La vida nos ofrece un panorama de universal esclavitud. Ni el árbol trémulo, ni la sierra que incorpora vacilante su pesadumbre, ni el viejo monumento que perpetúa en vano su exigencia de ser admirado, ni el hombre, que, ande por donde ande, lleva siempre el semblante de estar subiendo una cuesta —nada, nadie manifiesta mayor vitalidad que la estrictamente necesaria para alimentar su dolor y sostener en pie su desesperación.

Y, además, cuando no hay alegría, creemos hacer un atroz descubrimiento. Muy especialmente si la falta de alegría proviene de un dolor físico percibimos con extraña evidencia la línea negra que limita cada ser y lo encierra dentro de sí, sin ventanas hacia fuera, *como Leibniz decía, pero sin el infinito que este hombre contento metía dentro de cada uno. Este es el descubrimiento que hacemos por medio del dolor como por medio de un microscopio: la soledad de cada cosa.*

Y como la gracia y la alegría y el lujo de las cosas consisten en los reflejos innumerables que las unas lanzan sobre las otras y de ellas reciben —la sardana que bailan cogidas todas de la mano—, la sospecha de su soledad radical parece rebajar el pulso del mundo. Se apagan las reverberaciones que refulgían en sus flancos; nada suena ni resuena; las gargantas son mudas, los oídos sordos y el aire intermedio, como paralítico, es incapaz de vibrar. Lo demás es fantasmagoría, fiesta irreal de luz prendida un instante sobre las largas nubes vespertinas —pensamos. Y ya es casi un goce de nuestra falta de alegría perseguir con la mirada la espalda curva, rendida, de cada cosa que sigue su trayectoria solitaria. Y presentimos que hay dondequiera oculto un nervio que alguien se entretiene en punzar rítmicamente. En la estrella, en la ola marina, en el corazón del hombre, da su latido a compás el dolor inagotable...

ESTÉTICA EN EL TRANVÍA

Pedir a un español que al entrar en el tranvía renuncie a dirigir una mirada de especialista sobre las mujeres que en él van, es demandar lo imposible. Se trata de uno de los hábitos más arraigados y característicos de nuestro pueblo. A los extranjeros y a algunos compatriotas les parece incorrecto ese modo insistente y casi táctil con que mira el español a la mujer. Yo soy uno de éstos: me produce una gran repugnancia. Y, sin embargo, creo que esa costumbre, suprimida la insistencia, la petulancia y la tactilidad visual, es uno de los rasgos más originales, bellos y generosos de nuestra raza. Como con otras manifestaciones de la espontaneidad española acontece con ésta; tal y como se presentan, impolutas, toscas, mezclado lo puro y lo torpe, ofrecen un aspecto de barbarie. Mas si se las depura, libertando lo exquisito de lo grosero y potenciando su germen noble, podrían constituir un sistema de ademanes originalísimo y digno de competir con aquellos estilos de movimiento que se han llamado gentleman o homme de bonne compagnie. *Los artistas, los poetas, los hombres de mundo son los encargados de someter el material bruto de esos hábitos multiseculares a la química de depuraciones reflexivas. Velázquez hizo eso, y estad seguros que en la admiración de otras naciones por su obra influye no poco la acertada estilización en que cendró el gesto español. Hermann Cohen me decía que aprovechaba siempre sus estancias en París para ir a la sinagoga con objeto de contemplar los ademanes de los judíos oriundos de España (1).*

Pero no es ahora mi propósito descubrir el sentido noble que pueda ocultarse tras de las atroces miradas del español a la mujer. El asunto sería interesante; al menos para El Espectador, *que ha vivido varios años bajo el influjo de Platón, maestro de la ciencia de mirar. Mas al presente es otra mi intención. Hoy he tomado el tranvía, y como nada español juzgo ajeno a mí, he ejercitado esa mirada de especialista arriba dicho. He procurado desembarazarla de insistencia, petulancia y tactilidad. Y me ha causado gran sorpresa advertir que no han sido menester tres segundos para que las ocho o nueve damas inclusas en el vehículo quedasen filiadas estéticamente y sobre ellas recayese firme sentencia. Esta es muy hermosa; aquélla, incorrecta; la*

(1) Este mismo pensamiento, expuesto en forma general, véase en las *Meditaciones del Quijote* (págs. 361 y siguientes del tomo I de estas *Obras Completas).*

de más allá, resueltamente fea, etc., etc. El lenguaje no posee términos suficientes para expresar los matices de ese juicio estético que en el raudo vuelo de una mirada se cumple y se dispara.

Como el trayecto era largo y, con muy buen acuerdo, ninguna de aquellas damas me concedía un porvenir sentimental, hube de recogerme a la meditación sin otra presa que mi propia mirada y sus automáticas sentencias.

¿En qué consiste —me preguntaba yo— este fenómeno psicológico que podríamos denominar cálculo de la belleza femenina? Yo no ambiciono saber ahora qué mecanismo secreto de la conciencia causa y regula ese acto de valoración estética. Me contento con describir aquello de que nos damos clara cuenta cuando lo realizamos.

La antigua psicología supone que el individuo posee un previo ideal de belleza, en este caso, un ideal de rostro femenino, el cual aplica sobre el semblante real que está mirando. El juicio estético consistiría simplemente en la percepción de la coincidencia o discrepancia entre uno y otro. Esta teoría, procedente de la metafísica platónica, se ha inveterado en la estética y vierte en ella su originario error. El ideal, como la idea en Platón, viene a ser una unidad de medida, preexistente y aparte de las realidades, con la cual medimos éstas.

Semejante teoría es una construcción, una invención oriunda del genial afán helénico tras la unidad. Pues el Dios de Grecia habría que buscarlo no en el Olimpo —especie de château donde hace vida regocijada una sociedad de personas distinguidas—, sino en este pensamiento de lo uno. Lo uno es lo único que es. Las cosas blancas son blancas, y las mujeres, bellas, no cada una de por sí y en su peculiaridad, mas en virtud de su mayor o menor participación en la blancura única y en la única mujer bella. Plotino, en quien este unitarismo llega a la exacerbación, va a acumular expresiones que nos insinúen la trágica sed de la unidad latiendo en las cosas. Σπεύδειν, ὀρέγεσθαι πρὸς τὸ ἕν, —se apresuran, tienden hacia, anhelan la unidad. Su ser, llega a decir, es sólo τὸ ἴχνος τοῦ ἑνός, la huella de la unidad. Sienten un celo como afrodítico hacia lo uno. Nuestro Fray Luis, que platoniza y plotiniza desde su áspera celda, halla la frase más feliz: la unidad es «el pío universal de las cosas».

Pero todo esto, repito, es construcción. No hay un modelo único y general al que imiten las cosas reales (1). ¡Qué he de aplicar yo sobre los rostros de estas damas un previo esquema de femenina belleza! Esto sería una falta de galantería y además no es verdad. Lejos de saber cuál sea la belleza suma

---

(1) Ἀλλ' ὅμως πάντα τὸ αὐτὸ μιμεῖται, τυγχάνει δὲ τὰ μέν πόρρωθεν, τὰ δὲ μᾶλλον.—*Eneadas*, VI, 2, 11. «Todas las *cosas imitan a lo mismo*, pero unas se acercan más y otras menos.»

en la mujer, el hombre la busca perpetuamente desde su mocedad a su decrepitud. ¡Oh, si la conociéramos de antemano!

Si la conociésemos de antemano perdería la vida uno de sus mejores resortes y buena parte de su dramatismo. Cada mujer que por vez primera vemos suscita en nosotros la suprema esperanza de que es ella acaso la más bella. Y en este juego de esperanzas y desencantos que dilatan y contraen nuestro corazón, la vida corre presurosa por una campiña quebrada y amena. En el capítulo sobre el ruiseñor, cuenta Buffon de una de estas avecillas que llegó a la edad de catorce años merced a no haber tenido ocasión de amar. «Está visto —agrega— que el amor acorta los días; pero la verdad es que, en cambio, los llena».

Prosigamos nuestro análisis. Puesto que no hallo en mí ese arquetipo y modelo único de belleza femenina, me ocurre suponer —como también les ha ocurrido alguna vez a los estéticos— si, al menos, existirá una pluralidad de ellos, tipos *varios de perfección corpórea: la perfecta morena y la rubia ideal, la ingenua y la nostálgica, etc.*

Al punto advertimos que este supuesto no hace sino multiplicar las dificultades del anterior. En primer lugar, yo no me doy cuenta de poseer esa galería de ejemplares rostros ni acierto a sospechar dónde podría haberla adquirido. En segundo lugar, dentro de cada tipo *hallo un margen ilimitado de posibles bellezas diferentes. Habría, pues, que multiplicar los* tipos *ideales tanto, que perderían su carácter de géneros, y siendo innúmeros como los mismos rostros individuales se aniquilaría el propósito de está teoría, que consiste también en* hacer de lo uno y general norma y prototipo *para la valoración de lo singular y vario.*

No obstante, algo nos interesa subrayar en esta doctrina que dispersa el modelo único en una pluralidad de modelos o ejemplares típicos. Pues ¿qué es lo que ha invitado a esa dispersión? Sin duda, la advertencia de que, en realidad, cuando calculamos la belleza femenina, no partimos del esquema único ideal para someterle la fisonomía concreta, sin otorgar a ésta voz ni voto en el proceso estético. Al contrario: partimos del rostro que vemos, y él, por sí mismo, según esta teoría, selecciona entre nuestros modelos el que ha de aplicársele. De esta suerte, la realidad individual colabora en nuestro juicio de perfección y no permanece, como antes, totalmente pasiva.

He aquí una advertencia exacta, en mi entender, que refleja un fenómeno efectivo de mi conciencia y no es una construcción hipotética. Sí: mi talante al mirar esta mujer es por completo distinto del que usaría un juez presuroso de aplicar el Código prestablecido, la ley convenida. Yo no conozco la ley; al contrario, la busco en la faz transeúnte. Mi mirada lleva el carácter de una absoluta experiencia. Del rostro que ante mí veo quisiera aprender, conocer qué es hermosura. Cada individualidad femenina me promete una belleza

ignorada, novísima; la emoción que empuja mis ojos es la de quien espera un descubrimiento, una revelación subitánea.

La expresión más exacta de la tesitura en que nos hallamos cuando, por vez primera, miramos a una mujer, sería esta que parece sólo un frívolo giro galante: «Toda mujer es guapa mientras no se demuestre lo contrario». Y aun cabría añadir: de una belleza que no hemos previsto.

Verdad es que en ocasiones las promesas no se cumplen. Recuerdo a este propósito una anécdota del hampa periodística madrileña. Cuéntase de un crítico de teatro, muerto hace no pocos años, que padecía la debilidad de repartir las alabanzas y las censuras según un régimen financiero. Llegó un tenor que al día siguiente había de debutar en el teatro Real. El menesteroso crítico se apresuró a visitarle. Le habló de los muchos hijos y las pocas rentas: quedó cerrado el trato en mil pesetas. La jornada del début *comenzó sin que el crítico recibiese la cantidad convenida. Empezó la función y el dinero no llegaba; pasó un acto, y otro y todos, y cuando en la Redacción se puso a escribir el crítico, aún no había llegado el emolumento. A la mañana siguiente el periódico insertaba la revista de la ópera; en ella no se hablaba del tenor ni una palabra hasta la postrera línea, donde se leía: «Olvidábamos decir que debutó el tenor X: es un artista que promete; veremos si cumple».*

A veces, pues, la promesa de belleza no se cumple. Así, me ha bastado mirar un instante a aquella señora que está en el fondo del tranvía para juzgarla fea. Descompongamos en sus elementos este acto de adversa sentencia. Para ello debemos repetirlo más despacio; así la reflexión puede sorprender a nuestra conciencia espontánea en los estadios sucesivos de su actividad.

Y noto lo siguiente: la mirada se fija primero en el rostro entero, en el conjunto y parece tomar una orientación; luego elige una facción, la frente acaso, y se desliza por ella. La línea es suavemente curva y mi espíritu la sigue como placentero, sin enojo ni interna disconformidad.

La frase que describe más certeramente mi estado de ánimo en este momento sería: ¡Esto va bien! Mas de pronto, al poner mi vista su etéreo pie en la nariz, percibo como una dificultad, vacilación o estorbo. Algo análogo a lo que experimentamos en un bivio, donde nacen dos caminos. La trayectoria de la frente parece —no sé bien por qué— como si exigiera *ser continuada en una línea de nariz distinta de la real. Pero ésta impone otra trayectoria a mi mirada. Sí, no hay duda; yo veo dos líneas, una sutil y como espectral sobre la nariz de carne, que es, digámoslo con franqueza, algo roma. Entonces, ante esa dualidad, la conciencia sufre un* piétinement sur place; *vacila, oscila y en ese titubeo mide la distancia entre aquella facción que* debía ser *y la que es.*

No se trata, sin embargo, de que renovemos ahora, facción por facción, lo que con respecto al semblante total habíamos desestimado. No hay un modelo ideal de nariz, de boca, de mejilla. Si se analizan los hechos, advertiremos que toda facción fea (no monstruosa) (1) puede parecernos bella en otro conjunto.

La realidad es que nosotros, a la par que advertimos el defecto, sabríamos corregirlo. Tendemos unas líneas incorpóreas que aquí agregan un poco de forma; allá, en cambio, suprimen y amputan algo de las existentes. Líneas incorpóreas, digo, y esto no es una metáfora. Nuestra conciencia las traza al mirar constantemente donde no las halla corpóreas. Sabido es que no podemos mirar en la noche las estrellas imparcialmente, sino que destacamos unas u otras del encendido eniambre. Destacarlas es ya poner en una relación más intensa ciertas estrellas entre sí; para esto tendemos de una a otra como hilos de una araña sideral. Los puntos incandescentes quedan por ello ligados y constituyendo una forma incorpórea. Este es el origen psicológico de las constelaciones: perpetuamente, cuando la noche pura hace palpitar su azulada tiniebla, los ojos del hombre pagano se levantan y ven que Sagitario dispara, Casiopea se irrita, la Virgen aguarda y Orión opone al Toro su escudo de diamantes.

De la propia suerte que el grupo de puntos estelares se organiza en constelación, el rostro real que vemos de la emanación de un ideal perfil más o menos coincidente con él. En un mismo movimiento de nuestra conciencia surge la percepción del ser corpóreo y la sospecha de su ideal perfección.

Venimos, pues, al convencimiento de que el modelo no es uno para todos, ni siquiera típico. Cada fisonomía suscita, como en mística fosforescencia, su propio, único, exclusivo ideal. Cuando Rafael dice que él pinta no lo que ve, sino «una certa idea que mi vieni in mente», no se entienda la idea platónica que excluye la diversidad inagotable y multiforme de lo real. No; cada cosa al nacer trae su intransferible ideal.

De esta manera abrimos a la Estética las puertas de su prisión académica y la invitamos a que recorra las riquezas del mundo.

> *Laudata sii, Diversità*
> *delle creature, sirena*
> *del mondo.*

He aquí cómo yo, desde este humilde tranvía que rueda hacia Fuencarral, envío una objeción al radiante jardín de Academos.

---

(1) Lo monstruoso es un defecto biológico, y, por consiguiente, anterior al plano de discernimiento estético. Lo opuesto a «monstruoso» no es lo «bello», sino lo «normal».

Amor me mueve, que me hace hablar... Amor a la multiplicidad de la vida, que a veces los mejores, contra su voluntad, han contribuído a empequeñecer. Porque de la misma manera que hicieron los griegos del ser lo único y de la belleza una norma o modelo general, va a encontrar Kant la bondad, la perfección moral en un imperativo genérico y abstracto.

No, no; el deber no es único y genérico. Cada cual traemos el nuestro inalienable y exclusivo. Para regir mi conducta Kant me ofrece un criterio: que quiera siempre lo que otro cualquiera puede querer. Pero esto vacía el ideal, lo convierte en un mascarón jurídico y en una careta de facciones mostrencas. Yo no puedo querer plenamente sino lo que en mí brota como apetencia de toda mi individual persona.

El cálculo de la belleza femenina, una vez analizado, sirve de clave para todos los demás reinos de la valoración. Como en belleza, así en ética.

Veíamos antes que el rostro individual es a la vez proyecto de sí mismo y realización más o menos completa. Así en la moralidad yo creo ver todo hombre que ante mí pasa como inscrito en una silueta moral de sí mismo: ella precisa lo que su carácter individual sería en perfección. Algunos hinchen por completo con sus actos ese límite de su posibilidad; mas de ordinario discrepamos, por defecto o por exceso, de lo que sería nuestra propia plenitud. ¡Cuántas veces nos sorprendemos anhelando que nuestro prójimo haga esto o lo otro porque vemos con extraña evidencia que así completaría su personalidad!

No midamos, pues, a cada cual sino consigo mismo: lo que es como realidad con lo que es como proyecto. «Llega a ser el que eres». He ahí el justo imperativo... Pero suele acaecernos lo que maravillosamente, misteriosamente, sugiere Mallarmé, cuando resumiendo a Hamlet le llama: «el Señor latente que no puede llegar a ser» (1).

Dondequiera nos es fecunda esta idea, que descubre en la realidad misma, en lo que tiene de más imprevisible, en su capacidad de innovación ilimitada, la sublime incubadora de ideales, de normas, de perfecciones.

En crítica literaria o artística recibe inmediata aplicación: reprodúzcase el análisis motivado por el juicio de la belleza femenina a propósito de una lectura. Al leer un libro, sobre el cuerpo que forma lo leído, va golpeando como un íntimo martilleo de agrado o desagrado: «Esto va bien, decimos; es como debía ser». «Esto va mal; su perfección designa otra trayectoria». Y automáticamente, sobre la obra, inscrito o circunscrito en ella, vamos dejando un pespunte crítico que es el esquema por ella pretendido. Sí, todo libro es pri-

---

(1) «Mais avance *le seigneur latent qui ni peut devenir*, juvénile ombre de tous, ainsi tenant du mythe.» *Divagations*, *Hamlet*.

mero una intención y luego una realización. Con aquélla midamos ésta. La obra misma nos revela a la par su norma y su pecado. Y el mayor absurdo fuera hacer a un autor metro de otro.

Esta dama que ante mí va...

—¡Cuatro Caminos! —grita el cobrador. Ese grito me ha causado siempre una emoción penosa, porque es un símbolo de la perplejidad.

Pero el trayecto ha concluído. No se puede pedir más por diez céntimos.

1916.

LA VIDA EN TORNO

TIERRAS DE CASTILLA

NOTAS DE ANDAR Y VER

I

POR tierras de Sigüenza y Berlanga de Duero, en días de agosto alanceados por el sol, he hecho yo —Rubín de Cendoya, místico español— un viaje sentimental sobre una mula torda de altas orejas inquietas. Son las tierras que el Cid cabalgó. Son, además, las tierras donde se suscitó el primer poeta castellano, el autor del poema llamado *Myo Cid.*

No se crea por esto que soy de temperamento conservador y tradicionalista. Soy un hombre que ama verdaderamente el pasado. Los tradicionalistas, en cambio, no le aman; quieren que no sea pasado, sino presente. Amar el pasado es congratularse de que efectivamente haya pasado, y de que las cosas, perdiendo esa rudeza con que al hallarse presente arañan nuestros ojos, nuestros oídos y nuestras manos, asciendan a la vida más pura y esencial que llevan en la reminiscencia.

El valor que damos a muchas de las realidades presentes no lo merecen éstas por sí mismas; si nos ocupamos de ellas es porque existen, porque están ahí, delante de nosotros, ofendiéndonos o sirviéndonos. Su existencia, no ellas, tiene valor. Por el contrario, de lo que ha sido nos interesa su calidad íntima y propia. De modo que las cosas, al penetrar en el ámbito de lo pretérito, quedan despojadas de toda adherencia utilitaria, de toda jerarquía fundada en los servicios que como existentes nos prestaron, y así, en puras carnes, es cuando comienzan a vivir de su vigor esencial.

Por esto es conveniente volver de cuando en cuando una larga mirada hacia la profunda alameda del pasado: en ella aprendemos los verdaderos valores —no en el mercado del día.

¡Esta pobre tierra de Guadalajara y Soria, esta meseta superior de Castilla!... ¿Habrá algo más pobre en el mundo? Yo la he visto en tiempo de la recolección, cuando el anillo dorado de las eras apretaba los mínimos pueblos en un ademán alucinado de riqueza y esplendor. Y, sin embargo, la miseria, la sordidez triunfaba sobre las campiñas y sobre los rostros como un dios adusto y famélico atado por otro dios más fuerte a las entrañas de esta comarca.

Pero esta tierra que hoy podría comprarse por treinta dineros, como el evangélico *azeldama*, ha producido un poema —el *Myo Cid*— que allá en el fin de los tiempos, cuando venga la liquidación del planeta, no podrá pagarse con todo el oro del mundo.

El *Myo Cid* es un balbuceo heroico, en toscas medidas de paso de andar, donde llega a expresarse plenamente el alma castellana del siglo XII, un alma elemental, de gigante mozalbete, entre gótica y celtíbera, exenta de reflexión, compuesta de ímpetus sobrios, pícaros o nobles. El cantor anónimo que —como un alcotán gritando desde un risco— dio en la altura desolada y agresiva de Medinaceli al aire este cantar, supo llevarnos por el camino más corto al íntimo fondo de una realidad eterna... Pero todos los que habláis español desde la cuna habéis leído este cantar, ¿no es cierto? Cuando llevamos dentro sus recios versos heroicos nuestro peso moral aumenta.

Caminemos unos días al través de *Castilla la gentil*, según la llama el poeta.

II

... Es una alborada limpia sobre los tonos rosa y cárdeno del poblado de Sigüenza. Quedan en el cielo unos restos de luna que pronto el sol reabsorberá. Es este morir de la luna en pleno día una escena de superior romanticismo. Nunca más tierna la apariencia del dulce astro meditabundo. Es una manchita de leche sobre el haz terso del cielo, una de esas fresas blancas que traen de nacimiento algunas muchachas en su pecho.

La mula torda sobre que hago camino alarga sus brazos sobre el polvo calcáreo de la carretera. Delante va cargada de vianda otra mula castaña, de orejas lacias y el andar mohino, una pobre mula maltraída, más vieja que un Padre de la Iglesia. Sobre ella, vestido

de pardo y tocado con la gorra de piel de conejo, acomodado en las enormes aguaderas, entre sombrillas y bastones y trespiés fotográficos que dan a la bestia un aspecto de roto bergantín, navega Rodrigálvarez. Rodrigálvarez es un nombre que parece arrancado al poema de quien voy siguiendo las trazas...

Mynaya Albar Fáñez que Çorita mandó,
Martín Antolínez, el Burgalés de pro,
Muño Gustioz, que so criado fo.
Martín Muñoz, el que mandó a Mont Mayor,
Albar Albarez e Albar Salvadórez...

(Versos 735-739.)

Sin embargo, Rodrigálvarez es un vaquero de Sigüenza que se ha prestado a conducirme por los senderos de esta tierra. Dicen que nadie como él conoce los caminos. Ya veremos.

Entre chopos y olmos sigue la carretera el curso del Henares —un hilo imperceptible de agua que corre por un caz. A ambos lados unas pobres huertas lo ocultan con sus mimbreras.

Estas salidas, muy de mañana, por los campos fuertes tienen un dejo de voluptuosidad erótica. Nos parece que somos los primeros en hendir a nuestro paso el aire puesto sobre el paisaje, y este mismo parece que se abre a nosotros con el poco de resistencia necesario para que nos percatemos de que somos los que rompemos esta vía hacia su corazón.

Al volver atrás la mirada por ver el trecho que llevamos andado. Sigüenza, la viejísima ciudad episcopal, aparece rampando por una ancha ladera, a poca distancia del talud que cierra por el lado frontero el valle. En lo más alto el castillo lleno de heridas, con sus paredones blancos y unas torrecillas cuadradas, cubiertas con un airoso casquete. En el centro del caserío se incorpora la catedral, del siglo XII.

Las catedrales románicas fueron construídas en España al compás que hacían las espadas cayendo sobre los cuerpos de los moros.

Sigüenza fue bastante tiempo lugar fronterizo, avanzada en tierra de musulmanes. Por eso, como en Avila, tuvo la catedral que ser a la vez castillo; sus dos torres cuadradas, anchas, recias, brunas, avanzan hacia el firmamento, pero sin huir de la tierra, como acontece con las góticas. No se sabe qué preocupaba más a sus constructores: si ganar el cielo o no perder la tierra.

Esta indecisión a que me invita el par de torres bárbaras que ahora veo coronar el municipio seguntino es muy de mi sabor. Vivimos entre antítesis: la religión se opone a la ciencia, la virtud

al placer, la sensibilidad fina y estudiada al buen vivir espontáneo, la idea a la mujer, el arte al pensamiento... Alguien, al ponernos sobre el planeta, ha tenido el propósito de que sea nuestro corazón una máquina de preferir. Nos pasamos la vida eligiendo entre *lo uno o lo otro*. ¡Un penoso destino! ¡Prolongada, insistente tragedia! Sí, tragedia: porque preferir supone reconocer ambos términos sometidos a elección como bienes, como valores positivos. Y aunque elijamos lo que nos parece mejor, siempre dejamos en nuestra apetencia un hueco que debió llenarse con aquel otro bien pospuesto.

Ahora bien: las gentes suelen mostrarse demasiado presurosas en decidirse por lo mejor: olvidan que cada acto de preferencia abre, a la vez, una oquedad en nuestra alma. No, no prefiramos; mejor dicho, prefiramos no preferir. No renunciemos de buen ánimo a gozar de *lo uno y de lo otro:* Religión y ciencia, virtud y placer, cielo y tierra... Cierto que hasta ahora no se han resuelto las antítesis; pero cada hombre debe pensar que es él el llamado a resolverlas.

La catedral de Sigüenza, toda oliveña y rosa a la hora de amanecer, parece sobre la tierra quebrada, tormentosa, un bajel secular que llega bogando hacia mí, trayéndome esta sugestión castiza en el viril de su tabernáculo...

La vida cobra sentido cuando se hace de ella una aspiración a no renunciar a nada.

III

Mas al pensar todo esto y descolgar con la vista de las anchas torres este jirón ideológico, recuerdo que dentro de la iglesia, en un rincón de la nave occidental, hay una capilla y en ella una estatua de las más bellas de España. Me refiero al enterramiento de don Martín Vázquez de Arce.

Es un guerrero joven, lampiño, tendido a la larga sobre uno de sus costados. El busto se incorpora un poco apoyando un codo en un haz de leña; en las manos tiene un libro abierto; a los pies un can y un paje; en los labios una sonrisa volátil. Cierto cartelón fijado encima de la figura hace breve historia del personaje.

Era un caballero santiaguista, que mataron los moros cuando socorría a unos hombres de Jaén, con el ilustre duque del Infantado, su señor, a orillas de la acequia gorda, en la vega de Granada.

Nadie sabe quién es el autor de la escultura. Por un destino muy significativo, en España casi todo lo grande es anónimo. De

todas suertes, el escultor ha esculpido aquí una de esas antítesis. Este mozo es guerrero de oficio: lleva cota de malla y piezas de arnés cubren su pecho y sus piernas. No obstante, el cuerpo revela un temperamento débil, nervioso. Las mejillas descarnadas y las pupilas intensamente recogidas declaran sus hábitos intelectuales. Este hombre parece más de pluma que de espada. Y, sin embargo, combatió en Loja, en Mora, en Montefrío bravamente. La historia nos garantiza su coraje varonil. La escultura ha conservado su sonrisa dialéctica. ¿Será posible? ¿Ha habido alguien que haya unido el coraje a la dialéctica?

IV

Como a media hora de camino, pasamos junto a una inmensa huerta, propiedad del obispo, cercada con una magnífica tapia. Por sobre ésta se levantan en un ademán esbeltísimo, y como de un solo envite, chopos próceres con su mástil único, brevemente y por igual ornado de verdes hojas triangulares que parpadean. La tapia tiene a Oriente y Sur dos soberbias puertas con sus verjas de hierro bien labradas. En un lugar de la tapia se abre una fuente donde el agua palpita: encima de ella están los escudos del obispado. El sol cae sobre las figuras heráldicas y las ilumina con tanta delicadeza que casi quedan interpretados sus recónditos símbolos.

¡Oh, qué delicia caminar por una tierra pobre, con ruinas de antiguo esplendor, una mañana limpia!

El valle se estrecha anunciando un recodo, donde va a desembocar en otro valle. En el vértice de este recodo, del otro lado de las aguas y vigilando ambos valles, aparece agarrado a una cuesta el caserío de Alcuneza —un pueblo alerta. Los pueblos de esta tierra —salvo curiosos casos— son súbitas apariciones que aguardan al viandante puestos en sus barrancas o celados tras una ladera. No se los ve hasta que se está muy próximo. De lejos se los confunde con la tierra ocre labrada por las aguas en las batientes de los cerros. En esta época, sin embargo, las eras cubiertas del oro cereal anuncian con alguna anticipación la existencia de habitaciones.

Rodrigálvarez, en tanto, va hablando al ritmo lento del andar de las mulas. Se mueve entre refranes como un ballestero entre las almenas. Porque este Rodrigálvarez vive, como todos los hombres nacidos en estas campiñas ásperas, en perpetua defensiva. Cada refrán les sirve como una trinchera, y en el breve claro que dos de ellos

dejan, disparan su asta maligna. La imprecisión del hablar y del pensar, característica de los campesinos, les facilita sobremanera las emboscadas donde ocultan sus intenciones y poderosos instintos. Son, como al guerrear, al conversar, guerrilleros.

Pues bien, Rodrigálvarez se lamenta de lo mal que andan las cosas en nuestro país. Todavía no han llegado a estas humildes clases el aliento de optimismo y la impresión de rápido mejoramiento que comienzan a ganar las superiores.

Vemos, con efecto, abrirse ante nosotros el nuevo valle, con su delgada cenefa de verdor en el bisel del fondo, y las ralas hileras de chopos reverberando bajo el sol; vemos en ambas laderas rastrojos sobre tierra roja y pedregosa y los altos yermos de los oteros con sus muñones de rocas cárdenas. No hay apenas olores ni apenas avecillas. A la izquierda del camino alza un cuervo su vuelo desplegando unas alas largas y como perezosas: cuando destaca sobre el cielo, un golpe de aire le arranca una pluma negra que se balancea sobre el intenso azul. Las gentes del Cid, para quienes nada había en los campos que no tuviera un sentido, habrían tomado este vuelo por un augurio adverso:

> *A la exida de Bivar ovieron la corneja diestra*
> *e entrando a Burgos ovieron la siniestra.*
>
> (Versos 11 y 12.)

Todo yace en mudez: ninguna señal llega de la campiña. De eterno confiesan estas tierras haber sido pobres y se disponen a prolongar otra eternidad su miseria. No obstante, Rodrigálvarez atribuye la mengua a los hombres: «¡Cuidado que lo hacemos mal! Porque España, don Rubín, es un rosal».

Este aire mañanero, presuroso, friolento, que me llega entre las largas orejas tordas de la mula, da a mis nervios tirantez cristalina. Y en medio de esta tierra roja, estéril y muda, las palabras estas producen en las cuerdas de mis nervios el mismo efecto que un golpe de arco sobre el alma de un rubio violín. *¡España es un rosal!*

V

Continuamos por el valle que se dirige hacia Oriente y se ensancha poco a poco. El paisaje es el mismo: cinta de huertas verdes en el centro, altas laderas amarillas a ambos lados y ocres o grises oteros tajados en su cabezón por certeros cortes horizontales.

Llegamos a Horna. Es éste un pueblecillo cuyo caserío es empleado para arrebujarse por un cerrete cónico: las construcciones forman como los pliegues ascendentes de un capote de paño duro que ciñera un cuerpo. El hueco superior es el lugar que aprovecha la iglesia para levantarse y hacer al valle un gesto. Las proximidades abundan en huertos donde se cultivan patatas, judías y cáñamo.

Ascendemos por las callejas miserables. En una ventana pronuncian un apólogo esencial desde sus tiestos unos claveles rojos y una graciosa mata de palma rizada. Descendemos del otro lado por análogas callejas.

Es tan breve, tan concentrada, tan lógica la posición del caserío, que nos parece haber pasado sobre un gran cuerpo orgánico. Tras el pueblo las eras. El valle pierde su forma simple, y ensanchándose con vario nivel a la derecha va a morir a la izquierda al pie de unos contrafuertes que inician la Sierra Ministra.

Estamos en la comarca más alta de España. caminamos sobre los hombros de un gigante.

Sierra Ministra se compone de unos barrancos sembrados de piedras cárdenas y de piornos verdinegros. Es un lugar solitario hasta la exaltación, remoto del universo. Mas súbitamente la montaña se derrumba sobre un anchísimo valle amarillo y sangriento. Allá, muy lejos, en el centro de su base, una capillita románica nos presenta sus tres ábsides redondos, de línea graciosa, suave, como senos de mujer.

Y sobre la alta sierra frontera, ¿qué es aquello en lo más alto? Una ciudad imaginaria, plantada sobre la cima horizontal allá en una altura terrible. Es Medinaceli, la patria del cantor de *Myo Cid.* La vemos desde tres o cuatro leguas, con su magnífica iglesia en medio, en luminosa, radiante silueta recortando el firmamento. Es una formidable alusión de heroismo lanzada sobre seis leguas a la redonda.

1911.

TRES CUADROS DEL VINO

(TIZIANO, POUSSIN Y VELÁZQUEZ)

I

VINO DIVINO

ESCULTURA, pintura y música, que parecen artes tan ricas, viven en realidad, sometidas a girar dentro de un zodíaco de temas eternos. Los artistas geniales no amplían el haber tradicional de asuntos y motivos: el hombre que muere, la mujer que ama, la madre que sufre, etc.; antes al contrario, manifiestan su vigor estético limpiando aquellos temas de la costra baladí y grosera que sobre ellos han ido depositando los malos artistas, y volviendo a ponerse delante, en su original simplicidad, la gémula iridiscente.

Las gentes frívolas piensan que el progreso humano consiste en un aumento cuantitativo de las cosas y de las ideas. No, no; el progreso verdadero es la creciente intensidad con que percibimos media docena de misterios cardinales que en la penumbra de la historia laten convulsos como perennes corazones. Cada siglo, al llegar, trae apercibida una sensibilidad peculiar para algunos de estos grandes problemas, dejando a los otros como olvidados o acercándose a ellos toscamente.

De la misma manera, unos hombres se hallan dotados de un órgano visual sumamente delicado, y es el mundo para ellos un tesoro de magnificencias luminosas, mientras sus oídos ignoran toda armonía.

Por esto, aquellos temas primarios del arte pueden servirnos como confesionarios de la historia. Al enfrentarse con ellos cada

época y ensayar su interpretación, declara las últimas disposiciones, la contextura radical de su ánimo. Y eligiendo un tema, persiguiendo las variaciones que en la historia del arte ha sufrido, vemos dibujarse la fisonomía moral de las edades, que vienen y pasan vertiginosas con una virtud que les da vida y una limitación que les va matando a modo de un asta que llevaran hincada en el flanco.

Vagando por el Museo del Prado, bajo la tibia luz blanca que se vierte por las vidrieras, me he detenido casualmente ante tres lienzos: uno es la *Bacanal*, de Tiziano; otro, la *Bacanal*, de Poussin; otro, *Los Borrachos*, de Velázquez. Estas tres obras de tan disidentes artistas coinciden en el tema, son diversas soluciones estéticas a este tragicómico problema: el vino.

Un problema cósmico es el vino. ¿Os reís de que me parezca el vino un problema cósmico? No es extraño; pero estas sonrisas me dan la razón. Es un problema tan grave el del vino, tan verdaderamente cósmico, que nuestra época no ha podido pasar junto a él sin darle su atención y resolverlo a su manera. Sí; nuestra época ha tomado también posición ante el problema del vino, una posición higiénica. Ligas, legislaciones, impuestos, trabajos de laboratorio..., ¿cuánta actividad y preocupación no va hoy incluída en esta palabra: alcoholismo?

Un problema cósmico es el vino. Yo también sonrío: la época en que vivo es como tibor chino donde ha ido creciendo mi corazón, donde se ha deformado, y a los grandes secretos del cosmos reacciona según los gestos al uso. La solución que mi edad ofrece al tema del vino es el síntoma de su prosaísmo, de su hipertrofia administrativa, de su enfermizo prurito por la previsión y el burgués acomodo, de su total carencia de esfuerzo heroico. ¿Quién tiene hoy mirada tan penetrante para ver al través del alcoholismo —una montaña de papeles impresos cargados de estadísticas— esta simple imagen de unos pámpanos lascivos retorciéndose y unos anchos racimos que el sol traspasa con sus saetas de oro?

Pero no seamos pretenciosos: nuestra interpretación del vino es una, entre muchas posibles, y es de todas la más joven. Antes, mucho antes de que el vino fuera un problema administrativo, fue el vino un dios.

Nosotros tenemos el mundo metido en cajones; somos animales clasificadores. Cada cajón es una ciencia, y en él hemos aherrojado un montón de esquirlas de la realidad que hemos ido arrancando a la ingente cantera maternal: la Naturaleza. Y así en pequeños montones, reunidos por coincidencias, caprichosas tal vez, poseemos

los escombros de la vida. Para lograr este tesoro exánime tuvimos que desarticular la Naturaleza originaria, tuvimos que matarla.

El hombre antiguo, por el contrario, tenía delante de sí el cosmos vivo, articulado y sin escisiones. La clasificación principal que parte el mundo en cosas materiales y cosas espirituales no existía para él. Dondequiera miraba, veía sólo manifestaciones de poderes elementales, torrentes de energías específicas creadoras y destructoras de los fenómenos. El fluir del agua no era un rodar de gotas sobre gotas: era una manera de vivir peculiar a las divinidades fluviales. El día era un ser prepuesto a la faena magnífica de incendiar periódicamente los campos, y la noche una fuerza restauradora que hacía a los muertos revivir.

Pues bien: en aquel mundo de una pieza se presentaba el vino como un poder elemental. Los granos de la uva parecen tumorcicos de luz; mantienen condensada una fuerza extrañísima que se apodera de hombres y animales y los conduce a una existencia mejor. El vino da brillantez a las campiñas, exalta los corazones, enciende las pupilas y enseña a los pies la danza. El vino es un dios sabio, fecundo y danzarín. Dionysos, Baco, son un rumor de fiesta perpetua que cruza como un viento caliente las hondas selvas vivas.

II

LA «BACANAL», DE TIZIANO

No creo que haya cuadro en el mundo tan optimista como éste. Es un rellano que se hace junto a la ladera de un montecillo. Unos árboles amenizan el lugar: tras ellos un mar de color ultramarino, de aguas densas e inmóviles. Una nave lenta se desliza.

El cielo, de azul intenso, con una nube blanca en medio, es el personaje principal; en él se destacan los árboles, el montículo, brazos y cabezas de algunas figuras, y cuanto de él es tocado queda libre de las penalidades materiales.

Hombres y mujeres han escogido este apacible rincón del universo para gozar de la existencia: son unos hombres y unas mujeres que beben, ríen, hablan, danzan, se acarician y duermen. Todas las funciones biológicas parecen aquí dignificadas y con idénticos derechos. En medio casi del cuadro, un niño alza su camisilla y realiza sus menesteres menores.

En el vértice de la loma, un viejo desnudo toma un baño de sol,

y en primer término, a la derecha, Ariadna, desnuda y blanca, se despereza dormida.

Este cuadro podría llamarse de otra manera más expresiva, podría llamársele lo que es en verdad: el triunfo del momento.

De un instante a otro instante vamos por la vida dando tumbos; de ellos nos son unos indiferentes, los dejamos pasar como vemos fluir un río grisiento. Otros nos traen dolores, son como punzadas y pinchazos en nuestro corazón; ¿qué hacer? Solemos decir un ¡ay de mí!, y empujamos el instante lejos de nosotros, lo repelemos, lo aniquilaríamos si pudiésemos para que jamás volviera. Pero hay momentos sublimes en que nos parece coincidir con todo el universo; nuestro ánimo se expansiona y virtualmente abarca el horizonte y somos una misma cosa con cuanto nos rodea, y nos percatamos de una subitánea armonía que gobierna las cosas. Es el momento del placer, es como la cima de la vida y su integral expresión.

Y entonces unas manos espirituales se alzan en nuestro espíritu y se agarran al instante y pugnan por retenerlo. Mejor aún: de un brinco nos lanzamos dentro de ese instante que pasa veloz, decididos a entregarnos a él, sin reservas ni suspicacias, como si el minuto placentero fuera una de aquellas naves venturosas que Homero atribuye a los Feacios, naves que sin timón ni piloto conocen ciertas los caminos del mar.

Uno de estos momentos ha pintado Tiziano. Estas gentes viven en una ciudad y allí padecen los tormentos de la existencia concreta: tienen ambiciones insaciables, sufren privaciones, desconfían mutuamente de sí, les acongoja el sentimiento de la propia limitación y se miran con ojos torvos los unos a los otros. Pero un día van al campo: es blanda la brisa, el sol dora el polvillo atmosférico y pone azules sombras bajo las ramas frondosas. En esto alguien trae unas ánforas y unos bocales y unas jarritas de plata y oro labradas delicadamente. Dentro de estos recipientes brilla el vino. Beben. La tensión histérica de los ánimos cede: las pupilas se van poniendo incandescentes, las fantasías se incorporan en las celdillas cerebrales. La verdad es que la vida no es de tan adversa condición, que los cuerpos humanos son bellos sobre un fondo campestre de oro y azul, que las almas son nobles, agradecidas y aptas para comprendernos y replicarnos. Beben. Parece como si dedos invisibles tejieran nuestro ser con la tierra, el mar, el aire, el cielo; como si el mundo más bien fuera un tapiz y nosotros figuras de ese tapiz y los hilos que forman nuestro pecho siguieran más allá de éste y fueran los mismos que hacen la materia de aquella nube radiante. Beben. ¿Qué tiempo llevan aquí?

Vagamente recuerdan que hay una ciudad y que hay dolores y que hay cambios, desapariciones y fenecimientos. Les parece que llevan aquí siglos y que eternamente permanecerán aquí y que eternamente un rayo solar herirá el anca de este jarro argentino sembrador de destellos. Como un objeto de elasticidad ilimitada, el momento se ha ido estirando y alcanza de un lado y de otro los vagos confines del tiempo. Esta voluntad de eterna perduración que yace en el fondo de toda hora de placer ha servido a Nietzsche para distinguir los valores verdaderos, las nuevas tablas de lo bueno y lo malo. Así dice en los famosos versos:

El dolor dice: ¡Pasa!
¡Quiere el placer, en cambio, eternidad,
quiere profunda eternidad!

Estas gentes que beben se han ido desnudando, para sentir la caricia de los elementos sobre la piel tibia, tal vez por un secreto ímpetu y deseo de fundirse más con la naturaleza. Y a poco más que escancian, advierten con rara clarividencia, patentes ante su percepción, los últimos secretos del cosmos, los módulos creadores de todas las cosas. Estos misterios son los ritmos. Ven que la escena es una masa de tonos azules —cielo, mar, césped, árboles, túnicas— a que responden los tonos cálidos, rojos y dorados— cuerpos viriles, áureas fajas de sol, panzas de vasos, amarillas carnes femeninas. Ven el cielo como una pregunta sutil e inmensa; la tierra, ancha, fuerte, como una respuesta satisfactoria y bien fundada. Ven que hay en el mundo un lado derecho y otro izquierdo, un alto y un bajo; ven que hay luz y sombra, quietud y movimiento; ven que lo cóncavo es un seno para recibir lo convexo, que lo seco aspira a lo húmedo, lo frío a lo ardoroso; que el silencio es un aposento preparado, como posada, para recibir el ruido transeúnte... Estas gentes no han sido iniciadas en el misterio rítmico del universo por una externa erudición; el vino, que era un dios sabio, les ha dado, empero, una momentánea intuición del máximo secreto. No se trata de unos conceptos que haya introducido en sus cerebros; al contrario, el vino ha realizado la inmersión de estos cuerpos dentro de la razón flúida en que va flotando el mundo. Y así llega un minuto en que los movimientos de sus brazos, torsos y piernas, se hacen también rítmicos, en que los músculos no sólo se mueven, sino que se mueven con compás. El compás es una oculta lógica que yace en el músculo: el vino, la potencia, y hace del movimiento danza.

III

LA «BACANAL», DE POUSSIN

Ello es que el vino, según Tiziano, lleva la pura materia orgánica a una potencia espiritual. Aquí tenemos, en este cuadro espléndido, declarada con motivo de unos hombres que se solazan en torno a unas ánforas de vino, la filosofía del Renacimiento. La Edad Media nos habla del espíritu como enemigo y contradictor de la materia. Matando ésta crece aquél; la vida es una guerra que mueve el alma al cuerpo; la táctica se llama ascetismo.

Pero el Renacimiento siente de otra manera la incógnita de la existencia. Se resiste, se niega a esa dualidad pesimista. No; el mundo es uno: no es sólo materia grosera, ni sólo imaginaria espiritualidad. Lo que llamáis materia puede alcanzar una vibración rítmica —y esto es lo que llamáis espíritu. El músculo llega por sí mismo, a lo sumo favorecido por el vino, a la danza, la garganta al canto, el corazón al amor, los labios a la sonrisa, el cerebro a la idea.

Podemos, pues, arribar a una fórmula que nos fije el sentido de la *Bacanal* tizianesca; es el punto de indiferencia entre el hombre, la bestia y el Dios. Sus personajes son de carne y hueso; por mera intensificación de sus energías naturales, es decir, bestiales, llegan a la unión esencial con el cosmos, a la intuición infinita, al absoluto optimismo que era patrimonio de la supuesta divinidad.

Comparemos brevemente con la de Tiziano la de Poussin.

El cuadro es una ruina de un cuadro. Imposible que la fotografía ni el grabado den una idea de él. Allá en una sala apenas visitada del Museo prolonga una fatal agonía.

Los tonos rojos, simplicísimos, con que Poussin labraba sus figuras, han sido absorbidos por la fiera luz real que sobre ellos secularmente ha ido operando. Los tonos fríos, de azules fundidos con negro, se han empastado. Como ante el lienzo de Tiziano reímos, este lienzo físicamente maltrecho nos invita a la elegía, a meditar sobre lo fugitivo de todo esplendor, sobre el acabamiento y la cruel misión del tiempo, gran roedor.

Sin embargo, lo que nos cuenta Poussin es, si cabe, más alegre aún que la anécdota de Tiziano. Porque Tiziano refiere sólo una anécdota, nos presenta algo esencialmente momentáneo. No podemos

menos de advertir el esfuerzo de la materia para ascender un instante, empujada por el vino, a las finas vibraciones espirituales; no podemos menos de presentir que todo concluirá en un inmenso cansancio, en carnes ajadas, en músculos lacios, en mal sabor de boca.

Los personajes de Poussin no son hombres, son dioses. Faunos, silenos, ninfas y sátiros que acompañan por el bosque eternamente la rauda aventura de Baco y Ariadna. El elemento realista, humano, sólo humano, de Tiziano, falta aquí. No por defecto, no por error u olvido, sino formalmente. Poussin pinta cuando ha pasado el Renacimiento como pasa una bacanal humana. Vive precisamente en el día que sigue a la orgía tizianesca. Llora de cansancio y desánimo. Las promesas optimistas del Renacimiento no se han cumplido. La existencia es áspera y exenta de poesía: la vida se va estrechando. Los pueblos de Occidente se entregan al misticismo o al racionalismo. ¿A qué vivir? Suprimamos en lo posible la acción; reduzcamos a lo mínimo la vida; más bien que vivir esta aspereza presente, recordemos la egregia existencia de un vago pretérito.

Poussin es un romántico de la mitología clásica. Dentro de un espacio irreal hace pasar el cortejo armonioso de unos seres divinos, dotados de un reír inextinguible, que beben sin emborracharse, para quienes la bacanal no es una fiesta, sino la vida normal. Meier-Graefe nota muy bien esto: «La bacanal de Poussin evita todos los extremos. No es, como la de Tiziano, el episodio de un día de libertinaje: es la felicidad hecha norma» (1).

En efecto: el niño del cuadro de Tiziano está aquí, a la derecha, en un grupo formado por un fauno y una ninfa, la cual cabalga un macho cabrío. El niño tiene patas de chivo, es un satirillo lindo, hijo tal vez del buco y la bella divinidad. Esta aproximación entre el dios y la bestia tiene una grave intención melancólica característica del romanticismo. Cuando Rousseau postulaba la vuelta del hombre a la Naturaleza proclamaba también la ruptura de la civilización. Esta, lo específicamente humano, es un error, un callejón sin salida. La Naturaleza es más perfecta que la cultura; es decir, la bestia está más cerca de Dios que el hombre. Y Pascal, tiempo antes, había predicado también: *Il faut s'abêtir.*

---

(1) Esta frase del crítico alemán en su ***Viaje de España*** fue lo que me movió a componer este ensayo.

IV

LOS «BORRACHOS», DE VELÁZQUEZ

La belleza y la ventura son atribuciones de los dioses —nos sugiere Poussin—, no de los hombres. La alegría que describe en su cuadro produce en nosotros una reacción amarga, porque nos sentimos excluídos de ella. La realidad es laboriosa y lugar de dolor: la felicidad es irreal como estos dioses y estas ninfas. El sol real se ha vengado, ha oscurecido el cuadro, como dicen que los olímpicos poderes cegaron a Homero para vengarse del deshonor que éste vertiera sobre Helena.

La solución de Poussin nos induce a una idea contemplativa, interior, callada, en que recogemos los tenues ecos de ese reír inextinguible que llevan en los labios los dioses. Solución poco reconfortante, equívoca invitación a una perdurable melancolía. Pero, al menos, Poussin nos asegura que hay dioses. Poussin pinta dioses.

Y he aquí que nuestro Velázquez reúne unos cuantos ganapanes, unos pícaros, hez de la ciudad, sucios, ladinos e inertes. Y les dice: «Venid, que vamos a burlarnos de los dioses».

En medio de la viña desnuda a un mozancón rollizo, de carne linfática, y le pone unas hojas de vid en torno a la cabeza. Este será Baco. Y agrupa a los demás en torno de una jarra y les hace beber hasta que los ojos se hinchan estúpidamente y las mejillas se contraen en un necio gesto de risa. Esto es todo.

La bacanal desciende a borrachera. Baco es una mixtificación. No hay más que lo que se ve y se palpa. No hay dioses.

El estado de espíritu que esto revela, la burla de toda mitología que, como es sabido, aparece a lo largo de la obra de Velázquez —recuérdese *Mercurio y Argos*, *El dios Marte*—, tiene, sin duda, grandeza. Es una valiente aceptación del materialismo, un desafío al cosmos, un soberbio *malgré tout*. Pero, ¿es justificado? ¿No es el realismo una limitación?

Porque, vengamos a cuentas: ¿qué cosas son los dioses? ¿Qué han simbolizado los hombres en los dioses? El tema es grave y difícil. Forzándolo podíamos decir: los dioses son el sentido superior que las cosas poseen si se les mira en conexión unas con otras. Así, Marte es lo mejor de la guerra: la gallardía, la entereza, la recie-

dad del cuerpo. Así, Venus es lo mejor de la expansión sexual: lo deseable, lo bello, lo suave y blando, el eterno femenino. Baco es lo mejor de la sobreexcitación fisiológica; el ímpetu, el amor a los campos y a los animales, la profunda hermandad de todos los seres vivos, los bienhadados placeres que a la mísera humanidad ofrece la fantasía. Los dioses son lo mejor de nosotros mismos, que, una vez aislado de lo vulgar y peor, toma una apariencia personal.

Decir que no hay dioses es decir que las cosas no tienen, además de su constitución material, el aroma, el nimbo de una significación ideal, de un sentido. Es decir que la vida no tiene sentido, que las cosas carecen de conexión. Tiziano y Poussin son, cada cual a su modo, temperamentos religiosos, sienten lo que Goethe sentía: *devoción a la Naturaleza*. Velázquez es un gigante ateo, un colosal impío. Con su pincel arroja los dioses como a escobazos. En su bacanal, no sólo no hay un Baco, sino que hay un sinvergüenza representando a Baco.

Es nuestro pintor. Ha preparado el camino para nuestra edad, exenta de dioses; edad administrativa en que, en vez de Dionysos, hablamos del alcoholismo.

1911.

FILOSOFÍA

CONCIENCIA, OBJETO Y LAS TRES DISTANCIAS DE ESTE

(FRAGMENTOS DE UNA LECCIÓN) (1)

El centauro y la quimera, seres fantásticos, son más que unas nadas, son algo, y algo perfectamente delimitable y susceptible de clara descripción. Sería una ingenuidad, disfrazada de extrema sabiduría, que se nos saliera al encuentro con la objeción de que el centauro y la quimera no son, en realidad, más que imágenes o representaciones nuestras; de suerte que el centauro, en realidad, no es centauro, sino imagen subjetiva y la quimera, en realidad, no más que representación. ¿Qué salimos ganando con esta prudente advertencia? Por imagen y por representación no entendemos sino modos, estados o situaciones de nuestra conciencia, en que, de una cierta manera, nos es presente, o cuasi presente, una cosa. Dicho de otro modo: la imagen —realidad psíquica— es imagen de algo; en ella, con ella o por ella imaginamos algo, y ese algo, a quien sobreviene ser imaginado o representado, no es a su vez una imagen, no es una realidad psíquica. Mientras hablo ahora hay tantas imágenes o realidades psíquicas cuantos somos los presentes —y, entre tanto, todas ellas son imágenes de una misma y única cosa: el centauro. Cada cual lo imaginará a su modo, como cada cual, desde el sitio que ocupa, ve de distinto modo esta una, misma y única habitación. Venimos, pues, a parar, tras esta sabiduría, al mismo sitio donde estábamos: el centauro no es un ser real —lo real de él es la imagen o trozo real de nuestra alma en que lo imaginamos: él es un ser imaginado, un ser fantástico o de la fantasía. Mas con esto, lejos de desterrarlo del ámbito del ser, lo que hacemos es afincarlo en él, marcándole un barrio donde habite. La rosa, que es real, lo es por ocupar un espacio real y un tiempo real; pero la realidad de este espacio, de este tiempo y de su rosa no quiere

(1) La lección, cuyos son estos fragmentos, corresponde al curso dado en otoño de 1915 y enero, febrero y marzo del corriente en el Centro de Estudios Históricos. [Curso sobre «Sistema de psicología» en el Centro de Estudios Históricos de Madrid, en 1915-16. En el prospecto del curso se anunciaba el siguiente temario: «Primera parte. Los fundamentos de la psicología: Noología, Ontología, Semasiología.-Determinación de lo psíquico.-Teoría de la sensibilidad e insensibilidad de los fenómenos.-Teoría de las zonas atencionales.-Teoría de la percepción íntima y de la introspección.»]

decir, no significa, por lo pronto, otra cosa sino el carácter de inmediata sensualidad que les es propio. La rosa es real porque es un ser visible y tangible, porque es un ser perceptible o de percepción. Del mismo modo, el centauro es un ser fantástico o de fantasía. Percepción y fantasía no son, pues, sino modos diversos de llegar nosotros al ser. Y como los sonidos no se ven, ni los colores se oyen, sin que por ello padezcan en su calidad de realidades, así percepción y fantasía no hacen más que calificar o clasificar los seres, las cosas.

Con haber, por decirlo así, asegurado la vida al centauro, hemos ganado también algo: hemos purificado nuestra noción vulgar, vital, práctica del ser. Realidad, cosas y ser perceptible eran sinónimos para el pensar habitual. Y, a la vez, constituían todo el ser. Ahora, al advertir que hay un ser irreal e imperceptible, tenemos que reformar la terminología usadera. Vamos a dejar la palabra «cosa» significando lo que significaba —lo capaz de ser percibido. Pero necesitamos buscar un término que exprese fijamente eso que tienen de común el ser real y el ser irreal. Y eso que tienen de común no es más que esto: constituir la meta de nuestra conciencia, ser lo que en los múltiples modos de ésta le es consciente, ser aquello a que nos referimos cuando vemos, imaginamos, concebimos, juzgamos, queremos o sentimos. No logro, según parece —sólo entre pareceres nos movemos ahora— sorprender a mi conciencia nunca sin que no sólo esté ocupada por algo suyo: una percepción, una imagen, un juicio, una volición, un sentimiento, sino que se está ocupando de algo que no es ella misma: toda visión es visión de algo; toda imagen, algo imagina; en todo juicio juzgo algo, y, además de esto, juzgo de o sobre algo; mi querer o no querer es querer o no querer algo; mi sentimiento de agrado o desagrado mana sobre mí, pero como viniendo de algo, que es lo agradable o desagradable. Diríase que donde quiera y como quiera que exista eso que llamo conciencia, lo encuentro siempre constituído por dos elementos: una actitud o acto de un sujeto y un algo al cual se dirige ese acto. Aquel acto puede ser de muchas especies: puede ser ese acto que llamamos ver, o bien un fantasear, o bien un simple entender; puede ser un querer — y puede ser un sentirse afectado o conmovido. En todos los casos, se trata de maneras diversas de andar afanado con algo, con algo que tiene el carácter esencial de presentarse como otra cosa distinta de los actos del sujeto. Nada tan diferente de mi ver como lo visto; de mi oír, como lo oído; de mi entender, como lo entendido. Lo que ama el amante es la mujer aquella, morena tal vez y sevillana —pero su amor, su acto amoroso no es de tez ninguna, ni siquiera

andaluz. A lo mejor, el amante resulta ser vasco. Más aún: cuando hablo de algo como ininteligible o impensable, nadie pretenderá que aquello a que así me refiero sea en nada parecido a mi entender o a mi pensar.

Por lo visto, esa cosa que llamamos conciencia es la más rara que hay en el universo, pues tal y como se nos presenta parece consistir en la conjunción, complexión o íntima perfecta unión de dos cosas totalmente distintas: mi acto de referirme a, y aquello a que me refiero. Y nótese bien toda la gravedad del caso: no es que nosotros *a posteriori* reconozcamos o descubramos la absoluta diferencia entre ambas cosas, sino que el hecho de conciencia consiste en que yo hallo ante mí algo como distinto y otro que yo. Esta mesa no es mi conciencia a buen seguro, mi conciencia ahora es ese «estar ante mí la mesa»; por tanto, la unidad inseparable de dos elementos tan absolutamente divergentes entre sí como son, por un lado, ese «estar ante mí», por otro, la mesa.

De un lado, pues, reservemos de toda esa variedad de actos de conciencia —ver, oír, pensar, mentar, juzgar, querer, afectarse— sólo lo que tienen de última nota común: su carácter de referirse siempre a algo más allá de ellos. Por otra parte, de todas las cosas que pueden ser ese algo, término de esa referencia, quedémonos sólo con esa su función genérica, idéntica en todas ellas, de ser lo que el acto subjetivo encuentra frente a sí, opuesto a sí, como su más allá. A eso que es lo menos que una cosa puede ser, lo que, por lo visto, están forzadas a ser o poder ser todas las cosas, llamémoslo: lo «contrapuesto», lo que está enfrente de mí y de mi acto. En latín contraponer, oponerse, se dice *objicere:* su sustantivo verbal, es *objectum.* Y ahora podemos troquelar nuestra humilde, pero importante conquista terminológica diciendo: objeto es todo aquello a que cabe referirse de un modo o de otro. Y viceversa: conciencia, es referencia a un objeto.

Todo objeto, por ejemplo, el Monasterio de El Escorial, puede hallarse como a tres distancias diferentes del sujeto; quiero decir, puede aparecer o estar ante mí en tres formas distintas.

Primera: cuando hallándome en El Escorial veo el Monasterio, éste está conmigo en una relación de presencia. Es él mismo quien hallo ante mí. Tenemos, pues, la mínima distancia, la forma de presencia.

Segunda: cuando miro un grabado del Monasterio, no es él mismo quien está ante mí, sino que está ante mí un trozo de papel impreso. Pero como el grabado presente representa el Monasterio,

claro es que éste también está ante mí; me estoy, al través del grabado, refiriéndome a él y él se cierne en algún modo ante mi percatación. Pero si analizo cómo está ante mí ahora en comparación con su manera de estar en presencia, encuentro que ahora está como ausente y que de él tengo sólo presente su imagen. Tenemos, pues, una segunda distancia, y la forma de ausencia. Si quieren ustedes otro ejemplo de ello más claro, búsquenlo en ese modo de conciencia que llamamos recuerdo; lo recordado es siempre un pasado, al recordarlo no lo hago presente, lo cual sería absurdo, sino que —¡ahí está lo extraño del recuerdo!— está ante mí como ausente, como pasado. La ausencia, pues, no es un carácter negativo, sino un carácter fenomenal, inmediato, tan positivo como la pura presencia e inconfundible con ella. No es simplemente un no estar, sino un positivo estar ausente y un estar sólo representado.

La reminiscencia y la imagen pertenecen a esta forma de conciencia sobre la cual no se ha conseguido hacer un estudio detallado, aunque esté prometido desde hace años por varios fenomenólogos. En este curso tendré ocasión de exponer a ustedes mis investigaciones sobre él. Me ha interesado sumamente porque es ni más ni menos que el plano en que se dan todas las artes plásticas, y no será posible en serio una estética mientras no nos tomemos el trabajo penosísimo de poner en claro qué es eso de conciencia de imagen. Todo cuadro, toda escultura es una imagen y en toda imagen se compenetran dos objetos: uno presente, los pigmentos y las líneas o el volumen de mármol; otro ausente, a saber, lo que el pigmento y el mármol representan. Y ni uno ni otro, aislados, son la obra bella, sino el uno con el otro, en esencial mutación y pareja indisoluble.

Tercera distancia: parece que, además de la presencia y de la ausencia, no puede haber otra situación del objeto ante nosotros. Sin embargo, aquel de entre ustedes que no haya visto jamás el Monasterio ni mirado alguna estampa de él, nos ha entendido cuando hablamos de este objeto. Si sólo entendiéramos lo que hemos visto o imaginado, yo creo que no nos entenderíamos nunca, porque lo visto e imaginado es por sí mismo intransferible. La transferencia se hace por medio de signos o palabras.

Error considerable fuera confundir el entender con el conocer. Cuando yo digo ahora «cálculo infinitesimal» me entienden aquellos de ustedes que no conocen el cálculo infinitesimal. Pero se me dirá: rigorosamente algo conozco de él. Cuando entiendo la palabra «cálculo infinitesimal», me digo interiormente: una disciplina o parte de la matemática. Entender aquella palabra es sustituirla

yo por estas otras. A esta observación tan discreta como obvia ocurre, al punto, oponer la siguiente: si, en efecto, la palabra «cálculo infinitesimal» pudiera sustituirse sin resto por esas otras «una parte de la matemática» y en esta sustitución consistiera la inteligencia de la palabra, su entenderla, no se columbra la utilidad de que existan muchas palabras, pues reduciéndose cada una a otra, con una sola nos bastaría. Mas, en fin, pudiera ocurrir que en nosotros se diera esta grave falta de economía.

Pero lo grave es que la palabra cálculo infinitesimal no queda en rigor sustituída por estas otras «una parte de la matemática», ni por doscientas más. La geometría proyectiva es también «una parte de la matemática», y, sin embargo, no es el cálculo infinitesimal. Al objeto «cálculo infinitesimal» le conviene, en efecto, como una de sus innumerables cualidades ser «una parte de la matemática»; pero en la palabra «cálculo infinitesimal» entendemos, desde luego, que se trata de una parte que no es cualquiera, sino justamente esa única, inconfundible, que podíamos llamar H y que usualmente llamamos «cálculo infinitesimal».

Lo propio ocurre al que no conoce el Monasterio de El Escorial. Sabe de otros monasterios y sabe que hay un pueblo así llamado en la provincia de Madrid; pero ahí está lo peregriño, que al oírnos entiende que nosotros no nos referimos a esos monasterios por él vistos, sino justamente a otro determinado, único, exclusivo, individual, que es precisamente el que él no ha visto.

La inteligencia de las palabras nos ofrece, en consecuencia, un ejemplo de una clase de fenómenos conscientes en que nos sorprendemos en trato con un objeto sin saber de él nada, sin tenerlo presente, y sin siquiera algún trozo o representante, emblema o imagen de él. Para reconocer la belleza sin par de Dulcinea pedían los mercaderes un retrato siquiera del tamaño de un grano de trigo. Para reconocerlo querían antes conocerlo, y hacían muy bien. Mas acaso Don Quijote quería menos, acaso quería sólo que lo entendieran, que entendieran sus palabras y el afán de su espíritu.

Parece, en efecto, irritante este fenómeno, y como los mercaderes, los llamados positivistas y los sensualistas de la psicología se enfurecen ante él, porque no se amolda dócilmente a sus teorías. Pues ¿cómo es posible que andemos en trato de conciencia con algo, que nos demos cuenta de algo sin tener nada de él, sin que algo de él sea «contenido de nuestra conciencia»? ¡Terrible vocablo éste: «contenido de la conciencia», que hasta ahora no he usado yo y que ahora nos sale por vez primera puesto en boca ajena! Ya nos la

habremos con él en mejor ocasión y veremos cómo de él viene casi toda la esterilidad de la psicología al uso. Convengamos en que es irritante el fenómeno de que ahora tratamos: si yo estuviese puesto al frente del Universo, por hacer buena obra a las teorías sensualistas de la vida consciente yo lo suprimiría de raíz. Pero mientras esto no acontece no tendremos más remedio que preferir la evidencia de este fenómeno incomprendido a las teorías problemáticas, para las cuales resulta hasta ahora incomprensible. Puede que, como Homero opinaba, Aquiles y Héctor no hubieron de nacer sino para que Homero los cantase; pero es indudable que los fenómenos no se han hecho para las teorías, sino éstas para aquéllos.

Por mi parte podría anticipar con la natural inexactitud que traen consigo las fórmulas harto breves, podría anticipar el α y ω de mis convicciones lógicas o metodológicas diciendo: positivismo absoluto contra parcial positivismo. Deducciones, teorías, sistemas son verdad si cuanto en ellas y ellos se dice ha sido tomado por visión directa de los mismos objetos, de los fenómenos mismos.

Yo no veo ahora ni acierto a representarme «el número que contiene todos los números», «la estrella más lejana de la tierra», «la ameba primera que existió»; pero sí veo, y porque lo veo sé, que ahora entiendo esos nombres y que con ellos me refiero a ciertos objetos únicos e inconfundibles, los cuales no están presentes ante mí, ni siquiera como ausentes me son representados, sino que ellos se me ofrecen precisamente y sólo como objetos a que yo me refiero, sin más. Tenemos, pues, sobre presencia y ausencia, el modo de «referencia», en que en mí no hay del objeto sino «mi referencia a él».

Para esta extraña forma de relación con los objetos —extraña si se mide con las teorías usadas; pero, según veremos, la más frecuente en nuestra conciencia—, creo yo que debiéramos elevar de nuevo a la dignidad de *vox* técnica nuestra usual palabra: mentar y mención. «Mentar algo a uno» parece no aludir forzosamente a que veamos o imaginemos lo «mentado o mencionado», sino que su sentido también admite, por lo menos no excluye, que el objeto se halle ante nosotros de un modo más lejano o sutil.

Convendremos, pues, en aprovecharnos de esta vaga amplitud que en el lenguaje espontáneo tiene esa palabra, limitándola a sólo lo que percibir y representar excluyen. Y así llamaremos a los actos en que nos es dada la presencia de un objeto, percepciones o presentaciones; a los actos donde nos es éste dado como ausente, representaciones o imaginaciones; a los actos donde nos es dado en el modo de alusión y referencia, menciones.

ENSAYOS DE CRÍTICA

IDEAS SOBRE PÍO BAROJA

Hay seguramente unas cuantas docenas de jóvenes españoles que, hundidos en el oscuro fondo de la existencia provinciana, viven en perpetua y tácita irritación contra la atmósfera circundante. Me parece verlos en el rincón de un casino, silenciosos, agria la mirada, hostil el gesto, recogidos sobre sí mismos como pequeños tigres que aguardan el momento para el magnífico salto predatorio y vengativo. Aquel rincón y aquel diván de peluche raído son como un peñasco de soledad donde esperan mejores tiempos estos náufragos de la monotonía, el achabacanamiento, la abyección y la oquedad de la vida española. No lejos, juegan su tresillo, hacen su menuda política, tejen sus mínimos negocios las «fuerzas vivas» de la localidad, los hombres constituyentes de este ominoso instante nacional.

A esos muchachos díscolos e independientes, resueltos a no evaporarse en la ambiente impureza, dedico este ensayo, donde se habla de un hombre libre y puro, que no quiere servir a nadie ni pedir a nadie nada.

I

En las *Memorias de un hombre de acción* va contando por lo largo Pío Baroja las andanzas de su tío Eugenio Aviraneta. La acción es, pues, del tío, y la memoria del sobrino. Leyendo estos cinco tomos he pensado más de una vez que el sobrino se venga de su vida contándonos la vida de su tío. De todas suertes, pocas veces ha estado tan cerca de ser plausible la homérica sentencia según la cual los héroes habían luchado con la exclusiva finalidad de que el poeta cantase un día sus combates. La existencia de Aviraneta parece co-

brar su plena justificación al proveer de tema a estas novelas de Baroja. Han nacido el uno para el otro y nada se parece tanto al estilo de la literatura de Baroja como el estilo de la vida de Aviraneta.

He oído que muchas gentes consideran un error de Baroja dedicar estos años de plenitud creadora a narrarnos la vida de infusorio que su antepasado llevó. A mí me acontece pensar lo contrario; pero no me extraña. Baroja es, entre los escritores de nuestro tiempo, el menos comprendido, tal vez por ser el que mayor actividad exige a sus lectores. No se olvide que es siempre la lectura una colaboración.

II

TEMA Y ESTILO

El estilo de un escritor, es decir, la fisonomía de su obra, consiste en una serie de actos selectivos que aquél ejecuta.

En torno al artista abre su ilimitada cuenca el mundo. Allí están todas las cosas pasadas, presentes y futuras. Allí está lo material y lo espiritual, lo penoso y lo jocundo, el Norte y el Mediodía. Ahí están las palabras todas del diccionario, colocadas en batería, cada cual con su significación presta a dispararse. Y vemos cómo el escritor, de entre todas esas cosas innumerables, elige una y la hace objeto general, tema céntrico de su obra. En esta elección primera comienza a constituirse el estilo: es ella la decisiva. Como la planta impulsada por una misteriosa apetencia crece, se inclina o se contorsiona para buscar su luz, así el espíritu del escritor se orienta hacia su objeto, se enfronta con él, dejando a un lado y otro el resto de las cosas. Hay una afinidad previa y latente entre lo más íntimo de un artista y cierta porción de universo. Esta elección, que suele ser indeliberada, procede —claro está— de que el poeta cree ver en ese objeto el mejor instrumento de expresión para el tema estético que dentro lleva, la faceta del mundo que mejor refleja sus íntimas emanaciones. Por esto, la crítica literaria —cuya misión primaria y esencial no es evaluar los méritos de una obra, sino definir su carácter— tiene, a mi juicio, que empezar por aislar ese objeto genérico, que viene a ser el elemento donde toda la producción alienta.

El estilo del lenguaje, es decir, la selección de la fauna léxica y gramatical, representa sólo la parte más externa, y, por tanto, menos característica del estilo literario tomado íntegramente. Todos los que

escribimos nos damos clara cuenta del reducido margen dentro del cual puede moverse nuestra elección en punto al idioma. El habla de nuestra época nos impone su estructura general, y las transformaciones que el más grande innovador del decir haya realizado son nada si se las compara con su originalidad en los otros planos de creación. Las condiciones y finalidades del idioma hacen de él una cosa en gran parte mostrenca y comunal (1).

III

EL TEMA DEL VAGABUNDO

En unas notas sobre Pío Baroja, tomadas hace cinco años, pero recientemente impresas (2), mostraba yo cómo este novelista había hecho de su obra una especie de asilo nocturno donde únicamente se encuentran vagabundos.

Entre las varias suertes y modos de hombres, decía allí, Baroja se queda sólo con los de condición inquieta y despegada, que no echan raíces ni en una tierra ni en un oficio, sino que van rodando de pueblo en pueblo y de menester en menester empujados por sus fugaces corazones.

¿No es extraña esta predilección? Extraña, ciertamente, y, además, un caso ejemplar para los que hacen historia literaria según el evangelio de Taine y explican de una manera demasiado simple las influencias del medio en el escritor. Porque es la España actual una sociedad donde el vagabundo apenas existe. Antes al contrario, suele tener aquí la vida una estabilidad plúmbea y una monotonía aldeana. Cada cual entra en el carril de su oficio, atrozmente rígido y preestablecido, y suele, hasta la muerte, seguir en él, sin ensayar usos nuevos, sin protesta ni brinco. Y no obstante ser eso lo que Baroja encuentra dondequiera que mueve sus ojos, no es eso lo que

(1) Ni que decir tiene que si, abstrayendo de los demás elementos estéticos, comparamos el lenguaje de los autores, encontraremos muy grandes diferencias y características predilecciones, Trato sólo de indicar que la caracterización y diferenciación son mucho más profundas en los otros órdenes: asuntos, modo de tratarlos, imaginación, etc.

(2) Véase «Observaciones de un lector» en *La Lectura*, diciembre, 1915. Considero estas páginas de *La Lectura* inseparables del presente ensayo. Le sirven de complemento y garantía. Por vez primera se publican como apéndice, en este primer tomo, de *El Espectador*, con el título de «Una primera vista sobre Baroja».

ve, sino todo lo contrario. Ve criaturas errabundas e indóciles, decididas a no disolver sus instintos en las formas convencionales de vida que la sociedad ofrece e impone. Temperamentos tales tienen que fracasar en una época como la nuestra, tiranizada por principios de hipocresía. *This age of cant*, decía Byron. *Le grand principe du siècle: être comme un autre*, escribe Stendhal.

Pero estas vidas, que son prácticamente fracasos y derrumbamientos, son moral y sentimentalmente victorias y gestos de ascensión. Al menos, para el gusto de Baroja y para el mío. Yo creo, además, que con nosotros coincidirá todo corazón sensible todavía no pervertido por la valoración utilista de las cosas.

El triunfar en la sociedad es un síntoma, a veces, inequívoco de una cierta clase de virtudes: al hombre que lo consigue solemos llamar eficaz, decimos que *sirve*, y la eficacia es un valor positivo que estoy muy lejos de negar. Pero parece una perversión de nuestro tiempo que ese valor sea el único estimado o, cuando menos, el más estimado. Merced a ello hemos desalojado del mundo todo lo exquisito, porque todo lo exquisito —¡qué le vamos a hacer!— es socialmente ineficaz. La virtud de emocionarse delicadamente es, por ejemplo, una de las cosas más altas que cabe imaginar; pero en la mecánica que hoy rige las sociedades humanas sólo es útil para sucumbir. Así, un amigo mío, que padece de agudo sentimentalismo, no obstante ocupar altos cargos diplomáticos, dice en ocasiones: «Gentes como yo debían haber nacido en otra época, porque para flotar en esta que vivimos, es imprescindible tener mal corazón, buen estómago y un cheque en el bolsillo».

Yo creo que en el alma europea está germinando otra manera de sentir. Comenzamos a curarnos de esa aberración moral que consiste en hacer de la utilidad la sustancia de todo valor, y como no existen cambios más radicales que los que proceden de una variación en la perspectiva del estimar, nos empieza a parecer transfigurado el mundo.

Un adelantado o precursor de esa sensibilidad veo yo en Baroja, y esto asegura a su obra, a pesar de los graves defectos que hay en ella, mejor porvenir que presente.

Obtiene una cosa la calidad de útil por sus resultados, es decir, por otras cosas que le siguen, pero no son ella. Mirada desde sus resultados, la vida vagabunda e inadaptada es una cantidad negativa. Pero mírese a ella misma, al movimiento interior del espíritu, indócil, inquieto, arisco, exigente, que no se deja modelar por las imposiciones del medio, que prefiere ser fiel a su individual destino, aunque

esto le cueste renunciar al *triunfo en la sociedad.* Al punto notamos la nobleza, la dignidad que hay en esa manera de enfrontarse con la vida. Y si frente a materia, *espíritu* quiere decir esfuerzo, ímpetu, dinamicidad, nos parece haber mayor porción de él en la figura vagabunda que en la normal y adaptada. Más aún: bajo esta nueva perspectiva la adaptación toma los caracteres de una caída, de una inercia, de una vil sumisión a esclavitud.

Esto es lo que estima Baroja sobre todas las cosas: el dinamismo. Buscando, buscando en torno suyo seres reales donde algo dinámico se manifestara, ha tenido que ir al margen de la sociedad actual, y precisamente en eso que suele considerarse como el escombro social —los golfos, los tahures, los extravagantes, los vividores, los suicidas—, creyó encontrar su asunto. Pues qué, ¿iba a hablarnos de los senadores, los comandantes, los gobernadores de provincia, las damas de las Cuarenta Horas y los financieros?

En el transcurso de diez años escribe Baroja veinte tomos de vagabundaje.

IV

EL TEMA DEL AVENTURERO

Pero esto era insuficiente. Dentro de la escala dinámica, el libertarse de las cosas huyendo de ellas, como hace el vagabundo, representa el grado ínfimo.

Un día, Baroja, que no solía mirar al pasado, por la rendija de una conversación familiar traba conocimiento con la figura de su tío Eugenio Aviraneta. Este hombre había peleado, a las órdenes del cura Merino, contra los franceses en 1809; en el año 21, hecho ya oficial, luchaba contra el mismo cura desde el bando liberal. Fue masón y carbonario. Compañero del Empecinado, toma parte en los movimientos del año 23; va luego a Grecia con lord Byron y a Méjico con el general Barradas. En 1830 está en París al tiempo de la Revolución, y luego en la guerra carlista se afana como intrigante, y no hay revuelta donde no aparezca, ni conspiración donde no se deslice su rostro seco y afilado de fuina política. Este personaje heteróclito que se acerca a la fantasía de Baroja con cierta intimidad familiar va a ponerle en contacto con un grado superior de la vida dinámica: la aventura. Y leal con su destino literario, Baroja pacta con la erudición, compra unos libros viejos y sin dejar el tema del vagabundo, se dedica a perseguir el del aventurero.

V

BALANCE VITAL

Cuando hemos leído ya mucha literatura y algunas heridas en el corazón nos han hecho incompatibles con la retórica, empezamos a no interesarnos más que en aquellas obras donde llega a nosotros gemebunda o riente la emoción que en el autor suscita la existencia. Y llamamos retórico, en el mal sentido de la palabra, a todo libro en cuyo fondo no resuene ese trémolo metafísico.

La humanidad hace en grandes proporciones esa misma exclusión que en límites reducidos verifica el lector individual. A lo largo de los siglos, sólo consiguen afianzarse en la atención pública las obras literarias que envuelven un nervio trascendental —sea como en Esquilo, religioso y trágico; sea como en Anacreonte, estremecido de placer y de uva.

A los veinte años se lee como se vive: añadiendo unidades nuevas a nuestro cúmulo de ideas y pasiones. Mas ya a los treinta años sospechamos que no es lo decisivo el número bruto de unidades, sino la proporción entre el debe y el haber. Nuestro espíritu se recoge sobre sí mismo y con la frialdad de un contable se pone a hacer el balance de la vida. El cálculo, ni puede ni tiene que ser científico. Con ser la ciencia cosa grave y seria, lo es mucho más este asunto. Se trata de un negocio sentimental que ha de solventarse por medio de íntimas ponderaciones.

Es inevitable: hacia los treinta años, en medio de los fuegos juveniles que perduran, aparece la primera línea de nieve y congelación sobre las cimas de nuestra alma. Llegan a nuestra experiencia las primeras noticias directas del frío moral. Un frío que no viene de fuera, sino que nace de lo más íntimo y desde allí envía al resto del espíritu un efecto extraño, que más que nada se parece a la impresión producida por una mirada quieta y fija sobre nosotros. No es aún tristeza, ni es amargura, ni es melancolía lo que suscitan los treinta años: es más bien un imperativo de verdad y una como repugnancia hacia lo fantasmagórico. Por esto, es la edad en que dejamos de ser lo que nos han enseñado, lo que hemos recibido en la familia, en la escuela, en el lugar común de nuestra sociedad. Nuestra voluntad gira en redondo. Hasta entonces habíamos querido ser lo que creíamos mejor: el héroe que la historia ensalza, el perso-

naje romántico que la novela idealiza, el justo que la moral recibida nos propone como norma. Ahora, de pronto, sin dejar de creer que todas esas cosas son tal vez las mejores, empezamos a querer ser nosotros mismos, a veces con plena conciencia de nuestros radicales defectos. Queremos ser, ante todo, la verdad de lo que somos, y muy especialmente nos resolvemos a poner bien en claro qué es lo que sentimos del mundo. Rompiendo entonces sin conmiseración la costra de opiniones y pensamientos recibidos, interpelamos a cierto fondo insobornable que hay en nosotros. Insobornable, no sólo para el dinero o el halago, sino hasta para la ética, la ciencia y la razón. La misma convicción científica —esa aquiescencia que automáticamente produce en la periferia de nuestra personalidad el vigor de una prueba, de un razonamiento claro—, toma un cariz superficial si se la compara con las afirmaciones y negaciones que inexorablemente ejecuta ese fondo sustancial.

Y en todo hombre o mujer que encontramos, en todo libro que leemos sólo nos interesa conocer cuál sea el resultado de su balance vital. Si no lo han hecho —como suele ocurrir—, podrá la conveniencia social llevarnos a fingirles respeto, pero nuestra recóndita estimación se retira de ellos. Quien no se ha puesto a sí mismo en claro frente a estas cuestiones últimas, quien no ha tomado una actitud definida ante ellas, no nos interesa.

VI

LA «INTENCIÓN ESTÉTICA» Y LA CRÍTICA LITERARIA

¿Por qué hablo de esto? Pues ¿de qué voy a hablar tratándose de Baroja? ¿Se prefiere que hable de gramática, de lo que, según dicen, no tiene Baroja? La corrección gramatical —dado que exista una corrección gramatical— abunda hoy en nuestros escritores. Sensibilidad trascendente, en cambio, se encuentra en muy pocos. Tal vez en ninguno como en Baroja.

Todo escritor tiene derecho a que busquemos en su obra lo que en ella ha querido poner. Después que hemos descubierto esta su voluntad e intención nos será lícito aplaudirla o denostarla. Pero no es lícito censurar a un autor porque no abriga las mismas intenciones estéticas que nosotros tenemos. Antes de juzgarlo tenemos

que entenderlo (1). Lo propio acontece con el pintor o con el músico. Quien, habituado a la plástica *realista*, mira un cuadro del *Greco*, suele no verlo. Esa mirada *realista* consiste en una predisposición a hallar la semejanza entre una superficie pintada y un trozo de corporeidad existente. Como el *Greco* no se ha propuesto en buena parte de sus cuadros crear esas semejanzas, claro es que no las hallamos o, mejor, que hallamos el vacío de lo que buscábamos. Y esta incongruencia entre el lienzo y nuestra predisposición deja en nosotros un sentimiento de fracaso. En lugar de reconocer que la pista seguida por nuestra mirada para entrar en el cuadro era falsa, hacemos a éste responsable de nuestra desilusión.

Un día, en otro estado de espíritu, tal vez cuando dejamos suelta la rienda a la mirada, se desliza ésta sin saber cómo por las trayectorias que el pintor insinúa, y súbitamente aquel vacío cuadro se puebla de sugestiones, se rellena de sentido y potencialidad. Hemos aumentado nuestro horizonte artístico, nos hemos puesto en contacto con un nuevo estilo, con una voluntad estética distinta de las que hasta entonces conocíamos. Y es el hallazgo una clave que nos abre de par en par la obra toda de aquel artista. Ya no buscamos *realidades* en el *Greco*, sino arquitecturas de movimientos, rítmicas convulsiones.

Esta advertencia pone de manifiesto el insondable absurdo en que suele caer la crítica literaria y artística, según se conduce en España. Por un mecanismo reaccionario, que acostumbra a movernos en todos los órdenes de la cultura —lo mismo en religión que en política, en industria que en arte, o en el trato social (2)—, tendemos a inscribir la obra nueva dentro del círculo de las obras viejas. Es verdaderamente perverso el placer que siente un español cuando encuentra algo de hoy hecho enteramente con lo de ayer. Eso de que *hoy* no sea *hoy*, sino *ayer*, nos produce un frenesí de entusiasmo. En cambio, no podemos tolerar la petulancia que muestran algunas cosas al pretender ser nuevas, distintas y hasta ahora no sidas. La innovación, el gesto creador, ese ademán con que se suscita algo nuevo sobre el haz del mundo, nos parece casi, casi un gesto indecente, incompatible con la dignidad nacional. Lo único que de París encantó a un amigo mío, sumamente castizo, fue que el puente más viejo de la ciudad se llamase el *Pont Neuf*.

(1) Véase en la primera parte de este tomo de *El Espectador* la «Estética en el tranvía», especialmente págs. 35 y 39.

(2) Véase *Meditaciones del Quijote* (tomo I de estas *Obras Completas*, pág. 324).

Tesitura tal lleva en arte al colmo del absurdo. Porque es esencial a un valor estético su irreductibilidad a todo otro valor estético. Para mí es Cervantes acaso la calidad más alta que en literatura existe; pero si ahora naciese otra vez, antes de que los críticos casticistas consiguiesen hacerle académico yo intentaría retrotraerlo a su tumba. Un segundo Cervantes sería la cosa más fastidiosa y superflua del universo.

Sea hospitalaria nuestra inteligencia y enseñémosla a gozarse cuando a nuestra puerta llama un extraño, un desconocido, una idea o emoción con que no contábamos. Obra sobre nuestro espíritu un terrible poder de inercia, el cual nos induce a contentarnos con el trozo de vida que nos es habitual. A poco que nos descuidemos, esa propensión estadiza y morosa creará en nosotros la firme convicción de no haber más realidad que la presente ante nuestros ojos. De nada, como de esta inclinación, debe desconfiar quien aspire a hacer de sí mismo un delicado instrumento de humanidad.

No, no; el horizonte de nuestra percepción no es el horizonte de la realidad. Por esto Leibniz, cuando quiere definir el síntoma decisivo del espíritu, advierte que no consiste en la percepción, por la cual nos damos cuenta de lo que tenemos delante, sino en lo que sugestivamente llama *percepturitio*, es decir, *une tendence à nouvelles perceptions*, una como sensibilidad para lo que aún no está ante nosotros, para lo ausente, desconocido, futuro, remoto y oculto (1). Este apetito, esta conación e impulso nos hace rodar más allá de nosotros mismos, aumentarnos, superarnos. Sin ese afán de acaparar el mundo, el hombre sería únicamente la más blanda de las rocas.

Yo leo para aumentar mi corazón y no para tener el gusto de contemplar cómo las reglas de la gramática se cumplen una vez más en las páginas del libro. Una *tendence à nouvelles perceptions* me hace exigir de todo hombre y de todo libro que sea algo nuevo para mí y muy otro que yo. Hable, pues, quien no sea capaz de más sobre las faltas de sintaxis que en Baroja pululan. Yo tengo que hablar de la sobra de su espíritu, de su individual postura ante ese temblor ubicuo que llamamos la vida. Y no hallo cuál pueda ser la finalidad de la crítica literaria si no consiste en enseñar a leer los libros, adaptando los ojos del lector a la intención del autor.

---

(1) Obras de Leibniz, edición Erdmann, pág. 732, y edición Gerhardt: Epistolario con Wolff, pág. 56.—Cf. Cassirer: *Leibniz'System in seiner wissenschaftlichen Grundlagen*, 1902, págs. 375 y 376.

VII

BAROJA TROPIEZA EN CORIA CON LA GRAMÁTICA

Va para dos años, próximamente, que hice con Baroja un viaje a la Sierra de Gata. Iba yo movido no más que por esa *percepturitio* de que habla Leibniz, ese entusiasmo visual, ese deleite incalculable de revolcar la retina sobre paisajes no vistos aún. Baroja llevaba un propósito más decidido. Desde hace mucho tiempo, todos los pasos de Baroja van guiados por el espectro de Aviraneta. En aquella ocasión se trataba de localizar una hazaña del extraño personaje, llevada a cabo cuando asistía a la toma de Coria. El volumen que sirve a estas notas de pretexto narra la aventura y aprovecha las imágenes cosechadas en nuestra excursión. Pues bien, cuando, hartos de andar y ver, volvíamos a la posada —allá en Coria, ciudad inverosímil, sombría, torva e inmóvil como un susto en medio de un camino—, Baroja sacaba del bolsillo una tonelada, poco más o menos, de papeles impresos. Eran las pruebas de una novela suya próxima a publicarse. Y sin dejar de tomar parte muy activa en la discusión que a esta hora crepuscular solía encenderse entre todos los compañeros de viaje, Baroja, con los restos de un lápiz, corregía sus pruebas. Evidentemente, mientras castigaba su estilo, Baroja atendía más al tema de la conversación que a la gramática de su novela. Pero un día nos sorprendió el silencio del novelista, hundido, casi náufrago, en las olas tempestuosas de sus galeradas. Y era tanto más extraño cuanto que a la sazón hablábamos de Goethe y del giro *pagano* que dio, o quiso dar, a su existencia. Ahora bien: Goethe y su ideal *pagano* de la vida son dos cosas que suelen, muy especialmente, sacar de quicio a Baroja. Mas, al cabo de un rato, vimos que se alzaba del torrente de papel y decía:

—¿Lo ven ustedes? No hay cosa peor que ponerse a pensar en cómo se deben decir las cosas, porque acaba uno por perder la cabeza. Yo había escrito aquí: «Aviraneta bajó de zapatillas». Pero me he preguntado si está bien o mal dicho, y ya no sé si se debe decir: «Aviraneta bajó de zapatillas, o bajó con zapatillas, o bajó a zapatillas...»

Al leer esta anécdota, algunos se sentirán ofendidos en su honor gramatical. Pero conste que yo no les he aconsejado la lectura de *El Espectador*.

VIII

TEORÍA DE LA FELICIDAD

En *El árbol de la Ciencia* dice Baroja del protagonista, Andrés Hurtado, estas palabras: «La vida en general y, sobre todo, la suya, le parecía una cosa fea, turbia, dolorosa e indominable». Esta impresión última y decisiva ante el conjunto del universo y de la existencia late, gime, trema so la primera página que Baroja escribió lo mismo que so la más reciente. De esa emoción, como de una amarga simiente, ha crecido la abundante literatura de este hombre, selva bronca y agria, áspera y convulsa, llena de angustia y desamparo, donde habita una especie de Robinsón peludo, frenético y humorista, que azota sin piedad a los transeúntes.

¿Quién no se ha sorprendido alguna vez tomando el pulso a la vida y no hallándolo? ¿Quién no ha sentido, en ocasiones, vacío el orbe de justificación? En esas horas de balance vital, a que antes me refería, sopesamos las grandes cosas que pretenden llenar la vida y darle solidez racional, sentido, precio o sugestión —el arte, la ciencia, la religión, la moral, el placer—, y a lo mejor nos parece como si estuvieran huecas, como si sólo poseyeran la máscara de sí mismas y se alzaran fraudulentas ante nosotros al modo de falaces promesas. Si queremos plantar en ellas el vértice de nuestro corazón, que se estremece sobre un abismo de *nada*, notamos que ceden, que se resquebrajan como cáscaras, que se esfuman como ficciones, que vacilan tanto como nuestra pobre víscera cordial, menesterosa de sostén, de una tierra firme donde asentarse, de un fondo sólido donde hincar su ancla. Como Arquímedes, nos contentaríamos con un punto de apoyo, pero que sea suficiente, que se baste a sí mismo y no necesite, a su vez, de otro donde afianzarse, y así hasta el infinito.

En tales momentos nos sentimos profundamente infelices.

Si nos preguntamos en qué consiste ese estado ideal de espíritu denominado *felicidad*, hallamos fácilmente una primera respuesta: la felicidad consiste en encontrar algo que nos satisfaga completamente. Mas, en rigor, esta respuesta no hace sino plantearnos dos series de nuevos problemas. Por una parte, tendremos que preguntarnos en qué consiste ese estado subjetivo de plena satisfacción. Por otra, qué condiciones objetivas habrá de tener algo para conseguir satisfacernos.

La felicidad —decía Mérimée— *es como una gana de dormir.* He aquí un pensamiento donde se obtiene un lado de la verdad a costa de todos los demás.

El sueño se opone a la vigilia como la inacción a la actividad. ¿Tiene sentido que hagamos consistir la felicidad de la vida en un no vivir? Claro es que no.

No podremos ver nada claro en este sublime asunto de la felicidad —decidme: ¿hay otro, por ventura, más importante?— si no comenzamos por advertir que frente a las cosas es el sujeto una pura actividad. Llámesele alma, conciencia, espíritu o como se quiera, *eso que somos* consiste en un haz de actividades, de las cuales unas se ejecutan y otras aspiran a ejercerse. Consistimos, pues, en un potencial de actos: vivir, es ir dando salida a ese potencial, es ir convirtiéndolo en actuación. Dicho de otra manera: somos un poder ver, un poder gustar y oír, un poder recordar, un poder entristecernos y alegrarnos, llorar o reír, un poder amar y odiar, imaginar, saber, dudar, creer, desear y temer.

¿Cómo es posible que imaginemos la felicidad con el semblante del sueño, que es la negación de todo eso? El propio Mérimée no dice que sea como el sueño, sino como la gana de dormir, y esta gana es ya una voluntad, un deseo, bien que de apagarse y sumirse en la nada. Alude, pues, a ese estado intermedio en que de la vigilia pasamos al sueño. En tales momentos parecen haberse borrado de nuestro espíritu todos los impulsos que lo constituyen: sólo queda uno en pie, y es precisamente el deseo de ese dulce aniquilamiento (1). Y como en cada estadio de la situación va cumpliéndose mejor ese deseo, única actividad que nos queda, crece éste de una manera progresiva, va siendo un deseo cada vez mayor, de más completo apagamiento, de total desaparición. Y en el instante preciso de dormirnos llega a su extremo esa actividad de anhelar nuestro propio desvanecimiento.

De esta suerte se hace comprensible aquel primer pronto de evidencia que no podemos negar a la metáfora de Mérimée. En la «gana de dormir» somos una sola actividad, pero ésta logra ejecutarse y expansionarse ilimitadamente. Lo que tiene de feliz semejante situación

(1) Los más recientes estudios psicobiológicos sobre el sueño —por ejemplo, los de Claparède— sostienen que nos dormimos tanto más pronto y tanto más profundamente cuanto más pronto y más completamente logramos *desinteresarnos* de las cosas; es decir, reducir nuestra actividad. Por otra parte, es sabido que el llamado «sueño invernal» de algunas especies animales es sólo la reducción al mínimo de toda actividad vital.

no es, por tanto, lo que tiene de sueño y de inacción, sino, al contrario, lo que tiene de vida infinita. En ella, todo el potencial se vierte en actuación: todo lo que somos en potencia, lo somos en acto.

Estas consideraciones llevan, creo yo, a una idea más adecuada del mecanismo de la felicidad. Se suele cometer el error de creer que ésta radica en la satisfacción de nuestros deseos, como si los deseos constituyesen toda nuestra personalidad (1). Conducía esta opinión a hacer depender nuestra ventura de la obtención de cosas externas a nosotros mismos, con lo cual resultaba inexplicable el caso tan frecuente de hombres afortunados, como Salomón, cuyos deseos se colman, y que, sin embargo, se consumen de infelicidad.

En modo alguno puede ser ése el papel que las cosas representan en nuestra dicha. No como poseídas u obtenidas contribuyen a hacernos felices, sino como motivos de nuestra actividad, como materia sobre la cual ésta se dispare y de mera potencia pase a ejercicio.

Cuando pedimos a la existencia cuentas claras de su sentido, no hacemos sino exigirle que nos presente alguna cosa capaz de *absorber nuestra actividad.* Si notásemos que algo en el mundo bastaba a henchir el volumen de nuestra energía vital, nos sentiríamos felices y el universo nos parecería justificado. ¿Puede hacer esto la ciencia o el arte o el placer? Todo depende de que esas cosas dejen o no en nosotros porciones de vitalidad vacantes, inejercidas y como en bostezo.

Aquí está, aquí está el origen de la infelicidad. ¿Quién que se halle totalmente absorbido por una ocupación se siente infeliz? Este sentimiento no aparece sino cuando una parte de nuestro espíritu está desocupada, inactiva, cesante. La melancolía, la tristeza, el descontento son inconcebibles cuando nuestro ser íntegro está operando. Basta, en cambio, que en nuestra actividad se haga un calderón para que asciendan del espíritu quieto —como los vahos maléficos en un agua muerta— esas emociones de desazón, de desamparo y vacío infinito. Entonces advertimos el desequilibrio entre nuestro ser potencial y nuestro ser actual. Y eso, eso es la infelicidad.

La más sencilla observación de nuestra naturaleza psíquica nos

---

(1) El origen de este error es patente. La felicidad es un objeto vago, indefinido, hacia el cual se dirige constantemente un deseo integral y difuso que emana de nosotros. De esto a imaginar la misma felicidad deseada como un deseo satisfecho no hay más que un paso. Yo diría que la consecución de lo deseado es la forma particular de ser felices nuestros deseos, pero no la felicidad de nuestro ser entero.

descubre que los actos espirituales, cuyo conjunto somos, mientras se están verificando no son percibidos por nosotros. Cuando pensamos en algo con atención concentrada, cuando experimentamos la cólera o el amor apasionado, no nos queda un resto de conciencia libre que pueda ponerse a mirar esos estados intensísimos. Sólo después que han pasado advertimos el eco de su turbulencia, la estela o rastro que su actuación deja en nosotros. Pues, hablando rigorosamente, esto acontece con todas nuestras actividades en el momento de ejercitarse. En cierto modo, *vivir y sentirse vivir son dos cosas incompatibles*. No sentimos más que aquello de nuestra personalidad que está o pasa a estar en situación potencial. Cuanto menor sea la expansión de nuestras actividades, en mayor grado seremos espectadores de nosotros mismos. Y el espectáculo que se nos ofrece es nuestro *yo* atado como un Prometeo que pugna por moverse y no lo logra; nuestro *yo* convertido en puro anhelo, en propósitos irrealizados, en tendencias paralíticas y conatos reprimidos.

Si en los momentos de infelicidad, cuando el mundo nos parece vacío y todo sin sugestiones, nos preguntan qué es lo que más ambicionamos, creo yo que contestaríamos: salir de nosotros mismos, huir de este espectáculo del *yo* agarrotado y paralítico. Y envidiamos los seres ingenuos, cuya conciencia nos parece verterse íntegra en lo que están haciendo, en el trabajo de su oficio, en el goce de su juego o de su pasión. *La felicidad es estar fuera de sí* —pensamos.

De lo que llevo dicho se desprende que en ese *estar fuera de sí* consiste precisamente el vivir espontáneo, el ser, y que, al *entrar dentro de sí*, el hombre deja de vivir y de ser y se encuentra frente a frente, con el lívido espectro de sí mismo.

Los lamentos de acedía que salen de todas las literaturas románticas son los ladridos de la sensibilidad, irritada como un can, ante ese espectro que es el propio espíritu inactivo (1).

Andrés Hurtado, el protagonista de *El árbol de la Ciencia*, no encuentra faceta alguna en el orbe donde su actividad pueda insertarse. Vive como un hongo, atenido a sí mismo, sin adherencia al medio, sin cambio de sustancias con el dintorno. En nada encuentra solicitación bastante. Creemos un momento que la investigación científica va a absorber, por fin, su íntimo potencial. Mas al punto notamos que si Andrés Hurtado busca el árbol de la Ciencia es, no más, para

(1) *El Espectador* ha de referirse frecuentemente a esta idea de la felicidad y la infelicidad. Por eso me he extendido en ella más de lo que consiente la buena economía de este ensayo.

tumbarse un rato a la sombra. *Nihil, nihil;* el mundo en derredor es un ámbito absolutamente vacío. Y en vista de ello, Andrés Hurtado se suicida mediante aconitina cristalizada de Duquesnel.

En lugar de resolver su propio problema con esa muerte farmacéutica, Baroja ha escrito veintiséis o veintiocho volúmenes, que se abren como otros tantos bostezos de aburrimiento trascendental ante un mundo donde todo es insuficiente.

IX

EL FONDO INSOBORNABLE

El sentimiento de la insuficiencia que padecen las ideas y valores de la cultura contemporánea es el resorte que mueve el alma entera de Baroja. La guerra presente ha revelado a los menos perspicaces no pocas hipocresías, falacias, deslealtades, torpes utopismos y patéticos engaños en que vivíamos.

La crencia dogmática y fanática en los tópicos dominantes será siempre dueña de la sociedad, y los temperamentos críticos, originales, innovadores, habrán de sufrir ahora y dentro de mil años una temporada de lazareto, que a veces no acaba sino después de su muerte. La sociedad es el área triunfal del hombre medio, y el hombre medio tiene una psicología de mecanismo tradicionalista. Sobre ella no alcanzan influjo las ideas y las valoraciones hasta que no han cobrado pátina y se presentan como habituales, con un pasado tras de sí.

Los credos políticos, por ejemplo, son aceptados por el hombre medio, no en virtud de un análisis y examen directo de su contenido, sino merced a que se convierten en frases hechas. Y un escritor no empieza a ser «gloria nacional» hasta que no repiten que lo es las gentes incapaces de apreciar y juzgar su obra. El hombre medio piensa, cree y estima precisamente aquello que no se ve obligado a pensar, creer y estimar por sí mismo en esfuerzo original. Tiene el alma hueca, y su única actividad es el eco.

Nada más natural, pues, que el efecto producido por Baroja en la mayoría de los lectores. Este efecto es de indignación. Porque Baroja no se contenta con discrepar en más o menos puntos del sistema de lugares comunes y opiniones convencionales, sino que hace de la protesta contra el modo de pensar y sentir convencionalmente nervio de su producción.

En este ansia de sinceridad y lealtad consigo mismo no conozco nadie en España ni fuera de España comparable con Baroja.

Hablaba yo antes de un cierto fondo insobornable que hay en nosotros. Generalmente, ese núcleo último e individualísimo de la personalidad está soterrado bajo el cúmulo de juicios y maneras sentimentales que de fuera cayeron sobre nosotros. Sólo algunos hombres dotados de una peculiar energía consiguen vislumbrar en ciertos instantes las actitudes de eso que Bergson llamaría el *yo profundo*. De cuando en cuando llega a la superficie de la conciencia su voz recóndita. Pues bien, Baroja es el caso extrañísimo, en la esfera de mi experiencia único, de un hombre constituído casi exclusivamente por ese fondo insobornable y exento por completo del *yo convencional* que suele envolverlo.

En cierta manera, pues, es justo que el hombre *social* se sienta, al leer los libros de Baroja, herido e irritado. En nuestro vasco se da a la intemperie ese resto insocial e insociable que todos llevamos dentro, pero cuidadosamente encubierto.

Para un aficionado a las cosas humanas, como *El Espectador*, la individualidad de Baroja ofrece, por tal razón, enorme interés. Equivale él solo a todo un laboratorio de *humanidades*.

En un hombre así nada puede ser indiferente. Podrán sus ideas parecernos absurdas; pero como en él son puras y espontáneas reacciones de lo más inalienable que en el hombre hay, ganan en valor de realidad lo que les falta o les sobra de lógica consistencia.

Una idea carece de interés únicamente cuando, además de ser una falsedad, es una mentira, o dicho de otro modo, cuando es subjetivamente falsa. Y todas las ideas que aceptamos en virtud de intenciones utilitarias o empujados por el hábito y la tradición son, en este sentido, mentiras, ficciones.

Hay una palabra que en todas sus posibles complicaciones aparece, con insistencia a menudo fastidiosa, en los escritos y en la conversación de Baroja. Ninguna simboliza mejor su actitud íntima ante la vida. La palabra es ésta: *farsa*.

Cuando Baroja ha dicho de algo que es una farsa o de alguien que es un farsante, pasa a la orden del día. Y casi todas las cosas le parecen farsas, y casi todos los hombres le parecen farsantes.

Llamamos *farsas* a aquellas realidades en que se finge la realidad. Esto supone que en la realidad distinguimos dos planos: uno, externo, aparente, manifestativo; otro, interno, sustancial, que en aquél se manifiesta. Tiene aquella realidad la misión ineludible de ser expresión adecuada de ésta, si no es farsa. Tiene esta realidad interna,

a su vez, la misión de manifestarse, exteriorizarse en aquélla, si no es también farsa. Ejemplo: un hombre que defiende exuberantemente unas opiniones que en el fondo le traen sin cuidado, es un farsante; un hombre que tiene realmente esas opiniones, pero no las defiende y patentiza, es otro farsante.

Según esto, la *verdad* del hombre estriba en la correspondencia exacta entre el gesto y el espíritu, en la perfecta adecuación entre lo externo y lo íntimo. Como Goethe, bien que a otro propósito, cantaba:

Nada hay dentro, nada hay fuera;
lo que hay dentro eso hay fuera.

Para quien lo más despreciable del mundo es la farsa, tiene que ser lo mejor del mundo la sinceridad. Baroja resumiría el destino vital del hombre en este imperativo: ¡Sed sinceros! Ese movimiento en que se hace patente lo íntimo es la verdadera vida, latido del cosmos, médula del universo.

No hay valores absolutos ni absolutas realidades. Todo puede valer absolutamente, ser absolutamente real si es sinceramente sentido. Ser y ser sincero valgan como sinónimos.

En sus rasgos generales esta manera de sentir tiene una ilustre genealogía. En Grecia se llamó cinismo. Baroja es un discípulo español de Diógenes el Perro y Krates el Tebano.

Mas a nuestro lenguaje ha llegado el nombre *cinismo* con una significación desviada. El cinismo, el verdadero cinismo, dice Schwartz, nace como oposición a la cultura convencional (1).

Los organismos por la cultura creados —ciencia o moral, Estado o Iglesia— no tienen otro fin que el aumento y potenciación de la vida. Pero acontece que esas construcciones instrumentales pierden, a veces, su conexión con la vida elemental, se declaran independientes y aprisionan entre sus muros la vida misma de que proceden. El río se abre un cauce y luego el cauce esclaviza al río.

Siendo la cultura un estuario construído para que en él circule la vida, queda, en ocasiones, vacío y hueco, como un caracol, sin animálcula. Esta es la cultura ficticia, ornamental, farsante. Cuando esto sobreviene, el instinto radical de vitalidad se revuelve sobre sí

(1) Eduardo Schwartz: *Charakterköpfe der antiken Litteratur*, segunda serie, 1911. Publicado en las ediciones de la *Revista de Occidente*, con el título de *Figuras del mundo antiguo*.

mismo, da unas cuantas embestidas a los tinglados de la cultura y propone a los hombres como salud el retorno a la naturaleza originaria, a la simple e inmediata. Eso es el cinismo y ésa su clara misión histórica.

No hay renacimiento posible si no se vuelve a nacer. Y nacer es naturarse, volver a la naturaleza, retornar de la cultura hecha farsa. Todo renacimiento parece exigir un instante de inmersión en el salvaje inicial que el hombre lleva dentro.

Ese carácter de ficción, de cosa insinceramente vivida y a la que no presta su espontánea anuencia nuestro fondo insobornable, cree Baroja descubrir en las ideas de nuestra época, en sus juicios y estimaciones sobre arte y sobre moral, sobre política y sobre religión. Una repugnancia indomable a ser cómplice en esa farsa, a repetir en sí mismo —en su vida y en su obra—, esos estériles lugares comunes, cuya única fuerza proviene precisamente de su repetición, le obliga a adoptar una táctica nihilista.

¿Qué queda? Una isla desierta en torno de un Robinsón. El individuo señero: *Yo*.

En *El tablado de Arlequín*, obra donde Baroja ha reunido la ideología de su juventud, se leen estas frases:

«Yo creo posible un renacimiento, no en la ciencia ni en el arte, sino en la vida. El primer renacimiento se originó cuando los pueblos latinos hallaron bajo los escombros de una civilización, muerta al parecer, el mundo helénico tan hermoso, aun palpitante; el nuevo renacimiento puede producirse, porque debajo del montón de viejas tradiciones estúpidas, de dogmas necios, se ha vuelto a descubrir el soberano *Yo*.

»No creo que haya nada tan hermosamente expresado como esta teoría de Darwin, a la que denominó él, con una brutalidad shakespeariana, *struggle for life:* lucha por la vida.

»Todos los animales se hallan en un estado de permanente lucha respecto a los demás; el puesto que cada uno de ellos ocupa se lo disputan otros cien; tiene que defenderse o morir. Se defiende y mata; está en su derecho.

»El animal emplea todos sus recursos en el combate; el hombre, no; está envuelto en una trama espesa de leyes, de costumbres, de prejuicios. Hay que romper esa trama.

»No hay que respetar nada, no hay que aceptar tradiciones que tanto pesan y entristecen. Hay que olvidar para siempre los nombres de los teólogos, de los poetas, de todos los filósofos, de todos los

apóstoles, de todos los mistificadores que nos han entristecido la vida sometiéndola a una moral absurda. Tenemos que inmoralizarnos. El tiempo de la escuela ha pasado ya; ahora hay que vivir.»

X

CULTURA ANÉMICA

La insuficiencia de la cultura dominante ha sido percibida en todas las épocas de transición como la nuestra. Esa periódica aparición del cinismo, a que he aludido, lo indica. Carecería, pues, de interés lo dicho, si no nos llevase a concretar bajo qué específico semblante se presenta a Baroja la insuficiencia de nuestra cultura actual. En ello encuentro justamente lo que de la personalidad del novelista puede sernos más sugestivo y más valioso. Sus teorías y sus conceptos no tienen gran precisión ni novedad. No es su fuerte pensar, sino sentir. Mi intento es expresar con algún rigor en lenguaje de ideas lo que Baroja siente al vivir y al novelar (1).

Y lo que siente, no es tanto que la cultura científica y moral sea, en sus particularidades, falsa, sino que no nos hace felices, no absorbe nuestra actividad, no se apodera de nosotros. ¿No es tal, en efecto, la emoción que más o menos clara siente el hombre contemporáneo?

La humanidad renacentista experimentaba un sentimiento muy diverso. Tenía la impresión de que las ideas y las normas morales de la Edad Media eran falsas y un ímpetu de renovación la proyectaba sobre una nueva vida. Hoy, por el contrario, presentimos que en grande parte nuestra ciencia es ciencia verdadera y nuestra moral también. Pero nos dejan fríos, no irrumpen dentro de nosotros, ni nos arrebatan. Diríase que han perdido el contacto inmediato con los nervios del individuo y que entre ellas y nuestro corazón hay una larga distancia vacía.

El hombre no puede vivir plenamente si no hay algo capaz de llenar su espíritu hasta el punto de desear morir por ello. ¿Quién

(1) La crítica de una obra poética no puede ser otra poesía. Lo que en el poeta está como sentimiento y como imagen tiene que estar en la crítica como concepto y teoría. Otra cosa equivaldría a exigir del zoólogo que cuando estudia los avestruces se convierta él mismo en avestruz.

no descubre dentro de sí la evidencia de esta paradoja? Lo que no nos incita a morir no nos excita a vivir. Ambos resultados, en apariencia contradictorios, son, en verdad, los dos haces de un mismo estado de espíritu. Sólo nos empuja irresistiblemente hacia la vida lo que por entero inunda nuestra cuenca interior. Renunciar a ello sería para nosotros mayor muerte que con ello fenecer. Por esta razón, yo no he podido sentir nunca hacia los mártires admiración, sino envidia. Es más fácil *lleno de fe morir*, que exento de ella arrastrarse por la vida.

La *muerte regocijada* es el síntoma de toda cultura vivaz y completa, donde las ideas tienen eficacia para arrebatar los corazones. Mas hoy estamos rodeados de ideales exangües y como lejanos, faltos de adherencia sobre nuestra individualidad.

Las verdades son verdades de cátedra, gaceta y protocolo, que tienen sólo una vigencia oficial, mientras nuestros días y nuestras horas y nuestros minutos marchan por otra vía cargados de deseos, de esperanzas, de ocupaciones sobre las cuales no ha recaído consagración.

Padecemos una absurda incongruencia entre nuestra sincera intimidad y nuestros ideales. Lo que se nos ha enseñado a estimar más no nos interesa suficientemente, y se nos ha enseñado a despreciar lo que nos interesa más fuertemente (1).

Es éste un punto donde *El Espectador* quisiera ver claro. La reforma de la vida europea tiene que partir de ello. En otro lugar de este volumen he dicho ya algo sobre el asunto.

La hipocresía de nuestro régimen moral, que Baroja sorprende dondequiera, gracias a ese método de la lealtad consigo mismo, consiste, pues, en un error de perspectiva. Hemos dotado de colosales proporciones a aquellas cosas que están más lejos de nuestros nervios, y consideramos nimias, nulas y aun vergonzosas las que, queramos o no, influyen con mayor vigor en nuestro ánimo. Así el bien de la humanidad se nos presenta con el tamaño de un dios enorme, de un Molock gigante o, a quien todo debe sacrificarse. Y, en cambio, al bien individual sólo concedemos unos derechos tasadísimos, casi subrepticios. Nos da vergüenza hacer su afirmación y, sin embargo, él absorbe la mayor porción de nuestra energía. Una cultura que no resuelve este estado de permanente incongruencia tiene que ser radicalmente hipócrita.

---

(1) Un ejemplo: se nos ha enseñado a anteponer lo social a lo individual; pero en el fondo nos interesa más lo individual que lo social.

La reina Cristina de Suecia, cuando abandonó el Poder, hizo inscribir en el exergo de una medalla, rodeando la corona, estas palabras: *Non mi bisogna e non mi basta.* Algo parecido nos ocurre con esas *máximas cosas* que nos han enseñado a adorar: no las sentimos necesarias, arrebatadoras, y, a la par, no nos parecen suficientes.

Tal repertorio de ideales podrá, en consecuencia, ser objetivamente verdadero; pero es subjetivamente falso.

Esto nos indica que tampoco es objetivamente verdadero. Pues entre las muchas maneras de falsedad objetiva es una la de lo incompleto. Una cultura contra la cual puede lanzarse el gran argumento *ad hominem* de que no nos hace felices, es una cultura incompleta (1).

¡Ah, no faltaba más! ¡Buen siglo XIX, nuestro padre! ¡Siglo triste, agrio, incómodo! ¡Frígida edad de vidrio que ha divinizado las retortas de la química industrial y las urnas electorales! Kant o Stuart Mill, Hegel o Comte, todos los hombres representativos de ese clima moral bajo cero, se han olvidado de que la felicidad es una dimensión de la cultura. Y he aquí que hoy, más cerca que de esos hombres, nos sentimos de otros que fueron escándalo de su época. Cuando Stendhal establece una jerarquía entre las civilizaciones y los pueblos, según que gozaron más o menos del *arte de ser felices* (2), todo nuestro ser se dispone a escucharle... Y Nietzsche, no obstante sus patéticos ademanes, logra seducirnos cuando nos invita a una danza en honor de la vida y de cada instante en la vida.

Porque esto es lo que echamos de menos: la consagración de lo que ocupa nuestros minutos y se halla al alcance de nuestra mano y de nuestro apetito. Cuando el ideal fluya por la jornada entera, los años vibrarán como lanzas templadas y victoriosas.

Hemos heredado una cultura enferma de presbicia que sólo percibía lo distante. La Humanidad, la Internacionalidad, la Ciencia, la Justicia, la Sociedad, son los valores que se nos proponían. Mas ¿cómo llegar a ellos si la presbicia nos hacía tropezar a cada paso, ciegos para lo inmediato y próximo? Nada malo haríamos ensayando, como reacción, una cultura miope —que exija a los idea-

---

(1) Espero que después del análisis bosquejado más arriba nadie interpretará este imperativo de felicidad como una defensa de la moral hedonista. El hedonismo me parece una ética tan trivial como su idea matriz, que hace consistir la felicidad en el placer.

(2) Por ejemplo: véase *Rome, Naples et Florence.*

les proximidad, evidencia, poder de arrebatarnos y de hacernos felices.

¡Un ideal que fuera a la vez una espuela! La espuela ideal —símbolo de una cultura caballeresca.

XI

LA «ACCIÓN» COMO IDEAL

He citado a Stendhal y a Nietzsche. Con ambos tiene nuestro humilde novelista español esencial semejanza. No tanto en las ideas expresas como en la corriente subterránea del sentimiento (1). Cuando Baroja oye o escribe la palabra *acción* experimenta la misma aceleración de los pulsos que Stendhal con la palabra *passion* o Nietzsche con la palabra *Macht* (poderío). Y las tres palabras expresan matices diversos de un anhelo idéntico.

Baroja presume la felicidad bajo la fisonomía de la acción. Condenado a una existencia inerte en la atmósfera inmóvil de España, sin nada actual que le atraiga, sin goces, sin satisfacciones de ningún género, ni siquiera las que proporciona la consideración pública a un escritor que ha dado ya cima a buena parte de su obra, Baroja se dedica desde su rincón a soñar la vida de un hombre de acción.

No es cosa fácil fijar el sentido de este vocablo. Pensar puede ser también acción, y, en cambio, no son acción el movimiento y las luchas en los deportes. Entre sus varias significaciones posibles creo yo que la más característica, y, desde luego, la que Baroja intenta, podría definirse así: Acción es la vida entera de nuestra conciencia cuando está ocupada en la transformación de la realidad. En la vida contemplativa parece más bien que el individuo absorbe ésta dentro de sí, la *desrealiza*, permítaseme el término, convirtiéndola en imagen e idea. En la vida de acción, por el contrario, como no intentamos reflejar la realidad, sino alterarla, hemos de entrar nosotros en ella y quedamos absorbidos en su poder, entregados a sus violentos influjos. Una vez presas del vórtice de lo real, somos constreñidos, de bueno o mal grado, a movilizar todas nuestras energías. Y cada hora trae su amenaza y su peligro y ha de hallarnos íntegramente polarizados hacia lo externo si hemos de prevenirlo y dominarlo.

---

(1) Hay expresiones de Stendhal que resumen todo Baroja. Por ejemplo, aquélla: *Quand je mens je m'ennuie.*

Para un hombre especulativo y tan descontento como Baroja, ofrece la *acción* aquel ingrediente forzoso de la felicidad que hallábamos en el *estar fuera de sí*. Es, en efecto, característico de los hombres de acción la carencia de vida interior. Puesto el oído al estruendo forastero no atienden a los íntimos rumores. El trueno del cañón en la barricada y en el combate, los aplausos y los silbidos de las Asambleas apagan el sordo murmullo que hace al gotear la melancolía (1).

Todos los pensadores y artistas que pueden considerarse como autores de la transición entre el siglo XIX y este siglo XX que en las venas nuestras va fluyendo, han coincidido en la apología del *activismo*. Al intelecto y la contemplación se prefiere ese otro modo de vida que gravita sobre la pasión y la voluntad. La primacía de la inteligencia les parece un estancamiento de aquella corriente vital que ha sacado de unas especies animales otras más perfectas. Se olvida —vienen a decir desde Schopenhauer a Bergson— que el pensamiento, fenómeno el más delicado de la naturaleza, no ha nacido de sí mismo, sino de una potencia preintelectual, y, por tanto, en ésta tenemos que buscar las normas y el sentido de aquél. Si nos encerramos en el intelectualismo corremos el riesgo de tomar por el todo de la existencia lo que es sólo su parte e instrumento. Y esto llevaría a la debilitación, a la depresión del pulso vital. El ritmo de lo que Nietzsche llamaba la *vitalidad ascendente* se percibe con mayor fuerza en los estadios previos a la inteligencia. De aquí que cuando este pensador proclama las virtudes de esa vitalidad ascendente —la dureza, el ansia de dominio, etc.— nuestros oídos, acostumbrados a los valores específicamente intelectuales, escuchan suspicaces como si se nos quisiera retrotraer a la animalidad.

Baroja —que siente estos problemas metafísicos, no para hallar conclusiones científicas, sino bajo el sesgo de la felicidad— cree que no consistiendo ésta en la posesión de objeto alguno externo, ni material ni ideal, sólo pueden ser felices los capaces por exceso de energías de hallar dondequiera pretexto para *funcionar* vitalmente. Cuando piensa en la dicha imagina un remolino y una convulsión. Si fuera posible irse a vivir dentro de un cuadro del Greco, Baroja sería el primer inquilino. En vista de que no puede, revive las *acciones* de Aviraneta. Y por las mañanas, cuando el reuma no le estorba demasiado, las vierte sobre el papel.

---

(1) Acaso no haya habido un hombre con menos *intimidad* que Napoleón.

«La acción por la acción —dice en este tomo V— es el ideal del hombre sano y fuerte.»

Si creyera urgente precisar en qué discrepa mi manera de sentir de la que Baroja ejercita, y antes que él todos esos ilustres partidarios del extremo activismo, hallaría buen pretexto para ello en esta frase.

Desde luego, sospechamos que para el hombre de acción *sano y fuerte* la acción no es el ideal. El hombre sano y fuerte cree en muchas cosas, en un porvenir del mundo, tal vez en un credo religioso, político o filosófico; de todas suertes, en una idea. La acción es, más bien, el ideal de Baroja, que no es sano ni fuerte, sino acaso reumático y dispépsico. Nos llega, pues, una vislumbre de que el *activismo*, con el cual hemos estado de acuerdo durante gran parte del camino, no es tampoco la ideología suficiente a nuestros corazones. Pero creo deber insistir en que no urge acentuar esta divergencia: aún tenemos que aprender mucho de aquella opinión, aún están por explotar sus mejores venas, aún podemos correr mucho trecho incitados por su espuela.

Sin necesidad de entrar más adentro, notamos la parte de error que hay en Baroja cuando vemos que nos da a Aviraneta como un hombre de acción. No hay tal: Aviraneta es solamente un aventurero. Baroja reduce la *acción* a aventura. Esta confusión trae no pocas perturbaciones a la obra del novelista.

La diferencia entre ambas cosas es grave. En el aventurero no hay más que el perfil dinámico de un hombre de acción. Mientras éste halla la justificación de sus esfuerzos en el nuevo cariz que ha logrado imponer a la realidad, es para el aventurero el resultado a obtener meramente un resorte que dispara sus movimientos. En aquél, la idea es motivo de la pasión; en éste, es sólo el pretexto. La idea constitucional actúa como pólvora en Riego; en Aviraneta, como fulminante (1).

El aventurero no cree en nada: siente dentro de sí una como turbulencia sin orientación concreta, que le empuja a buscar aquellas situaciones peligrosas de las que sólo se puede salir poniendo a máxima tensión las energías. En este sentido, no cabe mayor acierto que escoger a Aviraneta como ejemplar admirable de aventurero. En la historia y, según parece, entre sus contemporáneos, ha gozado de

---

(1) Baroja percibe la diferencia entre ambas clases de hombres, y en *Los caminos del mundo* hace un interesante paralelo entre las psicologías de Riego y Aviraneta. Pero no titubea en preferir la de éste.

una fisonomía equívoca. No se supo nunca bien cuáles fueron sus opiniones políticas. Sirve hoy a unos, mañana a otros. Pero cada día consume una cantidad enorme de esfuerzo. Y esto es lo que interesa a Baroja. Puesto que el mundo está hueco —viene a decir—, llenémoslo de coraje.

La aventura da una ficción de sentido a la vida, la hace interesante, pone en ella claroscuro, matiz, peripecia. Como el ritmo presta a los sonidos un alma virtual con sólo agruparlos y distanciarlos, hace la aventura que las horas, de suyo indiferentes, representen variados papeles: y así es la una el comienzo del peligro, la otra su plenitud, la otra su dominación (1).

XII

Estos rasgos principales creo hallar en la intención con que Baroja se acerca a la literatura. Ahora convendría estudiar cómo la realiza en su obra. Pero si de la sensibilidad de Baroja tengo la mayor estimación, no me acontece lo mismo con sus libros, tal y como éstos se presentan. Si en España existiese crítica literaria, habría Baroja hallado hace tiempo un correctivo que tal vez hubiera impedido ciertos graves defectos de su producción. Hay artistas que no necesitan de la colaboración del crítico para realizarse a sí mismos en su obra. Otros, en cambio, han menester de él como de un amigo sagaz. Mas para ser justo y atinado un estudio del arte de Baroja necesitaría muchas páginas. Quédese, pues, para otra ocasión, ya que ésta no ha de faltar. En Baroja se suceden los volúmenes con una periodicidad rigorosamente astronómica. Por el otoño, se van las últimas hojas de los árboles cuando en los escaparates brotan las hojas de un nuevo volumen de Baroja. Hacia mayo, no sabemos bien quién ha venido, si la primavera o Aviraneta. Este ritmo zodiacal de su literatura es ya una objeción contra ella.

Me limito, en consecuencia, a algunas observaciones en torno al último tomo publicado, que se titula: *Los recursos de la astucia* (2).

---

(1) Léanse sobre la aventura las páginas sugestivas de Simmel en sus *Essais de philosophie relativiste* o en su obra *Philosophische Kultur.*

(2) Dejo intactas numerosas cuestiones, en alto grado sugestivas, que esta obra y la serie a que pertenece darían motivo a tratar. Así, por ejemplo: ¿es un azar que tres escritores tan representativos de la hora actual como *Azorín*, Valle-Inclán y Baroja, entre sí tan heterogéneos, se

No caigamos en la ingenuidad de averiguar por qué se llama así. Al poner títulos a sus libros Baroja se siente *sansculotte:* no los toma en serio. Recuérdese que lo propio acontecía a Stendhal. Taine estuvo tres meses pensando qué quería decir *Le Rouge et le Noir*. Yo, aleccionado por la experiencia, no emplearé ni tres minutos en resolver por qué se llama *Los recursos de la astucia* una novela donde hay amor y odio, emboscadas y huídas, pero ni un átomo de astucia.

XIII

SOBRE EL ARTE DE BAROJA

El libro se compone de dos partes sin parentesco alguno. La primera se llama *La Canóniga*, y es una novela corta donde Baroja imagina la vida de Cuenca hacia 1823. Puede valer muy bien como un ejemplo de su arte.

El procedimiento excesivamente impresionista que sigue Baroja en la propia vida, lo mismo que en sus novelas, dificulta mucho la comprensión de una y otras. No se presenta nunca el objeto al lector, sino sólo la reacción subjetiva ante él. En la lírica es esto posible. En una novela o en una teoría es fatal. Así, me temo que estas páginas, llenas de adivinación, de justeza y de talento, sean poco claras para quien no ha estado en Cuenca y no ha visto aquella ciudad misteriosa, negra y empinada, semejante a un dragón alerta en la boca de su cueva.

Narra Baroja la vida horrible de estas viejas ciudades nuestras hechas con ruinas y angostura, donde hozan las pasiones arrinconadas, comprimidas como las fieras en sus jaulones. En la ruina, lo selvático y feroz se manifiesta mejor que en el desierto o el bosque virgen, porque se ve cómo las formas inferiores de la naturaleza se vengan de la cultura fracasada. No hay cosa más agria y brutal que el imperio de los yerbajos espinosos en un claustro arruinado. Prietos entre las paredes de la urbe vieja, explotan los instintos silbando como alimañas y se revuelven con una crueldad y una acritud desconocidas en las selvas. Prolongan su vida estos pueblos lejos del

---

hayan encontrado, por caminos muy diversos, en el campo de la historia? ¿Y especialmente en la historia de la España romántica? ¿Qué significan ese año 23 y ese año 35 y, en general, todo ese período antes menospreciado y que hoy nos parece conmovedor?

mundo, no sólo cerrados en sí mismos, sino cerrados *contra* el exterior, devorando sus propias entrañas. «Su majestad el odio» llama con hondo acierto Baroja uno de estos capítulos, donde nos hallamos en trato con curas negros, atauderos, sepultureros... La sombría ciudad llega a alucinarnos y nos parece una carroña gigantesca habitada por aves de rapiña, que se atormentan sin piedad unas a otras.

Cierto que esta bárbara atmósfera produce, en alguna rara ocasión, formas sentimentales, de amor femenino sobre todo, donde la entereza bravía de lo infrahumano es sin pérdida transportada a la clara región del espíritu. Y entonces, entonces yo creo que nos hallamos frente a una de las cosas sublimes que existen en el universo. Mas sobre este punto, silencio. Es uno de los sacros misterios de España que no conviene tocar sino en un momento de extática visión.

En *La Canóniga* no hay nada de esto. La mujer que lleva tal mote es un caso de explosiva sensualidad, que como un tumor hediondo suele germinar en el atroz ascetismo de nuestros pueblos de piedra.

Es incalculable el talento que Baroja derrocha en la invención de personajes, cada uno de los cuales encierra condensadas alusiones a un elemento esencial de la vida y de la época. El sabio canónigo Chirino, que oculta en el muro sus lecturas favoritas de escéptico y racionalista; el penitenciario Sansirgue, *gruesa araña peluda*, capaz de todo lo que es capaz una araña; Damián Diente, que bajo su reloj de figuras, donde Caronte en la barca preside las horas, hace ataúdes y filosofía, etc., etc.

Como ejemplo de la liberalidad con que Baroja vuelca sobre sus libros motivos inspirados, certeros, chispeantes de sutilezas y humorismo, léase este párrafo, tomado a *Los recursos de la astucia:*

«La historia de Sor Maravillas era tragicómica.

»Había ido al convento de niña con su tía, que era la Superiora, y de oír a todas las monjas que la vida del claustro era la mejor, decidió profesar. Al comunicárselo a su tía la Superiora, ésta dijo que no, que antes su sobrina tenía que ver el mundo y sus grandezas y sus complicaciones, y un día de agosto sacaron a la muchacha del convento en compañía de la señora Benita y la hicieron dar una vuelta por el pueblo desierto, polvoriento, abrasado por el calor. Sor Maravillas volvió de prisa al convento diciendo que el mundo no le ilusionaba.»

Y, sin embargo, Baroja no consigue introducirnos en la realidad

por él intentada. Leemos éste como sus demás libros, y al doblar la última página se nos borra de la fantasía cuanto nos ha contado. Queda, a lo sumo, un rumor de enjambre en nuestra memoria, la huella de haber pasado ante nosotros innumerables personajes que hacían una pirueta, se trataban un instante unos con otros y luego desaparecían por el escotillón.

Con la novelita a que me estoy refiriendo quizá pasa esto menos que con las demás obras del autor; en cambio, la segunda parte del libro acusa este defecto en proporciones extremadas.

No es tan fácil, como a primera vista se antoja, señalar el origen de esta falta. La dificultad proviene de que se halla estrechamente unida a una de las más geniales cualidades de su obra.

¿Quién no ha sentido, a veces, leyendo esas páginas de Baroja —donde los acontecimientos más diversos van y vienen rápidos, sin patética, insignificantes, rozando apenas nuestra emoción, exentos de un ayer y de un mañana—, quién no ha sentido como el paso veloz de la vida misma, con su carácter de contingencia, de azar sin sentido, de mudanza constante, pero constantemente vulgar? Por un día que al llegar nos clava su puñal en lo hondo del sentimiento, años enteros resbalan sobre nosotros, de cuyo contenido nos es tan difícil acordarnos como de una novela de Baroja. Sabemos que durante ese tiempo han pasado, al través o ante nosotros, muchas cosas, pero inconexas entre sí, faltas de trayectoria y organización, empujándose las unas a las otras, sin que ninguna alcanzase lo que yo llamaría espesor sentimental, tercera dimensión. Cuanto acaece es externo a nosotros, no acaece en nosotros, sino en un plano de dos dimensiones, como la pantalla del cinematógrafo. Es un acontecer superficial.

Este lado de contingencia e insignificancia que hay en la vida se echa de ver cuando lo comparamos con una hora de pasión. El amor, el interés, la ambición exacerbada nos hacen tomar parte en los acontecimientos; el eje de nuestro ánimo se pone a intervenir en ellos. Esperamos unos con ansia grande, otros con curiosidad, otros con indiferencia; de lo pretérito conservamos una parte como si aún perdurara, mientras el resto, en varia gradación, se esfuma, al modo de las lejanías en un horizonte. Merced a esto parecen los sucesos gozar de doble existencia: una fuera, en la superficie de lav ida; otra dentro, en la perspectiva emocionada de nuestro corazón.

En las novelas de Baroja no nos suele afectar nada; la vida desarrolla sus sordas mutaciones sin que el lector encuentre motivo

para acumular a la impresión de una página el efecto de la anterior y el afán por la siguiente.

A esto deben, sin duda, los libros del escritor vasco una porosidad que no hallamos en ningún otro estilo.

En este punto, como en tantos otros, *Azorín* representa el polo opuesto de su fraternal amigo. El arte de *Azorín* se apodera del lector a la manera de un encantamiento; sentimos que a la par obran sobre nosotros una delicia y un maleficio. Sus libros, tan delicados y trémulos, huelen siempre a cuarto cerrado—donde alguien, es cierto, dejó olvidadas unas violetas. Es un arte maravilloso, pero enfermizo, que tiende a construir recintos herméticos.

En la obra de Baroja, por el contrario, circula el aire de punta a punta. Aun esto es poco decir, porque tales libros no tienen punta, no tienen paredes, están abiertos a todos los vientos, podían prolongarse indefinidamente por el principio y por el fin, o viceversa, contraerse a veinte páginas. Son libros sin cámara, sin interior, donde no encontramos más que poros. En cada página se empieza y a la vez se concluye, reflejo del alma de Baroja, que nace y muere en cada instante, pues buscar un acuerdo con lo que ayer pensó y sintió le parecería sobornarse a sí mismo.

Llévale esto fatalmente a hacer de todas sus novelas libros de viajes. Siempre andamos en ellos por hospederías y posadas, de pueblo en pueblo, rodando caminos. A veces nos seduce con la gracia de la buena vida, trashumante y discontinua, desintegrada y atómica. En oposición a la de *Azorín*, es ésta una literatura higiénica; a la zaga de los personajes corremos las cuatro partidas.

Pero si esto era suficiente para tratar el tema del vagabundo, no lo es cuando se nos quiere introducir en una vida aventurera. Al cambiar de asunto, Baroja no ha cambiado de técnica, y esto es fatal. La aventura supone unidad de los momentos dramáticos; aventura es dramatismo, y la crónica de Aviraneta carece de él por completo.

Lo que antes denominaba yo espesor sentimental pudiera también llamarse dramatismo. ¿Por qué no lo consigue Baroja?

Tal vez si penetrásemos un poco en esta cuestión encontraríamos la causa decisiva en la dispersión anómala que padece su propio espíritu (1). Pero aun quedándonos dentro de la técnica literaria, hallamos explicación satisfactoria.

Si de la obra de Baroja se hiciese, como de la de Balzac, un censo,

---

(1) Véase el citado artículo de *La Lectura*.

sospecho que en el número de personajes dejaría atrás la *Comedia humana*, no obstante su menor extensión. Llueven torrencialmente sobre cada volumen las figuras sin que se nos dé tiempo a intimar con ellas. *Ut quid perditio haec?* ¿Para qué este desperdicio? La posibilidad material de hacinar tal cúmulo de personajes revela que no trata el autor a cada uno como es debido. En efecto: analícese cualquiera de sus libros, y se verá cómo la mayor parte de estos personajes no ejecutan ante nosotros acto alguno. En dos o tres páginas resume el autor su historia y juzga su personalidad. Hecho esto, los vuelve a la nada, y el libro, más que una novela, parece el pellejo de una novela.

¿No es absurdo proceder semejante? Baroja suplanta la realidad de sus personajes por la opinión que él tiene de ellos.

He aquí una de las maneras de este autor que a mí no me caben en la cabeza. Que invente un novelista figuras humanas y en lugar de mostrárnoslas ellas mismas, en sus actos externos e internos, las deje fuera del libro y en su lugar nos refiera lo que él piensa de tales criaturas desconocidas de nosotros, me parece una extravagancia indefinible.

Además, me parece un vicio.

Como toda virtud es a la par una limitación, tal vez sorprendemos aquí lo que tiene de unilateral vivir sólo de nuestro fondo insobornable. Fácilmente, el empeño de ser sinceros nos lleva al furor de opinar, de conceder prematuramente valor de juicios plenos a aquellos movimientos de nuestro ánimo en que éste prepara su reacción definitiva ante cosas y personas. En lugar de gozarse demorando todo lo posible la sentencia, para dar tiempo a que el objeto presente sus amplios testimonios, quien padece este furor opinante se apresura a disparar su juicio. Llégase a perder por completo la aptitud de contemplar y a convertirse el individuo en una especie de juez loco y ciego. No es este extremo el caso de Baroja; pero creo yo que debiera alimentar más su sinceridad con la pura contemplación. El primer mandamiento del artista, del pensador, es mirar, mirar bien el mundo en torno. Este imperativo de contemplación, o *amor intellectualis*, basta a distinguir la moral del espectador de la que establecen los *activistas*, no obstante sus múltiples coincidencias.

Sobre este error de suplantar la presencia real en la obra de los personajes secundarios por el concepto que de ellos ha formado su propio autor —algo así como si Dios, en vez de colocar a Adán en el jardín de Edén, hubiese dejado en el limo un volumen sobre la psicología del primer hombre—, sobre este error, digo, comete

Baroja el de que sus figuras principales no suelen interesarse con calor suficiente en los sucesos de la novela. Y si ellos mismos no se interesan, ¿cómo va a interesarse el lector? Diríase que la trama de la novela, el sistema de los acontecimientos, va por un lado y las almas de los personajes por otro. Las cosas que les pasan cáenles por de fuera. Por esto, sus actos no aclaran ni patentizan casi nunca su psicología. ¿Cree Baroja haber revelado a los lectores con evidencia novelesca el carácter de Aviraneta, a pesar de hallarnos en el tomo V? Yo encuentro en estas *Memorias* capítulos admirables de psicografía, donde en forma de tesis general se diserta sobre la condición del raro personaje (1). Pero luego las cosas que hace parecen hechas por un autómata. No basta para que percibamos la turbulencia de su ánimo aventurero con que en un tomo —por ejemplo, en *Los caminos del mundo*— pase de ser abate en Francia a ser buhonero en Bilbao, cosechero en Burgos, barbero y fraile en Madrid. Si un libro quiere conmovernos con la absurda contingencia que llena el cauce de la vida, es menester que él no sea también contingente. La teoría *tiene que «entender» lo ininteligible como tal*—decía Hegel. Asimismo, el arte de lo que no tiene trayectoria ni sentido necesita de sentido y trayectoria.

Cuando Baroja mira al cielo le preocupan sólo las estrellas fugaces: el Sol le parece un señor burgués y petulante, acaso jefe superior de administración, que hace todos los días lo mismo. En cuanto a la Luna, hacendosa y ordenada, podría, a su juicio, pasar por una señorita de *comptoir* un tanto ridícula. Ama los astros errabundos y, a lo sumo, tolera los cometas.

XIV

LA PROSA Y EL HOMBRE

Estos defectos existen en la literatura de Baroja; pero con creces los compensa cierto defecto que no hay. A primera vista extrañará el sesgo de la alabanza y pudiera, en efecto, ser de aquellas cosas que sólo deben decirse al oído de las personas escogidas, dueñas de una clara visión estética.

Eso que no hay en el escritor vasco, y que por su mera ausencia

(1) Véase, por ejemplo, el capítulo *La moral del tirano* en *Con la pluma y con el sable.*

vale como una grande virtud positiva, es la retórica. No voy ahora a desenvolver esta cuestión: estoy cierto de que los mejores se hallan en ello de acuerdo conmigo, y no me corre prisa buscar la connivencia con los peores.

Quien acierta a escribir sin retórica es un gran escritor: *tertium non datur*.

Porque retórica no puede significar ampulosidad ni rebuscamiento: caben estilos ampulosos y rebuscados sin retórica. Yo diría: todo estilo o trozo de estilo inexpresivos son retórica. Cuando las palabras o los giros no responden exclusivamente a la necesidad de expresar un pensamiento, imagen o emoción vivazmente actual en el alma del autor, quedan como materia muerta y son la negación de lo estético.

Una pregunta nos ocurre al punto: si no fue la urgencia de dar salida a un pensamiento, imagen o emoción, ¿qué movió a elegir esos vocablos y frases inanes? Evidentemente, el deseo de asemejarse a un autor o épocas ilustres y hacer creer a las gentes que somos ellos. Esto es, en ética como en estética, la esencia del pecado: querer ser tenido por lo que no se es. Y la retórica es ese pecado de no ser fiel a sí mismo, la hipocresía en arte. El *casticista*, por ejemplo, es un retórico nato.

Ahora bien, lo normal y corriente en los hombres es vivir de esa manera ficticia. Pensamos, sentimos y queremos lo que vemos a otros pensar, sentir y querer. Muy pocos consiguen disociarse de esa existencia enajenada. Y esta disociación, este dejar de pensar y sentir como otros pensaron o sintieron es una misma cosa con haberse creado una personalidad independiente. Por esto decía yo antes que entre la retórica y el buen estilo no hay término medio; no lo hay entre la imitación y la invención.

Hallándose la elocución nutrida por completo de intimidad, es estéticamente perfecta. Podrá nuestra predilección dirigirse a uno u otro módulo literario; pero todos poseen beligerancia artística (1). ya aspire el lenguaje a *numerosidad*, es decir, melodía, como intentaba

---

(1) Otro punto sobre que un día insistiré, porque de él depende la casación de muchas discusiones estéticas. No se advierte que las obras de arte, como todo lo que es objeto de valoración, son sometidas a dos ordenaciones o jerarquías distintas: una, según sus rangos objetivos; otra, según nuestra personal preferencia. Y ambas son perfectamente comportables cuando se tiene en cuenta la dualidad de planos en que se realizan. Así, las virtudes tienen una jerarquía inquebrantable en el sistema de la ética; pero cada uno de nosotros prefiere acaso una virtud distinta y tal

Fray Luis de León, ya a ser *suculento y nervioso*, según Montaigne prefiere, o vaya a entonarse en el *Código civil*, como Stendhal, o busque *lo stupore*, como el marinismo.

La expresión de Baroja, privada de rotundidad y de deleite, lo mismo que su impresión de la vida, es la prosa ideal para que en ella fluya una de las más delicadas maneras de ser hombre: la sinceridad.

Porque a ello volvemos una y otra vez y desde cualquier punto de la periferia cuando meditamos la obra de este español heteróclito. Sinceridad, lealtad consigo mismo, asco hacia la ficción y el artificio —son eje y motor de su alma, de su arte y de su vida. Merced a ella nos presenta el ejemplo de una independencia genial en una sociedad como la nuestra, donde todo es compromiso y rendimiento.

Libre, ilimitadamente libre, cruza este hombre por nuestro paisaje español, empujando un corazón dolorido y, a la par, reidor. Incapaz de pacto, vive señero, ausente de todos los partidos políticos o doctrinales, que facilitan el éxito y hasta la congrua sustentación. No cuenta con resonadores preparados que aumenten el volumen de su voz. Perpetuo vagabundo, abre entre los grupos que el interés compagina paso a su espíritu agudo y noble, como un acero antiguo. Siempre dirá lo que siente y sentirá lo que vive —porque no vive al servicio y domesticidad de nada que no sea su vida misma, ni siquiera el arte o la ciencia o la justicia. Llámese esto, si se quiere, nihilismo—; pero entonces es nihilismo la actitud sublime: sentir lo que se siente y no lo que nos mandan sentir.

Poco puede esperar de la sociedad quien de este modo se resuelve a afirmar su libertad íntegra. La sociedad es un contratista de servicios y la organización del utilismo. Por eso, el puro amor y la pura belleza y la pura verdad son arrojados de la plaza de abastos social. Baroja no es nada, y presumo que no será nunca nada. Todavía, después de haber publicado cerca de treinta volúmenes, suena en el público su nombre como el de un escritor de extramuros.

Cierto que nuestro vasco es tan inasequible a la lisonja como al vituperio. Le sería placentero, ciertamente, verse convertido en *gloria nacional*, porque entonces le invitarían a algunos salones, donde

---

vez una que no es la primera en el orden objetivo. Así, en arte me ocurre a mí que prefiero las obras donde se agita un cierto barroquismo, y, no obstante, percibo claramente que en un orden ideal de valoración corresponde el primer rango a las que irradian una clásica serenidad estelar. Véase en las páginas 18 y 19 algunas primeras noticias sobre el «perspectivismo».

podría contar anécdotas ciclópeas a unas mujeres hermosas. La gloria, pues, se le presenta reducida a las proporciones de una grata sobremesa.

Por otra parte, no creo que haya nadie en quien los vituperios recibidos despierten más franca hilaridad. No hace mucho encontré a Baroja sumamente alborozado; acababa de leer un periódico de Cuba, donde un escritorzuelo ultramarino le llamaba «*ese grosero buey vasco*». La necia agresividad del *homo sapiens* le divierte tanto como la pedantería. Uno de sus días más regocijados debió ser aquel en que, con motivo de una polémica sobre la oriundez etnológica de los catalanes, don Pompeyo Gener le calificó solemnemente de «*ogro finés injerto en godo degenerado*».

A pesar de los defectos y limitaciones de su obra, sospechamos en ella no sé bien qué esencias de humanidad, vagido de tiempos futuros. Y no sería inverosímil que dentro de cincuenta o sesenta años gentes selectas y curiosas buscasen las huellas, los hechos y los dichos de este convecino nuestro, calvo y humorístico, que todas las tardes del invierno vemos pasear por la calle de Alcalá debajo de un abrigo de piel de camello. Esto nos ocurre hoy, por ejemplo, con Stendhal, quien después de todo fue para sus contemporáneos no más que un *señor* ventrudo y cínico, abonado a la ópera y grafómano.

XV

Cierto día fue nuestro novelista invitado a firmar en el álbum de un establecimiento público. Estaban las páginas llenas de nombres, bajo los cuales se amontonaban títulos nobiliarios, académicos y administrativos. Tomó la pluma y escribió: *Pío Baroja, hombre humilde y errante*.

UNA PRIMERA VISTA SOBRE BAROJA (1)

(APÉNDICE)

UNOS CUANTOS DATOS

Si abrimos *El árbol de la ciencia* por la página primera y leemos hasta la sexta, aprenderemos en tan breve espacio cómo acontece el absurdo de que la clase de Química de la Facultad de Medicina se da en la Escuela de Arquitectura, que los estudiantes son unos bárbaros y el profesor «un pobre hombre presuntuoso, ridículo», que parece «un francés petulante». Andrés Hurtado se encuentra en esta primera clase con un compañero de Instituto, Aracil, a quien acompaña un amigo, Montaner. Y tenemos que ya en esta página 10, «Andrés experimenta por Julio Aracil bastante antipatía, pero mucha mayor aversión por Montaner». Además, «los dos condiscípulos se encuentran en esta primera conversación completamente en desacuerdo».

(1) [En las dos primeras ediciones de este primer volumen de *El Espectador*, a continuación del anterior ensayo, iba la primera parte del artículo «Sobre el genio de la guerra y la guerra alemana», pero, a partir de la tercera edición, este trabajo se unió a su segunda parte en el tomo II de *El Espectador* y, en cambio, incluyó aquí Ortega otro ensayo, «Una primera vista sobre Baroja», anteponiéndole la siguiente advertencia: «Este estudio sobre Baroja fue escrito, impreso y no publicado en 1910. Más tarde, en 1915, apareció en *La Lectura*. Por su insuficiencia no había querido nunca recogerlo en volumen. Creo sin embargo, que contiene algunas ideas aprovechables y, sobre todo, refleja la impresión que hace dieciocho años recibía de la obra barojiana un lector joven y despavorido. Por estos motivos me décido a incluirlo en esta nueva edición del primer *Espectador* (en 1928) como apéndice del ensayo menos inmaturo». Por otra parte, entre las «Meditaciones» que Ortega anunciaba en su libro *Meditaciones del Quijote*, Madrid, 1914, figura como tercera de ellas la denominada «Pío Baroja: Anatomía de un alma dispersa». Pues bien, entre los papeles inéditos del autor ha aparecido el texto manuscrito de esa tercera «Meditación» y hemos advertido que lo publicado bajo el título «Una primera vista sobre Baroja» no es sino la parte final de ella. El resto del trabajo se ha publicado en 1960, y se incluye en el volumen IX de estas *Obras Completas*.]

Si, empero, abren ustedes el libro por la página 67, hallarán que «el hospital aquel (San Juan de Dios), ya derruido, por fortuna, era un edificio inmundo, sucio, mal oliente»; que «el médico de la sala, amigo de Julio, era un vejete ridículo... Lo miserable y lo canallesco era que trataba con una crueldad inútil a aquellas desdichadas».

Todo esto en la página 67; pero llegándonos a la 68 tenemos que «aquel petulante idiota... era un macaco cruel este tipo», y «Aracil no podía soportar la bestialidad de aquel idiota».

Pasemos a la 69: «¡Canalla! ¡Idiota!—exclamó Aracil, acercándose al médico con el puño levantado:

»Sí, me voy, por no patear las tripas a ese idiota miserable.»

En la página 87: «Julio le presentó a un sainetero, un hombre estúpido, fúnebre», y se dice que «Antoñito era un andaluz con una moral de chulo».

En la 89: «El amante de Pura, además de un acreditado imbécil, fabricante de chistes estúpidos, como la mayoría de los del gremio (saineteros), era un granuja, dispuesto a llevarse todo lo que veía».

Estas gentes «hicieron una porción de horrores con una mala intención canallesca». E inmediatamente se habla de «las hijas, dos mujeres estúpidas y feas».

En fin, en la página 100: «Pero usted es un imbécil, una mala bestia».

Aun cuando en nada de esto hubiera motivo de extrañeza, lo habría en que, después de todo esto, allá por la página 253, le ocurre a Baroja hacernos la siguiente comunicación: «Comenzaba a sentir una irritación profunda contra todo».

La lista de improperios que, con los cogidos al azar, queda hecha, podía ampliarse indefinidamente. Los vocablos que significan la máxima irritación son característicos de la literatura de Baroja. Yo no olvidaré jamás que en cierta ocasión, conforme salíamos del Ateneo, me manifestó «que la jota le parecía una cosa repugnante» (1).

Harto conocida es la importancia que para aprehender y fijar la individualidad de un artista literario tiene la determinación de su vocabulario predilecto. Como esas flechas que marcan en los mapamundis las grandes corrientes oceánicas, nos sirven sus palabras preferidas para descubrir los torbellinos mayores de ideación que componen el alma del poeta.

Pues bien; en este caso, los vocablos de elección son los más graves y extremados, los que habitan en los barrios bajos del Diccionario. ¿Qué quiere decir esto? ¿Cómo es posible que un escritor manipule preferentemente palabras de este linaje —canalla, estúpido, imbécil, repugnante—, que tienen significado tan poco concreto, y, por otro lado, tan fuertes, tan duras, tan excesivas, que no permiten claroscuro, entonación, perspectiva ni matiz? Esa preferencia por vocablos antiestéticos —antiestéticos no por groseros, sino por inaptos para la plástica literaria— es claramente incompatible con una poderosa voluntad de hacer arte. Y ya en este primer detalle tropezamos con lo que hemos de hallar repetidamente: Baroja no escribe, en última instancia, por amor estético, por imperiosa moción de una creadora apetencia de arte, sino que las novelas sirven a Baroja para satisfacer una necesidad psicológica suya, personalísima. Entendido *cum grano salis*, puede afirmarse que Baroja no escribe como artista, sino como podía organizar una familia, poner una bomba, tomar bicarbonato o aherrojarse en la Trapa.

El improperio, típico elemento en el vocabulario de Baroja, merece algunas reflexiones.

Se trata de averiguar lo que representan en la fauna de un lenguaje los improperios.

La palabra pretende hacer externo lo interno, sin que deje de

(1) «El hombre me parece la cosa más repugnante de este planeta». *El tablado de Arlequín*.

ser interno. No es un signo cualquiera, sino un signo expresivo. Con el traje de luto indicamos, designamos nuestra tristeza, pero no la expresamos. No hay tristeza en el traje de luto; la tristeza se supone dentro de él, en su interior, en el corazón del hombre vestido de negro. Lo interno queda interno y celado; para exteriorizarse deja de ser lo que era.

Pero una poesía que exterioriza la tristeza del poeta amargado es ella misma triste. El estado interno del poeta ha pasado tal como era al exterior, y nosotros, al leer los versos, revivimos íntima e inmediatamente el dolor que estremeció las entrañas de aquél.

Podemos suponer que la intimidad de un sabio debe estar henchida casi en su totalidad de conceptos, observaciones y razonamientos exactísimos y complicados sobre puntos de su ciencia. Este espíritu admirable debe hallarse lleno de realidades científicas, es decir, de nociones e imágenes, donde lo subjetivo, lo individual, lo sentimental apenas se mezcla. Para poner fuera ese mundo exacto, real, que lleva dentro, necesita el sabio de un idioma exacto, sumamente trabajado, capaz de toda precisión y libre de los caprichos subjetivos. Por eso se expresa en términos técnicos, palabras cristalizadas, rígidas, geométricas, de silueta expresiva tan inequívoca, que son ellas mismas como cosas.

El lenguaje técnico es una forma extrema de lenguaje en que la palabra expresa un máximo de idea y un mínimo de emoción.

Piénsese ahora en lo que habrá dentro de las almitas de vidrio que llevan los niños. Apenas si distinguen unas cosas de otras. Como decía Goethe: «las cosas son diferencias que nosotros ponemos». Los niños no han tenido tiempo de poner muchas, y las que han puesto son poco profundas, son surcos imperceptibles, como esas arrugas que suelen modelar suavísimamente la piel verde de los quietos estanques. Llevan los niños apenas conceptos, nociones, ideas de las cosas. Sus pasiones vaporosas e inquietas toman formas mudables, como las nubes que Hamlet mostraba a Polonio; pues bien: lo que los niños llaman cosas son en realidad las siluetas fugitivas que se van dibujando en sus pasiones. Por esto, los niños dan gritos de avecilla corriendo por el sol de los jardines. ¿A qué más? Gritos inarticulados. La articulación es necesaria a la palabra, a fin de aprisionar el contorno preciso y estable de los conceptos, de las imágenes exactas y complejas; mas para expresar una explosión de alegría o de la amargura donde el motivo, la causa, son informes y sin interés, donde lo importante —la realidad interna— es la conmoción del alma toda, lo subjetivo, basta con un grito.

El lenguaje de los niños, y en general el de la pasión, es otra forma extrema del lenguaje, en que la palabra, que aun casi no lo es, expresa un mínimo de idea y un máximo de afectividad. Esto es la interjección, o sea el término técnico de las pasiones.

Entre ambos extremos flota la vida del idioma; la interjección es su germen, el término técnico es su momia. Y paralelamente corre aquella interioridad por él extrinsecada, desde la psique elemental, apasionada y discontinua a la mente unificada que cristaliza en un sistema de ideas.

Toda palabra tiene, pues, dos polos, dos direcciones. Una de éstas la empuja a expresar puramente una idea; la otra tira de ella hacia atrás y la induce a expresar puramente un estado pasional. En cada momento, lo que cada palabra expresa es un compromiso entre ambas tendencias.

La casta varia y numerosa de los vocablos ha debido originarse por diferenciación de ciertas interjecciones madres. Y todos ellos, por eruditos y doctorales que parezcan, conservan algo de la pasionalidad que su madre expresó. De aquí que sea posible volver a emplear el término más severo de la ciencia, que porta un concepto metódico con la dignidad que un estandarte el presidente de una cofradía, como si fuera una interjección.

Pues bien; los improperios son palabras que significan realidades objetivas determinadas, pero que empleamos, no en cuanto expresan éstas, sino para manifestar nuestros sentimientos personales. Cuando Baroja dice o escribe «imbécil», no quiere decir que se trate de alguien débil, *sine baculo*, que es su valencia original, ni de un enfermo del sistema nervioso. Lo que quiere expresar es su desprecio apasionado hacia esa persona. Los improperios son vocablos complejos usados como interjecciones; es decir, son palabras al revés.

La abundancia de improperios es el síntoma de la regresión de un vocabulario hacia su infancia o, cuando menos, de una puericia persistente y que se inyecta en el léxico de las personas mayores.

HIPÓTESIS DEL HISTERISMO ESPAÑOL

Supongo que al llegar aquí habrá acudido a la mente del lector un tropel de fenómenos característicos de nuestra vida española, afines a esos datos del arte de Baroja.

Casi todas las palabras que usa la parlería política de nuestros conciudadanos son simplemente improperios. Clerical no quiere decir, en labios de los liberales, hombre que cree en la utilidad de las órdenes religiosas para el buen vivir histórico de un pueblo; quiere decir directamente hombre despreciable. Liberal no equivale a partidario del sufragio universal, sino que en voz de un reaccionario viene a significar hombre de escasa vergüenza.

Cuando en 1909 el digno fiscal del Tribunal Supremo fue a Barcelona realizó en la persona del señor Valenti Camp el descubrimiento de un «kantiano exaltado». Para el sobredicho fiscal, no era kantiano sencillamente una manera peculiar de imaginarse el mundo, sino un ser que le parecía odioso y temible. Este fiscal no fue a Barcelona precisamente a formar la lista razonada de las filosofías catalanas; más bien se trataba de una lista de personas aptas para ir a la cárcel. Y todo el vocabulario quedó reducido a la mínima función de expresar los odios y temores personales de su excelencia.

Mas en todas las tierras del planeta acontece cosa parecida. En cambio, es sabido que no existe pueblo en Europa que posea caudal tan rico de vocablos injuriosos, de juramentos e interjecciones, como el nuestro. Según parece, sólo los napolitanos pueden hacernos alguna concurrencia.

Como en nuestro país se publican tan pocos libros al cabo del año, si queremos averiguar el estado de espíritu nacional, tenemos que recurrir a la literatura difusa, a la que vive en las conversaciones de los cafés, en las aglomeraciones de las plazas, en los tranvías, en los pasillos del Congreso.

Esta literatura *dicha* se caracteriza por un elemento que da a los períodos todo su sabor y todo su ritmo: llámenlo ustedes como quieran, *ajo*, *taco* o interjección.

Tal fenómeno, por lo mismo que su frecuencia y extensión parece quitarle importancia, la tiene enorme.

En un momento de dolor dilacerante envía el alma con premura todas sus reservas de energía hacia aquel lugar por donde ha penetrado la impresión dolorosa. Queda por un instante en suspenso el resto de la vida psíquica y aun la fisiológica disminuye de pulso y el corazón se contrae y detiene: necesita el alma movilizar toda su emotividad hacia la brecha que en el flanco le han abierto. Ni se piensa, ni se ve, ni se oye. El alma íntegra es un arco a toda tensión de que va a salir como una flecha contra el enemigo dolor un ¡ay! ¡Cuán breve e insignificante el cuerpecillo sagitario de esta palabra! ¿Qué decimos, qué decimos cuando decimos ¡ay!? Nada decimos

sobre las cosas del mundo, pero decimos toda nuestra alma. Esta minúscula ampolluela del ¡ay! lleva a altísima presión, condensada, toda nuestra afectividad, es propiamente una congestión de sentimiento que en ella explota. Esta explosión nos liberta del desequilibrio emocional que el dolor moral o fisiológico sobrevenido nos causara. Para este uso normal ha puesto Dios en la tierra esas cosas llamadas interjecciones.

Pero ¿qué acontece a este hermano español que fue con nosotros ayer en el tranvía de la Cibeles a la Puerta del Sol?

Hablamos de cosas indiferentes para ambos: no obstante, nuestro amigo desparramaba entre sus frases sinnúmero de interjecciones. Eran éstas ya como un compás, como un ritmo que daba cierta arquitectura a sus frases del modo que a un edificio los cantos finos de las esquinas y los vértices agudos de los frontis. Y nuestro amigo, visiblemente sentía, cada vez que soltaba un *taco*, cierta fruición y descanso; se notaba que los había menester como rítmica purgación de la energía espiritual que a cada instante se le acumulaba dentro, estorbándole. ¿No es esto admirable? ¿Por qué sentía mi amigo tal fruición pronunciando palabras sin sentido o cuyo sentido le era indiferente?

Mi amigo se llama Juan Español. No posee grande entendimiento, administra una moralidad reducidísima, no se conmueve ante una obra de arte, es incapaz de heroísmo, va viviendo hacia la muerte como una piedra hacia el centro de la tierra. ¿Diremos que a este hombre le sobra energía psíquica? ¿No diremos más bien que le falta, que padece astenia espiritual?

¿Será acaso ese abuso de interjecciones, ese alarde de energías frecuente en el español más bien efecto de su debilidad espiritual?

Además de las interjecciones, es curioso el prurito de nuestra raza por expresarse con gestos excesivos.

A lo mejor, un compatriota, para decirnos que acudamos a una cita a las cuatro en punto, acompaña este «punto» con ademán de formidable energía, sacude el brazo como si en la mano llevara un alfanje y bajo el alfanje se hallara el cuello de un gigante y se tratara de degollar a éste. Claro está que después nuestro compatriota no acude a la cita. Nadie ignora que también en lo desaforado de los gestos ocupamos con los napolitanos y los judíos rusos la primera categoría en el globo.

Anda hoy sugestionando a gran número de psiquiatras alemanes y norteamericanos una teoría de las psicosis e histerias, debida

a Sigmund Freud, médico y profesor en Viena (1). Reducida a términos extremos, la teoría es la siguiente:

Toda representación lleva consigo, además de una imagen de la cosa o acción representada, un estado afectivo o energía psíquica concomitante. Un deseo fuerte es una representación lastrada con una ingente aglomeración de energía psíquica. Lo propio ocurre con la imagen de una escena violenta.

Al presentársenos ciertos deseos, nuestras convicciones morales o estéticas nos obligan a dejarlos insatisfechos. Pero un deseo que permanece insatisfecho es, según Freud, una condensación de afectividad que pugna por expandirse, por actualizarse, gastándose en forma de movimientos musculares o inyectándose en el resto de nuestras ideas y quereres. Esa pugna es dolor para el alma y resulta a menudo insoportable. Entonces nuestra conciencia, no contenta con dejar insatisfecho el deseo, lo expulsa fuera de sí misma, lo aherroja en los sótanos del alma y allí queda «inconsciente», sin poder volver, por lo común, al plano de la percatación. Con él va de lansquenete o mozo la energía psíquica, el afecto. Este permanece como un tumor de emotividad presto a estallar, a liberarse de cualquier modo. Mas habiendo sido expulsada la representación en cuyo servicio iba originariamente, se tiene que buscar otra cuyo tránsito a la plena conciencia y al mecanismo motor de los músculos no ofrezca dificultad. ¿Cómo encontrarla?

Las representaciones se hallan asociadas en largas cadenas, que componen la textura de nuestra alma. Gracias a esto, el afecto puede saltar de una representación a otra, de ésta a otra y así hasta llegar a una inocente, cuyo paso a la conciencia esté permitido, porque su enlace con la prohibida es remotísimo. Así penetra la emoción de contrabando, solapada, a una imagen indiferente, con la cual ya apenas si tiene que ver. Arribada a la conciencia, explota, y el espíritu en quien esto acaece se extraña de que ideas mansas que le ocurren le angustien o exalten tan desmesuradamente, y hasta le llevan a movimientos injustificados. Los brincos y gestos absurdos de los histéricos, las manías, obsesiones y tristezas de los neuróticos no son, según Freud, más que esto.

Esas intromisiones súbitas de afectos y de ideas, que no tienen

---

(1) Nótese que hago sólo referencia a aquella parte de las ideas de Freud de positivo valor científico. Para nada aludo a su método interpretatorio de los sueños ni a su grotesca ampliación de la génesis sexual a toda la vida de la conciencia. (No se olvide que todo esto fue escrito en 1910).

que ver con el curso del pensamiento, producen, claro está, una fragmentación de la vida intelectiva. Entran en la continuidad de una mente normal como cuñas y la hacen saltar en trozos; se interponen, se interyectan entre los miembros de una construcción intelectual y la hacen imposible. Por eso las almas de histéricos y neuróticos viven una vida discontinua, incompatible generalmente con el edificio de un ideario unificado y resistente. Son almas disgregadas en átomos, inconexas; almas dispersas, cuya existencia es un nacer y morir a cada instante, menesterosas, como efímeras, de condensar en esa vida instantánea toda su vitalidad. Almas inarticuladas que se expresan en interjecciones, porque ellas mismas lo son.

No puedo en este lugar detenerme a la consideración más detallada de este tema. Me basta con haber sugerido un punto de vista desde el cual se ve España como un paisaje de histerismo, de ese histerismo étnico que a veces se ha apoderado de todo un pueblo, que es acaso síntoma de un continente entero. Lo que llamamos Africa, la postura africana ante el universo, quizá no sea, a la postre, sino una postura histérica.

El chulismo, el flamenquismo, la bravuconería, la exageración, el retruécano y otras muchas formas de expresión que se ha creado de una manera predilecta nuestra raza podrían muy verosímilmente reducirse a manifestaciones de histerismo colectivo.

No se me oculta que al proyectar dos tipos clínicos de la patología individual como histeria y neurosis sobre la espiritualidad colectiva, dejan de ser enfermedades, en un sentido médico. Conste así. Pero se transforman en enfermedades, según un sentido histórico. Conste también.

En cierto sentido, encuentro en Baroja una manifestación superior del histerismo nacional. Todos somos un poco como él, pero somos menos sinceros. Lo mejor y lo peor de la España actual se presenta en Baroja a la intemperie, sin pellejo. Y lejos de ser esto una censura, repito que se me aparece como el más fecundo punto de vista desde el cual puede salvarse su obra, tal y como ésta se presenta. Dentro de cincuenta años, los libros de Baroja tendrán principalmente valor de síntomas nacionales.

Como para Baroja, suele ser para nosotros los demás iberos cada palabra un jaulón, donde aprisionamos una fiera, quiero decir un apasionamiento nuestro. En general, el humorismo español, del mismo modo que el de Baroja, comienza por ser malhumorismo.

Me ha contado Baroja que, durante su estancia en Roma, dio a leer *La Feria de los discretos* a una señora italiana de levantada alcurnia. Unos días más tarde preguntó el escritor a la dama «qué le parecía su novela», y ella le contestó sencillamente: «Questo Quintino e troppo impertinente!»

Si una ametralladora tuviera una opinión se parecería mucho a los personajes de *La Feria de los discretos*, de *Paradox Rey*, de *Aurora Roja*.

Se diría, en efecto, que a Baroja no le parece una idea digna de ser pensada si no contiene una impertinencia; esto es, si no es una idea contra algo o alguien. Sus ideas suelen ser contestaciones a ataques imaginarios que le mueven las cosas en torno; son reacciones automáticas con un fin defensivo.

¡He aquí un hombre que piensa por instinto de conservación, que piensa contra su derredor para no ser absorbido por él! Baroja eriza las páginas de sus libros en torno a sí mismo como un erizo sus púas.

Ahora bien; esto es conocido bajo el nombre de timidez. Tímido es el hombre preocupado de su propia defensa.

Será superfluo advertir que hablo meramente de Baroja pensador, de Baroja como individuo de la república literaria. Como persona de carne y hueso, bien lo creo capaz de conquistar él solo las Indias. Mas su psicología es la de un hombre temeroso de que le arrebaten su «yo», como le roban a uno el reloj del bolsillo.

Stendhal, su maestro, tenía la misma complexión psicológica. Los personajes enérgicos que gustaba de crear equivalían a una imaginaria guardia pretoriana, que suscitaba en torno suyo para tranquilizarse. Su filosofía del egoísmo fue la torre blindada que construyó para vivir dentro seguro.

Es curioso que el método propuesto por Baroja para «el culto del yo» consistía en hacer que fusilen al «tú» y al «él». Primero que se haga el desierto y luego se levanta el «yo» en medio como una torre.

La obra de arte —y aunque la de Baroja comience por ser obra de nervios, es, al cabo, obra de arte— procede siempre de una exigencia de perfección, de completamiento. Cuando la obra tiene un contenido subjetivo —por ejemplo, la de Baroja, no obstante su

aspecto de novela—, lo que completa el autor en ella es su propio corazón. A las pocas páginas se advierte que nuestro pantagruélico vasco, dispuesto a devorar a sus semejantes, ha resbalado, en realidad, sobre las grandes pasiones, los grandes odios, los grandes deseos, las grandes ideas y hasta los grandes libros. Ha vivido una existencia tangente a la vida misma; como esas pedrezuelas planas que tiran los chicos a la mar y van de brinco en brinco escurriendo sobre los lomos azules de las olas.

No es frecuente en Baroja aquella plenitud o hartazgo de intuición que es condición forzosa para que la obra poética adquiera la densidad necesaria, esa densidad que le permite afirmarse entre las cosas, como una de ellas o más cosa que ellas. No se sumerge al fondo del mar de la existencia para arrancar convulso con sus propias uñas las vidas que refiere. Como se las cuentan nos las cuenta.

No basta que en un libro se cuente de alguien que amó y mató para que sea una novela de amor y de muerte. La novela no es un cuento. Tampoco un reportaje o referencia.

Sin embargo, hay en la intención de todos los personajes de Baroja una nota común, poco diferenciada en cada uno, pero real y profundamente sentida: la energía bárbara de hombres que rajan la costra de la sociedad a fin de salir al aire libre.

Este es el tema general de la poesía que ejercita Baroja. Esto es lo que tiene valor positivo en su obra. Y ya es bastante.

Baroja quisiera conducirnos inmediatamente a una región donde sólo existen las fuerzas biológicas puras que, vertiginosas, enfurecidas, van y vienen azotando al mundo.

Sólo es de lamentar que para él empieza el hombre donde acaba el ciudadano, donde comienza el antropoide, organismo recipiente de las cósmicas energías vitales. Yo no he leído jamás un autor que sienta mayor nostalgia del orangután, que crea tan ingenuamente que el hombre es un orangután y nada más que un orangután. Su obra es un tratado completo de la indignidad del hombre.

Uno de los contadísimos escritores a quien Baroja admira es Nietzsche. ¿Por qué? ¡Es tan raro que Baroja admire! Pues se debe a que Nietzsche ha descubierto «el ideal del superhombre», que, en su opinión, es «el carnívoro voluptuoso errante por la vida» (1). Esto quisiera ser Baroja, y ya que no lo es, sino todo lo contrario, un asceta calvo, lleno de bondad y de ternura, que deambula calle de Alcalá arriba, calle de Alcalá abajo, aspira a completarse cons-

(1) *El tablado de Arlequín.*

truyendo personajes que se parezcan a su ambición. ¡Qué cosa más melancólica! Baroja vendería su puesto en el Parnaso a quien le pusiera dos colmillos de tigre en la boca.

Pero es en alto grado valiosa esta demanda de hombres dinámicos que trasciende de sus novelas.

Las simpatías que ha mostrado hacia el anarquismo proceden de la misma raíz.

Como a Stendhal, le interesa sobre todo presenciar y reproducir los esfuerzos de esa explosión de energía que llamamos individuo para perforar la materia y lograr plena expansión. Admira en el hombre lo que hay en éste de común con la semilla que, bajo los terrones, conducida por un inmenso instinto ascendente, se va labrando un cuerpo para abrir en la tierra heridas, de las cuales, al través, surgir al aire y a la luz, erguirse sobre el haz duro, avanzar hacia el sol fuerte y exacto el individuo vegetal, como si lo dirigiera una idea.

Para el anarquismo son los individuos la única sustancia positiva del universo. Como torrentes poderosos atraviesan la materia bruta, la cosa inerte, infinita del mundo. Esta materia es sólo negación, es sólo pasividad, y se justifica como resistencia para que el dinamismo individual se ejercite. Los individuos son fuente y surtidor de toda energía, llevan en sí el «élan vital», que dice Mr. Bergson que ha descubierto. Pero la materia, transportada en aluvión por esas mismas corrientes, las encauza, las oprime y represa. Viene un momento de angustia en que, bajo las especies de ley, de orden, de costumbre, aprisiona a los individuos, hasta que éstos vuelven a saltar, brincan los cauces, rebosan los estuarios y remozan la faz del mundo.

Según Juan, de *Aurora Roja*, «el progreso es únicamente el resultado de la victoria del instinto de rebeldía contra el principio de autoridad». Y otro figurón borroso, el Libertario, dice en la misma novela: «Se está verificando un cambio completo en las ideas, en los valores morales, y en medio de esa transformación la ley sigue impertérrita, rígida. Y ustedes nos preguntan: ¿Qué programa tienen ustedes? Ese: acabar con las leyes actuales... Hacer la revolución; luego ya veremos lo que sale». Ve la revolución Baroja como ensayo para poner a la sociedad, de suyo holgazana y morosa, en un aprieto, a fin de obligarla a que invente algo, a que, apretada, tenga una de esas ideas felices, que sólo nos ocurren cuando nos hallamos en un apuro.

En otro lugar se lee: «En esa Rusia extraña y misteriosa, en don-

de las ideas toman una encarnación tan potente, cada hombre parece que lleva dentro un salvaje». Baroja no es, sin embargo, tan admirador del salvajismo como de los salvajes dentro de la civilización, de los rompedores de formas, de leyes, de órdenes, de raciocinios.

Bajo su aparente escepticismo, Baroja tiene fe en algo, en lo silvestre que en el hombre perdura, en lo biológico, en lo ultrasocial, en lo irracional. El mismo dice de uno de sus personajes: «Creía en la anarquía como en la Virgen del Pilar», a lo que otro añade: «En todo lo que se cree, se cree lo mismo» (1).

Baroja quisiera que sus personajes fueran vórtices de vitalidad; pero sus hijos, los personajes, hacen todo lo contrario.

Los personajes de Baroja no son activos: a despecho de la presunta turbulencia y dinamismo, no suelen hacer más que andar, modestísima muestra de energía. Digo que no suelen hacer más que eso, porque lo que hacen en mayor grado suele considerarse como lo opuesto a la acción. Baroja, especialmente, odia, antes que nada, la charla y el raciocinio. Pues bien: sus personajes no acostumbran a hacer otra cosa. Son, en general, unas criaturas atacadas de la monomanía deambulatoria, que se pasan la vida andando por las calles y frecuentemente por las afueras; van mirando de paso lo que pasa, con ojos inactivos, y, sobre todo, van charlando y teorizando. El anhelo de cósmicas cascadas de energía que lleva Baroja a sus libros concluye en una pertinaz llovizna de conversaciones teoréticas. ¡Qué cosa más melancólica! *Aurora Roja*, fíjense bien en el título: *¡Aurora Roja!*, es, en realidad, un manual de Derecho político.

Ando tan lejos de desear que Baroja deje de ser lo que él quisiera ser, que voy hacia él movido por un sincero y admirativo afecto que me invita a completarme en el trato con un personaje silvestre. Por lo mismo experimento alguna desilusión, encontrando en realidad, bajo sus ásperos gestos, un ergotista acérrimo. Mientras sus personajes caminan por las afueras, Baroja ejerce presión sobre ellos y les obliga a pensar. Y, claro está, acontece que las ideas suelen resentirse de haber sido pensadas en el paseo de los Ocho Hilos o yendo hacia la Bombilla. El autor pone de manifiesto una fuerte mentalidad de extrarradio.

¡Qué lástima! Los leones que pinta Baroja no son tan fieros como él los sueña.

---

(1) *Aurora Roja.*

Esta inadecuación entre la sensibilidad de Baroja y lo que logra expresar es un dato típico que comprueba su manera dispersa de ser. La inspiración energética que le anima es una inspiración filosófica, no literaria. Las novelas de Baroja no suelen mostrar inspiración genuinamente estética.

Leemos página tras página y vamos adquiriendo la convicción de que no interesan al autor los personajes, ni lo que hacen, ni el aire que entre ellos se desliza, ni el arte de la novela, ni el arte en general. Sólo le interesa la constitución de la sociedad real en que vive él, Baroja, no la sociedad imaginaria en que debían vivir sus personajes.

La sociedad es el problema de Baroja. Si no fuera por su exquisita sensibilidad ante los colores que visten los paisajes, podríamos imaginar el sistema nervioso de Baroja como un sistema de tentáculos para las cosas sociales. No es, empero, un sociólogo. Para el sociólogo, aun el más insistente, significa la sociedad un fenómeno secundario. Para Baroja, la sociedad es un modo o manifestación de la sustancia cósmica, es la emanación de las potencias individuas.

Su inspiración filosófica es más concretamente una inspiración social.

Se me dirá con acierto que tal inspiración sólo puede conducir directamente a una de las dos formas de actividad; la ciencia ética o la operación política. Esto es muy probable, y acaso Baroja sea novelista por cortedad de genio, quiero decir, por comodidad.

Etica o política son dos faenas penosas. Escribir novelas, en cambio, una ocupada ociosidad, como del escribir las Memorias decía Goetz de Berlichingen, el soldado maniferro que Goethe puso en un drama.

El alma española de estos días anda acuciada de la preocupación política. Todos tenemos el espíritu encharcado de política. Es natural. El individuo humano no es el individuo de la especie biológica; el individuo humano es el individuo de la sociedad. Por eso, cuando la sociedad en que uno vive no es tal sociedad; cuando el medio moral que nos rodea se halla inorganizado y roto el instinto de conservación de la individualidad humana, nos obliga a pugnar con todas nuestras fuerzas por la organización de la sociedad. En España el problema político ha tomado caracteres tan perentorios,

que no deja lugar en las almas para la vacación a otras preocupaciones.

Sin embargo, me parecen de gran valor los efectos a que lleva en Baroja la inspiración social. Ante todo, la impetuosidad demoledora. Hay libros, como *Paradox Rey*, donde al ritmo de una charla de café parece que van quedando pulverizadas todas las organizaciones de la sociedad. Esta obra de demolición es necesaria. Si yo no tuviera la sospecha de que Baroja lleva a esa labor un poco de frivolidad y no tuviera la certeza de que en sus páginas se halla ausente la conciencia de que esa destrucción es necesaria, pero triste, me extendería en largas alabanzas. Mas para Baroja la demolición es divertida. Y esto es fatal, es fatal para su propia obra. Cuando la novela de Baroja ha pasado arrasando la civilidad, lo destruído vuelve por sí mismo a alzarse, como un siempretieso. La destrucción ha sido superficial y una facecia.

Yo quisiera que fuera más profunda. Quien ama verdaderamente la sociedad ha de querer profundamente perfeccionarla. El amor es el amor a la perfección de lo amado. Y, por consiguiente, ha de procurar romper su realidad para hacer posible su perfección. Así, el escultor rompe el mármol por amor a la estatua que, entre ansias, dentro germina, prisionera del grano duro y compacto. Un novelista inglés contemporáneo escribía hace poco que el sentido de la novela ha de ser fabricar costumbres nuevas. Es menester, pues, que en el gesto triturador de la costumbre estéril y sin virtud vaya preformada y como idealmente anticipada la nueva costumbre. En Baroja esta nota afirmativa suena muy débilmente.

Sin embargo, suena. Baroja nos hace patente la dureza de las costumbres en España. ¡Qué libro podría escribirse con este título: *De la dureza de las costumbres españolas!* Indigna un poco la vislumbre de lo que realmente existe bajo la aparente camaradería de los españoles. En realidad, un terrible resorte de acero los mantiene separados, prestos, si cediera, a lanzarse unos sobre otros. Cada conversación está a punto de convertirse en un combate cuerpo a cuerpo; cada palabra, en un bote de lanza; cada gesto, en un navajazo. Cada español es un centro de fiereza que irradia en torno odio y desprecio.

Y como siendo ésta la sustancia de nuestra vida resultaría imposible la convivencia, un mutuo y tácito acuerdo aherroja a cada español dentro de un mecanismo de costumbres rígidas. Las formas de relación social se hallan reducidas a una mínima variedad de categorías. Yo no sé si esto procede de una definitiva predisposición

étnica o si viene exclusivamente de que España vive todavía en un estadio anacrónico de la evolución económica. Me inclino a creer esto último.

Una economía de reducidas proporciones modela una sociedad muy poco diferenciada. Así, en los pueblos primitivos el individuo puede elegir entre ser sacerdote, o guerrero, o forjador, u ollero, o pastor. En estos moldes férreos y esquemáticos tiene que vaciarse la individualidad; es decir, lo que se resiste a toda forma general, a todo esquema y moldura. En España hay dos docenas de maneras de vivir y nada más. El individuo, al llegar a la mocedad, es forzado a aceptar una de ellas, y quiera o no tiene que verificar la ablación o la compresión de aquellos miembros espirituales que no coinciden con el volumen del molde. Y así se compone nuestro pueblo de individuos fracasados, de cojos, de mancos, de ciegos, de paralíticos, de desasosegados, de descontentos; gentes esterilizadas por su oficio, que no coincide con su genialidad personal, con sus facultades e inclinaciones. Ni los hombres pueden ejercer suficientemente la función que aparentan servir, ni ésta permite la expansión de las energías peculiarísimas que cada hombre trae al mundo. Piénsese lo que ocurrirá cuando la evolución general de la economía europea acabe, sin necesidad de nuestro concurso, por adelantar la nuestra. Sobrevendrá una mayor diferenciación de las funciones sociales, con ella una multiplicación de las categorías del vivir, consecuentemente el aumento del número de individuos que arriban a plenitud.

Hace algunos años salí yo un día huyendo del achabacanamiento de mi patria, y como un escolar medieval llegué otro a Leipzig, famosa por sus librerías y su Universidad. Según es allá uso, mandé insertar un anuncio en los periódicos solicitando cambio de conversación con un estudiante.

Entre las varias ofertas que recibí, fue una la de Max Funke, *studiosus rerum naturalium et linguarum orientalium*. Me pareció la más pintoresca y la elegí. Una tarde, el propio Max Funke se presentó; era un mozo de mi tiempo, sajón, braquicéfalo si los hay, de narices anchas y pómulos rojos.

¡Cómo te he de olvidar, Max Funke! ¡Cómo he de olvidar los paseos que dábamos, en las frígidas siestas de invierno, por el *Rosenthal*, el Valle de las Rosas, aquel parque enorme, donde había largas praderas de grama verdinegra, unas sendas de tierra oscura, árboles altos y dormidos, con troncos verdosos de humedad, bandadas de cuervos que graznaban, y ni una sola rosa!

Max Funke me dijo que era su padre un modesto viajante de

comercio; que él estudiaba en la Universidad Geografía, Mineralogía, Botánica, Zoología y, además, chino y tibetano.

—Pero, ¿qué quiere usted ser, señor Max Funke?—le pregunté.

Y él:

—Explorador del Tíbet, señor doctor.

Yo entonces pedí algunas aclaraciones, y mi amigo me las dio. De niño cayóle en las manos el libro en que Sven Hedin narra su famoso viaje a Lhasa, ciudad santa de los chinos, en la entraña misteriosa del Tíbet. Fue una revelación. Él sería explorador del Tíbet. Luego de cursar sus estudios comenzaría a publicar en los periódicos y en las revistas especiales trabajos sobre aquella región; llegaría a hacerse un nombre científico. Más tarde conseguiría una subvención del Gobierno y una participación de capitales privados para realizar la expedición.

A la vuelta publicaría un libro refiriendo su excursión; como es sabido, estos libros rinden una pequeña fortuna. Entonces sería profesor o, cuando menos, hallaría una señorita de buena dote que le haría posible la secuencia de sus investigaciones.

Todo esto, rigurosamente histórico. Hoy leo con frecuencia en la *Frankfurter Zeitung* artículos de Max Funke sobre asuntos del Tíbet.

Está ya en el segundo paso de su carrera de explorador asiático, y no dudo que la concluya con la normalidad y el buen compás con que el hijo de un cacique se hace en España bachiller primero, luego licenciado en Derecho, y al cabo juez o registrador o notario. Max Funke valía para muy poco; acaso valía sólo para ir una vez al Tíbet. Si llega a ir, habrá realizado su definición. Y no tardará Alemania en tener en Lhasa una factoría.

Mas no es lo peor que sean tan pocas las maneras de vivir entre que puede elegir el español venido al mundo. Mucho peor es que, siendo tan pocas sean tan rígidas. Entre nosotros no tolera la opinión pública esa penumbra en torno al tipo de vida adscrito a cada oficio, donde puede dar el individuo alimento a las apetencias más delicadas de su fantasía, a las efervescencias de su sentimentalidad.

El caso más grave se ofrece en la categoría de las relaciones sociales entre el hombre y la mujer. ¡Qué dureza, qué usos pétreos regulan el trato de ambos sexos! Ahora bien; sin la mujer es imposible la educación sentimental. Tal vez lo único esencial que la civilización nueva de Occidente ha añadido a la herencia básica de Grecia es la mujer como el otro módulo humano, en persecución del cual llega

el hombre a encontrar los últimos tesoros de sí mismo: la mujer, como integración del hombre.

Y el español se encuentra a la mujer en el callejón sin salida de la pasión. Y de la pasión ya conclusa, ya llegada a su momento álgido, en su forma dolorosa y perentoria, cuando se retuerce sobre sí misma, y nacida de la vaga sensualidad salubre, vuelve, luego de levantarse en un arco espiritual, a morder rabiosamente las energías libidinosas (1).

Mi amigo Alcántara suele decir que la sensualidad del español es de candil apagado, como la del hidalgo que, interrumpiendo una castidad de cincuenta años, mata un día la luz, y en la tiniebla aprieta a su ama de llaves. El español conoce a la mujer según el método de la Biblia, como la tangente conoce el arco, como la bala la herida que abre en la carrera. Es de tal suerte momentáneo, solapado y fugaz nuestro trato de la mujer, que el idioma lo ha llamado *cita*.

¡Ay, ay! ¿Cómo llegar a la vida plenaria sin la mujer, sin la labradora del sentimiento? ¿En qué alma de hombre nacerán espigas? ¿Cómo habrá en nuestro espíritu irisaciones si no lo ha pulido el paso lento y complejo del «eterno femenino»?

Mas en España la única forma de trato con la mujer es el contrato; todas las demás son irregulares.

Como con esta categoría de mutación sentimental acaece con las demás. Mientras la aspereza de nuestros libros nos impide educarnos el intelecto, las rígidas costumbres nacionales nos prohiben la educación del sentimiento y de la fantasía.

Sin que Baroja haya escrito, que yo sepa, formalmente sobre esto que digo, me parece constituir uno de sus impulsos originales el anhelo por unas maneras más complicadas y múltiples de convivencia. Por ello, se siente atraído hacia figuras heteróclitas que rebosan de toda categoría social, de todo oficio y postura y caen de unas en otras, sin llegar a asiento definitivo. Son gentes díscolas que no toleran la sección o poda de sus pretensiones ante la vida, y, en consecuencia, tienen que saltar las normas y convertirse en irregulares ciudadanos.

Si pudiéramos en una sola visión abarcar el mundo interior de una novela de Baroja, si pudiéramos mirar el tomo al trasluz, veríamos lo que se ve en una gota de agua al través de una lente: infusorios que van y vienen, bajan y suben, se persiguen o se evitan, chocan y se ayuntan o se desprenden, según una dinámica brutalmente capri-

(1) Véase **Baroja:** *Camino de perfección.*

chosa y sin sentido. Es la aspereza de la vida española. Baroja parece, al mostrárnosla, invitarnos a que lubriquemos nuestros usos y conquistemos nuevas costumbres.

Como la ley inmoviliza las costumbres relativamente más flúidas, éstas, a su vez, inmovilizan los ánimos. Baroja no es sólo anárquico o enemigo de las leyes, sino anético o enemigo de las costumbres. Le gustan las gentes que rompen unas y otras, a fin de suscitar mejores cauces donde fluya libremente y en triunfo el elemento más sutil y expansivo: su majestad la Vida.

Todo lo germinal necesita lugares lientos y repuestos, entre la luz tórrida y la sombra gélida, para llegar a dar raíces y sobre ellas erguirse. Así, en la sociedad son menester las penumbras para que las simientes más delicadas prendan. En esa blanda atmósfera se han preparado siempre las cosas humanas de mejor jugo.

LA PICARDÍA ORIGINAL DE LA NOVELA PICARESCA

Esta crítica de las costumbres vigentes, esta flagelación de la sociedad que yace en los secretos últimos de la inspiración de Baroja, le han inducido a componer novelas que son del género picaresco. Sí, Baroja prolonga una tradición muy honda de nuestra literatura, y es más entrañablemente castizo que la Real Academia Española. No ha leído apenas otra cosa que libros extranjeros, su idioma es rebelde a la gramática normal, siente un desdén de indio nuevo hacia nuestra vieja excelencia literaria, y, sin embargo, es castizo hasta más no poder. ¿Por qué, sin embargo? Justamente por eso es castizo.

Castizo es el nombre de lo absolutamente espontáneo, la manifestación de los instintos de una especie en un su individuo, la espontaneidad sobreindividual, aquella de que el individuo mismo no se percata. Por eso, preocuparse en ser castizo es cerrarse las puertas para serlo. El casticista es el enemigo nato de lo castizo.

Yo me complazco en mirar cómo por el espíritu de Baroja, del modo que al través de un agujero abierto por una catástrofe geológica, vuelven a manar los añejos humores de la casta española. Lo que no puedo decir sin algunos reparos es que me parezcan esencias y ambrosía esos licores oriundos de las vetustas entrañas.

¿Qué es esto de la novela picaresca? Hay una común vanaglo-

ria entre nuestros compatriotas por sentirse herederos de los cuentos de pícaros. ¿Por qué? ¿Por qué rinde honor esta manera de creación literaria? ¿Se sabe lo que significa?

Porque una forma de creación literaria que ha educido tan numerosas producciones y que es reputada síntoma de un espíritu nacional, no viene al mundo por casualidad. Dejando para otra coyuntura la discusión con Benedetto Croce sobre si hay o no hay géneros literarios, yo creo firmemente que los hay. La obra artística, como la obra de la vida, es individual; pero de la misma suerte que necesita la biología del concepto de especie para aproximarse al individuo orgánico, ha menester la estética descriptiva del concepto del género literario para acercarse al libro bello. Y como de una manera o de otra hay que buscar en el medio físico el motivo de aparecer una especie zoológica, hay que inquirir en el medio psicológico el origen de un género literario. Por algo hay elefantes en el junco y por algo novelas picarescas en la lengua castellana.

Durante los últimos tiempos de la Edad Media coexisten dos literaturas en Europa que no tienen apenas intercomunicación: la de los nobles y la de los plebeyos. Aquélla suscita los *Minnesinger*, los trovadores, las gestas y epos de guerra y de pasión. Es una literatura irrealista que, alimentándose, no de lo que se ve y se palpa, sino de las condensaciones míticas, de las leyendas genealógicas, construye un mundo de realidades levantadas, estilizadas en bellas y fuertes formas. En esta producción convergen todas las emociones trascendentes, lo mismo las sutiles aspiraciones hacia un trasmundo donde todo es lindo y conceptuoso, que aquellas pasiones del hombre, rudas tal vez y bárbaras, pero afirmativas y creadoras. Lo esencial es que el poeta noble crea, sobre las cosas y personas terrenas, una vivencia original de seres y relaciones ideales, un cosmos novísimo, íntegramente nacido del arte. Esta literatura aumenta el universo, crea.

A fines del siglo XI o principios del XII, la poesía aristocrática, en el mejor sentido de esta palabra, promueve un cantor, Bledri el *Latinator*, que da a la luz el *Tristán*. Esta obra, en que condensa su último suspiro, el esencial, la raza más melancólica que ha existido, la raza céltica, es la primera iniciación de la novela moderna en uno de sus dos temas sustantivos. *Tristán* es la novela del amor; del amor en toda su excelsitud y sublimidad, no el instinto sexual, que es un efecto como el caer de los cuerpos, sino esa genial emoción que es pura causa incausada, que es divinamente superflua y divinamente fecunda, el amor que mueve el sol y las otras estrellas.

Este tema del amor caballero pone a la vez de manifiesto el ori-

gen psicológico de toda esta literatura generosa. La ha ideado el amor, es el universo transfigurado por un corazón amoroso.

Paralela a ella, pero reptando sobre la tierra, se desenvuelve la literatura del pueblo ínfimo. Son las consejas, son las burlas y farsas, son los motes, fábulas y cuentos equívocos. Muy típicas son las Danzas de la Muerte. La Muerte, la amiga de Sancho, es la vengadora de los pequeños, simples y mal dotados, la demócrata. Y el cantor villano, harto de angustias, dolido de muchas faenas, socarrón y maligno, conduce a la Muerte las altas clases sociales.

Ante la Muerte se patentizan asquerosas las lacras, gangrenas y poderes de todo lo que en la sociedad de los vivos parece robusto, granado y brillante.

La misma intención anima las «romanzas de la zorra». La sociedad de los hombres es en ellas sometida a la perspectiva psicológica de una sociedad de animales. Porque ciertamente el animal habita el piso bajo del hombre; pero los ojuelos torvos y maliciosos del cantor villano sólo alcanzan a ver este primer piso. El héroe es la zorra, Aquiles de la suspicacia, Diómedes de la malignidad. Es el triunfo de la astucia en la persona de la menuda vulpeja ulísea.

El cantor villano ve al hombre con pupilas de ayuda de cámara.

No crea un mundo; ¿de dónde va a sacar él sin vacilar, cercado de hambre y de angustias, el destripaterrones, el hambriento, el deshonrado, de ijares jadeosos, de alma roída, el esfuerzo superabundante para crear existencias, formas de la nada? Copia la realidad que ante sí tiene, con fiero ojo de cazador furtivo: no olvida un pelo, una mácula, una costrica, un lunar. La copia es crítica. Y ésta es su intención; no crear, criticar. Le mueve el rencor.

En los siglos XV, XVI, XVII, estas dos literaturas, la amante y la rencorosa, dan proporciones clásicas a su interpretación de la novela, parcial en ambas. El tema de amor e imaginación se enciende como un espléndido fuego de artificio en el libro de caballerías. El tema del rencor y la crítica madurece en la novela picaresca. La primera novela integral que se escribe, en mi entender la novela, es el *Quijote*, y en ella se dan un abrazo momentáneo, en la tregua de Dios que el corazón de un genio les ofrece, amor y rencor, el mundo imaginario e ingrávido de las formas y el gravitante, áspero de la materia. Cervantes es el Hombre; ni lacayo, ni señor.

La novela picaresca echa mano de un figurón nacido en las capas inferiores de la sociedad, un gusarapo humano fermentado en el cieno y presto a curar al sol sobre un estiércol. Y le hace mozo de muchos amos: va pasando de servir a un clérigo a adobar los

tiros de un capitán, de un magistrado, de una dama, de un truhán viento en popa. Este personaje mira la sociedad de abajo arriba ridículamente escorzada, y una tras otra las categorías sociales, los ministerios, los oficios se van desmoronando, y vamos viendo que por dentro no eran más que miseria, farsa, vanidad, empaque e intriga.

La novela picaresca es en su forma extrema una literatura corrosiva, compuesta con puras negaciones, empujada por un pesimismo preconcebido, que hace inventario escrupuloso de los males por la tierra esparcidos, sin órgano para percibir armonías ni optimidades. Es un arte, y aquí hallo su mayor defecto, que no tiene independencia estética; necesita de la realidad fuera de ella, de la cual es ella crítica, de la que vive como carcoma de la madera. La novela picaresca no puede ser sino realista en el sentido menos grato de la palabra; lo que posee de valor estético consiste justamente en que al leer el libro levantamos a cada momento los ojos de la plana y miramos la vida real y la contrastamos con la del libro y nos gozamos en la confirmación de su exactitud. Es arte de copia.

Ahora bien; el rasgo distintivo de la alta poesía consiste en vivir de sí misma, no haber menester de tierra en que apoyarse, constituir ella un íntegro universo. Sólo así es plenamente creación, *póiesis*.

La picardía original de la novela picaresca ha de buscarse, pues, en la mirada insolente que de abajo arriba lanza a la sociedad el pícaro autor.

Los libros de Baroja representan un compromiso entre el puro apicaramiento y unos fuertes ímpetus, bien que discontinuos, de aspiración a cosas mejores. Es posible que un día nos sorprenda con una obra firme en que ambas tendencias den toda su flor. Por ahora, predomina en su literatura el elemento rencoroso y crítico que le ha llevado a convertirse en Homero de la canalla. Los tres tomos de *La lucha por la vida* nos refieren las andanzas de un pueblo de gusanos sobre un cadáver abyecto. En el tercero, *Aurora Roja*, parece como que quiere sonar un clarín de alborada, pero el sonido no se condensa y exánime se deshace, se rompe en un quejido. La *Salvadora*, una moza del pueblo, nos ofrece en este libro, por un momento, la posibilidad de una vida somera, limpia, virtuosa y afirmativa. Mas Baroja no se atreve a dibujarla; la deja, borrosa, moverse al fondo del libro como esas Martas que en las pinturas evangélicas entrevemos allá en el último plano vacar hacendosas a sus menesteres. Diríase que el autor siente algún rubor de contarnos que hay gentes en la tierra que cumplen con su deber.

El héroe de Baroja es el vagabundo. Nada mejor podía hallar

para reunir en un solo individuo sus dos tendencias: la crítica y el momento dinámico. El vagabundo es una mixtura del pícaro y del idealista.

Pero aunque se componga de ambos simples, es, primero y más hondamente que pícaro, idealista. Yo me imagino al vagabundo como un hombre que se afana contra el viento: el cuello erecto, el mentón avanzado como una proa que hiende la oposición elemental, las haldas del hábito repelidas hacia atrás, azotándole las piernas, de tendones tensos.

El vagabundo no vaga el mundo por motivos externos; no es un fracasado, no es una hoja inerte arrastrada de acá para allá. Vaga como el cenobiarca se fabrica una soledad en torno; como el poeta levanta un verso; como el lonjista pone en limpio sus cuentas y el pensador construye su ideal edificio. Vaga por genialidad. Fomenta en sus entrañas yo no sé qué inquietud, qué estímulo trashumante, algo que le libra de quedar ligado en los lazos que las costumbres, los oficios, las tradiciones le tienden. Sólo sabe que lo que llegamos a ver no vale nunca lo que aún no hemos visto. De modo que sus actos no los rige la realidad circunstante, sino que obra siempre en vista de una anticipación. Le mueve la ultranza. Ahora bien; en esto consiste la condición idealista.

El vagabundo es un hombre que no se atiene a un medio; fugitivo de todas las costumbres, llega, echa una ojeada y se va. Es un Don Juan de los pueblos, de los oficios y de los paisajes. Atraviesa todos los medios sin fijarse en ninguno. Tiene el alma dinámica de una flecha que en el aire hubiera olvidado su blanco.

He aquí todo lo malo que tenía que decir sobre Baroja. No creo haber sido parco en mi franqueza. Pero ahora falta por decir casi todo lo bueno que de Baroja se debe decir.

1910.

EL ESPECTADOR-II

(1917)

πρὸς τὸν βίον... καθάπερ τοξόται σκοπὸν ἔχοντες.

Seamos con nuestras vidas como arqueros que tienen un blanco.

Aristóteles.—*Ética a Nicómaco*, lib. I, cap. I.

PALABRAS A LOS SUSCRIPTORES

Al tiempo mismo que se repartía el tomo primero de *El Espectador* tuve que aceptar el compromiso de hacer un viaje a América y dar en la Universidad de Buenos Aires un ciclo de conferencias filosóficas. Fui allá, pues, para ocupar la cátedra que en ese centro de enseñanza ha creado la «Institución Cultural Española»—tal vez el organismo de propaganda nacional más serio, discreto y entusiasta que conozco.

Si pocos días antes de mi partida hubiera yo previsto la verosimilitud de este viaje habría detenido la publicación de *El Espectador*, a fin de no exponer su frecuencia a interrupciones.

Desde hace años sentía latir dentro de mí un afán hacia América, una como inquietud orientada, de índole pareja al nisus migratorio que empuja periódicamente las aves de Norte a Sur. La vida europea en los últimos tiempos—aun antes de la guerra—carecía de poder atractivo sobre temperamentos que, como el mío, exigen al contorno emociones nuevas de vida ascendente. Comenzaba todo en Europa a tomar una cansada actitud de pretérito, un color desteñido y palúdico. Dondequiera aparecían síntomas de vitalidad menguante. Heine hubiera dicho que el mundo europeo olía a violetas viejas.

Preveía, pues, en el viaje a América la experiencia más aguda que puede hacer un español espiritual. Por todo ello, me hallaba resuelto a demorar la aventura hasta poder emprenderla en las mejores circunstancias de humor y de reposo. Tengo una noción demasiado clara de lo que hemos dejado de hacer los españoles en la América española durante el último siglo para mirar frívolamente las responsabilidades de un meditador peninsular que cruza el Atlántico.

Las personas que me indujeron a realizar prematuramente el viaje conocen las repugnancias mías a emprenderlo. Me sentí forzado por razonamientos patrióticos que no es oportuno desarrollar aquí, y en cuatro meses de existencia vertiginosa tuve que improvisar, día a día y aun hora por hora, un curso profesional y una campaña ideológica muy inferiores a lo que merecían la sensibilidad y el entusiasmo del público argentino y uruguayo.

Resuelta mi partida, hice un violento esfuerzo para dejar concluido el segundo volumen de *El Espectador*. Y, en efecto, fue entregado a la imprenta el original, salvo algunas páginas que me proponía concluir durante la travesía. Yo ignoraba hasta qué punto soy incompatible con la navegación de altura. El clima oceánico y la vida interior del buque—vida consistente en que doscientas personas se dedican a inspeccionar vuestros actos—paralizan toda mi discreción. Está visto que yo no podré escribir nunca una línea si no es en tierra y a algunos metros de distancia de los demás seres humanos. Afortunadamente, el alta mar es un espectáculo que no tiene interés alguno, ni siquiera para *El Espectador*. En la belleza de la marina próxima a la costa lo pone casi todo la tierra. Es, pues, preferible navegar como Ulises, sin perder de vista la gracia quieta y perfilada de la ribera.

Pero estos enojos marítimos, y aun la tardanza con que por fuerza mayor va a mis amigos este segundo tomo, juzgo compensados crecidamente al haber conocido la Argentina. (No hablo del Uruguay, porque mi estancia en él, rápida y abrumada de labor, no me permitió conocerlo).

El Espectador será en lo sucesivo tan argentino como español —¿puedo decir más? Cuando se discutía el problema astronómico de la acción a distancia, los mejores físicos afirmaban que un cuerpo está allí donde actúa. Del mismo modo yo diría que un libro es de allí donde es entendido. *El Espectador* es y tal vez será mejor entendido—mejor sentido—en la Argentina que en España. Podrá herir nuestra nacional presunción; pero es el caso que ese pueblo, hijo de España, parece hoy más perspicaz, más curioso, más capaz de emoción que el metropolitano. Tiene, sobre todo, una cualidad que para mi estimación es decisiva: la de distinguir finamente de valores. Podrá aceptar cosas que en rigor no son aceptables: su lujo de vitalidad, su optimismo de abundancia y juventud le llevan a derramar admiración incluso donde huelga. Pero dentro de lo que atiende y acepta establece una exquisita jerarquía.

Ahora bien: ésta es la virtud de la conciencia pública que más

puede estimar quien avance por la vida con un corazón honesto y una obra seria y cuidada. Más irritante que no ser notado es ser confundido. Todas las menguas y defectos de la vida española serán incorregibles mientras nos complazcamos en confundir al diestro con el inepto, al noble con el ruin. En su *Historia de la decadencia del mundo antiguo* titula Otto Seeck el capítulo más grave: *Aniquilamiento de los mejores*. La historia nacional del tiempo que voy viviendo puede titularse con esas mismas palabras. Desde que tengo uso de razón asisto al indefectible fracaso de nuestros hombres mejores, rendidos por tener que «emplear sus facultades arcangélicas contra boxeadores cotidianos» (1).

Los espíritus selectos que en la península se esfuerzan por aumentar la cultura española deberían hacer la travesía del Atlántico a fin de reconfortarse. Estén seguros de que allende el mar no serán confundidos y cobrarán fe en el sentido de su esfuerzo.

Mas sobre esto recibirán con el vigor irremplazable, que posee lo intuitivo, la más importante experiencia. Para un escritor, para un poeta u hombre científico, las separaciones políticas de los Estados son inexistentes cuando bajo ellas fluye, quiérase o no, la identidad lingüística. El pico de la pluma o el aire trémulo que hace la voz conmoverán indistintamente los nervios de hombres que pertenecen a Estados muy diversos. Un escritor español no debiera, pues, sentirse a más distancia de Buenos Aires que de Madrid.

Allende la guerra, envueltas en la rosada bruma matinal, se entrevén las costas de una edad nueva, que relegará a segundo plano todas las diferencias políticas, inclusive las que delimitan los Estados, y atenderá preferentemente a esa comunidad de modulaciones espirituales que llamamos la raza. Entonces veremos que en el último siglo, y gracias a la independencia de los pueblos centro y sudamericanos, se ha preparado un nuevo ingrediente presto a actuar en la historia del planeta: la raza española, una España mayor, de quien es nuestra península sólo una provincia.

Mas para ello es preciso que los escritores españoles —y por su parte los americanos— se liberten del gesto provinciano, aldeano, que quita toda elegancia a su obra, entumece sus ideas y trivializa su sensibilidad. El literato de Madrid debe corregir su provincianismo en Buenos Aires, y viceversa. El habla castellana ha adquirido un volumen mundial; conviene que se haga el ensayo de henchir

---

(1) Véase mi libro *España invertebrada,* 1921 y ediciones posteriores. (Tomo III de estas *Obras Completas.)*

ese volumen con otra cosa que emociones y pensamientos de aldea.

La cosa es más sencilla y no tan inmodesta como pudiera parecer. Dentro del reducido círculo de atención a que mi obra aspira, puedo afirmar que buena parte de mis lectores preferidos están en Buenos Aires.

Mi viaje ha retrasado la publicación de este segundo tomo; pero, en cambio, me es lícito decir al sacarlo a luz, hinchando un tanto la voz:

—En las páginas de *El Espectador* no se pone el sol.

Mayo 1917.

CONFESIONES
DE
«EL ESPECTADOR»

DEMOCRACIA MORBOSA

Las *cosas buenas que por el mundo acontecen obtienen en España sólo un pálido reflejo. En cambio, las malas repercuten con increíble eficacia y adquieren entre nosotros mayor intensidad que en parte alguna.*

En los últimos tiempos ha padecido Europa un grave descenso de la cortesía, y coetáneamente hemos llegado en España al imperio indiviso de la descortesía. Nuestra raza valetudinaria se siente halagada cuando alguien la invita a adoptar una postura plebeya, de la misma suerte que el cuerpo enfermo agradece que se le permita tenderse a su sabor. El plebeyismo, triunfante en todo el mundo, tiraniza en España. Y como toda tiranía es insufrible, conviene que vayamos preparando la revolución contra el plebeyismo, el más insufrible de los tiranos.

Tenemos que agradecer el adviento de tan enojosa monarquía al triunfo de la democracia. Al amparo de esta noble idea se ha deslizado en la conciencia pública la perversa afirmación de todo lo bajo y ruin.

¡Cuántas veces acontece esto! La bondad de una cosa arrebata a los hombres, y puestos a su servicio olvidan fácilmente que hay otras muchas cosas buenas con quienes es forzoso compaginar aquélla, so pena de convertirla en una cosa pésima y funesta. La democracia, como democracia, es decir, estricta y exclusivamente como norma del derecho político, parece una cosa óptima. Pero la democracia exasperada y fuera de sí, la democracia en religión o en arte, la democracia en el pensamiento y en el gesto, la democracia en el corazón y en la costumbre es el más peligroso morbo que puede padecer una sociedad.

Cuanto más reducida sea la esfera de acción propia a una idea, más perturbadora será su influencia si se pretende proyectarla sobre la totalidad de la vida. Imagínese lo que sería un vegetariano en frenesí que aspire a mirar el mundo desde lo alto de su vegetarianismo culinario: en arte censuraría cuanto no fuese el paisaje hortelano; en economía nacional sería eminentemente agrícola; en religión no admitiría sino las arcaicas divinidades cereales; en indumentaria sólo vacilaría entre el cáñamo, el lino y el esparto, y como filósofo se obstinaría en propagar una botánica trascendental. Pues no parece menos absurdo el hombre que, como tantos hoy, se llega a nosotros y nos dice: ¡Yo, ante todo, soy demócrata!

En tales ocasiones suelo recordar el cuento de aquel monaguillo que no sabía su papel y a cuanto decía el oficiante, según la liturgia, respondía: «¡Bendito y alabado sea el Santísimo Sacramento!» Hasta que harto de la insistencia el sacerdote se volvió y le dijo: «¡Hijo mío, eso es muy bueno; pero no viene al caso!»

No es lícito ser ante todo demócrata, porque el plano a que la idea democrática se refiere no es un primer plano, no es un «ante todo». La política es un orden instrumental y adjetivo de la vida, una de las muchas cosas que necesitamos atender y perfeccionar para que nuestra vida personal sufra menos fracasos y logre más fácil expansión. Podrá la política, en algún momento agudo, significar la brecha donde debemos movilizar nuestras mejores energías, a fin de conquistar o asegurar un vital aumento; pero nunca puede ser normal esa situación.

Es uno de los puntos en que más resueltamente urge corregir al siglo XIX. Ha padecido éste una grave perversión en el instinto ordenador de la perspectiva, que le condujo a situar en el plano último y definitivo de su preocupación lo que por naturaleza sólo penúltimo y previo puede ser. La perfección de la técnica es la perfección de los medios externos que favorecen la vitalidad. Nada más discreto, pues, que ocuparse de las mejores técnicas. Pero hacer de ello la empresa decisiva de nuestra existencia, dedicarle los más delicados y constantes esfuerzos nuestros, es evidentemente una aberración. Lo propio acontece con la política que intenta la articulación de la sociedad, como la técnica de la naturaleza, a fin de que quede al individuo un margen cada vez más amplio donde dilatar su poder personal.

Como la democracia es una pura forma jurídica, incapaz de proporcionarnos orientación alguna para todas aquellas funciones vitales que no son derecho público, es decir, para casi toda nuestra vida, al hacer de ella principio integral de la existencia se engendran las mayores extravagancias. Por lo pronto, la contradicción del sentimiento mismo que motivó la democracia. Nace ésta como noble deseo de salvar a la plebe de su baja condición. Pues bien, el demócrata ha acabado por simpatizar con la plebe, precisamente en

cuanto plebe, con sus costumbres, con sus maneras, con su giro intelectual. La forma extrema de esto puede hallarse en el credo socialista —¡porque se trata, naturalmente, de un credo religioso!—, donde hay un artículo que declara la cabeza del proletario única apta para la verdadera ciencia y la debida moral. En el orden de los hábitos, puedo decir que mi vida ha coincidido con el proceso de conquista de las clases superiores por los modales chulescos. Lo cual indica que no ha elegido uno la mejor época para nacer. Porque antes de entregarse los círculos selectos a los ademanes y léxico del Avapiés, claro es que ha adoptado más profundas y graves características de la plebe.

Toda interpretación soi-disant *democrática de un orden vital que no sea el derecho público es fatalmente plebeyismo.*

En el triunfo del movimiento democrático contra la legislación de privilegios, la constitución de castas, etc., ha intervenido no poco esta perversión moral que llamo plebeyismo; pero más fuerte que ella ha sido el noble motivo de romper la desigualdad jurídica. En el antiguo régimen son los derechos quienes hacen desiguales a los hombres, prejuzgando su situación antes de que nazcan. Con razón hemos negado a esos derechos el título de derechos y dando a la palabra un sentido peyorativo los llamamos privilegios. El nervio saludable de la democracia es, pues, la nivelación de privilegios, no propiamente de derechos. Nótese que los «derechos del hombre» tienen un contenido negativo, son la barbacana que la nueva organización social, más rigorosamente jurídica que las anteriores, presenta a la posible reviviscencia del privilegio (1). A los «derechos del hombre» ya conocidos y conquistados habrá que acumular otros y otros, hasta que desaparezcan los últimos restos de mitología política. Porque los privilegios que, como digo, no son derechos, consisten en perduraciones residuales de tabús religiosos.

Sin embargo, no acertamos a prever que los futuros «derechos del hombre», cuya invención y triunfo ponemos en manos de las próximas generaciones, tengan tan vasto alcance y modifiquen la faz de la sociedad tanto como los ya logrados o en vías de lograrse (2). De modo que si hay empeño en reducir el significado de la democracia a esta obra niveladora de privilegios, puede decirse que han pasado sus horas gloriosas.

Si, en efecto, la organización jurídica de la sociedad se quedara en ese estadio negativo y polémico, meramente destructor de la organización «religiosa» de la sociedad; si no mira el hombre su obra de democracia tan sólo

---

(1) Este carácter negativo, defensivo, polémico de los derechos del hombre aparece bien claro cuando se asiste a su germinación en la revolución inglesa.

(2) Así el «derecho económico del hombre», por el cual combaten los partidos obreros.

como el primer esfuerzo de la justicia, aquel en que abrimos un ancho margen de equidad, dentro del cual crear una nueva estructura social justa —que sea justa, pero que sea estructura—, los temperamentos de delicada moralidad maldecirán la democracia y volverán sus corazones al pretérito, organizado, es cierto, por la superstición; mas, al fin y al cabo, organizado. Vivir es esencialmente, y antes que toda otra cosa, estructura: una pésima estructura es mejor que ninguna.

Y si antes decía que no es lícito ser «ante todo» demócrata, añado ahora que tampoco es lícito ser «sólo» demócrata. El amigo de la justicia no puede detenerse en la nivelación de privilegios, en asegurar igualdad de derechos para lo que en todos los hombres hay de igualdad. Siente la misma urgencia por legislar, por legitimar lo que hay de desigualdad entre los hombres.

Aquí tenemos el criterio para discernir dónde el sentimiento democrático degenera en plebeyismo. Quien se irrita al ver tratados desigualmente a los iguales, pero no se inmuta al ver tratados igualmente a los desiguales no es demócrata, es plebeyo.

La época en que la democracia era un sentimiento saludable y de impulso ascendente, pasó. Lo que hoy se llama democracia es una degeneración de los corazones.

A Nietzsche debemos el descubrimiento del mecanismo que funciona en la conciencia pública degenerada: le llamó «ressentiment». Cuando un hombre se siente a sí mismo inferior por carecer de ciertas calidades —inteligencia o valor o elegancia— procura indirectamente afirmarse ante su propia vista negando la excelencia de esas cualidades. Como ha indicado finamente un glosador de Nietzsche, no se trata del caso de la zorra y las uvas. La zorra sigue estimando como lo mejor la madurez en el fruto, y se contenta con negar esa estimable condición de las uvas demasiado altas. El «resentido» va más allá: odia la madurez y prefiere lo agraz. Es la total inversión de los valores: lo superior, precisamente por serlo, padece una «capitis diminutio», y en su lugar triunfa lo inferior.

El hombre del pueblo suele o solía tener una sana capacidad admirativa. Cuando veía pasar una duquesa en su carroza se extasiaba, y le era grato cavar la tierra de un planeta donde se ven, por veces, tan lindos espectáculos transeúntes. Admira y goza el lujo, la prestancia, la belleza, como admiramos los oros y los rubíes con que solemniza su ocaso el Sol moribundo. ¿Quién es capaz de envidiar el áureo lujo del atardecer? El hombre del pueblo no se despreciaba a sí mismo: se sabía distinto y menor que la clase noble; pero no mordía su pecho el venenoso «resentimiento». En los comienzos de la Revolución francesa una carbonera decía a una marquesa: «Señora, ahora las cosas van a andar al revés: yo iré en silla de manos y la señora llevará el carbón». Un abogadete «resentido» de los que hostigaban al pueblo hacia la

revolución, hubiera corregido: «No, ciudadana: ahora vamos a ser todos carboneros».

Vivimos rodeados de gentes que no se estiman a sí mismos, y casi siempre con razón. Quisieran los tales que a toda prisa fuese decretada la igualdad entre los hombres; la igualdad ante la ley no les basta; ambicionan la declaración de que todos los hombres somos iguales en talento, sensibilidad, delicadeza y altura cordial. Cada día que tarda en realizarse esta irrealizable nivelación es una cruel jornada para esas criaturas «resentidas», que se saben fatalmente condenadas a formar la plebe moral e intelectual de nuestra especie. Cuando se quedan solas les llegan del propio corazón bocanadas de desdén para sí mismas. Es inútil que por medio de astucias inferiores consigan hacer papeles vistosos en la sociedad. El aparente triunfo social envenena más su interior, revelándoles el desequilibrio inestable de su vida, a toda hora amenazada de un justiciero derrumbamiento. Aparecen ante sus propios ojos como falsificadores de sí mismos, como monederos falsos de trágica especie, donde la moneda defraudada es la persona misma defraudadora.

Este estado de espíritu, empapado de ácidos corrosivos, se manifiesta tanto más en aquellos oficios donde la ficción de las cualidades ausentes es menos posible. ¿Hay nada tan triste como un escritor, un profesor o un político sin talento, sin finura sensitiva, sin prócer carácter? ¿Cómo han de mirar esos hombres, mordidos por el íntimo fracaso, a cuanto cruza ante ellos irradiando perfección y sana estima de sí mismo?

Periodistas, profesores y políticos sin talento componen, por tal razón, el Estado Mayor de la envidia, que, como dice Quevedo, va tan flaca y amarilla porque muerde y no come. Lo que hoy llamamos «opinión pública» y «democracia» no es en grande parte sino la purulenta secreción de esas almas rencorosas.

1917.

PARA LA CULTURA DEL AMOR

VUELVO *hoy al tema del* Adolfo, *al asunto del «amor». En las páginas anteriores (1) he dejado correr el equívoco múltiple que transporta siempre esta palabra.* He *aquí un vocablo donde se refractan por lo menos tres significaciones distintas.* R*ompamos la prismática voz.*

El caso que el Adolfo *cuenta es el típico del «amor» —he dicho—. Con ello quiero dar a entender que Constant analiza aquella especie de fenómenos eróticos que son los más frecuentes, los de mayor influjo en la humanidad.*

Entender una palabra es sustituirla en nuestra mente por la percepción de las realidades mismas a que hace referencia. Cuando la palabra es equívoca, notamos, al ensayar esa sustitución, que las realidades aludidas no tienen nada o tienen muy poco que ver entre sí. Así acontece con la palabra amor.

En primer término nos encontramos con una clase de fenómenos espirituales que denominamos amor a Dios, amor al arte, amor a la ciencia. En último término, distinguimos en el amor cuanto nos hace sentir la atracción sexual. No dudo que aquel amor sublime y este amor corporal intervengan de alguna manera en nuestro «amor», en lo que llamamos amar a una mujer. Pero ¿cómo no advertir que este tercer amor es en lo esencial distinto de aquellos otros dos?

He de declarar que me son igualmente enojosas las dos tendencias usuales

(1) Véase *El Espectador,* I. «Leyendo el *Adolfo,* libro de amor», en este mismo tomo.

de deformar el «amor», de las que una pretende adornarlo con una decoración metafísica y la otra descomponerlo en un prurito fisiológico. Los alemanes tienden a lo primero; los franceses —salvo cuando son románticos, es decir, seudoalemanes—, a lo segundo.

Recuerdo que el gran Hermann Cohen no podía sufrir que yo no pudiese sufrir las Afinidades electivas *de Goethe. Pero siempre me he preguntado qué sale ganando este menester tan humano del «amor» con que lo elevemos a una potencia mística y supongamos tras él esa intervención de Dios o de la diosa Naturaleza. Bien está que el amante, amado, crea que es con su amada uno e indiviso desde toda la eternidad y para toda la eternidad. El encanto del «amor» proviene, en parte, de su capacidad poética: puebla de iridiscencias el mundo en torno, lo adoba y recama. En la cima del proceso amoroso, como sobre el cerro Tabor, organízanse transfiguraciones. Hay un minuto de cenit, al pasar por el cual los amantes se juran amor eterno. Pero este instante transcurre y con él se evapora el vigor del juramento. El amor ha muerto en aquel pecho; mas la religión, la moral, el derecho y hasta la policía os oyeron jurar y os obligan a que llevéis el cadáver perpetuamente en vuestro corazón. En el* Adolfo *fermenta el romanticismo suficiente para prestar este carácter trágico y una fisonomía de crimen a la pertinaz insolvencia del juramento amoroso.*

Mas el encanto, en amor como en arte, desaparece o mengua cuando lo tomamos como realidad. En el punto en que una poesía resulte verdad, se desvanece como poesía. En el punto que se mezcla Dios —religión, moral, derecho o policía— en nuestros amores, adquieren éstos un semblante terrible de ineluctables sucesos astronómicos. Si el amor en su plenitud produce esa ilusión de perennidad, ¿no es un quid pro quo *tragicómico exigirle además que realice su ficción? Esto es hacer lo que aquel Sha persano a quien un poeta contó de un país donde nadie muere, y en vista de que no supo conducirle hasta allí mandó que fuese ahorcado. Pero, señor, ¿no era mérito bastante haberlo imaginado?*

Como en tantas otras cosas, cometemos aquí un error de perspectiva. Ved por qué interesa tanto el asunto a El Espectador. *Tenemos que preparar el nuevo progreso con una sabiduría de perspectiva. De otro modo, no lograremos una verdadera ampliación del orbe.*

Nuestra cultura superficial nos induce a proyectar todo el universo sobre un solo plano en vez de respetar delicadamente sus múltiples dimensiones que le proporcionan deleitable, ilimitada concavidad. Una instancia suprime así todas las demás: la ciencia a la poesía, la poesía a la ciencia, ambas a la religión y la religión a las dos. Ved al reaccionario que trae el pasado sobre el presente con ánimo de desalojar éste; ved al radical y utopista que se obstina en hacer sobre la escena de la actualidad los gestos que corresponden

al porvenir. Así no poseemos ni pasado ni futuro, y vueltos hacia el uno o hacia el otro, damos siempre la espalda al presente.

El propio error de perspectiva cometemos con la moral. ¡Ah, cuánto hemos de hablar sobre esto en voz queda y confidencial para que no nos oigan los periodistas, que todo lo desmesuran! Ninguna moral que verdaderamente lo sea se puede cumplir: sus normas se elevan como esquemas incorpóreos en el límite de nuestro horizonte vital. Desde allí ejercen su noble ministerio de puntos cardinales para el espíritu. ¿No es otro quid pro quo *de índole semejante al antedicho que pretendamos hacer de cada punto de nuestra existencia un punto cardinal? Se puede ir hacia el Norte o hacia el Sur; pero no se puede llegar a ellos: no son dos ciudades que existan a la vera de ningún camino. Dejemos, pues, a la moralidad o conjunto de las normas su ideal lejanía: como tales normas ni pueden ni tienen que ser realizadas. La contraria preocupación lleva a una de estas dos inmoralidades: o el afán de que sean prácticas, según suele decirse, nos hace elevar a la dignidad de normas torpes recetas extraídas inductivamente de la experiencia, o la vana exigencia de realizar lo irrealizable siembra en nuestra vida constante inquietud, nociva dualidad, descontento, sensación de íntimo fracaso. Esto no puede ser, no puede ser: una interpretación de la Ética que obliga formalmente al hombre a estar descontento de sí mismo, prueba* ipso facto *su falsedad. Y esa morbosa interpretación de la Ética es la vigente desde que Grecia se esfumó como un ensueño fugaz. Kant conduce hasta lo extremo esta equivocación...*

Pero dejemos ahora a Kant. Hablaba yo del «amor» y de su ilusión de eternidad y de la policía y de la perspectiva. Sí, esto era lo que yo quería decir: que el más frecuente error de perspectiva consiste en proyectar todo sobre el plano de lo real. Ahora bien: una de las dimensiones del mundo es la virtualidad, e importa sobremanera que aprendamos a andar por él (1).

Casi íntegramente es la cultura de los últimos sesenta años un ensañamiento contra lo virtual. Fue una época que inventaba con fruición razones de este linaje: «Cuando creemos obrar en puro beneficio del prójimo, no hacemos en realidad sino obedecer a un egoísmo más profundo». «Temor, alegría, tristeza, no son realmente temor, alegría, tristeza, sino sensaciones de nuestros músculos y alteraciones de nuestro pulso». «Moral, arte, ciencia, religión, son, en realidad, sombras que arroja nuestra situación económica», etc., etc.

Ni que decir tiene que tales doctrinas han quedado convictas de error. Pero esto no es lo más grave: acaso otras análogas podrían resultar ciertas. Lo deplorable, lo absurdo es la intención en que iban envueltas. Supongamos que la belleza de la Gioconda consiste en un calambre peculiar que la vista

---

(1) Véase en *El Espectador*, III, el ensayo «Biología y Pedagogía o el *Quijote* en la escuela», en este mismo tomo.

del cuadro divino produce: ¿queda con esto borrada del Universo, pierde algunos de sus quilates la belleza de Mona Lisa? ¿No sigue siendo tan bella como antes? ¿No conserva su valor específico un mundo donde los calambres tienen esa consecuencia virtual?

Entiéndase bien mi censura. Yo no tengo nada que decir contra ese afán de realidad; al contrario, lo aplaudo y lo predico. Pero una vez que he llegado a lo real, me vuelvo hacia atrás y veo que lo virtual sigue subsistiendo, que es, a su modo, otra realidad donde me siento invitado a demorar. En el huerto hay dos rosales: uno es el que despunta en abril el jardinero con sus tijerones rojos de orín; otro es ese mismo rosal que se espeja en el aljibe tembloroso. El primero me da su olor y una lección de botánica; el segundo —me decís— es una ilusión.

Pues bien: yo insisto en que debemos aprender a respetar los derechos de la ilusión y a considerarla como uno de los haces propios y esenciales de la vida. Separemos lo real de lo imaginario; pero conservemos ambos mundos y sometamos cada cual a su exclusivo régimen. Nada, pues, de turbios misticismos que nacen de la confusión de fronteras. Hagamos una física lo más rigorosa que podamos: experimentemos, midamos, cortemos los tejidos con el micrótomo, distendamos los poros de la materia para ver bien su estructura. Pero no gastemos en eso toda nuestra energía mental: reservemos buena parte de nuestra seriedad para el cultivo del amor, de la amistad, de la metáfora, de todo lo que es virtual.

De otro modo, viviremos en perpetuo desacuerdo con nosotros mismos y no evitaremos nunca crueldades inútiles como esa que sobre el hombre cae cuando ama; jura él amor eterno, y la sociedad le obliga, ex amante, a cumplir su palabra.

Esto sería justo si fuese posible al «amor» elegir entre jurar o no jurar su propia eternidad. Bien que entonces se hiciese responsable al hombre de ese añadido que voluntariamente ponía. Pero en este caso no existe el albedrío. No es el amante quien jura, sino que el «amor» mismo es, en su plenitud, juramento. Mientras la moral no consiga modificar la naturaleza del amor, éste es el responsable y no el hombre a quien sobrecoge.

Si analizamos el estado de culminación amorosa, lo hallaremos constituído por la conciencia de absoluta compenetración. El amante siente que la persona (1) de la amada penetra la suya hasta las últimas parcelas; que se halla disuelto, fundido, poseído en aquella. Todo él, enteramente, pertenece al

(1) La noción de *persona* es una de las víctimas del siglo XIX. Se ha borrado de la cultura usual. ¿Cuántas *personas* tienen hoy idea clara de qué es ser *persona*? Y, sin embargo, de esa noción depende todo un jirón del porvenir. No es posible que ahora nos internemos en la cuestión.

ser amado; por tanto, su pasado, cuanto en él existe actualmente en forma de recuerdo; por tanto, el futuro, cuanto en él hay de propósitos y proyectos, esperanzas e intenciones. Lo que mejor califica esta situación es notar cómo resulta incompatible con ella la más leve reserva. Es psicológicamente imposible a la par sentir una reserva y plenitud de «amor». Más aún: ésta consiste en el goce de no percibir reserva alguna y sentirse transido íntegramente por la persona a quien se ama. Semejante estado puede durar más o menos, pero cada momento de su duración se dilata para dar cabida a todo el pasado y a todo el porvenir de que el amante tiene noticia. En el transcurso de tiempo, donde un reloj que fuera un cerebro contaría sólo un minuto, el amante vive una existencia sin límites; por consiguiente, desde su punto de vista, eterna. No siente sólo que ama en ese instante, sino siente que no hay en su conciencia un lugar donde quepa la sospecha de otro instante futuro en que no ame. El instante real *del reloj experimenta una dilatación* virtual *de eternidad, y el juramento de perpetua pertenencia es la expresión fatal y única de ese estado afectivo.*

Si hay, pues, en el hombre, un acto plenamente moral, lo es, a no dudar, ese juramento que asciende por sí mismo de la entera personalidad, como la savia en el árbol. Y basta que haya durado un punto de plenitud de «amor» para que esté justificado y con él sus consecuencias.

Estas consecuencias son a veces dolorosas, a veces terribles. Conmovido ante ellas, Benjamín Constant nos habla en el prólogo al Adolfo *de crimen, de perversión. ¿No es esto cortar el nudo gordiano? Porque acaso sea normal al «amor» sucederse a sí mismo: acaso exija la facultad amorosa multiplicidad sucesiva de «amores» (1). Y entonces tropezamos con una contradicción esencial entre él y sus consecuencias. Mientras él es bueno y divino, son infernales sus consecuencias.*

He aquí por qué es precisa la cultura del amor. Toda cultura consiste en la resolución de contradicciones. Barbarie, en cambio, es aquella ceguera para la contradicción que nos permite quedarnos con uno solo de los términos.

Nuestra edad, estúpidamente sensual, es una de las que menos han pensado sobre el amor, de las menos cultas en «amor». Hasta el extremo de que yo tengo que hablar del «amor» entre comillas para advertir que hablo del amor entre personas y no entre cuerpos.

Pero ¿hay quien crea que tal «amor» existe? Unicamente los que creen en el amor platónico, en el cual yo no creo, ni Platón tampoco... Y, sin embargo, ya Plotino distingue del divino Eros, de la Urania Afrodita *lo que*

(1) Por esto en una de sus paradojas afirmaba Stendhal que el matrimonio es una institución *contra natura*.

él llama Afrodita Pandemos, *esto es, el amor de todo el mundo, el vulgar amor. Pues bien: a ese me refiero. Y quisiera mostrar que, lejos de contener fuerza mística alguna, es un trivial mecanismo psicológico que a toda hora está funcionando en nosotros. Mas por lo mismo que es trivial, yo veo en él una magnífica potencia pedagógica que debíamos más ampliamente cultivar.*

1917.

LA VIDA EN TORNO

MUERTE Y RESURRECCIÓN

TODOS nuestros actos, y un acto es el pensar, van como preguntas o como respuestas referidos siempre a aquella porción del mundo que en cada instante existe para nosotros. Nuestra vida es un diálogo, donde es el individuo sólo un interlocutor: el otro es el paisaje, lo circunstante. ¿Cómo entender al uno sin el otro? La más reciente biología —con Roux, con Driesch, con Pavlov, con von Uexküll— comienza a corregir los métodos del siglo XIX en el estudio del fenómeno vital, buscando la unidad orgánica, no en el cuerpo aislado frente a un medio homogéneo e idéntico para todos, sino en el todo funcional que constituyen cada cuerpo y su medio (1). La araña no se diferencia ante todo del hombre porque reacciona de manera distinta ante las cosas, sino porque ve un mundo distinto que el hombre. Y es ella vitalmente tan perfecta o imperfecta dentro de su mundo, con sus hábitos crueles de cazadora, como el pobrecito de Asís en el suyo besando las llagas de los apestados.

Y cuanto más profunda y personal sea en nosotros la actividad que realizamos, más exclusivamente se refiere a una parte del mundo, y sólo a ella, que tenemos delante de nosotros. A veces, hallamos en nuestra acción una como zozobra y titubeo, como inquietud y torpeza. El idioma francés expresa esta situación muy finamente con la palabra *dépaysé*. Estamos despaisados, hemos perdido el contacto con nuestro paisaje. Y, sin embargo, no es fuera donde notamos la perturbación, sino dentro de nosotros. Como nos han quitado la otra mitad de nuestro ser, sentimos el dolor de la amputación en la mitad que nos queda.

(1) Véase el libro de Jacobo von Uexküll *Ideas para una concepción biológica del mundo*. La traducción española de esta obra apareció en octubre de 1921.

Devolvamos a nuestros pensamientos el fondo en que nacieron: presentémoslos humildemente como cosas que hallamos en nuestro paisaje, que se levantan ante nosotros ni más ni menos que aquellos olmos junto a aquel río, que estos humos trémulos sobre las chimeneas aldeanas. Así lo hicieron los hombres mejores: no se olvida Descartes de contarnos que su nuevo método reformador de la ciencia universal le ocurrió una tarde en el cuarto-estufa de una casa germánica, y Platón, al descubrirnos en el *Fedro* la ciencia del amor, que es la ciencia de la ciencia, cuida de presentarnos a Sócrates y su amigo dialogando en una siesta canicular, al margen del Ilisos, bajo el frescor de un alto plátano sublime, en tanto que sobre sus cabezas las cigarras helénicas vertían su rumor.

Son éstos unos pensamientos de El Escorial, durante una fiesta de Resurrección.

Era un día de los comienzos de abril, que es en el Guadarrama tiempo muy revuelto. Fugitivo el invierno, aún se revuelve hosco y hace que su retaguardia dé unas últimas embestidas a la joven primavera invasora. El combate se realiza sobre el testuz granítico del Monasterio, nuestra gran piedra lírica. Hay allí un amplísimo jirón de purísimo azul a quien ponen cerco las nubes blancas, nubes que llegan rápidas y se amontonan en guerrera turbulencia, como escuadrones de caballeros sobre potros de lomos y pechos redondos. Son nuestras nubes españolas que se encrespan en telones verticales, poblando el cielo de un entusiasmo barroco; son las nubes mismas que nuestros orives y nuestros escultores ponen detrás de las cabezas inclinadas de los Cristos, nubes de gloria y de triunfo después de la muerte.

El Monasterio es un sepulcro inmenso, sobre el cual este cielo de abril parece el escenario dispuesto a una resurrección.

Mas no conviene que entremos en San Lorenzo atravesando la Lonja; correríamos algún riesgo. Para estos días de combate elemental se hizo un conducto subterráneo que nos permite llegar sanos y salvos al interior del edificio. Pues hay en El Escorial un tremendo ser, todo ímpetu y coraje, pasión y voluntad, que sojuzga estos días por entero al contorno. Es el viento, el viento indomable. Baja de la Merinera, allá en lo alto, baja arrollándolo todo, y se rompe la frente contra la esquina occidental del Monasterio; dando aullidos de dolor, después de hacer teclear las pizarras de las techumbres, rueda por las vertientes, gana el valle entre tolvaneras y en un gran brinco postrero aspira hacia Madrid.

No en vano ha sido el viento siempre para la imaginación humana símbolo de la divinidad, del puro espíritu. En la Biblia suele Dios presentarse bajo la especie de un vendaval, y Ariel, el ángel de las ideas, camina precedido de ráfagas. Mientras por materia entendemos lo inerte, buscamos con el concepto de espíritu el principio que triunfa de la materia, que la mueve y agita, que la informa y la transforma y en todo instante pugna contra su poder negativo, contra su trágica pasividad. Y, en efecto, hallamos en el viento una criatura que, con un mínimo de materia, posee un máximo de movilidad: su ser es su movimiento, su perpetuo sostenerse a sí mismo, trascender de sí mismo, derramarse más allá de sí mismo. No es casi cuerpo, es todo acción: su esencia es su inquietud. Y esto es, de uno u otro modo, en definitiva, el espíritu: sobre la mole muerta del universo una inquietud y un temblor.

Si queremos hallar dentro del monasterio algo digno de este furioso viento que barre La Lonja y sacude los árboles, tenemos que penetrar en las salas Capitulares y detenernos ante el *San Mauricio* del *Greco*.

Sabido es que el pintor cretense envió este lienzo a Felipe II para optar en un concurso a la dignidad de real pintor. La obra no satisfizo, y el *Greco* continuó hasta la muerte hincado en Toledo.

La escena que representa es de las más exaltadas que refiere la leyenda áurea. La legión tebana, compuesta de 6.666 soldados, se niega a reconocer los dioses paganos. El emperador ordena entonces que sea diezmada. Cumplida la sentencia decimal, segadas las juveniles gargantas, cargado el aire con la acritud de la sangre que humea, Mauricio reúne a sus legionarios y les dice estas sencillas palabras: «Os felicito al veros prestos a morir por Cristo—sigamos a nuestros compañeros en el martirio».

Este momento, la vibración esencial de estas palabras, constituyen el tema del *Greco*. Es un grupo de hombres ensimismados, y, sin embargo, en profunda conversación y comunicación. Parece que ha descendido cada cual al fondo de sí mismo y ha encontrado allí a los demás.

Forman un grupo de conspiradores: conspiran su propia desaparición. Yo llamo a este cuadro la «invitación a la muerte», y en la mano de San Mauricio, que vibra persuasiva, en tanto que sus palabras convencen a sus amigos de que deben morir, encuentro resumido todo un tratado de ética. Esa mano y la mano de nuestro Don Juan, poniendo su vida a una carta bajo la luz de un candil

en algún garito ominoso, tienen secreta afinidad, que bien merecía ser meditada.

En este cuadro, como en todos los italianos, hacen las figuras gestos que, al pronto, no entendemos. No son, en efecto, los que se emplean en los usos ordinarios del vivir. ¿Quiere decir que no son reales? Nuestra nativa propensión a no creer en lo heroico nos lleva a dudar de la realidad de estos gestos, en que se expresan acciones ejemplares y sentimientos esenciales. Un como plebeyismo ambiente nos mueve a medir la vida con el metro de nuestras horas inertes. Pero Mauricio está aquí en la cima de su propia existencia, ha tomado en vilo su propia vida y la va a regalar. ¿Creéis que a esta voluntad pueda corresponder una actitud consuetudinaria?

Los gestos, decía yo, son reacciones a lo que se ve y se oye, al paisaje en torno. No caigamos en el error de suponer que Mauricio *el Tebano* veía el mismo paisaje que nosotros. Al contrario, partiendo de su actitud como de una cifra henchida de sentido, debemos reconstruir el mundo que a su alma se presenta. Es la pregunta que nos hacemos delante de la Gioconda: ¿qué será, qué será lo que está viendo esta mujer para sonreír de tal manera?

La actitud de San Mauricio es la actitud ética por excelencia.

La bondad o maldad de que habla la ética es siempre la bondad o maldad de una volición, de un querer. No las cosas son buenas o malas, sino nuestro querer o nuestro no querer.

Ahora bien; notad qué dos significados más distintos puede tener la palabra querer. En el uso ordinario de la vida, cuando decimos querer algo, no pretendemos decir que si quedásemos solos en el mundo ese algo y nosotros estaríamos satisfechos. No: nuestro querer ese algo consiste en que nos parece necesario para otra cosa, la cual queremos a su vez para otra. De estas cadenas de voliciones, en que un querer sirve a otro querer, se compone el tejido de nuestra habitual existencia: Con una porción de nuestro ánimo prestamos un servicio a otra porción de él, y así sucesivamente. Tal modo de querer —de querer para, de querer utilitario— convierte nuestra morada íntima en una casa de contratación.

Mas ¿qué semejanza puede existir entre ese querer lo uno para lo otro con aquel en que queremos algo por ello mismo, sin finalidad ninguna? Nuestro querer negociante, nuestra voluntad a la inglesa —y digo esto porque el utilitarismo es la moral inglesa—, había colocado las cosas todas en cadenas interminables donde cada eslabón es un medio para el próximo, y, por tanto, tiene el valor relativo del lugar que ocupa en la cadena. Mas este querer de nueva y

más pura índole arranca de esa cadena una cosa y, solitaria, sin ponerla en relación con nada, lujosa y superfluamente, por ella misma la afirma. Frente a esta actitud de nuestra voluntad todas las demás actitudes adquieren un sentido meramente económico donde las cosas se desean como medios. El querer ético, en cambio, hace de las cosas fines, conclusiones, últimas fronteras de la vida, postrimerías. Termina en nosotros el vaivén de la contratación, deja de ser nuestro espíritu una pluralidad de individuos elementales cada cual con su pequeño afán egoísta que es preciso contentar. Entra en ejercicio lo más profundo de nuestra personalidad, y reuniendo todos nuestros poderes dispersos, haciéndonos, por caso raro, solidarios con nosotros mismos, siendo entonces y sólo entonces verdaderamente nosotros, nos ligamos al objeto querido sin reservas ni temores. De suerte que no nos parecería soportable vivir nosotros en un mundo donde el objeto querido no existiera; nos veríamos como fantasmas de nosotros mismos, como infieles a nosotros mismos.

Por esto, San Mauricio toma su propia vida y la de sus legionarios y la arroja lejos de sí. Precisamente porque conservándola no sería su vida. Para ascender a sí mismo, para ser fiel a sí mismo, necesita volcarse íntegro en la muerte. Siempre en la voluntad de morir se busca una resurrección. Y el mismo acto en que se renuncia a la propia vida significa la suprema afirmación de la personalidad: es un volver de la periferia a nuestro centro espiritual.

La mayor parte de los hombres no hacemos sino querer en el sentido económico de la palabra: resbalamos de objeto en objeto, de acto en acto, sin tener el valor de exigir a ninguna cosa que se ofrezca como fin a nosotros. Hay un talento del querer, como lo hay del pensar, y son pocos los capaces de descubrir por encima de las utilidades sociales que rigen nuestros movimientos que nos imponen esta o aquella actitud, su querer personalísimo. Solemos llamar vivir a sentirnos empujados por las cosas en lugar de conducirnos con nuestra propia mano.

Por tal razón yo veo la característica del acto moral en la plenitud con que es querido. Cuando todo nuestro ser quiere algo —sin reservas, sin temores, integralmente— cumplimos con nuestro deber, porque es el mayor deber de la fidelidad con nosotros mismos. Una sociedad donde cada individuo tuviera la potencia de ser fiel a sí, sería una sociedad perfecta. ¿Qué significa lo que llamamos hombre íntegro sino un hombre que es enteramente él y no un zurcido de compromisos, de caprichos, de concesiones a los demás, a la tradición, al perjuicio?

En este sentido me parece Don Juan una figura de altísima moralidad. Notad qué lealmente va Don Juan por el mundo en busca de algo que absorba por completo su capacidad de amar: se afana incansablemente en la pesquisa de un fin. Mas no lo encuentra: su pensamiento es escéptico aun cuando es su pecho heroico. Nada le parece superior a lo demás: nada vale más, todo es igual. Pero sería incomprensivo tomarle por un hombre frívolo. Lleva siempre en la mano su propia vida, y como todo le parece del mismo valor, consecuente con su corazón, está dispuesto a ponerla sobre cualquier cosa, por ejemplo, sobre este caballo de copas. Tal es la tragedia de Don Juan: el héroe sin finalidad.

El *Greco* se ha pasado la vida pintando muertes y resurrecciones. No concebía la existencia en forma de pasividad. Los hombres de sus retratos tienen almas fosforescentes, prestas a fenecer en una última llamarada.

Recuerdo la honda impresión recibida hace años en París un día que subí los innumerables escalones de una casa en la calle Caulaincourt, donde, en el último piso, tiene su estudio Zuloaga.

Es un aposento modestísimo, desmantelado, y yo diría que en medio del lujo de París parecen afirmar aquellas cuatro paredes el derecho a la desolación y a la rudeza que se alza en el fondo de todos los cuadros zuloaguescos. Únicamente pendía en uno de los muros una pintura: la *Apocalipsis*, del *Greco*, o, mejor dicho, la parte inferior de esta composición que en una de sus correrías por el interior del cuerpo castellano logró descubrir Zuloaga. Este cuadro, según se desprende del inventario de los bienes del *Greco*, recientemente descubierto por el señor San Román, debió ser uno de los últimos que pintó Domenico Theotocopuli, y es como una postrera visión de la materia por un espíritu que va a consumirse quemado por sus propios ardores. En primer término, a la izquierda, la enorme figura de San Juan, el viejo virgen, con las manos en alto, en ademán equívoco de espanto y evocación. Y tras él, bajo una gran batalla que riñen en lo alto las nubes, cuerpos desnudos y flameantes que aspiran a volatilizarse y sumirse en aquel drama aéreo y semiespiritual de los cielos. Y nada más. ¿Es necesario más? La *Apocalipsis* es un cuadro ejemplar; ante él sentimos, con pavorosa proximidad, el tema más sencillo y más profundo de la pintura: un poco de materia puesta a arder.

1917

ENSAYOS DE CRÍTICA

AZORÍN: PRIMORES DE LO VULGAR

A LA SEÑORA ELENA SANSINENA DE ELIZALDE

Dama argentina de alma exquisita y nobilísima, honor de un pueblo que es capaz de suscitar virtudes tales.

Que estas páginas conduzcan allende el mar mi admiración respetuosa.

Madrid, 1917.

I

ESTÁ decidido mi viaje a la Argentina (1), y quiero despedirme de esta España nuestra tan agria, tan paralítica, tan inerte —hundiéndome de nuevo en El Escorial. Es un día de junio, claro como una niñez. La luz pura y esencial liberta a todo de su gravamen, y el monasterio granítico y la sierra berroqueña parecen flotar ingrávidos en el éter luminoso.

Unos oscuros aviones, borrachos de luz, pasan como saetillas gritadoras en tanto pienso: ¿qué será la Argentina? ¡El Río de la Plata, el Paraná, el Chaco, Tucumán, la Pampa, Buenos Aires! ¡Rumor de nombres fraternales! Sobre todo la Pampa... ¿Qué será la Pampa? Poco más o menos ya sé lo que es geográficamente; pero ¿qué será la Pampa sentimentalmente? A los treinta años el corazón de un hombre melancólico se desinteresa por la geografía, y si es sincero consigo mismo, advierte que, ante todo, le preocupan las cosas como entidades sentimentales. ¡La Pampa, Buenos Aires! Del fondo del ánimo toman su vuelo bandadas de esperanzas confusas, que van rectas a clavarse en un horizonte infinito, como estos aviones oscuros parecen clavetearse en lo azul. La vida de un español que ha pulido sus sensaciones es tan áspera, sórdida, miserable, que casi en él viven sólo esperanzas, esperanzas que no tienen donde ali-

(1) Salvas algunas recientes páginas, este ensayo fue escrito en junio de 1916. (Nota de la edición de 1917.)

mentarse, esperanzas escuálidas y vagabundas, esperanzas desesperadas. Y cuando en la periferia del alma se abre un poro de claror, a él acuden en tropel las pobres esperanzas sedientas, y se ponen a beber afanosas en el rayo de luz. ¿Qué será la Pampa vista desde la cima sensitiva de mi corazón?

... Y en esto alguien llega y me da un libro. Es de *Azorín*. Se titula *Un pueblecito*.

Nada más opuesto a América que un libro de *Azorín*. La palabra América, repercutiendo en las cavidades de nuestra alma, suena a promesas de innovación, de futuro, de más allá. Para los que amamos la obra de *Azorín*, oír su nombre equivale, en cambio, a recibir una invitación para deslizar la mano una vez más sobre el lomo del *pasado* como sobre un terciopelo milenario.

En tanto, pues, que mi alma orienta su proa hacia América, que es el porvenir, meditemos un poco a este poeta del pasado. ¡Pasado, porvenir! Ya he dicho que para mí la vida no tiene sentido si no es como una aspiración de no renunciar a nada.

EMOCIONES TORNASOLADAS

—*¡Un pueblecito!*—casi no nos es necesario leer este libro: nos bastaría con el título. En él está todo *Azorín*.

Los que hayan tratado de antiguo las obras de este escritor no pueden leer tal título sin un peculiar enternecimiento. *Un pueblecito*... Es decir, algo minúsculo, sencillo, lindo, luminoso y lejano. ¡Qué encanto! Mas por lo mismo, algo débil, pobre, angosto, perdido, lamentable y pretérito. ¡Qué pena!

¿Habéis analizado alguna vez esta emoción que llamamos ternura? ¿Es alegre, es triste la ternura? ¿No parece más bien la ternura una semilla de sonrisa que da el fruto de una lágrima? En el enternecimiento sentimos angustia precisamente por aquello mismo que nos causa placer. Así, la inocencia nos encanta porque se compone de simplicidad, pureza, insuspicacia, nativa benevolencia, noble credulidad. Mas precisamente estas cualidades nos dan pena porque la persona dueña de ellas será víctima de los dobles, impuros, suspicaces, malévolos y escépticos que pueblan la sociedad. La inocencia no nos entusiasma, la inocencia no nos enoja, la inocencia nos enternece.

Si nos representamos la emoción como un volumen, yo diría que la ternura es por dentro placer y por fuera dolor.

Hay en el hombre muchas de estas emociones dobles, exquisitos sentimientos tornasolados. La nostalgia, por ejemplo: en ella echamos de menos algo que un día gozamos: es el dolor de hallarnos enajenados del paisaje patrio que abrigó cálidamente nuestra infancia y donde todo nos hacía mimosos guiños de nodriza; es el vacío afectivo que nos queda al vivir separados de aquella mujer tan bella y tan amada que oprimía nuestras pupilas con aquellas sus miradas tan largas, tan hondas, tan nuestras... Mas al echar de menos estas realidades encantadoras las traemos imaginariamente junto a nosotros, las revivimos, volvemos a notar sus perfecciones, sus delicadezas, sus delicias, y un sordo deleite va vertiéndose en nuestro espíritu. El gesto de desolación con que añoramos el tiempo feliz (1) concluye en un gesto de vago placer alucinado. Al revés que la ternura es la nostalgia hacia dentro, dolor, y hacia fuera, placer.

MAXIMUS IN MINIMIS

En *Azorín* no hay nada solemne, majestuoso, altisonante. Su arte se insinúa hasta aquel estrato profundo de nuestro ánimo donde habitan estas menudas emociones tornasoladas. No le interesan las grandes líneas que, mirada la trayectoria del hombre en sintética visión, se desarrollan serenas, simples y magníficas, como el perfil de una serranía. Es todo lo contrario de un «*filósofo de la historia*». Por una genial inversión de la perspectiva, lo minúsculo, lo atómico, ocupa el primer rango en su panorama, y lo grande, lo monumental, queda reducido a un breve ornamento.

Deja pasar *Azorín* ante su faz muda, inexpresiva, casi inerte, cuanto pretende representar primeros papeles en la escena de la vida: los grandes hombres, los magnos acontecimientos, las ruidosas pasiones. Todo esto resbala sobre su sensibilidad. De pronto notamos un breve temblor en sus labios prietos, una suave iluminación en su pupila; adelanta la mano, señala con el índice a un punto del paisaje humano. Seguimos la indicación y hallamos... esto: un pueblecito —un nombre desconocido u olvidado—, un detalle del cuadro famoso que solíamos desapercibir —una frase vívida que naufragaba

(1) El *Nessun maggior dolore*, de Dante, me parece una idea falsa y convencional. Cuando el hombre «venido a menos» nos habla de su esplendor pasado, parecen vagar sobre su quejumbre sonrisas valetudinarias.

en la prosa vana de un libro. Como con unas pinzas sujeta *Azorín* ese mínimo hecho humano, lo destaca en primer término sobre el fondo gigante de la vida y lo hace reverberar al sol.

Esta inversión de la perspectiva es, cuando menos transitoriamente, de clara utilidad. Obran sobre nosotros cien años de política y de pedagogía, que son dos disciplinas de insinceridad. El político para convencernos y el pedagogo para mejorarnos, nos habitúan a no percibir nuestra realidad íntima. Como nos han predicado tanto que debe preocuparnos más que nada el Progreso, la Humanidad y la Democracia, hemos llegado a creer de buena fe que, en efecto, son tales esquemáticos objetos lo que más nos importa sobre la Tierra. Pero esto es una ilusión que respecto a nosotros mismos padecemos. Como Heine escribía «no sabemos a menudo qué es lo que nos duele. Nos quejamos de un lado y es el otro quien sufre. ¡Señora, yo tengo dolor de muelas en el corazón!» Así es frecuente que ululemos por la Democracia cuando, en verdad, sentimos una ambición insatisfecha o una pena de amor.

Enferma de panlogismo, la filosofía de la historia nos presenta la vida humana como una evolución de ciertas ideas colosales y abstractas. Dadas sus intenciones particulares, es justo que proceda de tal modo esta ciencia alentadora. Pero no lo tomemos muy en serio; lo que ella nos muestra no es la vida, sino ciertas consecuencias de la vida, lo que en un determinado sentido —el orden de la justicia, de la verdad, de la tolerancia— va decantando la vida.

Sobre el área de la existencia resbala el vértice sanguinolento de nuestro corazón, y sus convulsiones le hacen martillear en la superficie vital, dejando en ella como un pespunte de momentáneas angustias y exultaciones. De la misma suerte, el aparato Morse va dejando en la cinta su huella de puntos y rayas, que luego interpreta el telegrafista dándoles un sentido racional. Pero toda interpretación es una suplantación, no es nunca el texto mismo. La filosofía de la historia da una interpretación racional de la vida mas el texto vital queda fuera de ella: el texto vital se compone de las dilataciones y contracciones de mi víscera cordial —es esta sensación de radical soledad que ahora resuena dentro de mí como un alarido en una infinita oquedad desierta, es aquella iluminación subitánea en que el mundo pareció flotar cuando entre los rumores de la fiesta la voz amada, la voz que era un hilo de plata, vertió en mi oído la esencia de una palabra...— La filosofía de la historia no se ocupa de nada de esto: pasa sobre mi corazón y sobre el tuyo, lector, y sobre tantos otros, imperturbable, como un elefante sobre las temblorosas margaritas

del prado. ¡Ah! Y esta vida inmediata, estas emociones de cada uno son para cada uno lo primero en el universo. Quiera o no. Todo lo demás es secundario, y sólo es en tanto que se apoya en nuestro corazón y en él se articula.

Y, sin embargo, de nada nos ocupamos menos que de esa vida nuestra. ¿Qué hicimos de la alegría de ayer y de la amargura de esta mañana? Conforme fueron íbamos dejando morir, instante tras instante, nuestros vitales momentos. Cada individuo es como un ser múltiple que avanza dejando a cada paso, tendido sobre el polvo, un compañero interior. La divina alegría que danza, la tullida tristeza, la hora de plenitud y la hora en que todo es ausente... Allá queda, bajo la tolvanera del camino, todo nuestro existir: primero la rosa, luego el harapo...

Pero, ¿muere, en efecto, ese íntimo ayer? Cuando llegamos a la madurez nuestro yo juvenil no ha expirado todavía: nada muere en el hombre mientras no muere el hombre entero. El yo pasado, lo que ayer sentimos y pensamos vivo perdura en una existencia subterránea del espíritu. Basta con que nos desentendamos de la urgente actualidad para que ascienda a flor de alma todo ese pasado nuestro y se ponga de nuevo a resonar. Con una palabra de bellos contornos etimológicos decimos que lo recordamos —esto es, que lo volvemos a pasar por el estuario de nuestro corazón—. Dante diría *per il lago del cor*. Recordar es volver la vista al yo pretérito y hallarlo aún vivo y vibrátil como un dardo que sigue en el aire su carrera cuando el brazo que lo lanzó ya descansa. Aquella dolencia de amor que dio una puñalada en nuestra mocedad renueva su dolor, bien que suave y espectral, siempre que nos viene a la memoria, y otras veces un aroma vagoroso, una vieja música errabunda, que la brisa empuja hasta nuestro oído, parece desalojar de la conciencia todo nuestro yo actual y sustituirlo por una época pasada de nosotros mismos, que torna a la existencia como un audaz resucitado.

Pienso que no debiera llamarse culto sino al hombre que ha tomado posesión de todo sí mismo. Cultura es fidelidad consigo mismo, una actitud de religioso respeto hacia nuestra propia y personal vida. Decía Goethe que no podía estimar a un hombre que no llevase un diario de sus jornadas. El detalle del diario puede abandonarse; pero reservemos la aguda verdad diamantina que envuelve esa frase. Un ser que desprecia su propia realidad no puede *verdaderamente* estimar nada ni haber en él nada verdad. Sus ideas, sus actos, sus palabras tendrán sólo una calidad ilusoria: no serán nunca lo que aparentan ser. No por su contenido son reales mi fe o mi duda, sino

como trozos de mi vida personal. Un hombre que no cree en sí mismo no puede creer en Dios.

La norma de llevar un diario que Goethe nos propone es muy significativa. Equivale a la indicación de que no dejemos trasvolar nuestro ayer sin subrayarlo, y que el mañana, saliéndonos al encuentro, nos halle prevenidos, bien dispuestos los odres para recibir lo que nos traiga. Dando de este modo frecuente reviviscencia a todo lo que fuimos y lo que aspiramos a ser, vivimos en actual y plenaria posesión de nuestra vida y la hacemos gravitar íntegra sobre cada hora transeúnte.

Yo creo que todo hombre superior ha tenido esta facultad de asistir a su propia existencia, de vivir un poco inclinado sobre su propia vida, en actitud a la vez de espectador exigente y de investigador alerta, pronto a corregir una desviación o desperfecto, presto al aplauso y al silbido. Y esto debe ser la vida de cada cual: a la vez un armonioso espectáculo y un valiente experimento.

Pero ¿no suena todo ello a inactualidad? Nada es tan ajeno a la conciencia superficial que hoy rige el mundo como estos afanes y cuidados propios a la cultura de la persona. En estos tiempos que cuentan con complicadas técnicas para todo, sólo se hace una cosa al buen tuntún: vivir. Así ha llegado la individualidad humana al más extremo rebajamiento —a la cultura democrática (1).

¿ANGUSTIA? ¿PROGRESO?

Azorín es todo lo contrario que un *filósofo de la historia:* es un *sensitivo de la historia.* Aquél se complace en ordenar, como en una procesión o cabalgata, las variaciones de la humana existencia, el siglo opulento y glorioso tras el humilde y sin destellos, los días culminantes —Atenas de Pericles, Roma cesárea, Florencia, París— entreverados de las jornadas grises o acerbas, y todo ello movilizado, en ruta más o menos sinuosa, hacia un estado de perfección. De tal manera, la sucesión de las vidas humanas toma un semblante de Progreso.

---

(1) Cuanto hay de noble en el derecho democrático, hay de innoble en la moral, las costumbres, el arte y los nervios democráticos. (Véase *Democracia morbosa,* en este tomo). Sobre el problema de la felicidad y la cultura vital hablo más largamente en la *Meditación de Don Juan.*

¿Existe, en efecto, ese progreso? La progresión es siempre relativa a la meta que hayamos predeterminado. El progreso de la vida humana será real si las metas ideales a que la referimos satisfacen plenamente. Si el ideal cuya aproximación mide y prueba nuestro avance es ficticio o insuficiente, no podemos decir que la vida humana progrese. En el orden de la velocidad en las comunicaciones es, evidentemente, el ferrocarril un progreso sobre la silla de postas y la diligencia. Pero es cuando menos discutible que la aceleración de los vehículos influya en la perfección esencial de los corazones que en ellos hacen ruta.

Tomad dos épocas de la historia —ilustre la una y sórdida, desdichada, la otra. Si usando de vuestra reflexión como de un estilete la hincáis bien en ellas, pronto habréis dejado atrás aquel haz en que ambas edades se diferenciaban tanto. La superficie de la una refulgía de armas gloriosas, de imperios vastos y magnificentes, de galas suntuarias y artísticas, de buena gracia en los modales y de *esprit* en las letras. La época humilde y enferma mostraba una superficie arrugada y contraída, llena de privaciones, de inelegancia, falta de esplendor: todo parece haber perdido su brillo, todo es ruina sorda y parda. Hincad más allá la atención, penetrad en el cuerpo de la vida hasta estratos más profundos y veréis disminuir la discrepancia. Habrá un momento en que el estilete parecerá punzar el centro mismo cordial de una y otra edad: a vuestro oído llegará entonces una misma, idéntica quejumbre. El hombre de la época espléndida y el de la época desventurada sienten la misma desazón radical ante la existencia. ¿Quién se acuerda, al llegar a esta latitud de los valores vitales, quién se acuerda de la opulencia o la pobreza que había en la superficie? Si es la vida una angustia exhalada en un bostezo, ¿qué más me da bostezar a un cosmos organizado según Ptolomeo, que a un orbe obediente a Copérnico?

En esta operación de catar el sentimiento vital de las edades sorprendemos una vez y otra a *Azorín*. Su arte consiste en revivir esa sensibilidad básica del hombre a través de los tiempos.

Decía yo antes que debíamos retener nuestro pasado y fijar bien nuestra aspiración hacia mañana, para que uno y otra, convergiendo en nuestro presente, den a éste plenitud, triple dimensión, grosor, volumen. Cuantas más porciones de nosotros se hallen presentes en nuestro presente, mayor será su realidad. Una decisión tomada en el momento, sin consultar a nuestro yo de ayer y al de mañana, tendrá mucha menos densidad personal, será mucho menos *nuestra*

decisión que la formada con la asistencia y colaboración del resto de nuestra vida (1).

Por esto conviene que cada cual se recuerde a sí mismo y recorra a menudo sus días pretéritos, reavivándolos, como un buen general la ondulante línea de sus ejércitos.

Pero si es necesario para afinar nuestra persona comparar lo que sentimos de la vida en esta hora urgente con lo que sentimos en otras lejanas, no lo es menos que comparemos el tono de nuestras emociones vitales con el que trasciende de las vidas ajenas, sobre todo antiguas. ¿Somos más felices, somos más tristes que los hombres de otra edad? ¿Camina el mundo hacia una cordial satisfacción o perdura idéntica la distancia entre los anhelos y las realizaciones?

Este va a ser el tema en la obra toda de *Azorín;* opuesta a la de Baroja en todo lo demás, tiene de común con ella esa lontananza gemebunda, ese contrapunto patético y latente que he llamado trémolo metafísico.

Se habrá notado que en las producciones mejor logradas de nuestro autor se parte siempre de un libro viejo, de un edificio antiguo, de un cuadro patinoso, de una persona fenecida. Diríase que tenemos en *Azorín* un temperamento de erudito o arqueólogo. Nada más erróneo, sin embargo. Libro, edificio, cuadro y persona no son para *Azorín* hechos definitivamente pasados, realidades de una hora irre-

---

(1) He oído frecuentemente a los viajeros que acuden a estudiar la vida española confesarse desorientados y a la postre incapaces de entender nuestro carácter. No debe olvidarse que somos un pueblo moralmente enfermo. Vive el español de momento a momento, sin solidaridad consigo mismo y empuja su alma atomizada, pulverizada, como un vendaval la arenilla del desierto. Una expresión de enojo, de malevolencia o, por el contrario, de entusiasmo y adhesión que en temperamentos normales traería a la zaga una determinada conducta, en el español suele quedar sin consecuencias. Y viceversa: la convicción de que sus palabras de hoy no van a obligarle ante sí mismo a seguir una cierta trayectoria, le permite emitir opiniones extremas y simplistas que no corresponden a su estado de espíritu de ayer o de mañana. Sería interesante —y alguna vez lo intentaré— el estudio de las perversiones psicológicas que caracterizan nuestra hora actual partiendo de esta sospecha, como *working hypothese:* la insolidaridad del español consigo mismo. Episódicamente he aludido a ella y a fenómenos que por ella se explican en muchos lugares de mis escritos. Es un error, a mi juicio, insistir, según se hace, sobre la supuesta falta de solidaridad *entre* los españoles. No es tal nuestro morbo y donde, en efecto, se manifiesta a poco que se analice aparece claramente como una fatal, inmediata consecuencia de la falta de solidaridad del español consigo mismo.

mediablemente transcurrida. Ni estudiarlos ni contarlos es la intención de *Azorín*, sino, en su más literal sentido, revivirlos.

Entre las líneas confusas y exánimes de tal página amarillenta hay una frase que conserva la impronta de un dolor, de una alegría sentida en un minuto fugaz por el escritor antepasado —reliquia delicada, volátil, evanescente, como la huella que en el limo primigenio dejó la pata de un ibis liviano. En esa frase, donde yace la momia de una emoción, inserta *Azorín* el nervio sensitivo de su alma —y, al punto, la emoción anquilosada se desentumece, despliega estremecida las viejas alillas yertas y convulsa vuelve a batir con sus plumas de antaño el aire nuestro vivo.

¡Extraña condición la del espíritu! No sólo nuestros sentimientos perviven cuando ha pasado su actualidad, de suerte que podemos tornar a vivirlos cuantas veces queramos, sin más que descender al lugar del tiempo en que acaecieron, sino que las emociones de otros hombres en otros tiempos pueden ser para nosotros espectáculo inmediato, tan inmediato y tan real como el paisaje que ahora existe ante nuestros ojos (1).

SINFRONISMO

En la feria de libros que se reúne por septiembre junto a las frondas otoñales del Jardín Botánico, halla *Azorín* un libro, publicado en 1791 por don Jacinto Bejarano, cura párroco de Arévalo. El autor es en la historia literaria un *desconocido*.

La lectura de la obra revela en este desconocido un temperamento de selección, un *hombre delicado*, *fino*, *inteligente*, *sensual*.

---

(1) Afortunadamente la psicología en los últimos años va aproximándose a esta afirmación y repudia los prejuicios e ignorancias de la psicología «siglo XIX» que se oponían a ella. Imposible me es, sin embargo, explicar y aclarar en pocas palabras el sentido de mi aseveración; fuera preciso desarrollar todos los problemas psicológicos fundamentales, cuya errónea disposición condujo a negar el simple y patente fenómeno a que yo hago referencia. Los oyentes de mi curso sobre «Sistema de la psicología» dado en el Centro de Estudios Históricos (Madrid) en 1915-16 y los que escucharon mis conferencias en la Facultad de Filosofía en Buenos Aires, pudieron formarse una idea del increíble número de cuestiones que es preciso tratar antes de resolver el asunto a que este párrafo del texto alude. Tengamos, pues, paciencia, yo en esperar la oportunidad de publicar mis investigaciones y el lector en satisfacer su curiosidad. Ya he dicho que *El Espectador* sólo va para lectores convencidos de que toda opinión acertada es larga de expresar.

Don Jacinto Bejarano escribió su libro mientras servía la parroquia de Riofrío, en Avila, un pueblecito, casi una aldea, donde la vida *es ingrata, áspera, elemental, bárbara.*

Esto nos sugiere *Azorín* en las primeras páginas de *Un pueblecito*, y en seguida venimos a la sospecha de que *Azorín* va a hacernos su autobiografía al hacernos la biografía de don Jacinto Bejarano. Porque, en efecto, es *Azorín* un «hombre delicado, fino, inteligente, sensual —sensual como Montaigne—», que atraviesa *desconocido* la vida española, tan «ingrata, áspera, elemental y bárbara». En una de las postreras páginas nuestra sospecha recibe plena confirmación. *Azorín* escribe: «¡Adiós, querido Bejarano Galavis! No creía encontrar aquí, en la aldea, un hombre tan culto y tan delicado. Siento, como *si fueran míos*, tus dolores.» *Como si fueran míos*..., subraya *Azorín.*

En los libros de acústica suele verse dibujado el aparato de resonadores que Helmholtz ideó. Fórmalo una serie de esferas metálicas huecas, cada una de las cuales comunica con un mechero de gas. Los sonidos, según su varia calidad, hallan resonancia en una u otra de estas esferas, que al producirla envía un aliento a su llama adjunta, la cual vemos alargarse trémula, ondear, estremecerse, súbitamente dotada de más intensa combustión.

Algo parecido acontece en nosotros. Gira la vida en torno nuestro, presentando sucesivamente sus facetas innumerables. De pronto una de éstas envía a nuestro ser no sabemos bien qué reflejo alentador, y algo que, apenas sospechado, iba en nosotros, cobra repentina robustez. El germen de una idea, un sentimiento indeciso crecen en tal sazón rápidamente, hasta su completo desarrollo, afirmando e imponiendo su fisonomía dentro de nuestro ánimo.

Una lectura, una persona, un hecho sobrevenido prestan de súbito tal misteriosa corroboración a nuestras íntimas germinaciones. Dijérase que esa circunstancia exterior y esta posibilidad en mí latente poseyeran una previa, radical fraternidad y una misma calidad de sangre pulsara en ambas, de suerte que mutuamente potencian su energía sin modificar lo más mínimo el sentido, la curvatura en que coinciden.

Así en este libro la afinidad preexistente entre la vida del cura y la vida de nuestro escritor duplica la intensidad de cada una. Gracias a *Azorín* entendemos mejor la emoción vital del pobre Bejarano. Gracias a Bejarano entendemos mejor la amarga ironía que gime en el corazón de *Azorín.* Y éste mismo, al hallarse resonado en aquel otro hombre, ha oído más claramente sus voces interiores.

Es extraño, pero es innegable este robustecimiento que logra

nuestra personalidad cuando se encuentra a sí misma en otra. No se diga que esto acontece sólo a los temperamentos poco originales. Es precisamente característico de todo innovador que al conquistar su nombre a los hombres aparezca acompañado, como de un arpegio arrancado a los siglos, de otros nombres a quien su innovación dota de nueva actualidad. Así no podemos nombrar a Nietzsche sin que en el ámbito de la historia espiritual se produzcan resonancias y oigamos: Stendhal, Galliani, La Rochefoucauld, Montaigne, Tucídides, Píndaro, Heráclito... «Vivimos —decía este último— la muerte de otros y morimos la vida ajena». Repercutimos a otros y somos de ellos repercusión. Atraviesan el espacio corrientes de esencial afinidad, que pasan por los individuos elegidos, forzándoles a adoptar ante la tragedia de la vida una idéntica actitud.

Como hablamos de *sincronismo* o coincidencia de fecha entre hombres o circunstancias heterogéneas —advierte Goethe no sé dónde— debemos hablar de *sinfronismo* o coincidencia de sentido, de módulo, de estilo entre hombres o entre circunstancias desparramados por todos los tiempos (1).

Cuanto más fuerte sea una personalidad menos se cuidará del *sincronismo*, de coincidir con los hombres y los hechos de su época, y más denodadamente se internará por la selva de los siglos en busca de egregios *sinfronismos*.

Una dama, de rostro "armonioso y divino" —como dice la *Antología* del monje Planudio—, de alma iridiscente, me escribía a propósito de un libro que le había hecho yo leer:

«L'auteur dit tout haut des choses que je me répétais obscurément tout bas. Je lui sais gré d'avoir fait cela, comme d'une délivrance. "La crítica literaria —dites vous, (*El Espectador*, I)—, consiste en enseñar a leer los libros adaptando los ojos del lector a la intención del autor". Rien de plus juste. Mais ce qui l'est moins... ce qui ne l'est même plus du tout c'est ma façon de lire. Je ne m'intéresse véritablement qu'aux livres qui peuvent... m'éclairer sur moi-même, qui poussent les cris que je porte en silence, qui fassent le geste que mon immobilité souffre, contient... dont elle est faite, pour ainsi dire».

---

(1) Es interesante hacer notar que esta idea del *sinfronismo* como categoría para una filosofía de la historia ha recibido posteriormente un sugestivo desarrollo en el libro de Oswald Splenger *La decadencia de Occidente*, publicado en 1918. *(Nota de la segunda edición.)*

A este párrafo respondería yo:

—Señora, la manera de leer que usted ejercita no es injusta e indebida. Fuera innecesario tranquilizar a usted sobre ello. En primer lugar, porque una mujer capaz de escribir y de pensar con tanta gentileza no se inquieta, de seguro, cuando comete una injusticia. En segundo lugar, porque es, en efecto, la única manera de leer que existe, y el resto es... erudición. La lectura, en su más noble forma, constituye un lujo espiritual: no es estudio, aprendizaje, adquisición de noticias útiles para la lucha social. Es un virtual aumento y dilatación que ofrecemos a nuestras germinaciones interiores; merced a ella conseguimos realizar lo que sólo como posibilidad latía en nosotros (1).

Pero ¿quién dice a usted que su corazón, tan raudo en su girar por la vida, no pasa desatento ante una página capaz de libertar, al modo de los héroes legendarios, alguno de esos lamentos prisioneros en el blanco silencio de su alma? El benéfico ministerio de la crítica literaria consiste simplemente en detener su corazón sobre esa página, señora, como a una abeja sobre un tulipán.

Bien sé, por lo demás, que es usted una intrépida cazadora de resonancias y afinidades —de sinfronismos—, y que, en todo parecida a Diana, atraviesa usted el mundo esbelta y rápida, azuzando los lebreles de sus sentimientos. Y a fin de que le conste mi admiración pido a usted permiso para plagiar su literatura, y decir que el libro de don Jacinto Bejarano, cura párroco de Riofrío, lanza el grito que *Azorín* conduce en silencio, y hace el gesto mismo de que sufre su inmovilidad.

EL GESTO Y EL GRITO

«El buen Bejarano Galavis —nos dice *Azorín*— vive en Riofrío sereno, tranquilo, sosegado; aquí pasa sus días, en este barranco de la sierra de Avila. Mas ¿será cierto que nuestro autor logra sobreponerse a sus recuerdos? ¿No habrá en este hombre ecuánime y jovial ni un rápido gesto de tristeza en su paz, ni un segundo de desesperanza, ni un movimiento de taciturnidad febril y de desasosiego? En una hora dada, considerando su apartamiento del mundo y la solitaria esquividad de estas montañas, este hombre delicado,

---

(1) Decía Goethe: «En fin, que me es odioso todo lo que meramente me instruye sin aumentar mi actividad o reanimarla de una manera inmediata.»

fino, inteligente, sensual —sensual como Montaigne—, ¿no tendrá un grito, un solo grito, revelador, por encima de su inalterable ecuanimidad, de lo más hondo de su espíritu?»

La mansedumbre del estilo que fluye por las páginas de Bejarano, como la templanza del arte de *Azorín*, revelan dos hombres superiores, «aristocráticos», incapaces de hacer con villana insistencia la ostentación de su amargura. Un hombre que insiste es un temperamento plebeyo —porque insistir es no saber triunfar ni renunciar. Los espíritus selectos tienen la clara intuición de que eternamente formarán una minoría —tolerada a veces, casi siempre aplastada por la muchedumbre inferior, jamás comprendida y nunca amada. Cuando la muchedumbre ha pulido un poco más sus apetitos y ha ampliado su percepción, la minoría excelente ha avanzado también en su propio perfeccionamiento. El abismo perdura siempre entre los menos y los más, y no será nunca allanado. Siempre habrá dos tablas contrapuestas de valoración: la de los mejores y la de los muchos—en moral, en costumbres, en gestos, en arte. Siempre habrá dos maneras irreductibles de pensar sobre la vida y sobre las cosas: la de los pocos inteligentes y la de los obtusos innumerables.

Mejor, pues, que quejarse corresponde a estos espíritus selectos aceptar de una vez para siempre la trágica condición de su propia vida. Jamás gozarán plenamente esa forma de placer que en toda abundancia experimenta el hombre trivial: el placer de ser llevado, sostenido por el ambiente público. El temperamento delicado y sutil suele tener algún momento de debilidad, en que desearía perder sus exquisitas cualidades, tornarse encallecido y torpe, para no sentir esa continua irritación que le produce cuanto la gente piensa a su alrededor, en la calle y en el Parlamento, en la Academia y en el periódico; para no padecer a toda hora esa sublevación del pulso que le causa la innoble conducta de los corazones circundantes. El hombre trivial tiene la ventaja de coincidir siempre con su derredor; a cada palabra suya parece aguardar en el aire un hueco recortado a la medida. Lo que piensa y dice es lo que los demás acaban de pensar y decir, o se disponen a pensar y decir.

Pero si esta distancia entre los mejores y los muchos ha existido siempre y nunca desaparecerá, caben dentro de ella sus más y sus menos.

Momentos en que es mínima, momentos en que es máxima. Yo dificulto que en parte ni tiempo alguno la incompatibilidad entre los mejores y los muchos haya sido más extensa que lo es en España durante estos años.

Hay quien dice que nuestra España sin Inquisición es más culta que aquella otra —vestida de negro, febril, cruel— gobernada por la Inquisición. Está bien que un político izquierdista piense así, y, mejor aún, que lo diga: con esa falsedad tal vez consigue que los espectros de los que ardieron en los autos de fe voten su candidatura en las próximas elecciones. Pero el que aspire a la verdad no puede afirmar tal cosa. Al contrario. En España es tradicional, inveterado, multisecular el odio al ejercicio intelectual. Pero en otra edad el odio era respetuoso, es decir, medroso: se odiaba al intelecto, pero se creía en él, en su poder vital, se le temía, era una realidad que urgía aniquilar, consumir, reducir a cenizas—la Inquisición.

Pasan unos siglos: aquel odio combustible ha conseguido de una parte hacer obsoleta la acción pensante; de otra, entumecer en el español la capacidad de ser influído por las ideas. Ya no es temible el intelecto. El odio puede quedar reducido al eco del odio, que es el desprecio—la España de 1916. En esta fecha en que escribo, sépanlo los investigadores del año 2000, la palabra más desprestigiada de cuantas suenan en la Península es la palabra «intelectual» (1).

Conviene que sepan estas cosas esos futuros críticos e historiadores para que estimen en lo que vale la obra de hombres como *Azorín*. Lo que pensamos, y mucho más lo que escribimos, es el ademán con que lo más íntimo de nuestra persona responde a lo circunstante, a lo que es para nosotros la vida en este lugar y día. Cuando gentes de fino oído histórico —dentro de un siglo, de dos siglos— perciban la ominosa, increíble abyección intelectual y moral de esta España de ahora, el gesto sobrio, tembloroso, humano, emocionado con que el arte de *Azorín* se eleva sobre tan ruin fondo, parecerá un milagro del espíritu.

Don Jacinto Bejarano vive en destierro de los salones, de las tertulias, del tráfico espiritual de Madrid. Sin embargo, sólo unas líneas dejan escapar el dolor de soledad y ahogo que debió acongojar su vida: «Por tales concurrencias —dice— *suspiro y lloro*, y por ellas anhelo, y al que las disfruta envidio». Y en otro lugar: «Protesto que si he dejado correr la pluma no ha sido con el fin de que se me juzgue capaz de ser autor público, sino con el de divertir, con esta ocasión, las penas del destierro y suspender por algunos instantes las lágrimas que me hace verter incesantemente mi desgraciado destino».

Más recatado aún, conténtase *Azorín* con referirnos la existencia

---

(1) Véase el capítulo «¿No hay hombres o no hay masas?», de mi libro *España invertebrada*, 1921. (En el tomo III de estas *Obras Completas*.)

de Bejarano, galvanizando su emoción vital. Luego, simplemente añade: «¡Amigo Bejarano, siento, *como si fueran míos*, tus dolores!»

Riofrío de Avila, humilde aldea entre breñas, no es más hostil a la vida espiritual que este Madrid nuestro. En *Azorín* resuena la sobria quejumbre de Bejarano.

En medios aparentemente distintos sienten ambos la misma soledad. La España de los últimos siglos es, por lo visto, acremente hostil para la vida del espíritu. Casi una centuria ha transcurrido desde que Larra, en unas páginas egregias, que no podrán leer sin emoción *sinfrónica* las ocho o diez personas que en España se dedican hoy al puro afán literario, daba un grito de desesperación: «Escribir en Madrid es llorar...»

II

RUINA VIVA

Algo es una ruina cuando queda de ello sólo el esfuerzo vital necesario para que la muerte perpetúe su gesto destructor. En las ruinas, quien propiamente vive y pervive es la muerte (1).

Salvos algunos puntos de la periferia, la tierra española ofrece a quien la visita el espectáculo de un ademán moribundo que no ha acabado todavía. España es una vasta ruina tendida de mar a mar, entre la Maladeta y Calpe.

Acaso nada sorprende tanto al compatriota que transita las fronteras como hallar que en los países extraños suelen encontrarse todas las cosas en perfecto uso. Nota, al cruzar las campiñas, que los muros de los caseríos no están descascarillados; en las techumbres no faltan tejas ni crecen salvajes verduras; las puertas giran sobre sus goznes; las ventanas de cristales horros coinciden con las jambas. Es muy raro topar con algún edificio abandonado. En los trenes, en todos los aparatos del público servicio, las bisagras se deslizan con facilidad, los resortes se mueven con eficacia; no hay nada roto, y si algo hubiera, advertimos que fue de ayer, que aún no ha tomado el objeto el hábito de persistir así; por el contrario, demanda perentoriamente la compostura.

Entre nosotros, sobre todo por ahí, por los pueblos, apenas hay nada que ande en uso; todo se nos acerca sumisamente, como esas ancianas que un tiempo gozaron la abundancia y hoy han venido a menos. Nos parece escuchar por dondequiera voces humildes que nos dicen: ¡Yo fui un tejado rojo y regular! ¡Yo fui una pared de piedra pulida y sin senos de polvo; en primavera yo me embozaba en una yedra! ¡Yo fui una vez la torre altiva de esa parroquia! Hace un siglo tuve cierto día un estremecimiento y se me derrumbaron las ilusiones, quiero decir, el campanario: con estas tablas que me pusieron pretenden sostener mi quebradura. ¡Viajero, quienquiera que

(1) Véase Georg Simmel, *Les ruines. (Essais de philosophie relativiste.)* Publicado en la Biblioteca de la *Revista de Occidente* en el libro de G. Simmel: *Cultura femenina y otros ensayos.*

seas, si tienes corazón, concluye esto de vida que me queda, pues sirve sólo para alimentar mi atroz agonía!

Como con las cosas ocurre con las ideas aposentadas en las cabezas. Fueron ideas; hoy son ruinas de ideas. Las ideas que han perdido su capacidad de regir eficazmente los corazones, las ideas arruinadas, mohosas, anquilosadas, carcomidas, son los tópicos. El resto de vitalidad que queda a éstos los mantiene erguidos sobre el haz de nuestra alma como fantasmas bajo la luna, y si la realidad nos apremia mueven ellos sus brazos moribundos, pretendiendo espantarla—un gesto enfático, doloroso, inútil, evanescente.

Imagínese que el mundo entero sucumbiera y quedara sólo una conciencia y en ella el poder de recordar. El mundo sido volvería a desarrollarse una y otra vez, en todos sus detalles, como la película de un cinematógrafo, dentro de aquel escenario espiritual. Volvería todo; pero volvería exangüe, imaginario, espectral. Así nuestra patria.

Esto pensaba yo mientras tenía abierto entre las manos el libro de *Azorín: Castilla.* ¡Un libro triste! ¡Un libro bellísimo! ¡Qué rumor de melancolía se levanta de sus páginas y nos llega tamizado, trémulo como una música que suena tras de las frondas de un soto! La España de *Azorín* está compuesta de cosas rendidas que se inclinan hacia la muerte.

Mas ahora, con el libro entre las manos, estoy apoyado en el flanco inmortal, colosal, del Monasterio, nuestra gran piedra lírica. Esto es el Jardín de los Frailes, amplísimo rectángulo peraltado sobre el horizonte. En su extremo oriental se alza una torre, y como desde aquí no se ve el suelo próximo, parece la mole ciclópea flotar íntegra en el aire, y la esquina de la torre, pulida y tajante, es una inmensa proa hostil que avanza sobre la llanura hacia Madrid como para henchirla, para triturarla, para aniquilarla.

Mas dejemos para otra ocasión el comentario de este símbolo berroqueño, que, apostado en una vertiente del Guadarrama, parece recoger los restos de la energía peninsular, como el caudillo espontáneo asume los residuos del ejército vencido que se dispersaban desorientados. Yo espero que un día no lejano los españoles jóvenes harán su peregrinación de El Escorial, y junto al monumento se sentirán solicitados al heroísmo. Aún no debemos perder la esperanza de que haya gentes entre nosotros poseedoras de la voluntad de vivir y dispuestas a ligarse en un haz para dar una postrera embestida a

un punto del porvenir, abrir en él un portillo y salvar así la continuidad de la raza.

Quería sólo hacer constar la vacilación en que me ponen, de un lado, este lindo librito, que me convida a irme muriendo; de otro lado, este edificio, que enseña la única receta para vivir: el combate.

Suscitado tras de las páginas se levanta un mundo paralítico y moroso, pueblos que viven un éxtasis (campiñas inmovilizadas, charcos de agua que apenas ondula circuídos de olmos próceres con hojas que apenas tiemblan). Es una vida quieta e idéntica, como esta que llevan sobre las piedras verdinegras del jardín los sabios lagartos mirando la magnitud solar con finos ojuelos de abalorio que brillan. ¡Leed *Castilla* o *Lecturas españolas*, y sentiréis como una inercia cósmica!

Cuando *Azorín* dice «he estado», en lugar de «estuve»; «me he levantado», en lugar de «me levanté»; «he llamado», en lugar de «llamé», no procede de manera caprichosa. La vida activa, la vida que se mueve, se mueve hacia la muerte. El movimiento es un hijo del tiempo, un hijo que se alimenta de sangre paternal. El movimiento es la vida gastándose, es el disfraz de la muerte entrando astuta en la vida.

Y el arte de *Azorín* es un ensayo de salvar al mundo, al mundo inquieto que properante va hacia su propia destrucción. *Azorín* lo petrifica estéticamente. Quisiera suspender la vida del mundo en una de sus posturas, en la más insignificante, por siglos de siglos. Y esta quietud virtual es para *Azorín* la única forma de la inmortalidad. Moverse es llevar actos a conclusión, es preferir, fenecer, caminar al aniquilamiento: ¡Oh, si el mundo al soplo de un Dios quedara extático!

—«Espere usted aquí— me ha dicho la viejecita». *Azorín* no escribe «me dijo», porque entonces, ¡adiós esperar!, ¡adiós voz incierta de la viejecita!, ya no seríais, habríais consumido vuestra realidad fugitiva. *Azorín* quisiera esperar toda la eternidad en aquella sala, junto a aquel zaguán, y escuchar perdurablemente la voz humilde, solícita, incierta de la viejecita que está diciendo: «Espere usted aquí». El mundo que *Azorín* suscita con el rumor cristalino de sus palabras tiene un aroma de quietud patética y asombrada. La inactividad le salva de la corrupción como a los yogas de la India.

El arte es siempre una aspiración a divinizar las cosas, dotándolas de los atributos peculiares al Ser Supremo, y el primor del artista estriba en haber hallado un secreto o manera de divinización. Siendo atributo divino no transcurrir jamás, vivir sólo en

presente, *Azorín* se llega a las cosas y las para, nuevo Josué del corazón de España.

LA INTUICIÓN RADICAL DE «AZORÍN»

El arte no puede consistir nunca en copiar una realidad, si por realidad se entiende lo que se ve, se oye, se toca. Lo sensible es sólo el resultado de una complicada labor oculta. Lo visto, lo oído, tiene valor meramente por lo que en ello hay de alusión a ese fermentar secreto, a esa latente trayectoria de que lo sensible no es sino un estadio. La realidad no es sólo el arroyo que vemos correr, mas también el manantial subterráneo que no vemos y produce a aquél. Por eso, la realidad no puede copiarse, sino que se la sorprende mediante un acierto misterioso que hace al artista coincidir con ella, como el compás de la danza hace coincidir movimientos espontáneos e independientes. El caso de Flaubert, que mientras describe el envenenamiento de la Bovary experimenta en sí mismo los síntomas de la intoxicación, y el de Kierkegaard, que pensando en la avaricia vive una semana convertido de verdad en avaro, son fenómenos extremos y burlescos de esta coincidencia.

Lo importante no es que el artista coincida con la realidad, sino que coincida su obra. Lo importante es que el lienzo o la página no nos presenten sólo la máscara de las cosas, su apariencia fugitiva, la mueca insulsa que nos hacen al pasar por delante de nosotros, sino que traigan, por decirlo así, escrita en la frente su genealogía, y de un golpe percibamos su fisonomía y su génesis.

Sólo conocemos bien lo que hemos visto nacer. Esta intimidad súbita en que la obra de arte nos pone con las cosas proviene de que nos hace asistir a su generación, de que nos las presenta en lo que llama Leibniz su *status nascens*. Tomadas así, a la hora de su nacimiento, son las cosas ingenuas y nos entregan sus secretos.

Mas para ello hay que apartarse un momento de las apariencias, que son innumerables, desconcertantes, contradictorias, y buscar más adentro la fuente única o las pocas fuentes, si aquélla no se encuentra, de donde nacen. Entonces veremos cómo se agrupan y organizan, cómo toman un aire de familia y dirigen profundas miradas a un mismo punto que fue su cuna.

Azorín no se ha dejado desorientar ante la muchedumbre de los fenómenos nacionales, sino que ha buscado su secreto general. No se ha limitado a mirarlos bien, uno por uno, en su peculiaridad,

sino que ha tratado de descubrir su génesis común. Parte de una intuición inicial respecto a España, que lleva, por decirlo así, en su vientre las cosas todas de España.

Azorín ha visto este hecho radical, que los comprende a todos: España no vive actualmente; la actualidad de España es la perduración del pasado. Aristóteles dice que la vida consiste en la mutación, en el cambio. Pues bien: España no cambia, no varía; nada nuevo comienza, nada viejo caduca por completo. España no se transforma, España se repite, repite lo de ayer hoy, lo de hoy mañana. Vivir aquí es volver a hacer lo mismo. Por eso dice *Azorín* que para él, contemplativo, *vivir es ver volver*. (*Las Nubes*).

De aquí toman origen casi todos los elementos de su arte. De aquí, por lo pronto, su propensión a poetizar sólo lo vulgar. Aparta de sí lo magnífico, lo trágico, lo genial, lo heroico, y busca en todas partes lo trivial y baladí, lo vulgar. ¿Qué es lo vulgar más que lo que se repite constantemente en todo lugar, en todo tiempo? ¿Qué es lo vulgar más que la costumbre; qué es la costumbre más que la repetición; qué es la repetición más que el pasado perdurando, insistiendo? ¿Qué es todo ello sino la forma inerte de la vida?

... Esto que voy pensando atrae sobre mí nuevas meditaciones. Pero suena en lo alto una campana. Son las once. El guarda me exige que abandone el jardín reverberante al sol. Es la hora en que los frailes descienden de sus celdas y proceden a pasear como hace un siglo, como hace dos siglos, como hace tres siglos.

Cierro el librito de *Azorín*, librito de amor y de dolor.

Es la poesía —me alejo meditando— puro ejercicio de amor o de dolor. Sólo una de estas dos emociones cardinales es bastante para transustanciar el mundo, para elevar la realidad a su poética potencia. Y aún cupiera hablar únicamente del amor; porque el dolor, el verdadero dolor, al fin y al cabo, ¿qué es más que ese mismo amor cuando huye herido, el dardo en el flanco, querulante y sangriento?

PRIMOR DE LA REPETICIÓN

La nubecilla poética en que nos llegan envueltos los personajes, las acciones, las cosas mentadas por *Azorín*, emana siempre de que, al presentársenos, nos dejan ver, como en una galería de espejos, repetida indefinidamente su fisonomía. Este placer estético de la mera repetición que aquí toma un contenido más sutil y complicado, es el

mismo que creó las estelas orientales, donde una larguísima hilera de ángeles-toros multiplica la misma postura.

Ningún personaje de *Azorín*, ninguna acción, ningún objeto tienen valor por sí mismos. Sólo cobran interés cuando percibimos que cada uno de ellos es sólo el cabo de una serie ilimitada compuesta de elementos idénticos. No ser lo que son, sino meramente ser igual a otros cien y a otros mil, y a otros sin número, les presta poder sugestivo. El propio origen tiene la suave gracia de las alamedas; no nos importa cada árbol, sino el que, siendo muchos, parezcan uno mismo, repitiéndose en serie.

Cada uno de nosotros se cree una realidad incomparable donde ha venido a hacer crisis la Naturaleza. Por lo mismo, nos inquieta con poética inquietud el artista que, cual *Azorín*, nos revela la Naturaleza como una alfarera tradicional que de unos pocos moldes produce innumerables figuras equivalentes. Esos moldes vienen a ser aquellas misteriosas *Madres* que con religioso pavor bajó Fausto a mirar en el seno del mundo.

Para algunos biólogos contemporáneos la función mínima de la vida consiste en la capacidad de repetir. En un cuerpo mineral una impresión es tan nueva la segunda como la primera vez que se recibe. En un cuerpo vivo la impresión renovada encuentra aún vivaz su anterior influjo y traba con él una irrompible solidaridad, merced a la cual la impresión pasada se reconoce en la presente, y ésta atrae, resucita a aquélla. Así se forma el hábito, acumulación de modificaciones pretéritas que reviven en todo momento y operan sobre la actualidad. Así se forman las especies, repitiéndose en los hijos las formas orgánicas de los padres. Semon, que amplía excesivamente una idea de Hering, considera a la *mneme*, a la memoria, como la fuerza elemental de la vida. Según esto, engendrar un hijo vendría a ser un rememorar la propia existencia.

Tal vez no haya en esta teoría de Semon más que una metáfora errabunda que se ha deslizado dentro de la biología. Sin embargo, es curioso notar su coincidencia con la opinión poética de *Azorín:* «vivir es ver volver». Por lo menos, estéticamente vivo, emocional, es en su obra sólo aquello que ha existido ya una vez o muchas y va a existir otras tantas.

No se busque, pues, en este arte tema alguno de heroísmo. Lo heroico de todo héroe radica siempre en un esfuerzo sobrenatural para resistirse al hábito. La acción heroica es, en todo caso, una aspiración a innovar la vida, a enriquecerla con una nueva manera de obrar. Heroísmo es rompimiento con la tradición, con lo habitual,

con la costumbre. El héroe no tiene costumbres; su vida entera es una invención incesante...

Al llegar aquí acuden tantos motivos ideológicos en torno al meditador de El Escorial, que no sabe bien dominarlos. Son gérmenes de ideas que vienen en confuso enjambre, como abejuelas temblorosas y doradas, a punzar la superficie del alma, urgiéndoles penetrarla para labrar dentro su dulce edificio. ¿Quién no ha conocido esta misma perplejidad? Sabe uno de cierto que ideas innumerables están ahí fuera, revolando en derredor; percibe uno sus pinchazos y distingue cuáles son de ésta y cuáles de aquélla; oye uno estremecerse el aire bajo sus alitas translúcidas. Pero no hay modo de aprehenderlas, de expresarlas... Es preciso hacer una pausa, dejar que se organicen por sí mismas y, dispuestas en buen orden, vayan entrando en el odrecillo del espíritu.

Aprovecho este instante de inacción para descansar la vista sobre la ancha espalda de la llanura. Cúbrenla los espacios vagamente amarillos de las dehesas entreverados de manchas oscuras que forman los chaparrales. En medio se abren dos como ojos suaves que miran quietos el firmamento, dos ojos dulces, serenos, de vaca o de mujer. Son las lagunas de la Granjilla que en otoño e invierno llenan de fiebres el paisaje.

POETA DE LA COSTUMBRE

La impresión espontánea que la vida me produce es contradictoria de la que produce a *Azorín*. Yo veo en la innovación, en la invención, el síntoma más puro de la vitalidad. En consecuencia, yo quisiera un arte de lo heroico donde todo fuera inventado; un arte dinámico y tumultuoso que desplazara la realidad. Creo, además, que este arte llega ya muy cerca. Algo había de él en Ibsen, en Stendhal y en Dostoievski. Algo también en el trágico alemán Hebbel, de quien puede profetizarse la próxima conquista de la moda. Mas en tanto, ¿cómo no aspirar el aroma de la rosa marchita que ahora se nos acerca?

Vicio repugnante de nuestra época es pretender que el mundo —la verdad, la virtud, el arte— coincida con nuestra limitación. Por muy grande que nuestro corazón sea, siempre será más vasto el horizonte. De aquí que la grandeza de ánimo, mejor que en pretender abarcar todo, consista en reducirnos a nuestro rincón y dejar

que otras cosas innumerables se oreen junto a nosotros, crezcan y se satisfagan.

Nada tan placentero en este sentido como hallar unidos por la amistad dos poetas de musa contraria —*Azorín* y Pío Baroja. Id al anochecer por la calle de Alcalá arriba y los descubriréis entre la muchedumbre vespertina practicando una simbiosis deambulatoria, como suelen en la estepa el elefante y la jirafa. Baroja ha escrito más de veinte volúmenes, que son otros tantos ensayos para tropezarse con un tema heroico. Sus personajes aspiran a no tener costumbres; por eso ha tenido que buscarlos entre gentes de malas costumbres, que existen al margen de la normalidad y viven cada día una catástrofe.

En cambio, *Azorín* nos dirá de cada cosa sus costumbres, y sólo sus costumbres: lo que hace o padece todos los días del año, monótonamente, acciones y pasiones que le son comunes con otras mil cosas. Si es una figura de pretensiones heroicas, *Azorín* cuidará de abatirla al plano vulgar, de integrarla en la democracia igualadora de la costumbre.

No puedo olvidar una lectura que le oí algunos años hace. Era una velada en memoria de Ganivet. Se recordará que Ganivet compuso su propia leyenda en la novela *Los trabajos de Pío Cid.* Pío Cid es Ganivet. Pío Cid quiere presentársenos ingenuamente como un semidiós solterón que ha descendido a una casa de huéspedes. Cada uno de sus actos opta a la genialidad. Ni se acuesta a la hora que los demás mortales, ni se casa como los demás, ni piensa, ni siente, ni sonríe como el resto de la especie. Pues bien: *Azorín* nos ofreció una semblanza de este heteróclito personaje. De ella recuerdo sólo un conjunto de rasgos como el siguiente: «Pío Cid llevaba una corbata traspillada». *Azorín*, siguiendo su propio instinto, había recogido en la novela romántica meramente las notas vulgares que hacían de Pío Cid un ser consuetudinario.

Yo también llevo una corbata traspillada, éste, aquél, cientos; toda una clase de hombres llevamos corbatas traspilladas. No es, pues, un rasgo individual, sino, al contrario, típico. Y, sin embargo, con él caracteriza *Azorín* a Pío Cid; con él trata de individualizarlo, de realizarlo. Los que escuchábamos creíamos entrar por vez primera en comercio visual con este personaje, mientras el Pío Cid de la novela romántica, con ser una novela fuerte, se esfumaba desdibujado e impreciso.

De análoga manera procede siempre *Azorín*. Obtiene el aire de realismo para sus figuras por medio de rasgos típicos, vulgares, co-

munes —en una palabra, generales. Lo concreto es en sus páginas siempre lo general. Por eso hallamos frecuentemente listas de nombres usaderos —don Antonio, don Juan, don Mateo...—, de entre los cuales podemos elegir cualquiera y referir a él cuanto *Azorín* nos dice. En *Castilla* va a describir con ayuda de Arriaza, de Tapia, una corrida de toros en un pueblo. «¿Qué pueblo es?» —se pregunta *Azorín*. Y responde: «Vaciamadrid, Jadraque, Getafe, Pinto, Córcoles». No es sólo indiferente cuál sea el pueblo de que se trata, sino que es esencial para la emoción perseguida por *Azorín* la existencia de muchos pueblos equivalentes, donde las corridas transcurren de la misma manera.

Hubo un tiempo en que irrumpieron la literatura unos ilotas de la república poética llamados «escritores de costumbres». Sus obras, útiles acaso un día para los historiadores, como hoy nos es útil Pausanias, carecen de valor estético. Aquellos hombres eran incapaces de conmover, y se acercaban sin lirismo a las cosas. Describían con método paciente y nulo los usos que veían, ocupándose de ellos como si por sí mismos pudieran éstos alcanzar interés poético (1). El resultado era penosísimo. Porque las costumbres son en grado eminente lo baladí, lo sin valor, lo insignificante. Asentadas en los sótanos de nuestro organismo y de nuestra conciencia, representan en nuestra vida lo mismo que el nivel del mar en un paisaje montañoso. Nuestros ojos buscan las crestas de la serranía, las lomas redondas del collado, la línea ondulada y variante, y no nos interesa la consideración de que, al fin y al cabo, el nivel del mar forma parte de las montañas y las hace posibles. Del mismo modo los que habitan próximos a una catarata acaban por no oír su estruendo. La vida es brinco e innovación. La costumbre, en cambio, es la vida ya vivida, la vida gastada que se acumula bajo los pies de la vida enérgica y progresiva. Empleando un símil de Bergson, podría decirse que la costumbre es la ceniza de sí mismo que va encontrando el cohete conforme asciende; cenizas que ya caen exánimes, mientras él todavía aspira hacia el firmamento.

Es, pues, contradictorio querer hacer de las costumbres por sí mismas sujeto de poesía. Son, fatalmente, antipoéticas.

---

(1) Sin embargo, nótese que casi todos los «escritores de costumbres» —Mesonero Romanos, Larra, Segovia, etc.—, daban un tono satírico o barnizaban con una burla extrínseca sus descripciones. Esto confirma la teoría sostenida por mí en *Meditaciones del Quijote*, según la cual todo realismo es *satirismo*. La realidad, por sí misma, carece de todo poder estético.

Pero en *Azorín* no hay un escritor de costumbres. Para él son éstas mero instrumento y material con que nos sugiere esa pavorosa fuerza negativa de la repetición, esa siniestra vacuidad, esa insistencia desoladora que constituye, según él, la base misma de la vida. Al través de las costumbres va a buscar la costumbre de quien se ha dicho que es fuerte como la muerte, el poder de la persistencia y la monotonía que, en su opinión, representa la última sustancia del mundo. Todo lo que es vuelve a ser eternamente —y sólo es verdaderamente, sólo tiene una profunda realidad lo que vuelve. Las diferencias, las innovaciones no son más que apariencia.

En *Una ciudad y un balcón* nos presenta tres momentos diversos de una misma campiña que a lo largo de los siglos contemplan tres hombres desde un balcón. Entre paréntesis, como cosa adyacente, se nos habla de las máximas variaciones históricas, el descubrimiento de América, la Revolución, el Socialismo. Sin embargo, estas variaciones son meras apariencias, temblores en la piel verde de un estanque, cuyas entrañas líquidas no se conmueven. Los paisajes cambian; los individuos que los miran, también; mas algo decisivo permanece idénticamente: el dolorido sentir, la melancolía del hombre ante el paisaje. Pase lo que pase, subsistirá en el universo el mismo volumen de melancolía.

Decía Schopenhauer que la misión de la Historia era mostrarnos cómo bajo variadas formas pasa siempre lo mismo: *eadem sed aliter.* Ocurre —añadía— lo que en la *Commedia dell'Arte:* los enredos de las piezas varían, pero los personajes son siempre los mismos. Al entrar en escena no se acuerdan de lo que en la pieza anterior les ha sobrevenido; pero siempre Arlequín se burla, Bartolo es burlado, Colombina es seducida y el Capitán golpea. Pues bien, en la vida, bajo gestos diferentes, se mueven en la escena vital los mismos personajes: hastío, dolor, desesperanza, melancolía...

Pero ¿qué es esto que llega sobre El Escorial? Esto que llega es la noche —una coloración entre azulada y bruna, que va vertiéndose como un licor en una copa dentro de este regazo de la sierra.

A poco se ha llenado hasta los bordes. Todo yace embebido en la patética tiniebla azulada. Arriba, las estrellas inician su titilación. Son puntos nerviosos que dan su rápido latido de dolor cuando les llega el rítmico golpe de sangre conducida por las inmensas arterias de la vida universal.

Azorín nos facilita la sensación de ciertos fenómenos cósmicos y elementales. Casi no podemos pedir más a un poeta.

«*Il poeta* —dice Pascoli en sus *Pensieri e discorsi*— *debe saper dare all'anima le oscure sensazioni che le mancano e che abbondano alla scienza: come la coscienza di roteare insieme col piccolo globo opaco negli spazi silenziosi, nella infinita ombra costellata.*»

INTERMEDIO DE LAS SILUETAS

Cada hora trae su luz y cada luz —como un poeta— crea de nuevo las cosas todas a su manera. Gracias a esto, el mundo, que es ya tan rico en formas estáticas, aumenta indefinidamente su contenido. Así el Monasterio de El Escorial no es uno solo: salvo las del centro de la noche, tardas, inútiles horas inertes, cada hora somete nuestra gran piedra lírica a una nueva interpretación, la transfigura, produciéndose una muchedumbre de monasterios sucesivos que podemos acumular en nuestra sensibilidad. Eran en otro tiempo las horas danzarinas que, como dice el clásico, cogidas de la mano golpeaban la tierra con pie alterno. Ahora se han convertido a la literatura. Cada cual cultiva un género literario, y esta primera hora nocturna propende a la comedia.

Sabido es que el propósito esencial a la comedia consiste en mostrar cómo todo lo grande y heroico es falaz. La comedia es siempre, siempre parodia, burla de una tragedia, una tragedia que se vacía, que se deshincha. La musa cómica punza, como un insecto, el volumen de la tragedia: la materia interior se desvanece en el aire, y delante de nosotros queda sólo un mascarón. La comedia fabrica desilusiones.

Pues bien: esta primera hora nocturna convierte a las cosas en siluetas. ¡Cuán pocas resisten victoriosamente tal interpretación malévola!

Hay una cosa en todas las cosas que nos obliga, en definitiva, a respetarlas: esta cosa es su realidad. Simpaticemos con ello o no, cuando algo es real se afirma contra nosotros y no podemos aniquilarla. Desviamos de él acaso nuestra mirada, orientamos hacia otros objetos nuestro corazón: todo es inútil. Aquello por nosotros odiado o desdeñado persiste ahí, ocupa un lugar en ese mismo espacio donde habitan las cosas que nos son más gratas, convive con éstas en un trato dinámico y contribuye a su existencia de modo que si desapareciera, todo vendría a destrucción. Esta es la causa de su respetabilidad. Si por sí y ante sí, aislada, fuera real una cosa, cabría suprimirla a fuerza de desdén; pero la realidad no es más que el

síntoma de que una cosa ejerce influjo sobre todas las demás y de ellas lo recibe, de que una cosa es necesaria para que el resto subsista. Porque los sapos silban al crepúsculo en sus hoyos, hilan las princesas en sus camarines.

La realidad es el poder que tienen las cosas de llenar el espacio, de afirmarse unas contra otras, y mutuamente imponerse un puesto determinado. Las cosas reales son cuerpos, es decir, algo impenetrable, que responde violentamente a toda agresión. Parece como si desde el centro de cada una naciera una fuerza que se dilata en el sentido de las tres dimensiones hasta encontrar la que llega del centro de otra cosa y venir con ella a un compromiso. Este compromiso se manifiesta en una delimitación de fronteras, en la línea o perfil de cada objeto que indica dónde la una cosa concluye y la otra comienza. Marca, por tanto, el perfil las pretensiones extremas de un cuerpo; la fuerza respetable y eficaz es justamente lo de dentro del perfil, la masa cúbica, la materia expansiva.

Esta consideración nos lleva a fijarnos en que sólo la materia, la masa cúbica interna justifica el perfil, como la fuerza íntima de una nación hace que sus fronteras no se conviertan en líneas irrisorias. En suma, la tercera dimensión es la característica de la realidad.

Mas a nuestros ojos llega la tercera dimensión, la materialidad de las cosas representada por el color. Cada color simboliza una materia, es decir, un determinado poder de expansión. Suprimid las modulaciones del color y habréis extirpado a los objetos su tercera dimensión y su materia; por decirlo así, las habréis vaciado de realidad. Quedará sólo el perfil como un ademán inválido.

Vamos así pensando conforme subimos de El Escorial de Abajo a El Escorial de Arriba. Es el instante en que la tarde cae subitáneamente rendida bajo el imperio nocturno. Los colores huyen. Sólo el cielo conserva un claror azulado y pende sobre el paisaje como un telón vertical. Sobre él destacan las casas convertidas en siluetas. El Monasterio, la enorme masa cúbica, toda ella piedra, es ahora una superficie oscura, como un cartón recortado. Podríamos enrollarlo cual si fuera un plano y llevárnoslo debajo del brazo. Su área es del mismo color que las casas más modestas en torno suyo. No obstante, continúa erguido, y las torres, el cimborrio, las cruces, las bolas de los remates acusan, más que nunca, su perfil con deplorable jactancia. ¡Sobre todo las bolas; las ingentes esferas de piedra que esta tarde bruñía el sol, quebrando en aureola sus haces de oro, son ahora unos círculos que hacen ridículos equilibrios sobre sus cóndilos!

Decididamente el Monasterio se transforma a prima noche en el Monasterio de la Triste Figura: perdida la gravitante energía de la materia berroqueña, tiembla sobre el cielo como un bastidor de teatro suburbano y desenvuelve su perfil en vanas gesticulaciones como tiradas de versos redundantes que recitara un actor sin ventura.

La hora laminadora, la hora de las siluetas lleva en sus alas la musa de Aristófanes y triunfa de nuestra gran piedra lírica, poniéndola en ridículo. No importa: su triunfo, todo triunfo humorístico, es fugaz. Mañana, la aurora naciente volverá al perfil su materia potente, y la tragedia se desarrollará de nuevo en la plenitud luminosa. Es destino de la comedia vivir sólo el momento en que hacen su volada los murciélagos y alimentarse de una fantasmagoría. Cuando hay buena luz vemos, si tenemos ojos, la realidad de las cosas, y entonces las respetamos.

LA HISTORIA, EDIFICIO DE LAS HORMIGAS

—¿Quién edificó nuestro Monasterio?

—Felipe II.

—¿Felipe II? Imaginemos la escena.

Debieron ser días, semanas, meses de una fiebre entusiasta los en que este edificio fuese alzando. «Había en la sola iglesia —refiere el Padre Sigüenza— veinte grúas de a dos ruedas, unas altas, otras bajas y otras sobre éstas más altas, y sobre éstas, tablados y andamios que subían al cielo: éstos daban voces a aquéllos, los de abajo llamaban a los altos, los del medio a los unos y a los otros; de día, de noche, a la tarde, a la mañana, no se oía sino: guinda, amaina, vuelve, revuelve, torna, estira, para, tente, menea; bullía todo y crecía con aumento espantoso; parecía trabajaban no sólo para ganar de comer, como en otras obras, sino para dar remate y perfección a lo que tenían entre manos, en una amigable contentación y porfía, pretendiendo cada uno ir el primero, y junto con esto, ayudar al otro».

Sería de ver «la multitud de aserradores y carpinteros de tantas suertes y diferencias de obras: unas gruesas como andamios, grúas, etcétera; otros de puertas y ventanas, y otros más primos y delgadas manos, para cajones, sillas y estantes...»; «por otra parte, la variedad y diferencia de los albañiles»; luego los «otros maestros, más secretos y retirados, como eran muchos pintores y de gran primor en el arte, que llamaban ellos valientes; unos hacían dibujos y cartones y otros

los ejecutaban; unos labraban al óleo tableros y lienzos; otros, al fresco, paredes y techo; otros, al temple; otros, iluminaban; otros, estofaban y doraban, y otros muchos, porque los juntemos con éstos, escribían libros de todas suertes, grandes y pequeños, y otros los encuadernaban». Prosigue largamente el Padre Sigüenza describiendo la gran colmena gremial que hervía en torno al foso de la obra futura. Dentro de él iba cayendo un inmenso esfuerzo anónimo. Y ese esfuerzo de miles de hombres es lo que ahora tenemos delante en forma de gigante cubo granítico.

Esas frases del fraile jerónimo nos han recordado a *Azorín;* parecen desprendidas de alguno de sus libros. La sensibilidad para lo costumbrero que ya hemos comentado, tenía que llevarle forzosamente a poetizar el trabajo anónimo y tradicional de los gremios. Rara es la página en que no nos habla de los tundidores, perchadores, cardadores, pelaires... Los afanes de estos hombres son todo lo contrario que los afanes del escritor. Para éste, trabajar es inventar, innovar; para aquéllos es repetir el gesto que el padre hacía con el martillo sobre el yunque o con el raedor a lo largo de la corambre.

Consecuente con su estro, *Azorín* ve en la historia no grandes hazañas ni grandes hombres, sino un hormiguero solícito de criaturas anónimas que tejen incesantemente la textura de la vida social, como las células calladamente reconstruyen los tejidos orgánicos.

Siendo su tema España, también significa un delicado acierto esta atención a la actividad gremial. Los que han querido buscar en nuestra patria personajes poéticos de acusada individualidad han fracasado misérrimamente. El individualismo español es uno de tantos pensamientos ineptos como andan por ahí, formando una mitología peninsular, que tiene envenenadas las fuentes de nuestra existencia nacional.

Todavía vivimos las formas de la Edad Media, y de ellas la más profunda es la carencia de personalidad individual. La vida transcurre en variedades típicas, no individuales. Vive el comerciante, el catedrático, el diputado, el militar; pero es rarísimo el hombre que impone en nuestra sociedad su individual destino, que vive a su manera. La angostura de nuestro ambiente no permite rebasar los moldes de la vida gremial y normalizada.

Bien claro se ve aquí —aunque dejemos el asunto íntegro para otra coyuntura— cómo el poeta no se saca libérrimamente la obra de la cabeza, sino que tiene que arrancarla del corazón de las cosas. En mi entender, Pío Baroja goza de mayor potencialidad estética que *Azorín*, y probablemente que el resto de los escritores españoles.

No obstante, Baroja no ha acertado todavía, y es de temer que no acierte nunca. Porque se ha obstinado en encontrar en la realidad española figuras heroicas, individualidades cimarronas, fisonomías personalísimas. Y la raza, en tanto, pervive mansamente su vida típica, gremial, donde el barbero se diferencia del obispo, pero no un hombre de otro hombre.

Como en los cuerpos materiales, hay también en la historia un perfil y una masa expansiva: aquél está formado por las eminencias, por los grandes actos y los grandes hombres, los reyes, los capitanes. La historia a la antigua manera, se ocupaba sólo de éstos, como si ellos fueran la realidad social. La historia al gusto «moderno», ve en ellos simplemente los límites, la silueta de la masa anónima que, sometida a férreas condiciones económicas y morales, avanza empujada por su corazón lento.

Azorín, que no ha sabido formarse una ideología independiente, permanece fiel al credo del siglo XIX, y piensa la vida histórica como tejida por el menudo afán innumerable de humanas hormigas...

EL CASTICISMO Y LO CASTIZO

La misma distinción establecida entre poeta de lo costumbrero y escritor de costumbres tenemos que hacer entre escritor casticista y poeta de lo castizo. Me interesa esta distinción porque, llamando a *Azorín* poeta de lo castizo, quisiera conferirle un alto honor, y escritor casticista significa en mi léxico una forma del deshonor literario, quiero decir, una de las muchas maneras, de las infinitas maneras entre que un poeta puede elegir para no serlo.

No creo que en parte alguna se haya hecho, como en España, pesar sobre la inspiración artística el imperativo del casticismo. Yo no sé qué excesiva solicitud por mantener intacta la espiritualidad nacional ha suscitado en todas las épocas de nuestra historia literaria unos Viriatos críticos, medio almogávares, medio mandarines, los cuales amontonaban obras sobre obras en torno a la conciencia española, no tanto para que fueran leídas cuanto para formar con ellas una alta muralla al estilo de la existente en China. Es más que sospechosa esta obsesión de que vamos a perder nuestra peculiaridad. En la mujer histérica suele convertirse el afán mismo de perder la inocencia en una excesiva suspicacia e injustificada precaución.

Un yo poderoso no pierde tiempo en temores de ser absorbido

por otro; antes al contrario, está seguro de ser él el absorbente. Dotado de fuerte apetito, acude dondequiera se halla alguna materia asimilable. De este modo aumenta sin cesar, se transforma y enriquece. Un profundo conocedor de Grecia llegaba recientemente a señalar como el resorte de aquella cultura la más original, la más intensa, la más personal hasta ahora sida, su enorme capacidad de asimilación. Y añade que Grecia sólo fue original, intensa y personal mientras tuvo sensibilidad para lo extranjero.

¿Qué diremos de un yo siempre medroso de que otro le suplante? Que es un yo meramente defensivo, una personalidad constituída por la simple negación de las demás, y, por lo mismo, más que ninguna necesitada de éstas. Lo menos que puede ser *Fulano* es no ser *Zutano:* si suprimimos éste, ¿qué nos queda de aquél?

La ininterrumpida tradición del imperativo casticista revela justamente que en el fondo de la conciencia española pervivían inquietud y descontento respecto a sí misma.

Tanto preocuparse de la propia personalidad equivale a reconocer que ésta no es suficiente, que no se basta a sí misma, cuando menos que necesita tutela. Pero el casticismo es el gesto fanfarrón que la debilidad hace para no ser conocida.

Casi podría decirse que la mitad de los libros españoles publicados en los últimos siglos está dedicada a demostrar que la otra mitad es admirable. No a analizar, potenciar y aquilatar ésta, sino a ensalzarla. Historia y crítica no han salido hasta hace poco del género panegírico.

Resulta que a otras razas, para tener su personalidad, bastábales con tenerla. Nuestra personalidad, en cambio, parece que no consiste en ser tenida, sino en ser demostrada.

¿Cuándo concluirá en España esta inocente manía panegírica? Miremos que el verdadero patriotismo nos exige acabar con ese ridículo espectáculo de un pueblo que dedica su existencia a demostrar *científicamente* que existe. ¡Provincianismo! ¡Aldeanismo!

Lo castizo, precisamente porque significa lo espontáneo, la profunda e inapreciable sustancia de una raza, no puede convertirse en una norma. Las normas son siempre abstracciones, rígidas fórmulas provisionales que no pueden aspirar a incluir las ilimitadas posibilidades del ser. ¡Por amor a la España de hoy y de mañana no se nos quiera reducir a la España de un siglo o de dos siglos que pasaron! La psicología de una raza ha de entenderse como una fluencia dinámica, siempre variable, jamás conclusa. ¿Quién diría a los ingleses contemporáneos de Shakespeare, todo exceso e incon-

tinencia, que tiempo adelante habían de enseñarnos el arte del *self-control?*

Yo bien sé que allá en secretas oficinas de mí mismo, en industriosos sótanos del corazón y de la médula es sometido cuanto a mí llega del universo a una deformación española. Yo bien sé que la libertad de mi pensamiento y de mis emociones, con la cual me parece cabalgar adonde mi albedrío solicita, es sólo virtual. El asta que va por el aire temblando de ímpetu acaso piense que se mueve a sí misma y que puede elegir en lo ancho del horizonte el blanco donde hincarse. Y, sin embargo, un brazo la tiró y unos ojos prefijaron su ruta parabólica. Esto soy yo, un asta hendiendo el viento que fue lanzada por el brazo secular de mi raza.

Cada uno de nosotros procede de un empellón originario que la casta le dio, y nuestra vida explica, desenvuelve, manifiesta la intención que nuestra raza tuvo al producirnos. Pero ni un hombre, ni un siglo, ni una época, agotan la vena de las intenciones étnicas. De aquí que carezca de sentido proyectar como una norma de lo venidero lo que un pueblo fue en el pasado. Creer que depende de nuestra voluntad ser o no castizos, es conceder demasiado poco al determinismo de la raza. Queramos o no, somos españoles, y huelga, por tanto, que encima de esto se nos impere que debemos serlo.

Un escritor casticista es, pues, un escritor que se atiene a las formas de poesía inventadas por otros artistas de su país; esto quiere decir que es un imitador, no un poeta. «La poesía —decía Valera— es todo aspiración y vaticinio». El que no se atreva a innovar, que no se atreva a escribir.

Nada menos casticista que *Azorín*. Difícil será encontrar en el panteón literario de nuestro país un escritor parecido. No él, su tema es lo castizo. He aquí su acierto y su mayor mérito.

Azorín se ha sumergido en el pasado español, sin ahogarse en él. Ha hecho de lo castizo su objeto, su materia, pero no su obra. La obra castiza o casticista reproduce la sensibilidad de una época pretérita y sólo podría interesar a los hombres de esa época. La obra de *Azorín* es actual; emplea los órganos sentimentales del ánima contemporánea para hacerla percibir, bajo la especie del presente, lo pasado.

Pero no, no está así bien expresada la sutil emoción que suelen despertar en nosotros los breves cuadros de *Azorín*. ¿Cómo decirla? No se trata de una restauración histórica, como no se trata —según ya indicamos— de una descripción de costumbres. La restauración histórica es siempre una ficción: en ella se cubren los hechos pasados de un barniz que les da esa brillantez aparente, propia de las cosas

actuales. Además, en la restauración histórica lo que importa es el pasado y su aproximación a nosotros. Todo esto es externo, artificioso, superficial, en comparación con el arte de que hablo ahora.

En *Azorín* —veremos si así me explico— no es el pasado quien finge presencia y actualidad, sino el presente quien se sorprende a sí mismo como habiendo pasado ya, como siendo un *haber sido*.

De ordinario, sólo nos percatamos de lo que constituye nuestra conciencia superficial; cuanto más habituales, más viejas sean nuestras ideas y nuestras emociones, menos nos damos cuenta de ellas. Yacen sumidas en inercia psíquica, en hondo sopor, las capas más profundas de nuestro *yo*. No sabemos que este *yo* las contiene.

Mas he aquí que una palabra, una imagen certera hiere esas capas subyacentes y las despierta y hace entrar en actividad. Con asombro percibimos que todas aquellas cosas pasadas no han pasado en rigor, que son nuestro *yo*, este mismo *yo* de ahora.

El mito excelente de la transmigración de las almas sugiere algo análogo. Imagínese que fuera cierto y que súbitamente halláramos formando parte de nosotros aquellas vidas pasadas, que pudiéramos decir como Empédocles: «Yo he sido un muchacho, una doncella, un águila, un pez mudo en la mar».

Tal es la emoción de lo castizo por la cual nos sorprendemos repercutidos en el pasado, viéndonos a nosotros mismos flotar en los tiempos que fueron. El casticista ignora la modernidad: el poeta de lo castizo, como *Azorín*, hace que la modernidad sea reabsorbida por el pasado de donde salió.

Ahora bien, ésta es la única manera de justificar lo viejo. Con obligarnos a que nos traslademos a él no se consigue nada: por muy cerca que le lleguemos será siempre un pasado y nosotros un presente. Así no podemos intimar. Es menester que nos sintamos nosotros mismos pasado.

Alguna páginas de *Azorín* consiguen disolver nuestra conciencia actual en el ambiente secular de lo castizo como nuestra carne después de la muerte habrá de desvanecerse en la atmósfera.

SU MUSA

Hemos visto a *Azorín* insistiendo sobre aquel estrato de la vida en que ésta aparece como repetición, eco y resonancia. Nuestro hoy es la reiteración de nuestro ayer, y el presente el cauce nuevo donde se perpetúa la fluencia del pretérito. Mirando al trasluz la España

actual, ve la vida española de antaño y de siempre que circula larvada por arterias de nuevo semblante. Es un hombre que, para contemplar el cielo, se inclina sobre el haz trémulo de un estanque a fin de hallar las nubes repetidas en su líquido fondo. Es un hombre que no se encuentra a sí mismo mientras no se encuentra en otro. Al oír el suspiro centenario de Jacinto Bejarano descubre en su pecho el mismo rumor de quejumbre, como en un pareado las sílabas finales del primer verso destacan y se perfilan cuando vuelven a sonar al fin del segundo.

¿Cuál será la musa de este poeta aficionado a ecos, melancólico auscultador de monotonías? No es la musa de la historia que, erudita y frígida, con fisonomía de institutriz, opera sobre el pasado a la manera que el disector sobre el cuerpo muerto. Será más bien un alma tejida puramente de nostalgias que, cuanto más avance, más se sienta gravitar sobre lo que dejó —por ejemplo, la mujer de Loth, que camina con el bello rostro de hebrea vuelto siempre hacia atrás.

SU FLOR

Yo no sé si es la violeta la flor que prefiere *Azorín*, pero ello cuadraría muy bien con su inclinación sentimental, con su genio estético. La menudencia corporal, la dulce sobriedad de su aroma, que se difunde como sin ruido en el ambiente, ocultando más bien que revelando el lugar donde brota, odoración humilde que parece aspirar al anónimo, hacen de aquella flor un símbolo para las cosas cuyo destino es pasar desapercibidas y hacer una jornada derecha desde la nada al olvido. *Azorín* es el caballero de las violas.

Busca sobre el haz del mundo lo humilde, lo olvidado y lo mínimo. Si lee *La Celestina,* terrible tragedia de cruentas pasiones humanas, destacará *Azorín* lo que todos dejamos inadvertido por hallarse en la primera línea del argumento del primer acto: que Calixto conoce a Melibea con ocasión de recoger un halcón díscolo, el cual volara sobre las tapias de la huerta donde la doncella busca esparcimiento. Y esto, que es de la obra un pretexto inesencial, va a convertirse para *Azorín* en gozne sobre que gira monótonamente la enorme rueda tragicómica de la vida. (*Las nubes*, en *Castilla*).

Si le ponéis ante *Las Meninas* de Velázquez, ¿en qué se fijará *Azorín?* ¿En el genial maestro, cuyos ojos vierten sobre la escena su miopía y su desdén? ¿En la linda princesita legendaria que se alza en medio del cuadro como un lirio vernal? ¿En la menina deliciosa

—a quien de muchachos dirigíamos un amor irreal— que ofrece a su pueril señora un búcaro rojo? Nada de esto interesa a *Azorín*. Allá, en el fondo del cuadro, se abre una menuda puerta de cuarterones, donde el sol vuelca, en haz fulgurante, sus rayos. Una figura breve, negra y calva, se dispone a salir: de un momento a otro esperamos que la espléndida gloria solar absorba la apariencia tenebrosa de este humilde personaje. Se llama él don José Nieto. Podría llamarse don Juan o don Leandro o don Antonio. *Azorín* va a convertirlo en protagonista del lienzo famoso.

Maximus in minimis: he aquí el arte de *Azorín*.

Se me dirá que esta conversión de la perspectiva, en que lo menudo ocupa el primer plano de la atención, es característica de los artistas primitivos. Así es, en efecto: por ello y por otras muchas razones la obra de *Azorín* debe ser estudiada como un caso de regresión al gusto *primitivo* —del mismo género que la obra de ciertos pintores contemporáneos. Pero dejemos para mejor sazón ese estudio. Y hoy, al despedirnos por algún tiempo de nuestro *Azorín*, nos contentaremos con imaginarlo retratado por alguno de los *cuatrocentistas*, pulida e inmóvil la faz, con la mano de venas traslúcidas sobre el negro jubón, en el dedo anular una sortija de sándalo y entre el pulgar y el índice de la otra mano —minúscula, insinuante y mística— una violeta.

1917.

EL GENIO DE LA GUERRA Y LA GUERRA ALEMANA

(*Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg*, por *Max Scheler*. 1915.)

I

HAY quien cree que no se puede hablar de la guerra si no es para declarar sumaria y perentoriamente nuestro entusiasmo o abominación por ella, esto es, sin «tomar una actitud» y decidir una «política». Yo respeto esta sentencia; pero sigo la contraria, que me parece más respetable; cierto que mirar devotamente las cosas humanas constituye el destino particular de *El Espectador*. Nada me parece, en efecto, tan frívolo y tan necio como esas gentes que lejos del combate adoptan posturas guerreras. Me repugnan los cuadros plásticos.

Es más: creo que el hecho tremendo de la guerra significa el castigo impuesto a los europeos por no haber pensado con seriedad, con calma y con veracidad sobre la guerra. Ya he dicho en otro lugar que, a mi juicio, el gran pecado de la segunda mitad del siglo XIX ha sido no buscar claridad sobre los fenómenos últimos y extremos. Uno de ellos es la guerra.

Mal puede curar la tuberculosis quien la confunde con un resfriado. Poco cabe esperar de quienes pretenden extirpar la guerra de la historia futura y suponen, como el inglés Wells, que esta guerra ha nacido de la voluntad del Kaiser, y la codicia de la casa Krupp (1). Se me dirá que esto no lo piensa Wells; pero lo escribe, para encender el patriotismo inglés, que, como todas las emociones populares, no se pone en movimiento si no es merced a resortes pueriles.

Y a esto sólo puedo responder que para mí más graves aún que

(1) H. G. Wells: *La guerre qui tuera la guerre*. París.

la guerra son la puerilidad de las muchedumbres y el hábito en los escritores de escribir lo que no piensan. Entre otras razones, porque mientras aquéllas y éstos sean así, las guerras se producirán automáticamente.

La averiguación más dolorosa que ha traído la actual es, a mi juicio, la de que no existía apenas en Europa independencia del intelecto. Por unas razones o por otras, hemos visto a los que parecían espíritus libres adscritos cada cual a su campanario, prisioneros de los intereses de su Estado. Y han hablado con falsía en vez de callar con verdad.

Al filósofo Sancara preguntaron sus discípulos en cierta ocasión cuál era la mayor sabiduría, el gran brahma. El sabio maestro indio calló. Preguntáronle por segunda vez, y calló también. Insistieron nuevamente, y entonces Sancara exclamó: ¡Os lo estoy diciendo, hijos, os lo estoy diciendo! El gran brahma es el silencio.

Yo no sé hasta qué punto lleva razón el filósofo indiano; no sé si es en todo tiempo el buen callar la mejor ciencia. Pero estoy seguro de que en tiempo de guerra, cuando la pasión anega a las muchedumbres, es un crimen de leso pensamiento que el pensador hable. Porque de hablar tiene que mentir. Y el hombre que aparece ante los demás dedicado al ejercicio intelectual no tiene derecho a mentir. En beneficio de su patria, es lícito al comerciante, al industrial, al labrador, mentir; no hablemos del político, porque es su oficio. Pero el hombre de ciencia, cuyo menester es esforzarse tras la verdad, no puede usar de la autoridad en esa labor ganada para decir la mentira. Lo propio acontece con el artista, con el poeta.

Cuando la turba ve que uno de éstos usa de su ciencia o de su arte para servir los intereses y pasiones de ella, prorrumpe en gritos de júbilo y le hace una ovación. Pero el hombre de ciencia o el poeta reciben sonrojados estas expansiones, que son prueba de haber él desvirtuado su noble ocupación, de haber abusado de ella. Pues el regocijo de la turba procede de que se siente aumentada con uno más. Sabios y poetas tienen obligación de servir a su patria como ciudadanos anónimos; pero no tienen derecho a servirla como sabios y poetas. Además, no pueden: la ciencia y el arte gozan de un pudor tan acendrado que ante la más leve intención impura se evaporan.

Motiva estas quejas un libro que ha publicado uno de los espíritus más delicados y nuevos de Alemania. Su autor, Max Scheler, es un profesor de filosofía perteneciente a la nueva generación. Curioso, sutil, dotado de intelectual ubicuidad, ha comenzado no hace mucho a destacarse entre los pensadores germánicos de más

luminoso porvenir. Debo añadir, sin embargo, que siempre han manifestado sus escritos mayor acuidad y sutileza que severa argumentación.

Ahora da a luz una obra sobre la guerra en general y la guerra presente en particular; en ella se mezclan pintorescamente lo verdadero y lo caprichoso. Es acaso la producción más inteligente y honda que el conflicto europeo ha motivado. Por esto se echa de ver en ella tanto más la intervención violenta de la ceguera pasional y del utilitarismo «patriótico».

Quisiera aquí resumir sus páginas, donde las ideas hierven abundantes. Con objeto de no hacer interminables estas notas, procuraré reservar mi opinión casi siempre y exponer más que criticar.

Distingue Scheler dos partes en su libro: la primera es una filosofía de la guerra, de la guerra *in genere*, donde aspira a determinaciones y verdades absolutas. La segunda es una aplicación de esa teoría absoluta a los hechos de la guerra actual, y el autor mismo presume que, en esta parte, la pasión habrá alguna vez desviado su intelección. La primera parte es ciencia; la segunda, en cuanto se refiere al porvenir político del mundo, no es más que fe.

La filosofía de la guerra se compone de tres cuestiones distintas: 1.º Descripción de la guerra como fenómeno. 2.º La guerra como realidad metafísica. 3.º Ética de la guerra.

FENOMENOLOGÍA DE LA GUERRA

En el análisis del fenómeno guerrero se han cometido, según Scheler, graves confusiones. Se ha querido ver en él una manifestación más de la lucha por la existencia que, según la biología clásica, regula los procesos de la vida animal. «Como todas las grandes cosas, llegan, en efecto, las raíces de esos fenómenos que llamamos *guerra* a las profundidades de la vida orgánica; pero, como todas las graves cosas, es la guerra algo específicamente humano que no puede concebirse como evolución rectilínea de los fenómenos propios a la vida infrahumana».

«La guerra no es mera expansión de la violencia física, a la cual abandona su puesto la espiritualidad racional cuando se siente impotente, sino que es una controversia de poderío y voluntad entre las personas espirituales colectivas que llamamos Estados». «La finalidad última en ella es máximo dominio espiritual sobre la Tierra». «También poderío es espíritu. Lo es, a distinción de la violencia,

por naturaleza muerta, torpe y física». Poderío «es una idea que tiene su base en el sentimiento de la propia voluntad y eficacia». Cierto que es esencial a la guerra el empleo de medios físicos violentos. Pero dentro de la idea guerrera representan éstos sólo el papel de exteriorizadores del poderío y a la vez su comprobación. Así se explica que jamás se han puesto en juego durante una guerra todas las energías de violencia que los beligerantes poseían. Ha bastado con aquel mínimo de ellas que, al enfrontarse, indicaban claramente el estado de equilibrio o superioridad entre las potencias respectivas. «De esta suerte la batalla viene a ser sólo la muestra del poder, su índice».

«Por consiguiente, el ejercicio de la violencia con sus resultados de matanzas, etc., que es donde se detiene preferentemente la interpretación naturalista de la guerra, no forma el núcleo de ésta: es sólo su manifestación, medida y señal de las energías de voluntad que entran en conflicto».

Basta esto, según Scheler, para distinguir el fenómeno guerrero de toda lucha por la existencia. «En la guerra se lucha por algo superior a la existencia: es lucha por el poderío y por lo que de él depende y con él coincide —la *libertad política*». Por esto, no son guerra aquellas labores de exterminio llevadas a cabo contra los indios y los negros. Estas sí son, en efecto, *caza* de una especie a otra. «La verdadera guerra no busca el aniquilamiento de agrupaciones humanas naturales, sino un nuevo reparto del poderío espiritual colectivo sobre esas unidades naturales».

Tendrá, pues, la guerra un origen vital, pero ciertamente opuesto al que se supone regir la existencia animal. No es el hambre, sino, al contrario, la abundancia, la sobra de energías, quien suscita la guerra.

En la perspectiva histórica aparece el acto bélico como el verdaderamente organizador. El es quien lleva a unidad de pueblo las hordas y las compagina en una estructura políticamente estable. De modo que los períodos de paz se hacen posibles merced a los períodos de guerra. La guerra, llega a decir Scheler, es por excelencia el principio dinámico de la historia, mientras la obra pacífica consiste en una actividad de *adaptación* al sistema dinámico de poderes determinado por la guerra precedente. Es, pues, la paz sólo el principio estático de la historia, mientras que en toda guerra se verifica un retorno a la originalidad creadora de donde nació el Estado.

De aquí se desprende la imposibilidad racional de sustituir la guerra por litigios jurídicos que se diriman según las normas del

derecho objetivo. Pues siendo la guerra conflicto de poderes, el cual podrá dispararse, tal vez, con motivo de un conflicto de intereses, pero no puede nunca identificarse con éste, trasciende del orden jurídico, para el que sólo existen contrastes de intereses estáticamente actuales, rigorosamente circunscritos y formulables.

Es más bien la guerra todo lo contrario de un pleito. En ella se manifiestan, se crean nuevas realidades históricas, insusceptibles de previsión. Al *rebus sic stantibus*, suposición de lo jurídico, se opone la guerra creando nuevos derechos subjetivos (1). «Todas las guerras de todos los tiempos se han hecho por el futuro, no en cuanto éste es calculable y reductible a leyes, sino precisamente en cuanto puede ser informado por la acción libre. En la guerra se crea aquella realidad que, para tener sentido, necesitan suponer todos los contratos internacionales».

El error original del pacifismo consiste en partir de una concepción estática, y, por tanto, falsa de la historia. Las dos formas que aquél ha tomado —pacifismo jurídico o humanitarismo y pacifismo económico— coinciden en su ceguera frente a la realidad histórica, que se nos presenta como un devenir, como una innovación perpetua donde los sujetos de derecho —en este caso los Estados— aumentan o disminuyen en potencialidad espiritual y consecuentemente en capacidad jurídica.

El pacifismo jurídico, en su ideal de «humanidad», perturba un poco al autor. Porque si bien es oriundo del pensamiento francés en el siglo XVIII, se da el caso de que los filósofos más representativos del genio alemán lo han cultivado. El «proyecto de paz eterna» no es un azar en la obra de Kant, y Kant no es, ciertamente, un episodio que pueda fácilmente desglosarse de la historia alemana. Scheler pasa raudo sobre este punto y se contenta con decir que Kant y Fichte y Schelling y Hegel se han equivocado (2).

Yo no puedo reprimir a este propósito la advertencia de la falta de imparcialidad con que Scheler hace, según veremos, a Inglaterra solidaria de las teorías de Hume o Spencer, y viceversa, mientras separa o identifica, conforme le aprovecha, Alemania y sus pensadores clásicos. Aquí tienen una curiosísima prueba indirecta de la

---

(1) Sobre el significado de este término «derecho subjetivo», que Scheler no emplea, pero es el propio para expresar su pensamiento, véase la nota al final de este ensayo.

(2) Sin perjuicio de espumar cuidadosamente de la obra de Kant toda frase suelta en que aparezca un encomio, siquiera parcial de la guerra.

dualidad propia de la vida germánica, los que ponen ésta en duda. Dado que los tales sean capaces de atender a pruebas. Ello es que para dar espacio a su apología de la guerra, Scheler se ve obligado primero a desalojarlo de la meditación secular alemana.

Y conste que no soy yo tampoco partidario del pacifismo humanista. En otro lugar he dicho que la paz es en mí un deseo, pero que todas las teorías de la paz me parecen falsas, abstraídas y utópicas. Todas resbalan superficialmente sobre el hecho profundo de la guerra y hacen como el predicador que imagina un maniqueo irrisorio para darse el gusto de refutar al maniqueo. No seré yo quien censure en Scheler la escasa estimación del pacifismo del siglo XVIII, para el cual la paz dependía del triunfo de los republicanos.

Mayor interés ofrece la crítica a que el autor somete la otra forma del pacifismo germinada en el temperamento inglés. Desde tiempos de Cromwell los ingleses han presentido en el ejército permanente un peligro para la libertad de los ciudadanos. En virtud de ello lo sitúan fuera del Estado, como un instrumento temporal y cuasi privado de quien sólo se echa mano cuando es necesario obtener alguna ventaja material determinada. Mientras la flota aparenta limitarse a asegurar la tranquilidad de las islas, ve el pueblo inglés que su ejército no parte si no es para facilitar empresas comerciales o indirectamente prepararlas desde los campos donde la Europa continental pelea. No se ha sentido, pues, el inglés como «guerrero», sino como «pirata». Por esto prefiere no hacerse oficialmente solidario del soldado. La experiencia de su historia particular, en la cual las guerras exteriores fueron siempre guerras de intereses, le ha movido a pensar que tal es la esencia de la guerra. Y esto le ha hecho esperar (Spencer) que el progreso de la solidaridad universal de los intereses (época industrial) acabaría con la guerra (época guerrera) de una manera automática.

Esta experiencia, recogida a lo largo de su pasado, vino a ser reforzada, según Scheler, por corrientes ideológicas específicamente inglesas: las doctrinas filosóficas, económicas y políticas del «liberalismo» inglés, y el utilitarismo tradicional desde Bacon, a todo lo cual se han unido recientemente los principios biológicos que, proclamados por Malthus y Darwin, fueron traspuestos por Spencer a la moral y a la sociología.

El «liberalismo» —Scheler es quien lo pone entre comillas como entre dos parejas de ulanos— ha producido tres ideas, en su opinión falsas: la doctrina contractual del Estado, la doctrina de la «armonía natural de los intereses», aun en el ejercicio egoísta de ellos, y la

negación (mecanicista) de agentes centrales que gobiernan e intervienen en el juego de fuerzas de cualesquiera unidades elementales (mundo, alma, Estado). Así desconoce la regulación divina sobre las partes del orbe, de la persona sobre la muchedumbre de representaciones e instintos, del Estado sobre los procesos económicos: deísmo, psicología asociacionista, libre cambio y manchesterismo.

Todo esto en conjunto y por igual le parece a Scheler resueltamente erróneo y funesto. Mas ¿con qué título ni pretexto aproxima y hasta mezcla la concepción atomística del alma que enseñó el viejo asociacionismo inglés con la idea del Estado contrato? El asociacionismo (1) es ciertamente insostenible en la actual psicología; pero fue en su tiempo una profunda idea, y hoy, demostrada su insuficiencia, no han tardado más los sabios ingleses en abandonarlo que los alemanes. Pero de todas suertes, tiene esa teoría un sentido completamente opuesto al que inspiró la concepción contractual del Estado. En ésta se trata precisamente de defender la inviolabilidad de la persona individual, y supone, por tanto, la más vigorosa afirmación de ésta que se ha hecho en la historia. Enoja a Scheler que no se reconozca en el Estado una persona real, tan real como el individuo. ¿No debe enojar más que Scheler rebaje, dentro de la enorme persona Estado, la persona individual al papel de una imagen, de una sensación, de un instinto?.

En este punto está, a mi juicio, la grave desviación que padece el pensamiento del autor. Su afán de recabar personalidad existente, metafísica, para el Estado le hace olvidar que, aun dado que fuese aquélla probada, siempre habría que referirla y supeditarla —en el orden real como en el moral— a las originarias personas individuales. Pero luego insistiremos sobre el asunto.

Se da en Inglaterra —dice Scheler— la más extraña contradicción. Su interpretación utilista de la historia la lleva a considerar lo económico como la sustancia de la vida humana. Ahora bien: lo económico es indiferente aquí o allá: excluye o, por lo menos, no justifica la existencia de naciones; es internacional o anacional. Y, sin embargo, es Inglaterra la nación más encerrada dentro de sí misma, más tercamente afirmadora de sus peculiaridades. La contradicción es insoluble si no se admite en el espíritu inglés una especial capacidad para hacer comportables las tendencias más antagónicas cuando ambas a la par convienen al fomento de Inglaterra. Scheler cree que

(1) Es la doctrina psicológica que explica el alma como constituida por sensaciones entre sí independientes que mecánicamente se asocian.

esa capacidad extraña actúa efectivamente en el alma inglesa; su nombre es *cant*. Una buena parte de su libro está dedicada al estudio de esta perversión psicológica.

El ideal histórico de Inglaterra es «el equilibrio europeo». La imagen de la balanza, de un instrumento comercial, transformada en símbolo de la historia, produce á Scheler la mayor irritación. ¡Como si los pueblos no tuvierán sus destinos particulares y, en todo momento, no creciese uno de ellos sobre todos los demás arrastrando la ficción diplomática del equilibrio, rompiendo la balanza e instaurando nueva hegemonía! (1).

La biología darwiniana ha favorecido esas ideas falsas sobre la historia imponiendo otras no menos falsas sobre la vida. Por fortuna han pasado los tiempos en que Darwin inspiraba la atmósfera de los laboratorios. La nueva biología, penetrando más adentro en los fenómenos vitales, ha llegado a opuestas intuiciones sobre el proceso de la evolución orgánica. Ya no aparece la vida como una lucha triste por no morir, como una mera reacción al medio, como una adaptación, sino al contrario: vivir es producción, creación de multiplicidad organizada, aumento, expansión, dominio. El equilibrio es la negación de la vida. El principio de conservación es secundario y adjetivo. El principio que late en el plasma es crecimiento y tendencia a imperio sobre el medio.

Scheler censura a los escritores alemanes que, como Bernhardi, han querido fundar la apología de la guerra en el principio darwiniano de la lucha por la existencia.

El Espectador ha de ocuparse con algún detalle del nuevo panorama que presenta la vida mirada desde las más recientes investigaciones biológicas. Creo, en efecto, que el darwinismo comienza a ceder su puesto a otros sistemas más complejos y fecundos. Pero a una u otra biología debe acompañar la mesura suficiente para no pretender convertirse en clave de todos los problemas. Con el darwinismo se ha hecho política, lógica, moral, estética y hasta religión. ¿No es doloroso ver a un pensador tan sutil como Scheler caer en análoga ligereza?

Porque, afianzado en su doctrina de que es el Estado una unidad vital de orden superior, aplica al desarrollo de éste la nueva biolo-

(1) Muy especialmente aquí, reservo mi opinión frente a la de Scheler. Para mí la gloria y el honor sumos de Inglaterra es esa idea del equilibrio entre las potencias como el medio menos malo de hacer posible la libertad de los Estados y dentro de éstos la de los individuos.

gía (1) y nos invita a que nos sintamos agradecidos si un Estado más fuerte —y esto en su opinión quiere decir más digno— se apodera del nuestro. Esa labor de conquista en que el Estado se aumenta, asume y reorganiza otras colectividades, es para Scheler la función vital por excelencia del organismo político. Y llega a decir: «El Estado beligerante es el Estado en la suprema actualidad de su existencia».

Tal es la descripción que Scheler hace del fenómeno guerrero. Preferible hubiera sido que, al menos en esta parte de su obra, no hubiese mezclado con el análisis de la idea genérica de la guerra imprecisos, ligeros, inoportunos esquemas donde se pretende resumir la historia de los pueblos.

Pero aun así, todo el que guste de detenerse a meditar sobre este tema guerrero y no le sea urgente adoptar una solución apasionada hallará, creo yo, en las ideas del autor muchos rasgos certeros y profundos. Sin embargo, su definición de la guerra me parece en lo decisivo equivocada. En ella funda Scheler la valoración ética y metafísica de este terrible factor histórico. Y esa valoración pone de manifiesto, proyectadas en grande escala, las insuficiencias del análisis inicial. Al exponer, pues, aquéllas, se ofrece la mejor ocasión para algunos reparos.

GUERRA Y ÉTICA

«Cualesquiera que sean —comienza Scheler su estudio sobre la ética de la guerra (2)— los beneficios de ésta para la conservación y fomento de los supremos valores vitales y de la cultura humana, le faltaría la definitiva sanción que todo acto de hombres exige, si no pudiera sustentarse ante la conciencia moral y el sentido religioso que la vida de nuestra especie tiene. Si asistiera la razón a los que

(1) Acaso mejor que nueva convendría llamarla futura.

(2) Al capítulo sobre la calidad moral de la guerra precede otro titulado *Guerra y cultura*. En él trata el autor de mostrar la fecunda influencia que la guerra ha ejercido en la historia. Estas páginas apologéticas, donde el fenómeno bélico es recomendado por los procedimientos que se usan al propagar un específico, no nos interesan. Ocúpanlas generalizaciones aventuradas sobre causalidades históricas, que el autor formula con un enojoso dogmatismo. Tipo de ellas es esta frase que hallamos un poco más adelante: «La grande filosofía griega de Platón y Aristóteles es inconcebible sin la guerra de los persas». ¿Está seguro Scheler de que sea inconcebible? Ojalá, y la historia hubiera llegado, como la matemática, a poder resumirse en laconismos tales.

desde esas instancias la repelen formalmente, bien sea partiendo de la idea de justicia, bien del mandamiento de amor, por débil e imperceptible que su voz fuera, por ineficaz que resultase frente a las fuerzas que en toda guerra hacen su renovada aparición, la guerra estaría condenada. Estaría condenada aun cuando ella fuese la única garantía del perfeccionamiento biológico de la humanidad; estaría condenada aun cuando viésemos en ella el poder creador de la cultura más fuerte de todos los históricos.»

Este magnífico hiato me pareció, desde luego, inquietante. En nada como en la ética me es sospechosa la patética. Y, efectivamente: cuando esperamos, ya que el problema parece ser tan decisivo y constituir la última instancia para juzgar el terrible hecho de la guerra; cuando esperamos, digo, un desarrollo amplio, claro y rigoroso de la cuestión nos encontramos, por lo pronto, con lo que sigue:

«Fácil es descubrir el absurdo de ciertas acusaciones que contra la guerra suelen hallarse en algunos periódicos y partidos excesivos; por ejemplo: su interpretación como *matanza*. Porque en todo tiempo se ha reconocido cual elemento esencial del asesinato que la voluntad comience por negar la existencia de una persona individual como persona, arrebatándole, por decirlo así, su ser y dignidad. Mas nada de esto encontramos en la guerra. Las guerras no van dirigidas contra individuos, sino contra Estados, y esto, comúnmente, tras precedente declaración y en virtud de libérrimo acuerdo. Su fin principal es el desarme del Estado enemigo o de su Gobierno, no la matanza de hombres. Y en la batalla no se halla ante la visión espiritual de los soldados una suma de individuos y personas como enemigos, sino el poder colectivo del adversario en calidad de instrumento del Gobierno hostil, cuya voluntad actúa en el conjunto de ese poder. Esto bastaría para diferenciar por completo la conciencia de la guerra de la del asesinato.

»Pero, además de esto, toda guerra que lo es verdaderamente, descansa, de igual suerte que el duelo, en el principio caballeresco que implica el respeto y la afirmación de la persona del contrario, y hasta incluye que sea ésta, en el acto mismo dirigido a destruir su organismo, tanto más profunda y cordialmente afirmada y estimada cuanto mejor y más eficazmente responde al golpe con un contragolpe tal vez mortal. Este matar es un matar sin odio, es un matar con el ánimo de la más alta estimación. De aquí proviene la majestad de la terrible obra. Por ella ha ido unido siempre en la historia el derecho a guerrear a cualidades perfectamente circunscritas, sobre todo al reconocimiento del hombre armado como una persona libre. Podrá

la lucha cuerpo a cuerpo encender furia, ira, momentánea ansia de venganza; pero el odio al enemigo es un elemento ajeno completamente a la verdadera guerra. El disparo de un solo francotirador suscita mayor deseo de venganza y odio que la más grave derrota causada por las tropas regulares. Sólo a pueblos exentos de condición guerrera, blandos, sensuales y cobardes, como por ejemplo, ahora los belgas, les falta el don de distinguir entre la muerte caballeresca que se da en la guerra y el vulgar asesinato cometido por un francotirador (1). ¡Aquella doctrina naturalista de la guerra como matanza vendría a *justificar* a estos pueblos cobardes y débiles! ¡Bastante, pues, lo dicho contra ese idea necia y abyecta, que hace de la guerra una matanza!»

Francamente holgaba aquella ditirámbica afirmación de la instancia moral si el problema ético de la guerra, precisamente en lo que constituye su núcleo problemático —la muerte del hombre por el hombre—, iba a ser tratado de un modo tan ligero. El pensamiento de que en la guerra no se tiende a matar, sino a debilitar al enemigo, se encuentra ya en el dulce teólogo Schleiermacher (2) y

---

(1) No puedo menos de manifestar aquí el sonrojo que esta frase de Scheler sobre los belgas —frase repetida otras veces en su libro— me ha causado. No indignación contra Scheler, sino algo más profundo, vergüenza he sentido. Queramos o no, en el fondo de cada hombre palpita un sentimiento de forzosa solidaridad con los demás, como una vaga conciencia de identidad esencial que no sentimos hacia una planta o un peñasco. Esta solidaridad es más estrecha cuando se trata de hombres que viven ocupados en el mismo ejercicio que nosotros. Dedicado al pensamiento filosófico, yo he sentido vergüenza de que otro filósofo haya sido capaz de pensar eso a propósito del pueblo belga.

El espíritu de quien ha pensado eso queda fatalmente envenenado, intelectualmente intoxicado. Una gran parte del pensamiento europeo, al dar cabida en sí a la pasión y a la mentira, que son los morbos específicos del intelecto, permanecerá por espacio de algunos años enfermo e inútil. Al cabo de ellos habrá alguno de esos hombres que consigan expulsar las toxinas psíquicas; pero otros quedarán irremisiblemente infeccionados.

Confieso, sin embargo, que no me parece tampoco plausible el opuesto pensamiento de Wells: «No debemos reconocer como heróica otra guerra que la defensiva, y como los únicos guerreros honorables a hombres cuales los labriegos de Vise, que marcharon armados con sus fusiles de caza contra la multitud invasora que pateaba sus campos». *La guerre qui tuera la guerre*, pág. 202.

Tal vez se trate de una manía; pero siendo indomable despego hacia las ideas pensadas, no con la cabeza, sino con el puño cerrado.

(2) *Die christiche Sitte*. Werke, I, 12-281.

en Dostoievsky. Pero ¿hasta qué punto es exacto? ¿Cree Scheler que puede resolverse este asunto, donde toda precisión será escasa, con la vaga fórmula de que no es la muerte de individuos el «fin principal» de la guerra? El que para robar mata tampoco se propone «principalmente» matar, y, sin embargo, asesina. Otra cosa nos llevaría en forzada consecuencia a no considerar como asesinato más que aquel acto en que se mata pura y exclusivamente por matar, y entonces una delicada conciencia moral tal vez no lo considerase como tan grave delito. Porque aparte los casos de perversión irresponsable, no mataría por matar sino aquel cuyo espíritu se hallase íntegramente penetrado de odio hacia su víctima; es decir, en los casos de pasión. Ahora bien: éstos son los casos en que suele perdonarse el homicidio. No cabe, pues, ocultar el rigor del problema bajo esa vaga fórmula de que la muerte dada sea o no fin principal. Bastaría con que fuese un medio para el fin principal y que con éste sea también querido y empleado aquél.

Aquí sorprendemos gravemente ampliado un error inicial de la descripción hecha por Scheler del fenómeno guerrero. Yo he preferido reprimir la crítica hasta este momento, porque su opinión pone de relieve ciertos caracteres verdaderos de la guerra que hallo desconocidos por los charlatanes de todo linaje. Estos hombres, a veces cubiertos de ficticia aureola científica, propagan una noción frívola de la guerra. Ven en ella simplemente una explosión de *fuerza bruta* puesta al servicio de *intereses materiales*. Ahora bien: esa *fuerza bruta* no es tal. Si lo fuera, esta perdurable tragedia del hecho guerrero, que atraviesa la historia de punta a punta, habría sido hace tiempo resuelta. Scheler insiste muy acertadamente en que esa fuerza bruta es fuerza espiritual. Bruto es el cañón una vez hecho, cargado y en puntería; pero todo eso, cañón, carga y puntería, es una condensación de energías espirituales: saber, buen orden, constancia, laboriosidad, previsión, etc. He ahí lo terrible, señores *progresistas*, o, como Nietzsche diría, señores *filisteos de la cultura;* he ahí lo terrible: que el espíritu sea susceptible de convertirse en fuerza bruta, que la fuerza bruta sea a la par fuerza moral. Esta lealtad tiene que tener con el problema quien ambicione lealmente su solución. Lo demás son palabras sin consecuencias. Desde Tibulo se llama *ferus et vere ferreus* al que saca la espada, y desde Tibulo, con ejemplar perseverancia, la espada prosigue su siega periódica de poéticas gargantas.

Asimismo era importante acentuar que no es toda guerra guerra de intereses, sino que a veces la mueve el honor o la ambición de

poderío (1). Perturbadas las inteligencias por la concepción económica de la historia y los supuestos de una biología insuficiente, sufrimos la peligrosa tendencia de no mirar cara a cara los conflictos en que el espíritu se halla consigo mismo. Y esta ceguera, impidiéndonos descubrir la fuente verdadera del mal, nos impedirá obviar éste.

Es, pues, conveniente que haya quien piense con Scheler, y con evidente parcialidad afirme un trozo de la realidad guerrera. Sus ideas, como la guerra misma actual que pretenden justificar, pueden servir de corrección al *irrealismo* en que los pueblos del Sur y del Occidente habíamos caído. El vacío parlar de *radicales y reaccionarios* ha llegado a producir en nosotros lo que Janet considera característico de las neurosis: la pérdida de la función consciente de lo real. Ni la palabra *Dios* ni la palabra *justicia* pueden mejorarnos en nada. Preciso es que descendamos de las palabras a las cosas, las cuales son siempre multiformes, complejas y erizadas de conflictos.

Pero no hay duda que Scheler incide en la opuesta ceguera. Habla como un predicador, como un abogado. Fijándose sólo en el carácter espiritual de la guerra, esfuma o escamotea su elemento de violencia. Y esto es precisamente lo que habría de ponerse en claro. El problema de la guerra es el problema de la violencia. Mas ni Scheler ni los *pacifistas* al uso lo reconocen así. Scheler no, porque, según hemos visto, declara formalmente que el ejercicio de la violencia no es el núcleo de la guerra. Para los *pacifistas* no, por ser la guerra sólo violencia. Y como esto es falso, su labor resulta por completo ineficaz.

Frente a Scheler yo diría: hay, en efecto, en la guerra (2) un motor biológico y un impulso espiritual que son altos valores de humanidad. El ansia de dominio, la voluntad de que lo superior organice y rija a lo inferior, constituyen dos soberanos ímpetus morales. Pero si en la guerra *hay* eso, la guerra no *es* eso. Reducido el fenómeno bélico a esos términos, todo era llano para Scheler, y, en realidad, no habría cuestión. Si la bacía de barbero, que tiene algo de yelmo, no fuera sino yelmo, nadie disputaría. La conciencia de los

---

(1) Por este motivo no me interesa mucho la táctica pacifista propuesta por Norman Angell, que consiste en demostrar las desventajas económicas de toda guerra y lo ilusorio de sus provechos. Véase su último libro *The foundations of international policy*. 1914.

(2) No se olvide que Scheler habla, no de toda guerra, sino de la esencia de la guerra. Bastaría que hubiese habido o pudiese haber una guerra de esa índole para que quedásemos obligados a aceptar la cuestión como él la plantea.

propios derechos, la energía para hacerlos respetar, el anhelo de extender la esfera de influencia de nuestra persona no merecen sino loa. Pero eso no se hace sólo en la guerra: la paz no es tan pacífica como Scheler dice. Las concurrencias económicas, de ideales políticos, artísticos, etc., etc., son manifestaciones de aquellos mismos impulsos. No sólo con la espada en la mano se aspira a ejercer influencia sobre los demás, sino con la pluma en esa misma mano. No sólo en la trinchera, sino en la conversación, en todas las formas del trato social y de la producción intelectual e industrial. El *poderío espiritual* y la guerra no son, por tanto, una misma cosa. Aquél se produce y mide en innúmeras maneras, y es un hecho que la esfera de dominio lograda antes de esta guerra por Alemania no sólo a la de 1870 es debida, sino al respeto que su prodigiosa labor científica y administrativa ha suscitado.

Pero a esto opondrá Scheler con mucha razón que no es bastante ese parcial reconocimiento de la potencialidad acumulada por un Estado. Este tiene derecho a que se le reconozcan todos sus derechos, lo cual exige una ejecutiva imposición de ellos por medio de la guerra. Aceptando provisionalmente tal doctrina, que es la tesis principal de Scheler, venimos a parar en que la guerra no es la forma única de ejercer y conquistar el poderío moral, sino sólo una entre otras muchas, precisamente la forma constituida por la violencia.

A esto me interesaba llegar porque hace patente el sofisma del autor comentado. La guerra no es ejercicio del poder de un Estado sobre otros Estados, así en general, sino la concreta voluntad de ejercerlo por medio de la violencia y la coacción. No se diga, pues, que es inesencial, extrínseco a la voluntad bélica el matar. Todo lo contrario: la guerra es para la ética un caso particular del derecho a matar. Esto, sólo esto, constituye el problema de la guerra. Distraer la atención de este punto es predicar en lugar de hacer ciencia.

Mas precisamente sobre ese punto no se quiere pensar. Una vergonzosa hipocresía, una falta de vigor y de veracidad aparta la mente contemporánea de esa cuestión. Nadie se atreve a resolverla diciendo que no hay derecho a matar; pero tampoco se acepta claramente la opuesta sentencia. Ya hemos visto que el propio Scheler, tan entusiasta de la guerra, comienza por esfumar su carácter violento (1).

---

(1) En las revistas alemanas de estos dos años hallamos muchos artículos titulados de esta suerte: «Sentido y significación de la guerra» (Jonas Cohn, en *Logos*); «Sobre el sentido de la guerra» (Georg Mehlis, en la misma publicación); «Sentido y contrasentido en la guerra» (Hans Prager, en la

Y no es que se haya escrito poco sobre la guerra. Desde que en 1625 publicó Grocio su libro sobre el derecho de la guerra y de la paz, las prensas han gemido con este motivo tanto como las madres de los soldados que morían. Pero esta literatura sobre la guerra, aparte de los libelos torpemente apologéticos y de ocasión, ha consistido, o en la organización jurídica de la guerra misma, o en su utópica sustitución por imaginarias legislaciones. La cuestión previa, que es la decisiva —el hecho de la guerra y el derecho a ella— no ha encontrado todavía sus clásicos. Sólo ha encontrado políticos, de una u otra mano, que han contribuído a enturbiarla más.

Yo envidio a quienes usufructúan simplicidad bastante para erigirse, dentro de su tertulia, compuesta por afines, en jueces de la actual contienda desde el punto de vista de la *justicia*. Claro que esas actitudes no se alimentan exclusivamente de simplicidad. Casi siempre se trata de complicadas formas que viene a tomar el interés individual.

¿Es cosa tan clara, por ventura, la relación entre la justicia y la guerra?

Con sobrada razón advierte Scheler que la justicia es un principio formal y secundario que no puede resolver nada en última instancia. La justicia no crea los derechos, sino que meramente los reconoce: subsume los casos particulares en las normas genéricas. La equidad nos mueve a tratar con equivalencia a nuestros prójimos, a no dar más al que merece menos y menos al que más. Pero no es un principio que nos oriente sobre quién es el que más merece y el que menos, y aun en los casos en que nos impera dar a todos igualmente no dice una palabra sobre si esto que hemos de dar son caramelos o palos. Es, pues, la justicia siempre una penúltima instancia que supone otra previa donde la atribución originaria de derechos tiene lugar. De aquí su relatividad constitutiva.

El contenido que llena en cada caso la vacía urna de la justicia proviene de una actividad *sui generis* de la conciencia: la estimación. Como el juicio acepta o rechaza una conexión de ideas dotándola del carácter de verdad o falsedad, así la conciencia estimativa descubre en las acciones, en las cosas y en las personas valores positivos o negativos. Que la nobleza es algo *bueno*, valioso, y la abyección algo *malo*, de valor negativo, no lo dice ciertamente la justicia. Más

---

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik). Esos títulos revelan la sorpresa ante el problema guerrero, como si antes no se hubiese pensado en él.

aún: que se debe ser justo y que la justicia es un bien son calificaciones previas a esta misma justicia (1).

Scheler insiste en esta insuficiencia del ideal de justicia que, al mandarnos dar a cada uno lo suyo, no tiene medios para discenir qué es lo propio de cada cual. Mientras se trata sólo de los derechos mínimos que a todos por igual pertenecen, el principio de equidad puede con error, pero sin perjuicio, confundirse con la verdadera moral de los derechos. Mas ya esa atención exclusiva a los derechos mínimos incluye una inmoralidad. Deja sin reconocer y satisfacer los derechos diferenciales. Y tan inmoral como sería tratar desigualmente a los iguales, lo es tratar igualmente a los desiguales. El progreso moral, que por una parte consiste en denunciar las falsas desigualdades, tiene, por otra, que afinar el discernimiento de las efectivas.

Ahora bien; ¿tienen el mismo valor todos los Estados? Con tranquila conciencia los pueblos europeos imponen violentamente a los pueblos oceánicos, africanos y asiáticos su voluntad política. Y es curioso notar cómo la manera de hacerlo guarda una peculiar gradación, según la calidad del pueblo: Alemania e Inglaterra no entran en la tierra de los Hereros y Somalíes lo mismo que la propia Inglaterra en Egipto o Francia en Marruecos.

Scheler se pregunta: «¿Dónde podríamos hallar, aunque fuera sólo en pensamiento, una medida del valor de Estados y naciones que sirviese de base a las *normas* según las cuales hubiera de juzgar un Tribunal superior? Sólo bajo la ficción constante de la equivalencia, de que todos los Estados poseen idénticos derechos de soberanía, puede obrar ese Tribunal —es decir, bajo una ficción que aniquila toda *superior justicia* de un modo formal, y es, consecuentemente, contrario a la moralidad.»

Las notas presentes se harían interminables si fuese yo a desarrollar en ellas este inmenso problema de la guerra. Mi propósito se reduce a poner de manifiesto algunos de sus puntos principales, sobre todo a avivar la conciencia cultural —y no meramente política— de la tragedia que encierra. Por eso me interesa ante todo denunciar la vaguedad en que —a despecho de frívolas oratorias— reina todavía en el espíritu europeo sobre las relaciones entre la justicia y la guerra.

Que es justa una guerra defensiva, nadie lo niega. Pero ¿es tan claro ese concepto de defensa? Las guerras coloniales, por otra parte,

(1) Remito al lector para la aclaración de este tema a mi ensayo «¿Qué son los valores? Iniciación en la estimativa» (*Revista de Occidente*, número IV). (Se publica en el tomo VI de estas *Obras Completas*.)

no son defensivas. ¿Son, por ello, injustas? Los pueblos que han sido convertidos en colonias vivían en su interior una vida jurídica que la sensibilidad europea considera bárbara. Y en la inferioridad moral de esos Estados fundaron su derecho a la anexión. Admitido este principio de jerarquía entre los valores políticos, es forzoso aplicarlo en toda su extensión. Y entonces el señor Scheler pide para Alemania, como un derecho, la supremacía sobre Europa. La guerra, en su opinión, es el medio de discernir estos derechos en la forma más exacta posible.

¿Es esto verdad? ¿Puede verse en las batallas lo que Scheler, harto apresuradamente, llama el *juicio de Dios?*

Este es el punto decisivo. A vueltas de deplorables apasionamientos, que un día avergonzarán al autor, el libro de Scheler nos da ocasión mejor que ningún otro a una seria meditación sobre el hecho bélico. Tiene la ventaja sobre los libros *pacifistas* de que, intentando la apología de la guerra, nos hace ver las profundas raíces que ésta posee dentro de la cultura. Los mejores amigos de ella son los que no quieren atribuir los conflictos armados más que a causas frívolas. Por otra parte, tiene la obra de Scheler, sobre las usuales apologías de la guerra, la ventaja de reconocer en la ética —según hemos visto—, la última instancia que ha de sentenciar sobre su porvenir. Yo lo creo, asimismo, y acepto el pleito en los términos de planteamiento que Scheler le da, a saber: la guerra es el único medio, la única institución capaz de conocer en ciertos derechos. ¿Por qué? Porque el sujeto de esos derechos, el Estado, sólo en la guerra puede manifestar plenamente su capacidad jurídica (1).

Los que sean verdaderamente enemigos de la guerra, como yo lo soy, deben concentrar frente a esa tesis sus esfuerzos dialécticos. Dialécticos, digo, porque es seguro que no dejará de haber guerras mientras el pensamiento no las venza intelectualmente. Después de logrado esto, aún sobrevendrán dolorosas y cruentas enemistades entre los pueblos; pero entonces, y sólo entonces, tendrán el carácter de bárbaras acciones.

La cultura consiste en reabsorber dentro de formas más puras y exactas lo que de justo, de verdadero o de bello vivía mezclado con caracteres infrahumanos. Condenar *a limine* la guerra es una solución cómoda; mas la cultura es trabajosa y la solución *culta* de

(1) Esta doctrina difiere de la hegeliana más de lo que a primera vista parece. No se la confunda, pues, con ella. Mas no creo que sea oportuno complicar el tema con discusiones retrospectivas.

la guerra habrá de salvar cuanto en ésta hay de justo, poniendo mano a la invención de un nuevo *jus*, el cual regule y satisfaga esos fluidos delicadísimos derechos que, en efecto, sólo la guerra ha podido administrar durante milenios.

Mi manera de pensar sobre la guerra es de consecuencias opuestas radicalmente a las de Scheler; pero tiene con su método un punto de partida común: investigar el derecho (1) de la guerra ofensiva. He ahí donde es necesario orientar el nuevo *jus*.

II

ÉTICA Y METAFÍSICA DE LA GUERRA

No obstante reconocer Scheler en la ética la última instancia para juzgar del valor de la guerra, su razonamiento deriva siempre hacia consideraciones utilitarias. Cierto que desdeña las ventajas económicas; pero tanto más se entrega a un utilismo de orden superior. Ahora bien; dentro del sistema ideológico de Scheler —y esto es lo que más me ha interesado en otros libros suyos anteriores a éste—, el utilismo, aun el que busca sublimes ventajas, es un punto de vista inmoral.

En el capítulo sobre la ética de la guerra, que comenzaba yo a exponer en el capítulo primero, hay un poco de ética. Se limita,

---

(1) Para la mejor inteligencia de lo dicho y de lo que seguirá, debo llamar la atención sobre el doble sentido en que uso la palabra derecho. Cuando se dice: «tengo el derecho de», es derecho una propiedad ideal de un sujeto. Cuando se dice: «el juez ha obrado conforme a derecho», significa derecho una norma objetiva. El «derecho objetivo» viene a ser una matemática constituída por leyes evidentes. He aquí un ejemplo de este tipo de leyes: reconocer un derecho (subjetivo) es obrar conforme a derecho (objetivo).

En qué consiste esta evidencia jurídica, que es de carácter análogo a la evidencia geométrica, no es para dicho en pocas palabras. Oskar Kraus llama al juicio moral y jurídico *evidentoide*. La expresión es un poco grotesca, pero indica bien la analogía entre la conciencia ética y la teorética.

Kraus: *Doctrina de la alabanza, el premio, la censura y el castigo en Aristóteles*, 1905, pág. 11. Sobre el asunto, véase mi ensayo antes citado: «¿Qué son los valores?» (tomo VI de estas *Obras Completas)*.

como vimos, a defender la guerra de su confusión con el homicidio y a insistir en que la *equidad*, sentido vulgar de la justicia, no puede por sí misma conocer de derechos, sino simplemente reconocerlos una vez descubiertos por una forma previa de la conciencia moral que Scheler llama el *amor*, especie de intuición ética análoga a la que en matemática nos hace percibir las relaciones fundamentales. Ambas ideas me parecen verdaderas. Sobre todo, esta última puede llevarnos, en efecto, a una ética de la guerra.

El más ilustre filósofo del derecho en la actualidad, Rodolfo Stammler, hace notar que todo derecho positivo pretende ser tenido por derecho justo (1). Del mismo modo, en toda guerra late la aspiración a ser *justa*.

Yo no sé hasta qué punto, cuando se opone *derecho* a *guerra*, solemos darnos cuenta de lo que aquél significa frente a ésta. Presumo que, de ordinario, olvidamos cuánto hay de problemático en el derecho. Conviene, pues, recordar que exactamente los mismos motivos de enemistad contra la guerra han existido, y en parte existen, contra el derecho. También de éste se ha dicho que no era sino fuerza bruta. Menos que nadie tiene *derecho* al derecho un siglo como el pasado, que se ha complacido en hacinar observaciones que presentan al derecho como una ficción o antifaz de coacción y la violencia, por tanto, como la expresión de una perpetua guerra civil en que ora prepondera un bando, ora otro, siendo las leyes manifestación de ese poderío. Aun cuando yo no creo esto, no puedo menos de reconocer que en todo momento una parte del derecho vigente es injusto, por tanto, un principio de violencia. En el antiguo régimen los menos oprimen a los más, y en la democracia, las mayorías gravitan fieramente sobre los individuos. Por esto, la actitud del hombre *culto* no será la de tomar el derecho como una realidad pura de toda mancha y de una vez para siempre lograda. Al contrario, verá siempre lo que en él hay de atroz, de violento, de injusto, y procurará constantemente modificarlo, corregirlo, a sabiendas de que nunca logrará un derecho que plenamente lo sea.

Pues lo mismo, sólo que en perspectiva inversa, tenemos que hacer con la guerra. Como la injusticia del derecho positivo no nos impide ver su interna aspiración de justicia, así la *barbarie* de la guerra no debe cegarnos para la *justicia* de la guerra.

A fin de obtener una clara contraposición —entre ambas instituciones, *guerra* y *derecho*—, no con el ánimo, que fuera inconveniente,

(1) Cf. *Die Lehre vom richtigen Rechte.*

de resumir en pocas palabras toda una filosofía del derecho, debemos acentuar el elemento imperativo que lleva siempre este último: todo derecho justo, diremos, puede justamente ejercerse en forma imperativa. No afirmo yo, ni mucho menos, que el derecho sea derecho porque se ejerza imperativamente, sino que lo justo posee, desde luego, la calidad de ser imperable, precisamente porque es derecho (1). Ahora bien; la imperación es una actividad ejercida por las bayonetas: es la fuerza bruta operando en el interés del Estado.

Los mismos componentes —justicia y fuerza— encontramos en el derecho y en la guerra. Y, sin embargo, nuestra sensibilidad culta presiente una gran diferencia entre ambos. ¿En qué consiste? Al primer pronto el lector y yo reincidiremos en creer que nuestro asco hacia la guerra proviene de la violencia por ella ejercida. No, no: importa mucho aquí afinar nuestro juicio. Cuando el Estado vence con el máuser un motín o una sublevación, el más sensible lo lamenta, pero no lo repugna. ¿Por qué? En mi entender, por esto: la violencia de la autoridad, normalmente ejercida, se nos presenta, desde luego, como fundada en principios de derecho que nos parecen claros, evidentes. Es una violencia *justi-ficada.* Nuestra adhesión a ella, por lo menos el no sentir repulsión, procede de la claridad racional, cultural, de la norma jurídica que invoca.

Pues bien; me parece que nuestra repugnancia hacia la guerra es causada por la indecisión del *jus* que pretende representar. No la sangre ni el incendio nos irritan; repito que es preciso distinguir entre lo lamentable y lo irritante. ¿A quién irrita una guerra inequívocamente defensiva? Si, en consecuencia, lograse el hombre estatuir un claro y bien fundado sistema del derecho a la guerra, el solo anuncio de romperse entre dos Estados la paz provocaría en la conciencia universal, y especialmente en los Estados no beligerantes, aquella misma adhesión que en la vida interior de una sociedad proporciona fuerza decisiva a la autoridad y a la ley. En tal situación, el Estado que injustamente provocara la guerra sería considerado

(1) En el siglo XIX volvió a apoderarse de los jurisconsultos la doctrina imperativa del derecho, que yo no acepto, según la cual es derecho lo que es mandado; pero el mandar no es, a su vez, un derecho, sino un «poder». En 1907, un jurista insigne, Leopoldo von Loening, cree forzoso protestar de esa doctrina «que con una rapidez verdaderamente enojosa ha conquistado a los juristas alemanes». Véase su *Esencia y raíz del derecho*, 1907. (Sería bueno que alguno de nuestros estudiosos se tomase el trabajo de traducir este folleto, tan claro y a propósito para orientar las discusiones sobre el carácter del derecho).

como un criminal, y, con suma probabilidad, preferiría estarse quedo.

Esta manera mía de pensar carga, pues, la acentuación sobre la existencia de un *jus* de la guerra.

Mientras la humanidad no posea éste, toda labor de pacifismo será estéril. Dos siglos de *derecho natural* precedieron a la Revolución francesa y posibilitaron el nuevo régimen, frente al cual el antiguo significaba el imperio de la guerra interior, la violencia y la barbarie. Ahora intentamos hacer las cosas al revés: comenzamos por crear institutos de arbitraje internacional, cuando no existe aún en la conciencia pública el sistema de normas objetivas, según el cual tendría que funcionar aquél. Sospecho que si un hombre de buena fe fuese encargado de dirimir la actual contienda entre Alemania e Inglaterra, no podría lealmente hacerlo por carecer de principios jurídicos donde orientar su juicio.

Se ha hablado mucho en estos dos años últimos del fracaso del derecho internacional. En mi opinión, con error. El derecho internacional, en rigor, ni existía, ni existe todavía. Hasta ahora no ha hecho sino ocuparse de aquellos conflictos entre Estados que pueden subsumirse en normas jurídicas de carácter privado. Ni de lejos se ha aproximado aún la invención jurídica a los problemas específicamente internacionales. Mientras se crea que la nación o Estado puede representarse de modo suficiente por la idea de persona jurídica oriunda del derecho privado o del derecho público, no habrá derecho internacional. Hay, sin duda, entre los Estados, relaciones y conflictos donde no intervienen y caen como Estados, sino como personas jurídicas corrientes y molientes. La mayor parte de las guerras injustas son de este género. Lo más que puede aspirar el actual derecho internacional —poniéndonos a soñar— es que evite esas guerras injustas y dirima aquellos conflictos que no son específicamente conflictos de pueblos. Pero el problema está en evitar las guerras justas: sólo entonces podrá decirse que ha dejado la guerra de ser una institución paralela al derecho y tan *culta* como él.

El derecho internacional comenzará propiamente cuando se hayan inventado las normas jurídicas donde pueda ser recogida la *justicia* indomesticada que ahora busca su afirmación en la guerra. No fueron superadas las venganzas familiares de los pueblos primitivos, oponiéndose, sin más, a ellas la fuerza superior del Estado. Al contrario: el Estado no tuvo una fuerza superior a la costumbre de la venganza privada hasta que no existió un derecho claro, lógico, evidente, en el cual se salvara y organizase la justicia latente en aquélla.

Pensando de esta suerte, claro es que todo pacifismo que comience por negar el núcleo de justicia protoplasmática, informe que hay en la guerra, me parece ilusorio, y, además, culturalmente pobre. Como prueba de la sordidez mental con que el europeo de nuestros días se acerca a estas cuestiones, léase el capítulo *La paz del mundo* del libro de Wells, citado ya (1). Sólo le ocurre para mejorar la condición de la enemistad humana que se cree un Consejo mundial, especie de Consejo de La Haya, en superlativo, que se suprima los embajadores, se prohiba los Tratados secretos, se estatice las industrias guerreras y, en vez de fusiles, se arme de garrotes a los soldados.

Verdad es que Wells se obstina en mirar la guerra como un acontecimiento sin hondas raíces en el corazón humano. Así puede atribuirlo a causas superficiales, una de ellas, la dispepsia que suelen padecer los escritores. «Una grande parte del carácter literario belicoso —dice— es patológico. Los hombres sumidos en el estudio y emparedados en las Universidades pescan enfermedades del hígado y del corazón; sufren con su timidez, con la persuasión de un mérito excesivo y desatendido —melancolía de solterona—, y padecen odio contra todas las alegrías de la vida. Este sufrimiento se exhala en atroces ideologías. Un buen baño diario, una sociedad compleja, la total supresión de cerveza, alcohol y tabaco y dos horas de *hockey* por la tarde harían, probablemente, de estos furiosos militaristas profesionales, hombres sobremanera tolerantes. Un régimen de este orden hubiese sido ciertamente la salud de Froude y de Carlyle».

El caso es que tiene razón Wells en recomendar esos usos higiénicos a los profesores y, en general, a los intelectuales. Yo creo que con ellos ganarían en buen gusto, en amplitud de horizontes sentimentales, esto es, que serían más inteligentes. Pero la guerra les seguirá pareciendo admirable mientras el señor Wells, en lugar de curarles con esos métodos ya conocidos y hasta arcaicos, no se oprima un poco más las sienes y se tome el trabajo de darnos, junto con mejor estómago, un trozo nuevo de cultura, un nuevo *jus*.

Scheler, cuando menos, contribuye a esa innovación defendiendo la guerra de manera que para rebatirle congruentemente hemos necesitado echar siquiera una mirada hacia ese derecho futuro.

De un lado será preciso elaborar conceptos jurídicos completamente extraños a los que hoy poseemos. De otro, la forzosidad de buscar una unidad superior donde el nuevo *jus* internacional se compagine con el viejo *jus* público y privado, obligará a dar peren-

(1) *La guerre qui tuera la guerre*, 1915.

toria solución a cuestiones que ya estaban abiertas en este último, pero que, por unas u otras razones, iban envejeciendo sin valerosa resolución.

Ejemplos de lo primero son la idea del Estado como sujeto de derecho específicamente internacional y la determinación del derecho propio a la fuerza. De lo segundo, el problema de los derechos adquiridos.

El concepto de persona ha ido sufriendo en la jurisprudencia ampliaciones sucesivas donde su valor inicial —la persona individual— servía como principio analógico que permitía definir jurídicamente otros sujetos de derecho. Pero no está dicho que aquella analogía tolere, sin quebrantarse al cabo, toda ampliación. Es posible que para el tipo de relaciones que el derecho internacional ha de regular sea lo esencial cierto carácter del sujeto jurídico —en este caso el Estado— que el derecho público y privado pueden dejar desatendido. Este carácter es el de la modificación histórica del sujeto. La vida individual tiene también su historia, es decir, su variación. Pero relativamente a la de un pueblo parece fácil prever. Así, el ciclo de las variaciones individuales —el niño, el adulto, el hombre, el anciano, el demente, etc.— ha podido anticiparse y clasificarse jurídicamente. ¿Acaece lo mismo con un pueblo? Con mucho acierto, insiste Scheler sobre esta condición de devenir que la historia de los Estados manifiesta. Un pueblo ayer salvaje es hoy un pueblo culto. Una nación ayer inerte, sin capacidad organizadora y cohesiva, es hoy un centro de atracción histórica, un *poder* moral e intelectual. Y viceversa: grandes Estados caen en lamentable decrepitud, en abyección, tal vez en demencia.

Alemania sostiene, por ejemplo, que su aumento de población, obtenido merced a un más perfecto régimen social, le da título de opción a una esfera de derechos territoriales mayor que la que poseía en 1870 (1).

El hecho de hallarse la conciencia pública alemana saturada de

---

(1) Este asunto de la sobrepoblación es muy complejo, y, por mi parte, declaro que me faltan conocimientos económicos para poder opinar sobre él. Pero he de declarar que, aun siendo lego, no me convencen las razones que da Gustavo le Bon en su último libro *Enseñanzas psicológicas de la guerra actual*, 1916, pág. 92, para probar que no existe tal sobrepoblación en Alemania. La población del Imperio alemán —dice— se aumenta por año en 800.000 almas y llega actualmente a cerca de 70 millones de habitantes, pero no hay por ello ningún exceso.

«Alemania, *d'ailleurs*, no es uno de los países donde la densidad de la

ese pensamiento fue el motor principal de esta guerra. No debemos olvidarlo, y, por tanto, creo yo que bien merece la pena de que meditemos un poco ese hecho de tan graves consecuencias. Como en casi todos los conflictos jurídicos, el motivo del litigio radica en intereses económicos. Así en esta guerra. Pero también, como en los conflictos jurídicos, el tema del pleito no es lo económico, sino el confrontamiento de derechos antagónicos sobre la materia económica. Me sería indiferente, para el deslinde de principios que ahora busco, la exactitud o el error que pueda haber en aquella opinión de los alemanes acerca de sus necesidades. Me basta con que pueda ocurrir el caso de que un pueblo se halle realmente en esas circunstancias. Arribados con algún retraso a la historia, se encuentran los alemanes con que el mundo está ya repartido, según el cómputo de las fuerzas existentes dos o tres siglos hace. Mas la ecuación de los poderes nacionales que rigió aquel reparto ha sufrido una modificación con el advenimiento de la nueva potencialidad germánica. Y nos hacemos la siguiente reflexión: si el estado posesorio anterior era justo, sólo podía serlo partiendo de la idea de que el reparto

---

población resulte más elevada. He aquí, por kilómetro cuadrado, el número de habitantes de algunos países:

Francia.	74
Alemania	120
Italia.	121
Japón.	139
Inglaterra	144
Holanda	182
Bélgica	254»

Mas, con permiso del Sr. Le Bon, a cualquiera le ocurre pensar que la densidad *económica* de un pueblo no depende de sólo esos dos factores: hombres y espacio. El espacio económico no es el geométrico, ni el hombre económico es el aritmético. Hay kilómetros de arcilla y kilómetros de huerta. Hay el hombre de más actividad y el de menos, y, por tanto, de más o menos necesidades. El francés medio e ínfimo vive mejor que sus congéneres alemanes. El italiano del Sur, peor que éstos, pero en un clima más suave. La sobrepoblación, pues, parece depender de muchos factores.

La otra razón que da es que si existiese en Alemania sobrepoblación crecería progresivamente la emigración. Ahora bien, ha disminuido hasta el punto de ser hoy inferior a la emigración inglesa. Fácilmente podría rebatirse su argumento con razones semejantes a las anteriores. Las correlaciones económicas no son de dos factores, sino complexos de ellos. De otro modo podrían invertirse, y entonces tendríamos, por ejemplo, que la emigración española era un índice de nuestra sobrepoblación.

territorial hecho se adecuaba de alguna manera con la justa capacidad de poseer, a la sazón existente en los Estados. Esto significa que, trastornada la escala de capacidades, por mengua de unos Estados y robustecimiento de otros, aquel estado posesorio adviene injusto. Tal piensan los alemanes.

Suele oponerse a ello una serie de principios, como el del primer ocupante, el prescriptivo, etc. Pero, en mi sentir —que es ahora rigorosamente un sentir y no un saber, por mi escasa ciencia jurídica—, en mi sentir, la cuestión versa precisamente sobre si es o no posible aplicar esos principios de derecho civil al derecho internacional. Contra la tendencia a ver en éste no más que una expansión de aquél se dirigen estas páginas. El estado posesorio de las naciones no se parece en nada a la posesión individual, y, consecuentemente, el derecho que se discute no es el de propiedad. La idea central del libro de Scheler, poco clara, a decir verdad, en sus páginas, es precisamente ésta: el Estado consiste en un *poder sui generis*, que no puede asemejarse a ningún otro. Llamarle *soberanía* es indicar sólo una de sus irreductibles cualidades; pero no definir todo su contenido. Pues bien, del reparto de ese poder sobre la tierra y los individuos se trata.

¿Hay alguna noción clara, partiendo de la cual podamos determinar qué tierras y qué individuos deben atribuirse al poder A o al poder B? En los comienzos del siglo XIX se ensayó la idea de nación. La colectividad nacional y su territorio parecían delimitar la esfera del poder Estado. Pero pronto se vio que no era ésta una idea suficientemente clara. ¿Qué es nación? ¿Es la raza? La antropología y la etnografía contestan que ellas no saben bien qué es una raza. ¿Es la lengua? Tampoco. Raza y lengua son realidades mudadizas, fluidas, que padecen constantemente interferencias. Entre nosotros, el caso de Cataluña pone de relieve la imprecisión de estos caracteres.

Mas, de todas suertes, el principio de las nacionalidades lleva a consecuencias que revelan su injusticia: pues es el caso que existen naciones notoriamente incapaces de regirse a sí mismas: por tanto, que no tienen derecho a ejercer el poder de Estado. Concedérselo fuera no menos *irrisorio* que *injusto* arrebatárselo a una nación culta y sana. Este extremo manifiesta que el derecho de la función de Estado va anejo a caracteres que no son, como el habla o la raza, naturales, sino que son de orden espiritual. Y apenas admitido esto, nos encontramos con nuevas relatividades y gradaciones sobre las que lenguajes y *ethnos* ya revelaban. ¿Qué pueblos tienen capacidad

de Estados? Cuando pensamos en los cafres, nos respondemos sin gran dificultad; pero ¿y si pensamos en Marruecos?

El principio de las nacionalidades, sin embargo, ha tenido una gran utilidad. Bajo su influencia nos hemos acostumbrado a no respetar ciertos derechos adquiridos. Gracias a él han podido durante el siglo XIX, en medio del universal entusiasmo, libertarse muchas colonias de sus metrópolis. Esta habituación a no respetar el pasado más de lo justo es, en mi entender, de incalculable importancia para que pueda un día existir el verdadero derecho internacional.

Por cierto, que yo no he logrado comprender la indignación con que muchos espíritus *soi-disant* radicales y progresistas han visto la amenaza de Alemania a los derechos adquiridos de otros pueblos. En ello, como en tantos otros de sus actos y palabras, veo la insolidaridad que padecen consigo mismos. Pues bajo todas las aspiraciones nuevas del derecho civil late también, como la cuestión magna, ésta del derecho a los derechos adquiridos. Pero los socialistas, distraídos con el esquematismo un poco pedante de Carlos Marx, se han olvidado también en esto de su Lassalle, el hombre más profundo que ha tenido el radicalismo de la pasada centuria. Para Lassalle era tan importante la organización combatiente del proletariado, que él fue, en cierto modo, su iniciador. Pero a la par veía que el odio y el temor no bastan para que un deseo social triunfe. Es menester conquistar las mentes, es preciso convencer, y, para ello, inventar nuevas ideas claras que espanten los antiguos prejuicios, como el canto del gallo los tenebrosos aquelarres. Por esto dedicó su obra más laboriosa a este problema jurídico de los derechos adquiridos.

Tal vez, la energía con que hoy se siente la idea de la paz obligará a solventar con doble efecto ese nudo jurídico de que depende la evitación de la guerra y la evitación del parasitismo social. Poco a poco va extendiéndose la convicción de que ciertas formas de la riqueza privada no pueden, sin injusticia, considerarse transferibles. ¿Por qué no ha de acontecer lo mismo con el poder de Estado? Sólo la funesta analogía de lo civil con lo internacional nos lleva a la ficción de interpretar el Estado como una persona que no muere nunca.

El hecho de que un pueblo conquistara por las armas su actual territorio no es, ciertamente, pretexto para que hoy otro, con el mismo instrumento, se lo arrebate. Pero el declarar injusta esta expoliación no convierte aquel hecho antiguo en un derecho actual.

La terca afirmación de los derechos adquiridos ha sido siempre el agente de las revoluciones donde se hace a la violencia creadora de nuevos derechos. Mucho más acontece esto con los derechos adqui-

ridos internacionales: ellos son y serán la fuente sangrienta de donde las guerras manan.

Para Scheler, no cabe siquiera pensar que exista otra institución fuera de la guerra, capaz de resolver la caducidad de aquellos derechos pretéritos.

Con esto tornamos al punto donde el capítulo anterior nos condujo. Scheler no quiere molestarse en tocar ninguno de esos afanes jurídicos a que aludo en las páginas antecedentes. En su opinión, es un contrasentido creer que pueda nunca el *jus* sustituir a la guerra. ¿Por qué? Nada más fácil que aprovecharse de la imprecisión, de la falta de *Gründlichkeit* con que habla Scheler para interpretar su doctrina como una puerilidad o un capricho. Pero a *El Espectador* no le interesa desvirtuar las ideas ajenas en provecho de la propia. Al contrario, su empeño es extraer de cuanto le rodea —un hombre, un paisaje, un libro— la mayor cantidad posible de buen sentido.

Yo creo dar una fórmula de lo que Scheler piensa, aún más aceptable y razonada que la suya propia, diciendo: así como el nacimiento funda para la persona los llamados derechos individuales, la guerra otorga al Estado derechos adecuados a su *potencia*. ¿En qué consiste esta potencia? No consiste, por lo pronto, en una capacidad intelectual, artística, industrial, etc. Nada de esto constituye la *potencia* específicamente de Estado. Es más bien una peculiar energía de cohesión entre los que forman parte de un pueblo y, a la vez, de imperación sobre las demás o frente a las demás colectividades nacionales. Es, pues, directa y exclusivamente, voluntad de soberanía hacia adentro, que elimina la laxitud de la vida social e impide la falta de sumisión de los grupos e individuos a la sociedad nacional (1); hacia afuera, ampliación de los efectos unificadores, nacionalizadores o «estatificadores» sobre otras agrupaciones humanas. Para Scheler, por tanto —la idea me parece interesante y fecunda—, el Estado es una voluntad de dominación unitaria que nada tiene que ver con los deseos de convivencia, fundados en lazos de sangre, idioma, etc. Al contrario, la voluntad Estado ejerce su más genuina misión cuando se impone a la tendencia repulsiva de razas diversas, obligándolas a convivir y a colaborar en una vida superior integral (2).

---

(1) La palabra *nacional* no es exacta, porque deriva hacia el concepto de raza. Más propio sería decir *estática* (de Estado). Pero esta voz tiene ya su empleo en nuestro idioma.

(2) Recomiendo esta idea a los que quieran entender la obra de Castilla durante la Reconquista. A diferencia de los otros pueblos peninsulares,

Nada más remoto, según esto, de la acción pedagógica y persuasiva que la acción *estatificadora*. Es ésta, por esencia, impositiva, imperativa. Una y misma cosa es para ella ser e imponerse. La densidad de esa energía de Estado sólo puede manifestarse en la guerra. Por eso decía Scheler que el Estado en guerra es el Estado en su plenaria actuación.

Esta idea del Estado-poder no roza para nada la opinión que se tenga sobre el Estado-forma. El derecho político y sus discusiones sobre el patrimonialismo o democracia, individualismo o socialismo se ocupan meramente de la estructura jurídica, dentro de la cual ha de funcionar la voluntad del Estado. Pero ésta es una realidad. En opinión de Scheler, una realidad absoluta. Con tal intención dedica un capítulo de su libro a la metafísica de la guerra. Confieso que también esta metafísica me ha parecido demasiado *imperativa* y harto poco probatoria.

Comienza por advertir que las realidades no se nos presentan a la percepción en cualquier estado de espíritu. Esto es cosa palmaria, y nada habría que objetar. Qué vea yo ahora delante de mí no depende sólo de las realidades que ante mí se encuentren, sino también de mi estado de conciencia, del rumbo de mi atención, etc. Pues bien, la realidad Estado o nación no se percibe con evidencia sino en la tesitura guerrera de nuestro ánimo. «Sólo en la guerra —escribe— adquirimos plena conciencia de esas poderosas personalidades colectivas que llamamos naciones. Es en la paz la nación para sus miembros más bien un concepto simbólico que un algo intuitivo y percibido como existente; más bien una colección y relación de orden complejo que una persona sustancial. En la guerra se nos revela la ilusión metafísica, constitutiva de los tiempos de paz y fundada en el egoísmo propio de éstos, la cual nos hace ver a la nación como un mero conjunto de relaciones o una colectividad, formado más o menos artificialmente. En la hora bélica creemos ver y como palpar ese enorme ser espiritual del que somos miembros. Nuestro espíritu se halla nativamente oscurecido por formas de ilusión y error que intervienen en la percepción de las realidades, así microscópicas como macroscópicas, formas de ilusión engendradas

---

transidos de particularismo doméstico, es Castilla el pueblo dotado de este prócer carácter *estatificador*. Merced a él compagina los instintos de dispersión de leoneses, gallegos, aragoneses, vasconavarros y catalanes, obligándolos a unión y colaboración, disciplinándolos para un modo más alto y fino de existencia histórica.

por la necesidad biológica de que el espíritu preste sus servicios a las exigencias de la vida. Así padecemos una forma de ilusión fundada en la egoidad corpórea, que nos proporciona una *visión atomística del mundo espiritual* —como si los cuerpos singulares visibles fuesen la base de las unidades y organismos propiamente espirituales. ¡Como si la conciencia estuviese *en la cabeza!* En la sazón guerrera se hace verdaderamente visible a nuestra mirada mental la realidad de la nación, y así como en la paz necesitaba justificar y probar su realidad la nación ante la conciencia individual, así ahora más bien es ésta quien tiene que justificar su existencia real frente a aquélla. Cada uno percibe que es mucho más evidente la *existencia* de la nación que la suya propia, y advierte que necesita justificar su ser ante ella y afirmarlo por medio de actos —no como en la paz, justificarse ella ante nosotros. En esta urgente experiencia se basa el valor de conocimiento metafísico que la guerra tiene, valor que encuentra analogías en otros grados inferiores y superiores de la vida consciente. Así, en un grado inferior, la experiencia de la *fusión* de cuerpos y almas que recibimos en el abrazo amoroso entre los sexos, nos proporciona el conocimiento de la unidad real de la vida, no obstante aparecer ésta desparramada discontinuamente en cuerpos separados por tiempo y espacio (1).

En un grado superior se nos patentiza toda la extensión del reino espiritual en aquella unión con Dios del amor divino, que nos hace sentirnos y vernos, en cuanto hombres, y aun en cuanto puros espíritus personales, como hermanos e hijos de un *padre divino*».

He copiado estos párrafos con el propósito de que mis lectores reciban una impresión sugestiva de la ruta que el mundo sigue. Es Max Scheler uno de los hombres más representativos de la nueva generación alemana, y puede muy justamente ser considerado como ejemplar típico del profesorado joven. Y he aquí que este hombre cree aceptable hablar de la *unidad real de la vida y del reino de Dios* en esa forma. Sin pruebas, sin precauciones, sin ampliaciones —yo

---

(1) Debo advertir que el señor Scheler, alemán entusiasta, es entusiasta «bergsoniano» y que maneja pro Alemania los mismos argumentos esenciales que el señor Bergson manejó contra Alemania en una de sus conferencias del Ateneo de Madrid. ¿Quiere esto decir que los argumentos sirvan para todo y, por tanto, que huelguen? No; más bien indica que el señor Bergson y el señor Scheler quieren que la filosofía sirva para algo, que sea política. Pero sobre el señor Bergson y el señor Scheler la filosofía sonríe galantemente y repite una vez más su lema luciferino: *¡Non serviam!*

diría: cínicamente. Pues como hay un cinismo de la carne lo hay también del espíritu (1).

La verdad es que no sabe uno cuál calle tomar. Yo no puedo leer una página de dogmatismo espiritualista y religioso como la transcrita sin sentir repugnancia. Y, por otra parte, experimento pareja repulsión cuando me acuerdo que hay en el mundo *librepensadores* y gentes según las cuales de Dios y de la fuerza vital *no se puede ya hablar*.

No nos detendremos, pues, en esta metafísica del Estado, que sirve a Scheler para dar a la guerra un significado místico: la guerra como juicio de Dios. «La verdadera guerra pone de manifiesto todas las fuerzas esenciales de un pueblo o nación. Por esto mide su valor integral en una forma más exacta que podrían hacerlo los juicios más sutiles y honrados de humanos jueces, aun aplicando los métodos más delicados que puedan inventar la ética, la política y la economía. No sólo la situación momentánea de las fuerzas nacionales comprueba en la guerra su realidad, sino el valor de todo el trabajo acumulado durante la paz. Con acierto llama Treitschke a la guerra el *examen rigorosum* de los Estados» (2).

Creo yo que el pensamiento de Scheler pierde más que gana con esta proyección de su sentido sobre plano teológico, metafísico.

La única ventaja que podría traer esta intervención divina fuera que Dios representase la más acendrada exactitud. Pero Scheler no puede menos de reconocer en un rincón de su obra algo fatal para la idea del *juicio de Dios* y aun de toda su teoría, a saber: que el

---

(1) Scheler agrega unas páginas sobre la inmortalidad personal, que acaso parezcan interesantes y discretas a los que están muriendo noblemente en las trincheras. Yo respeto a estas víctimas humanas, pero no acierto a respetar su filosofía. Y tal vez me atreviese a declarar que respeto más al que sabe pensar que al que sabe morir. Yo espero que los apasionados de uno y otro bando bélico no me obligarán a que, sentado tranquilamente en esta piedra del Guadarrama, me ocurran ideas de trinchera.

(2) Al entregar los beligerantes todo su ser a la decisión misteriosa de la guerra es razonable, según Scheler, que crea cada cual tener a Dios de su parte y lo invoque al entrar en el combate. No porque pretenda cada uno acaparar a Dios como un soldado más, sino porque, convencido un pueblo de la justicia de su causa, indiscernible por humanos tribunales, se entrega confiado a la divina sentencia. Verdad es —añade— que esta invocación de Dios tiene, a veces, *en los pueblos protestantes* sobre todo, un sabor irreligioso, antimonoteísta, y que recuerda el monoteísmo judaico. «La expresión *nuestro viejo Dios prusiano* puede fácilmente interpretarse en este mal sentido. Ese *nuestro* no es el nuestro del *Padre nuestro*».

azar, que la irracional casualidad mueve a veces los destinos bélicos de una manera irrisoria (1).

Con esto viene abajo el edificio que el autor ha querido construir. Es muy fácil, partiendo de la concepción del Estado como una voluntad de unión y resistencia, avanzar un paso más y decir que la manifestación inmediata de la densidad a que esa voluntad llega es el grado de preparación guerrera. Un pueblo que se despreocupa de ésta es, según Scheler, frívolo en cuanto Estado, y no merece mandar. De tal suerte, pretende hacer de la potencia militar el metro de la potencialidad de un Estado. Todo otro tribunal le parece incompetente para decidir en el reparto de la soberanía internacional.

¿Tiene esto sentido aceptable? Por un lado vemos que la guerra, donde tanto interviene el azar, se equivoca no menos que lo haría un tribunal de jueces humanos; probablemente más. Por otro, resulta que identifica, sin pretexto alguno, la voluntad de Estado con una aptitud especial, ajena en su esencia a aquélla, cual es el temperamento y el arte guerreros. Es completamente gratuito, aun dentro de los supuestos que Scheler emplea, confundir ambas cosas. Prueba de ello, los contrasentidos morales a que nos llevaría semejante identificación. Así, podía darse dos pueblos, uno de ellos muy poco numeroso, pero con intensa voluntad de Estado; otro enorme en extensión y población, pero de escasa cohesión política. El hecho brutal de este desequilibrio traería consigo la derrota del primer pueblo. Es decir, que, según Scheler, en cada época de la historia resultaría *injusta* la existencia de Estados cuyo número de habitantes fuese inferior a un cierto cómputo. Esto es absurdo y en alto grado irritante.

Buena lección de que así es reciben ahora los alemanes, que no han querido recordar la perpetua enseñanza de la historia. Pues, como ahora, siempre el Estado poderoso en la culminación de sus energías, y precisamente de sus energías guerreras, ha provocado la alianza transitoria de los débiles, que juntos lo han vencido y lo han deshecho. ¡Tan lejos anda la guerra de dar el triunfo a quien, desde el punto de vista del poderío, más lo merece!

Una mirada serena vertida sobre la experiencia secular descubre que el verdadero fracasado no es el derecho internacional, sino la guerra. Y que este terrible instrumento sólo ha producido efectos

(1) En este punto son muy interesantes las observaciones de Le Bon, en el libro citado, sobre las casualidades que intervinieron en la batalla del Marne. Parece ser —¡quién sabe la verdad!— que si los alemanes resisten unas horas más, como podían haberlo hecho, habrían ganado la batalla. Ya estaba dada la orden de retirada a las tropas francesas (pág. 333).

justos y de duradero beneficio a pueblos que lo han manejado, no por sí mismos, sino con vistas y en servicio de claros ideales de derechos.

Yo siento discrepar en esto completamente de Scheler. Veo que Alemania hace ahora la guerra porque no ha tenido nunca talento jurídico. Si hubiese dedicado a la creación de un nuevo derecho una mínima parte de las energías que empleara en disponer una guerra más, acaso más cuantiosa y metódica que todas, pero, en fin de cuentas, sin novedad humana alguna, de mayor altura sería su destino. En cambio, débase a unas u otras razones, es un hecho que las guerras de Inglaterra han solido traer como contera progresos en el derecho de gentes.

No; para convencernos de que la fuerza es fuerza no era menester que se tomase Alemania tanto trabajo. Más digno de ella, de su profunda tradición cultural, hubiera sido que nos enseñase, no a temer, sino a respetar jurídicamente la fuerza.

Porque éste es el gozne donde toda la cuestión gira: el derecho de la fuerza. Eternamente, sea en una forma, sea en otra, siempre de manera imprevisible, se producirán en la humanidad condensaciones de poder y de fuerza sociales. Siempre habrá fuertes y débiles. Y los fuertes serán violentos mientras los débiles no reconozcan el derecho de la fuerza.

¡Lamentable equívoco el de este genitivo: derecho de la fuerza! No es que la fuerza sea un derecho, sino que tiene un derecho específico, como la persona tiene los suyos esenciales. Pero unos hombres, en gracia del derecho que la fuerza *tiene*, hacen de ella un derecho, y, en cambio, otros, a causa de la *injuria* que la fuerza *es*, le quitan el que *tiene*.

Quinientos años ha, nadie sospechaba que el nacer hombre —un hecho material del cosmos— trajese consigo como ideales anejos unos ciertos derechos sociales. Semejante es hoy nuestra situación al desconocer que el hecho material de ser fuerte —espiritual o físicamente— acarrea derechos determinados. Cuando éstos se definan y codifiquen, las armas yacerán en los museos como monstruos incomprensibles.

Una segunda parte hay en el libro de Scheler. En ella se refiere a las circunstancias de la actual conflagración. Al descender de lo teórico a lo vivo aumenta la influencia apasionada sobre sus páginas. Tal vez, en otra ocasión, me ocuparé de éstas (1).

(1) [La primera parte de este ensayo se publicó inicialmente en el tomo I de *El Espectador* (1916) y desde su tercera edición (1928) en el tomo II.]

EL ESPECTADOR-III

(1921)

οὐ ξυνιᾶσιν ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῷ ὁμολογέει παλίντροπος ἁρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης.

No comprendo cómo la realidad, discrepando de sí misma, concuerda consigo misma: armonía de lo antagónico como el arco y la lira.

HERÁCLITO EL OBSCURO. Fragmento 51.

πρὸς τὸν βίον... καθάπερ τοξόται σκοπὸν ἔχοντες.

Seamos con nuestras vidas como arqueros que tienen un blanco.

ARISTÓTELES.—*Ética a Nicómaco*. Libro I, cap. I.

INCITACIONES

LEYENDO «LE PETIT PIERRE» DE ANATOLE FRANCE

CUANDO *el pájaro abandona la rama en que ha cantado deja en ella un estremecimiento. Cuando un sonido sacude el aire, los objetos circunstantes se sienten vulnerados deleitosamente en no sabemos qué elemental sensibilidad oculta bajo el mutismo de su inerte materia; despiertas por el son transeúnte, vibran conmovidas las pobres cosas, piedra, madera o metal, y envían tras él íntimos rumores de respuestas que solemos llamar resonancia.*

Del mismo modo, un libro, al ser cerrado, produce ante nosotros un instantáneo vacío espiritual, dentro del cual se precipitan en torbellino ideas, recuerdos, alusiones, gérmenes de ensueños, apetitos que dormitaban y, en vaga nube de oro, polvo de teorías. Son nuestras resonancias de lector. El libro leido repercute en nosotros según el timbre de nuestras íntimas voces. Dura unos momentos el fenómeno. Si los dejamos pasar, podremos hacer sobre el libro un estudio crítico más o menos sabio y reflexivo; pero no conseguiremos fijar aquellas espontáneas resonancias que, rápidas y en vuelo apasionado, deja escapar nuestra intimidad.

Lo que sigue, pues, no tiene pretensiones de crítica: son los rumores que se escuchan en mi selva interior cuando un viento ideal la ha agitado.

* * *

La senectud de Anatolio France es florida y fructuosa como un huerto encantado. Ahora, a sus setenta y cuatro años, nos da Le petit Pierre. *La prosa de este libro es tan pulcra, tan cuidada, tan picante, tan alerta, como la de sus primeras obras. A decir verdad, este nuevo volumen no se diferencia en nada importante de todos los demás compuestos por su autor. Un libro de*

France no es nunca mejor ni peor que otro libro de France. Comenzó su carrera literaria con El crimen de Silvestre Bonnard, y este fruto primerizo resultó ya tan perfecto, que fue premiado por la Academia Francesa. Tal apresuramiento en llegar a la perfección suele ser pernicioso, y el caso de France no hace sino confirmar esta regla. Después de Silvestre Bonnard, no le quedaba otro remedio que repetirse. Y año tras año, libro tras libro, France se ha reeditado a sí mismo. Comparando este reciente Petit Pierre con aquel primogénito Silvestre, nos admira el inmarcesible verdor de tan egregio espíritu que en la alta edad modula una canción idéntica a la de sus tiempos mejores. Pero luego advertimos que la juventud de la obra senescente vive a costa de la vejez prematura que se había infiltrado en la inicial. Cierto que Petit Pierre podía suplantar a Silvestre: no es más viejo que él; pero tampoco es cierto que Silvestre podía haber sido escrito a los setenta y cuatro años, como Petit Pierre. De esta manera, disminuye un poco nuestra admiración por el perpetuo frescor de France. No se trata de una juventud superviviente, triunfadora genial de la vejez; es más bien el caso de lo que no llega a ser viejo porque nunca fue joven. Perfección lograda a tanta costa me es un poco indeseable. No la envidio, como no envidiaría la sabiduría de Confucio. Según los chinos, Confuncio fue concebido, en un jardín, de un rayo de sol que hirió el vientre de una virgen; pero vino a nacer cuando tenía ya ochenta años y los lóbulos de las orejas le habían crecido en forma de dos ciruelas.

Esta perfección quieta, ajena al tiempo, que no tiene el gesto ascendente y anheloso de un desarrollo, que no se afana, etapa tras etapa, por ampliarse y trascender, no consigue arrebatar mi temperamento. Yo hubiera preferido un France joven e imperfecto que se orienta vacilante en el ancho horizonte de la vida, que se nutre de inquietud, y que sube y desciende, y se desvía y rectifica. Aunque empezó tarde a publicar, cuando se presentó era ya perfecto. ¡Grave sino! Porque esta palabra perfecto arrastra un equívoco fundado en su etimología. Perfecto es originariamente lo concluido, lo acabado, lo finito: luego significa también lo que contiene todas las virtudes y las gracias propias a su condición, lo insuperable, lo infinito. Hay, pues, una perfección que se conquista a fuerza de limitarse. Los cráneos de los niños africanos se obliteran, se cierran muy pronto; esto quiere decir que llegan antes que los europeos a la plenitud de su desenvolvimiento, pero quedando de menor tamaño; renuncian a la capacidad, en beneficio de una pronta perfección.

Salvando los términos del símil, yo diría que France a los treinta y cinco años oblitera su espíritu. De entonces acá no sorprendemos en su obra la menor variación, rectificación ni ampliación. Exactamente las mismas ideas, las mismas emociones, la misma técnica que entran en la urdimbre de su primer libro intervienen en el último. En cuarenta años, France no ha hallado pre-

texto para modificar la marcha de su espiritual relojería, no ha aprendido nada nuevo, no ha conquistado un nuevo sentimiento. Es hoy el mismo de anteayer y de ayer. Su obra, exenta de ocaso, no ha gozado, en cambio, de un alba invasora que alancea a la noche y, aun balbuciente, pregona ya el mediodía.

A esta belleza, que aspira sobre todo a ser incorruptible y sin edad, confieso preferir un arte más saturado de vida que se sabe hijo de un tiempo y con él destinado a transcurrir. Ese presunto carácter de eternidad, de incorruptibilidad, de insumisión a los gusanos, sólo se logra vaciando la obra de toda entraña viva, momificando el propio corazón y haciendo del rostro animado un mascarón exánime. Se ha convenido en situar sobre la cima de lo estético ciertas formas del arte griego, la escultura periclea, por ejemplo, que, en efecto, parecen colocadas más allá de toda humana mudanza. Las figuras de Fidias pretenden existir fuera de la cronología, como las verdades geométricas. Y yo no dudo que lo consigan; pero es a costa de interesar sólo la periferia racional de nuestro espíritu, aquella zona impersonal de nuestra persona capaz de respirar geometría. Padecemos aún supersticioso culto por un falso helenismo de convención que inventó Winckelmann, que descarrió a Goethe y que hoy la ciencia histórica ha desvanecido. Mientras nos inclinamos oficialmente ante un frontón del siglo V (a. de J. C.), tal vez una humilde gárgola románica muerde más hondo en nuestro sentir con sus quijadas fabulosas.

La vida es duración y mudanza: nace, florece, muere y deja tras sí la ocasión para otras vidas sucesivas y distintas. Abrimos un nuevo libro de France sin conmovernos, porque sabemos que su musa, inquilina de la cuarta dimensión, no ha tenido en el intervalo un nuevo amor, ni sus mejillas de mármol se han contraído en una arruga inesperada; no ha vivido, esto es, no ha rozado peligros de muerte.

¿Qué mujer es la más bella? Yo creo que todo espíritu delicado prefiere en la mujer esa hora vendimial del otoño, cuando se juntan en su fisonomía graciosos ecos de doncellez e inquietantes anticipaciones de caducidad. En ese momento es la mujer síntesis de sí misma: nos trae en esencia su primaveral pasado y ya entrevemos el rigor de nieves futuras. Así, con su génesis, con su actualidad y el anuncio de su desaparición; así, en su íntegra perspectiva vital, las cosas nos interesan más y adquieren sus semblantes un profundo dramatismo.

Todas las formas vivientes, inclusive las artísticas, son perecederas. La vida misma es un frenético escultor, que, incesantemente afanado en producir nuevas apariencias, necesita de la muerte, como de un fámulo, para que desaloje del taller los modelos concluidos. Cuando moría un Capeto, gritaba el preboste de París: ¡El Rey ha muerto! ¡Viva el Rey! *¡Oh, sí, la mayor sabiduría es secundar esta misteriosa universal voluntad de la vida! Aprendamos a preferir lo corruptible a lo inmutable, la trémula mudanza*

de la existencia a la esquemática y lívida eternidad. Seamos de nuestro día: mozos al tiempo debido, luego espectros o sombras en fuga. Lo decisivo es que llenemos hasta los bordes la hora caminante, que seamos en el ánfora grácil buen vino que rebosa.

France no ha querido ligarse a los destinos de su tiempo, y, para no fenecer con él, ha hecho un arte de esquemas y convenciones. ¡Inútil precaución! Hoy es en nuestras manos un libro de France pavesa mortecina, y su prosa, que aspira a ser olímpica, eternamente risueña, nos sabe ya a ceniza.

He leído varias veces la obra del Padre Nieremberg que se titula Diferencia entre lo temporal y lo eterno, *sin que ninguna de ellas lograse persuadirme. Esta sobrestima de las cosas llamadas eternas, que nos dejó en herencia Platón, me parece entre perversa y pueril, resto de la antigua y naciente dialéctica. Veo en ella la apoteosis de fáciles esquemas y una subversión de los débiles contra el destino grandioso de la vida.*

Se complace, sobre todo, el Padre Nieremberg en subrayar el carácter voltario, tornadizo de la Naturaleza. ¡Como si fuese preferible que la Naturaleza mostrase una enfadosa insistencia de profesor! Los placeres van a la carrera, insinúa el buen Padre. ¡Bien : razón de más para galopar tras ellos!

A veces los argumentos del jesuíta llegan mal atinados: apuntan a nuestra amargura y dan en nuestra sonrisa. He aquí, por ejemplo, una de las observaciones con que quisiera influir en nosotros:

«No sé yo qué más podrá declarar la mutabilidad del ingenio que aque caso memorable que sucedió en Efeso. Había allí una matrona honestísima que, habiendo muerto su marido, hizo los mayores extremos que vieron los nacidos. Todo era llorar inconsolablemente y desgreñarse; y no contentándose con las ceremonias comunes de otras viudas, se fue al sepulcro de su marido que antiguamente estaban en los campos y eran en bóvedas o partes capaces, y allí se encerró, sin querer comer bocado, como no lo comió en dos días. Sucedió, pues, que allí cerca ajusticiaron a unos malhechores, y porque no los quitasen de las cruces u horcas donde estaban colgados, dejó la justicia a un soldado por guarda. El militar, sabiendo que estaba en el sepulcro aquella matrona, llevó allá su cena para que comiese. Al principio no había remedio que tomase bocado; pero tanto hizo el soldado, que la vino a convencer que comiese algo, porque no muriese desesperada. Pasó más adelante, y el que la convenció para que tomase su comida, la persuadió también cosas peores. Entretenido con la mujer, y descuidando el soldado su oficio de centinela, le hurtaron de la cruz u horca a un ajusticiado, porque sus parientes, advirtiendo que faltaba de allí la guarda, fueron por él para quitarle de allí y darle sepultura. Cuando supo que se le habían llevado, temiendo el castigo que había de hacer en él la justicia, díjoselo muy desconsolado a la viuda, la cual le consoló brevemente: porque tomando el cuerpo de su marido difunto, por el cual había

hecho tantos extremos, le puso en la horca en lugar del ajusticiado. Esta es la inconstancia y tenue permanencia del corazón humano, más mudable y variable de lo que parece posible; y mudándose él, trae a su compás las demás cosas, las cuales por mil caminos son vanas, inconstantes y frágiles.»

Yo no entiendo bien por qué razones el Padre Nieremberg hubiera preferido una viuda más tenaz, que, con rigidez de estatua, prolongase indefinidamente su actitud de plañidera. La gracia insuperable de lo real, escapándose de esta narración, se venga aquí del buen jesuíta abstracto, retórico e insincero. Serían graves la caducidad y trasiego de cosas y emociones si no fuesen precisamente aquéllas el aparato que hace posible la sustitución y progreso de éstas. Mohamed y su visir Hagim regresaban una tarde de la Ruzafa, lugar de campesino solaz que el califa poseía en las afueras de Córdoba. Habían gozado una jornada de sol, de vino y de versos. Los ecos melancólicos de la larga fiesta y el influjo de la luz moribunda inclinaron sus almas ardientes hacia las últimas cuestiones. «¡Hijo de los califas! —exclamó Hagim—. ¡Qué hermoso sería el mundo si no existiera la muerte!» «¡Eso es absurdo! —respondió Mohamed—. Si no hubiera muerte, no reinaría yo. La muerte es una cosa buena: mi antecesor ha muerto: por eso reino». Y el viento empujó estas duras, pero nobles palabras hacia el bronce de los olivares.

Si no quedase más hombre que el marido difunto, bien estaría en la viuda un llanto inextinguible. Pero ¡he aquí que tiene a mano este inesperado militar, tan compasivo, y tan galante!... La tumba da ocasión a una nueva vida, y la raza de los efesios asegura su perpetuidad. Así, los biólogos de nuestro tiempo, con Weissmann a la cabeza, creen haber descubierto el verdadero hecho de la inmortalidad, de la eternidad, en el plasma germinal, *simiente primigenia de la vida que, de individuo en individuo y de especie en especie, recorre triunfante los milenios.*

No derrama, ciertamente, la musa de France llanto de viuda; insiste, por el contrario, en una hierática sonrisa de dama inviolada. Mas para el asunto, tanto da. El gran escritor francés está más próximo al Padre Nieremberg de lo que a primera vista parece. Uno y otro eluden con gesto diferente la plenaria aceptación de la vida y sus condiciones. Esto es fatal: la moral más elevada y el arte mejor dependen de esa anuencia valerosa, del trágico sí dado a la realidad. Y hubiera sido provechoso, creo yo, a la musa de France el oportuno encuentro con algún soldado atrevido que turbase un poco su marmórea displicencia. Quiso ser inalterable, y el destino la ha petrificado. De este modo se cumple el castigo que Galileo, entusiasta de la Naturaleza, proponía: I detrattori della corruptibilitá *—escribe—* meriterebber d'esser cangiati in statue.

A primera vista, la obra de France presenta una gran riqueza de temas humanos. Lo antiguo, lo moderno y hasta la más aguda actualidad pasan

bajo el diáfano cristal de su prosa. Pero tal variedad de objetos sirve únicamente para subrayar la actitud esquemática y monótona que adopta su arte.

Durante medio siglo, el lector mediocre, el filisteo de la cultura, a quien France dedicaba su preciosa cerámica literaria, supuso que era el escepticismo la forma más fina de la comprensión. Hoy ya empieza a notarse el error. El escepticismo no es, menos que el ascetismo, una postura rígida, abstracta, ciega y vacía. Sonreír de todo es tan estúpido y tan fácil como volver a todo las espaldas. Cuando menos, quisiéramos que la perspectiva, el claroscuro, el colorido del universo, se reflejasen en nuestro rostro con una variedad de gestos. Risa o llanto, perpetuados, hacen de una cara careta.

Los años y las meditaciones, al pasar sobre mi alma, van aposando en ella la convicción de que la norma superior, la más delicada, es una profunda y religiosa docilidad a la vida. Toda otra norma debe ser sometida a esta instancia. Sigamos a nuestra razón cuando construye, fiel a sus principios, irreales geometrías; pero mantengamos el oído alerta, como escuchas, para percibir las exigencias sutilísimas que, desde más hondas latitudes de nuestro ser, nos hace el imperativo de la vitalidad. No nos encerremos en el poliedro de aristas matemáticas que edifica, ingeniero, nuestro intelecto; antes bien, estemos siempre prontos a obedecer más radicales sugestiones y a levantar el vuelo, en la hora justa, como las aves migratorias.

Para dar en rostro a las acusaciones de coquetería y caprichosidad con que solían hostilizarla, Ninón de Lenclos había elegido, a guisa de emblema, una veleta. Bajo ella hizo poner esta frase castellana: No mudo, si no mudan. *Esta gentil paradoja, donde se encarga a la veleta de simbolizar la verdadera constancia, me parece un pensamiento magnífico. La veleta fija siempre hacia el ábrego no es por ello más constante que las otras; es sencillamente una veleta mohosa y paralítica.*

Abril 1919.

MUSICALIA

I

El público de los conciertos sigue aplaudiendo frenéticamente a Mendelssohn y continúa siseando a Debussy. La nueva música, y sobre todo la que es nueva en más hondo sentido, la nueva música francesa, carece de popularidad.

Verdad es que el gran público odia siempre lo nuevo por el mero hecho de serlo. Esto nos recuerda lo que en nuestro tiempo más suele olvidarse: que cuanto vale algo sobre la tierra ha sido hecho por unos pocos hombres selectos, a pesar del gran público, en brava lucha contra la estulticia y el rencor de las muchedumbres. Con no poca razón medía Nietzsche el valor de cada individuo por la cantidad de soledad que pudiese soportar, esto es, por la distancia de la muchedumbre a que su espíritu estuviera colocado. Tras ciento cincuenta años de halago permanente a las masas sociales, tiene un sabor blasfematorio afirmar que si imaginamos ausente del mundo un puñado de personalidades escogidas, apestaría el planeta de pura necedad y bajo egoísmo.

Ello es que el gran público, como ayer silbaba a Wagner, silba hoy a Debussy. ¿No acontecerá con éste como con aquél? Al cabo de cuarenta años, la gente se ha resuelto a aplaudir a Wagner, y este invierno el Teatro Real apenas si ha podido contener el fervor wagneriano de la grey melómana. Siempre pasa lo mismo. Ha sido preciso que la música de Wagner deje de ser nueva, que se evapore gran parte de su virtud y vernal sugestión, que sus óperas se hayan convertido bajo la usura del tiempo en unos tristes pedagógicos paisajes de tratado de Geología —rocas, flora gigante, saurios, grandes salvajes rubios—, para que la muchedumbre crea llegada la ocasión de conmoverse con ella. ¿Acontecerá lo propio con Debussy?

Probablemente, no. Si todo lo nuevo es impopular, hay, en cambio, cosas que lo siguen siendo aun llegadas a la vejez. Hay músicas, hay versos, cuadros, ideas científicas, actitudes morales, condenadas a conservar ante las muchedumbres una irremediable virginidad.

En cierto modo, cabe hablar de culturas enteras que son impopulares. Si se comparan las culturas asiáticas con las europeas, se advierte al punto que en aquéllas no hay apenas motivos ni principios que no sean comunes al vulgo y al erudito. La filosofía del sabio indio es, en esencia, la misma que la de los hombres indoctos de su raza. El arte chino emociona igualmente al mandarín que al coolí *trashumante. El tradicional empeño que se observa en los asiáticos de separar, como dos orbes distintos, la cultura superior de la vulgar, no hace sino confirmar su identidad radical a los ojos de un observador desinteresado. En la cultura europea no ha sido nunca necesario subrayar con demarcaciones forzadas esa distancia, por lo mismo que era demasiado evidente. La obra con que inicia sus destinos la literatura de Occidente, la* Ilíada, *está compuesta en un lenguaje convencional que no ha sido hablado por ningún pueblo, y se formó en un círculo, relativamente estrecho, de especialistas, los* rapsodas; *durante siglos, la espléndida epopeya sólo podía ser cantada en las fiestas cortesanas del feudalismo helénico. La ciencia griega, matriz de todo el saber occidental, comienza desde luego con tales paradojas, que la muchedumbre renunció* ipso facto *a ingresar en su recinto misterioso. De aquí el odio, la hostilidad inveterada del vulgo contra la minoría creadora, que atraviesan en acres bocanadas toda la historia europea y faltan por completo en las grandes civilizaciones de Oriente.*

Mas dentro de nuestra propia cultura varía, según las épocas, el coeficiente de popularidad de sus producciones. Hoy, por ejemplo, vivimos una hora en que es extrema la impopularidad de cuanto crean el sabio y el artista representativos del momento. ¿Cómo podrán ser populares la matemática y la física actuales? Las ideas de Einstein, por ejemplo, sólo son comprendidas, no ya juzgadas, por unas docenas de cabezas en toda la anchura de la tierra

El porqué de esta incomprensión tiene, a mi juicio, sumo interés. Se le atribuye de ordinario a la dificultad de la ciencia y el arte actuales. «¡Son tan difíciles!», se dice. Si llamamos difícil a todo lo que no comprendemos, no hay duda que lo son; pero, en tal caso, nada hemos explicado. En un sentido más concreto solemos decir que es difícil lo que es intrincado, complicado. Pues bien; en este sentido es falso atribuir una peculiar dificultad a la ciencia o al arte que hoy hacemos. En rigor, las teorías de Einstein son sumamente sencillas, por lo menos más sencillas que las de Kepler o Newton.

Yo creo que la música de Debussy pertenece a este linaje de cosas irremediablemente impopulares. Todo induce a creer que compartirá la suerte de los estilos paralelos a ella en poesía y en pintura. Es la hermana menor

del simbolismo poético —Verlaine, Laforgue— y del impresionismo pictórico. Ahora bien: Verlaine, o entre nosotros Rubén Darío, no serán nunca populares como lo fueron Lamartine o Zorrilla, y Claude Monet gustará siempre a menos mortales que Meissonier o Bouguereau. Y, sin embargo, me parece indiscutible que el arte de Verlaine es mucho más sencillo que el de Víctor Hugo o Núñez de Arce, así como los impresionistas son enormemente menos complicados que Rafael o Guido Reni.

Se trata, pues, de otro género de dificultad, y la música de Debussy ofrece la mejor ocasión para indicar en qué consiste. Porque nadie, pienso, desconocerá que Beethoven y Wagner, populares, son incomparablemente más complicados que el impopular autor de Pelléas. C'est simple comme bonjour *—ha dicho recientemente Cocteau hablando de la nueva música. Beethoven y Wagner son, en cambio, intrincadísimas arquitecturas cuya inteligencia demuestra que el gran público no se arredra ante lo complicado con tal de que el artista se mantenga en una actitud vulgar, análoga a la suya. A mi modo de ver, éste es todo el secreto de la dificultad que suele encontrarse en la audición de la nueva música: es ésta sencillísima de procedimientos; pero va inspirada por una actitud espiritual radicalmente opuesta a la del vulgo. De suerte que no es impopular porque es difícil, sino que es difícil porque es impopular.*

* * *

Por uno u otro rodeo, en uno u otro sentido, siempre vendremos a reconocer que el arte es expresión de sentimientos. No es esto solo ciertamente; pero nos parece lo más genuino que hay en él. ¿Qué queda, sobre todo, de la música si abstraemos su capacidad para expresar emociones?

Hablando, pues, con algún rigor, el tema artístico, especialmente el de la música, es siempre sentimental, y cuando cambia de estilo es que pasa de expresar sentimientos de una clase a expresar sentimientos de otra.

Tómese una situación cualquiera; por ejemplo, una campiña bajo el imperio floreal de primavera. El pacífico comerciante, el virtuoso profesor, el ingenuo empleado, al encontrarse ante ella, se sentirán anegados en un abundante flujo de deleitables emociones. Son los sentimientos que cualquier hombre de tipo mediocre experimenta bajo el influjo de los alientos botánicos y el festival luminoso que con honesta puntualidad da de sí en tal sazón Naturaleza. Llamad a un gran músico y haced que ponga en sonido esos sentimientos vulgares, filisteos, mediocres. El resultado será aquel trozo de la Sexta Sinfonía, *que se titula* Sentimientos agradables al llegar al campo. *El trozo es admirable: no cabe expresar más perfectamente emociones más perfectamente triviales.*

Pero ante la campiña llega un hombre de sensibilidad exquisita, un artista que lo sea en verdad. Si por azar germinan en él aquellos sentimientos primarios, de mediocre carácter, se apresurará a ahogarlos, avergonzado, y no dejará desarrollarse sino los estremecimientos que en el lado artista de su espíritu brotan. Eliminando sus reacciones de hombre cualquiera, retendrá, por selección, exclusivamente, sus sentimientos de artista. Si un músico de menor tamaño que Beethoven da armónica expresión a los sentimientos estéticos de ese hombre, y sólo a ellos, resultará La siesta del fauno, *de Debussy.*

En la Sexta Sinfonía, *el pacífico comerciante, el virtuoso profesor, el ingenuo empleado, la señorita de* comptoir *ven pasar sus propios afectos y, al reconocerlos, se conmueven agradecidos.* La siesta del fauno, *en cambio, les habla con un vocabulario sentimental que no han usado nunca y no pueden entender. Nada más difícil para el temperamento no artista que acertar con aquel sesgo, aquella rara inclinación de nuestro ánimo en que éste da sus maravillosos reflejos estéticos.*

Este es, a mi juicio, el verdadero motivo de la impopularidad a que está condenada la nueva música francesa. Debussy, en La siesta del fauno, *ha descrito la campiña que ve un artista, no la que ve el buen burgués.*

* * *

Los músicos románticos, Beethoven inclusive, han solido dedicar su talento melódico a la expresión de los sentimientos primarios que acometen al buen burgués. Lo mismo hicieron con sus versos los poetas hasta 1850. El romanticismo pertenece a la prole numerosa que trajeron al mundo las revoluciones políticas e ideológicas del siglo XVIII. Estas vienen a resumirse en el advenimiento de la burguesía. La proclamación de los derechos del hombre, sublime en teoría se convirtió de hecho en el triunfo de los derechos del buen burgués. Cuando se pone a los hombres en igualdad de condiciones ante la lucha por la existencia, es seguro que triunfarán los peores, porque son los más. Hasta ahora, el espíritu democrático se ha caracterizado por una monomaníaca y susceptible ostentación de los derechos que cada uno tiene. Yo presumo que este primer ensayo de democracia fracasará si no se le completa. A la proclamación de derechos es preciso agregar una proclamación de obligaciones. Los espíritus más delicados de nuestro tiempo, ahítos de no ver en torno suyo sino gentes que blanden amenazadoras sus derechos, empiezan a buscar algún reposo en la contemplación de la Edad Media, que antepuso a la idea de derecho la idea de obligación. Noblesse oblige *ha sido el lema admirable de una época ferviente, transida por un generoso impulso de sesgo ascendente y creador. La democracia tiene derechos; la nobleza tiene obligaciones.*

Pues bien; como la democracia reconoce los derechos políticos que todo hombre, sólo por nacer, posee, el romanticismo proclamó los derechos artísticos de todo sentimiento por el mero hecho de ser sentido. Siempre la libertad trae algunas ventajas: el derecho a la libre expansión de la personalidad es sobremanera fecundo en arte, cuando la personalidad que se expansiona es interesante. Pero ¿no será funesta tal libertad cuando los sentimientos a que se da suelta son bobos o ruines?

Música y poesía del romanticismo han sido una inacabable confesión en que cada artista nos refería con notable impudor sus sentimientos de ciudadano particular. A veces, este ciudadano particular alojado dentro del artista era un egregio tipo humano, dotado de una sensibilidad noble, o sugestiva, o genial. Entonces —es el caso de Chateaubriand, Stendhal, Heine— el fruto romántico tiene sabores que ponen en olvido los de todo otro estilo artístico. Pero como es mucho más fácil ser un gran artista que un hombre interesante, lo más frecuente ha sido que con excelentes medios de música y poesía se nos describan, con ánimo de que los compartamos, los sentimientos de un mancebo de botica.

He aquí, por ejemplo, un hombre que ha perdido a su amada y visita un lago, donde un año atrás hizo con ella una jira de erotismo acuático y probablemente dominguero. Hay enormes probabilidades de que los sentimientos de ese hombre sean de una trivialidad pavorosa. Aun en el mejor caso, no serán sentimientos estéticos. En tal situación, a un poeta actual, si tiene también su corazoncito, le sobrecogerán emociones muy parecidas a las que experimenta cualquier otro hombre no artista. Pero comprendiendo que el arte no es sólo un ornato bello, una especie de toilette *que se hace a un tema extraestético, apartará de sí con sacro furor de musageta la idea de rimar semejantes afectos. Lamartine, en cambio, con ejemplar denuedo, los pondrá en verso sin perdonar uno solo, y tendremos el famoso e insoportable* Lago:

«O lac!, l'année à peine a fini sa carrière,
Et, près des flots chéris qu'elle devait revoir,
Regarde!, je viens seul m'asseoir sur cette pierre
Où tu la vis s'asseoir!»

Esto es, exactamente, la música romántica: expresión del lugar común sentimental, halago al pacífico comerciante, al empleado del Municipio, al virtuoso profesor y a todas las señoritas de comptoir.

II

Los reparos que he puesto a la tendencia general de la música romántica no implican desestima hacia el romanticismo. Tan lejos estoy de sentirla, que aquella férvida revolución de los espíritus me ha parecido siempre una de las más gloriosas aventuras históricas. Antes de ella, a los sentimientos se los llamaba con preferencia pasiones, pathos; *es decir, que desde luego eran consignados a la patología, al hospital, al confesonario, o bien directamente al infierno. En el círculo segundo del suyo pone Dante a las criaturas apasionadas*

que la ragion sommettono al talento,

esto es, al sentimiento. Un vendaval negro y perenne las arrebata, y suspensas sobre el vacío, formando largas hileras oscuras, como los estorninos al friso del invierno, *ejecutan su eterno vuelo punitivo las almas sentimentales. Y es un grave síntoma de nuestro radical romanticismo que al ver pasar enlazados a Paolo y Francesca, sesgando como aves negras la bruma tormentosa, nos contagie su arrebato y quisiéramos seguir su fatal trayectoria, sintiendo en nuestros lomos el latigazo de la ráfaga infernal. No de otra manera los muchachos, cuando pasa un regimiento, son arrebatados por el compás marcial y se agregan a la milicia transeúnte.*

El romanticismo fue el libertador de la fauna emotiva viviente en nosotros. Merced a esta consagración del sentimiento hay, por ejemplo, en la literatura desde 1800 *dos calidades deliciosas que antes faltaron siempre: color y temperatura. Con divinas excepciones, todo verso, toda prosa prerrománticos nos parecen hoy cuerpos muertos, materia exánime de lívidas formas y venas sin licor ni latido. Un párrafo latino o griego es, al tacto, frígido como el bronce o el mármol. Goethe y Chateaubriand fueron los sensibilizadores del arte literario: abrieron heroicamente sus arterias y dejaron correr el vital flujo de su sangre por el caz del verso y el curvo estuario del periodo (1). Más o menos fieles, todos los que hoy escribimos somos nietos*

(1) En los últimos días de su vida, y como resumiéndola, dijo Goethe: «Si tuviese que formular lo que yo he sido para los alemanes, y particularmente para los poetas jóvenes, podría muy bien llamarme su *libertador*, porque en mí han averiguado que, así como el hombre tiene que vivir de dentro afuera, el artista tiene que crear de dentro afuera, pues, haga lo que quiera, sólo logrará dar a la luz su propia individualidad».

de aquellos dos semidioses. El propio Pío Baroja, que detesta a Chateaubriand, no hace otra cosa, en resumidas cuentas, que prolongar el gesto iniciado por el vizconde francés en el bosque de Combourg. El protagonista de su última novela —La sensualidad pervertida—, *¿qué es sino un René artrítico y sin heráldica a quien no hacen caso las mujeres?*

Pero la etapa primera de esa consagración del sentimiento, la época sensu stricto *romántica, fue insuficiente. Como ya he dicho, proclama un derecho y olvida la obligación aneja, sin la cual todo derecho es injusto y estéril. Cada cual tiene en arte derecho a expresar lo que siente. Muy bien, con tal que se comprometa a sentir lo que debe.*

La liberación, en arte o en política, sólo tiene valor como tránsito de un orden imperfecto a otro más perfecto. El liberalismo político liberta a los hombres del ancien régime, *que era un orden injusto, y para ello reconoce a todos los nacidos ciertos derechos mínimos. Quedarse en este estadio transitorio, que sólo tiene sentido como negación de un pasado opresor, es hacer posada en medio del camino. De aquí el carácter provisional e insólito que llevan en la cara todas las instituciones de la actual democracia. Es preciso avanzar más y crear el nuevo orden, el* nouveau régime, *la nueva estructura social, la nueva jerarquía. No basta con una legislación de derechos comunes y mínimos que hace pardos a todos los gatos: hacen falta los derechos diferenciales y máximos, un sistema de rangos. Todas las crisis que ahora inquietan el mundo son necesarias para que la sociedad vuelva a organizarse en nueva aristocracia.*

Del mismo modo, la más honda intención del romanticismo radica en creer que las emociones constituyen una zona del alma humana más profunda que razón y voluntad, únicas potencias que el pasado atendía, y como ellas, capaz de un orden, de una regulación, de una jerarquía; en suma, de una cultura. En este sentido, todos somos hoy románticos, y yo ilimitadamente. Cuando Dante opone la ragion *al sentimiento se refiere a la razón intelectual. Pero es el caso que existe otra razón sentimental, una* raison du coeur, *como Pascal decía, que no por ser cordial es menos razonable que la otra. Su alumbramiento y desarrollo es el gran tema de nuestra época que Comte ya entrevió cuando postulaba una* organisation des sentiments.

Al primer romanticismo de la liberación sigue este segundo, que hace años se inició en el arte, cuyo lema es selección y jerarquía. No nos parece, pues, del todo indiferente qué guste y qué no guste en música. Es preciso reobrar contra la anarquía de los gustos que ha hecho descender gravemente el nivel de la sensibilidad europea.

* * *

El arte evoluciona inexorablemente en el sentido de una progresiva purificación; esto es, va eliminando de su interior cuanto no sea puramente estético.

A Pedro se le muere la novia, y experimenta la congrua tristeza. Esta tristeza es un sentimiento primario, que nace en nuestro trato activo y vital con las cosas —por lo mismo, no es artístico, no es estético. Si, insatisfecho de expresar su pena como cada hijo de vecino, Pedro compone además una sonatina sobre su tristeza, habrá dado expresión artística a algo que no es estético.

Pablo, el compasivo, y Juan, el artista, asisten a la desventura de Pedro. Aquél, siguiendo su propensión, se contagia con la amargura de su amigo, y... le acompaña en el sentimiento, se le compunge el corazón, vive la pena del prójimo. Juan, el artista, resiste ese contagio, e interponiendo una distancia espiritual entre sí y la tristeza que ve, permanece como puro espectador, bien que espectador artista. El espectáculo de la dolorida vena que mana del amante transido suscita en él sentimientos secundarios que no son de participante, sino de contemplador estético. Si luego modula en claros tonos esas sus emociones, tendremos un tipo de creación en que es artístico, no sólo el medio de expresión, sino también el tema expresado.

Yo no sabría formular con más claridad y rigor la diferencia entre la música romántica y la nueva música, entre Schumann y Mendelssohn de un lado, Debussy y Strawinsky de otro. Pedro, el novio triste, es Mendelssohn; Juan puede ser Debussy; en cuanto a Pablo, el compasivo, yo suelo reconocerlo en el público que se entusiasma con los melismos del primero.

Todas las demás divergencias entre la vieja y la nueva música, especialmente las de orden técnico, son derivadas de esta radical: se trata de dos estilos que expresan estratos de sentimientos muy distantes entre sí. Para el uno, es arte la bella envoltura que se adosa a lo vulgar. Para el otro, es arte un arisco imperativo de belleza integral. Con ello se sitúan automáticamente en dos rangos distintos de la jerarquía estética. No es cuestión de albedrío. Preferir Mendelssohn a Debussy es un acto subversivo: es exaltar lo inferior y violar lo superior. El honrado público que aplaude la Marcha nupcial *y silba la* Iberia *del egregio moderno ejerce un terrorismo artístico.*

* * *

La misma diferencia de rango estético hallamos entre románticos y modernos si del análisis de sus estilos pasamos a considerar la manera como son gozadas ambas clases de música.

Porque es la obra de arte como un paisaje que rinde su máximum de belleza cuando es mirado desde cierto punto de vista. Es más: yo creo que para salvar música y pintura del fracaso que las amenaza, urgiría componer toda

una doctrina de la fruición, una disciplina y técnica del goce, un arte del arte.

Pero dejando a un lado tamaña empresa, yo quisiera ahora tan sólo hacer notar que posee nuestra alma dos actitudes antogónicas de que usa alternativamente cuando se dispone a gozar de la música. Algunos psicólogos recientes han llamado a esas dos actitudes concentración hacia dentro y concentración hacia fuera.

A veces se abre en el fondo de nuestra intimidad un manantial de deleitables recuerdos. Entonces parece que nos cerramos al mundo exterior, y recogiéndonos sobre nosotros mismos, permanecemos atentos al íntimo hontanar, degustando ensimismados el trémulo brotar de las fragantes reminiscencias. Esta actitud es la concentración hacia adentro. Si de pronto suenan unos pistoletazos en la calle, salimos de la inmersión en nosotros mismos, emergemos al mundo exterior, y asomándonos al balcón, ponemos, como suele decirse, los cinco sentidos, toda la atención, en el hecho que acontece en la rúa. Esta es la concentración hacia afuera.

Pues bien; cuando oímos la romanza en fa, *de Beethoven, u otra música típicamente romántica, solemos gozar de ella concentrados hacia dentro. Vueltos, por decirlo así, de espaldas a lo que acontece allá en el violín, atendemos al flujo de emociones que suscita en nosotros. No nos interesa la música por sí misma, sino su repercusión mecánica en nosotros, la irisada polvareda sentimental que el son pasajero levanta en nuestro interior con su talón fugitivo. En cierto modo, pues, gozamos, no de la música, sino de nosotros mismos. En tal linaje musical, viene a ser la música mero pretexto, resorte, choque que pone en emanación los fluidos vahos de nuestras emociones. Los valores estéticos se prenden, por tanto, más bien en éstas que en la línea musical objetiva, en el tropel de sones que transita sobre el puente del rubio violín. Yo diría que oímos la* romanza en fa, *pero escuchamos el íntimo canto nuestro.*

La música de Debussy o de Strawinsky nos invita a una actitud contraria. En vez de atender al eco sentimental de ella en nosotros, ponemos el oído y toda nuestra fijeza en los sonidos mismos, en el suceso encantador que se está realmente verificando allá en la orquesta. Vamos recogiendo una sonoridad tras otra, paladeándola, apreciando su color, y hasta cabría decir que su forma. Esta música es algo externo a nosotros: es un objeto distante, perfectamente localizado fuera de nuestro yo y ante el cual nos sentimos puros contempladores. Gozamos la nueva música en concentración hacia fuera. Es ella lo que nos interesa, no su resonancia en nosotros.

Muchas y fecundas son las consecuencias que de esta observación pudieran extraerse. Aun cuando yo no entiendo nada de música —sobre esto conviene que el lector se halle libre de dudas—, me atrevo a recomendársela a los jóvenes críticos del arte musical.

Por mi parte, concluyo deduciendo sólo esta advertencia: todo estilo artís-

tico que vive de los efectos mecánicos obtenidos por repercusión y contagio en el alma del espectador es naturalmente una forma inferior de arte. El melodrama, el folletín y la novela pornográfica son ejemplos extremos de una producción artística que vive de la repercusión mecánica causada en el lector. Nótese que en intensidad de efectos, en poder de arrebato, nada puede compararse les. Ello aclara el error de creer que el valor de una obra se mide por su capacidad de arrebatar, de penetrar violentamente en los sujetos. Si así fuera, los géneros artísticos superiores serían las cosquillas y el alcohol.

No; todo placer originado en una sugestión mecánica, en un contagio, es ínfimo, porque es inconsciente. No se goza en él de la obra que lo produce, sino de su efecto ciego. El átomo a quien otro átomo empuja, se siente proyectado en el vacío, pero no sabe por quién ni por qué. Arte es contemplación, no empujón. Esto supone una distancia entre el que ve y lo que ve. La belleza, suprema distinción, exige que se guarden las distancias.

Sepamos, pues, ante el negro vuelo ululante de Paolo y Francesca contener nuestro arrebato; no es arrastrados por ellos en su trágico turismo infernal como gozaremos la más fina flor de su doliente frenesí, sino dejándolos pasar, siguiendo con la mirada más aguda los dos pájaros eróticos y oyendo que

comme i gru van cantando lor lai.

NOTAS DE ANDAR Y VER

DE MADRID A ASTURIAS O LOS DOS PAISAJES

EN EL TREN

La vida es un viaje, decían los ascetas, y corrigiendo la puntería disparaban sus armas como dardos hacia la eterna posada. ¿Por qué decían esto? ¿Por qué elegían ese trozo de la vida —un viaje— como metáfora sustancial de la vida entera?

Cuando viajamos se eleva a su última potencia el carácter de fugacidad que es propio a nuestra relación con las cosas. Rodamos sobre ellas y ellas sobre nosotros: sólo nos tocan en un punto, en un instante de nuestra persona, de modo que por blandas, suaves y redondas que sean, su contacto con nosotros tiene siempre algo de punzada, de pinchazo doloroso. Al tiempo que decimos «ya vienen, ya vienen» a este paisaje, a esta amistad, a este acontecimiento tenemos que ir preparando los labios para decir «ya se van, ya se van». Torres Quevedo debiera inventar un ancla para anclar los minutos. Porque es una pena esta manía de huir que las cosas tienen. «A la manera que no se podría gozar —dice el Padre Nieremberg— de la vista de un bizarro jinete lleno de joyas y de galas, si fuese siempre corriendo a rienda suelta, así tampoco de las cosas de esta vida se puede gozar bien, porque no paran en un punto, corriendo a rienda suelta». «Con ser tan limitados —añade— los bienes de la vida, los da tan tímidamente, que la misma vida da por partecitas, y mezcla en ella tantas partes de muerte como da en trozos de vida». Todo esto y mucho más dice el Padre Nieremberg en su *Diferencia entre lo temporal y lo eterno*, un libro encantador que podía haber sido escrito por la zorra de la fábula de las uvas. Pues de que no podemos retener las cosas saca el buen Padre la consecuencia de que no valen nada, de que son despreciables, o, como él dice, «contemptibles». (¿Qué

dirían de nosotros si empleáramos esa palabra estas dignas personas que forman una guardia pretoriana en torno al Diccionario español?) ¡Hombre, no! Despreciables, no; todo lo contrario. Precisamente porque son las cosas maravillosas, su huída apresurada nos deja en el corazón cicatrices. Si las cosas todas fueran dolores de muelas, la fugacidad de la vida sería su mayor mérito.

Pero dejemos tan grave asunto. Mi intención se reduce a decir una cosa sin importancia ni trascendencia, a saber: que en los viajes se hace extremada la momentaneidad de nuestro contacto con los objetos, paisajes, figuras, palabras, y paralelamente crece y nos acongoja la pena que sentimos que así sea. Quisiéramos de algún modo fijar alguna de aquellas cosas que pasan a escape, como si tuviesen una cita allá lejos, con alguien que no somos nosotros. A este fin llevamos un cuadernito y un lápiz; apuntamos unas breves palabras, y cuando un día, andando el tiempo, las leemos, el paisaje, la palabra, la fisonomía que desapareció adquiere cierta supervivencia, una como espectral vida que conserva de la real vagos ecos, remotos latidos.

He aquí algunas de estas notas.

DUEÑAS

Pocos kilómetros antes de llegar a Venta de Baños, está Dueñas, un pueblo atroz. Se alza en la caída de un cabezo con aire de pueblo alerta. Es del color de la tierra. Las casas de adobe, bajo la luz de la siesta, casi incorpóreas, tiemblan, como hechas de luz y calígine, y una enorme iglesia se levanta en lo alto, defensora y hostil. En torno al pueblo, edificado sobre la tierra, hay un pueblo de terrícolas, de hombres que viven como hormigas dentro del cabezo. Allí, sepultos en las entrañas del montículo, que debe arder con fuego sin llama y sin claror, con terrible fuego mudo, estos castellanos y castellanas, hermanos nuestros, duermen, aman, paren. Fuera, el sol amarillea a lo largo, calizo, polvoriento, y el sol de julio hinche con cada una de sus pulsaciones todo el horizonte como un alarido inmenso.

Poco más o menos, esto también es Baños, donde dejo el tren de Irún para tomar el mixto de León. Vi un árbol en las inmediaciones. En estas tierras el sol de mediodía crea una soledad mucho más medrosa que la de la noche profunda. Es preciso recogerse en el pobre restaurante de la estación. Al entrar no se ve nada. La cla-

ridad desesperada que inunda el exterior ha absorbido todo el vigor de la retina. Poco después comienza a restablecerse la sensibilidad, y vacilando, con paso de convaleciente, palpando, apoyándose aquí y allá, descubre el flanco sin lustre de un aparador, las filas de copas con las servilletas en forma de cucurucho, las gasas de los espejos mancilladas por las moscas, y en la pared, colgando, una litografía de un palmo no más, delicadísima, exquisita, sutil, hecha con puro espíritu de línea y pura esencia de color. Es del siglo XVIII, y se titula *Les bouquets*. Unos galanes de casaquín ofrecen, en paso de danza, unos ramos de flores a unas damas floridas e ingrávidas. (¡Fondista, cuidado con mi amigo Pío Baroja, que es coleccionista!)

LA HERMANA VISITADORA

Palencia, Grijota, Villa Umbrales, Paredes... Aquí, en Paredes, creo que nació Berruguete, el escultor. Es una aldea grande, tendida en el llano, con algunos edificios amplios que deben de ser hospitales. ¡Iglesias y hospitales! Obras de la fe, obras de la caridad. Pero en ninguna parte, sobre los techos rojizos de estos poblados, se advierte la huella de los dedos de la esperanza. Ni verdura en la tierra, ni esperanza en los corazones. Cercado por esta aspereza tan ardiente, algo, gimiendo dentro de nosotros, exclama: «¡Esperanza!» Y como si acudiera a nuestra llamada, vemos en la fantasía una fontana de agua clara, fresca, que mana trémula...

Hasta aquí he ido solo en el departamento. En Paredes suben tres monjas, tres hermanas de la Caridad. Una es joven, pálida y escrofulosa. Otra, de mediana edad, con tez y perfil anglosajones. La tercera, a quien ambas atienden y regalan, es vieja, una de estas viejas muy viejas que conservan en sus facciones gruesas una grata blandura, que tienen la mano aún gordezuela, pero ya sin elasticidad en los tejidos musculares. Es dulce, simpática, sencilla, noble y aldeana a la vez. Es la vieja perfecta; debió ser hermosa, y los arcos óseos de sus ojos siguen siendo dos bellos arcos derruídos.

Debe de ser esta monja una elevada autoridad en su Orden. Por lo que habla, una visitadora que va de hospital en hospital, inspeccionando los pequeños destacamentos de este ejército tan noble, tan respetable, tan arcaico. ¡Pero es tan vieja! Ha olvidado los nombres de las superioras de todos los conventos que visita. Confunde una sor con otra sor. ¡Ha visto tantas! Ni por casualidad acierta una

vez. La monja anglosajona, en cambio, lo sabe todo, y cariñosamente corrige a la anciana, la cual sonríe, sonríe siempre, con una sonrisa blanda y universal.

El sol occidente echa unos rayos rubios por la ventanilla que besan y aureolan la faz cetrina de la hermana visitadora. Saca ésta del bolso un abanico de los que venden en las ferias con figuras abigarradas en el país.

—Es el abanico de mi tonto —dice—. En el hospital tenemos un tonto que es muy bueno. El último día de mi santo me dijo (y la anciana imitaba el balbuceo del tonto): «Hermana, yo le regalaré un abanico». Yo le contesté: «¡Pero si ya tengo, Crispín!» Y él repuso: «No, que es negro; yo *quió* regalarle uno con *gente*». Mi tonto llama a las figuras gente.

Luego pregunta:

—¿Qué día es hoy?

—Dieciséis de julio —le contestan.

Y da un hondo suspiro, mira la lejanía y dice:

—Pues esta mañana, a las cinco, han hecho cuarenta y nueve años que salí de mi casa para ir al convento. ¡Qué mañana! No la olvido nunca. Salí con el corazón encogido y me iba acordando de lo que decía Santa Teresa de sí misma: «Cuando abandonaba la casa de mis padres me parecía que me crujían los huesos».

Pero esto lo dice la hermana visitadora envolviendo el antiguo hecho amargo con la sonrisa universal de ahora. Y es como si alguien, acariciando con la yema del dedo una espina, dijera: «¡Pobrecilla! ¡Bastante desgracia tienes con ser tu misión herir!»

LAS DOS LUNAS

Las monjas descienden en Sahagún... Y el paisaje, más allá, cobra en la bellísima puesta del sol una increíble emoción. Azul oscuro el cielo, como los cuadros de Filippo Lippi; oro viejo veneciano en las apretadas mieses donde los restos de un vientecillo aún goza revolcándose.

En el momento de entrar la noche, la luna menguante aparece a media altura, como una pupila que va pasando sobre la campiña y quedara llena de estupor. En la alta mies, de súbito, surge un labriego que lleva al hombro una guadaña. Se mira en ella la luna, y el hierro de la guadaña parece convertirse en una luna tan verdadera como la de arriba. Es un momento de emulación y equívoco:

ambas lunas refulgen caminando en sentido inverso. Pero el tren corre y deja ambas a un lado, sin que sepamos, en efecto, cuál es la original.

GEOMETRÍA DE LA MESETA

Al día siguiente, cuando el tren sale de León, es la alborada, y el sol —¿otra vez el sol?— llama con el cuento de su lanza de oro en ventanas y galerías. La ciudad, irradiando reflejos, tiene un despertar de joya.

Allá queda Papalaguinda, el humilde paseo provincial, sito en las afueras, peraltado sobre el río, del que ascienden constantemente humedad y vaho.

El tren avanza entre chopos por la vega. León es la ciudad de los chopos, del árbol fiel a toda la meseta, árbol leonés y castellano. Dondequiera se encuentran sus fustes gentiles, acompañando un rato la carretera solitaria, agrupándose en torno a un manantial que las palomas frecuentan. Altos, esbeltos, sacudidos de hoja, algunos como altísimas banderas enrolladas. Es el galgo de los árboles. ¿Chopo, galgo?

Según cuentan, fue Pascal tan precoz, que antes de saber leer había reinventado en sus juegos los principios de la geometría. Desconocedor de los nombres tradicionalmente dados a los elementos del espacio, llamaba él, a lo que nosotros círculo, un redondel, y a la recta, barra. Pues bien; cabe una geometría sentimental para uso de leoneses y castellanos, una geometría de la meseta. En ella, la vertical es el chopo, y la horizontal, el galgo.

—¿Y la oblicua?

En la cima tajada de un otero, destacándose en el horizonte, es la oblicua nuestro eterno arador inclinándose sobre la gleba.

—¿Y la curva?

Con gesto de dignidad ofendida:

—¡Caballero, en Castilla no hay curvas!

A LA VUELTA

Durante este verano he vivido mes y medio en Asturias. Ese tiempo y otro tanto más son insuficientes para conocer el cuerpo y el alma de una comarca, aun dedicándolos por entero a su estudio. Si se trata de Asturias, donde los paisajes y los corazones están tejidos con raros matices y transiciones, la insuficiencia resulta mucho

mayor. Ahora bien; yo no he dedicado ese mes y medio a estudiar la vida asturiana, sino más bien a lo contrario, a descansar de mi vida castellana.

El aire de la meseta, seco y esencial, toca una vez y otra con sus dedos sutiles de hipnotizador las pobres fibras de nuestros nervios y las va poniendo tersas, tirantes, vibrantes como cuerdas de arpa, como trenzas de ballesta, como jarcias de nave atormentada. Cualquiera cosa, la más leve, nos hace retemblar de los pies a la cabeza. El castellano queda de esta suerte convertido en un aparato peligroso: para él, vivir es dispararse. Acaso sea injusto pedirnos otra cosa que obras excesivas y actos de exaltación para la mayor gloria de Dios, el dios terrible de Castilla, se entiende, que pasa en agosto a horcajadas sobre el sol, recorriendo sus dominios. Bajo sus atroces miradas de déspota los caminos se pulverizan, las hojas en el soto se abarquillan y ahogan, las riberas se evaporan y las almas se consumen en unos furiosos ardores. Dicen algunos que merced a eso tenemos los castellanos cierta gloriosa propensión al heroísmo. No falta, por otra parte, quien atribuya a la atmósfera de altiplanicie nuestro coeficiente de crímenes apasionados. Sea de ello lo que fuera, nadie pondrá en duda que heroísmo y criminosidad, tan diferentes en todo lo demás, coinciden en ser dos propensiones igualmente antihigiénicas.

Por eso, la meseta, tirante bajo el empíreo como la piel de un tambor, nos despide periódicamente cada dos o tres años hacia las costas. Allá abajo el mar humedece el aire y lo vuelve blando, suave y piadoso. Tornamos con los nervios sanos. Tal vez no sólo los nervios nos hemos curado. Tal vez vuelven curadas nuestras esperanzas, que iban con siete llagas cada una y angustiadas como nazarenos.

Henos de nuevo en la meseta; las primeras ráfagas del fino viento altanero arrancan a nuestro sistema nervioso un arpegio de gratitud.

Algo de este linaje quisiera ser lo que sigue.

UN PAISAJE

Para entrar en el alma de Asturias, como para entrar en su tierra, un castellano tiene que pasar por los puertos de la cordillera cantábrica. ¡Leitariegos, Pajares, Piedrafita, El Pontón, Pan de Ruedas! Son los puertos, lector, lugares sublimes, majestuosos de prócer soledad. No son León-Castilla, no son Asturias. Son sitios para elegir entre lo uno y lo otro. Desde ellos se divisa a ambas manos dos

paisajes totalmente diversos que guardan, como la vaina su espada, dentro de sí predispuestas dos maneras de vivir, dos modos distintos y antagónicos de decir *sí* a la existencia.

Hacia el Sur apenas si hay que descender para hallarse en los páramos leoneses, que extienden largamente, solitariamente, su torbisca verdinegra, por la cual ve acaso el viajero cruzar, como en las consejas, una zorra, bermejo el lomo, eréctil la grande oreja, fabulizando el hocico. Más allá comienza la tierra que no es sino tierra; la tierra sin verdor vegetal, sin veste botánica; la tierra amarilla, la tierra roja, la tierra de plata, pura gleba, desnudo terruño que subrayan de cuando en cuando las hileras de altos chopos. Ondula como en tormento la llanada, y a veces se revuelve sobre sí misma formando barrancadas y torrenteras, chatos cabezos y serrezuelas broncas. E insospechados, pero siempre en lugares estratégicos, los pueblos: aquí uno, mirando a dos valles; allá otro, en el bisel de una colina. Siempre inhóspitos, siempre en ruina, siempre la iglesia en medio, con su brava torre alerta, que parece cansada, pero descansa como buen guerrero, de pie, el montante hincado en tierra y sobre su cruz el codo.

La atmósfera es completamente diáfana, y en ella, como en un vacío sin obstáculos, la luz entra a torrentes. Merced a esto, cada color es llevado a la última potencia de sí mismo.

Existe el prejuicio inaceptable de no considerar bellos más que los paisajes donde la verdura triunfa. Creo yo que influye en esta opinión cierto confuso resto de utilitarismo, ajeno y aun enemigo de la estética contemplación. El paisaje verde promete una vida cómoda y abundante. El menudo burgués indestructible que se afana siempre en algún rincón de nuestra alma favorece interesadamente nuestro entusiasmo desinteresado hacia los esplendores de la vegetación. No le importa el valor estético de la verdura esmeralda; pero, hipócrita, la alaba mientras piensa en la cosecha que ella anuncia y aplaude el espectáculo con secretas intenciones alimenticias.

En cambio, don Francisco Giner, para quien sólo lo inútil era necesario, solía insistir sobre la superior belleza del paisaje castellano.

No es verde, sin duda; pero es, en cambio, un panorama de coral y de oro, de violeta y de plata cristalina. Los fisiólogos saben muy bien que los colores amarillo y rojo aumentan de un modo automático nuestras pulsaciones, y que su número crece tanto más cuanto más extensa es la superficie de tonos calientes extendida ante nosotros.

Pero se lamentan los investigadores de no poder hacer sus experimentos con grandes planos encendidos; son gentes del centro y del norte europeos, donde los campos verdes retardan el compás del corazón. Pues bien; aquí, en Castilla, encontrarán el paisaje incendiado que no existe en Europa; aquí, los campos rojos y áureos ponen los pulsos al galope.

Más aún: la plenitud a que llega cada color convierte a los objetos todos —tierras, edificios, figuras— en puros espectros vibratorios, exentos de pesadumbre y corporeidad. Es un mundo para la pupila, un mundo aéreo e irreal que, como las ciudades fingidas por las nubes crepusculares, parece en cada instante expuesto a desaparecer, borrarse, reabsorberse en la nada. Castilla, sentida como irrealidad visual, es una de las cosas más bellas del universo.

Mas dondequiera ruinas.

Desde Pajares, vueltos de espaldas a ella, nos parece habernos curado de una peligrosa alucinación. ¿Qué vemos?

LA MIRADA CASTELLANA PROCEDE CON TACTO

Desde Pajares o desde Leitariegos, vueltos de espalda a Castilla, nos parece habernos curado de una peligrosa alucinación. ¿Qué vemos ahora?

Lo primero que mirando hacia Asturias vemos los castellanos es que no vemos. Hechos a nuestra atmósfera, lanzamos la mirada al viento, sin preocupación ni sospecha. En Castilla, mirar suele ser disparar la flecha visual al infinito; ni al salir de la pupila ni en el resto de su trayectoria encuentra obstáculo alguno. Cuando se ha hartado de volar en el vacío, la rauda saetilla cae por su propio peso y se hinca en un punto de la tierra que es ya casi un punto del cielo. En Castilla, la mirada crea y fija el horizonte como, según Darwin, en la Pampa llanísima el pie elige y a la par crea el camino.

Pues bien; la primera mirada incauta que desde Pajares dirigimos al otro lado es siempre un fracaso visual. Apenas abandona la córnea se encuentra enredada en una sustancia algodonosa donde pierde su ruta cien veces: es la niebla, la niebla perdurable que sube a bocanadas, como un aliento hondo del valle. Al través de ella, cayendo y levantando, azorada y temblorosa, logra la mirada castellana rehacerse, y sola, en medio de la niebla, recoge sus bríos y da una postrera arrancada rectilínea. ¡Paf! A la mitad de su carrera

choca definitivamente con algo imperforable: es la vertiente frontera del valle, la loma de la collada vecina, la frente del cerro que corona el ámbito. La pobre mirada cae rodando y malherida. Tenemos que recogerla amorosamente y decirle: «¡Ven acá, saetilla espiritual, ven acá! ¿No sabes tú que el mundo todo no es Castilla, que el mundo es muy rico, vario, múltiple? Castilla es ancha y plana, como el pecho de un varón; otras tierras, en cambio, están hechas con valles angostos y redondos collados, como el pecho de una mujer. El mundo es de muchas maneras. En Castilla se ve mejor que en ninguna parte; pero... ¡se come tan mal! Y esto sería lo de menos si en Castilla se pensara bien. Pero no se piensa bien y, sobre todo, no se siente bien. Mira, mirada; aun cuando es el calor solar padre de las flores, es también su agostador; en la zona tórrida no suele haber más que yermos calcinados. Del mismo modo es muy difícil el lirismo en pueblos cuyo corazón no da sino pasiones. En nuestros campos casi tórridos son casi tórridas también las psicologías. No hay en ellas dulce amor, ni blanca amistad, ni verde esperanza, ni azul veneración. Hay en Castilla grandes virtudes; durante siglos, los poetas las han cantado. Hora es de que te vuelvas, mirada, a esos otros pueblos que dentro de España presentan virtudes y vicios complementarios de los nuestros. Más aún: si hace nueve centurias fue la misión de Castilla reducir a unidad las variedades peninsulares, acaso sea su menester de hogaño hacer que la vida española retorne de esa unidad a una variedad más fuerte y fecunda que la primitiva. Mira y quiere la diversidad en torno tuyo, que puede ser espléndida. Digna de la antigua es esta tu nueva misión de empujar a los pueblos para que cada cual cobre la voluntad de sí mismo. ¡Pupila castellana, abre bien el iris para que España multiforme y entera penetre en tu retina y, si preciso fuere, quiébrate en seis mil facetas como el ojo de las abejas de tu Alcarria!» (1).

Con esta o parecida prosopopeya disponemos nuestra mirada a buscar ese paisaje asturiano que no le es afín. Como se advierte, exigimos de ella lo más difícil, lo que sólo puede hacer el hombre que posee plenitud de humanidad: que deje de ser ella misma y se convierta transitoriamente en otra. De mirada castellana tiene que tornarse mirada asturiana. Esta actitud transmigratoria de la personalidad que va recorriendo las cosas y siendo cada una de ellas durante un rato es el don más delicado del hombre. Cuando éste es fuerte,

(1) Véase el libro del autor *España invertebrada*. (En el tomo III de estas *Obras Completas*.)

no teme que le suceda eso que llaman perder la personalidad. Seguro de no disolverse en lo ajeno, se lanza a la aventura de trashumar por todos los corazones, y hecha la presa vuelve a sí mismo, como el halcón al puño. En nuestro país no es uso vivir así, abierto a todos los vientos. Casi todas las gentes parecen atormentadas por la sospecha de que alguien va a venir y les va a arrebatar su ser —este menudo pensamiento, esta pequeña fortuna, este puestecillo en la jerarquía política o académica—. Y toda su vida se convierte en una táctica defensiva contra los demás, compuesta de odio, de acritud, de maledicencia, de intriga, de fraude.

¡Cuán pocos son los que se dan el lujo de no ocuparse en la propia defensa! Conforme vamos viviendo nos convencemos más de que casi todas las maldades que en nuestra sociedad se cometen —y apenas si se hace otra cosa que cometerlas— proceden de debilidad. Los individuos se sienten débiles ante la existencia; ¿qué van a hacer? No tienen bastante para sí mismos, ¿cómo van a regalarse a los demás? ¿Cómo van a ser justos, a ser entusiastas? Esto supone tener fuerzas de sobra para afirmar al prójimo sin dejar de afirmarse a sí mismo.

Sin embargo, no es buen sitio Pajares o Leitariegos para detenerse a echar un sermón. Sopla un fino cierzo en la divisoria, y la niebla que, vacilante, asciende de los senos profundos, llega frígida a la altura. La ética podría costarnos un buen resfriado, y, además, nadie nos escucha. Serenas praderías de un verde oscuro, colgadas a mil quinientos metros y circunscritas por rocas verticales, nos rodean; alguna vaca, solemnemente solitaria, pace en ellas. Las nubes que bogan por el cielo se desgarran entre los riscos.

Que la mirada asturiana y; en general, del Norte es distinta de la castellana, no es sólo una manera de decir. Según parece y nadie ignora, la vista y el oído proceden de la diferenciación sufrida a lo largo del movimiento evolutivo por un sentido más primitivo: el tacto. La dirección en que el ver va diferenciándose del palpar consiste en estas dos notas: el alejamiento progresivo del objeto que hiere el sentido y el irse convirtiendo ese objeto en puro color. Al mirar que no es ya más que mirar no le importa que una inmensa distancia vacía medie entre el objeto y la retina. De un brinco establece entre ambos la pura comunicación visual. Además, no importaría al ojo que los colores vistos resultasen no ser más que una fantasmagoría; es decir, que no fueran espléndida piel cromática extendida sobre las cosas. En rigor, las cosas que hay detrás de los colores no le interesan. El tacto, por el contrario, necesita apretarse inmedia-

tamente contra los objetos, recorrerlos plano a plano y sentir esa peculiar afirmación que de sí misma hacen las cosas y que llamamos resistencia, impenetrabilidad. El tacto se abraza con los objetos, se goza en su volumen, los acaricia. Tocar es siempre un como poseer, y viceversa, la posesión plena es siempre un tener bajo la mano.

Este proceso de diferenciación tan largo, tan difícil, no ha llegado en todas las variedades humanas al mismo punto de madurez. Hay quien en el mirar conserva el hábito y las exigencias táctiles. Riegl y Worringer han mostrado, por ejemplo, cómo la superabundancia de columnas en los más viejos templos egipcios era debida a una especie de terror instintivo que aún sentía la retina egipcíaca ante los grandes espacios vacíos. Este temor a las distancias inanes reaparece patológicamente en las neurastenias y entonces se denominaba agorafobia. Los pacientes se aterran al ver ante sí una gran plaza vacía o el ámbito huero de una grande iglesia.

Según Riegl, era esto normal entre los egipcios, y para evitarlo multiplicaban las columnas dentro de sus templos, poniéndolas muy próximas unas a otras. De esta suerte, la pupila se deslizaba, como una mano de ciego, de fuste en fuste, hasta arribar a lo lejano. Aquí tenemos, pues, un ver que es todavía un palpar. Y aquí tenemos también un arte —la arquitectura egipcia— nacido de ese modo de mirar.

Porque de estas mínimas peculiaridades depende a lo mejor el arte de un pueblo, y sus costumbres, y su política, y hasta su manera de entender el cosmos. Dos escuelas pictóricas tan diferentes en todo lo demás como la florentina y la flamenca coinciden, no obstante, en el predominio de los elementos táctiles dentro de la visión. Siempre nos sorprende hallar en sus cuadros los objetos —una vasija, una manzana— tan perfectamente delimitados y separados del aire ambiente. Dan ganas de tocarlos, porque sus superficies son lisas, pulidas y herméticas. Diríase que el pintor los ha mirado con las yemas de los dedos. Por el contrario, en la escuela veneciana y su heredera la de Madrid las cosas parecen esfumarse, fundidas unas con otras y todas con el ambiente. No tienen volumen ni peso, no conservan más que el puro color de sí mismas. En un cuadro veneciano, los objetos, sean lo que sean, son siempre cendales.

Del mismo modo, en el paisaje castellano todo parece adquirir porosidad; las piedras no acaban donde acaban, sino que en sus poros penetra el azul del cielo y el bermellón de los terrazgos. Una ciudad, bajo la luz radiante, pierde su gravamen y comienza a flotar como los cirros vagabundos que navegan sobre sus campanarios.

Cuando del puerto descendemos al valle asturiano, nuestra mirada ha aprendido a mirar con tacto. Avanza cuidadosa, apoyándose en el vellón volandero de la niebla, y va insistiendo sobre las superficies de los objetos como si fuera a apoderarse de ellos, a hacer de cada rincón su hogar, a arrancar de cada árbol el fruto aterciopelado, a bañarse en cada arroyo y oprimir las ubres de todas las vacas. Ha dejado de ser castellana, es decir, de ser asceta y guerrera, es decir, hostil o indiferente a las cosas.

Queramos o no queramos, no hay en toda Europa un paisaje que como Castilla exija tan imperativamente la presencia del guerrero. Ahora, en cambio, vamos hacia un paisaje que pide ser mirado con ojos de propietario. Vamos a un pueblo sensual, amigo de la vida y lleno de necesidades.

Decía Goethe que «toda necesidad es un beneficio». Y Renan, cuando en su misión de Fenicia descubría los restos de espléndidas urbes que al ser habitadas por los beduínos se convirtieron en ruinas y miserias, no puede reprimir un gesto de irritación. «¡Un pueblo sin necesidades —exclama— es un pueblo bárbaro, y la carencia de necesidades aquí se llama el beduíno!»

Y yo, castellano, dispuesto a morir todos los crepúsculos, cuando el cielo se incendia con la sangre del sol moribundo, en mis horas reflexivas pienso que Goethe y Renan tenían mucha razón.

EL OTRO PAISAJE

¿Qué significa la palabra «Asturias»? Puede que hasta los chicos de la escuela lo sepan. Mas yo, en este momento, lo ignoro completamente; en el rincón castellano donde escribo no hay libros que me saquen de esta ignorancia, y hay, en cambio, disuelta en el aire una propensión a gozarse en no saber bien las cosas. Pero, signifique lo que quiera, encuentro en el valor de plural que ese vocablo tiene una certera sugestión para el viajero. Hay muchas Asturias, no sólo las de Oviedo y las de Santillana. Hay muchísimas más: sería trabajoso contarlas.

Un estrecho valle, de blando suelo, verde y húmedo: colinas redondas, apretadas unas contra otras, que lo cierran a los cuatro vientos. Aquí, allá, caseríos con los muros color sangre de toro y la galería pintada de añil; al lado, el hórreo, menudo templo, tosco, arcaico, de una religión muy vieja, donde lo fuera todo el Dios que asegura las cosechas. Unas vacas rubias. Castaños, castaños cubrien-

do con su pompa densa todas las laderas. Robles, sauces, laureles, pinedas, pomares, hayedos, un boscaje sin fin en que se abren senderos recatados, donde al fondo camina una moza que desde el fondo vuelve dulcemente el rostro para mirarnos. Sobre las altas mieses, unas guadañas que avanzan y siegan la luz en reflejos. Y como si el breve valle fuera una copa, se vierte en él la bruma suave, azulada, plomiza, que ocupa todo el ámbito. Porque en este paisaje el vacío no existe; de un extremo a otro todo forma una unidad compacta y tangible. Sobre la sólida tierra está la vegetación magnífica; sobre ésta, la niebla, y ya en la niebla tiemblan prendidas las estrellas lacrimosas. Todo está a la mano, todo está cerca de todo, en fraterna proximidad y como en paz; junto a la pupila de la vaca se abre el lucero de la tarde. ¡Oh, admirable unidad del valle, pequeño mundo completo y unánime, que se reconcentra para escuchar una carreta lejana, los ejes de cuyas ruedas cantan por los caminos!... Y el valle entero se estremece.

Ese angosto recinto unánime es Asturias. Si salimos de él habremos de entrar en otro parejo. Cada uno de estos valles es toda Asturias, y Asturias es la suma de todos esos valles. Por ello decía que las Asturias son innumerables, y que parece esencial a esta comarca el concepto de pluralidad o repetición de unidades análogas. Podemos representarnos la Mancha como un inmenso espacio único: Asturias, por el contrario, nos aparece como en una serie de pequeños espacios homogéneos e independientes.

Día por día, la geografía contemporánea va concediendo mayor importancia a la idea de «región natural». Puede decirse que ha llegado a ser el fenómeno matriz de la investigación geográfica (1). Un arcángel revolando por los vacíos siderales, verá la Tierra como un astro; mas para el hombre, la Tierra como astro es una abstracción física. Esto mismo que llamamos España es una abstracción política e histórica. No cabe de ella una imagen adecuada; para representarla tenemos que acudir al símbolo o la alegoría, que son construcciones mentales. Y, en consecuencia, puesto que es España una construcción mental nuestra, influímos nosotros en ella más que ella en nosotros. Frente a todas esas entidades abstractas, la región natural afirma su calidad real de una manera muy sencilla: metiéndosenos por los ojos. De la región podemos tener una imagen visual adecuada, y viceversa, sólo es región, sólo es unidad geográfica real aquella

---

(1) Véase J. Dantín Cereceda: *Evolución y concepto de la Geografía*, 1915, y *Concepto de la región natural en Geografía*, 1913.

parte del planeta cuyos caracteres típicos pueden hallarse presentes en una sola visión.

Estimaría que los geógrafos ensayasen esta manera mía de definir la región. A vueltas de complicadas sabidurías, acabarán por hallar su más exacto concepto en eso que bajo la retina se lleva el emigrante y en las horas de soledad o de angustia parece revivir cromáticamente dentro de su imaginación.

Sólo bajo la especie de región influye de un modo vital la tierra sobre el hombre. La configuración, la escultura del terreno, poblada de sus plantas familiares, y sobre ella el aire húmedo, seco, diáfano o pelúcido, es el gran escultor de la humanidad. Como el agua da a la piedra, gota a gota, su labranza, así el paisaje modela su raza de hombres, gota a gota; es decir, costumbre a costumbre. Un pueblo es, en primer término, un repertorio de costumbres. Las genialidades momentáneas que en él se produzcan componen sólo su perfil.

Hay comarcas que despiden al hombre del campo y lo recluyen en la ciudad. Esto acontece en Castilla: se habita en la villa y se va al campo a trabajar bajo el sol, bajo el hielo, para arrancar a la gleba áspera un poco de pan. Hecha la dura faena, el hombre huye del campo y se recoge en la ciudad. De esta manera se engendran las soledades castellanas, donde el campo se ha quedado solo, sin una habitación o humano perfil durante leguas y leguas. En Asturias, opuestamente, el campo es el aposento, lugar doméstico de estancia y de placer. La tierra es un regazo, donde el hombre trabaja y descansa, sueña y canta.

¡La canción! Los valles cantábricos se hallan siempre resonando canciones de mil años, que se escapan como pájaros por los claros de la fronda. En Castilla es el campo mudo.

Yo imagino que uno y otro paisaje se increpan mutuamente. «¡Campo sin soledad y sin olores!», dice al de Asturias el castellano, ebrio de aislamiento y de agudos perfumes: tomillo, cantueso, mejorana. «¡Campo sin canciones!», responde desdeñosamente el vallecito astur a la imperial lontananza de la meseta.

RURALISMO

Esta capacidad que la tierra asturiana posee de mantener al hombre en la campiña ha influido hondamente en el alma del pueblo que la habita. El florecimiento económico va erigiendo urbes deliciosas sobre todo el haz del principado; hay en él ciudades viejas y

próceres —como Oviedo y Gijón— que prolongan una brillante tradición de cultura refinada. Y, sin embargo, yo encuentro, más o menos oculto, en todos los asturianos, un fondo rural que perdura. Bajo los modales de la ciudad continúan latiendo corazones labriegos.

Me interesaría no poco averiguar, si al leer esto algún lector asturiano frunce el ceño. Porque esto demostraría la enorme diversidad de maneras de pensar que Dios ha puesto sobre la Tierra. Acaso existan asturianos que quisieran ver a Asturias convertida de punta a punta en un París cantábrico, mientras que yo, sobre todo un manojo de mis esperanzas españolas, tengo prendida esta etiqueta: ruralismo asturiano.

No es fácil de explicar en pocas palabras lo que con ello quiero decir. Porque hacen falta muchas no he hallado nunca buena ocasión de exponer este pensamiento por medio de la pluma, y he preferido desarrollarlo en errabundas conversaciones. Ignoro cuándo podré hacerlo; pero se trata, en resumen, de que no creo posible otro camino para llegar a la prosperidad de España que el que pasa por el campo. La ciudad moderna es una forma económica e ideológica creada por el capitalismo de los últimos siglos. Las razas que acertaron a producir, cuando era su tiempo, ese tipo de ciudad, adquirieron la supremacía (1). Nadie puede dudar que si nosotros hubiéramos tenido la virtud de hacerlo, habría sido lo mejor. Pero lo mejor es enemigo de lo bueno. No hemos sabido, no hemos podido organizar el cuerpo de España según el sistema de la ciudad moderna. Violentando los modos íntimos de nuestro pensamiento y nuestra economía, hemos creado unas cuantas ficciones de urbes octocentistas, como islas de modernidad rodeadas de desierto por todas partes. Al espíritu de esas ciudades, que eran la excepción, hemos entregado el gobierno moral y material de España. De un lado, unas cuantas calles con tranvías eléctricos y unos cuantos miles de ciudadanos que en ellos van y vienen. De otro, las leguas de campiña y los millones de españoles que aran su vega, escardan su huerta y empujan su ganado en la dehesa. Y para aquel poco están preparados todos los instrumentos de socialización: códigos, Parlamento, Prensa, escuela... Y para esta inmensidad española, para el campo, para los hombres del campo, para los pensamientos y los nervios del campo, nada. Semejante desequilibrio es fatal.

---

(1) Sobre el origen de la moderna ciudad capitalista, véase Werner Sombart: *Luxus und Kapitalismus*, 1913. (Publicada en la Biblioteca de la «Revista de Occidente». W. Sombart, *Lujo y Capitalismo.)*

Y no es que vaya yo ahora a cantar una vez más la melopea del pobre labriego desamparado. No se trata de compadecer al labriego, sino todo lo contrario. Se trata de explotarlo socialmente, nacionalmente, humanamente. Un pueblo es una suma de deseos, de intereses, de pasiones y de inteligencias. Cuanto mayor sea la muchedumbre de conciencias vivas que actúen por intercambio, en forma de solidaridad o en forma de lucha, dentro de una unidad social, más fuertes serán las potencias de ésta. Pues bien; cuatro quintas partes de los españoles no contribuyen a la síntesis nacional. Poco me importa que sus votos no lleguen al Parlamento, pero me importa sobremanera que su sentir y su pensar se evaporen vanamente, sin llegar a articularse en sentir y pensar nacionales. Yo, que soy profesor de la Universidad, necesito de la colaboración de los pensamientos aldeanos mucho más que ellos de los míos; merced a la ausencia espiritual de esos cuatro quintos de España, es nuestra vida una inepta ficción, y por grandes que fueran mis esfuerzos, sé muy bien que las cuatro quintas partes de mis ideas están condenadas a ser puro artificio (1).

Nuestro primer problema en orden de urgencia debiera titularse así: «Realización de la vida española». A un siglo XX ficticio prefiramos un siglo XVII real. Para ello yo no veo otro remedio que una transitoria inversión de las influencias actuales: corregir a Madrid con las capitales de provincia y las capitales de provincia con las aldeas.

El tema es, creo yo, inagotable. En su exposición adecuada convendría poner también de manifiesto los peligros que trae consigo el ruralismo. Pero ahora sólo me tocaba señalar desde lejos esta opinión, tiempo hace en mí formada, para justificar el sincero entusiasmo que me infundió hallar en Asturias una raza de hombres capaces de intervenir en la vida contemporánea sin perder la solidaridad de espíritu con el campo nativo. «Este vuelve tan vaquero como se fue», oía yo decir en un colmado de Pravia a cierto comensal mientras designaba a un mozancón cuadrado y recio, de jocundo semblante pueril y, según las trazas, recién desembarcado de América (2).

---

(1) Esto escribía yo en 1915. Me complace ahora hallar en el libro de Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, 1918, sostenida la tesis de que desde hace cien años cuanto acaece históricamente es, en sustancia, la magna contienda entre la ciudad y el campo. Pero, a diferencia de Spengler, yo creo que vencerá el campo y que volveremos a él para restaurar nuestras almas que la gran ciudad ha esterilizado. (Nota de 1921).

(2) Véase el cuento de Clarín titulado *Borona*.

Esos hombres que vuelven tan vaqueros, en el fondo, como el día que partieron, son los que están haciendo de Asturias —sin retórica, sin tópicos sonoros, sin gesticulaciones, sin vanidades— un pueblo apto para realizar con vigor y plenitud en el ambiente aldeano de España aquel mínimum de modernidad que es imprescindible para flotar sobre la corriente de los tiempos.

¡El valle, el valle húmedo, liento, con sus castaños densos en las laderas y sus vacas rubias que mugen en el prado, con su hórreo peraltado sobre cuatro espigones y la casina pintada de añil y sangre de toro!... Y junto a ella —no en la ciudad, junto al Gobierno civil—, la «villa» espléndida del emigrante que un día se fue y otro volvió, lo mismo que en los cuentos.

Revista *España*, 1915 (1).

---

(1) [Referencia agregada desde la edición de *Obras Completas* de 1947. Bajo el título *Vaga opinión sobre Asturias*, en cuatro números de la revista citada, correspondientes al 11 y 18 de noviembre de 1915, y 6 y 13 de enero de 1916, se publicó originalmente este ensayo. La versión recogida en *El Espectador* lleva una distinta introducción y varias modificaciones.]

ARTE

LOS HERMANOS ZUBIAURRE

Los hermanos Zubiaurre son vascos, sordomudos y pintores (1). Esto quiere decir que hay en ellos tres potencias de mutismo. Ser vasco es, sin más, una renuncia nativa a la expresión verbal. El misterioso pueblo vascongado posee un idioma elemental que apenas sirve para nombrar las cosas materiales, y es por completo inepto para expresar la fluencia fugitiva de la vida interior. Por otra parte, ¿no es la pintura complacencia en la mudez de las cosas y una divina organización de la taciturnidad?

Porque hay en toda cosa la denodada resolución de exteriorizar su intimidad. Vista bajo cierto sesgo, la vida del mundo parece consistir en un formidable afán lírico, en una indómita voluntad de expresarse que yace en todo ser. Si cegamos los cauces sonoros —voz, rumor, gemido— que suelen buscar las cosas para libertar su secreto, la fuerza expresiva de la Naturaleza quedará represada y, acumulándose, buscará turbulenta la salida por algún otro lado. De esta manera, bajo la presión del silencio, nace la mímica y se dispara el gesto.

En la pintura de los Zubiaurre, personas y paisajes, comprimidos por el silencio, se presentan resueltos a aprovechar nuestra mirada para revelarnos su íntima existencia. Nótese en estos lienzos como un impulso de dentro a fuera, que hace rezumar por todas partes el espíritu latente. Sus personajes suelen estarse inmóviles, porque no les bastarían todas las gesticulaciones imaginables para decirnos

---

(1) Esta nota fue escrita para el catálogo de una Exposición que Valentín y Ramón de Zubiaurre hicieron en Buenos Aires el año 1920.

lo que quieren. Por todo su cuerpo —ojos, piel, silueta—, todo su traje, los utensilios, las jarras panzudas y lustrosas, los manteles nítidos, las fachadas blancas de los caseríos, la curva rítmica de los campos, son un puro ademán continuado. Hay en estos cuadros una incesante irradiación de intimidades. Para insinuarse en nosotros, nada en ellos necesita moverse: logra expresarse por emanación, como hacen las flores en la selva callada. A veces, el empeño de confesar su arcano es en estas figuras tan grande que sus ojos se abren suplicantes, angustiados, pobres ojos de náufragos que exhalan el postrero y esencial pensamiento.

Ha mostrado el cinematógrafo cómo basta con suprimir la voz de los hombres y el ruido de las cosas para que la vida, aun la más vulgar, deslizándose tácita sobre la pantalla, adquiera un inesperado dramatismo. El silencio parece aguzar todo y dotarlo de patéticas vibraciones. Así, de la obra de los Zubiaurre, donde nada es apasionado, antes bien, se remansa la existencia más cotidiana, llega a nosotros un permanente latido patético.

* * *

Aunque en estos últimos tiempos comienzan los Zubiaurre a pintar asuntos castellanos, su labor más honda y característica ha sido la interpretación pictórica de la raza vasca, en que nacieron. Son ellos de vieja e hidalga vizcainía y viven buena parte del año en su casa solar de Garay (Vizcaya), entre cerros que se aprietan sobre breves valles húmedos.

La pintura contemporánea, especialmente la francesa, elude hacer del tema parte integrante del cuadro. El maravilloso Degas, por ejemplo, se ha pasado toda una paciente y larga vida pintando planchadoras, bailarinas y *jockeys*. Sin embargo, no puede decirse que estos seres fuesen tema de su obra: eran sólo el pretexto. La intención de Degas consistía más bien en obtener ciertas calidades formales de orden puramente pictórico. Cualquier «sujeto» era bueno para motivar la refinada elocuencia de su pincel.

Por el contrario, en la obra de los Zubiaurre el tema es el centro de gravedad hacia el cual gravitan todos los valores estéticos. Aspiran a definir plásticamente los destinos milenarios de su pueblo, y sus lienzos contienen un inventario lírico de la existencia vasca.

El castellano y el levantino, como el hombre de Florencia o el de Nápoles, han gozado innumerables veces de la salvación artís-

tica. El vasco, en cambio, recluido en su rincón planetario, arisco y reconcentrado, carece de la brillantez externa que suelen favorecer los pintores. El aire, en Vizcaya y en Guipúzcoa, no tiene las transparencias olímpicas de la altiplanicie castellana o de la vega florentina. Hombres y mujeres, con sus caras triangulares, de piel tirante, y sus trajes de tonos sombríos, sólo pueden atraer a quien busca, lejos de los grandes tópicos, selectas modulaciones del alma humana.

Tierra vasca, *Versolari*, de Valentín de Zubiaurre; *Los remeros vencedores de Ondárroa*, de Ramón, encierran concentrada toda la vida de esta raza, rural y marinera, que se aferra a sus costumbres y sus usos con sin par tenacidad. A la vez místicos y sensuales, refrescan los euskalduna la oración con la jarra de sidra y forman procesiones que se deshacen en bailes de primitiva coreografía. No hay tierra en España más cuidadosamente labrada, ni más limpias aldeas, ni ciudades mejor urbanizadas. El vasco acepta rápidamente los inventos mecánicos de la moderna civilización; pero, a la vez, conserva irreducible en su pecho el tesoro de viejísimas normas religiosas y políticas. Yo no creo que exista en Europa un pueblo de más acendrada moralidad. Rectilíneo de alma como de rostro, el vasco es una de las más nobles variaciones que en Occidente ha dejado la voluble planta de Adán.

Los Zubiaurre fijan sutilmente todos estos caracteres y los subrayan con una vaga resonancia irónica.

* * *

Porque la técnica de estos dos artistas va regida por un instinto humorístico, en el mejor sentido del adjetivo. Yo imagino que mojan el pincel en el jugo agridulce de las manzanas maduradas por el otoño en las laderas vaporosas de Vasconia. Cuando el amor llega al extremo de sí mismo, vuelve la cabeza, y al ver su frenesí, sonríe de sí propio: esto es el humor. Un beso que nadie viene a interrumpir muere siempre de una sonrisa germinada en los labios mismos que se entrebesan.

Los Zubiaurre aman los seres familiares que pintan, y su técnica sencilla y atractiva consiste en extremarlos.

El impresionismo nacido de una antipatía hacia las cosas atomiza las formas en puros reflejos: de una jarra, de una faz, de un edificio, pintará sólo la masa cromática amorfa. El primitivo, entusiasta del mundo que le rodea, sigue un camino opuesto: hará abstracción

de los reflejos que deforman el cuerpo de cada objeto, y como si la pupila fuera una mano, la deslizará sobre la superficie, no admitiendo confusión ni vaguedad en los contornos.

En los Zubiaurre retoña una vez más esta intención artística de los primitivos flamencos e italianos. Les importa mucho cada cosa, y como el perfil representa la demarcación de fronteras entre unas y otras, se han hecho pintores de perfiles, de siluetas. Puede decirse que la parte de nosotros mismos donde más enérgicamente nos hallamos es nuestro perfil. Viene éste a ser la línea de batalla que constantemente oponemos al resto del mundo, presto siempre a aniquilarnos, a borrar nuestra singularidad. Si el artista insiste en el dintorno de nuestro cuerpo, quedará éste graciosamente acusado, extremado, exacerbado. De aquí proviene el zigzagueo humorístico que corre por los cuadros de estos hermanos.

Al poder expresivo que tal tendencia facilita se debe, en buena parte, el triunfo obtenido por los Zubiaurre, hace dos años, en la Exposición de Arte Español en París. El Luxemburgo adquirió *Los remeros de Ondárroa*, lienzo de Ramón, donde cada línea parece chispear significaciones.

Lo que hacen con las formas lo hacen con los colores. El blanco de una pared es sólo relativamente blanco: en la realidad está mezclado con gris y con rojo, con verde y amarillo. Sin embargo, con justo título decimos que aquella pared es blanca. La blancura predomina y califica el color general del objeto; diríamos que es el perfil del color de aquel objeto. Los Zubiaurre retienen sólo estos perfiles cromáticos y, exaltando las tonalidades, obtienen ese esplendor cerámico de sus lienzos, que reflejan triunfalmente la luz como esmaltadas porcelanas.

Octubre 1920.

ENSAYOS FILOSÓFICOS

BIOLOGÍA Y PEDAGOGÍA

A DOMINGO BARNÉS

Muchas veces me he quejado ante usted, tan comprensivo entre los pedagogos, de que los hombres de su gremio, encargados de preparar la vida futura, no suelen enterarse de las cosas sino cuando son ya pasadas. Como las páginas siguientes enuncian ideas pedagógicas inspiradas en la ciencia más reciente, que aún tardará en llegar al dominio público, quiero abrigar, bajo su nombre de especialista, la irremediable incomprensión que, al pronto, sufrirán.

EL «QUIJOTE» EN LA ESCUELA

A propósito de la Real Orden que impone la lectura del *Quijote* en todas las escuelas primarias, escribe en *La Libertad* Antonio Zozaya: «El *Quijote* no es lectura para párvulos ni para adolescentes... En la escuela no hacen falta Don Quijote ni Hamlet». Desde que apareció la Real Orden mencionada esperaba yo que alguien se resolviese a decir esto el primero, con el fin de apresurarme a repetirlo yo el segundo. La razón por la cual esperaba cortés a que alguien se me adelantase no importa mucho, aunque podría en pocas palabras expresarse así: los que están condenados a pensar en muchas cosas de distinta suerte que sus convecinos, a ser de otra opinión, a sér *heterodoxos*, deben economizar cuanto puedan esta su heterodoxia, para que no se tache de afán lo que es más bien una desdicha. Es seguro que la Real Orden quijotesca parecerá excelente a casi todo el mundo. Como a mí me parece en muchos sentidos un desatino, me complace cargar la responsabilidad de esta opinión sobre los hombros respetables de Antonio Zozaya, escritor tan mesurado y reflexivo, de quien las ideas suelen presentarse avanzando noblemente sobre un fondo de elevada filosofía.

No quiere esto decir que yo coincida con el resto del artículo que el señor Zozaya escribe. Sus ideas pedagógicas difieren notablemente de las que yo tendría si alguna vez me atreviese a tener ideas pedagógicas. Conviene, pues, para nuestra común oposición a la escolaridad del *Quijote*, que se advierta cómo desde puntos de vista dispares y aun antagónicos se llega a la misma conclusión.

La lectura del artículo citado me deja la impresión de que el señor Zozaya defiende una pedagogía practicista del giro usado en

la segunda mitad del siglo XIX. Don Quijote y Hamlet le estorban en la escuela porque «no capacitan, no preparan para la vida». Si yo, por un desliz, me sorprendiese alguna vez en flagrante pedagogía, también habría de ser practicista, y, como el señor Zozaya, pensaría que la escuela tiene por única misión capacitar, preparar para la vida. Pero se trata sólo de una aparente coincidencia fundada en el equívoco que yace en esas palabras.

«Preparación para la vida» significa, en la intención del señor Zozaya, aprendizaje de ciertas técnicas particulares que permiten ejercer con alguna perfección determinadas funciones vitales. Si preguntamos a su artículo cuáles son esas funciones vitales cuya técnica es de máxima urgencia aprender, nos encontramos con que el señor Zozaya no se refiere a aquellas actividades esenciales de la conciencia humana que en todo tiempo y condición, con unos u otros pretextos, ejecuta el hombre, y que, por tanto, constituyen en nuestra especie el repertorio fundamental y perenne de la vida. El señor Zozaya propone que se lean en la escuela los periódicos con preferencia a toda otra literatura. Esta opinión, en que yo no puedo acompañarle, nos revela cuáles son las funciones vitales que a su juicio deberán ser más urgentemente educadas. Porque el periódico no es expresión de la vida, sino sólo de la faz que hoy tiene la vida. El periódico es actualidad y superficie. La vida íntima, personal y profunda se halla casi por entero excluida de él: el periódico hace resaltar sólo la vida social, y aun de ésta pone en primer término lo más periférico: la política, la técnica, la economía.

Lo importante —se dice— es que el niño averigüe pronto qué es un ferrocarril, una fábrica, una letra de cambio. La vida real se compone del uso de esas cosas, y cuanto mejor se conozca su estructura y manejo más fácil será el triunfo en la «lucha por la existencia».

No voy a dudar yo de la utilidad de esas averiguaciones, y claro es que si a los niños pudiera enseñarse todo, también habría que enseñarles eso. Pero la cuestión está en que la capacidad receptiva del niño y la docente del maestro son muy limitadas en volumen, en calidad y en tiempo. El problema de educación es siempre un problema de eliminación, y el problema de la educación elemental es el problema de la educación esencial.

Todo dependerá, pues, del acierto con que determinemos cuáles son las funciones esenciales de la vida en el orden psíquico, que es el más discutido, problemático y relevante en pedagogía.

LA BICICLETA, EL PIE Y EL PSEUDÓPODO

No todas las funciones vitales, corporales o psíquicas son de un mismo rango biológico. Aparte del valor preeminente que en virtud de consideraciones ajenas a la biología otorgamos a algunas (desde el punto de vista ético, por ejemplo, es la voluntad desinteresada la función superior del ser humano), cabe disponerlas en una jerarquía puramente vital. En otras palabras: hay funciones vitales que lo son en un sentido más plenario y radical que otras.

Para aclarar esto, comparemos someramente ciertas actividades corporales que tienen evidente afinidad.

Montar en bicicleta es, sin duda, una función vital. Cuando la descomponemos en sus factores hallamos de un lado la actividad motriz de nuestras piernas y manos; de otro, un aparato mecánico, la bicicleta. Este aparato mecánico no es una creación de la actividad intelectual del hombre auxiliada por otras máquinas, manejadas a su vez por piernas y brazos. Construimos la bicicleta a fin de obtener, con un mínimum de esfuerzo vital, un máximum de rapidez en la locomoción. Con una pequeña intervención por nuestra parte, el aparato funciona según su régimen propio, extravital, mecánico. En la motocicleta se ve más patente aún la finalidad de todo instrumento o máquina, a saber: que nuestra actividad queda reducida a disparar su funcionamiento. En el uso de una máquina debe ésta ponerlo casi todo, nosotros casi nada.

La ventaja de esta economía en el esfuerzo que la máquina proporciona trae consigo, sin embargo, compensaciones desfavorables. La máquina tiene que ser hecha para un servicio muy determinado, y funciona sólo dentro de rigorosas condiciones. Cuando nuestra necesidad y las condiciones del caso coinciden con la máquina, su utilidad es superlativa. Pero cualquiera leve discrepancia la hace perfectamente inútil, más aún, la convierte en estorbo.

Sobre tierra quebrada o de grandes declives, lejos de depósitos de gasolina, una motocicleta es una desventaja en la lucha por la existencia. Además, el provecho mismo de una máquina es meramente relativo y transitorio; otra máquina más perfecta deja fuera de la concurrencia vital a quien posee aquélla anticuada.

Emparejemos ahora con el montar en bicicleta otra función vital: el andar a pie. También en el andar podemos distinguir dos factores: de un lado, la energía nerviosa y muscular que empleamos; de otro lado, el esqueleto que hacemos moverse.

Es el esqueleto de las piernas con sus pies terminales algo muy semejante a una máquina. Como ella, tiene una forma fija, se compone de piezas determinadas y posee un repertorio de posibles movimientos más amplio que una bicicleta, pero también circunscrito. Su diferencia de la máquina es puramente relativa: adaptación a un círculo mayor de condiciones y de servicios, menor dificultad para su sostenimiento y empleo, independencia de las industrias fabricantes y de los precios en el mercado; en fin, escasa probabilidad de que se inventen modelos de pies más veloces. De todas suertes, una cosa parece bien clara: que salvo en el caso concretísimo en que la bicicleta dé su normal rendimiento, el pie es una máquina de mayor utilidad vital si se suman y se restan sus mayores servicios y sus menores perjuicios.

Sería bastante absurdo que enseñásemos a los niños el uso de la bicicleta y no les enseñásemos a andar. Comparado con esta función orgánica de nuestro cuerpo es la ciclomoción una función mecánica, y, como tal, circunscrita, variable, condicionada por mil detalles, y fuera de ellos, inútil o, lo que en biología es sinónimo de inútil, perjudicial. Además, el montar en bicicleta supone la función motriz primaria del hombre, con sus aparatos óseos, nerviosos y musculares. En fin, implica el ejercicio y buen éxito de nuestras facultades científicas, creadoras del instrumento locomóvil y las facultades jurídicas, políticas, industriales, mercantiles, sin las cuales no habría bicicletas. El progreso, regresión o simple cambio de ruta en estas funciones, anula la bicicleta, sustituyéndola o suprimiéndola.

Mas si el uso de la bicicleta es mero mecanismo y, por tanto, menos vital que el uso del pie, tampoco éste representa la esencial vitalidad, también es mecanismo en comparación con otras funciones biológicamente primarias.

Compárese el andar del hombre con la traslación del ser más elemental: la ameba. La ameba carece casi por completo de estructura; no tiene órganos especializados en funciones determinadas. Cuando quiere desplazarse hace avanzar su protoplasma en la dirección deseada, formando una especie de tentáculo o prolongación. Fabrica, pues, un pie momentáneo y *ad hoc*, que se tiende hacia el sitio ambicionado. Por contracción elástica, este casi pie o pseudópodo arrastra el resto del cuerpo amíbico. Llegar al lugar apetecido y

desaparecer el pseudópodo son una misma cosa. Una vez utilizado, viene aquel órgano transitorio a reintegrarse, a reabsorberse en la masa total del organismo, y puede la ameba entregarse entera a la nutrición, sin tener que preocuparse de pie ni de pierna que, en el hombre, incapaces de alimentarse a sí mismos, constituyen una carga para el estómago. El pseudópodo es, por tanto, un órgano que sólo existe en tanto y mientras es útil, que es útil para la traslación sin las limitaciones y condicionamientos a que está sometido el pie humano, y más que el pie humano, la bicicleta industrial. Ciertamente que éstos, dentro de condiciones muy precisas, sirven la función de andar mucho mejor que el pseudópodo; pero fuera de ellas sirven para poco o para nada, esto es, perjudican. En el balance que la vida hace de sus cuentas milenarias, el pseudópodo lleva fabulosas ventajas al pie y a la bicicleta. Por eso la ameba tiene una existencia mucho más segura que la del hombre caminante, para no hablar del ciclista. En una sociedad de seguros de vida la prima mayor sería otorgada a la humilde ameba, mientras hoy no se concede seguro al aviador.

El andar de la ameba es, a un tiempo, creación del órgano adecuado y empleo de él. No queda resto de mecanismo. En cambio, el andar humano es relativamente mecánico. Todo órgano estable en la medida que es estable, con forma fija y funcionamiento predeterminado, tiene el carácter de una máquina, y su uso, de una función mecánica. Esto quiere decir que *toda aquella zona de la vida que consiste en la actuación de estructuras fijas y especializadas representa una vitalidad mecanizada, secundaria.* El plasma viviente, al crear el órgano específico, conquista algunas ventajas a cambio de quedar en parte prisionero de su obra, agarrotado por su invención. Si tras el funcionamiento de los órganos no quedase latiendo insumisa la vitalidad primigenia, inmecanizada e inespecializada, el organismo, cuanto más complicado, sería menos apto para subsistir.

Pero la máquina no marcha sin la mano o el pie, ni el pie y la mano se mueven sin una fuerza genérica de motividad previa a toda organización. Lo que en la ameba se presenta a nuestros ojos acontece en todo organismo, bien que en forma menos descubierta. La ciencia de nuestro tiempo, preocupada, en virtud de razones que no son del momento, por el estudio de los órganos y su funcionamiento mecánico, no ha estudiado aún debidamente las actividades primarias de la vida. Se ha hecho mecánica biológica, pero no propiamente biología: ha atendido, con raro exclusivismo, a aquellos fenómenos que, aconteciendo en el ser vivo, son menos vida.

Si el lector me ha seguido hasta aquí, advertirá que se llega a definiciones de la vida radicalmente distintas, según se tome como tipo de las funciones vitales una u otra de las tres bosquejadas.

CIVILIZACIÓN, CULTURA, ESPONTANEIDAD

Traduciendo este ejemplo del orden físico al psíquico, podremos distinguir tres clases de actividad espiritual: Primera: el uso de mecanismos o técnicas, políticas, industriales, etc., que en conjunto llamamos civilización, y corresponden al montar en bicicleta. Segunda: las funciones culturales del pensar científico, de la moralidad, de la creación artística, que siendo íntimas al hombre son ya especificaciones de la vitalidad psíquica dentro de cauces normativos e infranqueables: ellas valen en el orden psíquico lo que el andar en el corpóreo. Tercera: los ímpetus originarios de la psique, como son el coraje y la curiosidad, el amor y el odio, la agilidad intelectual, el afán de gozar y triunfar, la confianza en sí y en el mundo, la imaginación, la memoria. Estas funciones espontáneas de la psique, previas a toda cristalización en aparatos y operaciones específicas, son la raíz de la existencia personal. Sin ciencia no hay técnica, pero sin curiosidad, agilidad mental, constancia en el esfuerzo, no habrá tampoco ciencia. El médico no será buen médico si no es un poco científico, y no será un poco científico si no es bastante inteligente. Ahora bien: es un error creer que a fuerza de enseñar técnica terapéutica se logrará dotar a un individuo de visión científica, y mucho menos hacerlo inteligente.

Asimismo, para que un hombre ejerza bien sus actos civiles, deberá educarse su moralidad afinando su sensibilidad para las normas éticas, robusteciendo su obediencia a los imperativos del deber; pero será estéril intentar todo esto si no se cuenta de antemano con una vigorosa potencia de voluntad, de entusiasmo, de energía básica.

Previa a la civilización transitoria de nuestros días, previa a la cultura de los últimos milenios, hay una forma eterna y radical de la vida psíquica, que es supuesto de aquéllas. Ella es, en última instancia, la vida esencial. Lo demás, incluso la cultura, es ya decantación de nuestras potencias y apetitos primigenios, es más bien que vida, precipitado de vitalidad, vida mecanizada, anquilosada.

Los grados superiores de la enseñanza podrán atender a la edu-

cación cultural y de civilización, especializando el alma del adulto y del hombre. Pero la enseñanza elemental tiene que asegurar y fomentar esa vida primaria y espontánea del espíritu, que es idéntica hoy y hace diez mil años, que es preciso defender contra la ineludible mecanización que ella misma, al crear órganos y funciones específicas, acarrea.

Pensando así, claro es que me aterra la proposición hecha por el señor Zozaya de que se lea el períodico en la escuela. Le estorban Hamlet y el Quijote, porque son del siglo XVII y hoy vivimos en el XX. La escuela ideal sería para mi opuesto gusto un instituto que hubiese podido permanecer idéntico desde los tiempos más salvajes del pasado y perdurar invariable en los tiempos más avanzados del futuro. Porque lo que ella ha de educar es inmutable en calidad y contenido; sólo es perfeccionable en intensidad.

A mi juicio, pues, no es lo más urgente educar para la vida ya hecha, sino para la vida creadora. Cuidemos primero de fortalecer la vida viviente, la *natura naturans*, y luego, si hay solaz, atenderemos a la cultura y la civilización, a la vida mecánica, a la *natura naturata*.

LA PARADOJA DEL SALVAJISMO

Hace dieciocho o veinte años sufrió España una epidemia de practicismo ingenuo y mal entendido. Un fenómeno particular de esa epidemia fue creer que el porvenir nacional e individual de los españoles estaba en la explotación minera. Numerosas familias hicieron que sus hijos, tuvieran o no la vocación de ello, siguiesen la carrera de ingenieros de minas. Cuando pocos años más tarde sobrevino la ruina de nuestra minería, los jóvenes ingenieros se encontraron, al concluir sus estudios, especializados en una función social sin horizonte favorable, y no pocos pagaron el error de sus padres con el fracaso de sus vidas.

Imagínese que se les hubiese sometido a la especialización, no ya en el postrer grado de la enseñanza, sino, como querrían los pseudo-practicistas, desde la educación elemental. Habríanse obtenido hombres totalmente incapaces para un mundo donde hay escasas minas, como los esquimales de Heine resultaron inservibles para el cielo cristiano porque en él no existen focas.

No se me ocurre negar que la vida marcha siempre en un sentido de progresiva especialización. Pero es precisamente la aberración típica

de nuestra época olvidar que la vida primaria e indiferenciada perdura bajo este especialismo. Y no sólo perdura, sino que progresa también a su modo. Si llamamos al hombre relativamente exento de especialización —esto es, de cultura y civilización— hombre salvaje, yo diría que en el hombre culto perdura, como base de sustentación vital, el hombre salvaje, y que el progreso cultural procede paralelamente a un progreso en salvajismo. Esta palabra «salvajismo», cargada con su significación peyorativa, implica ya un error. Llamar salvaje al hombre primitivo porque posee menos instrumentos materiales, políticos e intelectuales que nosotros, es condenarlo íntegramente. Llamar al hombre actual civilizado significa, de paso, hacer su completa apología. Esto sería justo si la vida fuese sólo, o siquiera principalmente, funcionamiento de órganos dados, como creía el siglo XIX, sometido al influjo de Darwin. Pero es el caso que el funcionamiento de los órganos supone, por lo pronto, la creación de esos órganos, y además su conservación, regulación e impulsión. *La vida organizada, la vida como uso de órganos, es vida secundaria y derivada, es vida de segunda clase. La vida organizante es la vida primaria y radical.* La biología darwiniana comienza precisamente allí donde la vida, en sentido estricto, acaba. Darwin sólo pretende explicar cómo de ciertas formas dadas, unas perduran y otras sucumben; pero deja intacta la cuestión esencial, a saber: cómo esas formas dadas son dadas; cómo y por qué son creadas. Si el darwinismo fuese cierto, que no lo es, constituiría una biología de segunda clase. Hoy queda barrido de los laboratorios por una biología más fundamental que estudia la vida primaria. En vez de observar la supuesta lucha por la existencia que riñen entre sí las formas orgánicas, investiga el principal supuesto de esa lucha, que son sencillamente los luchadores (1).

Tal cambio de perspectiva biológica nos invita a atender esta humilde perogrullada: la cultura y la civilización, que tanto nos envanece, son una creación del hombre salvaje y no del hombre culto y civilizado. *La vida no organizada crea la organización*, y todo progreso de ésta, su mantenimiento, su impulsión constante, son siempre obra de aquélla. Esto aclara el hecho paradójico de que

(1) El carácter vulgar de este ensayo hace inoportuna la descripción detallada de lo que hoy es la biología en oposición a lo que fue en la segunda mitad del siglo XIX. Nada diría al lector ordinario una serie de títulos de obras y de nombres extranjeros. Espero, no obstante, que el entendido en estos problemas biológicos podrá recoger sin vacilación las alusiones que hago a trabajos determinados, y aun a escuelas enteras de la más reciente biología.

todas las grandes épocas de creación y renovación cultural han coincidido, o fueron precedidas, por una explosión de salvajismo: el siglo VI de Grecia, el siglo XIII, las centurias del Renacimiento, el friso del siglo XIX (1).

Como todos los *parvenus*, el *parvenu* de la civilización se avergüenza de las horas humildes en que inició su existencia y tiende a sigilarlas. El «progresista» de nuestro tiempo es el mejor ejemplar de esta clase; de aquí su fobia hacia el pasado, sobre todo hacia el hombre primitivo. Deslumbrado por las botas nuevas de la civilización actual, cree que el pretérito no puede enseñarnos nada, y mucho menos ese pasado absoluto, fuera ya de la cronología, que habita el hombre prehistórico.

En medio de la refinada cultura del siglo XVIII, inventor del progresismo, hubo, sin embargo, gentes capaces de tornar la vista hacia ese hombre originario. Los viajes de Bougainville y de Cook atrajeron la atención de los parisienses sobre la vida silvestre de Taití, o, como entonces se decía, de O'Taiti. Hubo un día en Versalles gran desbordamiento de simpatía hacia unos taitianos que consigo trajo el primero de estos navegantes, y que representaban la sencillez, la desnudez primigenias frente a la peluca, la enciclopedia y el maestro de baile. Muchos cortesanos se ofrecían para educar a aquellos indios importados; pero, según refiere la *Chronique de l'Oeil-de-boeuf*, una linda marquesa se interpuso diciendo: *Mais vous allez leur faire perdre leur joli naturel!* De aquel movimiento «primitivista» nació el alma de Rousseau, su retorno a la Naturaleza, y con ello el nuevo clima moral, político y estético del siglo XIX.

Sería, no obstante, tergiversar por completo mi pensamiento emparentarlo con el de Rousseau. Yo pido que se atienda y fomente la vida espontánea, primitiva del espíritu, precisamente a fin de asegurar y enriquecer la cultura y la civilización. Rousseau, por el contrario, odia éstas, las califica de desvarío y enfermedad, proponiendo la vuelta a la existencia primitiva. A mí, esto me parece una

(1) Los tiempos que ahora vivimos son de esta calidad. El gran público siente confusamente la impresión de que atraviesa la humanidad una hora de salvajismo. Habituado a oponer esta idea a las de cultura y civilización, no sospecha que dentro de ese salvajismo se está forjando toda una cultura y una civilización superiores. Por lo pronto, en el orden científico existe ya una renovación sólo comparable a la del Renacimiento. La ascensión obrerista que trae en su seno una nueva estructura política es, por lo pronto, una exaltación de lo primitivo social. Tal vez por eso ha llamado Rathenau al movimiento obrero una irrupción vertical de los bárbaros.

salvajada. El valor de la vida primitiva es ser fontana inagotable de la organización cultural y civil. Tomarla a ella misma como tipo ideal de organización es, claro está, una perversión como tantas otras en que abunda la obra de Rousseau. Situar, según él hace, al hombre primitivo en el bosque de Fontainebleau, más que un imposible retorno al salvaje, se me ha antojado siempre gana de hacer el Robinsón.

Esta valoración de la vida espontánea, y si se quiere denominarla así, de la vida salvaje del espíritu, es, al cabo, la misma que todo el mundo acepta sin darse cuenta de ello. Nada más general en nuestra época que la admiración por el hombre «antiguo», simbolizado en la obra de Plutarco. Lo mejor que sabemos decir de ciertas personalidades vigorosas es que tienen un carácter antiguo. Pues bien; si fuese ésta la ocasión para hacer la psicología del hombre de Plutarco, veríamos que lo que nosotros admiramos en él no son estos o los otros contenidos de su cultura —la cultura griega, que tanto estimamos por otras razones, es posterior al tipo psicológico que Plutarco describe—, sino ciertas cualidades psíquicas generales, como son el ímpetu para obrar y la energía para soportar, la solidaridad e interno acuerdo con que la persona se mueve y que le presta ese cariz de sustancia íntegra (hombre íntegro decimos aún por el hombre honrado), toda ella quieta o toda ella vibrante como el bronce y el mármol; en fin, la violencia de los apetitos, el envidiable afán que aquellos hombres sabían sentir por el mando o la riqueza, por la gloria o la sabiduría. Espíritus mucho menos complejos que los nuestros, eran, en cambio, más vitales; sus últimos resortes biológicos funcionaban con mucha mayor tensión y les hacia avanzar sobre el área de la existencia certeros y retemblando como dardos bien templados.

Pues bien; como Nietzsche repetía, citando a Joubert: «el salvaje no es sino el *antiguo moderno*», es el hombre de Plutarco sin Plutarco. Bajo la autoridad y prestigio que envuelve la cultura grecoromana, admiramos en el hombre antiguo al hombre primitivo (1).

---

(1) Para todo buen aficionado a Platón no es una novedad advertir la doble preocupación, en apariencia contradictoria, que le acompañó toda su vida. Por un lado, Platón, vecino de Atenas, mira constantemente con el rabillo del ojo a Esparta, ideal del griego culto, que simboliza la razón, la medida, la arquitectura, la ley política, y, en fin, a través del alma dórica de los pitagóricos y Parménides, la filosofía y la matemática. Mas, por otra parte, Platón dirige una y otra vez su divina mirada curiosa a los «bárbaros». Reconoce que no se pueden comparar con los griegos en gracia,

Una pedagogía que quiera hacerse digna de la hora presente y ponerse a la altura de la nueva biología tiene que intentar la sistematización de esta vitalidad espontánea, analizándola en sus componentes, hallando métodos para aumentarla, equilibrarla y corregir sus deformaciones.

No es, pues, lo que llamo educación de la espontaneidad cosa que ande próxima a la pedagogía de *Emilio*, como no se tome la semejanza en el sentido amplísimo de haber sido Rousseau uno de los jalones eminentes de la evolución de las ideas pedagógicas. «La primera educación —dice Rousseau— debe ser puramente negativa». «No hacer nada, no dejar hacer nada», añade. Pienso, por el contrario, que toda educación tiene que ser positiva, que es preciso intervenir en la vida espontánea o primitiva (1).

Lejos de abandonar la naturaleza del niño a su libérrimo desarrollo, yo pediría, por lo menos, que se potencie esa naturaleza, que se la intensifique por medio de artificios. Estos artificios son precisamente la educación. La educación negativa es el artificio que se ignora a sí mismo, es una hipocresía y una ingenuidad. La educación no podrá ser nunca una ficción de la naturalidad. Cuanto menos se reconozca como una intervención reflexiva e innatural, cuanto más pretenda imitar a la naturaleza, más se aleja de ella haciendo más complicada, sutil y refinada la farsa.

Se trata, pues, de una cosa muy distinta de la sensiblería naturalista de Rousseau, que indujo a que las damas amamantasen sus hijos en el teatro durante las representaciones de la ópera.

---

razón, cultura, civilidad. Pero... Platón siente en el fondo de sí mismo una extraña admiración indomable hacia los bárbaros, pese a su orgullo de heleno. Por fin, en el libro IV de la *República*, obligado a profundizar en los problemas psicológicos, descubre con súbita claridad el motivo de su estimación. Con vocablo aún impreciso dice: «El bárbaro no es sabio, pero es corajudo, impetuoso». No se olvide que, para el griego, el bárbaro es el hombre primitivo.

(1) Rousseau llamaría espontánea a toda la vida humana, inclusive la más especializada, siempre que se haya desenvuelto libre de todo influjo adventicio; yo llamo espontáneas sólo a ciertas funciones vitales perfectamente determinables, y que la psicología biológica puede metódicamente aislar.

PEDAGOGÍA DE SECRECIONES INTERNAS.—LA VIDA COMO SUMA Y COMO UNIDAD

De 1850 a 1900, por uno u otro camino, vía Darwin o vía Lamarck, se llegaba siempre a definir la vida esencial como una adaptación al medio (1). Tal modo de pensar conducía por fuerza a atender con excesiva predilección aquellas funciones orgánicas que operan directamente sobre el medio envolvente y que consisten, bien en amoldarse a él, bien en transformarlo. El pelo blanco de la liebre polar sería la aceptación, por su parte, del color de la nieve sobre que corre milenariamente. En cambio, sus zancajos y la velocidad de su carrera son adaptaciones más positivas; merced a ellas el animal huye, esto es, cambia un medio peligroso por otro favorable. En fin: la mano, sobre todo en el hombre, es el órgano ejemplar de la adaptación creadora, que consiste en transformar provechosamente el medio.

En estas funciones, el organismo confina inmediatamente con el medio, con el exterior; son funciones que concluyen fuera del individuo, y que, por tanto, podemos llamar externas. Las secreciones digestivas son, en este sentido, no menos externas que la locomoción o la aprehensión manual, puesto que actúan sobre la realidad exterior que, en forma de alimentos, ha sido introducida en el estómago (2).

Habituados los naturalistas a considerar las funciones externas como el prototipo de la acción vitalmente útil, no sabían bien qué pensar de muchos órganos interiores cuya función no parecía rozarse directamente con el medio. Así, toda la serie de glándulas ocupadas

(1) Así, Weissmann, último gran pontífice del «neodarwinismo»: «Todo es adaptación. Adaptación de hoy, de ayer o de los tiempos más remotos». *La teoría de la selección*, 1909.

(2) A fin de no complicar más este ensayo, doy por supuesto, según las ideas recibidas, que haya una sección de la funcionalidad orgánica susceptible de ser interpretada como una adaptación al medio. Pero claro es que ni mi opinión ni, lo que importa más, la de los biólogos actuales, admiten ese pacto. Los fenómenos de adaptación verdadera son sólo anormales. Basta recordar los hechos hoy conocidos de la nutrición y la inmunidad para convencerse de que la vida, más bien que una adaptación, parece un ataque al medio.

en segregar sustancias que son absorbidas difusamente por el organismo y en él desaparecen sin tropezar en ningún punto de su trayectoria con el mundo exterior. Miradas desde la teoría en uso, tales órganos y tal función de íntimas exudaciones parecían completamente inútiles. Ahora bien: la inutilidad es el escándalo biológico, como la contradicción es el escándalo lógico.

Por razones cuyo mero enunciado prolongaría indebidamente estas páginas, la biología de la adaptación propende a considerar la vitalidad como la suma de funciones singulares relativamente independientes. Vida, sería, según esto, ver + oír + andar + digerir..., como el río es la colección de los arroyos y riberas preexistentes. Esta propensión hacía olvidar o cegarse para todos aquellos fenómenos que presentan al ser vivo funcionando integralmente, de modo que cada una de sus funciones es operación del organismo entero. No hace mucho que comenzaron los laboratorios a estudiar con mayor cuidado todos estos procesos de unidad funcional (1). Merced a ello, se inicia una interpretación de la vida inversa de la tradicional: en lugar de aparecernos como una suma que resulta de ciertos sumandos previamente existentes, adquiere más bien el cariz de una división, esto es, de una especificación. La vitalidad es anterior y creadora de sus funciones concretas; el río es padre del arroyo (2).

Al amparo de esta tendencia, confesada tácita o aun inconsciente en muchos investigadores, se ha descubierto la profunda importancia biológica de aquellos órganos y funciones que antes parecían inútiles. No hay, por ventura, en la ciencia actual capítulo más revolucionario de las viejas concepciones que la doctrina de las secreciones internas (3). Ahora resulta que sin esas exudaciones íntimas nada funcionaría en el ser vivo. La glándula vierte su jugo en las canales sanguiníferas, y al través de su maravillosa red, acaso también por medio del sistema nervioso, hace llegar a los lugares más apartados del cuerpo su sustancia específica, excitando la actividad de aquéllos, deprimiéndola, equilibrando y regulando cada función con

---

(1) Véase A. Pi y Suñer, *La unidad funcional*, 1917.

(2) En 1879 decía ya el botánico De Bary: «No son las células quienes forman la planta, sino la planta quien forma la célula». Signo inequívoco de los tiempos es que un hombre tan cauteloso y de medias tintas como Oscar Hertwig considere esta fórmula como casi aceptable en su última obra: *La génesis de los organismos*, 1918. No cito a Letamendi, porque sus teorías unitarias de la vida son puras construcciones de vaga dialéctica.

(3) Véase Gregorio Marañón, *La doctrina de las secreciones internas*, 1915.

el resto. Considerando la acción excitadora como la más característica, Starling ha llamado a la sustancia básica de la secreción interna «hormona», lo «incitante». He aquí, pues, que la hormona no es útil para adaptación ninguna al mundo exterior; la secreción hormonal no concluye fuera del organismo, no es tangente al medio no vierte su influjo fuera, no es función externa; por el contrario, nace y termina en la intimidad fisiológica, vierte dentro, es función interna.

De esta sencilla averiguación ha nacido la rama más importante de la terapéutica actual, y gracias a ella la medicina se prepara a un gigantesco progreso. Ahora, para obtener el perfecto desarrollo de un órgano o la exactitud de su funcionamiento, no se atiende a él, no se actúa sobre él; antes bien, olvidándolo por completo, se acude a tratar en un plano más hondo de la fisiología esta o aquella secreción interna.

Aparte de sus aplicaciones médicas, dentro de la pura teoría biológica pertenecen las secreciones internas a la clase general de los fenómenos de regulación, que hoy van invadiendo la atención de los laboratorios. Ahora bien; frente a las funciones de adaptación y funcionamiento de los órganos representan las funciones de regulación un orden más profundo de la vitalidad, y están mucho más cerca que aquéllas de lo que he llamado vitalidad primaria. El uso que el cangrejo hace de sus pinzas es relativamente mecánico si se compara con el hecho de que ese mismo cangrejo, rota una de sus pinzas, hace nacer otra nueva en el mismo sitio de su cuerpo. Este es un fenómeno de regeneración, la cual Driesch y otros grandes naturalistas consideran como una forma especial de la regulación (1). Que un infusorio puesto en movimiento prosiga en la misma dirección, es relativamente mecánico en comparación con un cambio de trayectoria en ese movimiento. Jennings ha estudiado minuciosamente todas las variaciones del movimiento como casos de regulación (2). Y así sucesivamente, porque la lista no acabaría nunca.

Pasemos ahora a la vitalidad psíquica. También ella ha padecido los mismos errores y manías que la biología corporal durante la pasada centuria. Pero no son éstos lugar ni ocasión para hacer un esquema de la historia de la psicología en los últimos ochenta años. Lo que estrechamente importa a nuestro tema es que también, al observar la vida psíquica, hallamos, por lo pronto, funciones que,

---

(1) H. Driesch: *Die Philosophie des Organischen*, 1908.
(2) Jennings: *The Behavior of the lower organisms*, 1911.

sin dejar de ser psíquicas, cabe llamar externas en el sentido que arriba he fijado. La percepción proporciona una aprehensión adecuada del medio, la memoria conserva ésta, tesauriza nuestras noticias del mundo real, y las ciencias naturales, usando de aparatos mentales económicos —como la industria de sus máquinas—, amplían nuestra recepción del medio, restaurando el pasado y anticipando el porvenir. Asimismo la conciencia moral al uso adapta nuestros apetitos al contorno social, eliminando aquellas acciones nuestras que la colectividad castiga, o, cuando menos, reprueba. De este modo sabemos querer lo que, según normas objetivas —esto es, impuestas por el medio—, se debe querer.

Todas estas funciones vierten, pues, hacia fuera, confinan con el medio y son regidas por él, o directamente en vista de él.

Pero si penetramos alma adentro, hallamos estratos más profundos de vida psíquica, que no es fácil filiar como adaptaciones al medio; antes bien, parecerían audaces inadaptaciones. Y es curioso advertir, desde luego, que esa trastierra espiritual, esa fauna psíquica inadaptada, es mucho más rica, enérgica y abundante que la prudente y útil.

EL DESEO

Escojamos un ejemplo entre mil, perteneciente a nuestra vida de voluntad. En la conversación solemos usar, como equivalentes, las ideas de querer y desear. La observación psicológica muestra, sin embargo, que una y otra se refieren a fenómenos psíquicos muy distintos. Querer es querer la realidad de algo, y, por tanto, querer los medios que lo realizan. En última sustancia, es siempre un querer «hacer» algo. Desear, en cambio, es lo que solemos expresar con más rigor cuando hablamos de un «mero deseo». El deseo, en sentido estricto, implica el darse cuenta de que lo deseado es relativa o absolutamente imposible.

Pues bien; en el niño, esta diferencia no existe. Ignora que unas cosas son posibles y otras no. Su volición tiene un cariz anterior a esta diferencia entre querer y desear. Cuando la experiencia le va mostrando la imposibilidad de satisfacer ciertos apetitos, y la técnica para satisfacer otros, su voluntad propiamente tal se va retirando de muchas cosas que persisten, no obstante, como apetecibles, bien que irrealizables. El contacto con el medio selecciona del tesoro enorme de apetitos primarios unos pocos que resultan prácticos,

mientras el resto perdura desarticulado de su realización exterior, en calidad de «meros deseos». Ciertamente que nada puede ser querido si no ha sido antes objeto de un apetito primario; pero no todo lo que anhelamos lo queremos. De la cuna a la sepultura es la existencia una lucha de fronteras entre nuestras voliciones y nuestros deseos, y en cada instante podríamos hallar en nosotros una zona confusa donde no sabemos si nuestro querer es un mero desear o nuestro desear es ya un querer. Entre ambas provincias interiores hay ósmosis y endósmosis constantes. El deseo es un querer fracasado, es el espectro de una volición; mas, por otra parte, sigue en él viviendo el apetito primario, siempre presto a transformarse otra vez en voluntad cuando lo que ayer era imposible parece hoy realizable. El deseo nutre el querer, lo excita, gravita constantemente sobre él, moviéndolo a ampliarse, a ensayar una vez y otra la realización de lo que ayer era imposible. El deseo es, pues, una función interna. Impráctico si se le confronta con el medio, es útil como regulador de la voluntad y de otras funciones anímicas. Cuanto mayor sea nuestro repertorio de deseos, más grande es la superficie ofrecida a la selección en que se va decantando el querer. El deseo, por tanto, vierte su influjo dentro del organismo psíquico.

Es erróneo suponer que un simple aumento de posibilidades multiplica las voliciones. El «nuevo rico» no sabe qué querer; de aquí su falta de originalidad en las adquisiciones que hace, la mayor parte de ellas sin apetito verdadero. Se orienta en los deseos de los demás y compra lo que otros querrían. Contra lo que se cree, sin embargo, el «nuevo rico», el «indiano», el «emigrado», da un pequeño contingente al lujo social, aunque casos aislados y ruidosos muevan a pensar de otro modo. Es muy característico del hombre humilde que asciende rápidamente a la riqueza y no es de condición vanidosa seguir haciendo vida modesta por carecer de «necesidades» (1). Generalmente tarda una generación en desarrollarse la vena de los apetitos hasta henchir el cauce de las posibilidades económicas.

(1) Werner Sombart, en *El capitalismo moderno*, tercera edición, 1919, atribuye suma importancia para la evolución económica al apetito de lujo en los que alguna vez llama impropiamente *nouveaux riches*. El industrial que se enriquece, el capitalista, será «nuevo rico» en comparación con la nobleza feudal; pero es un tipo humano totalmente distinto de aquel que súbitamente, por un azar favorable de la economía social, resulta rico. El mismo Sombart hace notar, y es bien sabido de todo industrial perspicaz, que no basta con lanzar al mercado el nuevo producto, sino que se precisa una labor especial, a veces larga y difícil, para suscitar la «necesidad» de él.

Yo sospecho que si algún día se hace en serio la historia económica de España, aparecerá nuestra raza como mucho más pobre en deseos que en riqueza. Por este motivo no he podido nunca formar en el coro de laudes a la sobriedad ibérica, a la falta de necesidades del español. Debilidad en la secreción psíquica interna del deseo, trae consigo mengua de vitalidad e ineptitud para la cultura y la civilización, que son, a la postre, no más que el reboso y la sobra de aquélla.

En un artículo sobre «el arte fenicio» muestra Renan las vicisitudes de penuria y esplendor por que ha pasado Siria, según la varia condición de sus dueños. «Con el triunfo —dice— de los sarracenos y el Islam comienza la barbarie. La barbarie en este país es siempre el triunfo del beduíno, del hombre que tiene pocas necesidades» (1).

Una pedagogía de adaptación tenderá, movida por su miope utilitarismo, a podar en el niño y el adolescente toda la fronda del deseo, dejando sólo aquellos apetitos que el maestro juzga practicables. Con ello vendrá a hacerse cada vez más angosto el círculo de la voluntad y menos briosos los ímpetus de ensayo. Una pedagogía de secreciones internas cuidará, por el contrario, de fomentar los apetitos, formando un abundante *stock* de ellos en el alma juvenil.

Pero hay en nuestra vida psíquica fenómenos donde el carácter de función interna aparece con mayor pureza y rigor que en el deseo.

VIDA ASCENDENTE Y DECADENTE

Más a la intemperie que el cuerpo, presenta la psique su actuación como un todo solidario, como una unidad funcional. Nuestros pensamientos y apetitos singulares no aparecen juntos merced a un zurcido, sino que se les siente nacer de cierta raíz íntima y como manar de cierto hontanar profundo y único.

Para que se entienda lo que pretendo decir, atendamos, por lo pronto, no al conjunto, sino sólo a un menudo trozo de nuestra vida psíquica; los pensamientos e intenciones que sobre una persona tenemos y los actos que hacia ella ejecutamos, se revelan, si miramos bien, como concreciones particulares de un sentimiento inicial o previa actitud de simpatía o antipatía que, desde luego, surgió

(1) Renan: *Mélanges religieux et historiques.*

en nosotros respecto a ella. Lo mismo que las flores, hojas y frutas van saliendo del árbol según la ocasión de las estaciones y los cambios de clima, así de aquella emoción primera brotan nuestras opiniones, propósitos y actos hacia el prójimo. Todos ellos, sea cualquiera su contenido particular, van teñidos de aquel sentimiento inicial favorable o adverso. Un mismo juicio sobre dos personas distintas aparece, a lo mejor, ante nuestra visión íntima como cargado de electricidades contrarias. La censura que a alguien hacemos nace acaso en nosotros de un sentimiento de amor, mientras esa misma censura dirigida a otro sale envenenada de una fuente rencorosa.

Pues esas emociones matrices de nuestras ideas y actos se originan a su vez de una radical fluencia psíquica que lleva sobre sí toda nuestra fauna íntima, más aún, que la suscita o anula, la alimenta o deprime, la dirige o regula. Llamarla sentimiento es impropio, porque de ella nacen los sentimientos mismos y es menos concreta, más imprecisa que éstos. Es más bien como el pulso de vitalidad propio a cada alma, manantial que luego se deshace en los mil arroyos de nuestro pensar, sentir y querer, y que, deshecho en ellos, adopta las formas más claras, pero también más mecanizadas, de los cauces por donde fluye.

Alguna claridad obtendremos si decimos que ese pulso psíquico o, llamándolo impropiamente, ese sentimiento de vitalidad, es en unos hombres de tonalidad ascendente; en otros, de tonalidad descendente. Hay quien siente brotar su actuación espiritual de un torrente pleno de energía, que no percibe su propia limitación, que parece saturado de sí mismo. Todo esto nace en almas de este tipo con la plenitud magnánima de un lujo, como un rebosamiento de la interna abundancia. En este clima vital no se dan, por lo menos con carácter normal, las envidias, los pequeños rencores y resentimientos. Hay, por el contrario, en otros hombres un pulso vital descendente, una constante impresión de debilidad constitutiva, de insuficiencia, de desconfianza en sí mismos (1). No necesitan temperamentos tales compararse con otros individuos para encontrarse menguados. Lo típico de este fenómeno es que el sujeto siente su vivir como inferior a sí mismo, como falto de propia saturación. La fauna y la flora internas de este clima vital decadente llevan el estigma de su origen. Todo en ellas será pequeño, canijo, reptante, temblón,

(1) Han de entenderse estas palabras como refiriéndose exclusivamente a nuestra personalidad psíquica, aparte de nuestro bienestar o malestar corporales, cualquiera que sea la influencia de éstos sobre aquélla.

torvo. Es la atmósfera en que la envidia fructifica y el resentimiento sustituye a la actitud amorosa, la suspicacia a la generosidad (1).

Cuanta atención se preste a estas dos formas de pulso vital será escasa. De que dominen la una o la otra entre los hombres de una época depende todo: la ciencia como el arte, la moral como la política. En un caso, la historia asciende; la energía y el amor, la nobleza y la liberalidad, la idea clara y el buen donaire se elevan dondequiera sobre el haz planetario como espléndidos surtidores de vital dinamismo. En el caso opuesto, la historia declina, la humanidad se contrae estremecida por convulsiones de rencor, el intelecto se detiene, el arte se congela en las academias y los corazones se arrastran tullidos y decrépitos.

Del mismo modo, a poco que tratemos un individuo, percibimos inequívocamente a qué tipo de pulsación vital pertenece. Si es de tonalidad ascendente, nos sentimos, al apartarnos de él, como contagiados de su plenitud y mejorados por una inefable corroboración vital. Si es de tonalidad descendente, notamos que, sin saber por qué, se nos han cegado de pronto fuentes de interna actividad, que trozos de nuestra alma han caido en parálisis, que su periferia experimenta una rara contracción y encogimiento; en fin, que en nuestra atmósfera íntima soplan insólitas ráfagas de acritud.

No hay que esperar a la valoración ética de estos dos tipos de pulso vital. Antes que hable la ética, tiene derecho a hablar la pura biología. Sin salir de ella, desde el punto de vista estrictamente vital, nos aparece el uno como un valor biológico positivo, como vitalmente bueno; el otro, como un valor biológico negativo, como vitalmente malo. Luego vendrá la ética y habrá lugar para discutir si lo moralmente bueno y lo moralmente malo coinciden o no con esos otros valores vitales.

Por lo pronto, tenemos que asegurar la salud vital, supuesto de

---

(1) En los psicólogos alemanes se habla muy frecuentemente de un «sentimiento vital», *Lebensgefühl*. Con este nombre se alude, sin embargo, a un fenómeno muy distinto del que arriba menciono. Por «sentimiento vital» entienden ellos exclusivamente la suma o resultante de nuestras sensaciones orgánicas o intracorporales (sensaciones de tensión muscular, vasculares, vagosimpáticas, algedónicas, etc.), en que se funda esta impresión que solemos expresar diciendo: «Ahora me siento bien, o mejor, o mal». Excluye, pues, ese sentimiento del estado carnal la vida propiamente psíquica. Además es como un balance de innumerables sensaciones previamente dadas, no su fuente. Sea dicho de paso que aun en este sentido y por razones que no son del momento, me parece erróneo este concepto tan usado en la psicología contemporánea.

toda otra salud. Y el sentido de este ensayo no es otro que inducir a la pedagogía para que someta toda la primera etapa de la educación al imperativo de la vitalidad. La enseñanza elemental debe ir gobernada por el propósito último de producir el mayor número de hombres vitalmente perfectos. Lo demás, la bondad moral, la destreza técnica, el sabio y el «buen ciudadano», serán atendidos después (1). Antes de poner la turbina necesitamos alumbrar el salto de agua.

La pedagogía al uso se ocupa en adaptar nuestra vitalidad al medio; es decir, no se ocupa de nuestra vitalidad. Para cultivar ésta tendría que cambiar por completo de principios y de hábitos, resolverse a lo que aún hoy se escuchará como una paradoja, a saber: la educación, sobre todo en su primera etapa, en vez de adaptar el hombre al medio, tiene que adaptar el medio al hombre (2); en lugar de apresurarse a convertirnos en instrumentos eficaces para tales o cuales formas transitorias de la civilización, debe fomentar con desinterés y sin prejuicios el tono vital primigenio de nuestra personalidad.

Para ello se necesita aprender el tratamiento de las funciones psíquicas internas.

EL SENTIMIENTO

Entre éstas, las más profundas y eficaces son los sentimientos. Sería interesante, si el espacio no lo vedara, desarrollar con alguna minucia el paralelismo entre sentimientos y emociones, de un lado, y las secreciones internas de otro (3). Sabido es que la actividad sentimental constituye una de las grandes objeciones contra el darwinismo y, a la par, uno de los problemas más difíciles en biología. El sentimiento, por lo menos primariamente, carece de utilidad ex-

---

(1) Este sería el lugar para mostrar que ninguna de esas calidades es posible normalmente sino como emanación de una sana vitalidad. Pero las proporciones de este ensayo lo impiden.

(2) Nada más característico de la inversión a que se van sometiendo las ideas biológicas en nuestros días que los admirables ensayos de von Uexküll para estudiar la vida como una adaptación del medio al organismo. Su último libro, donde a grandes rasgos describe su sistema, ha sido publicado en la colección *Ideas del siglo XX*, con el título de *Ideas para una concepción biológica del mundo*.

(3) El atraso en que la psicología actual se encuentra respecto a los fenómenos sentimentales es sencillamente escandaloso y un síntoma in-

terna. Que al tocar con el dedo una llama experimente el sujeto una sensación de dolor es útil, porque provoca el movimiento de retirar la mano. Pero que esa sensación de dolor suscite además un sentimiento de desagrado, a veces tan vivo que lleva a contraer los músculos de la cara y a verter lágrimas, no parece de provecho alguno. A veces, el perjuicio es evidente. El miedo que la percepción de un peligro origina produce en ocasiones la paralización de la motilidad, impidiendo la huída oportuna.

Pero no voy ahora a perderme en esta sugestiva ruta de la biología del sentimiento y de los gestos expresivos que de él se disparan. Me basta hacer notar al lector la superfluidad del sentimiento mirado desde el punto de vista de las actividades externas. La alegría o la tristeza son funciones internas, inútiles si se las refiere a la periferia de la vida, a la adaptación exterior, pero de clara eficacia si se mira hacia el centro íntimo de la vida. Porque, en resolución, ese pulso vital de que antes hablaba se nutre, potencia y regula a sí mismo por medio de emanaciones sentimentales.

Cuando en una corriente eléctrica se abre o cierra un circuito prodúcense corrientes inducidas que reobran sobre la corriente primaria de donde nacieron. Muy semejante a este fenómeno físico es la fisonomía de los sentimientos. Presentad al niño la imagen de Hércules echándose al hombro el toro de Creta, o a Ulises sonriendo desde la marina mientras el Cíclope aúlla de dolor con el asta astuta clavada en la frente: en la fontana vital del niño se producirá un estremecimiento y de él brotará a poco una fluida oleada de cálida, irreal materia, que inundará el volumen entero de su alma. Es el entusiasmo, ardiente ráfaga íntima que cruza nuestro paisaje psíquico con todo el dinamismo exaltador de una primavera momentánea. Las porciones de la psique, que acaso estaban entumecidas y como solidificadas, vuelven a licuarse y fluir bajo el nuevo calor. Nos parece haber perdido de peso, nos sentimos capaces de todo, e inertes un momento antes, advertimos con sorpresa en nosotros una súbita posibilidad de heroísmo.

La alegría, la tristeza, la esperanza, la melancolía, la compasión, la vergüenza, la ambición, el rencor, la simpatía y otras innumerables fuerzas del sentimiento tienen este mismo carácter de flujo humo-

---

equívoco de lo que fue el alma de estos últimos ochenta años, afortunadamente transcurridos ya. Mis oyentes universitarios pudieron advertir la incalculable ampliación que cabe dar al estudio de los sentimientos en las seis lecciones sobre el amor y el odio que incluí en mi curso del año 1919.

ral, que en el cuerpo caracteriza a las secreciones internas (1). La terminología más antigua indica ya la percepción de que los sentimientos tienen una consistencia fluida en comparación, por ejemplo, con los conceptos que son contenidos psíquicos de contornos precisos y que, pulidos por la ciencia, adquieren rigorosas aristas hasta parecer geométricos diamantes. Así, melancolía significa propiamente «flujo negro», y nuestro idioma habla aún de buen humor y mal humor para denominar nuestro estado emocional. «Derramósele la melancolía por el corazón», dice Cervantes de Don Quijote en aquellos últimos capítulos tan delicadamente tristes.

EL MITO

Mediante reacciones sentimentales podemos, pues, favorecer o corregir el pulso radical de la vida psíquica. La técnica de estos influjos, la proporción o combinación en que deben suministrarse las corrientes emotivas es, sin duda, bastante complicada. Sin embargo, la importancia pedagógica de ciertas emociones corroborantes no ofrece lugar a duda. El niño debe ser envuelto en una atmósfera de sentimientos audaces y magnánimos, ambiciosos y entusiastas. Un poco de violencia y un poco de dureza convendría también fomentar en él. Por el contrario, deberá apartarse de su derredor cuanto pueda deprimir su confianza en sí mismo y en la vida cósmica, cuanto siembre en su interior suspicacia y le haga presentir lo equívoco de la existencia.

Por esto yo creo que imágenes como las de Hércules y Ulises serán eternamente escolares. Gozan de una irradiación inmarcesible, generatriz de inagotables entusiasmos (2). Un pedagogo practicista

---

(1) Zoología y botánica han llegado a describir, diferenciar y clasificar minuciosamente hasta dos millones de especies animales y vegetales, sin que nadie las tache de bizantinismo. En cambio, la psicología sale al frente de la fauna y la flora psíquicas, tal vez no menos ricas que las otras, con tres o cuatro docenas de conceptos, y aun ésos, toscos y mal diferenciados. Esto es imperdonable. La psique es infinitamente más ingeniosa que nuestra psicología. Yo espero que se nos deje a los psicólogos un amplio margen para más sutiles definiciones y clasificaciones.

(2) Lo que hoy son para nosotros fueron a la hora de su nacimiento. En el libro que sobre Platón ha publicado Wilamowitz-Moellendorf, el mejor conocedor de Grecia entre los vivientes, leo esto: «Has nacido bueno y puedes obrar certeramente con sólo querer. De tu propio esfuerzo de-

despreciará estos mitos y en lugar de tales imágenes fantásticas procurará desde el primer día implantar en el alma del niño ideas exactas de las cosas. «¡Hechos, nada más que hechos!», grita el personaje de los *Tiempos difíciles*, a quien luego hace coro monsieur Homais. Para mí, los hechos deben ser el final de la educación: primero, mitos; sobre todo, mitos. Los hechos no provocan sentimientos. ¿Qué sería, no ya de un niño, sino del hombre más sabio de la tierra, si súbitamente fueran aventados de su alma todos los mitos eficaces? El mito, la noble imagen fantástica, es una función interna sin la cual la vida psíquica se detendría paralítica. Ciertamente que no nos proporciona una adaptación intelectual a la realidad. El mito no encuentra en el mundo externo su objeto adecuado. Pero, en cambio, suscita en nosotros las corrientes inducidas de los sentimientos que nutren el pulso vital, mantienen a flote nuestro afán de vivir y aumentan la tensión de los más profundos resortes biológicos. El mito es la hormona psíquica (1).

El arte en general tiene, comparado con la ciencia, un carácter de función interna. Es él una fabulosa inadaptación al medio y vive entero de irrealizar, de trastrocar, de fantasmagorizar el mundo exterior. Por lo mismo, suele haber más vitalidad en el artista que en el científico, en el empleado o en el comerciante. Las personas exentas de sensibilidad y atención para el arte, esto es, los filisteos, son recognoscibles por un peculiar anquilosamiento de todas aquellas funciones que no son su estrecho oficio. Hasta sus movimientos físicos suelen ser torpes sin gracia ni soltura. Lo propio advertimos en el sesgo de su alma. Juzgado desde un punto de vista ampliamente vital, el «especialista» suele producir la impresión de un idiota. Y es que falta en él la potencia fundente y efusiva del arte, que mantiene siempre despierta la fluidez psíquica, azuzándola en todos sentidos, alerta y vivaz.

Pero no quiero yo ahora entrar en tan complejas cuestiones. Mi propósito en este ensayo se reducía a empujar la curiosidad de mis lectores habituales hacia problemas y aspectos pedagógicos poco

---

pende todo, y ni hombres ni dioses te estorbarán para que hagas lo que tienes que hacer. Para vencer, te basta con tu vigor, si sabes emplearlo. En estas palabras formularía yo lo que la leyenda de Hércules quería decir a los griegos». *Platón: Su vida y sus obras*, 1919.

(1) El libro de Cannon sobre *Dolor, placer y secreciones internas* daría algún derecho a afirmar que no tardará la terapéutica en usar metódicamente las impresiones poéticas y, en general, artísticas, como medicina para curar enfermedades corporales.

frecuentados. Algún día, en lugar más idóneo, tal vez vuelva sobre estas ideas con mejor orden y más amplitud, si entretanto no se me derrama por el corazón demasiada melancolía.

LA VIDA INFANTIL

Mi oposición a la escolaridad del *Quijote* no se funda en un practicismo miope. No me estorba el *Quijote* en la escuela porque sea un libro añejo, inadaptado a la realidad contemporánea; al contrario, me parece un libro de espíritu demasiado moderno para el ambiente de las aulas infantiles, que debe mantenerse perennemente antiguo, primitivo, siempre entre luces y rumores de aurora.

La discriminación entre lo que han de leer y no han de leer los niños debiera ser, por lo menos en principio, bastante clara, y derivarse como un corolario de la noción de vida infantil.

EL MEDIO VITAL

Pero no hay modo de acercarse con alguna pulcritud a la esencia de la vida infantil si antes no rectificamos las ideas recibidas sobre lo que es el medio. Para la biología del pasado siglo, el medio era, en definitiva, el mundo físicoquímico, un escenario único donde caen los individuos y las especies como en un contorno hostil y frente al cual no les queda otro papel que el de adaptarse con la mayor humildad posible. Si el medio no tolera un órgano o una función, la vida, servilmente, habrá de amputar aquél y atrofiar ésta.

Parejo pensamiento ha mantenido durante cincuenta años obturado el ingreso a la biología. Por la sencilla razón de que el mundo físicoquímico, el mundo compuesto de átomos, de iones, de energías, es indiferente a la vida. Los fenómenos vitales comienzan donde los fenómenos mecánicos concluyen. Ciertamente que una retina se compone de átomos, lo mismo que una piedra; pero cuando una retina ve una piedra, no es un átomo quien ve a otro átomo. La luz que la física investiga se resuelve, a la postre, en radiación eléctrica; pero la luz que ve el lince y no ve el topo no es radiación eléctrica, sino esa cosa mucho más simple que simplemente llamamos luz. El enamorado que se consume de deliquio contemplando el divino óvalo de la faz de la amada no se extasía ante una disposición oval de

átomos, y la liebre que huye del galgo no huye de una ecuación fisicoquímica.

Medio biológico es sólo aquello que existe «vitalmente» para el organismo. La vida, antes de adaptarse al medio, antes de poder reaccionar frente a él, necesita de alguna manera recibirlo, sentirlo. Y como cada especie goza de aparatos receptores distintos, de una sensibilidad diferente, no podrá hablarse de un medio único e idéntico, al cual hayan de adaptarse todas. Compárese lo que para nosotros es el mundo formado por una fabulosa variedad de objetos, colores, sonidos, resistencias, que de tan múltiples maneras provocan constantemente la reacción de nuestro organismo, con el mundo que para las medusas existe. Estos animales primarios son como campanas cristalinas que flotan en profundidades medias del mar. Su alimento consiste en algas microscópicas, que atraviesan como prados móviles esas profundidades. Pues bien; la medusa ni ve, ni oye, ni olfatea, ni palpa. No tiene órgano de sensibilidad más que para una cosa: las variaciones de presión producidas por los cambios de densidad del agua. Todo su mundo se reduce a esta única peripecia: mayor presión o menor presión. Cuanto nosotros vemos en torno a ella, el ameno paisaje intramarino que el buzo contempla, no existe para la medusa. Su único problema vital es coincidir con las cañadas acuáticas, por donde pasan las nutritivas diatomeas. Y como éstas desvían su camino cuando la densidad del agua cambia, conviene a la medusa percibir a tiempo las variaciones de presión. En efecto, el sencillo aparato nervioso de la medusa siente el cambio de presión, y al punto dispara su aparato muscular: la campana cristalina se cierra como un paraguas, y el animal asciende hasta ponerse al nivel de las sabrosas algas errantes. Como se advierte, la medusa está maravillosamente adaptada al medio, se entiende al suyo, al escogido y creado por su sensibilidad (1). Puestos a resolver el problema vital de la medusa, nosotros fracasaríamos, porque carecemos de órgano apto para percibir las modificaciones de la densidad marina. Asimismo, la medusa haría muy mal papel enfrontada con el medio del hombre. Por esto carece de sentido preguntarse si el hombre o la medusa están mejor adaptados al medio. Cada especie, merced a su sensibilidad, selecciona del mundo infinito un reper-

---

(1) Uexküll: *Die Schwimmbewegungen von Rhizostoma pulmo*. Comunicaciones de la Estación Zoológica de Nápoles. Vol. 14, 1894. Véase el admirable libro del mismo autor *Umwelt und Innenwelt der Tiere*. Berlín, 1911.

torio de objetos, únicos que para el animal existirán y que, articulados en admirable arquitectura, formarán su contorno. Hay un mundo para el hombre y otro para el águila, y otro para la araña. No sólo el organismo se adapta al medio, sino que el medio se adapta al organismo, hasta el punto de que es una abstracción, cuando se habla de un ser vivo, atender sólo a su cuerpo. El cuerpo es sólo la mitad del ser viviente: su otra mitad son los objetos que para él existen, que le incitan a moverse, a vivir.

De aquí se desprende que para entender una vida, sea ella la que quiera, humana o animal, habrá que hacer antes el inventario de los objetos que integran su medio propio o, como yo prefiero decir, su paisaje (1).

LA PSICOLOGÍA DEL CASCABEL

La incomprensión de la vida infantil que solemos padecer procede de que juzgamos los actos de los niños suponiendo a éstos sumergidos en el mismo medio que nosotros. Partimos de nuestro mundo como de algo definitivo; y en vista de que el niño se mueve torpemente por este paisaje nuestro, consideramos la infancia como una etapa enfermiza, defectuosa, que la vida humana atraviesa para llegar a la madurez.

De aquí que la pedagogía tienda siempre a actuar contra la niñez del niño, a reducir cuanto puede su puerilidad, introduciendo en él la mayor cantidad posible de hombre. Las ideas de Froebel, que permitían la invasión del juego en la seriedad triste de las escuelas, sonaron durante mucho tiempo a paradoja. Y eso que la afirmación de los derechos infantiles hecha por Froebel no tiene carácter radical. Al fin y al cabo, Froebel usa arteramente del juego como de un mecanismo para educar al hombre en el niño; pero no porque el juego por sí mismo —esto es, la niñez por sí misma— le parezca cosa importante. Siempre se hace que la madurez gravite sobre la infancia, oprimiéndola, amputándola, deformándola.

Suele pensarse que el procedimiento mejor para obtener hombres perfectos consiste en adaptar desde luego el niño al ideal que tenga-

(1) Desde las *Meditaciones del Quijote* —1914— intento propagar esta idea del medio vital que, con más o menos claridad, va imponiéndose a la biología. Así, en estas mismas páginas de *El Espectador* y en la lectura hecha en 1915 ante el Ateneo de Madrid, «Meditación de El Escorial». (*Espectador*, VI, en este mismo volumen.)

mos del hombre maduro. En los artículos anteriores va insinuada la necesidad de iniciar un método inverso. La madurez y la cultura son creación, no del adulto y del sabio, sino que nacieron del niño y del salvaje. Hagamos niños perfectos, abstrayendo en la medida posible de que van a ser hombres; eduquemos la infancia como tal, rigiéndola, no por un ideal de hombre ejemplar, sino por un *standard* de puerilidad. El hombre mejor no es nunca el que fue menos niño, sino al revés: el que al frisar los treinta años encuentra acumulado en su corazón más espléndido tesoro de infancia.

Las personalidades culminantes suelen parecer algo pueriles al ciudadano mediocre. El comerciante —a mi entender, el tipo inferior del hombre— encuentra siempre un tanto infantil al poeta y al sabio, al general y al político; le parecen gentes que se ocupan de cosas superfluas y cuyo trabajo tiene siempre un aire de juego. Esta impresión que el filisteo recibe del hombre genial no es inmotivada; sólo que de esa propensión a gastar esfuerzo en lo superfluo ha nacido cuanto en el mundo hallamos de respetable, incluso los inventos, que, una vez logrados, enriquecen al mediocre mercader. Hay hombres que llevan en el ángulo de la pupila una inquietud latente, la cual hace pensar en un niño acurrucado y escondido, presto a dar el brinco genial sobre la vida, la carrera loca y alegre que proporciona el gran botín de la ciencia, del arte y del imperio. Sólo esos hombres me parecen estimables, y el resto es contabilidad.

Más arriba (1) he combatido la tendencia a creer que en la evolución de la cultura cada nuevo estadio suprime el anterior y todos ellos suponen la muerte previa del salvajismo. Del mismo modo se imagina que en el desarrollo del organismo, hasta su culminación, cada etapa implica la supresión de la antecedente; por tanto, que la madurez trae consigo la desaparición de la niñez en el hombre. Nada más falso. Hegel vio muy bien que en todo lo vivo —la idea o la carne— superar es negar; pero negar es conservar. El siglo XX supera al XIX en la medida que niega sus peculiaridades; pero esta negación supone que el siglo pasado perdura dentro del actual, como el alimento en el estómago que lo digiere.

Así, es la madurez no una supresión, sino una integración de la infancia. Todo el que tenga fino oído psicológico habrá notado que su personalidad adulta forma una sólida coraza hecha de buen sentido, de previsión y cálculo, de enérgica voluntad, dentro de la cual se agita, incansable y prisionero, un niño audaz. Este díscolo

(1) Véase «La paradoja del salvajismo».

personaje interior es el que nos hace tal vez reír en medio de un duelo, o decir una impertinencia a un grave magistrado, o seguir tomando el sol cuando el deber nos obliga a ausentarnos. Somos todos, en varia medida, como el cascabel, criaturas dobles, con una coraza externa, que aprisiona un núcleo íntimo, siempre agitado y vivaz. Y es el caso que, como el cascabel, lo mejor de nosotros está en el son que hace el niño interior al dar un brinco para libertarse y chocar con las paredes inexorables de su prisión. El trino alegre que hacia fuera envía el cascabel está hecho por dentro con las quejas doloridas de su cordial pedrezuela. Así, el canto del poeta y la palabra del sabio, la ambición del político y el gesto del guerrero son siempre ecos adultos de un incorregible niño prisionero.

Influidos por una psicología ya anticuada, queremos cegarnos ante el hecho palmario de que, en la realidad psíquica, el pasado no muere, sino que persiste, formando parte de nuestro hoy. Y no sólo perduran aquellos breves trozos de nuestro personal pretérito que recordamos, sino que todo él, íntegramente, colabora en nuestro ser actual, como en el fin de una melodía actúa su comienzo, inyectándolo de sentido peculiar.

El genial psiquiatra Freud descubre la génesis de muchas enfermedades mentales y de ciertas formas del histerismo en la explosión anómala que hace dentro del hombre adulto su niñez maltratada. Fue acaso una escena violenta presenciada en los primeros años, una cruda negativa de los padres a satisfacer un enérgico deseo del niño; el choque afectivo experimentado entonces forma a modo de un quiste o tumor psíquico que acompaña al alma en su crecimiento, deformándola, hasta el día en que explota como una carga de espiritual dinamita. ¡Cuántas veces, al mirar los ojos de un hombre maduro, vemos deslizarse por el fondo de ellos su niño inicial, que se arrastra, todavía doliente, con un plomo en el ala! (1).

Pues grande parte de la pedagogía actual —no obstante los progresos innegables, que comienzan con Rousseau y Pestalozzi— tiene el carácter de una caza al niño, de un método cruel para vulnerar la infancia y producir hombres que llevan dentro una puerilidad gangrenada.

Y todo ello por querer suplantar el paisaje natural del niño con el medio que rodea a las personas mayores.

---

(1) Esta es la idea inicial de Freud, que considero digna de no ser abandonada. Luego tomó su teoría un sesgo extravagante, concretando el origen de la psicosis en perturbaciones sexuales de la primera edad.

El medio vital, decía yo, no es el mundo, sino sólo aquel conjunto de objetos o porciones de ese mundo que existen vitalmente para el animal. La estructura de cada especie puede imaginarse como un cedazo o retícula que deja pasar ciertos objetos y elimina los restantes. Así el aparato visual del hombre percibe sólo los colores que se ordenan del rojo al violeta. No obstante, sabemos que existen más colores a ultranza del violeta, los cuales quedan detenidos por nuestra retina, ciega para ellos. Asimismo de entre los innumerables sonidos selecciona la audición humana los que median entre 20 y 40.000 vibraciones por segundo. Sin embargo, esta primera selección efectuada por los órganos sensoriales es sólo la primaria y más grosera. Tras éstos se halla la conciencia, con todos sus mecanismos psíquicos, ocupada en una más fina selección. Porque el hombre entero con todo su cuerpo y toda su alma viene a ser un órgano receptivo, viviente antena radiotelegráfica que recoge e intercepta los infinitos temblores de la realidad circunstante. Para reconocer esto basta con mentar el influjo que la atención ejerce. Sobre la superficie de sonidos que nuestro oído deja pasar realiza la atención una nueva faena selectiva, de modo que en cada momento no oímos todo lo que materialmente podríamos oír, sino sólo aquellos sones y ruidos que escoge nuestra atención pasiva o activa. Hay una sordera y una ceguera que no provienen de oídos y ojos, sino que se originan en nuestra intimidad psíquica y aniquilan innumerables objetos de nuestro contorno. Así, los que habitan junto a una catarata no perciben su estruendo, y, en cambio, si por azar cesa éste, oyen lo que menos podía pensarse: el silencio.

El medio, por tanto, no depende sólo de nuestra estructura corporal, sino también de nuestra estructura psicológica. Cada individuo posee un régimen de atención distinto, o, como suele decirse, «se fija» en unas cosas y se ciega para otras. El que es cazador y pasea por el campo con un agricultor nota pronto la diferencia entre el paisaje que ante sí tiene y el que existe para su acompañante. El agricultor, por ejemplo, no suele oír y, desde luego, no percibe distintamente los ruidos campesinos. Las lejanas voces de las aves no son por él reconocidas: los rumores mágicos de la campiña, que para el cazador son signos inequívocos de un claro lenguaje telúrico, no dicen nada al que vive en el campo con el fin de explotarlo. Vice-

versa, ciertos detalles de la campiña notados por éste escapan al cazador; pero, en definitiva, no puede negarse que el paisaje del cazador es mucho más rico en objetos que el del hombre agrícola. Cien veces hemos advertido, con sorpresa, lo poco que saben del campo los campesinos.

Este tema merecería por sí mismo ser desarrollado y nos llevaría directamente a las cimas más sugestivas de los problemas humanos. Al hilo de él descubriríamos que si el paisaje del labriego es menos henchido que el del cazador se debe a que aquél adopta ante el campo una actitud más utilitaria. El utilitarismo proporciona ciertamente mayor agudeza para percibir algunas cosas, pero es a costa de estrechar el horizonte vital. Cuanto más desprendida de intereses prácticos sea nuestra visión, más amplio y múltiple será nuestro contorno. Marta la hacendosa tuvo de Jesús una imagen mucho menos adecuada y completa que la extática María, la sublime y ardiente espectadora, absorta siempre en un aparente ocio contemplativo e impráctico.

Si entendemos por trabajo el esfuerzo que la necesidad impone y la utilidad regula, yo sostengo que cuanto vale algo sobre la tierra no es obra del trabajo. Al contrario, ha nacido como espontánea eflorescencia del esfuerzo superfluo y desinteresado en que toda naturaleza pletórica suele buscar esparcimiento. La cultura no es hija del trabajo, sino del deporte.

Bien sé que a la hora presente me hallo solo entre mis contemporáneos para afirmar que la forma superior de la existencia humana es el deporte. Algún día trataré de explicar por qué he llegado a esta convicción, mostrando cómo la marcha de la sociedad, junto con los nuevos descubrimientos de las ciencias, obligan a una reforma radical de las ideas en este punto y anuncian un viraje de la historia hacia un sentido deportivo y festival de la vida (1).

---

(1) Sólo a modo de media palabra para el buen entendedor, sea dicho lo siguiente: el ineludible triunfo del socialismo (que no es precisamente el «obrerismo») sobre el régimen capitalista equivale a arrebatar su predominio al tipo de hombre utilitario que ha imperado las ideas y los sentimientos durante casi dos siglos. Una vez transcurrido el período de turbulencias que todo cambio profundo trae consigo, el poder social pasará de manos del *homo economicus* o utilitario a manos de otro tipo humano antieconómico, inutilitario, esto es, vitalmente lujoso para quien vivir no es ganar, sino, al contrario, regalar. El centro de gravedad de la historia humana ha oscilado siempre, en ritmo constante, del utilitarismo a la generosidad, y viceversa. Muy probablemente, dentro de cincuenta años

Pero quede esta cuestión intacta para mejor oportunidad. Ahora se trata de filiar en dos palabras el medio natural del niño. ¿Cuál es el paisaje pueril? ¿Qué carácter general tienen los objetos que predominan en el contorno de la infancia? En la teoría por mí expuesta, a cada especie corresponde un pequeño mundo de objetos, y así como aquélla se reconoce por un cierto perfil general y permanente, sus objetos afines, su medio específico, tendrán también una específica silueta. Un mismo edificio sobre la larga estepa manchega presenta a Don Quijote rostro de castillo y hace a Sancho una mueca de venta.

Pues bien; yo diría que si comparamos el medio de las personas mayores con el de los niños salta pronto a la vista la diferencia. Los objetos que para el niño vitalmente existen, que le ocupan y preocupan, que fijan su atención, que disparan sus afanes, sus pasiones y sus movimientos, no son los objetos reales, sino los objetos deseables. Podrá ocurrir que a veces un objeto deseable sea además real; sin embargo, al niño le interesará porque es deseable, no porque sea real. Al hombre maduro le acontece lo inverso: le interesa lo real por serlo, aunque no sea deseable.

Suele decirse de la infancia y de su prolongación, la juventud, que «viven de ilusiones». El sentido que estas palabras arrastran me parece un poco erróneo: quiere indicarse con ellas que el niño imagina una realidad deliciosa muy diferente de la verdadera, y luego los años le van desilusionando; esto es, le van mostrando cómo lo que él suponía real no lo es. Si un infante pudiera entender estas palabras, yo pienso que nos miraría con la cara más pícara del mundo, como diciendo: «Señor mayor, padece usted una grosera equivocación. Para usted, precisamente por ser persona mayor, la cuestión de si algo es real o imaginario es la más importante, la que se instala en el primer término de sus preocupaciones. Pero a mí y a mis compañeros nos importa muy poco: sólo allá, en último término y con carácter muy borroso, se nos presenta esta cuestión. Lo que nos interesa es que las cosas sean bonitas. Pero dejemos esta conversa-

---

Europa estará dirigida, no por instituciones feudales, pero sí por hombres de espíritu mucho más parecido al de los señores feudales que al de los dueños del siglo XIX: financieros, abogados y periodistas.

ción frívola; señor mayor, hablemos en serio; cuénteme usted un cuento».

El individuo normal, al pasar de niño a hombre, no sufre una desilusión. Los «desilusionados» son casos anómalos y, desde luego, patológicos. El tránsito de la niñez a la madurez significa simplemente un cambio de régimen vital: el alma que antes gravitaba hacia lo deseable, ahora gravita hacia la realidad. Dejad correr un poco el tiempo y veréis que el individuo, ingresando en un tercer régimen psicológico, comienza a gravitar hacia algo que ni es real ni puramente imaginario, a saber, hacia el pasado. Es la etapa postrera, es la vejez. ¿Habéis notado la heroica energía que el anciano derrocha para no enterarse de la realidad presente? Desinteresado de ella, desarticulado de ella, libertado de ella, su espíritu, como el heliotropo, experimenta una patética torsión hacia los días solares de su adolescencia. Del mismo modo, el niño goza de un poder gigantesco para eliminar las realidades, es decir, las cosas según son. Su almita, como una fina retícula que puesta en el arroyo intercepta todo detritus sólido y deja pasar únicamente la clara danza fluida del agua, que cauce abajo corre y canta, elimina lo real y se queda sólo con lo deseable; esto es, con las cosas según debían ser.

¿De dónde salen los objetos deseables? Todo hecho, toda cosa que llega a punzar la periferia de nuestra alma provoca en ella dos reacciones, en cierta manera, antagónicas. Por una parte, nuestra razón comienza a trabajar, según sus leyes, en torno al nuevo objeto intruso: todo su trabajo va guiado por el afán de obtener una noción exacta de él, de elaborar una copia intelectual que fielmente lo transcriba tal y como es. Por este camino llegamos a conocer la realidad: nuestra mente fabrica historia. Mas de otra parte, nuestra fantasía sale a recibir el hecho recién llegado, y, en vez de contentarse, como la razón, con reflejarlo exactamente, penetra audazmente en él, lo hace pedazos, aleja algunos de ellos, se queda con otros, acaso funde éstos con elementos de otras cosas, en una palabra, descompone la realidad y obtiene un nuevo objeto compuesto sólo de ingredientes selectos. Frente al objeto real que la razón descubre nace así el objeto deseable o *desideratum* que la fantasía, orientada por el deseo, construye. Nuestra mente fabrica leyenda.

No hay cosa que al llegar a nosotros no suscite esta doble reacción: historia y leyenda. Unas veces dominará aquélla, otras ésta. A menudo el halo legendario que se forma en torno al objeto o suceso puesto en contacto con nuestra fantasía es prácticamente imperceptible. Faltar no falta nunca; es más, la leyenda ocupa tanta porción

de nuestro paisaje, que no acertamos en muchos casos a separarla de la realidad, ni siquiera nos damos cuenta de que es leyenda. Las nociones más estrictas de la ciencia ruedan por el alma del sabio envueltas en magníficas resonancias legendarias. No se olvide que de una cosa llamada «positivismo» ha podido hacerse una religión; por tanto, un mito. En fin, la idea misma de ciencia es una leyenda, un *desideratum* que ni ha sido ni será nunca rigorosamente realidad.

Ofrece, pues, el mundo en su conjunto y en cada una de sus partes dos vertientes: la histórica y la legendaria, la real y la deseable. Hay individuos con mayor capacidad para percibir la una que la otra, temperamentos hiperpoéticos e hipopoéticos. Aunque en España no es muy frecuente, todos hemos tropezado alguna vez con un hombre que, al hablar de cosas y personas, del presente, del pasado o del porvenir, parecía dotar a cuanto nombraba de un brillo divino que hacía nuevos para nosotros los objetos más habituales. Sentíamos que, evocadas por su alma generosa, llegaban las cosas a nosotros como por vez primera, cargadas de sugestivas irradiaciones, despertando en nuestro corazón insospechados deseos y ansias de vivirlas. Todo se acercaba a nuestra sensibilidad mágicamente recamado y en la aureola rutilante de una transfiguración. Y, sin embargo, no había en ello nada de fantasmagoría, ni nos hablaba sólo de cosas espléndidas. Lo humilde seguía siendo humilde, y enfermo lo enfermo. Pero el secreto don de su voz hacía que súbitamente la humildad y la enfermedad mismas cobrasen una gracia inesperada, y, sin dejar de ser lo que son, se tornasen en calidades amables y atractivos poderes. Durante un rato nuestro paisaje perduraba deliciosamente incendiado: todo nos impulsaba a vivir, todo era incitante, todo atraía nuestro esfuerzo. Poco después el incendio se borraba y el sordo contorno habitual reaparecía tristemente, como las áureas arquitecturas que el crepúsculo prende en el ocaso son disueltas en gris y ceniza por la noche vecina. Este es el temperamento hiperpoético que arranca al mundo su antifaz de realidad y descubre su eterna faz deseable.

Comparado con las personas mayores, el niño es un heroico creador de leyendas. Cuanto toca su alma queda transfigurado, y su paisaje se compone casi exclusivamente de *desiderata*. Todo lo que ve en torno suyo es como debía ser, y lo que no es así no lo ve. Los vicios mismos, hasta la muerte y el crimen, quedan purificados por su alquimia espiritual y le presentan sólo su vertiente atractiva. Mi hijo, que tiene una sensibilidad de caballerito de la Tabla Redonda, prefiere, sin embargo, entre sus juegos, aquel en que pueda hacer de

ladrón. Y es que su alma sólo deja pasar del ladrón real aquellas cualidades en efecto deseables: la audacia, la serenidad, el afán de aventuras. Del mismo modo, la muerte es para los niños una variación del escondite: el hombre se ausenta para reaparecer en medio de la alegría general. Por eso, en los cuentos de hadas, la muerte suele ser la carrerilla que se toma para una resurrección.

Esta literatura, genuinamente infantil, ha proyectado, sin darse cuenta, el secreto de la psicología pueril sobre ciertos objetos simbólicos, dotados de mágica eficiencia. La *¡Mesita, componte!*, la varita de virtudes poseen la gracia de convertir el universo en un paisaje habitado por cosas deseadas.

Pues bien; la auténtica varita de virtudes es el alma misma del niño.

1920 (1).

---

(1) [Este ensayo se publicó inicialmente en el diario *El Sol*, a partir del 16 de marzo.]

MEDITACIÓN DEL MARCO

BUSCANDO UN TEMA

En esta habitación donde ahora escribo hay muy pocas cosas; pero entre ellas, dos grandes fotografías y un pequeño cuadro, que en las horas de forzado ocio, de enfermedad o de fatiga, atraen con preferencia mi atención. Las dos fotografías se hacen frente desde dos paredes opuestas. Una reproduce la figura de la Gioconda que está en el Museo del Prado; la otra el *Hombre con la mano al pecho*, que pintó el frenético griego de Toledo. Este personaje desconocido es una fisonomía apasionada e incandescente que modera con el peso de su mano una incurable exaltación cordial y mira el mundo con ojos febriles. La blanca gola emite una estelar fosforescencia; la barba aguda parece estremecerse, y sobre el negro traje, bajo el corazón, el puño de oro del estoque da un perpetuo latido de fuego. Siempre he pensado que esta figura era la más cabal representación de Don Juan, se entiende de Don Juan según mi manera de interpretarlo, que discrepa un poco de las usadas. A su vez, la Gioconda, con sus cejas depiladas y su elástica carne de molusco, con su sonrisa de doble filo, que es a la par de atracción y esquivez, simboliza para mí la extrema feminidad. Como Don Juan es el hombre que ante la mujer no es sino hombre —ni padre, ni marido, ni hermano, ni hijo—, es la Gioconda la mujer esencial que conserva invicto su encanto. Madre y esposa, hermana e hija son los precipitados que da la feminidad, las formas que la mujer reviste cuando deja de serlo o todavía no lo es. La mayor parte de las mujeres tienen de mujer sólo una hora en su vida, y los hombres suelen ser Don Juan no más de unos momentos. Si dilatamos estos momentos, prolongán-

dolos sobre toda una existencia, formaremos la ideal figura de Don Juan y de Doña Juana. Porque esto es la Gioconda: Doña Juana. Así, estas dos fotografías, desde sus paredes fronteras, son tal para cual. Victorioso de todas las demás mujeres, era interesante hacer sufrir a Don Juan la mayor experiencia sometiéndolo al influjo de Doña Juana. ¿Qué pasará? La habitación en que ahora escribo es el laboratorio psicológico donde se verifica el experimento. Al caer de la tarde sobre todo, cuando la retaguardia de la luz combate en los ángulos de la estancia con la tiniebla invasora, se dispara entre ambas fotografías un dinámico canje de energías. Yo me he complacido más de una vez en sorprender el tácito diálogo, la ofensiva y defensiva de los dos cartones simbólicos, que, como castillos pirotécnicos, se lanzan mutuamente, al través del aposento, bengalas sentimentales.

Ya que he de escribir un pliego más, a fin de colmar las dimensiones de este tomo, ¿por qué no hacerlo sobre este tema? Hay, sin embargo, un inconveniente. Este grave tema de amor y de dolor no cabe en un pliego: requeriría docenas de ellos, y ahora se trata de escribir uno solo.

Busquemos un tema más humilde. Tal vez el pequeño cuadro que pende a la izquierda del *Hombre con la mano al pecho*. Es un paisaje de Regoyos, el más humilde de los pintores, Fra Angélico de los glebas y los sotos, que parecía ponerse de rodillas para pintar una col. Se trata de un rincón del Bidasoa: un área mansa de verdes hortalizas, vagos al fondo los montes plomizos de Francia, nubes ingrávidas en lo alto, curvas del río sinuoso, un pueblo refulgente que el sol orifica con su último rayo, y el puente internacional, sobre el que corre, única nerviosidad en medio de la vaporosa calma, un trenecito apresurado. El humo de la locomotora se desvanece en el aire, y cuando ya va a borrarse, le vemos renacer de sí mismo, y así indefinidamente. Este continuado ritmo de la muerte y resurrección del humito dota al cuadro de una como vital pulsación que lo mantiene en inmarcesible actualidad.

¿No podría llenarse un pliego con todo lo que este menudo cuadro sugiere? Desgraciadamente, no. Nada más fácil que escribir sobre este cuadro varios pliegos; pero uno, uno solo, imposible. El lector no sospecha los apuros que un hombre pasa para escribir un solo pliego. ¡Son de tal suerte maravillosas las cosas todas del mundo! ¡Hay tanto que decir sobre la menor de ellas! ¡Y es tan penoso amputar a un asunto arbitrariamente sus miembros y ofrecer al lector un torso lleno de muñones!

Busquemos, pues, un tema todavía más humilde que el humilde cuadro del humilde pintor. Por ejemplo: su marco dorado. Hagamos una breve meditación sobre el marco. Aun reducido así el propósito, es seguro que no podremos hacer más que despuntarlo.

MARCO, TRAJE Y ADORNO

Viven los cuadros alojados en los marcos. Esa asociación de marco y cuadro no es accidental. El uno necesita del otro. Un cuadro sin marco tiene el aire de un hombre expoliado y desnudo. Su contenido parece derramarse por los cuatro lados del lienzo y deshacerse en la atmósfera. Viceversa, el marco postula constantemente un cuadro para su interior, hasta el punto de que, cuando le falta, tiende a convertir en cuadro cuanto se ve a su través.

La relación entre uno y otro es, pues, esencial y no fortuita; tiene el carácter de una exigencia fisiológica, como el sistema nervioso exige el sanguíneo, y viceversa; como el tronco aspira a culminar en una cabeza y la cabeza a asentarse en un tronco.

La convivencia de marco y cuadro no es, sin embargo, pareja a la que primero ocurriría compararsele: la del traje y el cuerpo. No es el marco el traje del cuadro, porque el traje tapa el cuerpo, y el marco, por el contrario, ostenta el cuadro. Es cierto que a menudo deja el traje al descubierto una parte del cuerpo; pero esto nos parece siempre una pequeña locura que el vestido comete, una negación de su deber, un pecado. Siempre la cantidad de superficie corporal que el traje descubre guarda proporción con la que oculta, de suerte que al hacerse aquélla mayor que ésta, deja el traje de ser traje y se convierte en adorno. Así, el cinturón del salvaje desnudo tiene carácter ornamental y no indumentario.

Pero tampoco es el marco un adorno. La primera acción artística que el hombre ejecutó fue adornar, y ante todo, adornar su propio cuerpo. En el adorno, arte primigenio, hallamos el germen de todas las demás. Y esa primera obra de arte consistió sencillamente en la unión de dos obras de la naturaleza que la naturaleza no había unido. Sobre su cabeza puso el hombre una pluma de ave, o sobre su pecho ensartó los dientes de una fiera, o en torno a la muñeca se ciñó un brazalete de piedras vistosas. He ahí el primer balbuceo de ese tan complejo y divino discurso del arte.

¿Qué misterioso instinto indujo al indio a poner sobre su cabeza una lucida pluma de ave? Sin duda, el instinto de llamar la aten-

ción, de marcar su diferencia y superioridad sobre los demás. La biología va mostrando cómo es aún más profundo que el instinto de conservación el instinto de superación y predominio.

Aquel indio genial sentía en su pecho una confusa idea de que valía más que los otros, de que era más hombre que los otros; su flecha sibilante era en el tupido bosque la más certera e iba rauda a buscar bajo el ala la vida del ave con plumas preciosas. Esta conciencia de superioridad yacía muda en su interior. Al poner sobre su cabeza la pluma, creó el indio la expresión de esa íntima idea que de sí mismo tenía. La pluma sobre él, ¿era tan sólo para que los demás la mirasen? No; la pluma vistosa era más bien un pararrayos con que atraer las miradas de los otros y verterlas luego sobre su persona. La pluma fue un acento, y el acento no se acentúa a sí mismo, sino a la letra bajo él. La pluma acentúa, destaca la cabeza y el cuerpo del indio; va sobre él como un grito de color lanzado a los cuatro vientos.

Todo adorno conserva ese sentido, que se hace patente en el trazo oblicuo e indicativo de la pluma sobre la frente del salvaje: atrae sobre sí la mirada, pero es con ánimo de hincarla sobre lo adornado. Ahora bien: el marco no atrae sobre sí la mirada. La prueba es sencilla. Repase cada cual sus recuerdos de los cuadros que mejor conoce, y advertirá que no se acuerda de los marcos donde viven alojados. No solemos ver un marco más que cuando lo vemos sin cuadro en casa del ebanista; esto es, cuando el marco no ejerce su función, cuando es un marco cesante.

LA ISLA DEL ARTE

En vez de atraer sobre sí la mirada, el marco se limita a condensarla y verterla desde luego en el cuadro. Pero no es ésta su principal eficacia.

La pared donde cuelga la obra de Regoyos no tiene más de seis metros. El cuadro desplaza una mínima parte de ella, y, sin embargo, me presenta un amplio trozo de la región bidasotarra: un río y un puente, un ferrocarril, un pueblo y el curvo lomo de una larga montaña. ¿Cómo puede estar todo esto en tan exiguo espacio? Evidentemente, está sin estar. El paisaje pintado no me permite comportarme ante él como ante una realidad; el puente no es, en verdad, un puente, ni humo el humo, ni campo la campiña. Todo en él es pura metáfora, todo en él goza de una existencia meramente virtual. El cuadro, como la poesía o como la música, como toda

obra de arte, es una abertura de irrealidad que se abre mágicamente en nuestro contorno real.

Cuando miro esta gris pared doméstica mi actitud es forzosamente de un utilitarismo vital. Cuando miro al cuadro ingreso en un recinto imaginario y adopto una actitud de pura contemplación. Son, pues, pared y cuadro dos mundos antagónicos y sin comunicación. De lo real a lo irreal, el espíritu da un brinco como de la vigilia al sueño.

Es la obra de arte una isla imaginaria que flota rodeada de realidad por todas partes. Para que se produzca, es, pues, necesario que el cuerpo estético quede aislado del contorno vital. De la tierra que pisamos a la tierra pintada no podemos transitar paso a paso. Es más: la indecisión de confines entre lo artístico y lo vital perturba nuestro goce estético. De aquí que el cuadro sin marco, al confundir sus límites con los objetos útiles, extraartísticos que le rodean, pierda garbo y sugestión. Hace falta que la pared real concluya de pronto, radicalmente, y que súbitamente, sin titubeo, nos encontremos en el territorio irreal del cuadro. Hace falta un aislador. Esto es el marco.

Para aislar una cosa de otra se necesita una tercera que no sea ni como la una ni como la otra: un objeto neutro. El marco no es ya la pared, trozo meramente útil de mi contorno; pero aún no es la superficie encantada del cuadro. Frontera de ambas regiones, sirve para neutralizar una breve faja de muro y actúa de trampolín que lanza nuestra atención a la dimensión legendaria de la isla estética (1)

Tiene, pues, el marco algo de ventana, como la ventana mucho de marco. Los lienzos pintados son agujeros de idealidad perforados en la muda realidad de las paredes, boquetes de inverosimilitud a que nos asomamos por la ventana benéfica del marco. Por otra parte, un rincón de ciudad o paisaje, visto al través del recuadro de la ventana, parece desintegrarse de la realidad y adquirir una extraña palpitación de ideal. Lo propio acontece con las cosas lejanas que recorta la inequívoca curva de un arco (2).

---

(1) Recuérdese la etimología de isla, vocablo que viene de *insula*. La raíz *sul* significa —como *sal*— la idea de brincar, saltar. Así, *in-sula* es el trozo de tierra, el peñasco que ha saltado en medio del mar.

(2) Nótese que este tinte de irrealidad aumenta cuanto mayor es la distancia entre el arco o ventana y lo visto a su través, de manera que no percibimos los planos intermedios y quedan ocultos los caminos reales por los que podríamos llegar hasta lo visto.

EL MARCO DORADO

Confirma esta manera de interpretar la función del marco el hecho indubitable del triunfo, confirmado durante siglos, del marco dorado sobre todos los demás. Si se pretende interrumpir nuestra ocupación con lo real, nada mejor que presentarnos algo remoto de toda semejanza con las cosas de la naturaleza, las cuales, más o menos, nos plantean siempre problemas prácticos. Ahora bien; toda forma, por estilizada que sea, conserva una alusión a los objetos reales de que ha sido alquitarada. El más puro y geométrico ornamento, el meandro o la voluta, guarda una indestructible resonancia de alguna forma natural, como en el viejo caracol pescado hace mil años repercute todavía el rumor de las resacas atlánticas. Sólo lo informe se halla libre de alusiones a lo real.

El predominio del marco dorado se debe, tal vez, a que es la purpurina la materia que da mayor cantidad de reflejos, y el reflejo es aquella nota de color, de luz, que no lleva en sí forma ninguna de cosa, que es puro color informe. Los reflejos de un objeto metálico o vidriado no son atribuidos a él por nosotros como le es atribuido el color de su superficie. El reflejo no es del que refleja ni del que se refleja, sino más bien algo entre las cosas, espectro sin materia. Por esta razón, porque no tiene forma ni es forma de nada, no acertamos a ordenar nuestra visión de él y suele producirnos deslumbramiento.

Así, el marco dorado, con su erizamiento de fulgores agudos, inserta entre el cuadro y el contorno real una cinta de puro esplendor. Sus reflejos, obrando como menudas dagas irritadas, incesantemente cortan los hilos que, sin quererlo, tendemos entre el cuadro irreal y la realidad circundante. Parejamente, a la entrada del Paraíso se halla un ángel blandiendo una espada de fuego, es decir, como un reflejo en el puño.

LA BOCA DEL TELÓN

La boca del telón es el marco de la escena. Dilata sus anchas fauces como un paréntesis dispuesto para contener otra cosa distinta de las que hay en la sala. Por eso, cuanto más nulo sea su ornamento, mejor. Con un enorme y absurdo ademán nos advierte que en el *hinterland* imaginario de la escena, abierto tras él, empieza el

otro mundo, el irreal, la fantasmagoría. No admitamos que la boca del telón abra ante nosotros su gran bostezo para hablarnos de negocios, para repetir lo que en su pecho y en su cabeza lleva el público: sólo nos parecerá aceptable si envía hacia nosotros bocanadas de ensueño, vahos de leyenda.

FRACASO

El intento de escribir un pliego sobre el marco fracasa, como era de prever. Tenemos que concluir cuando empezábamos a empezar. Ahora debíamos hablar del sombrero y la mantilla como marcos del rostro femenino. Tendremos que renunciar. Luego convendría plantearse el sugestivo tema de por qué el cuadro en China y Japón no suele tener marco. Pero ¿cómo tocar este asunto que implica la diferenciación radical entre el arte del Extremo Oriente y el occidental, entre el corazón asiático y el europeo? Para entenderlo sería preciso sugerir antes por qué el chino se orienta hacia el Sur y no hacia el Norte, como nosotros; por qué en los lutos viste de blanco y no de negro; por qué comienza a edificar sus casas por el tejado y no por el cimiento; en fin, por qué cuando quiere decir que *no* mueve la cabeza de arriba abajo, como nosotros cuando queremos decir que *sí*.

Abril 1921.

EL ESPECTADOR - IV

(1925)

INCITACIONES

ELOGIO DEL «MURCIÉLAGO»

I

El «murciélago» de quien premedito un elogio no es el volátil vespertino que inquieta con su vuelo de trapo los crepúsculos cálidos. Este «Murciélago» es el espectáculo así llamado que unos artistas rusos presentaron el último invierno en París y ahora se anuncia al público de Madrid. Consiste en una serie de escenas muy breves y del más vario carácter: bailes, canciones, coros, cuadros plásticos, bufonadas. Viene a ser este espectáculo el hermano menor, humorístico y perdidamente romántico, de las famosas danzas moscovitas; al menos, tiene con ellas una dimensión común: el efecto que produce en el público occidental.

Se ha escrito mucho sobre los *ballets* rusos; cada uno de ellos ha sufrido la crítica y gozado el ditirambo. No obstante, se ha desatendido lo que, a mi juicio, da mayor relieve a su aparición. Porque ya hoy vemos claramente que apenas si hay alguna de sus producciones que no sea de valor muy problemático. Comenzamos a sospechar que lo valioso en esta empresa artística no es el acierto de todas sus creaciones, ni siquiera de una determinada. Aunque cada una de estas danzas, en su singularidad, nos parezca fracasada, salimos del teatro satisfechos, al revés de lo que acontece con los espectáculos tradicionales. Del drama, comedia u ópera al uso salimos siempre descontentos, aunque no podamos reprochar nada a la obra que acabamos de presenciar. Lo insuficiente del viejo arte teatral es el género mismo, y lo acertado en estos ensayos rusos es su carácter genérico. Como a mí, a muchos occidentales han revelado las danzas rusas qué cosa sea verdaderamente un espectáculo. No lo sabíamos; era una emoción que faltaba en nuestra experiencia. Cuando leemos las notas que, estremecido aún de deleite, vertía Stendhal sobre un

papel al volver del teatro de la Scala, en Milán, o de la Ópera, en París, nos cuesta no poco trabajo reconstruir la situación espiritual de que brotaron. Casi todas las noches, y merced a unos cuantos sueldos, era Stendhal feliz durante un par de horas, sentado en su luneta. En la biografía de Augusto Comte puede verse cómo el grupo de positivistas ingleses, que, dirigido por Stuart Mill, subvenía a la existencia del filósofo francés, tuvo que inscribir una partida para pagarle un abono a la Ópera. Comte insistía en que era para su obra una necesidad asistir a la nocturna diversión. Ambas cosas, que la ópera sea un placer eficaz y que un placer sea una necesidad, ¿no nos parecen sobremanera extemporáneas?

Es ello más significativo de lo que a primera vista puede parecer. Con evidente error suele aún creerse que lo que mejor califica una época o un pueblo es la manera de comportarse en las actividades «serias», útiles o ineludibles de la vida. Por esta razón se busca el perfil histórico de cada edad analizando la organización de su hacienda, el estado de su industria, los usos de su régimen político. Y, sin embargo, en nada de esto se expresa con pureza suficiente el espíritu individual o colectivo. Las acciones utilitarias del individuo o de la sociedad no dependen sólo de ellos; cada cual hace lo que puede, lo que las circunstancias le imponen y le permiten. El hombre de Calcuta y el de París, cuando quieren transportar algo usan idénticamente de la rueda. En cambio, se diferencian cuando se ponen a soñar. Ensueños e ideales emanan directamente de nuestra intimidad y son su auténtica manifestación.

En su *Manual de Etnología* (1911) advierte Graebner que no se puede determinar la procedencia de un remo atendiendo sólo a su forma útil. Porque la finalidad de movilizar a brazo una embarcación impone a todos los hombres, con mecánica forzosidad, cierta forma esquemática del remo, a la cual han de ajustarse. En cambio, es fácil filiar el utensilio cuando, aparte de su forma eficaz, contiene algún dibujo u ornamento. La forma inútil, el capricho decorativo, revela inequívocamente la individualidad que lo ha creado.

Pues bien: yo creo que pocas cosas definen tan bien una época como el programa de sus placeres. La ciencia misma no representa tan fielmente la edad en que se produce; porque, si se exceptúa la filosofía, es más bien una respuesta utilitaria a las urgencias del medio que una demanda espontánea y una intimación original al contorno. Por el contrario, nuestras aspiraciones, apetitos y fruiciones constituyen nuestro personalísimo ajuar. Son lo que nosotros traemos al mundo; el resto es lo que el mundo nos concede.

Por esta razón me parece muy significativo el hecho de que hayamos vivido los occidentales durante treinta años sin gozar de un espectáculo afín. ¿Por qué no ha sabido la generación anterior a la nuestra crear una forma nueva de diversión colectiva que coincidiese plenamente con su sensibilidad? A la manera que los sacerdotes de un dios fenecido, asistimos sin fe a espectáculos supervivientes que hicieron las delicias de nuestros abuelos, pero no son para nosotros más que una penosa obligación. Yo desconfío mucho de quien no es leal con sus propios placeres, quiero decir de quien no sabe claramente cuándo se aburre o cuándo se divierte, o no se atreve a ocuparse con denuedo en gozar, o no acierta a satisfacer sus aspiraciones de deleite. Todo organismo sano presenta a la existencia un presupuesto de placer que ha de ser satisfecho, so pena de morboso desequilibrio. Viceversa, el animal enfermo suele perder, antes que nada, su afán placentero.

Alguna vez me ha ocurrido pensar que hay dos clases de épocas históricas: en unas, los hombres se preocupan más de agenciarse placeres que de evitar los dolores; en otras, acontece lo inverso. Un síntoma económico puede servir de índice para diferenciarlas; en las primeras se paga más al juglar proveedor de placeres que al médico quitador de dolores; en las segundas, más al médico que al juglar. Nosotros vivimos resueltamente en una edad de esta segunda especie: poseemos excelentes clínicas y detestables espectáculos; inventamos analgésicos nuevos, pero no diversiones. No aceptamos otra medicina que la más reciente, y en cambio fingimos complacernos asistiendo a un drama donde todavía, como hace cincuenta años, dialogan un marqués y una adúltera. Nadie extrañe que esta capacidad de fingir la adaptación a formas que para nosotros mismos han perdido virtud y prestigio se manifieste en toda la vida contemporánea. Si somos insinceros en nuestros placeres, ¿cómo no lo seremos en todo lo demás? Nos inscribimos en partidos políticos cuyos programas no despiertan ya nuestro entusiasmo, conservamos instituciones disecadas, leemos autores clásicos que no entendemos o que nos hablan de lo que no nos importa, etc., etc.

Los espectáculos al uso permitirían, pues, reconstruir el resto de nuestro carácter, ya que en todos los actos de un ser vivo reside cierta unidad de estilo y una ineludible solidaridad. Cuanto más superfluos parezcan aquéllos, son más libres y, por tanto, más expresivos de la personalidad que los ejecuta. Dime cómo te diviertes y te diré quién eres.

Según esto, el placer que hemos sentido asistiendo a las danzas

rusas y a este pequeño «Murciélago» resume, en cierto modo, lo que va a ser la edad naciente. El perfil de nuestros deleites es acaso nuestro más verídico perfil.

Cuando se recogen datos fehacientes sobre los goces preferidos en las más diversas edades y razas, hallamos siempre que en ellos hacen cada generación y cada hombre, por decirlo así, su confesión general. Vaya sólo un ejemplo. En sus *Paseos por Roma* dice Stendhal de un cierto día que ha sido para él un buen día. ¿Y cuándo es para Stendhal bueno un día? He aquí la respuesta: ha visto unos frescos de Rafael y unos lienzos del Guido; ha asistido desde San Pedro a una puesta de sol; ha comido excelentemente por tres francos; le han contado una anécdota donde un correo francés mata, de tres, a dos bandidos y coge preso al otro; asiste por la noche a un concierto mundano en casa de la señora L., y sorprende *les yeux divins de madame C. écoutant un certain air bouffe de Paisiello*. Este programa de delicias ¿no contiene, en germen, todo Stendhal; no dibuja el perfil de su personalidad con precisión insuperable?

Del mismo modo, nuestra afición a las danzas rusas y al pequeño «Murciélago» puede servirnos para ponernos en claro sobre muchas cosas íntimas, de esa verdadera intimidad que no se encuentra fácilmente al volver la atención hacia nosotros, sino que necesita ser descubierta, no menos que el remoto secreto de un astro o el misterio botánico de una flor.

Ello es que, en tanto Europa sigue empujando sin fe las momias de sus instituciones y los espectros de sus fiestas exangües, Rusia revoluciona y danza. Allá, al fondo del planeta, el enorme cuerpo eslavo se contorsiona, y lo imaginamos como un saurio prediluvial que retuerce la cordillera de sus vértebras. Al mismo tiempo, en Londres, en París, en Madrid, la tropa moscovita brinca, elástica y fúlgida, sobre la escena. Y ambas cosas, el baile y la subversión, nos parecen sucesos tan esenciales a nuestro tiempo, que un momento llegan a confundirse en nuestra sensibilidad. El Comité de Delegados Obreros y Soldados que inició la gran revuelta se nos presenta, queramos o no, bajo la especie de un coro de danzarines, con sus botas altas de charol, largos abrigos de astracán y música de Strawinsky, mientras que, asistiendo a la ejecución de *Petruchka*, la masa de pueblo palpitante y rítmico que inunda la escena nos parece una vista de la revolución petersburguesa tomada desde un arrabal.

II

En los bailes rusos y la *Chauve-Souris* apunta una nueva interpretación del arte teatral, cuyos rasgos genéricos fuera de interés señalar. En apariencia caprichosas y nacidas no se sabe cómo, estas nuevas tendencias son, en realidad, el resultado a que se llega cuando el viejo arte escénico es sometido a una radical depuración. Dicho de otra manera: el nuevo arte de teatro es lo que queda del viejo, cuando se elimina de él todo lo que no es teatro; por tanto, todo lo que le sobra.

Preguntémonos qué placeres añade a la lectura de *Hamlet* su representación teatral. El drama shakesperiano es una historia psicológica; todo lo esencial de la obra —lo que funda su calidad y su rango— pasa en el subsuelo de las almas y es de una incomparable sutileza espiritual. Nada de ello es plástico; todo es exquisitamente íntimo. Hamlet y Ofelia son lo que son, no por sus vagos cuerpos errantes, sino por la invisible inquietud que llevan sumergida en sus corazones. Sin la palabra que logra aventar ese secreto cordial, Hamlet no existiría. Lo que de él pueden transcribir el rostro y el gesto es tan exiguo como lo que la faz del mar revela de sus arcanos abisales. Además de ese dramatismo psicológico, sólo expresable en palabras, únicamente hay en Hamlet una cosa esencial: el estilo shakesperiano, las elocuentes tiradas, llenas hasta los bordes de metáforas barrocas; la facundia magnífica, que se embriaga a sí misma con la gracia ornamental de los vocablos; en suma, también palabras, palabras, palabras... Tendido en mi cuarto, los pies junto a la chimenea, puedo gozar de *Hamlet* en la integridad de sus valores esenciales; cuanto hay en él de calidades sublimes se realiza plenamente en la lectura de sus palabras. Hamlet es un texto.

La obra literaria deja, ciertamente, en sus figuras un margen de indecisión. El Hamlet de la lectura no tiene nunca ante nuestra fantasía todos los atributos de un ser real. No sé bien cómo es su nariz, ni veo el ángulo que forman sus dedos al accionar. Ese margen de inconcreción lo llena el actor: pone su nariz, y su mano y el timbre de su voz. Por esto —se dice— caben diversas interpretaciones teatrales de él. Pero eso que añade el actor me parece, en el mejor caso, inesencial. Para una sensibilidad educada es, decididamente, un estorbo. Lo interesante de Hamlet no es su nariz, ni su ademán,

ni el timbre de su voz. Más aún: Hamlet gana con la vaguedad y la lejanía que conserva en la lectura. El Hamlet visible y presente, vagando por la escena pintada, no es más, sino menos Hamlet que el otro —esfumado, incompleto, mera idea y palabra del texto—. De aquí que no se haya logrado jamás figurar plásticamente en lienzo, en mármol, un Hamlet o un Don Quijote que no nos parezcan triviales.

Esto que digo de Hamlet puede aplicarse a las demás obras dramáticas pertenecientes al género tradicional. Cuanto mejores sean, más exclusivamente consistirá su mérito en puras calidades de poesía y fino dinamismo psicológico. Tal vez sólo se exige para que tengan carácter «teatral», en el vulgar sentido de la palabra, que no se desarrolle el texto muy lentamente y que preparen de rato en rato una situación patética.

Ello es que en la obra teatral al uso, todo lo que hay de verdadero valor puede ser íntegramente gozado mediante la simple lectura, sin necesidad de ir al teatro, y lo que éste añade es, en el mejor caso, superfluo, innecesario, inesencial. Yo no discuto ahora que la representación teatral no haya sido en otro tiempo necesaria, para que un público todavía inadecuado llegase a sentir las finezas psicológicas y el contenido poético del texto. Es muy posible que la plástica teatral nos haya servido de andadores para aprender a leer. Lo único que afirmo es que hoy, un hombre capaz de percibir las calidades superiores de la obra dramática, goza de ésta íntegramente sin necesidad de verla representada.

Bastaría esto para condenar el sentido actual del arte escénico. El arte no es una obligación, sino un placentero capricho: ninguna necesidad externa a la obra artística nos fuerza a ir a ella. Ninguna ley de orden público nos impone la tarea de leer versos, ver cuadros, oír músicas o asistir al teatro. Tampoco nos lleva a ello ninguna urgencia vital, como nos unce al trabajo el hambre. Si, pues, el arte no puede vivir apoyándose en una necesidad externa a él, tendrá que justificarse a sí mismo y por sí mismo. Esta justificación no puede ser más que una: causar placer. Y cada arte, para existir con plenitud, para ser un arte diferente de los demás, tiene que asegurar un placer que sólo él pueda dar. De esta suerte adquiere cada una de las artes interna justificación, haciéndose necesario, imprescindible, para engendrar un determinado placer. El teatro actual es, para un público selecto, claramente innecesario, porque el placer que propone se obtiene con menos riesgo y esfuerzo mediante la lectura. Consecuencia: el teatro es hoy la quinta rueda del carro.

Una reforma del arte escénico que aspire a ser suficientemente profundo no puede desatender la anterior observación. Es preciso que en la obra teatral sea lo necesario y sustantivo el teatro; por lo tanto, que la obra escénica consista primordialmente en un suceso plástico y sonoro, no en un texto literario; que sea un hecho insustituíble ejecutado en la escena. Entonces no tendremos más remedio que salir de casa para ir al teatro, so pena de renunciar a un placer intransferible. La perplejidad del príncipe de Dinamarca emana un encanto sublime, que no pierde nada de su valor porque nos sea meramente contada. Es más: no existe otro medio de revelar esa perplejidad que expresarla con palabras habladas o escritas. El mismo Hamlet, redivivo, para presentar ante nosotros sus íntimas congojas tendría que contárnoslas oral o gráficamente. En cambio, un salto de Nijinsky no puede ser contado. Al pasar de su ejecución a su descripción se volatiliza cuanto en él hay de valor. Lo más que se puede conseguir contando un brinco melódico de Nijinsky es abrir más nuestro apetito de ir a presenciarlo. Lo propio acontece con el «Murciélago»: no podemos referir lo que en él hemos visto. Esto significa que ambos espectáculos son verdaderamente teatro y no literatura.

Pero tornemos a nuestro análisis del viejo arte escénico. Lo que añade al texto, decíamos, es inesencial. Veamos ahora qué es eso que añade. Cabe imaginar una representación deliciosa de *La vida es sueño*, acentuando cuanto yace en el tema de aprovechable para un *ballet* o pantomima. En esta representación lo importante serían las decoraciones, los trajes, el ritmo de los movimientos. La fantasía, la musicalidad y el sentido cromático de un grupo de artistas nuevos crearían un espectáculo encantador. En semejante caso, lo que el teatro añadiría al texto sería de alta calidad y valdría por sí mismo. El verso calderoniano superpondría sus volutas coruscantes al acontecimiento plástico, y tendríamos, en rigor, juntas dos obras de arte, extrañas entre sí, pero ambas sustantivas. Es muy posible que la atención no pudiera gozar a un tiempo de ambas. Entonces resultaría que cuando el teatro añade a la poesía algo valioso por sí, la hace daño.

Pero el arte escénico usado es muy distinto de lo que ese espectáculo promete. No crea una obra plástica y sonora que valga por sí, sino que, obediente al texto, sólo aspira a «realizar la obra literaria». Esta realización consiste en agregar a las ideas del texto el complemento intuitivo que a la poesía falta. Pero ¿no hay un *quid pro quo* en tal propósito? La poesía, en efecto, no tiene esos detalles

intuitivos; pero, aunque no los tiene, no le faltan; al contrario, le sobran. Por esta razón, cuanto más exquisito sea el carácter dramático de un personaje, más nos repugna su corporización en un hombre de carne y hueso. Siempre me ha parecido una crueldad el tema que damos a nuestros actores; por ejemplo: que «hagan» un Hamlet. Porque lo que hay que «hacer» y lo que se puede «hacer» de Hamlet ya lo ha hecho Shakespeare, y lo que puede hacer el actor —un joven taciturno y neurasténico— no es precisamente Hamlet. Se le pide hacer una cosa para la cual ni tiene ni se le dan los medios. El resultado es ineludiblemente que nos parezca asistir a una suplantación. Jóvenes taciturnos y neurasténicos hay muchos; Hamlet, sólo uno: el de Shakespeare. Una vez que el autor pone lo que en su personaje hay de singular e interesante, sólo queda a cargo del actor lo que hay de genérico e insignificante en la figura. ¿No sería más acertado prescindir de esto?

De tal suerte es así, de tal modo salta a la vista la descalificación padecida por el personaje literario al ser corporizado en la escena, que los autores dramáticos, inconscientemente, han ido vulgarizando sus héroes hasta hacer de ellos unos cualesquiera. Un joven cualquiera o un viejo cualquiera, tal vez no pierdan nada al ser representados, realizados en la escena. Por esta razón es siempre más soportable la comedia vulgar que el drama sublime.

Lo propio acontece con las decoraciones y el aderezo teatral. En vez de poblar el escenario con formas deleitosamente insólitas, que se declaren por completo con el lenguaje elemental de su color, se busca que todo sea «propio». Hay empresario que se impone graves sacrificios para que los muebles sean auténticos. ¡Como si esto tuviese la menor importancia artística! El arte es artificio, es farsa, taumatúrgico poder de irrealizar la existencia. Un arte que se afana por ser tomado como realidad se anula a sí mismo. Salimos de casa para escapar de ella, y el teatro nos defrauda presentándonos de nuevo nuestra casa en el escenario. En suma: que lo que el arte escénico inveterado añade al texto literario, además de ser inesencial, es antiartístico: labor de erudito, de observador, no de creador.

El «Murciélago» y los bailes moscovitas también aciertan en este punto. No solamente nos presentan algo que sólo en el teatro podemos ver, sino que aceptan el carácter de farsa, de irrealidad propio al arte, y levantan sobre el mísero tablado un edificio de ensoñaciones, una fauna y una flora exclusivamente teatrales y no reales. Shakespeare viejo, arriba con su genio audaz a las costas

de un arte futuro, y compone *La Tempestad*, maravilloso fuego de artificio sesgado por fantasmas y ráfagas de música. A la isla de Próspero llama uno de los personajes, estupefacto, *the isle of subtilities*, la isla de las fantasmagorías. Yo no sabría dar mejor nombre al nuevo arte teatral que éste: fantasmagoría.

Tengo viva fe en el advenimiento de una nueva inspiración escénica, que renovará en nosotros el sentido de los espectáculos. Al tiempo que las demás artes —sobre todo música y pintura— parecen tener cerrado el horizonte de las grandes innovaciones, el teatro se halla, a mi juicio, en el albor de su más gloriosa jornada. Es el único arte que hoy tiene franco el porvenir. Esto, claro está, no lo entenderá bien quien goce de la suficiente ingenuidad para creer que es hoy tan fácil o tan difícil como ayer escribir una buena novela o componer un gran drama o hacer una estatua egregia o pintar un cuadro que subyugue.

Más valdría que los artistas jóvenes, en lugar de perderse por esos callejones de problemática salida, se dedicasen a crear el nuevo teatro, en que todo es plasticidad y sonido, movimiento y sorpresa. La pintura a estas fechas no tiene tema más fecundo que la decoración escénica, donde todo está aún por inventar, y no el lienzo de caballete, donde por ahora no hay nada sustancial que hacer. Cosa pareja acontece con la música. En cuanto al poeta, es el encargado de imaginar la farsa fantasmagórica componiendo, en vez de un texto literario, un programa de sucesos que han de ejecutarse en la escena.

Pero es preciso, ante todo, que el actor deje de ser lo que es hoy, mero realizador de una obra escrita, y se convierta en otra cosa; mejor dicho, en mil cosas: acróbata, danzarín, mimo, juglar, haciendo de su cuerpo elástico una metáfora universal.

1921.

PEPE TUDELA VUELVE A LA MESTA

No será indiferente a los amigos de Pepe Tudela notificarles que éste se va a hacer ganadero. Es Pepe Tudela un muchacho soriano que vino a Madrid para estudiar carrera, hizo luego oposiciones al Cuerpo de Archiveros, y habiendo triunfado en ellas, se reintegró a la provincia maternal como jefe del archivo de Hacienda. Durante sus años madrileños, Tudela ganó la amistad de nuestros hombres de letras y ciencias, cultivó a críticos e historiadores del arte y fue asiduo miembro de la tertulia que en «El Gato Negro» gobierna con mano hábil don José María Soltura. Yo siempre había estimado su gesto sencillo y discreto, su culto delicado a las cosas excelentes y una como sanidad moral que emana de su persona. Por todo ello me ha complacido, después de algunos años, volverle a hallar este verano en una excursión que desde Soria hice a la altura de Numancia.

El cadáver milenario de Numancia yace sobre un cabezo de empinadas laderas que impera a un magnífico valle castellano. El perímetro de la urbe ciñe exactamente el del cabezo, de suerte que el perfil de las murallas, peraltado sobre el paisaje, debía irradiar sobre el ancho contorno una incesante gesticulación. Hoy de la ciudad ejemplar sólo queda una huella geométrica, la planta de sus calles y habitaciones. Sobre este esquema numantino vamos haciendo vía. Pepe Tudela, que es un buen arqueólogo, me hace notar la existencia de dos Numancias superpuestas: la villa celtíbera que Escipión arrasó y la urbe romana construida sobre aquélla. Medio metro de escombros separa una de otra, lo que me obliga a preguntar frecuentemente a cuál Municipio pertenece la tierra que voy pisando, cuidadoso de acomodar mis emociones a la arqueología.

Porque es lo cierto que en lugares como Numancia no sabe uno

qué sentir. Hay hombres envidiables, provistos de un espléndido patriotismo de convención que al llegar aquí se sienten inmediatamente legítimos herederos de las virtudes que ejercitaron los arevacos, y son capaces de inclinar el torso sobre el bisel del cerro, tender hacia el valle el puño e insultar a Escipión Emiliano. Son los mismos que ante los dibujos rupestres de Altamira experimentan doméstico orgullo, por considerar a los cavernarios dibujantes como gente de la familia.

Por mi parte, no sé bien qué sentir sobre esta colina famosa. En rigor, lo único que me conmueve hondamente es la magnífica desnudez del panorama y la gracia con que el sol actual vierte su fluida exaltación sobre esta tierra limpia. En cambio, de los arevacos me separan, no sólo veintitrés siglos, sino cosas mucho más difíciles de salvar. Así, todos los discursos donde el nombre de Numancia, conjugado con los de Otumba y Lepanto, ha servido para idiotizar a mis compatriotas; así también, los innumerables cuadros académicos en que la ciudad celtíbera, rendida al hambre, está representada por unos mozos desnudos, de rolliza carnalidad, que en correctas posturas de cuadro plástico yugulan a sus mujeres o perforan las propias entrañas. Ciertamente que la historia de Numancia es una página de las más pulcras y simpáticas que hay en la historia. Estos arevacos de cabellos rizados —*torti crines*, dice Tito Livio— y vestidos con negras pieles poseían una egregia porción de dignidad. A las infidencias de los capitanes romanos respondieron siempre con inspirada nobleza.

Roma atravesaba un período de corrupción. Intrigas de subsuelo decidían del nombramiento de los generales que, ineptos y venales, desmoralizaban las legiones y agostaban las provincias. Un puñado de celtíberos bastaba para poner en franca huída a todo un ejército de latinos. No hubo más remedio, a la postre, que enviar contra los numantinos a un hombre apto, honesto e inteligente, y entonces Roma tuvo que enviar a un «intelectual». Porque esto era Escipión Emiliano, única figura respetable que había a la sazón en la alta vida de la República. Es frecuente que los militares mediocres pretendan excusar su falta de adiestramiento mental, diciendo que ellos son soldados, como si el ejercicio bélico eximiese a los hombres de ser cultivados y sagaces. Por esta razón conviene recordar que los grandes capitanes han sido siempre gente letrada, de fina espiritualidad y exuberante afición a las ideas y las artes. Escipión Emiliano fue no sólo un «intelectual», sino, lo que es peor todavía, un «intelectual europeizante». Verdad es que Europa no

existía aún, pero lo mismo da. Lo que para nosotros es Europa fue para los romanos Grecia. Escipión fue el primer helenizante de Roma; su casa, la primera donde se habló el griego, y su círculo, vivero donde germinaron todos los pensamientos de reforma que, al cabo, habrían de triunfar en la historia romana, no obstante la hostilidad de los patriotas castizos. Hombres como él, obcecados en el estudio, son los que mayor bien han solido labrar a su patria, y no los que casquivanamente se entretienen dictaminando sobre el patriotismo de los demás.

Pero, a seguir estas rutas ideales que desembocan en el pasado, prefiero escuchar lo que Pepe Tudela me cuenta de su vida presente.

—¡Vuelvo al campo! —me dice—. He arrendado una dehesa, y el mes que viene, para comenzar, echo cien cabezas de ganado. Acaso no sospeche usted todo lo que esto significa para mí. Es haber hallado la calma moral y un centro de segura gravitación a mi existencia. Mis años de Madrid fueron de inquietud sin riberas, de íntimo desasosiego, de caos espiritual. Al tornar a esta gleba mía, a la pequeña ciudad campesina, inspeccionada perpetuamente por los cerros inmediatos, el caos se ha ido ordenando, la inquieta y contradictoria diversidad de ideas y deseos se ha simplificado, y una ilusión directriz —volver al campo— presenta rumbo firme a mi vida. Y es el caso que, otros paisanos míos, después de haber estudiado carreras en Madrid, hacen lo mismo que yo y se sienten animados de idéntica ilusión. Pertrechados con una preparación científica de que hasta ahora ha carecido el campesino, reharemos la ganadería y mejoraremos el campo.

Así habló Pepe Tudela mientras descendíamos de la colina arqueológica, camino de Soria. Yo comprendo que sus palabras despierten escasísimo interés en quien no se halle, como yo, habitado de tiempo atrás por la idea de que asistimos al final de una larga bicentenaria contienda entre la ciudad y el campo. ¿Es un hecho esporádico y sin trascendencia el retorno a la gleba nativa de esos jóvenes sorianos, o es un síntoma de la época? ¿Se inicia aquí y allá la succión de la campiña sobre la capital, o seguirá imperturbada la tiranía de las ciudades tentaculares?

Hay quien piensa que la vida europea no puede continuar inspirada por las urbes, y que, so pena de sucumbir, habrá de renovarse ruralizándose. Por otra parte, no cabe negar que la propensión a la existencia urbana es característica de nuestro destino meridional. La historia de los pueblos clásicos comienza con una fundación de ciudad, con una fiesta municipal. Detrás de Rómulo y Remo nos

parece vislumbrar los instrumentos de una charanga, y casi oímos un elocuente discurso de primera piedra. ¿Qué había pasado antes? No acertamos a imaginarlo: el griego y el romano exigen, para ser reconocidos, un fondo arquitectónico. Se opondrá a esto que aun los hombres prehistóricos fueron inquilinos de casas, o al menos de cavernas. Pero una ciudad, al menos en el sentido europeo, no es una casa ni una aglomeración de ellas. En Atenas y en Roma las habitaciones son mero pretexto: el órgano esencial de la ciudad es la plaza, el ágora o foro. Fundar una ciudad es crear una plazuela. Fuera, pues, erróneo atribuir su origen al mismo instinto y las mismas necesidades que llevaron a fabricar la morada, el hogar, la habitación. La ciudad clásica nace de un instinto opuesto al doméstico (1).

Se edifica la casa para estar en ella; se funda la ciudad para salir de la casa y reunirse con otros que también han salido de sus casas. Un sentimiento de insuficiencia dentro del círculo doméstico, un afán de romper éste, de hacer nuestra vida tangente a otras vidas, de convivencia, de trato, de sociabilidad ultradoméstica, engendra la urbe antigua. Por eso, mientras el semita, que ignora propiamente la ciudad, pondera la virtud de la hospitalidad, esto es, el arte de recibir a otro en nuestra casa, la virtud esencial de la urbe es la *urbanitas*, la urbanidad; esto es, el arte de comportarnos fuera de casa en el trato que con otros tenemos sobre la vía pública. Para decirlo de una vez: el impulso creador de la ciudad grecolatina no fue el hogar, ni el mercado o zoco, ni la defensa, ni el templo, fue simplemente un apetito genial de conversación. Aquellos locuaces mediterráneos necesitaban de la charla y la disputa. No es un azar que la palabra más prestigiosa en Grecia fuese la palabra «palabra», el *logos*, el hablar. La ciencia suprema que descubrieron fue llamada «dialéctica», que quiere decir conversación, y cuando una divinidad semítica conquista sus corazones, lo más alto que de ella saben decir es que era el *logos*, el verbo hecho carne.

Sin embargo, la urbe antigua, con la única excepción de Roma en el medio y bajo imperio, no deja de ser campesina. No sólo se ve desde la plaza la campiña que asiste, como mentor, a la existencia urbana, sino que el ciudadano sigue siendo labrador. Sus ideas, sus sentimientos, conservan la raíz hincada en el terruño. Sobre todo en el romano persiste intacto hasta el siglo II, después de Cristo, el carácter agrícola, y su historia es predominantemente una historia

(1) Sea dicho frente a los que, en virtud de la inercia, siguen hoy adheridos a la doctrina de Fustel de Coulanges.

agraria. Cuando el gesto labriego desaparece de las fisonomías senatoriales, se inicia la decadencia definitiva del gran Estado latino. Rotos los conductos de moral nutrimiento que unen a la ingente ciudad con la gleba circundante, Roma pierde su poder creador, se le anquilosa el alma, y la plebe desruralizada vive servilmente de pan y de circo. La destrucción del Imperio habría sido más rápida si los emperadores no hubieran abandonado la capital para vivir en perpetua emigración por las provincias, habitando aldeas o pequeñas ciudades, con frecuencia campamentos. El secreto de la perseverancia del mundo antiguo está en el título de *Peregrinus* que adoptaron sus emperadores. Su vida trashumante les dotó de cierta sensibilidad vivaz para las nuevas necesidades del mundo, que se habría embotado en el aire confinado de Roma.

Cuando los germanos penetran en el foro —en aquella tertulia de diez siglos—, y lo destruyen, comienza una nueva civilización. La irrupción del bárbaro en la ciudad que destruye simboliza la restauración de los derechos del campo sobre la historia humana. Viento nuevo sopla en Europa; va a retoñar la historia de nuevas raíces rurales. El germano no es labrador, pero es también campesino; más aún, es selvático. Guerrero y cazador, prefiere el aislamiento. En vez de una ciudad, erige un castillo, un burgo de ofensa y defensa, que es como la guarida a la fiera y la peña al aguilucho. En torno de la mansión aguileña se agrupan las cabañas de los agrícolas; es el tipo de la nueva población, hecha por el campo y para el campo. El puño del señor feudal va así organizando, estructurando las glebas medievales de que han surgido las naciones modernas. Mas de la antigua civilización quedan restos magistrales: algunos municipios romanos siguen en pie con sus ágoras verbipotentes. Y es curioso perseguir la contienda, a lo largo de la Edad Media, entre el puño feudal y la lengua urbana, entre el castillo campal y la plazuela parlanchina. Son dos principios opuestos: el derecho germánico, personalista y sentimental, contra el derecho romano, colectivista y conceptual.

Los monarcas, apoyándose en la gente de la plazuela —abogados, prestes, comerciantes—, dieron la batalla a los señores feudales, es decir, pusieron cerco a la inspiración rural de la vida humana. La suerte andaba muy dudosa cuando en el siglo XVII aparece el capitalismo, y con él el lujo, y con ambos la ciudad moderna. Werner Sombart ha demostrado (1) que los grandes hacinamientos de po-

---

(1) En su interesantísimo libro *Lujo y capitalismo*, 1913. (Publicado en la Biblioteca de la *Revista de Occidente.*)

blación, característicos de los últimos tres siglos, se han formado al compás de la riqueza suntuaria. Lo que ha juntado las enormes masas ciudadanas de nuestras urbes ha sido el lujo de unos cuantos de los capitalistas. París, Londres, Berlín, Madrid, están habitadas por consumidores en torno a los cuales se agrupan todos los intermediarios del consumo.

La ciudad moderna no produce, consume. Y esto, que es verdad en el orden económico, ¿no lo es también en los demás? La vida que ha palpitado en nuestras ciudades —creencia, arte, moral—, ¿no es propiamente el resto del impulso campesino anterior a ellas? El hombre de la gran capital —¿quién lo duda?— es más pulido, más agudo e ingenioso que el campesino. Pero esas calidades son virtudes adscritas exclusivamente a la periferia de nuestra personalidad. Tal vez el vecino de la gran ciudad ha cultivado su yo social, que es sólo nuestra corteza psíquica, aquel haz de nuestra persona que roza con la ajena, a costa del yo íntimo, fuente de nuestra propia vitalidad. Ved el arte y la política que hoy hacemos: ¿no les faltan entrañas, latido de vísceras ocultas bajo la grácil apariencia? En su intimidad, las almas urbanas viven hoy desmoralizadas, sin grandes entusiasmos ni prestigiosas disciplinas. Una existencia mecanizada va suplantando en nosotros el sentido orgánico de la vida. ¿No llegará un momento en que la población de consumidores se consuma a su vez?...

Entretanto, este amigo mío, soriano, Pepe Tudela, vuelve a educar su persona en la eterna y fecunda ley del campo. Con vaga desazón de envidia le entreveo que trashuma en los prados serranos, bajo la comba faz de lo azul, detrás de sus merinas, que avanzan dando corcovos por las viejas cañadas de la Mesta, guiadas por los moruecos y los solemnes carneros adalides.

1921.

APATÍA ARTÍSTICA

Desde hace algún tiempo es frecuente que las personas mejor dotadas de sensibilidad artística se encuentren sorprendidas al salir de un concierto, de una exposición o de un museo, por la nulidad del placer recibido. Si la música escuchada o los cuadros examinados les hubiesen parecido malos, no les extrañaría hallar en sí un vacío casi perfecto de goce estético. Pero el fenómeno a que aludo consiste precisamente en que, pareciendo estimable y aun excelente la obra, no acompaña a este juicio intelectual el estremecimiento emotivo, el deliquio apasionado, que es esencial a la fruición artística. La obra bella se hace patente ante la visión espiritual: ostenta sus gracias, hace evidente sus peculiares valores, pero no conmueve, no deleita, no arrebata. Diríase que, de pronto, la música toda —vieja y nueva—, que toda la pintura han quedado desarticuladas vitalmente de nosotros y se han convertido en hechos indiferentes que acontecen fuera de nuestra esfera de afectividad. Aquellos en quienes esto no acaece de manera tan extrema reconocerán, si saben analizar sus estados íntimos y, sobre todo, ser leales consigo mismos, que en los últimos años, sin saber por qué, las obras musicales y pictóricas que antes más les conmovían han perdido mucho de su antigua eficacia sobre ellos, se han ensordecido y anublado.

Bien sé que para la mayor parte de las gentes este fenómeno carece de realidad. No echan de menos el goce actual, porque acaso no han gozado nunca verdaderamente de la obra artística. Lo más sólito es que los hombres se finjan placeres que, en rigor, no experimentan. Les falta esa lealtad consigo mismos que es necesaria para discernir los sentimientos auténticos de los contrahechos. No debiera

olvidarse que, con respecto a nuestra intimidad, estamos sometidos a las mismas ilusiones y espejismos que padecemos al percibir las cosas y las otras personas. Hay en nosotros amores y odios, entusiasmos y enojos ficticios. Es más: yo creo que la mayor parte de los hombres viven una vida interior, en cierta manera, apócrifa. Sus opiniones no son, en verdad, sus opiniones, sino estados de convicción que reciben de fuera por contagio, y lo que creen sentir no lo sienten realmente, sino que, más bien, dejan repercutir en su interior emociones ajenas. Sólo ciertas individualidades de selecta condición poseen el peculiar talento de distinguir dentro de sí lo auténtico de lo apócrifo y logran eliminar cuanto ha inmigrado en ellos desde el contorno. La autoridad social, la tradición, la moda y el contagio psíquico arrojan constantemente dentro de nuestra persona opiniones, sentimientos, resoluciones que, en cierto modo, no son de nadie en particular, y por lo mismo pueden parecer de cada uno cuando los halla alojados en su interior. En la zona más privada de la vida individual es acaso fácil diferenciar lo originalmente nuestro de lo recibido y mostrenco. Pero en otros órdenes de la actividad psíquica, donde la independencia de criterio supone dotes y conocimientos especiales, lo habitual en las gentes es vivir de prestado. Esto acontece, sobre todo, en política y en arte. La opinión pública y los apasionamientos políticos son obra vil del contagio. El aplauso y el silbido a la obra de arte suele tener el mismo origen; la gente ha oído que tal pintor es un gran pintor y dócilmente siente anegarse su ánima de un apócrifo placer que la tranquiliza respecto a su capacidad de sentir el arte.

El fenómeno de embotamiento ante la belleza pictórica y musical a que antes me refería, sólo ha de buscarse en el área de los sentimientos auténticos. Durante algún tiempo he creído que se trataba simplemente de una afección peculiar padecida por las personas que me son próximas y viven, como yo, un cierto tipo de existencia. Luego he sabido que en Francia, como en Alemania, que en todas partes se advierte el mismo fenómeno y, por tanto, lo que pudiera ser morbosa decadencia en los nervios de un grupo, se convierte en hecho general de innegable trascendencia.

¿A qué debemos atribuir esta súbita apatía para las artes de la retina y del oído? ¿Cómo interpretar el sentido de este síntoma extraño?

La respuesta suficiente a estas preguntas requeriría un desarrollo tan amplio, que se hace inoportuno intentarlo aquí. Mejor será reducirnos a definir una sola de las facetas que integran la cuestión.

Si cada cual analiza esa impresión de sordera estética que experimenta en el concierto o en la exposición, notará que se halla dotada de poder retroactivo. Quiero decir que, no sólo nos encontramos insensibles ante la belleza que ahora transita por delante de nosotros, sino que, al recordar nuestras efusiones artísticas de otro tiempo, reciben éstas una especie de descalificación. Nos parece que, aun siendo sinceras, fueron turbias y confusas. Descubrimos que para sentirlas pusimos demasiado de nuestra parte, empeñándonos con exceso en hallar dentro de la obra de arte lo que ideas preconcebidas nos inducían a buscar en ella. Y juzgamos que nuestra actitud de hoy ante el cuadro o trozo musical es más justa, por lo mismo que es menos violentamente favorable. En vez de proyectar trabajosamente sobre ellos lo que no poseían, esperamos con pasivo temperamento a que ellos nos conquisten, si son capaces. Nuestra antigua postura era propiamente de servilismo ante la obra de arte, como si necesitásemos justificarnos a nuestros propios ojos haciéndonos dignos de ella; ahora sospechamos que es la obra de arte quien debe hacerse digna de nosotros; esto es, invadir triunfalmente nuestra sensibilidad, merced a sus propias fuerzas y sin previo soborno de nuestro juicio. Se trata, pues, de un cambio de actitud, respecto a música y pintura, acaecido en el alma contemporánea. El diafragma de nuestro sentir artístico se ha hecho más angosto, y las emociones a que deja paso no sólo son menos numerosas que antaño, sino también de menor calibre. La música de Strawinsky cuenta hoy con más probabilidades de satisfacernos que la de Wagner (1). Sin embargo, la fruición que Strawinsky nos proporciona se compone de calidades modestas: gracia, ingenio, agilidad, colorido, etc., en tanto que nuestros viejos deleites wagnerianos poseían dimensiones gigantescas. Con Wagner sentíamos un patetismo universal: nuestro organismo creía tomar contacto con las venas secretas del mundo y sumirse en el aliento cósmico. ¡Lástima que no podamos hoy renovar tales éxtasis, y los gozados otro tiempo nos parezcan equívocos, exentos de última sinceridad! Por el contrario, la música de Strawinsky, reduciendo sus aspiraciones, logra proveernos de goces más auténticos. No veríamos claro el sentido de esta mutación en la sensibilidad estética, si no pudiéramos emparejarla con otra de signo inverso acae-

(1) Lo cual no tiene nada que ver con la torpe cuestión de si es Wagner «mejor» o «peor» que Strawinsky. Es penoso oír comparar a dos artistas con el mismo vocabulario elemental que se emplea para comparar dos clases de jamón.

cida hacia 1800. Como ahora experimentamos un angostamiento de nuestras sensaciones artísticas, los europeos de aquella fecha percibieron una desmesurada ampliación.

Nadie ignora, aunque muchos no lo aprovechan al razonar sobre cosas estéticas, que la situación de música y pintura fue, desde 1600 hasta las postrimerías del siglo XVIII, muy distinta de la que ha sido en la pasada centuria. Ocupaban, en efecto, un rango mucho menos elevado en la jerarquía de las actividades humanas. El arte, en todas sus formas, era sentido como un orbe inferior al de la religión y al del pensamiento. Dentro del orbe artístico, música y pintura se alzaban a larga distancia detrás de la poesía. Lo importante de esta perspectiva es que nadie pedía a música y pintura emociones de calidad y valor correspondientes a las actividades de primer orden. Eran sólo deleitables pasatiempos, encantadores ingredientes del paisaje vital. Pero he aquí que hacia 1800, en rigor un poco antes, comienzan literatos y filósofos a hinchar los perros de música y pintura. Una generación más tarde, ambas artes habían desalojado de sus rangos superiores a la poesía y al pensamiento. Schopenhauer había descubierto en la musicalidad un intérprete supremo de los arcanos cósmicos y hecho de ella una «metafísica sin conceptos». Goethe, movido por Winckelmann y Diderot, por su propio genio, había labrado un estilo paralelo a la pintura. La poesía destronada, acabó, con Verlaine, por guarecerse en el hospital, mientras Wagner, sobrepasando al flautista Schopenhauer, proponía en *Parsifal* un sustituto de la religión.

En este sistema de valores hemos sido educados, y el error de perspectiva que en él se cometió ha contribuido no poco a la crisis de placer artístico que ahora sufrimos. Porque no es indiferente donde coloquemos las cosas. La ley de perspectiva vital no es meramente subjetiva, sino que está fundada en la esencia misma de los objetos que habitan el círculo de nuestra existencia. Es la perspectiva un orden, una estructura, una jerarquía que imponemos al mundo en torno, acomodando su contenido en una serie de planos. El error está en suponer que puede nuestro albedrío decidir cuáles cosas han de ocupar el primer plano, cuáles el segundo, y así sucesivamente. Nada de eso; las cosas por sí, y previamente a la localización que las damos, pertenecen a uno u otro rango. Hay cosas de primer plano y cosas de orden ínfimo. Dejan ciertamente a nuestro capricho un pequeño margen, dentro del cual podemos movilizarlas, dislocarlas sin daño apreciable; pero si traspasamos los límites concedidos, quedan maltrechas, aniquiladas, y la vida, que no es sino nuestro trato

con ellas, se desorganiza y degenera. Las cosas de primer plano, relegadas al último término, se debilitan y sucumben; viceversa —y es el caso que ahora interesa—, las cosas de orden subalterno, destacadas en primer plano, se agostan y fracasan.

La razón de ello es sencilla: cada uno de los planos en la perspectiva significa un grado y calidad peculiares de nuestra atención. La atención es la facultad jerárquica y organizadora por excelencia. No se puede atender a un punto sin crear en torno a él lo que yo suelo llamar en mis cursos universitarios una zona de desatención, ni es posible hacer más intensa nuestra atención a algo sin deprimir nuestra atención hacia otras cosas. Esta gradación dinámica de la atención es la que crea fuera de nosotros los planos de la perspectiva. Pues bien: si un objeto de escasa entidad es sometido a una atención de alto temple, no encuentra ésta en él pasto adecuado; la fuerza de succión en que consiste el atender no halla jugo bastante de que apoderarse, y la pobre cosa, torpemente favorecida por nuestro capricho, nos parecerá seca y miserable. Puesta, en cambio, en su rango natural, acaso satisfaga una atención de menor cuantía y la sintamos justificada y suficiente.

Yo creo que, mirando el hecho desde estos pensamientos, se explica en buena parte el fracaso evidente de música y pintura. Relea el lector las obras teóricas de Wagner y considere lo que este hombre y su generación quisieron hacer de la música. ¿No es a todas luces monstruoso esperar tanto de los sonidos concertados? ¿Puede un director de orquesta dirigir el corazón humano, la sociedad y la historia? ¿Puede una melodía sustituir a una religión? Quedaba consignada al siglo XIX, centuria del desmesuramiento en todo, la monstruosidad de este superlativo musical osado por Wagner. Edad de imperialismo omnímodo, no hubo en ella cosa que no quisiera imperar a las demás, ser la primera o la única. Cada arte aspiró a la ilimitación de su esfera. Quiso —muy especialmente la música—convertirse en un idioma de tema universal. Con Wagner, que era un Bismarck del pentagrama, pretendió el sonido ser pintura y narración, poesía y ciencia, política y religión. Los menos perspicaces advirtieron la exorbitancia cuando Strauss les puso en los programas de sus poemas sinfónicos cara a cara con lo grotesco.

Un concierto al modo usado, ¿no es ya un error de perspectiva, como lo es un museo? Se reune en una sala a centenares de personas extrañas entre sí; se las propone, de tal hora a tal otra, no ocuparse sino de oír, y se enfoca irremisiblemente su atención superior hacia unos instrumentos. Queda así la obra de arte abstraída, segada de

su fondo nativo, que es nuestra vida personal, y, una vez destacada violentamente, parece que aspira a suplantar aquélla. Como esto no es posible, salimos del concierto con una impresión de íntimo fracaso. En cambio, mientras caminamos por la ciudad, atentos a nuestros afanes vitales, acaso el violín de un ciego que se lamenta en el rincón de una plazuela desliza su son querulante en el confín de nuestra conciencia, y penetrando por una humilde rendija de ella nos punza el corazón deliciosamente. Está hecho el violín del ciego para sonar al fondo del paisaje urbano donde se desarrolla nuestra vida, donde amamos y odiamos, donde somos vencidos y vencedores. Puesto allí, en su rango propio, llega el sórdido instrumento a la plenitud de su valor.

El imperialismo de la poesía condujo ésta al fracaso. ¿Quién se atreve hoy a dar una sesión de lecturas poéticas? El mismo destino llevan música y pintura. Pronto el concierto público parecerá una penosa obligación, y el arte mélico volverá a recluirse en la intimidad de los privados apetitos.

El siglo XVII y la mejor parte del XVIII supieron que música y pintura son de aquel linaje de cosas nacidas para ser fondo de otras y como su alrededor. Nada hace perder tanto su gracia al paisaje como suspender nuestra vida en él y ponernos a mirarlo atentamente. Y es que el paisaje tiene el destino de ser fondo de algo que no es él y servir de escenario a una escena vital. La manera mejor de absorber el encanto de un paisaje es no mirarlo y amar u odiar en él. Por eso los siglos prudentes situaron la música al fondo de un banquete, en el rincón del sarao o tras las ramas de un jardín.

1921.

DAN-AUTA

(CUENTO NEGRO)

He aquí el cuento que en las noches de invierno cuentan en el Sudán los viejos recitadores, con sus labios gruesos y prominentes, mientras el fuego chisporrotea (1).

Una vez, hace mucho tiempo, en un tiempo que está en la espalda del tiempo, se casó un hombre con una mujer. Solos, se fueron al bosque, cultivaron la tierra, y se hicieron cuanto necesitaban. Tuvieron una hija, que llamaron Sarra. Pasaron soles y soles, y cuando Sarra era ya moza tuvieron otro hijo, tan pequeño, que le llamaron Dan-Auta. Poco después, el padre enfermó. «Me muero» —se dijo el padre—, y llamó a Sarra: «Me muero —le dijo el padre—. Dan-Auta queda junto a ti. No le abandones, y, sobre todo, cuida de que Dan-Auta no llore nunca». El padre dijo esto y se murió.

Poco después, la madre enfermó. «Me muero» —se dijo la madre—, y llamó a Sarra: «Me muero —dijo a Sarra la madre—. Dan-Auta queda junto a ti. No le abandones, y, sobre todo, cuida de que Dan-Auta no llore nunca». La madre dijo esto y se murió.

Permanecieron solos en el bosque Sarra y Dan-Auta. Pero les quedaba un hórreo lleno de maíz, y un hórreo lleno de harina del árbol del pan, y un hórreo lleno de habichuelas, y un hórreo lleno de sargo. Sarra dijo: «Con esto tendremos bastante para alimentarnos hasta que Dan-Auta sea hombre y pueda cultivar la tierra».

Sarra se puso a moler maíz para hacer comida. Cuando tuvo la harina delgada, la puso en una calabaza y la llevó a la choza para

(1) Véase la transcripción de la conseja en Leo Frobenius: *Und Africa sprach*, 1912.

cocerla. Luego salió a buscar leña, dejando solo a Dan-Auta, que, menudillo, se arrastraba por el suelo y apenas podía aún tenerse sobre los pies. Dan-Auta se aburría, y acercándose a la calabaza la volcó; luego tomó ceniza del hogar y la mezcló con el maíz. Cuando Sarra volvió, al ver lo que Dan-Auta había hecho, exclamó: «¡Ay, Dan-Auta mío! ¿Qué has hecho? ¿Has tirado la harina que íbamos a comer?» Dan-Auta comenzó a sollozar. Pero Sarra dijo en seguida: «¡No llores, no llores, Dan-Auta! Tu *Baba* (padre) y tu *Inna* (madre) dijeron que no llorases nunca».

Sarra volvió a salir, y Dan-Auta a aburrirse. En el hogar llameaba un tizón. Dan-Auta lo tomó, y, arrastrándose fuera de la choza, puso fuego al hórreo del maíz, y al hórreo de harina del árbol del pan, y al hórreo de habichuelas, y al hórreo de sargo. En esto llegó Sarra, y, viendo todas las despensas consumidas por el fuego, gritó: «¡Ay, Dan-Auta mío! ¿Qué has hecho? ¿Has quemado todo lo que teníamos para comer? ¿Cómo viviremos ahora?»

Dan-Auta, al oírla, comenzó a sollozar; pero Sarra se apresuró a decirle: «¡Dan-Auta mío, no llores! Tu padre y tu madre me dijeron que no llorases nunca. Has quemado cuanto teníamos; pero ven, ya buscaremos qué comer».

Sarra colocó a Dan-Auta en su espalda y, sujetándolo con su vestido, echó a andar por el bosque. Sarra encontró un camino y caminó por él hasta llegar a una ciudad. Acertó a pasar por el barrio del rey. La primera mujer del rey los recibió y se quedaron a vivir con ella. Cada día les daba de comer.

Sarra llevaba siempre a Dan-Auta atado a su espalda. Las otras mujeres le decían: «Sarra, ¿por qué llevas siempre a Dan-Auta sobre tu espalda? ¿Por qué no le pones en el suelo y le dejas jugar como los otros chicos?» Y Sarra respondía: «Dejadme hacer mi hacer. El padre y la madre de Dan-Auta han dicho que no llorase nunca. Mientras lleve a Dan-Auta sobre mí, no llorará. Tengo que cuidar de que Dan-Auta no llore».

Un día dijo Dan-Auta: «Sarra, yo quiero jugar con el hijo del rey». Sarra entonces lo puso en tierra, y Dan-Auta jugó con el hijo del rey. Sarra tomó un cántaro y salió por agua. En tanto, el hijo del rey cogió un palo y Dan-Auta cogió otro palo. Ambos jugaron con los palos. El hijo del rey y Dan-Auta se pusieron a darse de palos. Dan-Auta, de un palo le sacó un ojo al hijo del rey, y el hijo del rey quedó tendido.

En esto, Sarra llegó. Vio que Dan-Auta había sacado un ojo al hijo del rey. Nadie estaba presente. El hijo del rey comenzó a gritar.

Sarra dejó el cántaro y, tomando a Dan-Auta, salió de la casa, salió del barrio del rey, salió de la ciudad todo lo de prisa que pudo.

Nadie estaba presente cuando Dan-Auta sacó el ojo al hijo del rey; pero el niño gritó. El rey, al oírlo, preguntó: «¿Por qué llora mi hijo?» Sus mujeres fueron a ver lo que ocurría, y al notar la desgracia comenzaron a gritar. Oyó el rey los gritos de sus cuarenta mujeres, y acudió presuroso. «¿Qué es esto? ¿Quién ha hecho esto?» —preguntó el rey—. Y el hijo del rey repuso: «Dan-Auta».

«¡Salid! —dijo entonces el rey a sus guardias—. ¡Id por toda la ciudad! ¡Buscad por toda la ciudad a Sarra y Dan-Auta!» Los guardias salieron y miraron casa por casa, pero en ninguna hallaron lo que buscaban. En vista de ello, el rey llamó a sus gentes; llamó a todos sus soldados, llamó a los de a pie y a los de a caballo y les dijo: «Sarra y Dan-Auta han huído de la ciudad. Busquémoslos en el bosque. Yo mismo iré con los de a caballo para buscar a Sarra y Dan-Auta».

Dos días seguidos había corrido Sarra con Dan-Auta al lomo. Al cabo de ellos no podía más, y justamente entonces oyó que el rey y sus caballeros llegaban en su busca. Había allí un árbol muy grande, y Sarra dijo: «Subiré al árbol y así podré ocultarme entre las hojas con Dan-Auta».

Subió, en efecto, al árbol con Dan-Auta a su espalda, y se ocultó en la tupida fronda.

Poco después llegaba junto al árbol el rey con sus caballeros. «He cabalgado dos días —dijo— y estoy cansado; poned mi silla de cañas bajo el árbol, que quiero descansar». Así lo hicieron sus hombres, y el rey se tendió en su silla, bajo la rama donde Sarra y Dan-Auta posaban.

Dan-Auta se aburría, pero vio al rey allá abajo, y dijo a Sarra: «¡Sarra!» Sarra dijo: «¡Calla, Dan-Auta, calla!» Dan-Auta comenzó a sollozar. Sarra se apresuró a decirle: «¡No llores, Dan-Auta, no llores! Tu padre y tu madre me dijeron que no llorases nunca. Di lo que quieras». Dan-Auta dijo: «Sarra, quiero hacer pis. Quiero hacer pis encima de la cabeza del rey». Sarra exclamó: «¡Ay, Dan-Auta, nos matarán si haces eso; pero no llores y haz lo que quieras!»

Dan-Auta llevó a cabo su propósito. El líquido cayó sobre la cabeza del rey. El rey llevó la mano a su cabeza y, mirándola luego exclamó: «¡Esto es porquería!»

El rey miró entonces a la pompa del árbol. Vio a Sarra, vio a Dan-Auta y gritó. «Traed hachas y echemos abajo el árbol». Sus gentes corrieron y trajeron hachas. Comenzaron a abatir el árbol.

El árbol tembló. Luego dieron golpes más profundos en el tronco. El árbol vaciló. Luego llegaron a la mitad del tronco, y el árbol empezó a inclinarse. Sarra dijo: «Ahora nos prenderán y nos matarán».

Un gran *churua* —un gavilán gigante— voló entonces sobre el bosque, y vino a pasar cerca del árbol donde Sarra y Dan-Auta posaban. Sarra vio al churua. El árbol se inclinaba, se inclinaba. Sarra dijo al churua: «¡Churua mío! Las gentes del rey van a matarnos, a Dan-Auta y a mí, si tú no nos salvas». Oyó el churua a Sarra, y, acercándose, puso a Sarra y a Dan-Auta sobre su espalda. El árbol cayó, y el pájaro voló con Sarra y Dan-Auta. Voló muy alto sobre el bosque, siguió volando hacia arriba, siempre hacia arriba. Dan-Auta miraba al pájaro, vio que movía su cola como un timón, y se entretuvo observándola bien. Pero luego Dan-Auta se aburría, y dijo: «¡Sarra!» Sarra respuso: «¿Qué más quieres, Dan-Auta?» Y como Dan-Auta sollozase, añadió: «No llores, no llores; que madre y padre dijeron que no lloraras. Di lo que quieres». Dan-Auta dijo: «Quiero meter el dedo en el agujero que el pájaro lleva bajo la cola». Sarra dijo: «Si haces eso, el pájaro nos dejará caer y moriremos; pero no llores, no llores, y haz lo que quieras». Dan-Auta introdujo su dedo donde había dicho. El pájaro entonces cerró las alas. Sarra y Dan-Auta cayeron, cayeron de lo alto.

Cuando Sarra y Dan-Auta estaban ya cerca de la tierra, comenzó a soplar un gran *gugua*, un torbellino. Sarra lo vio, y dijo: «¡Gugua mío! Vamos a caer en seguida contra la tierra, y moriremos si tú no nos salvas». El *gugua* llegó, arrebató a Sarra y a Dan-Auta, y, transportándolos a larga distancia, los puso suavemente en el suelo. Era aquel sitio un bosque de una comarca lejana.

Sarra avanzó por el bosque con Dan-Auta y encontró un camino. Caminando el camino llegaron a una gran ciudad, a una ciudad más grande que todas las ciudades. Un fuerte y alto muro la rodeaba. En el muro había una gran puerta de hierro que era cerrada todas las noches. Porque todas las noches, apenas moría la claridad, aparecía un terrible monstruo, un *Dodo*. Este *Dodo* era alto como un asno; pero no era un asno. Este *Dodo* era largo como una serpiente gigante; pero no era una serpiente gigante. Este *Dodo* era fuerte como un elefante; pero no era un elefante. Este *Dodo* tenía unos ojos que iluminaban en la noche como el sol en el día. Este *Dodo* tenía una cola. Todas las noches el *Dodo* se arrastraba hasta la ciudad. Por esta razón se había construido el muro con la gran puerta de hierro.

Por ella entraron Sarra y Dan-Auta. Tras el muro, junto a la puerta, vivía una vieja. Sarra le pidió que los amparase. La vieja dijo: «Yo os ampararé. Pero todas las noches viene un terrible *Dodo* ante la ciudad y canta con una voz muy fuerte. Si alguien le responde, el *Dodo* entrará en la ciudad y nos matará a todos. Cuida, pues, de que Dan-Auta no grite. Con esta condición, yo os ampararé».

Dan-Auta oía todo esto. Al día siguiente fue Sarra al interior de la ciudad para traer comida. Entretanto, Dan-Auta buscó ramas secas y pequeños trozos de madera, que encontró junto al muro. Luego corrió por la ciudad, y donde veía un *makodi,* piedra redonda con que se machacaba el grano sobre un losa, lo cogía. Así reunió cien *makodi.* Luego se dijo: «Sólo necesito unas tenazas». Y andando por la ciudad vio unas abandonadas. Junto al muro donde había amontonado la leña colocó los *makodi,* y ocultas bajo ellos las tenazas. Nadie advirtió la faena del pequeño Dan-Auta.

A la noche, Sarra le dijo: «Entra en seguida en la casa, Dan-Auta, porque pronto vendrá el terrible *Dodo,* y puede matarnos». Dan-Auta repuso: «Yo quiero quedarme hoy fuera». Sarra dijo: «Entra en casa». Dan-Auta comenzó a sollozar, pero Sarra le dijo inmediatamente: «Dan-Auta mío, no llores. Tu padre y tu madre dijeron que no llorases nunca. Si quieres quedarte fuera, quédate fuera». Sarra entró en la casa, donde ya estaba la vieja.

Dan-Auta permaneció fuera, sentado ante la casa de la vieja. Todas las gentes de la ciudad estaban en sus casas, y habían cerrado tras de sí las puertas. Sólo Dan-Auta quedaba a la intemperie. Corrió al lugar donde había juntado la leña, y la prendió fuego. Los *makodi* en el fuego se pusieron ardientes como ascuas.

En esto se sintió que llegaba el *Dodo.* Subió al muro Dan-Auta, y vio al monstruo que venía a lo lejos. Sus pupilas brillaban como el sol y como incendios. Dan-Auta oyó al *Dodo* que, con una voz terrible, cantaba:

«*¡Vuayanni agarinana ni Dodo!*»

«¿Quién es en esta ciudad como yo, *Dodo?*»

Cuando Dan-Auta oyó esto, cantó a su vez desde el muro, con todas sus fuerzas, hacia el *Dodo:*

«*¡Naiyakai agarinana naiyakai ni Auta!*»

«Yo soy como tú en esta ciudad; yo soy como tú; yo, Auta.»

Cuando oyó esto el *Dodo* se acercó a la ciudad, llegó muy cerca, muy cerca, y cantó:

«*¡Vuayanni agarinana ni Dodo!*»

Al cantar esto el *Dodo*, los árboles se estremecieron en el bosque, y la hierba seca empezó a arder. Pero Dan-Auta contestó:

«*¡Naiyakai agarinana naiyakai ni Auta!*»

Al oír esto, el *Dodo* se alzó sobre el muro. Dan-Auta bajó corriendo y fue junto al fuego, donde relumbraban como ascuas los *makodi* ardientes.

El *Dodo* entonces cantó de nuevo con voz más terrible que nunca, y Dan-Auta, una vez más, le contestó. Todos los hombres en la ciudad temblaron dentro de sus casas al oír tan cerca la horrible voz del monstruo.

Más fiero que nunca, el *Dodo* comenzó a repetir su canto:

«*Vuayanni...*»

Pero al abrir sus fauces para este grito, Dan-Auta le lanzó con las tenazas diez *makodi* ardientes, que le abrasaron la garganta. Enronquecido, siguió el *Dodo:*

«*Agarinana...*»

Pero Dan-Auta le hizo tragar otros diez *makodi* incendiados, que le hicieron prorrumpir en un gran quejido. Entonces, con voz más débil, siguió:

«*Ni Dodo.*»

Y Dan-Auta, aprovechando la abertura de las fauces, le envió el resto de los *makodi*. El *Dodo* se retorció y murió, mientras Dan-Auta, subiendo al muro, cantó:

«*Naiyakai agarinana naiyakai ni Auta.*»

Luego, con un cuchillo que había dejado fuera de la casa, cortó al *Dodo* la cola y, ocultándola en un morralillo, entró con ella en la habitación de la vieja; se deslizó junto a Sarra y se durmió.

A la mañana siguiente salían de sus casas cautelosamente los habitantes de la ciudad. Los más decididos fueron a ver al rey. El rey preguntó: «¿Qué ha sido lo que esta noche ha pasado?» Ellos respondieron: «No lo sabemos. Por poco morimos de miedo. La cosa ha debido ocurrir junto a la puerta de hierro». Entonces el rey dijo a su ministro de cazas: «Ve allá y mira lo que hay».

El ministro de cazas fue allá, y subiendo, medroso, al muro, vio al *Dodo* muerto. Corriendo volvió al rey y le dijo: «Un hombre poderoso ha matado al *Dodo*». Entonces el rey quiso verlo y cabalgó hasta el muro. Vio al monstruo tendido y sin vida. El rey exclamó: «En efecto, el *Dodo* ha sido muerto y le han cortado la cola. ¡Busquemos al valiente que lo ha matado!»

Un hombre que tenía una yegua, la mató y la cortó la cola. Otro que tenía un camello, lo mató y le cortó la cola. Otro hombre que

tenía una vaca, la mató y le cortó la cola. Cada uno de ellos fue al rey y le mostró la cola de su animal como si fuese la del *Dodo*. Pero el rey conoció el engaño, y dijo: «Todos sois unos embusteros. Vosotros no habéis muerto al *Dodo*. Ningún hombre de la ciudad ha matado al *Dodo*. Yo y todos hemos oído en la noche la voz de un niño. ¿Vive por aquí cerca, junto a la puerta de hierro, algún niño extranjero?»

Los soldados fueron a casa de la vieja y preguntaron: «Vieja, ¿vive aquí algún niño forastero?» La vieja respondió: «Conmigo viven Sarra y Dan-Auta». Los soldados fueron a Sarra y preguntaron: «Sarra, ¿ha matado al *Dodo* el pequeño Auta?» Sarra respondió: «Yo no sé nada; preguntádselo a él». Entonces fueron los soldados a Dan-Auta y le preguntaron: «Dan-Auta, ¿has matado tú al *Dodo?* El rey quiere verte». Dan-Auta no respondió. Tomó su morralillo y fue con los soldados ante el rey. Allí abrió el morralillo y, sacando la cola del *Dodo*, la mostró al rey. Entonces, el rey dijo: «Sí, Dan-Auta ha matado al terrible *Dodo*».

El rey dio a Dan-Auta cien mujeres, cien camellos, cien caballos, cien esclavos, cien vacas, cien vestidos, cien ovejas y la mitad de la ciudad.

1922.

CARTA A UN JOVEN ARGENTINO QUE ESTUDIA FILOSOFÍA

Me ha complacido mucho su carta, amigo mío. Encuentro en ella algo que es hoy insólito encontrar en un joven, y especialmente en un joven argentino. Pregunta usted algunas cosas, es decir, admite usted la posibilidad de que las ignora. Ese poro de ignorancia que deja usted abierto en el área pulimentada de su espíritu, le salvará. Por él se infiltrará un superior conocimiento. Créame: no hay nada más fecundo que la ignorancia consciente de sí misma. Desde Platón hasta la fecha, los más agudos pensadores no han encontrado mejor definición de la ciencia que el título antepuesto por el gran Cusano a uno de sus libros: *De docta ignorantia.* La ciencia es, ante y sobre todo, un docto ignorar. Por la sencilla razón de que las soluciones, el saber que se sabe, son en todos sentidos algo secundario con respecto a los problemas. Si no se tiene clara noción de los problemas, mal se puede proceder a resolverlos. Además, por muy seguras que sean las soluciones, su seguridad depende de la seguridad de los problemas. Ahora bien: darse cuenta de un problema es advertir ante nosotros la existencia concreta de algo que no sabemos lo que es; por tanto, es un saber que no sabemos. Quien no sienta voluptuosamente esta delicia socrática de la concreta ignorancia, esa herida, ese hueco que hace el problema en nosotros, es inepto para el ejercicio intelectual.

No he hecho nunca misterio de sugerirme mayores esperanzas la juventud argentina que la española. Como este augurio mío ha merecido el honor de ser propalado, me conviene definirlo un poco, a fin de que no se entienda mal. La amistad, cada vez más sólida, entre algunos grupos de la mocedad argentina y mi obra, me obliga

a huir con premeditación de halagar a aquélla y me impone cierta escrupulosa veracidad.

La impresión que una generación nueva produce, sólo es por completo favorable cuando suscita estas dos cosas: esperanza y confianza. La juventud argentina que conozco me inspira —¿por qué no decirlo?— más esperanza que confianza. Es imposible hacer nada importante en el mundo si no se reune esta pareja de calidades: fuerza y disciplina. La nueva generación goza de una espléndida dosis de fuerza vital, condición primera de toda empresa histórica; por eso espero en ella. Pero, a la vez, sospecho que carece por completo de disciplina interna —sin la cual la fuerza se desagrega y volatiliza: por eso desconfío de ella. No basta curiosidad para ir hacia las cosas; hace falta rigor mental para hacerse dueño de ellas.

En las revistas y libros jóvenes que me llegan de la Argentina encuentro —respetando algunas excepciones— demasiado énfasis y poca precisión. ¿Cómo confiar en gente enfática? Nada urge tanto en Sudamérica como una general estrangulación del énfasis. Hay que ir a las cosas, hay que ir a las cosas, sin más. El americano, amigo mío —por razones que no es ocasión ahora enunciar—, propende al narcisismo y a lo que ustedes llaman «parada». Al mirar las cosas, no abandona sobre éstas la mirada, sino que tiende a usar de ellas como de un espejo donde contemplarse. De aquí que, en vez de penetrar en su interior, se quede casi siempre ante la superficie, ocupado en dar representación de sí mismo y ejecutar cuadros plásticos. Pero la ciencia y las letras no consisten en tomar posturas delante de las cosas, sino en irrumpir frenéticamente dentro de ellas, merced a un viril apetito de perforación.

Son ustedes más sensibles que precisos, y, mientras esto no varíe, dependerán ustedes íntegramente de Europa en el orden intelectual —único al que me refiero. Porque, al ser sensibles, toda idea graciosa y fértil que se produzca en Europa conmoverá, quieran o no, el fino receptor que es su organismo; pero al querer reaccionar frente a la idea recibida —juzgarla, refutarla, valorarla y oponerle otra— encontrarán ustedes dentro de sí esa impresión, esa vaguedad —llamémoslo por su nombre—, esa falta de criterio certero, firme, seguro de sí mismo, que sólo se obtiene mediante rigorosas disciplinas.

Siempre me ha sorprendido la desproporción que suele haber entre la inteligencia, a menudo espléndida, del americano y esa otra facultad de *mise au point* que es el criterio. Tal vez, en horas de sinceridad consigo mismo, percibe todo buen intelectual americano ese extraño fenómeno secreto de la insuficiencia de su criterio.

Cualquiera que sea su énfasis hacia el exterior —énfasis que en ocasiones se eleva a petulancia—, el fondo insobornable que arrastra todo hombre consigo le advierte de que no está seguro de sí mismo en el difícil manejo de las ideas. ¿Por qué es esto así? Yo aventuraría una explicación, pero su desarrollo me forzaría a entrar en cuestiones un poco abstrusas de psicología étnica. Sería preciso contrarrestar la tradicional noción que supone idénticas, poco más o menos, las almas humanas en todos los tiempos —sin más diferencias que las de sus contenidos— e ignora que son, a veces, de estructura (de anatomía y fisiología) sumamente diversas. Además hay cosas de que conviene hablar sólo entre pocos y no aventarlas con riesgo de que sean mal entendidas. En fin, usted, por sí solo, puede reconstruir mi intento de explicación fijándose en que la función ya exquisitamente desarrollada en el argentino, la sensibilidad, habría que localizarla en la periferia de la psique, por ser función receptiva, mientras que el criterio, aún imperfectamente desenvuelto (repito que en el orden propiamente científico y literario), es una operación de dentro a fuera y afecta a las zonas más centrales, más personales de la conciencia.

Esto significaría que la nueva generación necesita completar sus magníficas potencias con una rigorosa disciplina interior. Yo quisiera ver en esos grupos jóvenes la severa exigencia de ella. Pero acontece que veo todo lo contrario: un apresurado afán por reformar el Universo, la Sociedad, el Estado, la Universidad, todo lo de fuera, sin previa reforma y construcción de la intimidad. En este punto no pactaré jamás con ustedes, y me hallarán irreductible. Todo el que incita a los jóvenes para que abandonen el sublime deporte cósmico que es la juventud y salgan de ella a ocuparse en las cosas llamadas «serias» —política, reforma del mundo— es, deliberada o indeliberadamente, dañino. Porque esas cosas serán todo lo «serias» que se quiera, pero cede a un puro prejuicio quien cree, sin más, que lo «serio» es lo importante y esencial. La política, la reforma de ese vago armazón formal que llaman el Estado, son, en todo caso, consecuencias de otras actividades previas, verdaderamente creadoras. Y lo mismo digo de la riqueza. La riqueza sólida y estable es, a la postre, emanación de almas enérgicas y mentes claras. Pero esa energía y esa claridad sólo se adquieren en puros ejercicios deportivos, de aspecto superfluo.

Sobre todo, la ciencia pura, la ciencia que no se propone ninguna aplicación inmediata. Para advertencia ejemplar de los hombres existe el hecho gigantesco de que la civilización que ha obtenido

mayor dominio material, práctico, sobre el cosmos —la europea— haya sido a la vez la civilización de la matemática más irreal y abstrusa. El mundo antiguo sólo produjo una técnica desmedrada y torpe —a mi juicio, una de las causas más concretas de su ruina—, porque no cultivó la matemática y el pensamiento con suficiente alegría deportiva. ¡Dígaseme qué sería de nuestra técnica sin la geometría analítica de Descartes y el *calcul des infiniment petits*, de Leibniz! En un trabajo próximo a publicarse —*Marta y María*, o *Trabajo y deporte*— verá usted cómo las cosas llamadas «serias» y útiles han sido en la historia míseras decantaciones, precipitados y como propinas del puro deportismo.

En lugar de invitar al joven a hazañas patéticas, de falsa gesticulación solemne, yo le diría: «Amigo mío: ciencia, arte, moral inclusive, no son cosas «serias», graves, sacerdotales. Se trata meramente de un juego. Pero así como la acción que no nos es dado eludir puede, sin desdoro, ser mal ejecutada, ya que nos viene impuesta, el juego exige que se juegue lo mejor posible. Precisamente su falta de «seriedad» hacia afuera —su falta de forzosidad— le dota espontáneamente de una rigorosa «seriedad» interna. ¡Dígame usted si cabe pensar que el cálculo infinitesimal hubiera podido inventarse en «serio» y por obligación, por necesidad opresora y a hora fija! Pues bien, joven amigo mío, usted juega mal, no sabe jugar y tiene que aprender».

Yo espero mucho de la juventud intelectual argentina; pero sólo confiaré en ella cuando la encuentre resuelta a cultivar muy en serio el gran deporte de la precisión mental.

... ...

Más de una vez —y por cierto con anterioridad a las voces que ahora comienzan fuera de España a insinuar algo parecido— he hecho notar que la historia avanza según grandes ritmos biológicos, de los cuales es uno el de la edad. «Hay tiempos de jóvenes y tiempos de viejos», decía yo en *El tema de nuestro tiempo*. La manera de reconocer a qué sazón vital pertenece una época es determinar si las ocupaciones que en ella dan el tono son de tono «serio» o de tono «alegre». Porque las cosas todas del mundo se pueden repartir en esas dos clases de tonalidad. Hay paisajes tristes y paisajes jocundos. Y esta diferencia de matiz expresivo no proviene, como ha solido creerse, de una mera proyección sobre el paisaje indiferente de nuestros estados subjetivos. El paisaje triste —ciertos puertos lívidos y cardenosos de España—, Somosierra, Piqueras, por ejemplo, lo son por sí mismos. El que va alegre por ellos nota su tristeza, sólo que el

hervor de su interno regocijo le defiende e inmuniza de la tristeza invasora que el paisaje comprime contra su persona. Del mismo modo, al salir de una habitación caldeada, el fuego acumulado en nuestro cuerpo impide que sea penetrado por el frío exterior que percibimos, pero, por decirlo así, mantenemos a raya, sin transitar la frontera de nuestra piel.

Pues bien; en este sentido hay ocupaciones «serias», como son la política y la industria en general, el derecho y la economía. Son puros formalismos, y como tales, tristes, grises, sin interior suficiencia. La «seriedad» del magistrado y del contable; en general, la gravedad del burgués es un reflejo de sus serias preocupaciones. En cambio, la ciencia, la mejor ciencia, por ejemplo, la filosofía, ríe y sonríe en los diálogos de Platón con un ruido un poco de algazara escolar. Cosa nada sorprendente si se advierte que la filosofía se inventó por unos viejos sonrientes en conversación con los muchachos que salían del gimnasio triscando delante de sus ayos o «pedagogos». (Véase el *Lysias*).

El predominio del deporte físico, con su tono de alegría muscular, es, acaso, un síntoma del cariz que la vida va a ir tomando. Parece como si Europa se entregase a una salvadora puerilidad. Este es un punto sobre el que algún día quisiera hablar largamente, porque lo considero de sumo interés. Un profundo instinto hace entrever a nuestras viejas naciones que necesitan, después de una etapa de triste trabajo, dominada por la idiosincrasia del burgués y el obrero, una etapa de puerilidad y juventud. Pero es el caso que el espíritu —en cuanto cabe distinguirlo de la carne— es siempre más viejo que el cuerpo, y, desde luego, un exceso de espiritualidad avejenta. Bien; y ¿qué inconveniente hay en que sobrevenga una época durante la cual el cuerpo se anteponga al espíritu a fin de equilibrar la exageración de éste, que los últimos siglos han padecido? Sazón de convalecencia para Europa. Toda convalecencia mima al cuerpo, y, además, tiene no sé qué de admirablemente pueril.

1924.

MORALEJAS

NO SER HOMBRE EJEMPLAR

En un libro mío —*España invertebrada*— he insinuado una doctrina sobre el origen de las sociedades que discrepa sobremanera de las usadas. Según ella, la sociedad humana sólo tiene semejanzas externas, inesenciales, con las llamadas «sociedades animales» de que el evolucionismo quería derivarla. La sociedad histórica es un fenómeno esencialmente diferente de grey, rebaño, tropel, bandada, hormiguero y colmena. Por otra parte, no es tampoco un desarrollo del grupo familiar. Este último, si se entiende con algún rigor, aparece con posterioridad a la sociedad y como una incubación interna a ella. Sería, pues, la sociedad un fenómeno irreductible y último. Esta convicción mueve a Aristóteles a hablar de un instinto político en el hombre. Pero nos define claramente cuál sea la función de ese instinto. ¿Se trata de lo que vagamente llamamos tendencia a la sociabilidad, es decir, a la mera aproximación e informe convivencia? Esto no bastaría. No hay sociedad sin una estructura estable, aunque sea muy elemental. No hay sociedad si no existe en los miembros la conciencia de pertenecer a un grupo.

Múltiples datos, sobre todo etnológicos, fuerzan a pensar que la sociedad nace de la atracción superior que uno o varios individuos ejercen sobre otros. La superioridad, la excelencia de cierto individuo produce en otros, automáticamente, un impulso de adhesión, de secuacidad. Las maneras o usos de esa persona eminente son adoptados como normas sobreindividuales por los entusiastas atraídos. Si hay, pues, que hablar de instinto diríamos que el instinto social consiste concretamente en un impulso de docilidad que unos hombres sienten hacia otro en algún sentido ejemplar. Esa

relación dinámica entre el hombre ejemplar y el anhelo de seguirle, de conformarse a él, que actúa en los demás, aparece en todas las sociedades desde las más toscas y primigenias hasta las más elevadas y como desmaterializadas. Así, la Iglesia cristiana, está en su esencia y nervio últimos, constituída por Cristo y sus dóciles. La docilidad, el seguimiento —o, como con expresión algo inadecuada suele decirse, la «imitación de Cristo»— es la realidad dinámica que ha constituido la Iglesia cristiana. En su gigantesco desarrollo ésta ha llegado a ser, claro está, muchas otras cosas más. Pero todas ellas viven de aquella actividad nuclear, y la realidad histórica de la Iglesia depende en cada momento del fervor de docilidad que los fieles sientan hacia la ejemplaridad de Jesús.

Pensando de esta manera, ha de parecerme forzosamente que cuando un hombre llega a ser ejemplar en algo, alcanza lo más alto que al hombre es permitido. Pero toda potencia del hombre trae consigo un vicio en que aquélla se desvirtúa y falsifica. Frente a la auténtica ejemplaridad hay una ejemplaridad ficticia e inane.

Una y otra se diferencian, por lo pronto, en que el hombre verdaderamente ejemplar no se propone nunca serlo. Obedeciendo a una profunda exigencia de su organismo, se entrega apasionadamente al ejercicio de una actividad —la caza o la guerra, el amor al prójimo o la ciencia, la religiosidad o el arte. En esta entrega inmediata, directa, espontánea, a una labor consigue cierto grado de perfección, y entonces, sin que él se lo proponga, como una consecuencia imprevista, resulta ser ejemplar para otros hombres.

En el falso ejemplar, la trayectoria espiritual es de dirección opuesta. Se propone directamente ser ejemplar; en qué y cómo es cuestión secundaria que luego procurará resolver. No le interesa labor alguna determinada; no siente en nada apetito de perfección. Lo que le atrae, lo que ambiciona, es ese efecto social de la perfección —la ejemplaridad. No quiere ser gran cazador o guerrero, ni bueno, ni sabio, ni santo. No quiere, en rigor, ser nada en sí mismo. Quiere ser para los demás, en los ojos ajenos, la norma y el modelo.

No advierte la contradicción que en este propósito hay. Porque la ejemplaridad es un resultado automático y como mecánico de alguna perfección, y ésta no se consigue si no existe un frenético amor y apasionada entrega a una labor determinada. Al proponerse, desde luego, aquélla, desvía su persona del entusiasmo ingenuo hacia toda actividad concreta, y se queda con la mera forma de una realidad que sólo se realiza mediante algún contenido. De aquí otra diferencia radical entre ambas suertes de ejemplaridad. El buen ejemplar

no puede serlo si no es fecundo, creador de algo. El mal ejemplar no crea nada positivo y valioso. No es verdaderamente hábil, ni sabio, ni siquiera bueno. El que se propone ser bueno a los ojos de los demás, no lo es en verdad. Véase cómo el propósito de ser ejemplar es, en su esencia misma, una inmoralidad.

La esterilidad del falso ejemplar es consecuencia inevitable de su propósito. Como no se siente originalmente arrastrado hacia ninguna labor positiva ni goza de aptitud especial para ellas, tenderá a subrayar más en su vida la perfección en el no hacer que en el hacer.

Yo he conocido y conozco algunos de estos hombres «ejemplares» y siempre me ha divertido sobremanera contemplar la astucia con que eluden todo lo que es creación, faena positiva, y se las arreglan para dar a la esterilidad un valor positivo. Así, en el orden intelectual, el falso ejemplar acentuará mucho la prudente abstención del juicio, insistiendo sobre lo difícil, lo aventurado que es toda afirmación o negación taxativas. Si después de haber pensado mucho sobre algo, encendido por el fervor de un descubrimiento, hacemos alguna aserción, el falso ejemplar no nos dirá: «En efecto, es así», o bien: «Yo creo todo lo contrario», sino que nos dirá: «Es posible, es posible. ¿Quién sabe?» Con lo cual quedamos corridos, avergonzados de nuestra petulancia y ligereza, maravillados de la superioridad residente en aquel hombre, el cual genialmente no olvida nunca que la mente puede errar. Y necesitamos un buen rato para caer en la cuenta de que bajo nuestra sentencia, no obstante su aspecto de enérgico dogmatismo, existía también esa general sospecha que va aneja a todo juicio humano y que, por lo mismo, no necesita ser formulada en cada caso.

El falso ejemplar es, asimismo, poco amigo de la literatura, para la cual, por supuesto, carece casi siempre de aptitud. En su opinión, el literato corre siempre el riesgo de convertir el arte en un pretexto para el propio lucimiento. Como él mismo es un temperamento radicalmente vanidoso y todo lo hace en vista de los demás, o, lo que es peor, convirtiéndose, al modo de Narciso, en espectador de sí mismo, propende maniáticamente a suponer dondequiera el prurito de lucirse, y desconoce el amor generoso y directo al mero ejercicio de una potencia

La mayor parte de los españoles no va a los toros. Por una u otra razón, esta fiesta les aburre o les repugna. Sin embargo, un día, cediendo a tal o cual circunstancia, ese español que no va a los toros asiste a ellos. La infrecuencia del caso, lo insólito de los motivos que

le han hecho aquella vez o veces asistir, le dan, sin embargo, derecho a considerarse como alguien que no va a los toros. El falso ejemplar es, en este punto, de un rigor heroico. El que no suele ir a los toros, si va alguna vez, lo hace precisamente porque no da importancia al no ir. El falso ejemplar convierte el hecho sencillísimo y negativo de no ir a los toros en una hazaña positiva. Lo propio le acontece con la lotería. Mientras un sinnúmero de compatriotas que no juegan a la lotería caen en ello alguna vez, el falso ejemplar se rehusará gravemente a jugar ni siquiera esa vez, y dará a esta sencilla abstención un aspecto heroico.

Al viajar preferirá la tercera clase. No por razones positivas —falta de medios, deseo de observar las clases inferiores— sino precisamente para «no ir en primera».

Esta propensión a dar importancia a las cosas que no la tienen es un síntoma inequívoco de falsa ejemplaridad, y se produce ineludiblemente en todo el que, esperando a toda hora cosas grandes de sí mismo, no es capaz de entregarse a ninguna actividad determinada por vivir preocupado sólo de su propia ejemplaridad.

En vez de procurar aventajarse en alguna de las tareas importantes del superior repertorio humano, sumergiéndose en ella sin remilgos, el falso ejemplar tiene que comenzar por dar importancia a lo que no lo tiene, a fin de poder ser en algo ejemplar. Y como es más fácil no hacer que hacer, su heroísmo se compondrá, sobre todo, de renuncias y abstenciones. El falso ejemplar no es el santo, sino el «santón», y como éste, florece en los pueblos que sufren decadencia y se apartan de los grandes apetitos vitales. Dondequiera la plebe ha sentido mágico respeto hacia esos hombres extraños que se abstienen —los «santones». Las clases más robustas, en cambio, los han despreciado siempre y no preguntan nunca, para estimar a un hombre, qué es lo que no hace, sino al revés, qué hace.

El hombre «ejemplar» tiene que compensar la futilidad de sus normas (negativas y referentes a cosas sin importancia) con un enorme rigor en seguirlas. De esta manera, al evitar toda excepción en su cumplimiento, adquiere su conducta cierta cómica grandeza. Irónicamente solía contar el padre de Pío Baroja, como una de sus hazañas, no haber visto nunca jamás un drama de Echegaray y haber estado solo en la Puerta del Sol. Cosas parecidas, sólo que en serio, constituyen la heroicidad habitual de los hombres «ejemplares», que vienen a ser la novela por entregas de la virtud.

La perfección moral, como toda perfección, es una cualidad deportiva, algo que se añade lujosamente a lo que es necesario e

imprescindible. De aquí que, como en todo deporte, contenga la perfección moral un grano de ironía y se sienta a sí misma sin patetismo alguno. La mera corrección moral es cosa con que no tiene sentido jugar, porque significa el mínimo de lo exigible. Pero la perfección no nos la exige nadie; la ponemos o intentamos nosotros por libérrimo acto de albedrío, y, sin duda, merced a que nos complace su ejercicio. De aquí que el hombre perfecto en algo sienta la fruición de faltar alguna vez a sus propias normas y caer, por decirlo así, en pecado. Otra cosa es idolatría de la norma, como si ésta tuviese por su materia misma un valor absoluto y fuese necesaria. Pero la norma de perfección vale simplemente como la meta para la carrera. Lo importante es correr hacia ella, y el que no la alcanza no queda por ello ni muerto ni deshonrado.

El tirano de Siracusa que mandó fustigar a su hijo porque tocaba demasiado bien la flauta hizo lo que debía. Porque tocar sin defecto la flauta sólo puede conseguirlo quien haga de ello un oficio, y no es el de flautista oficio adecuado al hijo de un príncipe. Parejamente es ilícito hacer de la ejemplaridad y de la virtud una profesión. Por eso el hombre de tacto se complace en faltar de cuando en cuando a las normas que él mismo se ha impuesto, en quebrar su efectiva ejemplaridad a fin de dejar un breve hueco entre su vida y la perfección abstracta que le sirve de meta. Nuestra existencia no debe ser un paradigma, sino un segundo curso entre los modelos que a la vez nos aproxima a ellos y gentilmente los evita. Algo así como, según Nietzsche, es la buena prosa: la cual se hace siempre en vista del verso, confundiéndose casi con él, pero, al cabo, eludiéndolo con grácil fuga en el momento decisivo.

1924.

ESQUEMA DE SALOMÉ

En la morfología del ser femenino acaso no haya figuras más extrañas que las de Judit y Salomé, las dos mujeres que van con dos cabezas cada una: la suya y la cortada.

Es curioso que en toda especie de realidades se presentan casos extremos donde la especie parece negarse a sí misma y convertirse en su contrario. Son naturalezas fronterizas que, por decirlo así, pertenecen a dos reinos confinantes, como ciertos animales que casi son plantas, o ciertas sustancias químicas que casi son plasma viviente. Yace en ellas el equívoco propio de todo lo que es término y extremo; así, el perfil de los cuerpos, que es la línea en que terminan, no se sabe bien si les pertenece a ellos o al espacio circundante que los limita.

Una meditación seriamente conducida, que no se pierda en los arrecifes de las anécdotas ni en una casuística de azar, nos revela la esencia de la feminidad en el hecho de que un ser sienta realizado plenamente su destino cuando entrega su persona a otra persona. Todo lo demás que la mujer hace o que es, tiene un carácter adjetivo y derivado. Frente a ese maravilloso fenómeno, la masculinidad opone su instinto radical, que la impulsa a apoderarse de otra persona. Existe, pues, una armonía preestablecida entre hombre y mujer; para ésta, vivir es entregarse; para aquél, vivir es apoderarse, y ambos sinos, precisamente por ser opuestos, vienen a perfecto acomodo.

El conflicto surge cuando en ese instinto radical de lo masculino y femenino se producen desviaciones e interferencias. Porque es un error suponer que el hombre y la mujer concretos lo sean siempre

con plenitud y pureza. La clasificación que hacemos de los seres humanos en hombres y mujeres es, evidentemente, inexacta; la realidad presenta entre uno y otro término innumerables gradaciones. La biología muestra cómo la sexualidad corporal se cierne indecisa sobre el germen hasta el punto de que sea posible someterlo experimentalmente a un cambio de sexo. Cada individuo vivo representa una peculiar ecuación en que ambos géneros participan, y nada menos frecuente que hallar quien sea «todo un hombre» o «toda una mujer». Esto que acontece con la sexualidad corporal resulta aún más patente cuando observamos la sexualidad psicológica. El principio masculino y el femenino, el *Ying* y el *Yang* de los pensadores chinos, parecen disputarse una a una las almas y venir en ellas a fórmulas diversas de compromiso, que son los tipos varios de hombre y mujer.

Así, Judit y Salomé son dos variedades que hallamos en el tipo de mujer más sorprendente, por ser el más contradictorio: la mujer de presa.

Fuera vano empeño querer hablar adecuadamente de una u otra figura sin la longitud proporcionada, y habré de reducirme ahora a anticipar un brevísimo esquema de Salomé.

La planta Salomé nace sólo en las cimas de la sociedad. Fue en Palestina una princesa mimada y ociosa, y hoy podría ser una hija de banquero o del rey del petróleo. Lo decisivo es que su educación, en un ambiente de prepotencia, ha borrado en su espíritu la línea dinámica que separa lo real de lo imaginario. Todos sus deseos fueron siempre satisfechos, y lo que le era indeseable quedaba suprimido de su contorno. El dato esencial de su leyenda, la clave de su mecanismo psicológico, está en el hecho de que Salomé obtiene todas sus demandas. Como para ella desear es lograr, han quedado atrofiadas en su alma todas aquellas operaciones que los demás solemos ejercitar para conseguir la realización de nuestros apetitos. Las energías, de esta suerte vacantes, vinieron a verterse sobre la turbina del deseo, convirtiendo a Salomé en una prodigiosa fábrica de anhelos, de imaginaciones, de fantasías. Ya esto significa una deformación de la feminidad. Porque la mujer normalmente imagina, fantasea menos que el hombre, y a ello debe su más fácil adaptación al destino real que le es impuesto. Para el varón lo deseable suele ser una creación imaginativa, previa a la realidad; para la mujer, por el contrario, algo que descubre entre las cosas reales. Así, en el orden erótico, es frecuente que el hombre forje *a priori*, como Chateaubriand, un *fantôme d'amour*, una imagen irreal de mujer, a la que

dedica su entusiasmo. En la mujer es esto sobremanera insólito, y no por casualidad, sino merced a la sequía de imaginación que caracteriza la psique femenina.

Salomé es fantaseadora a lo varonil, y como su vida imaginaria es lo más real y positivo de su vida, contrae en ella la feminidad una desviación masculina. Añádase a esto la insistencia con que la leyenda alude a su virginidad intacta. Un exceso de virginidad corporal, una inmoderada preocupación de prolongar el estado de doncellez, suele presentarse en la mujer al lado de un carácter masculino. Mallarmé vio certeramente suponiendo a Salomé frígida. Su carne, prieta y elástica, de finos músculos acrobáticos —Salomé danza—, cubierta con los resplandores que emanan de las gemas y los metales preciosos, deja en nosotros la impresión de un «reptil inviolado».

No sería mujer Salomé si no necesitase entregar su persona a otra persona; pero, mujer imaginativa y frígida, la entrega a un fantasma, a un ensueño de su propia elaboración. De esta suerte, su feminidad se escapa toda por una dimensión imaginaria.

Sin embargo, con ocasión de su amorosa quimera, descubre al cabo Salomé la distancia entre lo real y lo fantástico. El tetrarca poderoso no puede fabricar un hombre que coincida con la imagen instalada en aquella audaz cabecita. El caso se repite invariable: toda Salomé arrastra en medio de la opulencia una vida malhumorada, displicente y, en el fondo, macerada por la acritud. Echa de menos el soporte material sobre que pueda descargar su creación fantasmagórica y, como quien prueba trajes a maniquíes, ensaya el irreal perfil de su ensueño sobre los hombres que ante ella transitan.

Un día de entre los días cree, por fin, Salomé haber hallado en la tierra la incorporación de su fantasma. No intentemos ahora averiguar por qué. Tal vez se trata sólo de un *quid pro quo:* la coincidencia de su paradigma con este hombre de carne y hueso que llaman Juan el Bautista es más bien negativa. Sólo se parece a su ideal en que es distinto de los demás hombres. Las Salomé buscan siempre un varón tan distinto de los demás varones, que casi pertenece a un nuevo sexo desconocido. Otro síntoma de feminidad deformada. El Bautista es un personaje peludo y frenético, que vocea en los desiertos y predica una religión hidroterápica. No podía Salomé haber caído peor; Juan Bautista es un hombre de ideas, un *homo religiosus;* el polo opuesto a Don Juan, que es el *homme à femmes.*

La tragedia se dispara, inevitablemente, como una reacción química de índole explosiva.

Salomé ama a su fantasma; a él se ha entregado, no a Juan Bautista. Es éste para ella meramente un instrumento con que dar a aquél corporeidad. El sentimiento de Salomé hacia su hirsuta persona no es de amor, sino más bien el apetito de ser amada por él. La masculinidad de Salomé había de llevarla sin remedio a entrar en la relación erótica con una actitud de varón. Porque el hombre siente el amor primariamente como un violento afán de ser amado, al paso que para la mujer lo primario es sentir el propio amor, la cálida fluencia que de su ser irradia hacia el amado y la impulsa hacia él. La necesidad de ser amada es sentida por ella sólo como una consecuencia y secundariamente. La mujer normal, no se olvide, es lo contrario de la fiera, la cual se lanza sobre la presa; ella es la presa que se lanza sobre la fiera.

Salomé, que no ama a Juan Bautista, necesita ser amada de él, necesita apoderarse de su persona, y al servicio de este anhelo masculino pondrá todas las violencias que el varón suele usar para imponer al contorno su voluntad. Ved por qué, como otras un lirio entre las manos, lleva esta mujer una cabeza segada entre sus largos dedos marmóreos. Es su presa vital. Rítmico el paso, ondulante el torso, corvino el rostro hebreo, avanza por la leyenda, y sobre la cabeza yerta, de ojos vidriosos, se inclina su alma con un rapaz encorvamiento de azor o de neblí...

Pero es una historia demasiado intrincada y prolija para que yo la cuente aquí ésta del trágico *flirt* entre Salomé, princesa, y Juan Bautista, intelectual.

1921.

TEMAS DE VIAJE

(JULIO DE 1922)

I

TIERRA DRAMÁTICA, TIERRA APACIBLE

CUANDO se hace el viaje de Madrid a Hendaya por la carretera de Burgos, averigua el viajero, con enojosa sorpresa, que hasta Miranda de Ebro, en cerca de trescientos cincuenta kilómetros de ruta, no hay un solo lugar apacible. Legua tras legua persiste el paisaje en su actitud de doloroso dramatismo, sin un instante de fatiga o de hastío. La tierra desnuda deja ver la contracción apasionada con que sus músculos cretáceos o triásicos se esfuerzan por levantar la gleba grisienta o roja para luego derrumbarse en una convulsión de cárcavas que las aguas de las tormentas arañan cruelmente. De cuando en cuando, esta guerra arquitectónica del terruño exasperado, este formidable y perpetuo combate que el suelo mueve no se sabe a quién, adquiere frenética culminación en la dentellada que la cima de una serrezuela da de paso al cielo azul. Pajizos y ralos los trigales penden agarrados a las laderas, las sabinas hechas de nervios se estremecen al viento, algún destacamento de chopos monta su guardia en el regazo del valle, y sobre el blanco reverberante del camino real desliza sus sombras silenciosas la gente corvina que vuela errabunda, augural y rapaz.

En estos días de julio, sobre estos campos de fuego, supremo lujo fuera una sombra suficiente. Pero el viajero halla sólo la sombra parda y poco tupida que un olmo polvoriento retiene bajo sí, mísero ahorro de un avaro de aldea. Jadeando, se tienden sobre ella el hombre y el can; si aquél es imaginativo se complace en recordar el árbol que la leyenda árabe describe, de cuyo pie partía al galope un escuadrón de caballeros para tardar seis horas en salir de su sombra.

De Madrid a Miranda de Ebro, todo es dramático, nada es apacible. En cambio, de Hendaya a París todo es apacible y nada es dramático.

Francia es, ante todo, Francia la bien labrada. Verdor dondequiera, llanura blanda, a lo sumo voluptuosa ondulación. No hay un palmo de tierra que no sonría satisfecho y donde no aparezca la huella de un exquisito cuidado. De trecho en trecho, los boscajes húmedos, sonando al viento, y la capota de pizarras pulidas que cubre el *château*. Por todas partes los caminos bruñidos van y vienen, esos caminitos perfectos, únicos, que se alargan como caricias morosas sobre el cuerpo de Francia, todo él botánicamente vestido, sin dejar ver por roto alguno su carne cálida o lívida.

Siempre que al atravesar en rápido viaje Francia y España queda nuestra retina saturada de ambos paisajes, entran éstos en colisión, despertando en nosotros el eterno conflicto geográfico. ¿Cómo es posible que pueblos asentados sobre glebas de tan opuesto semblante pretendan gozar de un mismo nivel histórico? Para el ánimo español la comparación es desastrosa. El contraste entre las calidades de una y otra tierra es tal que no parece dejar resquicio a la esperanza. ¿Qué pueden hacer los hombres cispirenaicos para llenar el abismo de esa diferencia geográfica e igualar la suerte de ambos territorios? ¿No es el más ineluctable destino aquel que nos llega impuesto por el trozo de planeta que habitamos?

II

«¡HELION, MELION, TETRAGRÁMMATON!»

El efecto deprimente es todavía mayor cuando, al paso que una y otra campiña se desenvuelven ante los ojos, llevamos entre las manos el reciente libro de nuestro geógrafo Dantín sobre las *Regiones naturales de España*. La mayor porción de nuestra Península es designada por Dantín con el nombre de «España árida». El nombre es terrible, pero acaso lo es más todavía la realidad. «No hay en toda Europa —escribe— país que ofrezca tan enormes extensiones áridas y subdesérticas —ocupadas por *estepas áridas* (estepas de esparto) y *estepas salinas* del tipo de las africanas y asiáticas del cinturón árido

subtropical— como la Península Ibérica en concordancia con su clima». «Somos en Europa el único país donde la porción árida representa más del 80 por 100 del territorio».

Sabido es que la humedad de una región se determina, no por la cantidad absoluta de agua que recibe, sino por la proporción entre la que recibe y la que devuelve por vía de evaporación. Pues bien; en Castilla la evaporación es cuatro veces mayor que la lluvia. Si traducimos esta cifra al lenguaje intuitivo, resulta la grotesca imagen de un país donde va más agua de la tierra a la nube que viene de la nube a la tierra; esto es, que en Castilla llueve de abajo arriba.

¿Cómo podrán extrañar la sequedad, la salinidad de las almas españolas? «El animal o la planta —dice Dantín— parecen reflejar la fisonomía de la región, al punto de aparecer totalmente concertados con su paisaje. Cada elemento regional parece haber dejado en la especie algún claro testimonio: el clima, su librea, el relieve, sus costumbres, etc., estampándose en él, marcándole con su estigma como el esclavo señalado por su dueño para reconocerlo y subordinarlo en todo momento».

La geografía nos produce tal congoja, padecemos un instante de tan absoluta depresión que el músculo se dispone a aflojarse, abandonando toda presa vital. La aridez climatológica de la Península, que decanta en sus paisajes tan insólita y exasperada belleza, es, por lo visto, una fatalidad inexorable sobrepuesta a nuestra historia. Al menos desde hace un siglo apenas hay idea más popular, más obvia, que tan cómodamente se encaje en las mentes al uso como ésta de la influencia soberana del «medio» sobre el hombre. Obstinadas varias generaciones sucesivas en hacer de la historia una física, aspiraron a buscar las causas de los hechos humanos y creyeron encontrarla fuera del hombre, en el contorno físico, en el estado geológico y el clima ambiente. Taine, personaje sin genio, pero exacto receptor de los tópicos de su época, popularizó la idea del *milieu*, que ya había servido a Buckle para *explicar* la inspiración metafísica de los indos por el enorme consumo que hacen de arroz.

Sin embargo, en un ensayo de ensayo sobre la historia de España, publicado por mí hace unos meses, no se mienta siquiera el factor geográfico. Algunos lectores me han mostrado por ello su extrañeza. Pío Baroja, de cuyo espíritu agudo no logramos nunca desalojar cierto materialismo contraido en la mocedad, echaba de menos en mi decoración histórica las usuales estadísticas sobre suelo y clima.

Es que, a mi juicio, la interpretación geográfica de la historia,

según ha sido empleada, carece de valor científico. Es una de tantas ideas lanzadas por el siglo XVIII (no se olvide que ésta viene de Montesquieu), y que, a pesar de no cumplir la promesa intelectual que nos hicieron, se han instalado en los espíritus como dogmas íntimos. A primera vista nada más plausible, en efecto, que admitir una estricta correlación de causa y efecto entre los climas y las formas de la vida humana. Nuestro intelecto se siente siempre atraido por parejas simetrías esquemáticas. Pero es el caso que a estas fechas no ha logrado nadie establecer ley alguna que permita derivar de un clima determinado una determinada institución política, un estilo artístico, una ideología. Se han visto florecer en un mismo clima las culturas más diferentes, y viceversa, una misma cultura atravesar climas distintos sin sufrir variaciones esenciales en su estilo.

Ha acontecido lo propio que con la psicología fisiológica. Un momento pareció lo más obvio buscar en las modificaciones corporales la causa de los fenómenos psíquicos. Se crean laboratorios, revistas, cátedras, congresos de psicofisiología. Una legión de convencidos proclama la nueva fe, combate a los remisos, jura su confesión. Sin embargo, el secreto de la naturaleza se resiste a tal entusiasmo. Ni un solo fenómeno psíquico resulta explicado fisiológicamente. Llegó a elaborarse una minuciosa topografía del cerebro donde se localizaron las funciones psíquicas. Pronto se desvaneció la ilusión. Quedó sólo como reducto de los psicofisiólogos el centro del lenguaje. Ahora resulta que, aun extirpado o dañado, puede el hombre volver a hablar. No obstante, la idea de *explicar* lo psíquico por lo somático sigue satisfaciendo al vulgo.

Se olvida que las ideas tienen dos caras y dos valores o eficiencias distintas. Por una de sus caras la idea pretende ser espejo de la realidad; cuando esta pretensión se confirma decimos que es verdadera. La verdad es el valor o eficiencia objetivos de la idea. Mas por su otra cara la idea se prende al sujeto, al hombre que la piensa: cuando coincide con su temple íntimo, con su carácter y deseos aunque no sea verdadera, aunque carezca de valor objetivo, posee una eficiencia subjetiva, dando satisfacción intelectual al espíritu. Yo opondría a la verdad, o valor objetivo de la idea, su vitalidad o valor subjetivo.

Para la mayor parte de las gentes esa delicadísima y como superflua función de las ideas que consiste en su verdad, es rigorosamente desconocida. Las ideas ejercen, dentro de su economía vital, tan sólo una misión orgánica, no menos maravillosa que la otra. Son órganos de vida que el organismo —individuo, pueblo, época— sabe

plasmarse para afrontar la existencia. No encajan tal vez en la realidad, pero encajan en la subjetividad, y producen en ella efectos automáticos. Así, rodando por Castilla y por Francia, las ideas de clima, medio, situación geográfica, apenas nombradas, efectúan inmediatamente en nosotros la calma intelectual. Creemos habernos *explicado* la desventura española; creemos haberla *entendido*. Se trata de un efecto análogo al que en las edades primitivas se atribuía a los vocablos mágicos. Nadie comprendía el mecanismo con que el conjuro operaba sus cósmicas intervenciones; pero al escucharlo, las almas se aquietaban, tenían en él fe viva. Nuestro siglo, que aspira a la ciencia, no es menos mágico; sólo que ahora la magia no produce efectos cósmicos, sino íntimos. Las ideas científicas actúan sobre las almas, no científica, sino mágicamente.

Y así será siempre. A fines del siglo XVIII, el sublime conde Cagliostro conquistó Europa entera desnudando su daga, trazando con su punta ingeniosa el círculo mágico y dando al viento estos soberanos vocablos: *¡Helion, Melion, Tetragrámmaton!*

«Medio», «clima», «factor geográfico» son cosa muy parecida a ese vocabulario omnipotente del astuto napolitano.

Así yo, para dominar esta depresión que la geografía me proporciona, opongo a un conjuro otro conjuro, y mientras el sudexpreso resbala por las landas, ricas en pinos, repito fervorosamente: *¡Helion, Melion, Tetragrámmaton!* Y es ello tan eficaz, que hasta las ruedas del vagón, martilleando sobre los carriles, murmuran: *¡Helion, Melion, Tetragrámmaton! ¡Helion, Melion, Tetragrámmaton!*

III

HISTORIA Y GEOGRAFIA

No, la aridez climatológica de la Península no justifica la historia de España. Las condiciones geográficas son una fatalidad sólo en el sentido clásico del *fata ducunt, non trahunt:* la fatalidad dirige, no arrastra. Tal vez no quepa expresar mejor el género de influencia que el contorno físico, el «medio», tiene sobre el animal, y especialmente sobre el hombre. La tierra influye en el hombre, pero ¿de qué manera? Es el hombre, como todo organismo vital, un ser reactivo. Esto quiere decir que la modificación producida en él por

cualquier hecho externo no es nunca un efecto que sigue a una causa. El «medio» no es causa de nuestros actos, sino sólo un excitante; nuestros actos no son efecto del «medio», sino que son libre respuesta, reacción autónoma.

Afortunadamente, se van convenciendo los biólogos de que la idea de causa y efecto es inaplicable a los fenómenos vitales, y, en su lugar, es forzoso hacer uso de esta otra pareja de conceptos: excitación y reacción. La diferencia entre una y otra categoría es bien clara. No se puede hablar de efecto sino cuando un fenómeno reproduce en nueva forma lo que ya había en otro, que es la causa. *Causa aequat effectum.* El impulso que pone en movimiento una bola de billar efectúa después del choque el movimiento de otra bola, a la cual pasa aquel impulso. No se ha visto nunca que la segunda bola del billar se mueva con más brío que la primera. En cambio, basta el movimiento de una mano en el aire para que un escuadrón de Caballería se lànce al galope. La reacción vital es un efecto constantemente desproporcionado a su causa; por tanto, no es un efecto.

Fue, pues, un error buscar las «causas» de los hechos históricos, que son, en definitiva, hechos biológicos. En rigor, la única causa que actúa en la vida de un hombre, de un pueblo, de una época, es ese hombre, ese pueblo, esa época. Dicho de otra manera: la realidad histórica es autónoma, se causa a sí misma. En comparación con la influencia que los españoles hemos tenido sobre nosotros mismos, el influjo del clima es estrictamente desdeñable.

Fata ducunt, non trahunt. La tierra influye en el hombre, pero el hombre es un ser reactivo, cuya reacción puede transformar la tierra en torno. La sequía del terruño actúa sobre él, ante todo, produciéndole sed y modorra. Si el hombre es fuerte, sabrá reaccionar, poblando el yermo de hontanares e imponiéndose una vigorosa disciplina deportiva que venza la ignavia muscular. De modo que donde mejor se nota la influencia de la tierra en el hombre es en la influencia del hombre sobre la tierra.

Hay, ciertamente, lugares en el planeta que no son ecuménicos. La vida en ellos es imposible; mas, por lo mismo, no influyen en la vida. Allí donde la vida resulte mínimamente posible, el ser orgánico reacciona sobre el medio y lo transforma en la medida de su potencia vital.

Por eso, cuando el tren ha dejado atrás Burdeos, y corre entre los viñedos sonrientes, ha cesado dentro de mí la depresión mágica que un instante me produjera el materialismo geográfico.

El paisaje no determina casualmente, inexorablemente, los des-

tinos históricos. La geografía no arrastra la historia: solamente la incita. La tierra árida que nos rodea no es una fatalidad sobre nosotros, sino un problema ante nosotros. Cada pueblo se encontró con el suyo planteado por el territorio a que llegara, y lo resolvió a su manera, unos, bien, otros, mal. El resultado de esa solución son los paisajes actuales.

Es preciso, pues, invertir los términos. El dato geográfico es muy importante para la historia, pero en sentido opuesto al que Taine le daba. No es aprovechable como causa que explica el carácter de un pueblo, sino, al revés, como síntoma y símbolo de este carácter. Cada raza lleva en su alma primitiva un ideal de paisaje que se esfuerza por realizar dentro del marco geográfico del contorno. Castilla es tan terriblemente árida porque es árido el hombre castellano. Nuestra raza ha aceptado la sequía ambiente por sentirla afín con la estepa interior de su alma.

Como en el individuo es el dato que arroja más profundas revelaciones cuál sea la mujer que elige, pocas cosas declaran más sutilmente la condición de un pueblo como el paisaje que acepta.

Se me dirá que, a veces, el cariz geográfico es tan adverso a los deseos de una raza, que todas las reacciones de ésta para transformarlo resultarían vanas. Ciertamente; pero entonces se produce en la historia el curioso fenómeno de la emigración, que significa precisamente la inaceptación de un paisaje y el afán peregrino hacia una campiña soñada, hacia una «tierra de promisión» que toda raza fuerte se promete a sí misma.

El árido dramatismo de la gleba castellana, la insistente apacibilidad de los campos franceses son el más amplio comentario psicológico, la plástica proyección de dos almas étnicas que sienten la vida de opuesta manera.

IV

AMOR A LA VIDA
DESDÉN A LA VIDA

Árbol, mies, senda, alquería, todo en el paisaje francés manifiesta un exceso de solicitud, complacencia morosa, caricia prolongada. No se contenta el francés con que las cosas en torno estén bien, sino que subraya esta su perfección, la paladea y la soba un poco.

Existe una rigorosa correspondencia entre estos campos y el resto de la existencia francesa. El estilo de su agricultura es el mismo que el de su literatura, de su sociabilidad, de su cocina, de su política.

Tal coincidencia no debe parecer fortuita. Como en el árbol todo es expansión de una semilla hincada en tierra, en el hombre todo es ramificación de una sensación o sentimiento radical ante la vida (1). Este sentimiento vital es, en el francés, de amor a la existencia, amor de fruición y regodeo. En el castellano, por el contrario, todo emerge de un fondo saturado de desdén a la vida. Ambas notas fundamentales sirven de punto de partida a dos grandes melodías históricas, cuyo estilo es antagónico y que suenan en *forte* o en *piano* dentro del hogar tradicional, en las aristas del edificio, sobre el lienzo del pintor, en la asamblea política, bajo el rumor del verso, a lo largo del paisaje.

El campo de Castilla no es sólo árido, desértico, áspero; hay en él, además, la huella del abandono. Es un campo desdeñado. La campiña de Francia no es sólo húmeda, grasa, blanda; es una gleba retocada, acariciada, gozada.

Siente el castellano una secreta vergüenza, cuando se sorprende complaciéndose en algo. Para el francés, opuestamente, vivir es go zarse en vivir. Pero adviértase que gozar no significa una actitud meramente pasiva: goce es una actividad enérgica, merced a la cual volvemos sobre lo espontáneo, lo atendemos, palpamos, degustamos. Este gesto de degustación —el chasquido de la lengua sobre el paladar— no falta nunca en los actos franceses, y es precisamente lo que irrita ante ellos al buen castellano. El hombre placentero, voluptuoso, satisfecho, le parece petulante y amanerado. Para quien desdeña

---

(1) En el mundo hispanoamericano la mayor parte de los escritores es de tan liviana condición intelectual, tan poco enterada de las cosas y tan audaz para hablar de ellas, que es peligrosa la circulación de las personas un poco más cabales. Como en algunos pueblos bárbaros no se ha llegado aún a conseguir la seguridad personal, así en los nuestros acaece dentro del tráfico intelectual. Por única vez, y sólo por tomar un ejemplo entre otros muchos, quiero hacer aquí una advertencia. La idea a que el texto alude, y que como un *leit motiv* fluye por casi todos mis trabajos, será indefectiblemente atribuida a Spengler. Sin embargo, con las mismas palabras que en esta página, sólo que aplicada formalmente a la cultura (¡ !), aparece ya en las *Meditaciones del Quijote*, publicadas en 1914, cuatro años antes que naciese la obra de Spengler. Y esto mismo acontece con otros muchos temas que son atribuidos a libros que yo mismo he hecho traducir con la generosa intención de ampliar la mente hispanoamericana, tan angosta, tan poco generosa y tan imprecisa.—1925.

la vida detenerse a degustarla es una falta de seriedad y de hombría. Es curioso que nuestro pueblo ha medido siempre los grados de hombría en los individuos, no tanto por lo que éstos son capaces de hacer, sino por lo que son capaces de dejar de hacer, de sufrir, de renunciar. Casi le enoja el triunfo, porque en él suele comenzar la orgía. Por eso nuestra literatura se acostumbró a preferir los héroes en derrota. El primer poema hispanolatino, *La Farsalia*, de Lucano, canta a un vencido, y nuestro libro simbólico, el *Quijote*, es la triste epopeya de los lomos apaleados, donde la vida se define como naufragio irremisible y esencial derrota. Parejo origen tiene el extraño fenómeno de que en España las masas populares quedan remisas y suspicaces ante todo hombre público que traiga ademán triunfante, creador y gozador. Por el contrario, sienten enigmático entusiasmo hacia personajes cuya virtud consiste en simples renuncias. La popularidad de Pi y Margall, hombre excelente, pero de dotes escasísimas, se nutría de los ridículos desplantes ascéticos a que solía entregarse. Como si el vivir miserablemente, el no cobrar o cobrar mal su trabajo fuesen garantía alguna de la honorabilidad y talento políticos.

A primera vista parece simpático en nuestro pueblo este desamor a los potentes y este fervor hacia los renunciadores. Mas después de analizarlo y, sobre todo, de advertir que es típico en las razas débiles el odio a los temperamentos creadores y la veneración por los «santones», empieza a perder atractivo. El «santón» es un héroe cuya heroicidad, puramente negativa, consiste en renunciar a vivir. El ser debilitado, cuando se pone a escoger normas de heroísmo, suele preferir ésta, porque, a la postre, halaga su flojera. Siempre es más fácil dejar de hacer que hacer. Por esta razón resultan en España popularísimos los programas de abandono, en lo público como en lo privado.

La historia de Francia es la historia más bonita porque es la historia de un pueblo que se divierte viviendo. Toda ella avanza en *allegretto;* es el *tempo* racial que se impone a los individuos, por muy melancólicos que sean. La tristeza horrible, la amargura de demente, de *mánico*, que brotaba en el alma de Pascal, no tuvo más remedio que aceptar el compás jovial de la expresión francesa. Sus *Pensées* piruetean, y en las *Cartas provinciales* la más adusta teología combate jocundamente.

Goce de vivir, desdén de vivir; estos dos modos últimos y opuestos de sentir la existencia palpitan en los paisajes de dos naciones tan próximas, y a la vez tan distantes, como Francia y España.

Mientras el Renacimiento francés culmina en la figura de Pantagruel, que es, ante todo, un glotón, el Renacimiento español se complace con la imagen de un pícaro, que es, ante todo, un famélico. En nuestra literatura picaresca hay, como en el paisaje castellano, una servil adulación al hambre.

V

DESTINOS ÉTNICOS

La historia toda de Francia parece, pues, brotar, como de una simiente, de cierta actitud elemental de afición a la vida. La castellana, por el contrario, sabe toda ella a desdén hacia la vida. Esta diferencia de tonalidad biológica entre ambos pueblos sólo se hace patente cuando se los compara uno con otro; mas si confrontamos la manera castellana de sentir la existencia con la de otras razas lejanas, los indos, por ejemplo, cambiará totalmente de cariz. Siente el indo la vida como un incesante afán de fuga ultraterrena; para atender a las cosas de este mundo necesita violentarse, corrigiendo por un doloroso esfuerzo de la voluntad la ruta espontánea de su alma, que gravita por sí misma hacia un trasmundo místico. El desdén del hombre bengalí por los asuntos planetarios es de tal modo intenso que, emparejado con él, nuestro sobrio gesto despectivo ante las delicias terrenales parecerá más bien un melindre que oculta la plena aceptación de aquéllas. No se debe olvidar que las razas occidentales, tomadas en conjunto, se caracterizan frente a la humanidad del Oriente por un rasgo común de entusiasmo vital El europeo es, siempre, hombre de este mundo; de aquí su temperamento imperialista y práctico, de aquí su escasa capacidad religiosa.

Nuestra noción de los caracteres étnicos es, pues, forzosamente relativa, y varía según las comparaciones a que la sometamos, como el ala de la gaviota, que es blanca bajo el rayo del sol y se oscurece al resbalar sobre el vellón de la nube.

Dentro de los límites de España aparece el desdén castellano rodeado de voluptuosidades por todas partes. Hay la voluptuosidad de Levante festival, decorativa; hay la voluptuosidad cantábrica de la comilona y el hogar confortable; hay la voluptuosidad andaluza de la postura, el perfume y el aire blando; hay la voluptuosidad

gallega y lusitana, que es un gozar del dolor, un embriagarse con las lágrimas, una complacencia querulante en la propia tristeza al son del «fado», un delicioso morirse disuelto en la melancolía atlántica. En medio de esta varia delicia, Castilla, recluída en su desierto, toma el aire de un enjuto San Antonio asediado por una periferia de tentaciones.

Pero esta diferente tintura, que se derrama sobre el carácter de un pueblo según las comparaciones a que le sometamos, procede de nuestras necesidades intelectuales. La relatividad está en nuestra noción, no en el carácter étnico, que es siempre idéntico a sí mismo y perfectamente determinado.

Podremos vacilar al definir la divergencia entre nuestro temperamento y el francés; pero la sentimos inequívocamente. Se trata de dos tipos vitales, irreductibles el uno al otro. Es completamente falso que, como Cánovas decía, sean los franceses españoles con dinero. No es la mayor riqueza, ni siquiera el superior saber o el mayor talento, lo que diferencia ambos pueblos. Una España más rica que la actual, más sabia o más inteligente, se diferenciaría probablemente aún más de la raza vecina. Y es que el principio diferencial radica en estratos mucho más elementales de la vida que economía, ciencia, intelecto. Tan elemental, tan primitivo es, que casi resulta inefable.

Es una contingencia, que en vez de silenciada debiera cuidadosamente ser atendida, la de que muchos españoles, y entre ellos no pocos de los mejores, sienten su vida aniquilada por el mero hecho de verse forzados a habitar en España. Casi todo lo que en nuestro país se hace, sus usos y maneras, sus ideas y sus productos, les parece erróneo, sin valor o irritante. Sienten el ambiente castizo como una atmósfera opresora, que les angustia y que estrangula todas sus posibilidades de existencia. En cambio, estiman altamente las cosas y modos de Francia o Inglaterra, hasta el punto de pensar que si pudiesen radicalmente trasladar a esos países su vida, quedaría ésta por completo lograda. No seré yo quien censure, sin más ni más, a las personas que sinceramente y no por tópico sienten así. Pero aunque no las censure, me permito hacerles notar que están en un error. Transfiriendo su vida a Francia o Inglaterra serían no menos infelices; sólo que su infelicidad cambiaría de signo y tenor. Porque no basta que ciertas formas de vida nos parezcan estimables para que podamos vivir en ellas; es menester que además sean el auténtico fruto de nuestra más íntima sensibilidad, de nuestras exigencias orgánicas más profundas. El español trasladado a Francia habrá eludido el roce con nuestra áspera atmósfera celtíbera, y en consecuencia sentirá menos molestias;

pero no por eso vivirá más. Al contrario, pronto comenzará a advertir que se le paralizan todas las mejores actividades vitales. Irá y vendrá, fantasma de sí mismo, al través del suave ambiente extranjero, sin tomar en nada parte, desplazando de acá para allá una personalidad tullida y como ausente, mero espectador sin emociones, pupila exánime de cuanto en su derredor pasa. Todo lo que hay de incitante y excitante en el tránsito por un país extraño desaparece cuando a él trasladamos el eje y la raíz de nuestra vida. Los antiguos tenían fina percepción de esa parálisis íntima en que cae el transplantado, y por eso era para ellos una pena de rango parejo a la muerte la del destierro. No por la nostalgia de la patria les era horrendo el exilio, sino por la irremediable inactividad a que los condenaba. El desterrado siente su vida como suspendida: *exul umbra*, el desterrado es una sombra, decían los romanos. No puede intervenir ni en la política, ni en el dinamismo social, ni en las esperanzas, ni en los entusiasmos del país ajeno. Y no tanto porque los indígenas se lo impidan cuanto porque todo lo que en derredor acontece le es vitalmente heterogéneo, no repercute dentro de él, no le apasiona ni le duele ni enciende. Tal vez distraído por las mayores facilidades externas que el medio le ofrece, no advierte que su existencia ha degenerado en un sordo y espectral deslizamiento por la quinta dimensión.

Todos hemos observado en los que viven fuera de su raza un peculiar entontecimiento y bobería. Nada enérgico, robusto, creador queda en ellos. Las potencias vitales se les han envaguecido, y en el secreto fondo de sí mismos sienten su persona radical e irremisiblemente humillada.

Aun en el caso aludido de desestimar las maneras españolas y apreciar altamente las francesas o inglesas, no es, pues, solución el traslado definitivo a esos países. El error proviene de creer que la vida es una operación receptiva, un transitar por entre las cosas, un pasivo sufrir y gozar lo que de fuera nos viene. Pensando así, no carece de lógica suponer que si nos colocamos en un medio donde lo externo valga más que en el nativo, nuestra existencia será mejor. Mas, como digo, hay error en el punto de partida. La vida no es recepción de lo que pasa fuera; antes por el contrario, consiste en pura actuación; vivir es intervenir; por lo tanto, un proceso de dentro afuera, en que invadimos el contorno con actos, obras, costumbres, maneras, producciones según el estilo originario que está prescrito en nuestra sensibilidad.

El ensayo, aunque sólo sea imaginario, de transmigración al país extraño que más estimamos nos sirve precisamente para tomar con-

tacto con ese inefable principio diferencial, con ese esquema de melodía orgánica que constituye el carácter de cada pueblo. Porque si juzgamos inaceptables las formas concretas en que se ha desarrollado la vida española por lo toscas y torpes, y, en cambio, consideramos plausible el tipo de existencia francés o inglés, parece que nuestro ánimo podría hacerse solidario de éstos sin resto ni nostalgia. Sin embargo, no es así. Basta que haciendo una especie de experimento mental nos imaginemos convertidos en franceses o ingleses para que, no obstante nuestra estimación, nos demos cuenta de que con ello renunciamos a ciertas calidades espléndidas que en potencia posee el módulo español. Entonces vislumbramos, más allá de lo que España ha sido y es efectivamente, un núcleo originario de tendencias vitales, que desarrolladas con mejor acierto producirían un tipo de existencia estimabilísimo. Frente a la España real que ha sido, que es, hay muchas Españas posibles, todas ellas brote diversamente orientado de un mismo germen, estilo o temperamento. Queramos o no, cualquiera que sea nuestra desestimación de la España real, estamos ligados en nuestras profundidades orgánicas a ese fondo de tendencias étnicas, imperativo biológico que rige inexorable nuestro destino. Si queremos vivir, tenemos que vivir a la manera española; pero la manera española es múltiple. Hasta ahora se ha usado una; tal vez la peor. No veo que haya inconveniente en ensayar otra.

Toda esta «dulce Francia», que a ambos lados de mí se escapa por las ventanillas del tren —la tierra grasa, blanda, verdecida; los boscajes, trémulos bajo el viento; las villas placenteras, y las costumbres, y la política, y las ciencias, y las artes—, me parece más valiosa que España. Sobre esto no sorprendo en mí la menor vacilación. Otra cosa me avergonzaría; es de tal modo evidente esa superioridad, que desconocerla o escatimarle el asenso me parecería un acto fraudulento. Porque cada objeto en el mundo tiene junto a su forma y contenido un valor que le es propio, y consecuentemente un rango en la jerarquía de las estimaciones. Negarse a reconocerlo es hurtar al objeto algo que es suyo, y no puede hacerse sin vileza. Lo siento mucho, pero yo no puedo fundar mi patriotismo en una deshonestidad.

Tampoco me sería esto necesario. Porque cuanto más claramente veo y con mayor vigor subrayo las gracias y virtudes de Francia, es mayor la evidencia con que siento ser otros mis destinos. En la íntima polarización de mi organismo encuentro un sistema de apetitos y de afanes que discrepa hondamente del que ha creado los encantos de Francia. Mis potencias vitales irradian hacia otros cuadrantes de posible existencia.

En el último siglo se ha querido ocultar este hecho, grandioso y terrible a la par, de que los pueblos son radicalmente diversos, que en ellos la vida histórica se diversifica como la somática en las especies zoológicas. Cierto vago internacionalismo ha pretendido ligeramente nivelar con un conjuro caprichoso e inválido la diferencia entre las naciones, e impulsado por lunáticas inspiraciones, ha urdido una pseudocultura en que se fingía ignorarlas.

Y, sin embargo, se trata de un hecho absoluto, irreductible, ante el cual historia y política no pueden hacer más que tomarlo según se presenta: espontáneo, irracional y misterioso. Más aún: en la historia y la política la existencia de esos estilos vitales diferentes que son los pueblos es el punto de partida para toda ulterior meditación.

Hasta no hace mucho, cuando a las islas Seethland, solitarias, remotas de toda otra tierra habitada, llegaba algún barco, los insulares se veían atacados por una violenta epidemia de tos convulsiva y estornudos. La aproximación de una raza extraña sacudía eléctricamente las raíces orgánicas de aquel pueblo. Valga esto como imagen simbólica de la heterogeneidad insuperable que yace en el seno de los destinos étnicos.

VI

BABEL, BALBUCIR, BÁRBARO

Tal vez siempre se ha sentido que los pueblos son modos de existir radicalmente distintos. Pero aunque siempre se ha sentido esto, no se ha sabido casi nunca. Como en tantos otros asuntos por un lado iba la evidencia de la impresión inmediata; por otro, los conceptos, teorías e interpretaciones. Las ideas dominantes en la edad moderna han tendido a nublar la claridad con que los pueblos se sentían diferentes. Había un extraño apresuramiento en demostrar que lo humano es uniforme.

Sin embargo, aquí y allá, en fugitivos instantes, se vislumbró que la heterogeneidad de los grupos étnicos es más honda de lo que solía pensarse.

En la *Filosofía de la Mitología*, obra de su vejez, se pregunta Schelling: ¿Cómo nacieron los pueblos? ¿Cómo de la humanidad homogénea primitiva salió la muchedumbre de pueblos diversos que

la historia ha encontrado siempre esparcidos sobre la tierra? No basta atribuirla a la separación material que, tal vez, el crecimiento del núcleo humano aborigen hizo forzosa. De esta manera sólo llegamos a una segmentación en tribus aisladas, no a una formación de pueblos distintos. Tampoco basta referirse a una diferencia originaria de razas, si por razas se entiende meramente diferencias del tipo corporal. El pueblo indo se compone de razas diversas, diversidad que se mantiene intacta, o poco menos, dando lugar a la organización en castas. Sin embargo, los indos son un pueblo en el sentido más poderoso de la palabra. Por la misma razón, es inútil buscar el origen de la variedad étnica en influencias externas, clima, forma geográfica, catástrofes telúricas. Causas externas sólo pueden explicar variaciones también externas, y los pueblos son diferencias íntimas, espirituales.

La causa de la diversificación tuvo, pues, que ser espiritual. Es verdaderamente extraño —dice Schelling— que una cosa tan obvia no se haya advertido al punto. Porque no cabe pensar en pueblos diferentes sin lenguajes diferentes, y el lenguaje es, por cierto, algo espiritual. «Si entre las diferencias externas —y a ellas pertenece el idioma por una de sus caras—, es el lenguaje lo que más íntimamente diferencia a los pueblos, hasta el punto de que sólo aquellos pueblos que hablan distinto idioma son en realidad distintos, no se puede separar la génesis de las lenguas de la génesis de los pueblos». Y es curioso notar que, en efecto, la Biblia pone en relación lo uno con lo otro. Durante la edificación de la torre de Babel, la humanidad, hasta entonces una, se disgrega, y se da como causa inmediata de ello la confusión de las lenguas. Nacen, pues, los pueblos al mismo tiempo que los idiomas. «Pero una confusión de las lenguas no es comprensible sin suponer un acontecimiento íntimo, una profunda conmoción de la conciencia. De suerte que si ordenamos los sucesos en su serie natural, lo primero fue necesariamente lo más interno, la alteración de la conciencia; lo segundo, ya más exterior, la involuntaria confusión de las lenguas; lo postrero, en fin, la disociación del género humano en masas distintas no sólo espacial, sino íntima y espiritualmente, esto es, en pueblos».

«Pero una afección de la conciencia que trae consigo, por lo pronto, una confusión de las lenguas, no podía ser superficial, sino atacar al principio mismo y fundamento de aquélla.» Lo escindido, lo roto, fue, pues, aquella raíz espiritual que mantenía uniforme y una a la humanidad, a pesar de su división externa en tribus y estirpes. Esa raíz, ese principio, que tal imperio ejercía sobre la con-

ciencia humana, hasta el punto de no dejar en ella espacio para nada antitético y distinto, no podía ser más que la idea infinita de un Dios, de un Dios solo y único. Y la catástrofe espiritual que en un cierto momento quebró el bloque de la humanidad en una muchedumbre de pueblos, sólo pudo consistir en la escisión de esa idea teológica. La fe única en un Dios señero se rompió en una pluralidad de pensamientos distintos sobre Dios, es decir, en dioses diferentes; cada trozo de humanidad se sintió sobrecogido por la duda hacia aquella divinidad unitaria, y presa de una nueva fe en un Dios esencialmente parcial, particular, sublime esquirla teológica de la primitiva cantera infracta. Y abrazado a Él, a ese Dios que no era el de todos, sino el suyo frente a los de los otros, fue sintiendo aversión e incomprensión hacia los demás trozos de humanidad. «No un acicate externo, sino la íntima inquietud, la angustia incoercible de no ser ya la humanidad íntegra, sino sólo una parte de ella, empujó a cada grupo de tierra en tierra, de costa en costa, hasta sentirse bien solo consigo mismo, lejos de todos los extraños, en el lugar para él adecuado y previsto».

Los constructores de Babel habían dicho: «Vamos; edifiquémonos una ciudad y una torre, cuya cúspide llegue al cielo, y hagámonos un nombre, por si fuéramos esparcidos sobre la faz de toda la tierra». Schelling hace notar que este temor, esta angustia de verse desparramados y disyuntos es anterior a la confusión de las lenguas y revela en la sospecha de la crisis futura la previa germinación en los espíritus de un íntimo disenso.

Ello es que las crisis religiosas han tenido siempre una misteriosa correspondencia con anomalías del lenguaje. En las épocas de fervor místico suele acompañar a los momentos de exaltación el llamado «don de lenguas». Los fieles se entienden, cualquiera que sea el idioma que hablen. Por eso llama Schelling al Pentecostés una Babel inversa.

«Cada pueblo —prosigue el filósofo romántico— existe como tal sólo desde el momento que ha decidido y fijado su mitología», a la cual se ajustan dócilmente las formas del idioma. La incapacidad de entenderse es el síntoma auténtico en que los hombres perciben su diferencia étnica. No se entienden porque hablan idiomas diversos; pero hablan idiomas diversos porque piensan de manera distinta. «Por esto fue llamado el nombre de ella Babel, porque allí confundió Jehová el lenguaje de toda la tierra». Esto leemos en el Génesis.

Schelling se niega a aceptar la etimología científica de Babel. Bab-Bel, que quiere decir «puerta de Dios». En su opinión, Babel

es una contracción de Bab-Bel, vocablo onomatopéyico, que imita el efecto producido en nosotros por el rumor de una lengua que no entendemos. Se trataría, pues, de la misma raíz que formó en Grecia la palabra «bárbaro», en latín la palabra *balbuties*, en francés *babil*, en español «balbucir», dicciones todas que aluden a un hablar ininteligible. Así Ovidio:

Barbarus hic ego sum, quia non intelligor ulli (soy aquí un bárbaro, porque no me entiende nadie).

Esta teoría de Schelling puede servir como ejemplo luminoso de lo que fue el pensamiento romántico, donde siempre anduvo mezclada genial agudeza con ingeniosa arbitrariedad. Si se eliminan las fantasías etimológicas y la interpretación del texto mosaico con la hipótesis de la humanidad homogénea, queda una profunda intuición de la heterogeneidad vital, que en la historia de los pueblos aparece constante. No son las condiciones externas ni el hallarse en un estadio distinto de la evolución humana —que caprichosamente se supone única— lo que diferencia a los pueblos, sino una diversa orientación radical del espíritu. Ciertamente, cada pueblo es una mitología diferente, un repertorio exclusivo de maneras intelectuales y afectivas.

... ...

Y las ruedas del tren en que viajo continúan diciendo: *¡Helion, Melion, Tetragrámmaton!...*

ESTUDIOS FILOSÓFICOS

LAS DOS GRANDES METÁFORAS

(En el segundo centenario del nacimiento de Kant.)

Cuando un escritor censura el uso de metáforas en filosofía, revela simplemente su desconocimiento de lo que es filosofía y de lo que es metáfora. A ningún filósofo se le ocurriría emitir tal censura (1). La metáfora es un instrumento mental imprescindible, es una forma del pensamiento científico. Lo que puede muy bien acaecer es que el hombre de ciencia se equivoque al emplearla y donde ha pensado algo en forma indirecta o metafórica crea haber ejercido un pensamiento directo. Tales equivocaciones son, claro está, censurables, y exigen corrección; pero ni más ni menos que cuando el físico se trabuca al hacer un cálculo. Nadie en este caso sostendrá que la matemática debe excluirse de la física. El error en el uso de un método no es una objeción contra el método. La poesía es metáfora; la ciencia usa de ella nada más. También podía decirse: nada menos.

Pasa con esta fobia a la metáfora científica como con las llamadas «cuestiones de palabras». Cuanto más liviano es un intelecto, mayor propensión muestra a calificar las discusiones de meras disputas verbales. Y, sin embargo, nada es más raro que una auténtica disputa de palabras. En rigor, sólo quien se halle habituado a la ciencia gramatical es capaz de discutir sobre palabras. Para los demás, la palabra no es sólo un vocablo, sino una significación adjunta a él. Cuando discutimos palabras nos es muy difícil no disputar sobre

(1) Adviértase que cuando Aristóteles lo hace contra Platón no es precisamente para atacar las metáforas de éste, sino, al contrario, para hacer constar que ciertos conceptos suyos de pretensión rigorosa, como la «participación», no son, en realidad, más que metáforas.

significaciones. Estas son los tradicionales conceptos de que habla la vieja lógica. Y como el concepto, a su vez, no es sino la intención mental hacia una cosa, tendremos que las pretendidas disputas de palabras son, en verdad, querellas sobre cosas. Acontece que, en ocasiones, la diferencia entre dos significaciones o conceptos—por tanto, entre dos cosas—es muy pequeña, y al hombre práctico o romo no le interesa. Entonces se venga del otro interlocutor, acusándole de logomaquia. Hay gente enferma de la vista a quien interesaría que todos los gatos fuesen pardos. Pero no faltarán nunca algunos hombres capaces de sentir la suprema fruición de las menudas diferencias entre los objetos; siempre habrá magníficos deportistas de la sutileza, y cuando queramos oír ideas interesantes acudiremos a ellos, a los disputadores de palabras.

Parejamente, el espíritu inapto o ineducado en la meditación será incapaz, al leer un libro filosófico, de tomar como sólo metáfora el pensamiento que es sólo metafórico. Tomará *in modo recto* lo que está dicho *in modo obliquo*, y atribuirá al autor un defecto que, en realidad, él aporta. El pensamiento filosófico, más que ningún otro, tiene que cambiar constantemente, finamente, del sentido recto al oblicuo, en vez de anquilosarse en uno de los dos. Cuenta Kierkegaard que un circo comenzó a arder. El empresario, no teniendo persona más a mano, encargó al payaso que comunicase la noticia al público. Pero el público, al oír la trágica nueva de labios del payaso, creyó que se trataba de una broma más y no abandonó el recinto. El incendio cundió, y el público pereció, víctima de insuficiente agilidad mental.

Dos usos de rango diferente tiene en la ciencia la metáfora. Cuando el investigador descubre un fenómeno nuevo, es decir, cuando forma un nuevo concepto, necesita darle un nombre. Como una voz nueva no significaría nada para los demás, tiene que recurrir al repertorio del lenguaje usadero, donde cada voz se encuentra ya adscrita a una significación. A fin de hacerse entender, elige la palabra cuyo usual sentido tenga alguna semejanza con la nueva significación. De esta manera, el término adquiere la nueva significación al través y por medio de la antigua, sin abandonarla. Esto es la metáfora. Cuando el psicólogo descubre que nuestras representaciones se combinan, dice que se asocian, esto es, que se comportan como los individuos humanos. A su vez, el primero que llamó «sociedad» a una reunión de hombres dio un nuevo sentido al vocablo «socio», que significaba antes simplemente el que o lo que sigue a otro, el secuaz, de *sequor*. (Una curiosa corroboración histórica de la teoría

sobre el origen de la sociedad que apunto en mi *España invertebrada.)* Platón llega al convencimiento de que la verdadera realidad no es esta mudable que vemos, sino otra inmutable que no vemos, pero que presumimos de forma perfecta: la blancura insuperable, la suma justicia, etc. Para designar estas cosas invisibles para nosotros, pero que nuestro intelecto percibe, extrajo del lenguaje vulgar la palabra «figura», Idea, como indicando que el intelecto ve en un sentido más perfecto que los ojos.

Si fuéramos a apurar un poco el tema, comenzaríamos por sustituir el término «métáfora», que puede inducir a error en su sentido habitual. Metáfora es transposición de nombre. Pero es el caso que existen muchas transposiciones de nombre, las cuales no son lo que aludimos con el nombre de metáfora. He aquí algunos ejemplos variamente notorios.

«Moneda» designa el objeto intermediario del tráfico cuando consiste en un metal acuñado. Primitivamente, «moneta» significó «la que amonesta, la que avisa y previene». Era una invocación de Juno. En Roma existía un templo a «Juno Moneta», junto al cual había una oficina de cuño. El objeto elaborado aquí atrajo sobre sí el epíteto de Juno. Nadie, al usar la palabra moneda, piensa hoy en la soberbia diosa.

«Candidato» era el hombre vestido de blanco. Cuando en Roma un ciudadano optaba a alguna magistratura, se presentaba al cuerpo electoral cándidamente ataviado. Hoy es candidato todo el que opta a un cargo, cualquiera que sea su indumentaria. Es más: las solemnidades electorales de nuestro tiempo propenden al traje negro.

«Declararse en huelga» se dice en francés *Se mettre en grève*. ¿Por qué *grève* significa huelga? El que usa tal palabra no lo sospecha, ni le hace falta. La voz le designa directamente la significación huelga. *Grève* significó primariamente en francés «ribera arenosa». El Ayuntamiento de París fue construído junto al río. Ante él se extendía una ribera arenosa, una *grève*, y la plaza del Ayuntamiento se llamó *place de la Grève*. A esta plaza acudían los vagos: luego, los obreros sin trabajo que esperaban contrata. *Faire grève* llegó a significar hallarse sin trabajo, y hoy denomina el abandono deliberado del menester. Toda esta historia de la palabra ha sido reconstituída por los filólogos, pero no existe en la mente cuando la usa el obrero.

Son éstos ejemplos de transposición sin metáfora. En ellos, una voz pasa de tener un sentido a tener otro, pero con abandono del primero.

Cuando hablamos del «fondo del alma», la palabra «fondo» nos significa ciertos fenómenos espirituales ajenos al espacio y a lo corpóreo, donde no hay superficies ni fondos.

Al denominar con la palabra «fondo» cierta porción del alma, nos damos cuenta de que empleamos el vocablo, no directamente, sino por medio de su significación propia. Cuando decimos «rojo», nos referimos, desde luego, y sin intermediario alguno al color así llamado. En cambio, al decir del alma que tiene «fondo», nos referimos primariamente al fondo de un tonel o cosa parecida, y luego, desvirtuando esta primera significación, extirpando de ella toda alusión al espacio corporal, la atribuímos a la psique. Para que haya metáfora es preciso que nos demos cuenta de esta duplicidad. Usamos un nombre impropiamente a sabiendas de que es impropio.

Pero si es impropio, ¿por qué lo usamos? ¿Por qué no preferir una denominación directa y propia? Si ese llamado «fondo del alma» fuese cosa tan clara ante nuestra mente como el color rojo, no hay duda de que poseeríamos un nombre directo y exclusivo para designarlo. Pero es el caso que no sólo nos cuesta trabajo nombrarlo, sino también pensarlo. Es una realidad escurridiza que se escapa a nuestra tenaza intelectual. Aquí empezamos a advertir el segundo uso, el más profundo y esencial de la metáfora en el conocimiento. No sólo la necesitamos para hacer, mediante un nombre, comprensible a los demás nuestro pensamiento, sino que la necesitamos inevitablemente para pensar nosotros mismos ciertos objetos difíciles. Además de ser un medio de expresión, es la metáfora un medio esencial de intelección. Veamos por qué.

Decía Stuart Mill que si todas las cosas húmedas fuesen frías y todas las frías húmedas, de suerte que no se presentasen nunca las unas sin las otras, es probable que todavía creyésemos ser ambas una y misma cualidad. De igual modo, si nuestro mundo se compusiese por entero de objetos azules y azul fuera cuanto cae bajo nuestra mirada, nada nos sería tan difícil como tener de lo azul conciencia clara y distinta. Como el perro husmea mejor la pieza cuando ésta se mueve, y al moverse envía al aire la nubecilla de su olor, así la percepción y el pensamiento captan mejor lo variable que lo constante. Los que habitan junto a una catarata no suelen oír su estruendo, y, en cambio, si acaso cesa el torrente, perciben lo que menos pudiera creerse: el silencio.

Por eso Aristóteles define la sensación como una facultad de percibir diferencias. Prende lo vario y mudadizo, pero se embota y ciega ante lo estable y permanente. Por eso Goethe, paradójica-

mente y en un espíritu kantiano, dice que las cosas son diferencias que nosotros ponemos. El silencio, que no es nada por sí, es algo real para nosotros en cuanto es lo diferente, lo otro que el ruido. Al callar súbitamente todo rumor en torno y hallarnos náufragos en el silencio circundante, nos sentimos turbados como si algún grave personaje se inclinara, severo, sobre nosotros para inspeccionarnos.

No son, pues, todos los objetos igualmente aptos para que los pensemos, para que tengamos de ellos una idea aparte, de perfil bien definido y claro. Nuestro espíritu tenderá, en consecuencia, a apoyarse en los objetos fáciles y asequibles para poder pensar los difíciles y esquivos.

Pues bien: la metáfora es un procedimiento intelectual por cuyo medio conseguimos aprehender lo que se halla más lejos de nuestra potencia conceptual. Con lo más próximo y lo que mejor dominamos, podemos alcanzar contacto mental con lo remoto y más arisco. Es la metáfora un suplemento a nuestro brazo intelectivo, y representa, en lógica, la caña de pescar o el fusil.

No se entienda por esto que merced a ella transponemos los límites de lo pensable. Simplemente nos sirve para hacer prácticamente asequible lo que se vislumbra en el confín de nuestra capacidad. Sin ella, habría en nuestro horizonte mental una zona brava que en principio estaría sometida a nuestra jurisdicción, pero de hecho quedaría desconocida e indómita.

Como la metáfora ejerce en la ciencia un oficio suplente, sólo se la ha atendido desde el punto de vista de la poesía, donde su oficio es constituyente. Pero en estética la metáfora interesa por su fulguración deliciosa de belleza. De aquí que no se haya hecho constar debidamente que la metáfora es una verdad, es un conocimiento de realidades. Esto implica que en una de sus dimensiones la poesía es investigación y descubre hechos tan positivos como los habituales en la explotación científica.

En la *Silva a la ciudad de Logroño* describe Lope de Vega un jardín:

> *Verás bañarse el aire en varias fuentes,*
> *cuyos resortes siempre diferentes,*
> *siempre parecen unos,*
> *que en lanzas de cristal hieren el cielo,*
> *en diluvios de aljófares el suelo,*
> *o en más lentos cristales*
> *discurrir crespos, suspenderse iguales.*

Piensa Lope de Vega los surtidores de las fuentes como lanzas de cristal. Pero es evidente que los surtidores de las fuentes no son lanzas de cristal. Y, sin embargo, causa una deleitable sorpresa que a los surtidores de las fuentes se les llame lanzas de cristal.

Como dos instancias enemigas, la poesía aplaude lo que la ciencia vitupera. Y el caso es que ambas tienen razón. La una tomaría de la metáfora justamente lo que la otra deja.

Un surtidor y una lanza de cristal son dos objetos concretos. Concreto es todo objeto que puede ser percibido separadamente. Por el contrario, un objeto abstracto sólo puede ser percibido junto con algunos otros. Así, el color es un objeto abstracto, porque siempre se le verá extendiéndose por una superficie, grande o mínima, de esta o la otra forma. Viceversa, la superficie sólo es visible si tiene algún color. Color y superficie están, pues, condenados a vivir siempre juntos; no se da nunca el uno sin el otro, no existen separados, aunque son diferentes. Nuestra mente, con algún esfuerzo, consigue producir entre ellos una separación virtual; este esfuerzo se llama abstracción. Se abstrae del uno para que quede el otro virtualmente aislado y entonces se le diferencie bien del primero.

Los objetos concretos son compuestos de objetos más elementales y abstractos. Así, la lanza de cristal contiene, entre otros muchos ingredientes, cierta forma y cierto color; contiene un impetu para herir que le llega de un brazo. Parejamente, del surtidor podemos abstraer su forma, su color y un ímpetu ascendente que le llega de la presión hidráulica. Si tomamos enteros surtidor y lanza, veremos que se diferencian en muchas cosas: pero si tomamos sólo esos tres elementos abstractos, encontraremos que son idénticos. Forma, color y dinamicidad son los mismos en el surtidor y en la lanza. Afirmar esto es rigorosamente científico, es expresar un hecho real: la identidad entre parte del surtidor y parte de la lanza.

Un astro y un número son cosas bien distintas. Sin embargo, cuando Newton formula la ley de gravitación diciendo que los cuerpos ponderan los unos hacia los otros en razón directa de las masas e inversa del cuadrado de las distancias, no hace sino descubrir la identidad parcial, abstracta, que existe entre las luminarias celestes y una serie de números. Aquéllas se comportan entre sí como éstos entre sí. El pitagórico que apoyándose en ello concluyese: «Luego los astros son números», habría añadido a Newton lo mismo que Lope de Vega añade a la efectiva, aunque parcial, identidad entre las lanzas de cristal y los surtidores de las fuentes. La ley científica se limita a afirmar la identidad entre las partes abstractas de

dos cosas; la metáfora poética insinúa la identificación total de dos cosas concretas.

Esto muestra que las actividades intelectuales empleadas en la ciencia son, poco más o menos, las mismas que operan en poesía y en la acción vital. La diferencia consiste no tanto en ellas como en el distinto régimen y finalidad a que en cada uno de esos órdenes son sometidas. Así acontece con el pensamiento metafórico. Activo dondequiera, rinde en la ciencia un oficio distinto, y aun opuesto, al que espera de él la poesía. Esta aprovecha la identidad parcial de dos cosas para afirmar —falsamente— su identidad total. Tal exageración de la identidad, más allá de su límite verídico, es lo que la da un valor poético. La metáfora empieza a irradiar belleza donde su porción verdadera concluye. Pero, viceversa, no hay metáfora poética sin un descubrimiento de identidades efectivas. Analícese cualquiera de ellas, y se encontrará en su seno, sin vaguedad alguna, esa identidad positiva, diríamos científica, entre elementos abstractos de dos cosas.

La ciencia usa al revés el instrumento metafórico. Parte de la identidad total entre dos objetos concretos, a sabiendas de que es falsa, para quedarse luego sólo con la porción verídica que ella incluye. Así, el psicólogo que habla del «fondo del alma» sabe muy bien que el alma no es un tonel con fondo; pero quiere sugerirnos la existencia de un estrato psíquico que representa en la estructura del alma el mismo papel que el fondo de un recipiente. Al contrario que la poesía, la metáfora científica va del más al menos. Afirma primero la identidad total, y luego la niega, dejando sólo un resto. Es curioso que en etapas muy antiguas del pensamiento la expresión verbal de la metáfora presenta al desnudo esta doble operación de afirmar primero y luego negar. Cuando el poeta védico quiere decir «firme como una roca», se expresa así: *Sa parvato na acyutas* —*ille*, *firmus*, *non rupes*. Es firme, pero no de roca. Del mismo modo, el cantor dedica a Dios su himno *non suavem cibum*, que es dulce, pero no un manjar. La ribera avanza mugiendo, «pero no es un toro»; el rey es bueno, «pero no es un padre».

Hay en el héroe cierta calidad espiritual que vemos confusamente mezclada con otros muchos ingredientes, formando su figura total y concreta. Necesitamos un gran esfuerzo para acotarla del resto y pensarla aparte y por sí. A este fin empleamos con el poeta védico la metáfora de la roca. La firmeza de la roca nos es un abstracto ya bien conocido y habitual; en él hallamos algo común con la cualidad del héroe. Fundimos la roca con el héroe, y luego, dejando en éste la firmeza, restamos la roca.

Para pensar algo por separado necesitamos un signo mental que recoja nuestro esfuerzo de abstracción y lo fije dándole un cuerpo, una sede cómoda. Los hombres, las figuras escritas son los depósitos de estas fatigosas separaciones hechas por nuestro intelecto. Cuando el objeto que intentamos pensar es muy insólito, tenemos que apoyarnos en signos ya habituales y, combinándolos, dibujar el nuevo perfil.

Nuestra escritura es más práctica que la china, porque se funda en un principio mecánico. Tiene un signo para cada letra; pero como cada letra aislada no tiene significación, no expresa un pensamiento, nuestra escritura, en rigor, carece de sentido. La china, en cambio, designa directamente las ideas y está más próxima a la fluencia intelectual. Escribir o leer en chino es pensar, y, viceversa, pensar es casi escribir o leer. Por eso los caracteres sínicos reflejan más exactamente que los nuestros el proceso mental. Así, cuando se quiso pensar por separado la tristeza, se encontró el chino con que carecía de signo para ella. Entonces reunió dos ideogramas: uno que significa «otoño» y otro que se lee «corazón». La tristeza quedó así pensada y escrita como «otoño del corazón». Hace no muchos años hizo su ingreso en la mente de los celestes la idea de república. En el viejo signario no existía figura para fijar tan insólita idea. Durante cincuenta siglos, los chinos han vivido bajo monarquías patriarcales. Fue preciso, pues, combinar varios caracteres, y así, «república» se escribe con tres signos, que significan «dulzura-discusión-gobierno». La república es para los chinos un gobierno de mano suave que se funda en la discusión.

La metáfora viene a ser uno de estos ideogramas combinados, que nos permite dar una existencia separada a los objetos abstractos menos asequibles. De aquí que su uso sea tanto más ineludible cuanto más nos alejemos de las cosas que manejamos en el ordinario tráfico de la vida.

No conviene olvidar que la mente humana se ha ido haciendo poco a poco, según el orden de las urgencias biológicas. Primeramente fue preciso que el hombre adquiriese cierto dominio mínimo sobre las cosas corporales. Las ideas sensibles de los cuerpos concretos fueron las primeras en fijarse y convertirse en hábitos. Ellas constituyen el repertorio más antiguo más firme y cómodo de nuestras reacciones intelectuales. En ellas recaemos siempre que el pensamiento afloja sus resortes y quiere descansar. Disociar del cuerpo viviente su porción psíquica supone ya un esfuerzo de abstracción que todavía no se ha fijado por completo en nuestros hábitos mentales. El filósofo y el psicólogo tienen que hacerse un oficio de conquistar la destreza

en la percepción de lo psíquico. El espíritu, psique o como quiera llamarse al conjunto de los fenómenos de conciencia, se da siempre fundido con el cuerpo, y al querer pensarlo aparte se ha tendido siempre a corporizarlo. Milenios de esfuerzo ha costado al hombre aislar esa pura intimidad psíquica que dentro de sí mismo sentía o presumía alojada en el interior de los otros cuerpos vivos. La formación de los pronombres personales relata la historia de ese esfuerzo y manifiesta cómo se ha ido formando la idea del «yo» en un lento reflujo desde lo más externo hacia lo interno. En lugar de «yo» se dice primero «mi carne», «mi cuerpo», «mi corazón», «mi pecho». Todavía nosotros, al pronunciar con algún énfasis «yo», apoyamos la mano sobre el esternón en un gesto que es el residuo de la vetusta noción corporal del sujeto. El hombre empieza a conocerse por las cosas que le pertenecen. El pronombre posesivo precede al personal. La idea de «lo mío» es anterior a la del «yo». Más tarde, el acento se transfiere de «nuestras» cosas a nuestra persona social. La figura que hacemos en la sociedad, que es lo más externo de nuestra personalidad, toma la representación de nuestro verdadero ser. En japonés no existe el «yo» ni el «tú». El que habla dirá de sí: «el insignificante», «el necio», y en vez de «tú» hablará de «el honorable cuerpo», «la alteza», etc. Se refiere a sí mismo en tercera persona, como si fuese una cosa que halla en el mundo, y la etiqueta de la situación se encarga de interpretar quién de los interlocutores es el Insignificante y quién el Honorable Cuerpo. En el lenguaje de los Hupa (Norteamérica), el pronombre «él» es distinto cuando se refiere a un miembro adulto de la tribu y cuando alude a un niño o a un viejo. Cabe, pues, decir que los títulos sociales —como nuestros «excelencia», «ilustrísima», «eminencia» —han sido anteriores al simple yo y tú.

No es, pues, extraño que el léxico posea muy pocas voces que designen originariamente hechos psíquicos. Casi toda la terminología que hoy usa el psicólogo es pura metáfora: una palabra con significación corporal ha sido habilitada para expresar secundariamente fenómenos del alma.

Pero nuestra persona íntima, que hallamos abstrayendo de nuestro cuerpo, es, a su vez, un concreto relativo. Aún hay objetos más abstractos, más abstrusos, para pensar los cuales es todavía más forzoso el instrumento metafórico.

Concebir un objeto clara y distintamente es pensarlo por separado, aislarlo, con el rayo mental, de todo el resto. Por esta razón concebimos mejor lo variable que lo permanente. El cambio disloca

la realidad compleja, haciendo que sus elementos aparezcan en combinaciones diferentes. Lo húmedo se presenta a veces junto con lo cálido, pero otras adherido a lo frío. Al ausentarse el objeto de una combinación, deja en ella el perfil de su hueco como la pieza que falta en un mosaico.

La consecuencia es que un objeto será tanto más difícil de concebir cuanto mayor sea el número de combinaciones donde interviene. Su terca permanencia hace que se embote para él nuestra sensibilidad.

Ahora bien: hay un objeto que va incluso en todos los demás, que está en ellos como su parte e ingrediente, de la misma manera que el hilo rojo va trenzado en todos los cables de la Real Marina inglesa. Este objeto universal, ubicuo, omnipresente, que dondequiera se halle otro objeto hace su inevitable presentación, es lo que llamamos conciencia.

No podemos hablar de cosa alguna que no se halle en relación con nosotros, y esta su relación mínima con nosotros es la relación consciente. Los dos objetos más distintos que quepa imaginar tienen, no obstante, la nota común de ser objeto para nuestra mente, de ser objetos para un sujeto.

Dada esta situación, se comprende que nada haya más difícil de concebir, percibir, describir y definir que ese fenómeno universal, ubicuo, omnipotente: la conciencia. Gracias a ella nos aparecen todas las demás cosas, nos damos cuenta de ellas. Ella es el aparecer mismo, el propio darse cuenta. Irá, pues, incluída, como anejo inevitable, en todo otro fenómeno, monótonamente, indefectiblemente, sin que se ausente nunca. Si, merced a que la humedad se da unas veces junto a lo frígido, pero otras junto al calor, hemos logrado distinguir lo frígido de lo húmedo, ¿cómo llegar a determinar lo que es el aparecer, la conciencia? Si en algún caso es ineludible la metáfora, no hay duda que será en éste.

Este fenómeno universal de la relación entre el sujeto y el objeto, que es el darse cuenta, sólo podrá concebirse comparándolo con alguna forma particular de las relaciones entre objetos. El resultado será una metáfora. Y correremos siempre el riesgo de que, al interpretar el fenómeno universal por medio de otro particular más asequible, olvidemos que se trata de una metáfora científica e identifiquemos, como en poesía, lo uno con lo otro. El desliz es en este asunto sobremanera peligroso. Porque de la idea que nos formemos de la conciencia depende toda nuestra concepción del mundo, de la cual, a su vez, depende nuestra moral, nuestra política, nuestro arte. He

aquí que el edificio íntegro del universo y de la vida viene a descansar sobre el menudo cuerpo aéreo de una metáfora.

En efecto: las dos mayores épocas del pensamiento humano —la Edad antigua, con su prolongación medieval, y la Edad moderna, que inicia el Renacimiento— han vivido de dos símiles: como Esquilo diría, de la sombra de dos sueños. Estas dos grandes metáforas de la historia de la filosofía son, poéticamente consideradas, de un rango mínimo. El poeta más modesto las desdeñaría.

¿Cómo entiende el hombre antiguo este hecho sorprendente de que las cosas aparezcan ante nosotros ofreciéndonos el espectáculo de sus fisonomías innumerables? Adviértase bien cuál es el problema. Vemos la sierra de Guadarrama. La montaña tiene cerca de dos mil metros; es granítica, azulada y cárdena. Nuestra mente no tiene tamaño alguno; es inextensa, incolora y sin resistencia. El objeto y el sujeto poseen, pues, atributos antagónicos, se repelen mutuamente, no pueden tener entre sí ninguna relación, como no sea la de excluirse uno a otro. Sin embargo, al ver la montaña, el objeto y el sujeto entran en una relación positiva, se funden, son uno. El hecho de la conciencia nos obliga a pensar que dos términos completamente distintos son, a la vez, uno y mismo. Esto es una contradicción. Por eso es un problema. Ante un hecho contradictorio, nuestro espíritu pierde su equilibrio. Al pensar que A es B, se le fuerza a corregirse y pensar que A no es B; pero apenas se ha trasladado a esta nueva opinión tiene que volver a la primera, y así perennemente. Este forzado vaivén marea al intelecto, le impide toda quietud y descanso. Para librarse de él, reacciona; es decir, se ocupa en superar la contradicción, en resolver el problema. El palo en el agua es recto y no es recto. ¿En qué quedamos? Ser o no ser: he aquí el problema. *To be or not to be; that is the question.*

Y la cuestión tiene, por decirlo así, dos pisos. El hecho de que nos demos cuenta de una cosa revela, indubitablemente, que la cosa, en nuestro ejemplo la montaña, «está» en nosotros. Pero ¿de qué modo puede estar una montaña de 2.000 metros en un espíritu que no es espacioso? El primer piso de la cuestión consistirá en describir simplemente ese modo de estar las cosas en la conciencia. El segundo consistirá en explicar cómo se produce, a qué causas o condiciones se debe este modo de estar. Ambos haces del problema deben mantenerse bien separados. Ni la Edad antigua ni la moderna lo han hecho así. Han mezclado la descripción del fenómeno mismo con su explicación. Si alguien nos pregunta: «¿Por qué es así Juan?», nosotros le preguntaríamos antes de responderle: «Bueno; pero ¿quién

es Juan?» Antes de discutir sobre las causas de lo que está pasando en España, convendría fijar un poco qué es verdaderamente lo que está pasando.

Para el hombre antiguo, cuando el sujeto se da cuenta de un objeto entra con éste en una relación análoga a la que media entre dos cosas materiales cuando chocan, dejando la una su huella en la otra. La metáfora del sello que imprime en la cera su impronta delicada instálase, desde luego, en la mente helénica y va a orientar durante siglos y siglos todas las ideas de los hombres. Ya en el *Theetetos*, de Platón, se habla del *ekmageion*, de la tabla cerina, donde el escriba deja grabadas con su estilete las huellas literales. Y esta imagen, repetida por Aristóteles —*Sobre el alma*, libro III, cap. IV—, va a repercutir a lo largo de toda la Edad Media, y en París y en Oxford, en Salamanca y en Padua, durante centurias, los maestros van a inyectarla en una legión de juveniles cabezas.

Según esta interpretación, sujeto y objeto se hallarían en el mismo caso que dos cosas corporales cualesquiera. Ambos existen y perduran independientemente uno de otro y fuera de la relación en que algunas veces entran. El objeto que vemos existe antes de ser visto, y sigue perviviendo cuando ya no lo vemos; la mente sigue siendo mente, aunque no piense ni vea nada. Cuando mente y objeto se tropiezan, deja éste en aquélla su traza impresa. Conciencia es impresión.

Esta doctrina entiende la conciencia o relación entre sujeto y objeto como un suceso real, tan real como pueda serlo el choque entre dos cuerpos. Por eso se la ha llamado realismo. Ambos elementos son igualmente reales, la cosa de un lado, la mente de otro, y real es el influjo de aquélla en ésta. A primera vista, no envuelve parcialidad ninguna por uno u otro término. Pero si nos fijamos un poco, advertiremos que aceptar la posibilidad de que una cosa material se imprima en otra inmaterial es tratar a ésta como si fuese de la misma condición que aquélla, es tomar en serio la comparación con la cera y el sello. El sujeto queda aquí maltratado en beneficio del objeto. No se respeta pulcramente su genuinidad.

De tal simiente brota la concepción antigua del mundo. Para ella, «ser» quiere decir hallarse una cosa entre las otras. Estas existen apoyándose unas en otras hasta formar la gran arquitectura del universo. El sujeto no es más que una de tantas cosas, inmersa en el gran «mar del ser», que decía Dante. Su conciencia es un pequeño espejo, donde el contorno se refleja nada más. El «yo» no tiene gran papel en la noción antigua del mundo. Los griegos no usaban nunca

tal palabra en su filosofía. Platón prefiere hablar de «nosotros», esperando que de la unión naciera la fuerza. Paralelamente, el griego y el romano buscarán la norma de la conducta, la ley ética, en una acomodación de la persona al cosmos. El estoico, que resume la tradición clásica, lo espera todo de vivir «conforme a la naturaleza», como la naturaleza entero e impasible. El yo, mano implorante de ciego —Aristóteles dice que el alma es como una mano—, tiene que ir palpando las vías del universo para hacer de ellas cauce de su humilde carrera.

En el Renacimiento, que, lejos de ser un retorno a la antigüedad clásica, como dicen los que hablan de oído, es su superación, gira en redondo la interpretación de la conciencia.

La imagen de la tabla cerina es incongruente con el hecho que pretende aclarar. Cuando el sello moldea la cera tenemos con la misma evidencia delante el sello y la huella por él dejada. Podemos, pues, comparar aquél con ésta. Pero al ver la sierra de Guadarrama no vemos sino su impresión en nosotros, no la cosa misma. Si se tratase de una alucinación, no percibiríamos la menor diferencia. Por tanto, hablar de que los objetos existen fuera y aparte de nuestra conciencia será siempre una aventurada suposición. No tenemos noticia auténtica de ellos sino cuando están en nuestra mente, cuando los vemos, imaginamos o pensamos. Dicho de otra manera: el hecho de que las cosas en algún sentido están en nosotros es indubitable. En cambio, siempre será dudosa, problemática, la existencia de las cosas fuera de nosotros. Querer aclarar el hecho indubitable por una suposición, por un hecho, cuando menos dudoso, es un absurdo. Descartes se resuelve a la gran innovación. La única existencia segura de las cosas es la que tienen cuando son pensadas. Mueren, pues, las cosas como realidades, para renacer sólo como *cogitationes*. Pero los «pensamientos» no son más que estados del sujeto, del yo mismo, de *moi même, qui ne suis qu'une chose qui pense*. Desde este punto de vista, la relación de conciencia tiene que recibir una interpretación opuesta a la antigua. Al sello y la tabla de cera se sustituye una nueva metáfora: el continente y su contenido. Las cosas no vienen de fuera a la conciencia, sino que son contenidos de ella, son ideas. La nueva doctrina se llama idealismo.

En rigor, la conciencia, el darse cuenta, es un nombre genérico. Hay muchas formas especiales de darse cuenta; no es lo mismo el ver u oír, esto es, la percepción, que el fantasear o que el puro pensar. La filosofía antigua destaca la percepción, en que el objeto parece, en efecto, venir hacia el sujeto e impresionarlo. La Edad mo-

derna se fija, por el contrario, en la imaginación. En la conciencia imaginativa, los objetos no parecen llegar a nosotros por su propio pie, sino que somos nosotros quienes los suscitamos. Basta que de ellos tengamos el humor para que de la más negra nada saquemos al potro centauro, y en un aire irreal de primavera, cola y cernejas al viento, le hagamos galopar sobre praderas de esmeraldas, tras de las blancas ninfas fugaces. Con la imaginación creamos y aniquilamos los objetos, los componemos y descuartizamos. Pues bien: los contenidos de la conciencia, no pudiendo venirnos de fuera —¿cómo la montaña puede entrar en mí?—, tendrán que emerger del fondo subjetivo. Conciencia es creación.

Esta preferencia por la facultad imaginativa es típica de la época moderna. Goethe concede la palma del universo «a la eterna inquieta, eterna moza, hija de Júpiter, la Fantasía». Leibniz reducirá lo real a la Mónada, que consiste puramente en un poder espontáneo de representar. Kant hará girar su sistema, como sobre un gozne, sobre la *Einbildungskraft*, imaginación. Schopenhauer nos dirá que es el mundo nuestra representación, la gran fantasmagoría, telón irreal de imágenes que proyecta el oculto apetito cósmico. Y Nietzsche joven no acertará a explicarse el mundo sino como juego escénico de un dios aburrido. «Sueño es el mundo y humo a los ojos de un eterno descontento».

Entretanto, el yo ha sido favorecido por el más sorprendente cambio de fortuna. Como en las consejas de Oriente, el que era mendigo se despierta príncipe. Leibniz se atreve a llamar al hombre *un petit Dieu*. Kant hace del yo sumo legislador de la naturaleza. Y Fichte, desmesurado como siempre, no se contentará con menos que con decir: el Yo es todo.

1924.

AL MARGEN DE LOS DÍAS

CONVERSACIÓN EN EL «GOLF» O LA IDEA DEL «DHARMA»

En este mediodía radiante de febrero, unos amigos, damas y varones, me extraen de mis ocupaciones habituales y me llevan al *golf*. Se trata de almorzar allí, bajo el influjo solar, entre las encinas, frente a la bruma azulada de la sierra.

Preocupa a la afectuosidad de estos amigos la escasa higiene de mi vida. A ellos, que viven casi todo el día al aire libre, ocupados en maravillosos ritos musculares, les angustia la idea de que yo pase la jornada encerrado en una habitación, sumergido en la niebla mágica del cigarro y sin más comunicación con la campiña que la sutil y metafórica existencia entre las hojas de los libros y las hojas de los árboles. Yo me dejo arrebatar con la deleitable inercia del cenobita que es sorprendido por un tropel transeúnte de ninfas y centauros. Siempre me ha complacido filtrarme un momento en otros universos, con tal de poder luego, por el mismo poro, reintegrarme a mi mundo natural. Y así, mientras el automóvil ejercita su muelle mecánica y las casas huyen vertiginosamente, como arrebatadas por un urgente destino contrario al nuestro, yo me preparo a acoger en mí, una vez más, esta sobria delicia que es un almuerzo en el *golf*. Ya me parece ver que surge del follaje, súbitamente, el fauno con jersey, tras del cual la ninfa bruna agita su melena al viento mientras ajusta su falda precisa. No lejos emerge el coboldo asalariado, arrastrando un vago carcaj, última manifestación del viejo símbolo erótico, donde las flechas venusinas han sido suplantadas por los palos de juego. El bosque vibra bajo las ráfagas serranas, y en los troncos de los pinos la resina se volatiliza, impregnando el paisaje.

No hay duda; éste es un lugar encantado, sito en una dimensión extrarreal, donde se conserva un extracto de todo lo mejor e imposible: un poco de Paraíso injerto en un poco de Olimpo. La aparición, en efecto, de la pareja de jugadores en un claro de la espesura guarda siempre una certera alusión a la imagen de Adán y Eva, antes del pecado, aunque ya próximos a él. Otras veces es sola Diana, que sesga rápida el campo visual, persiguiendo no se sabe qué insustituíble pieza. De ella nos queda en el recuerdo un tobillo elástico que empuja bajo sí la tierra y la hace girar del revés. Todo esto flota indeciso entre ensueño y realidad, sostenido sobre la existencia efectiva por mágicas fuerzas de inverosimilitud. Tenía razón el *attaché* a la Embajada inglesa que, apoyando indolentemente su impertinencia en toda la flota británica, dijo el otro día: «Ha sido realmente una buena idea construir a Madrid junto al *golf*».

En el *verandah* del *chalet* está servida la mesa. Yo me encuentro sentado entre dos ninfas mayores y enfrente de un fauno, amable entre todos los faunos. Pronto advierto que pertenezco a una especie zoológica evidentemente distinta, menos grácil, menos afín con el paisaje, menos saludable. Estos seres son criaturas de la luz y del viento, casi exentas de gravitación, hechas para deslizarse sobre el planeta sin intervenir en sus faenas oscuras. El sol busca la menuda oreja de la ninfa a mi siniestra y la traspasa voluptuoso, dejándola transparente. El enorme disco triunfa prodigiosamente y derrama su lujo fantástico con tal seguridad y abundancia, que se advierte en él la convicción de su inagotabilidad. Bajo sus rayos, todo se transmuta en oro, especialmente la tortilla que acaban de servir, tan auténticamente orificada que, al comerla, el apetito se vuelve casi avaricia.

—¡Qué bonito es el sol! —dice una de las ninfas, con el delicioso gesto con que podía mostrar una joya familiar, legado de las más viejas herencias.

—Yo no comprendo cómo puede usted vivir sin tomar el sol —me dice la otra.

—Es que yo no vivo, señora —le respondo.

—¿Pues qué hace usted?

—Asisto a la vida de los demás.

—Pero eso es un martirio, ¿verdad, amigo mío? —insinúa la ninfa más sensible, rubia, rubia como una cuerda de violín y, como ella, capaz de estremecimientos.

—No hay duda; el asistir a la vida de los demás es el martirio. Mártir quiere decir testigo. Yo atestiguo que usted existe, que es

usted ahora, presionera de los rayos solares, casi un mito perfecto; que el cuello de leopardo en que culmina su abrigo es auténtico, hasta el punto que siento no haber traído el arco y las flechas, ya que ganas de cazar a nadie faltan, señora, por muy mártir que sea...

Testigo soy, un testigo de la gran maravilla que es el mundo y los seres en el mundo. ¡Y no es misión despreciable, ninfa amiga! Si no existe alguien que atestigüe la existencia de las demás cosas, ésta sería como nula. Vea usted: en este instante, las gentes que nos rodean, los comensales de estas mesas limítrofes, los jerseys que entran y salen, que se juntan y se disocian rápidamente en esta galería bajo el sol, se hallan ocupados sin resto en vivir cada cual su vida. Nadie advierte que en el batiente de la sombra emanada de esta pilastra acaba de ingresar el gentil rostro de usted; la radiación en torno no permite distinguir bien sus facciones oscurecidas; hija del sol, como pueda serlo una inca pura sangre, acaba usted de naufragar y hundirse en el elemento sombrío. Y como restos de la catástrofe, la flúida tiniebla arroja hasta nosotros sólo tres notas, que son una misma repetida: el blanco de las perlas que llevaba usted al cuello, el blanco de sus dientes y el blanco de sus ojos. Esta triple pulsación de candidez, subrayándose mutuamente, elabora en este instante un ritmo purísimo, completamente superfluo; pero, sin duda, lo más valioso que en este rincón del planeta está ahora acaeciendo. Si yo fuese prisionero de mi propia vida, no lo habría notado. Pero he cumplido mi alta misión de testigo, y esta realidad, tan graciosa como fugaz, queda para siempre salvada. ¡Todos conservaremos un recuerdo inmortal de su naufragio en la sombra! Homero decía que los héroes combaten y mueren no más que para dar motivo a que luego el poeta los cante. Parejamente, yo diría que usted existe, señora, gracias a que yo doy testimonio de su existencia. Por otra parte, este vino, donde se ha caído un pedazo de sol, es excelente.

—Veo que es usted un mártir agresivo y galante, con algunas condiciones para la elocuencia. Casi me arrepiento de haber sentido hace un minuto cierta tristeza pensando en su vida sin sol.

—Bromas a un lado, Alicia; yo confesaré a usted que hasta ayer no he sabido por qué renunciaba a buscar el sol. Desde ayer sé que lo hago para acostumbrarme a su desaparición.

—¿Cómo a su desaparición?

—Ayer me han hablado de un admirable trabajo que un físico inglés, el doctor Jeans, acaba de publicar, demostrando una nueva hipótesis sobre el origen de los sistemas solares. Según ella, es un error la idea de Laplace, que imagina cada sistema solar como una

pacífica nebulosa, poco a poco solidificada, de que se desprenden los planetas. Jeans cree que todo sistema solar nace del choque gigantesco entre dos enormes cuerpos siderales. Resultado de la colisión, arranca uno de otro cierto filamento o vírgula incandescente que se pone a girar sola en el espacio. Esta vírgula se segmenta luego, y sus trozos son el sol y los planetas. Ahora bien, esos choques entre estrellas se producen inexorablemente cada dos billones de años. No falta, pues, mucho para que vuelva a efectuarse el choque contra nuestro sistema solar, y el *golf* de Madrid desaparezca. Entonces todo será tiniebla, y yo, precavido, me habitúo a ello con alguna anticipación.

—Pero ¿cuánto tiempo falta para ese choque? —pregunta alguien.

—Exactamente un billón cien mil años...

Entretanto han llegado a nosotros jugadores de ambos sexos. Todos se tutean, según el privilegio olímpico. Hablan de los partidos de la tarde que van a comenzar. Se advierte que en esta latitud, en este universo mágico que es el *golf*, la operación de empujar con un palo una pelota adquiere un rango supremo, y basta para dar sentido a la existencia.

Entonces fue cuando el fauno benévolo que se hallaba frontero, lleno de simpatía hacia mí, me hizo la esencial proposición:

—Usted debía hacerse socio del *club* y jugar todos los días un partido.

—No, amigo mío; yo no puedo ser socio de este *club* ni jugar al *golf*. Semejante desliz me acarrearía castigos milenarios.

—Eso implica una grave acusación contra nosotros— repuso el fauno ejemplar.

—En modo alguno. Si usted no jugase al *golf* incurriría en el mismo pecado que yo si jugase. Ambos habríamos sido indóciles a nuestro *dharma*.

—¡Bien por el *dharma!* —dijo la ninfa agudísima, apoyando luego el rubí de sus labios en el gran rubí del vaso donde el sol se diluía en borgoña—. Detrás de ese *dharma* sospecho toda una teoría. ¡Venga al punto, ahora mejor que después! Con los entremeses llegaron las anécdotas, con la *entrée* se aventuró usted a galantearme, ahora se presenta el asado, lo fundamental; venga, pues, la teoría. ¡No me negarán ustedes que la comida es perfecta!

—Tanto como una teoría no es, Alicia incalculable; se trata no más que de una sospecha y un modo de sentir que tiene treinta siglos de existencia. En ella está resumida la vetustísima sabiduría de todo el continente asiático, su experiencia gigante del mundo y de la vida.

—¿Ha dicho usted Asia? —interrumpió la ninfa audaz—. Yo

me perezco por Asia entera; mi entusiasmo es continental. En Biarritz suelo leer a Confucio, y mi corazón vacila siempre entre Buda y Gengis-Khan.

—Prescindamos un momento de su corazón, Alicia; objeto tan maravilloso nos llevaría demasiado lejos, arrastrados por su genial oscilación. Con la idea del *dharma* yo quería tan sólo insinuar que es un error considerar la moral como un sistema de prohibiciones y deberes genéricos, el mismo para todos los individuos. Eso es una abstracción. Son muy pocas, si hay algunas, las acciones que están absolutamente mal o absolutamente bien. La vida es tan rica en situaciones diferentes, que no cabe encerrarla dentro de un único perfil moral. En la *Paradoja del comediante* sugiere paradójicamente Diderot que la moral consiste, más bien, en una serie de inmoralidades profesionales. El obispo vende sus bulas, y hace muy bien. El comerciante engaña al parroquiano, y hace también perfectamente. La inmoralidad comenzaría cuando el comerciante vendiese bulas y el obispo se corriese en el peso. Esta broma de Diderot oculta bajo su exceso una gran verdad. Noten ustedes que a cada profesión le parecen inmorales los usos de la vecina. Al intelectual, por ejemplo, le parece inmoral el político, porque sus palabras son inexactas, insinceras y contradictorias. El intelectual tiene su misión enunciativa, verbal; cuando ha escrito o pronunciado palabras que expresan algo con precisión, con gracia y con lógica, ha hecho cuanto tenía que hacer; la realización no le interesa. En cambio, el político aspira únicamente a realizar sus pensamientos, no a decirlos. Es, pues, su obligación no decir lo que piensa, no dar al viento su intimidad; su mandamiento no es lírico. La mentira, dentro, al menos, de ciertos largos límites, es para él un deber. La misma discrepancia existe entre las clases sociales. Para una mujer de la pequeña burguesía, son ustedes, las damas elegantes, una representación del demonio. La *petite bourgeoise* cree que la mujer ha venido al mundo para estarse en casa y no fumar. Tiene una moral hecha casi por entero de prohibiciones, y su gran virtud consiste, principalmente, en lo que no hace. Y así ha acontecido siempre. Entre las tumbas de la vieja Roma republicana se conservan muchas donde, bajo un nombre femenino, están escritos estos vocablos de alabanza: *Domiseda*, *lanifica*. «Ha vivido sentada en su casa y ha hilado».

—¡No me sabía tan escasamente romana! —interrumpió la ninfa del naufragio—. Porque, en efecto, reducir a eso la vida es para mí el colmo de la inmoralidad.

—¡Claro está! La misión cósmica de usted es rigorosamente

contraria. Siente usted dentro de sí, con idéntica religiosidad, un mandamiento de inquietud, de ensayo y creación. Tampoco yo puedo tener simpatía por la norma vital del burgués, que piensa obrar bien cuando se limita a cuidar su pequeño negocio, conservar la paz de su espíritu, rehuir toda ampliación de sus ideas, repetir hoy lo de ayer en torno a la camilla y

> *voir autour de soi croître dans la maison*
> *sous les paisibles lois d'une agréable mère*
> *de petits citoyens dont on croit être père.*

—Ahora sí que francamente inmoraliza usted, amigo mío.

—No; yo no pretendo que el burgués abandone su moral; sólo pediría que me deje a mí la mía. Esta coexistencia de mandamientos diversísimos es la que expresa el hinduísmo con el *dharma*. Dentro de la religión hindú caben todas las creencias, todas las doctrinas; el hinduísmo no es dogmático. Sólo hay una cosa cuya aceptación exige: el cumplimiento de los deberes rituales. Cada casta tiene un repertorio de acciones permitidas y obligadas, un *dharma*, a que es forzoso ajustarse, porque constituye la ley última del universo. Cada individuo puede llegar a la perfección dentro de su *dharma*, y no puede llegar a ella por ningún otro camino. El brahmán tiene su moral de meditación y de ascetismo, como el ksatriya o guerrero tiene la suya de fiereza y combate. Los dioses mismos están sometidos a un rigoroso régimen; tienen que portarse como dioses. Lo ilícito es cometer la transgresión de un *dharma* y pasarse al ajeno, como no sea por vía de sacrificio. El acto indebido acarrea inexorablemente la reencarnación en una especie inferior. No se diga que no es ésta una moral rigorosa. Desde el comienzo de los tiempos, como realidad última del universo, como lo único que da a éste consistencia indestructible, se hallan prescritos los deberes rituales de cada tipo humano. El dios Brahma enseñó la gigantesca lista de normas vitales a los demás dioses, y la expuso en cien mil capítulos, según se nos refiere en el *Mahabharata*. En vez de instaurar un solo perfil de corrección moral, anulando la riqueza del cosmos, el hindú respeta y acepta la maravillosa pluralidad del mundo, y en principio, como indica Weber, admite una moral para el ladrón y la prostituta. En cambio, no permite el menor desliz dentro de cada estatuto moral. Uno de los hombres más santos, el rey Vipashcit, fue condenado a graves castigos infernales porque se olvidó de dormir con una de sus mujeres cierta noche en que se hubiera logrado concepción. No hay

escape posible. El viejo poema lo dice bellamente: «Como entre mil vacas el ternero encuentra a su madre, así el pecado cometido una vez persigue eternamente a su autor». Pues bien, amigo mío: el *dharma* de usted es jugar al *golf*, como el mío es un *dharma* de escritura y conversación. Cuando le veo a usted en su aspecto saludable y juvenil, vestido sin falla, cimbrear el palo de *golf*, me parece usted un ser perfecto, que honra y decora el Universo. Pero si yo me viera con el mismo atuendo y en idéntica postura, me parecería a mí mismo una objeción contra el buen orden del cosmos.

—Es usted un doctrinario— exclamó entonces el fauno que acababa de recibir mis alabanzas.

—Yo creía ser todo lo contrario. ¿No significa la idea del *dharma* un sublime empirismo de la moral? Lo que yo sostengo es que no hay acto alguno indiferente, y que lo bueno en un hombre es malo en otro. Tal vez fuera mejor contrarrestar el patetismo contemporáneo en que suele embotarse toda discusión sobre ética por la más elegante tibieza con que los antiguos en lugar de «lo moral» —palabra tremenda— solían decir «lo decente», *quod decet*, lo que va bien, lo correcto. Pues bien; yo creo que no sólo cada oficio, sino cada individuo, tiene su decencia intransferible y personal, su repertorio ideal de acciones y gestos debidos.

Pero fue inútil... Mis amigos habían desaparecido. ¿Mis palabras habían disuelto el grupo afectuoso? No tanto. La razón de su fuga era otra. El *golf* es inexorable, como la mecánica celeste, y a cierta hora los partidos se forman con ejemplar puntualidad. Ni la amistad ni el entusiasmo bastan para retener a los jugadores. La galería se había quedado solitaria. Unicamente, Alicia, con su corazón de máximas oscilaciones, seguía a mi lado.

—¡Ah, ninfa sublime! Lo que ahora hace usted es más sublime que todo. En vez de irse a jugar, prefiere usted mi compañía; es decir, sacrifica usted su *dharma* deportivo a mi *dharma* de conversación.

—Sí, ¿sabe usted? Ayer, al bajar del automóvil, me hice daño en un tobillo y no puedo andar por el campo.

—¡Ah, vamos!

EL ESPECTADOR - V

(1926)

NOTAS DEL VAGO ESTÍO

I

EN EL VIAJE

¡LA gran delicia, rodar por los caminitos de Castilla! Como la tierra está tan desnuda, se ve a los caminos en cueros ceñirse a las ondulaciones del planeta. Se lanzan de cabeza, audazmente, por el barranco abajo, y luego, de un gran brinco elástico, ganan el frontero alcor y se adivina que siguen su ruta cantando alegremente no se sabe qué juventud inalterable adscrita a ellos. Hay momentos en que sobre los anchos paisajes, amarillos y rojos, parecen la larga firma del pintor.

En medio de la incesante variación de los campos a uno y otro lado, son ellos la virtuosa continuidad. Siempre idénticos a sí mismos, se anudan a las piedras de los kilómetros, dóciles a la Dirección de Obras Públicas, y así atan los paisajes unos a otros, amarran bien los trozos de cada provincia, y luego a éstas entre sí, formando el gran tapiz de España. Si una noche desapareciesen; si alguien, avieso, los sustrajera, quedaría España confundida, hecha una masa informe, encerrada cada gleba dentro de sí, de espaldas a las demás, bárbara e intratable. La red de los caminitos es el sistema venoso de la nación que unifica y, a la vez, hace circular por todo el cuerpo una única espiritualidad. Esto se ha dicho muchas veces en los Tratados de economía política, y le sorprende a uno, de pronto, sentir que por casualidad tienen razón.

Pero tienen también los caminos sus sufrimientos, morales unos, corporales otros. Así, de pronto, un camino se encuentra con otros dos o tres —la encrucijada, el trivio o cuadrivio—. ¿Qué hacer? ¿Qué camino tomará el camino? ¡Es tan penosa la perplejidad! Uno de los hombres más sabios que ha habido en Israel (este otoño he

de hablar sobre tan egregia figura en su patria: Córdoba), el gran Maimónides, compuso una obra famosa, resumen de toda esencial sabiduría, que tituló *Guía de los perplejos*. ¡Claro! Una de las cosas más terribles de la vida es la vacilación, tener que decidirse ante muchas posibilidades iguales. La razón, cuanto más trabaja entonces, más se hunde en la perplejidad y más descubre, sea dicho con todo respeto, el fondo de asno de Buridán que hay en ella. Así, en nuestra existencia, nos ha acaecido varias veces. Es preciso un golpe cordial de aventura, la «apuesta» de Pascal, y ponerse en la encrucijada a jugar a cara o cruz.

En cuanto a los sufrimientos físicos, hay uno agudo, terrible. Va tan tranquilo el caminito de tierra, y de repente —¡zas!— el camino de hierro lo atraviesa. Es cuestión de un instante, pero muy dolorosa, muy quirúrgica. Es una doble inyección de hierro que perfora el cuerpo del camino de tierra, lo traspasa de parte a parte. El pobre camino queda para siempre enfermo de aquel sitio, y es preciso entablillarlo con las dos vallas del paso a nivel y ponerle un practicante que vigile al lado. Con frecuencia, al pasar, vemos el trapo empapado en sangre que el practicante agita en señal de peligro.

Etcétera..., etc.

Una *panne*. Es en la tierra alta que tras el puerto va hasta Avila. El área amarilla de los trigales queda interrumpida brutalmente por unos gigantescos montones de rocas cárdenas. El contraste entre el dorado voluptuoso de la mies y el áspero cariz de las peñas lívidas, tan abruptas y súbitas, tan injustificadas e incomprensibles, pone destemple en el ánimo. No sabe uno si estas peñas han sido vomitadas por la tierra o han caído de lo alto como sólidas maldiciones.

Mientras el mecánico trabaja, súcubo bajo la panza del coche, y yo me irrito contra el destino, y el sol nos foguea cruelmente, los dos niños que van conmigo desaparecen. ¿Dónde habrán ido los niños en la inmensa soledad del paisaje? Recuerdo el *haikai* del niño que se ha muerto:

¿Dónde habrá ido hoy a cazar
el pequeño cazador de libélulas?

Y lo torvo del escenario actúa con breves escalofríos en la medula.

Pero los niños aparecen pronto, allá lejos, en la cima de uno de aquellos castillos de rocas, dando gritos alegres, moviendo al viento las menudas aspas de sus brazos... Suben y bajan por la piel áspera

de las peñas, se esconden, reaparecen, se disparan flechas imaginarias y hacen el indio bajo el cielo íntegro.

El mundo es materia blanda y plástica para la enorme vitalidad del niño, que, en un momento, ha hecho de las rocas atroces un juguete magnífico. Es, tal vez, un poco inadecuada nuestra ternura ante la infancia. Más propio fuera lo inverso: que ellos nos mirasen con ternura porque la vida pierde ya vigor en nosotros. Pero ellos... Envidia, espanto, sobrecogimiento inspira la fuerza vital del niño que tiene fauces gigantes, se traga los paisajes y las angustias mayores alegremente, y con un gesto de divina elegancia toma en su mano estas enormes piedras cárdenas y fabrica con ellas un juguete delicado.

Poco más allá, Martín Muñoz de las Posadas —un pueblo lleno de viejas cosas interesantes—. La Patrona del Municipio es la Virgen bajo una extraña advocación: *Nuestra Señora del Desprecio.*

Tierra de Campos. Mieses, mieses maduras. Por todas partes oro cereal que el viento hace ondear marinamente. Náufragos en él, los segadores, bajo el sol tórrido, bracean para ganar la ribera azul del horizonte.

II

SOPORTALES Y LLUVIA

En la vida española ha debido haber una época magnífica: la época en que se construyen las grandes plazas con soportales, a que, en algunas villas, siguen calles enteras cubiertas. Nos es tan familiar esta prócer imagen del pasado que no reparamos bien en su magnificencia. Al menos, yo confieso no haber, hasta ahora, caído en la cuenta de lo que esta idea urbana significa y del esfuerzo que su ejecución representa. Me pregunto si la época actual, no obstante sus pretensiones de riqueza y prurito de lo confortable, puede hacer alarde de nada semejante.

El coste de la obra era enorme para aquel tiempo. Los soberbios fustes de las columnas daban a todas las casas porte de palacios y obligaban a una construcción en saliente, dificultosa y cara. Pero, además, en los lugares de la ciudad donde el terreno valía más, se renunciaba a una parte de él para convertirlo en vía pública.

Como idea implica suavidades de alma hoy imposibles. Suponía el acuerdo y común sacrificio de todos los propietarios en beneficio de una abstracción, que es la urbe. Se aspiraba a hacer grata la rúa, asegurar el paseo, triunfar de la lluvia. En la ciudad, la lluvia es repugnante, porque es una injustificada invasión del cosmos, de la naturaleza primigenia en un recinto como el urbano, hecho precisamente para alejar lo cósmico y primario, fabricando un pequeño orbe extranatural. Lo que más nos sorprende del salvaje es que pueda, sin asco, vivir adherido a la naturaleza, tumbado en el lodo, en contacto con la sierpe y el sapo. Debió llegar un tiempo de náuseas geniales que tabuizó la mitad del cosmos, tachándolo de repugnante. Y es curioso que este asco sublime actuó principalmente sobre lo húmedo. Los caribes brasileños, según el gran etnólogo Karl von der Steinen, no se separan uno de otro cuando dan suelta a sus pequeños menesteres. En general, parece recibir bastante confirmación la idea divinatoria de Bachhofen, que supone una edad primera de la cultura en que ésta exalta la naturaleza pantanosa donde vive. Es la época más torpe y oscura: se habita en palafitos sobre las aguas muertas, monstruosamente fecundas —planta, insecto, reptil, humanidad. Con el matriarcado predomina la mujer, fecunda y húmeda. Las divinidades son tristes, y toda la existencia humana exhala el aire denso y caliginoso de los fangales.

La ciudad es un ensayo de secesión que hace el hombre para vivir fuera y frente al cosmos, tomando de él sólo porciones selectas, pulidas y acotadas. Pero... llueve y el agua tiene un poder mágico de unir las cosas. La piel húmeda siente más el contacto de los objetos— por eso los mandarines, voluptuosamente, humedecen los dedos para gozarse en palpar bolas de jade. Al salir de casa, el chubasco repugnante nos vuelve a pegar al paisaje, y un vago estremecimiento, residuo tal vez de experiencias milenarias, nos recuerda la vida en los pantanos, la hora torva y sucia de la amistad con la sierpe y el sapo.

NUESTRA SEÑORA DEL HARNERO

Sin embargo, en el campo la lluvia desciende a veces con un prestigio deleitable. Yo conservo el recuerdo musical, casi beethoveniano, de una tormenta en Castilla.

Hace ya bastantes años, y la imagen se me ha estilizado en estampa. Recorría yo a lomo de mula la ruta del Cid, según ha sido reconstruida por nuestro maestro Menéndez Pidal, al hilo del viejo

poema. De Medinaceli, donde parece que vivió el autor de la gesta venerable, me dirigía a Barahona de las Brujas. Es ésta la porción más alta de España y una de las más pobres. No hay apenas caminos. La rueda no se usa. Todo acarreo se hace a espalda animal, y triunfa el mulo romo, hijo de asna, que es, en efecto, un burro pulimentado, esbelto, fino de morro y de cabos.

No puedo ver estos mulitos romos, tan castizos, tan arcaicos, sin pensar que realizan casi el anhelo del gran Juan Ramón Jiménez, cuando preparaba la edición ilustrada de *Platero y Yo* —libro maravilloso, a la par sencillo y exquisito, humilde y estelar, que debía servir de premio infantil en todas las escuelas de España, si el Estado nuestro no fuese tan basto, tan ruin. El dibujante no lograba delinear un burro que fuese el soñado por el poeta, y el poeta amargamente se quejaba y le pedía que le hiciese un burro delicado, fino, grácil. «Yo quiero un burro de cristal» —suplicaba Juan Ramón al dibujante desolado. Pues bien, los mulitos romos son casi burros de cristal. Da gusto verlos por aquellas glebas pedregosas de Sierra Ministra, Miedes, Barcones, donde sólo llegan la oveja y el cardo, últimos habitantes de lo inhabitable.

Era tiempo de agosto, bochornoso, inquieto, y en aquella tierra fría aún se andaba en la recolección. Los pueblos estaban ceñidos por el cinturón dorado de las eras, donde las parvas relucían como joyas amarillas. A mediodía llegué a Romanillos, una aldeíta náufraga en un mar de espigas. Entré en la posada para guarecerme del exceso solar. Por contraste con la radiación exterior, el zaguán parecía una fresca tiniebla. En cambio, desde lo oscuro, el portal era una pantalla de cinematógrafo harta de luz y vagamente irreal. Pasaban los labriegos por el camino, vestidos de calzón corto y pañuelo a la soriana —cuerpos menudos y sarmentosos, teces negras, dientes ebúrneos. Tras ellos, los mulitos, campanilleando, cargados con los costales de cebada rubia, recién aventada. Todo el pueblo de ambos sexos estaba en las eras trabajando nerviosamente, porque en tal época son inminentes las lluvias y puede fermentar la cosecha si no se la recoge pronto.

Sobre el horizonte asoma su hombro negro una nube redonda, torva, maléfica, mágica, y con ella, un extraño dramatismo en el paisaje. De repente entra por el umbral una tolvanera que enciende la tiniebla con innumerables lucecitas áureas: las menudas pajas que revuelan y ciegan. Poco después otra ráfaga y otra. Caen unas gotas gruesas que estallan sobre el polvo del camino. Los transeúntes avi-

van el paso. Las gotas menudean, y un trueno gigante retumba. La nube cubre el horizonte. Llega a la carrera, en un galope triunfal, como si dentro de ella un Dios bárbaro viajase. Llueve. Las gentes pasan corriendo. El chubasco arrecia. Otro trueno parece machacar las vegas. Un rayo da su latigazo a los caballos aéreos de la nube. La tolvanera no deja ver nada, y súbitamente entra una bocanada de hombres y mujeres que buscan recaudo en el zaguán. Risas, gritos, orgía espontánea de rurales. En el quicio de la puerta, a contraluz, queda una moza. El refajo rojo se abraza a sus caderas, y una chambra blanca se hincha, como una vela, bajo el doble viento elástico de sus senos. Es rubia, como la cebada, y de ojos azules, como hontanares. Se apoya en una pierna, y la otra deja un anca peraltada, sobre la cual hace descansar un harnero que retiene con el brazo.

Entre los gritos se oye la voz silbante de una vieja, con faz rugosa y negra, ojos de sibila, que dice indecencias, exaltada por la aventura, electrizada por el rayo y la aglomeración. Habla de las habas del país, y sus pupilas ven en el aire los Príapos, que eternamente presiden las recolecciones. La moza del umbral sonríe al oírla como disolviendo y anulando, a fuerza de esencial virginidad, la lúbrica alusión. Es tan bella y tan virgen, que yo resuelvo adorarla bajo la advocación de Nuestra Señora del Harnero. La tormenta cede, las tolvaneras se apaciguan. Llega un frescor liento que sabe a paja y a nube. Salen algunos del zaguán. Vuelven a oírse las campanillas de los mulitos romos, y un rayo nuevo de sol se enreda en el cabello de la virgen. Al *crescendo* sinfónico del meteoro sigue un suave *diminuendo*. El paisaje vuelve a su compás. Y yo tomo de nuevo el camino.

Al atardecer, desde un carrascal, diviso Barahona de las Brujas. Sobre la llanada —una de las más elevadas de España— se alza un cerrillo cónico. En su cúspide la iglesia otea el contorno, y bajo ella, arrebujando el cerro, se agarra el caserío. Al entrar en él me sorprende hallar su vecindario demente. En un tropel apretado corre de acá para allá, mirando a lo alto. Es un pueblo alucinado y alucinante. ¿Qué poder elemental lo ha sobrecogido? Va como siguiendo una aparición aérea, una lengua de fuego como las de Pentecostés...

De una colmena se había escapado un enjambre, y el vecindario lo perseguía para darle caza. Por fin, el enjambre se prende a una arista de la torre, en lo más alto del pueblo, y el último sol hace de él un espléndido e hirviente racimo de oro.

III

GESTOS DE CASTILLOS

En esta caza de paisajes que es la excursión, las piezas mayores que cobramos son los castillos y las catedrales. Es el caso que pasan ante nosotros vistas mucho más delicadas por sus formas y cromatismos. Sin embargo, la aparición descomunal, monstruosa de la catedral o del castillo sobre la línea mansa del horizonte nos hace incorporarnos, poner alerta la pupila, prestos a disparar la fuerte emoción. Hay, sin duda, en nosotros un fondo indestructible de lectores de novelas por entregas y un limo melodramático que entra al punto en fermentación cuando estos monstruos de piedra ingresan gesticulantes en nuestro campo visual...

A la mano siniestra, allá lejos, navega entre trigos amarillos la catedral de Segovia, como un enorme trasatlántico místico, que anula con su corpulencia el resto del caserío. Tiene a estas horas color de aceituna, y por una ilusión óptica parece avanzar hendiendo las mieses con su ábside. Entre sus arbotantes se ven recortes de azul como entre las jarcias y obenques de un navío...

Luego vienen los castillos: Fuentes de Valdepero, Monzón, Aguilar de Campoo... A decir verdad, la ruta que esta vez he elegido es poco fértil en castillos. Pero no importa: cuando alguno aparece, actúa como un conjuro sobre la reminiscencia, y la memoria se puebla de torres y muros almenados. Como un rebaño a quien silba el pastor, acuden de los senos oscuros del recuerdo, uno tras otro, los castillos vistos en vegadas antiguas. Arrastra cada cual, ceñido a sus flancos, su paisaje adjunto, y hace su ademán peculiar, siempre excesivo, espectral, sonambulesco... Este es el castillo de Atienza: florece en lo alto, sobre otro natural que hacen las rocas en súbita exaltación sobre la tierra pobre. *¡Atienza, una peña muy fuert!*, dice el cantor de *Myo Cid*, y luego, con vaga melancolía: *¡Atienza, las torres que moros las han!* El elevado cimiento de piedra tiene la forma de una barca, en cuya proa de carabela se eleva el resto de una torre. Todo ello se ve de muchas leguas a la redonda bogando indecisamente entre cielo y tierra. Este es el castillo de Berlanga, de color argentino, rampante sobre una roca viva, una inmensa laja de roca caliza que desde lejos relumbra también como plata, con la cual parece el conjunto repujado sobre un plato metálico.

A sus pies están las paredes de un palacio Renacimiento que perteneció, si no yerro, al condestable de Castilla, y más abajo aún hay un convento de monjas con amplio huerto. Desde la torre del homenaje, a prima tarde, he pasado largos minutos viendo a las monjas jugar allá lejos, en el recato de su vergel. Corrían unas tras otras locamente, exhalando su aprisionada vitalidad de dulce serralló dispuesto siempre para las bodas espirituales... Este es el castillo de Mombeltrán, en un hondón, bajo Gredos, todo primoroso, lleno de redondeces, vigilando el valle donde pacen las cinco villas de Mombeltrán... Este es el castillo de Leire, cerca ya del Pirineo, cuna del reino de Navarra: tosco, primitivo, de bóvedas enanas y torpes —el primer románico—; sus arcadas son tan estrechas, que calculamos en la fantasía si un casco godo no coincidiría exactamente con ellas. Al fondo, hayas, coníferas, toda una flora alpina. España confina con la Europa húmeda... Castillo de Jadraque. Otra vez sequedad, tierra lívida o roja. Un cono abrupto, de vertientes casi verticales, y en equilibrio, sobre la cúspide, la mole agresiva desafiando al contorno... ¡Enormes ademanes, gestos gigantes sumergidos en el trasmundo de la memoria! Casi siempre rotos, puestos sobre una línea altanera, los castillos tienen un aspecto molar y dan a los paisajes desnudos, con sierra al fondo, un aire de quijadas calcinadas, donde queda sólo una muela.

Después de todo, se comprende el seguro efecto melodramático que los castillos producen en nuestra sensibilidad menos pulida. En la fauna visual que el viajero persigue, representan catedrales y castillos una especie intermedia entre la pura naturaleza y la pura humanidad. El paisaje solitario, sin edificio alguno, es mera geología. El caserío de villa o aldea es demasiado humano; yo diría demasiado civil, artificial. La catedral y el castillo, en cambio, son a la vez naturaleza e historia. Parecen excrecencias naturales del fondo rocoso de las glebas, y, al propio tiempo, sus líneas intencionadas poseen sentido humano. Merced a ellos, el paisaje se intensifica y transforma en escenario. La piedra, sin dejar de serlo, se carga de eléctrico dramatismo espiritual. Esta síntesis tendrá siempre las secretas preferencias de las almas no anquilosadas en un estrecho racionalismo. En el fondo, el hombre no respeta su propia razón cuando la mira por dentro, en su uso civil y cotidiano. En cambio, le emociona ver esa razón por de fuera, como fenómeno cósmico, como fuerza de la naturaleza. Entonces percibe que la razón, es decir, la reflexión, es a la postre tan ingenua, tan poder elemental como el instinto o la gravitación.

Hay épocas en que la humanidad mejor llega a olvidarse de esto, y vive sólo lo intrahumano, ciega y sorda para el resto del cosmos. Son las épocas de ágora, plazuela, academia y parlamento, en que vagamente se imagina el mundo como algo obediente a leyes municipales, donde la pequeña inteligencia del hombre lo decide todo, sin niebla ni misterio. Son, sin duda, épocas claras, pero pobres, sin jugo. Son las épocas «clásicas» en que la mente se reduce a una existencia provincial, limitada, y se toma demasiado en serio a sí misma.

IV

IDEAS DE LOS CASTILLOS

Después de haber sacudido nuestra sensibilidad melodramática y el fango romántico que llevamos en el alma —poso inevitable en gentes que tienen a su espalda una larga historia—, los castillos nos envían ideas. Las mismas formas extravagantes con que nos conmueven nos invitan luego a la meditación. Su gracia, un poco gruesa, vanamente pintoresca, procede, a la postre, de su extremado exotismo, como acontece con la jirafa o el okapí. Después de todo, se trata de unas casas que ciertos hombres construyeron para vivir en ellas. Pero ahí está: ¿cómo tiene que ser una vida para que la casa donde se aloja resulte un castillo? Es, evidentemente, la vida más otra de la nuestra que cabe imaginar. Por eso, la aparición del monstruo de piedra con los bíceps de sus torreones y la hirsuta pelambre de las almenas, gárgolas, canecillos, nos lanza de un empujón al otro polo de las maneras humanas.

Un pórtico griego o romano, un circo, un odeón, nos parecen más próximos a nuestra vida que estas mansiones de ofensa y defensa, señeras sobre los alcores, ceñudas y agresivas, mordiendo siempre lo azul con sus viejas dentaduras.

En efecto, lo antiguo se hace afín de lo moderno cuando el castillo se interpone como *tertium comparationis*. El castillo representa lo no moderno en su forma absoluta. Lo antiguo es más «moderno» que esta esencial, magnífica barbarie. No es, pues, extraño, que la modernidad se haya nutrido de clasicismo, y las ciencias modernas y las modernas revoluciones se hayan hecho al resón de los nombres grecolatinos. Nuestra vida pública —la intelectual y la política— sabe más a ágora y a foro que a patio de armas.

Y, en definitiva, ¿por qué? Por una razón muy simple y muy honda, por una radical diferencia. La Edad Media es personalista. La Antigüedad fue impersonalista. La Edad Moderna es, en su superficie —la vida pública—, también impersonalista.

Un hombre de hoy no es nada —no tiene derechos ni calidades— si no es ciudadano de un Estado. Pero el Estado es una colectividad previa a cada individuo. «Los demás» nos preceden como una condición de nuestra existencia jurídica, moral y social. El extracto primario de nuestro ser es, pues, un tejido hecho de colectividad. Lo propio acontecía en el mundo antiguo. El individuo comenzaba por ser miembro de una ciudad, y sólo como tal tenía existencia humana.

El señor medieval, por el contrario, no conocía propiamente Estado. Poseía derechos desde su nacimiento o los ganaba con su puño. Estos derechos le atañían por ser él quien era y previamente a todo reconocimiento por parte de una autoridad. Era el derecho adscrito a la persona, el privilegio. La vida pública era, en rigor, vida privada. El Estado resultaba secundariamente como un entrecruzamiento de relaciones personales. Tal modo de sentir jurídico implicaba la esencial inestabilidad del derecho. Hoy, el que cree tenerlo se siente seguro. Entonces era lo inseguro por excelencia, lo que nadie da y confirma, sino que poseerlo y conservarlo es estarlo ganando a toda hora. El derecho señorial lleva en su raíz misma la guerra, al revés que el antiguo y moderno, que viene a ser sinónimo de paz.

No se malentienda esto suponiendo que para el señor medieval el derecho es la fuerza. Se trata de algo más sutil. Aquellos hombres sentían hasta la hiperestesia las cuestiones jurídicas. El perfecto «hombre de pro», en el ideal de la época, había de ser quisquilloso en todo lo que afectase a los derechos. La torpeza con que se han tocado en España los temas medievales —hasta llegar Menéndez Pidal y los jóvenes historiadores del Derecho— ha sido causa de que en la figura del Cid, prototipo del noble, no aparezca subrayado su carácter de jurisperito. Y, sin embargo, eso es lo que significa «Campeador». No, pues, batallador, sino entendido en Derecho; y por eso se le ve andar siempre en pleitos, desde la Jura de Santa Gadea, que viene a ser un discurso de oposición dinástica sobre tema constitucional. (Yo espero que la *Vida del Cid*, en que ahora trabaja nuestro Ramón Menéndez Pidal, dibuje con toda claridad, por vez primera, esta facción del más famoso castellano, sin la cual queda sólo un mascarón de proa).

La fuerza no es derecho para estos hombres; pero es justicia. El

germano tardó mucho en aceptar la injerencia de un tribunal que dirime y sanciona. El juez público despersonaliza el litigio. Consecuentes con su sensibilidad personalista, estos pueblos del Norte pensaban que quien cree tener un derecho debe por sí mismo defenderlo. En cierta manera son una misma cosa para ellos tener un derecho y ser capaz de sustentarlo. Así desde los primeros tiempos. «Nada irritó tan vivamente a los germanos contra sus conquistadores —dice Seek en su *Historia de la caída del mundo antiguo*— como ver que en medio de ellos se hacía justicia a la manera romana. Por eso, entre los prisioneros de la selva de Teutoburgo fueron elegidos los juristas para ser ejecutados después de los más refinados tormentos. Y no era tanto el contenido mismo del derecho lo que provocó aquella tormenta— *el ius gentium* de los romanos era de sobra maleable para adaptarse a las costumbres de todos los pueblos sometidos—, sino la justicia pública como tal, la forzosidad de supeditarse a una autoridad y sus intrusiones en las cuestiones privadas de los individuos, era lo que parecía insoportable al "libre" germano».

Yo creo que si descendemos de las apariencias, siempre confusas y contradictorias, al espíritu que inspira las grandes tendencias del derecho germano, hallaremos, en efecto, esa resistencia a disolver lo personal en lo público. Para Cicerón, «libertad» significaba imperio de las leyes establecidas. Ser libre es usar de leyes, vivir sobre ellas. Para el germano, la ley es siempre lo segundo y nace después que la libertad personal ha sido reconocida, y entonces libremente crea la ley.

Pero ¿no es esto precisamente el principio del liberalismo moderno? Bajo la aparente coincidencia con las democracias antiguas, ¿no inspira a las modernas una idea antagónica, que jamás el griego o el romano entrevieron: la libertad previa a la ley, al Estado? ¡Democracia, liberalismo! Andan tan confusas en las cabezas de hoy estas nociones, que suena paradójicamente decir esta pura verdad: el liberalismo es el fruto que, sobre los alcores, dieron los castillos. Veremos por qué.

V

IDEAS DE LOS CASTILLOS: LIBERALISMO Y DEMOCRACIA

Es un fértil experimento este que hacemos de someter la química de nuestra alma al reactivo de los castillos. Sin premeditarlo, nos da un precipitado que es la ley del espíritu europeo.

En un primer momento, nos han parecido los castillos síntoma de una vida por completo opuesta a la nuestra. Hemos huído de ellos y nos hemos refugiado en las democracias antiguas como más afines con nuestras formas de existencia pública —de derecho y de Estado. Pero al intentar sentirnos ciudadanos a la manera que un ateniense o un quirite, hemos descubierto en nosotros una extraña resistencia. El Estado antiguo se apodera del hombre íntegramente, sin dejarle resto alguno para su uso particular. Nos repugna en no se sabe qué subterráneas raíces de nuestra personalidad esa disolución total en el cuerpo colectivo de la *Polis* o *Civitas*. Por lo visto, no somos tan puramente, tan solamente ciudadanos como el fuego oratorio nos hace vociferar en los mítines y en los artículos de fondo.

Y entonces, los castillos parecen descubrirnos más allá de sus gestos teatrales un tesoro de inspiraciones que coinciden exactamente con lo más hondo en nosotros. Sus torres están labradas para defender a la persona contra el Estado. Señores: ¡Viva la libertad!

Pero, como hace un momento habíamos gritado ¡Viva la democracia!, nos hacemos un poco de lío entre ambas expectoraciones entusiastas. En rigor, este lío es la historia europea de los dos últimos siglos. Liberalismo y democracia se nos confunden en las cabezas y, a menudo, queriendo lo uno gritamos lo otro.

Por esta razón conviene de cuando en cuando pulimentar las dos nociones, reduciendo cada una a su estricto sentido. Pues acaece que liberalismo y democracia son dos cosas que empiezan por no tener nada que ver entre sí, y acaban por ser, en cuanto tendencias, de sentido antagónico.

Democracia y liberalismo son dos respuestas a dos cuestiones de derecho político completamente distintas.

La democracia responde a esta pregunta: ¿Quién debe ejercer el poder público? La respuesta es: el ejercicio del Poder público corresponde a la colectividad de los ciudadanos.

Pero en esa pregunta no se habla de qué extensión deba tener

el Poder público. Se trata sólo de determinar el sujeto a quien el mando compete. La democracia propone que mandemos todos; es decir, que todos intervengamos soberanamente en los hechos sociales.

El liberalismo, en cambio, responde a esta otra pregunta: ejerza quienquiera el Poder público, ¿cuáles deben ser los límites de éste? La respuesta suena así: el Poder público, ejérzalo un autócrata o el pueblo, no puede ser absoluto, sino que las personas tienen derechos previos a toda injerencia del Estado. Es, pues, la tendencia a limitar la intervención del Poder público.

De esta suerte aparece con suficiente claridad el carácter heterogéneo de ambos principios. Se puede ser muy liberal y nada demócrata, o viceversa, muy demócrata y nada liberal.

Las antiguas democracias eran poderes absolutos, más absolutos que los de ningún monarca europeo de la época llamada «absolutista». Griegos y romanos desconocieron la inspiración del liberalismo. Es más, la idea de que el individuo limite el poder del Estado, que quede, por lo tanto, una porción de la persona fuera de la jurisdicción pública, no puede alojarse en las mentes clásicas. Es una idea germánica, es el genio que pone unas sobre otras las piedras de los castillos. Donde el germanismo no ha llegado, no ha prendido el liberalismo. Así cuando en Rusia se ha querido sustituir el absolutismo zarista, se ha impuesto una democracia no menos absolutista. El bolchevique es antiliberal.

El Poder público tiende siempre y dondequiera a no reconocer límite alguno. Es indiferente que se halle en una sola mano o en la de todos. Sería, pues, el más inocente error creer que a fuerza de democracia esquivamos el absolutismo. Todo lo contrario. No hay autocracia más feroz que la difusa e irresponsable del *demos*. Por eso, el que es verdaderamente liberal mira con recelo y cautela sus propios fervores democráticos y, por decirlo así, se limita a sí mismo.

Frente al Poder *público*, a la ley de Estado, el liberalismo significa un derecho privado, un *privilegio*. La persona queda exenta, en una porción mayor o menor, de las intervenciones a que la soberanía tiende siempre. Pues bien: este principio original del privilegio adscrito a la persona no ha existido en la historia hasta que lo recabaron para sí unos cuantos nobles godos, francos, borgoñones. Cosa muy secundaria es que la materia de tales o cuales privilegios nos parezca hoy inaceptable. Lo importante, lo decisivo, fue haber traído al planeta el principio de libertad, o, como ellos decían, con una palabra de expresión más exacta, la franquía. El progreso posterior se ha reducido a discutir, de una parte, cuáles deben ser las

acciones y materias en que la persona debe quedar franca; de otra, qué individuos tienen derecho a ella. En esto, como en muchas otras cosas, las burguesías occidentales no han hecho más que imitar las maneras inventadas por las viejas aristocracias feudales. Los «derechos del hombre» son franquías y nada más. En ellos adquiere su manifestación más abstracta y general la sensibilidad jurídica de la Edad Media, que nuestra miopía nos presenta como contraria a la nuestra. Los señores de estas casas monstruosas que llamamos castillos han educado las masas galorromanas, celtíberas, toscanas para el liberalismo.

Es curioso advertir que en Francia, siempre que alguien de la parte eclesiástica y antiliberal hace historia, insiste en el ingrediente galorromano, que es el factor absolutista de la nación francesa. En cambio, el espíritu liberal, ofuscado por los prejuicios de los últimos tiempos respecto a la Edad Media, no se atreve a afirmar el ingrediente franco, aunque secretamente se siente atraído por él. Y, sin embargo, la tradición de libertad en Francia aparece mejor que en parte alguna en la serie de obras escritas por nobles que recaban, frente a la realeza invasora, los privilegios antiguos. Así en Boulainvilliers, así en Montlosier. (Recomiendo como resumen la lectura de las *Lettres sur l'histoire de France*, que antepone Thierry a sus *Narraciones merovingias*. El autor no sospecha la cuestión que ahora rozamos. Por lo mismo, trasparece con más clara espontaneidad el sentido liberal del feudalismo, entendiendo por feudalismo todo el proceso que va desde la invasión hasta el siglo XIV.)

Yo tengo la impresión de que nuestras ideas sobre la Edad Media van a cambiar muy pronto. No se ha sabido aún mirar los hechos con sencillez y agudeza. Así, los historiadores alemanes, avergonzados de que sus padres germánicos fuesen tan poco democráticos, se obstinan en forzar las realidades para demostrar que conocieron el derecho público. Naturalmente que lo conocieron. Es cosa demasiado esencial en la convivencia humana para que se pueda pasar a su vera sin notarla. La cuestión está en el predominio de lo privado sobre lo público, o viceversa. El germano fue más liberal que demócrata. El mediterráneo, más demócrata que liberal. La revolución inglesa es un claro ejemplo de liberalismo. La francesa, de democratismo. Cromwell quiere limitar el poder del Rey y del Parlamento. Robespierre quiere que gobiernen los clubs. Así se explica que los *droits de l'homme* lleguen a la Asamblea constituyente de Francia por mediación de los Estados Unidos. A los franceses —mediterráneos— les interesaba más la *égalité*.

VI.

IDEAS DE LOS CASTILLOS:
ESPÍRITU GUERRERO

Después de todo, decía yo, el castillo no es más que una casa edificada por ciertos hombres para alojar su vida en ella. Pero ahí está: ¿cómo tiene que ser la vida para que la casa resulte un castillo? La forma y usos de nuestra domesticidad son, por excelencia, la expresión de lo cotidiano. El castillo supone la guerra cotidiana, la vida como beligerancia.

Nos cuesta sobremanera trabajo representarnos la estructura de un alma para la cual vivir es guerrear. Para nosotros, la vida es todo lo contrario. Sentimos la guerra como una peripecia que acontece a nuestra vida y viene a suspenderla. Nos parece de tal modo negación de lo que para nosotros es la vida, que apenas vemos en la guerra más que la muerte.

Desde Spencer se acostumbra a oponer el espíritu guerrero al espíritu industrial, y se prefiere, sin titubeo alguno, éste a aquél. El hombre del siglo pasado se complacía en que se le calificase de industrial y nada guerrero. La guerra le parecía una cosa bárbara —lo cual es rigorosamente verdad—, y la barbarie le parecía absolutamente mal— lo cual no es ya tan evidente.

El vocablo «barbarie», en su uso más frecuente, se ha vaciado de significación propia y conserva sólo un sentido peyorativo de descalificación. Lo mismo pasa con la palabra «salvaje». Se olvida que una y otra significan dos tipos de espiritualidad que constituyen dos estadios ineludibles del desarrollo histórico, como en la vida individual lo son niñez y juventud. Y lo mismo que sería un error considerar únicamente normal y estimable la etapa de madurez —como si infancia y mocedad fuesen dos enfermedades—, es una equivocación desdeñar la barbarie y el salvajismo. Fuera más discreto prestar suma atención a esta gran perogrullada: la civilización es hija de la barbarie y nieta del salvajismo. Comprendo que las épocas privadas de sentido histórico, incapaces de ver en toda realidad su evolución y su génesis, se quedasen sólo con la forma civilizada de la vida y no supiesen descubrir en la forma bárbara más que valores negativos.

Sería, en efecto, deplorable que el hombre culto abandonase su cultura y se tornase otra vez bárbaro. Pero acaso tenga un excelente sentido decir que la actitud más perfecta consiste en que el hombre culto conserve vivaz cierto fondo de barbarie, como es, sin duda, lo mejor que el hombre maduro mantenga perviviente en su persona cierto manantial de juventud y aun de niñez. Todo el que ha conocido algún grande hombre se ha sorprendido de hallar que su alma poseía un halo de puerilidad. El progreso no consiste en aniquilar hoy el ayer, sino, al revés, en conservar aquella esencia del ayer que tuvo la virtud de crear ese hoy mejor.

Esta mesurada defensa de la barbarie podrá juzgarse una paradoja o una sutileza; pero, en rigor, es una verdad simplicísima, tan clara como humilde. Se reduce, en definitiva, a hacer notar que la cultura no nace de la cultura, sino de potencias y virtudes preculturales que dan en ella su fruto. Toda cultura tiene su raíz en la barbarie, y toda renovación de la cultura se engendra en ese fondo de barbarie, y cuando éste se agota, la cultura se seca, se anquilosa y muere. Es, pues, falso querer lo uno sin lo otro. Quien desee para mañana nueva cultura tiene que asegurar en la Europa de hoy cierto mínimo de virtudes bárbaras. Nuestro perogrullesco Campoamor decía:

Cultivando lechugas Diocleciano,
ya decía en Salerno
que no halla mariposas en verano
quien no cuida gusanos en invierno.

Las mentes más agudas del presente sienten la preocupación de si se habrán agotado en Europa los resortes vitales sobre los cuales tiene que funcionar la cultura. Y sobre todo, el espíritu guerrero.

* * *

En toda empresa hay dos ingredientes: el apetito de ejecutarla y el temor del peligro que ocasiona. ¿Cuál es ante ellos nuestro primer movimiento, antes de toda reflexión y razonamiento? ¿Puede en nosotros más el apetito de hacer o el temor que invita a eludir? Llamo espíritu guerrero a un estado de ánimo habitual que no encuentra en el riesgo de una empresa motivo suficiente para evitarla. En el espíritu industrial, por el contrario, decide la consideración del peligro y siente la vida como una perpetua cautela. La guerra, concretamente, no es sino una de las muchas formas en que el espí-

ritu guerrero puede realizarse. Lo esencial de ella es ser un peligro de muerte. Se comprende que su nombre haya asumido la representación de todo riesgo, puesto que en ella se organiza y prepara deliberadamente el peligro para el enemigo.

La causa por la cual en el espíritu guerrero prevalece el apetito de acción sobre el temor al peligro no es otra que un radical sentimiento de confianza en sí mismo. Viceversa, en el centro del espíritu industrial actúa una radical desconfianza.

La época bárbara es sazón de fe en sí mismos. Esta es la gran virtud de tal edad, que conviene injertar en la nuestra, ahita de cautela y precaución. Ni el salvaje, que vive en perpetuo terror, ni el culto, que vive de suspicacia y desconfianza, poseen ese gran don del bárbaro: fiar de sí mismo.

Al romano decadente, lleno de dudas sobre sí mismo, vacilante, pusilánime, le produce el bárbaro, ante todo, la impresión de hombre soberbio. Esta soberbia, en realidad, no era sino nativa, formidable confianza en sí propio, y en este sentido —no en el de vanidad—, firme estimación de sí mismo. Cuando entran en decisivo conflicto, el romano —signo de decadencia vital— ha transferido la estimación desde sí mismo a su cultura, y le parece salvaje el ningún respeto del germano hacia ésta. Pero es que el germano tiene demasiada fe en sí para necesitar justificarse por su acatamiento y culto a la cultura. Hay mucho de idolatría y magia medrosa y humilde en esta divinización de la cultura y la plegaria constante dirigida a su poder. Queremos que ella nos justifique y nos salve, en vez de justificarnos y salvarnos nosotros.

Pero claro está que una cosa es el guerrero y otra el militar. La Edad Media desconoció el militarismo. El militar significa una degeneración del guerrero corrompido por el industrial. El militar es un industrial armado, un burócrata que ha inventado la pólvora. Fue organizado por el Estado contra los castillos. Con su aparición comienza la guerra a distancia, la guerra abstracta del cañón y el fusil.

VII

IDEAS DE LOS CASTILLOS: LA MUERTE COMO CREACIÓN

Merecería la pena resucitar en nuestro tiempo la oposición teórica entre el espíritu guerrero y el espíritu industrial. Desde Spencer ha cambiado mucho el mundo, y sobre todo el núcleo del mundo que es nuestro corazón. A las pequeñas variaciones de inclinación que este aparato cordial sufre corresponden los cambios más gigantes en la perspectiva universal. A Spencer le parecía demasiado bien la industria y demasiado mal la guerra. Hoy empezamos a ver que, aun siendo dos modos espirituales contrapuestos, influyen el uno en el otro, se fecundan y limitan, proponiéndonos, más que una elección entre ambos, una síntesis fértil. En esto, como en todo, se manifiesta el afán típico de la época nuestra que aspira dondequiera a la integración de los opuestos y no a la exclusión. En vez de «o lo uno o lo otro», sentimos que lo mejor sería abarcar «lo uno y lo otro».

El espíritu guerrero parte de una sensación vital contraria a la que late bajo el espíritu industrial. Es, como he dicho, un sentimiento de confianza en sí mismo y en el mundo que nos rodea. No es extraño que condujese a una concepción optimista del universo. Porque, en efecto, se da la paradoja de que la Edad Media, que una estúpida historiografía nos ha pintado como un tiempo tenebroso y lleno de angustia, ha sido la sazón de las filosofías optimistas, al paso que en nuestra Edad Moderna apenas si han resonado más que voces de pesimismo. ¿Es que el espíritu guerrero confía en sí por ignorar los males del mundo? De ninguna manera: conoce tan bien como Schopenhauer todo el dolor cósmico, prevé el riesgo y subraya la angustia de vivir. Pero ¡ahí está!... Ante el mismo hecho, ante la misma realidad del dolor y el peligro, la actitud espontánea es opuesta. El ánimo guerrero, lleno de magnífico apetito vital, se traga la existencia sin pestañear, con todo su dolor y su riesgo dentro. Son éstos reconocidos de tal suerte como esenciales a la vida, que no se ve en ellos la menor objeción contra ésta, y, en consecuencia, se cuenta con ellos y, en vez de organizar las cosas con la casi exclusiva mira de evitarlos, se los acepta. Esta aceptación del peligro que

lleva, no a evitarlo, sino a correrlo, es precisamente el hábito guerrero, es la casa como castillo.

Hoy comenzamos a sentir inesperada afinidad con ese temperamento, al verlo retoñar en forma nada arcaica, bajo la especie de deporte. A mi juicio, la diferencia entre deporte y juego está en que aquél incluye un riesgo, aunque sólo sea el de un esfuerzo excesivo. El deportista, en vez de rehuir el peligro, va a él, y por eso es deportista.

Es curioso que quien siente menos apetitos vitales y percibe la existencia como una angustia omnímoda, según suele acaecer al hombre moderno, supedita todo a no perder la vida. La moral de la modernidad ha cultivado una arbitraria sensiblería en virtud de la cual todo era preferible a morir. ¿Por qué, si la vida es tan mala? Por otra parte, el valor supremo de la vida —como el valor de la moneda consiste en gastarla— está en perderla a tiempo y con gracia. De otro modo, la vida que no se pone a carta ninguna y meramente se arrastra y prolonga en el vacío de sí misma, ¿qué puede valer? ¿Va a ser nuestro ideal la organización del planeta como un inmenso hospital y una gigantesca clínica?

Esta es la manera de sentir propia del espíritu industrial, del ánimo burgués. Quiere a toda costa vivir, y no se resigna a reconocer en la muerte el atributo más esencial de la vida. A este fin emplea el único procedimiento hábil para alargarla, que es reducirla a su mínima expresión, como hacen ciertas especies animales al sumirse en el sueño invernal. Los biólogos han dado a éste el nombre de *vita minima*. Con lo cual resulta que la vida se prolonga en la medida que no se usa. Se obtiene su extensión a costa de su intensidad. ¿No es arbitrario decidirse, sin más ni más, por aquélla en contra de ésta? ¿Por qué ha de triunfar la moral de la vida larga sobre la moral de la vida alta?

Ni en ética ni en biología se ha atendido aún suficientemente al hecho capital de la inevitabilidad de la muerte. Hace poco, un gran fisiólogo (Ehrenberg) ha mostrado cómo no puede definirse la vida sin la muerte. Es aquélla un proceso químico en cadena, cada una de cuyas reacciones dispara inevitablemente la sucesiva hasta recorrer la serie predeterminada y fatal. Desde el primer momento, como un móvil en su trayectoria, va la vida lanzada a su consumación: tanto vale decir que se vive como que se desvive. El fenómeno del morir se va produciendo desde la concepción. No cabe variar el proceso inexorable; sólo es posible artificialmente frenarlo, hacer que cada reacción tarde más en producirse. Una vida de ritmo lento será más

larga que una vida en *prestissimo;* pero, en definitiva, no hay más vida —químicamente hablando— en una que en otra. El repertorio de reacciones es idéntico, como hay las mismas fotografías en una película cuando se proyecta de prisa y despacio. Las emociones y el pensamiento son los más formidables aceleradores del quimismo vital, lo llevan a latigazos en frenética carrera, y son, como Gracián diría, «postillones de la vida que sobre el común correr del tiempo añaden su apresuramiento genial».

Pero si químicamente da lo mismo la lentitud o celeridad del *tempo* biológico, puede haber entre ambas velocidades una diferencia virtual. La vida condensada adopta formas distintas que la diluída en largo tiempo. Aquellas formas son los diversos heroísmos, nombre que, en efecto, damos a toda voluntaria anticipación de la muerte.

No se comprende por qué el imperativo que nos ordena tomar la vida bajo nuestra voluntad y gobernarla empleándola en levantados destinos, no ha de extenderse a la muerte. Si es ella de tal modo un ingrediente, un factor de la vida, lo mismo que debemos usar deliberadamente de ésta, debiéramos también usar de la muerte, aprovecharla, emplearla.

Una moral de más quilates que la imperante no aceptaría el principio que nos mueve a evitar todo riesgo con el fin de hacernos arribar a nuestra muerte natural. Esta es la muerte química, forzosa, involuntaria, como la de la bestia y la planta, tal vez la del mundo. Parece de mayor dignidad humana aprovechar el hecho y la fuerza que es la muerte, usando de ella bajo el regimiento de la voluntad. Esta moral mejor había de advertir al hombre que posee la vida para exponerla con sentido.

El espíritu industrial viene a cooperar, sin sospecharlo, en la realización de esa norma de espíritu guerrero. Bajo la inspiración del horror a la muerte ha inventado maravillosas técnicas para dominar la Naturaleza: la mecánica, que disminuye el esfuerzo innecesario; la medicina, que aminora los casos de muerte inepta por enfermedad; la economía cooperativa, que facilita la existencia material y asegura la vida de los nuestros, sobre la cual no tenemos derechos y, habiendo de velar por ella, suele ligarnos vilmente a una larga existencia. Todas estas admirables creaciones contra la muerte química dejan vacar nuestro albedrío para elegir una muerte voluntaria y, eliminando, en gran parte, los peligros naturales, nos permiten buscar más libremente otros de nuestra invención. De esta manera convergen hacia una nueva moral ambos impulsos antagónicos. Pero,

después de dos siglos de huir la muerte, hace falta fomentar el arte de morir. Junto a los innumerables hospitales, cajas de ahorros y sociedades de seguros, fuera espléndido multiplicar las sociedades de riesgos. Como en tantos otros órdenes, el deportismo ha iniciado espontáneamente esta labor de nuestra época, ocupándose en organizar el peligro.

La muerte química es infrahumana. La inmortalidad es sobrehumana. La humanización de la muerte sólo puede consistir en usar de ella con libertad, con generosidad y con gracia. Seamos poetas de la existencia que saben hallar a su vida la rima exacta en una muerte inspirada.

VIII

IDEAS DE LOS CASTILLOS: HONOR Y CONTRATO

Durante la Edad Media, las relaciones entre los hombres descansaban en el principio de la fidelidad, radicado a su vez en el honor. Por el contrario, la sociedad moderna está fundada en el contrato. Nada puede mostrar tan claramente la oposición entre esas dos emociones primarias de que vivió una y otra edad. La fidelidad, su nombre lo ostenta, es la confianza erigida en norma. El hombre se une al hombre por un nexo que queda sepultado en lo más íntimo de ambos. El contrato, en cambio, es la cínica declaración de que desconfiamos del prójimo al tratar con él y le ligamos a nosotros en virtud de un objeto material —el papel del contrato— que queda fuera de las dos personas contratantes, y en su hora podrá —vil materia que es— alzarse contra ellas. ¡Grave confesión de la modernidad! Fía más en la materia, precisamente porque no tiene alma, porque no es persona. Y, en efecto, esta edad ha tendido a elevar la física al rango de teología.

Paralelamente, el que deja incumplido el contrato recibe el nombre de criminal, y un castigo automáticamente predispuesto cae sobre él, un castigo externo —pecuniario o corporal. Mas el que ha cometido una infidencia, un acto de deshonor, recibe el nombre de felón, y el castigo, en principio, se reduce a esa denominación. Es decir, que el castigo o pena consiste más bien en un insulto oficial, porque sólo el insulto castiga la persona, hiere la intimidad.

Y no tiene buen sentido decir que en la Edad Media se hablaba

mucho de honor entre los señores de los castillos, pero que, en realidad, solían ser éstos los más desaforados bigardones, llenos de codicia e inverecundia. ¡Naturalmente! También en nuestra edad quedan con frecuencia incumplidos o sofisticados los contratos, obligando a mantener el enorme aparato de la justicia. Cuando se comparan tiempos, hay que usar partida doble. Hay que comparar los hechos de una época con los de otra, y, por separado, los ideales o normas vigentes en ambas. De un lado, el «haber»; de otro, el «deber». Otra cosa sería un despropósito. Es condición de todo ideal no ser posible realizarlo. Su papel consiste más bien en erguirse más allá de la realidad, influyendo simbólicamente sobre ésta, a la manera que la estrella influye sobre la nave. Norte y Sur no son puertos donde quepa arribar: son gestos remotos y ultrarreales, que definen rutas y crean direcciones.

La proyección de ideales es una función de la fisiología humana. Como tenemos un sistema de miembros, estamos dotados de un repertorio de normas, y lo mismo que aquéllos nos proporcionan un determinado perfil, así éstas poseen su peculiar figura.

EL DEPORTE DE LOS IDEALES

Estos ideales, siempre incumplidos, son, a la postre, una de las realidades características de cada época, uno de los brotes que da en ella la planta humana. Y, a veces, cuando estamos sumidos en la contemplación de un siglo viejo y advertimos la constancia con que se falta a las normas mismas que a toda hora hallamos en él proclamadas, no podemos reprimir la sospecha de si esta gran monserga de sus ideales no tendrá más fin que hacer posible una doble vida ficticia, retórica, que da lugar a una embriaguez y un enardecimiento artificiales, que permitirnos hacer grandes gestos. ¡Uno ha visto tantos hombres que de buena fe necesitan, además de su destino real, dar a su vida una especie de segundo piso imaginario donde poder representar una comedia de grandes actitudes y hacer cuadros plásticos de virtud, de ascetismo, de sacrificio!

A este linaje pertenecen todos aquellos que se creen con una «misión»—salvar la política de un pueblo, reformar la sociedad, mantener la pureza del arte. Se trata, casi siempre, de individuos que sienten confusamente su falta de aptitudes para el destino primario y efectivo en que cayeron y han menester de ese otro vago y caprichoso oficio para fingirse una compensación. Así, el escritor

de poco talento —algún día quisiera desarrollar este terrible, trágico tema: «el escritor sin talento» —tenderá a convencerse a sí mismo y a los demás de que escribir no es tener ideas, imágenes, gracia, amenidad, música verbal, etc..., sino defender el socialismo o combatir por la libertad. ¡Qué sería, en efecto, del pobre hombre si no creyese tal cosa! Porque defender el socialismo o combatir por la libertad son cosas muy fáciles; tener ideas, en cambio, cosa tan difícil que no le ha acontecido nunca.

Esta función compensatoria que ejercen los ideales es más frecuente de lo que parece. El hombre aspira, mediante ellos, a equilibrar el *déficit* de su destino real, y precisamente porque no es fuerte ni sano ensaya frente al espejo gestos de atlética virtud. Yo confieso que la virtud y la «misión» me parecen insoportables cuando no avergüenzan a quien las posee hasta el punto de que se esfuerce a toda hora en ocultarlas y camuflarlas con las máscaras antagónicas.

Este carácter ficticio de alto juego o sublime deporte que suelen poseer los ideales, se va revelando poco a poco, conforme la época avanza hacia su consunción. Así acaeció con el ideal caballeresco. Nunca se extremó más el desplante, la retórica y el escenario de la «caballería» tanto como en el siglo XV y fines del XIV, precisamente cuando la realidad social estaba ya constituída en otra forma incompatible con aquellas gesticulaciones. A veces, en los escritores que más ensalzan las normas caballerescas, que se derriten hablando de torneos y servicio a las damas, de cruzadas contra el infiel y pasos de honra, sorprendemos la mueca burlona. «La última parte de la Edad Media es uno de esos periodos finales en que la vida de las clases superiores se ha convertido casi por completo en un juego de sociedad. La realidad es áspera, dura y cruel; por lo mismo se derrama sobre ella la bella ensoñación del ideal caballeresco, y encima de éste se construye una gran fantasmagoría. Se quiere representar la vida bajo la máscara del «Lanceloto». Se trata de una monstruosa y deliberada ilusión, cuya urgente falsedad sólo puede soportarse merced a una tenue sorna que contrapesa en el individuo su propia mentira. En toda la cultura caballeresca del siglo XV reina un equilibrio inestable entre el sentimiento serio que sirve al ideal y una leve burla». *(El otoño de la Edad Media*, por J. Huizinga, 1924).

Así en un poema de Jean de Beaumont:

Cuando estamos en las tabernas, los fuertes vinos bebiendo,
y las damas a nuestra vera, que nos están mirando,
pulidas las gargantas, con sus collares seduciendo,

con ojos brillantes de belleza sonriendo,
nos empuja natura a tener corazón combatiente...
Entonces vencemos a Yaumont y Agoulant,
y otros, por su parte, vencen a Oliverio y Rolando.
Mas cuando estamos en los campos sobre nuestros corceles cabalgando,
los escudos al cuello, las lanzas bajando,
y la grande escarcha nos va del todo congelando;
cuando los miembros desfallecen, atrás y adelante,
y los enemigos contra nosotros se van arrimando.
Adonc vorriémes être en un cholier *(cueva)* si grant
que jamais ne fussions vu ne tant ne quant.

Pero justamente esta duda y sospecha respecto al propio ideal lleva a exagerarlo, y es la razón para sus manifestaciones más barrocas. Así se complacerán al leer, que si no recuerdo mal, Guillermo de Orange recibe y da en una justa tantos golpes, que no puede quitarse el yelmo y tiene que ir corriendo a casa de un herrero, poner la cabeza en el yunque y aguantar buena copia de martillazos. O bien las historias de la camisa que narra un trovador belga. Una dama envía sucesivamente a sus tres enamorados una camisa suya, a fin de que la lleven al torneo sin coraza alguna. Sólo el tercero acepta la dura prueba: queda herido y la camisa empapada en sangre. Heroísmo tal es pagado con el amor de la dama; pero el amante exige entonces reciprocidad en el sacrificio y solicita de la dama que lleve puesta la camisa, bermeja como está, a la fiesta preparada para después del torneo.

IX

IDEAS DE LOS CASTILLOS: LOS CRIADOS

Los escritores de la ortodoxia democrática sienten sonrojo cuando leen que Cervantes se denominaba a sí mismo «criado» del conde de Lemos. Con la falta de sentido histórico que les es natural, creen ver tras ese vocablo la humillación y el envilecimiento de su gremio. Y, sin embargo, en esa expresión cervantina repercute aún, con débil y lejano son, el sentido de una de las instituciones más bellas y más nobles ideadas en los castillos.

Hoy la palabra «criado» es incomprensible. Su significación etimológica—«ser criado *por* alguien»— no tiene nada que ver con su

valor usual —«ser criado *de* alguien»—. A lo sumo persiste entre ambas cosas el único nexo de suponerse que quien sirve a alguien es alimentado por éste. Se interpreta el «servicio» prestado como trabajo rendido, y la sustentación, como el pago de ese trabajo, como soldada.

Pocas veces se muestra tan claramente la imposibilidad de aislar un hecho humano de todos los demás con quienes convive en una época y la dan su matiz peculiar. Porque, en efecto, los «criados» medievales «servían» a sus señores como los contemporáneos, y no obstante, idénticos actos de servicio tienen sentido diversísimo en ambas edades.

En nuestro tiempo, servir un hombre a otro es una operación inferior, en cierta manera denigrante. Se comprende que así sea, porque en nuestro tiempo reina la fábula convenida de que todos somos iguales. Como servir implica supeditación y es una actividad que moralmente se ejerce de abajo arriba, servir equivale a romper el nivel de igualdad degradándose por sumersión bajo él. Pero imaginemos un momento el supuesto contrario: que los hombres son constitutivamente desiguales, que unos valen y son más que otros. Entonces toda aproximación del que vale menos al que vale más será un beneficio para aquél; será, en rigor, una ascensión en la jerarquía. Ahora bien: la forma orgánica y no meramente casual de esa aproximación es el servicio. Servir será, pues, la forma de convivencia en que el inferior participa de las excelencias anejas al superior. He aquí por qué honda razón en la Edad Media el servicio ennoblece en vez de denigrar, y es un medio elevatorio en el sistema de rangos humanos.

En los castillos, el servicio no se entendía como un trabajo, y consecuentemente no se pagaba. Nuestras ideas económicas se han empobrecido y simplificado gravemente: casi no conocemos otra forma de retribución que el pago. Se paga una faena humana exactamente en el mismo sentido que se paga una mercancía. Una y otra tienen su precio mercantil. En la Edad Media se remuneraba el servicio, pero no con la intención de pagarlo. ¿Cómo pagar el esfuerzo de un hombre en torno a otro? Ello equivaldría a desvirtuarlo, a descalificarlo. Yo creo que la idea actual más cercana de lo que era la remuneración de los servicios en aquella otra edad es el gasto de representación. Y esto es lo que Cervantes esperaba del conde de Lemos. Todo hombre que no perteneciera a la clase artesana tenía en la Edad Media un papel social muy marcado, al cual iba adscrito un cierto decoro o régimen de vida adecuado. Y se consideraba

que la sociedad estaba obligada a proporcionar a cada uno los medios de sostener su figura y función sociales. No, pues, en beneficio del individuo, sino de la sociedad misma, y esto desde las más altas jerarquías. Tal viene a ser la exquisita doctrina sobre el reparto de la riqueza insinuada en Santo Tomás. El recto principio distributivo no era, como para nosotros, la cantidad de trabajo que el individuo rinde, sino la dosis de liberalidad y de lujo que su rango le imponía. La riqueza y su medida no se fundaban en un derecho a poseer, no eran una ganancia propiamente, sino, al contrario, se regulaban según la obligación de gastar aneja a cada puesto social. Y esta idea provenía, a su vez, de la forma general que la economía adoptaba entonces: se partía del presupuesto de gastos, y no del de ingresos, como hace el capitalismo moderno. La producción se regulaba por el consumo, y no, según acaeció luego, el consumo por la producción, que es, al decir de los entendidos en estas cosas, el rasgo esencial del capitalismo. Lo cual —sea advertido al margen— es una perversión del orden natural y correcto. Pues la riqueza no es sino el medio para adquirir lo que se necesita o se desea. Parece, pues, el mejor orden que se comience por sentir la necesidad o el deseo de una cosa y luego se piense en lograr la cuantía exigida para su adquisición. Pero el hombre moderno comienza por desear la riqueza, esto es: el puro medio adquisitivo. A este fin aumenta indefinidamente la producción, no por necesitar el producto, sino con ánimo de obtener aún más riqueza. De donde resulta que el producto, la mercancía, se ha convertido en medio, y el dinero, la riqueza, en fin último.

Mas con todo esto no queda dicho lo más importante y noble de la institución de los «criados». En la Edad Media hay varias suertes de vasallos. Hay el vasallo ocasional, que mediante un pacto se supedita a otro hombre más poderoso. Hay, además, el «vasallo natural», que es el nacido bajo el señorío de otra persona. El vasallo natural no podrá nunca, salvo caso de felonía, abandonar a su señor. Éste solía distinguir a algunos de sus vasallos naturales tomando sus hijos desde tierna infancia en su casa y familia. Allí recibían educación conviviendo en la noble domesticidad de rango superior al suyo. El señor los «criaba»; es decir, los educaba, saturándolos de la tradición moral que largamente se había formado en su hogar. El «criado» ejercía los menesteres familiares y era como un hijo de adopción, trabado íntimamente con la vida privada de sus señores. El uso normal establecía que cada noble enviase sus hijos, para ser criados, a casa de su señor inmediato, perteneciente al rango próximo superior de la gran jerarquía social. Así, los hijos del infanzón

eran criados en casa del rico-home, que enviaba los suyos a la del conde, que trasplantaba su prole al palacio del rey. Una distinción superlativa representan casos como el del Cid, que siendo no más que un infanzón envía sus hijas a la corte real para ser criadas. (Verso 2.086 del *Myo Cid).*

Tal es el sentido de la «criazón», sublime institución social y pedagógica que fue durante siglos vigente en los castillos.

X

SIGUE EL VIAJE: CANTABRIA O ¡VENGA ESCUDOS!

Los castillos nos han detenido demasiado con la elocuente gesticulación de sus ruinas. Pero es preciso seguir el viaje. Pongamos en marcha el motor. El automóvil donde hago ruta es un coche muy viejo que ha rodado ya varias veces casi toda España, se ha encaramado por casi todos los puertos y ha corrido por el fondo de valles sin número, a la vera de nuestros ríos caducos. Es como un servidor viejo que gruñe, pero cumple. De cuando en cuando se le escapa una rueda que se echa a rodar sola por los rastrojos como dotada de un vigor mágico y avanza con aire tan resuelto, que hace pensar si será ella la auténtica rueda de la Fortuna.

Queda atrás la España seca, y ahora entramos por la montaña en la España húmeda. La tierra antes desnuda, lívida o roja, se cubre de verdes opulencias, y a la par se angosta y quiebra en pequeños valles apretados. Ya no hay castillos beligerantes que muerdan lo azul con las dentaduras melladas de su almenado; pero en su lugar aparecen las casonas de sillares negruzcos o encendidos. Los castillos de Castilla dan la impresión de guerreros hambrientos. Estas mansiones hidalgas anuncian paz y moderado bienestar. Riqueza, nunca. No conozco en toda España un paisaje completo que sugiera una imagen de suntuosidad. Sólo algún que otro rincón, algún que otro edificio; por ejemplo, El Escorial.

Con ligeras variantes, el tipo de la casona —edificio sombrío, ceñudo, malhumorado— se repite desde Asturias hasta el fin de Navarra, y es, por lo tanto, el fruto arquitectónico que caracteriza a toda Cantabria. La casona no es, en rigor, una casa muy grande, y, sin embargo, se comprende que deje un recuerdo enorme de sí misma. Lo

grande no es su dimensión, sino su pretensión y proporción —por decirlo así—, la idea que estas casas tienen de sí mismas. (Recuérdese que Villiers de l'Isle Adam definía la gloria como la idea de sí mismo que cada cual guarda en su pecho). En efecto; tienen estas construcciones un empaque, un ensimismamiento, una suficiencia que las aceptamos como palacios. A su lado los castillos de los anchos panoramas castellanos parecen humildes, nerviosos, inquietos, no bien seguros de su papel en el mundo. Acontece con estas mansiones lo que con ciertas personas; por ejemplo, con Daniel Zuloaga, el ceramista, que era un hombre de cuerpo muy pequeño, casi enano, y, sin embargo, tenía facciones de gigante, a lo Miguel Angel; de suerte que al recordarlo, proyectado sobre el cielo vacío de la memoria, adquiría proporciones monumentales. Era un gigante enano, como son enormes estas casas pequeñas, apostadas solemnemente en los caminitos de Cantabria.

¿Qué les pasa a estos muros, tan serios, tan graves, para de pronto escarolarse en la fantasía de un escudo tremendo? Es curioso notar que en la España seca los grandes castillos no tienen apenas escudos, o los tienen exiguos, en tanto que estas casas de la hidalguía cántabra aguantan colosales blasones. Son fabulosos florecimientos en las paredes desnudas, extrañas erupciones de plasticidad, como tumores de vanagloria que salen a la piedra, virtuosa y ascética. Complacidas en su existencia bien lograda, se han retirado de las audaces empresas, y en cambio sueñan las antiguas hazañas. Este ensueño heroico de quien ya no es héroe rezuma por los muros en la más ilustre fantasmagoría, y es un trasudar inagotable de heráldica fauna, lobos vizcaínos, ballenas guipuzcoanas, osos de Asturias o bien cimeras de altas plumas, puños con montantes, proas marineras. No es posible dar media docena de pasos sin ser detenidos patéticamente por una pared que nos enseña su biceps blasonado.

Y es de advertir una importante coincidencia. La línea de España donde empieza a pulular los escudos marca el fin de las ciudades. Hace tiempo que Corpus Barga subrayó este hecho de que en el país vasco no existe la urbe. Un meridional no podría realizar su idea de ciudad viendo esta dispersión de moradas, que parecen huir unas de otras y constituyen las villas del Norte. La ciudad andaluza o castellana es una escultura compacta; la ciudad cántabrica es más bien un paisaje, una urbe centrifugada, donde cada edificio ha sido lanzado hacia los campos.

Esto nos llevaría a reflexiones algo complicadas sobre el ruralismo cántabro. Como toda España es rural, es de no poca sutileza definir la forma genuina de cada ruralismo regional. Pero que existe en

el Norte este instinto de dispersión urbana me parece indudable. Así, no hay grupo nacional que pareciera más llamado que Bilbao a construir una urbe sólida y sin poros. Sin embargo, cuando Bilbao ha querido ensancharse se ha evadido del perfil oficial que el Municipio proponía. El verdadero ensanche bilbaíno no es el que se llama así, sino Neguri, Algorta, Las Arenas —la población centrífuga con campiña interior. (¡Tema sobremanera sugestivo fuera una morfología de las ciudades!)

Ahora bien; la urbe auténtica supone el predominio de la plazuela, ágora o foro. Lo mismo que se define el cañón como un agujero rodeado de acero, fuera bastante exacto decir que la urbe es un hueco o plaza rodeado de fachadas. El resto de la casa más allá de la fachada no es esencial para la urbe (refresque el lector su imagen de Atenas, de Roma). Esto quiere decir que sólo hay urbe donde predomina lo público sobre lo privado, el Estado sobre la familia. En toda Cantabria acontece lo contrario; el instinto de consanguinidad triunfa sobre el instinto político, y esto nos explica de un solo golpe la dispersión del caserío y la hipertrofia de escudos. Los cántabros y vascones sienten el orgullo de la tradición familiar y viven animados de una ilusión genealógica. La planta familiar se agarra a un trozo de campiña porque necesita raíces profundas con que nutrir su milenario destino vegetal. Recuerdo haber leído en el Padre Guevara —no sé si en sus cartas o en el *Menosprecio de corte y elogio de aldea*— que en su tiempo todo el que quería pasar por rico se decía castellano, y quien prefería pasar por noble se decía vizcaíno. Hoy la riqueza —relativa, muy relativa; en España no hay ricos— ha emigrado a Cantabria; pero el orgullo genealógico perdura donde estaba, perpetúa esa fiebre interior que sudan delirantes los muros blasonados de las casonas.

XI

SANTILLANA DEL MAR: ANTES DE ENTRAR EN LA CUEVA

Santillana del Mar, con su aspecto de antigua decoración de teatro, hecha para que delante se reciten décimas sin parar, nos mueve a buscar una compensación en la cueva de Altamira. El arte tradicional nos pesa mucho; lo hemos mirado tanto, que es muy difícil esperar

de él ninguna repercusión egregia sobre nuestros nervios. ¡Arte románico, gótico, Renacimiento! Nuestras reacciones ante ellos se han hecho tan habituales, que casi son ya movimientos reflejos. Sabemos de antemano el disco que va a rodar dentro de nosotros cuando la obra bella aparezca. Nos falta toda esperanza de aventura y milagro. Ahora bien; sin estas dos cosas no hay verdadera emoción estética. La gente suele, con error, llamar así a un placer confortable, seguro y como matrimonial, que a hora fija debe producirse en nosotros cuando un objeto muy conocido, muy ilustre y muy sin drama espiritual hace una vez más su presentación. Se trata de un efecto convencional, que en rigor ya está en el alma antes de que la obra aparezca. Esto es lo que quiere el buen burgués: tranquilizarse, que las cosas coincidan con el programa hecho de ellas antes, que la torre inclinada de Pisa resulte, en efecto, inclinada; que la catedral gótica tenga arcos ojivales; que el lienzo de Velázquez se someta dócil como un can a su definición inveterada.

Y, sin embargo, la verdadera emoción estética sólo se produce en quien no está dispuesto a tenerla y no ha preformado el gesto de admiración. Se hace uno el siguiente razonamiento: Si, en efecto, hay tantas cosas bellas como se dice, una de dos: o su belleza nos mataría de tanto conmovernos, o es la belleza una sustancia tan tibia e innocua que no merece la pena de hablar de ella. Yo creo que se ha perdido el sentido del arte a fuerza de multiplicarlo y abaratarlo. Cuánto mejor considerar el arte como una aventura que sobreviene alguna que otra vez, muy raramente. Por lo pronto es una sorpresa. Vamos por la vida ocupados en nuestros asuntos, y de repente algo nos arrebata, nos saca de nuestro quicio, nos infunde un frenesí, nos arrastra, como el vendaval divino a los profetas, hacia una localidad extramundana. No hay arte sin éxtasis, en el sentido más rigoroso de la palabra, que es «estar fuera de sí».

La Humanidad necesita periódicamente sacudir el árbol del arte para que caigan todas las frutas podridas. En gracia del arte mismo es preciso ser muy exigente; su dignidad demanda que no le seamos favorable, sino que, al contrario, luche con nosotros y nos rinda el acatamiento. De otro modo, si seguimos acumulando admiración, cada siglo aumentará la mole de presunta belleza, y al cabo de otros mil años no habrá en el planeta más que cementerios y museos.

Conviene arrancar el arte de las manos del buen burgués, donde ha caído prisionero, y hacerlo inconfortable; esto es, auténtico. En vez de adaptarlo a las almas inertes, importa ensayar lo inverso: hostigar a las gentes para que sean capaces de él.

A primera vista puede parecer excesiva esta actitud. Sin embargo, permítaseme insistir un poco en ella. La cuestión es más grave y menos caprichosa de lo que parece a primera vista. Como con el arte, aunque en menor medida, acaece con la ciencia, y tal vez resulte más claro referirse a ésta.

He sostenido que era urgente acabar con el culto convencional a la ciencia, propagado durante el último siglo. La razón es ésta. Al dominar el prejuicio en favor de la ciencia se es menos exigente con ella, y por otra parte se extiende una idea falsa e ilusoria sobre su misión y poder. El favor, pues, se habrá logrado a costa de falsificar lo favorecido. Un buen día, irremediablemente, se descubrirá el fraude, y el buen burgués proclamará entonces la «bancarrota de la ciencia», y acaso el fracaso de la cultura. Denunciará toda la porción de seudociencia que al amparo de su culto ha nacido. No es esto mera hipótesis. La guerra última dio ocasión a tales declamaciones. El buen burgués estaba en la idea de que la misión de la ciencia, y en general de la cultura, era acabar con las guerras y hacerle a él la vida cómoda. Tal vez piense asimismo que la misión del arte es hacer felices y virtuosas a sus hijas. Y como esto no es verdad, sino más bien lo contrario, llegará una jornada en que se revuelva contra el arte, declarándole *tabú*.

¿No es más discreto sostener que el arte y, en otra medida, la ciencia son dos cosas sobremanera problemáticas, de existencia muy dudosa, más bien puras aspiraciones de unas cuantas personas que las cultivan por sencillo gusto, sin pretensión patética alguna, como podían jugar al ajedrez o cazar mariposas? Todo lo que sobre este humilde nivel logre afirmarse tendrá un vigor incontrastable. Arte y ciencia son regalos imprevisibles que caen sobre el hombre no se sabe cómo ni cuándo ni de qué mágicas regiones. Por lo mismo, el hombre no debe contar con ellos ni asentar su vida cotidiana en islas tan improbables.

En cambio, debe exigirse a las gentes el sacrificio de la libación. El hombre antiguo derramaba un poco de su vino mejor en homenaje a los dioses ausentes, sin esperar gran cosa de ellos. Arte y ciencia no necesitan favor ni entusiasmo excesivo y popular. Sólo de cuando en cuando, un poco de fina atención, despierta y crítica, para ver si ha acontecido el milagro.

Hay que hacer, sin embargo, excepción para una parte de la ciencia: la experimental. Dejemos a un lado la cuestión del rango que en la jerarquía del conocimiento le corresponde. No la recomendemos como saber, sino como utilidad. En ella está la clave de la técnica, y

la técnica interesa a la vida de todo el mundo. Es razonable que se exija a todo el mundo su colaboración en el progreso técnico, que no es problemático ni milagroso. No hay duda que si se duplican los laboratorios y se dotan mejor, si se promete riqueza a los investigadores, puede pronosticarse, casi a fecha fija, la curación del cáncer y la tuberculosis, la invención de nuevas formas de energía que disminuyan el esfuerzo humano, etc. etc. He aquí un tipo de ciencia —la técnica— hacia la cual es honesto movilizar el entusiasmo de las muchedumbres. No se las defrauda, y se las invita a sacrificarse por lo que en efecto les interesa. La técnica de soluciones.

Pero el arte y la pura ciencia viven de ser problemas, y sólo pueden interesar sinceramente a gloriosos equipos de aventureros. No fundemos las cosas sino en la sinceridad, tierra firme. Pero se dirá que también ellas necesitan medios, auxilio social. Perfectamente. Que le sean proporcionados por grupos particulares de la sociedad verdaderamente sensibles a tan divinas aventuras.

Aquí, delante de esta cueva, donde parece haber nacido el arte, reconozcamos que es éste un soberano azar. No cabe premeditarlo como un crimen o un negocio. Estos hombres de Altamira lo encontraron sin buscarlo. Vino sobre ellos como una revelación, como un bisonte.

XII

SANTILLANA DEL MAR: LA SOMBRA MÁGICA DE LA VARITA

Abre el guía una verja que defiende el ojo negro de la caverna, por donde hemos de ingresar. Avanzamos el pie sobre un terreno húmedo, resbaladizo, pedregoso. Pronto sentimos que la tiniebla nos ha devorado y nos malaxa, nos mastica con sus mandíbulas impalpables. Una entrada pareja debía tener aquel lugar de la leyenda céltica que llamaban el Purgatorio de San Patricio. Los que tornaban de él no volvían a reír nunca. ¡Y pensar que esto es un Museo! Nuestra escasa simpatía por los museos de arte se suaviza un poco. ¡Excelente un museo a oscuras! Las manos trabajan la tiniebla, abriendo en ella rutas posibles, y el pie tropieza, se escurre peligrosamente en un rápido deslizamiento hacia el centro de la Tierra.

Entretanto, el guía enciende una lámpara de acetileno. Nuestro afán de ver los bisontes ilustres no admite espera. Miramos el techo

de la cueva. ¡Helos ahí! ¡Fantasmáticos, monstruosos! Se mueven sobre el haz de la piedra. Pero no; ha sido un error. Lo que hemos visto era nuestras propias sombras, temblorosas, proyectadas sobre la techumbre por la lámpara que yace en el suelo. ¿Y los bisontes? Hay un recato irónico en estas figuras primigenias que rehusan entregarse sin más ni más a la retina profana. Evidentemente, el suelo de la caverna está hoy más alto que en otro tiempo, y no queda distancia suficiente para que el dibujo entero, casi siempre de amplias dimensiones, se componga en la visión. Hace falta que el guía conduzca nuestra mirada señalando a lo largo el perfil de cada bestia con un puntero. Mas como esto, ejecutado una vez y otra, acabaría por estropear la obra prodigiosa, el guía ha inventado un procedimiento que va muy bien con la escena, con el lugar, con el sentido mágico de aquellas creaciones. La lámpara superpone a la decoración altamirana las sombras de los turistas, extravagantemente desmesuradas. De suerte que éstos lo primero que hallan allí es su propia y vulgar silueta. (El discípulo de la sapiencia saíta recorre el mundo en busca de la verdad; desesperado y rendido, vuelve al templo de Sais, se acerca al lugar santísimo, rasga el velo que cubre el secreto de Isis y encuentra... su propia imagen, recibida por un espejo). Pero entre estas sombras va la de una varita que el guía lleva en la mano, y la punta de esta sombra es la que se desliza, virtual e incorpórea, sobre el techo, y suscita mágicamente toda la fauna paleolítica que contiene desde hace veinte mil años el vientre, hoy violado, de la espelunca.

Es la segunda vez que visito el antro misterioso, y la impresión de estupor que me produjo la primera sólo ha podido aumentarse. La perfección y la complejidad de este arte rupestre sacuden dentro de nosotros legiones de ideas anquilosadas, demasiado seguras de sí mismas. No hay duda: la cueva de Altamira es uno de los grandes hechos que han caído en el regazo de nuestra época. De un golpe ha triplicado el horizonte de la memoria humana, de la historia, de la civilización. Y como todo nuevo hecho de gran calibre, obliga a ensanchar enormemente nuestro sistema de ideas si ha de tener en él cabida.

Ostenta el hecho facetas escandalosas. ¿No es un escándalo que el arte pictórico —una cosa tan difícil, según los pintores— comience desde luego con lo perfecto? En rigor, el arte egipcio ofrecía una indicación parecida. También allí se llega en seguida a la perfección plástica. ¿Cómo los salvajes de Altamira han podido extraer de sí la delicadeza, el ritmo, la gracia triunfantes en estas figuras? Por

otra parte —pensamos—, nuestra extrañeza es un poco retórica. Todos los días observamos cosa parecida. No pocos de los mejores artistas actuales, tratados de cerca, presentan caracteres paleolíticos. Sea dicho sin mala intención. Es una advertencia que muchos lectores habrán hecho. Obras admirables nacen en hombres de alma primitiva, superlativamente ruda. Da grima oírles hablar de sus propios engendros, y se llega a dudar que sean ellos los autores. En esto, como en todo, hay gran diferencia entre el arte literario y los demás. Aunque no imposible, es insólito que un buen libro emane de un espíritu grosero e ignorante. ¿Cómo se explica este diverso régimen? Yo no lo sé; pero esta experiencia me parece una seria objeción contra pintura y escultura en que algún día se caerá. Tal vez el último siglo ha sacado de quicio las cosas y, elevando excesivamente el rango de esas dos artes, las ha equiparado a la poesía, con grave injusticia. A nadie le extraña la rudeza en un buen ebanista o tapicero. Es muy posible que la inminente restauración de la jerarquía en las cosas humanas vuelva a desnivelar las artes, evitando enigmáticas confusiones. Hay casos en que tiene gran vigor el argumento *ad hominem*.

No es necesario decir que los pintores de Altamira son inocentes de la belleza que les atribuímos. No se proponían hacer arte, sino algo más importante: magia. Entre los bisontes, ciervos, caballos salvajes, cabras, hay algunas manos de hombre. Al principio, con una explicación racionalista, se supuso que el artífice había apoyado en el techo su palma, húmeda aún de la sustancia con que pintaba. Pero luego se ha encontrado la misma mano en otras decoraciones prehistóricas. Además, no se trata de una impronta negativa, no es la huella de una mano, sino una mano pintada.

El misterio donde nos instalamos al penetrar en esta caverna no es ella ni su vulgar tiniebla de cuarto oscuro: es el alma del hombre primitivo. Y por ella empieza hoy la ciencia a caminar torpemente, las manos adelante, dilatando los poros de la tiniebla. Cada día va pareciendo más distante, más distinta, su psique de la nuestra.

Para nosotros, dos cosas que se parecen en algo no por eso tienen que ver entre sí. El rayo y el arma coinciden en que ambos matan; pero esto no nos lleva a identificar uno y otra. Nuestros objetos poseen una relativa rigidez y son incomunicantes. No así en el pensamiento primitivo. La semejanza entre dos cosas implica en su mente la identidad de ambas, su participación en una misma sustancia. Lo que se haga con una repercutirá en la otra, puesto que son una misma realidad. Las lianas enlazan el tronco del árbol como

los brazos del amante a la amada. Es decir, que si el hombre bebe una infusión de lianas abrazará a la mujer que se la ha servido. Así nace el filtro mágico. Y como las cosas tienen semejanzas aun con otras muy lejanas, formarán series o cadenas mágicas y se asociarán en grupos extraños, unidas por su idéntica sustancia mágica. El mundo del hombre primitivo tiene muy distinta configuración que el nuestro real y se asemeja más a lo que sería el mundo de nuestra poesía si la tomásemos en serio. Morder la rosa sería preparar el mordisco en la mejilla de la moza a que se parece la flor. En algunos pueblos salvajes, la muchacha que quiere favorecer la curva de su busto no debe acercarse a la orilla del mar, porque las olas son cóncavas como senos, y al retirarse convexas en la resaca son senos que menguan y que mueren. Cuando llueve demasiado, el brujo de las islas del estrecho de Torres se introduce donde no puede decirse una bolita roja, y luego, lentamente, la expele. La consecuencia es que el Sol triunfa de las nubes y vuelve a salir radiante. La forma circular ha bastado para identificar el astro con la bola.

Existe, pues, para el alma primitiva una penetrabilidad prodigiosa entre las realidades, que permite pasar de una a otra como si estuviesen llenas de metafísicos poros o fuesen de naturaleza gaseosa. Esta condición de las cosas hace posible la técnica mágica y la inspiración simbólica.

Ahora bien; hay ciertas cosas cuyo parecido con otras es superlativo, a saber: sus imágenes o figuras. Para nosotros, la figura dibujada no tiene ninguna realidad propia, y tal vez exageramos un poco más de lo justo. Pero se comprende que el hombre ha tardado milenios en convencerse de que un bisonte pintado no es, al fin y al cabo, un bisonte. Pasa como con el nombre que es para la mente primaria un modo de la cosa misma. Los esquimales sostienen que el hombre se compone de tres partes: su cuerpo, su alma y su nombre. Nombrar es, pues, en algún modo, tener la cosa. Por eso es tan general en las épocas primeras dar al niño dos nombres: uno falso, que se hace público, y otro auténtico, que sólo la madre sabe y luego comunica a la esposa. Un resto de esta magia nominal conserva el lector piadoso cuando se persigna «en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo».

Leamos, en fin, el jeroglífico mágico de la cueva de Altamira: un bisonte y una mano adjunta quiere decir: que nosotros capturemos el bisonte. Es un rito alimenticio y vagamente tauromáquico...

De allí salimos a rever las estrellas.

XIII

EN LA PLAYA

Las playas son los lugares femeninos de las costas, como los promontorios simbolizan su masculinidad.

La playa grande de Biarritz se encorva como una fusta para mantener en obediencia sus rocas amaestradas. Son media docena de monstruos con piel ocre que emergen de las aguas y tienen un aspecto maquillado y falso. Hacían demasiada falta en aquel mar desnudo, sin naves ni melancólica prolongación de arrecifes, para que su presencia no sea sospechosa. ¿Por qué han de tener esas formas tan afectadas? ¿Por qué han de ser unas rocas iguales a las rocas que sueñan las señoritas de *comptoir?* Y como todo Biarritz nos parece artificial, pensamos que estas rocas demasiado oportunas no han nacido allí en virtud de espontánea inspiración geológica, sino que han sido colocadas por un Sindicato de turismo a fin de amenizar la marina y dar ocasión para que lo azul, batiendo, se vuelva blanco. Y la espuma, en efecto, ciñe a sus cuellos una gola cándida, como suelen llevar en los circos las focas domesticadas.

EN EL «BAR BASQUE»

Sobre la playa, en los bajos del Grand Hôtel, está el *Bar Basque*, donde entramos a comer. Una gran capota de madera sobre unos mástiles cubre el área de mesas. El viento salobre entra directamente del mar por los flancos libres y sacude las lonas, que dan latigazos como un velamen. Parece, en efecto, que estamos sobre un navío. En la puerta, una virgen vascongada escamotea nuestros sombreros. Es un bello ejemplar de la raza éuskara. Los ojos, un poco oblicuos; la nariz, muy breve; la piel, tirante sobre los pómulos, todo ello con la ligera insinuación del tipo mongólico que es tan frecuente en la mujer vasca.

Pronto advertimos que hemos llegado en un momento culminante de la travesía. Casi todas las mesas están llenas. Es la hora de la urgente maniobra. Y se ve a los contramaestres, vestidos de negro,

que dan órdenes rápidas a marinos y grumetes, los cuales van y vienen veloces, un poco atropellados, sin duda por la gravedad del trance. En una mesa, solo, rígido, impasible, un inglés, con aire de comodoro, cañonea el contorno con su enorme monóculo.

Pero he aquí que un contramaestre llega a nuestra mesa. Se hace preceder de un cadáver. Hemos visto ya que el rito se repetía con todos los recién llegados. Es, sin duda, la víctima propiciatoria, que en muchos pueblos primitivos se presenta al extranjero en signo de benevolencia. Se trata de un ingente pescado tendido en una larga fuente. El pez está lívido; lo cubre una gelatina litúrgica y con diversas sustancias lleva tatuado su cuerpo fiambre. Es, en verdad, una obra de arte. Parece guisado por Picasso. Lo admiramos, y pasa a otras mesas para seguir celebrando su triunfo póstumo.

Entre los consumidores predominan las norteamericanas. El viejo continente se ha llenado de norteamericanas, que llegan de Ultramar decididas a confundirlo todo. Nadan, reman, beben, fuman, flirtean, juegan al *golf*, bailan sin cesar, en España torean y prueban su cultura hablando de espiritismo. La cuestión es no parar.

Frente a nosotros hay dos judías, y no lejos unas damas argentinas. Exquisitas, ingrávidas, suaves, casi irreales en su perfecta indumentaria, unas y otras dan una impresión de extrema modernidad. Y, sin embargo, por una inevitable asociación, no puedo mirarlas sin ver tras sus tenues perfiles inmensas manadas de ovejas. Acompañan virtualmente a las hebreas los corderos bíblicos; a las criollas, las infinitas merinas de la Pampa. Estas tenuidades, estas gracias sutiles y alquitaradas no serían posibles sin enormes rebaños detrás, que no para sí mismos llevan sus vellocinos. Mi amigo y yo conversamos un rato sobre el triunfo de los pueblos pastoriles, sobre las cisternas de Canaán y los nandús australes.

Hay en el ambiente una jovialidad festival que aguza la mente y la hace elástica. No se puede desconocer que los franceses han sabido dar a una comida toda la fina exaltación de que es capaz. Sobre todo, desde que han aceptado una alianza con el *cock-tail* anglosajón.

Sin embargo, nuestros entusiasmos comienzan a organizarse especializándose, y los de mejor calidad acaban por rendirse ante una mujer que entra acompañada de otra y precedida del más correcto entre los ancianos. ¿Por qué esta mujer nos interesa tanto, con un interés respetuoso y delicado? ¿Por qué quisiéramos ser sus amigos y poder recoger esta frase que ahora ha debido decir, con una sonrisa tan leve y contenida como si una rienda espiritual la retuviese?

Todas estas otras mujeres tan elegantes no nos interesaban nada. ¿Por qué? El tema es complicadísimo y obligaría a aventar secretos un poco crudos. Sería forzoso decir que la mujer elegante, con frecuencia, no es la más interesante. ¿Qué le vamos a hacer? No se puede ser todo. Pero esto, a su vez, requeriría aclaración, porque de la elegancia se suelen tener ideas muy equivocadas. La elegancia se convierte en un oficio y, a fuer de tal, en una servidumbre, la más dura y constante. La «elegante» está todo el día al servicio de su elegancia. Tiene que asistir a los quince lugares cotidianos donde es elegante ir. La elegante vive siempre atropellada. Ya esto basta para que no pueda interesar. La admirable mujer que ahora nos preocupa revela en todo su ser un tesoro compuesto de horas de soledad. Se ve que abre en cada jornada un largo espacio para sí, que se liberta de «los demás». Hay ciertas cristalizaciones en química que sólo se producen en lugares quietísimos, exentos de toda trepidación, en el rincón más recóndito del laboratorio. Así las mejores reacciones espirituales que enriquecen y pulen la persona necesitan calma, ocio profundo, un no hacer nada para dejar que la milagrosa germinación se produzca. Esta mujer no volverá aquí en el resto del verano. Se ve que no va a todas partes, que no acepta el repertorio común de posibilidades, sino que elige y se queda con algunas, muy pocas. Y este divino gesto de elegir —dejar muchas, retener una— domina toda su persona. Así, las elegancias, al llegar hasta ella, se detienen y se inclinan. En su traje, las modas colaboran, pero rebajadas en un tono, como si una mano puesta sobre ellas las hubiese vencido. Y, sobre todo, la máxima diferencia: las demás mujeres que hay aquí parecen estar aquí enteras. Esta, en cambio, permanece ausente; lo mejor de sí misma quedó allá lejos, adscrito a su soledad, como las ninfas amadríadas, que no podían abandonar el árbol donde vivían infusas. He aquí la razón de nuestro interés. Interesa lo que se presume y no se ve. Esta mujer posee un arcano *hinterland*...

Agosto-septiembre 1925.

VITALIDAD, ALMA, ESPÍRITU

I

QUISIERA hacer una menuda rectificación a la amable nota en que *El Sol* resume mi última conferencia (1). Pero antes... ¿no es un error que el modo de tratar periodísticamente una conferencia consista en resumirla? Aun en el mejor caso, el que la dio y los que la oyeron encuentran de ella sólo los despojos de un ave. El resumen extirpa el ala y deja la molleja y la pata. Yo creo que el punto de vista periodístico ha de ser otro. El periódico es el arte del acontecimiento como tal. Su misión no es buscar la realidad latente, que un día quedará destilada de los sucesos. Esta destilación es faena que se hace siempre mañana, lejos del hecho inmediato; es anatomía, análisis, abstracción. El periódico, por el contrario, asiste al acontecimiento, y lo que más debe interesarle es, precisamente, su apariencia, lo que de él se habrá ya mañana volatilizado. Para el periodista, una conferencia no puede ser, como para el estudiante o el oyente, una serie de ideas. Es un pequeño drama que acontece. Es un salón con su fisonomía peculiar, es un público determinado. ¿Cómo se ha formado este público a diferencia de otros públicos? ¿Cuáles son sus facciones? ¿Qué sistema de fuerzas invisibles lo ha seleccionado de la total masa posible? El título de la disertación desciende como una redada al fondo abisal de la sociedad, y captura en él su marino botín, recamado, hirviente, tal vez con algunas sirenas. Los presentes subrayan la ausencia de los ausentes, proporcionando así a éstos una virtual presencia. Cada conferencia, con perdón del conferenciante, es un animal, un organismo individual que tiene

(1) Se trata de unas conferencias sobre «Antropología filosófica» dadas el año 1924.

su biografía posible, de una vida que suele durar una hora. Lo que el orador dice es solamente uno de los órganos de aquel ente fugaz, tal vez sólo el esqueleto. Una conferencia no se debe resumir, sino que se debe contar, como el choque de dos automóviles o un partido de fútbol. Las toses, los estremecimientos colectivos, la tensión de la curiosidad en una curva peligrosa que hace el monólogo del orador, o los hastíos que, de pronto, orbayan sobre el público. Y una puerta que gruñe, y un escalofrío en las bombillas, tan dramático, que pasa como una amenaza de tiniebla. Y luego, aquel terrible abismo que inesperadamente se abrió ante el orador cuando se encuentra sin la palabra donde poner el pie y agita los brazos en mortal aspaviento, en ese gran abrazo a la atmósfera del periclitado, del que se hunde en el vacío, ademán simbólico de «adiós» a lo existente —por eso los chinos llaman al morir «saludar a la vida»—, o bien el párrafo magnífico, obeso, carnoso, blando, que se infla maravillosamente en el aire como un aerostato, y, de pronto, «ting!», «¡ting!», las seis, las siete lanzadas de una campana de reloj, que lo traspasan, que lo perforan y le hacen perder el gas. O bien la cuartilla de notas que se pierde y la sumersión consecuente de buzo que ha de ejecutar el orador en la pleamar de sus papeles, y, después de nadar hasta el fondo, sale de nuevo a la superficie con la perla arisca entre los dientes y goteando por las sienes...

Pero ahora yo quería sólo insinuar una leve rectificación. En la nota de *El Sol* se me hace afirmar que «la atracción de los sexos sirve de asiento o cimiento o plinto a la estatua espiritual». Yo no he dado nunca tan excesiva, tan exclusiva importancia a la dinámica sexual. Quien no me haya oído y haya leído esa frase, me habrá inscrito en la hueste freudiana. Y esto me sería vagamente enojoso. Creo que en el sistema de Freud hay algunas ideas útiles y claras; pero su conjunto me es poco afín. Para no hablar de cuestiones particulares, indicaré sólo que la psicología de Freud tiende a hacer de la vida psíquica un proceso mecánico, bien que de un mecanismo mental y no físico. Ahora bien: yo creo superada en principio por la ciencia actual esa propensión mecanicista, y me parece más fecunda una teoría psicológica que no atomiza la conciencia explicándola como mero resultado de asociaciones y disociaciones entre elementos sueltos. Vamos, en psicología como en biología general, a intentar un ensayo opuesto: partir del todo psíquico para explicar sus partes. No son las sensaciones —los átomos psíquicos— quienes pueden aclarar la estructura de la persona, sino viceversa: cada sensación es una especificación del Todo psíquico. Mi distancia de Freud es, pues,

radical y previa a la cuestión ya más concreta de la importancia que pueda tener la sexualidad en la arquitectura mental. Casi podría decir que soy muy anti-freudiano, a no ser por dos razones: la primera, porque ello me situaría entre gentes de mala catadura; la segunda y decisiva, que en esta época donde todo el mundo es «anti», yo aspiro a «ser» y a no «anti-ser».

Lo que yo dije es otra cosa menos audaz y que me parece sobremanera razonable. Si queremos describir puramente —antes de aventurarnos a explicar— los fenómenos psíquicos, necesitamos primero dibujar la gran topografía de nuestra intimidad. No somos una sola cosa, un área monótona y como un espacio homogéneo donde cada punto es idéntico, o poco menos, al otro. Hay en nuestro interior zonas, estratos, orbes diversos, cuya diferencia nos es, de sobra, aparente.

Con este motivo decía yo:

«Si comparamos el hambre o el placer sexual con el pensamiento en que Einstein formula su abstracta teoría o la decisión heroica que hace a un hombre sucumbir por el deber, hallaremos tal distancia y diferencia, que nos parecerá forzoso dividir nuestra intimidad en mundos u orbes diferentes. Hay, en efecto, una parte de nuestra persona que se halla como infusa o enraizada en el cuerpo y viene a ser como un alma corporal. A ella pertenecen, por ejemplo, los instintos de defensa y ofensa, de poderío y de juego, las sensaciones orgánicas, el placer y dolor, la atracción de un sexo sobre otro, la sensibilidad para los ritmos de música y danza, etc., etc. Sirve este alma corporal de asiento o cimiento al resto de nuestra persona. Es ella el plinto de la estatua espiritual, la raíz del árbol consciente. Lo más sublime de nuestra persona se halla unido estrechamente a ese subsuelo animal, sin que tenga sentido fijar una línea o frontera que separa lo uno de lo otro. Nuestra persona toda, lo más noble y altanero, lo más heroico de ella, asciende de ese fondo oscuro y magnífico, el cual, a su vez, se confunde con el cuerpo. Es falso, es inaceptable pretender seccionar el todo humano en alma y cuerpo. No porque no sean distintos, sino porque no hay modo de determinar dónde nuestro cuerpo termina y comienza nuestra alma. Sus fronteras son indiscernibles como lo es el límite del rojo y del anaranjado en la serie del espectro: el uno termina dentro del otro. Por eso fuera oportuno sermonear un poco a los que sermonean contra el cuerpo y le hacen, como los antiguos místicos del platonismo, blanco de todos sus insultos. Pero esto constituirá tema aparte, que he de tratar algún día bajo el título "El sentido del cuerpo". Es un tema de insuperable

actualidad, porque el hombre europeo se dirige recto a una gigante reivindicación del cuerpo, a una resurrección de la carne —y la llamo así por ser, sin duda, el catolicismo la religión que en su más honda corriente ha hostilizado menos la corporeidad.»

Como se advierte, la atracción sexual era para mí sólo un ejemplo, entre otros, de la enorme masa de fenómenos que integran ese alma corporal, esa porción del hombre íntimo que se halla sumergida, fundida, esencialmente confundida con el cuerpo. La falta de pulcritud, de lealtad intelectual —que unida ciertamente a calidades compensatorias ha caracterizado los dos últimos siglos de «idealismo» europeo— pretendió ocultar este evidente hecho de nuestra continuidad con la carne. No en balde el idealismo procede del Norte. Es un pajarraco que hizo su nido en los icebergs. El hombre mediterráneo está más cerca del cuerpo, llámase Francisco de Asís («¡hermano cuerpo!») o César Bogia. Y el catolicismo ha tenido siempre esta leal impresión de que el cuerpo nos es muy próximo, tanto que, por una cautela hoy menos justificada que antes, enseña a temerlo. Pero temer algo es una manera de reconocerlo, es un gesto de homenaje. Oigo que ahora se elevan las voces de los más sutiles católicos para pedir una revisión de la doctrina canónica sobre la carne, por considerarla arcaica e inconforme con el espíritu profundo de la religión romana. Y fue una de las geniales intuiciones que visitaron a Nietzsche aquella de la Reforma, del Protestantismo frente al Renacimiento. Roma, bajo los Papas, conquista una nueva madurez. El cristianismo mediterráneo se hace tan amplio, tan completo, tan universal —tan «católico»—, que ha absorbido en sí el orbe entero de la vida. Ya no necesita negar nada como los aspirantes, como los arrivistas. No se diga que pacta con todo, esto es lo que dice el *raté* o el pretendiente. No pacta; domina, reina sobre todo. Hora de gran vendimia en que la uva perfecta se hace glucosa y todo cobra de la miel el dulzor y el dorado. «¿Qué ocurrió? —dice Nietzsche—. Un monje tudesco, Lutero, llega a Roma. Este monje, lastrado con todos los instintos vengativos de un fraile fracasado, se subleva en Roma contra el Renacimiento... Lutero vio la corrupción del Papado cuando en rigor se tocaba con las manos lo contrario... ¡La vida se sentaba en la sede de los Pontífices! ¡El triunfo de la vida!»

No hay duda que es esta comprensión de la carne, esta sublime idea eucarística, una de las muchas superioridades del catolicismo sobre el protestantismo —religión ésta que propende a lo espectral, a la incorporeidad y a fugarse del mundo. El catolicismo tira del cuerpo

y del planeta todo hacia arriba. Con un hondo sentido católico, Unamuno demanda la salvación de su cuerpo. Se trata de eso: de salvar todo, también la materia, no de ser tránsfugas.

Necesitamos no perder ningún ingrediente: alma y cuerpo. Vamos, por fin, hacia una edad cuyo lema no puede ser: «O lo uno o lo otro» —lema teatral, sólo aprovechable para gesticulaciones. El tiempo nuevo avanza con letras en las banderas: «Lo uno y lo otro». Integración. Síntesis. No amputaciones.

II

DEL INTRACUERPO

La antropología filosófica, o, como yo prefiero decir, el conocimiento del hombre, tiene ante sí un tema, todavía no tocado por nadie y que fuera incitante acometer: la tectónica de la persona, la estructura de la intimidad humana. ¿Cómo es la figura y la anatomía de lo que vagamente solemos llamar «alma»? Aunque parezca mentira, la psicología de los últimos cien años no ha hecho sino alejarse de este asunto, al cual se ve hoy forzada a retornar. La razón de este abandono es clara. Los psicólogos del pasado siglo se propusieron exclusivamente hacer una física del alma, y por ello se interesaron sólo en descomponer ésta en sus elementos abstractos y genéricos. Las leyes de la asociación de ideas fueron el *contraposto* de las *leges motus* que la mecánica de Newton había instaurado. De esta manera se llegó a una psicología elemental, a una teoría de los elementos abstractos, no de los conjuntos concretos. Claro es que sin esa gigante labor sería hoy imposible dirigirse a mayores empresas. Pero ha llegado la hora oportuna para acometer éstas y formarnos una idea más total y compleja de la intimidad humana.

El primer paso hacia ella es una topografía de las grandes zonas o regiones de la personalidad. Yo creo que, por lo menos, hay que distinguir tres, cuyos contornos y caracteres se aclaran mutuamente. Una es esa porción de nuestra psique que vive infusa en el cuerpo, hincada y fundida con él. En mi última conferencia decía yo de ella:

«A este alma carnal, a este cimiento y raíz de nuestra persona

debemos llamar "vitalidad", porque en ella se funden radicalmente lo somático y lo psíquico, lo corporal y lo espiritual, y no sólo se funden, sino que de ella emanan y de ella se nutren. Cada uno de nosotros es ante todo una fuerza vital: mayor o menor, rebosante o deficiente, sana o enferma. El resto de nuestro carácter dependerá de lo que sea nuestra vitalidad.»

La concisión a que el tiempo obligaba me impidió determinar un poco más estrechamente el fenómeno —porque se trata de un fenómeno, de un hecho, no de una hipótesis ni de una teoría— a que con esta denominación me refiero.

Si caminamos desde la figura exterior humana hacia adentro, no es propiamente el hombre íntimo la primera estación que encontramos. Porque es el cuerpo del hombre el único objeto del universo del cual tenemos un doble conocimiento, formado por noticias de orden completamente diverso. Lo conocemos, en efecto, por fuera, como el árbol, el cisne y la estrella; pero, además, cada cual percibe su cuerpo desde dentro, tiene de él un aspecto o vista interior. Supóngase que colocamos separado lo que sabemos del cuerpo exteriormente de lo que sabemos de él internamente. ¿Caben dos cosas más distintas? Las palabras que significan acciones corporales tienen siempre doble significación, según las refiramos a nosotros o al prójimo. «Andar» significa dos hechos muy distintos en «yo ando» y en «él anda». El andar de «él» es un fenómeno que percibo con los ojos verificándose en el espacio exterior: consiste en una serie de posiciones sucesivas de unas piernas sobre la tierra. En el «yo ando», tal vez acuda la imagen visual de nuestros propios pies moviéndose; pero sobre ella, como más directamente aludido en aquella expresión, encontramos un fenómeno invisible y extraño al espacio exterior: el esfuerzo para movernos, las sensaciones musculares de tensión y resistencia. La diferencia no puede ser mayor. Diríase que en el «yo ando» nos referimos al andar visto por dentro de lo que él es, y en el «él anda», al andar visto por fuera, en su resultado exterior.

¿No merecería la pena de analizar, de describir con alguna minucia, cómo es para cada cual su cuerpo, visto desde dentro, cuál es el paisaje interno que le ofrece? Por lo pronto, lo que yo he llamado en mis cursos universitarios el intracuerpo no tiene color ni forma bien definida, como el extracuerpo; no es, en efecto, un objeto visual. En cambio, está constituído por sensaciones de movimiento o táctiles de las vísceras y los músculos, por la impresión de las dilataciones y contracciones de los vasos, por las menudas percepciones del

curso de la sangre en venas y arterias, por las sensaciones de dolor y placer, etc., etc. Nuestra vida psíquica y nuestro mundo exterior se hallan ambos montados sobre esa imagen interna de nuestro cuerpo que arrastramos siempre con nosotros y viene a ser como el marco dentro del cual todo nos aparece.

Es conveniente, para lo que luego he de decir, notar la enorme importancia que el intracuerpo tiene en la arquitectura de la persona humana. El día que este asunto se investigue bien, revelaría, muy probablemente, que es muy distinta la imagen que cada uno tiene del interior de su cuerpo. En ella cala una de las raíces de nuestro carácter. Así, la euforia, la sensación de bienestar que es forzosa para que se forme un carácter confiado y optimista, no es sino el aspecto general que a algunos seres afortunados ofrece su cuerpo. El carácter atrabiliario se ha llamado así de la *atra bilis,* de la bilis negra, e indica que ya la sabiduría popular ha puesto en ciertas sensaciones intracorporales del hepático el origen de su temperamento malhumorado. Más de una vez, hablando con los doctores Lafora y Sacristán, nuestros psiquiatras, notábamos que es un error de la ciencia usual considerar los terrores del neurasténico como imaginarios e infundados, simplemente por no encontrar causa exterior para ellos. Esto lleva al médico a creer que lo patológico en tales neurasténicos, son esos terrores, esas angustias, cuando, a mi juicio, lo anormal sería que no las sintieran. El neurasténico suele padecer pequeños trastornos circulatorios, desórdenes vasculares, que suscitan en el interior del cuerpo sensaciones insólitas. Al llevar cada cual su intracuerpo consigo, en perenne compañía, no solemos parar mientes en él. Es el personaje invariable que interviene en todas las escenas de nuestra vida, y, por lo mismo, no atrae la atención. Mas cuando en él se producen esas insólitas sensaciones, la atención comienza a retraerse del mundo externo y a fijarse con frecuencia e insistencia anormales en la interioridad de nuestro cuerpo. Esta inversión hacia dentro de la atención es característica de todo neurasténico. Empieza a ser problema para él lo que en el hombre saludable no lo es nunca: su cuerpo interior. Y llega, con el hábito, a ser un virtuoso del escucharse a sí mismo. Normalmente no sentimos, por ejemplo, ese terrible, pavoroso acontecimiento que es el fluir de la sangre por las venas; el sentirla llegar, tal vez con esfuerzo, al extremo de los dedos en manos y pies; el notar el martilleo fatídico de la pulsación en las sienes. Pues bien; he aquí uno de los síntomas más característicos de la neurastenia: sentir la circulación de la sangre. Al poco tiempo, esta función, tan inadvertida por el sano, se

convierte en el hecho de más bulto y más de primer plano en la perspectiva del enfermo. El resto del mundo parece alejarse borroso, perder realidad, y en su lugar se instala, gigantesco, formidable, el líquido drama de la sangre circulante, el golpe rítmico del corazón, que da su mágica pulsación, sostén de la vida —su mágica pulsación, que siempre parece que va a ser la última. ¿Cómo puede parecer extravagante ni patológico que a tan insólitas sensaciones reales, auténticas, reaccione el enfermo con pánicos terrores y lamentables angustias?

Vaya esto sólo como ejemplo de las fecundas consecuencias que una investigación de la imagen del cuerpo puede proporcionarnos. Así, el caso mismo del neurasténico nos pone sobre la pista de un ingente problema, que tampoco he visto nunca atisbado, a saber: cómo se produjo y se produce la inversión de la atención hacia lo íntimo. Porque naturalmente y en plena salud la atención iría siempre hacia lo de fuera, hacia el contorno vital más allá del organismo. Que el hombre desatienda el medio, en diálogo con el cual vive, y, haciendo virar la atención, se vuelva de espaldas a aquél y se ponga a mirar su interior, es relativamente anómalo. Y, sin embargo, gracias a esta anomalía se ha descubierto el hombre íntimo y todos los valores anejos a él que son considerados como los superiores. Si se compara a Píndaro con Sócrates, se advierte la clara diferencia entre un hombre para quien el mundo interior no existe y un hombre vuelto del revés, quiero decir vuelto hacia adentro. Ambos se preocupan de los jóvenes; pero el poeta apenas ve en ellos otra cosa que la apariencia garrida, el tobillo ligero, el puño cierto, mientras el moralista les induce a recogerse en sí mismos, a ensimismarse. Y Sócrates tiene todo el aire de un neurótico, habitado por extrañas sensaciones intracorporales, lleno de voces interiores (su «demonio»). La percepción del intracuerpo, motivada por anomalías fisiológicas, ha sido probablemente el pedagogo que ha enseñado al hombre a revertir la dirección espontánea de su fuerza atencional. Iniciada así la conversión, educada y afinada, pudo luego penetrar hasta lo psíquico y lo espiritual. No es un azar que casi todos los hombres de intensa y rica vida interior —el místico, el poeta, el filósofo— son un poco enfermos de su intracuerpo. En éste, como en tantos otros casos, la cultura se ha logrado mediante el aprovechamiento de lo que, biológicamente, es patológico y un valor negativo. En igualdad de las demás condiciones, la mujer posee más vida interior que el hombre, y yo he creído forzoso insinuar la relación entre este hecho y la más fina percepción que de su intracuerpo

tiene el ser femenino (1). Merced a ésta, goza de mayor sensibilidad para el dolor físico que otras criaturas humanas o animales.

Pero volvamos al alma corporal, que he llamado «vitalidad». Ciertamente que apenas si sabemos lo que es; pero cada cual advierte que todos sus actos, mentales o materiales, manan, como de un hontanar, de un oculto tesoro de energía viviente, que es el fondo de su ser. Y advierte además que ese tesoro tiene una cuantía determinada y que a veces parece menguar y otras henchirse como una vena fluvial hasta cierto nivel máximo. Y no sólo percibe éste su básico tesoro de energía, sino, lo que es más sorprendente, al entrar en contacto con otro hombre, nota al punto la cantidad y calidad de la vitalidad ajena. ¿Quién no lo ha experimentado? Al separarnos de cierta persona con quien hemos conversado un buen rato nos sentimos tonificados. Y no porque aquella persona sea muy inteligente, ni porque se haya mostrado bondadosa: no le debemos ni una enseñanza ni un favor. Sin embargo, salimos del trato con ella como refrescados, llenos de confianza en nosotros mismos, optimistas, saturados de impulsos y plenitud, con una firme fe en la existencia. Si queremos analizar los motivos de esta corroboración y aumento de vitalidad, no hallamos ninguno concreto. Mas hay otras personas cuya proximidad, por breve que sea, nos deja maltrechos y extenuados, llenos de desconfianza y como si la existencia hubiese cobrado un agrio sabor. Al separarnos de ellas somos menos que antes y, por decirlo así, hemos perdido calorías. Y es que, en efecto, hay dos clases de seres: unos, dotados de vitalidad rebosante, que se mantienen siempre en «superávit»; otros, de vitalidad insuficiente, siempre en «déficit». El exceso de aquéllos nos contamina favorablemente, nos corrobora y nutre; el defecto de éstos nos sorbe vida, nos deprime y mengua.

Cómo, por qué mecanismos acontezca esto, es cosa que ignoramos; pero el hecho no ofrece duda. Ni a la postre, es tan inesperado. Porque la vida es precisamente la realidad única, entre todas las del cosmos, que se contagia. Hasta el punto que cabría, por uno de sus haces, definir la vida como aquello que es capaz de contaminar y contaminarse. Toda vida es contagiosa: la corporal y la espiritual; la buena, que llamamos salud, y la mala, que llamamos enfermedad. Se contamina la mucha vida y se contamina la poca vida. Entre

(1) Véase «La percepción del prójimo», artículos publicados en *El Sol*, de Madrid, *La Nación*, de Buenos Aires, y en el tomo «Teoría de Andalucía», *Revista de Occidente*, Madrid, 1942. (Tomo VI de estas *Obras Completas.)*

fuertes, nos robustecemos; entre débiles, nos extenuamos. Se contamina hasta la belleza —contra lo que dice el vulgo—; se contagia la vejez y la juventud.

«Como el rey David era viejo y entrado en días, cubríanle de vestidos, mas no se calentaba.

»Dijéronle, por tanto, sus siervos:

»—Busquen a mi señor, el rey, una moza virgen para que esté delante del rey y lo abrigue y duerma a su lado, y calentará a mi señor el rey.

»Y buscaron una moza hermosa por todo el término de Israel, y hallaron a Abisag Sunamita, y trajéronla al rey.

»Y la moza era hermosa, la cual calentaba al rey y le servía; mas el rey nunca la conoció.»

La leyenda es característica del espíritu que reina en la Biblia, donde siempre andan mezclados en formas superlativas ternura y crueldad, corderos y crímenes. Esta escena, a la vez patética y perversa, nos aproxima al grave misterio de la transfusión vital. La morena juventud de la moza hebrea transita al cuerpo caduco del viejo rey, que revive unos momentos y casi puede, como en tiempos floridos, hacer su danza ante el arca.

Pero esto es una leyenda nada más. No lo es, en cambio, la reciente observación de Carrel y Ebeling, según la cual, introduciendo un extracto de tejido embrional en un cultivo de células conjuntivas, se desarrollan éstas en forma juvenil, y, viceversa, decaen sometidas al suero de un animal viejo. Hace ya tiempo que Ranke consiguió, mediante lavados, aislar de un músculo cansado sustancias con las cuales se produce la fatiga en otro músculo fresco. Para no hablar de los ensayos que ahora se hacen de rejuvenecimiento experimental.

III

ESPÍRITU Y ALMA

Ese fondo de vitalidad nutre todo el resto de nuestra persona, y como una savia animadora asciende a las cumbres de nuestro ser. No es posible, en ningún sentido, una personalidad vigorosa, de cualquier orden que sea —moral, científico, político, artístico, erótico—, sin un abundante tesoro de esa energía vital acumulada en el

subsuelo de nuestra intimidad y que he llamado «alma corporal».

Pero si ésta constituye el cimiento y raíz de nuestra persona, su periferia animal, la cima de ella o, por mejor decir, su centro último y superior, lo más personal de la persona, es el espíritu. Lo más personal, pero acaso no lo más individual. Y conste que no se trata —como en nada de lo que voy diciendo— de ninguna entidad metafísica, realidad oculta e hipotética que, tras de los fenóme no patentes, postulamos. Me refiero exclusivamente a fenómenos qus cada cual puede hallar en sí con la misma evidencia que ve las cosase en torno. Llamo espíritu al conjunto de los actos íntimos de que cada cual se siente verdadero autor y protagonista. El ejemplo más claro es la voluntad. Ese hecho interno que expresamos con la frase «yo quiero», ese resolver y decidir, nos aparece como emanando de un punto céntrico en nosotros, que es lo que estrictamente debe llamarse «yo». Cuando obramos en virtud de un deber penoso, lo hacemos en contra de una porción de inclinaciones opuestas que en nosotros hay, frente a las cuales se yergue ese núcleo personalísimo del «yo» que quiere, monarca rigoroso de un Estado inquieto. Esas inclinaciones dominadas son ciertamente «mías», pero no son «yo». Por eso me advierto como colocado fuera de ellas, frente a ellas, en contra de ellas; es decir, «yo» en contra de «mí».

Lo propio acontece con el pensamiento. El acto en que entendemos con evidencia suficiente una proposición científica sólo puede ser ejecutado por ese centro de mi ser, que es la mente o espíritu. Ni con el cuerpo ni con el alma *sensu stricto* se piensa. En todo auténtico «entender», «razonar», etc., se produce un contacto inmediato entre el «yo» espiritual y lo entendido. Es como un ver las ideas y sus relaciones, donde el ver adquiere un sentido de plena actividad. Por eso no cabe «pensar» en estado de somnolencia, sino sólo en momentos de máxima tensión en que más excitado se halla ese carácter autocrático, generador de actos propios, que designábamos como distintivo del espíritu.

Pero hay otra nota que diferencia lo espiritual de la zona a la cual reservamos el nombre estricto de alma. Los fenómenos espirituales o mentales no duran; los anímicos ocupan tiempo. El entender que $2 + 2 = 4$ se realiza en un instante. Puede costarnos mucho tiempo llegar a entender algo; pero si lo entendemos —esto es, si lo pensamos—, lo pensamos en un puro instante. No cabe, en términos rigorosos, decir que estamos pensando algo más o menos tiempo. Por «estar pensando» significamos la serie sucesiva de muchos actos de pensar, cada uno de los cuales es un relámpago mental. Del

mismo modo se quiere o no de un golpe. La volición, que acaso tarda en formarse, es un rayo de actividad íntima que fulmina su decisión. En cambio, todo lo que pertenece a la fauna del alma dura y se alarga en el tiempo. Mientras pensar y querer son actos, por decirlo así, puntuales, son deseos y sentimientos líneas afluyentes. Se «está triste», se «está alegre» un rato, un día o toda la vida. Cuando se ama, el amor no es una serie de puntos discontinuos que se producen en nosotros, sino una corriente continua en que, sin interrupción, actúa el sentimiento. Bastaría esta diferencia para separar radicalmente nuestra vida intelectual y volitiva de la región del alma donde todo es fluido, manar prolongado, corriente atmosférica.

Mayor claridad recibe todo esto si entramos resueltamente en esta zona y desde dentro de ella vemos su distancia al espíritu.

En efecto: entre la vitalidad, que es, en cierto modo, subconsciente, oscura y latente, que se extiende al fondo de nuestra persona como un paisaje al fondo del cuadro, y el espíritu, que vive sus actos instantáneos de pensar y querer, hay un ámbito intermedio más claro que la vitalidad, menos iluminado que el espíritu y que tiene un extraño carácter atmosférico. Es la región de los sentimientos y emociones, de los deseos, de los impulsos y apetitos: lo que vamos a llamar, en sentido estricto, alma.

El espíritu, el «yo», no es el alma: pudiera decirse que aquél está sumido, y como náufrago, en ésta, la cual le envuelve y le alimenta. La voluntad, por ejemplo, no hace sino decidir, resolver entre una u otra inclinación: prefiere lo mejor; pero no querría por sí nada si no existiese fuera de ella ese teclado de las inclinaciones, donde el querer pone su dedo imperativo, como el juez no existiría si no hubiera gentes interesadas que pleitean.

Nótese lo que acontece cuando súbitamente percibimos que en nosotros se produce un estado de tristeza o brota una antipatía hacia otra persona. La tristeza se presenta como una coloración deprimente que va llenando el volumen de nuestra persona; podemos, en un momento, determinar, como en una marea, la altura a que llega: hay tristezas periféricas que no llegan al centro de la persona, hay tristezas profundas que anegan todo nuestro ser. En las primeras, el «yo» se siente aún intacto: la tristeza está en torno a él, más o menos distante, pero no en él. En las segundas, queda sumergido y, como suele decirse, ahogado en angustia.

La antipatía, ese movimiento contra alguien que de repente brota en nosotros, no sale tampoco de nuestro yo. Yo soy el que piensa, el que decide y quiere, soy autor de mi pensamiento y de mi volición;

pero la antipatía la encuentro en mí sin que yo la haya hecho; surge tal vez contra todas mis reflexiones, contra toda mi voluntad. La persona antipática es, acaso, benévola conmigo, no tengo nada que decir contra ella, y, sin embargo, ese impulso de antipatía surge en mí espontáneamente, sin mi anuencia ni colaboración. El lugar, pues, del volumen íntimo de donde mana y brota la antipatía —como la tristeza— es distinto del punto psíquico que llamamos «yo». A veces noto que mi yo llega a aceptar esa antipatía, a tomarla sobre sí, a responsabilizarse de ella. Quiere decirse que ese punto del alma donde la antipatía nació ha atraído el eje de mi persona y se ha instalado en él. En todo instante surgen en nosotros esos impulsos del alma que vemos situados en torno a nuestro núcleo personal y a distancias diferentes.

Lo propio acontece con los deseos o apetitos que nacen y mueren con nosotros, sin contar para nada con nuestro yo. Son míos, repito; pero no son yo. Por eso, el psicólogo tiene, a mi juicio, que distinguir entre el «yo» y el «mí». El dolor de muelas, me duele a mí, y, por lo mismo, él no es yo. Si fuésemos dolor de muelas, no nos dolería: doleríamos más bien a otro, e ir a casa del dentista equivaldría a un suicidio, pues, como dice Hebbel, «cuando alguien es una pura herida, curarlo es matarlo».

«Mis» impulsos, inclinaciones, amores, odios, deseos, son míos, repito, pero no son «yo». El «yo» asiste a ellos como espectador, interviene en ellos como jefe de policía, sentencia sobre ellos como juez, los disciplina como capitán. Es curioso investigar el repertorio de eficientes acciones que posee el espíritu sobre el alma, y, por otra parte, notar sus límites. El espíritu o «yo» no puede, por ejemplo, crear un sentimiento, ni directamente aniquilarlo. En cambio, puede, una vez que ha surgido un deseo o una emoción en cierto punto del alma, cerrar el resto de ella e impedir que se derrame hasta ocupar todo su volumen. A veces nos dan una noticia sumamente penosa; por ejemplo: nos comunican la muerte de una persona amada. Coincide la ocasión con un momento en que los deberes sociales exigen de nosotros todos los arrestos. Entonces nosotros dejamos la impresión producida en aquel lugar de la periferia anímica, como acordonada y en lazareto; no la permitimos pasar de allí, seguros, no obstante, de que, transcurrido algún tiempo, podremos abrir a la emoción nuestra alma, como quien levanta la esclusa de una presa, y sentirnos inundados de angustia y de amargor. Cabe, pues, bajo el imperio de la voluntad contraer el alma, cerrando sus poros y haciéndola hermética o, por el contrario, esponjarla, dilatar sus

poros, aprestándola a absorber grandes cantidades de amor o de odio, de apetitos o de entusiasmo.

Y este «hallarse hermética» o «porosa», abierta o cerrada el alma, puede decirse en dos sentidos. Nuestra alma puede estar abierta o cerrada hacia afuera, esto es, a lo que en el mundo hay y acontece; o bien, abierta o cerrada hacia dentro; es decir, a los propios sentimientos que germinan en nuestro interior. Cuando en el alma llega a ser un hábito o una propensión constitutiva el hermetismo hacia afuera, tenemos el carácter «insensible»; cuando se padece hermetismo hacia dentro, el hombre es de alma «seca». Y, aunque no es frecuente, cabe ser muy sensible para recibir impresiones del mundo a la par que muy seco de propias reacciones sentimentales. Así el hombre muy inteligente suele ser, al propio tiempo, muy fino receptor, exquisitamente sensible, y, sin embargo, de intimidad sumamente seca. Es muy difícil ser, a la vez, sensible y sentimental.

De ordinario, atraviesa el alma periodos de gran porosidad y otros de extremado hermetismo. Una preocupación grave o aguda suele producir un exceso de concentración en nuestra intimidad. Se vuelve ésta, por decirlo así, de espaldas al mundo y atiende con máxima tensión a la pena o conflicto que ocupa entonces el centro anímico. Nada externo llega adentro: va el alma sorda y ciega. La alegría, por el contrario, vuelve hacia afuera el alma, la desconcentra y la convierte en un amplio tejido de abiertos poros, en un como pabellón de oreja, dispuesto a recoger los menores sonidos (1).

Y como todo ser débil propende a la preocupación por su debilidad —así el enfermo—, acaece que los débiles suelen ser criaturas poco sensibles y extrañamente herméticas.

El famoso «cuarto de hora» de las mujeres es sólo un caso de esta oscilación entre épocas de hermetismo y épocas de gran porosidad anímica. Don Juan, que ni es tan simple ni tal fácil de dejar cesante como este querido Marañón presume, sabe muy bien que una mujer preocupada se halla inmune a todo fuerte proceso sentimental, y pasa entonces de largo, sin perjuicio de tornar más tarde a la misma mujer, cuando ve que la preocupación ha pasado. El enamoramiento, por lo mismo que es el más sutil y el más enérgico de los sucesos anímicos, sirve de aparato delicadísimo para medir la poro-

(1) Otro día haré notar —ya que nadie haya aún reparado en ello— la relación que existe entre la pena y la alegría, de un lado, y los gestos faciales en que se expresa, de otro. Confirma ello la idea de que los gestos emotivos son la simbolización de los sentimientos; es decir, su pantomima.

sidad y el hermetismo de las almas. Así Don Juan me ha descrito más de una vez la época de la vida en que la mujer suele poseer mayor capacidad de enamorarse, su sazón de máxima porosidad. Pero nadie pretenderá que yo descubra este secreto profesional de ese formidable psicólogo y enorme perillán.

IV

CIENCIA, ORGÍA Y ALMA

Esta tripartición de nuestra intimidad en las tres zonas de vitalidad, alma y espíritu nos es impuesta por los hechos, y hemos llegado a ella sin otra operación que filiar estrictamente, como hace un zoólogo al clasificar la fauna, los fenómenos internos. Esos tres nombres, pues, no hacen sino denominar diferencias patentes que hallamos en nuestros íntimos sucesos: son conceptos descriptivos, no hipótesis metafísicas. Es cosa bien clara que en el dolor me duele mi cuerpo, que la tristeza está en mí, pero no viene de mi yo; en fin, que pensar o querer son actos «míos», en el sentido de que nacen de mi yo. El pronombre «mi» significa evidentemente cosa distinta en los tres casos. Porque mi cuerpo, objeto extenso y material, no puede ser «mío», en la misma forma que lo es la tristeza, y ésta, a su vez, no es «mía», de la misma suerte que una decisión emanada del yo en un creador acto de voluntad. Y, sin embargo, esa pertenencia a la persona, ese formar parte de un sujeto que el posesivo «mío» expresa, tiene lugar en los tres casos. Esto nos obliga, por lo menos provisionalmente, a hablar de tres «yo» distintos que integran trinitariamente nuestra personalidad: un «yo» de la esfera psicocorporal, un «yo» del alma, un «yo» espiritual o mental. Ahora bien; el «yo» indica siempre un término central de referencia: el diente que duele no le duele al diente, ni la cabeza a la cabeza, sino ambos a un tercero, que es mi «yo» corporal. Los tres «yo» vienen a ser tres centros personales, que no por hallarse indisolublemente articulados dejan de ser distintos. Y tan distintos son que necesitamos representárnoslos con forma diversa unos de otros. El yo espiritual tiene, como sus actos, un carácter puntual. Yo no puedo pensar una cosa con una parte de mi mente y otra contraria o meramente distinta con otra, ni puedo tener a un tiempo dos voliciones divergentes. En cambio, pueden nacer en mi alma varios y aun opuestos

impulsos, deseos, sentimientos. El yo del alma tiene, pues, un área dilatada y, como si dijéramos, una extensión psíquica, en cada uno de cuyos puntos puede nacer un acto emotivo o impulsivo diferente. Y como los sentimientos, deseos, etc., son más o menos profundos, más o menos superficiales, habremos de pensar el alma a la manera de un volumen euclidiano, con sus tres dimensiones. Los que consideren poco científico el empleo de analogías espaciales en la descripción psicológica padecen un error trivial, que hace ya tiempo ha sido superado por la verdadera ciencia (1). Nada psíquico es extenso; pero sí es «quasi extenso», con lo cual basta para una psicología descriptiva.

Este volumen esferoide del alma termina en una periferia que es el yo corporal, aun más francamente extenso, pero que no constituye, como el alma, un recinto cerrado y lleno, sino más bien una película de vario grosor, adherida de un lado a la esfera del alma; de otro, a la forma del cuerpo material.

El descubrimiento de esta trinidad en la persona invita a preguntarnos cuál de los tres «yo» somos, en definitiva, y al intentar responder nos sentimos deslizados hacia consideraciones de grave sutileza, donde palpamos, como desde fuera, realidades y problemas de dramático sabor cósmico. Yo trataré, no sólo de dar a mi pensamiento claridad —lo que voy a decir es, creo yo, perfectamente claro—, sino de hacerlo asequible, cosa que empieza a no ser fácil en estas peraltadas regiones.

Entendimiento y voluntad son operaciones racionales, o, lo que es lo mismo, funcionan ajustándose a normas y necesidades objetivas. Pienso en la medida en que dejo cumplirse en mí las leyes lógicas y en que amoldo mi actividad de inteligencia al ser de las cosas. Por eso, el pensamiento puro es en principio idéntico en todos los individuos. Lo propio acontece con la voluntad. Si ésta funcionase con todo rigor, acomodándose a lo que «debe ser», todos querríamos lo mismo. Nuestro espíritu, pues, no nos diferencia a unos de otros, hasta el punto de que algunos filósofos han sospechado si no habrá un sólo espíritu universal, del que el nuestro particular es sólo un momento o pulsación.

Lo que sí parece claro es que, al pensar o al querer, abandonamos nuestra individualidad y entramos a participar de un orbe uni-

---

(1) Puede el lector ver las razones que hay para ello en el ensayo anterior «Las dos grandes metáforas». (En este mismo tomo.)

versal, donde todos los demás espíritus desembocan y participan como el nuestro. De suerte que, aun siendo lo más personal que hay en nosotros —si por persona se entiende ser origen de los propios actos—, el espíritu, en rigor, no vive de sí mismo, sino de la Verdad, de la Norma, etc., etc., de un mundo objetivo, en el cual se apoya, del cual recibe su peculiar contextura. Dicho de otra manera: el espíritu no descansa en sí mismo, sino que tiene sus raíces y fundamento en ese orbe universal y transubjetivo. Un espíritu que funcionase por sí y ante sí, a su modo, gusto y genio, no sería un espíritu, sino un alma.

Porque, en efecto, sentir, conmovernos, desear, advertimos que son actos, en un pleno sentido, privados, individuales. El que piensa una verdad se da cuenta de que todo espíritu tiene que pensarla de hecho o de derecho como él. En cambio, mi tristeza es mía sola, nadie la puede sentir conmigo y como yo, ni cabe que varios pongamos los belfos en la misma corriente de alegría para abrevarnos de ella, como cabe que se nutran de la misma verdad seres innumerables.

Parejamente define Kant la voluntad espiritual por el imperativo categórico, según el cual sólo se puede querer lo que todos pueden querer. De modo que el espíritu, intelectual o volitivo, excluye la exclusión, elimina la singularidad, nos suma e identifica con los demás, al paso que el alma vive de sí misma y por su cuenta, aparte del mundo y de todo otro sujeto, llevándose a sí misma en vilo y sin apoyo en orbe objetivo alguno. Pensar es salir fuera de sí y diluirse en la región del espíritu universal. Amar, en cambio, es situarse fuera de todo lo que no sea yo y ejercer por propio impulso y propio riesgo esa peculiar acción sentimental. El alma forma, pues, un recinto privado frente al resto del universo, que es, en cierto modo, región de lo público. El alma es «morada», aposento, lugar acotado para el individuo como tal, que vive así «desde» sí mismo y «sobre» sí mismo, no «desde» la lógica o «desde» el deber, apoyándose «sobre» la Verdad eterna y la eterna Norma.

Se aclara algo más esta diferencia entre lo «privado» del alma y lo «público» del espíritu si descendemos nuevamente a la vitalidad, al alma corporal.

Nuestro cuerpo tampoco vive sobre sí mismo y desde sí mismo. La especie, la herencia, son poderes extraindividuales que actúan en el cuerpo de cada individuo. Va éste como dirigido y prisionero de una fuerza externa a él y previa a él, que se manifiesta, por ejemplo,

en los instintos. Son éstos un repertorio vital ya hecho, acabado, perfecto, que el cuerpo recibe como un actor se encarga de un papel preconcebido por el poeta. Todo induce a creer que si al fenómeno que llamamos vitalidad corresponde una realidad efectiva, ésta será como un torrente cósmico unitario; es decir, que habrá una sola y universal vitalidad, de que cada organismo es sólo un momento o pulsación. Ello es que los más agudos problemas biológicos no resultan inteligibles si no se supone esa vida única y armónica en todo el cosmos. (Por ejemplo: el hecho de la adaptación mutua entre especies diversas y, en general, la armonía entre «todas» las especies, sólo comprensible si un principio vital único ha organizado su conjunto, lo mismo que organiza el cuerpo de cada individuo). No es síntoma desdeñable el extraño fenómeno de que el ser vivo perciba desde luego la vida —que es cosa latente— de los demás seres vivos y asimismo la simpatía universal, la maravillosa comprensión que actúa entre todos los animales y es base inclusive de sus luchas y odios. (El odio entre razas humanas, el antagonismo entre especies infrahumanas, implica percepción de las diferencias vitales). En fin: las situaciones de máxima exaltación corporal, como son la embriaguez, el orgasmo sexual y la danza orgiástica, traen consigo la disolución de la conciencia individual y un delicioso aniquilamiento en la unidad cósmica

El predominio del espíritu y el del cuerpo tienden a desindividualizarnos y, al propio tiempo, a suspender nuestra vida de alma. La ciencia y la orgía nos vacían de la emoción y del deseo y nos arrojan de ese recinto, desde el cual vivíamos frente a todo lo demás, *sumidos en nosotros mismos*, y nos vuelcan sobre regiones extraindividuales, sea la superior de lo Ideal, sea la inferior de lo Vital y cósmico. Pero aún podemos acusar con mayor realce este peculiar carácter recluso del alma.

V

EL ALMA COMO EXCENTRICIDAD

Contemplemos la vida del niño. Su alma apenas si ha comenzado a formarse y su espíritu no ha despertado aún. Las acciones que le vemos ejecutar, su existencia toda, están dominadas casi exclusivamente por el alma corporal. Si le comparamos con el adulto, nos parece muy próximo al animal, y, como éste, sin plena individualidad. ¿De qué centro emanan sus actos? En el niño, como en el

animal, tenderíamos a no hablar de centro alguno, y juzgaríamos más adecuado decir que son meramente periferia. El niño va de acto en acto, como empujado por una fuerza externa a él. Estos actos se suceden y enlazan como los eslabones de una cadena, en que una pieza arrastra la otra; pero no emanan de un centro interior a él. El niño, como el animal, no se siente «frente» al cosmos, sino que es trozo del cosmos. No tiene cámara ni «recámara». Por esta razón, su existencia parece exenta de centro radiante. En realidad, niño y animal viven cósmicamente, y su centro es el mismo del cosmos, con quien maravillosamente coinciden. Tal coincidencia del centro animal e infantil con el de la Naturaleza es el hecho biológico en que se realiza nuestra idea de «inocencia».

Opongamos a esta imagen de la vida pueril la del sabio tradicional absorto en su elucubración. El «sabio» es casi espíritu puro. Piensa. Y su existencia meditabunda tampoco está en su mano. La persona del gran matemático —recuérdese la leyenda de Arquímedes— tiene algo de fenómeno elemental, ajeno a la individuación e «irresponsable» como lo son el fuego y el viento. El sabio tampoco tiene en sí su propio centro de vida; también coincide con un centro sobreindividual: la Razón del Universo. El «sabio» es también inocente. El juego del niño y la tabla de logaritmos son igualmente «inocencias».

Sólo el hombre en quien el alma se ha formado plenamente posee un centro aparte y suyo, desde el cual vive sin coincidir con el cosmos. ¡Dualidad terrible, antagonismo delicioso! Ahí, el mundo que existe y opera desde su centro metafísico. Aquí, yo, encerrado en el reducto de mi alma, «fuera del Universo», manando sentires y anhelos desde un centro que soy yo y no es del Universo. Nos sentimos individuales merced a esta misteriosa excentricidad de nuestra alma. Porque frente a la naturaleza y espíritu, alma es eso: vida excéntrica.

Con el nacimiento del alma, alumbra el mágico hontanar de los grandes deleites y las grandes angustias. El mundo se hace incomparablemente sabroso sentido bajo esta nueva e individualísima perspectiva del yo excéntrico. Porque el mundo del cuerpo y el del espíritu son relativamente abstractos y genéricos. Pero los amores y odios dotan al cosmos de una topografía afectiva y le proporcionan modelado. (¿Se ha advertido la geometría sentimental que actúa en el hombre enamorado?) El mundo mostrenco, igual para todos, se hace entonces «mi» mundo privado.

Mas, por otra parte, cae el hombre prisionero de su alma. La

ciudadela, el hogar, son a la vez prisión y mazmorra. Quiéralo o no, tengo que ser yo, y sólo yo. Me siento desterrado del resto de las cosas y en una trágica secesión de la existencia unánime del Universo. ¿Soy un tránsfuga del mundo o un arrojado de él? ¿No es el alma —en el sentido que aquí doy al término— el auténtico pecado original de que habla el Cristianismo? Antes sólo había Paraíso, cuerpo y espíritu —coincidencia con el paisaje, que es por esto jardín, aunque sólo fuera campo—, coincidencia con los animales y hermandad con los astros: inocencia, en suma. Mas, después del pecado, Adán y Eva hacen un gesto que para un psicólogo es inequívoco: se cubren. Como todo gesto tiene un origen simbólico y representa en figuras de espacio lo psíquico, cubrir el cuerpo equivale a separarlo del contorno, cerrarlo, prestarle intimidad. A la intimidad y recinto excéntrico que es el alma corresponde ese gesto pudoroso. El hombre que siente la delicia de ser él mismo, siente a la vez que con ello comete un pecado y recibe un castigo. Diríase que esa porción de realidad que es su alma, y que ha acotado irremediablemente para sí, la ha sustraído de modo fraudulento a la inmensa publicidad de natura y espíritu. Queda así condenado, como Ugolino, a pesar eternamente sobre su presa, que es él mismo, y morderle sin descanso la cerviz.

Todo hombre o mujer que llega a madurez sintió en una hora ese gigante cansancio de vivir sobre sí mismo, de mantenerse a pulso sobre la existencia, parecido al *odium professionis* que acomete a los monjes en los cenobios. Es como si al alma se le fatigasen los propios músculos y ambicionase reposar sobre algo que no sea ella misma, abandonarse, como una carga penosa al borde del camino. No hay remedio, hay que seguir ruta adelante, hay que seguir siendo el que se es... Pero sí, un remedio existe, sólo uno, para que el alma descanse: un amor ferviente a otra alma. La mujer conoce mejor que el varón este maravilloso descanso, que consiste en ser arrebatada por otro ser. También aquí la imagen plástica de arrebato, de rapto, deja rezumar el sentido de la oculta realidad psicológica. En el rapto, la ninfa galopa sobre el lomo del centauro; sus pies delicados no pisan el suelo, no se lleva a sí misma, va en otro. Del mismo modo, el alma enamorada realiza la mágica empresa de transferir a otra alma su centro de gravedad, y esto, sin dejar de ser alma. Entonces reposa. La excentricidad esencial queda en un punto corregida: hay, por lo menos, otro ser con cuyo centro coincide el nuestro. Pues ¿qué es amor, sino hacer de otro nuestro centro y fundir nuestra perspectiva con la suya?

Entre los muchos recuerdos y papeles que conservo de mi amigo A..., hallo éste, donde se alude a la geometría sentimental y puede corroborar lo antedicho a guisa de documento o corolario:

«Hoy me he enterado de que Soledad se fue ayer de Madrid para una ausencia de varios días. He tenido al punto la sensación de que Madrid se quedaba vacío y como exangüe. ¡Una impresión que han sentido todos los enamorados del mundo, pero no por esó menos extraña! Madrid sigue igual, con sus mismas plazas y calles, el mismo rumor de tranvías y bocinas, la misma gente y el mismo tráfago; los mismos árboles en los jardines, y sobre los tejados, el mismo tránsito de nubes blancas y redondas que ayer y anteayer. Sin embargo, todo eso parece haberse vaciado de sí mismo y conservar sólo su exterior, su careta. Lo que han perdido es una peculiar dimensión de realidad: perduran ante mis ojos y oídos; pero han dejado de existir para mi interés.

»Ahora noto hasta qué punto mi amor a Soledad irradiaba sobre toda la ciudad y toda mi vida en ella. Ahora advierto que aun las cosas más remotas, que menos parecían tener que ver con Soledad, habían adquirido una cualidad suplementaria en relación con ella, y que esa cualidad era para mí lo decisivo en cada una.

»Los mismos atributos geométricos, topográficos, de Madrid han perdido toda vigencia. Y es que hasta la geometría sólo es real cuando es sentimental. Antes tenía para mí esta ciudad un centro y una periferia. El centro era la casa de Soledad; la periferia, todos aquellos sitios donde Soledad nunca aparecía, vago confín casi inexistente, como lo fue para los griegos la región sobre el Cáucaso que medrosamente titulaban "tierra de los Hiperbóreos". Unas cosas estaban cerca y otras lejos, según su distancia del lugar donde yo esperaba ver a la dulce criatura. A veces estas medidas parecían inversas de las que un agrimensor hubiera abstractamente calculado. Cuando yo estaba seguro de que iba a hallar en algún punto a Soledad, un camino largo hasta ella era para mí la más corta distancia, y en cambio, un breve trecho recorrido sin la esperanza de hallar a su cabo la suave piel mate de Soledad era una distancia interplanetaria.

»Asimismo, las personas se me presentaban con un perfil minuciosamente diferenciado, consistente en una línea expresiva de su

relación con Soledad. Este era su amigo, y acaso venía de verla, lo cual le dotaba a mis ojos de un divino prestigio, que casi se concretaba en una extraña aura o luz dorada en torno a su persona. (Lo mismo he notado en los paisajes donde ha vivido Soledad: se impregnaban siempre de una mágica sonrisa dorada, como de sol poniente en estío, suave fotosfera que parecía emanar deliciosamente de todas las cosas). Aquél me ha hablado una vez de ella; por tanto, existe en él su imagen, y le veo pasar siempre como un ser ungido, como un bajel que llevase en la bodega una reliquia irradiando taumaturgia. Esta mujer es la que encuentro en tal calle cuando voy a ver a Soledad, y aquélla veranea en la misma población o tiene un sombrero parecido. ¡Este dulce drama, de circuito corto, que nos proporcionan las mujeres parecidas, sobre todo de espaldas, a la mujer que amamos! "¡Parece que es ella!", y nuestro corazón da un brinco, concentrando sus flúidos de emoción para lanzarlos como gases asfixiantes hacia Soledad y formar bajo sus pies la nube donde caminan los dioses de Homero y las mujeres amadas. Pero no; fue un error, es otra, y hay que ir dando salida poco a poco, en pura pérdida, a la fluencia sentimental que habíamos acumulado, como hace el freno de vapor en los trenes.

»Imposible enumerar la variadísima cantidad de notas, matices y emblemas que sobre personas innumerables arroja como reflejos el solo ser de Soledad.

»Ahora percibo hasta qué punto era el centro auténtico de gravitación a que todas las cosas se inclinaban, el centro de su realidad para mí. Y yo me orientaba materialmente, sin necesidad de señales externas, por un más o menos de tensión íntima que en mí hallaba. Al andar sabía si mis pasos me llevaban hacia ella o me alejaban, como la piedra, sin ojos, debe de sentir en el aire su curva trayectoria al sentir la atracción de la tierra que tira más o menos de su materia.

»Viceversa: la ciudad donde sé que está ahora —ayer indiferente— comienza a adquirir el más sugestivo modelado. Es un esquema cuyas líneas comenzasen a palpitar. Es una estatua de sal que volviese a ser de carne. Todo, en fin, parece trastrocar su ordenación e irse articulando en el sentido y bajo el influjo del nuevo centro geométrico de atracción sentimental...»

VI

PARA UNA CARACTEROLOGÍA

La distinción en la intimidad humana de estas tres zonas— «vitalidad», alma, espíritu— nos proporciona un buen instrumento para aclararnos ciertas diferencias elementales en los caracteres y modos de ser.

Cada uno de nosotros representa una ecuación diversa en la combinación de esos tres ingredientes. Por lo pronto, nos caracteriza la cantidad proporcional que poseemos de ellos. Hay gentes con «mucha alma» y «poco espíritu», o bien con abundante vitalidad y gran escasez de las otras dos zonas.

Pero más importante que la cantidad es el orden o colocación de esas que podemos llamar potencias psíquicas. Siempre que entro en relación con un nuevo prójimo, me pregunto «desde dónde» vive, es decir, cuál de esas tres potencias sirve de base y raíz a su vida. También puede expresarse este fenómeno diciendo: nuestra existencia íntima, el movimiento vital de nuestro ser, sus actuaciones e inhibiciones de todo orden, gravita hacia uno u otro de esos tres orbes. Vivimos, o principalmente de nuestra «alma corporal», o principalmente de nuestra emotividad, o principalmente de nuestro espíritu (intelecto y voluntad).

Así, es evidente que el niño vive principalmente de su cuerpo, muy poco de su alma y casi nada de su espíritu. O buscando la fórmula inversa: que el niño no posee apenas espíritu, tiene un breve volumen de alma y una gran periferia de vitalidad.

Si, entre los adultos, comparamos a la mujer con el hombre, fácil es convencerse de que en aquélla predomina el alma, tras de la cual va el cuerpo, pero muy raramente interviene el espíritu. El ser femenino florece sólo en regiones de cálida temperatura. Ahora bien: el espíritu es la región de las nieves perpetuas. En el mundo psíquico son los sentimientos los que arrastran calorías. No tiene sentido hablar de pensamientos ardientes. Un teorema geométrico es siempre cosa sin temperatura. En cambio, con aguda percepción, todos los idiomas vulgares hablan de sentimientos fogosos.

La falta de lógica que el hombre frecuentemente imputa a la mujer es consecuencia inevitable de esa arquitectura natural a la psique femenina, que ha obligado siempre a Eva a vivir *desde* su

alma, emboscada en su alma. La lógica sólo posee influjo eficaz sobre el espíritu, que es el *logos*. Al ser caprichosa la mujer, cumple su destino y se mantiene fiel a su estructura íntima. Hemos visto cómo es imposible querer —en el sentido de la voluntad— dos cosas opuestas. En cambio, se pueden desear cosas antagónicas, sentir simpatía y antipatía hacia lo mismo. Así se explica que siendo la mujer, de ordinario, menos rica de contenido interno que el hombre, su actitud ante un mismo objeto puede parecer a éste de una complejidad desesperante. El espíritu propende al *sí* o al *no* rotundos, que mutuamente se excluyen. La mujer suele vivir en un perpetuo y deleitable *sí-no*, en un balanceo y columpiamiento que da ese maravilloso sabor *irracional*, ese sugestivo problematismo a la conducta femenina.

En general, juventud —no niñez— implica predominio del alma. Esto se manifiesta inclusive en el curioso fenómeno de rejuvenecimiento colectivo que son los pueblos «criollos».

Porque esta tripartición del ser íntimo no agota su fuerza de esclarecimiento referida a los individuos y sus diferentes edades, sino que resulta sobremanera fecunda cuando se aplica a las grandes masas históricas. Cada pueblo y cada época reciben así una clara base de caracterización.

El hombre griego vive desde su cuerpo, y sin pasar por el alma asciende hacia el espíritu. Así se comprende esa doble y contradictoria impresión que nos produce el arte, el libro y la existencia toda de Grecia. Por un lado sentimos una extraña inocencia y como desnudez de animal; por otro, una sorprendente claridad y pureza que toca lo sobrehumano. Al helénico animal no le cubre la atmósfera de un alma, y en las Panateneas va la cerviz del potro junto al cuello del efebo sin esencial disparidad. En cambio, la acción de crear tal escultura parece inspirada por un puro espíritu, por la *Nous* anónima de la geometría, que se complace en esculpir las ideas de Platón.

En la vida, en los hombres de Grecia echamos de menos la individualidad —como asimismo falta, rigorosamente hablando, en toda su filosofía. No encontramos nunca ese recinto hermético, esa «morada» aparte del resto del cosmos, ese *privatissime* que nos hace sentirnos solos frente al Universo, aislados en nosotros, viviendo desde un punto exclusivo de todos los demás puntos cósmicos, que es nuestro yo anímico. El griego, comparado con nosotros, es mínimamente excéntrico. Existe como si fuese un «género» —un *eidos*—, viviente.

Claro es que el griego del que solemos hablar y que ha influido de manera ejemplar en la historia, es —prácticamente— sólo un heleno caduco. Nos distrae de esta advertencia el hecho de que ese griego viejo —Sócrates, Platón, Fidias— nos habla de jóvenes. Precisamente porque Grecia había caido en decrepitud, la vemos derretida de ilusión ante el efebo. Ello es que el siglo de Pericles significa en la evolución de los pueblos helénicos la línea divisoria de las alturas vitales, que es, a la par, cima de una ascensión y comienzo de un derrumbamiento. No sabemos bien si en tiempos más antiguos de su historia tuvo el griego más alma. El periodo anterior al clásico no había aún descubierto el *nous*, que es un ideal intelectual compuesto de «generalidades». Es la época del griego agonal, del hombre olímpico. El ideal que preside en Olimpia a las selecciones era la *kalokaiagathia*. Nunca como en esa fórmula ha logrado expresión tan clara el alma corporal. El joven vencedor que Píndaro encomia es —como ya he dicho— un delicioso animal humano. La *kalokaiagathia* es la unidad de riqueza, belleza y destreza. *Agathos*, bueno, significó siempre en Grecia «bueno *para* algo», esto es, diestro. Pero hasta Sócrates, la destreza que se estima es, ante todo, la corporal, o, por lo menos, incluye siempre las dotes deportivas. Mas cuerpo y espíritu —según hemos visto— representan frente al alma lo genérico.

Lo que entrevemos, pues, de su pretérito indica que, relativamente a otros pueblos, ha sido el hombre heleno el menos anímico, el menos excéntrico. Por no serlo, ha producido una cultura dotada de sorprendente ubicuidad. Por no haber vivido desde un punto cósmico exclusivo, sus ideas, su moral, su arte, *valen*, en cierta medida, para todos los demás lugares del orbe histórico. El magisterio que Grecia ejerce en el ancho panorama de las edades humanas no proviene sólo de virtudes, sino que supone también defectos, por lo menos ausencia de ciertas calidades. Hace mucho, y con motivo muy distante del actual, recuerdo haber escrito que el pedagogo, para serlo, tiene que hacer el heroico sacrificio de su individualidad. Porque la cultura griega lo hizo sin sacrificio, es la cultura pedagoga por excelencia.

Viniendo de la Hélade, la entrada en la Edad Media nos parece el ingreso en un horno. No se ve claro; la energía vital no se consume en luz derramada sobre el Universo; se concentra en calor dentro de la persona. El germano vive de su alma y de su vitalidad. El espíritu es cosa a la que va poco a poco llegando, merced a aprendizaje y adquisición. Relativamente —recuérdese que sólo hablamos

de relatividades— no le es nativo. Necesita beberlo en las ubres de Grecia.

La estatua gótica manifiesta en forma extremada (1) este imperio del alma. En la estatua griega vemos un trozo de mármol que da ocasión a una forma. Esta forma, a que la materia proporciona presencia visible, tiene sentido y valor por sí misma. Es bella en sí; es una divina proporción, un ideal de cuerpo humano, como el triángulo geométrico es un ideal de triángulo. Por el contrario, en la visión adecuada de una estatua gótica —¡es curioso!— no vemos el mármol o la madera de la talla, ni, por otra parte, vemos la forma como tal, por sí, según sus componentes visibles. En vez de todo esto vemos sólo una *figura expresiva*. La línea y el plano tienen aquí una función transitiva: la de expresar una intimidad sentimental. El sentido y valor de la forma no reside, góticamente pensando y mirando, en lo que ella *es* a los ojos, sino en su funcionamiento o eficiencia expresiva. Está ahí para aludir a otra cosa por esencia latente: el alma del que esculpe. Goticismo es, originaria e inevitablemente, lirismo, fluencia y emanación de un *dentro* invisible a un *fuera* visible. Si miramos la forma gótica según es, como mera presencia plástica —que es como miramos la griega—, nos parecerá fea, monstruosa y sin gracia. La obra medieval existe toda con el fin de lanzarnos más allá de ella, al recinto invisible, transvisible de una intimidad excéntrica que vibra estremecida y ardiente, compuesta de deseos y emociones, de anhelos, angustias y alegrías, de amores y de odios. Por esta razón, la estatua, al ser convenientemente mirada, desaparece, se niega a sí misma; sobre todo, nos distrae de toda atención a su materia. La expresión se derrama como un zumo o jugo sobre el objeto, y lo cubre, tapando el puro mármol que es, o la pura madera.

Si el arte griego es plasticidad = pura presencia, el arte medieval es expresividad = alusión a algo ausente. Pero *sólo se expresa el alma*. Luego donde hay expresivismo hay predominio del alma (2).

---

(1) V. el admirable libro de Worringer, *La esencia del estilo gótico*. (*Revista de Occidente*, Madrid.)

(2) En mi ensayo *Sobre la expresión, fenómeno cósmico*, pueden verse las razones que dan evidencia a esta afirmación de que sólo el alma se expresa. Debemos a Ludwig Klages, sin perjuicio de sus extravagancias, la primera sospecha de esta verdad. Al pronto sorprenderá al lector que se niegue al espíritu la expresión, cuando el idioma, que es operación del intelecto, por tanto, del espíritu, suele ser tenido como la función expresiva por excelencia. Pero, a mi juicio, es un estricto error considerar al lenguaje como un acto esencialmente expresivo. Precisamente lo que lleva a juz-

En el Renacimiento comienza una relativa congelación del alma europea. El cuerpo la absorbe en pura vitalidad, y sobre ella se inicia de nuevo la gravitación y disciplina del espíritu. El proceso de los siglos siguientes —que culmina en el XVII— consiste en un enorme crecimiento de la espiritualidad, que esta vez —no como en Grecia— llega a reducir, no sólo el alma, sino también el «psicocuerpo». Nunca ha vivido el hombre tan exclusivamente del espíritu como en

---

garle prototipo de toda expresión —su intelectualidad— es lo que le hace no serlo. En efecto, lo característico de la palabra frente al gesto expresivo es su significación. Pero lo significado en la significación o sentido del vocablo es siempre un objeto: «mesa», «árbol», «Yo», «dos y dos son cuatro». En cambio, lo expresado en la expresión es siempre lo subjetivo: «mi dolor», «mi alegría», «mi vanidad», «mi bienestar», etc. De aquí que la perfección de la palabra como significación consista en que la idea significada sea lo más impersonal posible, que un mismo vocablo signifique en todos los hombres la misma noción.

Se objetará que, por otra parte, al decir una frase, manifiesto, revelo el hecho íntimo de estar yo pensando ahora tal pensamiento. Pero como el pensamiento enunciado, por ejemplo, «un siglo de democracia ha dejado triturada a Europa», no es más mío que de todo el que lo piense, pronunciar o escribir tal frase sólo manifiesta el acontecimiento de que mi espíritu personal acaba de ponerse en contacto con esa idea impersonal. Haber dicho o escrito eso no expresa nada de mí, como el sonido del timbre que anuncia el comienzo del espectáculo no expresa nada de éste. La prueba de ello es que el lector no sabe ahora, por lo menos no debe saber, si, en efecto, yo, que lo acabo de escribir, lo «creo» en efecto; es decir, si hago *mío*, por adhesión individual, ese pensamiento mostrenco. Lo mismo puede pensarlo el que lo cree que el que lo repugna. Para salir de la duda y averiguar si, en efecto, el que *dice* algo *expresa* su intimidad individual —su convicción, etc.—, es preciso desentenderse del significado de las palabras y fijarse en el tono de la voz, en el acento emotivo con que son pronunciadas, en el resto de la fisonomía; en suma: es preciso atender a lo que el lenguaje tiene de gesto, de no significante, de inintelectual.

Conste, pues, que «significación» y «expresión» son dos cosas, más aún que diferentes, opuestas. Expresa lo que no significa, significa lo que no expresa. De aquí que resultase tan infecundo el intento de derivar el lenguaje de las interjecciones. Nombrar y exclamar son dos funciones de sentido contrario. Bastaría para diferenciarlas radicalmente la advertencia de que todo hablar es un *querer hablar;* por tanto, una consciente intención de comunicarse a otro; en tanto que el exclamar, como toda auténtica expresión, no puede ser premeditado. El que *quiere* deliberadamente expresar, lo hace imposible en la medida justa en que lo quiere. Al querer interviene el espíritu, que es voluntad, y perturba la corriente expresiva en que el alma modula sobre nuestro cuerpo, quitándole lo más esencial de ella: la espontaneidad inconsciente.

la gran centuria barroca (1). Es la jornada de la *raison* triunfante. No puede verse un azar en que dentro de esos cien años hayan venido a darse cita —desde no se sabe qué insondables senos cósmicos— Descartes, Spinoza, Newton, Leibniz. No se vive del alma; sin embargo, ésta, secretamente, prosigue su germinación y reaparecerá en su hora —el siglo XIX— prodigiosamente pulimentada.

En el siglo XVIII sigue reinando en la psique europea el espíritu —pero se nota un recrudecimiento de la corporeidad. La disposición de las zonas íntimas que caracteriza esta época aparece clara en el amor al uso. El amor dieciochesco es sexualidad complicada, hostigada maniáticamente, y... ¿espíritu? Sin duda. La prueba brinca del papel con sólo sustituir «espíritu» por *esprit*. Lo que no se ve triunfar por parte alguna es el alma —sentimiento o fantasía. Ha quedado reducida a un tibio halo en torno a la pura sensación y a la pura idea. Los principios del arte, vigentes a la sazón, confirman este diagnóstico. Sobre todo, en música y poesía.

El sentido que ambas artes tuvieron en el XVIII se hace patente si las miramos desde la música y la poesía del siglo XIX, desde el Romanticismo. En pocos años, la transformación es radical. La música y la poesía romántica se proponen estrictamente lo contrario que en la generación anterior. No creo que haya en la historia europea un cambio remotamente comparable a éste, por lo súbito y lo extremado. Poesía de Voltaire a Delille: ¿qué se propone? Decir ideas graves, esenciales, o juegos de ideas, embelleciendo su enunciado con gracias formales y abstractas. Entiendo por tales contraposiciones, elisiones, alegorías, fórmulas enigmáticas que luego se aclaran, etcétera. La fantasía es retenida dentro de lo razonable, de la racionalidad. El vocablo poético no se usa para disparar vagas resonancias asociativas, ni por su deleite sonoro, sino estrictamente como signo de un concepto. Poesía desde Chateaubriand: ¿qué pretende? Complacerse en la «asociación» de imágenes precisamente en la medida que ésta rompe el enlace lógico, conceptual, de las ideas. Se goza en el ilogismo como tal. La fantasía se subleva contra la *raison*. Comienza la delicia de lo vago en sí y por sí, que es la liberación del concepto, de lo estricto en sí y por sí. Es simbólico el escándalo producido por una frase de *Atala*, donde se habla de la «cima indeterminada de los bosques». Aquí, el objeto que se nombra es

(1) El hecho de que esta caracterización no valga para la misma época en España —nuestro arte era ya fantasía y ardor, es decir, alma— confirma la independencia cronológica de la evolución española.

de suyo vago, y la fórmula que lo enuncia es, a su vez, vaporosa, indecisa. De ahí precisamente su delicia.

Pero aún hay un atributo de la poesía romántica más radicalmente opuesto a la clásica. Al fin y al cabo, la fantasía es pariente de la razón, del intelecto. Es, en cierto modo, la demencia del entendimiento, la sinrazón de la razón. El verdadero antagonista de ésta es el sentimiento. En la imagen está preformado un concepto; en la emoción, no. Pues bien: la poesía romántica usará la palabra para expresar sentimientos; no conceptos, no cosas, sino afectos.

La inversión es perfecta. Se toma la palabra del revés, por el polo subjetivo en que expresa el último y vago secreto de la emoción. Su otro polo, el conceptual, queda reducido a la condición de estimulante para un sentimiento. El *ci-devant* señor es ahora ayuda de cámara. El vuelco de los órdenes a que aspiraba la Revolución francesa se ha ejecutado en la poesía romántica.

La vicisitud es idéntica en la música. Entre Bach y Beethoven existe toda la distancia que media entre una música de «ideas» y una música de sentimientos (1).

Lo que cabe llamar idea o concepto en música no es excesivamente abstruso ni inverosímil. Dado el dibujo de una melodía, hemos de preguntarnos quién ha dirigido la mano para producir tal tipo de línea, y no otro diferente. Beethoven parte de una situación real en que la vida le coloca —la ausencia de la amada o la ausencia de Napoleón; la primavera sobre la campiña, etc.—: esta situación dispara en su interior corrientes sentimentales, tenues o borrascosas. Beethoven, vuelto de espaldas al universo, sigue con la mirada la línea sinuosa de esas sus emociones privadas, y procura trasponerla, traducirla en un perfil sonoro. Quien dirige la mano es el sentimiento humano del músico. El propósito de la música romántica es expresar sentimientos en la «bella» materia preexistente de los sonidos y leyes eufónicas.

Si a Bach se le hubiese propuesto hacer lo mismo, lo habría rechazado por varias razones. Ante todo, le parecería una impertinencia: ¿qué valor y sentido «objetivo» pueden tener las personales pasiones? Eso no es *tema* artístico. Pero, además, aunque tuviese sentido, una música orientada principalmente a expresar sentimientos privados sería... *fea*. Los sentimientos son realidades, materia de prosa. La

(1) En qué sentido, nada contradictorio de estas oposiciones, sea forzoso reconocer que toda música, y en general todo arte, es por esencia «sentimental», puede verse en el artículo «Musicalia» (en este volumen).

belleza consiste en ciertas proporciones formales. El músico debe proponerse la construcción de puras formas, específicamente bellas, a que dan lugar las distancias entre los sonidos. No, pues, contar lo que pasa, sino fabricar un objeto impersonal, que ni ha pasado ni puede pasar a nadie, porque no es subjetivo. Lo que más se parece a estas formas musicales es el ornamento en la decoración, cuyas formas quisieran no ser formas de cosa alguna, sino líneas dotadas de pura gracia abstracta. Mas así como el ornamento procede siempre de alguna forma real e inevitablemente conserva de ella algún recuerdo, así en la línea melódica va larvada, queramos o no, alguna resonancia sentimental, residuo de prosaísmo, que calienta la idea musical, de suyo fría y como astral.

En la época romántica conquistan los sentimientos, por primera vez en la historia, sus *droits de l'homme et du citoyen*. De cuantas épocas conocemos bien, es la que ha vivido más decididamente desde su alma (1), con máxima anulación del cuerpo y —relativamente— muy poco espíritu. Sólo a mediados de siglo recobra éste la primacía bajo la especie menos gloriosa: el utilitarismo.

El producto más puro y clásico del Romanticismo fue —congruentemente— el amor. Cuando se corrompan por completo el arte, la ideología y la política romántica, quedará perviviente la imagen admirable del romántico amor, hecho todo de alma, sin mezcla grave de cuerpo ni de espíritu.

Lo mismo que las épocas, cabría mirar los pueblos actuales bajo este prisma de caracterización, calculando la ecuación de los tres elementos que corresponde a cada uno. Así, las razas del Norte tienen menos «vitalidad» que las del Sur, pero mayor porción de espíritu. Comparando el español con el italiano, se advierte aún más insistente «corporeidad» (sensualidad) en éste que en aquél; en cambio, mucha menos alma. El francés representa una feliz compensación de sus tres potencias (a lo sumo, cabría diagnosticar una ligera mengua de alma). Por eso, tal vez, ha sufrido en la historia menos fracasos que los demás pueblos europeos. Es un tetraedro casi perfecto; cuando le falla una de las superficies, cambia de postura y se pone a vivir desde la otra.

Mayo 1924.

---

(1) Es probable, sin embargo, que las épocas más resueltamente anímicas —predominio de la fantasía y el sentimiento— se hallen en edades proto y prehistóricas.

FRASEOLOGÍA Y SINCERIDAD

I

En aquel tiempo —podrá decirse del nuestro hacia el siglo XXIII ó XXIV— comenzó el predominio de un nuevo clima moral, áspero y extraño, que produjo rápidamente la muerte de todas las «frases». Durante las centurias inmediatamente anteriores, los europeos habían vivido sobre todo de frases: no sólo habían hablado en frase, sino que habían sentido y habían pensado en frase. De aquí que la llamada «Edad Moderna» —el período de historia occidental que va de 1500 a 1900— fuese desde entonces colocada en la serie «Edad de piedra», «Edad de bronce», etc., con el título de «Edad de la frase o fraseológica». En rigor, no era la primera vez que gozaba la Humanidad una edad de este carácter: había antes pasado por otras etapas semejantes. Es más: no faltan sospechas para barruntar que todo gran ciclo de cultura pasa irremediablemente por una época durante la cual frasifica con embriaguez.

Frase, en este mal sentido del vocablo, es toda fórmula intelectual que rebasa las líneas de la realidad en ella aludida. En vez de ajustarse al perfil de las cosas y detenerse donde éste concluye, en la frase se redondea la realidad como se redondea una fortuna. La fortuna se redondea a menudo fraudulentamente, y lo mismo la realidad. Se añade a ésta un suplemento falso que le proporciona grata rotundidad.

Casi todos los principios que han dirigido la vida europea en los últimos siglos eran, en este sentido, frases. Por lo visto, el individuo, y las enormes colectividades que llamamos naciones, necesitaban como de un cacodilato de esa porción fraudulenta, de ese anejo patético y mendaz. Pero el hecho de que las frases hayan demostrado

tal eficacia y fecundidad basta para que las tratemos con respeto y gratitud. No hagamos, al decir de una frase que «es sólo una frase», una frase más. Procuremos darnos cuenta de las consecuencias que va a traer para Europa el arranque *fraseoclasta* iniciado en 1900. Gracias a su capacidad de anestesiarse con frases, se ha dejado el europeo dócilmente organizar en grandes y complejas naciones; ha erigido poderosos Estados; ha acatado sucesivos credos políticos. Asimismo, porque era sensible a frases, ha domesticado sus instintos dentro de ciertos moldes morales y ha suavizado el trato social merced a las pautas de la buena educación. En fin, el arte tradicional hubiera sido imposible sin una considerable dosis de ingenua afición a las frases («la obra de arte es eterna», etc.).

Nótese que la «frase» no es simplemente un error. Toda frase que lo sea en efecto contiene una porción de verdad, a veces de una verdad más sutil, más exacta y aquilatada que otras expresiones a las cuales no debemos llamar «frases». Así, en general, los lemas, las fórmulas de la Edad Media, son más erróneos objetivamente que los modernos. Lo característico de estos últimos —tomados, se entiende, como estilo genérico— no es tanto que sean falsos como que son falsificaciones. El pensamiento tiene la misión primaria de reflejar el ser de las cosas. A veces se equivoca, y entonces padece un error, es falso. Pero esto no quiere decir que no haya intentado puramente cumplir su misión. Supóngase, en cambio, que un hombre use del pensamiento, no para reflejar las cosas, sino para construirlas imaginariamente, añadiéndoles los trozos que acaso les faltan. El resultado será entonces, más que falsedad, falsificación. Pensar no sería, según este régimen, reflejar el mundo, sino adobarlo; como antes decía, redondearlo. A esto llamo pensar en frase o fraseología. El pensamiento de la Edad Media erraba mucho más que el nuestro, pero también falsificaba menos. Tomaba el mundo según se presentaba en sus cabezas angostas, ojivales, pero se abstenía de redondearlo.

Las «frases» suscitan un cosmos de «realidades» imaginarias (de seudorrealidades), que a fuer de imaginarias son inconmovibles, invariables y de una perfección formal o abstracta que ninguna realidad efectiva puede poseer: un cosmos utópico, simplificado, de aristas claras y terminantes. No tiene duda que vivir en un universo de estas condiciones es sobremanera cómodo. Lo terrible de la realidad efectiva es que contiene siempre rasgos equívocos. Nunca sabe uno bien cómo es en definitiva, y, consecuentemente, no sabe uno cómo comportarse ante ella. Y esto, en todos los órdenes. Así, cuando se nos dice que todos los hombres son iguales y que, por tanto,

la justicia consiste en tratarlos igualmente, hemos definido ésta con una «frase» que nos facilita sumamente el propósito de ser justos. Pero la verdad es que los hombres son desiguales y que la desigualdad entre dos hombres cualesquiera es muy difícil de calcular. De aquí que al desasirnos de aquella frase y buscar la justicia real, descubrimos que es en sí misma problemática, equívoca, y empezamos a vacilar en nuestro juicio y mucho más en nuestra actitud.

No se me oculta, pues, la utilidad de la fraseología o pensar en frases. Es la gran simplificación de la vida. No siendo cuestión las cosas —constitución del mundo, normas jurídicas y morales, principios estéticos, reglas del trato social—, podía el individuo, sin más, ordenar sus actos en vista de ellas. Sobre todo, era posible —como lo fue— la coincidencia de conducta entre muchos hombres. El estado democrático, por ejemplo, fue posible porque existía un credo político admirable, un sistema de «frases» espléndidas en el cual creían muchas gentes.

Pero aquí está el conflicto. El pensar fraseológico sólo es valioso en la medida que es útil, y sólo es útil en la medida que encuentra un modo de creer afín, una propensión colectiva a creer en «las frases». En cuanto ésta falta, pierde aquél su única respetabilidad, ya que nunca poseyó la sola virtud inmarcesible del pensamiento, que es ser verdadero.

Y es curioso advertir que la creencia en «frases» repite, con signo inverso, la misma anomalía que rige el pensar «frases».

La fraseología no es sino el utopismo como método intelectual. En vez de ajustar el pensamiento a lo que son las cosas, el utopismo supone que la realidad se ajusta al perfil abstracto, formalista, que abandonado a sí mismo dibuja el intelecto. Yo consideraría como lugar clásico de este régimen intelectual esta frase de Leibniz: *Le fond des choses est partout le même, ce qui est une maxime fondamentale chez moi et qui règne dans toute ma philosophie. Et je ne conçois les choses inconnues ou confusément connues que de la manière de celles qui nous sont distinctement connues: ce qui rend la philosophie bien aisée.* (*Nouveaux essais*, libro IV, capítulo XVII: *De la raison*).

Ya lo creo que es así fácil la filosofía, y con ella la vida. De modo que, una vez sabido algo, todo lo demás nos es consabido, hasta lo que más ignoramos, porque suponemos que el resto desconocido del universo —que es, en rigor, casi todo el universo— es, en definitiva, igual al trozo conocido. Y a esta suposición llama Leibniz «razón», y, en efecto, ese método ha sido siempre el del racionalismo. Dado un lugar o trozo de lo real, están en principio conocidos

todos los lugares y trozos. ¿Es injusto llamar a este desdén por las diferencias de lugar «utopismo»? De esta manera nos hacemos la ilusión de no ignorar nada, puesto que anticipamos que lo desconocido no será diferente de lo conocido.

Pero este pensar lo más remoto como idéntico a lo más próximo arguye sólo que hemos abandonado el pensamiento a su inercia —como acaece en la Aritmética, donde a un número añadimos una unidad para formar otro, y así sucesivamente, monótonamente. El racionalismo, la fraseología, son, en efecto, intelecto inerte que, una vez lanzado en una dirección, no acierta a contenerse, a retenerse, gravitando sobre lo real, presto a dejar la línea iniciada cuando no se ajusta a los hechos, decidido al esfuerzo fabuloso de adaptarse pulcramente a los alabeos y caprichos del universo.

Se comprende que si algún método mental puede servir de receta saludable será el más opuesto al utopismo, a saber: contar siempre con que, aun en el trozo desconocido del mundo más inmediato al que ya conocemos, la realidad va a comportarse de la manera más inesperada. Esto distingue al pensar alerta del pensar inerte.

Nunca se ha creido tanto que *se sabía* lo que era el mundo todo como en los últimos siglos. Era natural; se le había previamente extirpado su carácter problemático, se le había vaciado de cuestiones, enigmas y sorpresas.

Pues bien: así como el pensar utópico es abandonar la intuición de lo concreto, no retenerse en ella, el creer utópico consiste en no citar la fórmula ante nuestra efectiva e individual sensibilidad para ver si nos satisface o no; antes bien, procurar que nuestra fe se acomode a ella. En el orden artístico se ve esto muy claro: durante tres siglos se estimó que crear arte o gozar de arte era ajustarse a ciertos modelos dados de una vez para siempre. El «buen gusto» como norma equivale a una amonestación para que neguemos nuestro sincero gusto y lo sustituyamos por otro que no es el nuestro, pero es «bueno».

La creencia utópica implica, en consecuencia, una radical insinceridad. El individuo ajustaba su sentir a la norma, y no la norma a su sentir. Ser culto era, pues, no ser sincero. El resorte decisivo en la vida de cada hombre era ser fiel a las normas dadas, aunque éstas, acaso, no se ajustasen a su intimidad. Para lograr esa fidelidad a la norma se habituaba a anular las incitaciones más singulares de su persona, a desoírlas, no dando lugar a su germinación y madurez; era, en suma, al creer, infiel a su realidad íntima, como al pensar lo había sido a la realidad objetiva.

Todas las épocas llamadas clásicas han sido en este sentido insinceras: ni es posible clasicismo sin dosis grande de insinceridad.

Cuando oigo decir que una obra es «clásica», cuando «vale para todos los lugares y todos los tiempos», recelo siempre en ella una inspiración utópica, formalista e insincera.

Pero esto, que yo llamaría «insinceridad radical de las épocas clásicas», resulta más claro cuando intentamos imaginar lo que sería una época de sinceridad radical.

II

Fraseología y sinceridad serían los nombres de dos tendencias diferentes en el funcionamiento de la psique humana. La sospecha de que esta diferencia es efectiva se ha despertado en mí hace mucho tiempo, como repercusión inmediata del trato con ciertas personas.

Aunque no con frecuencia, me ha acaecido encontrar entre las de mi amistad algunas cuyo carácter no se diferenciaba de los demás como suelen los caracteres distinguirse unos de otros: el colérico, del flemático; el bondadoso, del avieso; el perspicaz, del lerdo, etc., etc. Caía pronto en la cuenta de que no se trataba de una simple diferencia de carácter, sino de algo más decisivo, más elemental. Comencé a ver claro el día que, frente a uno de estos casos, me ocurrió pensar: «Fulano es un alma del siglo XVIII». Expresiones como ésta son usadas frecuentemente; pero les damos tan sólo valor metafórico. Aquella vez, yo intenté dejarles todo su vigor y entenderlas sin metáfora; me parecía ver en Fulano un auténtico superviviente de aquel siglo, un *revenant*. Y, en efecto, el repertorio de sus opiniones y creencias coincidía bastante con el vigente a fines del siglo XVIII. No era esto, sin embargo, lo decisivo, porque la coincidencia no era rigorosa. Al fin y al cabo, Fulano tenía opiniones no ajenas a nuestro tiempo; pero se advertía que del ideario actual había tomado sólo aquellas doctrinas que más afinidad conservaban con las de un enciclopedista.

Por otra parte, meditaciones de distinto orden, referentes a metodología histórica, me habían llevado desde antiguo a la convicción de que padecemos un grande error al interpretar las diferentes épocas humanas. Suponemos que lo diferente en ellas es el contenido de las almas—sus ideas sobre el mundo, sus principios de arte, sus normas morales. La verdad es que, más y antes que por los conte-

nidos, se diferencian las épocas por la estructura y funcionamiento de las almas. No sólo, pues, ha hecho y dicho y creído el hombre cosas diferentes, sino que él mismo ha sido otro en cada época. Y la historia no será una obra inteligente—lo que aún no es—mientras no se consiga reconstruir esa peculiaridad absoluta del modo de funcionar la psique humana en cada periodo. Del hombre del siglo XVIII nos separa, más que el credo cultural, el mecanismo psíquico. Somos aparatos distintos. Y claro está que, si tal disparidad existe entre nosotros y un tipo humano cronológicamente tan próximo como el de 1780, será enorme la divergencia entre nuestra contextura psíquica y la de un romano, un egipcio del antiguo Imperio o un pintor de la cueva de Altamira.

Estas dos series de pensamientos se trabaron íntimamente cuando oí que un psicólogo y psiquiatra suizo, Jung, hablaba de una «paleontología del alma» (1). Esta denominación parece implicar una sucesión de faunas psicológicas diferentes a lo largo de la evolución humana. Cada etapa histórica, como cada periodo geológico, produciría almas de anatomía diferente. Esta anatomía sería la normal en su época. Pero, como acontece con las especies animales, en toda época existirían individuos o grupos supervivientes de edades anteriores. Con una u otra abundancia o rareza, vivirían entre nosotros almas que en su decisiva y última estructura pertenecen a los estratos más diversos de la evolución psicológica. Es más: afinando la observación, se notaría tal vez que el número de almas perfectamente actuales es menor de cuanto pudiera presumirse. Ciertamente, serán en cada época las más numerosas; pero acaso no son más que lo estrictamente necesario para saturar el ambiente social, imponiéndole sus caracteres dominantes. El resto, que sería muy crecido, se compondría de almas lastradas en su subconsciencia por arcaísmos diversos. Y cabría entonces clasificar a éstas según el estrato de «geología» psíquica que les es propio.

Este pensamiento —hoy por hoy problemático— añadiría un nuevo principio al sistema de ideas que poco a poco nos van haciendo posible una historia inteligente, una historia con los ojos abiertos, que comprende los hechos que narra, y no ese viaje de sonámbulo

(1) No he podido encontrar en las obras de Jung esta expresión. Probablemente sólo la ha empleado en conversaciones, y por una conversación con el conde de Keyserling ha llegado hasta mí. De todas suertes, la idea de Jung diverge mucho de la que arriba insinúo. Para él, lo arcaico de las almas no sería el modo de ser, sino ciertos contenidos, residuo ancestral que la herencia psíquica conserva, más o menos, en todos los hombres.

que hace hoy el historiador atravesando ciego los siglos cargado de documentos, acémila filológica. Este principio formularía el constitucional anacronismo de toda sociedad humana, al hacer ver que buena parte de sus ingredientes son arcaicos y actúan disgregando toda posible unidad de espíritu, en muchos casos bajo una aparente coincidencia de ideas y caparazón. (¡Cuántas veces un cambio de instituciones representa o trae consigo la ascensión al dominio social de grupos, tal vez grandes masas, de almas extemporáneas, cuya supervivencia no se sospechaba!)

Para la ciencia del carácter, la idea no es tampoco desdeñable; ella nos llevaría a atribuir a cada una de esas almas un coeficiente determinado de arcaísmo.

Hace dos años hacía notar un antropólogo inglés que la casi totalidad de los crímenes con nota de crueldad cometidos en Inglaterra durante un largo periodo habían sido obra de individuos con fisonomía mongoloide. Es decir, que la crueldad parecía adscrita a almas residentes en cuerpos anatómicamente arcaicos con respecto al inglés normal. El indiscutible *—aunque enigmático—* paralelismo entre fisonomía y alma induce a atribuir el mismo carácter arcaico a la psique de esos criminales. Y, en efecto, el alma mongoloide, aún superviviente en las estepas del nordeste asiático, ha manifestado siempre una crueldad constitucional. Basta recordar el nombre tremebundo de Genghis-Khan y la descripción de sus huestes y campamento, hecha por los embajadores bizantinos.

De esta suerte, cuando de algún contemporáneo decimos que es un salvaje, tal vez decimos algo más real de lo que pretendemos. Y diríamos más verdad si la idea corriente del salvajismo fuese más exacta y completa. Porque es torpe, en efecto, no acordarse del salvaje más que cuando se habla de algún acto bestial. Del salvajismo, o llamándolo mejor, del primitivismo, es más característico que la bestialidad la concepción mágica del mundo, de la cual todos conservamos algún fragmento en nuestro fondo último. El idioma usual, con su perspicacia sorprendente, llama a esos residuos mágicos supersticiones; es decir, supervivencias psíquicas.

Pues bien; la fraseología representa uno de esos coeficientes de arcaísmo y denomina el tipo de mecanismo espiritual, de funcionamiento psíquico, que dominaba la vida europea especialmente en el siglo XVIII. Durante el XIX continúa, sin duda, ese predominio; pero en su transcurso asistimos al avance de otro tipo psicológico *fraseoclasta*, que poco a poco desaloja a su antagonista, y en nuestros días celebra su victoria. Este nuevo modo de ser se caracteriza por un afán

de buscar en todo la nuda realidad, aceptando con resuelto cinismo su eventual crudeza. No me parece inadecuado titular esta propensión con el nombre de sinceridad; pero entiéndase que ni empleo esta palabra en son de alabanza, ni la de fraseología con intención de vituperio. Se trata simplemente de dos modos de ser, cuya diferencia resalta al enfrontarlos uno con otro.

Para el fraseólogo, pensar y sentir era hacer espontáneamente, preconscientemente, el esfuerzo de ajustarse a un pensar y sentir genéricos que se consideraban como debidos. De esta manera, el individuo tendía automáticamente a instalarse y sumirse en un alma colectiva y como ejemplar —lo que Hegel llama el «espíritu objetivo»—. Por ejemplo, nos parece hoy increíble, pero es perfectamente verídico, que todavía hacia 1850 la poética vigente consideraba como uno de los atributos de la belleza artística «la unidad en la variedad». Pues bien: ante una obra de arte, nuestros bisabuelos se esforzaban dócilmente en descubrir si poseía, en efecto, esa unidad con variedad, y cuando la encontraban sentían la tranquila satisfacción que era para ellos el goce estético. El hecho de que en rigor su individual persona no hubiese gozado nada no importaba al caso. El goce estético no era para ellos un acontecimiento efectivo, que se produce o no en cada alma individual, sino, por el contrario, la tranquilizadora conciencia de haberse comportado según un tópico ordenaba. Y en esto, más que en el mismo goce estético, consistía su auténtico goce. La diferencia entre su organización y la nuestra radica precisamente en que para ellos era una delicia conformarse a un molde preexistente, mover su espíritu según la línea de una convención.

En una época de «sincerismo», los términos se invierten y se hace consistir el goce estético en el hecho bruto de que en este o en aquel instante nuestra alma individualísima se complazca. La relación con la belleza resulta así inmediata; no se establece indirectamente por el rodeo de previa coincidencia con una norma. Claro está que, en cambio, nos encontramos sometidos al azar de nuestro estado variable y no hay facilidad de concordancia con el prójimo. Cada cual va por sí directamente al arte; es la *acción directa* en estética.

La misma divergencia de actitud hallamos en el orden político. Cuando antaño alguien creía que las cosas de su país debían arreglarse de una cierta manera y se disponía a hacer política, este vocablo —«política»— despertaba en él un vuelo sagrado de «frases» normativas. Hacer política era actuar conforme a ciertos principios estables, era idear instituciones idealmente justificadas; en suma: prestar anuencia a determinados tópicos civiles. Ahora bien; el tópico o «frase», a

fuer de fórmula genérica, está hecho siempre desde un punto de vista impersonal, pensando en todos los prójimos. La cultura fraseológica fue, a la verdad, toda ella inspirada por un simpático deseo de convivencia con los demás, por una voluntad de contar con todos. Así, su máximo fruto fue el cosmopolitismo, la filantropía, el humanitarismo y el parlamentarismo.

Cuando se ha descubierto todo lo que en estas cosas hay de infusión fraseológica, de tisana doctrinal, y se retira de ellas nuestra adhesión, quedan en nuestra alma, solos, mondos y lirondos, nuestros apetitos, entre ellos el brutal capricho de que los asuntos del país se arreglen a nuestro gusto. Entonces decidimos imponerlo por el camino más corto, sin contar con los demás, sin buscarle la consagración en forma de principios, normas, instituciones. Como la estética, la política desemboca en el régimen de acción directa. Y en efecto; el día que se reconstruya la historia de los últimos veinticinco años, se verá que el tipo del alma sindicalista y su peculiar estilo «moral» fueron la primera y precursora manifestación de la época «sincera». Hoy la acción directa se ha extendido a todo. Lo indirecto, lo intermediario, lo convencional queda eliminado. Así, en el trato social se prescinde de la buena educación, que es un sistema de muelles y resortes convencionales intercalado entre los individuos para evitar o, cuando menos, retrasar el mordisco.

La sinceridad ha producido una espléndida nudificación de las cosas. Todo ha vuelto a estar en cueros, a no ser más que lo que es, a ostentar su forma efectiva; por lo tanto, a no ocultar cada una lo que tiene de fragmentaria, de parcial e insuficiente. En este sentido significa como un retorno al estado nativo, y es, sin duda, la condición para un rejuvenecimiento del mundo. Mas, por otra parte, la sinceridad abandona cada individuo a sí mismo, suprimiendo la intervención tutelar de «las frases». Y como la mayor parte de las gentes es incapaz de pensar y sentir si no repite «frases», el sincerismo causará por lo pronto, irremediablemente, un rebajamiento del nivel medio humano.

La nueva época comienza por un preludio de cinismo triunfante. Es probable que al amparo de éste se produzcan transitorias invasiones de almas fabulosamente arcaicas, de tipos humanos que desde hace mucho tiempo estaban soterrados socialmente, retenidos en los sótanos del cuerpo colectivo. Por los agujeros que dejan las «frases» ausentes ascenderán al haz de la vida pública, constituyendo lo que Rathenau llamaba una «invasión vertical de los bárbaros».

De todos modos, no es posible el paso atrás. No hay manera de

EL ESPECTADOR - VI

(1927)

D I O S A L A V I S T A

EN la órbita de la Tierra hay perihelio y afelio: un tiempo de máxima aproximación al Sol y un tiempo de máximo alejamiento. Un espectador astral que viese a la Tierra en el momento en que huye del Sol, pensaría que el planeta no había de volver nunca junto a él, sino que cada día, eviternamente, se alejaría más. Pero si espera un poco verá que la Tierra, imponiendo una suave inflexión a su vuelo, encorva su ruta, volviendo pronto junto al Sol, como la paloma al palomar y el *boomerang* a la mano que lo lanzó. Algo parecido acontece en la órbita de la historia con la mente respecto a Dios. Hay épocas de *odium Dei*, de gran fuga lejos de lo divino, en que esta enorme montaña de Dios llega casi a desaparecer del horizonte. Pero al cabo vienen sazones en que súbitamente, con la gracia intacta de una costa virgen, emerge a sotavento el acantilado de la divinidad. La hora de ahora es de este linaje, y procede gritar desde la cofa: ¡Dios a la vista!

No se trata de beatería ninguna; no se trata ni siquiera de religión. Sin que ello implique escatimar respeto alguno a las religiones, es oportuno rebelarse contra el acaparamiento de Dios que suelen ejercer. El hecho, por otra parte, no es extraño; al abandonar las demás actividades de la cultura el tema de lo divino, sólo la religión continúa tratándolo, y todos llegan a olvidar que Dios es también un asunto profano.

La religión consiste en un repertorio de actos específicos que el ser humano dirige a la realidad superior; fe, amor, plegaria, culto. Pero esa realidad divina tiene otra vertiente, en la cual se prenden otros

actos mentales perfectamente ajenos a la religiosidad. En ese sentido cabe decir que hay un Dios laico, y este Dios, o flanco de Dios, es lo que ahora está a la vista.

Podrá sorprender esta periódica aparición y desaparición de la divinidad a quien crea que basta con que algo exista y sea visible para que nosotros lo veamos. No se advierte hasta qué punto es condición para que veamos unas cosas que nos ceguemos para otras. La mente humana es angosta; en cada momento caben en ella sólo algunos objetos. Si quisiéramos tener presentes todas las cosas visibles que hay ante nosotros en la habitación donde estamos, no lograríamos percibir ninguna. No podemos ver sin mirar, y mirar es fijar unos objetos con el rayo visual, desdeñando, *des-viendo* los demás. La mirada va dirigida por la atención, y el atender una cosa es, a la par, desatender otras. Como con la mirada acontece con toda nuestra mente. El foco mental ilumina un objeto gracias a que sumerge los demás en las tinieblas. No basta, pues, que algo se halle ante nosotros para que lo percibamos; es menester, además, que el órgano receptor lo busque y se acomode a él. El ojo se acomoda a la visión lejana o a la próxima, a lo que está a la derecha o a lo que está a la izquierda. Pero, a su vez, esta acomodación muscular de los ojos es consecuencia de la acomodación atencional de nuestra conciencia entera, órgano integral de la percepción.

Como un inmenso panorama se halla el Universo todo, patente siempre ante nosotros; pero en cada hora sólo una porción de él existe para nosotros. La atención del hombre peregrina como el reflector de un navío sobre el área inmensa de lo real, espumando de ella ahora un trozo, luego otro. Esa peregrinación del atender constituye la historia humana. Cada época es un régimen atencional determinado, un sistema de preferencias y de posposiciones, de clarividencias y de cegueras. De modo que si dibujamos el perfil de su atención habremos definido la época.

La que nos precede se caracterizó por un régimen atencional muy curioso, que puede resumirse bajo el nombre de «agnosticismo». Para sí misma y con suma complacencia forjó esta denominación. Es, por lo pronto, gracioso el sentido negativo del vocablo. Equivale a llamarse No-Pedro o No-Juan. Y, en efecto: agnóstico significa «el que no quiere saber ciertas cosas». Se trata, por lo visto, de un alma que antepone a todo la cautela y la prudencia: al emprender, el evitar; al acertar, el no errar. Y el caso es que las cosas cuya ignorancia complace al agnóstico no son cualesquiera, sino precisamente las cosas últimas y primeras; es decir, las decisivas.

Hoy empieza ya a sernos difícil revivir parejo estado de espíritu. Porque la actitud del agnóstico no consiste en proclamar la realidad inmediata y «positiva» como la única existente —cosa que no tendría sentido—, sino al contrario: reconoce que la realidad inmediata no es la realidad completa; que más allá de lo visible tiene que haber algo, pero de condición tal, que no puede reducirse a experiencia. En vista de ello, vuelve la espalda al ultramundo y se desentiende de él.

La consecuencia de ello es que el paisaje agnóstico no tiene últimos términos. Todo en él es primer plano, con lo cual falta a la ley elemental de la perspectiva. Es un paisaje de miope y un panorama mutilado. Se elimina todo lo primario y decisivo. La atención se fija exclusivamente en lo secundario y flotante.

Se renuncia con laudables pretextos de cordura a descubrir el secreto de las últimas cosas, de las cosas «fundamentales», y se mantiene la mirada fija exclusivamente en «este mundo». Porque «este mundo» es lo que queda del Universo cuando le hemos extirpado todo lo fundamental; por tanto, un mundo sin fundamento, sin asiento, sin cimiento, islote que flota a la deriva sobre un misterioso elemento.

El hombre agnóstico es un órgano de percepción acomodado exclusivamente a lo inmediato. Nos aclaramos tan extraño régimen atencional comparándolo con su opuesto: el gnosticismo. El hombre gnóstico parte, desde luego, de un profundo asco hacia «este mundo». Este tremendo asco hacia todo lo sensible ha sido uno de los fenómenos más curiosos de la Historia. Ya en Platón se nota la iniciación de tal repugnancia, que va a ir subiendo como una marea indominable. En el siglo I, todo el Oriente del Mediterráneo está borracho de asco a lo terrenal, y busca por todas partes, como una bestia prisionera, el agujero para la evasión. Las almas tienen una acomodación a lo ultramundano, sorprendente por lo extremada y lo exclusiva. Sólo existe para ellas lo divino; es decir, lo que por esencia es distante, mediato, trascendente. El asco hacia «este mundo» es tal, que el gnosticismo no admite ni siquiera que lo haya hecho Dios. Así, una de las figuras más admirables del cristianismo naciente, Marción, se obstina en afirmar que el mundo es obra de un ente perverso, gran enemigo de Dios. De aquí que la verdadera creación del verdadero Dios sea la «redención». Crear fue una mala acción; lo bueno, lo divino es «descrear»; esto es, redimir.

El paisaje gnóstico es inverso del «positivista». Se compone únicamente de últimos términos, no tiene plano inmediato; es, por esencia, un mundo «otro». Por eso, mientras la palabra del agnóstico es «experiencia» —lo que quiere decir atención a «este» mundo—,

el vocablo del gnóstico es «salvación», lo que quiere decir fuga de éste y atención al otro.

Frente a estas dos preferencias antagónicas e igualmente exclusivas cabe que el atender se fije en una línea intermedia, precisamente la que dibuja la frontera entre uno y otro mundo. Esa línea en que «este mundo» termina, le pertenece, y es, por tanto, de carácter «positivo». Mas a la vez, en esa línea comienza el ultramundo, y es, en consecuencia, trascendente. Todas las ciencias particulares, por necesidad de su interna economía, se ven hoy apretadas contra esa línea de sus propios problemas últimos, que son, al mismo tiempo, los primeros de la gran ciencia de Dios.

Noviembre 1926.

SOBRE EL FASCISMO

Sine ira et studio.

I

CONTORNO Y DINTORNO

Amigo Corpus Barga: concluye usted su viaje a través del fascismo con la sugestiva nota que publicaba *El Sol* bajo la muestra «La rebelión de las camisas». Esta nota es la más sugestiva, porque consiste en una interrogación. ¿Qué es el fascismo? —pregunta usted—. Ahora bien, el signo de interrogación dibuja sobre el papel un lazo de gaucho tendido hacia los pies de todos los incautos descifradores de enigmas. Como usted sabe muy bien, yo pertenezco modestamente a este gremio, cuyos máximos representantes han sido siempre los cuadradores del círculo y los cazadores de esfinges. No logro, pues, reprimir mi instinto de interpretación y dejo complacido que el lazo de su pregunta haga presa en mí, a pesar de que no he estado en Italia hace muchos años y poseo muy pocos datos sobre el fascismo. Todo será que me equivoque una vez más. Pero el ideólogo no debe temer la posibilidad del error, como al buen guerrero no le causa sorpresa la herida.

El fascismo tiene un cariz enigmático, porque aparecen en él los contenidos más opuestos. Afirma el autoritarismo, y a la vez organiza la rebelión. Combate la democracia contemporánea y, por otra parte, no cree en la restauración de nada pretérito. Parece proponerse la forja de un Estado fuerte y emplea los medios más disolventes, como si fuera una facción destructora o una sociedad secreta. Por cualquier parte que tomemos el fascismo hallamos que es una cosa, y a la vez la contraria, es *A* y no *A*. Pero esto no es una condición extraordinaria que sea peculiar al fascismo. Todas las cosas reales son contradictorias si se las analiza un poco. Como dice

Ulrico de Hutten de sí mismo en el drama romántico que lleva su nombre:

Yo no soy un libro hecho con reflexión;
yo soy un hombre con mi contradicción.

Por esto son problemas, cuestiones, todas las cosas. El problema es la contradicción. Ser *A* o no ser *A;* he aquí el problema. *To be or not to be; that is the question.* El ejemplo escolar lo declara luminosamente: el palo sumergido en el agua, a los ojos es quebrado, y es recto al tacto. Cómo ambos atributos coliden radicalmente, resultará que se anulan, es decir, que la verdad del palo está más allá de sus manifestaciones antagónicas.

Lo propio acontece con el fascismo. Entre las definiciones de él que usted cita, encuentro una sobremanera modesta que pone usted en boca de los profesores a la alemana. Según ella, el fascismo «es un fenómeno histórico». ¿Por qué la desdeña usted tanto? No puede decirse menos del fascismo; pero, al menos, eso que se dice es indubitable. El fascismo es un fenómeno histórico, como el palo quebrado es un fenómeno óptico. Y ocurre con todo fenómeno, que su verdadera naturaleza está fuera de él, detrás de él. Los fenómenos o apariencias son el vocabulario que lo real adopta para hacer su presentación. La luz que vemos es un lenguaje biológico que han aprendido las fuerzas electromagnéticas para entenderse con nosotros. Parejamente, el fascismo, lo que dicen y hacen los fascistas, lo que ellos creen ser, no constituye su verdadera realidad. En cada fenómeno colaboran todos los demás. Por esta razón es ilusorio buscar en él sólo su auténtico sentido. Un grupo político no es más que una palabra suelta, y sólo adquiere una significación completa cuando se reúne a las palabras de los otros grupos y se integra la frase histórica.

Una de las paradojas más inevitables es que en la batalla, el vencedor, para vencer, necesita que el vencido le ayude. Es una abstracción hablar de la fuerza de un ejército. La fuerza de un ejército depende de la del otro, y uno de sus ingredientes es la debilidad del enemigo. Cabe decir que la mitad de nuestro ser radica en lo que sean los demás, y no se debiera olvidar que nuestro perfil depende en buena parte del hueco que los demás nos dejen.

En rigor, todo perfil es doble, y la línea que lo dibuja es, más bien, sólo la frontera entre ambos. Si de la línea miramos hacia dentro de la figura, vemos una forma cerrada en sí misma, a lo que podemos llamar un dintorno. Si de la línea miramos hacia fuera,

vemos un hueco limitado por el espacio infinito en derredor. A esto podemos llamar el contorno.

Sin contorno no habría dintorno, y por esta razón no puede definirse claramente un fenómeno histórico, si, después de decir lo que él es, no añadimos lo que es su ambiente.

Hay casos en que basta con enunciar el dintorno de un movimiento político. En las épocas normales y bien constituídas, la realidad histórica se ha creado un vocabulario de apariencias que expresa adecuadamente su oculta intimidad. Así, hace cincuenta años, los llamados liberales eran, en efecto, liberales, y conservadores los conservadores. Pero en otras épocas —y a ellas pertenece la actual—, la realidad histórica ha cambiado sin haber conseguido aún crear su nuevo lenguaje. Entonces, las apariencias son forzosamente equívocas y, en vez de constituir un idioma que expresa directamente la realidad, se traban en un jeroglífico que la oculta.

El fascismo y los productos similares de otras fábricas aparecen de hecho combatiendo las fuerzas que solían llamarse liberales y democráticas. Pero a nadie sorprende que éstas sean atacadas, puesto que no han dejado de serlo nunca. Recuerde cada cual sus primeras impresiones en la hora de explotar el fascismo o sus congéneres, y advertirá que la sorpresa, antes que a éstos, se dirigía a la conducta de aquellas otras fuerzas. Al preguntarnos qué es el fascismo, la primera contestación que todos nos hemos dado era una segunda pregunta: «¿qué hacen los liberales, los demócratas?» Como si cierto instinto intelectual nos hiciera sospechar que la clave de la situación, lo esencial del fenómeno, el síntoma más original, no estaba tanto en la acción del fascismo como en la inacción del liberalismo. Nuestra atención transitaba instintivamente del dintorno al contorno.

El caso no tiene nada de insólito. Yo le diría a usted que esta necesidad de definir un movimiento político más por su contorno que por su dintorno no la he sentido por primera vez con ocasión del fascismo, sino mucho antes, bajo el influjo de determinadas lecturas históricas. Se trata de una experiencia que cualquiera puede hacer sin gran dificultad. Léase un libro sobre historia romana. El lector advertirá que más o menos va entendiendo el desarrollo de los sucesos hasta llegar al año 70, antes de Cristo, que es, próximamente, la época en que aparece Julio César. En aquel punto empiezan a ponerse oscuras las cosas. Y, sin embargo, es el período de toda la historia romana que ha llegado a nosotros con mayor número de datos. Podemos reconstruir casi día por día la serie de los aconteci-

mientos con palabras de sus propios actores. No obstante, no acertamos a comprender por qué avanza, de triunfo en triunfo, el movimiento representado por César.

La dificultad que hallamos es idéntica a la que sentimos ante el fascismo. Más que triunfar César sobre los demás, nos parece que son los demás quienes dejan triunfar a César. Al verle prescindir, una tras otra, de las instituciones establecidas, no podemos menos de preguntarnos que hacían los republicanos, o, mejor dicho, por qué no hacían nada los republicanos. Pues en ningún momento vemos que la situación de César sea, por sí misma, suficientemente sólida. Al contrario, nos parece constantemente en peligro y como en el aire. Cuando intentamos hacer balance de las fuerzas positivas con que contaba, aunque no las juzguemos desdeñables, no nos bastan para explicar su victoria.

No quiero decir con esto que la época de César sea como la nuestra. No creo que las épocas históricas puedan nunca identificarse. Pero sí pienso que el tiempo de César y el nuestro tienen algunos factores comunes, nada vagos, sino, por el contrario, muy concretos, al lado de otros completamente opuestos. De aquí que sea útil comparar, no ambas épocas, sino estrictamente ese grupo de factores comunes a una y a otra. Para darle un nombre, podría decirse: fascismo y cesarismo tienen, como supuesto común, el previo desprestigio de las instituciones establecidas.

Sobre este desprestigio, que no es exclusivo a Italia, se ha hablado mucho, pero sin reconocerle la debida importancia. Se supone que es un hecho superficial, transitorio, originado en abusos particulares de estos o de los otros hombres encargados de ejercer los diferentes poderes, de suerte que una simple corrección de tales abusos traería nueva autoridad y como virginidad a los usos.

Yo creo, por el contrario, que se trata del síntoma más grave en toda la vida pública contemporánea. Procede de modificaciones radicales en las ideas y los sentimientos del europeo, y él va a ser el agente secreto de todo el largo proceso en que ahora ingresan las naciones continentales, quién sabe si también Inglaterra.

De todos modos, no se aclara suficientemente un movimiento político de alto bordo mientras no se encuentra un hecho lo bastante radical y subterráneo para que puedan derivarse de él a un tiempo la fisonomía de ese movimiento y la de sus contrarios. Todos los fenómenos de una época son hermanos uterinos, aunque sean hermanos enemigos. Y es preciso explorar hasta que hallemos su común cuenca maternal.

II

ILEGITIMIDAD

No creo, pues, que lo más interesante del fascismo se haga patente cuando se le mira por dentro. Por su dintorno, el fascismo es un partido autoritario, como lo son otros muchos; confusamente antidemocrático, como lo venían siendo todas las derechas e izquierdas extremas; nacionalista, como otra media docena de grupos, y revolucionario, como los comunistas, socialistas, realistas, carlistas, etc. Es más interesante la fisonomía que el fascismo presenta cuando se le mira desde fuera y se atiende exclusivamente a lo que de hecho es, no a la canción interior que él canta. Entonces vemos destacar dos caracteres, uno de los cuales, el más importante, no he visto que haya sido suficientemente subrayado. Estos caracteres son la violencia y la ilegitimidad. De ambos, es el primero consecuencia del segundo, y sólo en unión con éste adquiere un significado peculiar. Porque la violencia venía siendo predicada por otros partidos y, más o menos, ejercida a su hora por casi todos.

En cambio, es el fascismo ilegítimo, cabría decir ilegitimista, en un sentido privativo, verdaderamente extraño y casi paradójico. Todo movimiento revolucionario se adueña del poder ilegítimamente; pero lo curioso en el fascismo es que, no sólo se adueña del poder ilegítimamente, sino que, una vez establecido en él, lo ejerce también con ilegitimidad. Esto le diferencia radicalmente de todos los demás movimientos revolucionarios. Quien no advierta la importancia de este síntoma no podrá, a mi juicio, hacerse cargo del significado genuino que el fascismo tiene como fenómeno histórico, y tenderá deplorablemente a emparejarlo con otros hechos contemporáneos, sobremanera heterogéneos. Así, el señor Cambó, en su reciente libro *En torno al fascismo*, comienza por aproximar —siguiendo el declive mental más próximo— fascismo y bolchevismo. Esto es un desliz que luego prácticamente rectifica el señor Cambó, renunciando a extraer ninguna consecuencia útil de ese paralelismo, en su análisis del hecho italiano.

Por mi parte, desde que el bolchevismo apareció he sostenido que se trata de un movimiento completamente inconexo con la política europea, específicamente ruso, en la medida en que Rusia

no es Europa, y donde sólo hay de europeo cierto repertorio de teorías; tal vez fuera mejor decir de terminologías.

El bolchevismo, como todos los movimientos propiamente revolucionarios, tritura ilegalmente un estado legal a fin de instaurar otro. Sus partidarios creen ejercer hoy el poder en nombre de una legitimidad fundada en razones jurídicas, tan firmes como las que más, las cuales, a su vez, se presentan sostenidas por toda una ética y aun por toda una concepción del universo. El Gobierno soviético usa de la violencia para asegurar su derecho; pero no hace de aquélla su derecho.

Por el contrario, el fascismo no pretende instaurar un nuevo derecho, no se preocupa de dar fundamento jurídico a su poder, no consagra su actuación con título alguno ni teoría ninguna política. Mussolini ha procurado conservar el aparato parlamentario, pero no con ánimo de fingir una legitimidad para su magistratura. Siempre ha hecho constar que conservaría el Parlamento mientras fuese dócil. Le sirve, pues, para obtener una continuidad administrativa, no un nexo jurídico con principios constitucionales de legalidad. La legitimidad es la fuerza consagrada por un principio. El fascismo gobierna con la fuerza de sus camisas —las 300.000 camisas de fuerza—, y cuando se le pregunta por su principio de derecho, señala sus escuadras de combatientes. La camisa negra, o CN, es como el HP, o caballo de fuerza, la unidad dinámica de la política italiana, pero no un principio de derecho político. No pretende el fascismo gobernar con derecho; no aspira siquiera a ser legítimo. Esta es, a mi juicio, su gran originalidad, por lo menos su peculiaridad; yo añadiría: su profundidad y su virtud.

Ahora se comprende el papel singularísimo que representa la violencia fascista y que la diferencia de las demás. En el fascismo, la violencia no se usa para afirmar e imponer un derecho, sino que llena el hueco, sustituye la ausencia de toda ilegitimidad. Es el sucedáneo de una legalidad inexistente. Y esto, rigorosamente entendido. Porque no se trata tampoco de que el fascismo caiga en la trivialidad de decir: la violencia, la fuerza es derecho. Esta afirmación es, nadie lo ignora, una de tantas teorías jurídicas, uno de tantos principios legitimadores. Lo que otorga un altísimo rango como síntoma histórico al hecho italiano es que nos presenta el gobierno de un poder ilegítimo «como tal». Toda preocupación por consagrar mediante un derecho el ejercicio del poder está sustituida por la mera declaración de un motivo: «hay que salvar a Italia». Y esto, que baste un motivo, que no haga falta ni siquiera la pretensión de un derecho

para que un partido triunfe y se afirme y sea aceptado de hecho por una nación contemporánea, es, cuanto más se mira, lo sorprendente, lo sintomático, lo esencial del fascismo como fenómeno histórico.

Porque venimos de una época —dos siglos— que se caracterizaba por todo lo contrario; una edad dotada de la más extrema hiperestesia jurídica; un tiempo de fervor, casi de misticismo legalista; la etapa humana que ha vivido más intensamente del «constitucionalismo», es decir, del legitimismo.

Todos los demás rasgos del fascismo se encuentran repetidos en ese pasado de dos centurias; sólo éste es completamente nuevo. Pues el propio anarquismo del siglo XIX, que niega la ley, el principio de constitución, la «arquía», la niega a su vez por razones y por principios morales y políticos; es decir, consagra y legitima teóricamente su legitimismo.

Por ser tan inaudito el hecho del triunfo fascista —que significa el hecho de la «ilegitimidad constituida, establecida» —es por lo que instintivamente nos preguntamos: ¿Cómo las demás fuerzas sociales, que han sido hasta ahora entusiastas de la ley, no logran oponerse a esa victoria del caos jurídico? Y una respuesta se incorpora, espontánea, en nuestra mente: «Por la sencilla razón de que hoy no existen fuerzas sociales importantes que posean vivaz ese entusiasmo»; o, lo que es lo mismo, porque hoy no existe en las naciones continentales ninguna forma de legitimidad que satisfaga e ilusione a los espíritus. No es dudoso que en el momento que aparezca un nuevo principio de ley política capaz de entusiasmar sin vacilaciones a un grupo social, el fascismo se evaporará automáticamente. Esto nos aclararía de un golpe la paradójica situación. Si nadie cree firmemente en ninguna forma política legal, si no existe ninguna institución que enardezca los corazones, es natural que triunfe quien francamente se despreocupa de todas ellas y va derecho a ocuparse de otras cosas. Entonces resultaría que la fuerza de las camisas fascistas consiste más bien en el escepticismo de liberales y demócratas, en su falta de fe en el antiguo ideal, en su descamisamiento político. Y la ilegitimidad extraña que practica el fascismo sería, pura y simplemente, un signo de que la sociedad entera se halla exenta de normas legítimas. Su triunfo se debería, pues, a que representa con sinceridad y energía la realidad total del espíritu público. La gran política, decía Fichte, consiste sólo en «expresar lo que es», en dar forma externa a la profunda realidad oculta en los corazones. Con unos u otros aditamentos o reservas, hoy todo el mundo presiente que las «formas establecidas» de democracia y liberalismo han dege-

nerado hasta convertirse en meros vocablos. El fascismo ha tenido la resolución de declarar ese secreto y comportarse en consecuencia. Por eso ha vencido. En otro lugar de la historia hallaremos una declaración idéntica que produjo un resultado semejante.

Y si se mira la Europa continental, se advierte que el poder legítimo está, dondequiera, apoyado en telarañas y a merced del primer puño ilegítimo que quiera dar al traste con él.

Ante pareja situación, se me antoja que es igualmente inepto entonar elegías patéticas en honor de la legitimidad difunta como, en nombre de un falso realismo político, consagrar la fuerza, el hecho, como la auténtica legitimidad. El verdadero realismo desdeña los místicos formalismos, pero, a la vez, se abstiene de divinizar los hechos. El culto al hecho es una idolatría, un formalismo como cualesquiera otros. Al temperamento realista le importa sólo abrir bien los ojos para intentar sorprender el maravilloso enigma de la realidad y extraer de lo que averigüe hoy fértiles sugestiones para mañana.

Una consideración realista de esta clase es la que nos descubre bajo el ademán afirmativo del fascismo su carácter predominantemente negativo. Su aparente fuerza consiste realmente en la debilidad de los demás.

Así se explica que, siendo por completo dueño del presente, tenga el fascismo que vivir al día y a nadie se le ocurra verlo proyectado sobre el futuro. Ni siquiera teóricamente conseguimos imaginar una forma futura y estable de organización política derivándose de él. Es un resultado y no un comienzo, una táctica y no una solución.

El fascismo y sus similares administran certeramente una fuerza negativa, una fuerza que no es suya —la debilidad de los demás. Por esta razón son movimientos esencialmente transitorios, lo cual no quiere decir que duren poco.

Esta manera de interpretar el caso italiano nos evita caer en un error que hoy veo aceptado por casi todo el mundo. El hecho de que en Rusia y en Italia un grupo reducido de ciudadanos se haya apoderado de la gobernación, ha sido ocasión para que, generalizando, se diga que la historia política es siempre obra de minorías resueltas y compactas. Con esto se quiere insinuar que un puñado de hombres decididos puede siempre hacerse dueño del poder público. Me sorprende que el propio señor Cambó haya acogido tambien, sin la oportuna cautela, este lugar común de reciente forja. Porque tal pensamiento es falso. Precisamente en la vida política no pueden nunca alcanzar un triunfo normal las minorías. Para vencer tienen

que convertirse, de uno u otro modo, en mayorías. En la política decide siempre el torso social y ejerce el poder quien logra representarlo. Cabe, sin duda, un golpe de mano, una sorpresa, que entregue el Estado efímeramente a unos aventureros, los cuales concluyen pronto en la horca.

Pero bolchevistas y fascistas —que sólo en esto se parecen— no son unos aventureros.

El papel en política de las minorías coherentes es cosa más complicada que todo eso. Sin ellas no puede existir un vigoroso organismo de Estado; pero ellas no se bastan para crearlo o manejarlo. Sólo puede imaginarse una situación en que, efectivamente, a un puñado de hombres le es fácil adueñarse del poder público: cuando éste es *res nullius*, cuando el resto del cuerpo social no se siente solidario de él, cuando nadie estima las instituciones vigentes. Entonces, claro está, cualquiera que tenga alguna resolución y no se ande con miramientos podrá echar mano de un Gobierno que todos, en rigor, han desamparado. Pero esto nos lleva a una regla contradictoria de la que el susodicho lugar común formula; basta que una minoría resuelta se haga dueña del poder público para poder afirmar que la vida política en ese país atraviesa una etapa de gravísima anormalidad. Cuando más indómito vea al fascismo ejercer la gobernación, peor pensaré de la salud política de Italia. No hay salud política cuando el Gobierno no gobierna con la adhesión activa de las mayorías sociales. Tal vez por esto la política me parece siempre una faena de segunda clase.

Febrero 1925.

DESTINOS DIFERENTES

Un análisis apretado de la situación actual italiana en comparación con la española permitiría formar dos listas: una, de los atributos en que ambas coinciden; otra, de aquellos en que divergen. El resultado sería, sobre instructivo, útil, porque contribuiría a prevenir el futuro. Es lo más probable que en ese futuro se acentúe la divergencia entre los destinos de una y otra nación que un momento han podido parecer coincidentes. Una grande razón hay para ello: la diferencia profunda entre el alma italiana y la española, e importa mucho que los gobernantes no la echen en olvido si quieren evitarse sorpresas. Si de esta suerte tomamos a larga distancia una vista del alma italiana y del alma española, nos encontraremos sorprendidos por su radical diferencia. Son los dos pueblos más viejos de Europa, batidos por las mismas olas, trabados históricamente en tratos seculares, y, sin embargo, el *ethos* del uno es casi opuesto al del otro. Siento emplear el vocablo *ethos*, que es demasiado académico para no ser desagradable. Pero urge inculcarlo en el uso banal, porque, de una parte, no es fácil sustituirlo, y de otra, se refiere a cuestiones sobre que cada día será forzoso hablar más. Entiendo por *ethos*, sencillamente, el sistema de reacciones morales que actúan en la espontaneidad de cada individuo, clase, pueblo, época. El *ethos* no es la ética ni la moral que poseamos. La ética representa la justificación ideológica de una moral, y es, a la postre, una ciencia. La moral consiste en el conjunto de las normas ideales que tal vez aceptamos con la mente, pero que a menudo no cumplimos. Más o menos, la moral es siempre una utopía. El *ethos*, por el contrario, vendría a ser como la moral auténtica, efectiva

y espontánea que de hecho informa cada vida. En este sentido el *ethos* de una clase social, del militar, por ejemplo, es diferente del *ethos* del intelectual o del industrial, y, sin embargo, sobre todos ellos impera —idealmente— una sola y misma moral.

Frente al español se caracteriza el *ethos* italiano —para escoger una nota entre muchas— por una evidente preferencia de cuanto en la vida es exteriorización. El italiano tiene el genio plástico. En lo estético y en lo social. Cultiva el gesto, la actitud, la vertiente de sí mismo que da al prójimo. Se complace en las formas opulentas. Él dio al catolicismo su magnificencia ornamental y suscitó en los lienzos del Renacimiento aquel espléndido boato de fiesta. Siente, en efecto, la vida como fiesta, ceremonia, solemnidad y carnaval. En arte es el único pueblo europeo que ha cultivado el desnudo (en el estilo francés, la mujer no se desnuda para el arte, sino con fines ulteriores). El *ethos* español parte de preferir lo interno. Es sorprendente que, siendo meridional, sea tan reconcentrado. No es sensual ni ostenta el desnudo. Sus fiestas son de escasa apariencia —las fiestas negras de Vasconia y Castilla—, y la gracia evidente que rezuman es, en efecto, zumo, exhalación de una intimidad, alma que se escapa, no carne que se exhibe. Una excepción hay en todo esto: la zona levantina, que en muchas cosas se parece más a Italia que al *hinterland* ibérico.

Otra diferencia paralela encuentro en un orden que tiene importancia decisiva para los destinos políticos de ambos pueblos. El italiano antepone la vida pública a la vida privada. Siempre ha sido así. En la Edad Media, cuando el resto de Europa conoce apenas otra cosa que relaciones privadas, las pequeñas villas italianas retiemblan del foso a la almena, estremecidas por la vida pública. Dante, que viaja por las postrimerías, que desciende al Infierno y se desliza en el Empíreo, arrastra un equipaje compuesto casi exclusivamente de pasiones políticas. De aquí que haya sido tan frecuente en la historia italiana la violencia pública.

En España ha acontecido siempre lo inverso. La razón de Estado ha solido detenerse con tacto sorprendente ante el hombre privado. Ahora bien: la violencia política consiste precisamente en que el Estado constituido o la organización revolucionaria atente a lo privado del individuo —su vida, su libertad corporal, su hacienda, su honor. A esta propensión del *ethos* español se debe que no haya habido revoluciones; pero, a la par, que no haya habido tiranías. Cuando en Barcelona comenzaron a producirse crímenes políticos de especie cruenta, la nación sintió tan grande repugnancia que hizo

posible el golpe de Estado. Viceversa: un Gobierno de fuerza que ejercitase ésta resueltamente, que empezase a violar la existencia privada de los ciudadanos, suscitaría en el país la misma reacción. Así somos. Anteponemos lo privado a lo público. Esto traerá consigo algunos inconvenientes, pero también los trae —y terribles— el *ethos* contrario.

Nos repugna la tragedia política. Nos repugna que para obtener ciertos resultados de carácter público —por ejemplo: constituir un Estado fuerte y rigoroso— se cometan crueldades con las gentes, vejándolas, castigándolas, atropellándolas. Por esto, a mi juicio, es poco verosímil un fascismo español. ¿Y no es ello una superioridad de nuestro *ethos*? ¿No es algo finamente profundo, exquisitamente humano, esta ironía ante lo público, cuando lo público quiere, haciendo de atroz Moloch, engullirse lo privado? Bien está el deseo entusiasta de edificar un Estado magnífico. Yo espero que ha llegado en España el momento de intentar esa ingente creación. Pero con delicada voluntad de evitar toda falta de mesura. La vida es antes y más hondamente vida privada que vida pública. Supeditar por completo aquélla a ésta es una perversión y un error.

Un alma que sin protesta ni nostalgia acepta la absorción completa de lo privado por lo público, nos parece —y con razón— una supervivencia de otros tiempos menos sensibles y maduros. En efecto, el alma italiana es un alma «antigua». El griego y el romano sentían así. Por eso en su historia el crimen es habitual. El individuo no tiene valor como ente privado. Por lo mismo, no tiene derechos. El Estado los asume todos. Cuando Cicerón, ante el *crescendo* tiránico de César, gime por la *libertas* perdida, su idea de libertad no tiene nada que ver con la nuestra. Libertad quiere decir, para él, estrictamente, vigencia de las instituciones establecidas. Pero estas instituciones negaban toda libertad al individuo, al hombre privado. El poder público no tenía límites. La libertad romántica —la europea, que brota en la Edad Media y no en 1789, como una noción superficial supone— implica la resolución de poner coto al poder público, de limitarlo, abriendo un amplio margen del derecho al hombre privado como tal.

En España, sólo el levantino posee algunos rasgos de alma «antigua». Los demás preferimos a la tragedia política una suave e irónica familiaridad. Si no fuese así, piense el lector las consecuencias a que el resto de los atributos españoles nos hubiesen llevado. Porque somos frenéticos, fanáticos en nuestra intimidad. Si no existiese en nosotros, como compensación, el asco a usar de la política para

aplastar a los enemigos, la historia de España habría sido la más sanguinolenta del mundo.

Este sentimiento de que la gobernación es un ejercicio de suavidad, una operación más bien patriarcal, me parece una exquisita virtud de nuestra alma vieja, que no hay razón para extirpar. La violencia continuada, aunque la ejecute el Estado, revela cierta propensión criminosa en el *ethos* social de que emana. Esta atmósfera de criminosidad nativa llega a nosotros, en bocanadas, apenas abrimos un libro de historia antigua.

Admiro mucho a Italia, pero no admiro su genio gesticulante y su política violenta. Prefiero el destino español, más delicado y más humano que no hace del Poder público un ídolo y se opone resueltamente a que el Estado machaque a los ciudadanos.

Julio 1926.

EN EL DESIERTO, UN LEÓN MÁS

En abril último apareció en algunos periódicos la noticia. La Esfinge, por fin, se había desperezado, sacudiendo el enterramiento en la arena donde había permanecido quieta durante milenios. La obra enorme se debe a la Dirección de Arqueología del Estado egipcio, y ha sido dirigida por Baraize. Durante cinco meses —de octubre 1925 a 1 de marzo 1926— han trabajado 1.100 obreros en el desplazamiento de 50.000 metros cúbicos de arena desértica. Al remover el desierto se ha dado con un ejemplar de su fauna normal: ha aparecido entero el león, de quien sólo conocíamos la testa antropomorfa emergiendo curiosa y sonriente, excesiva y rosada, junto a las pirámides. Era aquel paisaje el más viejo que conservaba la retina humana; ya recuerdan ustedes aquel paisaje de Gizeh donde iban en asnos las inglesas victorianas con un *salakof* en la cabeza, y en el *salakof* un largo velo verde. Aquel paisaje tan antiguo —cabeza hierática de esfinge, pirámides en fila— era un paisaje cubista.

Ahora ha cambiado, y es preciso rectificar la habitual imagen que tenemos todos incrustada en la retina. Bajo la testa enigmática ha aparecido el león. Se ha usado, al fin, la receta para cazar leones que proponía hace muchos años un periódico humorista de Alemania, las *Fliegende Blätter:* «Tómese un desierto, hágasele pasar por un colador; la arena caerá por los agujeros y el león quedará dentro».

El león es el rey del desierto, y como los antiguos eran más blandos que nosotros a la solicitación de las metáforas, quisieron que sus reyes fuesen, a su vez, leones, y así esta esfinge, perpetuamente

acurrucada, en actitud de empollar no se sabe qué ardientes destinos, es el retrato de Kefren, Faraón que construyó la segunda pirámide.

Para muchos, esta exhumación ha sido un desencanto, el desencanto precisamente que el cubismo aspira a evitar. La tradicional figura de la Esfinge, con su aire de degollada sobre el área tórrida, era demasiado injustificada e incomprensible para que nadie le pidiese verosimilitud. Ahora ha vuelto a ser razonable, instalando sus hombros sobre un cuerpo de león, que inevitablemente trae a la mente la forma natural del felino. Parece ser que los brazos, con garras, de la bestia pétrea son demasiado cortos y hacen mal. He ahí un ejemplo de la imprudente alusión a lo real que comete siempre el naturalismo. Despierta en nosotros recuerdos de la vida, en vez de hipnotizarnos y arrancarnos de ella en éxtasis y vaga emigración a ultranza. Ante la obra naturalista quedamos escindidos, disociados en dos personalidades con intereses opuestos: la que pretende absorberse en la obra de arte y la que vive en lo real y sabe cómo son las cosas de este mundo. Dicho de otro modo: miramos el cuadro o la escultura *in modo recto;* pero a la vez miramos con el rabillo del ojo, *in modo obliquo*, la realidad que pretende copiar. Esta duplicidad de nuestra atención nos impide ser absorbidos plenamente por la belleza, ser asuntos en ella y caer en trance estético. Yo creo que, por el contrario, la obra de arte se logra en la medida que consiga anestesiarnos para la realidad.

Más interesante que la estimación estética de la Esfinge reintegrada me parece subrayar el hecho de que es ésta la tercera vez que ha sido extraída de la arena. Nave surta en la inquietud voraz del desierto, ha naufragado ya tres veces entre tolvaneras, y nada nos permite asegurar que no desaparezca de nuevo. Es más: con cierta probabilidad, podemos aventurarnos a sospechar hacia cuándo será de nuevo desenterrada. Vea el lector los motivos que tengo para este audaz vaticinio.

La Esfinge fue construida «poco» tiempo después del año 3000 antes de Jesucristo. En 1420, antes de Jesucristo, reinando Thutmosis IV, tuvo que ser reconquistada al desierto. Por segunda vez se la libertó en tiempos del Imperio romano, es decir, hará unos mil seiscientos años. Esto quiere decir que entre las sucesivas reapariciones de la Esfinge han mediado siempre unos dieciséis o diecisiete siglos. ¿Es puro azar este ritmo, este *tempo* del pulso arqueológico? Spengler vería en el dato una comprobación de sus ideas. Porque, en efecto, la época de Thutmosis, la época helenístico-romana y la nuestra muestran no pocas homologías. El acto de excavar en busca

de lo arcaico no es una operación casual. Obedece a determinada inspiración, a un afán arqueológico que supone cierta disposición del alma humana, la cual, a su vez, no se da sino en ciertos climas históricos. Diríase que cada dieciséis o diecisiete siglos, el hombre, indefectiblemente, vuelve a ser arqueólogo.

¡Pulso misterioso de la historia! ¡Bajamar y pleamar de la memoria! ¡Tiempos de obliviscencia a que siguen épocas de reminiscencia! Siempre me ha conmovido esa actitud del hombre de espaldas al paisaje viviente, inclinado sobre la tierra, cavando en ella a la pesquisa de otro paisaje subterráneo, con ánimo de traerlo al haz del presente. Es una actitud idéntica en símbolo a la que adoptamos para apresar bajo el área de nuestra conciencia actual algún recuerdo arisco, perdido en la entraña oscura del alma. También entonces nos volvemos de espaldas a la actualidad, como si no nos bastase la superficie de la existencia, que es presente, y requiriésemos una vida gruesa, con espesor, con profundidad.

Ello es que las tres épocas afanadas en libertar la Esfinge tendrían parecido, por lo menos en una cosa. (El error de Spengler consiste en menospreciar las diferencias de las épocas «semejantes»). Esta cosa es el cosmopolitismo. En ellas, el hombre posee un alma ecuménica. Su vida se dilata hasta los confines de lo habitado —es decir, de lo conocido. Cuando no hay cosmopolitismo, se sabe que existen otros hombres, otros pueblos, pero no se convive con ellos. Aparecen con el carácter de humanidades diferentes —como se sabe que existe el animal a nuestra vera y, sin embargo, no se convive con él.

El cosmopolitismo de esos tres momentos históricos ha ido en cada uno aumentando de radio. Todavía en la época romana existía en torno a la efectiva *ecumene* —la tierra habitada por hombres como nosotros— una vaga orla romántica de *terrae incognitae*, por ejemplo, la famosa tierra de los hiperbóreos. Cuando un hombre helenístico oía este vocablo, se le iba el alma al ensueño. El hiperbóreo era algo extrahumano, tal vez sobrehumano. Todavía en Nietzsche, que era un helenista, posee la palabra gran prestigio, y cuando habla de siglos mejores no hallará mejor encarecimiento que decir: «Nosotros, los hiperbóreos...»

Pero ahora el radio cosmopolita ha tocado los confines del planeta. La dimensión de la *ecumene* coincide con la dimensión del astro. Se ha llegado al término y hay quien siente desilusión, como Morand. *Rien que la terre!* Morand hubiera querido seguir soñando con los hiperbóreos. Han sido suprimidas las tierras desconocidas, donde puede el ensueño fundar sus colonias.

Adjunto a este cosmopolitismo espacial ha alentado siempre un cosmopolitismo en el tiempo. No basta convivir con los hombres vivientes: se sentía el deseo de tratar a los antepasados. Lo mismo hoy. Frecuentamos a los faraones, conocemos su vida doméstica, su vestuario, sus deslices. La Esfinge y la momia recobran actualidad, y la actualidad no es sino el modo de la convivencia.

Este aumento de nuestras relaciones y «conocidos» nos hace mirar la existencia de Europa, anterior a 1900, como una vida provinciana, de angosto horizonte. Y como el mundo es, en cada caso, el correlato de nuestra alma, no hay duda que el alma individual ha aumentado enormemente de proporciones. Es un crecimiento parecido al que advertimos comparando el alma de Pericles con el alma de Marco Aurelio. Si leemos las páginas de este hombre admirable, nos parece que cada frase resuena en la comba enorme de un gran volumen espiritual. Lo que piensa y lo que siente será más o menos verdadero y precioso, pero nunca es pequeño, estrecho, sórdido, ridículo. Por el contrario, todo es magnífico. Visto desde una estrella el gesto de Marco Aurelio, probablemente «hace bien» —como el arco imperial romano, mirado hoy desde Londres o Berlín, a esta distancia de dieciocho siglos, sigue pareciendo imponente. Es la virtud adscrita a cuanto emana de un alma que, superando toda limitación provincial, vive con radio cósmico, es decir, el alma cosmopolita.

Otra cuestión es si, al ganar dimensión la vida humana, no pierde estas otras dos cualidades: fuerza y sabor.

Noviembre 1926.

PARA UN MUSEO ROMÁNTICO

(CONFERENCIA)

SEÑORAS Y SEÑORES:

SON ustedes, conmigo, invitados que el Marqués de la Vega Inclán reúne hoy en estas salas para que hablemos de una empresa que fuera debido acometer. Expresión de un propósito, propaganda de un proyecto, solicitud de colaboración, y casi nada más van a ser las palabras, no muy numerosas, que me atrevo a dirigir a ustedes.

Los cuadros que penden de estos muros han sido generosamente donados por el Marqués de la Vega Inclán a la propiedad pública. Aspira el donador a que sirvan como núcleo inicial, aunque ya por sí mismo abundante, para la formación de un Museo donde quede resumido y perpetuado lo que fue la vida española en la primera mitad del siglo XIX. En aquella época, como el prólogo al Catálogo indica, Madrid, que había sido hasta entonces sólo oficialmente la capital de España, sale, por decirlo así, a las candilejas de la historia, y con su pueblo alto y bajo comienza a dar tono y color a la sociedad española. Parece, pues, indiscutible que el Museo en que va a conservarse el gesto fenecido de esa edad debe ser alojado en Madrid, y dentro de Madrid, en algún edificio a quien en la cara se conozca claramente la oriundez madrileña.

La elección no es difícil, porque, desgraciadamente, nuestra ciudad ha sido muy pobre en originales inspiraciones arquitectónicas. Encumbrada por conveniencias administrativas, fue siempre Madrid, a la vez, predilecta y víctima de la burocracia. Ahora bien: burocracia e inspiración original son dos cosas completamente incompatibles y el espíritu madrileño sólo ha logrado en alguna ocasión perforar las rutinas administrativas y dar libremente al viento su

plástica canción desde la fachada de alguna casa o en los tazones de alguna fuente pública.

Así en la fachada del Hospicio; por ella asoma el alma de nuestra villa y hace al transeúnte una incesante gesticulación. Como nuestra gente popular, es allí la arquitectura burlona, conceptuosa e inquieta. El estilo barroco a que pertenece fue dondequiera el triunfo de la pasión sobre la razón; pero el barroquismo de un Miguel Angel, por ejemplo, expresa una pasión grave, reconcentrada y muda, al paso que en esa fachada transparece el jocundo frenesí de un día de fiesta. La graciosa irrespetuosidad, que es característica del madrileño, ha inspirado al arquitecto, que se entretiene en faltar al respeto a la piedra, material grave y solemne, obligándola a danzar y parlar. A este edificio debiera llevarse el Museo Romántico. Con ello se lograría doble ventaja. La época tan madrileña que en él va a conservarse quedaría alojada en muros de espíritu afín, y, por otra parte, el Museo salvaría el edificio. Porque el Hospicio, señores, se halla en inminente peligro: las terribles piquetas municipales amenazan la sugestiva construcción. Si no se opone a ello un grupo eficaz de vecinos sentimentales, la burocracia inexorable arrasará vengativa ese poco de piedra vibrante y armoniosa.

Importa mucho, señores, que sepamos adoptar frente a las cosas que fueron, frente al pasado, una actitud certera, porque las dos maneras hoy usadas de enfrontarse con él, antagónicas una de otra, son igualmente erróneas y estériles. De un lado están los progresistas; de otro, los reaccionarios. Para los hombres del progreso, el pasado humano sólo tiene interés, sentido y valor, en la medida en que fue preparación del presente. Queda así el pretérito descalificado y en una actitud humilde ante nosotros; durante miles y miles de años, los hombres, a lo que parece, no han vivido para sí, sino para nosotros; han amado y odiado, han trabajado y sufrido, sin otra finalidad que hacer posibles estas cosas del presente, que consideramos maravillosas: nuestra técnica, nuestros ferrocarriles, nuestro sistema parlamentario, nuestras clínicas. Claro está que a los hombres de antaño parecían seguramente sus cosas no menos excelentes que a nosotros las nuestras; pero el progresista, con una ingenuidad específicamente moderna, cree su punto de vista definitivo y el único admisible. Se llega a suponer, más o menos declaradamente, que si un pintor de hace cinco siglos no pintaba como hoy se pinta, fue porque no podía, pero que si se le hubiese dado a elegir entre su modo de pintar y el nuestro, no habría vacilado en preferir éste. Y como del estilo pictórico, se supone de las creencias y opiniones, de las

costumbres e instituciones políticas. Hay quien piensa de buena fe que si el hombre medieval hubiese conocido el sistema parlamentario, le habría faltado tiempo para arrinconar el feudalismo. El error que yace en esta manera de sentir aparece bien claro cuando el progresismo se lleva a sus últimas consecuencias, y se advierte que el progreso presente será superado por el de mañana, y, por tanto, nuestra vida actual, la vida del progresista, no tiene tampoco más valor que el de preparar el futuro. El progresismo es, en definitiva, futurismo. Y este futurismo, este afán de supeditar la vida actual y pasada a un mañana que no llega nunca, es una de las enfermedades de nuestro tiempo.

Provocada por ella, en polémica con ella, ha nacido la enfermedad antagónica: el reaccionarismo o arcaísmo. El reaccionarismo se niega a aceptar el presente, al fin y al cabo única vida real que existe; prefiere renunciar a vivir plenamente, y eligiendo una época pasada, que por una u otra razón le parece más cómoda o adecuada a sus conveniencias, resuelve instalarse en ella, irse a vivir a ella, convirtiéndola en un presente inmutable, petrificado, perenne. Para los reaccionarios, pues, tampoco hay propiamente pasado; para ellos no ha pasado, sigue siendo presente. Y como lograr que así sea no depende sólo de la voluntad, viven una vida extemporánea e irreal, un grotesco ensueño, exangüe e inválido.

Como ustedes ven, coinciden ambas actitudes extremas en empequeñecer la existencia; es ésta un prisma mágico, con sus tres dimensiones de pasado, presente y futuro, donde el rayo de la vida viene a quebrarse con el esplendor de un arco iris. Futurismo y arcaísmo se obstinan en amputar dos de esas dimensiones, quedándose sólo con una.

¿No es ya razón sobrada para que corrijamos tan erróneos temperamentos? Nuestro corazón necesita de esa abertura hacia el mañana para que puedan alentar nuestras esperanzas, y ha menester, a la par, del pasado, que envía hacia nosotros, como vahos fragantes, las sugestivas reminiscencias. Es preciso, pues, que aumentemos el presente con el pasado, yendo a buscarle precisamente como algo que ha pasado ya, dulce fantasma inofensivo, cuyos brazos irreales no pueden pretender intervenir en la actualidad.

Acaso la conquista más delicada de la Edad contemporánea, conquista aún muy poco aprovechada, es el sentido histórico, por medio del cual nos asomamos a los tiempos fenecidos, y en cierta manera gozamos de sus goces y nos estremecemos con sus dolores. Recuérdese que todavía Racine introduce en los griegos y romanos, héroes de sus tragedias, las ideas y los sentimientos propios de un cortesano de

Versalles. Racine y sus coetáneos no habían aprendido aún a oír el rumor peculiar y exclusivo que es la vida en cada época; les parecía que bajo trajes y maneras diferentes, la vida humana había sido siempre idéntica, como al falto de buen oído musical todos los sonidos le parecen una sola nota. Pues bien; el sentido histórico es el buen oído histórico; órgano exquisito para percibir las modulaciones de la melodía humana a lo largo del tiempo.

Cuanto más se va ahondando en el estudio de la historia, se advierte con mayor claridad que la vida varía profundamente de época en época. Y no es que en una época sea la vida distinta que en otra porque lo sean sus ideas, sus artes, su política, su industria, sino al revés; dos épocas tienen distintas ideas, artes, política e industria porque el sentimiento radical de la vida era en ellas diferente. Lo que pensamos y lo que hacemos es resultado y fruto de un clima sentimental que traemos al mundo, de una intuición o sensación primaria, simiente de todo lo demás. Conviene que abandonemos la creencia de que los cambios históricos decisivos provienen de grandes, solemnes acontecimientos, de inventos ilustres, de guerras gigantescas. Nada de eso.

En uno de sus cuentos fantásticos refiere Wells que un aficionado de antigüedades halló en un almacén de ellas un huevo de cristal. Extrañado de encontrar entre los demás objetos valiosos aquel tan baladí, lo compró y salió a la calle con él entre las manos, mirándolo al trasluz. De pronto, al inclinarse hacia un lado, notó que dentro de él se dibujaban escenas nunca vistas donde intervenían seres extrahumanos. Era que el cuerpo cristalino, colocado en cierta inclinación, recogía los rayos de una lejana estrella, los cuales reflejaban la vida insospechada del astro remoto. Pues bien, señores; para que el panorama vital varíe radicalmente, no son menester grandes guerras, pavorosos cataclismos, mágicos inventos; basta con que el corazón del hombre incline su sensitivo vértice hacia un lado o hacia otro del horizonte, hacia el optimismo o hacia el pesimismo, hacia la heroicidad o hacia la utilidad, hacia la lucha o hacia la paz.

Varía, pues, en cada edad la sensación radical de la vida; precisamente por eso el hombre culto necesita confrontarse con los hombres de otros tiempos, asomarse a su intimidad y poner fino oído a la melodía latente de aquellas existencias consumidas. Sólo así caeremos en la cuenta de cuál es nuestra propia sensibilidad y nuestro histórico destino. De otro modo, sin rozarnos con la sensibilidad de otros tiempos, corremos riesgo de creer que nuestra peculiaridad no lo es, que lo que sentimos es lo que siempre se ha sentido y se sentirá. Del mismo

modo, de niños aprendemos cuál es el perfil de nuestro cuerpo a fuerza de chocar con las cosas en torno.

Pero, además de esto, no creo que exista placer más denso y elevado que este de olfatear la vida que fue. Por mucho que una obra de arte nos haga gozar, siempre será ella un objeto material o ideal, no el ser viviente mismo en su inagotable integridad. Para la persona sólo es goce sumo la intimidad de otra persona; por eso la existencia culmina en el amor, donde dos personas se hacen mutua y suprema donación de sí mismas. Se ha exagerado mucho en los últimos tiempos el valor del arte, y sin que yo pretenda ahora disminuirlo, haré notar que el arte supremo será el que haga de la vida misma un arte. Deleitosa es la pintura o la música, pero ¿qué son ambas, emparejadas con una amistad delicadamente cincelada, con un amor pulido y perfecto? La forma soberana del vivir es convivir, y una convivencia cuidada, como se cuida una obra de arte, sería la cima del universo. La época en que nosotros hemos sido educados ponía sus cinco sentidos y toda su atención en la política, o en la economía, o en la ciencia; sólo una cosa había en que no paraba mientes, sólo una cosa hacía sin intención y a la diabla. ¿Cuál? Vivir. Afortunadamente, múltiples signos anuncian que los hombres van a corregir este olvido, y aplicarán sus mejores esfuerzos a hacer de sus propias vidas un edificio lo más perfecto posible. Se inicia una nueva forma de la cultura —la vida selecta y armoniosa—; despierta un arte nuevo: la vida como arte, el refinado sentir, el saber amar, y desdeñar, y conversar, y sonreír... Frente a ese arte sumo, todos los demás, poesía, pintura, música, pasan a ocupar un segundo término, como mero ornato, fondo y aditamento a la vida.

Pero ese sentido estético del vivir que tanto nos importa conquistar exige una educación especial, una técnica y una sabiduría peculiares. No basta para adquirirlo aprender las ciencias o cultivar las artes; es preciso hacerse, más o menos, un especialista en vidas, un *dilettante* apasionado de modos de vivir. Vean ustedes por qué un proyecto de museo como el que ahora nos ocupa me parece de exquisita oportunidad.

Hay museos en los que se pretende reunir las obras de arte más valiosas, las creaciones ejemplares de la pintura o la escultura. Yo los llamaría museos de «modelos». ¿Hasta qué punto es acertada tal pretensión? ¿No se corre el riesgo de que los cuadros considerados como modelos por la época que crea el museo no lo parezcan tanto a las épocas subsecuentes? Yo no me atrevería a resolver estas dudas; pero he observado que, dada la modificación constante de los gustos y el carácter recatado del goce estético, los hombres más sensibles al arte,

y a la vez más sinceros consigo mismos, no suelen recibir en los museos sus mejores emociones pictóricas. Con frecuencia, al ser colgado el cuadro en la pared oficial del museo, parece trasladado a una dimensión convencional que extirpa, a nuestro trato con él, aquel tono de aventura íntima necesario a todo auténtico placer de arte. El clavo que lo clava vulnera y mata sus entrañas sugestivas, dejando al lienzo yerto y disecado, como hace el alfiler del entomólogo con la errabunda mariposa. De todos modos, el museo que el marqués de la Vega Inclán proyecta es de otro género.

En estos cuadros que aquí vemos no faltan trozos excelentes de pintura que pudieran honrar las paredes de un museo de modelos. Pero no se han traído aquí tanto por su valor artístico como por su significación histórica. No es lo más interesante en ellos que sean buenos cuadros, sino que son huella de una generación, impronta de un estilo de vida. Por eso están al lado de otros cuadros menos valiosos pictóricamente, pero de un gran poder evocador. En suma: el museo que se proyecta es un museo de vida.

La vida, señores, es un fluido indócil que no se deja retener, apresar, salvar. Mientras va siendo, va dejando de ser irremediablemente. Cuando queremos prender al sentimiento que en este instante sentimos y volvemos a él la atención, ya ha concluido y ha dejado su puesto a otro. Del que buscábamos vemos sólo la espalda fugitiva, que se aleja tiempo abajo, con vago ademán de espectro. Como el sentimiento, todas las demás funciones vitales tienen una condición transeúnte y fugitiva. La vida no es una cosa estática que permanece y persiste; es una actividad que se consume a sí misma. Por fortuna, esa actividad actúa sobre las cosas, las formas y reforma, dejando en ellas la huella de su paso. De igual modo, el viento, por sí mismo imperceptible, se arroja sobre el cuerpo blando de las nubes, las estira y retuerce, ondea y afila, y nosotros, levantando la vista, vemos en las formas de sus vellones las líneas de embestida del viento, la huella de su puño, raudo y etéreo. Así la vida, cada vida, deja en las cosas la línea de su peculiar ímpetu, el perfil de su afán; en una palabra: su estilo. En el traje y en el mueble, en la pintura y en el libro, queda prisionera la eterna fugaz. Al rodearnos nosotros de estos objetos, como ahora nos ocurre, la unidad de inspiración que les ha dado a todos forma nos aparece con evidencia como una misma melodía, repercutida en mil variaciones. Tal vez no podamos siempre concretar cuáles son las notas que la componen; sin embargo, la sentimos inequívocamente: «Todo esto —decimos— es de una época». Una época es ante todo, señores, un cierto pulso vital.

Por fortuna va educándose en nosotros un misterioso poder de confundirnos transitoriamente con los módulos de vida más diversos; por decirlo así, de ponernos al compás de todos los pulsos vitales. Merced a ello podemos enriquecer nuestra existencia viviendo un momento otras distintas, y el temperamento más delicado será el más capaz de esa conmovedora transmigración por las vidas que pasaron. Cuando Empédocles decía: «Yo he sido una vez águila y moza y pez mudo en el mar», sugería este imperativo de vida múltiple que siente dentro de sí todo corazón impetuoso.

Pobres cosas quietas son estos lienzos y estos muebles; pero apenas fijamos en ellos la mirada, nos parece notar que llega a nosotros detrás de ellos la cálida palpitación de los anhelos y esperanzas, ilusiones y desengaños de que nacieron y entre los cuales se formaron. La vida yerta y sida aparece un momento ante nosotros galvanizada, resurrecta, vibrante, y de todos los rincones avanzan hacia nuestros nervios latidos imaginarios.

Permítanme ustedes una imagen barroca, pero exacta: cuando el toro, en la campiña, acierta a pasar junto al sitio donde queda sangre de otro toro, se estremece magníficamente, retiemblan sus fuertes tendones, jadea frenético y, alzando la testuz al firmamento, llena el cóncavo espacio con un mugido apasionado. Salven ustedes cuanto quieran salvar, pero en el fondo la cosa es la misma. Cuando un hombre que lo sea plenamente halla ante sí una huella profunda que otra vida humana ha dejado, sacude eléctricamente su alma una fraterna convulsión, a un tiempo deleitosa y dolorida.

¿Cómo fueron, cómo fueron en su sentir estos caballeros y estas damas que con su gracioso empaque asisten mudos a esta hora de nuestras vidas? ¿Cómo amaban, cómo odiaban? ¿Qué era lo que preferían y lo que menospreciaban en la existencia? ¿Cómo sonaba esa voz íntima que murmura en el fondo de todo corazón?

Conviene subrayar, como ejemplo curioso y patente de esos cambios de sensibilidad a que antes aludía, el hecho de nuestra creciente afición a esta época romántica. Hace pocos años, todavía era generalmente desdeñada; no se estimaba su pintura y avergonzaba su política. Los hombres de la Restauración y la Regencia hablaban de la España anterior a 1860 con pudoroso menosprecio. Va para ocho años que en una conferencia política intentaba yo una reivindicación de aquel tiempo, denostado injustamente. Hoy ya es general la opinión favorable a ella. Se ha comprendido, al cabo, que es acaso la etapa más sana y fecunda que ha vivido España desde 1650, y, sin disputa, muy superior a esa Restauración y a esa Regencia, en

que sólo se cuidó de lo aparente, del compromiso y de un ficticio orden. De 1860 a 1900, en España no se ha vivido: se ha fingido que se vivía. De 1830 a 1860 no se han hecho grandes cosas gloriosas en ningún orden; pero el pueblo español gozó de una vital sacudida. Las masas populares se enardecen por los emblemas políticos y ponen su pecho en las barricadas; los escritores y hombres de ciencia quiebran las míseras rutinas y el estrecho círculo mental en que se movieron durante el siglo XVIII y reciben las nuevas inspiraciones de los tiempos que llegan por los caminos de Francia; los políticos luchan fervorosamente, a veces mortalmente, por sus programas de reforma. La sociedad entera vibra apasionada. Es una etapa de ardiente dinamismo, de esfuerzo, de pasión. Como en todas las épocas de vida intensa, la gente está dispuesta a morir por algo, pues la realidad arroja la paradójica observación de que el afán de morir es el síntoma más evidente de la energía vital.

El Romanticismo, germinado en las postrimerías del siglo XVIII, significa en la historia el triunfo del sentimiento. Hasta entonces había solido el hombre avergonzarse de sus emociones, demasiado orgulloso de sus ideas, y las mantenía prisioneras en una cárcel de razón. Por eso, durante el siglo XVIII, la poesía propiamente no existe; sirve el verso tan sólo para expresar pensamientos, no pasiones. La pura razón frígida y rígida gobierna el mundo. Mas, abiertas las poternas de la prisión donde estaban aherrojados, y en esclavitud los sentimientos, saltan éstos sobre la existencia como sobre una presa, derriten con su fuego la vida congelada, y, enardecidos, lo incendian todo: la política y la ciencia, las artes y el trato social. Al revés que en la época anterior, cada hombre va inclinado sobre sus propias emociones, puesto el oído atento a la fluencia sentimental que mana de su víscera cordial. Todo el mundo se siente presa de una pasión, generalmente dolorida y fatal. Byron y Chateaubriand habían creado los gestos de la época: aquél, de orgía desesperada; éste, de desventura irremediable. El pesimismo es el mal del siglo, un mal que casi todos acarician. Los varones se hacen un semblante sombrío, y las mujeres sesgan la vida conservando una encantadora palidez.

Esta voluptuosidad de la tristeza, este «mal del siglo», es la emoción radical de que emana la actitud romántica, y vierte su color sobre toda la época. Hay una anécdota en las *Memorias de ultratumba* que, en cierta manera, podría resumir la historia de este periodo. Durante su Embajada de Roma, Chateaubriand dio una fiesta suntuosa. Con el codo magníficamente apoyado en el mármol de la

chimenea, el torso erguido, la cabeza peinada *en coup de vent*, como si el vendaval del Niágara todavía la fatigase, recibía el gran *charmeur* a sus invitados. Una dama inglesa, desconocida de él, se acercó a saludarle, y, misteriosamente, le dijo estas palabras: «¡Ah, señor embajador, cómo se conoce que es usted muy desgraciado!» El embajador romántico se sintió halagado en su más honda intimidad: fueron aquellas palabras de la inglesa anónima una de las caricias más deleitosas que había recibido en su vida, y al recordarlas, cuando escribía sus *Memorias*, le sirven de pretexto para hacer ante nosotros unas cuantas piruetas de magnífica melancolía e hinchar su garganta de viejo ruiseñor literario con algunos periodos de espléndida euritmia.

En España es esta de 1830 la primera generación posterior al antiguo régimen. La sociedad cambia de estructura. La antigua organización jerárquica daba a la clase noble un carácter de ejemplaridad. En una continuidad de mil años había la nobleza elaborado todo un código de vida, un repertorio de gestos, de reacciones vitales, de actitudes, obtenido por medio de lentísima selección. Ese modo noble de vivir actuaba constantemente sobre las clases inferiores como modelo, norma y disciplina. Después de su triunfo sobre esa aristocracia, la burguesía se ve obligada a vivir por sí misma, a decidir sus propias actitudes. Pero un sistema de normas y disciplinas vitales no se improvisa.

Los hombres recién libertados no saben cómo usar de la libertad, principio meramente formalista y vacío. Entonces se produce un fenómeno curiosísimo. Vencido políticamente el antiguo régimen, se vuelve éste a incorporar sentimentalmente en el corazón de los burgueses. La vida noble, que antes era un derecho, se convierte en una norma, en una disciplina moral, en un ideal de existencia. Ahora que todos los hombres son iguales, pares, se sienten todos los hombres señores, Pares. La Edad Media conquista la moda. Los burgueses se portan como señores de la Tabla Redonda: de aquí ese empaque a que antes aludía. Esta primera burguesía ensaya una interpretación caballeresca de la nueva existencia democrática. Es la época de las estocadas, de los desafíos, y don Diego de León, el *magister equitum* que ahí está retratado, imita a Roger de Flor y opta a Bayardo. No es necesario decir que este ensayo de la burguesía caballeresca fracasa bajo la presión de una segunda burguesía mucho menos caballeresca y mucho más capitalista.

Se adora el pasado y, súbitamente, las ruinas adquieren un encanto imprevisto. Comienza la afición a los viejos monumentos,

a las costumbres tradicionales, al *folklore*. Los Bécquer peregrinan por los caminitos de España en busca de conventos mutilados y escenas populares.

Habría querido que el tiempo no me hubiese ganado el terreno, para poder hablar ahora de dos admirables cosas, creación original de esta época. Me refiero al amor romántico y a la mujer contemporánea: aquél y ésta aparecen juntos en el escenario histórico.

El mismo error que se comete al creer que la vida humana fue siempre idéntica, reaparece cuando se habla de cada uno de los sentimientos. Es una ignorancia de la realidad histórica suponer que se ha amado siempre del mismo modo. Esta sublime emoción amorosa recoge, como ancha vena fluvial, cuanto el hombre es, y depende, en consecuencia, del grado de perfección a qué haya llegado en las facultades superiores de su espíritu. El amor no es un instinto que, nacido de una vez para siempre, perdura imperfectible. Es una dimensión de la cultura en que se avanza o se retrocede, que es más pulido en un tiempo y más tosco en otro. Como en las ciencias y en las artes, hay en amor genialidades e ineptitudes, decadencias y descubrimientos.

La época romántica descubre una nueva calidad de amor. El siglo XVIII había significado, en este punto, un evidente retroceso. El imperio de la razón no dejó exento este territorio, y vertió sobre los tiernos afectos su periodo glacial. Fue el amor del XVIII frío erotismo, sensualidad exquisita y refinada nada más. ¡Qué diferentes de aquellas damiselas, casi inverosímiles, deliciosas porcelanas, maravillas de humana cerámica, cabecitas de agudo y claro pensar, donde anidaba un alma sin temperatura, estas otras damas aquí retratadas, sin duda menos graciosas y brillantes, pero que dejan entrever posibilidades de fuego entusiasta y ardiente sacrificio!

Yo no quería, según al comienzo dije, sino atraer la atención de ustedes sobre el proyecto generoso y oportuno del Marqués de la Vega Inclán. Razones, como hemos visto, de alguna trascendencia nos invitan a esperar algunas espirituales ventajas en el confrontamiento de nuestra sensibilidad actual con la época romántica. Es indudable que padeció ésta un exceso de gesto y una evidente propensión a exagerarlo todo. Pero bajo esa pompa inútil del sobrado ademán y la palabra superlativa laten en ella potencias abundantes de sana vitalidad. Pues bien; yo creo que nada es hoy tan urgente en España como mover los corazones a que se abreven, a que se embriaguen en anhelos de vivir. No tenemos mucha ciencia ni mucha previsión; nos falta buen orden, buena economía, buen gobierno; todo

esto es cierto; pero ninguno de esos defectos importaría gravemente si en el cuerpo peninsular se sintiese la vibración de una vitalidad poderosa, resuelto a exigir a la hora que pasa la posible plenitud. Llevamos treinta años buscando qué es lo que falta a la vida española, sin encontrarlo en definitiva. Y es que acaso lo que nos falta es precisamente la vida (1).

1922.

---

(1) [Una corta edición del texto de esta conferencia, adornada con fotografías del edificio y museo, se imprimió en Madrid, diciembre, 1922.]

LA INTERPRETACIÓN BÉLICA DE LA HISTORIA

I

La interpretación económica de la historia es una de las grandes ideas del siglo XIX. Yo la he combatido ardientemente, como asimismo al otro gran pensamiento, más amplio y radical, de que ella es mero corolario: la interpretación utilitaria de la vida corporal y espiritual. Pero si la he combatido, claro es que la estimo altamente. No comprendo cómo se puede combatir lo que no se estima. Sólo los grandes errores incitan a ser debelados. Y una idea sólo puede adquirir el tamaño de grande error cuando arrastra consigo una verdad de alto porte. De otro modo no podría tenerse en pie, ganar adeptos y proliferar. Un gran error es siempre una gran verdad exagerada, violentada.

Tuvo enorme importancia la aparición de esta teoría histórica. Puede decirse que desde entonces empieza a existir algo que merezca llamarse ciencia histórica. Reveló súbitamente que la balumba de los hechos humanos no era mero ir y venir de acontecimientos suscitados por el azar, sino que bajo esa apariencia de gota de agua, donde a capricho pululan los vibriones, la vida histórica tiene una estructura, una ley profunda que la rige inexorable. Bajo la escena intrincadísima y mudable de los sucesos gobierna rigorosa la organización económica de cada época. Ella es la sustancia del proceso histórico.

Desde entonces, repito, la historia no se contenta con narrar lo acaecido, sino que aspira a reconstruir el mecanismo generador de los acaecimientos.

Era, sin embargo, excesivo el papel que al ingrediente económico se daba, haciendo de él la única auténtica realidad histórica y

desvirtuando el resto —derecho, arte, ciencia, religión— como mera «superestructura», simple reflejo y proyección de la interna mecánica económica. Aquí está la exageración, cien veces demostrada. Pero merced a ella quedó para siempre despierta la atención a los datos económicos de cada época, que antes pasaban desapercibidos a la historiografía.

¡Qué magnífica iluminación la que de pronto alumbró las tinieblas del pasado, cuando Marx y sus hombres arrojaron en la gran caverna, llena de ecos y de sombras, la tea de este audaz pensamiento! Pareció una verdad evidente que los hechos mismos gritaban e imponían. Y —¡curiosa coincidencia!—, a la par que parecía venir por evidencia de los hechos externos, parecía emerger, como una adivinación lírica, del fondo de las almas. Casi siempre acontece lo mismo con las grandes ideas: las vemos a un tiempo fuera y dentro, como verdades y como deseos, como leyes del cosmos y confesiones del espíritu. Tal vez es imposible descubrir fuera una verdad que no esté preformada, como delirio magnífico, en nuestro fondo íntimo. En el caso de la interpretación económica de la història no hay duda que fue así. La existencia social en el siglo XIX dependió, en efecto, primordialmente, del factor económico. La idea de Marx era, por lo menos *grosso modo*, verdadera para aquella centuria y parte de las próximas anteriores. El hombre moderno venía progresivamente convirtiéndose en *homo oeconomicus*. Se preocupaba, sobre todo, de allegar «medios», «útiles». Sentía la vida como un afán utilitario. Divinizó el instrumento, el útil. Franklin había ya definido al hombre como el *animal instrumentificum* (hoy, después de los minuciosos estudios de Köhler en la *Estación para el estudio de los antropoides*, de Tenerife, no se puede pensar tranquilamente en tal definición (1). Marx hará girar el panorama histórico sobre los «instrumentos de producción». El que los posea, ése manda. La historia es una lucha para adueñarse de ellos. Cuando la forma del instrumento varía, el paisaje humano cambia.

De tal modo es esta fe en el instrumento una idea preconcebida de aquel tiempo, que, sin saber unos de otros, los pensadores más distantes la encuentran en los órdenes más distintos. El arquitecto vienés Gottfried Semper intenta una *Tectónica de las artes plásticas*, donde reconstruye la historia del arte desde la cerámica primera, suponiendo que las formas estéticas proceden de los instrumentos y técnica con que el objeto útil era producido. La evolución de los es-

---

(1) Véase mi libro *Espíritu de la letra* (tomo III de estas *Obras Completas*.)

tilos consistía especialmente en la evolución de la técnica productora. Darwin, después de todo, no hace otra cosa que devolver al término «órgano» su valor etimológico de instrumento. La forma orgánica es un repertorio de útiles para la vida. Pero ¿qué? Las ideas mismas —las «verdades»— son consideradas instrumentalmente y se las llama *working-hypothese*, aparatos para el trabajo mental.

Por ventura, ¿es todo un puro error? Yo no lo creo de ninguna manera. Esta visión del siglo XIX —en rigor, de toda la Edad Moderna— es cierta; pero no lo es exclusivamente. La utilidad, especialmente la económica —«los medios de producción y tráfico», como dice Marx—, es una gran rueda de la historia, pero que rueda engranada con otras muchas. La máquina es más compleja; tanto, que aún no vislumbramos su plano completo. Y, probablemente, el descubrimiento de las restantes piezas se hará también a fuerza de exageraciones sucesivas. Su revelación traerá consigo una hora de frenesí, y luego será menester tornar a la cordura.

La interpretación económica de la historia nacida en el siglo último ilumina bastante bien la realidad de nuestra época; pero, aplicada a otras, pronto advertimos su desdibujo. No; la historia no ha sido siempre gobernada autocráticamente por los medios de producción y tráfico, ni ha consistido monótonamente en una lucha económica de clases. Las clases sociales mismas no han sido en todo momento clases económicas. Tal vez no lo han sido completamente más que en las dos últimas centurias, que, en este caso, resultarían ser una excepción histórica. Así, las clases indias no son económicas: la suprema, el brahman, es pobre, no posee nada. El verdadero brahman es «el que ha comprendido», es el sabio por raza y divina prescripción. Weber ha mostrado en sus admirables estudios sobre sociología religiosa cómo, lejos de ser los credos meras consecuencias de la forma económica, influyen profundamente en ésta, bien que, a su vez, son influidos por aquélla.

Dentro del ciclo histórico europeo, conforme nos alejamos de 1800 hacia atrás, va perdiendo evidencia la teoría de Marx. Otros factores que hoy, en efecto, parecen secundarios, pasan a primer término y modelan soberanamente el cuerpo histórico. Esto hace pensar que, no sólo varía la piel de la realidad histórica —los hechos visibles y de sobrehaz—, sino que la estructura latente y sustantiva de la sociedad cambia de una edad en otra. En tal caso sería necia terquedad obstinarse en descubrir un único principio invariable que sea el rector de las mudanzas humanas. Más verosímil es que existan varias potencias últimas, cuyo diferente acomodo y combinación

trae consigo los grandes cambios históricos. Recientemente ha hecho notar Scheler que en ciertas épocas parecen predominar las fuerzas biológicas —la sangre, la raza—, así en los pueblos muy jóvenes; en otras, tiranizan la vida colectiva los factores políticos —la razón de Estado, los intereses dinásticos, etc.—, y sólo en edades tan maduras que tocan ya los tiempos de descomposición se alza el principio económico con el mando sobre la historia.

Ello es que no arribaremos a una suficiente comprensión del proceso histórico si antes no se investiga y mide el influjo de cada actividad humana sobre el resto de la vida.

Una de estas investigaciones sería lo que llamo interpretación bélica de la historia. No se trata de volver a una historiografía que narre las batallas, sino de mostrar el poder plástico que sobre la constitución de la vida en cada época ha tenido el modo contemporáneo de hacer la guerra. Sorprende que no se haya aprovechado más una insinuación que, al desgaire, hace ya Aristóteles en su *Política* cuando dice que «en cada Estado el Soberano es el combatiente y participan del Poder los que tienen las armas».

Este pensamiento podría proporcionarnos una interpretación bélica de la historia, que formaría el perfecto «contraposto» a la interpretación económica. Según ella, la vida en cada época sería, no lo que fuesen los instrumentos de producción, sino, al revés, los instrumentos de destrucción. Una modificación de las armas de combate acarrearía una distinta configuración de la sociedad. La forma política se modelaría en la forma de la guerra, y el poder público aparecería siempre en las manos que tienen las armas.

II

La interpretación bélica de la historia tiene de común con la idea de Marx la convicción previa de que la realidad histórica es lucha, y que en ella, quienes luchan, más que los hombres, son los instrumentos. El poder social parece repartido en cada época según la calidad y cantidad de medios de destrucción que cada hombre posea. En rigor, este pensamiento de la lucha como substrato de la realidad cósmica, lo mismo física que histórica, yace en los más hondos senos del alma moderna. Debiera haberse hecho antes la curiosa observación de que toda la física moderna está elaborada en

torno a las leyes del choque formuladas por Wren. En cambio, no se ha sabido qué hacer con la idea de «atracción universal» que, instalada en la cima de la mecánica de Newton, tuvo siempre el aire de una noción mágica y heterogénea a todas las demás de la ciencia, como caída de otro mundo espiritual distinto del moderno. Y no es el menos sugestivo síntoma de que con Einstein empieza tiempo nuevo el hecho de que haya sido el primero en destacar esa idea de «atracción» y absorber en ella, por decirlo así, toda la mecánica.

No fue Marx quien inventó el mecanismo de lucha como explicación de los cambios históricos. Guizot interpreta ya la historia de Francia como perpetua colisión entre dos clases: nobleza y burguesía. Esta contienda incesante se verifica, según Guizot, en el campo jurídico. Marx no hizo sino trasponer la sustancia «clasificadora», creadora de grupos sociales antagonistas, del derecho a la economía, siguiendo a Saint-Simon, auténtico padre de la criatura.

Yo sospecho que esa historia, para la cual la realidad es lucha, y sólo lucha, es una falsa historia, que se fija sólo en el *pathos* y no en el *ethos* de la convivencia humana; es una historia de las horas dramáticas de un pueblo, no de su continuidad vital; es una historia de sus frenesíes, no de su pulso normal; en suma: no es una historia, sino más bien un folletín. Pero es, claro está, de por sí revelador que en el siglo pasado no hubiera oído más que para las desafinaciones históricas. A decir verdad, fue ese siglo —tan grande como extremado— el sumidero que recogió todo el torrente de pesimismo que mana sin parar desde el final del Renacimiento. Desde la época del *Quijote* se inclina la balanza de la ecuanimidad europea decididamente hacia la tristeza. (Recuerde el lector que en el siglo XIX han escrito Byron, Schopenhauer, Flaubert y Dostoyewski. ¡Enorme, fabuloso vendaval de pesimismo!)

Para sugerir algo de lo que podría entenderse por «interpretación bélica de la historia» subrayaré algunos hechos. Europa hubiera sido imposible sin Roma, que crea su primer esquema, y como cimiento de organización. Pero, a la vez, Roma no habría existido sin Grecia. Por una razón sencilla. Hay un momento en que el Occidente parece condenado a la orientalización. Es la época en que la formidable nación persa se lanza sobre nuestro continente. Grecia desnuca su poderío con Milcíades y Temístocles en Maratón y Platea. ¿Cómo? ¿Por qué? ¿Cuál mágica potencia ha descendido sobre este pueblo ateniense, tan poco numeroso y a la sazón tan joven, que le permite destruir una de las fuerzas nacionales más poderosas y maduras que han existido: los persas? ¿Magia? Nin-

guna. Todo lo contrario. Una clara invención de la helénica mente vivaz. Grecia, Roma, Europa han sido posibles gracias a la falange.

Los persas poseían un ejército enorme y brioso, pero combatían en masa informe y confuso tropel. Los griegos, en falange. La invención parece que fue dórica y, como tantas otras cosas, importada de Esparta a Atenas. Hagámonos cargo de la cuestión según la plantea el mejor historiador del arte bélico, Hans Delbrück. Merece la pena.

«Los héroes homéricos son combatientes singulares. Si Héctor hubiese podido poner en fila a sus troyanos y mantenerlos disciplinados, toda la fuerza y la destreza de Aquiles se hubiesen estrellado ante estas firmes hileras. Aquiles pone en fuga cientos de troyanos porque es superior a cada uno de ellos y no existe una fuerza que los reúna contra él. Aun cuando se hubiesen juntado algunos para acometerle, no era probable el buen éxito, porque no existía seguridad alguna de que el primero a quien amenazase su lanza infalible no iba a huir lleno de terror; a éste hubiera seguido en la fuga el más próximo, y así el tropel entero. Sólo un grupo más numeroso y ordenado, que tras larga habituación y ejercicio sabe mantener su cohesión y obedece a un mando, puede proporcionar la garantía de que aguantará unido aun el peligro de muerte. Y este sentimiento en cada individuo de que los demás no fallarán, facilita el aguante en la medida en que disminuye el peligro de cada uno. El que está encuadrado entre colaterales y posteriores, se halla físicamente impedido para huir. La cohesión produce, pues, por sí misma, una fuerza guerrera junto, aparte y sobre la prestancia bélica del individuo. A tal cohesión y conjunto llamamos «cuerpo táctico». Un cuerpo táctico es una pluralidad de guerreros con una voluntad única. El cuerpo táctico puede ser de tal solidez que sea posible incluir en él y utilizar bélicamente elementos nada guerreros y aun hostiles. Federico el Grande infiltraba prisioneros enemigos en sus disciplinados batallones. Toda la potencialidad guerrera se mueve entre los dos polos de la bravura y adiestramiento individuales por un lado y la solidez del cuerpo táctico por el otro, o, dicho de otra manera, entre *chevalerie* y disciplina. Lo sumo es unir ambas cosas, como lo hizo la falange espartana —orden lineal con unos ocho hombres de fondo—, donde cada individuo había sido educado desde la infancia para el heroísmo y vivía exclusivamente inspirado por el concepto del honor guerrero. Una leyenda refería el origen de esta falange. Un dios había prometido a los lacedemonios que vencerían siempre

que entrasen en la batalla al son de flautas y no combatiesen contra flautistas. Combatir con flautas significa marchar con ritmo, en orden y fila, en suma, en cuerpo táctico. Y es curioso notar que tambores y flautas, como medio rítmico, vuelven a aparecer en la historia cuando los lansquenetes concluyen con la guerra de «caballería» medieval, que era también combate singular.»

He aquí el gran instrumento de destrucción que los atenienses manejaron contra la gigante masa del poderío persa en Maratón.

La segunda guerra fue decidida en el mar. Había sido la genial previsión de Temístocles crear una gran flota, donde se insufla una disciplina pareja a la de tierra. Pero esto acarreó otra enorme transformación en la política interior de Atenas, ejemplo admirable de cómo la guerra influye en la historia jurídica; de cómo, en efecto, según la idea de Aristóteles, «mandan los que combaten y participan del Poder los que tienen las armas», creando así las formas de gobierno, la figura del Estado.

Cada nave —trirreme— necesitaba de 150 a 180 remeros: tres filas de a sesenta, más algunos soldados, capitán y pilotos. Los atenienses aprestaron hasta 127 naves. Esto supone un contingente de unos 25.000 hombres. Hasta entonces sólo habían combatido los hombres libres y nobles —los eupatridas— y la constitución ateniense se había mantenido en lo esencial dentro de los principios aristocráticos. Al necesitar para la flota movilizar toda la masculinidad hábil de Atenas, hubo que entregar las armas a los *thetes*, a la clase censataria inferior que no servía en la falange. Y he aquí que esta gran política imperialista, inspirada por Temístocles a Atenas, trae consigo, por una necesidad de técnica militar, el establecimiento plenario de la democracia. A la ampliación del ejercicio bélico sigue automáticamente la extensión de la soberanía a las clases ínfimas, que ni siquiera eran libres. El hecho da en rostro a la interpretación económica de la historia, porque los *thetes* no conquistan el Poder después de acaparar los instrumentos de producción y tráfico, sino que siguen siendo pobres y reciben los medios de influjo político por cesión de los ricos, que necesitan de ellos para una nueva organización de guerra. Vemos, pues, que el servicio militar generalizado y la democracia nacen juntos del apetito imperialista —exactamente lo mismo que aconteció en el siglo XIX. Fuera bueno que los «radicales» meditasen sobre la frecuencia con que en la historia el imperialismo ha sido un fruto democrático, y viceversa, la democracia una prenda del imperialismo

Hacia la misma época existe en Grecia un Estado rígidamente

aristocrático: Esparta. Se compone de sólo 12.000 espartanos, frente a 180.000 ilotas y 50.000 periecos. ¿Cómo logran aquéllos mantener en obediencia a una masa tan superior? El misterio se aclara cuando averiguamos que los espartanos no dejan a los ilotas tomar parte en las guerras o, a lo sumo, los emplean como escuderos, y siempre sin armas. Sólo admitían en su ejército cierto número de periecos, cuando más igual al de esparciatas.

Lo mismo que la democracia supone el servicio militar generalizado, la aristocracia tiene que hacer del guerrear un privilegio. Siempre mandan —como insinuaba Aristóteles, *hoi kektemenoi ta hopla*— los que tienen las armas. La Edad Media fue de constitución aristocrática mientras supo guardar celosamente para unos pocos este privilegio del peligro y la ofensa. De aquí el culto a la guerra, a la postura bélica, del señor medieval. En tanto que el místico, cuyo afán es triunfar en el otro mundo, pide morir de rodillas, el bárbaro Siguardo el Fuerte, anglodanés, canta en la agonía: «¡Levantadme! Quiero morir como un soldado, y no tumbado como una vaca. Vestidme la cota, cubridme con mi casco, poned mi escudo en el brazo izquierdo y mi hacha dorada en mi diestra, a fin de que expire bajo las armas».

Este amor al instrumento de destrucción que proporciona la delicia de mandar, resuena en frenéticos himnos a lo largo de la historia, y no nos sorprende que en su buen tiempo tuviesen los árabes quinientos nombres para la espada.

III

A veces la influencia de la técnica guerrera sobre los destinos históricos se ajusta tanto al detalle, que toma una apariencia cómica.

Vaga por la historia de Grecia una tradición, más bien grotesca, según la cual en tiempos de decadencia pidieron los espartanos un general al Atica prepotente. Como por burla, los atenienses les enviaron a Tirteo, un viejo poeta, deforme y ridículo. Pero éste enseñó a cantar sus poemas a los mozos de Laconia y los llevó a la victoria en todas las ocasiones. Desde entonces comienza a incorporarse Esparta, a crecer su poderío, hasta el triunfo final sobre la Hélade.

Esta leyenda oscura parece ahora haberse aclarado. Tirteo era,

en efecto, un personaje risible, un viejo general y poeta anticuado. Las nuevas generaciones de militares y poetas se burlaban de su estilo arcaico en estrategia y en lírica. Sobre todo, sus poemas, compuestos en medidas antiguas, de rígido compás, contrastaban con las formas más sueltas y ligeras de la nueva poesía. Pero estos ritmos vetustos, creados en la época de más severa disciplina bélica, eran el símbolo de ésta y tenían la virtud de hacer marchar en orden apretado a la falange. El ritmo simplicísimo hipnotiza al individuo y lo encaja vigorosamente en la unidad del cuerpo táctico. A esto se debió el triunfo de los espartanos. Tirteo había restaurado la antigua y rigorosa táctica. Su papel semeja, en algún modo, al de Hindenburg en la última gran guerra.

La disciplina bélica ha sido una de las máximas potencias de la historia. Toda otra disciplina, muy especialmente la que es supuesto de cualquier industria complicada, viene de este orden espiritual inventado por el hombre para combatir. Cuando un español genial intenta detener la desbandada mística que significó el Protestantismo, encuentra en sus hábitos de guerrero el remedio y funda una «compañía», cuya educación y régimen provienen de unas «ordenanzas» morales, que llamó, con vocabulario de capitán, «Ejercicios espirituales». Allí está la famosa meditación de «Las dos banderas», que parece pensada junto a la tienda de campaña en un alborear rojizo de cruenta jornada. (A los «Ejercicios espirituales» ha sucedido otro tremendo librito de «ordenanzas», donde se organizan nuevas fuerzas históricas en escuadrones formidables: el *Manifiesto comunista.* No se pueden leer sus páginas sin escuchar alucinatoriamente la marcha rítmica de una multitud interminable que avanza.)

La sorprendente eficacia que va adscrita al puño romano desde que aparece sobre el área histórica se debe, ante todo, a una intensificación de la disciplina. El Ejército ateniense sólo había tenido la que resulta mecánicamente del cuerpo táctico y su ejercicio. Faltaba, en cambio, el factor coercitivo. Cualquier soldado, en plena campaña, podía reclamar ante el Areópago contra su estratega que carecía de jurisdicción. De aquí el frecuente relevo de generales durante las campañas. Roma, por el contrario, entrega la justicia absoluta al jefe del Ejército: al cónsul.

Como ejemplo del rigor vigente se recordaba una de las pocas noticias auténticas de la Roma anterior a las guerras púnicas: que en el año 425 el cónsul Aulus Pastummius hizo decapitar a su hijo por haber abandonado la formación y haberse trabado con un enemigo en combate singular, de que salió victorioso.

Verdad es que el cuerpo público de Roma se moldea más estrictamente que los helénicos sobre la anatomía de su ejército. Los electores se dividen en clases, y el principio de la clasificación es la estructura de la fuerza armada. Significaba ésta un progreso admirable sobre la falange. La falange larga y delgada ondula peligrosamente en el campo de batalla. Tiene escaso fondo y no es difícil abrir en ella un boquete por donde se precipite el enemigo. A su través es siempre probable un envolvimiento, peligro constante en las alas. De donde resulta que la excesiva continuidad de la línea sólo en apariencia es una fuerza. Los romanos tuvieron una idea genial, muy parecida a la de los arquitectos que de la construcción románica extrajeron el aéreo edificio gótico. Cayendo en la cuenta de que la masa del muro continuo era innecesaria y bastaba con los contrafuertes, suprimieron o calaron las paredes y dejaron sólo los nervios dinámicos de la arquitectura. Por mera sustracción resolvieron elegantemente el problema de obtener un edificio más grande, más sólido y más luminoso. Parejamente, el romano escinde la falange en porciones más cortas, y lo que quita del frente lo añade de fondo. Así resulta el manípulo, cuerpo táctico de 120 hombres, casi cuadrado, igual de frente que de flanco, menos fácil de envolver, y, sobre todo, pasmosamente móvil. Cuando la primera línea cede en un punto, el manípulo zaguero acude pronto a llenarlo. Ahora bien: el manípulo se componía de dos centurias de a 60 hombres. La centuria y el centurión han fraguado la historia de Roma. Célula del cuerpo beligerante era, a la par, la centuria, la unidad electoral en que se organizaba el cuerpo de votantes.

Junto a ambas innovaciones —jurisdicción consular y manípulo—, no son de menor importancia estas otras: el *pilum* y el campamento. El hoplita griego combate con lanza; el romano, con azcona o dardo, que arroja, dividiendo así el encuentro en dos actos: uno, de guerra a distancia, que prepara el segundo, de lucha próxima con la espada. Por la noche el ejército no se entregaba al sueño sin cavar una fosa en derredor y plantar detrás una empalizada; este campamento fortificado constituye, a la larga, una de las grandes fuerzas del pueblo romano.

¡El pueblo romano! Convendría, tal vez, que nos entendiésemos sobre el sentido estricto de esta expresión. Siempre que hablaba el Poder público lo hacía en nombre del Senado y del pueblo —*Senatus populusque romanus*— el S. P. Q. R. de los tirsos oficiales —(que aparecen en las procesiones de Sevilla, y un ingenuo deportista, maravillado, leía: SPORT). Sorprende, ante todo, la dualidad: Roma no es,

por lo visto, una sola cosa, sino dos: un Senado y un pueblo. Cuando Roma dejó de ser esas dos cosas y se hizo una sola —al modo que las naciones actuales— dejó de existir. Esa dualidad tiene una enjundia incalculable, que fuera beneficioso presentar a la meditación de los políticos contemporáneos. En ella va oculto el secreto de la grandeza romana —y digo el secreto, porque, en efecto, se trata de un misterio, de una constitución, la más irracional que ha existido nunca, y, a pesar de ello, o tal vez por ello, la más eficaz de la historia. Pero no es ahora ocasión para tanto.

Quería decir que si traducimos el *Senatus populusque* por el *Senado y el pueblo*, habremos dado una versión literal, pero falsa. Por *pueblo* entendemos hoy el cuerpo civil. Pues bien: el sentido verdadero de *populus* fue originariamente el de cuerpo armado. Para quien quisiera expresar el significado más hondo de esa fórmula, según el espíritu de Roma, tendría que invertir paradójicamente los términos, y decir: *el pueblo y el Ejército*. En la mente romana lo civil era el Senado: los señores territoriales, las viejas familias o *gentes* que gozaban de derecho sagrado, se casaban por *confarreatio* y podían dejar herederos. Estos herederos —que heredan todo, hacienda y plenitud de derechos— son los únicos hijos de *padre*, los patricios. Los demás no tienen *padre*, en puro estilo jurídico romano, sino sólo generador; son prole —de aquí *proletarios*. Estos viejos agricultores, el pueblo civil, combate con las armas en la mano, pero necesita auxiliares para sus campañas, y entonces organizan en torno a sí un cuerpo de guerreros —el *populus*—, compuesto de los pequeños terratenientes asentados en la campiña. Mommsen pone este vocablo en relación con *populari*, que no es poblar, sino, al contrario, despoblar, devastar. (El que hería la víctima del sacrificio se llamaba *popa.*) El *populus* primitivamente no interviene sino en faenas de guerra, y su ingreso en la política se hace a fuerza de huelgas militares. Cuando el enemigo se acerca a las Siete Colinas, el *populus* se niega a formar y partir a la guerra. De aquí las innumerables y legendarias retiradas a uno u otro monte —Aventino, Sacro, Janículo, etcétera—, que tantas cabezas de eruditos han quebrado.

El romano pura sangre del buen tiempo de la República no concebía un ciudadano que no fuese agricultor. Y esto por la sencilla razón de que no concebía que se pudiese ser ciudadano si no se era guerrero. Ahora bien: el guerrero necesitaba entonces equiparse a sí mismo, cosa imposible si no tenía alguna hacienda. Pero no es la tierra quien directamente le proporciona el mando, sino el arma que la tierra le proporciona. Por esta razón no adquiere los derechos

políticos hasta que ha combatido, a pesar de que era propietario mucho tiempo antes. Puede decirse que con motivo de la guerra contra las Samnitas logra esta plebe rural torcer el brazo a los señores del Senado y convertirse verdaderamente en el *populus romanus* (1).

No se puede entender la historia romana si no se advierte esta dualidad de grandes terratenientes que viven en la urbe y pequeños propietarios que habitan la comarca. Entre unos y otros se encienden las grandes luchas políticas hasta la época de César. Los señores del Senado son los oficiales; los labriegos del contorno son los soldados. Unos necesitan de otros, y esto origina la admirable, orgánica cohesión de la acción romana hasta el siglo II antes de Cristo.

De esta manera la palabra más mansa y civil de todas, *pueblo*, aquella a que recurren los pacifistas, tiene un inquietante origen bélico. Por cierto que lo mismo acontece con la otra voz que simboliza la paz en algunos idiomas: *Aldea*, en tudesco, es *dorf*, que en antiguo alemán del Norte es *thorp*, de donde viene nuestra *tropa;* como en ruso, pueblo es *polk*, y significa ejército.

Octubre 1925.

---

(1) Véase *El origen del tribunado y la comunidad de las cuatro tribus*, por Eduardo Meyer, en *Kleine Schriften*, pág. 372 (1910).

SOBRE LA MUERTE DE ROMA

I

La *Revista de Occidente*, en su número XXXVII, realiza un deseo que desde hace años sentía: ofrecer a los lectores españoles una versión del espléndido estudio de Max Weber sobre las *Causas sociales de la decadencia de la cultura antigua*. Aunque Spengler no hubiera lanzado su libro apocalíptico, la situación de Europa predisponía toda mente alerta para una meditación de las decadencias. El ocaso de un enorme organismo histórico es el hecho de mayores dimensiones dramáticas que puede ofrecerse al hombre. Mayor que él, sólo sería la agonía sideral de nuestro planeta, su muerte como astro; pero, a tan grande espectáculo no estamos invitados. Por eso digo que el fenecimiento de una civilización es, para el hombre, la escena más saturada de melancolía.

Bien o mal, nos hemos habituado a la idea de que nuestra individualidad habrá de aniquilarse; pero nos resistimos a admitir que la sociedad donde aquélla iba inserta y como arraigada puede morir también. Esto nos acongoja más gravemente y duplica nuestra mortalidad. La sociedad en que vivimos es nuestro suelo, nuestro espacio moral, y nos parece que al morir queda en él de alguna manera nuestro hueco. La imagen de que ese hueco desaparezca también en todo el cuerpo social, que nos rodeó y sostuvo, da el último golpe a nuestra muerte y nos hace morir del todo. Ya sólo cabe la supervivencia abstracta que la fe religiosa propone al creyente: una inmortalidad transmundana y etérea, que para sustentarse tiene que soltar el lastre de nuestra figura histórica.

El pavor que este pensamiento sugiere inspira al hombre automáticamente la tendencia a creer que su civilización no morirá. Recuér-

dese la certidumbre con que el europeo de hace veinte años daba como definitiva la forma europea del mundo. Se pensaba que era ya imposible una cesura histórica como aquella atroz en que sucumbió el Imperio romano. Y, sin embargo, los hechos del último decenio han hecho vacilar esta convicción. Europa siente que su impulso mengua y entrevé por vez primera el peligro de muerte. De aquí que haya surgido en todas partes, espontáneamente, el tema de las decadencias. ¿Ha sido un bien, ha sido un mal suscitar tan grave cuestión? Hay temperamentos que al contacto con el peligro aumentan su vitalidad. Son los mejores. La existencia amenazada, llena de inminencias, cobra nuevo sabor. Lo demasiado seguro y estable que se alza con un gesto de invulnerable eternidad produce en nosotros una específica angustia. Si hay la melancolía de las ruinas, existe también lo que Nietzsche llamaba la melancolía de las construcciones eternas que se apoderaba del provincial cuando iba a Roma y contemplaba los edificios imperiales. Un mundo en que nada puede cambiar ni nada cabe emprender sería un sepulcro.

El estudio de Max Weber, escrito bastantes años antes que el libro de Spengler, lleva una intención opuesta a la de éste. En vez de mostrar lo que hay de semejante entre la cultura antigua y la nuestra, se propone marcar su diferencia esencial. El título del estudio no es, tal vez, adecuado. De las «causas sociales» apenas si analiza más que una: la económica. Pero ésta aparece tan claramente desarrollada, que es una verdadera delicia intelectual seguir con la mirada el denso resumen formulado por Weber.

Roma es un pueblo de campesinos guerreros. Combaten para ganar tierras. Sus dotes geniales de mando y batalla dan frutos tan superlativos que pronto los campos conquistados exceden a las fuerzas para labrarlos. La cultura antigua no llegó a la máquina. No cuenta con más instrumento de trabajo que el hombre y el animal doméstico. Esto movió a una segunda época de guerras en que ya no se busca ganar glebas, sino esclavos —el *instrumentum vocale*—, el utensilio parlante. Pero esto trae consigo la progresiva desaparición del pequeño propietario, que había sido a la vez el primer conquistador. No puede luchar con el capitalista de esclavos. El mundo romano se constituye en enormes latifundios.

La nueva estructura económica trae consigo un completo desplazamiento de la existencia antigua. Había sido ésta una vida costera en que el comercio, nunca muy intenso, servía de nexo y ligamen entre las ciudades. La nueva agricultura traslada al *hinterland* la gravitación social. Pero en las tierras no hay comercio ni medios de

ejercitarlo. Los caminos son calzadas militares y administrativas. (El camino militar calzado se llamó originariamente *pons;* los ingenieros mágicos se llamaron *pontífices*). Sólo existía el canje entre la industria urbana y los productos del campo próximo. Pero el pequeño propietario, no pudiendo competir con el latifundio, comienza a cubrir por sí mismo todas sus necesidades. Ya no compra en la ciudad. Se aisla en su gleba. Por otra parte, el ciudadano rico se surte de sus propios oficiales. Consecuencia: el obrero industrial urbano que nunca había sido muy numeroso, pierde toda importancia y comienza la emigración al campo.

Este sencillo ciclo de marea resume la historia antigua en su haz económico. Se inicia formando las urbes: el campesino va a la ciudad. Los *sinokismos* o ayuntamientos que originan siempre la ciudad clásica, no consisten en otra cosa. Los propietarios ricos del primer tiempo se van a vivir juntos en civilidad; ellos forman las «gentes», el «senado». A este flujo sigue el reflujo; la ciudad es reabsorbida por el campo. El gran propietario, con excepción de las viejas familias romanas, se recluye en su *villa*, en su latifundio, donde acaba por ejercer autoridad y hacerse señor. De este modo, el Imperio queda atomizado, casi literalmente, hecho polvo.

Pero las fabulosas conquistas imperiales requieren un ejército gigantesco, y este ejército, una cantidad muy grande de numerario. El Estado aprieta entonces a las ciudades, único lugar donde los últimos restos de comercio en moneda perduran. El campo, compuesto de islillas económicas, cada una de las cuales se basta a sí misma, ha vuelto al comercio en especie. La vida en la urbe se hace imposible. Los ricos son obligados a ejercer los cargos municipales y tienen que responder con su fortuna del contingente municipal ante el erario. Otro motivo para la fuga al campo.

En esto las guerras han llegado a la expansión máxima. Se ha acabado la caza de esclavos. El utensilio humano escasea y se encarece. La economía antigua se estrangula a sí misma.

La escasez de mano de obra obliga a no permitir trashumar al obrero ni al esclavo: quedan adscritos a la gleba. Pero, a la par, el Estado renuncia a extraer del campo soldados y se entrega a las razas extremas del Imperio, a las menos romanizadas. El ejército se hace puramente mercenario, con lo cual aumenta el presupuesto de guerra, al paso que hay menos numerario en el mundo. Como dice Weber, toda la política del Imperio en sus últimos siglos es buscar dinero.

Entretanto, los bárbaros fatigan el flanco norte del enorme cuerpo romano. ¿Cabe sostener con ejércitos interiores el *limes*, el valla-

dar que corre de las Islas Británicas al Cáucaso? Llegó un momento en que no hubo más remedio que buscar en los mismos bárbaros a los defensores. Los germanos pedían tierras, y el Imperio, haciéndoles pasar los grandes ríos fronterizos, los alojaba en su propio cuerpo, encargándoles de la defensa.

Este fue el final. Como se ve, no hubo tal irrupción. Fue, al contrario, una absorción que el Imperio realizó a fin de poder respirar militarmente. Sus defensores, inevitablemente, acabaron por hacerse sus dueños. Por eso decía Schopenhauer que el Estado debe prevenir «la defensa frente a los enemigos extraños, la defensa frente a los enemigos interiores, y, por fin, la defensa frente a sus defensores.»

II

La doctrina de Weber sobre la muerte de Roma puede resumirse así: la economía romana respira esclavitud. Cuando los esclavos faltan, el pez imperial muere ahogado. Conviene, sin embargo, advertir que Weber no pretende analizar en la integridad de sus factores la decadencia de Roma. No es un historiador materialista que reduzca al proceso económico los destinos de un pueblo. Precisamente ha sido nuestro maestro sin par en el arte de descubrir el maravilloso entrecruzamiento de las «causas» dentro de la realidad histórica. La economía influye en todo, claro está. Por eso se puede proyectar la historia entera de un pueblo sobre el plano económico, como la bola del mundo en el planisferio. Pero también es verdad la viceversa. En la economía influye, a su vez, todo. Por ejemplo, lo más remoto de ella en apariencia: la religión. Uno de los magnos trabajos de este magistral autor ha sido justamente volver del revés la tesis marxista y mostrar cómo la religión contribuye a regir el proceso económico. Una raza budista usará *coeteris paribus* diferente economía que el pueblo israelita.

No es, pues, la intención de Weber decir: porque la economía romana fue tal, Roma sucumbió; sino más bien esto otro: porque Roma fue como fue se desarrolló en ella un proceso económico morboso que acaba estrangulándose a sí mismo. No aspira a revelarnos *por qué* muere, sino *cómo* es su muerte mirada por el haz económico.

Nadie ha explicado todavía *por qué* un gran organismo histórico llega al aniquilamiento. De lo único que podemos estar seguros

es de que cuanto mayor sea aquél, menos poder tendrán sobre él las causas externas. Un Municipio puede ser destruido por un terremoto o por una epidemia. Una pequeña nación puede sucumbir en unas cuantas batallas. Pero todo un «mundo», como fue Roma, está inmunizado para accidentes parejos. Tiene, pues, razón Weber cuando empieza su ensayo diciendo: «El Imperio romano no se derrumbó por causas exteriores, tal vez como consecuencia de una evidente superioridad de sus enemigos». Los «mundos» sólo mueren de muerte natural. Dentro de ellos hay que buscar los asesinos. No hay, pues, irrupción de los bárbaros. Esta idea, tan de viejo cuadro histórico, fue inventada por los literatos de la decadencia romana, que eran, como suelen ser los literatos de todas las épocas difíciles, superlativamente reaccionarios. Incapaces de crear cultura, llamaban así a la tradicional. Cuando los escritores tenían todavía talento —Tácito, por ejemplo—, entrevén que lo verdaderamente nuevo, progresivo, es el bárbaro, aunque o, precisamente, porque ni tiene Senado ni compone párrafos ciceronianos. Esta intuición fresca y abierta a lo real se pierde muy pronto y los literatos vuelven a creer que el progreso es el Senado y la elocuencia. Siempre se ha repetido el mismo curioso fenómeno: los «progresistas» de ayer son los más nocivos reaccionarios de hoy, los que impiden la verdadera acomodación a lo absolutamente nuevo que el tiempo aporta. Son progresistas en línea recta. Los chinos creen que los diablos avanzan sólo rectilíneamente, y por eso, les basta poner un biombo ante la puerta de la habitación para que el tozudo diablo tenga que detenerse. De aquí también el encorvamiento de los tejados: el diablo, al deslizarse por ellos, no puede caer a tierra, sino que sale despedido otra vez en línea recta hacia el espacio, como la pelota de la cesta vasca. El buen literato de decadencia se dedica a componer acrósticos indolentes mientras ve llegar a los grandes bárbaros blancos. Luego se queja e inventa la irrupción en largas elegías verbipotentes, mientras los pueblos salían a recibir a las huestes francas o godas como a salvadores.

La verdad es que ya en tiempo de Alejandro Severo, en el ejército no había romanos ni casi latinos. Los mejores soldados eran germanos, y en el antiguo marco de la legión comienza a articularse el sentimiento feudal.

Pero la frase de Weber antes transcrita añade algo que no comprendo bien: «El Imperio romano no se derrumbó por causas exteriores, tal vez como consecuencia de una evidente superioridad de sus enemigos o *de la incapacidad de sus conductores políticos*». Sorpren-

de que la incapacidad de los conductores políticos sea considerada como una causa externa. Si por capaz se entiende sólo la figura genial —y a ello apunta extrañamente Weber nombrando a Estilicón—, no hay duda que su advenimiento o su ausencia son puro azar, y, por tanto, hechos externos al destino íntimo de un pueblo. Pero los genios no son la potencia decisiva en historia —quede para otra vez la precisión de este pensamiento—, sino que, por el contrario, el factor decisivo es el tipo medio de los individuos. Aun en los casos de aspecto absolutista no son nunca uno o varios hombres quienes conducen un pueblo, sino clases enteras de que aquél o aquéllos son el exponente y el símbolo.

Pues bien: el tipo medio del romano es, desde tiempos de César, evidentemente incapaz para la colosal misión que le incumbía. Los romanos tuvieron siempre el don de mando, un talento específico que no debe confundirse con otras calidades próximas. Pero fueron de sólito muy poco inteligentes. (Aproximadamente, los mismos síntomas que presenta el inglés). Mientras bastó con las dotes de mando, floreció la historia romana; mas en cuanto las circunstancias se fueron haciendo más apretadas, más sutiles y exigían una dosis mayor de agilidad mental, de plasticidad intelectual, comenzaron a fallar. En Roma no había más que políticos en seco, sin atmósfera intelectual ideológica, científica. Aquellos magistrados poseían unas cabezas de sillería como la empleada en sus formidables edificios. Vivían de ciertas ideas elementales y «eternas», que habían inspirado la vida romana desde su iniciación. Sería interesante y nada difícil mostrar cómo paso a paso, desde tiempo de los Gracos, la realidad se va apartando de las ideas canónicas alojadas en la inmutable testa del romano. La distancia es cada vez mayor, hasta hacerse prácticamente absoluta. *En su esencia última*, las instituciones son en tiempo de Diocleciano las mismas que en tiempo de Escipión. El romano no inventa.

Yo he sostenido que en los últimos dos siglos de Europa la política ha padecido un exceso de intelectualidad, con perjuicio de las dotes imperativas. El caso de Roma es perfectamente inverso: sobra de don de mando —terquedad, dureza y soberbia— y falta de aquel mínimo de deporte intelectual que mantiene alerta el espíritu y le permite modelarse blanda y exactamente sobre la cambiante realidad. En esto, como en todo lo vital, el acierto es cuestión de tacto y mesura. Ni política *de* ideas, ni política *sin* ideas.

Pero conviene describir concretamente, siquiera sea en esquema, esa limitación de la mente romana que le impidió inventar modos de

gobierno donde la realidad se holgase fructuosamente. Ello dejará en el ánimo como un dibujo ideal de la ecuación perfecta en que debe hallarse el don de mando y la agudeza intelectual. Siempre he sido hostil a Platón, porque sostuvo que los filósofos debían gobernar. ¿Qué mal habían hecho a Platón para desearles semejante destino? Preferible es que los filósofos se ocupen sólo en pensar y que, de cuando en cuando, los gobernantes lean lo que los filósofos han pensado, no para hacerles caso —¡eso de ninguna manera!—, sino tan sólo por vía gimnástica y como puro ejercicio.

III

Sabido es que el Mediterráneo no da a gusto otros frutos políticos que el Estado-Ciudad, la *Polis*, una urbe con su breve cinturón de campiña en derredor que se otea desde la plaza ciudadana. La urbe es, ante todo, esto: plazuela, foro, ágora. Lugar para la conversación, la disputa, la elocuencia, la política. En rigor, la urbe clásica no debía tener casas, sino sólo las fachadas que son necesarias para cerrar una plaza, escena artificial que el animal político acota sobre el espacio agrícola. Esto fue Roma también. A esto tendería, abandonado a sí mismo, nuestro Levante. Siempre que se le deja, echa a correr hacia el cantonalismo.

El Estado romano es una democracia, bien que aristocrática. El pueblo —*populus*— decide, mediante elecciones periódicas, de los destinos nacionales.

El campesino viene a votar a la ciudad, en persona. Perfectamente. ¡El ideal de la democracia! Pero he aquí que Roma conquista el Lacio. Al cabo de poco tiempo, y a fin de asegurar la solidaridad de los latinos, les otorga la ciudadanía. Ya tenemos con esto la primera incongruencia entre la forma política romana y la realidad social bajo ella. Porque el Lacio no es ya la franja rural en torno a la urbe. Es una ancha provincia. ¿Cómo pretender que los ciudadanos latinos vengan a votar a la ciudad? Inevitablemente empieza a crearse un número de electores profesionales que suplantan la voluntad ausente de los lejanos. La urbe propiamente tal ha crecido. Se ha formado en ella una plebe numerosa, que formará el material votante sobre el cual van a ejercer sus manejos los inquietos, los ambiciosos, los díscolos.

Pero he aquí que Roma conquista toda Italia. Los italiotas

—como en su tiempo los latinos— aparecen primero bajo la especie de aliados. Esto quiere decir que soportan todas las cargas y no tienen casi ningún derecho. En este momento sobrevienen los Gracos, cabezas confusas de revolucionarios siglo XIX. No saben bien lo que quieren ni lo que no quieren. Valientes y torpes, ambiciosos y a la par generosos, pertenecen a ese tipo de hombres nacidos para disparar juntos todos los problemas y no resolver ninguno. Son mentes vagas, almas patéticas, atraídas teatralmente por gesticulaciones heroicas que han visto antes en libros. Los Gracos se embriagan hablando, por cierto, muy bien, a lo Chateaubriand, en tiradas sentimentales que producen la borrachera demagógica en la enorme plazuela de los comicios. Ello es que los Gracos desencadenan de golpe la tempestad de todos los conflictos latentes, y Roma no vuelve nunca a estar tranquila. Prometen a los italiotas la ciudadanía, revuelven a los pobres contra los ricos (ley agraria), indisponen a la burguesía (equites) contra los nobles (senatoriales). El primer resultado fue la rebelión de los aliados y la penosa guerra subsecuente.

Hubo un momento en que los aliados tuvieron ganada la partida. Entonces deciden crear frente a Roma otro Estado. Pero el Estado que forman es idéntico al romano. Las mismas instituciones, el mismo método electoral con presencia de cuerpo. Designaron como capital a Corfinium —si no padezco error.

(Los lectores sabrán ser indulgentes si se desliza alguna equivocación adjetiva; no escribo rodeado de libros ni de notas, sino como un romántico, entre rocas ásperas y lentiscos, mientras delante, al horizonte, forma el mar su gran curva de ballesta pronta a disparar nuestro corazón, que siente afanes de flecha y es ya de suyo una cruenta herida).

Poco después concede Roma de buen grado a los italiotas los plenos derechos civiles. Pero ¿cómo unos y otros no advierten el carácter ilusorio de éstos? ¿Cómo iban a votar en Roma electores tan distantes? Italia está ya hecha. Es un cuerpo enorme; pero se sigue queriendo que venga a votar a la plazuela, junto al Tíber.

Los pueblos se van haciendo mediante la aglutinación progresiva de elementos extraños entre sí. Viven de la cohesión lograda, y mueren por disociación de lo que un tiempo estuvo unido, sólido, compacto.

Si antes hemos tomado, siguiendo a Weber, una vista económica de la decadencia romana, ahora podemos verla en su aspecto político. Y nos sorprende encontrar que un simple defecto de técnica electoral pueda traer consigo la ruina de tan magnífico cuerpo social. Sin

embargo, es así. Parece inconcebible que no viniera a la mente del romano una idea tan simple, para nosotros tan obvia, que desde sus comienzos, como la cosa más natural del mundo, existió en las naciones europeas: la idea de la representación política. La porción ausente y lejana de la sociedad puede estar presente de manera virtual, sin más que elegir un representante de ella. Para poseer tal idea, basta con ejecutar una sencilla abstracción y advertir que la voluntad de un ser puede actuar donde no llega su cuerpo. Si el romano no arriba a ella es simplemente porque era incapaz de esta abstracción. Topamos, pues, con una limitación absoluta, en seco, sin motivo ni justificación. No se trata, sin embargo, de un azar. Todo lo contrario. Al romano le faltó esta idea de representación política, lo mismo que al carnero le faltan las alas. Es una limitación constitutiva. Las causas internas de toda gran decadencia histórica no son más que esto: las limitaciones nativas, iniciales. Cada raza ha llegado al área histórica con su destino preformado, su curva prescrita, y no ha habido manera de reformar su trayectoria. La salvación sólo podría venir si en un cierto momento esa raza tuviese la clara conciencia de su limitación y se esforzase en corregirla con heroico denuedo, tanto más heroico cuanto que habría de ejercitarse sobre su propio ser. Este es hoy el problema de Europa en general, y de España en particular. O vemos bien nuestras limitaciones y nos resolvemos a subsanarlas, o moriremos sin remisión.

La estupidez de los que predican casticismo no les deja ver esta razón profunda e irónica que me ha llevado siempre a no halagar las viejas virtudes españolas y a pedir, en cambio, su complemento. Las virtudes que no tenemos son las que más importan. Los flancos restantes se hallan de sobra defendidos.

La exigencia de que el votante estuviese presente, no representado, produjo en Roma efectos tan decisivos como desastrosos.

Sobre todo, el más grave: la disociación entre la provincia y Roma. Los habitantes de ésta son, a la postre, los únicos votantes efectivos y, en consecuencia, la única porción políticamente activa de aquel inmenso Imperio. El resto del cuerpo social no cuenta. Esto trae consigo una condensación fabulosa de politicismo en Roma, una hiperactividad francamente neurótica, formalista, sin contenido. Por el contrario, la provincia se acostumbra a no intervenir en los destinos del Imperio, ni en los suyos, cada vez más absorbidos por el Poder central. La depresión, la desmoralización, la inercia crecen. No puede surgir ningún movimiento que reúna en amplia solidaridad un territorio provincial. Al revés: la provincia se atomiza polí-

ticamente —como la vimos atomizarse económicamente. Es inútil esperar que en ella se preparen nuevas fuerzas directoras para el Imperio. No pudiendo actuar, los provinciales pierden todo entrenamiento público y, sin la enérgica selección, que sólo es posible sobre gente que está en ejercicio, degeneran día por día.

Entretanto, la política de Roma va siendo presa exclusiva de la técnica electoral, y tiene que entregarse a los jefes de bandas. Pronto estas bandas operan con armas. Hacia el año 70 antes de Cristo dominan en Roma unas cuantas partidas de la porra —las famosas bandas de Clodio, ni siquiera compuestas por verdaderos ciudadanos. Hay una carta de Cicerón —no puedo recordar su singladura— donde se queja amargamente de esto y hace notar que en los comicios ya no intervienen romanos, sino frigios y misios, griegos y judíos, esclavos y gladiadores. Se ha llegado, como siempre en estos procesos de degeneración política, a la acción directa. No va a tardar en producirse el hecho irremisible; las legiones recabarán para sí el exclusivo ejercicio electoral y nombrarán emperador. Pero esto pertenece a otro haz de la historia romana, que apuntaré otro día; es la otra grande y progresiva disociación entre el cuerpo de votantes y el cuerpo de guerreros que primitivamente eran uno solo y formaban el *populus*, vocablo que significa propiamente «nación armada». Hay un momento decisivo en la historia de Roma: el siglo I antes de Cristo. Vemos hoy con suficiente claridad que la civilización antigua pudo salvarse, a no ser por las limitaciones y la testarudez de la mente romana. El organismo social gobernado por ésta había adquirido proporciones gigantescas y no podía ya vivir políticamente de Roma. Era menester vivir de otras potencias sociales nuevas, y éstas no podían ser más que las provincias. Siempre hubiera quedado a Roma el papel tradicional de cabeza pública y suprema rectora de los pueblos. Pero el tratamiento a que las provincias estaban sometidas las habían envilecido.

Un hombre maravilloso tuvo la genial intuición de que para salvar a Roma era preciso exaltar la provincia. Este hombre, para mi gusto el más grande que ha existido nunca, se llamaba César y era de la gente Julia.

Como decía Goethe, todo ser en que una especie culmina no pertenece ya a esa especie. En César, el alma romana se escapa de sí misma. Es milagroso el caso, pero en medio de las limitaciones «antiguas» aparece de pronto un hombre «moderno». Lo es en tal medida, que no nos extraña su «modernidad» en el detalle; por ejemplo, su invención del periódico y del *Diario de Sesiones*, que

debía unir a Roma con todo el orbe —*Urbi et Orbi*—; su preocupación por la medida del tiempo (reforma Juliana del calendario), todo en él nos parece perfecto, elegante, sustancioso y sublime. «Formidable y encantador» le llama un autor reciente. Lo único que nos perturba un poco es su pederastia accidental.

Pues bien: este César, hijo de Venus, en quien se ha destilado exquisitamente todo el pasado de Roma, comprende que el Estado tiene que cambiar de forma y de fondo. Es preciso inventar nuevas instituciones y despertar nuevas energías sociales de especie orgánica. Él va a dignificar la provincia frente a Roma. Y como las provincias asiáticas son razas caducas, enquistadas en arcaicas y petulantes civilizaciones, César se vuelve hacia los pueblos jóvenes y se determina a poner en forma «las naciones bárbaras». De aquí la conquista de las Galias. Pero la idea era demasiado sutil, demasiado compleja y vasta para alojarse en las cabezas putrefactas de la vieja aristocracia romana, inscritas fatalmente dentro de la idea «República», es decir: Senado, tribunos, comicios con presencia corporal. «La república es ya sólo un vocablo» —decía el genio de César—. Y esto le ponía frenético a Cicerón, literato y orador, para quien los vocablos lo eran todo. El intento de superar la limitación romana costó la vida a César. Ninguna otra mente antigua logró «ver» de nuevo su idea. Menos que nadie su heredero, el discreto Augusto, que se instala, desde luego, en los límites del alma romana.

En grande o en pequeño, toda historia nacional llega a un punto en que para recrecer necesita dejar descansar la vieja capital y esperarlo todo de la provincia; un momento en que es preciso despertar la periferia del gran cuerpo político y gritar: «¡Eh, vosotras, las provincias: es preciso que dejéis de ser provincianas! He aquí llegada la hora en que tenéis que aprontar vuestros impulsos intactos. El Estado renacerá de vosotras o no renacerá. ¡Eh, las provincias: de pie!»

Agosto 1926.

NUEVAS CASAS ANTIGUAS

En las calles de Madrid encontramos cada día mayor número de casas «madrileñas». Parejamente, Sevilla se está llenando hasta los bordes de «sevillanerías». Ahora vamos a preguntarnos si es éste un hecho reconfortante o desesperante. Para ello conviene descender a su raíz. La raíz está en la mente del propietario o del arquitecto que ha construido la nueva casa antigua.

¡La nueva casa antigua!... He aquí una expresión que yo no había buscado. Ha venido espontáneamente bajo la pluma como un can, a quien un gesto indeliberado de nuestra mano invita a tenderse a nuestros pies. Por mi gusto lo hubiese detenido hasta el fin del artículo, a fin de que el lector ignorase mi actitud ante el hecho que voy a analizar. Pero ya no hay remedio; esa expresión descubre a destiempo la escasa simpatía que siento, no hacia la casa «madrileña» o «sevillana», sino hacia el estado de espíritu, que lleva a construir en 1926 una casa del siglo XVII o XVIII.

Si analizamos el estado de espíritu que hace posible semejante *performance*, hallaremos estos ingredientes:

Primero, el deseo de hacer no sólo una casa, sino una casa con estilo. Este es el único componente laudable que hallo en la inspiración de estos constructores de ruinas y fabricantes de antigüedades. Hasta hace pocos años no se edificaba en Madrid más que puras casas, sórdidos habitáculos, donde no se hacía el menor sacrificio a la gracia posible de las formas. Tres generaciones de españoles han ejercitado la más resuelta voluntad de estilo. Si esta eliminación de toda belleza hubiese obedecido a algún principio positivo —como en el cuáquero, que rehusa todo servicio a la estética por parecerle in-

moral—, la desnudez de las habitaciones se habría convertido, contra su propósito, en una nueva gracia inesperada, y hubiera sido, inevitablemente, un estilo. Es la belleza tan generosa sustancia que no exige de nosotros que la solicitemos deliberada y nominativamente; basta con que no seamos viles; es decir, que respetemos nuestra propia vida, dándole algún sentido sincero y disciplinado para que automáticamente y por añadidura quede estilizada, embellecida.

Estas casas nuevas del siglo XVII y XVIII, que ahora van repoblando Madrid, anuncian que la vida española empieza a cobrar sentido y a entrar en disciplina. Sus constructores hacen un sacrificio a la belleza noble; gesto libatorio en que derramamos algo de nuestros bienes en honra a un poder divino. Y la belleza, sin duda, tiene algo de divinidad. Por lo menos, estos dos atributos: es trascendente y es problemática.

Segundo. Una vez que el constructor ha sentido un apetito de estilo, el paso inmediato y lógico debía ser satisfacer aquél creando éste. En vez de ello, la sensibilidad del constructor resbala sobre el panorama del arte pretérito, donde se conservan los estilos ya hechos, y entre todos elige uno. A mí me parece que tal conducta implica una serie de errores radicales. Enumero algunos: *a)* Olvida que el arte es siempre creación y no elección entre lo ya creado. Es creación, no sólo por parte del artista productor, sino también del contemplador. Una estética torpe nos ha habituado a reservar el nombre de artista para el que produce la obra, como si el que la goza adecuadamente no tuviese también que serlo. Producción y recepción son en arte operaciones recíprocas. *b)* Sobre este olvido, la idea de que cabe elegir entre estilos como se elige un sombrero en la sombrerería supone un margen del albedrío estético incompatible con la dignidad y la esencia misma del arte. Aquí repercute el olvido antedicho. Si se tuviese en cuenta que «sentir» el arte es también un modo de creación, nadie atribuiría al gusto ese libertinaje de movimientos que expresa el dicho «de gustos no hay nada escrito». El estilo que crea cada época, y dentro de ella cada artista, no emerge de una elección, y mucho menos de una caprichosa elección. Es un fruto único, predeterminado e inevitable, que depende del ser mismo de la época y del individuo en ella inscrito. Consecuencia de esto es que: *c)* Cada época tiene que tener su estilo congénito, y nunca puede ser el suyo el de otra época. El hombre que posee auténtica sensibilidad estética repugna sentir como propio un estilo pretérito, lo mismo que repugna aceptar, sin ficción adoptiva, como propio un hijo de otro. La adopción es una paternidad irónica, deliberadamente metafórica.

El que adopta es «como» un padre. Nuestra simpatía hacia algún estilo del pasado sólo puede ser irónica. La forma de esta ironía es muy varia. Por ejemplo, desde un estilo actual, preferimos aquellos del pretérito que tienen alguna acentuada semejanza con aquél. Pero a la vez notamos que tal semejanza es sumamente parcial y abstracta. El estilo antiguo, aun el más afín con el nuestro, contiene ingredientes inasimilables para la actualidad. Nuestra simpatía le dota, pues, sólo de una semipresencia, de una ficticia actualidad, que, en definitiva, le llega de nuestro arte contemporáneo. *d)* Mucha gente cree que esa imparcialidad ante los estilos, esa libertad de espíritu, que permite gozar de cualesquiera, es una virtud superior, cuando en verdad acusa una sensibilidad tosca que no percibe la radical diferencia existente entre ellos. Cuando más delicado y perfecto es un ser, menor es su libertad en la vida, mayor su sujeción a un destino y órbita determinados. El que sirve lo mismo para una cosa que para otra es que no sirve egregiamente para ninguna. Del mismo modo, el que cree gozar parejamente de estilos contrapuestos es que, en rigor, no percibe la fina estructura de ninguno.

La imparcialidad sólo empieza a tener sentido cuando situamos la obra en el pasado y nuestra contemplación se hace refleja, fría e histórica. Somos imparciales con los muertos: con los pintores de Altamira, con Giotto, con Tiziano, con Velázquez; pero no con Zuloaga o con Picasso.

Esta imparcialidad es otra forma de ironía. No se ha reparado suficientemente en la extensión que la ironía ocupa en nuestra vida, tal vez porque se tiene de aquélla una idea angosta. Ironizamos siempre que en nuestro trato con una cosa, sea del orden que sea, no la referimos ni enganchamos al núcleo decisivo de nuestra persona. El «yo» que entonces se relaciona con la cosa —para juzgarla, estimarla, amarla o reprobarla— no es el fondo definitivo, sostén último del resto de nuestra personalidad, sino un «yo» más o menos ficticio que *ad hoc* destacamos para que se las entienda con el objeto. Así, en la vida de sociedad solemos reprimir las intervenciones de nuestro «yo» auténtico, encargado de regir nuestras palabras y movimientos a un «yo» social, invención nuestra, que situamos en la propia periferia para que engrane mediante «convencionalismos» con el «yo» social de las otras personas que tratamos.

Pues bien; en la visión «histórica» de una obra de arte actúa también un «yo» ficticio, relativamente desapasionado, tibio y comprensivo.

Otra tercera forma de relación irónica con los estilos pretéritos

es la que inspira nuestra afición a las «antigüedades». No ponemos —no «deberíamos» poner, si nos diésemos cuenta exacta de lo que pasa en nosotros—; no ponemos, digo, «en serio» un sillón Luis XV dentro de nuestra habitación. Lo tenemos allí como tenemos un perro peludo y monstruoso: a guisa de gracioso absurdo, de figura extraña, y precisamente por su perfecta inconexión con nuestra vida efectiva. La tienda de antigüedades representa un papel análogo al de la casa de fieras. Nuestra relación estética con el bargueño no es muy diferente en su última raíz de nuestra relación vital con la jirafa.

Una de las capacidades normales y necesarias del organismo viviente es la secreción —llamémoslo así— de ficciones, como el «yo» social, de que he hablado antes. Pero acaece que muchos hombres son absorbidos por esa porción ficticia de sí mismos. (Nada más frecuente que hallar personas completamente dominadas por el «convencionalismo» social). Así se explica que pueda «en serio» amueblarse un salón del siglo XX con muebles del siglo XVIII. La estimación irónica de aquel viejo estilo ocupa el lugar de una auténtica y directa estimación.

Tercero. Pero el constructor de casas «madrileñas» suele recibir su inspiración decisiva de un motivo que no es estético. Ha oído hablar de que existen estilos «nacionales» o de raza, y de que se «debe» guardar fidelidad a esa «tradición» castiza. En suma: desembocamos en el tema perdurable del «nacionalismo». Es éste asunto delicado, que conviene desarrollar aparte un día u otro.

En rigor, hoy no quería sino llegar, con algún sentido para el lector, a esta fórmula imperativa.

Al amueblar una habitación o construir un edificio es un deber vital, inspirado por la estimación hacia sí mismo, intentar la belleza, partiendo de las formas y necesidades actuales. Y es preferible equivocarse al servicio de este empeño que acertar en la trivial resolución de copiar un viejo estilo.

Nadie saldría a la calle —fuera de Carnestolendas— vestido con un traje a lo Felipe IV. Sería hacer de la propia vida y el propio ser una ruin mascarada. Pues ¿qué diferencia hay entre eso y vivir en una nueva casa antigua? La casa, como los nómadas árabes dicen de la tienda de campaña, es el traje de la familia.

1926.

MEDITACIÓN DEL ESCORIAL

EN EL PAISAJE

Sobre el paisaje del Escorial, el Monasterio es solamente la piedra máxima que destaca entre las moles circundantes por la mayor fijeza y pulimento de sus aristas. En estos días de primavera hay una hora en que el sol, como una ampolla de oro, se quiebra contra los picachos de la sierra, y una luz blanda, coloreada de azul, de violeta, de carmín, se derrama por las laderas y por el valle, fundiendo suavemente todos los perfiles. Entonces, la piedra edificada burla las intenciones del constructor y, obedeciendo a un instinto más poderoso, va a confundirse con las canteras maternales.

Francisco Alcántara, que tanto sabe de cosas de España, suele decir que, como el castellano es el idioma en que, de cierta manera, se integran los dialectos y lenguas de la periferia hispánica, es la luz de esta Castilla central una quintaesencia de las luces provinciales.

Esta luz castellana es la que, poco antes de llegar la noche con lento paso de vaca por el cielo, transfigura El Escorial hasta el punto de parecernos un pedernal gigantesco que espera el choque, la conmoción decisiva, capaz de abrir las venas de fuego que surcan sus entrañas fortísimas. Hosco y silencioso aguarda el paisaje de granito, con su gran piedra lírica en medio, una generación digna de arrancarle la chispa espiritual.

¿A quién dedicó Felipe II esta enorme profesión de fe, que es, después de San Pedro, en Roma, el credo que pesa más sobre la tierra europea? La carta de fundación pone en boca del Rey: «El cual Monasterio fundamos a dedicación y en nombre del bienaventurado San Lorenzo, por la particular devoción que, como dicho

es, tenemos a ese glorioso santo, y en memoria de la merced y victoria que en el día de su festividad de Dios comenzamos a recibir.» Esta merced fue la victoria de San Quintín.

Aquí tenemos una leyenda documentada que es preciso rectificar, a pesar del documento. San Lorenzo es un santo respetable, como todos los santos, pero que, a decir la verdad, no ha solido intervenir en las operaciones de nuestro pueblo. ¿Será posible que uno de los actos más potentes de nuestra historia, la erección del Escorial, no haya tenido otra significación que el agradecimiento a un santo transeúnte, de escasa realidad española? No nos basta San Lorenzo: soy el primero en admirar aquello de que, hallándose bien tostado de un lado, pidió que le volviesen del otro; sin aquel gesto no estaría representado el humorismo entre los mártires. Pero, francamente, la paciencia de San Lorenzo, con ser admirable, no basta para llenar estos colosales ámbitos.

Es indudable que cuando presentaron varios planos a Felipe II y eligió éste, encontró en él expresada su interpretación de lo divino.

A LA MAYOR GLORIA DE DIOS

Todos los templos se erigen, claro está, para la mayor gloria de Dios; pero Dios es una idea general, y ningún templo verdadero se ha elevado jamás a una idea general. El apóstol que vagabundeando por Atenas creyó leer en el frontis de un altar: «Al Dios desconocido», padeció un grave error; ese hierón no ha existido nunca. La religión no se satisface con un Dios abstracto, con un mero pensamiento; necesita de un Dios concreto, al cual sintamos y experimentemos realmente. De aquí que haya tantas imágenes de Dios como individuos: cada cual, allá en sus íntimos hervores, lo compone con los materiales que encuentra más a mano. El rigoroso dogmatismo católico se limita a exigir que los fieles admitan la definición canónica de Dios; pero deja libre la fantasía de cada uno para que lo imagine y lo sienta a su manera. Refiere Taine que una niña a quien dijeron que Dios estaba en los cielos, exclamó: «¿En el cielo, como los pájaros? Entonces tendrá pico». Esta niña podía ser católica: la definición del catecismo no excluye el pico en Dios.

Mirando en nuestro interior, buscamos entre cuanto allí hierve lo que nos parece mejor, y de esto hacemos nuestro Dios. Lo divino es la idealización de las partes mejores del hombre, y la religión

consiste en el culto que la mitad de cada individuo rinde a su otra mitad, sus porciones ínfimas e inertes a las más nerviosas y heroicas.

El Dios de Felipe II, o, lo que es lo mismo, su ideal, tiene en el Monasterio un comentario voluminoso. ¿Qué expresa la masa enorme de este edificio? Si todo monumento es un esfuerzo consagrado a la expresión de un ideal, ¿qué ideal se afirma y hieratiza en este fastuoso sacrificio de esfuerzo?

LA MANERA GRANDE

Señores, hay en la evolución del espíritu europeo un instante todavía muy poco estudiado y, sin embargo, de grandísimo interés. Es una hora en que el alma continental debió sufrir uno de esos terribles dramas íntimos que, a pesar de su gravedad y del agudo dolor que ocasionan, sólo por medios indirectos se manifiestan. Esa hora coincide con la edificación del Escorial. En la mitad del siglo XVI da sus frutas mejor madurecidas el Renacimiento. Ya sabéis lo que es el Renacimiento: la alegría de vivir, una jornada de plenitud. Se aparece a los hombres el mundo de nuevo como un paraíso. Hay una perfecta coincidencia entre las aspiraciones y las realidades. Notad que la amargura nace siempre de la desproporción entre lo que anhelamos y lo que conseguimos.

Chi non può quel che vuol, quel che può voglia (1),

decía Leonardo de Vinci. Los hombres del Renacimiento querían sólo lo que podían, y podían todo lo que querían. Si alguna vez la desazón y el descontento asoman en sus obras, lo hacen con tan bello rostro, que en nada se parecen a eso que llamamos tristeza, a esa cosa entre manca y tullida que hoy se arrastra gemebunda por nuestros pechos. A ese grato estado de espíritu del Renacimiento sólo podían corresponder serenas y mesuradas producciones, hechas con ritmo y con equilibrio; en suma: lo que se decía la *maniera gentile*.

Pero hacia 1560 comienzan a sentir las entrañas europeas una inquietud, una insatisfacción, una duda de si es la vida tan perfecta y cumplida como la edad anterior creía. Empiézase a notar que es mejor la existencia que deseamos que la existencia que tenemos. Son más anchas y más altas nuestras aspiraciones que nuestros logros. Nuestros anhelos son energías prisioneras en la prisión de la

(1) El que no puede lo que quiere, quiera lo que puede.

materia, y gastamos la mayor parte de ellas en resistir el gravamen que ésta nos impone.

¿Queréis una expresión simbólica de este nuevo estado de espíritu? Frente al verso de Leonardo recordad estos otros de Miguel Angel, que es el hombre del instante: *La mia allegrez' e la maninconía.*

> «*O Dio, o Dio, o Dio,*
> *Chi' m' a tolto a me stesso,*
> *Ch' a me fusse più presso*
> *O più di me potessi, che poss' io?*
> *O Dio, o Dio, o Dio*» (1).

No podían las formas quietas y lindas del arte renacentista servir de vocabulario donde expresaran sus emociones de héroes prisioneros, de encadenados Prometeos, los hombres que así aúllan a la vida. Y, en efecto, justamente en estos años se inicia una modificación en las normas del estilo clásico. Y la primera de estas modificaciones consiste en superar las formas gentiles del Renacimiento por la mera ampliación de su tamaño. Miguel Angel opone en arquitectura a la *maniera gentile* lo que se llamó la *maniera grande*. Lo colosal, lo superlativo, lo enorme, va a triunfar en el arte. De Apolo se dirige la sensibilidad a Hércules. Lo bello es lo hercúleo.

Tema éste demasiado sugestivo para que ahora, ni ligeramente, lo rocemos. ¿Por qué, por qué los hombres se complacieron durante un tiempo en lo excesivo, en la superlación de todas las cosas? ¿Qué es en el hombre la emoción de lo hercúleo? Pero vamos con prisa. Yo sólo quería indicar que, cuando se alza sobre el horizonte moral europeo la constelación de Hércules, celebraba España su mediodía, gobernaba el mundo y en un seno del patrio Guadarrama el Rey Felipe erigía, según la *maniera grande*, este monumento a su ideal.

TRATADO DEL ESFUERZO PURO

¿A quién va dedicado —decíamos— este fastuoso sacrificio de esfuerzo?

Si damos vueltas en torno a las larguísimas fachadas de San Lorenzo, habremos realizado un paseo histórico de algunos kilómetros, se nos habrá despertado un buen apetito; pero, ¡ay!, la ar-

(1) ¿Quién me ha arrebatado a mí mismo, quién que sobre mí pudiese más que yo puedo?

quitectura no habrá hecho descender sobre nosotros ninguna fórmula que trascienda de la piedra. El Monasterio del Escorial es un esfuerzo sin nombre, sin dedicatoria, sin trascendencia. Es un esfuerzo enorme que se refleja sobre sí mismo, desdeñando todo lo que fuera de él pueda haber. Satánicamente, este esfuerzo se adora y canta a sí propio. Es un esfuerzo consagrado al esfuerzo.

Ante la imagen del Erecteion, del Partenón, no ocurre pensar en el esfuerzo de sus constructores: las cándidas ruinas envían bajo el cielo de límpido azul grandes halos de idealidad estética, política y metafísica, cuya energía es siempre actual. Preocupados en recoger esos efluvios densos, la cuestión del trabajo consumido en pulir aquellas piedras y en ordenarlas no nos interesa, no nos preocupa.

Por el contrario, en este monumento de nuestros mayores se muestra petrificada un alma toda voluntad, todo esfuerzo, mas exenta de ideas y de sensibilidad. Esta arquitectura es toda querer, ansia, ímpetu. Mejor que en parte alguna aprendemos aquí cuál es la sustancia española, cuál es el manantial subterráneo de donde ha salido borboteando la historia del pueblo más anormal de Europa. Carlos V, Felipe II han oído a su pueblo en confesión, y éste les ha dicho en un delirio de franqueza: «Nosotros no entendemos claramente esas preocupaciones a cuyo servicio y fomento se dedican otras razas; no queremos ser sabios, ni ser íntimamente religiosos; no queremos ser justos, y menos que nada nos pide el corazón prudencia. Sólo queremos ser grandes». Un amigo mío que visitó en Weimar a la hermana de Nietzsche, preguntó a ésta qué opinión tuvo el genial pensador sobre los españoles. La señora Förster-Nietzsche, que habla español, por haber residido en el Paraguay, recordaba que un día Nietzsche dijo: «¡Los españoles! ¡Los españoles! ¡He ahí hombres que han querido ser demasiado!»

Hemos querido imponer, no un ideal de virtud o de verdad, sino nuestro propio querer. Jamás la grandeza ambicionada se nos ha determinado en forma particular, como nuestro Don Juan, que amaba el amor y no logró amar a ninguna mujer, hemos querido el querer sin querer jamás ninguna cosa. Somos en la historia un estallido de voluntad ciega, difusa, brutal. La mole adusta de San Lorenzo expresa acaso nuestra penuria de ideas, pero, a la vez, nuestra exuberancia de ímpetus. Parodiando la obra del doctor Palacios Rubios, podríamos definirlo como un tratado del esfuerzo puro.

¡El esfuerzo! Como es sabido, fue Platón el primer hombre que trató de hallar los componentes del alma humana, lo que luego se denominó «potencias». Comprendiendo que es el espíritu individual cosa demasiado resbaladiza y fugitiva para poder analizarla, Platón buscó en las razas, como en grandiosas proyecciones, los resortes de nuestra conciencia. «En la nación —dice— está el hombre escrito con letras grandes». Notaba en la raza griega una incansable curiosidad y nativa destreza para el manejo de las ideas: los griegos eran inteligentes, en ellos se acusaba la potencia intelectual. Pero advertía en los pueblos bárbaros del Cáucaso cierto carácter que él echaba de menos en Grecia y que le parecía tan importante como el intelecto. «Los escitas —observa Sócrates en la *República*— no son inteligentes como nosotros, pero tienen θυμός.» θυμός, en latín, *furor;* en castellano, esfuerzo, coraje, ímpetu. Sobre esta palabra construye Platón la idea que hoy llamamos voluntad.

He aquí la genuina potencia española. Sobre el fondo anchísimo de la historia universal fuimos los españoles un ademán de coraje. Esta es toda nuestra grandeza, ésta es toda nuestra miseria.

Es el esfuerzo aislado y no regido por la idea un bravío poder de impulsión, un ansia ciega que da sus recias embestidas sin dirección y sin descanso. Por sí mismo carece de finalidad: el fin es siempre un producto de la inteligencia, la función calculadora, ordenadora. De aquí que para el hombre esforzado no tenga interés la acción. La acción es un movimiento que se dirige a un fin, y vale lo que el fin valga. Mas, para el esforzado, el valor de los actos no se mide por su fin, por su utilidad, sino por su pura dificultad, por la cantidad de coraje que consuman. No le interesa al esforzado la acción: sólo le interesa la hazaña.

Permitidme que en este punto os traiga un recuerdo privado. Por circunstancias personales yo no podré mirar nunca el paisaje del Escorial sin que vagamente, como la filigrana de una tela, entrevea el paisaje de otro pueblo remoto y el más opuesto al Escorial que quepa imaginar. Es una pequeña ciudad gótica puesta junto a un manso río oscuro, ceñida de redondas colinas que cubren por entero profundos bosques de abetos y de pinos, de claras hayas y bojes espléndidos.

En esta ciudad he pasado yo el equinoccio de mi juventud; a ella

debo la mitad, por lo menos, de mis esperanzas y casi toda mi disciplina. Ese pueblo es Marburgo, de la ribera del Lahn.

Pero iba haciendo memoria. Recordaba que hace unos cuatro años pasé un estío en ese pueblo gótico junto al Lahn. Estaba entonces Hermann Cohen, uno de los más grandes filósofos que hoy viven, escribiendo su *Estética*. Como todos los grandes creadores, es Cohen de temple modesto, y se entretenía discutiendo conmigo sobre las cosas de la belleza y del arte. El problema de qué sea el género «novela» dio sobre todo motivo a una ideal contienda entre nosotros. Yo le hablé de Cervantes. Y Cohen entonces suspendió su obra para volver a leer el *Quijote*. No olvidaré aquellas noches en que sobre los boscajes el alto cielo negro se llenaba de estrellas rubias e inquietas, temblorosas como infantiles entrañuelas. Me dirigía a casa del maestro, y le hallaba inclinado sobre nuestro libro, vertido al alemán por el romántico Tieck. Y casi siempre, al alzar el rostro noble, me saludaba el venerado filósofo con estas palabras: «¡Pero, hombre!, este Sancho emplea siempre la misma palabra de que hace Fichte el fundamento para su filosofía». En efecto: Sancho usa mucho, y al usarla se le llena la boca, esta palabra: «hazaña», que Tieck tradujo *Tathandlung*, acto de voluntad, de decisión.

Alemania había sido, centuria tras centuria, el pueblo intelectual de los poetas y los pensadores. En Kant se afirman ya junto al pensamiento los derechos de la voluntad —junto a la lógica, la ética. Mas en Fichte la balanza se vence del lado del querer, y antes de la lógica pone la hazaña. Antes de la reflexión, un acto de coraje, una *Tathandlung:* éste es el principio de su filosofía. ¡Ved cómo las naciones se modifican! ¿No es cierto que Alemania aprendió bien esta enseñanza de Fichte, que Cohen veía preformada en Sancho?

LA MELANCOLÍA

Mas ¿adónde puede llevar el esfuerzo puro? A ninguna parte; mejor dicho, sólo a una: a la melancolía.

Cervantes compuso en su *Quijote* la crítica del esfuerzo puro. Don Quijote es, como Don Juan, un héroe poco inteligente; posee ideas sencillas, tranquilas, retóricas, que casi no son ideas, que más bien son párrafos. Sólo había en su espíritu algún que otro montón de pensamientos rodados como los cantos marinos. Pero Don Quijote fue un esforzado: del humorístico aluvión en que convierte

su vida sacamos su energía limpia de toda burla. «Podrán los encantadores quitarme la ventura; pero el esfuerzo y el ánimo será imposible». Fue un hombre de corazón: ésta era su única realidad, y en torno a ella suscitó un mundo de fantasmas inhábiles. Todo alrededor se le convierte en pretexto para que la voluntad se ejercite, el corazón se enardezca y el entusiasmo se dispare. Mas llega un momento en que se levantan dentro de aquel alma incandescente graves dudas sobre el sentido de sus hazañas. Y entonces comienza Cervantes a acumular palabras de tristeza. Desde el capítulo LVIII hasta el fin de la novela todo es amargura. «Derramósele la melancolía por el corazón —dice el poeta—. No comía —añade—, de puro pesaroso; iba lleno de pesadumbre y melancolía». «Déjame morir —dice a Sancho— a manos de mis pensamientos, a fuerza de mis desgracias». Por vez primera toma a una venta como venta. Y, sobre todo, oíd esta angustiosa confesión del esforzado: La verdad es que «yo no sé lo que conquisto a fuerza de mis trabajos», no sé lo que logro con mi esfuerzo (1).

1915

---

(1) [En la Revista *España*, núm. 11, de 9 de abril de 1915, se publicó el texto de esta «Meditación» anteponiéndole la siguiente nota: «Guía espiritual de España».

(La Sección de literatura del Ateneo de Madrid ha organizado con este título una serie de conferencias; de la segunda de ellas, leída el domingo 4 de abril, por el señor Ortega y Gasset, acerca de El Escorial, reproducimos el capítulo que antecede).]

EL ESPECTADOR-VII

(1930)

HEGEL Y AMÉRICA

I

Era vergonzoso que la *Filosofía de la Historia Universal* de Hegel no estuviese traducida ni al francés ni al castellano. Sólo hay dos versiones italianas, ambas infieles y anticuadas. Esto y la contingencia de que recientemente se haya reconstruido en Alemania un nuevo texto de la obra mucho más completo que el conocido, me ha llevado a procurar una edición española que ahora va a darse al público. Con este motivo he vuelto a recorrer cuidadosamente las formidables páginas de este libro imperial. Imperial, sí. Hegel era un emperador del pensamiento —frase estúpida si usted, lector, se empeña en entenderla como suelen entender hoy a los escritores los lectores de habla española; es decir, no entendiéndolos, suponiéndose desde luego e indefectiblemente más listos que el escritor que leen. (En algunos países de Sudamérica esta enfermedad de los lectores puede llegar a constituir una calamidad nacional).

Hegel es un caso curioso de archi-intelectual, que tiene, no obstante, psicología de hombre de Estado. Autoritario, imponente, duro y constructor. Su alma no se parece nada ni a la de Platón ni a la de Descartes, ni a la de Spinoza, ni a la de Kant. La casta de su carácter le sitúa más bien en la línea de César, Diocleciano, Gengis-Khan y Barbarroja. Y no es que fuese uno de estos personajes aparte de ser un pensador, sino que lo fue precisamente como pensador. Su filosofía es imperial, cesárea, gengiskhanesca. Y así ocurrió que, a la postre, dominó *políticamente* el Estado prusiano, dictatorialmente, desde su cátedra universitaria. Ya digo que es un caso único en la historia de la filosofía. Lo habitual ha sido que cuando un filósofo pretende ser político le pase lo que a Platón. Salió ingenuamente a reformar el Estado de Dionisio, y pocos meses después

tuvieron que comprarlo en un mercado de esclavos, a fin de rescatar su divina persona, caída en tan extrema desventura.

Hegel es un emperador del pensamiento en un sentido radicalmente distinto y mucho más sustancioso de lo que ha imaginado al pronto el listísimo lector. En ninguna de sus obras trasparece tanto ese carácter —organizador de grandes masas y duro para la carne de cañón— como en esta *Filosofía de la Historia Universal.* Sobre ella hablo largamente en el prólogo a la versión española (1); pero ahora quisiera espumar un tema particular: cómo ve este gran filósofo de la historia la América emergente.

Hegel ha sido uno de los últimos filósofos para quienes el universo es algo real. Después de él vino el diluvio del fenomenalismo en todas las formas, formatos y variantes posibles. Como ahora sentimos —y no sólo sentimos— la urgencia de redescubrir la realidad tras de los meros fenómenos, más allá de todo relativismo, el contacto con Hegel, ya que no nos conquista, nos corrobora. La realidad universal que descubre fue llamada por él Espíritu. Este no es otra cosa que aquello que se conoce a sí mismo. Y como el que se conoce a sí mismo no es más que eso, no se puede diferenciar de otro que posea la misma condición. El saberse del uno es idéntico al saberse del otro; por tanto, no hay más que un Espíritu, una única realidad absoluta. Todo lo demás es real sólo como miembro y elemento de ese Espíritu, que, consistiendo en un conocerse, consiste en una actividad, en un movimiento y esencial agilidad que le lleva del ignorarse hasta el saberse. Va, pues, pasando de idea en idea hasta arribar a la idea completa de sí, hasta volver en sí, como un jerifalte que vuelve al puño, si el puño fuese un jerifalte. Este vuelo de idea en idea no es caprichoso, constituye un itinerario forzoso, rígido —es un proceso lógico. La *Lógica* de Hegel desarrolla este proceso ideal, que, de etapa en etapa, aclara ante sí mismo, desvela y revela al Espíritu. El concepto con que empezamos se perfecciona en otro; éste, a su vez, en otro, y así, sucesivamente, en cadena de diamante, en disciplina dialéctica, que nos aprisiona, para al cabo dotarnos de la suma libertad. Como el Espíritu no consiste en otra cosa que en conocerse, y lo logra *idealmente* en ese proceso lógico, quiere decirse que él es este proceso mismo, que es, por tanto, evolución conceptual; concepto que se va transformando y enriqueciendo, como el

(1) Véase *La Filosofía de la Historia, de Hegel, y la Historiología,* en la *Revista de Occidente,* e incluido en el tomo *Goethe desde dentro* (tomo IV de estas *Obras Completas).*

árbol evoluciona, por íntimo despliegue, desde ser simiente hasta ser árbol.

Resulta, pues, que para Hegel la última realidad del universo es por sí evolución y progreso; consecuentemente, que lo cósmico es, desde luego, histórico. Sólo que la expresión propia de aquella evolución absoluta es la cadena de la *Lógica*, la cual es una historia sin tiempo. La historia efectiva es la proyección en el tiempo de esa pura serie de ideas, de ese proceso lógico. Cada uno de sus estadios adquiere al fijarse, al acaecer en un instante del tiempo, cierta existencia aparte. Y la serie temporal de estos acontecimientos evolutivos del Espíritu es la historia universal. Cada estadio lógico es *vivido*, representado, ejecutado por algún gran pueblo —Egipto, Persia, Grecia, Roma, etc.—, que de este modo, como momento necesario en el autoconocimiento del Espíritu universal, adquiere un sentido, un valor absoluto.

Hay en la filosofía histórica de Hegel la ambición de justificar cada época, cada etapa humana, evitando la indiscreción del vulgar progresismo que considera todo lo pasado como esencial barbarie. Así pensaban el siglo XVII y el XVIII, para quienes razón e historia son antitéticas —por ser la historia, es decir, lo que ha pasado antes del advenimiento de la «raison», una pura irracionalidad. Hegel quiere demostrar, por el contrario, que lo histórico es emanación de la razón, que el pretérito tiene buen sentido o, dicho de otro modo, que la historia universal no es una retahila de inepcias, sino que en su gigantesca secuencia ha pasado algo serio, algo que tiene realidad, estructura, razón. Y para esto intenta mostrar que todas las épocas han tenido razón, precisamente porque fueron diferentes y aun contradictorias.

Pero esta ordenación de las edades y de los pueblos como estadios del Espíritu en su larga faena esencial de conocerse a sí mismo, no puede verificarse sino cuando, al cabo, logra el Espíritu terminar ese descubrimiento de sí propio. Esto —claro está— no aconteció hasta nuestros días, que son, que fueron, los de Hegel. Sólo desde el presente, y en función de lo que es para nosotros nuestra vida, cabe, según Hegel, justificar las edades pretéritas; sólo desde el *espíritu de nuestro pueblo* cabe dignificar a los espíritus de los pueblos antiguos. ¿Cómo? Mostrando que sin ellos nuestro presente no existiría, que fueron los escalones para que nosotros pudiéramos llegar a esta deleitable suma altura en que estamos y que somos (El optimismo sin reticencia que esta actitud de Hegel revela es un buen punto de contraste para definir el cambio de sensibilidad que en los últimos años

ha experimentado el alma «moderna», sobre todo la europea. El «moderno» no se cree ya tan ingenuamente la edad definitiva). En la filosofía hegeliana de la historia, todas las calificaciones y valoraciones del pretérito están calculadas en vista del presente como término de la evolución. Lo histórico es sólo el pasado. Nosotros somos su lucido resultado. «El Espíritu del mundo actual es el concepto que el Espíritu ha llegado a tener de sí mismo; él es quien posee y rige el mundo y es el resultado de los esfuerzos de seis mil años». A mí me abruma la cantidad de gratitud que esta idea me impone para esos seis mil años y esos miles de millones de hombres que se han fatigado en producirme. Pero ésta es la dimensión de ingenuidad que reside en el hegelismo —de ingenuidad y de crueldad imperial. Es un pensamiento de faraón que mira el hormiguero de trabajadores afanados en construir su pirámide. A él debe el sistema de Hegel su carácter de sistema cerrado, sin evolución más allá de sí mismo, sin mañana. El presente, para Hegel, no es un tiempo cualquiera; es éste y sólo éste. Y por eso nuestro presente no cambiará en nada esencial, perdurará idéntico, sin preterir jamás. (El estado de espíritu de un Trajano cuando edifica sus edificios eternos). El historiador que con su persona cierra, tapona el curso futuro de la historia es arrastrado por él —no lo domina, hace de sí un pretérito perfecto. Y la defensa que de la filosofía hegeliana se ha hecho, diciendo que en ella misma está previsto el lugar que ella ocupa— ser la verdad de *su* época (como el rey que deja en el monumento preparada su tumba) —revela una aceptación de relativismo que pondría fuera de sí al imperial, al «absoluto» Hegel. Tal relativismo sería escepticismo. Esa verdad *para* un tiempo no es *la* verdad. De todos modos, el tema de nuestro tiempo —la unión de lo temporal y lo eterno— no está resuelto en Hegel.

El caso de Hegel patentiza sonoramente el error que hay en definir lo histórico como el pasado. Una concepción cautelosa de lo real histórico tiene que contar con el futuro, con nuestro futuro, no sólo con nosotros, en cuanto futuro de lo pretérito. Así acaece que esta filosofía de la historia no tiene futuro, no tiene escape. Por eso es de un peculiarísimo interés averiguar cómo se las arregla Hegel con América, que si es algo es algo futuro.

Pero antes conviene añadir unas palabras sobre lo que Hegel considera como pasado histórico. No se vaya a creer que un emperador está dispuesto, sin más ni más, a aceptar todo lo que se le presente. Pasado, en Hegel, son sólo aquellos pueblos que formaron claramente un Estado. La vida pre-estatal es irracional, y Hegel,

en su racionalización de la historia, no llega a la generosidad de salvarla y justificarla toda. Es aún demasiado «racionalista». Antes del Estado no hay historia, sino sólo prehistoria, la cual se ocupa del hombre naturaleza, sin auténtico pasado, como no lo tienen los átomos. Los pueblos primitivos, continentes enteros, no entran en la historia. «Son pueblos —dice— de conciencia turbia. Lo único propio y digno de la consideración filosófica es recoger la historia allí donde la racionalidad empieza a manifestarse en su existencia terrestre».

¡Fuera, pues, los pueblos salvajes! Tras ellos comienza la historia propiamente tal; a ésta sigue el presente, que es la plena y estable cultura, que ya no es historia. ¿Cómo se las arreglarán los que vienen detrás? —preguntamos. Hegel se inquieta un momento cuando la realidad le plantea esta pregunta— que es el aldabonazo del futuro. Y esta pregunta se la hace América. Veamos cómo se comporta Hegel.

II

América coloca el pensamiento histórico de Hegel en una situación dramática, mejor aún, paradójica. Cuando una idea sufre de sí misma y lleva en su interior dolorido un drama lógico, adopta la máscara escénica de la paradoja. En este caso es lo paradójico que Hegel no puede instalar a América —por ser un porvenir— en el cuerpo de su Historia universal. Ya hemos visto que para Hegel lo histórico es, en un sentido muy esencial, lo pasado. Termina en el presente, cuya constitución es ya de carácter definitivo, inmutable, y no puede pasar. Prisionero de su propia perfección, hieratizado en ella, se condena el presente a una perdurabilidad que a mí me parecería desesperante. La etapa actual de la historia sería, por fin, la meta lograda, el lugar apetecido, en busca del cual todo el pretérito se afanó, se movió y, por lo mismo, pasó. Si yo estuviera convencido de esta idea hegeliana y me sintiese adscrito a este eterno presente, se me iría con nostalgia el alma hacia el pasado, que era un camino y un andar —no, como el presente, un haber llegado y reposar. Como Cervantes decía, es preferible el camino a la posada.

Pero la paradoja no radica en que Hegel elimine a América —repito, a un futuro— del cuerpo propiamente histórico, sino que, no pudiendo colocarla ni en el presente ni en el pasado propiamente

tal, tiene que alojarla... ¿Dónde dirán ustedes? Pues en la prehistoria.

La prehistoria goza en el pensamiento hegeliano de un valor sustantivo. No es, simplemente, la madrugada oscura de la historia, su primer capítulo tenebroso o lívido. Es francamente no-historia, ante-historia. La historia, hemos visto, no comienza mientras no entra en escena el hombre espiritual; por tanto, el Espíritu, consciente de sí mismo, con una conciencia muy tosca de sí, pero atento ya a sí. El síntoma de esto, para Hegel, es la existencia de un Estado. No sorprende este privilegio concedido por Hegel a lo político. Conocerse a sí mismo el Espíritu es caer en la cuenta de que es libre, de que existe una realidad insumisa a mandatos ajenos, dueña y señora de sí misma, autónoma. Libre es el que se determina a sí mismo, el que se da a sí propio leyes. Ahora bien: la existencia en el universo de algo que merezca el nombre de Estado es la existencia de algo que da leyes y que no las recibe; por tanto, que se da a sí mismo sus leyes. En la naturaleza no existe nada parecido: cada cosa en ella está sometida a otra externa a ella; es por esencia esclava. La aparición del Estado es la iniciación de una realidad nueva, sobrenatural; es el anuncio de que nace un orbe cuya sustancia es Libertad. Es el orbe histórico o sobrenatural, cuya vida y evolución no consiste en más que en un «progreso de la conciencia de libertad».

En la naturaleza propiamente no pasa nada, por la sencilla razón de que *siempre* pasa lo mismo. El cordero que nace mañana es lo mismo que el cordero nacido hoy, o ayer o hace mil años. La vida del árbol desde que fue simiente hasta que él da simiente es un ciclo siempre idéntico. La vida natural termina siempre en un individuo igual al que fue: el padre en el hijo, que es otro ejemplar igual a él. En la naturaleza, la variación es pura repetición. Por eso —dice Hegel— la naturaleza es aburrida. «No pasa nada nuevo bajo el Sol natural» (1). Sólo hay evolución cuando el Espíritu comienza. Entonces ya no hay más que evolución, y empiezan a pasar cosas siempre nuevas. En el tiempo espiritual de la historia no hay dos días iguales. El ayer es un auténtico ayer, un definitivo pasado que no se repetirá jamás. Basta que haya sido para que el mañana se diferencie de él y lo supere, se *libere* de él. La historia es el libertarse de la repetición y del aburrimiento. La historia es lo divertido.

En cambio, la prehistoria nos habla del hombre natural (los ale-

---

(1) Es sorprendente que Hegel, gran inventor de la idea de evolución, no acierte a descubrirla en las especies vivientes.

manes llaman al salvaje o primitivo *Naturmensch)*, del hombre que aun no sospecha su latente potencia espiritual y pervive sonámbulo como el animal o la planta.

Antes que Hegel había sugerido Schelling la idea de una esencial Prehistoria. En la *Introducción a la filosofía de la Mitología*, que recoge ideas suyas más antiguas, dice: «El simple concepto de un tiempo rigorosamente prehistórico excluye todo *antes* y *después* que en él se quiera pensar. Porque si en él pudiese *pasar* algo, no sería rigorosamente prehistórico, sino que pertenecería ya al tiempo histórico... El prehistórico es, por su misma naturaleza, indivisible, idéntico», no admite diferencia de tiempos interiores. En suma: un tiempo es prehistórico no porque ignoremos lo que en él pasó, sino, al revés, porque en él no pasó nunca nada, sino que pasó siempre lo mismo, y el pasado, en vez de pasar, se repitió pertinazmente.

Hay porciones de la Humanidad que hasta nuestros días perduran en esa situación prehistórica. Los pueblos salvajes no tienen historia, como no la tienen las abejas o los termites. Al estudio de estos seres se ha llamado Historia Natural, concepto absurdo. La única Historia Natural es la Prehistoria, en la que estudiamos a un ser que puede ser histórico cuando aún es sólo natural. Prisionero aún de la Naturaleza vive el hombre ignaro de sí mismo, enajenado y fuera de su propio ser. Vive, pues, incubando un futuro ser. Esto es, en general, para Hegel la Naturaleza: aquella realidad que precede y prepara al Espíritu. En ella, mezclado con los animales y con el paisaje, fermenta lo humano. Allí debemos buscarlo; por tanto, la Prehistoria es Geografía. En el capítulo geográfico de sus *Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal* es donde paradójicamente hallamos instalada a América. Después de todo, no es sorprendente. Si decimos de ella que es un futuro, decimos que aún no es lo que va a ser y puede ser. Ahora bien: esto es precisamente la Naturaleza. Como para Hegel sólo es verdaderamente el Espíritu, la realidad de la Naturaleza consiste en algo que va a ser Espíritu, pero que aún no lo es. Así se explica que hallemos alojado el futuro en el absoluto pretérito que es la Prehistoria natural, la Geografía.

Y, en efecto, Hegel ve en todo lo americano el carácter de inmadurez. Empezando por la tierra misma. Para él, América es el nuevo mundo; incluye, pues, la Oceanía. «El nuevo mundo no es sólo relativamente nuevo, sino en absoluto, incluso en su constitución física y política». «No quiero negar al nuevo mundo el honor de haber salido de las aguas al tiempo de la creación, como suele decirse. Sin embargo, el mar de las Islas, que se extiende entre América

del Sur y Asia, revela cierta inmaturidad por lo que toca también a su origen. La mayor parte de las islas se asientan sobre corales y están hechas de modo que más bien parecen cubrimiento de rocas surgidas recientemente de las profundidades marinas, y ostentan el carácter de algo nacido hace poco tiempo».

Junto a la inmadurez, o como expresión de ella, encuentra Hegel la insuficiencia, la debilidad. «Las tierras del Atlántico que tenían una cultura cuando fueron descubiertas por los europeos, la perdieron al entrar en contacto con éstos. La conquista del país señaló la ruina de su cultura, de la cual conservamos noticias. Se reducen éstas a hacernos saber que se trataba de una cultura natural, que había de perecer tan pronto como el Espíritu se acercara a ella. América se ha revelado siempre y sigue revelándose impotente, en lo físico como en lo espiritual. Los indígenas, desde el desembarco de los europeos, han ido pereciendo al soplo de la actividad europea. En los animales mismos se advierte igual inferioridad que en los hombres. La fauna tiene leones, tigres, cocodrilos, etc.; pero estas fieras, aunque poseen parecido notable con las formas del viejo mundo, son, sin embargo, en todos los sentidos más pequeñas, más débiles, más impotentes. Aseguran que los animales comestibles no son en el nuevo mundo tan nutritivos como los del viejo. Hay en América grandes rebaños de vacuno; pero la carne de vaca europea es considerada allí como un bocado exquisito».

Durante los setenta años que aproximadamente no se ha leído a Hegel, se le acusó de opinar sobre las cosas —históricas y naturales— con soberana arbitrariedad. Y no se insinuaba al decir esto que procediese mediante puras deducciones y abstracto geometrismo de ideas —uso natural en quien no pretendía hacer otra cosa—, sino que hablaba ligeramente, sin previa inmersión en el estudio minucioso de los hechos. Mas cuando se vuelva a leer a Hegel se advertirá con sorpresa que la verdad es todo lo contrario. Maravilla la enormidad de saber detallado que en este hombre se acumuló. Sobre todo en esta *Filosofía de la Historia* demuestra haber absorbido toda la información asequible de su época. Y vemos que las mayores fallas de su obra no se originan en su método especulativo, sino en la limitación que todo saber empírico padece.

Pero como no se trata de extender a Hegel un certificado escolar de suficiencia, sino, por el contrario, de asomarse conmovidamente a su enorme espíritu para sorprender la refracción momentánea del Universo en aquel medio ejemplar, estas limitaciones nos causan placer porque dan autenticidad histórica y vital al espectáculo. Las

gaucheries de las viejas fotografías son, a la par, su encanto mayor. Ellas, y no los elementos correctos y como actuales, nos arrancan del presente y nos trasladan con voluptuosa magia histórica a aquella hora pasada. Así, ahora nos parece ver a Hegel, bajo su gran gorro moscovita, leyendo en su despacho una relación de viajes por América donde se hace notar que allá se prefiere el *beefsteak* europeo al indígena.

Niña, reciente, coralina y tierna, la tierra del nuevo mundo; débiles sus fieras y sus hombres y sus culturas autóctonas. No se puede desconocer la sutileza con que todo esto está visto en 1820. Porque es el caso que posteriormente no ha hecho sino acentuarse ante la investigación científica ese carácter extraño de la fauna y del indígena americanos. ¿Cómo destaca Hegel, desde luego, sin titubeo y tan certeramente, esa peculiar debilidad y aptitud a volatilizarse o desvanecerse de los indios americanos? Una y otra vez insiste en la facilidad, en la prisa con que, al llegar los fuertes europeos, estas razas de América y del mar del Sur han huído a la nada, se han refugiado en el no-ser. «Las debilidades del carácter americano han sido causa de que se hayan llevado a América negros para los trabajos rudos. Los negros son mucho más sensibles a la cultura europea que los indígenas. Algunas costumbres han adoptado, sin duda, los indígenas al contacto con los europeos; entre otras, la de beber aguardiente, que ha acarreado en ellos consecuencias destructoras. En América del Sur y en Méjico, los habitantes que tienen el sentimiento de la independencia, los *criollos*, han nacido de la mezcla con los españoles y los portugueses. Sólo éstos han podido encumbrarse al superior sentimiento y deseo de la independencia. (Nótese, de la libertad.) Son los que dan el tono. Al parecer, hay pocas tribus indígenas que sientan igual».

En cuanto a la fauna, leo estos días un curioso estudio de cierto biogeógrafo que explica ingeniosamente la procedencia de esas especies extrañísimas características de América del Sur y Oceanía. Su debilidad e inmadurez, tan agudamente vistas por Hegel, proceden de que son las primigenias, como nadie ignora. Lo que conviene explicar es por qué han radicado en esas porciones del globo y son en las demás obsoletas. Otro día hablaré sobre esta reciente explicación. Pero es indudable que Hegel aceptaría como auxiliar de su opinión ese atributo de arcaísmo que la ciencia postdarwiniana dedica a esas especies. La especie más vieja es, como especie y mientras pervive, infantil en relación con las más nuevas y complejas. Sería, pues, un mundo biológico perpetuamente niño, y no es exagerado

afirmar que Hegel ve a América —en su geología, en su fauna, en sus indios y, como ahora observaremos, en su retoño colonial— como una niñez perdurable de la Ecumene.

III

Hemos visto que las civilizaciones indianas eran para Hegel formas de vida antehistóricas y pertenecían a la Prehistoria, a la Geografía, como la planta y la fiera. Por esta razón le parece todo el continente un «todavía no», una madrugada de humanidad. Cuando pasa a considerar los nuevos Estados surgidos de la emigración europea, Hegel mantiene este punto de vista. No se deja arrastrar por el dato primario de que esos Estados vivan de un material humano procedente de Europa y, por tanto —habría de pensarse—, plenamente actual.

Distingue ante todo entre Norte y Sudamérica. Hegel padecía una especie de patriotismo protestante y detestaba el catolicismo. Por esta razón dedica a los Estados libres del Norte su mejor benevolencia y describe con poca simpatía las naciones católicas del Sur. Sin embargo, la diferencia del trato no le lleva hasta separar el destino y la significación histórica de uno y otro lóbulo continental. A la postre los califica idénticamente. América del Sur —dice— ha sido conquistada; predominan en ella el poder militar, el clericalismo, la tesaurización y la vanidad de títulos y honores. América del Norte, en cambio, ha sido colonizada, se orienta en el principio de la industria y del protestantismo, sostiene la libertad del individuo.

«Si ahora comparamos la América del Norte con Europa, hallamos allá el ejemplo perenne de una constitución republicana. Existe la unidad subjetiva; pues existe un presidente que está a la cabeza del Estado y que —como prevención contra posibles ambiciones monárquicas— sólo por cuatro años es elegido. Dos hechos de continuo elogiados en la vida pública son: la protección de la propiedad y la casi total ausencia de impuestos. Con esto queda indicado el carácter fundamental; consiste en la orientación de los individuos hacia la ganancia y el provecho, en la preponderancia del interés particular, que si se aplica a lo universal es sólo para mayor provecho del propio goce. No deja de haber Estados jurídicos y una ley jurídica formal; pero esta legalidad es una legalidad sin jus-

ticia. Por eso los comerciantes americanos tienen la mala fama de que engañan a los demás bajo la protección del derecho.» (182-183)

En cuanto a la política, «Norteamérica no puede considerarse todavía como un Estado constituido y maduro». Esto parecerá absurdo a los americanos que se consideran, apenas nacidos, al cabo de todas las perfecciones constitucionales. Hegel les imputa lo que ellos más estiman: su carácter federativo y republicano. Para el filósofo son ambas formas de pluralidad sin efectiva unidad superior y representan organizaciones políticas inestables. «Es —dice— un Estado federativo que es la peor forma de Estado en el aspecto de las relaciones exteriores. Sólo la peculiar situación de los Estados Unidos ha impedido que esta circunstancia haya causado su ruina total». Y, sobre todo, dice Hegel esto que hoy nos produce gran sorpresa: «Es un Estado en formación; no está lo bastante adelantado para sentir la necesidad de la realeza». La idea de que Prusia llegase, andando el tiempo, a sacudir su monarquía como se sacude el hombre una pesadilla, no debió pasar nunca por la mente de Hegel. Tocamos aquí en un punto concreto la enorme limitación del pensamiento hegeliano: su ceguera para el futuro. El porvenir le desazonaba porque es lo verdaderamente irracional y, en consecuencia, lo que estima más el filósofo cuando antepone el apetito frenético de verdad al afán imperialista de un sistema. Hegel se hace hermético al mañana, se agita desasosegado cuando roza algún albor, pierde la serenidad y cierra dogmáticamente las ventanas para que con nuevas posibilidades luminosas no entren volando las objeciones.

Sin embargo, sin embargo... Hegel no se va nunca de vacío. En sus errores, como el león en sus mordiscos, se lleva siempre entre los dientes un buen pedazo de verdad palpitante.

He aquí cómo expresa —con variadas fórmulas— la razón de que América no haya comenzado aún su plena vida de Estado. «Un verdadero Estado y un verdadero Gobierno sólo se produce cuando ya existen diferencias de clase, cuando son grandes la riqueza y la pobreza y cuando se da una situación tal que la gran masa ya no puede satisfacer sus necesidades de la manera a que estaba acostumbrada. Pero América no está todavía en camino de llegar a semejante tensión, pues le queda siempre abierto el recurso de la colonización y constantemente acude una muchedumbre de personas a las llanuras del Mississipí. Gracias a este medio ha desaparecido la fuente principal de descontento, y queda garantizada la continuación de la situación actual». Y luego: «La clase agricultora no se ha concentrado aún, no se siente apretada, y, cuando experimenta este sentimiento, le

pone remedio roturando nuevos terrenos. Anualmente se precipitan olas y olas de nuevos agricultores más allá de las montañas Alleghany para ocupar nuevos territorios. Para que un Estado adquiera las condiciones de existencia de un verdadero Estado es preciso que no se vea sujeto a una emigración constante y que la clase agricultora, imposibilitada de extenderse hacia afuera, tenga que concentrarse en ciudades e industrias urbanas. Sólo así puede producirse un sistema civil y ésta es la condición para que exista un Estado organizado. Norteamérica está todavía en el caso de roturar la tierra. Únicamente cuando, como en Europa, no puedan ya aumentarse a voluntad los agricultores, los habitantes, en vez de extenderse en busca de nuevos terrenos, tendrán que condensarse en la industria y en el tráfico urbano, formando un sistema compacto de sociedad civil, y llegarán a experimentar las necesidades de un Estado orgánico. Es, por tanto, imposible comparar los Estados libres norteamericanos con los países europeos; pues en Europa no existe semejante salida natural para la población. Si hubieran existido aún los bosques de Germania no se habría producido la Revolución francesa. Norteamérica sólo podrá ser comparada con Europa cuando el espacio inmenso que ofrece esté lleno y la sociedad se haya concentrado en sí misma».

He transcrito tan ampliamente estos párrafos de Hegel no sólo por el interés inmediato que tiene siempre oír el son de su palabra —son trozos tomados casi taquigráficamente de su improvisación oral en la cátedra—, sino porque poniéndolos ante los ojos del lector puedo permitirme dar de ellos una interpretación más rigorosa, más hegeliana, a mi juicio, que su propio sonido y letra. Detrás de esa definición concreta de la realidad americana late una teoría general nunca expuesta por Hegel, pero fácilmente destilable del contexto.

No olvidemos que la historia no empieza, según Hegel, sino cuando el Espíritu empieza a descubrirse a sí mismo, a reconocerse como tal Espíritu. La Naturaleza o ante-historia es también Espíritu, pero lo es precisamente en cuanto el Espíritu se ha escapado de sí mismo, se ha enajenado y perdido fuera de sí, en suma, se ha ignorado y desconocido. Dicho «grosso modo»: el paisaje que vemos no es, en verdad, sino un cuadro que el Espíritu pinta o proyecta ante sí. Si lo tomamos aparte, ingenuamente, según aparece, juzgaremos que existe por sí y que no proviene del Espíritu. Pero todo cuadro es emanación de un pintor que en él ha puesto su intimidad espiritual. Su realidad no es, pues, independiente del creador, sino

que es el creador mismo transpuesto y como traducido en un medio que aparentemente no se parece nada a él.

Pues bien: en esa definición de América entrevemos una ley fundamental de la historia que Hegel no ha formulado nunca por separado. Por lo visto, para que el Espíritu se recoja sobre sí mismo y abandone ese aspecto de naturaleza que primero adoptó, es preciso que los hombres no encuentren ante sí grandes espacios libres, sino que, al contrario, vivan apretados. Por tanto, la historia o espiritualización del Universo es función de la densidad de población. La humanidad desparramada no segrega espíritu: es menester que se haga especialmente compacta, que se aprieten unos contra otros los individuos. Sometida a presión, la humanidad comienza a rezumar espiritualidad y la aventura propiamente histórica se inicia. Sólo ante dificultades en la vida «natural», cuya medida hallamos en la holgura de territorio, se dispara el proceso cultural.

Ahora bien: tómese un material humano que, como el europeo, se ha ido haciendo en regiones muy pobladas y por ello ha llegado a la máxima tensión del Espíritu; trasládesele a un territorio amplísimo, donde el coeficiente de libre espacio para cada individuo sea como el que el europeo gozaba hace dos mil años («los bosques de Germania»); ¿qué acontecerá? La idea de Hegel es clara y no deja lugar a dudas respecto a su opinión. Su respuesta sería ésta: esa porción de europeos actuales, viviendo en grandes espacios, retrocederá en su evolución espiritual y se parecerá mucho a un pueblo primitivo. Cuando el espacio sobra se adueña del hombre la naturaleza. El espacio es una categoría geográfica y no histórica.

Véase, pues, cómo Hegel persiste frente a los nuevos Estados americanos en su interpretación del Nuevo Mundo como un mundo esencialmente primitivo. Si hoy reviviera y asistiese a la magnífica escena de la vida «yanqui» con todas las maravillas de su técnica y organización, ¿qué diría?, ¿rectificaría su criterio? Es de sospechar que no. Todo ese aspecto de ultramodernidad americana le parecería simplemente un resultado mecánico de la cultura europea al ser transportada a un medio más fácil, pero bajo él vería en el alma americana un tipo de espiritualidad primitiva, un comienzo de algo original y no europeo. En suma, lo que estimaría de América sería precisamente sus dotes de nueva y saludable barbarie. De éstas y no de su técnica europea, mera repercusión del Viejo Mundo, dependería, en su opinión, el nuevo estadio de la evolución espiritual que América está llamada a representar. ¿Cuál sería éste? ¿Cuáles sus rasgos distintivos? Hegel aparta con temor su vista de tal problema

y dice: «*Por consiguiente, América es el país del porvenir*. En tiempos futuros se mostrará su importancia histórica, acaso en la lucha entre América del Norte y América del Sur. Es un país de nostalgia para todos los que están hastiados del museo histórico de la vieja Europa. Se asegura que Napoleón dijo: «Cette vieille Europe m'ennuie». América debe apartarse del suelo en que, hasta hoy, se ha desarrollado la historia universal. Lo que hasta ahora acontece allí no es más que el eco del Viejo Mundo y el reflejo de ajena vida. *Mas como país del porvenir, América no nos interesa; pues el filósofo no hace profecías*. En el aspecto de la historia tenemos que habérnoslas con lo que ha sido y con lo que es. En la filosofía, empero, con aquello que no sólo ha sido y no sólo será, sino que es, y es eterno: la razón. Y ello basta».

Marzo 1928.

SOBRE LA EXPRESIÓN FENÓMENO CÓSMICO

I

VARIACIONES SOBRE LA CARNE

CUANDO vemos el cuerpo de un hombre, ¿vemos un cuerpo o vemos un hombre? Porque el hombre no es sólo un cuerpo, sino, tras un cuerpo, un alma, espíritu, conciencia, psique, yo, persona, como se prefiera llamar a toda esa porción del hombre que no es espacial, que es idea, sentimiento, volición, memoria, imagen, sensación, instinto. Dicho de otra manera: el cuerpo humano, ¿es, por su aspecto, cuerpo en el mismo sentido en que lo es un mineral? No se trata ahora de si la Química puede o no reducir a los mismos elementos un organismo humano y un mineral, sino de si el aspecto del uno se puede reducir a los mismos componentes que el aspecto del otro.

Pronto advertimos que si la forma humana pertenece, como el mineral, al género «cuerpo», y como él, ocupa espacio, tiene figura y color, es visible en suma, se diferencia de él como una especie de otra. Hay, en efecto, dos especies de cuerpo: el mineral y la carne. Podrán, en última instancia analítica, ser lo mismo; pero como fenómenos, como aspectos, son esencialmente diversos. Note cada cual su diferente actitud ante algo que es piedra o gas y algo que presenta esa característica «facies» de la carne. Mas ¿en qué consiste su diferencia? Ni por su color ni por su figura se diferencian esencialmente: lo visible en ellos es, en principio, igual. La diferente actitud nuestra ante la carne y ante el mineral estriba en que, al ver carne, prevemos algo más que lo que vemos; la carne se nos presenta, desde luego, como exteriorización de algo esencialmente interno. El mineral es todo exterioridad; su dentro es un dentro relativo: lo rompemos

y lo que era porción interior se hace externa, patente, superficial. Mas lo interno de la carne no llega nunca por sí mismo —y aunque la tajemos —a hacerse externo: es radical, absolutamente interno. Es, por esencia, intimidad. A esta intimidad llamamos vida. A diferencia de todas las demás realidades del Universo, la vida es constitutiva e irremediablemente una realidad oculta, inespacial, un arcano, un secreto. Por eso sólo la carne, y no el mineral, tiene un verdadero «dentro».

En el caso del hombre, esta intimidad de lo vital se potencia y enriquece desmesuradamente merced a la riqueza de su alma. El hombre exterior está habitado por un hombre interior. Tras del cuerpo está emboscada el alma.

* * *

Nótese todo lo que hay de extraño en ese fenómeno, lo que hay de extravagante y aun conmovedor en el oficio de expresar que algunas realidades toman sobre sí. Para que haya expresión es menester que existan dos cosas: una, patente, que vemos; otra, latente, que no vemos de manera inmediata, sino que nos aparece en aquélla. Ambas forman una peculiar unidad, viven en esencial asociación y como desposadas, de suerte que, donde la una se presenta, traspatece la otra. Lo que en ello hay de conmovedor no es sólo ese fiel apareamiento y metafísica amistad en que las hallamos siempre, sino que una de ellas se supedita con ejemplar humildad y solicitud a la otra. La palabra que oímos no es más que un ruido; una sacudida material del aire. Sin embargo, no pretende absorber nuestra atención sobre esto que ella es, sobre ella misma como sonido, sino, al contrario, nos invita a que reparemos en ella tan sólo lo preciso para que la entendamos. Mas lo que se entiende de la palabra no es su sonido, que sólo se oye; lo que se entiende es el sentido o significación que ella expresa, que ella representa. Nos induce, pues, la palabra humildemente a que la desdeñemos a ella y penetremos lo antes posible en la idea que ella significa. Diríase que es feliz desapareciendo, anulándose, delante de su significación y que cumple su destino dejándose suplantar por la idea. Siempre, en la expresión, la cosa expresiva se sacrifica espontáneamente a la cosa expresada, la deja pasar al través de sí misma, de suerte que para ella «ser» consiste más bien en que otra cosa sea. No cabe más ejemplar altruísmo, y nos hace pensar en la madre, para la cual vivir no es vivir ella, sino que viva su hijo. Así son las palabras místicas ampolluelas que

viven revolando de labios en oídos, y en el aire intermedio se quiebran, derramando sus esencias interiores e impregnando la atmósfera con la materia trascendente de las ideas.

Algo del mismo género acontece con el aspecto humano. Es una falsa descripción de los fenómenos, de hecho según él se ofrece, decir que primero vemos del hombre sólo un cuerpo parejo al mineral, y que luego, en virtud de ciertas reflexiones, insuflamos en él mágicamente un alma (1). La verdad es lo contrario: nos cuesta un gran esfuerzo de abstracción ver del hombre sólo su cuerpo mineralizado. La carne nos presenta de golpe, y a la vez, un cuerpo y un alma, en indisoluble unidad. Y esta unidad —que es indiferente y previa a las teorías espiritualistas y materialistas— no consiste en que veamos simplemente juntos, y como uno al lado del otro, el cuerpo y el alma, sino que ambos se articulan formando una peculiar estructura. La carne presenta su forma y color no para que los veamos, sino para que «al través» de ellos, como al través de un cristal, vislumbremos el alma. Vida orgánica es siempre intimidad, realidad oculta, como lo es el alma o el espíritu. Por serlo, no pueden hacerse presentes si no es mediante el cuerpo: en él se proyectan, en él se imprimen, en él dejan su impronta y su huella. Del mismo modo vemos en los desgarrones de la nube barroca las líneas de embestida del viento invisible o lo buscamos en el ondear de la bandera y el temblor de la vela marina.

* * *

Toda intimidad, pero, sobre todo, la intimidad humana —vida, alma, espíritu—, es inespacial. De aquí que le sea forzoso, para manifestarse, cabalgar la materia, trasponerse o traducirse en figuras de espacio. Todo fenómeno expresivo implica, pues, una trasposición; es decir: una metáfora esencial. El gesto, la forma de nuestro cuerpo, es la pantomima de nuestra alma. El hombre externo es el actor que representa al hombre interior. Ciertamente que en nuestra figura y gestos no se deja ver toda nuestra intimidad; pero ¿es que alguien ha visto todo un cuerpo? ¿Quién ha visto, por ejemplo, entera una naranja? De cualquier sitio que la miremos encontraremos sólo de ella la cara que da a nosotros; su otro haz queda siempre fuera de nuestra visión. Lo único que podemos hacer es dar vueltas en torno al objeto corporal y sumar los aspectos que sucesivamente nos pre-

(1) Véase Max Scheler: *Wesen und Formen der Sympathie.*

senta; pero entero y de un golpe, con auténtica e inmediata visión, no lo vemos nunca. Conviene no olvidar esta sencilla observación, porque de ordinario creemos que el mundo material nos es por completo patente y, en cambio, el mundo íntimo nos es por completo inasequible. En ambos sentidos se exagera. Los jóvenes, sobre todo, suponen que su persona interior, los vicios de su carácter, son un profundo secreto que en sí llevan, bien defendido ante las miradas ajenas por la materia opaca de su cuerpo. No hay tal: nuestro cuerpo desnuda nuestra alma, la anuncia y la va gritando por el mundo. Nuestra carne es un medio transparente donde da sus refracciones la intimidad que la habita.

No vemos nunca el cuerpo del hombre como simple cuerpo, sino siempre como carne; es decir: como una forma espacial cargada, cuasi eléctricamente, de alusiones a una intimidad. En el mineral, nuestra percepción descansa y termina sobre su aspecto. En el cuerpo humano, el aspecto no es un término donde concluye nuestra percepción, sino que nos lanza hacia un más allá que ella representa. Los minerales son cuerpos que no representan otra cosa; por eso nos basta con mirarlos. El cuerpo humano tiene una función de representar un alma; por eso, mirarlo es más bien interpretarlo. El cuerpo humano es lo que es y, «además», significa lo que él no es: un alma. La carne del hombre manifiesta algo latente, tiene significación, expresa un sentido. Los griegos, a lo que tiene sentido llamaban «logos», y los latinos tradujeron esta palabra en la suya: «verbo». Pues bien: en el cuerpo del hombre el verbo se hace carne; en rigor, toda carne encarna un verbo, un sentido. Porque la carne es expresión, es símbolo patente de una realidad latente. La carne es jeroglífico. Es la expresión como fenómeno cósmico.

Este poder expresivo de la carne es un amplio título, bajo el cual se agazapan innumerables cuestiones antropológicas. La más obvia de todas se presenta en el gesto emocional.

El organismo posee un triple repertorio de movimientos externos: el movimiento reflejo, el voluntario y el emotivo. Los dos primeros son útiles; el tercero, que es involuntario, parece, al mismo tiempo, inútil. De aquí que haya constituído un gran problema para la teoría de Darwin y, en general, para toda la biología utilista. Que los ojos se cierren cuando se acerca a ellos rápidamente un objeto, que la mano avance cuando es menester apresar algo, son fenómenos que el principio de utilidad puede explicar. Pero que el hombre, preso de una pena, contraiga su faz y llore, o, en una hora jocunda, dilate las mejillas, dé convexidad al surco nasolabial, y eleve las comisuras de la boca; en suma: que ría, es cosa cuya utilidad no se comprende bien. Se dirá que al individuo es útil que los demás conozcan su estado íntimo, de pena o alegría, a fin de tenerlo en cuenta. Pero ésta es una utilidad secundaria, derivada, vaga, que, en todo caso, supone ya la existencia del fenómeno gesticular y su comprensión por los demás. Se trataría, pues, de lo que finamente llamaba Aristóteles una «utilidad sobrevenida». El utilismo biólogico ha dejado siempre flotar vagarosamente su principio. Así Darwin: «La estructura» —y claro está que podemos añadir los procesos todos— «de una criatura viviente es directa o indirectamente útil a su poseedor, o lo ha sido en otro tiempo». Al amparo del «indirectamente» puede entrar todo, y, consecuentemente, no explicarse nada. Pero, además, entre el ahora y el antes hay contradicción. La utilidad actual hace comprensible, racional, que un organismo esté constituido de una cierta manera. Esto implica que lo inútil no es comprensible: es un puro problema y enigma. Ahora bien: lo que antes fue útil es ahora superfluo; no debía, pues, formar parte del organismo. Por cualquier lado que puncemos el darwinismo —doctrina incompatible con la experimentación—, nos lanzará al rostro su interior líquido escolástico.

Lo mismo Spencer: «Vida es la progresiva adaptación de relaciones interiores a relaciones exteriores». En su deleitable y esquemática vaguedad, este otro pensamiento escolástico seduce el arrabal de nuestra inteligencia. Es una idea como para un barbero. Pero el

botánico Möbius escribía más concretamente en 1906 *(Berliner Botanische Gesellschaft*, tomo XXIV): «Es sobremanera difícil creer en la posibilidad de una explicación (utilitaria) de las formas tan lindas y heterogéneas de las desmidiáceas y diatomeas, a las cuales podríamos agregar las peridíneas. Todas son minúsculas plantas acuáticas, y las escasas diferencias de su modo de vivir no están en proporción alguna con la diversidad de sus formas. Por esta razón, la existencia de 3.700 especies de desmidiáceas, dotadas de formas tan diferentes, y 600 especies de diatomeas, me basta para llegar a la convicción de que en la génesis de las especies no ha representado el principio de utilidad —y podemos añadir el de adaptación a relaciones exteriores— el papel decisivo que la teoría de Darwin le atribuye». Esto ha llevado al gran anatómico Goebel a preguntarse en su artículo «Un problema capital de la organografía»: «¿Es la diversidad de las formas orgánicas mayor que la diversidad de las condiciones del medio?» Es un error —prosigue— pensar que «la una corresponde a la otra; es decir, que todas las relaciones de forma posean una determinada utilidad». «Porque es, en cambio, posible que la Naturaleza proceda en sus creaciones, por decirlo así, artísticamente; esto es, libre y sin trabas. De modo que, sin preocuparse de la utilidad de sus engendros, crea unas formas útiles; otras, indiferentes; otras, perjudiciales». Que se hable de un principio de belleza como de un posible factor cosmogónico es un síntoma que, en hombres como Möbius y Goebel, adquiere un alto valor sugestivo del tiempo que se inicia. (El artículo de Möbius se titula «Sobre propiedades inútiles de las plantas y el principio de belleza») (1).

II

La actitud intelectual de las nuevas generaciones se diferencia de la que adoptaron las anteriores —desde 1700— en la repugnancia al imperialismo ideológico. Doy este nombre a la propensión de plantarse ante los hechos, exigiéndoles la previa sumisión a un principio. Ya he indicado alguna vez la curiosa contradicción practicada por

(1) Pueden verse las abundantes citas de biólogos que formulan este «inutilitarismo» en el artículo de Armin Müller «El problema de la individualidad y la subordinación de los órganos», en *Archiv für die gesammte Psychologie*, tomo XLVIII, 1924.

esas generaciones revolucionarias que ahorcaban a los príncipes, y les sustituían la tiranía de los principios.

Así, el biólogo imperialista decide preconcebidamente que los fenómenos biológicos tienen que ajustarse al principio de utilidad, en vez de contemplar aquéllos sin violentarlos, dejándolos que ellos mismos destaquen su peculiaridad, acaso multiforme, e insinúen espontáneamente su propio principio. Pero ya que la biología del pasado siglo no quiso comportarse así, pudo, al menos, usar de principios rigorosos exentos de vaguedad.

Hemos visto que en los movimientos expresivos de la emoción no logramos descubrir utilidad inmediata ninguna. Se habla, a lo sumo, de la utilidad indirecta que pueda reportar al conmovido la notificación de su estado íntimo a los demás. Es posible que ésta exista; aunque a veces resultaría más útil poder ocultar nuestra intimidad. Pero el principio utilista sólo puede servir de algo si es preciso, cosa que no es en Darwin ni en Spencer. Yo no he encontrado más fórmula rigorosa de él que la sugerida por un biólogo poco conocido y que murió hace poco, en plena madurez: Oscar Kohnstamm. Según éste, por utilidad en biología hemos de entender pura y exclusivamente « el aprovechamiento óptimo de un estímulo». Un ejemplo claro de ello es la oclusión de los ojos cuando se les acerca rápidamente un objeto. Nada parecido hallamos en los gestos emotivos. Su aprovechamiento para fines sociales supone, como he dicho, su existencia previa, y significa, por tanto, una ventaja secundaria. Habría, pues, que distinguir entre fenómenos de utilidad y procesos de utilización.

Kohnstamm se ha ocupado precisamente de los gestos emotivos, en los cuales descubre una función extrautilitaria de la vida, que opone a la otra en el título de su estudio: *Actividad finalista y actividad expresiva* (1913). La expresividad sería, pues, una función primaria de la vida, irreductible a toda otra. Ello es que las dos teorías canónicas que han pretendido explicar el gesto emocional, reduciéndolo al habitual mecanismo fisiológico —Spencer y Darwin— no lo han logrado. Este último, como es sabido, considera los movimientos afectivos como residuos de actos que fueron útiles a la especie en otros estadios de la evolución. La contracción del cuerpo en el miedo sería el resto del agacharse para hacerse invisible en la espesura cuando un peligro amenaza. Más útil hubiera sido que el asustado pudiese correr para huir del peligro. No se ve bien, aun en este ejemplo, que es el más favorable a su hipótesis, por qué lo más útil al medroso sea la paralización de sus miembros y aun el colapso. El mismo Darwin

comprende que no basta este principio utilista para aclarar el abundante vocabulario de las gesticulaciones emotivas, y se ve forzado, con la honradez ejemplar de su pensamiento, a añadir otro principio de índole muy diferente: el principio del contraste. Al advertir que el juego muscular de la risa es de mecánica opuesta al del llanto, le ocurre suponer que toda una clase de gestos se ha formado simplemente como contraposición a otros, donde se expresa un sentimiento contrario. Mas con este principio salimos no sólo del utilismo, sino de la pura fisiología. Es, en efecto, una explicación psicológica. Porque la contraposición de dos actitudes somáticas no tiene directamente que ver con el sentido contrario de dos sentimientos. Esta oposición última es sólo espiritual, y a ella se hace corresponder una contraposición espacial. En el llanto, las cejas se deprimen y juntan; en la risa se elevan y se separan. ¿Qué relación hay entre esto y la polaridad puramente «ideal», intencional, entre tristeza y alegría? Evidentemente, una relación que no es física, una relación simbólica. El organismo simboliza corporalmente la polaridad u oposición psicológica entre dos emociones.

Fue, pues, Darwin quien abrió la vía a la teoría simbólica de los gestos emocionales, desarrollada algún tiempo después por Piderit en su libro *Mímica y fisiognómica.* Aguda y certera en el detalle, la obra de Piderit no presenta con claridad suficiente las líneas fundamentales de explicación. Sin embargo, su intuición —que esto fue, más bien que un depurado razonamiento— tiene un valor genial, y sobre ella ha de trabajar en el futuro la nueva ciencia.

El ejemplo clásico y más claro sobre que conviene ensayar la meditación es el gesto del furioso. Alguien, ausente, ha provocado su ira, y él entonces aprieta los dientes, frunce el ceño, cierra el puño y golpea con él la mesa. ¿Qué significa esto? Separemos la emoción iracunda de su representación en el teatro del cuerpo y veamos luego cómo encajan una en otra. Sentir ira es necesitar el daño de otro para compensar nuestro desequilibrio íntimo. Es la reacción a un daño material o moral que hemos recibido. El sentimiento iracundo es una acometida intencional que en nuestro fuero interno ejecutamos contra alguien determinado. Sin embargo, el golpe con el puño lo damos sobre la mesa. Es a ésta a quien acometemos. Si no hubiera mesa habría recibido el golpe el muro próximo, y a falta de otra cosa, el iracundo hubiera descargado el puñetazo sobre su propio muslo. A primera vista, la incongruencia es perfecta. El objeto contra quien la ira va es uno; el objeto sobre que la gesticulación descarga es otro. En la ira va preformada una acción: herir, golpear o

matar al objeto *A*. El gesto realiza la acción de la ira, pero sustituyendo al objeto *A* el objeto *B*. ¿Qué sentido tiene esta sustitución? Aquí está lo decisivo del fenómeno. El gesto de la ira elige el objeto *B* por el azar de que es el más próximo. Lo mismo le daría el objeto *C* o *D* o *E*. De donde resulta que mientras la emoción se dirige a un objeto determinado, concreto y único, su gesto realiza el acto airado sobre un objeto cualquiera. El papel de éste se reduce a representar el personaje ausente, y no tiene de común con él más que el atributo abstracto de la resistencia. Diremos, pues, que la acción del iracundo tiene un objeto genérico —lo resistente—, y la emoción, un objeto singular, que pertenece a aquel género. Ahora bien: simbolizar es sustituir un objeto por otro. A la patria se sustituye la bandera. Cuando entre ambos objetos no hay nexo apreciable, no hay comunidad alguna que percibamos, el símbolo es convencional; la sustitución, puramente caprichosa. Cuando los sustituímos por razón de su identidad en algún elemento o atributo, el símbolo es natural, tiene un fundamento objetivo y constituye un fenómeno cósmico como otro cualquiera. Esto es el gesto de la ira: una acción simbólica de la acción intencional que constituye el sentimiento iracundo. Como entre una y otra no tiene que haber más comunidad que alguna coincidencia abstracta, se comprende que las emociones puedan hallar en movimientos espaciales sus correspondencias, sus metáforas. La alegría produce una dilatación de nuestra persona íntima, la hace irradiar en todas direcciones, despreocuparse; esto es, perder concentración. Y el gesto jocundo, paralelamente, distiende los carrillos, eleva las cejas, abre de par en par los ojos y la boca, separa del tronco los brazos, lanzándolos por el aire en la carcajada; en suma: ejecuta un movimiento de dispersión muscular. En cambio, la pena ocupa y preocupa: contrae el alma, la concentra y recoge sobre la imagen del hecho penoso, haciéndonos herméticos al exterior. Parejamente, su gesto frunce todo el rostro hacia un centro, recoge todos los músculos y cierra los poros.

Esta correspondencia abstracta, esta analogía o metáfora entre lo espacial y lo psíquico es el hecho cósmico de la expresión sometido a leyes objetivas de evidencia, pariente de la que rige las verdades astronómicas. Y nada hay en el mundo físico que no tenga su logaritmo psicológico o viceversa. Como Goethe cantaba:

Nada hay dentro, nada hay fuera.
Lo que hay dentro, eso hay fuera.

La hermandad radical entre alma y espacio, entre el puro «dentro» y el puro «fuera», es uno de los grandes misterios del Universo que más ha de atraer la meditación de los hombres nuevos. El error que ha cerrado la vía a su estudio fue buscar entre ambos una relación «física», no advirtiendo que ello implicaba parcialidad por uno de los dos elementos. Se hablaba de «mutuo influjo» entre alma y cuerpo, de acción psicofísica, de paralelismo entre alma y cuerpo. Esto era ver la cuestión desde una sola de las vertientes y condenarse al dilema entre espiritualismo y materialismo. Ahora vemos que más allá de estas formas de relacionarse alma y mundo hay entre ellos un nexo nada físico, un influjo irreal: la funcionalidad simbólica. El mundo como expresión del alma.

III

El gesto emocional es el hecho más obvio en el orbe de los fenómenos expresivos. Pero ni el más importante ni el más delicado. Nos sirve para ingresar con alguna evidencia en el cosmos de la expresión, nada más. Sorprendemos en él un poder de la vitalidad que la biología antigua tendía a ignorar, y, una vez puestos sobre la pista, nos es fácil descubrir otras manifestaciones más sutiles de la misma actividad inútil.

Los gestos emotivos constituyen un repertorio de actitudes y movimientos, que se repite con gran monotonía. Si atendemos sólo a su «facies» genérica —llanto, risa, furia, etc.— notamos la desproporción entre la variedad incalculable de las emociones expresadas y los tipos de gestos que las expresan. En realidad, la furia de un hombre es siempre diferente de la de otro, y no se comprende que al ser expresada no lo sea en su individualidad. Así es, en efecto. No hay dos caras que rían lo mismo. Sobre la arquitectura genérica de la risa, que es un puro esquema, pone cada organismo una modulación peculiar. Y esto que pone no es ya expresión de risa —el esquema genérico la expresa suficientemente—, sino el carácter del reidor, o, digamos sin más, su íntimo ser.

Estas pequeñas variaciones del gesto emocional cobran entonces un valor eminente en la escala de los fenómenos expresivos. Porque, al fin y al cabo, el llanto, la risa, el rostro airado o voluptuoso son un tópico corporal, un mecanismo abstracto, que se dispara cuando la emoción se produce, como una serie de frases hechas. Además, la

clase de estados íntimos que llamamos emociones, usualmente son, en rigor, frases hechas sentimentales, por lo mismo que son situaciones extremas del ánimo. Quiero decir que los hombres tienden a asemejarse mucho más en los momentos de afecto exaltado que en otras formas de vida psíquica. Las madres, sobre el cadáver del hijo, suelen coincidir en un mismo y hierático aspecto, como coinciden los hombres en el instante del orgasmo. El sentido de acción genérica que va en el gesto emocional le resta eficacia expresiva y hace que, en cierto modo, exprese sólo lo mostrenco y común. Yo veo que aquel hombre está triste; pero si me atengo a su gesto de tristeza, no me será fácil averiguar ni cómo es su individual tristeza, ni cómo es él mismo. De donde resulta que los gestos emocionales nos revelan la existencia de la facultad expresiva; pero se quedan en el umbral de ella, empujando nuestra curiosidad a más finas regiones.

Un razonamiento simplicísimo amplía superlativamente el campo de nuestra investigación. Andar es una acción útil que ejercitamos deliberadamente; caminamos de aquí allá para tal fin. Ese movimiento no puede cargarse a la cuenta de la actividad expresiva. Al contrario; si al caminar sentimos miedo, dominaremos los movimientos del miedo, que estorban al caminar. Nuestra voluntad someterá la inquietud expresiva al esquema del movimiento útil.

Es curioso advertir que apenas interviene la deliberación y la voluntad, y en la medida que esto acontece, pierde valor expresivo nuestro cuerpo. El acto premeditado que emana de nuestra razón sería ejecutado geométricamente si sólo fuésemos razón y voluntad. Cada resultado ventajoso —coger algo, acercarse, huir, etc.— se obtiene óptimamente sólo de una manera: realizando movimientos que, en principio, serían lo más rectilíneos posibles. Y, sin embargo, no hay dos hombres que se muevan de aquí allá en forma idéntica. El mismo trecho es recorrido con viveza o con inercia, con decisión o deslizándose acompasada o descompasadamente. Es patente que el esquema puro de acción que la voluntad elige y decide va enriquecido por un «plus» de modulaciones involuntarias e impremeditadas. Nuestra intimidad borda la línea geométrica que el principio de utilidad impone, dotándola de identaciones, arabescos, sobras y elisiones, ritmo y melodía. El principio expresivo envuelve y modifica el acto inexpresivo e interesado.

Con harta razón el aldeano no se fía de los actos de los hombres, y aunque vea a alguien comportarse filantrópicamente, nos dirá: «¡Es un mal hombre! ¡Fíjese usted cómo mira!» En efecto: no son nuestras acciones lo que declara nuestro más auténtico ser,

sino precisamente nuestros gestos y fisonomía. Con lo cual se nos plantea un grave problema antropológico, que nos lleva a preguntarnos: ¿Quién es en nosotros el verdadero e individual personaje? El viejo racionalismo prefería suponer que somos eminentemente el yo que recapacita y resuelve. Pero ese yo es, en rigor, idéntico en todos. El yo que piensa la geometría es ubicuo y genérico. Por otra parte, funciona en la medida que se supedita a las leyes generales y objetivas de la lógica o la ética. Frente a él vive en nosotros el yo que sólo dibuja círculos ageométricos y hierve de deseos, si no inmorales, ajenos por completo a la moralidad. Esto nos lleva a una capital distinción psicológica entre el espíritu —facultad no individual— y el alma, que es nuestra persona, en cuanto diferente de las demás. El espíritu carece de sentimientos: piensa y quiere. El alma es quien desea, ama, odia, se alegra y se compunge, sueña e imagina. Ambos poderes coliden perpetuamente dentro de nosotros, siendo de notar que el espíritu se ocupa principalmente en detener el automatismo de nuestra alma. El que quiere trazar una línea recta busca un recurso artificial para eludir las vacilaciones de nuestro pulso, el capricho de nuestro músculo; vacilaciones y caprichos que, en rigor, no lo son, sino efecto de la facultad expresiva.

Tómese cualquier movimiento de origen utilitario, como es, por ejemplo, señalar con el dedo. Su misión es dirigir la mirada del prójimo hacia un objeto del contorno. A este fin, la actitud ideal sería formar con el brazo, el dedo y el objeto distante una línea todo lo recta que sea compatible con la constitución de aquellos órganos. Cuanto sea desviación de tal recta es inexplicable utilistamente. Y, sin embargo, nótese la variedad de módulos con que acción tan simple se ejecuta. Habrá quien pone tan erecto y rígido el dedo, por exceso de intención, que éste queda más bien curvo hacia arriba; habrá, en cambio, quien deje el dedo convexo, sin tensión. Los asténicos tenderán a esta forma en defecto; los ricos en vitalidad, a la otra.

Lo propio acontece con los pies al andar. Su posición normal sería coincidir el eje de cada pie con un plano perpendicular al torso, que pasase por cada pierna. Por el mecanismo de la articulación en el tobillo, el pie tenderá normalmente a extraviar un poco la punta hacia afuera. Sin embargo, uno de los caracteres fisiognómicos que, sin saber por qué, nos han sorprendido siempre en los demás, es el hecho de que unos hombres desvíen sobre manera las puntas de los pies hacia afuera y otros, por el contrario, hacia adentro. Y, repito —sin saber por qué—, esa simple advertencia influye en la impresión que el prójimo nos produce. Pero nadie podrá negarlo:

la mera inspección de la persona que nos es presentada deja en nosotros un precipitado estimativo y una como interpretación de su carácter. Queramos o no, este prejuicio se forma automáticamente en nosotros. Le llamo prejuicio porque, en verdad, se trata de una impresión que no tiene carácter consciente. No nos damos cuenta clara y aparte —esto es, conciencia intelectual— de por qué aquella persona nos parece simpática o antipática, bondadosa o aviesa, enérgica o débil. Para ello tendríamos justamente que «analizar la intuición recibida», lo cual es operación de intelecto, faena conceptual. La intuición acapara materia, pero no hace en ella distinciones. Una ciencia de la expresión, una «semiótica universal», como yo la entreveo, no tendría otra labor que adquirir conciencia conceptual del tesoro de nuestras intuiciones fisiognómicas. Pero que éstas existen me parece una de las cosas más evidentes e indubitables del mundo. De otro modo, sería imposible todo trato humano y llena de precipicios la más sencilla conversación. Cuando hablamos con alguien estamos «viendo» su alma como un mapa marino abierto ante nosotros. Y elegimos lo que se puede decir y excusamos lo que se debe callar, esquivando así los arrecifes de aquel alma, cuya figura nos parece palpar con unas manos místicas que de nuestra mente brotan. Y no es sino una prueba más de que esta intuición es constitutiva de la psique humana el hecho de que unos la posean en mejor medida que otros y haya ciegos y zahoríes en la percepción del alma ajena.

Pero si el señalar y el caminar declaran no pocos secretos del íntimo ser, mucho más acontece con la mirada. Es ésta casi el alma misma hecha flúido. Bajo el arco de las cejas, como tras de la boca del escenario, párpados, esclerótica, pupila, iris integran una maravillosa compañía de teatro, que representa maravillosamente el drama y la comedia de dentro. Es inconcebible que no se haya hecho aún —que yo sepa— el vocabulario de la mirada, que no se hayan clasificado los modos de ella. La mirada recta y la de través, la mirada prensil que llega al objeto y queda en él agarrada, y la mirada blanda que resbala sobre su forma sin prenderla, en un deslizamiento de caricia. La mirada que mira como más allá de lo que mira, y la otra, corta, que parece no llegar a su superficie. La mirada indiferente, la intensa, la vaga. La mirada voluptuosa y la reflexiva, la clara y la turbia, etc. etc. He aquí otros tantos títulos de problemas antropológicos que es preciso elaborar uno a uno, minuciosamente. Se comprende que sea la mirada, de las porciones visibles del cuerpo, la más rica en poder expresivo. En el aparato ocular intervienen el

mayor número de músculos pequeños y sumamente sensibles, que obedecen a las menores presiones del ser íntimo.

IV

En el gesto nos hace su primera aparición la actividad expresiva; pero luego, en inesperado «crescendo», la sorprendemos extendiéndose sobre zonas mucho más vastas de la vida. Se filtra en todos los movimientos, modulándolos, y se instala, como en un semáforo, en la mirada.

Y ahora, cuando nos parece haber agotado el campo de la expresividad, se abre a nuestros ojos la perspectiva más interesante y misteriosa. Si el movimiento lleva en disolución un ingrediente expresivo, hay para sospechar que también lo lleve la forma orgánica. Después de todo, la forma es un movimiento detenido, y no hay duda que, por lo menos, contribuye a esculpirla todo movimiento habitual. Por eso cada oficio imprime su «habitus» en el cuerpo del hombre. Hay cuerpos de labriego, de acróbata, de intelectual, de torero. Pero existe una razón de más calado. Entre forma anatómica y movimiento la diferencia es relativa. La forma del animal no es un dibujo rigorosamente quieto: la forma se está formando y transformando continuamente. Por eso Jennings dice que «el animal no es una cosa, sino un suceso», algo que va acaeciendo y varía de momento a momento dentro de los límites específicos. Y mientras los movimientos exteriores contribuyen, en efecto, a labrar la forma, lo esencial de ésta proviene de movimientos interiores al organismo, y primariamente, de las corrientes intracelulares. La morfogénesis no se comprende si no vemos en ella un proceso regulado y dirigido por impulsos de dentro, que, en etapas ulteriores del desarrollo, son transmitidas por la circulación humoral. Cada día parece más probable el gran papel que en la morfogénesis corresponde a las secreciones internas. Como un nuncio animador, llega a tal punto de la periferia corporal la hormona de servicio y excita o inhibe la proliferación celular en aquel sitio. Ahora bien; la secreción interna va siempre pulsada, en varia medida, por la emoción. ¿Es tan sorprendente que digamos ahora: el alma esculpe el cuerpo? Lo mismo que en el movimiento actúan en la forma múltiples factores; pero uno de ellos es la expresión.

Sólo que, como en el gesto se expresa principalmente el estado de alma singular, concreto, transitorio —una emoción, en suma—,

en la forma corporal adquiere signo el carácter constitutivo y permanente de la persona. De aquí que sea menos unívoco y claro el valor expresivo de la figura —por lo mismo que es más hondo y decisivo el secreto expresado. Sin premeditarlo, el vulgo español ha unido inseparablemente la figura al genio individual, adscribiendo ambos a la persona irremediablemente—hasta la sepultura. Y es que ambos son dos haces de lo mismo: la figura es expresión del carácter, y el carácter, escultor de la figura, la cual representa un gesto petrificado, donde se enuncia la índole profunda y perenne del sujeto que en ningún acto ni ademán particular podría hallar exteriorización suficiente.

Esto que el vulgo sabía con su saber irracional recibe ahora la más sugestiva confirmación con los minuciosos estudios del psiquiatra Kretschmer sobre «Forma corporal y carácter». Su libro, del que se han sucedido rápidamente las ediciones, ha alcanzado gran resonancia en los centros científicos y ha promovido una amplísima investigación en todos los países sobre las relaciones entre el tipo somático y las tendencias del carácter (1).

He aquí un gran título de problemas biológicos que, por fin, parece la ciencia resuelta a atacar. Goethe habría sentido la más viva complacencia viendo que, al cabo, su manera de enfrontarse con la Naturaleza era reconocida como verdaderamente científica. En lugar de descomponer el fenómeno en últimos elementos hipotéticos y abstractos, como hace la «nuova scienza» desde Galileo, Goethe contempla el fenómeno en su concreción y espontaneidad, según él se presenta, y procura interpretarlo como si fuese una señal que el cosmos nos hace para revelarnos un secreto que sería la ley natural. Así, en el tema que ahora describimos, Goethe buscaría en cada tipo de animal, en cada especie, el alma que le corresponde. Hay un alma de león y un alma de cínife que en la estructura anatómica de uno y otro ser encuentra su metáfora somática. Ante el cuerpo humano se sentiría atraído por el enigma que hace unos meses proponía Arnim Müller: ¿qué significa la diferente localización de los órganos sexuales en las distintas especies? Porque es sorprendente que, en la serie evolutiva de éstas, conforme se asciende, el núcleo nervioso que llega a ser cerebro y los órganos sexuales, antes situados en proximidad y dentro del torso, se van separando hasta colocarse en los primates a máxima distancia uno de otros,

(1) Véase su artículo «Genio y figura» en la *Revista de Occidente*, año I.

como manifestando su esencial antagonismo. En el hombre, por fin, con su posición vertical, llegan a extrema polarización —el cerebro que sirve a la vida individual y el sexo a la vida de la especie. ¿De qué grave arcano es esto símbolo y guiño? Cuando se perescruta cuál es la situación del hombre en el cosmos estas insinuaciones plásticas de la Naturaleza adquieren enorme interés.

Del valor expresivo anejo a la figura del cuerpo pasaríamos, en un estudio sistemático, a la expresión en el traje.

Como tantas otras cosas que un tiempo se supuso engendradas por el utilismo vital, vamos hoy viendo que el traje tiene un origen superfluo. No para guarecerse de la temperie fue inventado, sino para adornarse, para subrayar el cuerpo haciéndolo vistoso. Spencer resume las observaciones de muchos viajeros haciendo notar que los primitivos se quitan el traje cuando llueve o nieva para que no se estropee. Es gran error creer que el rigor del clima decide, sin más, la calidad del indumento. El fueguino va desnudo a pesar del frío, que ha acabado casi con su raza. En una misma zona geográfica confinan el tuareg, que va completamente cubierto, y el sudanés, que va completamente desnudo.

El traje es primero adorno, y el adorno simboliza estados interiores. Cubre, pero, a la vez, descubre. El pudor induce a tapar el cuerpo porque el cuerpo exhala lo incorporal, expresa lo íntimo. Es el alma lo que se quiere cubrir, y de ella, lo más oculto: lo sexual. La sexualidad corporal queda oculta en nuestra civilización, no por ella misma, sino porque alude al mundo latente de la sexualidad psíquica. Pero, al cubrirnos, resulta que expresamos este deseo de ocultación, con lo cual volvemos a descubrirnos en otra forma y como en otro idioma: el idioma indumentario.

Y otro enjambre de preguntas viene a punzar nuestra mente: ¿Qué significan las civilizaciones desnudas, la de Grecia, por ejemplo? ¿Qué la desnudez del Paraíso y la del valle de Josafat? ¿Qué la desnudez del Cielo? En la mujer, la desnudez es símbolo de entrega. En cambio, el salvaje usa la máscara —otra cara, otro ser.

Y, comparando desnudos, ¿quién está más desnudo, la mujer o el hombre? El menos desnudo es el niño desnudo. Desvestirlo no es quitarle nada: su carne de formas redondas es un traje. ¿Por qué?. El hombre desnudo se ha desnudado más que la mujer, y el hombre maduro más que el joven, y el hombre sabio más que el ingenuo. ¿Por qué? ¿No existe un sorprendente paralelismo entre la mayor desnudez y la más rica vida interior? Cuanta más intimidad posea el ser, mayor será su nudificación; es decir: su cuerpo nos hablará

más de su alma. En el niño, que casi no tiene alma, la carne apenas nos transfiere a lo interior.

Relativamente al adulto es el niño puro cuerpo. En general, las formas carnales redondas, mórbidas, tienen menos elocuencia, menos poder expresivo que las facciones más secas y rectilíneas. Por eso todavía el joven va como embozado en sus líneas curvas sin que su fisonomía acuse enérgicamente la personalidad. Diríase que el alma no ha tenido aún tiempo para labrar su propio retrato en el cuerpo a su servicio. En cambio, cuando doblamos el cabo de los cuarenta años hacemos todos una penosa experiencia. Hoy a éste, mañana al otro, vamos viendo un día, de pronto, transfigurados a nuestros contemporáneos, a esa masa de hombres y mujeres, conocidos o desconocidos, entre los cuales se ha movido nuestra existencia, y que fueron como el coro humano que sirvió de fondo a nuestro destino. Hoy éste, mañana el otro, nos sorprenden transformados: su rostro ha perdido la morbidez, y se ha convertido en una rigorosa arquitectura de líneas rectas y ángulos rígidos. Nos parece como si el esqueleto de la persona, hasta entonces oculto por la redondez de las formas, hubiese vencido a la carne envolvente y quisiese salir afuera, imprimiendo desde dentro sus tétricas aristas, su aguda geometría. Y es el caso que al descubrir esta metamorfosis de nuestro contemporáneo nos parece súbitamente aclarado su secreto interior. Entonces es él, verdaderamente él, y hasta entonces —pensamos— ha pasado ante nosotros larvado bajo la máscara deleitable de la impersonalidad juvenil.

Menos crudamente, pero por lo mismo con mayor precisión y delicadeza, acontece esto a la mujer de treinta años. En cierto modo, una muchacha no es nadie determinado, es un ente genérico, poco más o menos igual a otros cien y a otros mil más. A los treinta años despierta la personalidad intransferible, única de cada mujer, y al punto imprime su huella y pone su estilo en la belleza indiferenciada, genérica de la moza floreciente. Esto, claro es, no puede hacerse sin macerar un poco la morbidez y la tersura primeras, pero la mejilla marchita cobra un nuevo florecimiento de jardines interiores, en que el alma se derrama sobre la anterior belleza, más banal, aunque más fresca.

Yo creo que no es difícil hallar en la historia una extraña correspondencia entre las épocas en que se cultiva el desnudo y aquellas en que triunfa la puerilidad, edades de corporalismo y poca vida interior, ni intelectuales ni sentimentales. Así el hombre desnudo es antirromántico. Las sazones de romanticismo en que el hombre

se embriaga de alma —de afectos y pasiones— han solido vestirse hasta el cuello. Y aun lo que queda de manifiesto —la faz— recibe una manera de encubrimiento, de velo fisiológico. Este es el sentido de la palidez romántica. Tal la *Principessa Belgiogioso*, la suma figura romántica, amiga de Heine, la «divina muerta» que movilizó sobre toda Europa su lívida figura, cubierta toda —brazo y garganta— de terciopelo negro, mientras organizaba conspiraciones y revueltas carbonarias.

Agosto 1925.

CUADERNO DE BITÁCORA

LA PROFUNDIDAD DE FRANCIA

El breve viaje anual por tierras de Francia proporciona siempre botín.

Francia es una nación profunda.

Llamo profundidad de un cuerpo nacional a la muchedumbre de actitudes humanas diferentes que normalmente contenga. En un pueblo superficial encontramos un único modo de ser. Nos basta ver lo que en cada momento o lugar tenemos delante para percibir la esencia nacional. Los pueblos salvajes son en este sentido los más superficiales, porque en ellos los individuos no están diferenciados y poseen una constitución uniforme. En un pueblo profundo todo lo que vemos a primera vista, cada aspecto singular que observamos, oculta otros distintos de él, como en la materia el estrato o capa que sirve de haz tapa otros subyacentes. Voy por los caminitos de Francia, entre setos siempre verdes, al través de paisajes para mi gusto demasiado exentos de dramatismo. En las encrucijadas está clavado un Cristo. Pienso: Francia es una nación católica. Pero luego descubro la plaza de la villa provincial (de Tarbes, por ejemplo) y hallo un monumento. Sobre el plinto un hombre desaforado perora agitando sus brazos de bronce: es Dantón. Pienso: Francia es una nación revolucionaria, «racionalista», anticatólica. Como ambas proposiciones son verdaderas y a la vez incompatibles, no puedo reunirlas en una, sino que necesito superponerlas. Y como representan dos actitudes de humanidad extremas y antagónicas, noto que entre ellas se dan una multitud de formas intermediarias. De esta suerte veo a Francia como un sólido estratificado y profundo.

En Francia han sido normales y continuas las tendencias más divergentes. Ninguna nación más católica, ninguna nación más anticlerical. ¡Venturoso país, que puede encontrar para todo una larga tradición preformada dentro de sí! De esta suerte no es fácil idiotizarlo diciendo que su tradición es ésta o aquélla. La tradición de Francia es tenerlas todas. Y no se diga tontamente que esto es falta de personalidad y escepticismo. Ha tenido, en efecto, todas las tradiciones; es decir, ha trabajado, sufrido, gozado y creado en todas las direcciones del espíritu, y, como decía un gran francés, «ha dado a su alma todas las formas posibles».

Cuando en una escuela francesa se habla de clasicismo, la mente del muchacho se encuentra de golpe ante Bossuet y ante Voltaire. No hay posibilidad de declarar que el uno es más francés que el otro. El pasado nacional que se acumula bajo los pies de este muchacho le coloca desde luego en una actitud de libertad. Puede elegir entre ambas tradiciones: está predispuesto racialmente para ambas. Es libre de nacimiento. No necesita conquistar por su esfuerzo personal, tardíamente, una precaria manumisión.

El catolicismo de Francia ha sido y es una fuerza magnífica. Pero no es menos vigoroso su buído escepticismo. Y así en todo: País agrícola hasta la medula, fue y es a la par ingenioso e industrial. Creo que si se miraran las estadísticas —no las tengo a mano— se encontraría una sorprendente paridad entre las cifras de la población industrial y la población agrícola. A esto debe Francia en buena parte su ejemplar equilibrio histórico— el equilibrio en el movimiento. (Por sí sola, la población industrial es demasiado inquieta: la agrícola, demasiado inmóvil).

La raza francesa ha tomado bien ancha la curva de la vida, y, como un buen pastor, logra antecoger todas las especies de ésta. Me encanta la naturalidad con que caminan a la vera el abate y la *cocotte*, sin que destiñan el uno sobre el otro. Asimismo se halla en Francia parejamente acusada la vida familiar y la social —principios antagónicos, contra lo que se cree en España. La familia es un círculo cerrado de espaldas a la sociedad y contra ella. La sociedad, en cambio, es un instinto irradiante que desde el individuo se abre hacia un horizonte ilimitado. La familia es una fuerza de exclusión; la sociedad, un inmenso ensayo de inclusión.

Esta admirable polarización del mundo francés, que hace de él un efectivo microcosmos, permite el extraño fenómeno de que conviva un extremo conservatismo con un futurismo no menos extremo. Se advierte esto, por ejemplo, en el arte y las letras. En ninguna

parte de Europa existe un público tan fiel a las viejas formas de literatura. Nadie jura por un clásico nacional con tanta fe como el buen francés medio por su Racine. Y, a la vez, Francia se concede a sí misma el envidiable lujo de suscitar la inspiración más opuesta, y ponerse a cantar por el polo Mallarmé.

Manera tan completa de abrazar la existencia puede tener, sin embargo, un inconveniente. No deja nada fuera, consume todas las dimensiones del vivir... Tal vez las agota. ¿Es posible seguir indefinidamente con el orbe entero entre los brazos, bebiendo en todas las fuentes, embarcándose en todas las naves, volando con todas las alas?

Una cosa empieza a faltar en Francia. Empieza a faltar el ganapán, el pueblo inferior, el *humus* humano, la porción vegetal de una raza. La perfección de su higiene histórica ha hecho subir el tipo social del pueblo entero, que se ha quedado sin piso bajo. ¡Gloria suma! ¡Sumo peligro!

EL SIGLO XVIII, EDUCADOR

Más que las grandes ideas de Spengler me interesan sus ideas menores, sus atisbos subitáneos, que iluminan trozos particulares del proceso histórico. Si no recuerdo mal, el segundo tomo de su obra (tercero de la edición española) sostiene, o al menos insinúa, que existen dos clases de arquitectura, nutridas por raíz diferente. Hay una arquitectura espontánea en cada pueblo, que le es como un instinto del mismo orden que la nidificación en el pájaro y la labranza del panal en la abeja. En este género de arquitectura no hay progreso: una vez que el pueblo, en tiempos muy primitivos, llega a él lo repite perpetuamente. Pero hay otra arquitectura extraña por completo al instinto. Se compone de formas de edificación inventadas deliberadamente por las minorías más cultivadas de ciertas razas. Nada en ellas es forzoso biológicamente: son como caprichos tenidos por la razón (1). Están imaginadas no desde dentro, por la necesidad de vivirlas, sino desde fuera por el gusto de verlas. Si sólo donde la razón interviene eficazmente queremos hablar de cultura, llamaremos culta a esta tectónica y primaria a la otra. (Spengler, claro está, no aceptaría esta denominación. Para él cultura es el modo espontáneo de comportarse un pueblo; lo otro, el modo

(1) Vistos desde la vida los productos de la razón son caprichosos, como lo son los de la vida vistos desde la razón.

«cultivado», es, a su juicio, relativamente convencional y sin vigor histórico. Esta es su idea grande que me parece bastante ilusoria).

La distinción entre esos dos géneros de arquitectura nos permite calcular en cada pueblo, casi con exactitud de agrimensor, en qué medida ha sido penetrado por la cultura.

Si andando por Francia abandonamos las grandes vías de comunicación y nos deslizamos hasta las últimas aldeas y caseríos, nos sorprende hallar que las casas repiten, en formato y materia humildes, tectónicas de los palacetes versallescos. Las puertas de las moradas labriegas son con frecuencia idénticas a las del Petit Trianón: se encorvan y recortan como las puertas de la litera en que pasaba la Pompadour. No se trata de restos curiosos conservados aquí o allá: es la norma de la edificación en la aldea como en la villa. Los restos, los trozos con carácter arqueológico, son del siglo XVII y anteriores. En cambio, apenas se entrevén restos de la arquitectura espontánea, de la que el galofranco eterno usara hasta 1700.

Esto quiere decir, con expresión de plástica evidencia, que el siglo XVIII realizó plenamente en Francia lo que, por lo visto, fue su misión en toda Europa. Es el siglo de la Ilustración; es decir, de la cultura o cultivo de las masas populares; en suma: el siglo educador. Si de Francia pasamos a Alemania, notaremos que también sus formas de edificación más generales rezuman inequívocamente el estilo del siglo XVIII. Sin embargo, no ha penetrado la totalidad de la tierra. No llega a la menuda aldea ni al caserío.

Como tercer término en la comparación podemos tomar a España. ¿Qué hallamos? Una sorprendente escasez de formas dieciochescas—sobre todo si se tiene en cuenta la relativa proximidad cronológica de esa época. Se ve el siglo XVII instalado en las grandes poblaciones; pero más allá de éstas comienza la arquitectura primaria del intacto y perpetuo labriego celtíbero. El Estado y la Iglesia han puesto en el villorrio su Casa de Concejo o su palacio, y junto a éste la nave de piedra consagrada a Dios. Pero en torno, el adobe primigenio ha perdurado.

Cuanto más se medita sobre nuestra historia, más clara se advierte esta desastrosa ausencia del siglo XVIII. Nos ha faltado el gran siglo educador.

Fue un momento maravilloso de la existencia europea. Un máximum de civilización acumulada y un mínimum de luchas y discordias nacionales. Nadie sentía suspicacia que le incitase a cerrar su alma al prójimo. Las almas están abiertas a todos los vientos, inspiradas por un gran optimismo y fe en el destino del hombre.

Es el magnífico instante para la recepción de claras normas cultas. Con todo su saber y perfeccionamiento técnico y administrativo, el siglo XIX no podía ser tan educador como el precedente. La Revolución había escindido la unidad cordial de cada pueblo. Con ella comienzan las malas inteligencias radicales, la terca suspicacia que hace a un grupo social hermético para los demás. La recepción de la cultura no puede acontecer ya sin grandes pérdidas de esfuerzo. La mitad de él, por lo menos, se gasta en un vencer la hostilidad preconcebida. La idea misma de cultura, cuando ha sido predicada en el siglo XIX, iba teñida de un signo adverso contra el cual se defendía toda la porción arcaica del país. Este ha sido el triste sino de España, la nación europea que se ha saltado un siglo insustituíble.

Para quien piensa así no puede caber duda alguna respecto a cuál es la gran empresa que la política nacional tiene que intentar en el siglo XX.

EL ALPE Y LA SIERRA

Cauterets fue el lugar del veraneo romántico. Era el tiempo feliz en que los poetas regían a Europa. (Sí, joven futbolista; esto ha acaecido una vez...) Todos venían aquí, con sus cabelleras tormentosas, con el cuello estrangulado por las grandes corbatas, ceñidas las cinturas por las levitas y con un junco en la mano. Todos: lo mismo Chateaubriand que Heine, que Musset, que Stendhal. Era el sitio elegante del romanticismo. (Todas las épocas, todos los estilos, han tenido su dimensión de elegancia, inclusive aquellas épocas, aquellos estilos que, como el romanticismo, son inelegantes). La elegancia es una faceta esencial de la especie humana —como la verdad, como la belleza, como la justicia. Tal vez hay otras especies de animales que tienen el sentido de lo elegante. Si se medita largamente sobre lo que es la elegancia, se descubre con sorpresa su secreto anudamiento a la raíz misma de la vida. (Lector que me eres fiel: te prometo para un día u otro cierta «Meditación de la elegancia» que anda perdida entre mis papeles desde hace no sé cuánto tiempo).

Nosotros llegamos a este agujero entre las montañas sin el equipaje sentimental de aquellos hombres. No somos ya románticos. No somos todavía otra cosa. Somos, si acaso, románticos del revés. Vivimos de burlarnos del romanticismo. Y esta negación, esta ironía, es la única forma clara de inspiración que nos queda. (Sí, joven futbolista: nuestra literatura se ocupa en desinflar los globos román-

ticos; el fútbol es la burla de la guerra, campal o política; el «charlestón», la ridiculización del vals, y el «jazzband», la sorna frente a la «musica di camera»). Es preciso salir lo antes posible de esta situación negativa; pero no basta con decirlo, ni mucho menos con animarnos ficticiamente a un retorno. Mezclada con todos esos detritos irónicos, está ya bajo nuestra mano la materia del porvenir; pero no está pulida, ni conformada, ni definida. Falta la creación que es un esfuerzo, que es el esfuerzo por excelencia y que es lo contrario del recuerdo, de la restauración y del retorno.

Pronto advertimos que el paisaje de Cauterets no nos va. Es un paisaje vertical. Prisionero en un valle angostísimo, si queremos mirar necesitamos levantar por completo la cabeza, pegar a la espalda el occipucio y contemplar así una ladera que asciende casi perpendicular. El paisaje termina en punta; calvas rocas o neveros allá en lo alto. Mirar es aquí una virtual emigración al firmamento, una ascensión. Decididamente éste es un paisaje sublime, y lo sublime es una de las cosas más extemporáneas.

En cambio, los hombres de hace cien años venían a apacentarse de sublimidad. Necesitaban consumir anualmente cierta dosis de ella. El vocablo «sublime», que en su etimología significa «lo que se halla en lo alto», es tal vez el más frecuente en los libros románticos. Es, desde luego, la marca del romanticismo, que nos permite reconocer la especie en los individuos más opuestos. Así Stendhal detestaba a Chateaubriand y, en general, a todos los titulares románticos; pero si esperáis a sorprenderle en un momento de sincero arrebato, veréis que se le escapa una y otra vez el signo de la tribu. Stendhal llama también sublime al paisaje, al monumento, al cuadro de Guido Reni, a la mujer que canta un aire de Paisiello y a los helados del café Tortoni. La palabra «sublime» decía mejor que otra ninguna el secreto de aquellas dos generaciones. Cada edad tiene su vocablo mágico, que en la hora sincera asciende de los senos oscuros de la criatura, como la burbuja del limo en la alberca, trayendo a la superficie el aliento más arcano del ser —el sabor radical que para él tiene la vida.

La verdad es que estas montañas enormes, si no se toman sublimemente, se convierten en simples estorbos. Por esta razón hoy nos fatigan más que nos conmueven. Y es vana toda su buena voluntad de seducirnos con abetos, con cascadas, con tajos, con su perpetua emisión de nubecillas humeantes, que las envuelven como a un buen fumador de pipa. Nuestra reacción es injusta, pero irremediable: nos parecen gracias marchitas, una *mise en scène* recargada

y, como la poesía romántica misma, faltas de calidad y sobradas de tamaño. No podemos evitar el pensamiento de que con mucha menos materia se podía hacer algo más expresivo, más rítmico, más delicioso.

El romántico era un hombre que buscaba en la vida la embriaguez. Sólo se sentía a gusto cuando perdía la serenidad. Destilaba un lirismo parecido al aguardiente, que le permitía ponerse fuera de sí. De aquí su afición a lo sublime. Lo de menos es que este vocablo signifique «lo que está en lo alto». Su verdadero valor está en designar un superlativo extremo, lo que los gramáticos llaman un *excessivus*. Ahora comprendemos más de cerca su favor entre los románticos. Lo sublime es lo excesivo, lo que pasa toda medida, lo que nos arrolla, nos aniquila, nos aplasta. Es la copa más allá de las que un hombre puede beber sin perder la cordura.

El alpe y la sierra son dos estilos de montaña que responden a dos estilos de sensibilidad. El alpe lo fía todo a su masa gigante. No hay manera de verlo en una sola mirada, porque su mole excede siempre nuestro campo visual, inunda nuestro horizonte y es menester zurcir vista tras vista para hacerse vagamente cargo de su forma. Por el contrario, las moderadas dimensiones de la sierra le permiten instalarse holgadamente en nuestro horizonte, dibujar claro sobre el cielo su perfil, gracioso y expresivo como un gesto, como un rostro viviente. La sierra es una escultura luminosa ante nosotros. No anula la llanura; antes bien, la subraya naciendo de ella, conviviendo con ella en perenne diálogo plástico, hasta el punto de que la sierra supone siempre una llanura que se ve desde su falda y su cima, como, viceversa, íntegra la sierra se ve desde la planicie. Mas el alpe se niega toscamente a formar paisaje con el llano, lo excluye con agrias maneras, quiere ser solo él. Por esta razón no lo podemos ver desde fuera de su propia mole, sino que nos obliga a entrar en su cuerpo y desde dentro ver parcialmente sus músculos de Hércules. El alpe nos traga como a Jonás la ballena. En suma: que de puro querer ser grande, el alpe resulta propiamente invisible, al paso que la sierra, merced a su mesura, es una clarísima experiencia visual.

Resulta paradójico preferir un paisaje que comienza por ofrecer dificultades a la visión. Sin embargo, nada más congruente que la predilección del romántico por este paisaje casi invisible. Ver, lo que se llama ver bien una cosa, complacerse en la forma del objeto según ella es, no le interesaba nada. El romántico fue un hombre con escasísimo sentido de la gracia plástica. No necesitaba ver de las cosas sino lo estrictamente necesario para que se disparase su

emoción, para entrar en frenesí y embriaguez. Entonces se volvía de espaldas al exterior y se ponía a beber su propio estupor. Es curioso que el primer germen de romanticismo aparezca coincidente con el primer hombre que tiene curiosidad estética por la Naturaleza. Sabido es que fue Petrarca acaso la primera criatura que cultivó el alpinismo con intención contemplativa. Subió, en efecto, al monte Ventoso, y cuando llegó a lo alto su impresión fue tal, que —ingenuamente nos lo refiere— no se le ocurrió sino ponerse a leer las «Confesiones» de San Agustín, que llevaba en la faltriquera, y caer en profunda meditación sobre su destino. La anécdota es simbólica. El panorama, apenas entrevisto, obtura la visión misma, rechaza al hombre hacia dentro de sí y le incita a sumirse más que nunca en su íntimo elemento. Esto es, en rigor, lo que el romántico busca al rozarse con los paisajes: más que verlos a ellos, contemplar los remolinos que en su alma apasionada y líquida forma la piedra que cae de fuera.

Dudo mucho que en ningún porvenir próximo vuelva el paisaje alpino a conquistar nuestra preferencia, y espero, en cambio, firmemente un novísimo entusiasmo por las sierras claras y bien formadas. Es lo más probable que hacia 1940 el europeo buscará sus paisajes favoritos en el Sahara, fecundo en serranías. (A los baños de mar sucederán los baños de arena, mucho más tónicos y desinfectantes).

La razón que tengo para pensar así es que en medio de todas las censuras merecidas por la vida actual —sus limitaciones, sus miserias, sus petulancias, sus absurdos—, es forzoso reconocerle una virtud y un don : el sentido para la belleza plástica, para la gracia del volumen y la dignidad del color. Y no es en el arte actual —tan problemático— donde más clara aparece esta fina percepción, sino en la vida, en el traje, en los cuerpos, en los gestos, en los usos, en los utensilios. Es sorprendente notar cómo se ha extendido hasta las clases más humildes el discernimiento de lo que es visualmente bello. A pesar de que hemos heredado un tipo de vestimenta que parece irreductible a normas de belleza, el apetito y criterio para ésta se hallan tan extendidos, que tal vez nunca han ido las gentes todas, las ricas y las pobres, tan bien vestidas, tan pulcras, ni han cuidado tanto el ritmo en el ademán y el canon del cuerpo. No creo que la vida del hombre medio haya sido nunca, en toda la historia, tan bella como ahora.

... Y paralelamente se desarrolla una clarísima conciencia para la perfección plástica del paisaje. ¿Ha existido predisposición parecida alguna vez? Yo creo que no. El descubrimiento de la Natu-

raleza como delicia contemplativa es una hazaña de la Edad Moderna, lentamente, vacilantemente cumplida. Todavía en el *Malade imaginaire* se determina una decoración con estas palabras: *Un lieu champêtre et néanmoins fort agréable.* Pero, en definitiva, lo que se había logrado hasta aquí fue sólo un entusiasmo específicamente romántico por el campo: se estimaba y sentía el paisaje excitante. Queda para nuestro tiempo la invención del paisaje plásticamente bello. Y no es ilusorio esperar que, por vez primera, se crearán paisajes como se crean cuadros. El proyecto de Miguel Angel, que pensó esculpir un monte, tendrá acaso más cuerda realización. Porque no se tratará de violar la roca nativa, imponiéndole la máscara de una forma humana, sino que se tallarán figuras telúricas y se pintará el paisaje en el sentido literal de la palabra. Caminando de Cauterets al valle de Luz, paso junto a una hidroeléctrica. El salto de agua es conducido desde la cima del cerro al fondo por una ladera empinada. Varios enormes tubos disciplinan el descenso de la líquida turbulencia. Su altura y sección son de tal calibre, que hubieran aniquilado con su fealdad industrial todo el decoro del verde panorama. Pero he aquí que una nueva musa ha pintado sus curvos cuerpos de colores limpios, verdes y ocres, veteando su enorme figura, y hoy constituyen un elemento imprevisto de aquel paisaje. Apoyados en la pina vertiente, son como enormes lagartos verdes bien alojados en el magnífico verdor natural.

Octubre, 1927.

EL ORIGEN DEPORTIVO DEL ESTADO

I

La verdad científica se caracteriza por su exactitud y el rigor de sus previsiones. Pero estas admirables calidades son conquistadas por la ciencia experimental a cambio de mantenerse en un plano de problemas secundarios, dejando intactas las últimas, las decisivas cuestiones. De esta renuncia hace su virtud esencial y no será necesario recalcar que por ello sólo merece aplausos. Pero la ciencia experimental es sólo una exigua porción de la mente y el organismo humanos. Donde ella se para no se para el hombre. Si el físico detiene la mano con que dibuja los hechos allí donde su método concluye, el hombre que hay detrás de todo físico prolonga, quiera o no, la línea iniciada y la lleva a terminación, como automáticamente al ver el trozo del arco roto nuestra mirada completa la aérea curva manca.

La misión de la física es averiguar de cada hecho que ahora se produce su principio, es decir, el hecho antecedente que originó aquél. Pero este principio tiene a su vez un principio anterior y así sucesivamente hasta un primer principio originario. El físico renuncia a buscar este primer principio del Universo, y hace muy bien. Pero repito que el hombre donde cada físico vive alojado no renuncia y, de grado o contra su albedrío, se le va el alma hacia esa primera y enigmática causa. Es natural que sea así. Vivir es, de cierto, tratar con el mundo, dirigirse a él, actuar en él, ocuparse de él. De aquí que sea al hombre materialmente imposible, por una forzosidad psicológica, renunciar a poseer una noción completa del mundo, una idea integral del Universo. Delicada o tosca, con nuestra anuencia o sin ella, se incorpora en el espíritu de cada cual esa

fisonomía transcientífica del mundo y viene a gobernar nuestra existencia con más eficacia que la verdad científica. Violentamente quiso el pasado siglo frenar la mente humana allí donde la exactitud finiquita. Esta violencia, este volverse de espaldas a los últimos problemas, se llamó «agnosticismo». He aquí lo que ya no está justificado ni es plausible. Porque la ciencia experimental sea incapaz de resolver a su manera esas cuestiones fundamentales, no es cosa de que haciendo ante ellas un gracioso gesto de zorra ante uvas altaneras las llame «mitos» y nos invite a abandonarlas. ¿Cómo se puede vivir sordo a las postreras, dramáticas preguntas? ¿De dónde viene el mundo, a dónde va? ¿Cuál es la potencia definitiva del cosmos? ¿Cuál el sentido esencial de la vida? No podemos alentar confinados en una zona de temas intermedios, secundarios. Necesitamos una perspectiva íntegra, con primero y último plano, no un paisaje mutilado, no un horizonte al que se ha amputado la palpitación incitadora de las postreras lontananzas. Sin puntos cardinales, nuestros pasos carecerían de orientación. Y no es pretexto bastante para esa insensibilidad hacia las últimas cuestiones declarar que no se ha hallado manera de resolverlas. ¡Razón de más para sentir en la raíz de nuestro ser su presión y su herida! ¿A quién le ha quitado nunca el hambre saber que no podrá comer? Aun insolubles seguirán esas interrogaciones alzándose patéticas en la comba faz nocturna y haciéndonos sus guiños de estrella —las estrellas, según Heine, son inquietos pensamientos de oro que tiene la noche. El Norte y el Sur nos orientan, sin necesidad de ser ciudades asequibles, para las cuales quepa tomar un billete de ferrocarril.

Quiero decir con esto que no nos es dado renunciar a la adopción de posiciones ante los temas últimos: queramos o no, de uno u otro rostro, se incorporan en nosotros. La «verdad científica» es una verdad exacta, pero incompleta y penúltima, que se integra forzosamente en otra especie de verdad, última y completa, aunque inexacta, a la cual no habría inconveniente en llamar «mito». La verdad científica flota, pues, en mitología, y la ciencia misma, como totalidad, es un mito, el admirable mito europeo.

II

Una de estas cuestiones últimas, acaso la que mayor influjo posee sobre nuestro destino cotidiano, es la idea que tengamos de la vida. En el siglo XIX, que era de suyo y en todo propenso al utilitarismo,

se fraguó una interpretación utilitaria del fenómeno vital que ha llegado hasta nosotros y puede aún considerarse como el tópico vigente. Según ella, la actividad primaria de la vida consistiría en responder a exigencias ineludibles, en satisfacer necesidades imperiosas. Todas las manifestaciones vitales serían ejemplos de esa actividad —lo mismo las formas del animal que sus movimientos, lo mismo el espíritu del hombre que sus obras y acciones históricas. Una ceguera congénita hizo que los hombres de esa época tuvieran sólo ojos para los hechos que parecían, en efecto, presentar la vida como un fenómeno de utilidad y adaptación. Pero tanto la nueva biología como las recientes investigaciones históricas invalidan el usado mito y proponen una idea distinta de la vida, en que ésta nos aparece con más grácil gesto.

Según ella, todos los actos utilitarios y adaptativos, todo lo que es reacción a premiosas necesidades, son vida secundaria. La actividad original y primera de la vida es siempre espontánea, lujosa, de intención superflua, es libre expansión de una energía preexistente. No consiste en salir al paso de una necesidad, no es un movimiento forzado o tropismo, sino, más bien, la liberal ocurrencia, el imprevisible apetito. El darwinismo creía que la especie dotada de ojos se había producido, en un milenario proceso, merced a la necesidad o conveniencia de ver para luchar por la vida frente al medio. La nueva teoría de la mutación y su aliado el mendelismo nos demuestran, con un rigor antes desconocido en biología, que la verdad es, más bien, lo contrario. La especie con ojos aparece súbitamente, caprichosamente diríamos, y es ella la que modifica el medio vital creando su aspecto visible. No porque hace falta el ojo llega éste a formarse, sino al revés, porque aparece el ojo se le puede luego usar como instrumento útil. De esta manera, el repertorio de hábitos útiles que cada especie posee se ha formado mediante selección y aprovechamiento de innumerables actos inútiles que por exuberancia vital ha ido ejecutando el ser viviente.

Así, pues, podemos distribuir los fenómenos orgánicos —animales y humanos— en dos grandes formas de actividad: una actividad originaria, creadora, vital por excelencia —que es espontánea y desinteresada; otra actividad en que se aprovecha y mecaniza aquélla y que es de carácter utilitario. La utilidad no crea, no inventa, simplemente aprovecha y estabiliza lo que sin ella fue creado.

Dejando a un lado las formas orgánicas y atendiendo sólo a las acciones, la vida plena nos aparece siempre como un esfuerzo, pero este esfuerzo es de dos clases: el esfuerzo que hacemos por la simple

delectación de hacerlo, como dice Goethe: «Es el canto que canta la garganta, el paso más gentil para el que canta»; y el esfuerzo obligado a que una necesidad impuesta y no inventada o solicitada por nosotros nos apura y arrastra. Y como este esfuerzo obligado, en que estrictamente satisfacemos una necesidad, tiene su ejemplo máximo en lo que suele el hombre llamar trabajo, así aquella clase de esfuerzos superfluos encuentra su ejemplo más claro en el deporte.

Esto nos llevará a transmutar la inveterada jerarquía y considerar la actividad deportiva como la primaria y creadora, como la más elevada, seria e importante en la vida, y la actividad laboriosa como derivada de aquélla, como su mera decantación y precipitado. Es más, vida propiamente hablando es sólo la de cariz deportivo, lo otro es relativamente mecanización y mero funcionamiento. Lo vital es la formación del brazo y su repertorio de posibles movimientos; dado el brazo y sus posibilidades, su trayectoria en cada caso es cuestión simplemente mecánica. Asimismo, una vez hecho el ojo, las leyes de la óptica física se cumplen en la visión, pero con las leyes físicas no se hace un ojo. A Descartes, que sostenía la naturaleza mecánica de los cuerpos vivos, ya decía Cristina de Suecia que «ella no había visto nunca que su reloj diese a luz relojitos».

En modo alguno quiero decir con esto que la acción utilitaria no reobre a su vez, no inspire y dé pretexto a nuevas creaciones de la potencia deportiva; lo único que estrictamente quisiera insinuar es que, en todo proceso vital, lo primario, el punto de partida, es una energía de sentido superfluo y libérrimo, lo mismo en la vida corporal que en la vida histórica. Al hacer la historia de toda existencia viviente hallaremos siempre que la vida fue primero una pródiga invención de posibilidades y luego una selección entre ellas que se fijan y como solidifican en hábitos utilitarios. Bastaría con que cada cual hiciese resbalar la atención sobre el film de su vida para que viese cómo su destino individual ha consistido en la selección que las circunstancias afectivas han ido ejecutando entre sus posibilidades personales. El individuo que a lo largo de nuestra vida llegamos a ser es sólo uno de los varios o muchos que pudimos ser y que quedaron sin realizar como bajas lamentables de nuestro ejército interior. Por eso, importa mucho que penetremos en la existencia muy ricos en posibilidades, a fin de que luego la poda fatal que es el destino deje siempre en nosotros potencias invulneradas y robustas. Esta abundancia de posibilidades es el síntoma más característico de vida pujante, como el utilitarismo, el atenerse a lo

estrictamente necesario, al modo del enfermo que ahorra movimientos, es el síntoma de debilidad y de vida menguante.

Depende, pues, el acierto en la existencia de la riqueza de posibilidades con que avanzamos por ella. Cada golpe que en ella recibamos debe ser sólo un excitante para nuevos ensayos.

Perdóneseme, pero nunca puedo sesgar esta idea sin que venga a mi memoria, como símbolo de ella, la escena victoriosa que en los circos solían representar los clownes cuando mi generación andaba por su infancia. Salía el clown con su lívida faz enharinada, y colocándose en un lugar de la pista, sacaba de su faltriquera un pito, que se ponía a tocar. Al punto se presentaba el director de escena y le advertía que allí no se podía tocar. Sin inmutarse, el clown se colocaba en otro sitio y volvía a tocar, pero entonces el director llegaba irritado y el arrebataba el silbo melodioso. Tampoco se inmutaba el clown ante pareja desventura, antes bien, dejaba que el director se alejase y sumergiendo su mano en la insondable faltriquera extraía de ella otro pito y de él nuevas líneas melódicas. Pero el director inexorable volvía una vez más y una vez más le arrancaba el objeto armonioso. Mas el bolsillo del clown era un cósmico seno inagotable del cual salían unos tras otros nuevos instrumentos musicales, altisonantes y alegres, o dulces y melancólicos. La melodía triunfaba siempre sobre el veto del destino y llenaba el ámbito comunicando su victoriosa generosidad, su impetuosa invencible abundancia a todos los espectadores, que sentíamos creciente exaltación, como si un torrente de extraña energía emanase del silbo glorioso que impertérrito modulaba el clown, sentado en la barrera del circo. Luego he pensado que venía a ser este clown de los pitos una burlesca forma moderna del viejo Pan de las selvas que adoraban los griegos como símbolo de la vitalidad cósmica. ¡Sereno Pan capriforme, que en la tarde declinante tañe la zampoña divina y su mágico son suscita resonancias en todas las cosas; se estremece la fuente y la hoja, tiembla el astro y danzan los chivos rufos en la linde del bosque!

Pues bien, sin mayor solemnidad yo diría que la vida es cuestión de pitos. Lo más necesario es lo superfluo, el que se contente con responder estrictamente a la necesidad que sobreviene será arrollado por ella; la vida ha triunfado sobre el planeta gracias a que en vez de atenerse a la necesidad la ha inundado, la ha anegado en exuberantes posibilidades, permitiendo que el fracaso de una sirva de puente para la victoria de otra.

Por esto la palabra que más sabor de vida tiene para mí y una

de las más bonitas del diccionario es la palabra «incitación». Sólo en biología tiene este vocablo sentido. La física la ignora. En la física no es una cosa incitación para otra, sino sólo su causa. Ahora bien: la diferencia entre causa e incitación es que la causa produce sólo un efecto proporcionado a ella. La bola de billar que choca con otra transmite a ésta un impulso, en principio, igual al que ella llevaba: el efecto es en física igual a la causa. Mas cuando el aguijón de la espuela roza apenas el ijar del caballo pura sangre éste da una corveta magnífica, generosamente desproporcionada con el impulso de la espuela. La espuela no es causa, sino incitación. Al pura sangre le bastan mínimos pretextos para ser exuberantemente incitado, y en él responder a un impulso exterior es más bien dispararse. Las corvetas equinas son, en verdad, una de las imágenes más perfectas de la vida pujante y no menos la testa nerviosa, de ojo inquieto y venas trémulas del caballo de raza. Así debió ser aquel maravilloso animal que se llamó «Incitatus» y Calígula nombró senador romano.

¡Pobre la vida, falta de elásticos resortes que la hagan pronta al ensayo y al brinco! ¡Triste vida la que inerte deja pasar los instantes, sin exigir que las horas se acerquen vibrantes como espadas! ¡Da pena cuando uno piensa que le ha tocado vivir en una etapa de inercia española y recuerda los saltos de corcel o de tigre que en sus tiempos mejores fue la historia de España! ¿Dónde ha ido a parar aquella vitalidad? ¿Espera bajo la tierra vetusta alguna resurrección? Yo quiero creer que sí, y decidido, ya que no tengo otra cosa, a nutrirme con imágenes me formo la siguiente:

Es Córdoba una de las ciudades del mundo cuyo subsuelo es históricamente más rico. Bajo la humilde y quieta población actual descansan los restos de seis civilizaciones; romana, gótica, árabe, hebrea y española clásica y romántica. Cada una de ellas se puede resumir en un nombre máximo: Séneca, Alvaro, Averroes, Maimónides, Góngora y el duque de Rivas; ¡qué espléndido enjambre de incitaciones punzantes como espuelas o como abejas! Todo ese enorme tesoro de vitalidad ejemplar yace sepulto bajo la inercia instalada en la superficie. Diríase que Córdoba es un rosal que tiene al viento la sórdida raíz y da sus rosas bajo la tierra. Ello es que, en la calle de Claudio Marcelo, lo que hoy es Delegación de Policía y precisamente el lugar donde son conducidos los beodos y sometidos al rito arcaico del amoníaco, pertenecía hasta tiempo reciente, como patio, a una casa solar de que era dueña una linajuda dama. Hace algunos años, con motivo de no sé qué obras, trabajaban unos

obreros en el patio, cuando la piqueta de uno de ellos tropezó con un objeto resistente. Miraron con cuidado y vieron que era una pequeña oreja de un caballo de bronce. Cavaron un poco más y maravillados vieron que emergía de la tierra, y como que en ella florecía una espléndida testa equina y luego el comienzo de una figura ecuestre de romano estilo. Probablemente la estatua del propio Claudio Marcelo. Avisaron a la propietaria y ésta se informó de lo que podía costar la exhumación de la estatua ecuestre. La cuantía le pareció grande y entonces ordenó que fuese de nuevo cubierta por la tierra. Y aunque parezca increíble, allí sigue sepulto este español «Incitatus» con su fina cerviz de venas quebradas y sus belfos fáciles a la espuma. Y como los pescadores de Bretaña, al inclinarse en las tardes de calma sobre la borda de sus barcas, creen oír el rumor de campanas sumergidas que llega del fondo del mar, piensa uno si al poner el oído sobre la tierra no se entreoirá soterraño el relincho exasperado de este caballo de bronce.

Pero demos de lado a estas imágenes y prosigamos nuestro camino.

III

El instinto de coetaneidad.—Las clases de edad.—Asociaciones juveniles.—El rapto de mujeres extrañas, motivo inicial del Estado. El «club» antes que la familia y el Parlamento.—Origen del ascetismo.—La familia contra el Estado.

¡Los jóvenes!... Yo quisiera en algún día próximo hablar largamente sobre el admirable filón de secretos que descubrimos al intentar una psicología de la juventud. En general, es preciso atacar decididamente la gran cuestión de los estudios biológicos: niñez, juventud, madurez, ancianidad.

Permítaseme augurar para tiempo muy próximo la convergencia de la atención científica sobre este problema de las edades, común a todos los organismos —no sólo propio al animal, a la planta y al hombre. Spengler no ha hecho aquí, como en muchas otras cosas, más que levantar la caza a destiempo, sin madurez ni mesura. Pero —recuerde el lector mi pronóstico— antes de un lustro será uno de los grandes temas de la meditación intelectual el hecho trágico de

la «senescencia de las razas». Paralelamente, la biología se convencerá en estos años de que el secreto de la vida tiene que ser palpado saliendo de este hecho tan evidente como desatendido: la inevitabilidad de la muerte.

Mas ahora he de reducirme a destacar un rasgo solo, característico en la psicología juvenil.

Un pedagogo inglés dio el año pasado a la estampa cierto estudio sobre psicología de la infancia. Se había propuesto el autor ver si había manera de establecer épocas claramente distintas en el desarrollo de la vida infantil. A este propósito busca alguna actividad espiritual libre de influencias voluntarias y externas, para investigar las variaciones que año tras año en ella se producen. La encuentra en los sueños. Y analizando los sueños del niño advierte que se pueden distinguir tres etapas: en la primera el niño sueña que está jugando él sólo; en la segunda aparece en sus sueños un nuevo personaje, que es otro niño, pero este segundo niño no tiene otro papel que el de espectador; está allí para verle jugar. Tras ésta viene una última etapa, próxima a la pubertad, durante la cual irrumpe en el sueño del niño todo un grupo de muchachos que juegan con él y en cuyo enjambre inquietísimo queda sumida su individual persona.

Es, en efecto, una de las fuerzas decisivas en el alma del adolescente, que no hace sino aumentarse en la plena juventud, el apetito de convivir con otros muchachos de su edad. Se quiebra el aislamiento de la primera infancia y la personalidad del muchacho se derrama por completo en el grupo coetáneo. Ya no vive por sí ni para sí; no quiere y siente como individuo, sino que se halla absorbido por la personalidad anónima del grupo que piensa y siente en su lugar. De aquí que la adolescencia y la juventud sean la sazón de las amistades. Durante ellas el hombre, con la individualidad aun no formada, vive sumergido en el enjambre muchachil que vaga indiviso, inseparable, donde los vientos le empujan sobre el vergel de la existencia. Yo llamo a este apetito soberanamente sociable el instinto de coetaneidad.

En el último año, un niño de doce, que me es muy próximo, de alma limpísima, esbelta y fragante, se acercó un día a su madre y le dijo: «Mamá, mañana vamos de excursión todos los del colegio, chicos y chicas. Yo quiero que me arregles bien la chaqueta, que me des un pañuelo de seda para el bolsillo y cinco pesetas para bombones». Como el garzón suele ser de una bronca y descuidada varonía, sorprendió a la madre tan remilgada exigencia y le preguntó a qué venía todo aquello. El niño, habituado a verter por entero sus

secretos a la madre, pronunció entonces estas deliciosas palabras: «Mamá, sabes... es que nos gustan ya las chicas». No dijo: «me gustan ya las chicas». Lo delicioso de esta frase radica en el «nos». Porque, en efecto, a él individualmente no le gustaban ni le gustan todavía las chicas. Lo ocurrido era que súbitamente en el grupo escolar, como tal grupo, había brotado la curiosidad por la mujer, la vaga noción del atractivo femenino y, sobre todo, una primera sospecha de la gracia dinámica que posee el combate galante, requeridor y romántico del hombre con la esquivez de la mujer. El primer impulso de pubertad había aparecido en el grupo antes que en el individuo, y el gentil tropel de la clase se disponía, lleno de ilusión y unidad interior, como un equipo de fútbol, a dar el día próximo una primera y famosa batida al eterno femenino. Ni que decir tiene que en aquella jornada ilustre al hallarse el grupo de escolares frente a las niñas, irónicas y ariscas, quedó aquél paralizado y no se atrevió siquiera a manejar el dulce soborno de los bombones.

Ahora conviene recordar que, como otras veces he dicho (véase *El tema de nuestro tiempo*), parece la historia humana avanzar según un doble ritmo: el ritmo de edades y el de sexos. Hay épocas en que se observa un predominio de la influencia juvenil y otras en que parece señorear el hombre maduro. De todas suertes, si investigamos qué forma de sociedad aparece inmediatamente después de la forma informe que hemos llamado «horda», nos encontramos con una sociedad dotada ya de un comienzo de organización. El principio de esta organización es sencillamente la edad. El cuerpo social ha aumentado en número de individuos y de horda se ha convertido en tribu. Pues bien, las tribus primitivas aparecen divididas en tres clases sociales: que no son, ciertamente, económicas, como preferiría la tesis socialista, sino la clase de los hombres maduros, la de los jóvenes y la de los viejos. No hay otras distinciones, y, por supuesto, no existe aún la familia. Tan no existe, que todos los pertenecientes a la clase joven se llaman entre sí hermanos y llaman padres a todos los de la clase de más edad.

Conste, pues, que la primera organización social no divide al grupo en familia, sino en lo que se ha llamado «clases de edad».

Sin embargo, de estas tres edades, la que predomina por su poder y autoridad, la que manda y decide no es la de los hombres maduros, sino la de los jóvenes. Es más; frecuentemente es ésta la única que existe, y mil datos, que no hay para qué acumular aquí, muestran, sin que de ello quepa duda alguna, que originariamente la única clase organizada fue la juvenil.

¿Qué ha acontecido en ese tránsito de la horda informe a la tribu organizada?

Las hordas vagaban años y años sin tropezarse unas con otras; el número de individuos de la especie humana era en todo el planeta muy reducido. Pero hubo evidentemente una época de enorme proliferación que densifica la población. Las hordas viven cerca unas de otras. Este aumento de población es síntoma de una mayor vitalidad en la especie, de un desarrollo y perfeccionamiento en sus facultades.

Y acaece que los muchachos de dos o tres hordas próximas, impulsados por ese instinto de sociabilidad coetánea, deciden juntarse, vivir en común. Claro es que no para permanecer inactivos: el joven es sociable, pero a la par es hazañoso, necesita acometer empresas. Indefectiblemente, entre ellos surge un temperamento, o más imaginativo, o más audaz, o más diestro, que propone la gran osadía. Sienten todos, sin que sepan por qué, un extraño y misterioso asco hacia las mujeres parientes consanguíneas con quienes viven en la horda, hacia las mujeres conocidas, y un apetito de imaginación hacia las mujeres otras, las desconocidas, las no vistas o sólo entrevistas.

Y entonces ha lugar una de las acciones más geniales de la historia humana, de que han irradiado más gigantescas consecuencias: deciden robar las mozas de hordas lejanas. Pero esto no es empresa suave: las hordas no toleran impunemente la sustracción de sus mujeres. Para robarlas hay que combatir, y nace la guerra como medio al servicio del amor. Pero la guerra suscita un jefe y requiere una disciplina: con la guerra que el amor inspiró surge la autoridad, la ley y la estructura social. Pero unidad de jefe y disciplina trae consigo, y, a la vez, fomenta la unidad de espíritu, la preocupación en común por todos los grandes problemas. Y, en efecto, en estas asociaciones de muchachos comienzan el culto a los poderes mágicos, las ceremonias y los ritos.

La vida en común inspira la idea de construir un albergue estable y capaz, que no sea la guarida transitoria o la simple pantalla contra el viento. Y así ocurre que la primera casa que el hombre edifica no es la casa de la familia aun inexistente, sino el casino de los jóvenes. En ella preparan sus expediciones, cumplen sus ritos; en ella se dedican al canto, a la bebida y al frenético banquete común. Es decir, que el «club» es, quiérase o no, más antiguo que el hogar doméstico, como el casino que la casa.

Está prohibido, so pena mortal, a los hombres maduros, muje-

res y niños entrar en el casino varonil, que, por sus formas subsecuentes, llaman los etnólogos la «casa de los solteros». Todo es en ella misterioso, secreto y tabú. Porque es un hecho sorprendente que estas primitivas asociaciones juveniles suelen tener el carácter de sociedades secretas, de férrea disciplina interna, donde se cultivan las destrezas vitales de la caza y la guerra con un severo entrenamiento. Es decir, que la asociación política originaria es la sociedad secreta y que si sirve para el placer y la bebida es, al propio tiempo, el lugar donde se ejercita el primer ascetismo religioso y atlético. Recuérdese que la más exacta traducción del vocablo ascetismo es «ejercicio de entrenamiento», y los monjes no han hecho sino tomarlo del vocabulario deportivo usado por los atletas griegos. «Askesis» era el régimen de vida del atleta, llena de ejercicios y privaciones. De donde resulta que el casino de los jóvenes, primera casa y primer «club» placentero, es también el primer cuartel y el primer convento.

Las divinidades son, como he indicado, divinidades de cazador: los animales, y su culto tiene carácter orgiástico y mágico. Se conquista la benevolencia del poder animal trascendente imitándole en su figura y en gestos rituales que se convierten en brincos y danzas frenéticas. Hay días solemnes en que el enjambre juvenil se cubre con máscaras hórridas, que fingen rostros de animal, y sale por los campos danzando en frenesí, dando al aire un trozo de madera que girando al extremo de una cuerda produce un sonido mágico, al oír el cual las mujeres y niños huyen porque les está vedado ver el fantástico tropel de danzarines que en fiesta embriagadora parten para una «razzia» en busca de mozas lejanas. El traje de guerra es el mismo que el traje de fiesta: la máscara. Y fiesta, caza y guerra permanecieron mucho tiempo indiferenciadas: por eso casi todas las danzas primitivas son la estilización de gestos venatorios o beligerantes.

Todo esto que acabo de decir un poco atropelladamente, porque otra cosa requeriría una extensión inoportuna, ha de entenderse que no es un conjunto de suposiciones mías. A estas horas, posiblemente, todo esto que digo está, en lo esencial, aconteciendo como lo digo en varios lugares de nuestro planeta.

Vemos, pues, que la primera sociedad humana, propiamente tal, es todo lo contrario que una reacción a necesidades impuestas. La primera sociedad es esta asociación de jóvenes para robar mujeres extrañas al grupo consanguíneo y dar cima a toda suerte de bárbaras hazañas. Más que a un Parlamento o Gobierno de severos magistrados, se parece a un Atlétic Club. Dígame el lector si es tan excesivo

como en un principio pudo parecerle proclamar el origen deportivo del Estado.

Lo que en épocas pulidas de decadencia y romanticismo va a ser el soñar con la princesa lejana, fue en giro tosco y primitivo el incitante para tan magníficas creaciones. En él se origina la exogamia; es decir, la ley primera matrimonial, que obliga a buscar esposa fuera de los consanguíneos. La importancia biológica que esto ha tenido para la especie humana no se oculta a nadie. Fue el robo, el rapto, el primer matrimonio, del que quedan residuos y huellas simbólicas en muchas formas posteriores de la ceremonia conyugal, y hasta el vocabulario amoroso que llama arrebato, es decir, rapto, al impetuoso empuje del sentimiento erótico.

IV

El Estado griego: file, fratría, hetairía.—La sopa negra *de Esparta.—El Estado romano: curia, salios, cónsules.—El Estado y el carnaval.*

Tenemos, pues, que el «club» de los jóvenes inicia en la Historia las cosas siguientes:

La exogamia.
La guerra.
La organización autoritaria.
La disciplina de entrenamiento o ascética.
La Ley.
La asociación cultural.
El festival de danzas enmascaradas o Carnaval.
La sociedad secreta.

Y todo ello, junto e indiferenciado, la génesis histórica e irracional del Estado. Una vez más encontramos que en todo origen se halla instalada la gracia y no la utilidad.

Pero no es dudoso que esta época, en que predominó sin trabas ni freno la gresca juvenil, fue tiempo duro y cruel. Era preciso que el resto de la masa social procurase su defensa frente a las asociaciones bélicas y políticas de los mozos. Entonces se organiza frente a ella la asociación de los viejos: el Senado. Viven éstos con las mujeres y los niños, de los que no son o no se saben maridos ni padres. La mujer busca la protección de sus hermanos y hermanos de su ma-

dre, y se hace centro de un grupo social opuesto al «club» de varones; es la primera familia, la familia matriarcal, de origen, en efecto, reactivo, defensivo y opuesto al Estado. El principio de coetaneidad forcejea desde entonces en la historia con el principio de consanguinidad. Cuando triunfa el uno se deprime el otro y viceversa.

Contentémonos con este somero esquema, que basta a mi propósito de presentar en el origen del Estado un ejemplo de la fecundidad creadora residente en la potencia deportiva. No ha sido el obrero, ni el intelectual, ni el sacerdote, propiamente dicho, ni el comerciante quien inicia el gran proceso político; ha sido la juventud, preocupada de feminidad y resuelta al combate; ha sido el amador, el guerrero y el deportista.

Yo hubiera querido ahora decir algo sobre ese ímpetu amoroso, que tan sorprendente fertilidad histórica nos ha revelado. Tal vez encontrásemos en el amor el prototipo de la vitalidad primaria, el ejemplo mayor de deportismo biológico. Pero sería hacer interminable este ensayo, y necesito todavía dirigir la atención del lector hacia épocas menos primitivas y más conocidas de él que esa hora de albor y madrugada, donde hasta ahora le he retenido.

Conviene, en efecto, mostrar la fecundidad que esta sorprendente iluminación, con que hemos sido favorecidos en la zona etnográfica, tiene para aclarar muchos problemas, hasta ahora indóciles, de los tiempos plenamente históricos. Lo cierto es que dondequiera que presenciamos la incorporación verdaderamente originaria de un organismo político, dondequiera que entrevemos el nacimiento de un Estado hallamos la presencia del «club» juvenil, que danza y combate.

Es curioso advertir que los historiadores de Grecia y Roma no saben qué hacerse con el estrato más profundo, más arcaico de instituciones que encuentran en las ciudades helénicas y latinas. Por lo que hace a Grecia, estas instituciones se llaman «file», «fratría», «hetairía». Los helenistas entienden el sentido de estas palabras, pero no entendían hasta hace poco qué cosas eran las así designadas. «File» significa tribu, pero no como unidad de consanguíneos, sino como cuerpo organizado de guerreros. «Fratría» significa hermandad, y «hetairía», compañía. Antes de que exista la *polis*, la ciudad con su Constitución, el pueblo griego se hallaba estructurado en esas otras formas. Ahora bien; la «fratría» o hermandad, que tiene entre los arios asiáticos su correspondencia en la «sabha», no es más que la clase de edad de los jóvenes, organizada en asociación de fiesta y guerra. No se olvide que, como he dicho, primitivamente los jóvenes llaman padres a todos los hombres de la clase más provecta, y se

llaman entre sí hermanos. En cuanto a «hetairía», o compañía, claramente indica su nombre el principio asociativo de sociedad secreta, que reúne en torno a un jefe a los varones mozos. Es exactamente lo mismo que los germanos llamaron «Gefolgschaft»; es decir, los que siguen a uno lealmente, los «secuaces». En nuestro vocabulario militar perdura este sentido originario en la palabra «compañía».

La gente ática era demasiado inteligente, y la agudeza mental es una sublime inquietud y como una neurastenia maravillosa, que deshace fácilmente el organismo. Por eso en Atenas todo lo tradicional se borró pronto, y el cuerpo social entra, desde luego, en un proceso de reformas utópicas, que acaban por aniquilarlo. Por esta razón quedan en el Ática tan escasos residuos de la organización primitiva.

Esparta, por el contrario, piensa menos y vive más reciamente. Allí encontramos las «fratrías» en pleno vigor, bajo la especie de organización militar. Los guerreros viven juntos y aparte de sus familias; la solidaridad de su asociación cultural y bélica se simboliza en las famosas cenas, donde se tomaba la «sopa negra», que era un manjar ritual. Y no es extraño que aquí sea donde se localiza el mito del robo de Helena, que era primero una divinidad lunar y luego una mujer extranjera. El que quiera comparar lo que se sabe de la vida militar lacedemonia con cualquiera asociación de jóvenes de las existentes aún en los pueblos llamados salvajes, los Masai del Africa oriental, por ejemplo, se sorprenderá de la identidad.

Si un exceso de agudeza e inquietud intelectual —forzoso es reconocerlo, porque la historia nos lo demuestra reiteradamente— descompone, como un álcali, el Estado, llega éste a su mayor solidez y perduración cuando un pueblo moderadamente inteligente posee cierto extraño y nativo don de mando. Este fue el caso de Roma, como hoy lo es de Inglaterra. Y, notable semejanza, ambos son pueblos que se caracterizan por su maniática conservación del pasado.

Así se explica que habiendo Roma aparecido sobre el área histórica más tarde que Grecia, conserve muchos más restos de arcaísmo. Ello es que en el subsuelo de la estructura política romana hallamos residuos vetustísimos de sus instituciones primitivas —tan vetustos, que los arqueólogos romanos más antiguos no las comprendían ya. Estas instituciones se conservaron siempre en Roma como instituciones religiosas, pero no porque lo fueran propia y exclusivamente, sino porque, según es sabido, toda institución arcaica que ha perdido la actualidad de sus otras intervenciones tiende a conservarse como fenómeno religioso. Todo lo vetusto que ya no se entiende se carga de

electricidad mística y se hace religioso. No en balde supervivencia y superstición son sinónimos.

Así acaece que la división más antigua del Estado romano es la curia, y que a la hora en que vemos aquél bajo una plena luz de historia, las curias no son ya más que asociaciones de piedad patriótica, en que se rinde culto a las divinidades tutelares de la ciudad. El nombre mismo *curia* no se sabía, ni lo supieron los romanos, de dónde procedía. Los filólogos contemporáneos se han dado de cabezadas para averiguar cuál era su etimología. Poníase en relación con *Cures* y *Quirites* —los hombres de la lanza—, pero no se lograba confirmar tal origen. Al punto veremos que una nueva etimología, sobremanera palpable, recibe inesperada iluminación merced a esta doctrina sobre el origen del Estado.

Junto a las curias, las más antiguas instituciones romanas son los colegios y sodalidades o compañías de sacerdotes. No he de hablar de los colegios de pontífices y augures, aunque tienen mucho que ver con la tesis aquí sustentada. Prefiero referirme sólo a una sociedad que, por el arcaísmo de su vestimenta ceremonial, de sus ejercicios rituales y de sus cantos, suscitaba ya en el romano del siglo II antes de J. C. una impresión mixta de respeto y comicidad. Se trata de la corporación de los sacerdotes llamados *Salii*. Como casi todas las instituciones primarias de Roma, poseía una estructura dual, formada por dos cuerpos, de doce miembros cada uno. Estaba consagrada al culto de Marte, el dios latino, que simboliza a un tiempo la guerra, la agricultura y el pastoreo. En ciertas fechas, sobre todo en la de Marte, celebraban los salios sus procesiones, en las cuales danzaban una primitiva danza bélica. De aquí su nombre: *Salii* —de *salire*—, saltar, danzar. El jefe de cada uno de los cuerpos, que danzaba delante del resto como de un coro, se llamaba *prae-sul*, el que baila delante —porque el tema *sul* es el mismo tema *sal*—, de saltar. De aquí *ex-sul*, el desterrado, el exilado; es decir, el que ha saltado más allá de la frontera; de aquí *ín-sul-a*, el peñón que ha saltado en el mar (1). Vestían un traje que ya parecía grotesco, pero que era ni más ni menos que el antiquísimo indumento de guerra —el traje usado por los patricios hasta el siglo VII antes de J. C.—, y portaban unos grandes escudos de forma desusada. En Roma se veneraban estos escudos por lo mismo que se había perdido la noción de su origen. Eran conservados en una «mansión» llamada *curia saliorum*. Cicerón refiere que habiéndose una vez incendiado esta curia o

(1) Así Mommsen. Véase el primer tomo de su historia.

casa de los salios, se halló en ella el báculo real de Rómulo. Trátase de la conexión de esta sociedad con la fundación del Estado romano. El canto o *carmen saliare* era un himno a Marte, bajo nombres y con vocablos tan antiguos, que nadie en Roma los entendía ya. En su curia celebraban, a costa del Estado, cenas rituales tan opíparas, que era usado llamar a toda gran comilona *coena saliorum*.

Como se advierte, encontramos en esta sociedad de los danzadores guerreros todos los síntomas del primitivo «club» juvenil. Y lo hallamos todo ello unido a la fundación de la sociedad, es decir, del Estado romano. Sus procesiones eran el centro de un gran festival urbano, que tomaba cariz orgiástico, del mismo sesgo que la fiesta de las *lupercales*, que es, en parte, la raíz de nuestro Carnaval. La *lupercal* es la fiesta de la *loba*, «totem» urbano de Roma. En ella, unos ciudadanos se disfrazaban con pieles de lobo, mientras otros, vestidos de pastores, los perseguían, usando unos y otros de cardos, con que azuzaban a los transeúntes. Esta fiesta de pastores que dan caza al lobo enemigo se conserva, en forma semejante, en muchas asociaciones varoniles de Africa y Melanesia.

Pero lo importante es advertir que cuando Roma destrona sus reyes, que eran etruscos y significaban la dominación extranjera, los romanos quieren retornar a sus instituciones primitivas y se organizan en república. Al frente de ésta, como máximos magistrados y suprema representación del Estado, aparecen entonces súbitamente, sin que se sepa de dónde procedía ni la esencia ni el nombre, dos cónsules. ¿Qué son estos cónsules? Los gramáticos disputan mucho todavía sobre la etimología de este vocablo, pero entre las varias propuestas hay una, preconizada, entre otros, por Mommsen, que pone en relación este vocablo con *exul*, con *insula*, con *prae-sul*. Viene ésta, con perfecto ajuste, a terminar el arco de los orígenes políticos de Roma. Porque, según ella, *consules* significa los que danzan juntos, es decir, los dos *prae-sules* o jefes de los jóvenes guerreros y danzarines, que convivían en la asociación varonil (1). Su casa y solidaridad se llamó curia. Pues bien, la más reciente explicación de esta palabra no es otra que *curia-coviria*, es decir, co-varonía, reunión de hombres jóvenes. Nos es, por tanto, evidente que bajo la especie decaída de la corporación salia hallamos la supervivencia de los primitivos «clubs» juveniles, fundadores del Estado romano. Y, para

---

(1) En modo alguno doy como firme esta etimología. Hoy, en rigor, es preferida otra más gris e históricamente menos verosímil, aunque fonéticamente superior.

colmo de convergencias sugestivas, recordamos que se enlaza con la instauración de la ciudad la leyenda del rapto de las sabinas como una de las primeras hazañas realizadas por Rómulo y sus compañeros. Nuestra interpretación permite reconocer en esta leyenda un hecho bien general y notorio, característico de un estadio en la evolución social. En los ritos matrimoniales de Roma perduró la huella del rapto originario, ya que, como es sabido, la esposa, al ingresar en la casa de su marido, no lo hacía por su pie, sino que éste la tomaba en vilo, a fin de que no pisase el dintel, simbolizando así que había sido arrebatada.

Pero el tema sería inagotable. Quede aquí, por ahora, este esquemático dibujo sobre el origen deportivo y festival del Estado (1).

1924 (2).

---

(1) Para los que persigan con interés estas cuestiones añado aquí, lacónicamente, una ecuación que muestra entre los germanos el mismo origen del Estado. Los sostenes del Estado son los *ricos homes*. *Rico* es el poderoso —el *Recke* (Sigfrido y, en general, los nobles de la épica son *Recken)* jayán o mozo aguerrido. Su poderío es *Reich*, y adonde su poderío alcanza, *Reichland*. Conste, pues, que *rico* no significa poseedor de cuantías económicas. El *rico-home* no era rico porque fuese «propietario de los instrumentos de la producción», sino, al revés, era dueño de tesoros porque era *rico*, valiente, aguerrido.

(2) [En una nota del libro *En torno a Galileo* (colección «El Arquero», 2.ª edición, Madrid, 1959) escribe Ortega: «Del instituto de coetaneidad hablo ya en un estudio que primero titulé "El Estado, la juventud y el Carnaval", publicado luego en un tomo de *El Espectador* con el título "El origen deportivo del Estado"». Por otra parte, en noviembre de 1924 dio Ortega en la Residencia de Estudiantes madrileña dos conferencias: «I. El sentido deportivo de la vitalidad» y «II. El Estado, la juventud y el Carnaval».]

EL SILENCIO, GRAN BRAHMÁN

I

Los discípulos preguntaron una vez al sabio maestro de la India cuál era el gran brahmán; es decir, la mayor sabiduría. El maestro no respondió. Creyendo los discípulos que estaba distraído, reiteraron la pregunta. Pero el maestro calló también. Otra vez y otra insistieron los discípulos, sin obtener mejor respuesta. Cuando se hubieron cansado de preguntar, el maestro abrió la boca y dijo: «¿Por qué habéis repetido tantas veces vuestra pregunta, si a la primera os respondí? Sabed que la mayor sabiduría es el silencio».

En sánscrito, la arista de la paradoja es más afilada, porque *brahmán* significa, al mismo tiempo que sabiduría, fórmula, enunciado, expresión, algo parejo al *Logos* de la gente griega. Y, como siempre acontece, esto, que en labios del indio fue enorme paradoja, honda punzada en la mente, que la hace estremecerse de súbita claridad, es hoy un tópico. «El más sabio hablar es el callar», dice la vieja del pueblo, sin saber bien lo que dice. Por inevitable necesidad dialéctica todo gran descubrimiento acaba convirtiéndose en lugar común, y entonces pierde su verdad. La mera repetición lo invalida. El pensamiento vivo, consciente de su propio sentido, se hace giro mecánico, por el cual la mente se desliza inerte y sin intuición. El desdén al tópico no proviene de un injustificado culto a la originalidad, ni implica por fuerza *snobismo*, sino que está bien fundado en la advertencia de que es la negación del pensamiento; mejor aún: su suplantación.

Pero no vamos a hablar ahora de esto. Ni siquiera vamos a enfrontarnos con la sentencia del indio para averiguar si, en efecto, el conocimiento supremo es inefable. Eternamente se dividirán los

hombres en dos grupos: los que ven en la inefabilidad un mal síntoma y hasta una objeción contra la verdad de un pensamiento —se llamarán a sí mismos «clásicos»—, y los que reconocerán en la mudez el cariz de todo lo sublime —y se llamarán «románticos». Lo más probable es que ni unos ni otros tengan razón. Ser o no inefable es indiferente a la calidad de un conocimiento, puesto que comparte la suerte de indecible lo más elevado con lo más humilde. Ni Dios ni el color de este papel pueden ser descritos con palabras. La inefabilidad es una línea fortuita que marca los límites de la coincidencia entre el pensamiento y el lenguaje. Esta línea deja fuera tal vez los grandes picachos de la intelección; pero también elimina trozos mentales de ínfimo valor.

Más interesante que este género de inefabilidad es otro. Cuando el indio calla, porque su saber no puede expresarse con palabras, no calla en rigor. Callar es dejar de decir lo que se puede decir. Este es el silencio fecundo —no mera ausencia de vocablos, sino acallamiento de ellos, el retenerlos, silenciarlos. Muchas veces en la vida ejercitamos según el propio albedrío este activo silencio. Por tal o cual motivo empírico o caprichoso dejamos de decir lo que podíamos muy bien decir. Tampoco en tales casos tiene gran interés teórico nuestra taciturnidad.

Pero hay una sabiduría, sobremanera importante, que por su misma condición está condenada al silenciamiento. La existencia de esa sabiduría y de su forzosa mudez es una averiguación que propiamente se hace sólo en cierta altura de la vida. Claro está: se trata de un saber sobre la vida humana, la de nuestros prójimos y la nuestra. No es un conocimiento puramente genérico, como lo son, en uno u otro sentido, todos los científicos (incluso los históricos), sino un concreto saber de éste y el otro y el otro individuo, que puede enriquecerse con reflexiones generales, pero que en su base es individualísimo. Sí; es de usted, amigo mío, de quien yo sé muchas cosas —no hechos de su vida, sino de *lo que* usted es, de su ser individual. Y de usted también, amiga mía, señora gentil, sé tanto, que podríamos hablar mucho, mucho tiempo sin agotarlo. Y conste que en todo esto que yo sé de usted no hay nada que me haya sido contado por nadie. El que sabe de los demás sólo o principalmente lo que le cuentan —en el mejor caso, los actos externos de la persona—, no sabe nada de ellos. Amiga mía, yo sé de usted incomparablemente más. Sé precisamente casi todo lo que no se puede contar. Esta es la cuestión a que me refiero. Para definir mi sabiduría de usted no encuentro otra calificación que la necesidad

de silenciarla. Es una cantidad de saber que se mide por la cantidad de mutismo a que obliga. Y si yo fuese más perspicaz y supiese todavía más de usted, más hermético tendría que ser mi silencio.

Repito que sería trivializar el tema suponer que esa sabiduría tácita versa sobre acciones del prójimo que vulgarmente se consideran vituperables, y, por tanto, propagarlas implicaría perjuicio social para él. No, señora mía, no; si usted y yo sobreviviésemos al resto de la sociedad y en soledad dual conversásemos sobre el planeta desierto, yo tendría que callar mi conocimiento de usted, so pena de causarle grave daño, y de retroceso hacérmelo a mí, porque nuestra amistad se rompería. No es dado a nadie quebrantar el esoterismo de este género de sabiduría, porque el silencio hecho sobre ella es viejo de todos los siglos humanos, y no estamos preparados para su ácido relente. Sería menester educar poco a poco las generaciones siguientes si se quiere llegar —y yo creo que se ha de llegar— a aventar esta hermética ciencia que los unos tenemos de los otros y todos ocultamos.

Este conocimiento del prójimo se produce muy lentamente, día a día. Va precipitándose en finísimas capas, como un polvo impalpable, sobre nuestro fondo. La lentitud de esta adquisición hace que no reparemos en él conforme lo vamos adquiriendo. Es preciso que se haya acumulado en gran cantidad, que las finas capas superpuestas formen un estrato de grueso espesor, para que un día, muy adelante en la vida, sintamos de pronto su peso. Entonces volvemos la vista a ese tesoro subterráneo, tan imprevisto, y su propia y súbita riqueza nos angustia más bien que nos complace. Porque ¿cómo expresarlo? Se trata de conocimientos individualísimos cuyo enunciado implicaría innúmeras palabras. Aunque sólo fuese por esta razón, nos aniquila el simple proyecto de comunicarlo. Nos sobrecoge una fatiga anticipada..., y preferimos callar. De cuando en cuando, ahogados por la propia abundancia de saber humano, comenzaríamos a comunicarlo —hablando con el mejor amigo, de quien menos malas inteligencias y confusiones tememos; pero en seguida vuelve a dominarnos la fatiga, y reingresamos en nuestro silencio.

Entre tanto ha seguido amontonándose nuevo saber, sin que el antiguo fuese ventilado; aumenta la riqueza, y con ella la razón del silencio. Además, la falta de exteriorización hace que esté la mayor parte de él informulado; por tanto, sin las claras aristas que la palabra impone a la idea. No trabajamos sobre su materia, espontáneamente recibida; no la ordenamos y sistematizamos. Sólo de

cuando en cuando, indeliberadamente, espumamos alguna generalización —sobre el modo de ser de *ciertos* hombres, de *ciertas* mujeres. La psicología práctica que existe en la sociedad procede toda ella de estos mínimos y vagos escapes, sobrevenidos al azar.

Pero hay otra causa más grave y esencial que produce el silenciamiento automático de esta sabiduría. Es evidente que para que este conocimiento de lo individual humano se inicie es preciso que los prójimos posean cierto grado de individualización y que la inteligencia se haya refinado hasta el punto de percibir lo individual. Ni lo uno ni lo otro acontece en los pueblos salvajes, donde el ser humano apenas ha comenzado a diferenciarse; antes bien, vive de una personalidad mostrenca, «standardizado». Las condiciones para que este saber comience sólo se dan con la civilización. Pero ésta, precisamente por serlo, va impidiendo la ingenua emisión de nuestros juicios sobre el prójimo; nos enseña e induce a no herirnos los unos a los otros, a tabuizar nuestras impresiones, a reprimir, en suma, la opinión minuciosa que de los demás tenemos. De esta suerte, el mismo clima social que la hace posible la condena automáticamente a represión, a lo que un freudiano llamaría «censura».

Y, en efecto, nuestro saber de lo humano hinche y perhinche una enorme porción de nuestro espíritu, que mantenemos bajo censura tácita, sin ventilación, que arrastramos melancólicamente, tesoro secreto sobre el cual una y otra vez inclinamos resignados la cabeza, renunciando a ostentarlo. «¡Más vale no hablar!», solemos decir cuando nos ahoga la garganta el borbotón de cosas difíciles de decir, imposibles de decir, que tendríamos ahora, ahora mismo, que decir al amigo, a la amiga.

II

La censura que automáticamente ejercemos sobre nuestra mejor sabiduría, sobre nuestro saber del prójimo, le impide llegar a su perfección. La imposibilidad de comunicarlo hace que al recibir una «impresión» del prójimo no nos esforcemos en formularla. Queda así tosca e impoluta. La expresión verbal, aunque sólo sea la *endofasia*, o hablar interno, precisa y purifica todo saber primario e inexpreso. Sobre todo, es condición para que pueda ser luego sometido a las grandes elaboraciones, sin las cuales no alcanza ningún saber su plenitud. La principal entre estas elaboraciones es la sistematiza-

ción. Calcúlese a qué punto llegaría nuestro conocimiento del prójimo si no nos contentásemos con esas «impresiones» que de él recibimos, sino que, reobrando sobre ellas, las investigásemos con orden, continuidad y método. Toda esta perfección de nuestra sabiduría «humana» queda fallida por la censura que sobre ella practicamos.

Pero más todavía. Imagínese lo que sería aún la física si cada físico, desde siempre, hubiese callado sus observaciones, de suerte que no tuviese cada cual más ciencia que la obtenida por su propio y solitario esfuerzo. Esta física de Robinsón no habría nunca pasado de lo elemental. La ciencia necesita la colaboración, en que lo sabido por uno se acumula a lo descubierto por otro. La vista de cada investigador es limitada: cada cual posee un ángulo visual diferente, que excluye otros modos de ver, y, por tanto, le ciega para ciertas facetas de los hechos. Sólo la integración de muchos puntos de vista enfocados sobre un mismo tema arrancan a éste su plena fecundidad. Si nuestro conocimiento del prójimo fuese comunicado y sobre él pudiesen operar otras inteligencias —en suma: si cupiese hacer de él un cultivo colectivo, una cultura—, y no viviese reducido a una producción espontánea y balbuciente, ¿cuál sería nuestra ciencia del hombre a estas fechas? En vez de representar la palabra «antropología» la disciplina tosca y ridícula que hoy significa, sería a estas alturas el nombre del saber más plenario y maduro de todos. Como Galileo pudo en su hora anunciar la «nuova scienza» que era la física —típica de la Edad Moderna—, cabría anunciar la antropología como la «nuova scienza», el ejemplar y más rigoroso saber del tiempo futuro.

No es esto desconocer que el silencio hasta ahora observado tenga su justificación. Recuérdese que se trata de un conocimiento de los individuos como tales. En las épocas durante las cuales el hombre iba conquistando su individuación, en que nace la individualidad, no era conveniente perturbar su delicada fermentación. Todo nace en la oscuridad y en el misterio. Es ilusorio pensar que la génesis comienza con la luz sobre ella. Lo último que sobre algo se hace es la luz. Es la obra del sábado. Tan cierto resulta que todo nacimiento es misterioso y mudo, que el saber mismo, mientras nace, no habla. De aquí que en la etapa inicial de las ciencias parezcan éstas un tesoro secreto que es forzoso callar. Todo conocimiento vive una primera época de esoterismo: es un misterio. Es *tabú*. En la misma Grecia, tan genialmente indiscreta y decidora, que en el *Logos* ha divinizado el *Decir*, la matemática y la filosofía —pitagóricos, Platón, Aristóteles— comienzan como sabidurías herméticas.

Hacia el fin de su vida toma Platón el estilete y escribe la famosa «Carta séptima» para protestar contra el rumor según el cual hubiera él años antes revelado al tirano Dionisio sus ideas sobre los máximos principios de la Naturaleza. Y la prueba de que esto no era cierto consiste en mostrar que sabidurías tales no pueden ser dichas por uno a otro, sino que permanecen en el secreto de cada cual. Lo más que cabe es disponerse juntos, por medio de rigorosas discusiones, a recibir la definitiva iluminación. El verdadero saber es el arcano que guarda en su seno una minoría de hombres selectos. (341 E.) «Al menos, de mi mano no existe ni existirá jamás una obra sobre asuntos tales».

El saber germinante se reviste siempre de misterio, hasta el punto de que, viceversa, donde topamos gestos y signos misteriosos sospechamos generosamente la ocultación de algún gran saber. De aquí que durante veintiséis siglos se haya atribuido a Egipto la mayor sapiencia, no más que por ser su escritura la más misteriosa.

Pero si el saber recién nacido exige este abrigo de la hermetización y este amparo del silencio, no pasa lo mismo cuando se hace adulto. Al contrario: hay una hora en la evolución de un conocimiento en que éste tiende al grito, necesita la expansión y la comunicación. Es que ha llegado a ser «ciencia». La ciencia se pasa la vida voceando su incesante «¡Eureka!». No puede, no sabe, no quiere contenerse.

Parejamente, cabe pensar que los hombres se han habituado ya lo bastante a ser individuos para que la comunicación del saber sobre el prójimo pueda sin daño comenzar.

Da pena evaluar la cuantía inmensa de conocimientos sobre sus próximos y contemporáneos que las generaciones últimas se han llevado inexpresos a la tumba. Sobre todo, los hombres que han mostrado en las ciencias un talento tan agudo, ¡qué admirables noticias podrían habernos dejado sobre su alrededor humano, sobre las personas con quienes vivieron, las mujeres a quienes amaron, los contrincantes con quienes combatieron! Cuando uno sopesa el volumen de saber que posee sobre las gentes que han intervenido en su vida, aterra la pérdida del que debieron atesorar esas egregias figuras. Pues una vez reconocido que, más o menos, todos nos sabemos los unos a los otros, claro es que conviene reconocer en este orden, como en los demás, la jerarquía entre los mejores y los peor dotados. Es más: sorprende, antes que otra cosa, la torpeza, la imprecisión que la mayor parte de la gente revela en su visión del prójimo. Sobre todo en los países españoles —de raza o de habla— esta tosquedad es superlativa.

(Podría aventurarse el porqué de esta relativa ineptitud y ceguera). La penetración del prójimo es, como la inteligencia, una facultad que en rudimento poseen todos los hombres, pero que en grado excelente constituye un talento específico sólo a algunos otorgado.

Pero sea una u otra la porción de este saber que nos haya sido concedida, da pena llevársela muda a la sepultura, da pena no dejarla para los demás y para siempre «dicha». Al fin y al cabo, es el conocimiento sobre lo que nos fue más próximo, es nuestra sabiduría sobre la vida concreta, la ciencia vital por excelencia. Año tras año hemos ido atesorando ese botín en que espumábamos la riqueza de la vida pasajera. Escribíamos libros sobre unas u otras cosas, sobre los astros o sobre los aztecas. Y, en cambio, silenciamos esa donación cognoscitiva que la vida, al irla viviendo, nos ha hecho. Yo encuentro que es poco generoso no devolver esa vida a la vida. Por eso pienso que todo hombre capaz de meditación debiera añadir a sus libros profesionales otro que comunicase su saber vital.

Esta liberación de nuestra sabiduría reprimida traería grandes ventajas. He aquí una de ellas. El conocimiento que tenemos del prójimo incluye el conocimiento que tenemos de la idea que él se ha formado de nosotros. Sí, amigo mío; yo puedo decirle a usted, no sólo cómo es usted por dentro, sino también cómo me ve usted a mí, cuál es la proyección o refracción que en el medio de su alma da mi persona. Sabemos según qué leyes nuestra figura se deforma en los demás. Mi definición de usted, difícilmente le parecerá a usted acertada; pero si le descubro la idea que de mí tiene se sorprenderá usted como tomado *in flagranti*. Entonces caerá usted en la cuenta de que, en efecto, somos transparentes los unos a los otros. Y ésta es una averiguación de que yo espero mucho como medio educativo del hombre. Porque la mayor parte de nuestros defectos se nutre de que la persona se cree inasequible en el secreto de su intimidad, se presume opaca y usa de su cuerpo como de un disfraz para ocultar su interior, su auténtico ser. ¡Como si esto fuera posible! ¡Cuántas veces diríamos al prójimo!: «¿Por qué hace usted este vano gesto de vanidad, si yo estoy viendo que es de vanidad, que usted no está convencido de ser un genio, sino, al revés, me hace usted un gesto de genio para que yo me convenza de que lo es usted y luego yo transmita a usted mi convencimiento?» ¡Por ejemplo, el autor de cualquier «contribución científica» me asegura que su obra ha causado profunda emoción en el extranjero! ¿Por qué el pobre hombre no advierte cómo yo veo perfectamente que él no cree lo que dice, y que

me lo dice para que yo lo crea y, al creerlo yo, se lo diga a él, e intentar de este modo creerse lo que yo le digo?

Todas las estulticias y torpezas que casi todas las gentes padecen, y que se alimentan de la supuesta intransparencia de la persona, acabarían de una vez para siempre. La mayor parte de los errores que cometemos se originan en la ignorancia de cuál es nuestro puesto en la estimación pública. De hecho sabemos siempre muy bien cuál nos corresponde: la conciencia no falla nunca con su voz subterránea. Pero creemos que los demás no lo saben y que podemos engañarles fingiendo tener un puesto más elevado que el oportuno. Y como los demás no nos dicen nada, juzgamos que aceptan la valoración que de nosotros mismos hemos decretado.

Es grave este silencio que guardamos. Yo pienso que es la causa del hecho, no por ser normal menos extraño, de que conforme avanzamos en la vida nos hallamos más lejos unos de otros, más abismáticamente distantes, hasta un doloroso aislamiento. Nos va aislando del prójimo lo que de él sabemos y callamos. Cuanto más sabemos, más callamos y más nos aislamos. Se acumulan entre nosotros cordilleras de silencio. En cambio, los jóvenes viven más próximos los unos a los otros, porque aún no tienen opinión los unos sobre los otros. Un acercamiento al viejo amigo de la mocedad sólo es posible si entre nosotros tiene lugar una «explicación». Y la explicación se reduce a aventar una mínima parte de lo que cada cual sabe del otro.

O ¿sería un mal, un daño grave e irreparable para la humanidad proclamar la transparencia de los demás y probársela? No sé, no sé; el futuro dirá. Pero, de todas suertes, es para mí evidente que se vale en la medida del peso de saber concreto que se tenga, en proporción de lo que tenemos que callar. Debe hacernos meditar el hecho de que Dios sea tan silencioso. ¡Qué bien guarda su secreto! Tal vez es tan dramáticamente mudo porque sabe demasiado sobre nuestro interior y una sola palabra reveladora de lo que piensa de nosotros nos aniquilaría. Certísimo es, por otra parte, que no hay otra manera de acercarse a él sino como al amigo —mediante una «explicación». Esta consiste en decirse cada cual a sí mismo algo de lo que Dios le diría, pero correcto, calla; confesándonos la verdad sobre nosotros mismos. Símbolo de esto es la confesión, y no sorprende que las «Confesiones» de San Agustín no sean otra cosa que la guía de su itinerario hasta Dios.

Por el pronto, tendrá que proseguir el gran brahmán en el silencio. Cuando hoy lo dejamos vagamente entrever —nuestra opinión

sobre el amigo o la amiga— parece tan insólito, que se entiende como hostilidad y se malentiende.

Mas, poco a poco, lentamente, ¿por qué no iniciar esta nueva cultura, esta novísima «scienza»? Lo primero sería meditar sobre qué forma de expresión fuera la más adecuada: ¿El diálogo? ¿Las *Memorias?* O, por ventura, ¿la novela? ¿Existirá acaso en el mundo la novela como lenguaje que necesitaba madurar en la escuela del arte para poder ser un día la primera forma expresiva del gran brahmán?

I N T I M I D A D E S

LA PAMPA... PROMESAS

HAY *en mi obra bastantes estudios de paisaje. He sentido los campos apasionadamente, he vivido absorto ante ellos, sumido en su textura de gran tapiz botánico y telúrico; he amado, he sufrido en ellos. A la verdad, sólo se ven bien los paisajes cuando han sido fondo y escenario para el dramatismo de nuestro corazón. Conforme avanza éste por la vida lleva consigo a la rastra todo el repertorio de sus antiguos paisajes esenciales como un empresario de teatro viaja con sus decoraciones y bastidores.*

En mis estudios de paisaje he intentado algo nuevo sin lograrlo tal vez. No me he contentado con describirlo, sino que me he propuesto hacer un análisis de su estructura —por decirlo así—, su anatomía y su fisiología. Porque los paisajes son organismos. No sólo hay en ellos cosas, sino que estas cosas son sus órganos y ejercen funciones intransferibles.

Sin embargo, hacía mucho tiempo que no me entregaba a ningún paisaje nuevo. La vida, en su madurez, si es leal consigo misma, si siente el pudor de la propia riqueza acumulada —madurez es vida atesorada como la uva en otoño es toda ya dulzor de muchos soles— suele ser muy exigente y no se entrega a cualquier belleza transeúnte, sino que se reserva para darse no más a lo sutil. Por eso es la mujer de treinta años la mejor: ya no ama a cualquiera, sino que elige. Yo no creo que haya auténtico amor si no hay elección. Pero la elección es cosa mucho menos frecuente de lo que se supone: no consiste en preferir a un ser entre muchos que pueden ser amados. Con esta pseudo-elección se contenta oasi todo el mundo, y, sin embargo, de ella sólo puede

nacer un pseudo-amor. La verdadera elección consiste en no ser capaz de amar más que a determinado ser —es el amor inalienable. En él llega el erotismo a su máxima potencia de delicia y de fatalidad. El rango del amor no se mide por su violencia, por los extremos a que nos lleva, por su fuerza mecánica de pasión, *sino por esa virtual calidad de la irremediable elección.*

Al notar la menor frecuencia y mayor dificultad de nuestras reacciones sentimentales presumimos que la vida, usando de nuestro corazón, comienza a embotarlo. Pero al día siguiente de pensar esto, súbita, ineludible, llega la ráfaga que nos arrebata como jamás lo habíamos sido. La vida, cuando sigue alerta, no embota, sino que refina y sutiliza. Por eso nos hace pasar indemnes ante tantos paisajes...

Pero Buenos Aires, por bien o por mal, pone en carne viva, desuella nuestra persona, la hiperestesia, y ahora, en el tren, camino de Mendoza, sólo conmigo mismo, he sentido en mí, incontrastable, la invasión de la Pampa, mi nuevo paisaje tras largos años de insensibilidad.

Con sorpresa he advertido que en esta ciudad tan áspera que se llama Buenos Aires o en sus informes alrededores se estremecía una raíz de mí mismo, ignorada por mí, de la cual no crece ni ha crecido nunca mi vida real, sino que es como una ideal raíz de que brotase no sé bien qué posible vida criolla, no vivida, claro está, por mí. Nuestras sensaciones en el país extraño son de muy diversa índole. Unas superficiales, cutáneas, de azar, a veces cómicas. (Por ejemplo: he tardado mucho en averiguar por qué las calles de Buenos Aires a prima noche me hacen pensar en Kant con incongruente frecuencia. Por fin, he sorprendido la sencilla explicación. A esa hora los vendedores de periódicos pregonan: «¡Crítica! ¡La Razón!», *y en la asociación, calamburescamente, surge inevitable el título de la obra de Kant). Pero otras veces la resonancia íntima es profunda, esencial, va a herir zonas intactas de nuestro ser, moviliza inercias, dispara potencias que, sin saberlo, transportábamos. Así, yo no he vivido la vida criolla, pero la siento como un muñón. Cuando un día escriba mis* Memorias *procuraré hacerlo según creo que es debido. Las* Memorias *o su sustituto la novela en que contamos nuestra vida, se proponen, en definitiva, salvar ésta, evitar su absoluta volatilización. Quisiéramos, agradecidos, devolver a la vida lo que ella nos ha dado, o le hemos arrancado, devolverlo después de meditarlo y alquitararlo. Por eso el lema de mis* Memorias *y novelas futuras será éste:* ¡Neblí, neblí, suelta tu presa! *Pues bien, no me parece justo que salvemos sólo la vida que de hecho hemos vivido. Todos tenemos la conciencia de que conforme nos íbamos realizando en la existencia caían a diestra y siniestra, decimadas por el destino, otras vidas que igualmente podríamos haber vivido. La fatalidad ha seleccionado de nuestras posibles trayectorias una y ha eliminado las demás. Mis* Memorias *contarán también, junto a mi vida efectiva, las que*

pude vivir, vidas desnucadas antes de nacer, pobres existencias que para siempre quedaron exangües sin ser cumplidas, espectros errabundos que son nuestro múltiple ser fracasado. No se trata de abstractas posibilidades, sino que cada ser humano lleva en torno al núcleo de su existencia efectiva un elenco concreto, individualísimo de otras posibles vidas, suyas y sólo suyas. Y solamente destacándolo sobre el fondo de esas biografías espectrales aparece claro y rigoroso el perfil fatal, estricto de nuestro destino. Así yo contaré mi posible y nonnata vida criolla. Que yo sepa no ha dicho nunca un europeo en qué consiste el peculiar sabor *que para él tiene la posibilidad de criollismo. Y, sin embargo, tal vez ahí, en ese* sabor *se esconde el secreto de la existencia actual americana. Pero quede para otra vez el ensayarlo.*

* * *

Cada cosa, para ser bien vista, nos impone una distancia determinada y muchas otras condiciones. Si queremos ver una catedral a la distancia a que vemos bien un ladrillo, acercándolo al ojo, percibiremos sólo los poros de una de sus piedras. La Pampa no puede ser vista sin ser vivida. No basta el aparato ocular con su función abstracta de ver. Todo el ser tiene que servir de órgano y colaborar en la percepción de este paisaje, que parece sin forma porque la tiene sutil. Como yo no lo he vivido no puedo decir que lo he visto y lo subsecuente va dicho como a ciegas.

La Pampa, en cuanto paisaje, posee una estructura anómala. Todo paisaje tiene primero y último término. Del discanto entre ambos resulta su música. Pero lo normal es que el primer término lo sea en verdad, quiero decir que nuestra mirada se fije primero en lo que nos es más próximo. En una región de pequeños valles, como Asturias, atendemos primero a los objetos inmediatos —la casa, el hórreo, la vaca— que adquieren una calidad monumental. Sólo después, y sin insistencia, nuestra mirada percibe el confuso fondo, el seno del valle, el flanco de la colina, la vaga cima del cerro. De este modo, el último término representa su propio papel de personaje secundario, de marco. Lo mismo acontece en un paisaje más abierto, como el de Francia, donde las cosas a nuestra vera atraen la atención visual, retienen primero la mirada, nos interesan. *Cuando las hemos cobrado en la visión como buenas piezas, la mirada avanza, poco a poco, en dirección a lo lejano. En este sentido digo que, normalmente, el paisaje vive de su primer término. Mas la Pampa vive de su confín. En ella lo próximo es pura área geométrica, es simplemente* tierra, mies, *algo abstracto, sin fisonomía singular, igual acá que allá. No hay razón alguna para fijarse en este sitio más que en aquél o en otro cualquiera: el cobertizo, la vivienda parecen hechos para despegar la mirada, para que no se los vea. Esta indiferencia del primer tér-*

mino, del lugar donde estamos y próximo a nuestros pies, empuja sin más la mirada hasta el último término, porque el ojo busca algo *interesante que ver y en la Pampa no hay nada particular, singular que interese.*

De este modo, la vista, sin llegar a fijarse en nada, es despedida hasta los confines del curvo horizonte. En estos confines, allá lejos, están los boscajes —y allí la tierra se envaguece, abre sus poros, pierde peso, se vaporiza, se nubifica, se aproxima al cielo y recibe por contaminación las capacidades de plasticidad y alusión que hay en la nube—, en esa nube que el dedo eléctrico de Hamlet mostraba a Polonio y parecía un perfil de doncella o tal vez una comadreja.

En el confín, la Pampa entreabre su cuerpo y sus venas para que toda la inverosimilitud adscrita a lo aéreo y celestial sea absorbida por la tierra geométrica, abstracta y como vacía, del primer término. El paisaje bebe allí cielo, se abreva y embriaga de irrealidad, y por eso el horizonte pampero vacila como borracho, flota, ondula, vibra como los bordes de una bandera al viento, y no está fijo en la tierra, no radica en una localización rígida, a tantos kilómetros o a cuantos.

Esos boscajes de la lejanía pueden ser todo: ciudades, castillos de placer, sotos, islas a la deriva —son materia blanda seducida por toda posible forma, son metáfora universal. Son la constante y omnímoda promesa. *El hombre está en su primer término* —pero vive con los ojos puestos en el horizonte. *Allí se le cargan de la embriaguez que hay allí —y entonces los retrae hacia su inmediato contorno.* La Pampa se mira comenzando por su fin, *por su órgano de promesas, vago oleaje de imaginación donde la inverosimilitud forma su espumoso rompiente que el primer término, tiritando de su propia miseria, de no ser sino atroz y vacía realidad, afanoso absorbe.*

Acaso lo esencial de la vida argentina es eso —ser promesa. Tiene el don de poblarnos el espíritu con promesas, reverbera en esperanzas como un campo de mica en reflejos innumerables. El que llega a esta costa ve ante todo lo de después *—la fortuna si es* homo oeconomicus, *el amor logrado si es sentimental, la* situación *si es ambicioso. La Pampa promete, promete, promete... Hace desde el horizonte inagotables ademanes de abundancia y concesión. Todo vive aquí de lejanías —y desde lejanías. Casi nadie está donde está, sino por delante de sí mismo, muy adelante en el horizonte de sí mismo y desde* allí *gobierna y ejecuta su vida de* aquí, *la real, presente y efectiva. La forma de existencia del argentino es lo que yo llamaría el* futurismo concreto de cada cual. *No es el futurismo genérico de un ideal común, de una utopía colectiva, sino que cada cual vive* desde sus ilusiones *como si ellas fuesen ya la realidad (1). Las ruedas de los molinitos mecánicos*

(1) Luego se verá cómo en esas ilusiones de cada cual van inclusos ingredientes colectivos.

que, como innumerables coleópteros, se alzan en la Pampa prometen todas y aspiran a ser cada una la auténtica rueda de la fortuna.

—El tren prosigue también su marcha al confín. Por el camino va una tropilla *envuelta en su polvareda que es como su atmósfera y avanza con ella —lo mismo que en Homero el Dios camina embozado en la nube. El sol occidente gasta sus últimos rayos en orificar ese polvillo y proporciona a la móvil escena un cariz mitológico.*

Pero esas promesas de la Pampa tan generosas, tan espontáneas, muchas veces no se cumplen. Entonces quedan hombre y paisaje atónitos, reducidos al vacío geométrico, a la monotonía de su primer término —y no saben cómo vivir tras aquella amputación de las lontananzas, de las promesas en que había puesto los labios y le hacían respirar. Las derrotas en América deben ser más atroces que en ninguna parte. Queda el hombre de pronto mutilado, en seco, sin explicaciones, sin cuidados para la herida. Un viraje de la suerte le corta toda comunicación con la inverosimilitud en que posaba.

Otra fuente de promesas en este panorama es el continuo viaje de los pájaros y de los cielos migratorios. Todo es un ir hacia más allá, un aspirar, un anunciar que algo va a ser. La Pampa se extenúa en gestos promisores. Ella no está en su material consistencia, sino en sus incesantes alusiones.

Es un área pura y vacía, como hecha para que en ella borde la promesa sus dinámicas caligrafías— el vuelo rectilíneo de un ave, el perfil indeciso de un boscaje, o allá, en las postrimerías del cuadro, el ojal de una laguna donde un pedazo de cielo se ha caído.

En rigor, el alma criolla está llena de promesas heridas, sufre radicalmente de un divino descontento —ya lo dije en 1916—, siente dolor en miembros que le faltan y que, sin embargo, no ha tenido nunca. Frente a la Tierra Prometida es la Pampa la tierra promisora. Si yo pudiese asomarme al alma de cualquier viejo criollo creo que sorprendería su secreta impresión de que se le ha ido la vida toda en vano por el arco de la esperanza, es decir, de que se le ha ido sin haber pasado. *No se trata de la sensación universal que a nadie ha faltado del fracaso mayor o menor que arrastra su vida. La cosa es más delicada. Para que nuestra vida fracase es menester que asistamos a su fractura, por tanto que la estemos viviendo. Pero si se me entiende con fino oído, yo diría que el criollo no asiste a su vida efectiva, sino que se la ha pasado fuera de sí, instalado en la otra, en la vida prometida. Por eso, cuando al llegar la vejez mira atrás, no encuentra su vida, que no ha pasado por él, a la que no ha atendido y halla sólo la huella dolorida y romántica de una existencia que no existió. Encuentra, pues, en rigor, el vacío, el hueco de su propia vida.*

Como no podía menos, esta impresión de habernos sido escamoteado nuestro propio ser surge en todos los humanos. Si no fuese un ingrediente esencial

de toda vida, no podría calificar la del argentino. Los diferentes modos de existir se diferencian, a la postre, sólo en la proporción diversa de elementos siempre los mismos. Quiero decir, pues, que en el argentino predomina, como acaso en ningún otro tipo de hombre, esa sensación de una vida evaporada sin que se advierta.

Me interesaría sobremanera que algún filólogo escrutase en la literatura argentina y, en general, criolla para averiguar si en ella aparece con frecuencia o intensidad peculiares el tema de la fugacidad de la vida. Sobre todo habría que estudiar en cada autor su producción de la madurez y ancianidad.

Porque ese atributo de fugacidad que el hombre ha descubierto en la vida procede de nuestra falta de atención al presente. Si asistiésemos atentos a cada instante de nuestra carrera mundanal no nos parecería huidiza, sino que habría corrido al mismo paso que nosotros. Lo malo es que desatendemos a menudo las horas semovientes y cuando nos ocurre buscarlas hallamos que han pasado ya. Y como hacemos esta averiguación en un instante, es la consecuencia que para nosotros todas aquellas horas han pasado, efectivamente, en un solo instante.

La vida no camina con paso igual en todos los hombres. El buen burgués *de alma quieta, poco imaginativo, a quien nada suele llamar fuera de su circunstancia presente, goza de una vida más lenta que el temperamento ingrávido, a quien el soplo de las promesas arranca sin cesar del minuto actual y lo lanza hacia un futuro imaginario.*

* * *

Este intento de definir la estructura del paisaje pampero tiene muchas probabilidades de ser erróneo. No es fácil que un extraño acierte con los secretos de un terruño. Estos secretos se absorben con las raíces del ser y exigen, por tanto, radicación. Es ello tan evidente que sorprende un poco la frecuencia con que los indígenas se extrañan o se irritan cuando un viajero, al hablar de su tierra o de su alma, padece error. ¿No es esto lo más natural? Hay plena incongruencia en esperar de un extranjero la verdad sobre nosotros mismos. Lo más probable es que ésta brote en una mente autóctona, saturada por dentro y por fuera del hecho que se analiza. El acierto suele surgir de la saturación intuitiva.

Me atrevería a sostener que la manera de colaborar un extraño en el conocimiento de nuestro país es precisamente por medio de sus errores. No siendo probable que ponga la flecha en el blanco sino, en el mejor caso, que forme opiniones desdibujadas, sin perspectiva ni buen coyuntamiento, debemos aprovechar esta misma monstruosidad. Si se quiere una expresión paradójica hela aquí: la verdad del viajero es su error. ¿Por qué se ha producido en él

este determinado error y no otro? ¿Por qué ha desdibujado la realidad en tal dirección y no en tal otra? A poco interesante que sea el alma del extraño por fuerza debe interesarnos la línea de su error. En su alma nuestra tierra y nuestro modo de ser étnico han producido un precipitado distinto del que otra tierra y otra raza engendraron. Inclinémonos con la lupa sobre ese polvillo mental, seguros de que en el error del viajero encontraremos siempre, más acusado que en nuestra propia experiencia, un pedazo de la auténtica verdad.

Pero aun como viajero yo hablo ahora por vez primera *sobre estos modos criollos de la humanidad con especial temor. Pues es la verdad que casi ni viajero he sido. Y aun elevo esto a una potencia superlativa. ¿Es posible, prácticamente posible, ser viajero en la Argentina? ¿Se ha caído en la cuenta de que en ese país, donde hay posibilidad abierta para las clases más diversas de hombres, el único prácticamente imposible es, tal vez, el viajero?*

Viajar no es ir a la Argentina como emigrante, ni para concluir un negocio, ni a dar unas conferencias. Todo esto es ir a hacer y a pasar, no es ir a ver y a estar. A mi juicio, esto último es la esencia del viaje. Justamente las dos cosas —ver y estar— que no es fácil o que es imposible practicar en nuestra patria, a la cual nos hallamos demasiado adheridos para lograr la distancia que requiere la visión y, donde los asuntos privados y públicos, el tráfago activo en que desde siempre nos hallamos insertos, nos impiden vivir estáticamente, en actitud receptiva y quieta. La celeridad de los medios de tránsito hace olvidar que lo propio del viaje no es la movilización y el correr tierras, sino la demora que en cada una se hace. Como pasa siempre al llevar una cosa hasta su forma extrema, se la anula. Cook ha acabado con el verdadero viaje, y el turismo *lo ha vaciado, quedándose sólo con el pellejo, conservando de tan jugosa aventura externa e íntima como es el viajar su porción abstracta y material: el paso ante las cosas.*

Sin embargo, no hay apenas región del mundo donde no puedan encontrarse en cualquier momento gentes que se hallan allí no más que por estar, por ver, por practicar la exquisita absorción de un contorno. La Argentina es una de las pocas excepciones que existen, y si se atiende al tamaño de su territorio y a la importancia de su desarrollo actual es, sin duda, la más sorprendente. Con muy pocas probabilidades de error puede asegurarse que a la hora en que el lector de Buenos Aires lea estas páginas, no hay en toda la República un solo viajero, dando al término su rigoroso sentido. A lo sumo habrá alguna bandada de ocas turistas.

Sirve sólo para ocultar lo interesante del fenómeno apresurarse en aducir sus causas más obvias: la enorme distancia de Europa, la carestía del viaje, etcétera. ¡Cómo si la India o China estuviesen a la mano y su visita fuese gratuita! Lo interesante no son por esta vez las causas, sino, al revés, las

consecuencias del hecho. Una es que por falta de auténticos viajeros no se ha ejecutado aún el más ligero intento de definir el alma argentina. Se habla mucho de este país, se habla demasiado —es éste ya un problema curioso: la desproporción entre lo que aún es la Argentina y el ruido que produce en el mundo—, se habla casi siempre mal. Se enumeran sus defectos, se llega a hacer del argentino un símbolo de humanidad deficiente, pero insistiendo tanto en las faltas, en lo que el argentino no es, nadie se ha ocupado en descubrirnos lo que es. (La peor manera de ser viajero es pasar por una nación para escribir sobre ella. Esta premeditación nos impide absorber sus principales secretos).

Otra consecuencia acarreada por la falta de viajeros, es que el argentino no sabría recibirlos: de tal modo está habituado a su ausencia. La persona que al llegar a Buenos Aires dijese que no iba a nada determinado, sino simplemente a vivir, lo pasaría muy mal. Casi nadie la creería, en torno suyo crecería universal suspicacia, y por el delito de no ir a nada se le imputarían los más inconfesables propósitos. De modo que se puede ir a la Argentina para todo, con tal que no sea para nada.

Esto que, a primera vista, no tiene importancia, es, a mi juicio, un síntoma muy grave, y que permite sorprender, como por una brecha, no pocos arcanos ingredientes de aquella existencia. ¿Cómo se puede entender que a un hombre sorprenda que otro se proponga simplemente vivir? Sólo de una manera: si el que se sorprende, él mismo no vive. Y, en efecto, una de las cosas menos frecuentes en la Argentina es hallar alguien que tenga puesta su vida primariamente a vivirla y sólo secundariamente a esta o la otra meta parcial dentro de la vida. De esta peculiaridad, que enunciada así tiene un aspecto abstruso, se derivan no pocos rasgos del alma argentina, por lo menos los que más extrañan al transeúnte europeo.

EL HOMBRE A LA DEFENSIVA

No creo que exista sino una manera radical de juzgar con justicia, es decir, con plena comprensión una cosa, y es ésta: destruirla imaginariamente y luego intentar reconstruirla en la idea. Ejemplo: el europeo que va a la Argentina y encuentra lo que ésta ya es, parte de esto que ve y busca lo que le falta. De esta suerte sólo cabe descubrir los defectos y manquedades de una nación, y es el método más seguro para ver el mundo lleno de agujeros, fracturas y ausencias. No agradece el viajero lo que los argentinos han logrado hacer hasta ahora, en vista de que aún les falta mucho para dar por fabricado un pueblo adulto y echarlo a andar por la historia. Pero si en vez de partir de la Argentina actual, se la aniquila in mente *y se encuentra uno con la Pampa inicial y los vagos tropeles de la indiada y los pequeños núcleos de colonizadores españoles y se piensa que en poco más de un siglo, con esos materiales ha podido*

edificarse la nación que hoy hallamos, nos parecerá la historia argentina una performance *maravillosa. La verdad es que la Argentina actual* no debía *existir, quiero decir, que las meras fuerzas de mecánica histórica que la han favorecido no bastan para explicar su existencia. No basta una ancha tierra fértil para que un pueblo se organice, sobre que en la tierra argentina la fertilidad está negativamente compensada por no pocos defectos geográficos. Si sólo esas fuerzas mecánicas hubiesen actuado, el más natural producto habría sido una pululación de Estados independientes y ariscos entre los Andes y el Plata o, a lo sumo, una federación como Australia, bajo cuya unidad oficial perdura la más agria hostilidad entre los Estados particulares. Porque más, mucho más que todos los adelantos económicos, urbanos, etc., de la Argentina, sorprende el grado de madurez a que ha llegado allí la idea del Estado.*

Recuerdo que la advertencia de esto fue la impresión más inesperada y fuerte que de la vida pública argentina recibí en mi primer viaje, y que el reciente no ha hecho sino confirmar. Yo presumía hallar un Estado aún blando, vago, de aristas poco acusadas y apenas diferenciado del gran protoplasma social. Encontré un Estado rígido, ceñudo, con grave empaque, separado por completo de la espontaneidad social, vuelto frente a ella, con rebosante autoridad sobre individuos y grupos particulares. A veces en Buenos Aires me acordaba de Berlín, porque veía por dondequiera asomar el perfil jurídico y de gendarme de las instituciones públicas (1). No quiero decir con esto que la Administración sea ejemplar; tal vez son en ella frecuentes los desmanes, aunque mucho menos de lo que se podía presumir. La Administración es la periferia del Estado, la zona por donde toca con la espontaneidad social, y por muy enérgico que aquél sea, los hechos administrativos corresponden al nivel de la sociedad más que al del Estado.

Para mí es cosa clara que entre la realidad social argentina y su idea del Estado hay un curioso desequilibrio y como anacronismo. Esta va muy por delante de aquélla, y pareja incoincidencia acusa en conjunto muchas cosas buenas y malas, plausibles y peligrosas.

En el Estado la nación se mira a sí misma, o, dicho en otra forma, lo que el Estado sea en una nación, simboliza la idea que esa nación tiene de sí misma. En este punto no hay inconveniente en aceptar la tesis de Hegel,

(1) Buen ejemplo de lo relativas que son las peculiaridades de los pueblos es este del Estado alemán. Siempre parecieron los alemanes la nación menos dotada de sentido estatal, hasta el punto de que en los últimos decenios sus historiadores del derecho han tenido que hacer grandes esfuerzos para demostrar que durante la Edad Media no careció por completo el alemán de la idea del Poder Público. Sin embargo, en los últimos ochenta años ningún pueblo de Europa ha sido más estatista que el alemán.

previa extirpación de sus raíces metafísicas. El Estado es la reflexividad nacional.

El anormal adelanto del Estado argentino revela la magnífica idea que el pueblo argentino tiene de sí mismo. Y como se trata de una nación incipiente, esta idea no es una memoria de antiguas hazañas cumplidas, sino más bien una voluntad y un proyecto. Pues bien, el pueblo argentino se proyecta a sí mismo en alto módulo.

No es que en la vida se hagan proyectos, sino que toda vida es en su raíz proyecto, sobre todo si se galvaniza el pleno sentido balístico que reside en la etimología de esta palabra. Nuestra vida es algo que va lanzado por el ámbito de la existencia, es un proyectil, sólo que este proyectil es a la vez quien tiene que elegir su blanco. Nuestra vida va puesta por nosotros a una u otra meta. La elección de blanco no será totalmente libre; las circunstancias limitan el margen de nuestro albedrío. Pero ha sido una tenaz ceguera de los ideólogos atender sólo a esta limitación de la libertad vital y no advertir que también está limitada la fatalidad, que nunca nos determina completamente, sino que en todo instante y situación no sólo podemos, sino que inexorablemente tenemos que elegir lo que vamos a hacer.

Por esta razón nada califica más auténticamente a cada una de las personas que conocemos como la altura de la meta hacia la cual proyecta su vida. La mayor parte rehuye el proyectar, lo cual no es menos proyección. Van a la deriva, sin rumbo propio: han elegido no tener destino aparte y prefieren diluirse en las corrientes colectivas. Otros ponen su vida a metas de escasa altura y no podrá esperarse de ellos sino cosas terre à terre. *Pero algunos disparan hacia lo alto su existencia, y esto disciplina automáticamente todos sus actos y ennoblece hasta su régimen cotidiano. El hombre superior no lo es tanto por sus dotes como por sus aspiraciones si por aspiraciones se entiende el efectivo esfuerzo de ascensión y no el creer que se ha llegado.*

Parejamente una nación puede estar puesta a una existencia chabacana o proyectarse hacia el cenit.

El pueblo argentino no se contenta con ser una nación entre otras: quiere un destino peraltado, exige de sí mismo un futuro soberbio, no le sabría una historia sin triunfo y está resuelto a mandar. Lo logrará o no, pero es sobremanera interesante asistir al disparo sobre el tiempo histórico de un pueblo con vocación imperial.

¿De dónde ha venido a la Argentina esta magnánima voluntad? ¿Ha actuado en ella desde sus primeros pasos, o ha surgido en una revuelta de su camino histórico? No conozco suficientemente el pasado de esta República para intentar contestarme a mí mismo estas preguntas. Lo que sí creo es que esa alta idea de sí propio anidada en este pueblo es la causa mayor de su progreso y no la fertilidad de su tierra ni ningún otro factor económico. La

aspiración hacia lo alto es una fuerza de succión que moviliza todo lo inferior y automáticamente produce su perfeccionamiento.

Pero la altanería de los proyectos tiene algunos inconvenientes. Cuanto más elevado sea el módulo de vida a que nos pongamos, mayor distancia habrá entre el proyecto —lo que queremos ser— y la situación real —lo que aún somos—. Mientras llevemos clara la partida doble que es toda vida —proyecto y situación— sólo ventajas rinde la magnanimidad. Pero si de puro mirar el proyecto de nosotros mismos olvidamos que aún no lo hemos cumplido, acabaremos por creernos ya en perfección. Y lo peor de esto no es el error que significa, sino que impide nuestro efectivo progreso, ya que no hay manera más cierta de no mejorar que creerse óptimo. La idea magnífica que de nuestro posible ser tenemos, solidificándose sobre nosotros, nos hermetiza para recibir nutrimento del contorno y para dejar salir fuera en actos, ensayos, efusiones, nuestra intimidad que se está haciendo. Además, anula todas las germinaciones originales de nuestra espontaneidad creadora que, broncas e irracionales como toda creación, no coinciden con aquella pulida idea, tal vez la niegan, pero que, a la postre, desarrolladas, la enriquecerían.

¿No acontece algo de esto en la nación argentina? ¿El excesivo adelanto de su idea estatal, no coarta muchas iniciativas de perfil menos correcto jurídicamente, de aspecto más caótico, pero que aún necesita este pueblo novel para su íntimo crecimiento? Esto nos llevaría a hacer una pregunta que ha de entenderse cum grano salis: *¿no hay demasiado orden en la Argentina? Lo que ya se ha logrado allí, ¿se habría logrado si ese rigoroso orden estatal hubiera preexistido?*

No es oportuno desarrollar ahora estas preguntas, ya que, como se verá, voy de paso hacia otro tema. Pero no extrañe excesivamente que si es uso entre los que hablan de la Argentina señalar lo que le falta, comience yo por subrayar lo que le sobra, y en lo que podía parecer una ventaja absoluta vea yo un posible defecto y un verosímil peligro. La razón es ésta:

Uno de los caracteres más salientes del pasado siglo fue su entusiasmo por el Estado. Por eso, hizo de la política el centro de su preocupación. Se consiguió de esta manera formar los Estados más perfectos que han existido en todo el ámbito histórico. Mas por lo mismo, de ellos viene el más grave riesgo que hoy amenaza a la civilización. Cuando el Estado llega a cierto grado de desarrollo, es una máquina tan formidable, tan eficiente y ejecutiva, tan fácil de manejar, que es muy difícil resistir a la tentación de usarla siempre que se tropieza con algún problema colectivo y siempre que la porción dominante de ciudadanos desea que las cosas pasen de este o el otro modo. Con sólo tocar el resorte del Poder Público, el gigantesco artefacto autoritario pone en movimiento su fabuloso cuerpo mecánico, ortopédicamente ajustado a la sociedad y obtiene, sin posible oposición, el resultado apetecido.

La masa se encanta al ver su Estado, que la representa, funcionando arrolladoramente, triturando sin esfuerzo mayor toda voluntad indócil que pretenda enfrontársele.

Desgraciadamente, la falta mayor de nuestro tiempo es la ignorancia de la historia. Nunca, desde el siglo XVI, el hombre medio ha sabido menos del pasado. Ahora bien, adjunta a sus desventajas, la superioridad de una civilización vieja es la experiencia histórica acumulada que le permitiría evitar las fatales e ingenuas caídas de otros tiempos y otros pueblos. Conforme un ciclo histórico avanza, los problemas de convivencia humana son más complejos y delicados: sólo una refinada conciencia histórica permite solventarlos. Pero si se encuentra con problemas muy difíciles y su mente, por haber perdido la memoria, vuelve a la niñez, no hay verosimilitud de buen éxito. Los errores mortales de otras épocas volverán indefectiblemente a cometerse.

Esto acontece hoy en Europa y, por reflejo, en todo el mundo. Se ha olvidado, o no se ha querido aprender, que no hay nada más peligroso para una nación o conjunto de ellas, que pasar la raya en la intervención y autoritarismo del Estado. Cualesquiera sean las últimas causas de la ruina del Imperio romano y de la civilización grecorromana, es indubitable que la más inmediata consistió en el aplastamiento de la espontaneidad social por un Estado desproporcionadamente perfecto. El Estado romano aniquiló, secó hasta la raíz la vida de aquel mundo espléndido. Hoy se intenta recaer en el mismo mortal tratamiento de los problemas nacionales. Se les busca la solución por el camino más corto, que es arrojar sobre y contra ellos el Estado, dejar que éste absorba todo el aire respirable y aplaste individuos y grupos. Si esta tendencia no es vencida pronto, el Estado notará que no puede vivir de sí, que no es él mismo vida, sino máquina creada por la vitalidad colectiva; por ello, menesterosa de ésta para conservarse, lubrificarse y funcionar. Bolchevismo y fascismo son dos ejemplos de esta solución elemental y anacrónica —dos ejemplos de primitivismo político que irrumpe en una civilización donde los problemas son de madurez y de alta matemática.

Al fabricarse esa sublime idea de sí misma, ¿no se ha dejado influir la Argentina por esa valoración hipertrófica del Estado, que transitoriamente padecen las naciones europeas?

Pero, repito, no es éste el asunto que ahora me interesa. Ese curioso desequilibrio entre la realidad social de la república con nombre de metal precioso, y la idea de sí misma que su Estado expresa, me sirve de instrumento para penetrar en el alma individual del hombre argentino.

Conste—del hombre. Ahora no hablo de la mujer argentina, a quien en otro tiempo dediqué una exaltada canción. Es preciso que comencemos a corregir un inveterado error que se comete cuando se habla de la psicología

de una nación. Se dice: el francés o el alemán o el español, es así o de este otro modo. *Pero ¿de quién se habla? ¿Del varón o de la mujer? ¿Por qué cerrarse a la evidencia de que en cada país los dos sexos se diferencian mucho más de lo que corresponde a su diferencia sexual? Quiero decir, que un francés no es sólo distinto de una francesa, como un hombre en general lo es de una mujer en general, sino como pudieran diferenciarse entre sí dos hombres o dos mujeres. Es muy frecuente inclusive la contraposición entre el carácter masculino y el femenino, dentro de una nación, en las zonas del alma relativamente epicenas. Si se olvida esto, no se puede llegar a comprender el alma de un pueblo que resulta de la colaboración de dos almas distintas. Y como todo compuesto, sólo se entiende cuando se aislan sus elementos y se los analiza por separado. Uno de los datos primeros de la historia es que en la civilización sumeria primitiva se usaban dos idiomas* —emeku y emesal—: *uno era el* lenguaje de los hombres *y el otro* el lenguaje de las mujeres. *Pues bien, cualesquiera que sea la gramática, aun bajo su identidad aparente, perdura esta doble sexuación del lenguaje. Contra lo que pudiera creerse, no es muy frecuente en la historia que hombres y mujeres de una nación se entiendan bien. Lo general es que sufran unos de otros por cierta fatal incongruencia que tiene causas profundas, a veces enigmáticas, otras veces clarísimas. Entre estas últimas hay una que es inconcebible no ver apuntada en historiadores y psicólogos de los pueblos; el distinto nivel de evolución que casi siempre hay entre el hombre y la mujer de un mismo país. Hay épocas en que el hombre se adelanta hasta maneras sutiles de existencia que la mujer contemporánea es incapaz de sentir: así en los siglos V y IV de Atenas. Otras veces es la mujer quien va en vanguardia: comparado con ella el hombre de su tiempo y raza parece tosco, elemental, a medio hacer. Así en los germanos de Tácito y en los romanos durante la realeza y comienzos de la república.*

Eludamos cautelosamente diagnosticar con respecto a la Argentina cuál sea su ecuación actual entre el ying *y el* yang, *entre el principio masculino y el femenino.*

Ahora se trata únicamente de fijar uno de los rasgos que en la contextura del hombre argentino sorprende más al europeo. En este punto conviene que el hombre del Plata no se haga ilusiones: la impresión que produce al europeo es sobremanera extraña. Y esta extrañeza se multiplica por la semejanza aparente de todos los elementos que parecen integrar a uno y otro. El argentino habla idiomas europeos, no contiene sino ideas europeas; la arquitectura de su forma corporal es inequívocamente europea. Sin embargo, cuando tenemos delante a un argentino típico notamos que algo nos impide comunicar con él. Al pronto ocurre interpretar esta difícil comunicación como lo más natural del mundo. ¿No nos acontece cosa pareja con el asiático, con el africano,

con el malayo? Esta es la interpretación más favorable, a que recurrirá todo el que en la Argentina se obstine en hacerse ilusiones. Pero la verdad va en otra dirección y no tiene nada que ver con una diferencia continental de las almas. Las almas del continente asiático, del continente africano u oceánico se diferencian de la nuestra por sus contenidos vitales. Delante de esos hombres notamos que es difícil la comunicación porque su intimidad es radicalmente distinta de la nuestra. Sentimos ante nosotros una fuente de vida que del fondo del sujeto mana un licor exótico, cuyo sabor no nos es habitual. Quedamos a distancia de él, sin posible o sin fácil fusión, pero percibimos claramente la causa de ese alejamiento; vemos ante nosotros un ser moralmente distinto de nosotros, tan distinto que desde luego nos quedamos fuera de él.

En nuestra relación con el argentino las cosas pasan de otra manera. Todo al principio nos invita a la más pronta y deslizante interpenetración. No sólo habla nuestro mismo idioma gramatical, sino el mismo idioma de ideas y valores. El contenido vital es en todo lo importante idéntico al nuestro. Por eso en el trato con él nos lanzamos rápidamente a la intimación. Este es nuestro error. La velocidad con que intentamos deslizarnos en la intimidad del hombre platense sirve sólo para que choquemos violentamente con su superficie y nos hagamos daño. Ha sido una ilusión óptica. La penetración no era tan fácil. Los caminos hacia aquella intimidad eran sólo un trompe l'oeil, *como si en una costa acantilada alguien pintase avenidas seductoras.*

Afinemos ahora un poco la descripción del extraño fenómeno. ¿Qué notamos después de ese choque inicial? Notamos como si aquel hombre, presente ante nosotros, estuviese en verdad ausente y hubiese dejado de sí mismo sólo su persona exterior, a la periferia de su alma, lo que de ésta da al contorno social. En cambio, su intimidad no está allí. Lo que vemos es, pues, una máscara y sentimos el azoramiento acostumbrado al hablar con una careta. No asistimos a un vivir espontáneo. Su comportamiento nos parece en parte demasiado pueril para ser sincero, en parte demasiado repulido para ser también sincero. En suma, notamos falta de autenticidad. La palabra, el gesto no se producen como naciendo directamente de un fondo vital íntimo, sino como fabricados expresamente para el uso externo. Por la palabra que oímos y el gesto que vemos no conseguimos deslizarnos hasta el fondo personal, sino que nos quedamos en ellos como ante algo que fuese sólo fachada. Sin tiempo para prevenirnos topamos con que aquel hombre acaba allí, con que sus manifestaciones no lo son en rigor, ni emanan de su intimidad, ni recíprocamente la abren al prójimo, sino que, por el contrario, son una coraza y una defensa a toda penetración. Detrás del gesto y la palabra no hay —parece— una realidad congruente y en continuidad con ellos.

Déjese a esto cuanto tiene de innegable exageración. Se trata precisa-

mente de exagerar, puesto que se trata de comprender. La plena comprensión comienza por reducir a conceptos o, lo que es lo mismo, a palabras, la irreductible realidad. Todo concepto es por su naturaleza una exageración, y en este sentido una falsificación. Al pensar dislocamos lo real, lo extremamos y exorbitamos. Pero esta violencia que le hacemos nos permite inyectarle luz y tornarlo comprensible. Frente a las cosas fabricamos modelos excesivos que nos sirven para entendernos a nosotros mismos en nuestro trato con ellas. ¿No es grotesca la representación topográfica de una tierra? Y, sin embargo, nos sirve el mapa para caminar seguros por ella. Este carácter de ficción que tiene el concepto, ésta su consciente falsedad, es su virtud mayor. Quien no perciba la ironía nativa de todas nuestras ideas que renuncie al ejercicio del intelecto. La exageración es el momento de creación que tiene el pensamiento. En él inventamos un mundo exacerbado, esquemático, compuesto de gritos —todo nombre es grito, mito, leyenda—, pero lleno de dramática claridad. La verdad resulta cuando al trasluz de ese mundo ficticio miramos la realidad. Nos basta entonces con restar nuestra propia exageración.

El argentino actual es un hombre a la defensiva. Esto excluye a limine *la cordialidad en el trato. Al europeo no le sabe una conversación —fuera de la diplomacia o el negocio— si no es, más o menos, un canje de intimidades. Estas ni son ni tienen para qué ser revelaciones de la vida privada. Al contrario: la más auténtica intimidad se manifiesta al hablar sobre el mundo. Cuando dos hombres de ciencia departen sobre problemas de su especialidad el tema no es privado, pero la conversación consiste en expresar cada cual lo que íntimamente piensa o vislumbra sobre él. La delicia del trato radica en que el prójimo abra en nuestro honor algunos poros de su alma y nos envíe emanaciones cálidas, inmediatas de su interior. Esto implica un relativo abandono a la situación, la conciencia de sentirse seguro.*

En la relación normal, el argentino no se abandona; por el contrario, cuando el prójimo se acerca hermetiza más su alma y se dispone a la defensa. Nos encontramos con un hombre que ha movilizado la mayor porción de sus energías hacia las fronteras de sí mismo. Si intentamos hablar con él de ciencia, de política, de la vida en general, notamos que resbala sobre el tema —como dirían los psiquiatras alemanes: que habla por delante de las cosas. *Es natural que sea así, porque su energía no está puesta sobre aquel asunto, sino ocupada en defender su propia persona. Pero... ¿en defenderla de quién, de qué, si no la atacamos? He aquí precisamente la peculiaridad que nos sorprende. Que el atacado se defienda es lo más congruente, pero vivir en estado de sitio cuando nadie nos asedia es una propensión superlativamente extraña.*

Mientras nosotros nos abandonamos y nos dejamos ir con entera sinceridad a lo que el tema del diálogo exige, nuestro interlocutor adopta una

actitud que, traducida en palabras, significaría aproximadamente esto: Aquí lo importante no es eso, sino que se haga usted bien cargo de que yo soy nada menos que el redactor jefe del importante periódico X; *o bien:* Fíjese usted que yo soy profesor en la Facultad Z; *o bien:* ¡Tenga usted cuidado! Está usted ignorando u olvidando que yo soy una de las primeras figuras de la juventud dorada que triunfa sobre la sociedad elegante porteña. Tengo fama de ingenioso y no estoy dispuesto a que usted lo desconozca. *Con lo cual nuestro interlocutor no consigue convencernos, antes bien, desperdicia tan excelente ocasión para demostrar que es un periodista inteligente o un hombre de ciencia o un primor de ingenio elegante. En vez de estar viviendo activamente eso mismo que pretende ser, en vez de estar sumido en su oficio o destino, se coloca fuera de él y,* cicerone *de sí mismo, nos muestra su posición social como se muestra un monumento.*

Pero los monumentos no viven, sino que perpetúan un solo gesto rígido y monótono. Esta actitud defensiva obliga al argentino a no vivir, ya que vivir es una operación que se hace desde dentro hacia afuera y es un brotar o manar continuo desde el secreto fondo individual hacia la redondez del mundo. El europeo se extraña de que el gesto argentino —sigo refiriéndome al varón— carezca de fluidez y le sobre empaque. Si no se detiene creerá que no es más que ese gesto y su opinión sobre el hombre del Plata será, como suele ser, poco favorable. Sólo una larga convivencia nos permite descubrir bajo esa máscara rígida el flujo de un ardiente lirismo vital. Mas el argentino ocupa la mayor parte de su vida en impedirse a sí mismo vivir con autenticidad. Esa preocupación defensiva frena y paraliza su ser espontáneo y deja sólo en pie su persona convencional.

¿Ha sido el argentino siempre así? Yo no lo sé y tengo una convicción demasiado viva de que los pueblos modifican grandemente su carácter para atribuir a su último e invariable fondo un rasgo que en cierta época le es, sin duda, propio. Pero el que quiera contestarse tal pregunta necesita penetrar un poco más en el análisis de aquella propensión tan extraña.

La descripción de ella que he apuntado, no es sólo exagerada, sino que toma únicamente lo más grueso y externo del hecho. Tenemos que calar más. Lo dicho significaría meramente que a este tipo de hombre le preocupa en forma desproporcionada su figura o puesto social. Lo excesivo de semejante preocupación sólo se comprende si admitimos dos hipótesis: 1.ª, que en la Argentina, el puesto o función social de un individuo se halla siempre en peligro por el apetito de otros hacia él y la audacia con que intentan arrebatarlo (1); 2.ª, que el individuo mismo no siente su conciencia tranquila

(1) Por puesto o función social entiendo aquí, no sólo los oficiales o las situaciones concretas en negocios y profesiones, sino también las

respecto a la plenitud de títulos con que ocupa aquel puesto o rango. Es natural que donde ambos factores existan, sea frecuente esa actitud inquieta, soliviantada y defensiva. Yo creo que en la Argentina acontece así y me explico sin dificultad este estrato más externo de la estructura psicológica que he llamado hombre a la defensiva.

En efecto, no se olvide lo más elemental: la sociedad argentina se ha hecho y vive cada vez más bajo los embates de la emigración. Miles y miles de hombres nuevos llegan a su costa atlántica sin otro contenido que un feroz apetito individual, anormalmente exentos de toda interior disciplina. Gente desencajada de sus sociedades nativas, donde hubieran vivido, sin darse cuenta, moralizados por un tipo de vida colectiva estabilizada e integral. Pero el emigrante no es un italiano, ni un español, ni un sirio. Es un ser abstracto que ha reducido su personalidad a la exclusiva mira de hacer fortuna. Todos los hombres aspiran a lo mismo, pero en el alma de los que viven inscritos en sociedades antiguas ocupa esa aspiración mucho menos espacio y no es la radical norma de sus actos, sino que se halla mediatizada por otras muchas normas y aspiraciones. La hipertrofia de aquélla se produce a costa de éstas que, deprimidas, dejan libre la audacia.

La influencia que en la vida entera de la Argentina, en lo moral y aun en lo sentimental, adquieren las crisis económicas, sería inconcebible en una nación europea. Pero me parece un error explicar ese monstruoso influjo señalando simplemente la diferencia de constitución entre la economía de aquel país y las nuestras. La causa decisiva es psicológica y consiste, a mi juicio, en que dentro de cada individuo —no en la objetividad de los hechos económicos— ocupa el afán de riqueza un lugar completamente anómalo. Esta exorbitación del apetito económico es característica e inevitable en todo pueblo nutrido por el torrente migratorio.

Hay, pues, una relativa justificación para la defensividad del argentino. La porción de riqueza o posición social, el rango público de cualquier orden que un individuo posee está en constante peligro por la presión de apetitos en torno, que ningún otro imperativo modera. Donde la audacia es la forma cotidiana del trato, es forzoso vivir en perpetua alerta.

Estas inmensas tierras nuevas que surgen de pronto en medio de una civilización muy adelantada, como es la del mundo actual, ofrecen un número tal de posibilidades que no hay manera de realizarlas cumplidamente. Por ejemplo: el desarrollo, extensión y riqueza de la Argentina obliga a que se instituya en poco tiempo un buen golpe de universidades con un número muy crecido de cátedras. En Europa no han solido preexistir las cátedras a las

---

valoraciones sociales más vagas, por ejemplo, la fama o rango de un escritor, de un científico o de un hombre de mundo.

capacidades. Al contrario, sólo cuando había un grupo crecido de gentes que venían largamente cultivando una disciplina, se creaba el puesto público para su enseñanza. El proceso singularísimo de estas nuevas naciones americanas invierte el orden, y las cátedras, los puestos, los huecos sociales surgen antes que los hombres capaces de llenarlos. Lo propio acontece con la burocracia, los oficios técnicos, de sanidad, de justicia, etc. Todas esas funciones sociales tenían que ser por fuerza servidas, y como era ilusorio pretender que las sirvieran gentes capacitadas, se hizo desde luego normal que las sirviese cualquiera, aun con la más insuficiente preparación. Esto era multiplicar la audacia de los audaces: cualquier individuo puede, sin demencia, aspirar a cualquier puesto, porque la sociedad no se ha habituado a exigir competencia. Como esta incompetencia es muy general —dejo todo el margen de excepciones que se crea justo—, el tanto por ciento de personas que ejercen actividades y ocupan puestos de manera improvisada resulta enorme. Esto lo sabe muy bien cada cual en el secreto de su conciencia; sabe que no debía ser lo que es. Es decir, que a la inquietud suscitada por la presión de los demás, se añade una inseguridad íntima, un sobresalto privado y permanente que es preciso compensar adoptando un gesto convencional, insincero, para convencer con él al contorno de que se es efectivamente lo que se representa. Así, mientras se procura convencer a los demás, de paso se intenta convencerse uno a sí mismo.

Ello es que el individuo no ha llegado a aquel puesto, oficio o rango por una necesidad interna, en virtud de un pasado que lo iba previniendo y como modelando para él, sino que súbitamente se encuentra dentro de él, como la cara en la careta. No habiendo la profesión, la actividad y posición que se sirve nacido de la persona, sino más bien sobrevenido en torno a ella, no hay adherencia entre el individuo y su figura social. Tiene aquél que llevar ésta a pulso, como en las fiestas aragonesas lleva alguno al gigantón. *De aquí ese empeño en subrayar su papel público. Precisamente porque es un papel, precisamente porque el hombre no es auténticamente lo que pretende ser, necesita hacerlo constar.* Esto es un gallo, *escribía, según Cervantes, el pseudo pintor Orbaneja, debajo de lo que había pintado.*

Sería una agresión inútil objetar a esto que, por ejemplo, en España son muy frecuentes los casos de incapacidad, lo mismo en las cátedras que en los demás oficios, profesiones y puestos. El hecho es superlativamente cierto. Pero esa incapacidad que menudea en mi península no se parece nada a la que es habitual en la Argentina. El que en España ejerce una profesión no improvisa su ejercicio. Desde siempre vivió hacia él y para él. Lo que pasa es que carece de dotes naturales. En el argentino no se trata de que suela estar mal dotado (1), sino que no se ha adscrito nunca a la actividad que ejerce, no

(1) Sea dicho sin vacilación alguna: no creo que actualmente exista otro pueblo de habla española con mayores posibilidades de inteligencia

la ha aceptado como su vital destino, no la considera jamás definitiva, sino a manera de etapa transitoria para lo único que le interesa: su avance en fortuna y jerarquía social. Por eso acontece que aun esos españoles peor dotados individualmente que los argentinos resultan superiores a ellos como profesionales.

En la Argentina es muy frecuente que la persona atraviese los más heterogéneos avatares, que sea hoy una cosa y mañana otra. Los oficios son camisas de serpiente, salvo que allí las camisas no suelen ser de la serpiente que las viste.

Todo esto significa una cosa que es preciso decir, aunque tal vez enoje. El inmoderado apetito de fortuna, la audacia, la incompetencia, la falta de adherencia y amor al oficio o puesto son caracteres conocidos que se dan endémicamente en todas las factorías. Eso, precisamente eso, distingue una sociedad nativa y orgánica de la sociedad abstracta y aluvial que se llama factoría. Un europeo que desconoce Sudamérica y embozado en sus prejuicios y petulancias de viejo continental supone que todos aquellos países siguen siendo, ¡claro está!, factorías, no podrá entender bien lo que acabo de decir. Porque Buenos Aires, con sus dos millones de habitantes y ese perfil del Estado que aparece rigoroso tras todas las esquinas no es, ¡claro está!, nada factoría. Sólo sobre el fondo de esta evidencia puede tener interés mi escandalosa indicación. Son aquellos pueblos nacionalidades mucho más adultas de lo que se presume en Europa. Sin duda, la más avanzada en su desarrollo, la más hecha de todas ellas —al menos de las que he visitado— es la República Argentina. Ninguna es menos factoría. Y, sin embargo, su propia pujanza la ha impedido estabilizarse como Chile o el Uruguay. Ha tenido que seguir creciendo aceleradamente y esto mantiene en ella, junto a sus rasgos de relativa madurez, otros inesperadamente primitivos. No es fácil de expresar la idea que tengo y que me parece en su inevitable paradojismo ajustarse bastante a la realidad. Esta República es hoy menos factoría que ningún otro país sudamericano y, al mismo tiempo, lo es más.

Para aclarar este pensamiento podemos recurrir a una imagen gráfica y representarnos aquella sociedad dividida en dos partes: un núcleo perfectamente nacionalizado y en torno una periferia de la reciente emigración. Dentro, pues, de ella hay dos componentes en muy distinto estado de evolución y, podría decirse, con diferente cronología. ¿Es esto una ilusión óptica que padece el viajero? O ¿es, por ventura, el esquema de la situación dinámica que mueve hoy radicalmente la vida pública de aquel país, sobre todo, que la va a mover en los años próximos? ¿No se está empezando a vivir un nuevo periodo de la

---

que el argentino. Permítaseme que diga sólo *posibilidades*, pero he aprendido que la efectiva inteligencia se compone de otras muchas cosas además de inteligencia *sensu estricto*.

lucha entre el tipo de hombre propiamente argentino y el tipo de hombre abstracto que es el de factoría, el hombre aún no argentinizado? He de decir que en mi último viaje —doce años después del primero— me ha parecido notar un crecimiento de la dimensión de factoría que posee la Argentina, con la recíproca mengua del otro componente. Y es natural que en una historia como la de este país —tan parecida en muchos puntos a la de Roma— sobrevenga un forcejeo periódico entre ambos ingredientes sociales. En este momento domina el hombre abstracto que el mar ha traido sobre el hombre histórico que la tierra ha plasmado. El pretissimo *de aquella historia no ha dado tiempo a la tierra para que digiera el aluvión atlántico. Es inevitable: durante unos años la Argentina sufrirá de histórica indigestión.*

Tal vez la palabra factoría *suene mal a los oídos argentinos. Pero será un error este asco hacia un vocablo tras del cual palpita el magnífico destino de aquel país. Bastaría sustituir el fonema latino por su equivalente griego, para hacer patente toda la dignidad de lo que significa. La factoría es estrictamente el emporio. Y esto fue Roma. Y no se entienden los maravillosos destinos de Roma si no se parte de una sociología de los emporios. Creo que nada aclararía más a los argentinos la evolución de su país como un análisis sociológico de la primera historia romana.*

Esta dualidad del cuerpo colectivo, que no cesará en la Argentina hasta que deje de ser emporio y se convierta en una nación como las demás, orgánica y de paso lento, impone por sí misma al individuo una índole también dual. Le obliga, quiera o no, a preocuparse demasiado de representar su papel. Los oficios y puestos o rangos suelen ser, como he indicado, situaciones externas al sujeto, sin adherencia ni continuidad con su ser íntimo. Son posiciones, *en el sentido bélico de la palabra, ventajas transitorias, que se defienden mientras facilitan el avance individual. Esto da irremediablemente un carácter extrínseco y frívolo a la relación entre el individuo y su situación. El individuo que es periodista, o industrial, o catedrático, no lo es ante sí mismo y para sí mismo; no lo es irrevocablemente, no ve su profesión como su destino vital, sino como algo que ahora le pasa, como mera anécdota, como* papel. *De este modo la vida de la persona queda escindida en dos: su persona auténtica y su figura social o* papel. *Entre ambas no hay comunicación efectiva. Ya esto bastaría para explicarnos por qué nos es difícil la comunicación con este hombre: él mismo no comunica consigo.*

Pero es preciso adentrarse más en esta peculiarísima psicología. La estructura pública de la Argentina fomenta ese dualismo del alma individual; pero es evidente que si no hubiese en el modo de ser nativo una propensión de igual tendencia, aquel influjo exterior quedaría mitigado y acaso compensado. Tenemos, pues, que observar desde dentro al individuo, aparte de las influencias que del contorno recibe.

Cuando se mira desde dentro este hecho tremebundo que es nuestra vida, la de cada cual, pronto advertimos que consiste radicalmente en un dinamismo. Quiero decir que nuestra vida no es nunca un simple estar, un puro yacer. Vivir es siempre vivir, por algo o para algo; es un verbo transitivo. De aquí que no pueda existir una vida humana sin un interés vital, que sostiene, constituye y organiza esa vida. En el momento que todo interés vital se aflojase por completo y efectivamente, la vida dejaría de ser.

Ese interés vital puede ser singular o plural, consistir en esto o en lo otro; pero de él deriva todo lo demás que somos. Por eso yo le llamo resorte vital: Y para entender a un hombre y averiguar la anatomía de su alma hay que indagar, ante todo, cuál es su resorte o resortes vitales, qué es lo que primeramente le interesa del Universo, a qué tiene puesta su atención más espontánea. La vida es tensión en el sentido mecánico de la palabra; la tensión supone un resorte, que la produce y mantiene, y el resorte, a su vez, requiere alguna cosa donde esté prendido para tenderse; algo que tirando de él provoque su dinamismo.

Yo me he preguntado muchas veces cuál es el resorte vital característico de este tipo de hombre, predominante en la Argentina. ¿A qué tiene puesta su vida, radicalmente puesta? Los aparatos corporales y psicológicos con que se halla dotado para vivir son magníficos: tienen la elasticidad, ímpetu y frescura propios de toda juventud zoológica. Por eso todo el mundo le atrae, le da sabor, le inquieta. De aquí su universal curiosidad, su apetito omnímodo. Se acerca a las ciencias, a las artes, a los placeres, a los deportes, a la lucha política, a la ambición, a los negocios, a todo, en suma. Pero he ahí la distinción fundamental que es preciso hacer si se quiere llegar a una verdadera psicología. Nuestra vida no es el funcionamiento de nuestros aparatos corporales y espirituales. Todo eso es no más que la máquina con que vivimos. Nuestra vida comienza cuando un misterioso principio, que es el carácter, pone en movimiento todos esos mecanismos según su inspiración (1). Así resulta que el argentino, mecánicamente atraído por todas aquellas cosas merced a la excelencia de su aparato psicofisiológico, no tiene puesta su vida a ninguna de ellas.

Hay una vieja noción que es preciso rehabilitar, dándole un lugar más importante que nunca ha tenido: es la idea de vocación. No hay vida sin voca-

---

(1) La cosa es bien clara. Un hombre, no es un hombre de ciencia simplemente porque posea dotes psíquicas egregias para su cultivo. Tal vez no le *interesa* la ciencia, y sí el triunfo político o los placeres. Nuestro cuerpo y nuestra alma, no son nuestra persona, ésta es más bien el carácter. No veo que se haya entendido la profunda sugestión de Kant, cuando habla del *carácter inteligible*. Pero me es imposible aquí desarrollar mi idea de la psicología, tan remota de todas las vigentes.

ción, sin llamada íntima. La vocación procede del resorte vital, y de ella nace, a su vez, aquel proyecto de sí misma, que en todo instante es nuestra vida. A veces la vocación del individuo coincide con las formas de vida, que se denominan según los oficios o profesiones. Hay individuos que, en efecto, son vitalmente pintores, políticos, negociantes, religiosos. Hay muchos, en cambio, que ejercen esas profesiones sin serlas *vitalmente. Pues bien; yo creo que son sobremanera insólitas en la Argentina las vocaciones profesionales; o dicho inversamente: que el argentino típico no tiene puesta su vida, de manera espontánea, a ninguna ocupación particular. Ni siquiera a los placeres. Es un error atribuir al criollo una vocación sensual, o, ampliando más la órbita de los goces, epicúrea. Todas esas vocaciones llaman a la persona fuera de sí, y hacen que su vida consista en un olvido de sí mismo, en un radical entusiasmo y entrega a aquellas cosas. No es sólo el sabio o el religioso quienes se entregan a algo distinto y trascendente de ellos, sino también el gozador. No es tan fácil como se supone ser verdaderamente sensual o epicúreo.*

De esta manera llego a una primera fórmula, que me aclara un poco la impresión producida en el europeo por el hombre del Plata: el argentino es un hombre admirablemente dotado, que no se entrega a nada, que no ha sumergido irrevocablemente su existencia en el servicio a alguna cosa distinta de él. Ahora bien; el europeo es de todos los hombres conocidos, hoy y ayer, el que más se entrega. Ni el asiático ni el grecorromano han sentido tan esencialmente la vida como misión, como servicio a algo, más allá de él mismo. Por esta razón ha sido el más creador. Vivir para él consistía en hacer cosas. El estoico aguanta con dignidad la vida; es decir, el destino, que ve, por tanto, como un poder cósmico externo a él, tal cual la roca vería el mar, que la bate. El europeo se entrega a la vida, al destino, y, por tanto, hace del destino su vida misma, lo toma y acepta. A esto llamo sentir la vida como misión (1).

Pero el argentino tiende a resbalar sobre toda ocupación o destino concreto; no se da a él con plenitud, se queda en reserva tras él, no se confunde con él. Es inevitable que parezca al europeo superlativamente frívolo. No hay verosimilitud de que sin entrega radical a un modo de vida, los gestos, actos, ideas, emanaciones de esa vida posean plena sustancia y densidad. Todo lo que el sujeto haga en tal disposición parecerá no más que ademán y finta. El argentino, no resolviéndose a olvidar su propio ser en algo más allá de él, a sumergirse en alguna misión, es un hombre que no acepta el destino. Sabe sufrirlo con entereza —el hombre del Plata es muy bravo ante el destino—, pero no lo asume.

Siento no conocer bien la zona secreta de las relaciones eróticas en la Argentina, porque fuera ese territorio delicadísimo el lugar más a propósito

---

(1) Véase mi libro *Las Atlántidas* (tomo III de estas *Obras Completas).*

para confirmar o desechar mi diagnóstico. ¿Es el argentino un buen amador? ¿Tiene vocación de amar? ¿Sabe enajenarse? O, por el contrario, ¿más que amar él, se complace en verse amado, buscando así en el suceso erótico una ocasión más para entusiasmarse consigo mismo?

Porque a ello venimos forzosamente: si el tipo de hombre que escrutamos no tiene puesta su vida a ninguna ocupación o cosa en que ésta parece olvidarse de sí misma y enajenarse, ¿a qué tiene puesta esa vida? ¿Qué es lo que a la persona interesa más del universo?

Planteada así la cuestión, se juzgará que sólo cabe una respuesta: la persona que no se interesa radicalmente por nada, sólo se interesa por sí misma. Indole semejante suele llamarse egoísmo. ¿Era menester tan largo y difícil rodeo, para acabar en el descubrimiento de que el argentino es un hombre egoísta? La verdad es que no merecería la pena el resultado. Pero además sería un grueso error. Un tipo de humanidad no se puede definir por un defecto. Podrá el modo de ser que investigamos facilitar la frecuencia de determinados defectos. Más aún, todo modo de ser atrae consigo un repertorio de degeneraciones afines, como cada contextura corporal —la obesidad, la delgadez, el atletismo— predetermina cierta clase de enfermedades. En Buenos Aires he oído a muchos argentinos quejarse del egoísmo frecuente en sus compatriotas. Pero, a mi juicio, esta calificación es errónea. Con egoístas no se hace en un siglo un pueblo del porte que hoy tiene la Argentina. Además, esa suposición de egoísmo congénito no explica ninguna de las demás peculiaridades.

No; es otra cosa. Una distinción, sutil al primer pronto, nos pone en una pista muy diferente. Este tipo de hombre no tiene, en efecto, puesta su vida a nada, pero tampoco es su persona lo que más le interesa. Lo que más le interesa, lo que le preocupa es... la idea que él tiene de su persona.

Ahora bien, el egoísmo consiste en no servir a nada fuera de sí, en no trascender de sí mismo. El egoísta es un hombre sin ideal.

Pero el argentino es un frenético idealista; tiene puesta su vida a una cosa que no es él mismo, a un ideal, a la idea o ideal que él mismo tiene de sí mismo.

Esto me parece algo más interesante; esto ya merece la pena de fijar la atención, porque es un modo de ser hombre nada sólito, curiosísimo, sutilísimo.

El argentino vive atento, no a lo que efectivamente constituye su vida, no a lo que de hecho es su persona, sino a una figura ideal que de sí mismo posee. Esta imagen no se la ha formado en tal o cual fecha durante su existencia, sino que, al encontrarse viviendo, se encuentra ya con una espléndida idea de sí mismo. No es una idea precisa, compuesta de tales o cuales atributos determinados; no es que se crea *un sabio, un Apolo, un gran político, etc. Esto fuera simplemente vanidad. El no sabe bien lo que cree ser, no puede precisar las facciones de su propia fisonomía ideal, pero siente que estima mucho a*

ese impreciso personaje que resulta ser él. No hay modo de eludir la única expresión rigorosa: el argentino se gusta a sí mismo. Si se entienden con exactitud estas palabras, se verá que no implican por fuerza esencial vanidad. Lo que nos gusta, no tiene por qué parecernos lo mejor del mundo. No es cuestión de que su valor sea mayor o menor. Basta con que nos parezca que tiene alguno y con que tal y como es nos guste.

Prosigamos. Al argentino le gusta la imagen que de sí mismo tiene. En esa imagen de conjunto impreciso, de calidades y atributos borrosos hay, sin embargo, algunos rasgos claros. Por ejemplo: uno de los ingredientes de ella es la argentinidad misma. Ser de la nación argentina, pertenecer a este pueblo es un motivo de orgullo elemental, indiscutible, previo, que actúa en todo argentino. Inclusive el que por reflexión llega a un juicio menos favorable de su pueblo, sigue sintiendo ese impulso en todo su vigor, porque, afortunadamente, se trata de un resorte primario, anterior y más profundo que todas las reflexiones. Nace el individuo con una fe ciega en el destino glorioso de su pueblo, da por cumplidas ya todas las grandezas de su futuro, y sintiéndose miembro de él, apunta a su persona privada la gloria de ese porvenir colectivo como un presente. Es ello una de las grandes fuerzas que empujan a este país: la idea de la nación actúa desde luego en el alma individual formando uno de sus ejes, por lo mismo, inseparable de él. En su más íntimo ser cada individuo vive radicalmente de la idea de la colectividad, lo cual —a despecho de la frivolidad en el detalle de las vidas— asegura a este pueblo un género de patriotismo que difícilmente comprendemos los europeos, como no sean los ingleses. Habría que deshacer a la persona para disociarla de su nación.

De suerte parecida, aunque más confusamente, inscribe en su imagen todas las capacidades, todas las posibilidades, que al ser así proyectadas en la idea, se convierten para él en efectividades. Por ejemplo: un joven argentino —casi, casi todo joven argentino— se ve a sí mismo como un posible gran escritor. El no lo es aún, pero su persona imaginaria lo es desde luego, y lo que ve de sí mismo no es aquella su realidad, aún insuficiente, sino esta proyección en lo perfecto. Como es natural, está encantado con ese sí mismo *que se ha encontrado, y ya no se preocupará en serio para hacer efectiva su posibilidad. No atenderá radicalmente a cuanto le vaya pasando de hecho en su existencia, a las ocupaciones que vaya ejerciendo, ni siquiera a lo que escriba, porque como nada de ello ni aun su producción es aún lo propio de un gran escritor, y él sabe que lo es, no tiene apenas que ver con él, no lo considera como su verdadera vida, sino como mero acontecimiento externo que no merece formal atención. Sólo se hará solidario de lo único que está en su poder: el gesto, y, en efecto, desde luego y sin descanso adoptará el gesto que a su juicio corresponde a un gran escritor. De aquí que con tanta frecuencia los escritores argentinos comiencen siendo grandes escritores.*

Me sirvo de esta caricatura para esclarecer lo que pienso exacerbándolo. Porque no es fácil de decir lo que vislumbro: que el argentino típico no tiene más vocación que la de ser ya el que imagina ser. Vive, pues, entregado, pero no a una realidad, sino a una imagen. Y una imagen no se puede vivir sino contemplándola. Y, en efecto, el argentino se está mirando siempre reflejado en la propia imaginación. Es sobremanera Narciso. Es Narciso y la fuente de Narciso. Lo lleva todo consigo: la realidad, la imagen y el espejo (1).

No se crea, sin más ni más, que es esto tan puro defecto como parece al pronto. Una dosis de narcisismo actúa en toda alma de destino elevado. El hombre chabacano, que se abandona a cada circunstancia de la vida, sin exigir nada de sí mismo, no es Narciso simplemente porque no se estima. En su último fondo se desprecia y tiene horror de su propio ser exento de toda calidad. Por eso procura no tenerse a sí mismo presente, sino que prefiere olvidarse. Una existencia disciplinada, cuando es religiosa, requiere que la persona sienta constantemente la presencia de Dios, como un espectador y juez que impide el abandono y el acto vil. Cuando no es precisamente religiosa, la existencia altanera exige que nos tengamos presentes a nosotros mismos. Y yo no vacilo en reconocer que muchas cosas logradas ya en la vida argentina, proceden de este culto a la idea de sí mismo, que constituye la forma más auténtica de la vida en el individuo medio de aquel país. Claro que las cualidades superiores no se pueden lograr así. Así podemos traer a nuestra persona, poner en ella todo lo imaginable, pero cuya adquisición no suponga sacrificio, entrega a eso mismo que queremos traer a nosotros.

No me atemorizaría afirmar que el narcisismo es una dimensión de toda alma sublime.

Pero el argentino es demasiado Narciso, lo es radicalmente. Vive absorto en la atención a su propia imagen. No se desentiende de ella casi nunca para absorberse en las ocupaciones que integran la vida plenaria. Se mira, se mira sin descanso. Está de espaldas a la vida, fija la vista en su quimera personal. De aquí, esa impresión que nos produce y que expresaríamos diciendo que en el argentino todo nos parece subrayado, por lo pronto su físico. El evidente exceso de repulimento en el vestir es una consecuencia de esta perpetua atención hacia sí. Se está siempre visitando a sí mismo y necesita encontrarse siempre pulido y repulido. En cambio, el francés y el alemán, que son, bien que por razones distintas los dos hombres más distraídos de sí, más entregados a otras cosas, son los que visten peor en este planeta.

La tragedia de Narciso es que, ocupado exclusivamente en contemplarse,

---

(1) Importaría demostrar lo que hay de narcisismo en la inspiración de *Martín Fierro*. De aquí el extraño aire de diálogo que tiene su monólogo: habla con su imagen y se queja de que los demás no la reconozcan.

le ahoga su propia imagen, es decir, que no vive. De vivir, sería su imagen el viviente. Pero una imagen sólo tiene una vida imaginaria, aparente, ficticia. Esto es lo grave en la psicología del argentino. No el egoísmo, no la vanidad. Su índole favorece sobremanera estos dos vicios, y no ocultaré que los casos más cómicos de vanidad que he conocido, los he encontrado en la Argentina. Pero ambos defectos, como he dicho antes, son naturales degeneraciones de cierto modo de ser y no califican primariamente al tipo de hombre que analizo. El egoísmo es una falta de atención a los demás seres y cosas. Pero lo grave del narcisismo no es que desatienda a los demás, sino que lleva a desatender la propia persona real, la auténtica vida. Se acostumbra el individuo a negar su ser espontáneo en beneficio del personaje imaginario que cree ser. Lleva a la más extraña insolidaridad consigo mismo. Por tomar en cada instante la postura que aquel personaje irreal tomaría, renuncia a la actitud sincera que la persona real querría adoptar. Y así un día y otro y siempre. Al cabo queda anulada, atrofiada la intimidad que es nuestro único tesoro verdadero, que es la sola potencia efectiva capaz de crear en todo orden, desde la ciencia, pasando por la política, hasta en el amor y la conversación.

Quien sabe eludir los trompe l'oeil *psicológicos y ha visto, como por una rendija, la magnífica intimidad que el hombre argentino llega a paralizar dentro de sí por reducirse a la fruición de su imagen, se impacientará pensando en todo lo que podría ser ya este pueblo —lo que podría haber creado en los órdenes más altos— sin más que moderar aquella propensión. Se impacientará de que en el* pueblo con más vigorosos resortes históricos que existe hoy, *haya faltado una minoría enérgica que suscite una nueva moral en la sociedad, llame al argentino a sí mismo, a su efectiva intimidad y sinceridad, temple con rigor su narcisismo, se muestre intratable para cuanto es mera* postura o papel, *y, le fuerce a vivir verdaderamente, a manar, a brotar de su riqueza interior, en vez de mantenerse en perpetua deserción de sí mismo. El día que tal minoría enseñe a este hombre* a aceptar hondamente su individual destino, *a existir formalmente y no en gesticulación y representación de un* rôle *imaginario, la Argentina ascenderá de manera automática en la jerarquía de las más altas calidades históricas. Porque el hombre del Plata es uno de los mejor dotados que acaso haya. Se impacientará tanto, repito, que escribirá este pequeño ensayo.*

Al cabo de él, percibimos que aparece una extrema coincidencia entre la sociedad argentina y el individuo. Como aquélla hieratiza en un Estado demasiado sólido la idea que de su propia colectividad tiene, así el individuo paraliza su vida suplantándola por la imagen que de sí posee. No es rara la coincidencia. Veinticuatro siglos hace, Platón insinuaba que en la Sociedad el hombre está escrito en letras grandes y, viceversa, el hombre transcribe en letras menudas lo que es la Sociedad.

Es natural que no nos sea fácil comunicar con el argentino. Nosotros buscamos su intimidad, y él nos presenta su imagen ideal, su rôle. *Como no tiene éste realidad por sí, sólo obtendrá la que el individuo se esfuerce en imponernos. De aquí su interés en subrayarla incesantemente, en hacerla constar. De aquí su perpetua defensiva. De aquí su ilimitada susceptibilidad.*

Llamar tacto al acierto en el trato social es una ejemplar agudeza del idioma. Porque, en efecto, consiste en no rozar la entidad que tenemos delante, no tropezar con sus formas y facciones o hacerlo suavemente y sin choque. Quien se precie con fundamento de poseer mucho tacto, puede estar seguro de no herir a casi nadie en el comercio mundano. Pero en la Argentina fracasaría. Porque él puede responder de que su tacto le permitirá no tropezar con ninguna realidad, pero como el argentino no suele ser lo que realmente es, sino que se ha trasladado a vivir dentro del personaje que imagina ser, el tacto no sirve de nada. No se palpa lo impalpable. Por eso en Buenos Aires todo movimiento que se haga hiere a alguien, viola alguna personalidad secreta, ofende a algún fantasma íntimo.

Preocupado el argentino de que reconozcamos su fantasma personal, permanecerá artillado delante de nosotros. Si una superior cultura y otras clases de frenos no le mantienen en esta defensiva, la inseguridad que siente respecto de sí mismo, la urgencia de nutrir con nuestro reconocimiento la fe en su imagen que en cada instante pierde y vuelve a ganar, le hará adelantarse hasta maneras agresivas.

Este es el origen de una modalidad humana, cuya frecuencia es característica de la Argentina. Si se quiere penetrar en los secretos de un país, conviene fijarse en las palabras de su idioma que no se pueden traducir, sobre todo cuando significan modos de ser. La razón es perogrullesca. Si falta el equivalente en el lenguaje de otros pueblos, es que en ellos la realidad significada no existe o existe insólitamente. En cambio, la existencia de un vocablo intraducible revela que cierta clase de hechos forma en aquella sociedad compacta masa, y se impone a la mente exigiendo una denominación. Así, la palabra española cursi *no puede verterse en ninguna de otro idioma. El hecho que enuncia es —en rigor, fue— exclusivamente español. Si se analizase, lupa en mano, el significado de* cursi *se vería en él concentrada toda la historia española de* 1850 *a* 1900. *La cursilería como endemia, sólo puede producirse en un pueblo anormalmente pobre que se ve obligado a vivir en la atmósfera del siglo XIX europeo, en plena democracia y capitalismo. La cursilería es una misma cosa con la carencia de una fuerte burguesía, fuerte moral y económicamente. Ahora bien, esa ausencia es el factor decisivo de la historia de España en la última centuria.*

La palabra argentina a que me refiero, indócil a toda versión, es guarango. *Si yo fuese argentino, y, a pesar de serlo, lograse dar a mi vida un sentido de*

servicio o misión y, en algún momento, prefiriese denominar esta misión sin solemnidad, con desgaire cómico, diría que iba a dedicar mi existencia a la superación del guaranguismo. *Como todo vicio es una virtud fermentada y la degeneración de alguna buena cualidad, en el* guaranguismo *se ocultan desviados los resortes mejores del alma argentina.*

El guarango *o la* guaranga *siente un enorme apetito de ser algo admirable, superlativo, único. No sabe bien qué, pero vive embriagado con esa vaga maravilla que presiente ser. Para existir necesita creer en esa imagen de sí mismo, y para creer necesita alimentarse de triunfos. Mas como la realidad de su vida no corresponde a esa imagen, y no le sobrevienen auténticos triunfos, duda de sí mismo deplorablemente. Para sostenerse sobre la existencia necesita compensarse, sentir de alguna manera la realidad de esa fuerte personalidad que quisiera ser. Ya que los demás no parecen espontáneamente dispuestos a reconocerlo, tomará el hábito de aventajarse él en forma violenta. De aquí que el* guarango *no se contente con defender su ser imaginario, sino que para defenderlo comience desde luego por la agresión. El* guarango *es agresivo, no por natural exuberancia de fuerzas, sino, al revés, para defenderse y salvarse. Necesita hacerse sitio para respirar, para poder creer en sí, dará codazos al caminar entre la gente para abrirse paso y crearse ámbito. Iniciará la conversación con una impertinencia para romper brecha en el prójimo y sentirse seguro sobre sus ruinas.*

Fingirá tácticamente no reconocer miramientos, ni distancias, ni rangos, ni reglas de trato. Si es intelectual, su producción no consistirá en la expresión de ideas sustantivas, sino en ataques vacíos y sin congruencia con lo atacado, a veces en meros insultos, cuyo estallido en el aire le dan la grata impresión de que, en efecto, existe. La guaranga *producirá estos estallidos acumulando en su traje colores y ornamentos llamativos, exagerando los ademanes sin renunciar por esto a la agresividad verbal.*

Femenino o masculino, el guarango *corroborará su imaginaria superioridad sobre el prójimo, sometiéndole a burlas del peor gusto y si es especialmente tímido recurrirá al anónimo. (Buenos Aires es la ciudad de los anónimos).*

Como se ve es el guarango *la forma desmesurada y más gruesa de esa propensión a vivir absorto en la idea de sí mismo que padece el hombre argentino (1).*

Pero no se olvide que todo ese deplorable mecanismo va movido originariamente por un enorme afán de ser más, por una exigencia de poseer altos destinos. Y esto es una fuerza radical mucho menos frecuente en las razas

(1) Podrían resumirse las anteriores observaciones en esta definición concentrada: *guarango* es todo el que anticipa su triunfo. Quede, por lo demás, íntegro el tema para una posible *Meditación de los guarangos.*

humanas de lo que suele creerse. El pueblo que no la posee no tiene remedio: es lo único que no cabe inyectar en el hombre. Se puede inventar la turbina, pero no el salto de agua que la mueva. Este tiene que existir de antemano, milagrosamente. Supuesto dinámico de todo lo demás, el nivel de su energía predetermina la historia del individuo y de la nación.

Este dinamismo es el tesoro fabuloso que posee la Argentina. Yo no conozco —lo repito— ningún otro pueblo actual donde los resortes radicales y decisivos sean más poderosos. Contando con parejo ímpetu elemental, con esa decisión frenética de vivir y de vivir en grande, se puede hacer de una raza lo que se quiera. Por eso, buen aficionado a pueblos, *aunque transeúnte, me he estremecido al pasar junto a una posibilidad de alta historia y óptima humanidad con tantos quilates como la Argentina. Síntoma de ese estremecimiento y no otra cosa son estas páginas donde he intentado guardar la equidistancia entre el halago y el vejamen.*

Septiembre 1929.

EL ESPECTADOR - VIII

(1934)

ABENJALDÚN NOS REVELA EL SECRETO

(PENSAMIENTOS SOBRE ÁFRICA MENOR)

I

Si vemos que alguien no es ni siquiera curioso, pensaremos, por fuerza, que no es inteligente; menos aún, que carece de vitalidad. Vivir es un verbo muy extraño. Por una parte, significa el peculiar modo de existencia que lleva el organismo individual. Este es un trozo de realidad acotado y aparte de las demás cosas. Vida es siempre realidad propia y exclusiva de alguien, es vida mía, o tuya, o suya. Es lo que pasa dentro de mí, en los límites de mi cuerpo y mi conciencia. Pero si observamos qué es lo que pasa dentro de nosotros, qué es nuestro vivir, advertiremos que consiste siempre en un ocuparnos con las cosas en torno, con el mundo en derredor: vivir es ver, oír, pensar en esto o en lo otro, amar y odiar a los demás, desear uno u otro objeto. De donde resulta que vivir es, a la vez, estar dentro de sí y salir fuera de sí; es precisamente un movimiento constante desde un dentro —la intimidad reclusa del organismo— hacia un fuera, el Mundo. Pero al llegar a ese «fuera», por ejemplo, a un paisaje cuando lo vemos, lo que hemos hecho es meterlo dentro de nosotros, nos lo hemos tragado. Por tanto, desde fuera hemos vuelto a dentro, trayéndonos en las garras botín cósmico. En consecuencia, vivir es un movimiento circular que va de dentro a fuera y desde fuera otra vez a dentro. Vivir es un verbo, a la par, transitivo y reflexivo: vivirse a sí mismo en tanto en cuanto vivimos las cosas.

Para que la vitalidad sea completa y sana es menester que ese movimiento se cumpla enérgicamente en su doble dirección. No sólo salir de sí a las cosas, sino traerse luego éstas, apoderarse de ellas, internarlas, entrañárselas. El que sólo es curioso no hace más

que lo primero: todo le llama la atención. Ya es algo. Comienza a vivir. Sale de sí. Pero si todo le llama la atención, no podrá fijarse en nada. Apenas llega a una cosa, ya otra estará reclamándole. Lo curioso de la cosa curiosa es simplemente su novedad, y como ésta se pierde en el primer contacto con el objeto, la curiosidad no hace más que resbalar por las cosas sin adueñarse de ellas, sin volver a la persona con la nueva riqueza. El curioso no vuelve a sí, no tiene fuerza para resistir a la llamada que le hacen las circunstancias, se pierde en ellas, se enajena y anula. Para apoderarse de las cosas es menester entrañárselas, y para esto es menester fijarse bien en ellas, y para fijarse en algo es menester extrañarse. El curioso no puede extrañarse de nada, porque le atrae la novedad de la cosa y nada más. No le atrae la cosa misma. La curiosidad es la vitalidad mínima, es su forma frívola. Alma sin densidad, la del curioso gravita a merced del panorama que le rodea. En cambio, el espíritu plenamente vital no es curioso. No sale de sí mismo sin más ni más: no vive, por decirlo así, en la calle. Es menester que haya algún serio motivo para abandonar su íntima reclusión, que la cosa ofrezca interés por sí misma, que obligue a fijarse en ella. Pero sólo podemos fijarnos en lo que nos extraña. Y ver algo extraño significa sencillamente que descubrimos un problema. La diferencia esencial entre la «cosa curiosa» y la «cosa extraña» es que aquélla tiene novedad y ésta contiene un problema. El problema propone a la mente una tarea, un trabajo, y en este esfuerzo sobre el objeto nos afirmamos frente a él, nos hacemos dueños de él, nos lo entrañamos.

La plena vitalidad del espíritu consiste, pues, en ser curioso de problemas.

Esto me ha ocurrido pensar cuando me he preguntado si mi interés por los temas africanos, continuado durante muchos años, era simplemente curiosidad, voluptuosidad de lo exótico, etc. Luego contaré cómo nació en mí ese interés: Melilla, conquistada por los españoles a fines del siglo XV, permanecía aún en el siglo XX encerrada dentro de sus murallas, sin trato con el campo. No había podido en cuatrocientos años contaminar ni siquiera una legua de campiña en torno. Ciudad y campo vivían perpetuamente hostiles e incomunicantes. ¡Cosa extraña! Problema.

* * *

Cada uno de los pueblos superiores que han pasado por el Norte de África lo ha visto de distinto modo. Roma ve Númidas y Gétulos. Pasa Roma, y con ella desaparecen esas dos imágenes. Los

árabes nos hablan de Botr y Beranés. Hemos llegado los europeos, y lo que hallamos es árabes y bereberes (1). Es sorprendente que al retirarse cada gran nación colonizadora se lleve al país consigo —quiero decir su aspecto: lo retira como se recoge un tapiz después de la fiesta.

Y es todavía más sorprendente que esos aspectos sucesivos del Africa Norte o *Africa Minor* coincidan en la forma dual. La pareja de denominaciones subsiste al través de los variantes nombres. Sospechamos al punto que en la escena africana se representa inmemorialmente un drama entre dos personajes. Esos nombres tan diversos son, por lo visto, nombres de actores que se suceden en la ejecución de los dos grandes papeles.

Este drama debe ser muy original, específicamente africano porque las razas egregias que lo han presenciado no lo han entendido bien. El romano y el europeo de hace tres siglos llegaban con sus ideas sobre la realidad histórica forjadas ya. Forjadas como se forjan todas nuestras ideas fundamentales: en vista de ciertos hechos constantes y muy simples que desde siempre hemos presenciado. Una vez que nos hemos formado una cierta idea de lo que es la realidad, si ésta cambia, nos costará mucho trabajo verla en su nuevo cariz. La vieja idea se interpone entre la retina y las cosas. Así, romanos y europeos, cegados por la concepción de lo histórico que su experiencia les había impuesto, sólo han notado que actuaban en Africa dos fuerzas históricas distintas y antagónicas, de cuyo conflicto y enlace surgía la peculiar vida africana. Pero no consiguieron descubrir la nota esencial de uno y otro poder.

Es preciso que preguntemos a un indígena, a un hombre intacto por nuestras ideas, para quien la realidad sea primordialmente la realidad africana. Lo malo es que los indígenas de Africa no suelen ser pensadores, aun cuando estudien y escriban libros históricos. Ese prodigioso acto —la gran hazaña de la mente—, en el cual el individuo se revuelve frente y, en cierto modo, contra la realidad circundante, y construye un esquema conceptual de ella —red con que la prende—, se ha cumplido muy pocas veces en Africa.

Afortunadamente, hay una egregia excepción. Un africano genial, de mente tan clara y tan pulidora de ideas como la de un griego, va a introducirnos en ese orbe histórico, donde nuestro espíritu no logra hacer pie. Es Abenjaldún, el filósofo de la historia africana.

Los *Prolegómenos históricos*, de Abenjaldún, son un libro clásico

(1) E. F. Gautier: *Les siècles obscurs du Maghreb*. 1927, pág. 216.

que desde hace casi un siglo ha entrado en el haber común, merced a la traducción del barón de Slane (1). Abenjaldún, no contento con narrar los hechos del pasado africano —él escribre hacia 1373—, quiere comprenderlos. Comprender es, por lo pronto, simplificar, sustituir la infinidad de los fenómenos por un repertorio finito de ideas. Cuanto más reducido sea este repertorio, la comprensión es más enérgica. El ideal de la ciencia sería explicar con una sola idea todos los hechos del Universo. ¿En qué consiste ese poder mágico de una idea en virtud del cual, puesta a un lado, pesa ella sola tanto como los hechos todos de la realidad puestos de otro? Consiste sencillamente en que esa idea aisla y define un hecho radical del que todos los demás son puras modificaciones y combinaciones. Así la física ha aspirado a demostrar que las infinitas clases de movimientos observadas en el cosmos son casos particulares de un tipo único de desplazamiento: la caída de un cuerpo sobre otro. Donde se ensaye esta operación simplificadora hay ciencia en el sentido más rigoroso de la palabra, en el sentido helénico y europeo.

Pues bien; la obra de Abenjaldún nos enseña que la aparente baraúnda de acontecimientos africanos se reduce a uno sólo: la coexistencia de dos modos de vida —la vida nómada y la vida sedentaria. Este es el hecho radical, básico, inagotable, de que brota toda la historia africana. No es extraño que los otros grandes pueblos no hayan entendido nunca bien los intrincamientos de ese largo pretérito. Aquel hecho se da sólo en Africa del Norte, si se entiende por tal la faja enorme que va del Atlántico al golfo Pérsico y del Mediterráneo al borde Sur del Sudán, y al extremo de Arabia. En las restantes regiones del planeta, o hay nómadas o hay sedentarios; pero en ninguna hay inseparablemente ambas cosas. A lo sumo acontece que un pueblo sedentario se desplaza: entonces hablamos de emigración. Pero esta emigración, que en un cierto instante han emprendido todos los pueblos, es en ellos una manifestación transitoria, no es nomadismo. La emigración es el desplazamiento del sedentario.

Para Abenjaldún, el mundo histórico se reduce a ese mundo africano. Del resto tiene sólo indirectas noticias. Con sus ojos, con su alma, ha visto sólo el Africa del Norte. La consecuencia es que para él toda la historia humana se engendra en ese gran hecho dual: nomadismo-sedentarismo. No censuramos livianamente esta limita-

---

(1) *Les prolégomènes d'Ibn Khaldun, traduits et commentés par M. de Slane*. Tres tomos. París, 1858.

ción. También nosotros padecemos la nuestra. En rigor, el europeo no entiende bien más historia que la que va movida por la idea del progreso, la que consiste en el servicio de una cultura creciente. La misma historia que nos enseñan nuestros maestros —los griegos y romanos— entra con dificultad en nuestras cabezas porque, para éstos, el hecho-matriz es el Estado-Ciudad, la *civitas*, la *polis*, idea que nos cuesta mucho trabajo «realizar». A razones de esta índole hay que atribuir el fracaso de todos los intentos realizados para elaborar una historia verdaderamente universal.

II

Las dos grandes realidades que llenan la historia son, a los ojos de Abenjaldún, el Estado y la civilización; esto es: gobierno y cultura. En nuestras zonas, ambas sustancias han estado siempre muy mezcladas. El hecho africano nos las presenta radicalmente separadas. Dos tipos de hombre por completo diferentes crean la una y la otra. El gobierno, según Abenjaldún, es cosa de los nómadas, porque son los guerreros que imponen un poder a amplios círculos territoriales, a núcleos múltiples de pueblos. La civilización, en cambio, es cosa de los sedentarios; en último grado, de las ciudades. Pero aquí está el secreto de todos los movimientos históricos. La ciudad, donde reside el saber, el trabajo, la riqueza, los placeres, no tiene nervio para el dominio. El nómada, por el contrario, robustecido en una vida pobre y dura, posee la alta disciplina moral y el coraje. La necesidad, unida a la capacidad, les hace caer sobre los pueblos sedentarios y apoderarse de las ciudades. Crean Estados. Pero éstos son irremisiblemente transitorios, porque la ciudad oculta el virus fatal de la molicie. El nómada triunfante se debilita, es decir, se civiliza y aburguesa o urbaniza. Queda, pues, a la merced de nuevos invasores, de otros nómadas aún intactos de lujo y lujuria. Merced a este proceso, perpetuamente repetido, la historia está esencialmente, y no por azar, sometida a un ritmo. Períodos de invasión y creación de Estados, períodos de civilización de los invasores, períodos de nueva invasión. No hay más. Así un siglo y otro. Abenjaldún, emparejándose con ciertas lucubraciones recentísimas, llega a fijar la cifra temporal de este ritmo: tres generaciones, ciento veinte años. Eso dura un Estado. «Poco antes, poco después, sobreviene la decre-

pitud. Los Estados, como los individuos, tienen una vida: crecen, llegan a la madurez, luego comienzan a declinar».

Ello es que esta idea magnífica, tan clara y sencilla como una ley de Newton, representa con gran exactitud lo que en veintiséis siglos de historia africana logramos presenciar. Se dirá que ese pensamiento, al formular un ritmo siempre idéntico, excluye la evolución, el cambio sustantivo. Pero esta objeción emana de nuestra peculiaridad europea, precisamente de nuestro modo de entender la vida personal y colectiva como un progreso. Es probable que, referida a toda la humanidad, sea nuestra idea la más acertada, aunque la cuestión implica problemas más gruesos y ariscos de lo que suele creerse. Pero ateniéndonos al Africa, no le falta razón a Abenjaldún. Porque desde hace veintiséis siglos nada sustancial parece haber cambiado en esa ingente zona. La historia africana no tiene, como la nuestra, el aspecto de un progreso, sino que presenta una eterna repetición, como la historia de un vegetal. Ciertamente que hoy se ha instalado el europeo en Africa del Norte y ha creado allí un Estado que es a la vez una civilización. Pero el viejo Abenjaldún, redivivo, pudiera decirnos: «Ya lo sé: conozco ese hecho. Cuando yo vivía se recordaba muy bien que sobre el Africa había vivido Cartago y luego Roma. Después de mi muerte vinieron los portugueses y los españoles. Pero los españoles y los portugueses se fueron, como se habían ido los romanos y los cartagineses. Esas civilizaciones sobrepuestas al Africa que ustedes, los europeos, consideran como un hecho insumiso a mi teoría, vistas desde ésta no ofrecen nada de peculiar. Esos grandes pueblos eran nómadas, de contextura más compleja, pero poco menos transitorios que los intraafricanos. Con la diferencia de que ninguno de ellos penetró tan hondamente en la sustancia africana como nosotros los musulmanes, nosotros los beduínos, nosotros los archinómadas».

* * *

Conviene que sigamos más al hilo la obra del marroquí. Cronológicamente es la primera filosofía de la historia que se compone. La que podía aspirar antes que ella a este puesto, parto también de una mente africana —San Agustín—, fue propiamente una teología de la historia.

Abenjaldún es una mente clara, toda luz. Su potencia luminosa se revela tanto más cuanto que cree, a fuer de buen marroquí, no sólo en el Corán, sino en la magia y en los sueños, en los arúspices

y augures, en adivinos, astrólogos y geománticos. Sin embargo, su luz mental perfora toda esa calígine y llega pura a las cosas y destila de ellas un libro que parece escrito por un geómetra de la Hélade. Su filosofía de la historia es al propio tiempo la primera sociología.

Quiere comprender, saber claramente, como Ranke, «qué es lo que pasa realmente» en la historia. Pero ¿qué nos cuentan las historias? Nada. Eso... ¡historias! Los malos historiadores «sacan de la historia de las dinastías y de los siglos pasados una serie de narraciones que pueden considerarse como vanos simulacros desprovistos de sustancia, como vainas de espada de que se hubiera retirado la hoja» (pág. 7).

La historia ha de empezar por ser crítica. Por no serlo suele «apartarse constantemente de la verdad y descarriarse en el campo del error y de la imaginación». Por ejemplo: la continua exageración de las cifras en dinero y soldados. Las observaciones que sobre esto último hace Abenjaldún son idénticas a las que, con enorme éxito, ha empleado Delbrück recientemente para construir su gran *Historia de la guerra* y rectificar con ella los textos de la historia clásica. No puede haber ejércitos de seiscientos mil hombres —dice Abenjaldún—, porque la comarca presumida sería demasiado angosta para la batalla, porque la línea de combate se perdería de vista, y el ala derecha no sabría lo que pasaba en el ala izquierda (1).

Hay que tener buen sentido y pensar que en ciertos puntos «el pasado y el porvenir se parecen como dos gotas de agua». El historiador ha de evitar otros errores que nacen de ignorar cómo junto a estos elementos invariables hay que tener en cuenta «los cambios que la diferencia de los tiempos y las épocas acarrea al estado de naciones y pueblos». No hay nunca uniformidad, sino «una transición continua de un estado a otro». Abenjaldún repasa los grandes cambios que él conocía, lo que para él era la gran avenida de la historia. Persas de la primera raza, asirios, nabateos, Tobba, Israel, coptos, persas de la segunda raza, romanos, griegos (bizantinos), árabes, francos. La razón que da de este cambio continuo —es decir, parcial uniformidad y parcial diferencia— es que todo nuevo pueblo, al triunfar, se amolda al vencido, pero conservando también sus usos. Por eso no hay dos épocas consecutivas completamente iguales, ni completamente desiguales (págs. 58-59).

Y es curioso cómo desde su rincón africano —en Túnez, Tleme-

---

(1) Véase lo que dice Delbrück sobre el supuesto contingente de los persas en las Termópilas. *Geschichte der Kriegskunst*, I, págs. 53-106.

cén, Biskra, Fez —percibe que durante su vida fermenta una gran crisis en el mundo— las rosas del Renacimiento próximo anticipan su primavera para esta exquisita pituitaria de beduíno. «Cuando, como ahora, experimenta el universo un trastorno completo, diríase que va a cambiar de naturaleza, a fin de pasar por una nueva creación y organizarse de nuevo. Por ello, es preciso que un historiador pueda atestiguar del estado del mundo, de los países, de los pueblos» (67).

Pero todas estas normas de «crítica histórica» no nos llevarían muy lejos —no nos han llevado muy lejos. En estos años se está apercibiendo la inteligencia europea del error cometido durante todo el siglo pasado de confundir la historia con la crítica histórica y la filología. Es un error parejo al que tomase el andamio por el edificio. El andamiaje filológico ha ahogado la construcción durante cien años, prevaliéndose, como tantas otras torpezas cometidas en la pasada centuria, de que era evidentemente necesario. Como si ser necesaria una cosa para otra permitiese confundirla con esta otra.

El pensamiento histórico no es el pensamiento filológico, ni sus métodos, ni cosa que tal valga. Con todo eso no obtenemos la regla fundamental del criterio histórico, la que determina «lo que es posible e imposible y nos permite distinguir la verdad y el error por un método demostrativo» (pág. 77). Esa regla y ese método demostrativo «consiste en examinar la esencia y naturaleza de la sociedad humana». Así, con esta rigorosa precisión, ve hacia 1373 Abenjaldún el problema técnico de la historia, que hoy empieza de nuevo a conquistar nuestra preocupación.

No hay historia, hablando en serio, si no hay una doctrina genérica de la sociedad humana, una sociología. Y como este último nombre se ha angostado con un uso insuficiente, diremos que no hay historia sin *metahistoria* (1). Necesitamos conocer la estructura esencial de la realidad histórica para poder hacer historias de ella. Y mientras falte ese conocimiento y el tipo de hombre capaz de poseerlo y ejercitarlo, será vano hablar de «ciencia histórica», por mucho embutido filológico que se fabrique y muchos gestos de archivero mandarín que se hagan. Abenjaldún nos lo dice con todas sus letras: «es una ciencia nueva», «instrumento que permite apreciar los hechos con exactitud y que servirá a los historiadores resueltos a marchar

(1) «Una nueva disciplina científica, que podría llamarse *metahistoria*, la cual sería a las historias concretas lo que es la fisiología a la clínica.» (*El tema de nuestro tiempo*, 1923, pág. 25. Véase tomo III de estas *Obras Completas*.)

en sus escritos por la senda de la verdad» (pág. 77). El razonamiento, el concepto y hasta el vocablo coinciden con la *Ciencia Nueva*, de Vico.

La sociedad es originariamente cooperación entre los hombres, que han menester unos de otros. Pero es a la vez lucha entre los hombres, lucha esencial que se perpetúa sobre la tierra, esférica materia «semihundida en el Océano, sobre el cual parece flotar como una uva en la alberca» (pág. 91).

De estas dos dimensiones primarias de la vida social emergen las dos grandes funciones históricas: la cooperación crea la civilización, la lucha engendra por sí misma un poder moderador de los antagonismos —la soberanía (pág. 86-89).

La sociedad humana comienza en el libre campo, como nomadismo, y es allí un mínimo de cooperación y un máximo de lucha. La sociedad humana «termina por la fundación de ciudades y tiende forzosamente a esto». En cambio, no acontece lo inverso: los ciudadanos no retroceden a la vida nómada, al libre campo (pág. 258). «La vida sedentaria es el término en que la civilización viene a detenerse y corromperse; en ella el mal llega al máximo de su fuerza y no puede encontrarse el bien» (pág. 260). El ciclo de una sociedad se ha consumado; nacida en el campo, fructifica en la conquista de otros grupos, que reúne bajo una soberanía, y muere en la ciudad, fundada como residencia de ese poder político.

La visión es simple y profunda. Quien no tiemble un poco ante esa imagen cíclica, ante ese brevísimo *film* metahistórico y lo juzgue una puerilidad, es él pueril.

Según esto, para Abenjaldún, que era un hombre cultísimo, la civilización, consecuencia inexorable de la cooperación, constituye un mal en sí misma y es, en el proceso de toda evolución social, el principio que la mata. El extremo de civilización es históricamente una y misma cosa con la consumación. ¿Por qué?

La civilización es la ciudad, y la ciudad es la riqueza, la abundancia, la *vida superflua*, lujo y lujuria. «La familia que llega a reinar sufre el influjo del tiempo, pierde su vigor y cae en corrupción. Los cuidados que se ve obligado a dar al imperio quebrantan sus fuerzas; llega a ser juguete de la fortuna, porque se ha enervado en los placeres y agotado sus fuerzas en el goce del lujo. He aquí cómo termina su dominación política y su progreso en la civilización o urbanidad de la vida sedentaria, modo éste de existencia natural a la especie humana, como es natural al gusano hilar su capullo a fin de morir dentro de él» (pág. 304).

El nomadismo áspero bajo las estrellas, so los vientos, bajo el sol, es la fuente perenne de vida histórica, porque es la vida reducida a lo necesario. La civilización de la ciudad es la muerte histórica; muerte siempre entre delicias. La ciudad es la euthanasia.

«Los semisalvajes —los bárbaros nómadas— son los únicos hombres dotados de condiciones para conquistar y dominar» (pág. 303). Son la materia biológica, que se constituye en órgano de la soberanía, que funda Estados. «Tales son los árabes, los zenata y las gentes que llevan parejo género de vida, a saber: los kurdos, los turcomanos y las tribus veladas (los almorávides) de la gran familia sanhachiana». Los nómadas son más virtuosos, más valientes que los sedentarios. En la ciudad, en el Estado ya constituído, se pierde el coraje porque se vive con un exceso de seguridad. Además, «bajo un gobierno que se mantiene con severidad, los súbditos pierden toda valentía: castigados sin poder resistir, caen en un estado de humillación que quiebra sus energías». La educación de los que nacen ya bajo ese orden contribuye a domesticarlos y debilitarlos. En cambio, «los habitantes del desierto se mantienen fuera de la autoridad del soberano y no se ocupan de estudios» (pág. 267). El desierto sin agua es fuente perenne de humana energía. «La soberanía se usa en el lujo, y en el lujo se derroca» (pág. 306).

De aquí el conmovido y magnífico elogio que Abenjaldún hace del hambre. El hambre es el estado de espíritu del desierto. Ella modela el músculo magro y elástico, el alma resuelta y pronta: es principio enemigo de la inercia, incitador de pura actividad, de pura agilidad. El nómada digiere todo porque sus intestinos están habituados a la inanición (pág. 183). Coincidencia curiosa con el dictamen reciente del doctor Gavart, según el cual el intestino del bereber es, por su fortaleza e inmunidad, un intestino de perro (1).

Para Abenjaldún es el hambre la disciplina de lo que él llama «nobleza»; es decir, señorío, capacidad de dominar, al paso que el lujo se da en la servidumbre sedentaria, causa perdurable de degeneración y envilecimiento, disolvente del fuerte régimen, de la dignidad, del orgullo y *hasta del afán de vivir*. «Así, las fieras no se aparean en la cautividad —como los persas, que, sometidos, han dejado de existir por consunción»— por esterilidad biológica (página 308).

Era este hombre de tal modo un genio de la historia, que llega inclusive a entrever este hecho, apenas hoy vislumbrado: el hecho

(1) Gautier: loc. cit., 19.

pavoroso y enigmático de la súbita infecundidad corporal que aparece en las razas cuando llegan a su plenitud.

La vida histórica es, pues, un ciclo en que el hambre lanza al hombre hacia el lujo y en el lujo lo anula. El vigor creador de sociedades se agota en tres generaciones, que con la nueva invasora forman el zodíaco de la historia: «el fundador, el conservador, el imitador y el destructor» (pág. 288).

Y así, eternamente, presa en este círculo inexorable, transcurre y se repite sin variación la existencia africana, para la que no hay progreso.

Después de todo, Abenjaldún no hace más que proyectar en ejemplares teoremas, dignos, repito, de un griego, lo que a su modo dice el proverbio del beduíno, palabra que huele a camello y desierto: «Bebe en el pozo y deja tu puesto a otro» (1).

III (2).

Es desmesurada, es irritante la influencia que sobre mi generación ha tenido el vocablo Melilla. Cuando yo tenía ocho o nueve años y estudiaba en un colegio de jesuítas, abierto sobre las playas malagueñas, vi una tarde pasar soldados que iban a Africa. Era la primera guerra de Melilla, que comenzó con la muerte del general Margallo. Poco tiempo después fui llamado a la sala de visitas del colegio —una estancia alargada, donde pendía un cuadro con la lista de alumnos distinguidos. Allí, junto a una ventana abierta que dejaba pasar a dulces bocanadas, con un ritmo respiratorio, la embriaguez de los olores meridionales, estaba un pariente mío. Con gesto de brazo amistoso entraba en la habitación la hoja gigante de un plátano. Mi pariente desenfundó un objeto. Era el ros de Margallo. El galón de oro estaba perforado por una bala y la sangre mancillaba su esplendor. Entonces averigüé que la sangre, divino licor circulante, cuando está quieta y fuera de las venas es horrible.

(1) He leído este formidable adagio en el libro de A. M. Hassanein Bey: *Lost Oase* (Oasis perdidos), 1923.

(2) Da ocasión a estas notas la publicación coincidente en estos últimos días del tomo V de la gran *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, por Stephane Gsell *(Hachette)* y del libro *Les siècles obscurs du Maghreb* (Payot), por Gautier.

Para un niño de 1890, un ros era el juguete ideal. Verlo así, convertido en materia cruenta y fúnebre, me produjo horror, y atada al horror quedó para siempre en los sótanos de la memoria la palabra Melilla.

En 1909, cuando mejor andaba uno de mocedad, otra vez Melilla, barranco del Lobo, semana sangrienta. Desde entonces, toda la historia de España gira en torno a un eje de cuyos polos uno es Melilla.

No es extraño que, apenas despierta la mente, fuese para mí una obsesión esta idea: Melilla se halla en poder de los españoles desde fines del siglo xv. ¿Cómo se explicaba que, al cabo de cuatro siglos, siguiese siendo imposible dar un paso fuera de la ciudad sin peligro de muerte? ¿Qué género de esterilidad padecía aquella población, en virtud de la cual no había podido en tantas centurias contaminar de sí misma ni cien varas de campo en torno? Aparte de toda motivación patriótica, el problema es por sí mismo sobremanera sugestivo e incitará a cualquier espíritu alerta.

Se dice pronto: ¡que estén durante cuatro siglos los muros de una ciudad y el campo inmediato frente a frente, enseñándose los puños sin descanso, hostiles! No se comprende. La solución al problema, sólo en una parte puede venir de la historia de España. La otra parte, la decisiva, está en la tierra misma donde el caso extraño se produce. Era preciso, para entenderlo, estudiar el Africa del Norte. He aquí por qué, va para veinte años, busqué por vez primera libros, atlas, fotograbados referentes a lo que hoy se empieza a llamar *Africa Minor* (1). Es probable que dentro de muy pocos años los libros sobre Africa interesen enormemente. Algunas de las razones para ello van apuntadas más abajo. Pero es seguro que en esa fecha próxima no faltará quien se encargue humildemente de decir la tontería que en tales casos se dice siempre: moda.

* * *

Nuestros ojos al abrirse, acotan siempre un trozo de planeta, poniendo en él la unidad de un horizonte. Todo lo que cabe dentro de un campo visual está condenado a convivencia de uno u otro orden—amistad, repulsión, ósmosis. Desde Algeciras o desde Mála-

(1) En 1911 publiqué ya en *La Prensa*, de Buenos Aires, y en *El Imparcial*, de Madrid, algunos artículos utilizando lo que entonces había a la mano: Moulieras, Segonzac, Masqueray, Artbauer, etc. (Véase tomo I de estas *Obras Completas.)*

ga, el paisaje visible es a la vez español y africano. Ambas costas viven perpetuamente gemelas y enlazadas desde que hay hombres. Probablemente no se separarán vitalmente mientras los haya. Siempre, siempre han actuado la una sobre la otra. Las formas de esta actuación varían mucho. A veces toman aspectos negativos. Parece que se vuelven de espaldas la una a la otra. Se evitan. No importa: es una manera de contar con el prójimo.

Pero a esta intervención tan efectiva, concreta y constante de la costa africana sobre los destinos españoles hay que añadir otra, ideal. No se podrá entender lo que ha sido y es y será nuestra vida peninsular si no se la compara con lo que ha sido, es y será la porción Norte del otro continente. Nótese: la tierra es allí idéntica a la de media España. Las mismas influencias de cultura han pasado por allí y por aquí: Cartago, Roma, gente germánica, judíos, Islam, Europa. Sobre esto hay no pocas probabilidades de que una misma raza primitiva poblase las dos glebas. Sin embargo, la historia de España y la de Africa Menor son muy diferentes. ¿No es esto una ventaja para facilitar la comprensión histórica de nuestro pasado, de nuestro futuro? En los laboratorios se prepara el conocimiento estudiando un mismo fenómeno, un mismo sistema de fuerzas, en dos o más situaciones, que se diferencian sólo en algún nuevo factor. Para mí no hay duda: una de las grandes claves del arcano español está enterrada en Africa y hay que exhumarla allí.

* * *

Hace algún tiempo, visitaba yo una aldea castellana en compañía de un etnólogo que se ha especializado en el estudio de la Kabylia. Al salir de una de aquellas casucas típicas, hechas de barro, con tejado y un corral interior, noté en mi acompañante una grave emoción. Llovía un poco, y cerca de nosotros pasó un labriego abrigado en la castiza anguarina. Entonces, aquel extranjero de tan pocas palabras se estremeció y, mudo de emoción, señaló con el dedo el ropón tantas veces visto por mí en los caminos castellanos. No quiso explicarme la causa de su conmovida sorpresa. Sólo me dijo: «Cuando estemos solos tengo que preguntarle algo sobre los usos sexuales de Castilla». No hubo ocasión, porque una serie de azares vino a separarnos sin que llegase aquel minuto de soledad.

Tiempo adelante he comprendido la emoción del viajero. En medio de Castilla encontraba dos elementos radicales y específicos de la más vieja cultura berberisca: la casa de nuestro labriego es la

casa Kabylia. La anguarina es tal vez la *paenula* que los romanos atribuyen a los mauritanos y de que salió la *djelaba*. La X sexual sigue siendo para mí una X.

* * *

El planeta tiene una anatomía y una fisiología históricas. No es lícito seccionarlo por donde plazca si no se quiere quebrar órganos vivos, interrumpir funciones esenciales. Quien para estudiar el Africa Menor tome sólo la porción de continente que va de la costa al Atlas en Marruecos, al Tell en Orania y Argel, al Aurés en la frontera tunecina, hallará que, aunque ha arrancado entera la llamada *Africa Minor*, tiene en la mano sólo un fragmento. Lo mismo que hacia el Norte la costa trae a la rastra el mar con todas sus influencias, el Africa Menor es por el Sur inseparable de una orla desértica. El borde del Sahara es un personaje inseparable de la montaña y de la costa. No hay escena de historia norteafricana donde no tenga un gran papel.

Añadamos, pues, el borde del Sahara. Pero es el caso que el Sahara, menos que ninguna otra tierra, posee partes. Es, como el mar, una unidad indivisible. Parece vacío y, sin embargo, es de una elasticidad maravillosa. Un empellón histórico que recibe su borde Norte se transmite en onda continua hasta su extremo Sur y como una ola va a romper en el Níger. La fisiología del desierto es portentosa, clara y ejemplar como la de un protozoario. Lo mismo que el mar, el Sahara divide y une a la vez. Por su inmensa área, de aspecto inane, van y vienen sin cesar corrientes históricas. Dicen los geógrafos que si se arroja una botella en el Golf Stream se la puede recoger al cabo de unos años cerca del Polo Norte. Igualmente, las cuentas de piedra fina que diez o doce siglos antes de Jesucristo se labraban en tierra tripolitana se conservan hoy en el fondo del Sudán. Viceversa, en los oasis del Norte africano se encuentra algún zebú criado más abajo del lago Tchad.

Sobre Marruecos, Argelia, Túnez, Trípoli, sopla el desierto con fuerza tal, que a veces empuja desde su profundo pulmón pueblos enteros que cubren la costa, y aun la salvan, pasando del otro lado. Así los almorávides, los nómadas «velados», que cayeron sobre España en un vuelo, como la langosta sahariana.

No es posible tomar sólo el borde del desierto. Hay que añadirlo íntegro a la costa africana, y como él tiene la otra costa que vive sobre el Sudán, que chupa el jugo de éste y lo transmite al Norte,

hay que tomar también el Sudán. Tal es la anatomía fisiológica de Africa. Quien quiera interesarse por ella —y bien lo merece— tiene que respetar sus articulaciones y otear todo ese conjunto que va del Mediterráneo hasta más abajo de Tombuctú, formando un cuerpo de perfecta organización. Es un gran animal histórico, articulado y completo, que tiene la enorme ventaja de no parecerse a Europa ni a Asia. Es un ejemplo nuevo de convivencia histórica; por tanto, un hecho gigantesco sobre el cual debe abrirse bien abierta la pupila del aficionado a Humanidades.

* * *

Abenjaldún nos ha revelado el secreto de esta porción del planeta. Es muy probable que allá, en última instancia, cada trozo de la Tierra posea un determinado coeficiente histórico, lo que yo llamo su «razón histórica» (1). Esto significaría que en ese lugar geográfico sólo es posible un cierto tipo de vida histórica, y que los demás sólo pueden llevar en él una existencia insuficiente, débil y más o menos monstruosa. No implica esto ningún excesivo fatalismo geofísico, y se reduce a transcribir en una fórmula lo que el pasado nos presenta con insistente normalidad. Tal vez exista un progreso en la historia universal. Parece ésta, en efecto, libertarse de esa limitación que cada paisaje impone al no permitir con plenitud más que un solo tipo de vida. Pero ¿cómo se verifica esa liberación, cómo pasa la historia universal de ese tipo de vida a otro superior? Hallamos respuesta en el hecho más misterioso y a la par más evidente que el pretérito humano manifiesta: el hecho de que el eje de la historia universal —el tipo de vida superior en cada época— se desplaza de una región planetaria a otra. De ordinario vemos la historia sólo como un movimiento en el tiempo. ¿No es misterioso ese otro movimiento en el espacio? ¿Por qué la superioridad o el «progreso» se traslada de Oriente a Grecia, de Grecia a Roma, de Roma a Europa occidental? Es tan notoria esta movilización o itinerario de la perfección humana y del predominio político, que la convicción vulgar instalada hoy en las almas, según la cual el mañana será de América, no procede sino de la inconsciente decantación que ese hecho ha dejado en los espíritus. Los Reyes Magos nos enseñan que la historia se mueve de Oriente a Occidente —como las estrellas. Ahora bien: esto sería incomprensible si en un mismo lugar fuesen igual-

(1) Entiéndase aquí «razón» en el sentido que esta palabra tiene cuando decimos que el diámetro tiene determinada «razón» a la circunferencia.

mente posibles todos los tipos de vida humana, y adscrita a aquella gleba pudiese la historia realizar todos los progresos. Pero las apariencias son más bien como si esa limitación geofísica existiese y un imaginario poder, rector de la historia universal, se dijera: «En esta tierra ya no se puede hacer más; vámonos con la música a otra parte. La otra pieza, que es muy difícil, hay que tocarla en otro sitio, delante de otra puerta».

Después de todo, no tiene sentido hablar de libertad sino junto a la fatalidad. En un mundo donde no existiese la necesidad, el *fatum*, no habría de qué libertarse. La libertad es siempre la evasión de una necesidad, el abandono de una cadena. En un mundo fofo, sin férrea consistencia, no hay libertad. Quien vea en la historia, como Hegel, el dramático progreso en la conciencia de libertad, no extrañará que esta liberación se verifique soltando el grillete geográfico que retiene a la historia en cada estadio. Cuando Dios quiere un futuro mejor promete al hombre otra tierra. La historia sería así, en efecto, una evasión, una fuga de tierra en tierra, una emigración hacia la tierra prometida. Y la vida ideal, la última, la que soñamos más perfecta, la alojamos en una tierra tan otra de las demás tierras, que resulta la «tierra ninguna»—*utopía*.

* * *

El problema era: ¿cómo es posible que Melilla haya permanecido durante casi quinientos años sin comunicación pacífica con el campo circundante? Abenjaldún nos ha dado la explicación. Ese hecho, que desde el punto de vista europeo constituye una anormalidad, es la norma norteafricana, es la forma habitual de su historia. Con una u otra intensidad, acaece en el Africa Menor, inmemorialmente, que la ciudad y el campo se detestan y a la par se desean. Ninguna otra civilización ha vivido nunca de un dualismo tan radical y, por ello, tan permanente e irreductible. Por eso Abenjaldún, cumpliendo pulcramente su oficio intelectual —que es aceptar la realidad, decir lo que ésta es—, considera la historia humana como una perenne dinámica polarizada en el ciudadano y el beduíno. Desde siempre se hallan el uno frente al otro, sin lograr ninguno la absorción definitiva de su antagonista. En Arabia subsisten hoy ambos tipos de humanidad, verdaderas categorías de la historia norteafricana, con idéntico carácter que en tiempos de Mahoma.

El último gran movimiento de la península arábiga ha sido la formación, hace unos veinte años, del reino de Nedjd, por Aben-Saud,

un hombre casi genial. La región de Nedjd, riñón de la Arabia, es puramente beduína. Aben-Saud la ha organizado, y con sus ásperos y rudos camelleros ha caído luego sobre la Meca. A no ser por los intereses de las potencias europeas, Arabia estaría hoy más cerca que nunca de realizar su unidad política y religiosa bajo el imperio de este magnífico beduíno.

Pues bien; todo este movimiento se ha producido siguiendo al pie de la letra las leyes históricas de Abenjaldún. Primero se ha apoyado Aben-Saud en su familia y tribu. Con su auxilio tomó la ciudadela de Nedjd. Luego se ha servido de una idea religiosa—el wehabismo.

No se pregunte en qué consiste como doctrina el wehabismo (1). Tanto da. Cualquiera que sea la idea religiosa derramada sobre un alma beduína se sabe *a priori* cuál va a ser su resultado esencial. Este no es otro que el puritanismo. El puritanismo no es nunca una religión, sino más bien la exageración fanática de una religión, no importa cuál. Ya el mahometismo fue un puritanismo. Del fondo doctrinal judeocristiano espumó exclusivamente lo exagerado y agresivo. Por eso es la única religión cuyo credo se formula negativamente: «*No* hay más Dios que Dios». La tautología de la expresión sólo adquiere sentido cuando se entiende como trozo de un diálogo y de una disputa; en suma: cuando se advierte su sustancia polémica. Es la única religión cuyo credo comienza con un *no*. La eficiencia bélica que tuvo el mahometismo no fue, pues, un accidente y un azar. La fe mahometana es constitutivamente polémica, guerrera. Consiste, ante todo, en creer que los demás no tienen derecho a creer lo que nosotros no creemos. Más bien que monoteísmo, el nombre *psicológicamente* exacto de esta religión sería «no-politeísmo». Pero como a todo hay quien gane, dentro del mahometismo se producen periódicamente nuevas formas de archi-puritanismo. Una de ellas es este wehabismo, que lleva a pegar a los niños si ríen, a prohibirles juguetes, etc.

En este sentido hay que entender la famosa frase de Renan: «El desierto es monoteísta». El desierto lo que es, como tipo de vida humana, es agresivo y soberbio. El beduíno sólo se entusiasmará con una idea que le invite a devastar ciudades. Originariamente significó la Meca para los árabes el lugar de politeísmo, de *schirk*.

(1) Nuestro Alí-Bey describe el primer brote de este movimiento religioso y su primera dominación de la Meca. Véanse *Voyages d'Ali-Bey*. Volumen II. Hay una edición posterior española que no tengo en este momento a mano.

Y desde entonces, toda ciudad, como tal, significa para el nómada muslim antro de muchos dioses e innumerables pecados. Los beduínos de Aben-Saud son idénticos a los almorávides, los que seguían al morabito. Y estos almorávides no eran sino nómadas aún frescos; los Lemtuna, tuaregs velados del Sahara occidental, que cayeron sobre las ciudades marroquíes primero y las andaluzas después. Hace cuatro o cinco años ha conseguido lanzar Aben-Saud sus hombres contra la Meca, haciéndoles creer que en esta ciudad se cometen concienzudamente los cinco pecados: *Jaznun*, *Yakhunun*, *Yaschritun*, *Yatalawatun*, *Yaschrikun* —esto es: sensualidad, mentira, fumar y beber, sodomía y politeísmo (1).

Abenjaldún subraya este odio y este desprecio del beduíno a cuanto sea urbe y construcción: «Si los árabes —dice— tienen necesidad de piedras para servir de soporte a sus marmitas, arruinan las construcciones próximas a fin de procurárselas. Si han menester maderas para hacer estacas en que sustentar sus tiendas, destruirán los techos de las casas para agenciárselas. Por la naturaleza misma de su vida son hostiles a todo lo que signifique edificio». Esta incompatibilidad con la ciudad es observada por los viajeros contemporáneos. Sus camelleros han permanecido alegres y decidores en medio de las penalidades del desierto; pero a los pocos días de hallarse retenidos en la ciudad sienten una radical angustia: les faltan las grandes lejanías, el aire odorante a ajenjo que vaga por el desierto, y les sobra todo lo urbano. «Un verdadero beduíno, cuando se halla en una ciudad, puede ser reconocido por los algodones que lleva en las narices, o porque se las tapa fuertemente con el pañuelo» (2). La ciudad les huele mal.

Recuerda esta incompatibilidad lo que se refiere de los pueblos germánicos que conquistaban las opulentas urbes galorromanas, pero se quedaban a vivir fuera de ellas, en campo libre.

---

(1) Harry Philby: *The Heart of the Arabia*, I, capítulo VII, 2-1922. Es el único europeo que ha vivido algún tiempo en el Nedjd y en la intimidad de Aben-Saud. Sobre la historia de éste y la organización de su reino, creo que es lo más minucioso. Sin embargo, Philby abandonó el país antes de que Aben-Saud emprendiese sus grandes campañas.

(2) Burton: *Personal narrative of a Pilgrimage to El Medinah and Meccah*, II, 201 (1857). Un libro delicioso, que hubiera en su tiempo debido traducirse al español. Sin embargo, el clásico de los viajeros por Arabia es Doughty, cuyos *Travels in Arabia Deserta* recomiendo vehementemente al lector. Asimismo las cartas de Gertrudis Bell, que vienen a ser el *contraposto* femenino al libro de Lawrence *The Revolt in the Desert*. Lo más reciente es W. B. Seabrook: *Adventures in Arabia*, 1927, Nueva York.

Durante los veinte siglos de historia norteafricana que nos es permitido otear, hallamos la vida constituida por idéntica estructura esencial: la dinámica dual y el perenne antagonismo del nómada y el urbano. De ella nacen Estados efímeros, que fingen por unas horas estructuras más complicadas, pero que pronto se resuelven en aquellos eternos elementos. Y debe subrayarse que estas creaciones, aún efímeras, necesitan, para formarse, de alguna colaboración extranjera. Una vez es Cartago; otra, Roma; otra, Bizancio; otra, la judía Kahena, o Idris el arábigo, o Abd-el-Munem, o el persa de Tiaret, o el general Lyautey, o España. De aquí, un curioso espejismo connatural al tipo de historia que este trozo de tierra produce: el Africa Menor, perpetuamente insumisa de hecho, ha parecido perpetuamente dominada por extranjeros. Y el fenómeno es comprensible: la tierra norteafricana no produce por sí misma y en verdad Estados. Los que súbitamente aparecen, y no menos súbitamente desaparecen, son, en efecto, mera apariencia importada de fuera.

Con esto tocamos el punto más sorprendente de los destinos norteafricanos: el *camouflage*, como destino histórico. Cualquiera que sea la época por la cual cortemos su pasado, hallamos en esta tierra dos estratos superpuestos: uno, aparente, que salta a los ojos; otro, latente, oculto, agazapado bajo aquél. Y es el caso que el aparente es sólo aparente, máscara histórica —cartaginesa o romana o muslímica. Lo real es lo que no se ve, lo autóctono, perdurablemente idéntico a sí mismo, bárbaramente irreductible: el nómada que maltrata a la urbe, sin acabar del todo con ella, y la urbe, que debilita al nómada, sin absorberlo definitivamente. (Sólo hay una excepción, en que el hombre sedentario, el oasis, ha forzado el pulso al nómada, al desierto: el enorme valle del Nilo).

Este doble haz, esta ironía constitutiva de la historia africana, es, a la par, su gracia mejor. Si miramos ingenuamente la superficie, el paisaje nos engaña: tenemos que educarnos para una ultravisión vertical y perforante que mire debajo de lo que se ve.

¿Quiere el lector una nota máxima de radical *camouflage*? Si algo hay de característico en el paisaje africano, es la pita, el áloe y el camello. Pues bien; ninguno de estos tres ingredientes del paisaje es indígena: los tres son importación relativamente reciente. El camello llegó hacia el siglo III después de Cristo; la pita y el áloe vinieron de América con los españoles (1).

Diciembre 1927-Marzo 1928.

---

(1) Véase Gautier: loc. cit.

DIVAGACIÓN ANTE EL RETRATO DE LA MARQUESA DE SANTILLANA

Para mi gusto, lo más interesante de la Exposición (1) es este cuadro de Jorge Inglés. Si los proyectos de feminidad que aquí se insinúan hubiesen madurado, esta galería de cuatro siglos sería muy otra, y muy otra la historia de España.

Es tan femenino este cuadro, que empieza por engañar. En el transeúnte apresurado deja el recuerdo de un recinto tranquilo y repuesto, poblado con la paz de la oración. Sobre el reclinatorio, que hace de mística navecilla, un corazón de mujer pone la proa hacia celestes abstracciones.

Nada más femenino, repito, que ofrecer dos aspectos muy distintos: uno para el que pasa de largo, otro para el que se detiene devoto. Si se quiere conocer a la mujer, es preciso detenerse ante ella, o, dicho de otra manera, es preciso «flirtear». No existe otro método de conocimiento. El *flirt* es a la mujer lo que el experimento a la electricidad. Pues bien; el *flirt* comienza por una detención, merced a la cual se convierte el transeúnte apresurado en interrogador que inicia una conversación particular. Cuando Fernando Lassalle, precursor del actual movimiento obrero, se iba a casar, daba la noticia a un amigo parodiando la terminología hegeliana: «Me voy a individualizar en una mujer», escribía. En efecto, la mujer no revela su segundo aspecto, el verdadero y propio, sino al que se

---

(1) Se trata de una *Exposición retrospectiva de retratos femeninos españoles* que la Sociedad de Amigos del Arte presentó en 1918.

individualiza ante ella y deja de ser el hombre en general, el que pasa de largo, cualquiera. En esto, como en todo, la piscología de la mujer es opuesta a la del varón. El alma masculina vive proyectada preferentemente hacia obras colectivas: ciencia, arte, política, negocio. Esto hace de nosotros naturalezas un poco teatrales: lo mejor, lo más propio e individual de nuestra persona, lo damos al público, a los seres innominados que leen nuestros escritos, aplauden nuestros versos, nos votan en las elecciones o compran nuestras mercancías. El escritor representa la forma extrema de esta impudorosidad al ser más íntimo con el público anónimo que con su más íntimo amigo. El hombre vive de los demás, y por ello vive para los demás. A esto aludía yo cuando hablaba del servilismo que el destino varonil lleva consigo.

La mujer, en cambio, tiene una actitud más señorial ante la existencia. No hace depender su felicidad de la benevolencia de un público, ni somete a su aceptación o repulsa lo que es más importante en su vida. Más bien al contrario, adopta una actitud de público en cuanto parece ser ella la que aprueba o desaprueba al hombre que se aproxima, la que entre otros muchos lo selecciona y escoge. De modo que el hombre, al verse preferido, se siente premiado. Es curioso que esta concepción de la mujer como premio del hombre aparece ya en las sociedades más antiguas; así, la *Ilíada* echa a volar el enjambre sonoro de sus hexámetros con el fin de contarnos la cólera de Aquiles, furioso porque le han arrebatado la dulce esclava Kriseis, que era el premio de sus hazañas. Posteriormente, el valor de este premio sube de punto al no ser concedido por la autoridad o por un tribunal, sino que se deja al premio mismo decidir quién es el premiado.

Comparada con el hombre, toda mujer es un poco princesa: vive de sí misma, y por ello vive para sí misma. Al público presenta sólo una máscara convencional, impersonal, aunque variamente modulada; sigue la moda en todo, y se complace en las frases hechas, en las opiniones recibidas. Su afición a las galas, a las joyas, a los afeites, pudiera considerarse como una objeción radical contra esto que digo. En mi entender, lejos de oponerse a ello, lo confirma. La vanidad de la mujer es más ostentosa que la del hombre precisamente porque se refiere sólo a exterioridades: nace, vive y muere en ese haz externo de su vida a que me he referido, pero no suele afectar su realidad íntima. La prueba de ello es que esa vanidad del atuendo, frecuente en la mujer, no nos permite inferir las condiciones de su carácter con la misma seguridad que si se tratase de un

hombre. La vanidad del varón, menos ostentosa, es más profunda. Si el talento o la autoridad política saliesen a la cara, como ocurre con la belleza, la presencia de la mayor parte de los hombres sería insoportable. Afortunadamente, esas excelencias no consisten en rasgos quietos, sino en acciones y dinamismos que requieren tiempo y esfuerzo para ejecutarse, que no pueden ser mostradas, sino demostradas.

Tal es la diferencia en la relación con el público del hombre y la mujer, que lleva signos contrarios. Cuanto mayor aparato y cuidados pone la mujer al presentarse en público, mayor es la distancia que establece entre éste y su verdadera personalidad. Así, a medida que aumenta el boato de que una mujer se rodea, crece el número de varones que se sienten eliminados de la opción a sus preferencias y se saben condenados a una actitud de lejanos espectadores. Diríase que el lujo y la elegancia, el adorno y la joya que la dama pone entre sí y los demás, llevan el fin de ocultar su ser íntimo, de hacerlo más misterioso, remoto e inasequible. El hombre, en cambio, da a la publicidad lo que más estima en sí, su más recóndito orgullo, aquellos actos, aquellas labores en que ha puesto la seriedad de su vida. La mujer tiene un exterior teatral y una intimidad recatada; en el hombre es la intimidad lo teatral. La mujer va al teatro: el hombre lo lleva dentro y es el empresario de su propia vida.

En las ideas usuales sobre psicología de ambos sexos, no hallo debidamente acentuada esta discrepancia radical. Se trata de dos instintos contrarios; en el hombre hay un instinto de expansión, de manifestación. Siente que si lo que él es no lo es a la vista de los demás, valdría tanto como si no lo fuera. De aquí su afán de confesión, el prurito de evidenciar su persona interior. El lirismo procede, en definitiva, de este genial cinismo varonil. A veces esta propensión a expresar su intimidad, como si en la transmisión a los demás cobrara su plenaria realidad, degenera en contentarse con decir las cosas, aunque éstas no existan. Una buena parte de los hombres no tiene más vida interior que la de sus palabras, y sus sentimientos se reducen a una existencia oral.

Hay, por el contrario, en la mujer un instinto de ocultación, de encubrimiento: su alma vive como de espaldas a lo exterior, ocultando la íntima fermentación pasional. Los gestos del pudor no son sino la forma simbólica (véase Darwin y Piderit) de ese recato espiritual. No es el cuerpo, en rigor, lo que le importa defender de las miradas masculinas, sino aquellas ideas y sentimientos suyos referentes a las intenciones del hombre con respecto a su cuerpo. El

mismo origen tiene la mayor frecuencia e intensidad del azoramiento en la mujer. Es ésta una emoción suscitada por el temor de ser sorprendidos en nuestros pensamientos y afectos. Cuanto mayor es el deseo de mantener secreto algo de nuestra vida interior, más expuestos nos hallamos al azoramiento. Así el que miente suele azorarse, como si temiese que la mirada del prójimo perforara su palabra mendaz y pusiese a descubierto la verdadera intención que ocultaba. Pues bien, la mujer vive en perpetuo azoramiento, porque vive en perpetuo encubrimiento de sí misma. Una muchacha de quince primaveras suele tener ya más cantidad de secretos que un viejo, y una mujer de treinta años guarda más arcanos que un jefe de Estado.

Esta posesión de una vida propia, aparte y secreta, este señorío de una morada interior donde no se deja circular al prójimo, es una de las superioridades de la mujer sobre el hombre. En ello consiste la «distinción» nativa de la mujer, ese tenue, místico resorte que pone una distancia entre ella y nosotros. Porque «distinción», como vio muy bien Nietzsche, es ante todo un «*pathos* de la distancia» entre individuo e individuo. A esto obedece que la amistad entre las mujeres sea menos íntima que entre los hombres. Diríase que poseen una conciencia más clara de dónde empieza su vida propia e incomunicable y dónde acaba la del prójimo.

Fluye, pues, la verdadera existencia femenina larvada y oculta, defendida del público por una feminidad aparente, construída a propósito para servir de máscara y coraza. Yo creo que toda vida intensamente personal ha necesitado siempre segregar una personalidad ficticia, una especie de *dermato psique* que detenga y distraiga la hostil curiosidad de las gentes inferiores, a fin de poder, tras ese baluarte, vacar libremente a ser lo que se es. Pero esto, que en el hombre acontece por excepción, llega a ser constitutivo en la mujer.

Suele olvidar el hombre esa condición, por esencia latente, de la personalidad femenina, y por eso en su trato con la mujer va de sorpresa en sorpresa. Normalmente, el primer aspecto de una mujer excluye la posibilidad de que aquella delicada, juguetona, ingrávida figura, todo desdenes y fugas, sea capaz de pasión. Toda mujer parece una santita, si creemos que la santidad consiste en resbalar sobre la vida sin dejarse comprometer por ella. Y, sin embargo, la verdad es todo lo contrario: esa casi irreal figura no hace otra cosa que esperar la ocasión para arrojarse en un torbellino apasionado, con tal ímpetu, decisión y valentía, con tal olvido de penosas consecuencias, que el hombre más resuelto queda siempre a la zaga y,

avergonzado, se descubre a sí mismo como un temperamento utilitario, calculador y vacilante. Mas para que esa vitalidad profunda o individual de la mujer se manifieste, es preciso que el hombre deje de formar parte del público, y por uno u otro motivo se destaque individualmente ante ella. Lo que hay de repugnante y monstruoso en la prostituta es su contradicción de la naturaleza femenina, en virtud de la cual ofrenda al hombre anónimo, al público, aquella personalidad latente que sólo debe ser revelada al preferido. Hasta tal punto es esto una negación del carácter femenino, que el hombre delicado siente una instintiva aversión hacia la prostituta, como si, a despecho de sus formas de hembra, hubiera en ella un espíritu masculino. En cambio, el «clásico» en feminidad, Don Juan, es atraído preferentemente por la mujer más recatada, por la que más se oculta al público, y que en la morfología femenina representa el polo opuesto a la prostituta. Don Juan, en efecto, se enamora de la monja.

De espectador y público, pasa el hombre por medio del *flirt* a una relación individual con la mujer. Iniciar un *flirt* es invitar a un aparte entre dos, a una comunicación espiritual latente, secreta. Comienza, por lo mismo, con un gesto, con una palabra que niega y como retira la máscara convencional, la personalidad aparente de la mujer, y llama a la puerta de aquella otra personalidad más íntima. Entonces, como la luna que sale de entre las nubes, empieza la mujer recóndita a irradiar su encubierta vitalidad y va renunciando ante aquel hombre a su fisonomía ficticia. Este momento de nudificación espiritual, ese breve período que dura la conversión de la mujer aparente e impersonal en la mujer verdadera e individual —fenómeno que puede compararse a la revelación de una placa fotográfica—, rinde el máximo deleite de alma. El vicio de Don Juan no es, como una plebeya psicología supone, la brutal sensualidad. Al contrario, las figuras históricas que con sus rasgos han contribuido al carácter ideal de Don Juan se distinguieron por una anómala frigidez ante los placeres sexuales. El deleite donjuanesco es el de asistir una vez y otra a esa maravillosa escena de la transfiguración femenina, a ese patético instante en que la larva se hace, en honor de un hombre, mariposa. Concluida la escena, vuelve la mueca fría a los labios de Don Juan, y dejando que la mariposa queme al sol sus alas recién desplegadas, se orienta hacia otra crisálida.

A éstas y a innumerables consideraciones da pretexto el caso de este cuadro en que Jorge Inglés perpetúa la imagen de la marquesa de Santillana. Porque a primera vista encontramos una dama

preocupada de oración, sumergida querubínicamente en una atmósfera quieta, abstracta y litúrgica. Mas si insistimos, veremos salir del cuadro, volando, sedienta, hacia la luz, la eterna mariposa apasionada.

* * *

Como he dicho, encierra este cuadro un deleitoso dualismo. Primero nos parece habitado por la quietud y con un vago olor de incienso. Mas si insistimos, notamos en él la germinación de todas las inquietudes, y por la reja y la puerta del oratorio sentimos penetrar una brisa terrestre que orea con su blanda turbulencia la fina cabeza de la dama.

La técnica misma del cuadro es irresoluta: dos principios pictóricos riñen su batalla indecisa en la mano del artista. El Norte y el Sur, Flandes e Italia se persiguen hostiles por todos los rincones de la tabla, como en un canto homérico Héctor y Diomedes. Esta vacilación pictórica es tan sólo síntoma de una contienda más grave que arrastra la obra entera, desde la inspiración del maestro hasta el ser mismo de la persona representada: aquí luchan cuerpo a cuerpo goticismo, que es Edad Media, que es ascetismo, y Renacimiento, que es rumor de tiempo nuevo y triunfo de esta vida sobre la otra.

La dama ha sido perpetuada en la acción que la Edad Media prefería: orando. Sin embargo, fijémonos. Las manos quisieran aspirar al Empíreo. ¿Qué las detiene? ¿Por qué quedan palpitando en el aire como unas alas de paloma desorientada? No se sabe bien, no se sabe bien. Hay en los gestos humanos esenciales equívocos, y cuando alguien eleva juntas las palmas de sus manos, ignoramos si va a sumergirse en la oración o va a arrojarse al mar. Un mismo ademán preludia las dos opuestas aventuras.

La marquesa de Santillana prepara, pues, sus manos a la plegaria, pero no ha olvidado de ceñir cada falange de cada dedo con un anillo festival. Son tenues aros donde va prendido un carbunclo, un granate, una amatista, un zafir.

El traje ceremonial de esta marquesa derrama en su ondeo magníficos perfumes de corte de amor.

Su marido, el amable poeta, uno de los más jugosos brotes del Renacimiento en España, había recogido la herencia del lirismo provenzal, lo mismo que hicieron Dante y Petrarca. Tal vez por ello la silueta de esta dama trae a nuestra memoria aquellos palacios

provenzales donde en el siglo XIII, bajo el nombre de *cortezía*, hizo su entrada subrepticia en la sociedad teológica el culto de los mejores instintos humanos (1).

Pero el dramatismo sutil del cuadro ha venido a concentrarse en la gentil cabeza, dotada de tan extraño vigor expresivo que logra triunfar sobre la complicación del tocado y la insuficiencia del artista. ¡Con qué gracia vibra en el viento, como flor en el prado, este menudo rostro, a quien una mano inferior ha impuesto unos ojos apócrifos! Las facciones carecen de la vulgar belleza que se contenta con la corrección: son rasgos finos, distinguidos, que valen por el espíritu que expresan.

Hay semblantes de mujer en que se resume todo un doctrinal de vida y pueden servirnos de norma para conducir nuestros actos y gobernar nuestros juicios. Cuando Goethe, hastiado de la inelegancia germánica, desciende a Italia en busca de una más delicada regla vital, va ocupado con la composición de «Ifigenia». Al pasar por Bolonia se detiene ante una Santa Agata de Rafael. «El artista —escribe en su diario— le ha dado una doncellez sana y segura de sí misma, exenta de frialdad y de aspereza. Me he fijado mucho en el semblante, y he de leer en espíritu mi *Ifigenia*, porque no debe salir de los labios de mi heroína nada que esta santa no pudiera decir». Como la obra literaria no es en Goethe cosa distinta de su propia vida personal, significan estas palabras que el gran germano insatisfecho, al pasar ante el cuadro de Rafael, corrige el perfil de su alma ajustándolo a la pauta que de aquel rostro irradia.

No se puede pedir tanto a la obra de Jorge Inglés. Pero hay en ella gérmenes de una posible existencia superior, que, desarrollados, podrían afinar las almas de los que vivimos en esta vertiente del Guadarrama, donde la marquesa de Santillana habitó. Pasa por

---

(1) La Edad Moderna, de que tanto nos enorgullecemos, es hija —con sus ciencias, su política y sus artes— del Renacimiento. Pero el Renacimiento es, a su vez, hijo de la cultura provenzal floreciente en el siglo XIII. Ahora bien; esta cultura provenzal nace al amparo de unas cuantas mujeres geniales que inventan la *ley de cortezia*, primera ruptura con el espíritu ascético y eclesiástico de la Edad Media. Nada califica mejor la incapacidad de nuestra época para entender la historia, como el olvido en que se tiene este hecho fundamental. Conste, pues, que no son los ingenieros ni los profesores los que han iniciado el progreso con sus laboratorios y sus cátedras, sino unas damas floridas con las fiestas de sus salones, que entonces se llamaban «cortes». La bibliografía científica reciente en que esto se prueba, y, en general, el desenvolvimiento ideológico del tema, podrá verse en un ensayo que preparo: *De la cortesía o las buenas maneras*.

esta figurilla, estremeciéndola, un soplo de vitalidad exquisita, que no vuelve a aparecer en el resto de la Exposición. Cuando lleguemos a los lienzos de Goya, volveremos a hallar en sus mujeres vitalidad, pero ya no encontraremos exquisitez (1).

Lejos de mi ánimo poner en duda la piedad con que reza esta dama; pero si intento aclararme la actitud de su cabeza y de sus manos, inevitablemente imagino el gesto que hace la corza cuando, desde el fondo de la umbría, oye sonar a lo lejos el primer «¡halalí!» que corre por los linderos del bosque. Sin que se sepa de dónde llega, una incitación apasionada ha venido a herir el corazón de esta marquesa. Sospechamos que está en el oratorio de paso hacia una pasión. Ya se oye, ya se oye el galopar de los caballeros ideales y el latir afanoso de los canes instintivos. La dama siente un misterioso afán de huída. No hace falta más para que la eterna escena venatoria se cumpla. En la caza, la misión de la pieza es huir arrastrando al cazador y la jauría en su torbellino de persecución. Así, en el frenesí de los amores, la mujer colabora primero con una apariencia de pavor y de fuga...

Piensen otros lo que gusten: para mí la culminación de la vida consiste en una pasión limpia y finamente dramática.

1918.

---

(1) Parece excesivo tal juicio, hallándose en la Exposición retratos como el de la duquesa de Alba y la Tirana. Sin embargo, remito al lector a lo que en su lugar diré sobre estas dos admirables figuras.

PARA UNA CIENCIA DEL TRAJE POPULAR [1]

Con su máquina fotográfica Ortiz Echagüe ha conseguido algo épico... No sé bien qué: ¿tragedia, comedia, fábula más bien? Pero estas páginas nos cuentan historias mudas de dos héroes. Los dos protagonistas son Paño y Piedra. Nos ostentan, con cierto cinismo entre orgulloso y zumbón, sus músculos, sus masas, sus poros, sus luces, sus sombras. La Piedra, más segura de sí misma, se suele quedar al fondo, donde afirma su dureza geológica. Y, sin embargo, juega consigo misma a curvarse como un junco en el arco, en el portal, a bombearse en la panza de los torreones, a enternecerse en los detalles íntimos de un blasón que florece sobre la sillería granítica. El Paño, menos confiado en su destino, se adelanta al primer plano, como un tenor, para cantarnos su aria romántica, para que le veamos bien y nos interesemos por su suerte. Tienen también estos trajes extemporáneos, al acercarse a quien contempla los fotografías de Ortiz Echagüe, algo de animales exóticos, que en el Zoo, tras los barrotes, se aproximan al visitante con la esperanza de que les eche algo.

No es impropia esta imagen que sugieren, porque, en efecto, como muchos animales de Zoo, no existen ya o van muriendo en sus territorios naturales. Seguramente, el que recorra estas láminas admirables recibirá una impresión extraña de equívoca mascarada. El pueblo, que si es algo peculiar es precisamente vida espontánea y que se ignora a sí misma, aparece aquí como sorprendido de ser

(1) Prólogo a la colección de fotograbados *Tipos y trajes de España*, de Ortiz Echagüe, publicada en 1930.

tal y cual es, como representando, por eutrapelia, un papel que algún poeta erudito le ha compuesto, es decir, viviendo la definición que de él ha dado alguien que no es pueblo.

Y es que el pueblo, capaz de vestir con ingenuidad este indumento, ya no existe o casi no existe. Donde, por azar, perdura aún, es cuestión de horas su desaparición. Podrá usar todavía en su vida normal tales anacrónicos atavíos, pero ya ha decidido arrumbarlos. Por dentro es incompatible con su atuendo. Es la larva unos minutos antes de rasgar su forma, cuando siente ya bajo ella agitarse la seda de unas alas definitivas.

Haber fijado este instante crítico, equívoco, irónico, es lo que da, a mi juicio, mayor calidad estética a la obra de Ortiz Echagüe. Lo otro hubiera sido o inocente o inhumano: complacerse en que unos hermanos nuestros usen un plumaje absurdo y parezcan seres infrahumanos, raras especies ornitológicas, o bien tapires y okapis.

Aunque he caminado bastante por los caminitos de España, no conozco más que un rincón donde el traje *popular*, *tradicional*, en vez de retroceder se haya afirmado. Es el pueblo de Lagartera. ¿Quiere decir esto que por un estrambótico destino los vecinos de este lugar viven hacia atrás y sufran lamentable involución? Todo lo contrario. Al decidir la repristinación de los viejos atavíos este pueblo ejercita de la manera más curiosa su modernismo. Lo moderno es la industria y la explotación. Pues bien, los lagarteranos, que habían ya casi abandonado sus usos indumentarios, conservaron la tradición de sus bordados. Algunos finos aficionados —sobre todo de la Institución Libre de Enseñanza—, pusieron de moda, va para treinta años, estas labores tan propias para el ornato de las casas actuales, y el bordado lagarterano se convirtió en industria que explota sobre todo al turista. Pero la industria moderna necesita del reclamo. Y he aquí que, como anuncio de su industria tradicional, resuelve el pueblo entero de Lagartera rehabilitar sus antiguas ropas. Por las calles de Madrid se ve pasar a las lagarteranas llevando las mercancías a domicilio: van con sus faldas huecas y sus colorines, con aire de faisanes. El entusiasta de lo castizo, que suele ser un alma torpe o ingenua, se conmueve ante el contraste de esas figuras que representan al *pueblo eterno* y las novedades técnicas de la gran urbe actual. ¡Cuál no sería su desilusión si cayesen en la cuenta de que, bajo esa tupida fronda de haldas multicolores, se oculta el espíritu hipermoderno de Mr. Ford —nada tierno, nada romántico, que cínicamente acepta la farsa de sí mismo, con tal de vender su manufactura!

Raro será el sitio donde el *pueblo* no sienta ya como disfraz su traje *popular*. Esto significa, en prieto resumen, muchas cosas; significa casi entera la lista de problemas sugestivos que el traje popular plantea.

Parece increíble, pero, que yo sepa, no existe un solo estudio sobre el traje popular. Cien veces se han descrito los usos indumentarios de tal o cual país. Pero nadie se ha parado a meditar sobre el hecho genérico del traje popular, sobre su naturaleza y las leyes de su variación.

El fenómeno que acabo de señalar —que nuestro pueblo *siente* como un disfraz su traje tradicional— pone de manifiesto una de esas leyes. Por cierto, sorprendente. Es ésta. El pueblo no usa en todas las épocas históricas un traje *popular*, sino sólo en algunas. Por ejemplo, en la que ahora entramos se desnuda de sus pintorescos y peculiares ropajes y adopta el traje común universal. El hecho es terráqueo. En estos años cuelga el mandarín su vesta cromática de pájaro humano y se introduce en el inameno completo del europeo. En Turquía, Mustafá Kemal siega en un día todas las *chechias* de Anatolia y las sustituye por el chapeo occidental. Lo propio acontece en los pueblecitos de España. Hay, pues, épocas de uniformismo indumentario que hacen desaparecer los atuendos populares. El Imperio romano fue tiempo de esta índole e impuso el traje latino desde Palmira a Lusitania, desde el Sahara al Vístula, desde el Cáucaso a la isla de los britanos. En cambio, hay otras sazones de heterogeneidad triunfante en que cada pequeña región da caprichosamente su traje particular.

Dentro de Europa, las clases sociales superiores han mantenido siempre un formato común de vestimenta, bien que modulado diversamente. Las diferencias radicales eran, en cambio, atributo popular.

Conviene, sin embargo, defenderse de la ilusión óptica que suele producir todo lo popular, en virtud de la cual nos parece antiquísimo, vetusto y espontáneo. En realidad, los trajes populares no son ni más ni menos modas que los usados por las aristocracias. La única diferencia consiste en que el *tempo* de variación, de *modificación*, es mucho más lento en el pueblo. Esta lentitud hace que se olvide el origen de la vestimenta y que parezca nacida espontáneamente, por una profunda y latente inspiración étnica. De aquí el culto romántico al *casticismo* de los trajes pueblerinos. Pero este culto no es más que inocencia. He aquí un gracioso ejemplo. Revolución popular no ha habido en España más que una: el motín de Squilache o *de las capas y sombreros*. La plebe peninsular ha solido ser mansa. Sufrió

todo, soportó todo lo que con ella quiso hacerse. Pero un buen día los gobernantes *ilustrados* de Carlos III quisieron adecentarla un poco, quitarle el aspecto pintoresco, estrafalario, extraeuropeo que su manera de vestir le proporcionaba. Con este fin se publicó un bando para que todo el mundo recortara sus capas talares y recogiera las enormes alas de sus sombreros. El pueblo se sintió ofendido en lo más recóndito de su ser: era como tocarle a la propia alma tocar a su sombrerazo, que solía llamarse *chambergo* y *gacho*. Como la guardia walona era la encargada del orden público y tuvo que ocuparse en dar cumplimiento al bando anticastizo, creció la hostilidad que ya de tiempo atrás sentían por ella los barrios bajos de Madrid. Si el bando, que procedía de un extranjero, Squilache, era ya un atentado sacrílego a la espontaneidad tradicional del traje popular, la intervención autoritaria de soldados extranjeros acentuaba su carácter antinacional. Reformar el sombrero castizo ¿no era como extirpar al pueblo su más autóctona personalidad? Y, en efecto, por una vez, el pueblo se sublevó y se dedicó a cazar guardias walonas.

Así cuentan el hecho los historiadores y no hay nada que rectificar a su relación. Sólo les imputo una falta: no decirnos por qué ese sombrero tan castizo, tan consustancial con la raza madrileña, se llamaba *chambergo*. La palabra huele enormemente a extranjería. Chambergo viene de Schomberg. Y ¿quién fue Schomberg? Schomberg fue el comandante de la guardia flamenca traída a España en tiempos de Carlos II, aproximadamente un siglo antes del motín de Squilache. Esta guardia flamenca despertó también la antipatía popular. ¡Irritaban aquellos hombres barrocos del Norte, tocados con sus enormes sombreros a lo Schomberg! Pero es el caso que, no mucho después, el pueblo matritense adoptó el amplio chapeo extranjero y que dos generaciones más tarde lo consideraban como simbólico fetiche de la más pura casta madrileña. Por defenderlo se entregó denodadamente a linchar guardias walonás, herederos de aquellos a quienes había tomado el sombrero.

Este dato nos invita a reformar nuestra manera de deleitarnos con el traje popular. Su gracia no está en su efectiva antigüedad, sino precisamente en la portentosa ilusión de vetustez, más aún de sin-edad, que el pueblo da a cuanto adopta, aunque sea de ayer. Esta es su peculiar y genial ironía. Mientras las clases superiores acentúan la *novedad* de cuanto usan y hacen, cayendo siempre, más o menos, en una gesticulación de *parvenus*, aunque no lo sean, el pueblo parece complacerse en lo contrario, y da a su traje y a su canto y a su vocablo pátina de milenio y resonancias inmemorables.

Ningún traje popular es autóctono ni eterno, y, sin embargo, todos lo parecen. Esto es lo interesante, lo sugestivo. En esto revela, efectivamente, la clase inferior social su potencia de estilo. La auténtica antigüedad de un objeto usado por ella, y sólo por ella, no permitirá reconocer su fuerza de creación artística, personalísima, impregnadora de cuanta materia toca.

El único indumento popular que es de verdad eterno es el harapo. El mendigo que con fruición dibuja una y otra vez Rembrandt es idéntico al de Goya, y ambos no se diferencian del mendigo medieval. Lo cual —entre paréntesis— nos insinúa sutilmente que, como el harapo, el oficio que simboliza es un modo eterno de ser hombre, un modo radical, invariable, categórico, en comparación con el cual todos los otros modos de ser hombre resultan transitorios, mudables y anecdóticos. El mendigo es acaso la forma más pura de conservarse Adán al través de la historia. Por ello, nuestro lenguaje vulgar dice del que va harapiento que *va hecho un Adán.*

Pero prosigamos un poco más estos primeros apuntes para una historia natural del traje popular. Hemos dicho que no suele ser muy antigua; ahora añadamos que su origen no suele ser popular. ¿De dónde proviene entonces? No cabe duda; de las aristocracias. El traje de la hembra popular aragonesa y el de la valenciana son el traje de la dama dieciochesca, interpretado en material humilde por oficiales toscos. El traje de la ansotana y de casi todos los valles altos es el traje mundano, usado por las señoras a fines de la Edad Media y durante el Renacimiento. ¿Se advierte la curiosa *ley* que esta observación nos descubre? En las tierras bajas y abiertas, el traje popular femenino procede de una moda aristocrática relativamente reciente. Es decir, que la aragonesa adoptó lo que hoy consideramos como su ropa castiza, cuando esa ropa era el uso universal en las clases superiores, en Madrid como en Versalles. Por tanto, en una época de uniformismo, en que el pueblo no quiere parecer heteróclito, ni pintoresco, ni castizo. Por el contrario, en las aldeas de la alta montaña, en los vallecitos angostos y perdidos del Pirineo ha quedado retenida una moda aristocrática mucho más antigua. Evidentemente hubo un tiempo de pleamar, uniformador a fines del Renacimiento, que llevó los usos de vestimenta a la sazón vigentes hasta los últimos pueblos montañeses, como el diluvio elevó el arca de Noé hasta la cima del monte Ararat. Aquella pleamar fue seguida de un reflujo de siglos, en que predominó la heterogeneidad en el vestir regional, y las modas popularizadas hacia 1500 quedaron encalladas en la montaña, fijas, estabilizadas. De esta manera,

los trajes de cada región son como los putrefactos signos de corrientes sociales que un día llegaron hasta allí, depositando en aluvión formas de ornato y vestidura, que procedían de los centros urbanos más refinados y remotos.

Hay, es cierto, trajes populares femeninos cuya oriundez aristocrática es menos clara. Pero da la casualidad de que esos trajes parecen todavía menos autóctonos y peculiares que los citados. Así, el vestido lagarterano es casi un lugar común de toda Europa; con ligeras diferencias se encuentra en todo el centro y el norte del continente. A veces, como ante el traje de *joven jamallera* o de la *nena en fiesta*, que Ortiz Echagüe reproduce maravillosamente, recordamos atavíos centroasiáticos o de Siam.

Con todo respeto para opiniones divergentes de la mía, diré que, a mi juicio, el traje más misterioso, más relativamente autóctono, más extraño y de más fino sabor castizo es el que pudiera parecer más moderno de todos: el traje andaluz femenino, con volantes o *faralaes*. No creo que se encuentre nada parecido en el resto de Europa ni en Asia. Sólo lo hallamos donde los españoles lo llevaron, como en América. Sin embargo, la arquitectura de esta falda parece circunscribirla al siglo XIX. En la galería de Ortiz Echagüe —y en la realidad— no hay otro indumento popular de aspecto más contemporáneo. Pero si desandamos cuatro mil años, la volvemos a encontrar idéntica en las diosas de Creta. Allá, en el Oriente mediterráneo, las mujeres vistieron faldas gitanas hace cuatro milenios. Y —¡curiosa coincidencia!— esas mujeres de Creta asistían con mantillas a corridas de toros. Se conservan trozos de mosaico, donde aparecen unas damas, contemporáneas del rey Minos, o poco menos, que desde un palco contemplan una fiesta tauromáquica. Son unas sevillanas o malagueñas inconfundibles. A mí la cosa no me sorprende demasiado, porque desde hace mucho sostengo que los andaluces proceden del Asia menor, y son parientes de los cretenses, de los etruscos y de otros pueblos, hasta hace poco misteriosos, que en cierta altura de la historia se desparramaron por el Mediterráneo y fundaron Estados admirables, entre ellos Tartasia. En el libro de Schulten puede verse una descripción de la vida tartesia hacia el año 1000 a. de C., y sorprenderá la identidad de carácter y usos entre aquellos hombres y nuestros floridos contemporáneos los andaluces.

Diciembre 1929.

TIEMPO DISTANCIA Y FORMA EN EL ARTE DE PROUST [1]

Esta vez la Muerte, al segar una vida ajena, cercena de paso nuestros placeres. Hay muchas gentes de todos los países que se habían formado un presupuesto de futuras delicias a cargo de nuevos tomos de Proust. Este fenómeno de que el público «espere» la obra venidera de un autor es, desde hace tiempo, sobremanera insólito. No faltan, ciertamente, escritores muy estimables, que recibimos en nuestra casa de lectores siempre que se presentan. Mas la corrección y el respeto con que aceptamos siempre su visita no quiere decir que la deseamos. Para estos señores escribir consiste en hacer adoptar a su propia persona una determinada postura. Con la más virtuosa constancia ejercitan ante nosotros su breve repertorio de «cuadros plásticos» estereotipados. La consecuencia es que tras varias representaciones no sentimos urgencia alguna por presenciar de nuevo el espectáculo.

Pero hay otro tipo de escritores, los cuales tienen la suerte o la genialidad de haber tropezado con un filón de «cosas». Su situación es muy parecida a la de los descubridores científicos. Con una simplicidad y una evidencia estupefacientes han encontrado que su pie se deslizaba por una nueva área de posibilidades estéticas. Si usando de una vaga palabra mística suele llamarse «creadores» a los escritores antedichos, habrá que llamar a éstos «inventores», en el sentido más latino de la palabra. Han hallado nueva fauna oculta en paisajes intactos; por lo menos han encontrado una nueva manera de ver, .

(1) Estas páginas fueron escritas para la *Nouvelle Revue Française*, que las publicó en el número de enero de 1923, dedicado a Proust.

una sencilla ley óptica donde se formula cierto índice de refracción inusitado. La posición de tales autores es mucho más sólida; aunque su obra sea siempre idéntica a sí misma, nos promete cosas nuevas, espectáculos virginales, y es difícil que falle en nosotros el afán de ver. Cuando Platón busca un gremio seguro donde inscribir a los filósofos, se decide por la clase de los *filotheamones* o amigos de mirar. Pensaba acaso que la virtud más constante en el hombre es cierto entusiasmo visual.

Proust es uno de estos «inventores», y en medio de la producción contemporánea, que es tan caprichosa, tan innecesaria, su obra se presenta con caracteres de forzosidad. Si no hubiese sido ejecutada en la evolución literaria del siglo XIX, habría quedado un agujero de perfil claramente definido. Y aun cabe decir más para encarecer su condición de inevitable: ha sido hecha un poco tarde, y quien la analice sorprenderá en su fisonomía leve anacronismo.

Las «invenciones» de Proust son de alto rango, por lo mismo que se refieren a los ingredientes más elementales del objeto literario. Se trata nada menos que de una nueva manera de tratar el tiempo y de instalarse en el espacio.

Si para dar una idea de lo que es Proust a quien no lo ha leído enumeramos sus asuntos —la vida veraniega en el pueblecito familiar, el amor de Swann, el juego sentimental de un niño y una niña, sirviendo de fondo los jardines de Luxemburgo; un estío en la costa normanda, en un hotel de lujo, rostro al mar inquieto, sobre el que resbalan, figuras de nereidas, las fisonomías de unas muchachas florecientes, etc.—, caemos pronto en la cuenta de que no hemos dicho nada, y que esos temas, innumerables veces elaborados por los novelistas, no permiten filiar lo que Proust nos ofrece. Hace años solía acudir a la biblioteca de San Isidro un pobre jorobado, de tan corta estatura, que no alcanzaba bien al pupitre. Invariablemente se acercaba al bibliotecario de turno y le pedía un diccionario. «¿Cuál quiere usted? —preguntaba solícito el empleado—, ¿latino, francés, inglés?» Y el pequeño jorobado respondía: «Mire usted; cualquiera, porque es para sentarme encima».

El mismo error que el bibliotecario cometeríamos si quisiéramos definir a Claude Monet diciendo que ha pintado Nuestra Señora y la estación de San Lázaro, o a Degas notando que reproducía planchadoras, bailarinas o jockeys. Porque en ambos pintores son estos objetos, que parecen temas de sus cuadros, sólo el pretexto; pintaron esas cosas como podían haber pintado otras muy diferentes. Lo que les importaba, el tema eficiente de sus lienzos, es la perspectiva aérea,

el cendal de cromáticas vibraciones en que las cosas, sean cualesquiera, viven suntuosamente envueltas.

Algo parejo acontece a Proust. Los temas de novela que van y vienen sobre el haz de su obra ofrecen sólo un interés adyacente y secundario, y son como boyas que flotan a la deriva en el flúido abisal de los recuerdos. Hasta ahora el escritor solía usar del recuerdo a modo de material para reconstruir el pasado. Como los datos de la memoria son insuficientes y retienen de la realidad pretérita sólo un extracto arbitrario, el novelista tradicional completa aquéllos con observaciones del presente, con toda suerte de hipótesis e ideas convencionales, uniendo así al material auténtico del recuerdo estos otros fraudulentos.

Tal método tiene sentido cuando el propósito es, como solía, restaurar las cosas pasadas; esto es, fingirles una nueva presencia y actualidad. Mas el propósito de Proust es totalmente inverso: no quiere, valiéndose de sus recuerdos como de un material, reconstruir aquellas realidades antiguas, sino, al contrario, quiere, usando de todos los medios imaginables —observaciones de lo presente, análisis reflexivos, teorizaciones psicológicas—, llegar a reconstruir literariamente sus recuerdos. No, pues, las cosas que se recuerdan, sino el recuerdo de las cosas es el tema general de Proust. Por vez primera pasa aquí formalmente el recuerdo de ser material con que se describe otra cosa a ser la cosa misma que se describe. Por esta razón el autor no suele añadir a lo recordado las partes de la realidad que al recuerdo faltan, sino que deja a éste intacto, según él es, objetivamente incompleto, tal vez mutilado y agitando en su espectral lejanía los pobres muñones que le han quedado. Hay una página muy sugestiva, donde se habla de tres árboles sobre un lomo de tierra, tras de los cuales sólo se recuerda que había algo, algo muy importante, pero que se borró, que fue abolido de la memoria. El autor forcejea vanamente para encontrar lo que allí falta e integrar con ello aquel trozo de paisaje periclitado, aquellos tres árboles, únicos supervivientes de una catástrofe mental, de una tormentosa obliviscencia.

Los temas novelescos son, pues, en Proust mero pretexto y como *spiracula*, respiradores y portillos de colmena, por los cuales logra libertarse, alado y estremecido, el enjambre de las reminiscencias. No en balde ha dado a su obra el título general de *A la recherche du temps perdu*. Proust es un investigador del tiempo perdido como tal. Renuncia con todo escrúpulo a imponer al pasado la anatomía de lo presente y practica un rigoroso no-intervencionismo, guiado por la más decidida voluntad de eludir toda construcción. Del fondo

nocturno del alma se desprende ascendente un recuerdo, como sobre la línea del horizonte se eleva, patética, en la noche una constelación. Proust inhibe todo afán de restaurar, y se limita a describir eso que ve remontar de su memoria. En vez de restaurar el tiempo perdido, se complace en edificar su ruina. Puede decirse que el género *Mémoires* alcanza en él la dignidad de un método literario puro.

Esto por lo que hace al orden del tiempo. Pero más sencilla y estupefaciente es su invención en el orden del espacio.

Se ha contado el número de páginas que Proust emplea para decirnos que la abuela se pone el termómetro. No es posible, en efecto, hablar de Proust sin hacer constar su prolijidad y su nimiedad. Mas en este caso prolijidad y nimiedad dejan de ser dos vicios, para convertirse en dos potencias de inspiración, en dos musas que es preciso agregar a la nonaria comunidad. Proust necesita ser prolijo y nimio por la sencilla razón de que se acerca a los objetos más de lo acostumbrado. Ha sido el inventor de una nueva distancia entre nosotros y las cosas. Esta sencilla reforma es de unos resultados, como he dicho, tan estupefacientes, que casi toda la anterior producción literaria toma un aspecto de literatura a vista de pájaro toscamente panorámica cuando se la compara con este genio deliciosamente miope.

En virtud de las conveniencias vitales, cada cosa nos impone una determinada distancia, vista desde la cual nos parece obtener su mejor apariencia. El que quiere ver bien una piedra se acerca a ella hasta poder divisar la porosidad de su superficie. Pero el que quiere ver bien una catedral tendrá que renunciar a ver los poros de sus piedras, y alejándose, ampliar sobremanera el campo visual. La norma de estas distancias se regula por el utilitarismo orgánico que gobierna los hechos de la vida. Mas tal vez fue un error de los poetas creer que ese sistema de distancia, excelente para los usos vitales, lo era también para el arte. Proust, hastiado acaso de ver siempre dibujada una mano como si fuese un monumento, la acerca a sus ojos, y cubriendo con ella el horizonte ve, sorprendido, aparecer en primer plano un sugestivo paisaje, donde ondulan los valles de los poros, coronados por la selva liliputiense del vello. Esto es, naturalmente, una manera de decir: a Proust no le interesan las manos ni, en general, las cosas corporales tanto como la fauna y flora íntimas. Rectifica nuestra distancia ante los sentimientos humanos y rompe con la tradición de describirlos monumentalmente.

Pienso que no carece por completo de interés internarse un poco más en esta cuestión e indagar cómo se ha originado en Proust esta radical transformación de la perspectiva literaria.

Cuando un artista primitivo pinta una jarra o un árbol, parte del supuesto de que toda cosa tiene realmente un perfil; esto es, un inequívoco dintorno o forma externa que, como una frontera bien definida, le separa o aísla de todas las demás. Fijar exacta, pulcramente ese perfil de los objetos constituye el mayor afán del primitivo. El impresionista, en cambio, cree advertir que ese perfil es ilusorio y no nos es dado en la visión real. Si nos atenemos a lo que de un árbol vemos, en el rigoroso sentido del vocablo, descubrimos que no queda recortado del contorno, que su silueta es difusa e imprecisa, y lo que le distingue de cuanto le rodea no es aquel perfil inexistente, sino la masa de tonos cromáticos interior a él. Por esta razón el impresionismo no dibuja el objeto, sino que lo obtiene amontonando pequeñas manchas de color, cada una informe, pero capaces en su combinación de engendrar ante los ojos entornados la vibrante presencia de aquél. El impresionista pinta una jarra o un árbol sin que en su cuadro haya nada que tenga la figura de árbol o jarra. Como estilo pictórico consiste, pues, el impresionismo en negar la forma externa de las realidades y en reproducir su forma interna: la masa cromática interior.

Esta manera de arte imperaba en la sensibilidad europea fin de siglo. Y es curioso notar la coincidencia con la filosofía y la psicología de entonces. Los filósofos de 1890 sostenían que la única realidad está hecha de nuestros estados sensoriales y emotivos. En tanto que el hombre ingenuo, lo mismo que el primitivo de la pintura, interpreta el llamado mundo como algo inconmovible que se halla fuera de nosotros y está dotado de magnífica e inmutable arquitectura, piensa el filósofo impresionista que es el universo mera proyección de nuestras sensaciones y afectos, un flujo de olores, sabores, luces, penas y afanes, una procesión incesante de inquietos reflejos íntimos. Parejamente, la psicología primitiva supone que nuestra personalidad está constituida por un núcleo invariable, especie de estatua espiritual que recibe los cambios del contorno con su gesto permanente. Tal es la psicología del hombre de Plutarco que vemos inmerso en el mar de la vida aguantando sus embates como la roca el oleaje o como la estatua la intemperie. Pero el psicólogo impresionista niega lo que suele llamarse el carácter, que suele ser el perfil escultórico de la persona y ve en éste una mutación perdurable, una sucesión de estados difusos, una articulación siempre distinta de emociones, de ideas, colores, esperanzas.

Esta consideración nos sirve para datar las tendencias íntimas de Proust. La monografía sobre un amor de Swann es un caso de

puntillismo psicológico. Para el autor medieval de *Tristán e Iseo* es el amor un sentimiento que posee un claro perfil propio: para él, primitivo de la novela psicológica, el amor es amor y nada más que amor. En cambio, Proust nos describe un amor de Swann que no tiene forma alguna de amor. Hay en él de todo: puntos de sensualidad cálida, pigmentos morados de recelo, pardos de hábito, grises de cansancio vital. Lo único que no hay es amor. Este resulta como resulta la figura del tapiz, por intersección de unos hilos, ninguno de los cuales tiene la forma de la figura. Sin Proust hubiera quedado nonnata una literatura que necesita ser leída como son mirados los cuadros de Manet, entornando los ojos.

Por este motivo, cuando se le aproxima a Stendhal conviene usar de cautela. En muchos sentidos representan dos polos y son antagonistas. Es ante todo Stendhal un imaginador: imagina las tramas, las situaciones y los personajes. No copia nunca: todo en él queda resuelto en fantasía, una fantasía enjuta y concentrada. Sus almas son tan «ideadas» como pueda serlo la línea de una *madonna* en los cuadros de Rafael. Cree Stendhal firmemente en la realidad de los caracteres y se afana en dibujar su inequívoco perfil. Las personas de Proust, por el contrario, carecen de silueta, son más bien mudables concreciones atmosféricas, nubes de espíritu que vientos y luces a toda hora transforman. Ciertamente que es del gremio de Stendhal, «investigador del corazón humano». Pero, en tanto que para Stendhal es el corazón humano un sólido de rígidas líneas plásticas, es para Proust nuestro corazón un difuso volumen gaseoso que varía de momento a momento en una versatilidad meteorológica. De lo que Stendhal dibuja a lo que Proust pinta, va la misma distancia que de Ingres a Renoir. Ingres ha definido mujeres bellas de que podríamos enamorarnos; Renoir, no; su procedimiento lo excluye. El plasma vibrante de puntos luminosos que es una mujer en Renoir nos da acaso supremamente la sensación de la pulpa carnosa; pero una mujer, para ser bella, necesita poner a la expansión de su carne el límite correcto de un perfil. Del mismo modo, el método literario y psicológico de Proust le impide modelar figuras femeninas que sean atractivas. La duquesa de Guermantes, no obstante la predilección con que es tratada, nos parece fea e impertinente y nada más, al paso que si tornásemos a gozar los años tórridos de nuestra juventud, es seguro que volveríamos a enamorarnos de la Sanseverina, mujer de rostro tan quieto y de corazón tan estremecido.

En suma, Proust aporta a la literatura lo que pudiera denomi-

narse una intención general atmosférica. Paisajes y personas, mundo interior y exterior, todo queda volatilizado en una aérea palpitación difusa. Yo diría que el universo de Proust está hecho para ser percibido en forma de respiración porque todo en él es ambiente. En estos volúmenes nadie hace nada ni pasa nada: todo es una pasiva sucesión de situaciones estáticas. Ni podía acontecer de otra manera, porque, para hacer algo, es menester antes ser algo determinado. La acción del animal se desarrolla siempre como una línea que parte de su voluntad y al quebrarse contra los obstáculos renace siempre, revelando que un sujeto se opone a las resistencias sobrevenidas. Esta línea quebrada que es la acción del animal, hombre o bestia, va por lo mismo cargada de un latente dinamismo que presta al desarrollo dramático temblor. Mas la existencia de los personajes proustianos tiene un carácter vegetativo. Para la planta, vivir es estar y no hacer. Sumergida en la atmósfera es incapaz de oponerse a ella; su pasividad elimina todo dramatismo. Parejamente los personajes de Proust van, como vegetales, inertes dentro de sus destinos atmosféricos y, con botánica sumisión, parece su vida reducirse a la función clorofílica, diálogo químico siempre idéntico y como anónimo, en que la planta recibe dócil los imperativos del ambiente.

En estos libros, más que las personas, son los verdaderos agentes de las variaciones vitales los vientos, los climas físicos y morales que a aquéllos sucesivamente envuelven. Y la biografía de cada uno está dominada por ciertos alisios espirituales que soplan alternativamente sobre él y polarizan su sensibilidad. Todo depende del lado por donde la ráfaga aliente, y como hay cierzo y hay ábrego, viento del Norte y viento del Sur, el personaje de Proust varía, según que el vendaval de la existencia sople del lado de Meseglise o del lado de Guermantes. Ni es extraña la frecuencia con que este escritor habla de *côtés*, pues siendo para él el universo una realidad meteorológica, lo esencial son los cuadrantes. Tenemos, pues, que un genial abandono de la forma externa y convencional de las cosas obliga a Proust a definirlas por su forma interna, por la estructura de su forma interior. Pero esta estructura es de condición microscópica. He aquí por qué Proust ha sido llevado a acercarse anómalamente a las cosas y a practicar histología poética. A lo que más se parece su obra es a esos tratados anatómicos que los alemanes titulan, por ejemplo, *Über feineren Bau der Retina des Kanninchens.* «Sobre la más fina estructura de la retina del conejo».

Microscopismo significa, de suyo, nimiedad. Nimiedad exige prolijidad. La interpretación atmosférica de la vida humana y la

minuciosidad consecuente con que se la describe, impone a los libros de Proust irremediablemente un aparente defecto. Me refiero a la peculiar fatiga que aun en el más aficionado a estos volúmenes produce su lectura. Si se tratase de la fatiga usual que segregan los libros necios, no había más que hablar, pero la fatiga del lector de Proust goza de caracteres específicos y no tiene nada que ver con el aburrimiento. Con Proust no nos aburrimos nunca. Es muy raro que falte a alguna de estas páginas la intensidad bastante y aun la suficiente. Sin embargo, estamos dispuestos en cualquier momento a abandonar la lectura. Por otra parte, a lo largo de la obra nos sentimos constantemente detenidos, como si no se nos dejase avanzar a nuestro gusto, como si el ritmo del autor fuese menos ligero que el nuestro y un perpetuo *ritardando* a nuestra prisa.

Es el inconveniente y la ventaja del impresionismo; en los volúmenes de Proust, según he dicho, no acontece nada, no hay dramatismo, no hay proceso. Se componen de una serie de vistas sumamente ricas de contenido, pero estáticas. Ahora bien, somos los mortales, por naturaleza, seres dinámicos y sólo nos interesa el movimiento.

Cuando Proust nos dice que suena la campanilla de la puerta del jardín de Combray y en la oscuridad se oye la voz de Swann que llega, nuestra atención se sitúa sobre este hecho y encogiéndose se dispone a brincar sobre otro hecho que, sin duda, le va a seguir, y de que aquél es preparación. No nos acomodamos inertes en el primer hecho, sino que una vez conocido someramente, nos sentimos disparados hacia otro venidero, porque en la vida, creemos, es cada uno de ellos anuncio y punto de tránsito para otro, y así sucesivamente hasta formar una trayectoria, como al punto matemático sigue otro punto hasta formar una línea. Proust martiriza esta nuestra condición dinámica obligándola sin remisión a demorar en el primer hecho, a veces durante ciento y más páginas. A la llegada de Swann no sigue nada: al punto no se agrega otro punto, sino que, por el contrario, la llegada de Swann al jardín, ese simple hecho momentáneo, ese punto de realidad, se dilata sin progresar, se ensancha sin mudarse en otro, va hinchando su volumen y son pliegos y pliegos en que no nos movemos de él, solamente le vemos crecer elásticamente, cargarse de nuevos detalles y de nuevo sentido, engrosar como una pompa de jabón y como ella recamarse de irisaciones y reflejos.

Experimentamos, pues, algo de tortura al leer a Proust; su arte opera sobre nuestro apetito de acción, de movimiento, de progreso, al modo de un freno constante que nos retiene, y sufrimos como la

codorniz que al saltar dentro de su jaula tropieza con la bovedilla de alambres en que termina su prisión. Ello es que la musa de Proust podría llamarse «morosidad», y su estilo consiste en el aprovechamiento literario de aquella *delectatio morosa* que tanto castigaban los Concilios.

Ahora vemos con sobrada claridad cómo se cierra el ciclo de las «invenciones» elementales de Proust. Ahora vemos cómo su modificación de la distancia y de la forma usuales es natural consecuencia de su primaria actitud ante el recuerdo. Cuando usamos de él como de un material entre otros para reconstruir intelectualmente la realidad, sólo tomamos el trozo de reminiscencia que nos es útil y, sin dejarlo crecer según su propia ley, pasamos adelante. En el razonamiento y en la simple asociación de ideas nuestra alma ejecuta una trayectoria, avanza de una cosa a otra y la atención progresa mediante un sucesivo desplazamiento. Mas si, de espaldas a la realidad, nos entregamos a la contemplación del recuerdo, vemos que éste procede por mera dilatación, sin que nosotros, por decirlo así, nos movamos del punto inicial. Recordar no es, como razonar, caminar por el espacio mental, sino que es el crecimiento espontáneo del espacio mismo.

Ignoro qué prácticas solía emplear Proust para escribir. Pero sus párrafos, de conducta tan sinuosa y completa, parecen haber sufrido después de escritos internas vicisitudes. Se advierte que fueron, tal vez, en su origen bien proporcionados, mas el recuerdo encerrado en ellos ha tenido luego espontáneos rebrotes y como excrecencias que han producido extraños y —para mi gusto— deliciosos anudamientos gramaticales parecidos a las corcovas óseas que se forman en los pies de las chinas en la reclusión de las chinelas.

Partiendo de estas advertencias sobre las dimensiones más elementales y abstractas de la obra de Proust, sería ahora llegado el momento para comenzar a hablar formalmente de ésta y del temperamento del autor. Entonces descubriríamos las más sorprendentes correspondencias entre esa tendencia adinámica que regula su interpretación de tiempo, distancia y forma con el resto de sus peculiaridades. Porque es curioso advertir que un mismo principio orgánico de fórmula muy sencilla basta para explicar todas las facetas de la obra de Proust, por ejemplo, la anómala perspicacia con que describe las aventuras de la circulación sanguínea en su personaje, su fina percepción de los cambios higrométricos y de las sensaciones musculares; en fin, su trascendente, omnímodo *snobismo*.

Enero 1923.

E G I P C I O S (1)

ESTAS notas han sido premeditadas como introducción a una antología de cantos y cuentos del Antiguo Egipto. No se proponen otra cosa que destacar en un somero esquema los rasgos del alma egipcia que más importan a quien desee comprender en su diferencial peculiaridad aquella viejísima civilización.

LAS HUELLAS DEL ALMA

El alma se expresa en la palabra y en el gesto; pero, además, se imprime en la obra. El gesto y la palabra dicha se volatilizan, y queda del alma que fue sólo la obra y la palabra escrita. Son sus huellas, sus presiones sobre la materia, llenas de significación. No es desdeñable enseñanza que la materia, lo más opuesto al alma, sea la encargada de hacer vivir a ésta. El resto del espíritu que no ha logrado materializarse se evapora.

Para penetrar en un alma tenemos que inclinarnos sobre la materia y rastrear sus huellas como para dar caza a un animal fugaz. El alma tiene la facultad de impregnar la materia en torno; no puede llegarse a ella sin darle alguna forma que sale de su propio fondo, que es su íntima emanación. Estas conformaciones o deformaciones son la confesión perdurable que la espiritualidad deja, como prenda de su flúido ser, en nuestras manos.

Y sería un error creer que de esos dos medios de manifestación

(1) [Este ensayo, bajo el título «Notas sobre el alma egipcia», se publicó como preliminar del libro *Cantos y Cuentos del Antiguo Egipto*, editorial «Revista de Occidente», Madrid, 1925.]

duradera que el alma posee —la palabra escrita y la obra—, es aquélla la que nos revela los mayores secretos. En la palabra, ciertamente, se propone el alma exteriorizar algo de sí misma; por esto decimos que se expresa. En la obra no se propone nada parecido, sino simplemente producir un objeto útil o grato —la morada, la espada, la estatua. Pero es el caso que esos objetos pueden tener formas innumerables, y al preferir una el alma y excluir las demás, nos revela, sin sospecharlo, un secreto profundo de su ser, más profundo que todo lo que pudo decir con sus palabras. Adviértase que aquellas convicciones y sentimientos que forman el estrato último de nuestra persona son para nosotros de tal modo evidentes, constituyen supuestos tan primarios de nuestra vida, que ni siquiera reparamos en ellos, y menos puede ocurrírsenos comunicarlos. Se dice sólo lo que nos parece diferencial, lo que varía, lo que en algún sentido es cuestionable, lo que acontece sobre ese fondo último de actitudes y creencias. Pues bien, estos secretos últimos son los que aventa el alma cuando no pretende expresarse, sino que, indeliberadamente, prefiere unas formas a otras, en los instrumentos, en las artes, en las instituciones. Más aún que la expresión en la palabra, es sincera e indiscreta la impresión en la obra. La única ventaja de la palabra es que es más clara, circunscribe más estrechamente su significado. La obra es un lenguaje más vago, tal vez, por lo mismo que enuncia las más vastas confesiones. De todas suertes, el alma de un pueblo antiguo sólo es inteligible cuando se confrontan sus palabras y sus obras. La civilización entera de la raza se presenta a nuestros ojos como una innumerable gesticulación, como un amplísimo lenguaje.

LA PRIMERA FECHA

«La primera fecha segura que registra la historia universal es el 19 de julio del año 4241 antes de Jesucristo. En ella fue establecido en el Bajo Egipto el calendario de 365 días.»—Eduardo Meyer, *Historia de la Antigüedad*, tomo I, 2.ª ed., pág. 110.

«TEMPO» DE LA HISTORIA EGIPCIA

En cierta manera, este dato de tan formal apariencia contiene y cifra todo lo esencial del alma egipcia. La instauración de un calendario supone que la colectividad ha llegado a la madurez de su cultura. En esa legislación sobre la medida del tiempo se resume

siempre un vasto saber cosmológico. Pero, además, implica la existencia de un Estado fuerte y en orden que posee ya una compleja técnica administrativa.

Ahora bien, el calendario egipcio es establecido en el Bajo Egipto. Constituía éste un cuerpo político que se había formado por colonizaciones emprendidas desde el Alto Egipto. A la existencia de un Estado en el Delta precedió la formación de otro Estado río arriba, verdadera cuna de la civilización egipcia. Esto significa que siglos antes de aquella fecha existía ya una nación poderosa, políticamente organizada, no lejos de la primera catarata. Pero si, retrocediendo hacia el año 5000 antes de Jesucristo, queremos pasar más allá, topamos en seguida con los restos que las excavaciones recientes han exhumado, y esos restos pertenecen a una civilización sumamente primitiva, en rigor, neolítica, que nada tiene que ver con la egipcia. De modo que no es posible retroceder mucho sin salirse de la historia de Egipto. Por otra parte, en torno a la fecha del 4000, según Borchardt, se están ya construyendo las pirámides, lo cual quiere decir, ni más ni menos, que Egipto está plenamente formado, tal y como va a ser en el resto de los milenios, con toda su estructura política, con todo su arte, con toda su técnica, religión y saber. Así, en lo que respecta al tema más característico de esta civilización —el culto a los muertos—, hallamos que en las tumbas de hacia el año 4000 se encuentran ya figuras de criados y criadas, servidores presuntos del cadáver, modeladas por cierto sin pies, a fin, sin duda, de que no huyesen, dejando en desamparo a su señor. Por ese tiempo la agricultura ha alcanzado su máximo desarrollo y es ya idéntica a lo que va a ser hasta la época de Napoleón.

De suerte que la historia egipcia ofrece el ejemplo de una civilización política y moral que llega en un *prestissimo* fantástico a plena maturación, para anquilosarse en seguida y perdurar miles de años invariable en todo lo esencial. ¿Cómo se explica esto?

PUEBLO AGRÍCOLA

La vertiginosidad con que se constituye el Estado egipcio y su relativo estancamiento posterior tienen dos causas, material la una, psicológica la otra. La causa material fue, como es sabido, el Nilo. Aunque parcial, sigue pareciéndonos verdadera la fórmula canónica dada por Herodoto: «Egipto es un don del Nilo».

La tierra toda de Egipto es menor que dos provincias españolas.

Sin embargo, su longitud es grande. Está repartida en dos breves bandas de terreno a ambas orillas del río. En algunos lugares su anchura no pasa de tres kilómetros. Más allá, a uno y otro lado, aprisionan el terruño fértil las rocas verticales que llevan sobre sus hombros el desierto. La inundación periódica es un beneficio, pero, a la par, un desastre. El agua cenagosa que luego fecundiza, primero destruye. Esto impone con una violencia clara, aguda, la necesidad de grandes trabajos de irrigación y drenaje, que no pueden ser emprendidos por familias aisladas ni siquiera por pequeños grupos sociales. El dominio sobre las aguas sólo es posible si una voluntad unitaria organiza la vida humana desde un punto del curso fluvial hasta su desembocadura.

La configuración de su territorio impuso al pueblo egipcio un destino agrícola. Y esto con raro exclusivismo. El valle del Nilo, acordonado a una y otra mano de desiertos, queda remoto del mundo. Míseros pueblos nómadas, retenidos en los estadios más primitivos del desarrollo humano, rozan apenas la existencia del labriego nilota, defendido naturalmente por los escarpes de la roca que el río ha tajado. El egipcio no será ni guerrero ni comerciante hasta las postrimerías de su historia. Cuando necesita algo del exterior —por ejemplo, los exquisitos inciensos de Punt, junto al mar Rojo—, tendrá que dar a la operación comercial un falso carácter bélico y dedicará a los que la emprenden himnos superlativos que Grecia no hubiera juzgado oportuno consagrar a Alejandro por la conquista de media Asia.

El fondo del alma egipcia, su estrato más hondo encargado de soportar el resto, está, pues, constituído por el alma de labriego más pura que haya existido nunca. Esto quiere decir docilidad y tradicionalismo, recogimiento en lo cotidiano, imperio del hábito, gravitación hacia el pasado.

Pero las condiciones peculiares de la agricultura en las riberas del Nilo imponen inexorablemente una organización complicada, postulan un Estado. Lo más frecuente en la historia ha sido que el Estado no represente una necesidad primaria para la vida individual. Los pequeños grupos sociales se bastaban a sí mismos para todo lo urgente. El Estado sólo era preciso para fines más elevados y en cierto modo abstractos. Era, por decirlo así, un lujo advenedizo. Los que sentían esa genial voluntad de forjar un Estado tuvieron de sólito que imponerlo a los pequeños grupos consanguíneos, quebrando su egoísmo. En el Nilo, por el contrario, la tendencia hacia un Estado se halla inscrita desde luego en la existencia privada como

una de sus condiciones materiales. El simple hecho de que la inundación anual borra las lindes de los labrantíos fuerza a buscar un acuerdo entre los grupos próximos, una jurisprudencia y una autoridad.

Puede decirse que el egipcio, a diferencia de casi todos los demás hombres, se siente nativamente miembro de un Estado. Su ser privado no es previo y distinto de su ser político.

Hay un síntoma que nunca falta para calcular la fuerza del principio de Estado de una sociedad, y es medir la fuerza que el principio familiar desarrolla en ella. La familia, el instinto de consanguinidad, es antagónico del instinto político y viven el uno a expensas del otro (1). Pues bien, en Egipto todo lo familiar aparece desde luego reducido a su mínima expresión. Antes de formarse las dos grandes naciones del Norte y el Sur, hallamos a los egipcios organizados en llamados *nomos* o distritos, que muy acertadamente compara Meyer a los Estados-Ciudades del Mediterráneo. Ya en ellos triunfa el poder político como único principio de organización social; no existen grupos familiares ni gentilicios donde la sangre condicione la situación del individuo, sino que éste vive calificado sólo por su puesto en el Estado e incluído en el gremio a que su oficio corresponde. No usa nombres familiares ni alude jamás a sus antepasados en las inscripciones. Apenas si se hace constar el nombre del padre (2).

Nosotros somos casi por entero personas privadas, y sólo apendicularmente somos ciudadanos, órganos del cuerpo político. El egipcio, al revés.

Da ello un carácter sumamente extraño a esta civilización primera. La vida es casi exclusivamente oficial. Cada cual es lo que es como pieza de la máquina pública.

FALTA DE INDIVIDUALIDAD

Ese «oficialismo» de la existencia íntegra sería imposible si cada persona singular tuviese, como suele decirse, su alma en su almario; si cada cual sintiese su individualidad y la afirmase. Pero el alma egipcia es colectiva y no individual. Quiero decir con esto: primero, que el alma de cada egipcio era prácticamente idéntica a la de otro cualquiera, que estaba formada por un repertorio igual de pensa-

(1) Véase mi ensayo *El origen deportivo del Estado* (en este mismo tomo).

(2) Meyer, 74.

mientos y reacciones; no sentía el choque con el prójimo, ni percibía esa diferencia que, como Stendhal dijo, engendra odio; segundo, no sólo eran idénticas las almas, sino que su contenido estaba desproporcionadamente constituido por contenidos sociales.

Suele con error creerse que la psique humana se forma partiendo de un núcleo central en lo más íntimo de cada persona que luego va engrosando el volumen del alma hasta tocar la del prójimo y formar así la espiritualidad social. Tal suposición impide la inteligencia de la psicología primitiva. La verdad es, más bien, lo inverso. Lo que primero se forma de cada alma es su periferia, la película que da a los demás, la persona o yo social. Se cree lo que creen los demás; se sienten emociones multitudinarias. Es el grupo humano quien, en rigor, piensa y siente en cada sujeto.

Así, en Egipto, el individuo desaparece bajo la hopa del funcionario, del labriego, del sacerdote. El faraón mismo no es una personalidad intransferible, sino un mero soporte de su dignidad pública. Por tal razón, no se halla reparo en copiar tras el nombre de un rey la lista de hazañas a que otro dio cima. Aquí y allá asoma tal vez un pujo de individualidad. Un rey hace un gesto propio, un pintor insinúa una novedad; mas, al punto, la singularidad se generaliza y hace convencional. Diríase que la vida de cada hombre puede, sin resto, verterse en otro hombre sin que se note la suplantación.

El gigantesco legado de pintura y plástica que Egipto nos dejó confirma superlativamente esta falta de individuación en el alma egipcia. Cuando han querido, el pincel y el buril del artista nilota han creado portentosos retratos. No cabe, pues, atribuir a defecto de técnica la escasez de ellos. El mismo personaje de quien conservamos un retrato se hace representar cien veces en forma convencional y desindividualizada. Lo que interesa a él y al artista es su persona típica —su rango, su oficio—, no su perfil singular.

Este alma primitiva sentía la individuación como un desgarramiento doloroso del bloque social en que vive engastada. Así, la nota más moderna —más individualizada— de toda la cultura egipcia es la narración de Sinué. Este aventurero es acaso el único estremecimiento de plena individualidad que registran tres mil años de historia. Y —coincidencia curiosa— es un anormal, un fugitivo, un evadido, un desertor. Huye de Egipto, gana honra y provecho en tierras extrañas —una vaga resonancia del Cid— y vuelve a morir a la tierra madre. Al retorno cuenta sus vicisitudes. El mismo no se explica cómo le ocurrió huir, desterrarse. Aún siente la titilación del dolor que esta secesión le produjo. «La fuga realizada por tu servi-

dor —dice contrito al rey— no fue intencionada; no estaba en mi corazón y no la premedité. No sé lo que me arrancó de donde estaba. Fue como un sueño, como si un hombre del Delta se viese de pronto en Elefantina, o un hombre de los pantanos en Nubia». Sinué atribuye, pues, su acción individualista, a un rapto de amencia.

Nosotros no tenemos una noción individual de la oveja; así, el egipcio no la tenía del hombre. Ni de sí mismo, ni de su prójimo.

PUEBLO DE FUNCIONARIOS

No ha existido nunca una sociedad que sea más pura y exclusivamente un Estado que en Egipto. Concluye por absorber el país entero. En el nuevo Imperio es propietario único de todo el territorio, que arrienda en parcelas al 20 por 100. Todo llevaba a hipertrofia del Estado. La condición externa de la vida egipcia —la agricultura en terreno de inundaciones periódicas— equivalía a un mandamiento hacia la más amplia organización política; la condición interna, el módulo psicológico, era, por su falta de individuación, una tendencia nativa y como preestablecida a lo mismo.

El Estado, entidad abstracta y sobreindividual, es el único protagonista de la historia egipcia, que a ello debe su ejemplar continuidad durante milenios. El Estado es un sistema de moldes intelectuales y morales. Genialmente, Hegel lo llamó «espíritu objetivo», aceptando la contradicción que la fórmula incluye. El egipcio no necesitó superar una intimidad arisca e indócil para adaptarse a esos moldes públicos. Estaba hecho para ellos. En él lo espontáneo era ya lo oficial, lo convencional. El artista se complace en conformarse a la pauta recibida. El gran dignatario no contará en los jeroglíficos de su tumba nada de sus destinos privados, sino meramente hará constar los cargos que desempeñó, las empresas oficiales de que fue cargado, los títulos que decoraron su persona.

Egipto ha sido el paraíso de los títulos. Exento de vida privada, el hombre del Nilo espera del título oficial el perfil diferenciador que por sí no tiene.

Sobre la masa agrícola se eleva la masa de los empleados. La sociedad egipcia es, en su porción superior, un pueblo de funcionarios, como era inevitable allí donde el Estado no nace de una genial imposición guerrera, sino de una necesidad de organización. Funcionarismo, burocracia, otro síntoma de individualidad ausente.

Los empleados fueron los creadores de la cultura egipcia, que

ha sido, consecuentemente, una cultura de convencionalismos prácticos, de recetas, de fórmulas. Toda persona sin individualidad es feliz cuando se encuentra al frente de una oficina. En Egipto no había más que pegujales y oficinas. Los templos eran una variedad burocrática, una administración que recogía los bienes de este mundo en sus vastos graneros y los canjeaba por bienes de ultratumba.

LA ESCRITURA

El funcionario es en Egipto el hombre culto —lo mismo que en China y por análogas razones. La cultura consiste puramente en técnicas oficiales y casi se resume en la escritura y su adjunto, la contabilidad. El egipcio siente un respeto religioso por la sabiduría; pero la palabra con que denomina el saber, el conocimiento, es sospechosa. Como nuestros labriegos, llama al saber «los libros». Saber es simplemente saber escribir. El sabio es el escriba, el literato —como en China. El hombre que sabe dibujar letras lo es todo en esta civilización. «Nadie conoce el nombre del iletrado, del analfabeto —dice un viejo texto—, y es como un asno harto de carga que el letrado aguija».

La escritura y su secuela la contabilidad dominan la vida egipcia, la penetran, la inundan. Se escribe continuamente, en tabletas menudas o en rocas gigantes. De todo se forma expediente y se hace inventario, con una tinta perenne que sigue hoy neta al cabo de cinco mil años. El escriba pulula inexorable. Se le halla dondequiera con su cálamo tras de la oreja, como nuestros covachuelistas y tenderos. Desde los diez o doce años, el egipcio que no cultiva el campo trabaja en la oficina. Hay contadores para todo, con sus títulos especiales; hay «contadores de cereales», de bueyes, de árboles. El tesorero mayor del Imperio Nuevo se denomina «guardián de la balanza». Sin embargo, no existe el menor intento de ordenar una gramática ni de elaborar una aritmética. La teoría, la ciencia, faltan por completo. La escritura tiene un sentido mágico y administrativo, pero no intelectual. Se ama la forma de la letra, no el posible espíritu que cupiera inyectar en ella. Cuando muere un niño, se ponen en la tumba sus planas caligráficas. No obstante, la pedagogía egipcia aparece resumida en esta frase: «El niño tiene espalda: escucha cuando se le pega».

1925.

REVÉS DE ALMANAQUE

I

A la política de violencia llamaban los griegos *jeirocracia;* es decir, predominio de los puños.

* * *

A la época clásica de su política, el *Chum Tsin*, llaman los chinos «primavera y verano».

* * *

El nihilista, no estimándose a sí mismo, sintiéndose incapaz, busca compensación aniquilando los valores del mundo. Así se pone a la par. A su lado Luzbel es un santo, porque su acto supone: primero, entusiasta reconocimiento de que hay una cosa óptima en el mundo: Dios; segundo, deseo de ser como esa optimidad; tercero, convicción subsecuente de que hay otra cosa óptima: él, que es como Dios.

Al nihilista tiene Luzbel que parecerle un ingenuo, porque cree que hay en el mundo algo que vale la pena y se comporta ante ello con sentimientos afirmativos. Luzbel es el *snob* de Dios.

* * *

Dos defectos de nuestra civilización moderna: enseña derechos y no obligaciones; carece de autoctonía; es decir, que consiste en medios y no en actitudes últimas; deja *inculto* el fondo de la existen-

cia, aquello de la vida del hombre que es lo absoluto o al través de lo cual ésta se hinca en lo absoluto. En este sentido, nuestra civilización es superficial, y aceptarla o no, tomarla todo o sólo una parte, es cuestión de capricho. Por eso con facilidad creciente vemos desentenderse de su decálogo a las gentes, o tomar de éste sólo lo que en cada caso les place.

* * *

La deserción de las minorías ha sido doble. Durante el siglo XIX consistió en halagar a las masas. Compárese la actuación política de las generaciones que vivieron durante esa centuria. Más concretamente: compárese la idea que tuvo de la democracia cada una de ellas (1). Para la primera es democracia la obligación que el hombre tiene de conquistar y ejercitar los derechos inalienables del hombre. Los políticos de entonces son puritanos. Su doctrina política es a la vez una moral que exige mucho al individuo. Se revuelven contra las masas, que por definición son inmorales. La segunda generación habla a las muchedumbres de sus derechos, pero no de sus obligaciones. El hombre público pacta con las masas. La tercera generación no se contenta con esto: hostiga las pasiones y la propensión tiránica de las masas, les asegura que tienen todos los derechos y ninguna obligación. A esto llaman dirigir las masas.

Las minorías del siglo XX han desertado de su puesto, no sólo llevando en política al extremo esa faena miserable de la generación anterior, sino también fuera de la política, no sintiendo la urgencia de poner nuevo orden espiritual cuando la crisis sustantiva de la «cultura moderna» lo reclamaba a gritos.

* * *

¿Cuándo hay crisis sustantiva de una cultura? La cultura, rigorosamente hablando, es el sistema de convicciones últimas sobre la vida; es lo que se cree con postrera y radical fe sobre el mundo. Esta fe puede ser científica o no, religiosa o sin Dios. La cuestión es que el hombre vea ante sí, con evidencia decisiva, la arquitectura

(1) Según mi cuenta, son seis las generaciones que integran un siglo —cada una de quince años— más una séptima que cabalga sobre la divisoria del siguiente o del anterior. Mas la consideración presente nos permite simplificar aceptando la idea tradicional de las tres generaciones seculares.

de su mundo. Porque vivir es tratar con un contorno, afanarse en él, esperar de él y temer de él. Si ese contorno hacia el cual vive se desdibuja por completo, si carece de puntos cardinales en que orientarse, si llega el hombre en su última sinceridad a no saber lo que es posible y lo que es imposible, no puede vivir auténticamente. Como no hay más razón para que haga una cosa que para hacer la contraria se acostumbrará a vivir provisionalmente. ¿No es dramática esta situación? Porque cada cual tiene sólo una vida, y si resulta que de esa vida va a hacer una cosa provisional...

Hay crisis cultural sustantiva cuando el hombre se queda sin mundo en que vivir; es decir, en que realizar definitivamente su vida, que es para él lo único definitivo. Mundo es la arquitectura del contorno, la unidad de lo que nos rodea, el programa último de lo que es posible e imposible en la vida, debido y prohibido (1).

La educación agnóstica del siglo pasado debilitó el afán nativo en el hombre de buscar lo «definitivo», los puntos cardinales para la existencia, y se habituó la mente a moverse entre *penultimidades*, que al ser sólo esto carecen de necesidad y se presentan como meras cosas plausibles que se pueden tomar o dejar o canjear entre sí. Ejemplo máximo: la ciencia física. Es ella, sin duda, admirable; pero como no resuelve los últimos problemas ni fundamenta el último sentido de sí misma, es perfectamente razonable que un hombre se desentienda de ella. Lo mismo la técnica. El automóvil es un aparato magnífico para ir de prisa de aquí a Socuéllamos. Pero, señor, ¡si yo no tengo nada que hacer en Socuéllamos!

Siempre falta a nuestra cultura ese último garfio por el cual agarre inexorablemente nuestra adhesión. Una cultura —como las ha habido— de que el hombre no puede desentenderse porque está fundida con su existencia individual, es lo que llamo una cultura con raíces, hincada en el hombre, autóctona.

La moderna, al consistir en cosas plausibles y admirables, pero no necesarias e ineludibles, forma una mitología o pluralidad de dioses secundarios, todos convenientes y canjeables, pero ninguno necesario. Sólo el plano de la ultimidad coloca en su sitio al otro: al de las penultimidades. Sólo cuando el hombre de hoy sienta el afán absoluto de ir a algún sitio tendrá verdadero sentido el automóvil.

Una vida sin «mundo», es decir, sin un contorno definitivo,

---

(1) Prohibido y debido no según esta o la otra moral teórica o ambiente, sino aun desde el punto de vista más despreocupado y más egoísta.

sin tierra firme en que acontecer, es una vida falsa, sin raíces ni autoctonía.

Necesidad del buen radicalismo, del «cardinalismo».

No somos el cuerpo que ha perdido su sombra, sino la sombra que ha perdido su cuerpo.

Todo ello terminará en que el hombre volverá a desear frenéticamente... un mundo.

* * *

Una y misma cosa con el predominio de las masas es la vacación de las minorías dirigentes. La masa se niega a ser dirigida, por creer que se basta a sí misma. Viceversa, las minorías viven para sí y no se sitúan en actitud de dirigir; se especializan y se bizantinizan.

Ahora bien: lo poco que puede el espíritu intervenir en la historia lo lograban antes aquellas minorías. La masa no se dirige, sino que gravita a donde la lleva su peso bruto; por eso es ésta una de las épocas —¡quién lo diría!— en que la historia va más a la deriva de su mecánica irracional y se halla menos en su propia mano.

* * *

El hombre del siglo XIX fue preparado en el siglo XVIII, y el que hoy domina fue preparado en el siglo XIX. Es decir, el buen liberal demócrata fue forjado en un siglo sin libertad ni democracia, y un siglo que gozó de ambas cosas ha producido un hombre antiliberal y antidemócrata.

* * *

El problema es éste: el siglo XIX y la organización del mundo que él nos ha legado es en verdad la conclusión de la Edad Moderna. Es una iniciación también, pero en toda iniciación fenece un pasado. Por vez primera después del siglo XVII hay que volver a inventar: en ciencia, en política, en arte, en religión.

* * *

En 1926 publicó Rostovzeff su libro *The social and economic history of the roman Empire*. Es el primer estudio en grande que del Imperio romano se hace, y completa la reconstitución de la República, ge-

nialmente lograda por Mommsen. En este libro leo unas palabras terribles:

«La evolución del mundo antiguo encierra una lección y una advertencia para nosotros. Nuestra civilización no puede continuar si no llega a ser una civilización no de una clase, sino de las masas. Las orientales fueron más estables y duraderas que la grecorromana, porque, basándose principalmente en religión, estaban más cerca de las masas. Otra lección es que el ensayo violento de nivelación no ha servido jamás para elevar a las masas. Estas han destruido las clases superiores y no han conseguido más que acelerar el proceso de barbarización. Pero el problema último permanece como un espectro presente siempre e inevitable. ¿Es posible extender una civilización superior a las clases inferiores sin rebajar su nivel y diluir hasta desvanecerlas sus cualidades? ¿No está condenada toda civilización a decaer tan pronto como penetran las masas?» (pág. 486).

II

En otro tiempo no solían conocer lenguas extranjeras más que los hombres de letras y ciencias. Hoy acontece lo inverso. En ciertas alturas de la sociedad todo el mundo parla cualquier idioma. Si en una reunión de gente tal notáis que alguien calla, podéis estar seguros de que es un escritor o un científico. Y esto no acontece sólo al intelectual español, sino al de todas partes. En cuanto no se habla su lengua nativa, calla. El hecho es demasiado general para que no resulte interesante. ¿Por qué ha perdido el intelectual el don de lenguas? ¿Por qué ha pasado a otras clases sociales? La cuestión es complicada. Habría que investigar antes un tema más amplio: qué es eso de hablar otro idioma. ¿Se puede *en serio* hablar otro idioma? Al hacerlo, ¿no nos colocamos en la actitud íntima de imitar a algún prójimo? Y vivir imitando, ¿no es una payasada?

La gente se hace demasiado fácil lo que llama hablar lenguas. El tránsito a otro idioma no se puede ejecutar sin previo abandono de nuestra personalidad, y, por tanto, de nuestra vida auténtica. Para hablar una lengua extraña, lo primero que hace falta es volverse durante un rato más o menos imbécil; logrado esto puede uno verbalizar en todos los idiomas del mundo sin excesiva dificultad.

Esto, por un lado. Por otro hay que el *dominio* de lenguas extranjeras para los efectos de la conversación no existe. Los que con tanta *facilidad* las hablan no se dan cuenta de que parecen *clowns*. Es cosa grande y digna de verse o de oírse lo que las gentes llaman hablar bien una lengua. ¿Pero no es cosa más grande todavía lo que las gentes llaman «hablar»?

* * *

Se hablan tanto mejor otros idiomas cuanto más dócil se es al lugar común.

* * *

Los dos pueblos que mayor facilidad poseen para aprender otras lenguas son el eslavo y el judío. Los dos que menos, el inglés y el español. Una breve meditación nos pone en la pista de por qué es así.

* * *

Casi todos los que hablan como de un hecho indiscutible de la decadencia de Europa, o son políticos, o artistas, o aristócratas. Justamente las tres cosas que están en decadencia. El error consiste en creer que no ha sido lo normal en la historia que esas tres cosas estén en decadencia. Lo insólito ha sido siempre su florecimiento. Ni el hombre de ciencia, ni el filósofo, ni el técnico, ni el *jouisseur* piensan así.

* * *

El libro de Waldo Frank, *Redescubrimiento de América*, parte del mismo error: suponer que Europa muere. Todo su razonamiento —el porvenir inmediato de América— cae por su base si resulta que Europa no muere. Y ¡claro es que morirá! Todo muere. Pero la fecha es errónea. Ahora, precisamente ahora, no va a morir. Todo lo contrario: ahora va a ser Europa *simpliciter*. Como los americanos parecen andar con prisa para considerarse los amos del mundo, conviene decir: «¡Jóvenes, todavía no! Aún tenéis mucho que esperar, y mucho más que hacer. El dominio del mundo no se regala ni se hereda. Vosotros habéis hecho por él muy poco aún. En rigor, *por* el dominio y *para* el dominio no habéis hecho aún nada. América no ha empezado aún su historia universal» (1).

* * *

Lenin fue durante su juventud muy aficionado a la caza. Luego se la prohibió a sí mismo por considerar que no era tal ejercicio útil para la revolución a que consagraba su vida. Después de la victoria se le organizó en Moscú una cacería de zorras. Los acompañantes se arreglaron de modo que le entrase una pieza. La vulpeja estuvo un rato quieta delante de Lenin, como en una fábula. Pero Lenin no disparó, y el animal huyó a la espesura. Luego preguntaban a Lenin por qué no había tirado. «¡Estaba tan bonita!», repuso Lenin.

* * *

Durante una época, Jeremías Bentham, descontento porque a él y a su escuela se les llamase *utilitarios*, pensó en hacerse denominar *felicitario*.

* * *

(1) Véase *Hegel y América*. (En este tomo.)

Si el físico hubiese reflexionado más sobre el atributo de indivisibilidad que otorgaba al átomo cuando lo bautizó así, habría, desde luego, llegado a la física actual intraatómica. Porque se habría preguntado: ¿Qué significa *en física* «indivisibilidad»? En física no hay cualidades muertas y puramente geométricas. Todo atributo geométrico plantea a la física un problema dinámico. Lo que hace imposible la divisibilidad del átomo no es su tamaño, sino fuerzas en él que resisten a la división. El carácter externo de la indivisibilidad postula un carácter interno dinámico, y, por tanto, una pluralidad interior. Con razón dice Bertrand Russell (1) que no es lo sorprendente haber llegado a la física actual, sino más bien no haber llegado a ella antes.

* * *

El espíritu surge o nace en el gran dolor y el gran placer. Conducida la carne a su máxima tensión y puesta como en la cima de sí misma, se transforma en espíritu. Casi prueba o símbolo de ello es que el animal herido toma una expresión casi humana. Y lo mismo el animal cuando cohabita.

* * *

Lo característico de España no es que en ella la Inquisición quemase a los heterodoxos, sino que no hubiese ningún heterodoxo importante que quemar. Cuando por casualidad ha habido algún heterodoxo español importante, se iba fuera, como Servet, y era fuera donde lo quemaban.

El fuego es un elemento, y lo ha habido en todas partes. Conviene que los españoles no disculpen su inercia mental con su Inquisición.

* * *

Es innegable la coincidencia: sólo lograron una Constitución histórica saludable los pueblos que se hicieron una Iglesia propia. En Alemania e Inglaterra, con la Reforma. En Francia, este resultado se obtuvo por la combinación del galicanismo medieval y el descreimiento renacentista. Con Bossuet a babor y Voltaire a estribor se puede navegar.

* * *

(1) Véase su *Análisis de la Materia*, traducción española *(Biblioteca de la Revista de Occidente.)*

El prodigio de la vida pública inglesa se debe a que penetra viva en su siglo XIX la tradicional separación de intereses entre la aristocracia y el rey. Es decir, que la aristocracia no ha sido allí nunca cortesana, sino independiente y nacional. Por eso no importa que la dinastía fuese un buen día extranjera. Toda la política interna de Inglaterra se ha hecho con este lema, que es materialmente la expresión repetida mayor número de veces en su historia: *¡Hay que limitar el poder de la Corona!*

Para que en España fuese posible una República coronada sería preciso sólo una cosa: volver a empezar la historia de España.

* * *

He dicho que todas las formas de la vida triunfante en estos años son provisionales, y por lo mismo, muy transitorias. Verdad es que todo es transitorio, y en esto radica su gracia. La vida humana eterna sería insoportable. Cobra valor precisamente porque su brevedad la aprieta, densifica y hace compacta. Delicia de lo fugaz, grácil vibración de espada que esta huidez presta a todo lo vital. Este día que me amaneció hace un rato rueda vertiginoso hacia su inminente crepúsculo. Galileo pedía como castigo para los *detrattori della corruptibilità* que fuesen convertidos en estatuas. Y el viejo *haikai* nipón dice:

Este mundo de rocío
no es más que un mundo de rocío.
...¡Y sin embargo!...

* * *

«Todo hombre inculto es la caricatura de sí mismo», escribe una vez Federico Schlegel.

III

La insistencia con que me he ocupado en filiar los rasgos de «nuestro tiempo» no es una manía, ni siquiera me es peculiar, sino que, a su vez, constituye uno de los rasgos esenciales de «nuestro tiempo». Porque vivimos en una coyuntura tal vez sin ejemplo hasta ahora. Se ha producido en la humanidad un cambio radicalísimo de origen irracional, al mismo tiempo que goza el hombre de una gran clarividencia y aguda conciencia de sí mismo. Por vez primera el hombre asiste a su propia mutación; cambia y sabe que cambia. Antes, en cada cambio efectivo se creía eterno y no se veía a sí mismo —sus creencias y modos de vida— como algo transitorio, sino como algo definitivo. Por tanto, el cambio no era tal para el cambiante.

El río de Heráclito ha cobrado conciencia de su fluidez. La gota que rueda valle ayuso se ve a sí misma correr y, por tanto, está también fuera del río, quieta.

El hombre no tiene más remedio que aprender a vivir en esta forma dual y sentirse a la par mudable y eterno. Esto nos obliga a modificar profundamente la óptica de la vida. Antes se interesaba el hombre en una forma de arte, en una idea científica, en un principio político, porque le parecían definitivos. Cuando no se lo parecían, caía en escepticismo, que es la suspensión de la vida. Ahora necesitamos aprender que sólo somos definitivos cuando henchimos bien el perfil transitorio que nos corresponde, es decir, cuando aceptamos «nuestro tiempo» como nuestro destino, sin nostalgia ni utopismos. (Que no me explique yo demasiado mal. Sentir nostalgias y utopizar son dos cosas perfectamente lícitas en que se manifiesta una vitalidad poderosa. Lo que importa es que nuestra actitud vital no dependa de ellas, que no se viva ni de ellas ni para ellas, porque entonces son síntomas de debilidad. La vida es siempre un «ahora»; nostalgia y utopía son fugas del «ahora»).

Los grandes cambios históricos han solido acontecer en épocas de penumbra mental. Dudo mucho de que hayan coexistido jamás como en nuestro tiempo una irrupción tan grande de las fuerzas irracionales que hacen variar de pronto la condición humana y un tan radiante mediodía del intelecto.

* * *

Por aceptar «nuestro tiempo» como destino no entiendo aceptar el presente sin más ni más. Esto es lo que hace precisamente el hombre que no quiere ver en los actos de la vida la seriedad y la gravedad de un destino, sino que hace de su propia existencia un patín para resbalar sobre todo y no ser auténticamente nada: ni esto, ni lo otro, ni lo de más allá. Criaturas así están en permanente disponibilidad, y por eso andan tan prontas y tan sin melindres en adoptar los usos que la hora les presenta, sean los que sean. Esto explica el hecho paradójico de que casi siempre los que más aparentemente van con su tiempo no sean en verdad de él ni de ninguno. Se han «puesto» por encima los usos de la época; pero su sustancia permanece extemporánea: no son de hoy ni de nunca (la mujer de «sociedad», por ejemplo, que se extenúa para no dejar de hacer nada de lo que *se hace*, ni de llevar lo que *se lleva*, es en su intimidad un personaje sin fecha que lo mismo podía vivir hoy o en tiempo de los faraones).

No; no se trata de aceptar «nuestro tiempo» sin más ni más. Todo lo contrario. Cada «nuestro tiempo» trae consigo su norma y su enormidad, su decálogo auténtico y su falsificación. De aquí que sea preciso hacer constantemente la crítica de «nuestro tiempo» puro, traerlo de su falsificación incesante a su esencial verdad, medirlo consigo mismo. Cuanto más seriamente se acepte «nuestro tiempo», mayor rigor se pondrá en no pactar con sus defraudaciones.

De éstas, la más frecuente, la más vulgar y la más fácil consiste en el extremismo. Al falsificador nato —una especie de hombre muy frecuente— que es incapaz de crear, no le queda otro medio para hacerse la ilusión de que crea, de que *es alguien*, sino exagerar la idea o el modo nuevos, llevarlos al extremo. ¡Nada más cómodo! Colocado en una idea o modo que uno no ha inventado, sino que ha recibido, seguir todo derecho hasta el extremo. Esto es lo contrario de la creación; es la definición de la inercia. Los exageradores son los inertes de su época. ¡Allá van en la dirección en que un buen día fueron empujados!

El hombre creador, es decir, el que vive con autenticidad, conoce los límites de su original verdad, y, por lo mismo, está sobre aviso, pronto a abandonarla en el punto donde empieza a convertirse en falsedad.

* * *

He aquí un ejemplo menor de la norma y enormidad en «nuestro tiempo».

No hay duda que una de las grandes cosas nuevas es haber el

hombre aceptado la existencia de su cuerpo. Después del Renacimiento, en la época de la Contrarreforma, comienza el imperio del espíritu. Un imperio tiránico. La tiranía consiste siempre en el olvido de que *lo demás* existe. *Lo demás* en este caso era el cuerpo. Descartes comete el gran desliz de afirmar que el hombre no es positivamente más que espíritu. Sólo es cuerpo negativamente, esto es, en la medida en que no es hombre. El cuerpo es el origen del error, del dolor, del mal, en suma, de las *pasiones* (en el siglo XVII el vocablo *pasión* conserva su sentido etimológico de pasividad, de lo que no somos, sino que nos pasa o sobreviene, perturbando nuestro verdadero ser). Durante tres siglos los pueblos continentales han hecho lo posible por suponer que el hombre no tiene cuerpo. Y como una de las cualidades bonitas del cuerpo es que cuando está sano se ausenta, no se le nota, parece que no existe, el hombre moderno llegó a no contar con él más que cuando le dolía. Para facilitar el escamoteo de nuestra corporeidad se la tapó. En el siglo XVIII se cubre hasta el cabello con la peluca. El hombre-cuerpo quedó reducido a una carita que emerge de las chorreras y unas manecitas que brotan de los puños de encaje, algo angelical.

Fue un magnífico error que era preciso corregir. El siglo nuestro se resolvió a desenfundar el cuerpo y redescubrirlo. ¿Por qué? ¿Qué sentido hondo tuvo esto? Dejemos tan gruesa y sugestiva cuestión. Ello es que se inició el culto al cuerpo y tras del culto el cultivo (éste es el orden natural: primero, culto; luego, cultivo. Así aconteció con la agricultura, que fue primero un rito y sólo luego una ocupación técnica).

Yo creo que esta reivindicación del cuerpo es una de las normas mejores de «nuestro tiempo». De ella han venido los llamados *deportes* y no tengo nada que decir contra éstos. Pero tras los deportes ha venido la exageración de los deportes, y contra ésta sí hay mucho que decir. Es uno de los vicios, de las enormidades contra la norma de «nuestro tiempo», es una de sus falsificaciones.

Está bien alguna dosis de fútbol. Pero ya tanto es intolerable. Y lo mismo digo de los demás deportes físicos. La prueba está en los periódicos, que por su naturaleza misma son el lugar donde más pronto y más claramente se manifiesta lo falso de cada época (un tema que otro día habrá que tratar: el periódico como expresión y fomento de la falsedad de «nuestro tiempo» y enemigo de su autenticidad. Una de las grandes reformas europeas tiene que ser la de su Prensa. Si no..., al foso). Son ya demasiadas las columnas y las páginas que dedican a los ejercicios corporales. Los muchachos no

se ocupan con fervor más que de su cuerpo y se están volviendo estúpidos.

No se trata ya de culto y cultivo del cuerpo, sino que éste se revuelve contra el espíritu, y el muy imbécil aspira a nulificarlo. Por fortuna, en todas las regiones menos inertes de la vida pública europea se empieza a sentir asco de tanto cuerpo. Asco y aburrimiento. Porque el cuerpo es, ante todo, un tema aburrido: tiene escaso repertorio (por eso es casi imposible inventar un pecado nuevo), y apenas se exagera la atención a él, repugna. Así, uno de los lugares más repugnantes del planeta —casi tanto como el Ganges, donde los hindúes bañan su lepra— es la playa de Biarritz, donde se nos ofrecen quinientas toneladas de carne humana, sobre todo femenina, desnuda. ¡Es demasiada carne junta! Como siga esta ostentación en gran escala de tejido adiposo, los sexos se separarán y huirán a los conventos impulsados por un ansia de ascetismo y un apetito de esqueletos. Estamos en el otro extremo del siglo XVIII. Y como todo extremismo desnuca lo que ama, la playa de Biarritz desprestigia a la carne.

Pero volvamos a los deportes, porque el asunto tiene un escotillón interesante.

Hay quien se sorprende de que los juegos físicos encuentren un público tan numeroso y apasionado. Hacen mal en sorprenderse. Aparte el nuevo y saludable culto al cuerpo, informa a ese público multitudinario otro principio y le mueven otras causas menos nuevas y saludables.

Todo público busca complacerse en el dramatismo de fuerzas y formas que entiende. Ahora bien: es característico de la hora que corre la falta de público para todo lo que consiste en dramatismo espiritual —arte, letras, ciencia, religión y política superior—, y su aglomeración en estadios, cines, etc. Es que no entiende la dinámica de las luchas espirituales, y porque no la entiende, no le interesa. Necesita dramatismos más simples. El cuerpo es sencillo, y una partida de fútbol o el movimiento del actor de Hollywood, cosa sobremanera simple.

Pero ¿es que este público de ahora ha cambiado sus gustos? Aquí está el escotillón. Aquí se entrecruza el nuevo hecho espléndido del culto al cuerpo con otro hecho, que originariamente nada tiene que ver con él: la irrupción de las masas.

El público que ahora va al estadio, tomado en su conjunto, no era antes público de nada. Era «pueblo», y no se permitía asistir a espectáculos urbanos que no entendía. Ese «pueblo» se había compla-

cido siempre en presenciar juegos corporales allá en su aldea o su barrio —el juego de pelota, los bolos, tiro de barra, apuestas de cortar troncos o segar prados. No es, pues, nuevo que ese público se interese en los juegos físicos: nunca gustó de otros. Lo nuevo es que ahora tiene dinero e invade la urbe e impone sus gustos *hiperarcaicos*. Es el «pueblo» eterno —es, ¿quién lo diría?, el público más arcaico— el primigenio, el que encuentra el explorador en las razas más primitivas. Su predominio actual, el hecho de que tiña del color de sus gustos la vida pública significa simplemente que hoy predomina en Europa un tipo de hombre arcaico y primitivo. Y automáticamente reaparecen los sencillos espectáculos aurorales de la humanidad —los juegos del cuerpo— (véase lo que pasa en política: resurgen las actitudes políticas de la protohistoria).

IV

No se acaba nunca de decir hasta qué punto las cosas que parecen más altas y más puramente racionales dependen de hechos caprichosos y originados en la pura irracionalidad. Así, una de las causas que hicieron imposible a los griegos llegar a nuestra física, para la que poseían los más difíciles y exquisitos supuestos, fue la preferencia irracional del hombre helénico por la línea circular. El europeo, en cambio, se encontró no menos irracionalmente con que prefería la línea recta, y esto le ha permitido construir la maravilla de su física. La circunferencia necesita tres constantes para su determinación, en vez de dos como la recta, y el cálculo se complicaba de tal manera que era prácticamente imposible.

Esta manía de lo circular es un hecho bruto, una sinrazón que el griego halla en sí. Luego, claro está, intenta probar que es la línea más perfecta. Ya con Parménides se resuelve a concebir el mundo como una bola y a encontrar el fundamento de las medidas temporales al uso en su carácter cíclico. La unidad es el día, por ser el transcurso o período menor cuyo comienzo y fin son idénticos, como en la circunferencia. Lo propio acontece con el año, que es el período mayor. Y cuando luego quieren otear la ingente evolución del universo caen en la idea del «año grande», como Heráclito, ciclo gigantesco al cabo del cual el mundo vuelve a como estuvo en un principio. De aquí el pensamiento tan extraño y tan griego de la *palingenesia*, el retorno a lo mismo.

Sin duda, el alma griega es vastísima, pero no ilimitada, como se creyó durante mucho tiempo; vuela con vuelo largo, pero torna siempre sobre sí misma, y su vuelo no es nunca radical. El vuelo radical exige que en absoluto salgamos de nosotros mismos, quemando nuestra nave, sin posible regreso. El griego nada, pero, a la vez, guarda su ropa, porque parte decidido a no partir en serio, a encontrarse a la postre el mismo que partió.

La preferencia europea por la línea recta es igualmente maniática e irracional; pero —aparte sus ventajas técnicas— revela la voluntad trágica de seguir siempre adelante, más allá, de no volver nunca. Esto es lo que va a hacer tan difícil que surja una cultura más allá de la europea.

De todos modos es interesante notar cómo de lo que sea para

nosotros la línea elemental depende cuáles serán nuestro mundo y nuestra ética. Según los investigadores de la psicología animal, para el ratón la línea elemental, la que él elegirá siempre que esté a su merced la elección, no es el ciclo, como en el griego, ni la recta sin fin, como en el europeo, sino el zigzag, el ángulo. Por eso el ratón se ha quedado con un mundo compuesto sólo de rincones y recovecos. Conocemos no pocos hombres con alma de mur, para los cuales es el zigzag el camino más corto entre dos puntos.

* * *

Leo en Spengler este dato curioso: «El libro del socialista chino Moh-Ti (que vivió hacia 450 después de Cristo) habla en su primera parte de la filantropía universal, y en la segunda, de la artillería de fortaleza».

* * *

La antigua costumbre de las tahitianas: cuando buscan un amor se ponen una flor en la oreja derecha, y cuando están enamoradas, cuando aceptan un amor, la ponen en la izquierda. Por lo visto tiene razón el duque de X cuando asegura que hay derechas e izquierdas.

* * *

El hombre adulto es, de todos los seres vivientes, el que menos vive de sus percepciones y desde ellas. Quiero decir que menos que ningún otro se rige por lo que tiene delante, tal y como lo tiene delante. El riquísimo contenido de su memoria, y sobre todo «las teorías sabidas» que en ella conserva, actúan constantemente *contra* las percepciones, quitando a éstas sustantividad y haciéndolas meros utensilios del recuerdo: es decir, del mundo que ya conocíamos, de lo que sabíamos antes de esta percepción. Este mundo conocido es interno, es el hombre interior —sus fantasías, creencias, prejuicios—, que domina al hombre exterior, puro percipiente. En el niño y en el animal pasa relativamente lo contrario. Sólo ellos saben ver, precisamente porque no tienen sabiduría anterior o *a priori*. Lo real es para ellos simplemente lo que «está ahí», patente, desnudo y actual; en suma: la serie discontinua y pespunteada de sus percepciones.

En el hombre ya no deciden los ojos, sino las teorías, que ortopedizan a las percepciones, y, *velis nolis*, las obligan a deformarse según su molde.

Por otra parte, no tiene duda que la carne de nuestras teorías es lo que hayamos percibido —lo único que no puede ser inventado. Por eso cabe decir que la riqueza intelectual de un hombre depende a la postre de lo que vio cuando era niño. Sobre todo, en arte se vive sólo de las visiones infantiles, del botín que cobraron los ojos nuevos. Alguna vez he dicho que la poesía es niñez fermentada.

* * *

Precisamente porque nuestro tiempo es tan fuerte como posibilidad, se ha salido de todas las normas y cauces conocidos del pasado, y por lo mismo es tan problemático.

* * *

Me gustaría haber conocido a aquel hombre del siglo xv, que escogió como divisa estas palabras: *Rien ne m'est sûr que la chose incertaine.*

* * *

A poco creador que un hombre sea, su vida se va desenvolviendo en una trayectoria nueva, que difícilmente puede entender quien conoce de ella sólo el trozo ya cumplido. Por eso la muerte aclara de pronto lo que el hombre fue. Pero mientras vive, su obra y sus gestos son mal entendidos, porque se les refiere siempre a trayectorias antiguas y conocidas. Se quiere cazar a ese hombre con redes de malla arcaica. Se dice de él: «Es un poeta, pero no un filósofo», o bien: «Es un filósofo, pero no un poeta». «Es de la derecha, aun cuando...», o «Es de la izquierda, si bien...», «Es demasiado aristocrático para ser demócrata», o «Es demasiado demócrata para ser aristocrático». Pero se entiende por poeta o por filósofo modos de ser poeta o de ser filósofo que precisamente intenta ese hombre evitar, y así en las demás cosas. ¡Habrá inocencia! Y no es que sienta horror a ser definido; hay una delicia en sentirse cazado —tal vez sea la más íntima caricia. Pero le da pena ver cómo caen sobre él en vano redes ineptas, de las cuales ya de antemano se ha evadido, porque sus mallas están hechas para la forma de pájaros tradicionales, archisabidos, cien veces capturados. ¡No hagáis esto, amigos! O sed creadores, o sed comprensivos; es decir, inventores de redes nuevas. Pájaros de hogaño no se pueden cazar con mallas de antaño. ¿Por qué ponéis tan laborioso empeño en conseguir no enteraros de las cosas? ¿Por qué gastáis tanto esfuerzo en ser estúpidos?

* * *

Los clásicos griegos tienen siempre aspecto pueril, cara de niños. Lo serio está detrás.

* * *

El problema de la historia es el problema de la felicidad. Porque la historia se propone comprender lo que en su última intimidad fue la vida de esta o la otra época. Ahora bien; toda época se siente, en su postrer fondo, feliz. *La vida es siempre feliz en su gran cuenca total.* La prueba de ello es que ninguna época ha querido en serio ser otra determinada. El vago deseo de ello —de vivir en tal o cual otro tiempo pasado o futuro —pertenece a la voluptuosidad de la vida, y contribuye a perfilar la fisonomía de ciertos siglos. Pero las desdichas son tan sólo meteoritos, que caen sobre la felicidad constitutiva, sustancial, inalterable, de cada astro. Los lamentos sobre los «tiempos que corren» son un factor de placer, el deleite de la quejumbre, la delicia de llorar. En Hegel hay una entrevisión de esto que no he visto subrayada ni explotada por nadie. Cada época tiene *su* vida, y la siente como *suya*, porque en ella, siendo tal y como *es*, se siente feliz. El error está en creer que la felicidad excluye el dolor y las angustias. Al revés, las incluye, son ingredientes de ella. El historiador no ha entendido una edad si no ha calado hasta el estrato en que es feliz. ¡Terrible misterio de la vida, que es en todo tiempo profundamente, inquebrantablemente beatífica, y reposa en sí misma!

* * *

La física tiene que compensar con la utilidad de sus aplicaciones la ridiculez de su contenido. Porque, ¡señores!, lo que la física nos dice al cabo es que la realidad material consiste en el bombardeo de los electroncitos. Lo cual nos convence automáticamente de que el universo no puede consistir en pura materia. Porque no hay verosimilitud ninguna de que el universo, esa cosa tan tremebunda que es el universo, consista sólo en bombardeo de electroncitos.

V

En Norteamérica, las dimisiones políticas aducen como motivo convencional, no una enfermedad —según se usa entre nosotros—, sino *business activity:* la necesidad de vacar a negocios personales. Aquí y allí se trata con frecuencia de una mentira; pero es curioso que se elige una mentira de sesgo inverso. Aquí el no poder hacer nada, allí el tener demasiado que hacer.

* * *

El ideólogo, se dice, no es bueno para la lucha política. Es cierto. ¿Cómo va a luchar con otros el que vive en lucha consigo mismo? Los hombres que pelean con los demás son los fanáticos, es decir, los que están en paz consigo mismo. ¿Cómo va a tener humor de disputar con los demás el que a toda hora lo hace consigo? Quien sabe que la íntima disputa es el ser auténtico del hombre no puede sentir un gran empeño en convencer a nadie de nada. Sólo el fanático, el que no es para sí hombre, el petrefacto humano, es persuasivo, luchador, proselita. Es decir, los que no han pensado nada por sí son los que se afanan en convencer a los demás de muchas cosas.

* * *

Dos clases de épocas: aquellas en que las luchas que llenan su historia se traban por si han de mandar unos u otros, y aquellas en que se lucha para que no mande nadie. El último siglo perteneció a esta segunda clase, y fue de segunda clase también el sentimiento que lo movía.

* * *

La antropogeografía estudia la manera cómo la tierra ha influido en la vida humana, en el desarrollo de la historia. Así, por ejemplo: Los Alpes han sido una pantalla que impidió a Roma operar directamente sobre Germania; tuvo que hacerlo —dos veces: con los emperadores y con los papas— tomando la vuelta de Francia, como un río que al hallar en su curso un obstáculo lo rectifica y busca el

valle próximo. Pero el valle era delicioso, riente, ubérrimo; era Francia. El Emperador se quedó en Galia, y el Papa, en Aviñón.

Rätzel escribe: «Lathan ha llamado *zone of conquest* el cinturón terráqueo comprendido entre el Elba y el Amur, donde viven los germanos, sármatas, ugros, turcos, mongoles y manchúes, pueblos que hieren con espada de dos filos; hacia el Polo encuentran los miserables y débiles; hacia el Ecuador, los ricos y enervados».

«Los monzones, soplando, han hecho ellos solos la décima parte de la historia».

* * *

¿La solución al problema de la moneda? Los judíos, en el siglo I después de Cristo, bajo influjos gnósticos y cabalísticos ponían un ángel o genio al frente de pueblos, instituciones, seres morales; no faltaba un «ángel de las contribuciones indirectas». No les ha ido mal. *(Comptes-rendus de l'Académie*, 1868, pág. 109, citado en Renan: *L'Antéchrist*, 363, nota primera).

* * *

Un día, en un baño, coincidieron Diógenes *el Cínico* y Arístipo *el Elegante*. Este, al salir, se puso la túnica harapienta de Diógenes; pero Diógenes no quiso en modo alguno salir a la calle con el traje purpúreo de Arístipo.

* * *

Va siendo urgente conseguir que el teatro vuelva a ser algo vivo, fuerte, perturbador de los corazones inertes; un salto de agua al servicio de la higiene moral, una ducha, un ejercicio, un combate.

* * *

El hispanismo tradicional que infuso en la sangre llevan los pueblos de Centro y Sudamérica es, sin duda, una potencialidad aprovechable para nuestro influjo sobre ellos. Pero por sí sola no nos sirve de nada, porque con más vigor que su hispanismo sienten aquellos pueblos la necesidad de recibir elementos —ideas y utensilios— con que afirmarse en la vida actual. Para que su potencialidad de hispanismo se convirtiese en actualidad sería menester que nosotros fuésemos ante ellos, no españoles, sino actuales.

* * *

Las palabras que expresan cualidades de las cosas corporales reaparecen en la sabiduría del lenguaje vulgar metafóricamente empleadas para designar caracteres y figuras de almas. Se habla del magnánimo y el pusilánime, de almas hondas y superficiales, ligeras, ásperas, suaves, fuertes y flojas, agriadas y dulces. Hay almas opacas y transparentes. Las hay abiertas y cerradas, ambas cosas en doble sentido: hay quien vive cerrado hacia afuera, pero abierto a su propio interior, a sus emociones y emanación de ideas. Hay, en cambio, quien está cerrado hacia adentro y no se deja penetrar por sus propios sentimientos, sino que se hermetiza y obtura frente a ellos. Esto es lo que suele llamarse alma dura o seca.

Para quien sabe que toda metáfora expresa una efectiva identidad y no sólo eso que vagamente se llama analogía (1) se abre un campo vastísimo de estudios que se propongan determinar la estructura real de las almas correspondientes a cada uno de esos nombres metafóricos. ¿Cómo está hecha, cómo funciona, un alma magnánima, y cómo la pusilánime? ¿En qué consiste la textura de un alma cuyas manifestaciones habituales nos parecen ásperas o dulces?

La precisión en las calificaciones espaciales del ser íntimo llega a detalles sorprendentes; se habla de almas romas y esquinadas, de almas bajas, retorcidas, etc., etc. No es nada fantástico sostener que en un sentido real, y no como suele entenderse lo metafórico, es decir, como irreal, cada alma tiene una figura, un volumen, un perfil (por ejemplo, hay almas con protuberancias).

Hay, sin duda, almas bonitas y almas feas. Pero ¿cuál es la anatomía de un alma bonita? ¿Qué composición y modo de funcionar tiene un alma bonita de mujer? ¿Y el alma bella del hombre? Sabido es que toda una generación romántica, siguiendo a Schiller, vivió obsesionada por la idea de la *schöne Seele*, del alma bella. Es un hecho que la mujer siente a veces ante el alma de un hombre una impresión en lo esencial exactamente igual a la que siente un hombre ante una mujer físicamente bonita. Se encuentra sobrecogida, víctima del mismo «encanto», *charme* o como se le quiera llamar. ¿Por qué no se ha intentado definir en términos estrictos de psicología la consistencia del alma bonita masculina? Ello nos descubriría tal vez el secreto de lo que la mujer llama «hombre interesante».

* * *

(1) Véase *Las dos grandes metáforas*. (En este tomo.)

La psique masculina, en general, tiene una estructura menos solidaria y compacta que la femenina, o, dicho de otro modo, el hombre suele estar formado por varias provincias íntimas que apenas se comunican entre sí. Su vida política, por ejemplo, no tiene conexión alguna dentro de él mismo con su vida sentimental o profesional. El alma femenina está más reunida consigo mismo, y por eso, aunque en general su volumen es menor que el del alma varonil —de aquí la mayor rareza de la magnanimidad en la mujer y la mayor frecuencia de la pusilanimidad—, su sensibilidad es más profunda y vigorosa. La mujer está a la vez en todas las regiones de sí misma, y su modo de reaccionar es casi siempre total.

Esta diferente estructura explica la facilidad con que el hombre pierde el equilibrio interno. Es más: se habitúa de tal modo al desequilibrio, que acaba por sentir fruición en él y busca el riesgo, el peligro, y se lanza a la loca empresa. En la mujer hay una excesiva propensión a lo contrario: no sabe vivir en desequilibrio y sucumbe cuando lo padece.

Este que podíamos llamar «instinto de la conservación del equilibrio» es un maravilloso complemento a la inquietud varonil, y permite que en las horas de desesperación, de atropellamiento, el hombre encuentre en la mujer reposo como en una tierra firme. Pero ese instinto padece también aberraciones y, exagerándose a sí mismo, engendra formas patológicas. Lleva, por ejemplo, a la incapacidad de salir de sí mismo, anquilosa a la persona en lo que ya es y desde siempre fue. De aquí, por ejemplo, la falta de curiosidad vital en la mujer española, prototipo del irrompible equilibrio. Se dice que es curiosa. Pero esa su curiosidad no es la vital, sino todo lo contrario. El prurito de conocer los chismes que corren sobre las personas de la sociedad que uno ya conoce no lleva a nada vitalmente nuevo, no amplía nuestro horizonte con formas, modos y excitaciones de vida distintos del repertorio en que estábamos de antemano inscritos. Al contrario, es signo de que no queremos salir más allá de él, que estamos decididos a recluirnos en lo mismo y de siempre. No hay nada más curioso que el aldeano, precisamente porque está resuelto a no salir jamás de su aldea. La curiosidad de la portera sólo se ocupa de los vecinos de la casa. En rigor, no es curiosidad, porque no se busca más que saber en detalle lo que ya se sabe en general. Es nimiedad, miopía, que quiere decir óptica de ratón.

La otra curiosidad es la que incita a ensanchar el horizonte, a *abandonar* nuestro cómodo e inerte repertorio habitual, compuesto de hombres y mujeres que de sobra conocemos. No es ni primaria

ni exclusivamente intelectual, mero afán de ver otras cosas, sino en verdad vital, porque con ella intentamos situarnos enteros en otra vida, brincar con todo nuestro ser más allá de la línea anquilosada que constituía nuestro horizonte.

Esta sensibilidad para el «más allá» es, en efecto, un resorte de brinco que unos seres tienen y otros no. Supone dos cosas: una, fe en la vida al esperar que la porción ignorada de ella es mayor y mejor que la ya sabida; otra, fuerza creciente en la persona, porque el horizonte no se amplía nunca o casi nunca por sí mismo, sino que lo ensanchamos empujándolo con los codos de nuestra alma, que para ello necesita dilatarse, rebosar hoy su volumen de ayer.

Esta falta de radical curiosidad produce en la mujer española una especie de inercia vital y le proporciona una existencia sin intensidad. Por eso no exige a cada hora que venga lo más llena posible, no se esfuerza en dar a cada día su posible plenitud. De aquí esa falta de vibración que distingue la «vida social» española de todas las demás. Las gentes se reúnen sin curiosidad los unos por los otros, sin exigencias mutuas, sin propósitos dinámicos. Las horas pasan por delante de estos seres como naves vacías que nadie se atreve a fletar osadamente hacia rutas aventuradas.

* * *

Cuenta Carlyle que el duque de Orleáns, abuelo de *Felipe Igualdad*, era un maniático y no creía en la existencia de la muerte, ni podía tolerar que se la mentase en su presencia. Un día se le escapa a un secretario la frase «*Le feu roi d'Espagne...*» «*Feu roi, monsieur?*», interrumpe indignado. Y el secretario: «*Monseigneur, c'est un titre qu'ils prennent*».

1930.

SOCIALIZACIÓN DEL HOMBRE

Desde mediados del siglo último se advierte en Europa una progresiva publicación de la vida. En los últimos años ha avanzado vertiginosamente. La existencia privada, oculta o solitaria, cerrada al público, al gentío, a los demás, va siendo cada vez más difícil.

Este hecho toma, por lo pronto, caracteres corpóreos. El ruido de la calle. La calle se ha vuelto estentórea. Una de las franquías mínimas que antes gozaba el hombre era el silencio. El derecho a cierta dosis de silencio, anulado. La calle penetra en nuestro rincón privado, lo invade y anega de rumor público. El que quiera meditar, recogerse en sí, tiene que habituarse a hacerlo sumergido en el estruendo público, buzo en océano de ruidos colectivos. Materialmente no se deja al hombre estar solo, estar consigo. Quiera o no, tiene que estar con los demás. La gran vía y la plazuela rezuman su alboroto anónimo a través de los muros domésticos.

Todo lo que significaba acatamiento frente a la ilimitada publicidad mengua día por día. Sobre todo, el castillo de la familia. La vida de familia, minúscula sociedad hacia adentro y erizada contra la gran sociedad civil, queda reducida a un mínimo. Cuanto más delante va un país, menos es ya en él la familia. Por cierto que es curiosa la causa inmediata de su acelerada evaporación. Siempre se había reconocido que el corazón de la familia era el hogar; pero, como suele, el hombre había comenzado por dar de ello una interpretación romántica. El hogar es altar *(Hestía)* y es cocina. ¡Vaya por el altar! ¡El sagrado de la familia, de la paternidad, de los lares!... Pero ello es que tan pronto como empezó a ser difícil encontrar servidumbre doméstica, los lares, la paternidad, el altar familiar, comen-

zaron a volatilizarse. Se ha visto a la postre que el sostén de la familia no era el dios Lar ni el *pater familias*, sino simplemente el criado. Hasta el punto de que puede formularse el hecho casi con el rigor de una ley funcional, como las de la física: en cada país queda hoy de vida familiar tanto cuanto queda de servidumbre. En los Estados Unidos, donde es más difícil tener una criada que una jirafa, la vida familiar se ha contraido hasta la extrema abreviatura. Y con ella se ha reducido el tamaño de la casa. ¿Para qué, si no se puede estar en casa? Sin criados, es forzoso simplificar la existencia doméstica, y al simplificarla se ha hecho incómoda. El complicado rito semirreligioso de la condimentación —altar-cocina— ha tenido que minimizarse. El hombre se ha proyectado hacia lo público, arrojado del recinto doméstico. El puchero era el dios Lar (1).

Centrifugación de la familia. Diferencia entre el número de horas que antes se pasaba en casa y el que ahora se pasa. En aquellas horas largas y lentas de interior, el hombre fomentaba en sí la cristalización de una parte de sí mismo, privada, no pública, fácilmente antipública.

Un diagrama podría mostrar la evolución sufrida por el espesor de los muros desde la Edad Media hasta el día. En el siglo XIV, la casa es una fortaleza. Hoy, el edificio de pisos es una colmena; es ella misma una ciudad, y las paredes son tenues tabiques que apenas nos separan de la calle. Todavía en el siglo XVIII, las casas son espaciosas y profundas. El hombre vive en ellas la mayor porción de su jornada, en recatada y defendida soledad. La soledad, hora tras hora goteando sobre el alma, hace faena de forjador sobre ella. La soledad tiene algo de herrero trascendente que hace a nuestra persona compacta y la repuja. Bajo su tratamiento, el hombre consolida su destino individual y puede salir impunemente a la calle sin contaminarse por completo de lo público, mostrenco, endémico. En el aislamiento se produce de manera automática una criba y discrimi-

(1) No es sólo manera de decir. Entre los lugares que en la historia europea han representado la más densa vida de «interior», de familia, están los Países Bajos. Pues bien, allí se tenía una fe supersticiosa en la *cremaillère*, la magnífica marmita o caldera colgada en el hogar, uno de los productos más característicos de la metalurgia belga. «La santidad del hogar en la Edad Media —dice Michelet— no reside tanto en el fogón como en la *cremaillère* sobre él suspendida». En los asaltos guerreros, «cuando los soldados se desparraman para robar y arañar y no perdonan edad ni sexo, las mujeres, las muchachas y los niños se agarran a la caldera, esperando así escapar a su furor». (*Histoire de France*, tomo VIII, págs. 4 y 5, nota tercera.)

nación de nuestras ideas, afanes, fervores, y aprendemos los que son de verdad nuestros y los que son anónimos, ambientes, caídos sobre nosotros como la polvareda del camino.

No se sabe cuál será el término de este proceso. La historia de Europa ha sido hasta ahora una educación y fomento de la individualidad. Se había propuesto que la vida tomase cada vez con mayor intensidad la forma individual. Es decir, que al vivir, cada cual se sintiese único. Único en el goce, como en el deber y en el dolor. ¿Y no es ésta la verdad, la pura verdad trascendental sobre la vida humana? Magnífico o humilde, para el hombre, vivir es, en su raíz misma, haberse quedado solo —conciencia de unicidad, de exclusividad en el destino, que sólo él posee. No se vive en compañía. Cada cual tiene que vivir por sí su vida, apurarla con sus únicos labios, como una copa llena de lo dulce y lo agrio. A uno le *pasa* hallarse acompañado; pero el *pasarle* a uno no admite copartícipes.

Y, sin embargo, no puede dudarse de que hoy experimentamos un inesperado cambio de dirección. Desde hace dos generaciones, la vida del europeo tiende a desindividualizarse. Todo obliga al hombre a perder unicidad y a hacerse menos compacto. Como la casa se ha hecho porosa, así la persona y el aire público —las ideas, propósitos, gustos— van y vienen a nuestro través y cada cual empieza a sentir que acaso él es cualquier otro. ¿Es esto sólo una finta, un cambio transitorio, un paso atrás para dar un brinco más alto de individualización? No se sabe; pero es un hecho que a estas horas gran número de europeos sienten una lujuriosa fruición en dejar de ser individuos y disolverse en lo colectivo. Hay una delicia epidémica en sentirse masa, en no tener destino exclusivo. El hombre se socializa.

La cosa carece de novedad en la historia humana. Casi ha sido lo más frecuente. Lo raro fue lo inverso: el afán de ser individuo, intransferible, incanjeable, único. Lo que ahora acontece nos aclara la situación del hombre en los buenos tiempos de Grecia y de Roma. No se concedía a la persona libertad para vivir por sí y para sí. El Estado tenía derecho a la totalidad de su existencia. Cuando Cicerón sentía gana de retraerse en su villa tusculana y vacar al estudio de los libros griegos, necesitaba justificarse públicamente y hacerse perdonar aquella su momentánea secesión del cuerpo colectivo. El gran crimen que costó la vida a Sócrates fue su pretensión de poseer un *demonio* particular, privado; es decir, una inspiración individual.

La socialización del hombre es una faena pavorosa. Porque no se contenta con exigirme que lo mío sea para los demás —propósito

excelente que no me causa enojo alguno—, sino que me obliga a que lo de los demás sea mío. Por ejemplo: a que yo adopte las ideas y gustos de los demás, de todos. Prohibido todo aparte, toda propiedad privada, incluso esa de tener convicciones para uso exclusivo de cada uno.

La divinidad abstracta de «lo colectivo» vuelve a ejercer su tiranía y está ya causando estragos en toda Europa. La Prensa se cree con derecho a publicar nuestra vida privada, a juzgarla, a sentenciarla. El Poder público nos fuerza a dar cada día mayor cantidad de nuestra existencia a la sociedad. No se deja al hombre un rincón de retiro, de soledad consigo. Las masas protestan airadas contra cualquier reserva de nosotros que hagamos.

Probablemente, el origen de esta furia antiindividual está en que las masas se sienten allá en su fondo íntimo débiles y medrosas ante el destino. En una página agudísima y terrible hace notar Nietzsche cómo en las sociedades primitivas, débiles frente a las dificultades de la existencia, todo acto individual, propio, original, era un crimen, y el hombre que intentaba hacer su vida señera, un malhechor. Había que comportarse en todo conforme a uso común.

Ahora, por lo visto, vuelven muchos hombres a sentir nostalgia del rebaño. Se entregan con pasión a lo que en ellos había aún de ovejas. Quieren marchar por la vida bien juntos, en ruta colectiva, lana contra lana y la cabeza caída. Por eso, en muchos pueblos de Europa andan buscando un pastor y un mastín.

El odio al liberalismo no procede de otra fuente. Porque el liberalismo, antes que una cuestión de más o menos en política, es una idea radical sobre la vida: es creer que cada ser humano debe quedar franco para henchir su individual e intransferible destino.

Agosto 1930.

ÍNDICE

ÍNDICE

EL ESPECTADOR.—I
1916

El ESPECTADOR.—III
1921

EL ESPECTADOR.—IV
1925

EL ESPECTADOR.—V
1926

Págs.

EL ESPECTADOR.—VI
1927

EL ESPECTADOR.—VII
1930

EL ESPECTADOR.—VIII
1934

OBRAS COMPLETAS

TOMO III

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

OBRAS COMPLETAS

DE

JOSE ORTEGA Y GASSET

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

OBRAS COMPLETAS

TOMO III

(1917-1928)

SEXTA EDICIÓN

REVISTA DE OCCIDENTE
MADRID

PRIMERA EDICIÓN: 1947
SEGUNDA EDICIÓN: 1950
TERCERA EDICIÓN: 1955
CUARTA EDICIÓN: 1957
QUINTA EDICIÓN: 1962
SEXTA EDICIÓN: 1966

© *Copyright by*
Revista de Occidente, S. A.
Madrid - 1966

Depósito Legal: M. 3.319-1961. - N.º Rgtro.: 1.052-66

Impreso en España por

Talleres Gráficos de «Ediciones Castilla, S. A.». - Maestro Alonso, 23. - Madrid

ARTÍCULOS

(1917-1920)

DON GUMERSINDO DE AZCÁRATE HA MUERTO

En las mismas horas en que D. Rafael M.ª de Labra sufre una grave enfermedad, D. Gumersindo de Azcárate se aleja de la vida. Al ausentarse tan venerable figura de entre nosotros parece entrar definitivamente en la historia, que habla por ecos —el documento, la imagen, la leyenda—, una edad de la existencia española. Estos años postreros habían segado las últimas filas de los hombres que actuaron en los tiempos anteriores a la Restauración y eran para nosotros como supervivientes de una época que nos parecía más heroica, más enérgica, de mayor frenesí espiritual, sobre la cual había venido luego un diluvio de corrupción, cinismo y desesperanza. Conforme iban cayendo al golpe de la hoz incansable esos hombres mejores y de histórica fisonomía, la figura castiza de Azcárate parecía condensar sobre sí todas las alusiones, remembranzas y sentimientos que en nosotros aquel pasado levantaba, como en la llanura, bajo el sol, alza el viento doradas tolvaneras. «¡Ya se van, ya se van!» —decíamos. Y luego: «¡Queda Azcárate!» Enjuto, de aventajada estatura, barba de plata y rostro cetrino, le veíamos pasar, emocionados, como a un Don Quijote vuelto a la cordura. Con él pasaban las sombras de Castelar y Cánovas, Salmerón y Giner. Cuando entraba y salía, entraba y salía en nuestras almas un vasto rumor de ideales entusiasmos, una cálida ráfaga de esencial patriotismo y trascendente humanidad.

El semblante de la vida cambia con cada generación. Trae cada una de ellas una peculiar sensibilidad, ciertas propensiones genuinas para el pensar y el sentir. Esto hace que valoren las cosas de distinta suerte y prefieran, los de hoy, ideas y obras de arte que los de ayer

desestimaron, o sientan aversión por lo que éstos amaron. Y acontece que en el regazo de cada época conviven siempre tres generaciones: los abuelos, los padres, los hijos. Así hemos habitado el mismo girón del tiempo los hombres de la República, los hombres de la Restauración y los que aún tenemos blanco y sin armas el escudo. Pues bien, nada acaso indica mejor cuál será el futuro español, como notar el hecho de que los hombres con el escudo blanco sentíamos mayor afinidad con los hombres de 1869 que con los restauradores. Y no era, ciertamente, su República lo que nos atraía, eran su sentido moral de la vida, su anhelo de saber y de meditar. Frente a ellos, los hombres educados en la Restauración parecían desmoralizados y frívolos, exentos de curiosidad y de estudio. Aquéllos fueron profesores, escritores, amigos del libro y la idea. Estos eran, y son, abogados, negociantes, aficionados a mínimas intrigas.

Se nos va con Azcárate el último ejemplar de una casta de hombres que creía en las cosas superiores y para los cuales toda hora llegaba con un deber y un escrúpulo en la alforja. Y como en todas las castas nobles parecen sutilizarse y aquilatarse las excelencias del linaje cuando la adversidad diezma sus filas, enrarecida por la muerte, la sangre de aquella venerada generación vino a adquirir en Azcárate, su hombre último, la más pura y sencilla calidad. Muere solo, nuestro bueno y amado Don Quijote de la barba de plata, solo entre sus libros y sus virtudes.

¿Solo? Con soledad de los suyos al menos. Porque nosotros somos del futuro. Nuestra filial piedad consistirá en seguirle. Pero seguir a Azcárate —como seguir a Giner— es seguir hacia adelante.

De un egregio pasado español ya no queda nada: ¡Ya no queda Azcárate!

Pero ahora queda sobre su tumba lo que debe quedar siempre cuando los que viven son fieles a los muertos: el verde brote de la esperanza.

Publicado sin firma en *El Sol*, 15 de diciembre de 1917.

ESTAFETA ROMÁNTICA

UN POETA INDO

I

Señora, el nombre de Zenobia Camprubí suena a nombre de un hada que nos parece haber visto en el cuento mejor. En uno de sus vuelos, casi irreales, este hada, que tiene los ojos azules y una nube rubia sobre las sienes, cayó en la red de un poeta. Porque los poetas son furtivos cazadores de hadas: tienden en las afueras de la realidad redes de cristalinos hilos, que tejen para ellas unas arañas sentimentales. Todo lo grávido, todo lo material, todo lo filisteo atraviesa las ilusorias retículas sin romperlas ni mancharlas. ¡Sin enterarse de ellas! Sólo las hadas quedan prendidas. Así este hada Zenobia es hoy un hada bien maridada al egregio poeta Juan Ramón Jiménez. En lírico homenaje, como Titania y Oberón por la selva, atraviesan nuestra árida existencia nacional, fabricando inverosimilitud. Jiménez tañe sus propios versos, y ambos juntos traducen poetas lejanos, esto es, se dedican a hacer en España el contrabando de la poesía. Pues no otra cosa que contrabando es introducir en nuestro país mentefacturas poéticas, si se advierte que los españoles solemos adoptar ante el lirismo una actitud de carabineros.

Ahora nos ofrecen la obra del poeta indio Rabindranath Tagore. Primero tradujeron *La luna nueva* y *El jardinero*. Luego han seguido, con breve intervalo, *El cartero del Rey*, *Pájaros perdidos* y *La cosecha*.

¿Qué podré decir a usted, señora, de este poeta bengalí?

Nada define mejor a un hombre como las cosas que él necesita para la obra de su vida. Recordemos cuando de niños llegaba el artesano a nuestra casa. El alma se nos subía toda a los ojos para mirar lo que aquel hombre sacaba de su espuerta o de su faltriquera. Según los instrumentos que manejaba, sabíamos quién era. Era el

Carpintero o el Lañador o el Vidriero. Había sobre todo uno que nos parecía un ser poderoso y envidiable; trabajaba acurrucado, en silencio, y de cuando en cuando encendía una linternita de la cual salía al punto un sonoro vendaval con una frenética lengua de fuego que lamiendo los metales se los comía. Era el Fontanero, que traía de su casa viento y fuego, prisioneros en su linternita.

Pues algo parejo acontece con los poetas. ¿Con qué material hace un poeta sus versos? ¿Cuál es su ajuar lírico? Piense usted en Zorrilla: ¿Qué hubiera sido de Zorrilla sin catedrales, sin castillos, sin callejas, sin dagas, sin chambergos, sin tocas, sin huríes, sin albornoces?

Rabindranath, en cambio, no necesita nada histórico y suntuario, nada peculiar de un tiempo y de un pueblo. Con un poco de sol, de cielo y de nube, de hontanar y de sed, de tormenta y de ribera, con el quicio de una puerta o el marco de una ventana donde asomarse, sobre todo con un poco de amoroso incendio y de fiebre hacia Dios, elabora sus canciones. Esta lírica se compone, pues, de cosas universales, que dondequiera hay, dondequiera ha habido, y hacen de ella un pájaro pronto a cantar desde toda rama.

Oiga usted, por ejemplo, esta voz, que en un aire inquieto y juvenil de primavera, llega hasta nosotros, anónima:

> «Como corre la gacela, loca de su propio perfume, por la sombra del bosque, así en esta noche del corazón de mayo, caliente de la brisa del Sur, corro yo loco. He perdido mi camino y yerro al azar. Y quiero lo que no tengo y tengo lo que no quiero.»
>
> «La imagen de mi propio deseo se sale de mi corazón, y, danzando ante mí, centellea una vez y otra, súbita. La quiero coger y se me va; y ya lejos, me llama otra vez desde el atajo... Y quiero lo que no tengo y tengo lo que no quiero.»

Intente usted, señora, localizar esta voz. ¿Desde dónde suena? ¿Viene de Oriente o de Occidente? ¿De cerca o de lejos? No sabemos, no sabemos; más bien parece que a la par viene de toda la línea redonda que hace el horizonte vital, porque no hay punto de él donde no se levante, como el espectro de un chopo, la inquietud de un deseo insatisfecho. Es más, señora, si toma usted la postura que tan bien le va e inclinando su oído hacia su propio corazón, se dispone a escuchar, ¿no oye usted salir de allí la misma voz en blando rumor ascendente? ¿Dice usted que sí...? ¡Ah, señora, no tema usted! Yo guardaré este exquisito secreto que he sorprendido y no diré nunca a nadie que lleva usted un poeta indio dentro de su corazón.

¿Se resiste usted a confesarlo? Pues oiga otra voz que ahora suena:

«Desperté con los primeros pájaros y ya mi lámpara moría. Y me fui a la ventana abierta y me senté, con una guirnalda fresca en mis cabellos sueltos... Por el camino venía él en la niebla rosada de la mañana. Traía al cuello una cadena de perlas y el sol le daba en la frente. Y se paró en mi puerta y me dijo ansioso: «¿Dónde está ella, di?»

»Me dio vergüenza de decirle: «Ella soy yo, hermoso caminante, ella soy yo.»

»Anochecía y aún no habían encendido... Yo me recogía el pelo con desgana. El llegaba en su carroza, toda incendiada de rojo por el sol poniente. Traía el traje lleno de polvo. La espuma hervía en la boca anhelante de sus caballos... Descendió ante mi puerta y me dijo con voz cascada: «¿Dónde está ella, di?»

»Me dio vergüenza de decirle: «Ella soy yo, caminante fatigado, ella soy yo.»

»Esta noche de abril la lámpara arde en mi alcoba, que la brisa del Sur colma suave. El loro charlatán duerme en su jaula. Mi vestido es azul, como el cuello de un pavo real, y verde mi manto como la hierba nueva. Sentada en el suelo, junto a la ventana, miro la calle desierta... Y pasa la noche oscura y no me canso de cantar: «Ella soy yo, caminante sin esperanza, ella soy yo.»

Fuera inútil, señora, que se obstinase usted en no confesar su secreto: el secreto de esta voz es un secreto a voces. ¿Por qué intentar ocultarlo? ¿Cree usted que el pasado de nuestros amores y nuestros odios, de nuestros anhelos y nuestros hastíos, no deja su huella acusadora en nosotros? No hay gesto ni mirada, señora, que no reproduzca la historia entera de nuestro corazón. Sin quererlo, al movernos ante el prójimo le referimos nuestras memorias. Y el ademán con que pretendemos encubrir algo íntimo es el grito más claro en que lo revelamos. Así yo sé que usted ha estado una tarde esperando en su balcón que alguien pasase, alguien que no iba en busca de usted. Y sé que sus ojos han querido decirle: «¡Pero, hombre, si no es aquélla, si la verdadera soy yo!»

Del mismo modo sabemos que en otra ocasión dijo usted poco más o menos:

«Cuando voy sola por la noche a mi cita de amor, los pájaros no cantan, el viento no se mueve, las casas de la calle están, a un lado y a otro, silenciosas...

»Y mis ajorcas tintinean a cada paso mío.

»¡Y me da una vergüenza...!

»Cuando, sentada en el balcón, espero, sin aliento, sus pasos, las hojas

están mudas en los árboles, el agua está quieta en el río como la espada en las rodillas de un centinela dormido...

»Y mi corazón palpita loco.

»¡Y no sé cómo callarlo!...

»Cuando viene mi amor y se sienta a mi lado; cuando tiembla mi cuerpo y se me cierran los ojos, la noche se oscurece, apaga el viento mi lámpara, las nubes velan las estrellas.

»Y la joya de mi pecho brilla.

»¡Y no sé cómo apagarla!...»

¿Verdad que una vez se dijo usted eso? Claro es que usted no ha llevado nunca ajorcas; en realidad, llevaba usted aquella noche una crucecita de rubíes, pendiente de una cadena de oro. Discreto, el poeta trata de despistarnos con las ajorcas, a fin de que no atribuyamos nominalmente a usted esos pensamientos de tan dulce y cálida intimidad.

Es inútil que nos defendamos. Rabindranath vive lejos, muy lejos de nosotros, en la región sagrada y milenaria que bañan el Ganges y el Brahmaputra. Ha habitado largo tiempo bajo el Himalaya, en medio de una selva ungida de silencio dentro del cual se vierte a ciertas horas la voz del *gong* llamando a la plegaria en la pagoda. Pero este indio, que tiene un perfil de Cristo ario y una mirada febril entre sus párpados, ha pasado por innumerables avatares o reencarnaciones: ha sido sucesivamente todas las cosas. Como el Buda ha sido liebre y ha sido lobo, ha sido muchacha y ha sido guerrero, sacerdote y juglar. De una en otra existencia ha ido acumulando ese íntimo fermentar secreto de cada vida y al través de cuerpos sin cuento, se ha filtrado su alma, como la gota por las capas de roca, perdiendo materia y ganando en esencia sutil. Esta esencia sutil de una vida innumerable nos llega hoy, líricamente modulada, en el dulce trémolo de su poesía. Si ha sido un poco cada uno de nosotros, ¿cómo extrañar que en estos versos sorprendamos la revelación de nuestros propios arcanos?

Y siempre que tropecemos con un gran poeta, señora, sucederá lo mismo. Yo diría que el síntoma de un gran poeta es contarnos algo que nadie nos había antes contado, pero que no es nuevo para nosotros. Tal es la misteriosa paradoja que yace en el fondo de toda emoción literaria. Notamos que súbitamente se nos descubre y revela algo, y, a la par, lo revelado y descubierto nos parece lo más sabido y viejo del mundo. Con perfecta ingenuidad exclamamos: ¡Qué verdad es esto, sólo que yo no me había fijado! Diríase que llevamos dentro, inadvertida, toda futura poesía y que el poeta, al

llegar, no hace más que subrayarnos, destacar a nuestros ojos lo que ya poseíamos. Ello es que el descubrimiento lírico tiene para nosotros un sabor de reminiscencia, de cosa que supimos y habíamos olvidado.

Todo gran poeta, señora, nos plagia.

El Sol, 27 de enero de 1918.

II

¿Conoce usted, señora, la historia de Amal? Es la historia más sencilla del mundo; pero cuando la hemos oído, parece que el corazón se nos escapa del pecho, como un pájaro asustado por una vaga sombra. Amal, señora, es un niño huérfano, un niño que está enfermo. El médico no le deja salir a la calle ni corretear por el campo. Por eso Amal asoma su cuerpo a la ventana y asoma su alma a sus ojos: quiere ver las cosas del mundo, del pequeño mundo que se pinta dentro del marco de su ventana. Y todo lo que Amal ve, Amal quiere serlo. Quiere ser el vendedor de quesitos que pasa cantando; quiere ser el guarda que marca la hora en el *gong* municipal; quiere ser la niña vendedora de flores. El almita clara de Amal, señora, es como el vilano de los campos que se va con todos los aires. Por ejemplo: él quisiera ir volando del otro lado de la montaña que se alza en la lejanía. Su tío le dice: «¡Eres tonto! ¿Tú crees que no hay más que ir y subirse a la punta de la montaña? ¿No comprendes que si esa montaña está ahí de pie, como está, está para algo? Si pudiéramos ir más allá, ¿para qué amontonar tanta piedra?» Pero Amal replica: «¿Tú crees, tío, que la han hecho para que nadie pase? Pues a mí me parece que es que, como la tierra no puede hablar, levanta la mano hasta el cielo y nos llama; y los que viven lejos y están sentaditos siempre en su ventana, la ven llamar...»

Del otro lado del camino hay una casa nueva que tiene una bandera flotando siempre en lo alto. «¿Qué casa es ésa?», pregunta Amal. «Es el correo», le responden. «¿Y de quién es?» «Del Rey.» «Y entonces, ¿vienen aquí cartas del Rey?» «¡Claro está! El día menos pensado viene una carta para ti.»

Y Amal, que se va muriendo, sigue asomado a la ventana y habla

con todo el que pasa... Pero la idea de que el Rey escribe cartas es demasiado bonita para que no arrebate en su imaginario torbellino el alma sin peso de Amal. Amal espera una carta del Rey.

Al día siguiente el niño no puede ya asomarse. Yace vencido en su camita. La vida se le ha ido casi entera; sólo un rayo le queda, un menudo rayo tembloroso, hecho con una absurda esperanza: ¡la carta del Rey, la carta que el Rey le va a escribir! Y recogido sobre sí mismo, Amal espía los rumores que llegan, por si alguno de ellos es el del cartero.

Y Amal agoniza; los ojos se le nublan: le parece bañarse en una dulce y tibia oscuridad. Pero llaman a la puerta. ¿Quién es? Es... el heraldo del Rey, el propio heraldo del Rey que anuncia la llegada del Soberano. Y con el heraldo llega el médico de Palacio que el Rey envía para curar al enfermito. ¿Y Amal? ¿Qué se ha hecho de Amal? El alma de Amal se había ido ya, volando, del otro lado de la montaña.

Esta es la historia que Rabindranath Tagore nos cuenta en su poema dramático *El cartero del Rey.*

Adivino, señora, cuál es la actitud en que el final de esta historia la ha sorprendido. Varias veces le he dicho que tiene usted el genio de las actitudes. Cuando en aquellos crepúsculos inolvidables reunía a sus amigos en torno al té y al *cake*, observé a menudo que nuestra conversación variaba siempre que usted cambiaba de postura. Parecía como si la postura de usted fuese el tema de la conversación, y lo que nosotros decíamos, no más que el comentario fervoroso a la línea que hacía su cuerpo en la penumbra. No le extrañe, pues, que la imagine tendido el cuello, el codo en la rodilla, la mano en el mentón y la yema del índice hundiendo su mejilla. La mirada se le ha ido tan lejos que parece dar la vuelta al mundo y acabar mirando lo que hay detrás de sus propias pupilas. ¿Melancolía...? Claro está, señora. Recuerde usted que, según Blanca de Navarra, la melancolía es lo propio de toda alma bien nacida.

El caso es que todos hemos esperado una carta de un Rey. Es más: si por *yo* entendemos, no esa personalidad externa, periférica, convencional que se ocupa en los negocios, en la política, en la lucha social; si por *yo* entendemos el núcleo profundo e íntimo de nuestro ser, bien podemos decir que no hemos hecho en la vida otra cosa que esperar esa carta inverosímil. Lo demás que hemos hecho ha sido faena impuesta por el medio. No éramos nosotros en ella los protagonistas; eran los demás —las cosas, los otros hombres— quienes operaban en nuestra vida. De cuando en cuando, en horas de ocio

o de extrema congoja, veíamos con superlativa sorpresa que de lo más hondo de nuestra persona salía nuestro verdadero *yo*, y que este *yo* era un niño, un niño incorregible, un pequeño cazador de mariposas, voluntarioso e indomesticable, que siempre esperaba lo absurdo. Y a la vez sentimos, señora, que sólo lo que este niño interior desea lograría satisfacernos por completo.

Esto no es una manera de decir, sino una verdad literal. Lo que ocurre es que nos da vergüenza hablar de ello. Porque el hablar es una de nuestras actividades sociales, de aquellas que nos sirven para fingir ante los ojos del prójimo hostil una fisonomía ventajosa. Por esta razón callamos todas esas pueriles esperanzas de mágicos acontecimientos, que, sin embargo, son el último resorte de nuestra existencia. Somos poco leales con nosotros mismos y gravemente ingratos con nuestro niño interior. Él es, él es quien empuja nuestros días, llenos de desazón y de insuficiencia, con el aliento caliente de sus fantásticas esperanzas. Sin él, señora, diez veces en la jornada nos tumbaríamos vencidos al borde del camino, como el can reventado. Pero nuestro Amal íntimo espera siempre su carta del Rey.

Todos los grandes espíritus han sabido escuchar, por debajo de los ruidos exteriores de la vida, la alegría y el llanto del niño que llevamos dentro. Cuando en el Fedón se dispone Sócrates a morir, le presenta Platón demostrando lógicamente a sus discípulos que no debemos temer a la muerte. Pero Kebes replica sonriendo: «Está muy bien cuanto dices, Sócrates; mas yo quisiera que nos convencieses de otra manera, pues, aunque nosotros no temamos a la muerte, acaso un niño dentro de nosotros se asusta de ella. Y a éste, a éste es a quien tienes que convencer para que no se amedrente de la muerte como de un fantasma errante.»

Señora, ¡qué libro más bello se podría escribir sobre el niño en nosotros! Sólo vivimos verdaderamente las horas que él logra vivir. Somos personas formales en los días vulgares de nuestra existencia; pero en las cimas de la vida, en el sumo dolor o la dicha máxima, el niño en nosotros reaparece.

Como usted ve, amiga mía, en *El cartero del Rey*, el héroe dramático es un anhelo incorpóreo, esa extraña potencia del espíritu que nos hace fluir hacia lo que aún no es. Rabindranath se complace subrayando una vez y otra ese dinamismo espiritual que, a la postre, constituye nuestra realidad decisiva. Es el poeta de las cosas que ya van a llegar o que acaban de irse—la flecha que, ya en el aire, estremecida, se anuncia a su blanco con un rumor de abeja, o la que ya partió y nos deja una estela de vacío en la atmósfera, donde,

como una hoja seca, se precipita nuestro corazón. Y así pasamos la vida, señora; esperando o añorando. En tanto que la mitad del alma se ocupa de lo que fué, la otra mitad se preocupa de lo que va a ser. Diríase que lo real y presente sólo sirve para que de él brinquemos al irreal pasado y al irreal porvenir. Canta Rabindranath:

«¡Mi casa no es ya casa para mí! ¡No puedo más! ¡Me voy, que el Desconocido eterno me llama desde el camino!

»Cómo me duele su pisada, resonando en mi pecho!

»—¡Y el viento se levanta y se lamenta el mar!

»¡Quédense ahí mis dudas, mis cuidados! ¡Yo me voy con la marea sin hogar, porque el Desconocido me llama, yéndose ya por el camino!»

Otras veces es el amante o la amada que acaban de irse (véase el número 55 de *El jardinero*) y es el afán del recuerdo que, prendido al que se aleja, dilata nuestro pecho.

No hay sino anhelos, señora; lo demás no existe, por lo menos no existe vitalmente. La realidad de que habla la ciencia es no más que una realidad pensada. Realidad viva únicamente la tienen los objetos cuando en ellos se prende nuestro deseo o nuestra nostalgia. A veces me parece el universo una azulada tiniebla uniforme, surcada tan sólo por nuestros mudos ardores, que se levantan como silenciosos cohetes de oro...

Los indios han sabido esto mejor que nadie, y por eso Buda hace de la sed la substancia del mundo. «La sed, la sed, el deseo nos hace vivir y revivir: sed de placer, sed de vivir y sed de morir.»

Somos, señora, una pintoresca caravana que bajo la férvida turquesa del cielo ecuatorial cruza el tórrido desierto; nos hacemos la ilusión de que somos mercaderes, pero yo aseguro a usted, señora, que nos puso en movimiento tan sólo el puro afán de sentir sed.

Tener las cosas no nos importa; nos importa aspirar a ellas o echarlas de menos cuando ya se han ido, ¿no es cierto? Por esta razón pienso que, en el fondo, tenemos todos los hombres una biografía idéntica. Cuanto de nosotros se cuenta es embuste y leyenda. Si usted me dejase, señora, yo escribiría la verdadera historia de su corazón con estas cuatro palabras: *Ni ya, ni todavía.*

El Sol, 3 de febrero de 1918.

III

¿Ha recibido usted, señora, los volúmenes de Rabindranath Tagore que le he enviado? Deseaba que llegasen cerca de sus nervios juntos con la primavera, a fin de ver qué es lo que pasaba. Perdóneme usted este gesto de hombre de laboratorio que ha preparado un experimento. La tentación es irresistible: su corazón me ha parecido siempre un prodigioso órgano de espiritualidad, un aparato registrador de emociones, el más perfecto que conozco. ¿No es natural que tratase de someterlo al influjo concurrente de lirismo y primavera?

Me interesa en alto grado conocer la impresión que este poeta indo deja en las mejores almas europeas. Tiene, en efecto, para mí esta poesía el valor de un experimento, porque Rabindranath, abandonando toda la *mise en scene* del arte oriental, que suele estorbar nuestra aproximación, conserva intacto su asiatismo. Ahora bien: los europeos necesitamos, si no queremos petrificarnos, confrontar nuestras actitudes esenciales con las de otras porciones planetarias. Durante muchos siglos hemos vivido sin culturas rivales de la nuestra y, nutriéndonos de nuestro propio fondo, hemos llegado a creer que fuera de nosotros nada tiene sentido. Pero he aquí que el Asia, durmiente secular, se incorpora, y del otro lado emerge, con una fisonomía nueva, la vida americana. Otras maneras de entender la existencia, distintas de la europea, vuelven a alzarse en el horizonte, disputándose nuestra adhesión. Torna a haber rivalidad en el mundo, y ya sabe usted que, en mi entender, todas las obras delicadas que el hombre ha realizado se deben a la emulación.

Oyendo el dulce caramillo del poeta bengalí, nos sentimos derivar por una corriente que fluyese hacia atrás, hacia su propio manantial. Los europeos de los últimos siglos estábamos alistados bajo la bandera del *progreso*, que quiere decir multiplicidad y apresuramiento. En oposición al *prestissimo* de nuestra vida occidental, es Rabindranath un corazón donde la vida pulsa en un *adagio cantabile*. Asia no tiene prisa: vive en un *tempo* más cósmico que humano. Apenas comenzamos la lectura de este poeta, el corazón se nos pone al paso, al paso lento con que van por el zodíaco las bestias siderales; al paso germinal con que la semilla asciende so la gleba; al paso con que se hincha y se afloja en las mareas el pecho curvo

del mar. Recuerde usted que los dioses de Asia, los *devas*, toman aliento una vez cada cien años y respiran sólo cada cien horas.

Si ha visto usted algún retrato de Rabindranath, habrá notado esta emanación de calma que se desprende de su fisonomía. Relatando las conferencias que dio en Inglaterra, dice un biógrafo que «parecía tener el poder de convertir un aposento ordinario, una casa de Londres, un aula académica, una reunión popular, en vehículo de su serenidad india». Verdaderamente que nos da vergüenza acercar a este alma, quieta y transparente como un remanso de fines de abril, las nuestras, agitadas y turbias. Las más agudas sospechas nacen como resultado de esta comparación: ¿no será un descarriamiento el rumbo integral de la cultura europea? Porque la calma del indo proviene de que ha puesto bien en claro la relación de su persona con los problemas últimos.

«Es mi delicia aguardar espiando en la linde del camino, donde la sombra persigue a la luz y la lluvia avanza sobre las huellas del estío.

»Mensajeros, con nuevas de otros cielos, me saludan y se apresuran a lo largo del camino.

»Mi corazón exulta dentro de mí y es dulce el aliento de la brisa que pasa.

»Del alba al crepúsculo, permanezco ante mi puerta. Sé que de pronto llegará el momento venturoso en que podré ver.

»Y entretanto sonrío y canto, en plena soledad.

»Y entretanto el aire se satura con el perfume de la promesa.»

¿No es éste, señora, el supremo acierto: lograr que la vida se nos presente como un árbol cuajado de promesas maduras? ¿Qué importa si no se cumplen? Lo decisivo es que la promesa de mañana dé brío a nuestras horas de hoy. ¡Creer que va a acontecer, que puede acontecer algo inmenso en torno nuestro..., he ahí la emoción que yo deseo más para los que amo más! Lo horrible es que nada en derredor nos envíe alusiones a un fermentar secreto y romántico que acaso hierve bajo la corteza visible del mundo. Si las cosas no son más que lo que son, no ofrecerán pretexto para que funcione nuestra víscera cordial. Nuestra pupila se detendrá sobre ellas, pero no se dispararán nuestros afanes. Para esto hace falta que las cosas irradien más allá de lo que cada una es en realidad cierto halo imaginario y como luminosa palpitación; que aparezcan en nuestro paisaje rodeadas de aureola, al modo que el Arcángel Gabriel, y como él, sean mensajeras de anunciaciones. ¿Quiere usted un ejemplo claro de esto que vagamente digo? El semblante de una mujer hermosa. ¿No lo vemos ahí, ante nosotros? ¿No nos entregan nuestros ojos

entera su realidad? Y, sin embargo, la visión del rostro bello, lejos de satisfacernos, es el incitador de nuestro deseo. Porque la belleza —decía Stendhal— es una promesa de felicidad, y lo que tiene de bello no es lo que tiene de real, sino lo que tiene de promesa.

Los acontecimientos que los hombres solemos llamar grandes, como una gran tormenta o una gran batalla, embotan nuestra sensibilidad por su misma violencia. Cuando acaecen, los percibimos según son, y sólo lo que ellos son percibimos. En cambio, a lo mejor, tendidos en la umbría, una hoja vaga que se desprende de la fronda nos roza la sien y produce en nosotros un misterioso estremecimiento, en que nos parece barruntar un suceso inmenso que en aquel instante está ocurriendo, tan grande y universal que no tiene límites, que no tiene forma, que no puede ser definido ni nombrado, y del que la hoja caediza es sólo un humilde nuncio o infinitesimal síntoma. ¡Cuán otro tono y tensión serían los de nuestra vida si acertásemos a creer que hay en todo objeto el símbolo y anuncio de un inmenso bien o de un inmenso mal! Al menos, usted y yo sólo estimamos hondamente a los que creen esto y van por el mundo con un alma de cristal, pronta a quebrarse bajo el golpe de un grano de arena. Para ellos, como para Novalis, es la naturaleza una varita mágica... petrificada.

A veces, esa sensibilidad trascendente se convierte en una constante espera, y cada minuto pasa ante nosotros, con el índice en los labios, en ademán de inminencia. «He cantado muchos cantos en muchos modos —escribe Tagore—; pero todas sus notas siempre claman: Ya viene, ya viene para siempre».

—Pero ¿quién viene, diablo?—preguntará usted, enemiga de lo impreciso, impaciente y nada asiática.

—Señora, Dios—respondo obediente.

He querido ocultarlo hasta el fin, por temor a que le cause alguna desilusión. Rabindranath es un poeta místico. Tuvo en su mocedad amores terrenos, que cantó en *El jardinero;* pero el resto de su obra, espléndido edificio lírico, no tiene, señora, más inquilino que Dios. Pero es el Dios de la India; un Dios benévolo que viaja en su carro de oro entre el polvo de los caminos aldeanos; un Dios sonriente, que «sobre el ancho mundo hace danzar muerte y vida gemelas»; un «maestro-poeta», que ha hecho de la vida de Tagore «una cosa simple y recta, parecida a una flauta de caña que él sabe llenar de música». Escuche usted esta melodía, que tiene un sabor pánico, casi griego:

«Oye, corazón mío, la flauta de mi Amigo, que en ella está la música del olor de las flores del campo, de las hojas relucientes, del agua relampagueadora, de los parajes en sombra donde zumban las abejas.

»Su flauta le roba la sonrisa de sus labios y la echa sobre mi vida.»

Rabindranath, señora, es un David manso. (¡Ah! ¡Nuestro David! Aquél era mejor, porque poseía un ímpetu multiforme: destruía ciudades y danzaba ante el arca. Zagal y hondero, capitán, poeta y bailarín, adúltero y profeta. ¡Lo fue todo aquel hombre! Su hijo Salomón, en cambio, es un decadente, y tiene la pedantería de los herederos. Casi lo imaginamos como una mezcla de los más ingratos extremos, fumando cigarrillos turcos y con gesto de profesor. Con la Reina de Saba no hizo sino discutir sobre temas de economía política, y su famoso palacio debió ser la insoportable síntesis de una academia y un Hotel Ritz).

Con tanta interrupción, amiga mía, tengo que concluir esta carta sin haber comenzado a hablar de nuestro poeta indo. Pero lo importante es que usted lo lea, no que yo lo defina.

El Sol, 31 de marzo de 1918.

UN LIBRO SOBRE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO

Desde los estudios de D. Francisco Giner de los Ríos acaso no ha aparecido en España una obra tan honda y sugestiva sobre filosofía del Derecho como la que ahora saca a la luz el señor Rivera Pastor con el título de *Lógica de la Libertad.*

Se trata de un ensayo muy denso en la ejecución, pero amplísimo en la proyección, para sistematizar los conceptos cardinales de todo Derecho, inclusive el penal y el político. El señor Rivera Pastor ataca en giro agudo y profundo las cuestiones más gravemente filosóficas del problema. Pocas veces un jurista se hallará dotado de más sólida preparación en filosofía.

Por ello, es un libro que va dirigido a muy pocos, dada la infrecuencia de las aficiones filosóficas en nuestro país.

El pensamiento del señor Rivera Pastor avanza desde un fondo clásico de ideología kantiana, más estrictamente dicho, neokantiana. Sin embargo, la ambición principal del libro consiste en una reforma de la filosofía del Derecho que Kant derivó de su sistema. El señor Rivera se hace eco de la justa censura hecha a Kant, desde su propio tiempo, por el formalismo vacío de su filosofía práctica. Stammler y Cohen, cada cual según su humor, han intentado vanamente henchir de materia esas formas vacías que son en Kant lo bueno y lo justo. En la *Lógica de la Libertad* se aspira a lo mismo, pero con un mayor radicalismo y más decidido ánimo.

No es posible en este lugar desenvolver la trayectoria que el propósito del señor Rivera sigue. Ya es en extremo condensada la exposición de su libro, hasta el punto que sólo quien sea un técnico en la materia puede apreciar los matices de ella. Con dos palabras

sólo podría yo indicar ahora que el autor encuentra el origen del formalismo kantiano en que el gran maestro regiomontano no siguió en filosofía práctica la misma arquitectura de su filosofía teorética. En el conocimiento científico, distingue Kant entre el pensar puro, que no es sino forma, y la intuición, en que las cosas nos son dadas como un material que ha de moldearse en aquellas formas. Pero en el conocimiento moral pretende Kant que hallemos los principios rectores de la voluntad mediante el puro pensar, sin intuición ninguna. El señor Rivera se declara muy contra esta resolución, y exige para la Moral y el Derecho una intuición propia.

¿Es esta idea acertada? ¿No existe un grave *quid pro quo* en la interpretación que el señor Rivera se ha formado de la ética kantiana y aun del papel que la intuición representa en su filosofía teorética? En otro sitio más adecuado me propongo hablar de ello. Aquí sólo puede ir mi aplauso por la riqueza de motivos ideológicos y el acierto en no pocos detalles de esa rara obra española.

Sobre algún punto, sin embargo, me permito, desde luego, llamar la atención del autor. El título del libro me parece poco afortunado. Una lógica de la libertad es una cosa tan imposible como una matemática del amor o una ética de los poliedros. Los motivos que han incitado al señor Rivera para titular así su libro debían muy especialmente haberle apartado de ello. Si desea enseñarnos con peculiar acentuación que existen categorías específicas para la Moral y el Derecho; que, por tanto, no se trata de una mera aplicación de las categorías físicomatemáticas a los fenómenos de la voluntad, razón de más para no hablarnos de una lógica de la libertad. Desde su punto de vista, muy remoto, por cierto, del mío, sólo cabe hablar de una «filosofía práctica», bajo la cual vayan una ética y una filosofía del Derecho o teoría jurídica.

Otro punto que me interesa subrayar es el excesivo rango que, tanto en este libro como en casi todo lo que hoy se oye en España sobre la filosofía del Derecho, ocupa Stammler. Su obra es, sin duda, magistral y venerable. Pero su dirección y la manera fundamental de acercarse a los problemas pertenecen a un pretérito irredimible. No vacilemos en decirlo. El neokantismo fue la doctrina donde nos hemos educado para la filosofía; guardemos gratitud a nuestros maestros. Pero el neokantismo no es la ciencia actual, ni mucho menos la futura. El más vivo interés del libro que el señor Rivera publica yace precisamente en su intento de superar el neokantismo.

En fin, una advertencia sobre un *lapsus* que hallo. El señor Rivera hace un paralelo entre los principios de la justicia y los de la

mecánica. La utilidad de ese emparejamiento me parece muy dudosa; pero sólo a distracción cabe atribuir que el autor ponga en el mismo plano la ley de acción y reacción, la cual es, en efecto, un principio de mecánica racional, y la gravitación universal, que no es un principio ni una ley racional, sino una hipótesis empírica, una ley inductiva de física, y, por tanto, una verdad aproximativa. En tiempo de Kant no se veía clara esta diferencia; pero hoy nadie la ve oscura.

El Sol, 10 de febrero de 1918.

UNA PÉRDIDA NACIONAL
NICOLÁS ACHÚCARRO

Ha muerto Nicolás Achúcarro. Desde hace algunos años ejercía en Madrid la medicina de las enfermedades mentales, y desde hace muchos vivía ocupado intensamente en trabajos de investigación biológica.

Ayer, en *El Liberal*, hace el doctor Marañón una conmovida y certera semblanza del egregio espíritu, del hombre encantador que se nos ha ido por la muerte, como tantas veces le hemos visto irse por una de estas calles madrileñas, el amplio abrigo flotando al viento, unos folletos bajo el brazo, los lentes reverberantes de inteligencia y la sonrisa, siempre altiva, sobre el más noble rostro de hombre del Norte. El doctor Marañón no puede reprimir una dolorida sospecha: la de que se aleja sin que España vislumbre cuánto pierde con su irremediable ausencia. Pocas veces es tan justa, en efecto, la patriótica lamentación por la ignorancia en que nuestra raza vive de sus hombres mejores.

Yo no pretendo imponer a nadie mi modo de valorar personas y cosas, pero déjeseme, en esta hora inútil, decir que Nicolás Achúcarro me parecía uno de los diez o doce españoles de más alta calidad intelectual. Es cierto que su juventud, sus enfermedades, y más que todo esto, la discontinuidad del trabajo a que la defectuosa organización de nuestra sociedad obliga, le habían impedido tener ya realizado lo que iba ya teniendo presto. Pero la consumación de una obra, cuando sólo el tiempo la detuvo, sólo puede interesar desde un punto de vista utilitario y no para una mejor fundada estimación. Así y todo, su labor era, en parte, un hecho y había sido integrada en la ciencia universal. El «método de plata y tanino o método de

Achúcarro», para la coloración microscópica, recorrió en poco tiempo, victoriosamente, los laboratorios del mundo.

Pero esto, que ya es mucho, hubiera sido no más que una tilde en la ingente mole de la obra proyectada por nuestro genial histólogo, en quien la fisonomía de Cajal parecía prolongarse hacia el futuro. Cuando la larga enfermedad que le ha vencido tuvo su comienzo, se hallaba vibrante de esfuerzo y entusiasmo porque sentía latir, ya muy cerca de su mano, un delicado secreto de la naturaleza: la base fisiológica de la vida emocional. Tras extensas y penosas investigaciones sobre la estructura y funcionalidad de la neuroglia, había visto la verosimilitud, la casi seguridad de que el poder secretivo de estos mínimos órganos fuera el asiento corporal de esa tan luminosa realidad que llamamos nuestra alegría, y de esa otra, más turbia y grave, que llamamos nuestra tristeza. Una anticipación de esta teoría aparece en las últimas páginas de su postrera publicación

Tenía Achúcarro una mente aguda, clara, tenaz y sistemática; en suma, un talento científico de primer orden. Y además, desde su labor rigorosa, sabía asomarse a todos los haces de la vida, y entre burlón y afable, hacerles una sonrisa. Tenía Achúcarro un profundo desprecio manso por los políticos de su país, y otro desprecio igualmente profundo, pero menos manso, hacia los pseudo-sabios, los hombres de cartón piedra, a quienes veía que tomaba en serio su país. Por esto huyó cuanto pudo de toda ocupación oficial. Un día, por no sé qué azar, puso un ministro en sus manos la organización de un «Patronato de Anormales», que hubiera sido un importante instituto de ciencia, a la vez que de caridad. Pero a los pocos meses un par de maestros balbucientes y otro par de sabios oficiales le arrojaron de aquel lugar, para quien sólo Achúcarro era suficiente. Mientras no conquistemos los españoles una más fina sensibilidad para las distancias y los rangos que debe haber entre los hombres de distinta calidad, toda esperanza de perfección nacional será baldía.

En fin, que se nos fue la sonrisa de Achúcarro, y con ella un enorme capital de ciencia acumulada y una eminente potencia de pensar.

Una vez más, el hombre excepcional, con la cruz de su esfuerzo a cuestas, cruza desapercibido la plaza pública, mientras sus compatriotas prefieren y aplauden a cualquier Barrabás.

El Sol, 26 de abril de 1918.

LA MUERTE DE GALDÓS

LA España oficial, fría, seca y protocolaria, ha estado ausente en la unánime demostración de pena provocada por la muerte de Galdós. La visita del ministro de Instrucción Pública no basta. El pueblo, con su fina y certera perspicacia, ha advertido esa ausencia en la casa del glorioso maestro, en las listas de pésame donde han firmado ya los hijos espirituales de D Benito, los legítimos descendientes de la duquesa Amaranta, de Gabrielillo Araceli, de Solita, de Misericordia y del doctor Centeno. Estos hombres y estas mujeres de España no podían faltar en el homenaje al patriarca. Son los otros los que han faltado. Y, ya a última hora, se ha querido remediar el olvido con un decreto lamentable, espuma de la frivolidad oficial, ejemplo doloroso de cómo pueden cegarse, en las esferas del Poder, los manantiales de la sensibilidad.

Este decreto, en el que no hay ni una palabra emocionada, destacará hoy su sequedad en las columnas de los periódicos, donde palpita el dolor de todo un pueblo, donde tiemblan las frases tiernas y acongojadas de la noble España galdosiana. Acaso hubo que dictarlo ateniéndose a preceptos del protocolo. El protocolo entiende poco de distancias, y equipara a Galdós con Campoamor. No hay desdén para el tierno poeta en señalar el deplorable contraste. El buen D. Ramón, camarada de D. Benito, hubiera sido el primero en protestar. Galdós era el genio. Campoamor el ingenio. La España oficial une a ambos en la hora de los falsos homenajes.

No importa, sin embargo. El pueblo sabe que se le ha muerto el más alto y peregrino de sus príncipes. Y aunque honor de príncipe se le debiera rendir, no habrá para el difunto fastuosidades,

corazas, penachos, sables relucientes, músicas vibradoras ni desfiles marciales. ¡Es verdad que, acaso, todo ello hubiera sido hoy inoportuno! Faltando eso, habrá en el acto de hoy lo que no suele haber en aquellos otros que son aparatosos y solemnes porque el Gobierno ordena que lo sean. Habrá un dolor íntimo y sincero que unirá a todos los buenos españoles ante la tumba del maestro inolvidable. Y esto valdrá por todos los Decretos que puedan aparecer en la *Gaceta*.

Publicado sin firma en *El Sol*, 5 de enero de 1920.

EUGENIA DE MONTIJO

Ha muerto Eugenia de Montijo. He aquí una excelente ocasión para no hablar de política. Se dirá que Eugenia de Montijo fue Emperatriz de Francia, y, por lo tanto, su persona pertenece a la historia política. Es verdad; pero con la misma razón podemos decir que esta dama granadina conquistó a Francia en la persona del Emperador, y, por tanto, el pueblo francés pertenece a la historia sentimental de un corazón de española. Dejemos, pues, la política: aunque sea la de un Imperio, no representa en la vida de una mujer sino un ornamento en torno a su gracia y un atractivo más de su feminidad.

Emperatrices ha habido muchas; pero sus nombres protocolarios no despiertan en las almas las románticas resonancias que el de esta viejecita dormida. Y es que en el caso presente los destellos del rango imperial ceden bajo el certero encanto de este nombre: Eugenia de Montijo, tan fino, tan castizo, tan reverberante que parece una daga de Toledo. Desde un punto de vista más delicadamente humano que el que solemos usar los periodistas, lo importante no es que Eugenia de Montijo fuera Emperatriz, sino que una Emperatriz fuese Eugenia de Montijo.

En zonas de nuestro corazón mucho más profundas que aquella en que se encrespa la política hallará siempre un eco estremecido el eterno cuento de hadas que ha vivido esta mujer. La trayectoria de su vida, sencilla como la de un astro, dibuja en la fantasía una línea legendaria; tenue alborada en el palacio de la plaza del Angel, esplendor de mediodía en Saint-Cloud, crepúsculo en la vaga niebla de Inglaterra. Toda su existencia está llena de avisos mis-

teriosos, sueños eliminados, gitanas profetisas. Cada gesto de su vida es símbólico. Ahora, imponiendo suave inflexión a su vuelo, con una gracil curva de paloma cansada, viene a morir en el palacio de Liria, después de haber posado entre las águilas picudas del Segundo Imperio.

La mayor parte de las cosas que hizo en Francia fueron funestas para la nación. Mas la culpa no es suya, sino del destino que puso a su lado un Napoleón insuficiente. El otro, el verdadero Napoleón, si hubiese sido un poco romántico, se habría también enamorado de ella y llevándola a París la habría dejado irradiar sobre Francia su genial encanto femenino, pero hubiese, a la vez, impedido sus intervenciones políticas.

Su misión no era entender de política, sino lo que, en definitiva, es la misión suprema de la mujer: crear un tipo nuevo y egregio de feminidad, elevarse sobre el horizonte sentimental del hombre como una nueva constelación sugestiva. Y esto lo hizo genialmente Eugenia de Montijo. El admirable óvalo de su rostro subrayado por la presión de dos bandas de cabello ceñidas a las sienes quedará como imagen evocadora de toda una etapa histórica, aunque acaso no sea la mejor. Creó una figura y creó nuevas maneras de alegría; contra lo que hoy piensa el vulgo, esta forma de colaboración en el desarrollo de la historia es tan esencial y tan fértil como la obra del estadista, el nuevo descubrimiento que hace el sabio y el nuevo escalofrío que inventa el poeta.

Por nuestra parte, si hemos de ser sinceros, sólo hallamos en su encantadora fisonomía un vicio que es, a la vez, una grave inelegancia: fue fanática. Sobre la ondulante y suave tolerancia del espíritu francés, sus actividades destacan a veces con acusada rigidez. Fue en este punto demasiado celtibérica, y siguiendo nuestra propensión, siempre que se presentó la oportunidad no se contentó con menos que con querer ser más papista que el Papa.

Pero el destino, merced a un galante azar, se ha ocupado de corregir este único defecto que había en su deleitable persona. Cuando ya no se hable en el mundo de Imperios ni de guerras, ni de políticas, se seguirá contando que Eugenia de Montijo fue amiga de Mérimée y de Stendhal, los dos franceses más libérrimos de espíritu que ha engendrado el siglo XIX. Mérimée había conocido a su madre, la condesa de Montijo, en Madrid. «Es —dice el autor de *Carmen* en una carta íntima— la mejor amiga que tengo en el mundo, y que me ha dado siempre excelentes consejos». Hacia 1838, Mérimée lleva a su amigo y maestro Stendhal a casa de la Montijo, que se

hallaba en París. Como Stendhal era un buen conocedor del eterno femenino, Mérimée le seduce con estas palabras: «Es una mujer encantadora, una admirable amiga, un tipo muy completo y bellísimo de la mujer de Andalucía; le agradará a usted mucho por su ingenio y su naturalidad». Hablar de naturalidad a Stendhal era ponerle en el disparadero. Pronto se anudó un comercio de amistad entre Beyle y la condesa de Montijo —refiere un biógrafo del sin par novelista. Las dos hijas de la condesa, Eugenia y Paquita, se aficionaron a Stendhal. Las noches que iba a verlas eran noches extraordinarias que esperaban impacientemente porque se quedaban hasta más tarde en el salón. Beyle les contaba historias divertidas; les hablaba de Napoleón, les regalaba estampas y Eugenia conservó siempre una *Batalla de Austerlitz* que aquél le había dado. «Cuando sea usted grande —decía Stendhal a Eugenia—, se casará usted con el marqués de Santa Cruz —pronunciaba este nombre con un énfasis cómico—, luego usted me olvidará y yo no me ocuparé más de usted». En diciembre de 1840 la condesa invita a Beyle con frases apremiantes para que las visite en Madrid; se alojaría en su casa e iría con sus dos hijas a esperarle al apearse de la diligencia. Desde Civita-Vecchia, el cónsul literato expresa su nostalgia de las señoritas de Montijo, sus dos amigas de catorce años, sus dos encantadoras españolas. Cuando en 1860 volvía Eugenia, ya Emperatriz, de un viaje a Saboya, vio en el museo de la biblioteca de Grenoble un retrato de Beyle. «¿No es éste —dijo— el señor Beyle? Lo he conocido cuando era niña; me hacía saltar sobre sus rodillas». Olvidaba la Emperatriz que Stendhal la había tratado como a una persona mayor. Ella le escribía cartas breves y siempre sin fecha, a las que Beyle contestaba con epístolas, que, según él se expresaba, tenían los defectos contrarios. (*Stendhal-Beyle*, por Arturo Chuquet.)

Cargada de alegrías y de tristezas, como nave de largo crucero, termina ahora esta larga existencia ejemplar. Triunfadora y derrotada ha puesto sus labios en lo más dulce y lo más amargo. Ha vivido la vida entera. Flor de cima, ha traído sobre sí el rayo de oro del sol y el rayo de fuego de las nubes.

Como españoles no podemos olvidar que Eugenia de Montijo y Mariano Fortuny han sido las dos últimas victorias de España sobre Europa.

Publicado sin firma en *El Sol*, 13 de julio de 1920.

ESPAÑA INVERTEBRADA

BOSQUEJOS DE ALGUNOS PENSAMIENTOS HISTÓRICOS

(1921)

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN

ESTE *libro, llamémosle así, que fue remitido a las librerías en mayo, necesita ahora, según me dicen, nueva edición. Si yo hubiese podido prever para él tan envidiable fortuna, ni lo habría publicado, ni tal vez escrito. Porque, como en el texto reiteradamente va dicho, no se trata más que de un ensayo, de un índice sumamente concentrado y casi taquigráfico de pensamientos. Ahora bien, los temas a que éstos aluden son de tal dimensión y gravedad, que no se les debe tratar ante el gran público, sino con la plenitud de desarrollo y esmero que les corresponde.*

Pero al escribir estas páginas nada estaba más lejos de mis aspiraciones que conquistar la atención del gran público. Obras de índole ideológica como la presente suelen tener en nuestro país un carácter confidencial. Son libros que se publican al oído de unos cuantos. Esta intimidad entre el autor y un breve círculo de lectores afines permite a aquél sin avilantez dar a la estampa lo que, en rigor, es sólo una anotación privada, exenta de cuanto constituye la imponente arquitectura de un libro. A este género de publicaciones confidenciales pertenece el presente volumen. Las ideas que transmite y que forman un cuerpo de doctrina se habían ido formando en mí lentamente. Llegó un momento en que necesitaba libertarme de ellas comunicándolas, y, temeroso de no hallar holgada ocasión para proporcionarles el debido desarrollo, no me pareció ilícito que quedasen sucintamente indicadas en unos cuantos pliegos de papel.

Al encontrarse ahora este ensayo con lectores que no estaban previstos, temo que padezca su contenido algunas malas interpretaciones. Pero el caso es sin remedio, ya que otros trabajos me impiden, hoy como ayer, construir el edificio de un libro según el plano que estas páginas delinean. En tanto que llega mejor coyuntura para intentarlo, me he reducido a revisar la primera edición, corrigiendo el lenguaje en algunos lugares e introduciendo algunas ampliaciones que aumentan el volumen en unas cuarenta páginas.

Mas hay dos cosas sobre que quisiera, desde luego, prevenir la benevolencia del lector.

Se trata en lo que sigue de definir la grave enfermedad que España sufre. Dado este tema, era inevitable que sobre la obra pesase una desapacible atmósfera de hospital. ¿Quiere esto decir que mis pensamientos sobre

España sean pesimistas? He oído que algunas personas los califican así y creen, al hacerlo, dirigirme una censura; pero yo no veo muy claro que el pesimismo sea, sin más ni más, censurable. Son las cosas a veces, de tal condición, que juzgarlas con sesgo optimista equivale a no haberse enterado de ellas. Dicho sin ambages, yo creo que en este caso se encuentran casi todos nuestros compatriotas. No es la menor desventura de España la escasez de hombres dotados con talento sinóptico suficiente para formarse una visión íntegra, de la situación nacional donde aparezcan los hechos en su verdadera perspectiva, puesto cada cual en el plano de importancia que le es propio. Y hasta tal punto es así, que no puede esperarse ninguna mejora apreciable en nuestros destinos mientras no se corrija previamente ese defecto ocular que impide al español medio la percepción acerca de las realidades colectivas. Tal vez sea yo quien se encuentra perdurablemente en error; pero debo confesar que sufro verdaderas congojas oyendo hablar de España a los españoles, asistiendo a su infatigable tomar el rábano por las hojas. Apenas hay cosa que sea justamente valorada: se da a lo insignificante una grotesca importancia, y, en cambio, los hechos verdaderamente representativos y esenciales apenas son notados.

No debiera olvidarse un momento que en la comprensión de la realidad lo decisivo es la perspectiva, el valor que a cada elemento se atribuya dentro del conjunto. Ocurre lo mismo que en la psicología de los caracteres individuales. Poco más o menos, los mismos contenidos espirituales hay en un hombre que en otro. El repertorio de pasiones, deseos, afectos nos suele ser común; pero en cada uno de nosotros las mismas cosas están situadas de distinta manera. Todos somos ambiciosos, mas en tanto que la ambición del uno se halla instalada en el centro y eje de su personalidad, en el otro ocupa una zona secundaria, cuando no periférica. La diferencia de los caracteres, dada la homogeneidad de la materia humana, es ante todo, una diferencia de localización espiritual. Por eso, el talento psicológico consiste en una fina percepción de los lugares que dentro de cada individuo ocupan las pasiones; por lo tanto, en un sentido de la perspectiva.

El sentido para lo social, lo político, lo histórico, es del mismo linaje. Poco más o menos, lo que pasa en una nación pasa en las demás. Cuando se subraya un hecho como específico de la condición española, no falta nunca algún discreto que nos cite otro hecho igual acontecido en Francia, en Inglaterra, en Alemania, sin advertir que lo que se subraya no es el hecho mismo, sino su peso y rango dentro de la anatomía nacional. Aun siendo, pues, aparentemente el mismo, su diferente colocación en el mecanismo colectivo lo modifica por completo. Eadem sed aliter: *las mismas cosas, sólo que de otra manera; tal es el principio que debe regir las meditaciones sobre sociedad, política, historia.*

La aberración visual que solemos padecer en las apreciaciones del presente español queda multiplicada por las erróneas ideas que del pretérito tenemos. Es tan desmesurada nuestra evaluación del pasado peninsular, que por fuerza ha de deformar nuestros juicios sobre el presente. Por una curiosa inversión de las potencias imaginativas, suele el español hacerse ilusiones sobre su pasado en vez de hacérselas sobre el porvenir, que sería más fecundo. Hay quien se consuela de las derrotas que hoy nos infligen los moros, recordando que el Cid existió, en vez de preferir almacenar en el pasado los desastres y procurar victorias para el presente. En nada aparece tan claro este nocivo influjo del antaño como en la producción intelectual. ¡Cuánto no ha estorbado y sigue estorbando para que hagamos ciencia y arte nuevos, por lo menos actuales, la idea de que en el pasado poseímos una ejemplar cultura, cuyas tradiciones y matrices deben ser perpetuadas!

Ahora bien: ¿no es el peor pesimismo creer, como es usado, que España fue un tiempo la raza más perfecta, pero que luego declinó en pertinaz decadencia? ¿No equivale esto a pensar que nuestro pueblo tuvo ya su hora mejor y se halla en irremediable decrepitud?

Frente a ese modo de pensar, que es el admitido, no pueden ser tachadas de pesimismo las páginas de este ensayo. En ellas se insinúa que la descomposición del poder político logrado por España en el siglo XVI no significa, rigorosamente hablando, una decadencia. El encumbramiento de nuestro pueblo fue más aparente que real, y, por lo tanto, es más que real aparente su descenso. Se trata de un espejismo peculiar a la historia de España, espejismo que constituye precisamente el problema específico propuesto a la atención de los meditadores nacionales.

La otra advertencia que quisiera hacer al lector queda ya iniciada en lo que va dicho. Al analizar el estado de disolución a que ha venido la sociedad española, encontramos algunos síntomas e ingredientes que no son exclusivos de nuestro país, sino tendencias generales hoy en todas las naciones europeas. Es natural que sea así. Las épocas *representan un papel de climas morales, de atmósferas históricas a que son sometidas las naciones. Por grande que sea la diferencia entre las fisonomías de éstas, la comunidad de época les impone ciertos rasgos parecidos. Yo no he querido distraer la atención del lector distinguiendo en cada caso lo que me parece fenómeno europeo de lo que juzgo genuinamente español. Para ello habría tenido que intentar toda una anatomía de la época en que vivimos, corriendo el riesgo de dejar desenfocada, sobre tan largo paisaje, la silueta de nuestro problema nacional.*

Ciertamente que el tema —una anatomía de la Europa actual— es demasiado tentador para que un día u otro no me rinda a la voluptuosa faena de tratarlo. Habría entonces de expresar mi convicción de que las

grandes naciones continentales transitan ahora el momento más grave de toda su historia. En modo alguno me refiero con esto a la pasada guerra y sus consecuencias. La crisis de la vida europea labora en tan hondas capas del alma continental, que no puede llegar a ellas guerra ninguna, y la más gigantesca o frenética se limita a resbalar tangenteando la profunda víscera enferma. La crisis a que aludo se había iniciado con anterioridad a la guerra, y no pocas cabezas claras del continente tenían ya noticia de ella. La conflagración no ha hecho más que acelerar el crítico proceso y ponerlo de manifiesto ante los menos avizores.

A estas fechas, Europa no ha comenzado aún su interna restauración. ¿Por qué? ¿Cómo es posible que los pueblos capaces de organizar tan prodigiosamente la contienda se muestren ahora tan incapaces para liquidarla y organizar de nuevo la paz? Nada más natural, se dice: han quedado extenuados por la guerra. Pero esta idea de que las guerras extenúan es un error que proviene de otro tan extendido como injustificado. Por una caprichosa decisión de las mentes, se ha dado en pensar que las guerras son un hecho anómalo en la biología humana, siendo así que la Historia lo presenta en todas sus páginas como cosa no menos normal, acaso más normal que la paz. La guerra fatiga, pero no extenúa: es una función natural del organismo humano, para la cual se halla éste prevenido. Los desgastes que ocasiona son pronto compensados mediante el poder de propia regulación que actúa en todos los fenómenos vitales. Cuando el esfuerzo guerrero deja extenuado a quien lo produce, hay motivo para sospechar de la salud de éste.

Es, en efecto, muy sospechosa la extenuación en que ha caído Europa. Porque no se trata de que no logre dar cima a la reorganización que se propone. Lo curioso del caso es que no se la propone. No es, pues, que fracase en su intento, sino que no intenta. A mi juicio, el síntoma más elocuente de la hora actual es la ausencia en toda Europa de una ilusión hacia el mañana. Si las grandes naciones no se restablecen, es porque en ninguna de ellas existe el claro deseo de un tipo de vida mejor que sirva de pauta sugestiva a la recomposición. Y esto, adviértase bien, no ha pasado nunca en Europa. Sobre las crisis más violentas o más tristes ha palpitado siempre la lumbre alentadora de una ilusión, la imagen esquemática de una existencia más deseable. Hoy en Europa no se estima el presente: instituciones, ideas, placeres saben a rancio. ¿Qué es lo que, en cambio, se desea? En Europa hoy no se desea. No hay cosecha de apetitos. Falta por completo esa incitadora anticipación de un porvenir deseable, que es un órgano esencial en la biología humana. El deseo, secreción exquisita de todo espíritu sano, es lo primero que se agosta cuando la vida declina. Por eso faltan al anciano, y en su hueco vienen a alojarse las reminiscencias.

Europa padece una extenuación en su facultad de desear, que no es posible atribuir a la guerra. ¿Cuál es su origen? ¿Es que los principios mismos de que ha vivido el alma continental están ya exhaustos, como canteras desventradas? No he de intentar responder ahora a esas preguntas que tanto preocupan hoy a los espíritus selectos. He rozado la cuestión para advertir nada más que a los males españoles descritos por mí no cabe hallar medicina en los grandes pueblos actuales. No sirven de modelos para una renovación porque ellos mismos se sienten anticuados y sin un futuro incitante. Tal vez ha llegado la hora en que va a tener más sentido la vida en los pueblos pequeños y un poco bárbaros. Permítaseme que deje ahora inexplicada esta frase de contornos sibilinos. Antes conviene —puesto que se han abierto un camino inesperado hasta el gran público— que produzcan todo su efecto las páginas de este libro, llamémosle así.

Octubre 1922.

PRÓLOGO A LA CUARTA EDICIÓN

HACE *varios años se agotaron los ejemplares de esta obra, y he pensado que acaso conviniera su lectura a una nueva generación de lectores. Estas páginas, en rigor, son ya viejas; comenzaron a publicarse en* El Sol *en 1920. Datan, pues, de casi quince años, y, como Tácito sugiere, «quince años son una etapa decisiva del tiempo humano»:* «per quindecim annos, grande mortalis aevi spatium».

Quince años no es una cifra cualquiera, sino que significa la unidad efectiva que articula el tiempo histórico y lo constituye. Porque historia es la vida humana, en cuanto que se halla sometida a cambios de su estructura general. Pues bien; la estructura de la vida se transforma siempre de quince en quince años. Es cuestión secundaria cuantas cosas continúen o desaparezcan en el paso de uno de esos períodos al siguiente; lo decisivo es que cambia la organización general, la arquitectura y perspectiva de la existencia. Casi fuera expresión estricta de la verdad decir que la palabra «vida humana», referida a 1920 y a 1934, significa cosas muy diferentes; porque, en efecto, la faena de vivir, que es siempre tremebunda, consiste hoy en apuros y afanes muy otros que los de hace quince años (1).

Sería, pues, lo más natural que estas páginas resultasen hoy ilegibles, ya que no son lo bastante arcaicas para acogerse a los beneficios de la Arqueología. Mas también puede acaecer lo contrario; que estas páginas fuesen en 1920 extemporáneas; que hubiesen representado entonces una anticipación, y sólo en la fecha presente encontrasen su hora oportuna.

Cuando menos, cabe asegurar que no pocas de las ideas insinuadas por vez primera en estos artículos tardaron años en brotar fuera de España, y desde allí refluir hacia nuestra península. Algunas valen hoy como «la última palabra», a pesar de que en este volumen, tan viejecito y tan sin pretensiones, estaban ya inclusive con su palabra, con su bautismo terminológico. Sólo les faltaba algo, que han recibido fuera: su falsificación, su desmesuramiento y su petrificación en tópicos.

---

(1) Las razones de todo ello pueden verse en mi libro *El método de las generaciones históricas*, que va a aparecer en las publicaciones de la Cátedra Valdecilla (V. *En torno a Galileo*, tomo V de estas *Obras Completas.)*

Debo decir que a mí, de todas esas ideas, las que hoy me interesan más son las que todavía siguen siendo anticipaciones y aún no se han cumplido ni son hechos palmarios. Por ejemplo, el anuncio de que cuanto hoy acontece en el planeta terminará con el fracaso de las masas en su pretensión de dirigir la vida europea. Es un acontecimiento que veo llegar a grandes zancadas. Ya a estas horas están haciendo las masas —las masas de toda clase— la experiencia inmediata de su propia inanidad. La angustia, el dolor, el hambre y la sensación de vital vacío las curarán de la atropellada petulancia que ha sido en estos años su único principio animador. Más allá de la petulancia descubrirán en sí mismas un nuevo estado de espíritu: la resignación, que es en la mayor parte de los hombres la única gleba fecunda y la forma más alta de espiritualidad a que pueden llegar. Sobre ella será posible iniciar la nueva construcción. Y entonces se verá, con gran sorpresa, que la exaltación de las masas nacionales y de las masas obreras, llevada al paroxismo en los últimos treinta años, era la vuelta que ineludiblemente tenía que tomar la realidad histórica para hacer posible el auténtico futuro, que es, en una u otra forma, la unidad de Europa. Siempre ha acontecido lo mismo. Lo que va a ser la verdadera y definitiva solución de una crisis profunda es lo que más se elude y a lo que mayor resistencia se opone. Se comienza por ensayar todos los demás procedimientos, y con predilección los más opuestos a aquella única solución. Pero el fracaso inevitable de éstos deja exenta, luminosa y evidente la efectiva verdad, que entonces se impone de manera automática, con una sencillez mágica.

Cuando este volumen apareció, tuvo mayores consecuencias fuera que dentro de España. Fuí solicitado reiteradamente para que consintiese su publicación en los Estados Unidos, en Alemania y en Francia; pero me opuse a ello de modo terminante. Entonces los grandes países parecían intactos en su perfección, y este libro presentaba demasiado al desnudo las lacras del nuestro. Como puede verse en el prólogo a la segunda edición, publicada muy pocos meses después de la primera, yo sabía ya que muchas de estas lacras eran secretamente padecidas por aquellas naciones, en apariencia tan ejemplares, pero hubiera sido inútil intentar entonces mostrarlo. Hay gentes que sienten una repugnante y hermética admiración hacia todo el que parece en triunfo, y un desdén bellaco hacia lo que por el momento toma un aire de cosa vencida. Hubiera sido vano decir a estos adoradores de todos los Segismundos que Inglaterra, Francia, Alemania sufrirían de los mismos males que nosotros. Cuando hace diez años anuncié que en todas partes se pasaría por situaciones dictatoriales, que éstas eran una irremediable enfermedad de la época y el castigo condigno de sus vicios, los lectores sintieron gran conmiseración por el estado de mi caletre. Era, pues, preferible, si quería aclarar un poco lo que más me importaba y me urgía —los

problemas de España—, renunciar a complicarlos con los menos patentes del Extranjero. Mi obra era para andar por casa, y debía quedar como un secreto doméstico. Hoy se ha visto que ciertos *males profundos son comunes a todo el Occidente, y no me opondría ya a que estas páginas fuesen vertidas a otros idiomas.*

Mas, con todo esto, no debe el lector creer que va a entrar en la lectura de un libro, lo que se llama, hablando en serio, un libro. Una vez y otra se hace constar en el texto la intención puramente pragmática que lo inspiró. Yo necesitaba para mi vida personal orientarme sobre los destinos de mi nación, a la que me sentía radicalmente adscrito. Hay quien sabe vivir como un sonámbulo; yo no he logrado aprender este cómodo estilo de existencia. Necesito vivir de claridades y lo más despierto posible. Si yo hubiese encontrado libros que me orientasen con suficiente agudeza sobre los secretos del camino que España lleva por la historia, me habría ahorrado el esfuerzo de tener que construirme malamente, con escasísimos conocimientos y materiales, a la manera de Robinsón, *un panorama esquemático de su evolución y de su anatomía. Yo sé que un día, espero que próximo, habrá verdaderos libros sobre historia de España, compuestos por verdaderos historiadores. La generación que ha seguido a la mía, dirigida por algún maestro que pertenece a la anterior, ha hecho avanzar considerablemente la madurez de esa futura cosecha. Pero el hombre no puede esperar. La vida es todo lo contrario de las Kalendas griegas. La vida es prisa. Yo necesitaba sin remisión ni demora aclararme un poco el rumbo de mi país, a fin de evitar en mi conducta, por lo menos, las grandes estupideces. Alguien, en pleno desierto, se siente enfermo, desesperadamente enfermo. ¿Qué hará? No sabe medicina, no sabe casi nada de nada. Es sencillamente un pobre hombre, a quien la vida se le escapa. ¿Qué hará? Escribe estas páginas, que ofrece ahora en cuarta edición a todo el que tenga la insólita capacidad de sentirse, en plena salud, agonizante, y, por lo mismo, dispuesto siempre a renacer.*

Junio 1934.

PRIMERA PARTE

PARTICULARISMO
Y
ACCIÓN DIRECTA

No creo que sea completamente inútil para contribuir a la solución de los problemas políticos distanciarse de ellos por algunos momentos, situándolos en una perspectiva histórica. En esta virtual lejanía parecen los hechos esclarecerse por sí mismos y adoptar espontáneamente la postura en que mejor se revela su profunda realidad.

En este ensayo de ensayo es, pues, el tema histórico y no político. Los juicios sobre grupos y tendencias de la actualidad española que en él van insertos no han de tomarse como actitudes de un combatiente. Intentan más bien expresar mansas contemplaciones del hecho nacional, dirigidas por una aspiración puramente teórica, y en consecuencia, inofensiva.

I. INCORPORACIÓN Y DESINTEGRACIÓN

En la *Historia romana*, de Mommsen, hay, sobre todos, un instante solemne. Es aquel en que, tras ciertos capítulos preparatorios, toma la pluma el autor para comenzar la narración de los destinos de Roma. Constituye el pueblo romano un caso único en el conjunto de los conocimientos históricos: es el único pueblo que desarrolla entero el ciclo de su vida delante de nuestra contemplación. Podemos asistir a su nacimiento y a su extinción. De los demás, el espectáculo es fragmentario: o no los hemos visto nacer, o no los hemos visto aún morir. Roma es, pues, la única trayectoria completa de organismo nacional que conocemos. Nuestra mirada puede acompañar a la ruda Roma *quadrata* en su expansión gloriosa por todo el mundo ecuménico, y luego verla contraerse en unas ruinas, que no por ser ingentes dejan de ser míseras. Esto explica que hasta ahora sólo se haya podido construir una historia, en todo el rigor científico del vocablo: la de Roma. Mommsen fue el gigantesco arquitecto de tal edificio.

Pues bien; hay un instante solemne en que Mommsen va a comenzar la relación de las vicisitudes de este pueblo ejemplar. La pluma en el aire, frente al blanco papel, Mommsen se reconcentra para elegir la primera frase, el compás inicial de su hercúlea sinfonía. En rauda procesión transcurre ante su mente la fila multicolor de los hechos romanos. Como en la agonía suele la vida entera del moribundo desfilar ante su conciencia, Mommsen, que había vivido mejor que ningún romano la existencia del Imperio latino, ve una vez más desarrollarse vertiginosa la dramática película. Todo aquel tesoro de intuiciones da el precipitado de un pensamiento sintético. La pluma suculenta desciende sobre el papel y escribe estas palabras: *La historia de toda nación, y sobre todo de la nación latina, es un vasto sistema de incorporación* (1).

(1) En la edición alemana no se habla de «incorporación», sino de «synoikismo». La idea es la misma: synoiquismo es literalmente convivencia, ayuntamiento de moradas. Al revisar la traducción francesa, prefirió Mommsen una palabra menos técnica.

Esta frase expresa un principio del mismo valor para la historia que en la física tiene este otro: la realidad física consiste últimamente en ecuaciones de movimientos. Calor, luz, resistencia, cuanto en la naturaleza no parece ser movimiento, lo es en realidad. Hemos entendido o explicado un fenómeno cuando hemos descubierto su expresión foronómica, su fórmula de movimiento.

Si el papel que hace en física el movimiento lo hacen en historia los procesos de incorporación, todo dependerá de que poseamos una noción clara de lo que es la incorporación.

Y al punto tropezamos con una propensión errónea, sumamente extendida, que lleva a representarse la formación de un pueblo como el crecimiento por dilatación de un núcleo inicial. Procede este error de otro más elemental, que cree hallar el origen de la sociedad política, del Estado, en una expansión de la familia. La idea de que la familia es la célula social, y el Estado algo así como una familia que ha engordado, es una rémora para el progreso de la ciencia histórica, de la sociología, de la política y de otras muchas cosas (1).

No; incorporación histórica no es dilatación de un núcleo inicial. Recuérdese a este propósito las etapas decisivas de la evolución romana. Roma es primero una comuna, asentada en el monte Palatino y las siete alturas inmediatas: es la Roma palatina, *Septimontium*, o Roma de la montaña. Luego esta Roma se une con otra comuna frontera, asentada sobre la colina del Quirinal, y desde entonces hay dos Romas: la de la montaña y la de la colina. Ya esta primera escena de la incorporación romana excluye la imagen de dilatación. La Roma total no es una expansión de la Roma palatina, sino la articulación de dos colectividades distintas en una unidad superior.

Esta Roma palatino-quirinal vive entre otras muchas poblaciones análogas, de su misma raza latina, con las cuales no poseía, sin embargo, conexión política alguna. La identidad de raza no trae consigo la incorporación en un organismo nacional, aunque a veces favorezca y facilite este proceso. Roma tuvo que someter a las comunas del Lacio, sus hermanas de raza, por los mismos procedimien-

---

(1) En mi estudio, aún no recogido en volumen, *El Estado, la juventud y el Carnaval*, expongo la situación actual de las investigaciones etnográficas sobre el origen de la sociedad civil. Lejos de ser la familia germen del Estado, es, en varios sentidos, todo lo contrario: en primer lugar representa una formación posterior al Estado, y en segundo lugar, tiene el carácter de una reacción contra el Estado. (Recogido posteriormente con el título *El origen deportivo del Estado* (1924), en el tomo II de estas *Obras Completas.)*

tos que siglos más tarde había de emplear para integrar en el Imperio a gentes tan distintas de ella étnicamente como celtíberos y galos, germanos y griegos, escitas y sirios. Es falso suponer que la unidad nacional se funda en la unidad de sangre, y viceversa. La diferencia racial, lejos de excluir la incorporación histórica, subraya lo que hay de específico en la génesis de todo gran Estado.

Ello es que Roma obliga a sus hermanas del Lacio a constituir un cuerpo social, una articulación unitaria, que fué el *foedus latinum*, la federación latina, segunda etapa de la progresiva incorporación.

El paso inmediato fué dominar a etruscos y samnitas, las dos colectividades de raza distinta limítrofes del territorio latino. Logrado esto, el mundo italiota es ya una unidad históricamente orgánica. Poco después, en rápido, prodigioso crescendo, todos los demás pueblos conocidos, desde el Cáucaso al Atlántico, se agregan al torso italiano, formando la estructura gigante del Imperio. Esta última etapa puede denominarse de colonización.

Los estadios del proceso incorporativo forman, pues, una admirable línea ascendente: Roma inicial, Roma doble, federación latina, unidad italiota, Imperio colonial. Este esquema es suficiente para mostrarnos que la incorporación histórica no es la dilatación de un núcleo inicial, sino más bien la organización de muchas unidades sociales preexistentes en una nueva estructura. El núcleo inicial, ni se traga los pueblos que va sometiendo, ni anula el carácter de unidades vitales propias que antes tenían. Roma somete las Galias; esto no quiere decir que los galos dejen de sentirse como una entidad social distinta de Roma, y que se disuelvan en una gigantesca masa homogénea, llamada Imperio romano. No; la cohesión gala perdura, pero queda articulada como una parte en un todo más amplio. Roma misma, núcleo inicial de la incorporación, no es sino otra parte del colosal organismo, que goza de un rango privilegiado por ser el agente de la *totalización*.

Entorpece sobremanera la inteligencia de lo histórico suponer que cuando de los núcleos inferiores se ha formado la unidad superior nacional, dejan aquéllos de existir como elementos activamente diferenciados. Lleva esta errónea idea a presumir, por ejemplo, que cuando Castilla reduce a unidad española a Aragón, Cataluña y Vasconia, pierden estos pueblos su carácter de pueblos distintos entre sí y del todo que forman. Nada de esto; sometimiento, unificación, incorporación no significan muerte de los grupos como tales grupos; la fuerza de independencia que hay en ellos perdura, bien que sometida; esto es, contenido su poder centrífugo por la energía

central, que los obliga a vivir como partes de un todo y no como todos aparte. Basta con que la fuerza central, escultora de la nación —Roma, en el Imperio; Castilla, en España; la Isla de Francia, en Francia—, amengüe para que se vea automáticamente reaparecer la energía secesionista de los grupos adheridos.

Pero la frase de Mommsen es incompleta. La historia de una nación no es sólo la de su período formativo y ascendente; es también la historia de su decadencia. Y si aquélla consistía en reconstruir las líneas de una progresiva incorporación, ésta describirá el proceso inverso. La historia de la decadencia de una nación es la historia de una vasta desintegración

Es preciso, pues, que nos acostumbremos a entender toda unidad nacional no como una coexistencia inerte, sino como un sistema dinámico. Tan esencial es para su mantenimiento la fuerza central como la fuerza de dispersión. El peso de la techumbre, gravitando sobre las pilastras, no es menos esencial al edificio que el empuje contrario, ejercido por las pilastras para sostener la techumbre.

La fatiga de un órgano parece a primera vista un mal que éste sufre. Pensamos acaso que en un ideal de salud la fatiga no existiría. No obstante, la fisiología ha notado que sin un mínimum de fatiga el órgano se atrofia. Hace falta que su función sea excitada, que trabaje y se canse para que pueda nutrirse. Es preciso que el órgano reciba frecuentemente pequeñas heridas que lo mantengan alerta. Estas pequeñas heridas han sido llamadas «estímulos funcionales»; sin ellas, el organismo no funciona, no vive.

Del mismo modo, la energía unificadora, central, de *totalización* —llámesele como se quiera—, necesita para no debilitarse de la fuerza contraria, de la dispersión, del impulso centrífugo perviviente en los grupos. Sin este estimulante, la cohesión se atrofia, la unidad nacional se disuelve, las partes se despegan, flotan aisladas y tienen que volver a vivir cada una como un todo independiente.

2. POTENCIA DE NACIONALIZACIÓN

El poder creador de naciones es un *quid divinum*, un genio o talento tan peculiar como la poesía, la música y la invención religiosa. Pueblos sobremanera inteligentes han carecido de esa dote, y, en cambio, la han poseído en alto grado pueblos bastante torpes para las faenas científicas o artísticas. Atenas, a pesar de su infinita perspicacia, no supo nacionalizar el Oriente mediterráneo; en tanto que Roma y Castilla, mal dotadas intelectualmente, forjaron las dos más amplias estructuras nacionales.

Sería de gran interés analizar con alguna detención los ingredientes de ese talento nacionalizador. En la presente coyuntura basta, sin embargo, con que notemos que es un talento de carácter imperativo, no un saber teórico, ni una rica fantasía, ni una profunda y contagiosa emotividad de tipo religioso. Es un saber querer y un saber mandar.

Ahora bien; mandar no es simplemente convencer ni simplemente obligar, sino una exquisita mixtura de ambas cosas. La sugestión moral y la imposición material van íntimamente fundidas en todo acto de imperar. Yo siento mucho no coincidir con el pacifismo contemporáneo en su antipatía hacia la fuerza; sin ella no habría habido nada de lo que más nos importa en el pasado, y si la excluímos del porvenir sólo podremos imaginar una humanidad caótica. Pero también es cierto que con sólo la fuerza no se ha hecho nunca cosa que merezca la pena.

Solitaria, la violencia fragua pseudoincorporaciones, que duran breve tiempo y fenecen sin dejar rastro histórico apreciable. ¿No salta a la vista la diferencia entre esos efímeros conglomerados de pueblos y las verdaderas, sustanciales incorporaciones? Compárense los formidables imperios mongólicos de Genghis-Khan o Timur con la Roma antigua y las modernas naciones de Occidente. En la jerarquía de la violencia, una figura como la de Genghis-Khan es insuperable. ¿Qué son Alejandro, César o Napoleón, emparejados con el terrible genio de Tartaria, el sobrehumano nómada, domador

de medio mundo, que lleva su *yurta* cosida en la estepa desde el Extremo Oriente a los contrafuertes del Cáucaso? Frente al Khan tremebundo, que no sabe leer ni escribir, que ignora todas las religiones y desconoce todas las ideas, Alejandro, César, Napoleón son propagandistas de la *Salvation Army*. Mas el Imperio tártaro dura cuanto la vida del herrero que lo lañó con el hierro de su espada; la obra de César, en cambio, duró siglos y repercutió en milenios.

En toda auténtica incorporación, la fuerza tiene un carácter adjetivo. La potencia verdaderamente sustantiva que impulsa y nutre el proceso es siempre un dogma nacional, *un proyecto sugestivo de vida en común*. Repudiemos toda interpretación estática de la convivencia nacional y sepamos entenderla dinámicamente. No viven juntas las gentes sin más ni más y porque sí; esa cohesión *a priori* sólo existe en la familia. Los grupos que integran un Estado viven juntos para algo; son una comunidad de propósitos, de anhelos, de grandes utilidades. No conviven *por estar* juntos, sino *para hacer* juntos algo. Cuando los pueblos que rodean a Roma son sometidos, más que por las legiones, se sienten injertados en el árbol latino por una ilusión. Roma les sonaba a nombre de una gran empresa vital donde todos podían colaborar; Roma era un proyecto de organización universal; era una tradición jurídica superior, una admirable administración, un tesoro de ideas recibidas de Grecia que prestaban un brillo superior a la vida, un repertorio de nuevas fiestas y mejores placeres (1). El día que Roma dejó de ser este proyecto de cosas por hacer mañana, el Imperio se desarticuló.

---

(1) A propósito del edicto de Caracalla, de 212 a. de J. C., concediendo a los habitantes del Imperio el derecho de ciudadanía, escribe Bloch en un libro reciente: «El acto de 212 apareció a la larga en todo su verdadero alcance, considerado no tanto en sí mismo como en la serie de hechos de que era resultado y consagración; apareció como la suprema y definitiva expresión, como el coronamiento de la política liberal y generosa proseguida, con una constancia admirable, desde los primeros tiempos de la República. En este sentido habló de él San Agustín, y con la misma intención escribía el galo Rutilius Namatianus, en el momento en que el Imperio iba a derrumbarse, estos hermosos versos, los más bellos en que se ha glorificado la misión histórica de Roma:

Fecisti patriam diversis gentibus unam,
Urbem fecisti quod prius orbis erat.

Bloch, *L'Empire romain*, 215 (1922).

No es el ayer, el pretérito, el haber tradicional, lo decisivo para que una nación exista. Este error nace, como ya he indicado, de buscar en la familia, en la comunidad nativa, previa, ancestral, en el pasado, en suma, el origen del Estado. Las naciones se forman y viven de tener un programa para el mañana.

En cuanto a la fuerza, no es difícil determinar su misión. Por muy profunda que sea la necesidad histórica de la unión entre dos pueblos, se oponen a ella intereses particulares, caprichos, vilezas, pasiones, y más que todo esto, prejuicios colectivos instalados en la superficie del alma popular que va a aparecer como sometida. Vano fuera el intento de vencer tales rémoras con la persuasión que emana de los razonamientos. Contra ellas sólo es eficaz el poder de la fuerza, la gran cirugía histórica.

Es, pues, la misión de ésta resueltamente adjetiva y secundaria, pero en modo alguno desdeñable. Desde hace un siglo padece Europa una perniciosa propaganda en desprestigio de la fuerza. Sus raíces, hondas y sutiles, provienen de aquellas bases de la cultura moderna que tienen un valor más circunstancial, limitado y digno de superación. Ello es que se ha conseguido imponer a la opinión pública europea una idea falsa sobre lo que es la fuerza de las armas. Se la ha presentado como cosa infrahumana y torpe residuo de la animalidad persistente en el hombre. Se ha hecho de la fuerza lo contrapuesto al espíritu, o, cuando más, una manifestación espiritual de carácter inferior.

El buen Heriberto Spencer, expresión tan vulgar como sincera de su nación y de su época, opuso al «espíritu guerrero» el «espíritu industrial», y afirmó que era éste un absoluto progreso en comparación con aquél. Fórmula tal halagaba sobremanera los instintos de la burguesía imperante, pero nosotros debiéramos someterla a una severa revisión. Nada es, en efecto, más remoto de la verdad. La *ética* industrial, es decir, el conjunto de sentimientos, normas, estimaciones y principios que rigen, inspiran y nutren la actividad industrial, es moral y vitalmente inferior a la ética del guerrero. Gobierna a la industria el principio de la utilidad en tanto que los ejércitos nacen del entusiasmo. En la colectividad industrial se asocian los hombres mediante contratos, esto es, compromisos parciales, externos, mecánicos, al paso que en la colectividad guerrera quedan los hombres integralmente solidarizados por el honor y la fidelidad, dos normas sublimes. Dirige al espíritu industrial un cauteloso afán de evitar el riesgo, mientras el guerrero brota de un genial apetito de peligro. En fin, aquello que ambos tienen de común, la

disciplina, ha sido primero inventado por el espíritu guerrero y merced a su pedagogía injertado en el hombre (1).

Sería injusto comparar las formas presentes de la vida industrial, que en nuestra época ha alcanzado su plenitud, con las organizaciones militares contemporáneas, que representan una decadencia del espíritu guerrero. Precisamente lo que hace antipáticos y menos estimables a los ejércitos actuales es que son manejados y organizados por el espíritu industrial. En cierto modo, el militar es el guerrero deformado por el industrialismo.

Medítese un poco sobre la cantidad de fervores, de altísimas virtudes, de genialidad, de vital energía que es preciso acumular para poner en pie un buen ejército. ¿Cómo negarse a ver en ello una de las creaciones más maravillosas de la espiritualidad humana? La fuerza de las armas no es fuerza bruta, sino fuerza espiritual. Esta es la verdad palmaria, aunque los intereses de uno u otro propagandista les impidan reconocerlo. La fuerza de las armas, ciertamente, no es fuerza de razón, pero la razón no circunscribe la espiritualidad. Más profundas que ésta, fluyen en el espíritu otras potencias, y entre ellas las que actúan en la bélica operación. Así, el influjo de las armas, bien analizado, manifiesta, como todo lo espiritual, su carácter predominantemente persuasivo. En rigor, no es la violencia material con que un ejército aplasta en la batalla a su adversario lo que produce efectos históricos. Rara vez el pueblo vencido agota en el combate su posible resistencia. La victoria actúa, más que materialmente, ejemplarmente, poniendo de manifiesto la superior calidad del ejército vencedor, en la que, a su vez, aparece simbolizada, significada, la superior calidad histórica del pueblo que forjó ese ejército (2).

Sólo quien tenga de la naturaleza humana una idea arbitraria tachará de paradoja la afirmación de que las legiones romanas, y

---

(1) Uno de los hombres más sabios e imparciales de nuestra época, el gran sociólogo y economista Max Weber, escribe: «La fuente originaria del concepto actual de la ley fue la disciplina militar romana y el carácter peculiar de su comunidad guerrera.» (*Wirtschaft und Gesellschaft*, página 406; 1922.)

(2) No se oponga a esto la trivial objeción de que un pueblo puede ser más inteligente, sabio, industrioso, civil, artista que otro, y, sin embargo, bélicamente más débil. La calidad o rango histórico de un pueblo no se mide exclusivamente por aquellas dotes. El «bárbaro» que aniquila al romano decadente era menos sabio que éste, y, sin embargo, no es dudosa la superior calidad histórica de aquél. De todos modos, la opinión arriba apuntada alude sólo a la normalidad histórica, que, como toda regla, tiene sus excepciones y su compleja casuística.

como ellas todo gran ejército, han impedido más batallas que las que han dado. El prestigio ganado en un combate evita otros muchos y no tanto por el miedo a la física opresión como por el respeto a la superioridad vital del vencedor. El estado de perpetua guerra en que viven los pueblos salvajes se debe precisamente a que ninguno de ellos es capaz de formar un ejército y con él una respetable, prestigiosa organización nacional.

En tal sesgo, muy distinto del que suele emplearse, debe un pueblo sentir su honor vinculado a su ejército, no por ser el instrumento con que puede castigar las ofensas que otra nación le infiera: éste es un honor externo, vano, hacia afuera. Lo importante es que el pueblo advierta que el grado de perfección de su ejército mide con pasmosa exactitud los quilates de la moralidad y vitalidad nacionales. Raza que no se siente ante sí misma deshonrada por la incompetencia y desmoralización de su organismo guerrero, es que se halla profundamente enferma e incapaz de agarrarse al planeta.

Por tanto, aunque la fuerza represente sólo un papel secundario y auxiliar en los grandes procesos de incorporación nacional, es inseparable de ese estro divino que, como arriba he dicho, poseen los pueblos creadores e imperiales. El mismo genio que inventa un programa sugestivo de vida en común, sabe siempre forjar una hueste ejemplar, que es de ese programa símbolo eficaz y sin par propaganda.

Desde estos pensamientos, como desde un observatorio, miremos ahora en la lejanía de una perspectiva casi astronómica el presente de España.

3. ¿POR QUÉ HAY SEPARATISMO?

Uno de los fenómenos más característicos de la vida política española en los últimos veinte años ha sido la aparición de regionalismos, nacionalismos, separatismos; esto es, movimientos de secesión étnica y territorial. ¿Son muchos los españoles que hayan llegado a hacerse cargo de cuál es la verdadera realidad histórica de tales movimientos? Me temo que no.

Para la mayor parte de la gente, el «nacionalismo» catalán y vasco es un movimiento artificioso que, extraído de la nada, sin causas ni motivos profundos, empieza de pronto unos cuantos años hace. Según esta manera de pensar, Cataluña y Vasconia no eran antes de ese movimiento unidades sociales distintas de Castilla o Andalucía. Era España una masa homogénea, sin discontinuidades cualitativas, sin confines interiores de unas partes con otras. Hablar ahora de regiones, de pueblos diferentes, de Cataluña, de Euzkadi, es cortar con un cuchillo una masa homogénea y tajar cuerpos distintos en lo que era un compacto volumen.

Unos cuantos hombres, movidos por codicias económicas, por soberbias personales, por envidias más o menos privadas, van ejecutando deliberadamente esta faena de despedazamiento nacional, que sin ellos y su caprichosa labor no existiría. Los que tienen de estos movimientos secesionistas pareja idea, piensan con lógica consecuencia que la única manera de combatirlos es ahogarlos por directa estrangulación: persiguiendo sus ideas, sus organizaciones y sus hombres. La forma concreta de hacer esto es, por ejemplo, la siguiente: en Barcelona y Bilbao luchan «nacionalistas» y «unitarios»; pues bien: el Poder central deberá prestar la incontrastable fuerza de que como Poder total goza a una de las partes contendientes; naturalmente, la unitaria. Esto es, al menos, lo que piden los centralistas vascos y catalanes, y no es raro oír de sus labios frases como éstas: «Los separatistas no deben ser tratados como españoles.» «Todo se arreglará con que el Poder central nos envíe un gobernador que se ponga a nuestras órdenes.»

Yo no sabría decir hasta qué extremado punto discrepan de las referidas mis opiniones sobre el origen, carácter, trascendencia y tratamiento de esas inquietudes secesionistas. Tengo la impresión de que el «unitarismo», que hasta ahora se ha opuesto a catalanistas y bizcaitarras, es un producto de cabezas catalanas y vizcaínas nativamente incapaces —hablo en general y respetó todas las individualidades— para comprender la historia de España. Porque, no se le dé vueltas: España es una cosa hecha por Castilla, y hay razones para ir sospechando que, en general, sólo cabezas castellanas tienen órganos adecuados para percibir el gran problema de la España integral. Más de una vez me he entretenido imaginando qué habría acontecido si, en lugar de hombres de Castilla, hubiesen sido encargados, mil años hace, los «unitarios» de ahora, catalanes y vascos, de forjar esta enorme cosa que llamamos España. Yo sospecho que, aplicando sus métodos y dando con sus testas en el yunque, lejos de arribar a la España una, habrían dejado la península convertida en una pululación de mil cantones. Porque, como luego veremos, en el fondo esa manera de entender los «nacionalismos» y ese sistema de dominarlos es, a su vez, separatismo y particularismo: es catalanismo y bizcaitarrismo, bien que de signo contrario.

4. TANTO MONTA

Para quien ha nacido en esta cruda altiplanicie que se despereza del Ebro al Tajo, nada hay tan conmovedor como reconstruir el proceso incorporativo que Castilla impone a la periferia peninsular. Desde un principio se advierte que Castilla sabe mandar. No hay más que ver la energía con que acierta a mandarse a sí misma. Ser emperador de sí mismo es la primera condición para imperar a los demás. Castilla se afana por superar en su propio corazón la tendencia al hermetismo aldeano, a la visión angosta de los intereses inmediatos que reina en los demás pueblos ibéricos. Desde luego se orienta su ánimo hacia las grandes empresas, que requieren amplia colaboración. Es la primera en iniciar largas, complicadas trayectorias de política internacional, otro síntoma de genio nacionalizador. Las grandes naciones no se han hecho desde dentro, sino desde fuera; sólo una acertada política internacional, política de magnas empresas, hace posible una fecunda política interior, que es siempre, a la postre, política de poco calado. Sólo en Aragón existía, como en Castilla, sensibilidad internacional, pero contrarrestada por el defecto más opuesto a esa virtud: una feroz suspicacia rural aquejaba a Aragón, un irreductible apego a sus peculiaridades étnicas y tradicionales. La continuada lucha fronteriza que mantienen los castellanos con la Media Luna, con otra civilización, permite a éstos descubrir su histórica afinidad con las demás Monarquías ibéricas, a despecho de las diferencias sensibles: rostro, acento, humor, paisaje. La «España una» nace así en la mente de Castilla, no como una intuición de algo real —España no era, en realidad, una—, sino como un ideal esquema de algo *realizable*, un proyecto incitador de voluntades, un mañana imaginario capaz de disciplinar el hoy y de orientarlo, a la manera que el blanco atrae la flecha y tiende el arco. No de otra suerte, los codos en su mesa de hombre de negocios, inventa Cecil Rhodes la idea de la Rhodesia: un Imperio que podría ser creado en la entraña salvaje del África. Cuando la tradicional política de Castilla logró conquistar para sus fines el espíritu claro,

penetrante, de Fernando el Católico, todo se hizo posible. La genial vulpeja aragonesa comprendió que Castilla tenía razón, que era preciso domeñar la hosquedad de sus paisanos e incorporarse a una España mayor. Sus pensamientos de alto vuelo sólo podían ser ejecutados desde Castilla, porque sólo en ella encontraban nativa resonancia. Entonces se logra la unidad española; mas ¿para qué, con qué fin, bajo qué ideas ondeadas como banderas incitantes? ¿Para vivir juntos, para sentarse en torno al fuego central, a la vera unos de otros, como viejas sibilantes en invierno? Todo lo contrario. La unión se hace para lanzar la energía española a los cuatro vientos, para inundar el planeta, para crear un imperio aún más amplio. La unidad de España se hace para esto y por esto. La vaga imagen de tales empresas es una palpitación de horizontes que atrae, sugestiona e incita a la unión, que funde los temperamentos antagónicos en un bloque compacto. Para quien tiene buen oído histórico, no es dudoso que *la unidad española fue, ante todo y sobre todo, la unificación de las dos grandes políticas internacionales que a la sazón había en la península:* la de Castilla, hacia África y el centro de Europa; la de Aragón, hacia el Mediterráneo. El resultado fue que, por vez primera en la historia, se idea una *Weltpolitik:* la unidad española fue hecha para intentarla.

En el capítulo anterior he sostenido que la incorporación nacional, la convivencia de pueblos y grupos sociales, exige alguna alta empresa de colaboración y un proyecto sugestivo de vida en común. La historia de España confirma esta opinión, que habíamos formado contemplando la historia de Roma. Los españoles nos juntamos hace cinco siglos para emprender una *Weltpolitik* y para ensayar otras muchas faenas de gran velamen.

Nada de esto es construcción mía; no es orla de mandarín, que yo, literato ocioso, pongo al cabo de quinientos años a esperanzas y dolores de una edad remota. Entre otros mil testimonios, me acojo a dos excepcionales que me ofrecen insuperable garantía y se completan ambos. Uno es de Francesco Guicciardini, que muy joven vino de embajador florentino a nuestra tierra. En su *Relazione di Espagna,* cuenta que un día interrogó al rey Fernando: «¿Cómo es posible que un pueblo tan belicoso como el español haya sido siempre conquistado, del todo o en parte, por galos, romanos, cartagineses, vándalos, moros?» A lo que el rey contestó: «La nación es bastante apta para las armas, pero desordenada, de suerte que sólo puede *hacer con ella grandes cosas el que sepa mantenerla unida y en orden.*» Y esto es —añade Guicciardini— lo que, en efecto, hicieron

Fernando e Isabel; merced a ello pudieron lanzar a España a las grandes empresas militares (1).

Aquí, sin embargo, parece que la unidad es la causa y la condición para hacer grandes cosas. ¿Quién lo duda? Pero es más interesante y más honda, y con verdad de más quilates, la relación inversa: la idea de grandes cosas por hacer engendra la unificación nacional.

Guicciardini no era muy inteligente. La mente más clara del tiempo era Maquiavelo. Nadie en aquella época pensó más sobre política ni conoció mejor el doctrinal íntimo de las cancillerías. Sobre todo, a nadie preocupó tanto la obra de Fernando como al sagaz secretario de la Señoría. Su *Príncipe* es, en rigor, una meditación sobre lo que hicieron Fernando el Católico y César Borgia. Maquiavelismo es principalmente el comentario intelectual de un italiano a los hechos de dos españoles.

Pues bien: existe una carta muy curiosa que Maquiavelo escribe a su amigo Francesco Vettori, otro embajador florentino, a propósito de la tregua inesperada que Fernando el Católico concedió al rey de Francia en 1513. Vettori no acierta a comprender la política del «astuto Re»; pero Maquiavelo le da una explicación sutilísima que resultó profética. Con este motivo resume la táctica de Fernando de España en estas palabras maravillosamente agudas:

«Si hubieseis advertido los designios y procedimientos de este católico rey, no os maravillaríais tanto de esta tregua. Este rey, como sabéis, desde poca y débil fortuna, ha llegado a esta grandeza, y ha tenido siempre que combatir con Estados nuevos y súbditos dudosos (2), y uno de los modos como los Estados nuevos se sostienen y los ánimos vacilantes se afirman o se mantienen suspensos e irresolutos, *è dare di se grande spettazione*, teniendo siempre a las gentes con el ánimo arrebatado por la consideración del fin que alcanzarán las resoluciones y las empresas nuevas. Esta necesidad ha sido conocida y bien usada por este rey; *de aquí han nacido* los asaltos de África, la división del reino (3) y todas estas variadas empresas, y sin atender a la finalidad de ellas *perchè il fine suo non è tanto quello o questo, o quella vittoria, quanto è darsi reputazione n'e popoli* y tenerlos suspensos con la multiplicidad de las hazañas. Y por esto

(1) *Opere inedite*, vol. VI.

(2) Esto es, ensaya la unificación en un Estado de pueblos por tradición independientes, de hombres que no son sus vasallos y súbditos de antiguo.

(3) Se refiere al de Nápoles.

fu sempre animoso datore di principii, fué un gran iniciador de empresas a las cuales da el fin que la suerte le permite y la necesidad le muestra» (1).

No puede pedirse mayor claridad y precisión en un contemporáneo. El suceso posterior hizo patente lo que acertó a descubrir el zahorí de Florencia. Mientras España tuvo empresas a que dar cima y se cernía un sentido de vida en común sobre la convivencia peninsular, la incorporación nacional fué aumentando o no sufrió quebranto.

Pero hemos quedado en que durante estos años hay un rumor incesante de nacionalismos, regionalismos, separatismos...

Volvamos al comienzo de este artículo y preguntémonos: ¿Por qué?

---

(1) Machiavelli, *Opere*, vol. VIII. Existe otro texto de esta carta con algunas variantes que subrayan más el mismo pensamiento, Por ejemplo: «Cosi fece il Re nelle imprese di Granata, di Africa e di Napoli; giacchè il suo vero scopo non fu mai questa o quella vittoria.»

5. PARTICULARISMO

Entre las nuevas emociones suscitadas por el cinematógrafo hay una que hubiera entusiasmado a Goethe. Me refiero a esas películas que condensan en breves momentos todo el proceso generativo de una planta. Entre la semilla que germina y la flor que se abre sobre el tallo como corona de la perfección vegetal, transcurre en la Naturaleza demasiado tiempo. No vemos emanar la una de la otra: los estadios del crecimiento se nos presentan como una serie de formas inmóviles, encerrada y cristalizada cada cual en sí misma y sin hacer la menor referencia a la anterior ni a la subsecuente. No obstante, sospechamos que la verdadera realidad de la vida vegetal no es esa serie de perfiles estáticos y rígidos, sino el movimiento latente en que van saliendo unos de otros, transformándose unos en otros. De ordinario, el *tempo* que la batuta de la Naturaleza impone al crecimiento de las plantas es más lento que el exigido por nuestra retina para fundir dos imágenes quietas en la unidad de un movimiento. En algunos casos, tan raros como favorables, el *tempo* de la planta y el de nuestra retina coinciden, y entonces el misterio de su vida se hace patente en nuestros ojos. Esto aconteció a Goethe cuando bajaba del Norte a Italia: sus pupilas intensas y avizoras, habituales al ritmo germinal de la flora germánica, quedan sorprendidas por el *allegro* de la vegetación meridional, y al choque de la nueva intuición descubre la ley botánica de la metamorfosis, genial contribución de un poeta a la ciencia natural.

Para entender bien una cosa es preciso ponerse a su compás. De otra manera, la melodía de su existencia no logra articularse en nuestra percepción y se desgrana en una secuencia de sonidos inconexos que carecen de sentido. Si nos hablan demasiado de prisa o demasiado despacio, las sílabas no se traban en palabras ni las palabras en frases. ¿Cómo podrán entenderse dos almas de *tempo* melódico distinto? Si queremos intimar con algo o con alguien, tomemos primero el pulso de su vital melodía y, según él exija, galopemos un rato a su vera o pongamos al paso nuestro corazón.

Ello es que el cinematógrafo empareja nuestra visión con el lento crecer de la planta y consigue que el desarrollo de ésta adquiera a nuestros ojos la continuidad de un gesto. Entonces la entendemos con la evidencia misma que a una persona familiar, y nos parece la eclosión de la flor el término de un ademán.

Pues bien: yo imagino que el cinematógrafo pudiera aplicarse a la historia, y condensados en breves minutos, corriesen ante nosotros los cuatro últimos siglos de vida española. Apretados unos contra otros los hechos innumerables, fundidos en una curva sin poros ni discontinuidades, la historia de España adquiriría la claridad expresiva de un gesto, y los sucesos contemporáneos en que concluye el vasto ademán se explicarían por sí mismos como unas mejillas que la angustia contrae o una mano que desciende rendida.

Entonces veríamos que, de 1580 hasta el día, cuanto en España acontece es decadencia y desintegración. El proceso incorporativo va en crecimiento hasta Felipe II. El año vigésimo de su reinado puede considerarse como la divisoria de los destinos peninsulares. Hasta su cima, la historia de España es ascendente y acumulativa; desde ella hacia nosotros, la historia de España es decadente y dispersiva. El proceso de desintegración avanza en riguroso orden de la periferia al centro. Primero se desprenden los Países Bajos y el Milanesado; luego, Nápoles. A principios del siglo XIX se separan las grandes provincias ultramarinas, y a fines de él, las colonias menores de América y Extremo Oriente. En 1900, el cuerpo español ha vuelto a su nativa desnudez peninsular. ¿Termina con esto la desintegración? Será casualidad, pero el desprendimiento de las últimas posesiones ultramarinas parece ser la señal para el comienzo de la dispersión intrapeninsular. En 1900 se empieza a oír el rumor de regionalismos, nacionalismos, separatismos... Es el triste espectáculo de un larguísimo, multisecular otoño, laborado periódicamente por ráfagas adversas que arrancan del inválido ramaje enjambres de hojas caducas.

El proceso incorporativo consistía en una faena de *totalización;* grupos sociales que eran todos aparte, quedaban integrados como partes de un todo. La desintegración es el suceso inverso: las partes del todo comienzan a vivir como todos aparte. A este fenómeno de la vida histórica llamo *particularismo*, y si alguien me preguntase cuál es el carácter más profundo y más grave de la actualidad española, yo contestaría con esa palabra.

Pensando de esta suerte, claro es que me parece una frivolidad juzgar el catalanismo y el bizcaitarrismo como movimientos artifi-

ciosos, nacidos del capricho privado de unos cuantos. Lejos de esto, son ambos no otra cosa que la manifestación más acusada del estado de descomposición en que ha caído nuestro pueblo; en ello se prolonga el gesto de dispersión que hace tres siglos fue iniciado. Las teorías nacionalistas, los programas políticos del regionalismo, las frases de sus hombres carecen de interés y son en gran parte artificios. Pero en estos movimientos históricos, que son mecánica de masas, lo que se dice es siempre mero pretexto, elaboración superficial, transitoria y ficticia, que tiene sólo un valor simbólico como expresión convencional y casi siempre incongruente de profundas emociones, inefables y oscuras, que operan en el subsuelo del alma colectiva. Todo el que en política y en historia se rija por lo que se dice, errará lamentablemente. Ni el programa del Tívoli expresa adecuadamente el impulso centrífugo que siente el pueblo catalán, ni la ausencia de esos programas secesionistas prueba que Galicia, Asturias, Aragón, Valencia no sientan exactamente el mismo instinto de particularismo.

Lo que la gente piensa y dice —la opinión pública— es siempre respetable, pero casi nunca expresa con rigor sus verdaderos sentimientos. La queja del enfermo no es el nombre de su enfermedad. El cardíaco suele quejarse de todo su cuerpo menos de su víscera cordial. A lo mejor nos duele la cabeza, y lo que tienen que curarnos es el hígado. Medicina y política, cuanto mejores son más se parecen al método de Ollendorf.

La esencia del particularismo es que cada grupo deja de sentirse a sí mismo como parte, y, en consecuencia, deja de compartir los sentimientos de los demás. No le importan las esperanzas o necesidades de los otros y no se solidarizará con ellos para auxiliarlos en su afán. Como el vejamen que acaso sufre el vecino no irrita por simpática transmisión a los demás núcleos nacionales, queda éste abandonado a su desventura y debilidad. En cambio, es característica de este estado social la hipersensibilidad para los propios males. Enojos o dificultades que en tiempos de cohesión son fácilmente soportados, parecen intolerables cuando el alma del grupo se ha desintegrado de la convivencia nacional (1).

(1) Pocas cosas hay tan significativas del estado actual como oír a vascos y catalanes sostener que son ellos pueblos «oprimidos» por el resto de España. La situación privilegiada que gozan es tan evidente, que, a primera vista esa queja habrá de parecer grotesca. Pero a quien le interese no tanto juzgar a las gentes como entenderlas, le importa más notar que ese sentimiento es sincero, por muy injustificado que se repute. Y es que se trata de algo

En este esencial sentido podemos decir que el particularismo existe hoy en toda España, bien que modulado diversamente según las condiciones de cada región. En Bilbao y Barcelona, que se sentían como las fuerzas económicas mayores de la Península, ha tomado el particularismo un cariz agresivo, expreso y de amplia musculatura retórica. En Galicia, tierra pobre, habitada por almas rendidas, suspicaces y sin confianza en sí mismas, el particularismo será reentrado, como erupción que no puede brotar, y adoptará la fisonomía de un sordo y humillado resentimiento, de una inerte entrega a la voluntad ajena, en que se libra sin protestas el cuerpo para reservar tanto más la íntima adhesión.

No he comprendido nunca por qué preocupa el nacionalismo afirmativo de Cataluña y Vasconia y, en cambio, no causa pavor el nihilismo nacional de Galicia o Sevilla. Esto indica que no se ha percibido aún toda la profundidad del mal y que los patriotas con cabeza de cartón creen resuelto el formidable problema nacional si son derrotados en unas elecciones los señores Sota o Cambó.

El propósito de este ensayo es corregir la desviación en la puntería del pensamiento político al uso, que busca el mal radical del catalanismo y bizcaitarrismo en Cataluña y en Vizcaya, cuando no es allí donde se encuentra. ¿Dónde, pues?

Para mí esto no ofrece duda: cuando una sociedad se consume víctima del particularismo, puede siempre afirmarse que el primero en mostrarse particularista fue precisamente el Poder central. Y esto es lo que ha pasado en España.

Castilla ha hecho a España, y Castilla la ha deshecho.

Núcleo inicial de la incorporación ibérica, Castilla acertó a superar su propio particularismo e invitó a los demás pueblos peninsulares para que colaborasen en un gigantesco proyecto de vida común. Inventa Castilla grandes empresas incitantes, se pone al servicio de altas ideas jurídicas, morales, religiosas; dibuja un sugestivo plan de orden social; impone la norma de que todo hombre mejor debe ser preferido a su inferior; el activo, al inerte; el agudo, al torpe; el noble, al vil. Todas estas aspiraciones, normas, hábitos, ideas, se mantienen durante algún tiempo vivaces. Las gentes alientan influídas eficazmente por ellas, creen en ellas, las respetan o las temen. Pero si nos

---

puramente relativo. El hombre condenado a vivir con una mujer a quien no ama siente las caricias de ésta como un irritante roce de cadenas. Así, aquel sentimiento de opresión, injustificado en cuanto pretende reflejar una situación objetiva, es síntoma verídico del estado subjetivo en que Cataluña y Vasconia se hallan.

asomamos a la España de Felipe III, advertimos una terrible mudanza. A primera vista nada ha cambiado, pero todo se ha vuelto de cartón y suena a falso. Las palabras vivaces de antaño siguen repitiéndose, pero ya no influyen en los corazones: las ideas incitantes se han tornado tópicos. No se emprende nada nuevo ni en lo político, ni en lo científico, ni en lo moral. Toda la actividad que resta se emplea precisamente «en no hacer nada nuevo», en conservar el pasado —instituciones y dogmas—, en sofocar toda iniciación, todo fermento innovador. Castilla se transforma en lo más opuesto a sí misma: se vuelve suspicaz, angosta, sórdida, agria. Ya no se ocupa en potenciar la vida de las otras regiones; celosa de ellas, las abandona a sí mismas y empieza a no enterarse de lo que en ellas pasa.

Si Cataluña o Vasconia hubiesen sido las razas formidables que ahora se imaginan ser, habrían dado un terrible tirón de Castilla cuando ésta comenzó a hacerse particularista, es decir, a no contar debidamente con ellas. La sacudida en la periferia hubiera acaso despertado las antiguas virtudes del centro y no habrían, por ventura, caído en la perdurable modorra de idiotez y egoísmo que ha sido durante tres siglos nuestra historia.

Analícense las fuerzas diversas que actuaban en la política española durante todas esas centurias, y se advertirá claramente su atroz particularismo. Empezando por la Monarquía y siguiendo por la Iglesia, ningún poder nacional ha pensado más que en sí mismo. ¿Cuándo ha latido el corazón, al fin y al cabo extranjero, de un monarca español o de la Iglesia española por los destinos hondamente nacionales? Que se sepa, jamás. Han hecho todo lo contrario: *Monarquía e Iglesia se han obstinado en hacer adoptar sus destinos propios como los verdaderamente nacionales* (1); han fomentado, generación tras generación, una selección inversa en la raza española. Sería curioso y científicamente fecundo hacer una historia de las preferencias manifestadas por los reyes españoles en la elección de las personas. Ella mostraría la increíble y continuada perversión de valoraciones que los ha llevado casi indefectiblemente a preferir los hombres tontos a los inteligentes; los envilecidos, a los irrepro-

(1) El caso de Carlos III constituye a primera vista una excepción, que a la postre vendría, como toda excepción, a confirmar la regla. Pero en la estimación que hace treinta años sentían los «progresistas» españoles por Carlos III hay mala inteligencia. Podrá una parte de su política ser simpática desde el punto de vista de la cultura general humana, pero el conjunto es acaso el más particularista y antiespañol que ofrece la historia de la Monarquía.

chables. Ahora bien: el error habitual, inveterado, en la elección de personas, la preferencia reiterada de lo ruin a lo selecto, es el síntoma más evidente de que no se quiere en verdad hacer nada, emprender nada, crear nada que perviva luego por sí mismo. Cuando se tiene el corazón lleno de un alto empeño, se acaba siempre por buscar los hombres más capaces de ejecutarlo.

En vez de renovar periódicamente el tesoro de ideas vitales, de modos de coexistencia, de empresas unitivas, el Poder público ha ido triturando la convivencia española y ha usado de su fuerza nacional casi exclusivamente para fines privados.

¿Es extraño que, al cabo del tiempo, la mayor parte de los españoles, y desde luego la mejor, se pregunte: para qué vivimos juntos? *Porque vivir es algo que se hace hacia adelante, es una actividad que va de este segundo al inmediato futuro.* No basta, pues, para vivir la resonancia del pasado, y mucho menos para convivir. Por eso decía Renan que una nación es un plebiscito cotidiano. En el secreto inefable de los corazones se hace todos los días un fatal sufragio que decide si una nación puede de verdad seguir siéndolo. ¿Qué nos invita el Poder público a hacer mañana en entusiasta colaboración? Desde hace mucho tiempo, mucho, siglos, pretende el Poder público que los españoles existamos no más que para que él se dé el gusto de existir. Como el pretexto es excesivamente menguado, España se va deshaciendo, deshaciendo... Hoy ya es, más bien que un pueblo, la polvareda que queda cuando por la gran ruta histórica ha pasado galopando un gran pueblo...

Así, pues, yo encuentro que lo más importante en el catalanismo y el bizcaitarrismo es precisamente lo que menos suele advertirse en ellos; a saber: lo que tienen de común, por una parte, con el largo proceso de secular desintegración que ha segado los dominios de España; por otra parte, con el particularismo latente o variamente modulado que existe hoy en el resto del país. Lo demás, la afirmación de la diferencia étnica, el entusiasmo por sus idiomas, la crítica de la política central, me parece que, o no tiene importancia, o si la tiene, podría aprovecharse en sentido favorable.

Pero esta interpretación del secesionismo vasco-catalán como mero caso específico de un particularismo más general existente en toda España queda mejor probada si nos fijamos en otro fenómeno agudísimo, característico de la hora presente y que nada tiene que ver con provincias, regiones ni razas: el particularismo de las clases sociales.

6. COMPARTIMIENTOS ESTANCOS

La incorporación en que se crea un gran pueblo es principalmente una articulación de grupos étnicos o políticos diversos; pero no es esto sólo: a medida que el cuerpo nacional crece y se complican sus necesidades, origínase un movimiento diferenciador en las funciones sociales y, consecuentemente, en los órganos que las ejercen. Dentro de la sociedad unitaria van apareciendo e hinchiéndose pequeños orbes incluso, cada cual con su peculiar atmósfera, con sus principios, intereses y hábitos sentimentales e ideológicos distintos: son el mundo militar, el mundo político, el mundo industrial, el mundo científico y el artístico, el mundo obrero, etc. En suma: el proceso de unificación en que se organiza una gran sociedad lleva el contrapunto de un proceso diferenciador que divide aquélla en clases, grupos profesionales, oficios, gremios.

Los núcleos étnicos incorporados, antes de su incorporación existían ya como todos independientes. Las clases y los grupos profesionales, en cambio, nacen desde luego como partes. Aquéllos, mejor o peor, pueden volver a vivir solitarios y por sí; pero éstos, aislados y aparte cada uno, no podrían subsistir. ¡Hasta tal punto les es esencial ser partes y sólo partes de una estructura que los envuelve y lleva! El industrial necesita del productor de primeras materias, del comprador de sus productos, del gobernante que pone un orden en el tráfico, del militar que defiende ese orden. A su vez, el mundo militar, «de los defensores» —decía D. Juan Manuel—, necesita del industrial, del agrícola, del técnico.

Habrá, por tanto, salud nacional en la medida que cada una de estas clases y gremios tenga viva conciencia de que es ella meramente un trozo inseparable, un miembro del cuerpo público. Todo oficio u ocupación continuada arrastra consigo un principio de inercia que induce al profesional a irse encerrando cada vez más en el reducido horizonte de sus preocupaciones y hábitos gremiales. Abandonado a su propia inclinación, el grupo acabaría por perder toda sensibilidad para la interdependencia social, toda noción de sus propios lími-

tes y aquella disciplina que mutuamente se imponen los gremios al ejercer presión los unos sobre los otros y sentirse vivir juntos.

Es preciso, pues, mantener vivaz en cada clase o profesión la conciencia de que existen en torno a ella otras muchas clases y profesiones, de cuya cooperación necesitan, que son tan respetables como ella y tienen modos y aun manías gremiales que deben ser en parte tolerados o, cuando menos, conocidos.

¿Cómo se mantiene despierta esta corriente profunda de solidaridad? Vuelvo una vez más al tema que es *leitmotiv* de este ensayo: la convivencia nacional es una realidad activa y dinámica, no una coexistencia pasiva y estática como el montón de piedras al borde de un camino. La nacionalización se produce en torno a fuertes empresas incitadoras que exigen de todos un máximum de rendimiento y, en consecuencia, de la disciplina y mutuo aprovechamiento. La reacción primera que en el hombre origina una coyuntura difícil o peligrosa es la concentración de todo su organismo, un apretar las filas de las energías vitales, que quedan alerta y en pronta disponibilidad para ser lanzadas contra la hostil situación. Algo semejante acontece en un pueblo cuando necesita o quiere en serio hacer algo. En tiempo de guerra, por ejemplo, cada ciudadano parece quebrar el recinto hermético de sus preocupaciones exclusivas, y agudizada su sensibilidad para el todo social, emplea no poco esfuerzo mental en pasar revista, una vez y otra, a lo que puede esperarse de las demás clases profesionales. Advierte entonces con dramática evidencia la angostura de su gremio, la escasez de sus posibilidades y la radical dependencia de los restantes en que, sin notarlo, se hallaba. Recibe ansiosamente las noticias que le llegan del estado material y moral de otros oficios, de los hombres que en ellos son eminentes y en cuya capacidad puede confiarse (1). Cada profesión, por decirlo así, vive en tales agudas circunstancias la vida entera de las demás. Nada acontece en un grupo social que no llegue a conocimiento del resto y deje en él su huella. La sociedad se hace más compacta y vibra integral-

(1) Imagínese el entusiasmo con que el pueblo alemán habrá visto al gremio glorioso de sus químicos destacarse de la humilde oscuridad en que solía vivir y dar en proporciones geniales el patriótico rendimiento que ha asombrado al mundo. De seguro que en tales momentos habrá bendecido la nación entera el cuidado, en apariencia superfluo, que en otro tiempo puso en fomentar los estudios químicos. En cambio, ese mismo pueblo ha maldecido cien veces su torpe desdén hacia la política interior y exterior, que le impidió preparar para el día de las urgencias un selecto cuerpo de diplomáticos y políticos.

mente de polo a polo. A esta cualidad, que en los casos bélicos se manifiesta superlativamente, pero que en medida bastante es poseída por todo pueblo saludable, llamo «elasticidad social». Es en el orden psicológico la misma condición que en el físico permite a la bola de billar transmitir, casi sin pérdida, la acción ejercida sobre uno de sus puntos a todos los demás de su esfera. Merced a esta elasticidad social, la vida de cada individuo queda en cierta manera multiplicada por la de todos los demás; ninguna energía se despilfarra; todo esfuerzo repercute en amplias ondas de transmisión psicológica, y de este modo se aprovecha y acumula. Sólo una nación de esta suerte elástica podrá en su día y en su hora ser cargada prontamente de la electricidad histórica que proporciona los grandes triunfos y asegura las decisivas y salvadoras reacciones.

No es necesario ni importante que las partes de un todo social coincidan con sus deseos y sus ideas; lo necesario e importante es que conozca cada una, y en cierto modo viva, los de las otras. Cuando esto falta, pierde la clase o gremio, como ciertos enfermos de la médula, la sensibilidad táctil; no siente en su periferia el contacto y la presión de las demás clases y gremios; llega consecuentemente a creer que sólo ella existe, que ella es todo, que ella es un todo. Tal es el particularismo de clase, síntoma mucho más grave de descomposición que los movimientos de secesión étnica y territorial; porque, según ya he dicho, las clases y gremios son partes en un sentido más radical que los núcleos étnicos y políticos.

Pues bien: la vida social española ofrece en nuestros días un extremado ejemplo de este atroz particularismo. *Hoy es España, más bien que una nación, una serie de compartimientos estancos.*

Se dice que los políticos no se preocupan del resto del país. Esto, que es verdad, es, sin embargo, injusto, porque parece atribuir exclusivamente a los políticos pareja despreocupación. La verdad es que si para los políticos no existe el resto del país, para el resto del país existen mucho menos los políticos. Y ¿qué acontece dentro de ese resto no político de la nación? ¿Es que el militar se preocupa del industrial, del intelectual, del agricultor, del obrero? Y lo mismo debe decirse del aristócrata, del industrial o del obrero respecto a las demás clases sociales. Vive cada gremio herméticamente cerrado dentro de sí mismo. No siente la menor curiosidad por lo que acaece en el recinto de los demás. Ruedan los unos sobre los otros como orbes estelares que se ignoran mutuamente. Polarizado cada cual en sus tópicos gremiales, no tiene ni noticia de los que rigen el alma del grupo vecino. Ideas, emociones, valores creados dentro de un

núcleo profesional o de una clase, no trascienden lo más mínimo a las restantes. El esfuerzo titánico que se ejerce en un punto del volumen social no es transmitido, no obtiene repercusión unos metros más allá y muere donde nace. Difícil será imaginar una sociedad menos elástica que la nuestra; es decir, difícil será imaginar un conglomerado humano que sea menos una sociedad. Podemos decir de toda España lo que Calderón decía de Madrid en una de sus comedias:

Está una pared aquí
de la otra más distante
que Valladolid de Gante.

7. EL CASO DEL GRUPO MILITAR

Para no seguir moviéndome entre fórmulas generales y abstractas, intentaré describir someramente un ejemplo concreto de compartimiento estanco: el que ofrece la clase profesional de los militares. Casi todo lo que de éstos diga vale, con leves mudanzas, para los demás grupos y gremios.

Después de las guerras colonial e hispanoyanqui quedó nuestro ejército profundamente deprimido, moralmente desarticulado; por decirlo así, disuelto en gran masa nacional. Nadie se ocupó de él ni siquiera para exigirle en forma elevada, justiciera y competente las debidas responsabilidades. Al mismo tiempo, la voluntad colectiva de España, con rara e inconcebible unanimidad, adoptó sumariamente, radicalmente, la inquebrantable resolución de no volver a entrar en bélicas empresas. Los militares mismos se sintieron en el fondo de su ánima contaminados por esta decisión, y D. Joaquín Costa, tomando una vez más el rábano por las hojas, mandó que se sellase el arca del Cid.

He aquí un caso preciso en que resplandece la necesidad de interpretar dinámicamente la convivencia nacional, de comprender que sólo la acción, la empresa, el proyecto de ejecutar un día grandes cosas, son capaces de dar regulación, estructura y cohesión al cuerpo colectivo. Un ejército no puede existir cuando se elimina de su horizonte la posibilidad de una guerra. La imagen, siquiera el fantasma de una contienda posible, debe levantarse en los confines de la perspectiva y ejercer su mística, espiritual gravitación sobre el presente del ejército. La idea de que el útil va a ser un día usado es necesaria para cuidarlo y mantenerlo a punto. Sin guerra posible no hay manera de moralizar un ejército, de sustentar en él la disciplina y tener alguna garantía de su eficacia.

Comprendo las ideas de los antimilitaristas, aunque no las comparto. Enemigos de la guerra, piden la supresión de los ejércitos. Tal actitud, errónea en su punto de partida, es lógica en sus consecuencias. Pero tener un ejército y no admitir la posibilidad de que

actúe, es una contradicción gravísima que, a despecho de insinceras palabras oficiales, han cometido en el secreto de sus corazones casi todos los españoles desde 1900. La única guerra que hubiera parecido concebible, la de independencia, era tan inverosímil que prácticamente no influía en la conciencia pública. Una vez resuelto que no habría guerras, era inevitable que las demás clases se desentendieran del Ejército, perdiendo toda sensibilidad para el mundo militar. Quedó éste aislado, desnacionalizado, sin trabazón con el resto de la sociedad e interiormente disperso. La reciprocidad se hacía inevitable; el grupo social que se siente desatendido reacciona automáticamente con una secesión sentimental. En los individuos de nuestro Ejército germinó una funesta suspicacia hacia políticos, intelectuales, obreros (la lista podía seguir y aun elevarse mucho); fermentó en el grupo armado el resentimiento y la antipatía respecto a las demás clases sociales, y su periferia gremial se fue haciendo cada vez más hermética, menos porosa al ambiente de la sociedad circundante. Entonces comienza el Ejército a vivir —en ideas, propósitos, sentimientos— del fondo de sí mismo, sin recepción ni canje de influencias ambientes. Se fue obliterando, cerrando sobre su propio corazón, dentro del cual quedaban en cultivo los gérmenes particularistas (1).

En 1909, una operación colonial lleva a Marruecos parte de nuestro Ejército. El pueblo acude a las estaciones para impedir su partida, movido por la susodicha resolución de pacifismo. No era lo que se llamó «operación de policía», empresa de tamaño bastante para templar el ánimo de una milicia como la nuestra. Sin embargo, aquel reducido empeño bastó para que despertase el espíritu gremial de nuestro Ejército. Entonces volvió a formarse plenamente su conciencia de grupo, se concentró en sí mismo, se unió consigo mismo; mas no por esto se reunió al resto de las clases sociales. Al contrario: la cohesión gremial se produjo en torno a aquellos sentimientos

(1) Este esquema de la trayectoria psicológica seguida por el alma del grupo militar español es muy posiblemente un puro error. Espero, sin embargo, que se vea en ella el leal ensayo que un extraño hace de entender el espíritu de los militares. Permítaseme recordar que en una conferencia dada en abril de 1914, varios meses antes de la guerra mundial, hablé ya de la desnacionalización del Ejército y anticipé no poco de lo que, por desgracia, luego ha acontecido. Véase el folleto *Vieja y nueva política*, 1914 (tomo I de estas *Obras Completas)*. El sugestivo libro no hace mucho publicado por el conde de Romanones —acaso el más inteligente de nuestros políticos— confirma con testimonio de mayor excepción cuanto voy diciendo.

acerbos que antes he mentado. De todas suertes, Marruecos hizo del alma dispersa de nuestrò Ejército un puño cerrado, moralmente dispuesto para el ataque (1).

Desde aquel momento viene a ser el grupo militar una escopeta cargada que no tiene blanco a que disparar. Desarticulado de las demás clases nacionales —como éstas, a su vez, lo están entre sí—, sin respeto hacia ellas ni sentir su presión refrenadora, vive el Ejército en perpetua inquietud, queriendo gastar la espiritual pólvora acumulada y sin hallar empresa congrua en que hacerlo. ¿No era la inevitable consecuencia de todo este proceso que el Ejército cayese sobre la nación misma y aspirase a conquistarla? ¿Cómo evitar que su afán de campañas quedara reprimido y renunciase a tomar algún presidente del Consejo como si fuese una cota? (2).

Todo tenía que concluir en aquellas jornadas famosas de julio de 1917. En ellas, el Ejército perdió un instante por completo la conciencia de que era una parte, y sólo una parte, del todo español. El particularismo que padece, como los demás gremios y clases, y de que no es más responsable que lo somos todos los demás, le hizo sufrir el espejismo de creerse solo y todo.

He aquí una historia que, *mutatis mutandis*, puede contarse de casi todos los trozos orgánicos de España. Cada uno ha pasado por cierta hora en que, perdida la fe en la organización nacional y embotada su sensibilidad para los demás grupos fraternos, ha creído que su misión consistía en imponer directamente su voluntad. Dicho de otra manera: todo particularismo conduce por fin, inexorablemente, a la acción directa.

---

(1) Que material y técnicamente no estuviese ni esté aún dispuesto, es punto que nada tiene que ver con esta historia psicológica que voy haciendo.

(2) [¡No olvide el lector que está leyendo unas páginas escritas y publicadas a principios de 1921!]

8. ACCIÓN DIRECTA

La psicología del particularismo que he intentado delinear podría resumirse diciendo que el particularismo se presenta siempre que en una clase o gremio, por una u otra causa, se produce la ilusión intelectual de creer que las demás clases no existen como plenas realidades sociales o, cuando menos, que no merecen existir. Dicho aún más simplemente: particularismo es aquel estado de espíritu en que creemos no tener por qué contar con los demás. Una veces por excesiva estimación de nosotros mismos, otras por excesivo menosprecio del prójimo, perdemos la noción de nuestros propios límites y comenzamos a sentirnos como todos independientes. Contar con los demás supone percibir, si no nuestra subordinación a ellos, por lo menos la mutua dependencia y coordinación en que con ellos vivimos. Ahora bien: una nación es, a la postre, una ingente comunidad de individuos y grupos que cuentan los unos con los otros. Este contar con el prójimo no implica necesariamente simpatía hacia él. Luchar con alguien, ¿no es una de las más claras formas en que demostramos que existe para nosotros? Nada se parece tanto al abrazo como el combate cuerpo a cuerpo.

Pues bien: en estados normales de nacionalización, cuando una clase desea algo para sí, trata de alcanzarlo buscando previamente un acuerdo con los demás. En lugar de proceder inmediatamente a la satisfacción de su deseo, se cree obligada a obtenerlo al través de la voluntad general. Hace, pues, seguir a su privada voluntad una larga ruta que pasa por las demás voluntades integrantes de la nación y recibe de ellas la consagración de la legalidad. Tal esfuerzo para convencer a los prójimos y obtener de ellos que acepten nuestra particular aspiración, es la acción legal.

Esta función de contar con los demás tiene sus órganos peculiares: son las instituciones públicas que están tendidas entre individuos y grupos como resortes y muelles de la solidaridad nacional.

Pero una clase atacada de particularismo se siente humillada cuando piensa que para lograr sus deseos necesita recurrir a esas insti-

tuciones u órganos del contar con los demás. ¿Quiénes son los demás para el particularista? En fin de cuentas, y tras uno u otro rodeo, nadie. De aquí la íntima repugnancia y humillación que siente entre nosotros el militar, o el aristócrata, o el industrial, o el obrero cuando tiene que impetrar del Parlamento la satisfacción de sus aspiraciones y necesidades. Esta repugnancia suele disfrazarse de desprecio hacia los políticos; pero un psicólogo atento no se deja desorientar por esta apariencia.

Pica, a la verdad, en historia la unanimidad con que todas las clases españolas ostentan su repugnancia hacia los políticos. Diríase que los políticos son los únicos españoles que no cumplen con su deber ni gozan de las cualidades para su menester imprescindibles. Diríase que nuestra aristocracia, nuestra Universidad, nuestra industria, nuestro Ejército, nuestra ingeniería, son gremios maravillosamente bien dotados que encuentran siempre anuladas sus virtudes y talentos por la intervención fatal de los políticos. Si esto fuera verdad, ¿cómo se explica que España, pueblo de tan perfectos electores, se obstine en no sustituir a esos perversos elegidos?

Hay aquí una insinceridad, una hipocresía. Poco más o menos, ningún gremio nacional puede echar nada en cara a los demás. Allá se van unos y otros en ineptitud, falta de generosidad, incultura y ambiciones fantásticas. Los políticos actuales son fiel reflejo de los vicios étnicos de España, y aun —a juicio de las personas más reflexivas y clarividentes que conozco— son un punto menos malos que el resto de nuestra sociedad (1). No niego que existan otras muy justificadas, pero *la causa decisiva de la repugnancia que las demás clases sienten hacia el gremio político me parece ser que éste simboliza la necesidad en que está toda clase de contar con las demás.* Por esto se odia al político más que como gobernante como parlamentario. El Parlamento es el órgano de la convivencia nacional demostrativo de trato y acuerdo entre iguales. Ahora bien: esto es lo que en el secreto de las conciencias gremiales y de clase produce hoy irritación y frenesí: tener que contar con los demás, a quienes en el fondo se desprecia o se odia. *La única forma de actividad pública que al presente, por debajo de palabras convencionales, satisface a cada clase, es la imposición inmediata de su señera voluntad;* en suma, la acción directa.

(1) Estos días asistimos a la catástrofe sobrevenida en la economía española por la torpeza y la inmoralidad de nuestros industriales y financieros. Por grandes que sean la incompetencia y desaprensión de los políticos, ¿quién puede dudar que los banqueros, negociantes y productores les ganan el campeonato?

Este vocablo fué acuñado para denominar cierta táctica de la clase obrera; pero, en rigor, habría que llamar así cuanto hoy se hace en asuntos públicos. La intensidad y desnudez con que este carácter de acción directa se presenta depende sólo de la fuerza material con que cada gremio cuente. Los obreros llegaron a la idea de semejante táctica por un lógico desarrollo de su actitud particularista. Insolidarios de la sociedad actual, consideran que las demás clases sociales no tienen derecho a existir por ser parasitarias, esto es, antisociales. Ellos, los obreros, son, no una parte de la sociedad, sino el verdadero todo social, el único que tiene derecho a una legítima existencia política. Dueños de la realidad pública, nadie puede impedirles que se apoderen directamente de lo que es suyo. La acción indirecta o parlamentarismo equivale a pactar con los usurpadores, es decir, con quienes no tienen legítima coexistencia social.

Quítese a esto cuanto tiene de esquematismo conceptual propio de una teoría (1); tradúzcase al lenguaje difuso e ilógico de los sentimientos y se hallará el estado de conciencia que hoy actúa en el subsuelo espiritual de casi todas las clases españolas.

---

(1) El particularismo obrerista procede de una teoría, y, por lo tanto, es un fenómeno histórico muy distinto del particularismo espontáneo y emotivo que yo atribuyo a las clases sociales de España. Por ser aquél teórico, de orden racional, como la geometría o el darwinismo, puede existir en todos los pueblos, cualquiera que sea la densidad de su cohesión. El particularismo obrerista no es, pues, un fenómeno peculiar de España; lo es, en cambio, el particularismo del industrial, del militar, del aristócrata, del empleado.

9. PRONUNCIAMIENTOS

He mostrado la acción directa como una táctica que se deriva inevitablemente del particularismo, del no querer contar con los demás. A su vez, el no contar con los demás tiene su causa inmediata en una falta de perspicacia, de vigilancia intelectual. Cuanto más torpes seamos y más angosto nuestro horizonte de curiosidades e intuiciones, menos cosas habitarán nuestro paisaje y con mayor facilidad nos olvidaremos de que el prójimo existe.

La acción directa y la cerrazón mental de que proviene se presentan ya en nuestra historia del siglo XIX con carácter incipiente. Al menos, yo no puedo acordarme de los castizos «pronunciamientos» sin pensar que ellos fueron en pequeño lo que ahora se hace en grande. Algún día publicaré ciertas notas, compuestas tiempo hace, sobre la curiosa psicología de los «pronunciamientos». Ahora me interesa sólo destacar un par de rasgos.

Aquellos coroneles y generales, tan atractivos por su temple heroico y sublime ingenuidad, pero tan cerrados de cabeza, estaban convencidos de su «idea», no como está convencido un hombre normal, sino como suelen los locos y los imbéciles. Cuando un loco o un imbécil se convence de algo, no se da por convencido él solo, sino que al mismo tiempo cree que están convencidos todos los demás mortales. No consideran, pues, necesario esforzarse en persuadir a los demás, poniendo los medios oportunos; les basta con proclamar, con «pronunciar» la opinión de que se trata: en todo el que no sea miserable o perverso repercutirá la incontrastable verdad. Así, aquellos generales y coroneles creían que con dar ellos el «grito» en un cuartel, toda la anchura de España iba a resonar en ecos coincidentes.

Consecuencia de esto era que los conspiradores no solían preocuparse de preparar a tiempo grandes núcleos auxiliares, ni siquiera numerosas fuerzas de combate. ¿Para qué? Los «pronunciados» no creían nunca que fuese preciso luchar de firme para obtener el triunfo. Seguros de que casi todo el mundo en secreto opinaba como ellos,

tenían fe ciega en el efecto mágico de «pronunciar» una frase. *No iban, pues, a luchar, sino a tomar posesión del Poder público.*

Yo creo que casi todos los movimientos políticos de los últimos años reproducen esos dos caracteres de los «pronunciamientos».

Quedaría incompleto y aun tergiversado el análisis del estado presente de España que estas páginas ensayan si se entendiera que la inquietud particularista descrita en ellas ha engendrado un ambiente de feroz lucha entre unas clases y otras. ¡Ojalá que hubiese en España alguien con ansia de luchar! Por desgracia, acontece lo contrario. Hay disociación; pero lo que podía hacerla fecunda, una impetuosa voluntad de combatir que pudiera llevar a una recomposición, falta por completo.

Es suficientemente notorio que para encender una vela hace falta a lo menos que la vela esté apagada. Del mismo modo, para sentir afán de combatir hace falta a lo menos no estar convencido de que se ha ganado ya la batalla. No hay estados de espíritu más divergentes que el del combatiente y el del triunfante. El que, en efecto, quiere luchar, empieza por creer que el enemigo existe, que es poderoso; por tanto, peligroso; por tanto, respetable. Procurará en vista de ello aunar todas las colaboraciones posibles; empleará todos los resortes de la gracia persuasiva, de la dialéctica, de la cordialidad y aun de la astucia para enrolar bajo su bandera cuantas fuerzas pueda. El que se cree victorioso procederá inversamente; tiene ya a su espalda e inerte al enemigo. No necesita andar con contemplaciones, ni halagar a nadie para que le ayude, ni fingir aptitudes amplias, generosas, que arrastren en pos de sí los corazones. Por el contrario, tenderá a reducir sus filas para repartir entre menos el botín de la victoria, y marchando en vía recta, tomará posesión de lo conquistado. La acción directa, en suma, es la táctica del victorioso, no la del luchador.

Vuélvase la vista a cualquiera de los movimientos políticos que se han disparado en estos años, y se verá cómo la táctica seguida en ellos revela que surgieron no para pelear, sino, al contrario, por creer que tenían de antemano ganada la partida.

En 1917 intentan obreros y republicanos una revoluncioncita. El desmandamiento militar de julio les había hecho creer que era el momento. ¿El momento de qué? ¿De batallar? No; al revés; el momento de tomar posesión del Poder público, que parecía yacer en medio del arroyo, como «res nullius». Por esto, aquellos socialistas y republicanos no quisieron contar con nadie, no llamaron con palabras fervorosas y de elevada liberalidad al resto de la nación. Supusieron que casi todo el mundo deseaba lo mismo que ellos, y procedieron

a dar el «grito» en tres o cuatro barrios de otras tantas poblaciones.

Pocos años antes había surgido el «maurismo». Don Antonio Maura, en medio de no pocos aciertos, cometió el error de «pronunciarse». Fué un «pronunciado» de levita. Creyó que existía una masa de españoles, la más importante en número y calidad, apartada de la vida pública por asco hacia los usos políticos. Presumió que esta «masa neutra», ardiendo en convicciones idénticas a las suyas, gustaba del rígido gesto autoritario, profesaba el más fervoroso y tradicional catolicismo y se deleitaba con la prosa churrigueresca de nuestro siglo XVII. Bastaba con dar el «grito» para que aquel torso de España despertase a la vida pública. A lo sumo, convendría hostigar un poco su inveterada inercia, haciendo obligatorio el sufragio. Y ¿los demás, los que no coincidían de antemano con él? ¡Ah! Esos no existían, y si existían, eran unos precitos. En vez de atraerlos, persuadirlos o corregirlos, lo urgente era excluirlos, eliminarlos, distanciarlos, trazando una mágica línea entre los buenos y los malos. De aquí el famoso «Nosotros somos nosotros». En su época culminante, D. Antonio Maura no ha hecho el menor ademán para convencer al que no estuviese ya convencido.

Años de soledad han enseñado al egregio espíritu del señor Maura que para hacer grandes cosas es la peor una táctica de exclusiones. Precisamente para que sean fecundas ciertas eliminaciones ejemplares es necesario compensarlas con magnánimos apelativos de colaboración, con llamamientos generosos hacia los cuatro puntos cardinales, que permitan a todos los ciudadanos sentirse aludidos. Las revoluciones y cambios victoriosos han solido hacerse con ideas de amplísimo seno, al paso que la revolución obrera va en derrota por su absurda pretensión de triunfar a fuerza de exclusiones.

Es penoso observar que desde hace muchos años, en el periódico, en el sermón y en el mitin, se renuncia desde luego a convencer al infiel, y se habla sólo al parroquiano ya convicto. A esto se debe el progresivo encanijamiento de los grupos de opinión. Ninguno crece; todos se contraen y disminuyen. Los «drusos» del Líbano son enemigos del proselitismo por creer que el que es «drusita» ha de serlo desde toda la eternidad. En tal sentido, somos bastante drusos todos los españoles.

Nos falta la cordial efusión del combatiente y nos sobra la arisca soberbia del triunfante. No queremos luchar; queremos simplemente vencer. Como esto no es posible, preferimos vivir de ilusiones y nos contentamos con proclamarnos ilusamente vencedores en el parvo

recinto de nuestra tertulia de café, de nuestro casino, de nuestro cuarto de banderas o simplemente de nuestra imaginación.

Quien desee que España entre en un período de consolidación, quien en serio ambicione la victoria, deberá contar con los demás, aunar fuerzas y, como Renán decía, «excluir toda exclusión» (1).

La insolidaridad actual produce un fenómeno muy característico de nuestra vida pública, que debieran todos meditar: *cualquiera tiene fuerza para deshacer* —el militar, el obrero, este o el otro político, este o el otro grupo de periódicos—; *pero nadie tiene fuerza para hacer, ni siquiera para asegurar sus propios derechos.*

Hay muy escasas energías en España; si no las atamos unas con otras, no juntaremos lo bastante para mandar cantar a un ciego. Alguna vez he dicho que la mejor política va sugerida en el humilde apotegma de Sancho: «En trayéndote la vaquilla, corre con la soguilla.»

Pero en lugar de correr con la soguilla, parecemos resueltos a ir trucidando todas las vaquillas.

---

(1) En 1915 me ocurría escribir: «No somos de ningún partido actual porque las diferencias que separan unos de otros responden, cuando más, a palabras y no a diferencias reales de opinión. Hay que confundir los partidos de hoy para que sean posibles mañana nuevos partidos vigorosos.» Revista *España*, núm. 1.

SEGUNDA PARTE

LA AUSENCIA DE LOS MEJORES

1. ¿NO HAY HOMBRES O NO HAY MASAS?

ME interesa que las curvas impuestas por el desarrollo de toda idea un poco compleja no despojen de claridad a la trayectoria seguida en este ensayo. He intentado en él sugerir que la actualidad pública de España se caracteriza por un imperio casi exclusivo del particularismo y la táctica de acción directa que le es aneja. A este fin convenía partir, como del hecho más notorio, del separatismo catalán y vasco. Pero la opinión vulgar ve en él no más que una especie de tumor inesperado y casual, sobrevenido a la carne española, y cree descubrir su más grave malignidad en lo que, a mi juicio, es solamente adjetivo y mero pretexto que una desazón más profunda busca para airearse. Catalanismo y bizcaitarrismo no son síntomas alarmantes por lo que en ellos hay de positivo y peculiar —la afirmación «nacionalista»—, sino por lo que en ellos hay de negativo y común al gran movimiento de desintegración que empuja la vida toda de España. Por esta razón era interesante mostrar primero que estos separatismos de ahora no hacen sino continuar el progresivo desprendimiento territorial sufrido por España durante tres siglos. Luego convenía hacer patente la identidad que, bajo muecas diversas, existe entre el particularismo regional y el de las clases, grupos y gremios. Si se advierte que un mismo rodaje de últimas tendencias y emociones mueve el catalanismo y la actuación del Ejército —dos cosas a primera vista antagónicas—, se evitará el error de localizar el mal donde no está. La realidad histórica es a menudo como la urraca de la pampa,

> *que en un* lao *pega los gritos*
> *y en otro pone los huevos.*

De esta manera puede contribuir este estudio a dirigir la atención hacia estratos más hondos y extensos de la existencia española, donde en verdad anidan los dolores que luego dan sus gritos en Barcelona o en Bilbao.

Se trata de una extremada atrofia en que han caído aquellas funciones espirituales cuya misión consiste precisamente en superar

el aislamiento, la limitación del individuo, del grupo o de la región. Me refiero a la múltiple actividad que en los pueblos sanos suele emplear el alma individual en la creación o recepción de grandes proyectos, ideas y valores colectivos.

Como ejemplo curioso de esta atrofia puede servir el tópico, en apariencia inocente, de que «hoy no hay hombres» en España. Yo creo que si un Cuvier de la Historia encontrase el hueso de esta sencilla frase, tan repetida hoy entre nosotros, podría reconstruir el esqueleto entero del espíritu público español durante los años corrientes.

Cuando se dice «que hoy no hay hombres», se sobredice que ayer sí los había. Aquella frase no pretende significar nada absoluto, sino meramente una evaluación comparativa entre el hoy y el ayer. Ayer es, para estos efectos, la época feliz de la Restauración y la Regencia, en que aún había «hombres».

Si fuésemos herederos de una edad tan favorable que durante ella hubiesen florecido en España un Bismarck o un Cavour, un Víctor Hugo o un Dostoyewsky, un Faraday o un Pasteur, el reconocimiento de que hoy no había tales hombres sería la cosa más natural del mundo. Pero Restauración y Regencia no sólo transcurrieron exentas de tamañas figuras, sino que representan la hora de mayor declinación en los destinos étnicos de España. Nadie puede dudar de que el contenido vital de nuestro pueblo es hoy muy superior al de aquel tiempo. En ciencia como en riqueza, ha crecido de entonces acá España en proporciones considerables.

Sin embargo, ayer había «hombres» y hoy no. Esto debe escamarnos un poco. ¿Qué género de «hombría» gozaban aquellos que eran «hombres» y hoy falta a los pseudo-hombres vivientes? ¿Eran más inteligentes, más capaces en sus personas? ¿Había mejores médicos o ingenieros que ahora? ¿Conocía Echegaray la matemática mejor que Rey Pastor? ¿Era más enérgico y perspicaz Ruiz Zorilla que Lerroux? ¿Se encerraba más agudeza en Sagasta que en el conde de Romanones? ¿Había más ciencia en la obra de Menéndez y Pelayo que en la de Menéndez Pidal? ¿Valían más los estremecimientos poéticos de Núñez de Arce que los de Rubén Darío? ¿Escribía mejor castellano Valera que Pérez de Ayala? Para todo el que juzgue con imparcialidad y alguna competencia, no es dudoso que en casi todas las disciplinas y ejercicios hay hoy españoles tan buenos, si no mejores, que los de ayer, aunque tan pocos hoy como ayer.

Sin embargo, tiene razón el tópico: ayer había «hombres» y hoy no. La «hombría» que, sin darse cuenta de ello, echa hoy la gente de menos, no consiste en las dotes que la persona tiene, sino preci-

samente en las que el público, la muchedumbre, la masa, pone sobre ciertas personas elegidas. En estos años han ido muriendo los últimos representantes de aquella edad de «hombres». Los hemos conocido y tratado. ¿Quién podría en serio atribuirles calidades de inteligencia y eficacia que no fueran superlativamente modestas? No obstante, a nosotros mismos nos parecían «hombres». La «hombría» estaba, no en sus personas, sino en torno a ellas; era una mística aureola, un nimbo patético que los circundaba, proveniente de su representación colectiva. Las masas habían creído en ellos, los habían exaltado, y esta fe, este respeto multitudinarios aparecían condensados en el dintorno de su mediocre personalidad.

Tal vez no haya cosa que califique más certeramente a un pueblo y a cada época de su historia como el estado de las relaciones entre la masa y la minoría directora. La acción pública —política, intelectual o educativa— es, según su nombre indica, de tal carácter, que el individuo por sí solo, cualquiera que sea el grado de su genialidad, no puede ejercerla eficazmente. La influencia pública o, si se prefiere llamarla así, la influencia social, emana de energías muy diferentes de las que actúan en la influencia privada que cada persona puede ejercer sobre la vecina. Un hombre no es nunca eficaz por sus cualidades individuales, sino por la energía social que la masa ha depositado en él. Sus talentos personales fueron sólo el motivo, ocasión o pretexto para que se condensase en él ese dinamismo social.

Así, un político irradiará tanto de influjo público cuanto sea el entusiasmo y confianza que su partido haya concentrado en él. Un escritor logrará saturar la conciencia colectiva en la medida que el público sienta hacia él devoción. En cambio, sería falso decir que un individuo influye en la proporción de su talento o de su laboriosidad. La razón es clara: cuanto más hondo, sabio y agudo sea un escritor, mayor distancia habrá entre sus ideas y las del vulgo, y más difícil su asimilación por el público. Sólo cuando el lector vulgar tiene fe en el escritor, y le reconoce una gran superioridad sobre sí mismo, pondrá el esfuerzo necesario para elevarse a su comprensión. En un país donde la masa es incapaz de humildad, entusiasmo y adoración a lo superior, se dan todas las probabilidades para que los únicos escritores influyentes sean los más vulgares; es decir, los más fácilmente asimilables; es decir, los más rematadamente imbéciles.

Lo propio acontece con el público. Si la masa no abre, *ex abundantia cordis* por fervorosa impulsión, un largo margen de fe entusiasta a un hombre público, antes bien, creyéndose tan lista como él, pone en crisis cada uno de sus actos y gestos, cuanto más fino sea el

político, más irremediables serán las malas inteligencias, menos sólida su postura, más escaso estará de verdadera representación colectiva. Y ¿cómo podrá vencer al enemigo un político que se ve obligado cada día a conquistar humildemente su propio partido?

Venimos, pues, a la conclusión de que los «hombres» cuya ausencia deplora el susodicho tópico son propiamente creación efusiva de las masas entusiastas y, en el mejor sentido del vocablo, mitos colectivos.

En las horas de historia ascendente, de apasionada instauración nacional, las masas se sienten masas, colectividad anónima que, amando su propia unidad, la simboliza y concreta en ciertas personas elegidas, sobre las cuales decanta el tesoro de su entusiasmo vital. Entonces se dice que «hay hombres». En las horas decadentes, cuando una nación se desmorona, víctima del particularismo, las masas no quieren ser masas, cada miembro de ellas se cree personalidad directora, y revolviéndose contra todo el que sobresale, descarga sobre él su odio, su necedad y su envidia. Entonces, para justificar su inepcia y acallar un íntimo remordimiento, la masa dice que no «hay hombres».

Es completamente erróneo suponer que el entusiasmo de las masas depende del valer de los hombres directores. La verdad es estrictamente lo contrario: el valor social de los hombres directores depende de la capacidad de entusiasmo que posea la masa. En ciertas épocas parece congelarse el alma popular; se vuelve sórdida, envidiosa, petulante, y se atrofia en ella el poder de crear mitos sociales. En tiempos de Sócrates había hombres tan fuertes como pudo ser Hércules; pero el alma de Grecia se había enfriado, e incapaz de segregar míticas fosforescencias, no acertaba ya a imaginar en torno al forzudo un radiante zodíaco de doce trabajos.

Atiéndase a la vida íntima de cualquier partido actual. En todos, incluso en los de la derecha, presenciamos el lamentable espectáculo de que, en vez de seguir al jefe del partido, es la masa de éste quien gravita sobre su jefe. Existe en la muchedumbre un plebeyo resentimiento contra toda posible excelencia, y luego de haber negado a los hombres mejores todo fervor y social consagración, se vuelve a ellos y les dice: «No hay hombres.»

¡Curioso ejemplo de la sólita incongruencia entre lo que la opinión pública dice y lo que más en lo hondo siente! Cuando oigáis decir «Hoy no hay hombres», entended: «Hoy no hay masas.»

2. IMPERIO DE LAS MASAS

Una nación es una masa humana organizada, estructurada por una minoría de individuos selectos. Cualquiera que sea nuestro credo político, nos es forzoso reconocer esta verdad, que se refiere a un estrato de la realidad histórica mucho más profundo que aquel donde se agitan los problemas políticos. La forma jurídica que adopte una sociedad nacional podrá ser todo lo democrática y aun comunista que quepa imaginar; no obstante, su constitución viva, transjurídica, consistirá siempre en la acción dinámica de una minoría sobre una masa. Se trata de una ineludible ley natural, que representa en la biología de las sociedades un papel semejante al de la ley de las densidades en física. Cuando en un líquido se arrojan cuerpos sólidos de diferente densidad, acaban éstos siempre por quedar situados a la altura que a su densidad corresponde. Del mismo modo, en toda agrupación humana se produce espontáneamente una articulación de sus miembros según la diferente densidad vital que poseen. Esto se advierte ya en la forma más simple de sociedad: en la conversación. Cuando seis hombres se reúnen para conversar, la masa indiferenciada de interlocutores que al principio son queda poco después articulada en dos partes, una de las cuales dirige en la conversación a la otra, influye en ella, regala más que recibe. Cuando esto no acontece es que la parte inferior del grupo se resiste anómalamente a ser dirigida, influída por la porción superior, y entonces la conversación se hace imposible. Así, cuando en una nación la masa se niega a ser masa —esto es, a seguir a la minoría directora—, la nación se deshace, la sociedad se desmembra, y sobreviene el caos social, la invertebración histórica.

Un caso extremo de esta invertebración histórica estamos ahora viviendo en España.

Todas las páginas de este rápido ensayo tienden a corregir la miopía que usualmente se padece en la percepción de los fenómenos sociales. Esa miopía consiste en creer que los fenómenos sociales, históricos, son los fenómenos políticos, y que las enfermedades de un cuerpo nacional son enfermedades políticas. Ahora bien: lo político

es ciertamente el escaparate, el dintorno o cutis de lo social. Por eso es lo que salta primero a la vista. Y hay, en efecto, enfermedades nacionales que son meramente perturbaciones políticas, erupciones e infecciones de la piel social. Pero esos morbos externos no son nunca graves. Cuando lo que está mal en un país es la política, puede decirse que nada está muy mal. Ligero y transitorio el malestar, es seguro que el cuerpo social se regulará a sí mismo un día u otro.

En España, por desgracia, la situación es inversa. El daño no está tanto en la política como en la sociedad misma, en el corazón y en la cabeza de casi todos los españoles.

¿Y en qué consiste esta enfermedad? Se oye hablar a menudo de la «inmoralidad pública», y se entiende por ella la falta de justicia en los tribunales, la simonía en los empleos, el latrocinio en los negocios que dependen del Poder público. Prensa y Parlamento dirigen la atención de los ciudadanos hacia esos delitos como a la causa de nuestra progresiva descomposición. Yo no dudo que padezcamos una abundante dosis de «inmoralidad pública»; pero al mismo tiempo creo que un pueblo sin otra enfermedad más honda que ésa podría pervivir y aun engrosar. Nadie que haya deslizado la vista por la historia universal puede desconocer esto: si se quiere un ejemplo escandaloso y nada remoto, ahí está la historia de los Estados Unidos durante los últimos cincuenta años. A lo largo de ellos ha corrido por la vida norteamericana un Mississipí de «inmoralidad pública». Sin embargo, la nación ha crecido gigantescamente, y las estrellas de la Unión son hoy una de las mayores constelaciones del firmamento internacional. Podrá irritar nuestra conciencia ética el hecho escandaloso de que esas formas de «inmoralidad» no aniquilen a un pueblo, antes bien, coincidan con su encumbramiento: pero mientras nos irritamos, la realidad sigue produciéndose según ella es y no según nosotros pensamos que debía ser.

La enfermedad española es, por malaventura, más grave que la susodicha «inmoralidad pública». Peor que tener una enfermedad es ser una enfermedad. Que una sociedad sea inmoral, tenga o contenga inmoralidad, es grave; pero que una sociedad no sea una sociedad, es mucho más grave. Pues bien: éste es nuestro caso. La sociedad española se está disociando desde hace largo tiempo porque tiene infeccionada la raíz misma de la actividad socializadora.

El hecho primario social no es la mera reunión de unos cuantos hombres, sino la articulación que en ese ayuntamiento se produce inmediatamente. El hecho primario social es la organización en dirigidos y directores de un montón humano. Esto supone en unos

cierta capacidad para dirigir; en otros, cierta facilidad íntima para dejarse dirigir (1). En suma: donde no hay una minoría que actúa sobre una masa colectiva, y una masa que sabe aceptar el influjo de una minoría, no hay sociedad, o se está muy cerca de que no la haya.

Pues bien: en España vivimos hoy entregados al imperio de las masas. Los miopes no lo creen así porque, en efecto, no ven motines en las calles ni asaltos a los Bancos y Ministerios. Pero esa revolución callejera significaría sólo el aspecto político que toma, a veces, el imperio de una masa social determinada: la proletaria.

Yo me refiero a una forma de dominio mucho más radical que la algarada en la plazuela, más profunda, difusa, omnipresente, y no de una sola masa social, sino de todas, y en especie de las masas con mayor poderío: las de la clase media y superior.

En el capítulo anterior he aludido al extraño fenómeno de que, aun en los partidos políticos de la extrema derecha, no son los jefes quienes dirigen a sus masas, sino éstas quienes empujan violentamente a sus jefes para que adopten tal o cual actitud. Así hemos visto que los jóvenes «mauristas» no han aceptado la política internacional que durante la guerra Maura proponía, sino, al revés, han pretendido imponer a su jefe la política internacional que en sus cabezas livianas y atropelladas —cabezas de «masa»— se había instalado. Lo propio aconteció con los carlistas, que han coceado en masa a su conductor, obligándole a una retirada.

Las Juntas de Defensa no son, a la postre, sino otro ejemplo de esta subversión moral de las masas contra la minoría selecta. En los cuartos de bandera se ha creído de buena fe —y esta buena fe es lo morboso del hecho— que allí se entendía de política más que en los lugares donde, por obligación o por devoción, se viene desde hace muchos años meditando sobre los asuntos públicos.

Este fenómeno mortal de insubordinación espiritual de las masas contra toda minoría eminente se manifiesta con tanta mayor exquisitez cuanto más nos alejamos de la zona política. Así el público de los espectáculos y conciertos se cree superior a todo dramaturgo, compositor o crítico, y se complace en cocear a unos y otros. Por muy escasa discreción y sabiduría que goce un crítico, siempre ocu-

---

(1) Como luego verá el lector, no se trata exclusivamente, ni siquiera principalmente, de directores y dirigidos en el sentido político; esto es, de gobernantes y gobernados. Lo político, repito, es sólo una faceta de lo social.

rrirá que posee más de ambas calidades que la mayoría del público. Sería lo natural que ese público sintiese la evidente superioridad del crítico y, reservándose toda la independencia definitiva que parece justa, hubiese en él la tendencia de dejarse influir por las estimaciones del entendido. Pero nuestro público parte de un estado de espíritu inverso a éste: la sospecha de que alguien pretende entender de algo un poco más que él, le pone fuera de sí.

En la misma sociedad aristocrática acontece lo propio. No son las damas mejor dotadas de espiritualidad y elegancia quienes imponen sus gustos y maneras, sino, al revés, las damas más aburguesadas, toscas e inelegantes, quienes aplastan con su necedad a aquellas criaturas excepcionales.

Dondequiera asistimos al deprimente espectáculo de que los peores, que son los más, se revuelven frenéticamente contra los mejores.

¿Cómo va a haber organización en la política española, si no la hay ni siquiera en las conversaciones? España se arrastra invertebrada, no ya en su política, sino, lo que es más hondo y sustantivo que la política, en la convivencia social misma.

De esta manera no podrá funcionar mecanismo alguno de los que integran la máquina pública. Hoy se parará una institución, mañana otra, hasta que sobrevenga el definitivo colapso histórico.

Ni habrá ruta posible para salir de tal situación, porque, negándose la masa a lo que es su biológica misión, esto es, a seguir a los mejores, no aceptará ni escuchará las opiniones de éstos, y sólo triunfarán en el ambiente colectivo las opiniones de la masa, siempre inconexas, desacertadas y pueriles.

3. ÉPOCAS «KITRA» Y ÉPOCAS «KALI»

Cuando la masa nacional degenera hasta el punto de caer en un estado de espíritu como el descrito, son inútiles razonamientos y predicación. Su enfermedad consiste precisamente en que no quiere dejarse influir, en que no está dispuesta a la humilde actitud de escuchar. Cuanto más se la quiera adoctrinar, más herméticamente cerrará sus oídos y con mayor violencia pisoteará a los predicadores. Para sanar será preciso que sufra en su propia carne las consecuencias de su desviación moral. Así ha acontecido siempre.

Las épocas de decadencia son las épocas en que la minoría directora de un pueblo —la aristocracia— ha perdido sus cualidades de excelencia, aquellas precisamente que ocasionaron su elevación. Contra esa aristocracia ineficaz y corrompida se rebela la masa justamente. Pero, confundiendo las cosas, generaliza las objeciones que aquella determinada aristocracia inspira, y, en vez de sustituirla con otra más virtuosa, tiende a eliminar todo intento aristocrático. Se llega a creer que es posible la existencia social sin minoría excelente; más aún: se construyen teorías políticas e históricas que presentan como ideal una sociedad exenta de aristocracia. Como esto es positivamente imposible, la nación prosigue aceleradamente su trayectoria de decadencia. Cada día están las cosas peor. Las masas de los distintos grupos sociales —un día, la burguesía; otro, la milicia; otro, el proletariado—, ensayan vanas panaceas de buen gobierno, que en su simplicidad mental imaginaban poseer. Al fin, el fracaso de sí mismas, experimentado al actuar, alumbra en sus cabezas, como un descubrimiento, la sospecha de que las cosas son más complicadas de lo que ellas suponían, y, consecuentemente, que no son ellas las llamadas a regirlas. Paralelamente a este fracaso político padecen en su vida *privada* los resultados de la desorganización. La seguridad pública peligra; la economía *privada* se debilita; todo se vuelve angustioso y desesperante; no hay donde tornar la mirada que busca socorro. Cuando la sensibilidad colectiva llega a esta sazón, suele iniciarse una nueva época histórica. El dolor y el fracaso crean

en las masas una nueva actitud de sincera humildad, que les hace volver la espalda a todas aquellas ilusiones y teorías antiaristocráticas. Cesa el rencor contra la minoría eminente. Se reconoce la necesidad de su intervención específica en la convivencia social. De esta suerte, aquel ciclo histórico se cierra y vuelve a abrirse otro. Comienza un período en que se va a formar una nueva aristocracia.

Repito que todo este proceso se desarrolla no sólo ni siquiera principalmente en el orden político. Las ideas de aristocracia y masa han de encontrarse referidas a todas las formas de relación interindividual y actúan en todos los puntos de la coexistencia humana. Precisamente allí donde su acción pudiera juzgarse más baladí es donde ejercen su influjo más decisivo y primario. Cuando la subversión moral de la masa contra la minoría mejor llega a la política, ha recorrido ya todo el cuerpo social.

Hay en la historia una perenne sucesión alternada de dos clases de épocas; épocas de formación de aristocracias, y con ellas de la sociedad, y épocas de decadencia de esas aristocracias, y con ellas disolución de la sociedad. En los *puranas* indios se las llama época *Kitra* y época *Kali*, que en ritmo perdurable se siguen una a otra. En las épocas *Kali*, el régimen de castas degenera; los *sudra*, es decir, los inferiores, se encumbran porque Brahma ha caído en sopor. Entonces Vishnú toma la forma terrible de Siva y destruye las formas existentes: el crepúsculo de los dioses alumbra lívido el horizonte. Al cabo, Brahma despierta, y bajo las fisonomías de Vishnú, el dios benigno, recrea el Cosmos de nuevo y hace alborear la nueva época *Kitra* (1).

A los hombres de una época *Kali*, como ha sido la que en nosotros concluye, les irrita sobremanera la idea de las castas. Y, sin embargo, se trata de un pensamiento profundo y certero. Dos elementos muy distintos y de valor desigual se unen en él.

Por un lado, la idea de la organización social en castas significa el convencimiento de que la sociedad tiene una estructura propia, que consiste objetivamente, queramos o no, en una jerarquía de funciones. Tan absurdo como sería querer reformar el sistema de las órbitas siderales, o negarse a reconocer que el hombre tiene cabeza y pies; la tierra, norte y sur; la pirámide, cúspide y base, es ignorar la existencia de una contextura esencial a toda sociedad, consistente en un sistema jerárquico de funciones colectivas.

El otro elemento que, infiltrándose en el primero, forma el con-

---

(1) Véase Max Weber: *Religionssoziologie*, II, 1921.

cepto de casta, proviene del criterio para distinguir qué individuos deben ejercer esas diferentes funciones. El indo, dominado por una interpretación mágica de la naturaleza, cree que la capacidad para ejercer una función va adscrita, como mística gracia, a la sangre. Sólo podrá ser buen guerrero el hijo del guerrero, y buen hortelano el hijo del hortelano. Los individuos son, pues, repartidos en los diversos rangos sociales en virtud de un principio genealógico, de herencia sanguínea.

Elimínese este principio mágico del régimen de castas, y quedará una concepción de la sociedad más honda y trascendente que las hoy prestigiosas. Después de todo, la ideología política moderna ha estado dirigida por una inspiración no menos mágica que la asiática, aunque de signo inverso. Se pretende que la sociedad sea según a nosotros se nos antoja que *debe ser*. ¡Como si ella no tuviese su inmutable estructura o esperase a recibirla de nuestro deseo! Todo el utopismo moderno es magia. No pasará mucho tiempo sin que el gesto de Kant, decretando cómo *debe ser* la sociedad, parezca a todos un torpe ademán mágico.

4. LA MAGIA DEL «DEBE SER»

La cuestión de las relaciones entre aristocracia y masa suele plantearse desde hace dos siglos bajo una perspectiva ética o jurídica. No se habla más de que si la constitución política, desde un punto de vista moral o de justicia, *debe ser o no debe ser* aristocrática. En vez de analizar previamente lo que *es*, las condiciones ineludibles de cada realidad, se procede desde luego a dictaminar sobre cómo *deben ser* las cosas. Este ha sido el vicio característico de los «progresistas», de los «radicales» y, más o menos, de todo el espíritu llamado «liberal» y «democrático». Se trata de una actitud mental sobremanera cómoda. Es muy fácil, en efecto, dibujar una organización social esquemática que presente una faz atractiva. Basta para ello que supongamos imaginariamente realizados nuestros deseos o que, abandonando el intelecto a su puro movimiento dialéctico, construyamos *more geometrico* un cuerpo social exento de cuanto nos parece vicio y dotado de perfecciones formales análogas a las que tienen un polígono o un dodecaedro. Pero esta suplantación de lo real por lo abstractamente deseable es un síntoma de puerilidad (1). No basta que algo sea deseable para que sea realizable, y, lo que es aún más importante, no basta que una cosa se nos antoje deseable para que lo sea en verdad. Sometido al influjo de las inclinaciones dominantes en nuestro tiempo, yo he vivido también durante algunos años ocupado en resolver esquemáticamente cómo *deben ser* las cosas. Cuando luego he entrado de lleno en el estudio y meditación del pasado histórico, me sorprendió superlativamente hallar que la realidad social había sido en ocasiones mucho más deseable, más rica en valores, más próxima a una verdadera perfección, que todos mis sórdidos y parciales esquemas.

(1) Véase sobre psicología infantil mi ensayo *Biología y Pedagogía*, publicado en el tomo tercero de *El Espectador*. Allí muestro, como característica de la infancia, una genial ceguera para cuanto hay de vicioso y desagradable en la realidad, de modo que sólo percibe sus porciones gratas y amables. (Tomo II de estas *Obras Completas*.)

Porque, no hay duda, ese *debe ser* que desde el siglo XVIII, inventor del «progresismo», pretende operar mágicamente sobre la historia, es, por lo pronto, un *debe ser* parcial. Cuando hoy se plantea la cuestión de cómo *debe ser* la sociedad, casi todo el mundo entiende que se pregunta por la perfección ética o jurídica del cuerpo social. Queda así la expresión normativa *debe ser* reducida a su significación moral, y ello hasta el punto de que casi se ha olvidado que la sociedad y el hombre contienen otros muchos problemas extraños por completo a la moralidad y a la justicia.

De esta suerte, cuando se elabora el ideal social, cuando se elucubra aquel tipo más perfecto de sociedad que *debe* sustituir a los actuales, se incluyen en él tan sólo mejoramientos éticos y jurídicos, dejando fuera todas las demás cuestiones ~~que son~~ moralmente indiferentes. Pero es el caso que estas cuestiones indiferentes para la moral de una sociedad son de una importancia superlativa para su existencia. ¿Es que no hay también para la solución de ellas una norma, un *debe ser*, bien que exento de significación ética o jurídica? ¿No tiene el labrador un ideal del campo, el ganadero un ideal del caballo, el médico un ideal del cuerpo? De estos ideales, ajenos a moral y derecho, los cuales no son más que la imagen de aquellos seres en su estado de mayor perfección, emanan normas expresivas de cómo *debe ser* este campo, este caballo, este cuerpo humano.

El *debe ser* del moralista, del jurista, es, pues, un *debe ser* parcial, fragmentario, insuficiente. Pero, al mismo tiempo, ¿no es sospechosa una ética que al dictar sus normas se olvida de cómo es en su íntegra condición el objeto cuya perfección pretende definir e imperar?

Sólo *debe ser* lo que *puede ser*, y sólo puede ser lo que se mueve dentro de las condiciones de lo que *es*. Fuera deseable que el cuerpo humano tuviese alas como el pájaro; pero como no puede tenerlas, porque su estructura zoológica se lo impide, sería falso decir que *debe* tener alas.

El ideal de una cosa, o, dicho de ~~otro modo,~~ lo que una cosa *debe ser*, no puede consistir en la suplantación de su contextura real, sino, por el contrario, en el perfeccionamiento de ésta. Toda recta sentencia sobre cómo deben ser las cosas presupone la devota observación de su realidad.

Por lo tanto, desde el punto de vista «ético» o «jurídico» no se puede construir el ideal de una sociedad. Esta fué la aberración de los siglos XVIII y XIX. Con la moral y el derecho solos no se llega ni siquiera a asegurar que nuestra utopía social sea plenamente jus-

ta (1): no hablemos de otras cualidades más perentorias aún que la justicia para una sociedad.

¿Cómo? ¿Cabe exigir de una sociedad que sea alguna otra cosa antes que justa? Evidentemente, antes que ser justa una sociedad tiene que ser sana, es decir, tiene que ser una sociedad. Por tanto, antes que la ética y el derecho, con sus esquemas de lo que *debe ser*, tiene que hablar el buen sentido, con su intuición de lo que *es*.

Resulta completamente ocioso discutir si una sociedad debe ser o no debe ser constituída con la intervención de una aristocracia. La cuestión está resuelta desde el primer día de la historia humana: una sociedad sin aristocracia, sin minoría egregia, no es una sociedad.

Volvamos la espalda a las éticas mágicas y quedémonos con la única aceptable, que hace veintiséis siglos resumió Píndaro en su ilustre imperativo «llega a ser lo que eres». Seamos en perfección lo que imperfectamente somos por naturaleza. Si sabemos mirarla, toda realidad nos enseñará su defecto y su norma, su pecado y su deber.

---

(1) Porque al olvidarnos de analizar con sumo respeto la realidad, propendemos ligeramente a declarar indebidas muchas cosas que poseen un profundo sentido moral. Así se ha deducido frívolamente que son injustas las diferencias jerárquicas, sin las cuales no hay sociedad que pueda nacer ni persistir.

5. EJEMPLARIDAD Y DOCILIDAD

Una tosca sociología, nacida por generación espontánea y que desde hace mucho tiempo domina las opiniones circulantes, tergiversa estos conceptos de masa y minoría selecta, entendiendo por aquélla el conjunto de las clases económicamente inferiores, la plebe, y por ésta las clases más elevadas socialmente. Mientras no corrijamos este *quid pro quo* no adelantaremos un paso en la inteligencia de lo social.

En toda clase, en todo grupo que no padezca graves anomalías, existe siempre una masa vulgar y una minoría sobresaliente. Claro es que dentro de una sociedad saludable las clases superiores, si lo son verdaderamente, contarán con una minoría más nutrida y más selecta que las clases inferiores. Pero esto no quiere decir que falte en aquéllas la masa. Precisamente lo que acarrea la decadencia social es que las clases próceres han degenerado y se han convertido casi íntegramente en masa vulgar.

Nada se halla, pues, más lejos de mi intención, cuando hablo de aristocracia, que referirme a lo que por descuido suele aún llamarse así.

Procuremos, pues, trasponiendo los tópicos al uso, adquirir una intuición clara *sobre la acción recíproca entre masa y minoría selecta*, que *es, a mi juicio, el hecho básico de toda sociedad y el agente de su evolución hacia el bien como hacia el mal.*

Cuando varios hombres se hallan juntos, acaece que uno de ellos hace un gesto más gracioso, más expresivo, más exacto que los habituales, o bien pronuncia una palabra más bella, más reverberante de sentido, o bien emite un pensamiento más agudo, más luminoso, o bien manifiesta un modo de reacción sentimental ante un caso de la vida que parece más acertado, más gallardo, más elegante o más justo. Si los presentes tienen un temperamento normal sentirán que, automáticamente, brota en su ánimo el deseo de hacer

aquel gesto, de pronunciar aquella palabra, de vibrar en pareja emoción. No se trata, sin embargo, de un movimiento de imitación. Cuando imitamos a otra persona nos damos cuenta de que no somos como ella, sino que estamos fingiendo serlo. El fenómeno a que yo me refiero es muy distinto de este mimetismo. Al hallar otro hombre que es mejor, o que hace algo mejor que nosotros, si gozamos de una sensibilidad normal, desearemos llegar a ser de verdad, y no ficticiamente, como él es, y hacer las cosas como él las hace. En la imitación actuamos, por decirlo así, fuera de nuestra auténtica personalidad, nos creamos una máscara exterior. Por el contrario, en la asimilación al hombre ejemplar que ante nosotros pasa, toda nuestra persona se polariza y orienta hacia su modo de ser, nos disponemos a reformar verídicamente nuestra esencia, según la pauta admirada. En suma, percibimos como tal la *ejemplaridad* de aquel hombre y sentimos *docilidad* ante su ejemplo.

He aquí el mecanismo elemental creador de toda sociedad: la ejemplaridad de unos pocos se articula en la docilidad de otros muchos. El resultado es que el ejemplo cunde y que los inferiores se perfeccionan en el sentido de los mejores.

Esta capacidad de entusiasmarse con lo *óptimo*, de dejarse arrebatar por una perfección transeúnte de ser dócil a un arquetipo o forma ejemplar, es la función psíquica que el hombre añade al animal y que dota de progresividad a nuestra especie frente a la estabilidad relativa de los demás seres vivos.

No es éste lugar oportuno para rebatir las interpretaciones materialistas y, en general, utilitarias de la historia, arcaicos armatostes, cien veces descalificados, que aportan soluciones metafísicas a problemas de hecho como son los históricos. Y el hecho es que los miembros de toda sociedad humana, aun la más primitiva, se han dado siempre cuenta de que todo acto puede ejecutarse de dos maneras, una mejor y otra peor; de que existen normas o modos ejemplares de vivir y ser. Precisamente la docilidad a esas normas crea la continuidad de convivencia que es la sociedad. La indocilidad, esto es, la insumisión a ciertos tipos normativos de las acciones, trae consigo la dispersión de los individuos, la disociación. Ahora bien, esas normas fueron originariamente acciones ejemplares de algún individuo.

No fue, pues, la fuerza, ni la utilidad (1) lo que juntó a los

(1) Fuerza y utilidad son como corrientes inducidas que se producen dentro del circuito social una vez que se ha formado.

hombres en agrupaciones permanentes, sino el poder atractivo de que automáticamente goza sobre los individuos de nuestra especie el que en cada caso es más perfecto. Educados en un tiempo de relativa disociación nos cuesta, como es natural, algún esfuerzo representarnos el estado de espíritu que lleva a la formación de una sociedad, por que es justamente opuesto al nuestro.

Las más primitivas leyendas y mitos sobre creación de pueblos, tribus, hordas, aluden patéticamente a personas sublimes, dotadas de prodigiosas facultades, padres del grupo social. Con un torpe evemerismo muy siglo XIX, se ha explicado esto siempre diciendo que los hombres reales, un tiempo influyentes en el grupo, fueron luego idealizados, ejemplarizados por la posteridad. Pero sería inverosímil esta idealización *a posteriori* si aquellos personajes no hubiesen en vida suscitado ese ideal entusiasmo, si no hubiesen sido de hecho ideales o arquetipos. No se hizo de ellos modelo porque en vida fueron influyentes, sino, al revés, fueron influyentes, socializadores, porque fueron, desde luego, modelos.

En la misma angostura de las paredes donde se desarrolla la sociedad familiar, padre y madre son modelos natos de los hijos, y además, ideales el uno del otro. Cuando este influjo se aniquila, la familia se desarticula.

No se debe olvidar nunca, si se quiere llegar a una idea clara sobre las fuerzas radicales productoras de socialización, el hecho, cada vez más comprobado, de que las asociaciones primarias no fueron de carácter político y económico. El Poder, con sus medios violentos, y la utilidad, con su mecanismo de intereses, no han podido engendrar sociedades sino dentro de una asociación previa. Estas primigenias sociedades tuvieron un carácter festival, deportivo o religioso. La ejemplaridad estética, mágica o simplemente vital de unos pocos atrajo a los dóciles. Todo otro influjo o *cracia* de un hombre sobre los demás que no sea esa automática emoción suscitada por el arquetipo o ejemplar en los entusiastas que le rodean, son efímeros y secundarios. No hay, ni ha habido jamás, otra *aristocracia* que la fundada en ese poder de atracción psíquica, especie de ley de gravitación espiritual que arrastra a los dóciles en pos de un modelo.

Se dice que la sociedad se divide en gente que manda y gente que obedece; pero esta obediencia no podrá ser normal y permanente sino en la medida en que el obediente ha otorgado con íntimo homenaje al que manda el derecho a mandar.

Un hombre eminente, en vista de su ejemplaridad, fue dotado

por la muchedumbre dócil de cierta autoridad pública. Muere aquel hombre y su autoridad queda como un hueco social, especie de forma anónima que otros individuos vendrán a ocupar unas veces con mérito bastante, otras sin él. A la postre, el prestigio de la autoridad durará lo que dure el recuerdo de las personas que la ejercieron.

La obediencia supone, pues, docilidad. No confundamos, por tanto, la una con la otra. Se obedece a un mandato, se es dócil a un ejemplo, y el derecho a mandar no es sino un anejo de la ejemplaridad.

Todas las demás formas de sociedad, tan complejas a veces y de tan intrincada anatomía, suponen esa gravitación originaria de las almas vulgares, pero sanas, hacia las fisonomías egregias.

De esta manera vendremos a definir la sociedad, en última instancia, como la unidad dinámica espiritual que forman un ejemplar y sus dóciles. *Esto indica que la sociedad es ya de suyo y nativamente un aparato de perfeccionamiento.* Sentirse dócil a otro lleva a convivir con él y, simultáneamente, a vivir como él; por tanto, a mejorar en el sentido del modelo. El impulso de entrenamiento hacia ciertos modelos que quede vivo en una sociedad será lo que ésta tenga verdaderamente de tal.

Una raza humana que no haya degenerado produce normalmente, en proporción con la cifra total de sus miembros, cierto número de individuos eminentes, donde las capacidades intelectuales, morales y, en general, vitales, se presentan con máxima potencialidad. En las razas más finas, este coeficiente de eminencias es mayor que en las razas bastas, o, dicho al revés, una raza es superior a otra cuando consigue poseer mayor número de individuos egregios.

La excelencia de estas personalidades óptimas es de tipo muy diverso. Dentro de cada clase o grupo se destacan ciertos individuos en quienes las calidades propias a la clase o grupo aparecen extremadas. Una nación no podría nutrir sus necesidades históricas si estuviese atenida a un solo tipo de excelencia. Hace falta, junto a los eminentes sabios y artistas, el militar ejemplar, el industrial perfecto, el obrero modelo y aun el genial hombre de mundo. Y tanto o más que todo esto necesita una nación de mujeres sublimes. La carencia perdurable de algunos de esos tipos cardinales de perfección concluirá por hacerse sentir en el desarrollo multisecular de la vida nacional. La raza cojeará de algún lado, y esta claudicación acarreará a la postre su total decadencia. Porque hay un cierto mínimo de funciones

vitales superiores que todo pueblo necesita ejercer cumplidamente so pena de muerte. A este fin, es necesario que en el pueblo existan siempre individuos dotados ejemplarmente para el ejercicio de aquellas funciones. De otra suerte, el nivel de ese ejercicio irá descendiendo hasta caer bajo la línea que marca el mínimo de perfección imprescindible. Tómese como ejemplo la actividad intelectual. Es evidente que una nación contemporánea no puede vivir con alguna plenitud si no sabe ejercer sus funciones intelectivas —concepción de la realidad, ciencias, técnicas, administración— con elevación, complejidad y sutileza. Ahora bien: si durante varias generaciones faltan o escasean hombres de vigorosa inteligencia que sirvan de diapasón y norma a los demás, que marquen el tono de intensidad mental exigido por los problemas del tiempo, la masa tenderá, según la ley del mínimo esfuerzo, a pensar con menos rigor cada vez; el repertorio de curiosidades, ideas, puntos de vista, menguará progresivamente hasta caer bajo el nivel impuesto por las necesidades de la época. Tendremos el caso de una raza entontecida, intelectualmente degenerada.

Este mecanismo de *ejemplaridad-docilidad*, tomado como principio de la coexistencia social, tiene la ventaja, no sólo de sugerir cuál es la fuerza espiritual que crea y mantiene las sociedades, sino que, a la vez, aclara el fenómeno de las decadencias e ilustra la patología de las naciones. Cuando un pueblo se arrastra por los siglos gravemente valetudinario, es siempre, o porque faltan en él hombres ejemplares, o porque las masas son indóciles. La coyuntura extrema consistirá en que ocurran ambas cosas.

Véase hasta qué punto la cuestión de las relaciones entre aristocracia y masa es previa a todos los formalismos éticos y jurídicos, puesto que nos aparece como la raíz misma del hecho social.

Si ahora tornamos los ojos a la realidad española, fácilmente descubriremos en ella un atroz paisaje saturado de indocilidad y sobremanera exento de ejemplaridad. Por una extraña y trágica perversión del instinto encargado de las valoraciones, el pueblo español, desde hace siglos, detesta todo hombre ejemplar, o, cuando menos, está ciego para sus cualidades excelentes. Cuando se deja conmover por alguien, se trata, casi invariablemente, de algún personaje ruin e inferior que se pone al servicio de los instintos multitudinarios.

El dato que mejor define la peculiaridad de una raza es el perfil de los modelos que elige, como nada revela mejor la radical condición de un hombre que los tipos femeninos de que es capaz de ena-

morarse. En la elección de amada, hacemos, sin saberlo, nuestra más verídica confesión (1).

Después de haber mirado y remirado largamente los diagnósticos que suelen hacerse de la mortal enfermedad padecida por nuestro pueblo, me parece hallar el más cercano a la verdad en la *aristofobia* u odio a los mejores.

---

(1) [Sobre la elección en amor, véase mi libro *Estudios sobre el amor. Revista de Occidente*. Madrid. Tomo V, de estas *Obras Completas*.]

6. LA AUSENCIA DE LOS «MEJORES»

Lo primero que el historiador debiera hacer para definir el carácter de una nación o de una época es fijar la ecuación peculiar en que las relaciones de sus masas con las minorías selectas se desarrollan dentro de ella. La fórmula que descubra será una clave secreta para sorprender las más recónditas palpitaciones de aquel cuerpo histórico.

Hay razas que se han caracterizado por una abundancia casi monstruosa de personalidades ejemplares, tras de las cuales sólo había una masa exigua, insuficiente e indócil. Este fue el caso de Grecia, y éste el origen de su inestabilidad histórica. Llegó un momento en que la nación helénica vino a ser como una industria donde sólo se elaborasen modelos, en vez de contentarse con fijar unos cuantos *standard* y fabricar conforme a ellos abundante mercancía humana. Genial como cultura, fue Grecia inconsistente como cuerpo social y como Estado.

Un caso inverso es el que ofrecía Rusia y España, los dos extremos de la gran diagonal europea. Muy diferentes en otra porción de calidades, coinciden Rusia y España en ser las dos razas «pueblo»; esto es, en padecer una evidente y perdurable escasez de individuos eminentes. La nación eslava es una enorme masa popular sobre la cual tiembla una cabeza minúscula. Ha habido siempre, es cierto, una exquisita minoría que actuaba sobre la vida rusa, pero de dimensiones tan exiguas en comparación con la vastedad de la raza, que no ha podido nunca saturar de su influjo organizador el gigantesco plasma popular. De aquí el aspecto protoplasmático, amorfo, persistentemente primitivo que la existencia rusa ofrece.

En cuanto a España... Es extraño que de nuestra larga historia no se haya espumado cien veces el rasgo más característico, que es, a la vez, el más evidente y a la mano: la desproporción casi incesante entre el valor de nuestro vulgo y el de nuestras minorías selectas. La personalidad autónoma, que adopta ante la vida una actitud individual y consciente, ha sido rarísima en nuestro país. Aquí lo ha hecho todo el «pueblo», y lo que el «pueblo» no ha podido hacer se ha quedado sin hacer. Ahora bien: el «pueblo» sólo puede

ejercer funciones elementales de vida; no puede hacer ciencia, ni arte superior, ni crear una civilización pertrechada de complejas técnicas, ni organizar un Estado de prolongada consistencia, ni destilar de las emociones mágicas una elevada religión.

Y, en efecto, el arte español es maravilloso en sus formas populares y anónimas —cantos, danzas, cerámica— y es muy pobre en sus formas eruditas y personales. Alguna vez ha surgido un hombre genial, cuya obra aislada y abrupta no ha conseguido elevar el nivel medio de la producción. Entre él, solitario individuo, y la masa llana no había intermediarios y, por lo mismo, no había comunicación. Y eso que aun estos raros genios españoles han sido siempre medio «pueblo», sin que su obra haya conseguido nunca libertarse por completo de una ganga plebeya o vulgar.

Uno de los síntomas que diferencian la obra ejecutada por la masa de la que produce el esfuerzo personal es la «anonimidad». Lo popular suele ser lo anónimo. Pues bien, compárese el conjunto de la historia de Inglaterra o de Francia con nuestra historia nacional, y saltará a la vista el carácter anónimo de nuestro pasado contrastando con la fértil pululación de personalidades sobre el escenario de aquellas naciones.

Mientras la historia de Francia o de Inglaterra es una historia hecha principalmente por minorías, todo lo ha hecho aquí la masa, directamente o por medio de su condensación virtual en el Poder público, político o eclesiástico. Cuando entramos en nuestras villas milenarias vemos iglesias y edificios públicos. La creación individual falta casi por completo. ¿No se advierte la pobreza de nuestra arquitectura civil privada? Los «palacios» de las viejas ciudades son, en rigor, modestísimas habitaciones en cuya fachada gesticula pretenciosamente la vanidad de unos blasones. Si se quitan a Toledo, a la imperial Toledo, el Alcázar y la Catedral, queda una mísera aldea.

De suerte que, así como han escaseado los hombres de sensibilidad artística poderosa, capaces de crearse un estilo personal, han faltado también los fuertes temperamentos que logran concentrar en su propia persona una gran energía social y merced a ello pueden realizar grandes obras de orden material o moral.

Mírese por donde plazca el hecho español de hoy, de ayer o de anteayer, siempre sorprenderá la anómala ausencia de una minoría suficiente. Este fenómeno explica toda nuestra historia, inclusive aquellos momentos de fugaz plenitud.

Pero hablar de la historia de España es hablar de lo desconocido. Puede afirmarse que casi todas las ideas sobre el pasado nacional

que hoy viven alojadas en las cabezas españolas son ineptas y, a menudo, grotescas. Ese repertorio de concepciones, no sólo falsas sino intelectualmente monstruosas, es precisamente una de las grandes rémoras que impiden el mejoramiento de nuestra vida.

Yo no quisiera aventurarme a exponer ahora con excesiva abreviatura lo que a mi juicio constituye el perfil esencial de la historia española. Son de tal modo heterodoxos mis pensamientos, dan de tal modo en rostro al canon usual, que parecería lo que dijese una historia de España vuelta del revés.

Pero hay un punto que me es forzoso tocar. Hemos oído constantemente decir que una de las virtudes preclaras de nuestro pasado consiste en que no hubo en España feudalismo. Por esta vez, la opinión reiterada es, en parte, exacta; en España no ha habido apenas feudalismo; sólo que esto, lejos de ser una virtud, fue nuestra primera gran desgracia y la causa de todas las más.

España es un organismo social; es, por decirlo así, un animal histórico que pertenece a una especie determinada, a un tipo de sociedades o «naciones» germinadas en el centro y occidente de Europa cuando el Imperio romano sucumbe. Esto quiere decir que España posee una estructura específica idéntica a la de Francia, Inglaterra e Italia. Las cuatro naciones se forman por la conjunción de tres elementos, dos de los cuales son comunes a todas y sólo uno varía. Estos tres elementos son: la raza relativamente autóctona, el sedimento civilizatorio romano y la inmigración germánica (1). El factor romano, idéntico en todas partes, representa un elemento neutro en la evolución de las naciones europeas. A primera vista parece lógico buscar el principio decisivo que las diferencia en la base autóctona, de modo que Francia se diferenció de España lo que la raza gala se diferenciase de la ibérica. Pero esto es un error. No pretendo, claro está, negar la influencia diferenciadora de galos e iberos en el desarrollo de Francia y España; lo que niego es que sea ella la decisiva. Y no lo es por una razón sencilla. Ha habido naciones que se formaron por fusión de varios elementos en un mismo plano. A este tipo pertenecen casi todas las naciones asiáticas. El

(1) Las peripecias al través de las cuales estos tres elementos se mezclan hasta formar las entidades nacionales son sumamente diversas en los cuatro países. Hasta qué punto esas peripecias modifican la estructura específica común a todos, no es cosa que quepa ni siquiera apuntar en estas páginas. Pero, dado el desconocimiento de la propia historia que padecemos los españoles, es oportuno advertir que ni los árabes constituyen un ingrediente esencial en la génesis de nuestra nacionalidad, ni su dominación explica la debilidad del feudalismo peninsular.

pueblo A y el pueblo B se funden sin que en el mecanismo de esa fusión corresponda a uno de ellos un rango dinámico superior. Pero nuestras naciones europeas tienen una anatomía y una fisiología históricas muy diferentes de las de esos cuerpos orientales. Como antes decía, pertenecen a una especie zoológica distinta y tienen su peculiar biología. Son sociedades nacidas de la conquista de un pueblo por otro —no de un pueblo por un ejército, como aconteció en Roma. Los germanos conquistadores no se funden con los autóctonos vencidos, en un mismo plano, horizontalmente, sino verticalmente. Podrán recibir influjos del vencido, como los recibieron de la disciplina romana; pero en lo esencial son ellos quienes imponen su estilo social a la masa sometida; son el poder plasmante y organizador; son la «forma», mientras los autóctonos son la «materia». Son el ingrediente decisivo; son los que «deciden». El carácter vertical de las estructuras nacionales europeas, que mientras se van formando las mantiene articuladas en dos pisos o estratos, me parece ser el rasgo típico de su biología histórica.

Siendo, pues, los germanos el ingrediente decisivo, también lo será para los efectos de la diferenciación, con lo cual llego a un pensamiento que parecerá escandaloso, pero que me interesa dejar aquí someramente formulado, a saber: la diferencia entre Francia y España se deriva, no tanto de la diferencia entre galos e iberos, como de la diferente calidad de los pueblos germánicos que invadieron ambos territorios. Va de Francia a España lo que va del franco al visigodo.

Por desgracia, del franco al visigodo va una larga distancia. Si cupiese acomodar los pueblos germánicos inmigrantes en una escala de mayor a menor vitalidad histórica, el franco ocuparía el grado más alto, el visigodo un grado muy inferior. ¿Esta diferente potencialidad de uno y otro era originaria, nativa? No es ello cosa que ahora podamos averiguar ni importa para nuestra cuestión. El hecho es que al entrar el franco en las Galias y el visigodo en España representan ya dos niveles distintos de energía humana. El visigodo era el pueblo más viejo de Germania; había convivido con el Imperio romano en su hora más corrupta; había recibido su influjo directo y envolvente. Por lo mismo, era el más «civilizado», esto es, el más reformado, deformado y anquilosado. Toda «civilización» recibida es fácilmente mortal para quien la recibe. Porque la «civilización» —a diferencia de la cultura— es un conjunto de técnicas mecanizadas, de excitaciones artificiales, de lujos o «luxuria» que se va formando por decantación en la vida de un pueblo. Inoculado

a otro organismo popular es siempre tóxico, y en altas dosis es mortal. Un ejemplo: el alcohol fue una «luxuria» aparecida en las civilizaciones de raza blanca, que, aunque sufran daños con su uso, se han mostrado capaces de soportarlo. En cambio, transmitido a Oceanía y al Africa negra, el alcohol aniquila razas enteras.

Eran, pues, los visigodos germanos alcoholizados de romanismo, un pueblo decadente que venía dando tumbos por el espacio y por el tiempo cuando llega a España, último rincón de Europa, donde encuentra algún reposo. Por el contrario, el franco irrumpe intacto en la gentil tierra de Galia, vertiendo sobre ella el torrente indómito de su vitalidad.

Yo quisiera que mis lectores entendiesen por vitalidad simplemente el poder de creación orgánica en que la vida consiste, cualquiera que sea su misterioso origen. Vitalidad es el poder que la célula sana tiene de engendrar otra célula, y es igualmente vitalidad la fuerza arcana que crea un gran imperio histórico. En cada especie y variedad de seres vivos la vitalidad o poder de creación orgánica toma una dirección o estilo peculiar.

Como el semita y el romano tuvieron su estilo propio de vitalidad, también lo tiene el germano. Creó arte, ciencia, sociedad de una cierta manera, y sólo de ella; según un determinado módulo, y sólo según él. Cuando en la historia de un pueblo se advierte la ausencia o escasez de ciertos fenómenos típicos, puede asegurarse que es un pueblo enfermo, decadente, desvitalizado. Un pueblo no puede elegir entre varios estilos de vida: o vive conforme al suyo, o no vive. De un avestruz que no puede correr es inútil esperar que, en cambio, vuele como las águilas.

Pues bien: en la creación de formas sociales el rasgo más característico de los germanos fue el feudalismo. La palabra es impropia y da ocasión a confusiones, pero el uso la ha impuesto. En rigor, sólo debiera llamarse feudalismo al conjunto de fórmulas jurídicas que desde el siglo XI se emplean para definir las relaciones entre los «señores» o «nobles». Pero lo importante no es el esquematismo de esas fórmulas, sino el espíritu que preexistía a ellas y que luego de arrumbadas continuó operando. A ese espíritu llamo feudalismo.

El espíritu romano, para organizar un pueblo, lo primero que hace es fundar un Estado. No concibe la existencia y la actuación de los individuos sino como miembros sumisos de ese Estado, de la *civitas*. El espíritu germano tiene un estilo contrapuesto. El pueblo consiste para él en unos cuantos hombres enérgicos que con el vigor de su puño y la amplitud de su ánimo saben imponerse a los demás

y, haciéndose seguir de ellos, conquistar territorios, hacerse «señores» de tierras. El romano no es «señor» de su gleba: es, en cierto modo, su siervo. El romano es agricultor. Opuestamente, el germano tardó mucho en aprender y aceptar el oficio agrícola. Mientras tuvo ante sí en Germania vastas campiñas y anchos bosques donde cazar, desdeñó el arado. Cuando la población creció y cada tribu o nación se sintió apretada por las confinantes, tuvo que resignarse un momento y poner la mano hecha a la espada en la curva mancera. Poco duró su sujeción a la pacífica faena. Tan pronto como el valladar de las legiones imperiales se debilitó, los germanos resolvieron ganar los feraces campos del Sur y el Oeste y encargar a los pueblos vencidos de cultivárselos. Este dominio sobre la tierra, fundado precisamente en que no se la labra, es el «señorío» (1).

Si a un «señor» germano se le hubiese preguntado con qué derecho poseía la tierra, su respuesta íntima habría sido estupefaciente para un romano o para un demócrata moderno. «Mi derecho a esta tierra —habría dicho— consiste en que yo la gané en batalla y en que estoy dispuesto a dar todas las que sean necesarias para no perderla.

El romano y el demócrata, encerrados en un sentido de la vida y, por tanto, del derecho distinto del germánico, no entenderían estas palabras y supondrían que aquel hombre era un bruto negador del derecho. Y, sin embargo, el «señor» bárbaro las pronunciaba con la misma fe y devoción jurídicas con que el latino podía citar un senatoconsulto o el demócrata un artículo del Código civil. Para él lo absurdo es que se estime el «trabajo» agrícola como un título bastante de propiedad. Se trata, en suma, de dos formas divergentes de sensibilidad jurídica. No se puede equiparar la calidad de la «justicia» en que el «señor» fundaba su posesión con la muy problemática que hoy permite al ocioso capitalista gozar de sus rentas. Frente al «trabajo» agrícola está el «esfuerzo» guerrero, que son dos estilos de sudor altamente respetables. El callo del labriego y la herida del combatiente representan dos principios de derecho llenos ambos de sentido.

Y aun cabe reducir su aparente contraposición. Porque eso que el jurista moderno llama propiedad de una tierra —el derecho a sus frutos— es una relación económica que, en definitiva, no preocupa mucho al corazón del germano. Para él la dimensión económica

(1) Durante la segunda mitad del siglo XIX muchos historiadores, Fustel de Coulanges, por ejemplo, se obstinan en derivar el «señorío» medieval del derecho dominical, de los «seniores» romanos. Cada día parece menos justificada esta tendencia.

de la tierra es la menos importante, y de hecho, la abandona casi por entero al labrador. Mas la labranza de la tierra supone hombres que la ejecutan y, por tanto, relaciones sociales entre ellos, costumbres, amores, odios, rencillas, tal vez crímenes. ¿Quién será el juez de estos crímenes cometidos en este trozo de tierra? ¿Quién el rector de aquellas costumbres, el organizador de aquella masa humana en cuerpo social? Esto es lo que interesa al germano: no el derecho de propiedad económica de la tierra, sino el derecho de autoridad. Por eso el germano no es, en rigor, propietario del territorio, sino, más bien, «señor» de él. Su espíritu es radicalmente inverso del que reside en el capitalista. Lo que quiere no es cobrar, sino mandar, juzgar y tener leales (1).

Ahora bien, ¿quién debe mandar? La respuesta germánica es sencillísima: el que puede mandar. Con esto no se pretende suplantar el derecho por la fuerza, sino que se descubre en el hecho de ser capaz de imponerse a los demás el signo indiscutible de que se vale más que los demás y, por tanto, de que se merece mandar. Los derechos, por lo menos los superiores, son considerados como anejos a las calidades de la persona. La idea romana y moderna según la cual el hombre al nacer tiene, en principio, la plenitud de los derechos, se contrapone al espíritu germánico, que no fue, como suele

---

(1) No cabe imaginar nada más opuesto a la manera moderna de sentir lo económico que el temperamento medieval. Por eso, sus ideas económicas son la estricta inversión de las hoy vigentes. Mientras para la economía capitalista el problema de la riqueza consiste principalmente en cómo se gana, lo que preocupa a la economía medieval es cómo se gasta. Así, la cuestión del justo reparto económico no sólo se resuelve en sentido contrario al que ha querido imponer la Edad Moderna, sino que se plantea, desde luego, al revés. No se pregunta cuánto tiene derecho a ganar cada cual, sino cuánto tiene obligación de gastar. Según Santo Tomás, a cada individuo corresponde tanto de riqueza —*exteriores divitias*— cuanto sea necesario para la vida propia a su condición —*prout sunt necessariae ad vitam eius secundum suam conditionem* (Summa Theol., 2.ª, 2.ae, Qu. 118, art. I). El trabajo no es, pues, el metro de la justa ganancia, sino la condición. El noble, el magistrado, el dignatario eclesiástico tienen obligación de dar a su conducta el ornato y atuendo que corresponden a su función y jerarquía. El dinero debe ir, pues, al rango, a la autoridad, que es, a su vez, síntoma de un esfuerzo superior; no se gana propiamente, sino que se merece. Si la ética económica de nuestra edad, divinizadora del trabajo, culmina en el «derecho al producto íntegro» de éste, la de los siglos medios podría haber formulado su tendencia en «el derecho al decoro íntegro de la autoridad». Algo sobre este tema puede verse en Werner Sombart: *Der moderne Kapitalismus*, 3.ª ed., 1919, vol. I, parte I.

decirse, individualista, sino personalista. En su sentir, los derechos, por su esencia misma, tienen que ser ganados, y después de ganados, defendidos. Cuando alguien se los disputa, repugna al feudal acudir ante un tribunal que lo defienda. El privilegio que con mayor tenacidad sostuvo fue precisamente el de no ser sometido a tribunal en sus contiendas con los demás, sino poder dirimirlas entre sí, lanza al puño y de hombre a hombre (1). Perdido este privilegio y a fin de eludir la jurisprudencia impersonal de los tribunales, inventó una institución o procedimiento que nuestras viejas crónicas llaman «la puridad» o «hablar en puridad».

Este término, que usan todavía en sus ingenuos escritos nuestros casticistas, no significa, como se suele creer, hablar la verdad o sinceramente. La «puridad» consistía en el derecho del feudal a resolver un pleito, antes de ser judicialmente perseguido, en conversación privada y secreta con el superior jerárquico; por ejemplo, con el rey. Y una de las más graves injurias que el rey podía hacer a un señor era negarle esta instancia, o, como se dice en nuestras crónicas, «negarle la puridad». Se consideraba tal negativa como fundamento bastante para romper el vasallaje. Pues bien: la puridad es también arreglo de hombre a hombre, evitación de someterse al procedimiento impersonal de los tribunales.

Los «señores» van a ser el poder organizador de las nuevas naciones. No se parte, como en Roma, de un Estado municipal, de una idea colectiva e impersonal, sino de unas personas de carne y hueso. El Estado germánico consiste en una serie de relaciones personales y privadas entre los señores. Para la conciencia contemporánea es evidente que el derecho es anterior a la persona, y, como el derecho supone sanción, el Estado será también anterior a la persona. Hoy un individuo que no pertenezca a ningún Estado no tiene derechos. Para el germano, lo justo es lo inverso. El derecho sólo existe como atributo de la persona; dicho de otra manera, no se es persona porque se poseen ciertos derechos que un Estado define, regula y garantiza, sino, al revés, se tienen derechos porque se es previamente persona viva, y se tienen más o menos éstos o aquéllos según los grados y potencias de esta prejurídica personalidad. El

---

(1) Quien analice lealmente y sin «beatería» democrática el derecho moderno, no puede menos de descubrir en él un elemento de pusilanimidad, por fortuna mezclado con otros más respetables. Mientras las revoluciones modernas se han hecho para demandar el derecho a la seguridad, en la Edad Media se hicieron para conquistar o afirmar el derecho al peligro.

Cid, cuando es arrojado de Castilla, no es ciudadano de ningún Estado y, sin embargo, posee todos sus derechos. Lo único que perdió fue su relación privada con el rey y las prebendas que de ella se derivaban.

Esta acción personal de los señores germanos ha sido el cincel que esculpió las nacionalidades occidentales. Cada cual organizaba su señorío, lo saturaba de su influjo individual. Luchas, amistades, enlaces con los señores colindantes, fueron produciendo unidades territoriales cada vez más extensas, hasta formarse los grandes ducados. El rey, que originariamente no era sino el primero entre los iguales, *primus inter pares*, aspira de continuo a debilitar esta minoría poderosa. Para ello se apoya en el «pueblo» y en las ideas romanas. En ciertas épocas parecen los «señores» vencidos, y el unitarismo monárquico-plebeyo-sacerdotal triunfa. Pero el vigor de los señores francos se recupera y reaparece a poco la estructura feudal.

Quien crea que la fuerza de una nación consiste sólo en su unidad juzgará pernicioso el feudalismo. Pero la unidad sólo es definitivamente buena cuando unifica grandes fuerzas preexistentes. Hay una unidad muerta, lograda merced a la falta de vigor en los elementos que son unificados.

Por esto es un grandísimo error suponer que fue un bien para España la debilidad de su feudalismo. Cuando oigo lo contrario me produce la misma impresión que si oyese decir: es bueno que en la España actual haya pocos sabios, pocos artistas, y en general, pocos hombres de mucho talento, porque el vigor intelectual promueve grandes discusiones y lleva a contiendas y trapatiestas. Pues bien: algo parejo a lo que en la sociedad actual representa la minoría de superior intelecto fue en la hora germinal de nuestras naciones la minoría de los feudales. En Francia hubo muchos y poderosos; lograron plasmar históricamente, saturar de nacionalización hasta el último átomo de masa popular. Para esto fue preciso que viviese largos siglos dislocado el cuerpo francés en moléculas innumerables, las cuales, conforme llegaban a madurez de cohesión interior, se trababan en texturas más complejas y amplias hasta formar las provincias, los condados, los ducados. El poder de los «señores» defendió ese necesario pluralismo territorial contra una prematura unificación en reinos.

Pero los visigodos, que arriban ya extenuados, degenerados, no poseen esa minoría selecta. Un soplo de aire africano los barre de la Península, y cuando luego la marea musulmana cede, se forman desde luego reinos con monarca y plebe, pero sin suficiente minoría

de nobles. Se me dirá que, a pesar de esto, supimos dar cima a nuestros gloriosos ocho siglos de Reconquista. Y a ello respondo ingenuamente que yo no entiendo cómo se puede llamar reconquista a una cosa que duró ocho siglos. Si hubiera habido feudalismo, probablemente habría habido verdadera Reconquista, como hubo en otras partes Cruzadas, ejemplos maravillosos de lujo vital, de energía superabundante, de sublime deportismo histórico.

La anormalidad de la historia española ha sido demasiado permanente para que obedezca a causas accidentales. Hace cincuenta años se pensaba que la decadencia nacional venía sólo de unos lustros atrás. Costa y su generación comenzaron a entrever que la decadencia tenía dos siglos de fecha. Va para quince años, cuando yo comenzaba a meditar sobre estos asuntos, intenté mostrar que la decadencia se extendía a toda la Edad Moderna de nuestra historia. Razones de método, que no es útil reiterar ahora, me aconsejaban limitar el problema a ese período, el mejor conocido de la historia europea, a fin de precisar más fácilmente el diagnóstico de nuestra debilidad. Luego, mayor estudio y reflexión me han enseñado que la decadencia española no fue menor en la Edad Media que en la Moderna y Contemporánea. Ha habido algún momento de suficiente salud; hasta hubo horas de esplendor y de gloria universal; pero siempre salta a los ojos el hecho evidente de que en nuestro pasado la anormalidad ha sido lo normal. Venimos, pues, a la conclusión de que la historia de España entera, y salvas fugaces jornadas, ha sido la historia de una decadencia.

Pero es absurdo detenerse en semejante conclusión. Porque decadencia es un concepto relativo a un estado de salud, y si España no ha tenido nunca salud —ya veremos que su hora mejor tampoco fue saludable—, no cabe decir que ha decaído.

¿No es esto un juego de palabras? Yo creo que no. Si se habla de decadencia, como si se habla de enfermedad, tenderemos a buscar las causas de ella en acontecimientos, en desventuras sobrevenidas a quien las padece. Buscaremos el origen del mal fuera del sujeto paciente. Pero si nos convencemos de que éste no fué nunca sano, renunciaremos a hablar de decadencia y a inquirir sus causas; en vez de ello, hablaremos de defectos de constitución, de insuficiencias originarias, nativas, y este nuevo diagnóstico nos llevará a buscar causas de muy otra índole, a saber: no externas al sujeto, sino íntimas, constitucionales.

Este es el valor que tiene para mí transferir toda la cuestión de la Edad Moderna a la Edad Media, época en que España se consti-

tuye. Y si yo gozase de alguna autoridad sobre los jóvenes capaces de dedicarse a la investigación histórica, me permitiría recomendarles que dejasen de andar por las ramas y estudiasen los siglos medios y la generación de España. Todas las explicaciones que se han dado de su decadencia no resisten cinco minutos del más tosco análisis. Y es natural, porque mal puede darse con la causa de una decadencia cuando esta decadencia no ha existido.

El secreto de los grandes problemas españoles está en la Edad Media. Acercándonos a ella corregimos el error de suponer que sólo en los últimos siglos ha decaído la vitalidad de nuestro pueblo, pero que fué en los comienzos de su historia tan enérgico y capaz como cualquiera otra raza continental. Ensaye quien quiera la lectura paralela de nuestras crónicas medievales y de las francesas. La comparación le hará ver con ejemplar evidencia que, poco más o menos, la misma distancia hoy notoria entre la vida española y la francesa existía ya entonces.

Para el cronista francés y los hombres de que nos habla, es el mundo una realidad espléndida dotada de facetas innumerables: a todas ellas hacen frente con una sensibilidad no menos múltiple. Hay fe y duda, briosa guerra, genial ambición, curiosidad de intelecto, sensual complacencia: se corteja a la mujer, se sonríe a la flor, se trucida el enemigo y se goza del bosque y de la pradera. Por el contrario, en la crónica española suele reducirse la vida a un repertorio escasísimo de incitaciones y reacciones.

Pero dejemos esto. En el índice de pensamientos que es este ensayo, yo me proponía tan sólo subrayar uno de los defectos más graves y permanentes de nuestra raza: la ausencia de una minoría selecta, suficiente en número y calidad. Ahora bien, la caquexia del feudalismo español significa que esa ausencia fué inicial, que los «mejores» faltaron ya en la hora augural de nuestra génesis, que nuestra nacionalidad, en suma, tuvo una embriogenia defectuosa.

La mejor comprobación que puede recibir una idea es que sirva para explicar, además de la regla, la excepción. La escasez y debilidad de los «señores» explica la carencia de vigor que aqueja a nuestra Edad Media. Pues bien, ella misma, sin añadidura, explica también nuestra sobra de vigor de 1480 a 1600, el gran siglo de España.

Siempre ha sorprendido que del estado miserable en que nuestro pueblo se hallaba hacia 1450 se pase, en cincuenta años o pocos más, a una prepotencia desconocida en el mundo nuevo y sólo comparable a la de Roma en el antiguo. ¿Brotó de súbito en España una poderosa floración de cultura? ¿Se improvisó en tan breve

período una nueva civilización con técnicas poderosas e insospechadas? Nada de esto. Entre 1450 y 1500 sólo un hecho nuevo de importancia acontece: la unificación peninsular.

Tuvo España el honor de ser la primera nacionalidad que logra ser una, que concentra en el puño de un rey todas sus energías y capacidades. Esto basta para hacer comprensible su inmediato engrandecimiento. La unidad es un aparato formidable, que por sí mismo, y aun siendo muy débil quien lo maneja, hace posible las grandes empresas. Mientras el pluralismo feudal mantenía desparramado el poder de Francia, de Inglaterra, de Alemania, y un atomismo municipal disociaba a Italia, España se convierte en un cuerpo compacto y elástico.

Mas con la misma subitaneidad que la ascensión de nuestro pueblo en 1500, se produce su descenso en 1600. La unidad obró como una inyección de artificial plenitud, pero no fué un síntoma de vital poderío. Al contrario: la unidad se hizo tan pronto porque España era débil, porque faltaba un fuerte pluralismo sustentado por grandes personalidades de estilo feudal. El hecho, en cambio, de que todavía en pleno siglo XVII sacudan el cuerpo de Francia los magníficos estremecimientos de la Fronda, lejos de ser un síntoma morboso, descubre los tesoros de vitalidad aún intactos que el francés conservaba del franco.

Convendría, pues, invertir la valoración habitual. La falta de feudalismo, que se estimó salud, fue una desgracia para España; y la pronta unidad nacional, que parecía un glorioso signo, fue propiamente la consecuencia del anterior desmedramiento.

Con el primer siglo de unidad peninsular coincide el comienzo de la colonización americana. Aún no sabemos lo que sustancialmente fue este maravilloso acontecimiento. Yo no conozco ni siquiera un intento de reconstruir sus caracteres esenciales. La poca atención que se le ha dedicado fue absorbida por la Conquista, que es sólo su preludio. Pero lo importante, lo maravilloso, no fue la Conquista —sin que yo pretenda mermar a ésta su dramática gracia—: lo importante, lo maravilloso, fue la colonización. A pesar de nuestra ignorancia sobre ella, nadie puede negar sus dimensiones como hecho histórico de alta cuantía. Para mí, es evidente que se trata de lo único verdadera, sustantivamente grande que ha hecho España. ¡Cosa peregrina! Basta acercarse un poco al gigantesco suceso, aun renunciando a perescrutar su fondo secreto, para advertir que *la colonización española de América fue una obra popular*. La colonización inglesa es ejecutada por minorías selectas y poderosas.

Desde luego toman en su mano la empresa grandes Compañías. Los «señores» ingleses habían sido los primeros en abandonar el exclusivo oficio de la guerra y aceptar como faenas nobles el comercio y la industria. En Inglaterra, el espíritu audaz del feudalismo acertó muy pronto a desplazarse hacia otras empresas menos bélicas y, como Sombart ha mostrado, contribuyó grandemente a crear el moderno capitalismo. La empresa guerrera se transforma en empresa industrial, y el paladín, en empresario. La mutación se comprende fácilmente: durante la Edad Media era Inglaterra un país muy pobre. El «señor» feudal tenía periódicamente que caer sobre el continente en busca de botín. Cuando éste se consumía, a la hora de comer, la dama del feudal le hacía servir en una bandeja una espuela. Ya sabía el caballero lo que esto significaba: despensa vacía. Calzaba la espuela y saltaba a Francia, tierra ubérrima.

La colonización inglesa fue la acción reflexiva de minorías, bien en consorcios económicos, bien por secesión de un grupo selecto que busca tierras donde servir mejor a Dios. En la española, es el «pueblo» quien directamente, sin propósitos conscientes, sin directores, sin táctica deliberada, engendra otros pueblos. Grandeza y miseria de nuestra colonización vienen ambas de aquí. Nuestro «pueblo» hizo todo lo que tenía que hacer: pobló, cultivó, cantó, gimió, amó. Pero no podía dar a las naciones que engendraba lo que no tenía: disciplina superior, cultura vivaz, civilización progresiva.

Creo que ahora se entenderá mejor lo que antes he dicho: en España lo ha hecho todo el «pueblo», y lo que no ha hecho el «pueblo», se ha quedado sin hacer. Pero una nación no puede ser sólo «pueblo»: necesita una minoría egregia, como un cuerpo vivo no es sólo músculo, sino, además, ganglio nervioso y centro cerebral.

La ausencia de los «mejores», o, cuando menos, su escasez, actúa sobre toda nuestra historia y ha impedido que seamos nunca una nación suficientemente normal, como lo han sido las demás nacidas de parejas condiciones. Ni extrañe que yo atribuya a una ausencia, por tanto, a lo que es tan sólo una negación, un poder de actuación positiva. Nietzsche sostenía, con razón, que en nuestra vida influyen, no sólo las cosas que nos pasan, sino también, y acaso más, las que no nos pasan.

En efecto: la ausencia de los «mejores» ha creado en la masa, en el «pueblo», una secular ceguera para distinguir el hombre mejor del hombre peor, de suerte que cuando en nuestra tierra aparecen individuos privilegiados, la «masa» no sabe aprovecharlos, y a menudo los aniquila.

El pretendido aliento democrático que, como se ha hecho notar reiteradamente, sopla por nuestras más viejas legislaciones y empuja el derecho consuetudinario español, es más bien puro odio y torva suspicacia frente a todo el que se presente con la ambición de valer más que la masa y, en consecuencia, de dirigirla.

Somos un pueblo «pueblo», raza agrícola, temperamento rural. Porque es el ruralismo el signo más característico de las sociedades sin minoría eminente. Cuando se atraviesan los Pirineos y se ingresa en España, se tiene siempre la impresión de que se llega a un pueblo de labriegos. La figura, el gesto, el repertorio de ideas y sentimientos, las virtudes y los vicios son típicamente rurales. En Sevilla, ciudad de tres mil años, apenas si se encuentran por la calle más que fisonomías de campesinos. Podréis distinguir entre el campesino rico y el campesino pobre, pero echaréis de menos ese afinamiento de rasgos que la urbanización, mediante aguda labor selectiva, debía haber fijado en sus pobladores, creando en ellos un tipo de hombre producto condigno de una ciudad tres veces milenaria.

Hay pueblos que se quedan por siempre en ese estadio elemental de la evolución que es la aldea. Podrá ésta contener un enorme vecindario, pero su espíritu será siempre labriego. Pasarán por ella los siglos sin perturbarla ni estremecerla. No participará en las grandes luchas históricas. Entre siembra y recolección o análogas tareas vivirá eternamente, prisionera en el ciclo siempre idéntico de su destino vegetativo.

Así existen en el Sudán ciudades de hasta doscientos mil habitantes —Kano, Bida, por ejemplo—, las cuales arrastran inmutables su existencia rural desde cientos y cientos de años.

Hay pueblos labriegos, *fellahs*, *mujiks*...; es decir, pueblos sin «aristocracia». No quiero decir con esto que deba considerarse a España como un pueblo irremediablemente *fellahizado*. Mejor o peor, ha intervenido en la historia del mundo y pertenece a la grey de naciones occidentales que han hecho el más sublime ensayo de gobierno universal. Pero es de alta oportunidad traer a la mente esos casos extremos de poblaciones *fellahs*, porque los graves e inveterados defectos de nuestra raza han tendido siempre a hacerla derivar camino de algo semejante. Así, a fines del siglo XV se dispara súbitamente el resorte de la energía española y da nuestra nación un magnífico salto predatorio sobre el área del mundo. Dos generaciones después vuelve a caer en una inercia histórica de que no ha salido todavía, y en sus venas la sangre circula con lento pulso campesino.

7. IMPERATIVO DE SELECCIÓN

Que España no haya sido un pueblo «moderno»; que, por lo menos, no lo haya sido en grado suficiente, es cosa que a estas fechas no debe entristecernos mucho. Todo anuncia que la llamada «Edad Moderna» toca a su fin. Pronto un nuevo clima histórico comenzará a nutrir los destinos humanos. Por dondequiera aparecen ya las avanzadas del tiempo nuevo. Otros principios intelectuales, otro régimen sentimental inician su imperio sobre la vida humana, por lo menos sobre la vida europea. Dicho de otra manera: el juego de la existencia, individual y colectiva, va a regirse por reglas distintas, y para ganar en él la partida serán menester dotes, destrezas muy diferentes de las que en el último pasado proporcionaban el triunfo.

Si ciertos pueblos —Francia, Inglaterra— han fructificado plenamente en la Edad Moderna fue, sin duda, porque en su carácter residía una perfecta afinidad con los principios y problemas «modernos». En efecto, racionalismo, democratismo, mecanicismo, industrialismo, capitalismo, que mirados por el envés son los temas y tendencias universales de la Edad Moderna, son, mirados por el reverso, propensiones específicas de Francia, Inglaterra y, en parte, de Alemania. No lo han sido, en cambio, de España. Mas hoy parece que aquellos principios ideológicos y prácticos comienzan a perder su vigor de excitantes vitales, tal vez porque se ha sacado ya de ellos cuanto podían dar (1). Traerá esto consigo, irremediablemente, una depresión en la potencialidad de las grandes naciones, y los pueblos menores pueden aprovechar la coyuntura para instaurar su vida según la íntima pauta de su carácter y apetitos.

---

(1) Sin negar que se produzcan innovaciones radicales, puede decirse que los cambios históricos son principalmente cambios de perspectiva: lo que ayer ocupaba el primer plano en la atención humana, queda hoy relegado a un plano secundario, sin que por esto desaparezca totalmente. Así, de los principios «modernos» sobrevivirán muchas cosas en el futuro; pero lo decisivo es que dejarán de ser «principios», centros de la gravitación espiritual.

Las circunstancias son, pues, excelentes para que España intente rehacerse. ¿Tendrá de ello la voluntad? Yo no lo sé. La fisonomía que nuestra nación presenta a la hora en que estas páginas se escriben es esencialmente equívoca y problemática. Meditando sobre ella con lealtad y, a la par, con un poco de rigor intelectual, hallamos que puede interpretarse en dos sentidos contradictorios, optimista el uno, pesimista el otro. Esta contradicción no proviene de nuestra inteligencia o de nuestro temperamento, sino que radica en los hechos mismos: ellos son los equívocos y no nuestro juicio o sentimientos sobre ellos. Procuraré explicarme.

Cabría ordenar, según su gravedad, los males de España en tres zonas o estratos. Los errores y abusos políticos, los defectos de las formas de gobierno, el fanatismo religioso, la llamada «incultura», etcétera, ocuparían la capa somera, porque, o no son verdaderos males, o lo son sólo superficialmente. De ordinario, cuando se habla de nuestros desdichados destinos, sólo a alguna de esas causas o síntomas se alude. Yo no los miento en las páginas que preceden como no sea para negarles importancia: considero un error de perspectiva histórica atribuirles gran significación en la patología nacional.

En estrato más hondo se hallan todos esos fenómenos de disgregación que en serie ininterrumpida han llenado los últimos siglos de nuestra historia y que hoy, reducida la existencia española al ámbito peninsular, han cobrado una agudeza extrema. Bajo el nombre de «particularismo y acción directa», he procurado definir sus caracteres en la primera parte de este volumen. Esos fenómenos profundos de disociación constituyen verdaderamenre una enfermedad gravísima del cuerpo español. Pero aun así no son el mal radical. Más bien que causas son resultados.

La raíz de la descomposición nacional está, como es lógico, en el alma misma de nuestro pueblo. Puede darse el caso de que una sociedad sucumba víctima de catástrofes accidentales en las que no le toca responsabilidad alguna. Pero la norma histórica, que en el caso español se cumple, es que los pueblos degeneran por defectos íntimos. Trátese de un hombre o trátese de una nación, su destino vital depende en definitiva de cuáles sean sus sentimientos radicales y las propensiones afectivas de su carácter. De éstas habrá algunas cuya influencia se limite a poner un colorido peculiar en la historia de la raza. Así hay pueblos alegres y pueblos tristes. Mas esta tonalidad del gesto ante la existencia es, en rigor, indiferente a la salud histórica. Francia es un pueblo alegre y sano; Inglaterra, un pueblo triste, pero no menos saludable.

Hay, en cambio, tendencias sentimentales, simpatías y antipatías que influyen decisivamente en la organización histórica por referirse a las actividades mismas que crean la sociedad. Así, un pueblo que, por una perversión de sus afectos, da en odiar a toda individualidad selecta y ejemplar por el mero hecho de serlo, y siendo vulgo y masa se juzga apto para prescindir de guías y regirse por sí mismo en sus ideas y en su política, en su moral y en sus gustos, causará irremediablemente su propia degeneración. En mi entender, es España un lamentable ejemplo de esta perversión. Todavía, si la raza o razas peninsulares hubiesen producido gran número de personalidades eminentes, con genialidad contemplativa o práctica, es posible que tal abundancia hubiera bastado a contrapesar la indocilidad de las masas. Pero no ha sido así, y éstas, entregadas a una perpetua subversión vital —mucho más amplia y grave que la política— desde hace siglos no hacen sino deshacer, desarticular, desmoronar, triturar la estructura nacional. En lugar de que la colectividad, aspirando hacia los ejemplares, mejorase en cada generación el tipo del hombre español, lo ha ido desmedrando, y fue cada día más tosco, menos alerta, dueño de menores energías, entusiasmos y arrestos, hasta llegar a una pavorosa desvitalización. La rebelión sentimental de las masas, el odio a los mejores, la escasez de éstos —he ahí la raíz verdadera del gran fracaso hispánico.

Será inútil hacerse ilusiones eludiendo la claridad del problema y dándole vagorosas formas. Si España quiere corregir su suerte, lanzarse de nuevo a una ascensión histórica, gloriosamente impulsada por una gigantesca voluntad de futuro, tiene que curar en lo más hondo de sí misma esa radical perversión de los instintos sociales.

Pero, como en estas páginas queda dicho, las masas, una vez movilizadas en sentido subversivo contra las minorías selectas, no oyen a quien les predica normas de disciplina. Es preciso que fracasen totalmente para que en sus propias carnes laceradas aprendan lo que no quieren oír. Hay, pues, un momento en que las épocas de disolución, las edades *Kitra*, hacen crisis en el corazón mismo de las multitudes. El odio a los mejores parece agotarse como fuente maligna, y empieza a brotar un nuevo hontanar afectivo de amor a la jerarquía, a las faenas constructoras y a los hombres egregios capaces de dirigirlas.

¿Han llegado a este punto de espontáneo arrepentimiento las masas españolas? ¿Se inicia en ellas, aunque sea débilmente, subterráneamente, la conciencia clara de su propia ineptitud y el generoso

afán de suscitar minorías excelentes, hombres ejemplares? Quien mire hoy serenamente el paisaje moral de España hallará, sin duda, algunos síntomas que cabe interpretar en este favorable sentido, pero tan esporádicos y débiles, que no es posible en ellos asentar la esperanza. Podrá dentro de unos meses o de unos años variar el cariz espiritual de España, mas en la hora que transcurre sus manifestaciones permiten lo mismo suponer que el estado de invertebración rebelde, de dislocación, va a prolongarse indefinidamente, o que, por el contrario, se va a producir una conversión radical de los sentimientos en una dirección afirmativa, creadora, ascendente.

En el primer caso, la publicación de estas páginas resultará inútil, pero no dañina; ni serán entendidas ni atendidas. En el segundo, pueden rendir algún provecho, porque el nuevo estado de espíritu, todavía germinal y confuso, se encontrará en ellas definido, aclarado y como subrayado.

Cambios políticos, mutación en las formas del gobierno, leyes novísimas, todo será perfectamente ineficaz si el temperamento del español medio no hace un viraje sobre sí mismo y convierte su moralidad.

Por el contrario, creo que si esta conversión se produce puede España en breve tiempo restaurarse gloriosamente, porque la sazón histórica es inmejorable.

¿Cuál es, pues, la condición suma? El reconocimiento de que *la misión de las masas no es otra que seguir a los mejores*, en vez de pretender suplantarlos. Y esto en todo orden y porción de la vida. Donde menos importaría la indocilidad de las masas es en política, por la sencilla razón de que lo político no es más que el cauce por donde fluyen las realidades sustantivas del espíritu nacional. Si éste se halla bien disciplinado en todo lo demás, poco daño pueden causar sus insumisiones políticas.

Donde más importa que la masa se sepa masa y, por tanto, sienta el deseo de dejarse influir, de aprender, de perfeccionarse, es en los órdenes más cotidianos de la vida, en su manera de pensar sobre las cosas de que se habla en las tertulias y se lee en los periódicos, en los sentimientos con que se afrontan las situaciones más vulgares de la existencia.

En España ha llegado a triunfar en absoluto el más chabacano aburguesamiento. Lo mismo en las clases elevadas que en las ínfimas rigen indiscutidas e indiscutibles normas de una atroz trivialidad, de un devastador filisteísmo. Es curioso presenciar cómo en todo ins-

tante y ocasión la masa de los torpes aplasta cualquier intento de mayor fineza.

Advirtamos, por ejemplo, lo que acontece en las conversaciones españolas. Y, ante todo, no extrañe que más de una vez se aluda en este volumen a las conversaciones, tributándoles una alta consideración. ¿Por ventura se cree que es más importante la actividad electoral? Sin embargo, bien claro está que las elecciones son, a la postre, mera consecuencia de lo que se parle y de cómo se parle en un país. Es la conversación el instrumento socializador por excelencia, y en su estilo vienen a reflejarse las capacidades de la raza. Debo decir que la primera orientación hacia las ideas que este ensayo formula vino a mí reflexionando sobre el contenido y el régimen de las conversaciones castizas. Goethe observó que entre los fenómenos de la naturaleza hay algunos, tal vez de humilde semblante, donde aquélla descubre el secreto de sus leyes. Son como fenómenos modelos que aclaran el misterio de otros muchos, menos puros o más complejos. Goethe los llamó *protofenómenos*. Pues bien: la conversación es un protofenómeno de la historia.

Siempre que en Francia o Alemania he asistido a una reunión donde se hallase alguna persona de egregia inteligencia, he notado que las demás se esforzaban en elevarse hasta el nivel de aquélla. Había un tácito y previo reconocimiento de que la persona mejor dotada tenía un juicio más certero y dominante sobre las cosas. En cambio, siempre he advertido con pavor que en las tertulias españolas —y me refiero a las clases superiores, sobre todo a la alta burguesía, que ha dado siempre el tono a nuestra vida nacional— acontecía lo contrario. Cuando por azar tomaba parte en ellas un hombre inteligente, yo veía que acababa por no saber dónde meterse, como avergonzado de sí mismo. Aquellas damas y aquellos varones burgueses asentaban con tal firmeza e indubitabilidad sus continuas necedades, se hallaban tan sólidamente instalados en sus inexpugnables ignorancias, que la menor palabra aguda, precisa o siquiera elegante sonaba a algo absurdo y hasta descortés. Y es que la burguesía española no admite la posibilidad de que existan modos de pensar superiores a los suyos ni que haya hombres de rango intelectual y moral más alto que el que ellos dan a su estólida existencia. De este modo se ha ido estrechando y rebajando el contenido espiritual del alma española, hasta el punto de que nuestra vida entera parece hecha a la medida de las cabezas y de la sensibilidad que usan las señoras burguesas, y cuanto trascienda de tan angosta órbita toma un aire revolucionario, aventurado o grotesco.

Yo espero que en este punto se comporten las nuevas generaciones con la mayor intransigencia. Urge remontar la tonalidad ambiente de las conversaciones, del trato social y de las costumbres hasta un grado incompatible con el cerebro de las señoras burguesas.

Si España quiere resucitar es preciso que se apodere de ella un formidable apetito de todas las perfecciones. La gran desdicha de la historia española ha sido la carencia de minorías egregías y el imperio imperturbado de las masas. Por lo mismo, de hoy en adelante, un imperativo debiera gobernar los espíritus y orientar las voluntades: el imperativo de selección.

Porque no existe otro medio de purificación y mejoramiento étnicos que ese eterno instrumento de una voluntad operando selectivamente. Usando de ella como de un cincel, hay que ponerse a forjar un nuevo tipo de hombre español.

No basta con mejoras políticas: es imprescindible una labor mucho más profunda que produzca el afinamiento de la raza.

Mas este asunto debe quedar aquí intacto para que lo meditemos en otro ensayo de ensayo.

ARTÍCULOS

(1923)

PEDAGOGÍA Y ANACRONISMO

Según oigo, es Kerschensteiner uno de los pedagogos más eminentes de la hora que corre. Sin embargo, me encuentro con que para el señor Kerschensteiner el fin general de la educación es educar ciudadanos útiles, en cuanto han de servir a los fines de un Estado determinado y a los de la humanidad (1). Yo no concibo cómo un hombre de tan excelente criterio puede decir una cosa así. Ello da medida del descuido en que andan las ideas pedagógicas de nuestro tiempo. Esta trivialidad procede de múltiples causas; pero una de ellas es más fácil de definir que las demás y, en cierta manera, las resume todas. Me refiero al anacronismo constitucional que suele padecer el pensamiento pedagógico.

La pedagogía no es sino la aplicación a los problemas educativos de una manera de pensar y sentir sobre el mundo, digamos, de una filosofía. Nada importa a la cuestión que esta filosofía sea un sistema científico rigoroso o una ideología difusa. El dato importante está en que el pedagogo no ha sido casi nunca el filósofo de su pedagogía.

El pedagogo que escribe un libro en 1922 no fundamenta éste en las ideas filosóficas de 1922. Como él no es creador de las nuevas ideas y emociones que van a dominar mañana el espíritu colectivo, se ha contentado con recibir la filosofía de sus maestros, por tanto, de una generación anterior. En efecto, la pedagogía escrita en 1922 se nutre de la filosofía de 1890. Pero como además hace falta una larga campaña para que las ideas impresas en el libro lleguen a infor-

(1) Kerschensteiner: *Begriff der Arbeitsschule*, 1922.

mar las leyes y la vida escolar, resulta que la doctrina de 1922 no empieza a ser vigente en las escuelas hasta 1940. Con lo cual venimos a la grotesca situación de que los niños de 1940 son educados conforme a las ideas y sentimientos de 1890, y que la Escuela, cuya pretensión es precisamente organizar el porvenir, vive de continuo retrasada dos generaciones.

La frase de Kerschensteiner citada hace un momento es un buen ejemplo de este anacronismo. En 1890 regía el alma europea una interpretación política de la historia y del hombre. Se pensaba todavía, con Kant y con Hegel, con Comte y Stuart Mill, que la existencia humana, a lo largo de los siglos, había sido como una preparación para la conquista de la libertad política y de un cierto orden jurídico que se denomina Estado. Pero hace ya un cuarto de siglo que esta manera de pensar inició su reflujo, y hoy sólo insisten en ella los rezagados, muy especialmente los rezagados típicos de nuestro tiempo, que son los políticos «izquierdistas». No creo que exista hoy en Europa ninguna cabeza «actual» a quien no produzca un efecto cómico que del gigantesco hecho humano se destaque como lo más importante, lo más valioso, el enteco atributo de la ciudadanía. Los pedagogos que quieran lealmente colocarse a la altura de los tiempos necesitan hacerse cargo de la formidable ampliación de horizontes lograda en los últimos decenios. Bajo una perspectiva de lontananzas mucho mayores cobra la evolución histórica del hombre un aspecto muy diferente del que tenía en la pasada centuria. El Estado moderno y aun el *ideal* del Estado moderno, que parecía a nuestros abuelos una forma definitiva, conclusión del paisaje histórico, aparece hoy como uno de tantos gestos momentáneos destinados a disolverse en el proceso incesante de la vitalidad humana. Se impone hoy de tal modo a nuestra mirada el carácter cósmico de la historia y del hombre, que cuanto acaece en la dimensión política tiene sólo una significación superficial.

Por esta razón, quien pese bien el sentido de las palabras «educación del hombre», no puede menos de soltar una carcajada cuando lee que el *fin* de la educación, nada menos que el *fin*, es educar ciudadanos. Sería como decir, con otras palabras, que el fin de la educación es enseñar a los hombres a usar el paraguas. ¡Ciudadano! ¿Y todo lo demás que el hombre es mucho más profundamente que ciudadano, más permanentemente? ¿Quién no advierte el increíble error de perspectiva que esa doctrina pedagógica comete?

Esta manera de pensar, además de errónea, me parece de una modestia excesiva. Se supone que la pedagogía debe adaptarse a la polí-

tica, con lo cual, entre otras cosas, nos sometemos a un nuevo factor de anacronismo. Cuando se considera que es fin de la educación hacer de los niños ciudadanos útiles para los fines de un Estado determinado, se olvida que mañana, al ser hombres los niños, el Estado para el cual se los educó ha cambiado. Se les educa para ayer, no para mañana. Bien lo advierten ahora las inteligencias mejores de Alemania. Una generación educada para un Estado imperial, regido por príncipes autoritarios tradicionales, se ve obligada a vivir en un Estado democrático parlamentario.

No pretendo con esto negar que la educación haya de tener en cuenta que el niño de hoy va a ser mañana ciudadano o, en términos menos circunstanciales, elemento activo de una comunidad histórica determinada. Pero de esto a definir el *fin* de la educación como fabricación de ciudadanos hay un buen trecho. Y no basta ampliar la idea, como hace Kerschensteiner hablando de los fines de la humanidad, porque se entrevé desde luego que los fines aludidos son también políticos, bien que vagamente internacionales.

Yo espero que nuestro siglo reobre contra este empequeñecimiento de la obra educativa. Viene en Europa una ejemplar desvalorización de todo lo político. De hallarse en el primer plano de las preocupaciones humanas, pasará a rango y término más humildes. Y a todo el mundo parecerá evidente que es la política quien debe adaptarse a la pedagogía, la cual conquistará sus fines propios y sublimes. Cosa, por cierto, que ya Platón soñó.

Revista de Pedagogía. Enero de 1923.

FE DE ERRATAS

La indisciplina que impera en la convivencia intelectual de los escritores españoles, no sólo hace imposible todo serio intento de polémica, pero ni siquiera invita a las más sobrias rectificaciones. Sin embargo, yo quisiera atreverme esta vez a corregir unas erratas que aparecieron ayer en *El Sol.*

En un artículo que va firmado con el seudónimo «Sancho Quijano», se cita esta frase de Azorín: «Hoy se alza una nación pujante frente a un Estado caduco y corrompido.» A continuación se añade:

«En forma quizá algo diferente, vuelve, pues, a la circulación aquella teoría de la España oficial frente a la España real que lanzó José Ortega y Gasset en su famoso discurso de la Comedia. O mucho me equivoco, o José Ortega y Gasset ha abandonado de entonces acá su propia doctrina. Modesto soldado de filas en aquella cruzada, y creyente entonces en el dogma que la inspiraba, sé en demasía el dolor, no por gradual y lento menos agudo, que ha debido costar a su definidor el ver desmentidos por los hechos crueles un mito tan halagüeño y henchido de esperanzas.»

La conferencia a que se alude en este párrafo fue pronunciada en 1914. Pocos días después se publicó en un folleto. De éste transcribo las líneas siguientes:

«Yo no digo que estas corrientes de la vitalidad nacional sean muy vigorosas (dentro de poco veremos que no lo son), pero robustas o débiles, son las únicas fuentes de energía y posible renacer. Lo que sí afirmo es que todos esos organismos de nuestra sociedad —que van del Parlamento al periódico y de la escuela rural a la Universidad—, todo eso que, aunándolo en un nombre, llamaremos la España oficial, es el inmenso esqueleto de un organismo evaporado, desvanecido, que queda en pie por el equilibrio material de su mole, como dicen que después de muertos continúan en pie los elefantes» (1).

(1) *Obras Completas*, tomo I, pág. 272.

«Y entonces sobreviene lo que hoy en nuestra nación presenciamos: dos Españas que viven juntas y que son perfectamente extrañas; *una España oficial*, que se obstina en prolongar los gestos de una edad fenecida, y otra España aspirante, germinal, *una España vital*, tal vez no muy fuerte, pero vital, sincera, honrada, la cual, estorbada por la otra, no acierta a entrar de lleno en la historia» (1).

«En esto es menester que hablemos con toda claridad. No nos entendemos la España oficial y la España nueva, que, repito, será modesta, será pequeña, será pobre, pero que es otra cosa que aquélla; no nos entendemos. Una misma palabra pronunciada por unos o por otros significa cosas distintas, porque va, por decirlo así transida de emociones antagónicas» (2).

Pero ¿qué es esa España oficial? ¿Por ventura, el Estado, los Gobiernos, los políticos? Nada de eso.

«Toda una España —con sus gobernantes y sus gobernados—, con sus abusos y con sus usos, está acabando de morir» (3).

«Es más: si el Estado español fuera el que se hallara enfermo por errores de esto que se ha llamado política, entonces, probablemente, no tendríamos por qué considerarnos obligados moralmente a servir en la vida pública. Lo malo es que no es el Estado español quien está enfermo por externos errores de política sólo; que quien está enferma, casi moribunda, es la raza, la substancia nacional, y que, por lo tanto, la política no es la solución suficiente del problema nacional, porque es éste un problema histórico. Por tanto, esta nueva política tiene que tener conciencia de sí misma y comprender que no puede reducirse a unos cuantos ratos de frívola peroración ni a unos cuantos asuntos jurídicos, sino que *la nueva política tiene que ser toda una actitud histórica*. Esta es una diferencia esencial» (4).

«Esto de que con tanta insistencia aparezcan, no sólo en mis palabras, que es lo de menos, sino en el fondo de las conciencias de esa España no oficial, el término y la idea de la vitalidad nacional..., es la convicción de que hay motivos para que sea de especial urgencia entender por política el conjunto de labores cuyo fin sea el aumento del pulso vital de España, especialmente aquellas que signifiquen el violento acoso de esta raza, valetudinaria hacia una enérgica existencia.

---

(1) *Obras Completas*, tomo I, pág. 273.
(2) Idem, tomo I, pág. 273.
(3) Idem, tomo I, pág. 275.
(4) Idem, tomo I, pág. 276. (Subrayado en el texto original.)

«La lealtad puede decirse que es el camino más corto entre dos corazones, y yo ahora no hago sino dirigirme al fondo leal de los vuestros y preguntaros si allá, en ese fondo insobornable que no se deja desorientar nunca por completo, al comparar la época actual con la que queda... del otro lado del 98, no notáis que es característica de la actual la sospecha recia y trágica de que no ha sido sólo éste o el otro Gobierno, tal institución o tal otra, quien ha llegado por sus errores y sus faltas a desvirtuar la energía nacional al punto a que ha llegado; y estoy seguro de que en ese fondo leal de vosotros a que antes me refería, si recordáis lo que os pasara siempre que hayáis pensado en un tema político con un poco de atención, habréis sorprendido en vosotros la sospecha previa de que las soluciones políticas no son bastantes; de que, bajo las presentes o posibles texturas legales, la raza se halla como exánime; de que no se puede contar, por lo menos de antemano, y como han contado y cuentan otros pueblos, con una abundancia de energías que sólo aguardan cauce, que sólo le quedan como unos hilillos de vitalidad histórica, y de que, por tanto, toda solución meramente política es insuficiente.

»Por esta trágica convicción, señores, nos preocupa tanto afirmar la necesidad de anteponer el salvamento de nuestra vida étnica a toda jurídica delicadeza, porque estamos en el fondo convencidos de que tenemos muy poca vida, de que urge acudir a salvar esos últimos restos de potencialidad española» (1).

No pretendo ahora juzgar si la opinión de Azorín es acertada o errónea. Pero esas líneas que copio hacen evidente que su opinión nada tiene que ver con la mía; a lo sumo, serían contradictorias.

No he logrado, pues, en este triste asunto variar de criterio. Llevo unos quince años reiterando mi adhesión a él en exposiciones subsecuentes, que procuro dotar de progresiva exactitud. Todo ha sido inútil, según se ve, y, al cabo del tiempo, «Sancho Quijano» me atribuye una idea perfectamente opuesta.

Sirva al lector de menudo ejemplo, que le permita entrever el mar proceloso y absurdo donde se ve forzado a bogar el escritor resuelto a dar a su pensamiento coherencia, rigor y continuidad.

Ni los hechos crueles han desmentido mis previsiones de 1914 —antes bien, las han seguido al hilo con terrible docilidad— ni aquí hay otro mito que «Sancho Quijano».

El Sol, 25 de marzo de 1923.

---

(1) *Obras Completas*, tomo I, págs. 278 y 279.

NUEVA FE DE ERRATAS

«Sancho Quijano» rectifica con escasez y se ratifica con exceso. Esta actitud no puede sorprenderme, y no pretendí un momento con mi nota anterior modificar de una manera apreciable su posición, que, desde luego, he supuesto inconmovible. Yo me contentaba con dirigirme al lector, y renunciando a todo razonamiento suasorio, le presentaba lealmente junto a un texto de «Sancho Quijano» otros viejos textos míos a fin de que pudiese él, no «Sancho Quijano», ejecutar las rectificaciones oportunas. No tenía el caso otro interés que servir como ejemplo de la anarquía y liviandad reinantes en la república intelectual, pues resultaba que «Sancho Quijano» combatía una supuesta tesis mía de 1914 con otra suya de 1923, y la verdad era que esta idea suya de 1923 coincidía con la auténtica opinión mía de 1914. Por muy habituado que se esté a los malos usos de la sociedad literaria, desazona siempre un poco ver que le arrojan a uno en calidad de proyectil lo que constituye precisamente nuestro propio pensamiento.

El artículo de «Sancho Quijano» censuraba las doctrinas en que se opone a una imaginaria nación pujante un Estado corrupto; doctrinas que suelen resumirse vulgarmente en echar la culpa de los males patrios a la perversidad de los políticos. Ahora bien, la oposición a semejantes doctrinas era —según los textos que reproduje— el motivo central de mi conferencia «Vieja y nueva política», a que «Sancho Quijano» indebidamente aludía. No voy ahora a insistir sobre la cuestión. El lector se fatigaría sin beneficio, y yo tendría que ocuparme en comentar los términos de «España oficial» y «España vital», elegidos entonces para condensar las intenciones de

una propaganda política y que, por si mismos, no me interesan nada Sólo me importaba, pues, restaurar textualmente la autenticidad de una opinión expuesta nueve años hace. En cambio, no me urge mucho desvirtuar los juicios que a «Sancho Quijano» merezca mi manera de pensar.

El motivo de esta falta de urgencia no me parece arbitrario. «Sancho Quijano» no tiene obligación de conocer mis pensamientos. Pero si no los conoce, tiene obligación de no permitirse opinar sobre ellos. De otro modo, cada paso que dé será una nueva prueba de la ligereza con que entra en las cuestiones. Así, en su nuevo artículo comete otra transgresión, aún más sorprendente que la primera.

Con cierto tono de «magister» descubre en mis ideas sobre España un error fundamental: «el desconocimiento del hecho más elemental de la realidad española». No se trata, pues, de una friolera.

¿Cuál es este error que ha escapado a mi roma mirada, pero no a la suprema perspicacia de «Sancho Quijano»? Helo aquí:

«Enunciemos primero este hecho. La vida pública española de hoy es trasunto fiel de la vida pública española de siempre. Salvo lo superficial y contingente, en nada difieren nuestras costumbres públicas de las de todas las épocas de nuestra historia. Por una necesidad de redención, cuya íntima sensación conozco como el que más, hemos ido acostumbrándonos numerosos españoles a la idea de que esta corrupción, este desorden, esta anarquía, esta falta de solidaridad social y de aptitud para lo colectivo son tan sólo transitorias y anormales; algo así como una enfermedad que curar, un problema que resolver. De aquí el mito de la revolución, paralelo al de la lotería, que son los dos Santos Advenimientos en cuya esperanza viven la mayoría de los españoles.»

En 1921 publiqué en *El Sol* unos folletones, que aparecieron luego en libro, reunidos bajo el título «España invertebrada.» En este volumen se dice lo siguiente:

«La anormalidad de la historia española ha sido demasiado permanente para que obedezca a causas accidentales. Hace cincuenta años se pensaba que la decadencia nacional venía sólo de unos lustros atrás. Costa y su generación comenzaron a entrever que la decadencia tenía dos siglos de fecha. Va para quince años, cuando yo comenzaba a meditar sobre estos asuntos, intenté mostrar que la decadencia se extendía a toda la Edad Moderna de nuestra historia. Razones de método, que no es útil reiterar ahora, me aconsejaban limitar el problema a este período, el mejor conocido de la historia europea, a fin de precisar más fácilmente el diagnóstico de nuestra

debilidad. Luego, mayor estudio y reflexión me han enseñado que la decadencia española no fue menor en la Edad Media que en la Edad Moderna y Contemporánea. Ha habido algún momento de aparente salud; hasta hubo horas de esplendor y de gloria universal; pero siempre salta a los ojos el hecho evidente de que en nuestro pasado la anormalidad ha sido lo normal. Venimos, pues, a la conclusión de que la historia de España entera, y salvas fugaces jornadas, ha sido la historia de una decadencia. Pero es absurdo detenerse en semejante conclusión. Porque decadencia es un concepto relativo a un estado de salud, y si España no ha tenido nunca salud —ya veremos que su hora mejor tampoco fue favorable—, no cabe decir que ha decaído.

«¿No es esto un juego de palabras?» Yo creo que sí. Si se habla de decadencia, como si se habla de enfermedad, tenderemos a buscar las causas de ella en acontecimientos, en desventuras sobrevenidas a quien las padece. Buscaremos el origen del mal fuera del sujeto paciente. Pero si nos convencemos de que éste no fue nunca sano, renunciaremos a hablar de decadencia y a inquirir sus causas; en vez de ello, hablaremos de defectos de constitución, de insuficiencias originarias, nativas, y este nuevo diagnóstico nos llevará a buscar causas de muy otra índole, a saber: no externas al sujeto, sino íntimas, constitucionales.»

Por lo que hace a esa supuesta fe en el mito de la revolución, —«Sancho Quijano» tiene una afición desmesurada a los mitos—, véase lo que yo escribí en *El Sol* hacia julio de 1922:

«Así, considero que es un deber oponerse a la idea, avecindada en casi todas las cabezas españolas, de que los gobernados somos mejores que los gobernantes; los electores, que los elegidos; la nación, que el Parlamento. No se trata, claro está, de esta o la otra individualidad señera, sino que más bien habría de compararse la clase en junto de los políticos con las demás clases o gremios nacionales. Dígase cuál de ellas es superior en dotes y virtudes a la de los políticos. Difícil será encontrarla. Y es natural. Si existiese, hace mucho que ella sería la directora de los destinos públicos. No nos hagamos ilusiones; ni el noble, ni el militar, ni el industrial, ni el propietario, ni el obrero tienen nada que echar en cara al político. Ni son más inteligentes ni más generosos que él.

»Por este motivo deberíamos acostumbrarnos, cuando se trata de la vida política española, esto es, de España como Estado, a restar cuanto se refiere a los defectos de España como sociedad, como pueblo, como raza. Aun en el caso mejor, la política tendrá que

mantenerse dentro del límite marcado a las capacidades morales e intelectuales de nuestra sociedad. ¡Bueno fuera que siendo lo que somos los españoles, nuestros representantes fuesen genios y santos! Equivale, pues, a desviar perniciosamente la atención de las masas nacionales ponerse ante ellas a maldecir de los políticos, dando a entender que hay otra casta de hombres maravillosos, a quienes la perversidad de los parlamentarios no deja conquistar el Poder.

»Algunas veces ha acontecido, en efecto, que una nación dotada de una excelente minoría, caía presa de unos forajidos. En tales casos la tarea fue muy sencilla; bastó con levantar el pueblo contra el grupo de malvados y de necios e imponer el grupo de los honestos y perspicaces. Pero es preciso reiterar que el caso de España no es ése, sino precisamente el contrario. Aquí no es la cuestión imponer una minoría mejor, sino crearla, porque no existe. Y esa creación de hombres mejores no es principalmente faena política, sino social.»

El Sol, 25 de abril de 1923.

EL TEMA
DE
NUESTRO TIEMPO

(1923)

ADVERTENCIA AL LECTOR

La primera parte de este libro contiene la redacción, un poco ampliada, de la lección universitaria con que inauguré mi curso habitual en el ejercicio de 1921-22.

Para redactarla ahora me he servido de los apuntes minuciosos y correctísimos que tomó en el aula uno de mis oyentes, mi querido amigo D. Fernando Vela.

Al ofrecer hoy aquella lección a un público más diverso que el concurrente a la Universidad, he creído forzoso desarrollar un poco más algunos pensamientos que podían ser menos asequibles para lectores extraños al estudio filosófico. A esto se reduce la ampliación hecha sobre el texto primitivo.

Siguen varios apéndices que insisten sobre cuestiones más concretas, todas ellas conexas con la doctrina expuesta en la lección. De ellos me interesa sobre todo, el que presenta brevemente una interpretación filosófica del sentido general latente en la teoría física de Einstein. Creo que, por vez primera, se subraya aquí cierto carácter ideológico que lleva en sí esta teoría y contradice las interpretaciones que hasta ahora solían darse de ella.

1923.

NOTA A LA TERCERA EDICIÓN

Esta tercera edición va revisada. La revisión ha consistido en sustituir tres o cuatro palabras, en añadir pocas más, en colgar de algunas páginas ciertas notas al pie; pero, sobre todo, en subrayar, mediante cursivas, algunas líneas del texto primitivo.

1934.

I

LA IDEA DE LAS GENERACIONES

Lo que más importa a un sistema científico es que sea verdadero. Pero la exposición de un sistema científico impone a éste una nueva necesidad: además de ser verdadero es preciso que sea comprendido. No me refiero ahora a las dificultades que el pensamiento abstracto, sobre todo si innova, opone a la mente, sino a la comprensión de su tendencia profunda, de su intención ideológica; pudiera decirse, de su fisonomía.

Nuestro pensamiento pretende ser verdadero; esto es, reflejar con docilidad lo que las cosas son. Pero sería utópico y, por tanto, falso suponer que para lograr su pretensión el pensamiento se rige exclusivamente por las cosas, atendiendo sólo a su contextura. Si el filósofo se encontrase solo ante los objetos, la filosofía sería siempre una filosofía primitiva. Mas junto a las cosas halla el investigador los pensamientos de los demás, todo el pasado de meditaciones humanas, senderos innumerables de exploraciones previas, huellas de rutas ensayadas al través de la eterna selva problemática que conserva su virginidad, no obstante su reiterada violación.

Todo ensayo filosófico atiende, pues, dos instancias: lo que las cosas son y lo que se ha pensado sobre ellas. Esta colaboración de las meditaciones precedentes le sirve, cuando menos, para evitar todo error ya cometido, y da a la sucesión de los sistemas un carácter progresivo.

Ahora bien: el pensamiento de una época puede adoptar ante lo que ha sido pensado en otras épocas dos actitudes contrapuestas —especialmente respecto al pasado inmediato, que es siempre el más eficiente, y lleva en sí infartado, encapsulado, todo el pretérito. Hay, en efecto, épocas en las cuales el pensamiento se considera a sí mismo como desarrollo de ideas germinadas anteriormente, y

épocas que sienten el inmediato pasado como algo que es urgente reformar desde su raíz. Aquéllas son épocas de filosofía pacífica; éstas son épocas de filosofía beligerante, que aspira a destruir el pasado mediante su radical superación. Nuestra época es de este último tipo, si se entiende por «nuestra época» no la que acaba ahora, sino la que ahora empieza.

Cuando el pensamiento se ve forzado a adoptar una actitud beligerante contra el pasado inmediato, la colectividad intelectual queda escindida en dos grupos. De un lado, la gran masa mayoritaria de los que insisten en la ideología establecida; de otro, una escasa minoría de corazones de vanguardia, de almas alerta, que vislumbran a lo lejos zonas de piel aún intacta. Esta minoría vive condenada a no ser bien entendida: los gestos que en ella provoca la visión de los nuevos paisajes no pueden ser rectamente interpretados por la masa de retaguardia que avanza a su zaga y aún no ha llegado a la altitud desde la cual la *terra incognita* se otea. De aquí que la minoría de avanzada viva en una situación de peligro entre el nuevo territorio que ha de conquistar y el vulgo retardatario que hostiliza a su espalda. Mientras edifica lo nuevo, tiene que defenderse de lo viejo, manejando a un tiempo, como los reconstructores de Jerusalén, la azada y el asta.

Esta discrepancia es más honda y esencial de lo que suele creerse. Trataré de aclarar en qué sentido.

Por medio de la historia intentamos la comprensión de las variaciones que sobrevienen en el espíritu humano. Para ello necesitamos primero advertir que esas variaciones no son de un mismo rango. Ciertos fenómenos históricos dependen de otros más profundos, que, por su parte, son independientes de aquéllos. La idea de que todo influye en todo, de que todo depende de todo, es una vaga ponderación mística, que debe repugnar a quien desee resueltamente ver claro. No; el cuerpo de la realidad histórica posee una anatomía perfectamente jerarquizada, un orden de subordinación, de dependencia entre las diversas clases de hechos. Así, las transformaciones de orden industrial o político son poco profundas; dependen de las ideas, de las preferencias morales y estéticas que tengan los contemporáneos. Pero, a su vez, ideología, gusto y moralidad no son más que consecuencias o especificaciones de la sensación radical ante la vida, de cómo se sienta la existencia en su integridad indiferenciada. Esta que llamaremos «sensibilidad vital» es el fenómeno primario en historia y lo primero que habríamos de definir para comprender una época.

Sin embargo, cuando la variación de la sensibilidad se produce sólo en algún individuo, no tiene trascendencia histórica. Han solido disputar sobre el área de la filosofía de la historia dos tendencias, que, a mi juicio, y sin que yo pretenda ahora desarrollar la cuestión, son parejamente erróneas. Ha habido una interpretación colectivista y otra individualista de la realidad histórica. Para aquélla, el proceso sustantivo de la historia es obra de las muchedumbres difusas; para ésta, los agentes históricos son exclusivamente los individuos. El carácter activo, creador de la personalidad, es, en efecto, demasiado evidente para que pueda aceptarse la imagen colectivista de la historia. Las masas humanas son receptivas; se limitan a oponer su favor o su resistencia a los hombres de vida personal e iniciadora. Mas, por otra parte, el individuo señero es una abstracción. Vida histórica es convivencia. La vida de la individualidad egregia consiste, precisamente, en una actuación omnímoda sobre la masa. No cabe, pues, separar los «héroes» de las masas. Se trata de una dualidad esencial al proceso histórico. La humanidad, en todos los estadios de su evolución, ha sido siempre una estructura funcional, en que los hombres más enérgicos —cualquiera que sea la forma de esta energía— han operado sobre las masas, dándoles una determinada configuración. Esto implica cierta comunidad básica entre los individuos superiores y la muchedumbre vulgar. Un individuo absolutamente heterogéneo a la masa no produciría sobre ésta efecto alguno; su obra resbalaría sobre el cuerpo social de la época sin suscitar en él la menor reacción; por tanto, sin insertarse en el proceso general histórico. En varia medida ha acontecido esto no pocas veces, y la historia debe anotar al margen de su texto principal la biografía de esos hombres «extravagantes». Como todas las demás disciplinas biológicas, tiene la historia un departamento destinado a los monstruos: una teratología.

Las variaciones de la sensibilidad vital que son decisivas en historia se presentan bajo la forma de generación. Una generación no es un puñado de hombres egregios, ni simplemente una masa; es como un nuevo cuerpo social íntegro, con su minoría selecta y su muchedumbre, que ha sido lanzado sobre el ámbito de la existencia con una trayectoria vital determinada. La generación, compromiso dinámico entre masa e individuo, es el concepto más importante de la historia, y, por decirlo así, el gozne sobre que ésta ejecuta sus movimientos.

Una generación es una variedad humana, en el sentido rigoroso que dan a este término los naturalistas. Los miembros de ella vienen

al mundo dotados de ciertos caracteres típicos, que les prestan una fisonomía común, diferenciándolos de la generación anterior. Dentro de ese marco de identidad pueden ser los individuos del más diverso temple, hasta el punto de que, habiendo de vivir los unos junto a los otros, a fuer de contemporáneos, se sienten a veces como antagonistas. Pero bajo la más violenta contraposición de los *pro* y los *anti* descubre fácilmente la mirada una común filigrana. Unos y otros son hombres de su tiempo, y por mucho que se diferencien, se parecen más todavía. El reaccionario y el revolucionario del siglo XIX son mucho más afines entre sí que cualquiera de ellos con cualquiera de nosotros. Y es que, blancos o negros, pertenecen a una misma especie, y en nosotros, negros o blancos, se inicia otra distinta.

Más importante que los antagonismos del *pro* y el *anti*, dentro del ámbito de una generación, es la distancia permanente entre los individuos selectos y los vulgares. Frente a las doctrinas al uso que silencian o niegan esta evidente diferencia de rango histórico entre unos y otros hombres, se sentiría uno justamente incitado a exagerarla. Sin embargo, esas mismas diferencias de talla suponen que se atribuye a los individuos un mismo punto de partida, una línea común, sobre la cual se elevan unos más, otros menos, y viene a representar el papel que el nivel del mar en topografía. Y, en efecto, *cada generación representa una cierta altitud vital*, desde la cual se siente la existencia de una manera determinada. Si tomamos en su conjunto la evolución de un pueblo, cada una de sus generaciones se nos presenta como un momento de su vitalidad, como una pulsación de su potencia histórica. Y cada pulsación tiene una fisonomía peculiar, única; es un latido impermutable en la serie del pulso, como lo es cada nota en el desarrollo de una melodía. Parejamente podemos imaginar a cada generación bajo la especie de un proyectil biológico (1), lanzado al espacio en un instante preciso, con una violencia y una dirección determinadas. De una y otra participan tanto sus elementos más valiosos como los más vulgares.

Mas con todo esto, claro es, no hacemos sino construir figuras o pintar ilustraciones que nos sirven para destacar el hechó verdaderamente positivo, donde la idea de generación confirma su realidad. Es ello simplemente que las generaciones nacen unas de otras, de suerte que la nueva se encuentra ya con las formas que a la existencia

(1) Los términos «biología, biológico» se usan en este libro —cuando no se hace especial salvedad— para designar la ciencia de la vida, entendiendo por ésta una realidad con respecto a la cual las diferencias entre alma y cuerpo son secundarias.

ha dado la anterior. Para cada generación, vivir es, pues, una faena de dos dimensiones, una de las cuales consiste en recibir lo vivido —ideas, valoraciones, instituciones, etc.— por la antecedente; la otra, dejar fluir su propia espontaneidad. Su actitud no puede ser la misma ante lo propio que ante lo recibido. Lo hecho por otros, ejecutado, perfecto, en el sentido de concluso, se adelanta hacia nosotros con una unción particular; aparece como consagrado, y puesto que no lo hemos labrado nosotros, tendemos a creer que no ha sido obra de nadie, sino que es la realidad misma. Hay un momento en que las ideas de nuestros maestros no nos parecen opiniones de unos hombres determinados, sino la verdad misma, anónimamente descendida sobre la tierra. En cambio, nuestra sensibilidad espontánea, lo que vamos pensando y sintiendo de nuestro propio peculio, no se nos presenta nunca concluído, completo y rígido, como una cosa definitiva, sino que es una fluencia íntima de materia menos resistente. Esta desventaja queda compensada por la mayor jugosidad y adaptación a nuestro carácter, que tiene siempre lo espontáneo.

El espíritu de cada generación depende de la ecuación que esos dos ingredientes formen, de la actitud que ante cada uno de ellos adopte la mayoría de sus individuos. ¿Se entregará a lo recibido, desoyendo las íntimas voces de lo espontáneo? ¿Será fiel a éstas e indócil a la autoridad del pasado? Ha habido generaciones que sintieron una suficiente homogeneidad entre lo recibido y lo propio. Entonces se vive en *épocas cumulativas*. Otras veces han sentido una profunda heterogeneidad entre ambos elementos, y sobrevinieron *épocas eliminatorias y polémicas*, generaciones de combate. En las primeras, los nuevos jóvenes, solidarizados con los viejos, se supeditan a ellos; en la política, en la ciencia, en las artes siguen dirigiendo los ancianos. Son tiempos de viejos. En las segundas, como no se trata de conservar y acumular, sino de arrumbar y sustituir, los viejos quedan barridos por los mozos. Son tiempos de jóvenes, edades de iniciación y beligerancia constructiva.

Este ritmo de épocas de senectud y épocas de juventud es un fenómeno tan patente a lo largo de la historia, que sorprende no hallarlo advertido por todo el mundo. La razón de esta inadvertencia está en que no se ha intentado aún formalmente la instauración de una nueva disciplina científica, que podría llamarse *metahistoria*, la cual sería a las historias concretas lo que es la fisiología a la clínica. Una de las más curiosas investigaciones metahistóricas consistiría en el descubrimiento de los grandes ritmos históricos. Porque hay otros no menos evidentes y fundamentales que el antedicho; por ejemplo,

el ritmo sexual. Se insinúa, en efecto, una pendulación en la historia de épocas sometidas al influjo predominante del varón a épocas subyugadas por la influencia femenina. Muchas instituciones, usos, ideas, mitos, hasta ahora inexplicados, se aclaran de manera sorprendente cuando se cae en la cuenta de que ciertas épocas han sido regidas, modeladas por la supremacía de la mujer. Pero no es ahora ocasión adecuada para internarse en esta cuestión.

II

LA PREVISIÓN DEL FUTURO

Si cada generación consiste en una peculiar sensibilidad, en un repertorio orgánico de íntimas propensiones, quiere decirse que cada generación tiene su vocación propia, su histórica misión. Se cierne sobre ella el severo imperativo de desarrollar esos gérmenes interiores, de informar la existencia en torno según el módulo de su espontaneidad. Pero acontece que las generaciones, como los individuos, faltan a veces a su vocación y dejan su misión incumplida. Hay, en efecto, generaciones infieles a sí mismas, que defraudan la intención histórica depositada en ellas. En lugar de acometer resueltamente la tarea que les ha sido prefijada, sordas a las urgentes apelaciones de su vocación, prefieren sestear alojadas en ideas, instituciones, placeres creados por las anteriores, y que carecen de afinidad con su temperamento. Claro es que esta deserción del puesto histórico no se comete impunemente. La generación delincuente se arrastra por la existencia en perpetuo desacuerdo consigo misma, vitalmente fracasada.

Yo creo que en toda Europa, pero muy especialmente en España, es la actual una de estas generaciones desertoras. Pocas veces han vivido los hombres menos en claro consigo mismos, y acaso nunca ha soportado la humanidad tan dócilmente formas que no le son afines, supervivencias de otras generaciones que no responden a su latido íntimo. De aquí el comienzo de apatía, tan característico de nuestro tiempo; por ejemplo, en política y en arte. Nuestras instituciones, como nuestros espectáculos, son residuos anquilosados de otra edad. Ni hemos sabido romper resueltamente con esas desvirtuadas concreciones del pasado, ni tenemos posibilidad de adecuarnos a ellas.

Por ser tales circunstancias, un sistema de pensamiento como el que desde hace años expongo en esta cátedra no puede ser fácil-

mente comprendido en su intención ideológica, en su fisonomía interior. Se aspira en él, tal vez sin lograrlo, a cumplir con toda pulcritud el imperativo histórico de nuestra generación Pero nuestra generación parece obstinada radicalmente en desoír las sugestiones de nuestro común destino. He llegado por fuerza al convencimiento de que aun los mejores de ella, salvas muy contadas excepciones, no sospechan siquiera que *en nuestro tiempo la sensibilidad occidental hace un viraje, cuando menos de un cuadrante.* He aquí por qué considero necesario anticipar en esta primera lección algo de lo que, a mi juicio, constituye el tema esencial de nuestro tiempo.

¿Cómo es posible que se le desconozca tan por completo? Cuando al conversar sobre política con algún coetáneo «avanzado», «radical», «progresista» —para ponernos en el mejor caso— surge la inevitable discrepancia, piensa nuestro interlocutor que esta discrepancia sobre materias de gobierno y Estado es propiamente una divergencia política. Mas padece un error; nuestro desacuerdo político es cosa muy secundaria, y carecería por completo de importancia si no sirviese de manifestación superficial a un disenso mucho más profundo No nos separamos tanto en política como en los principios mismos del pensar y del sentir. Antes que las doctrinas del derecho constitucional, nos distancian una diferente biología, física, filosofía de la historia, ética y lógica. La posición política de tales contemporáneos es consecuencia de ciertas ideas que juntos recibimos de los que fueron nuestros maestros. Son ideas que tuvieron plena vigencia hacia 1890. ¿Por qué se han contentado con insistir en los pensamientos recibidos, a pesar de notar reiteradamente que no coinciden con su espontaneidad? Prefieren servir sin fe bajo unas banderas desteñidas, a cumplir el penoso esfuerzo de revisar los principios recibidos, poniéndolos a punto con su íntimo sentir. Lo mismo da que sean liberales o reaccionarios; en ambos casos son rezagados. El destino de nuestra generación no es ser liberal, o reaccionaria, sino precisamente desinteresarse de este anticuado dilema.

No es admisible que las personas obligadas por sus relevantes condiciones intelectuales a asumir la responsabilidad de nuestro tiempo vivan, como el vulgo, a la deriva, atenidas a las superficiales vicisitudes de cada momento, sin buscar una rigurosa y amplia orientación en los rumbos de la historia. Porque ésta no es un puro azar indócil a toda previsión. No cabe, ciertamente, predecir los hechos singulares que mañana van a acontecer; pero tampoco sería de verdadero interés pareja predicción. Es, en cambio, perfectamente posible prever el sentido típico del próximo futuro, anticipar el perfil

general de la época que sobreviene. Dicho de otra manera: acaecen en una época mil azares imprevisibles; pero ella misma no es un azar, posee una contextura fija e inequívoca. Pasa lo propio que con los destinos individuales: nadie sabe lo que le va a acontecer mañana, pero sí sabe cuál es su carácter, sus apetitos, sus energías y, por tanto cuál será el estilo de sus reacciones ante aquellos accidentes. Toda vida tiene una órbita normal preestablecida, en cuya línea pone el azar, sin desvirtuarla esencialmente, sus sinuosidades e indentaciones.

Cabe en historia la profecía. Más aún: la historia es sólo una labor científica en la medida en que sea posible la profecía. Cuando Schlegel dijo que el historiador es un profeta, del revés, expresó una idea tan profunda como exacta.

La interpretación de la vida que tenía el hombre antiguo, en rigor, anula la historia. Para él, la existencia consistía en un irle pasando a uno cosas. Los acontecimientos históricos eran contingencias extrínsecas que caían sucesivamente sobre tal individuo o tal pueblo. La producción de una obra genial, las crisis financieras, los cambios políticos, las guerras eran fenómenos de un mismo tipo, que podemos simbolizar en la teja que aplasta a un transeúnte. De esta suerte, el proceso histórico es una serie de peripecias sin ley, sin sentido. No es posible, por tanto, ciencia histórica, ya que ciencia sólo es posible donde existe alguna ley que pueda descubrirse, algo que tenga sentido y que, por tenerlo, pueda ser entendido.

Pero la vida no es un proceso extrínseco donde simplemente se adicionan contingencias. La vida es una serie de hechos regida por una ley. Cuando sembramos la simiente de un árbol prevemos todo el curso normal de su existencia. No podemos prever si el rayo vendrá o no a segarle con su alfanje de fuego colgado al flanco de la nube; pero sabemos que la simiente de cerezo no llevará follaje de chopo. Del mismo modo, el pueblo romano es un cierto repertorio de tendencias vitales que se van desenvolviendo en el tiempo, paso a paso. En cada estadio de este desarrollo se halla preformado el subsecuente. La vida humana es un proceso interno en que los hechos esenciales no caen desde fuera sobre el sujeto —individuo o pueblo—, sino que salen de éste, como de la semilla fruto y flor. Es, en efecto, un azar que en el siglo I antes de Jesucristo viviese un hombre con el genio singular de César. Pero lo que César hizo brillantemente con su genio singular lo hubieran hecho sin tanta brillantez ni plenitud otros diez o doce hombres, cuyos nombres conocemos. Un romano del siglo II antes de Jesucristo no podía prever el destino unipersonal que fue la vida de César, pero sí podía

profetizar que el siglo I antes de Jesucristo sería una época «cesarista». Con uno u otro nombre, el «cesarismo» era una forma genérica de vida pública que venía preparándose desde tiempo de los Gracos. Catón profetizó bien claramente los destinos de aquel futuro inmediato (1).

Por ser la existencia humana propiamente vida, esto es, proceso interno en que se cumple una ley de desarrollo, es posible la ciencia histórica. A la postre, la ciencia no es otra cosa que el esfuerzo que hacemos para comprender algo. Y hemos comprendido históricamente una situación cuando la vemos surgir necesariamente de otra anterior. ¿Con qué género de necesidad —física, matemática, lógica? Nada de esto: con una necesidad coordinada a ésas, pero específica: la necesidad psicológica. La vida humana es eminentemente vida psicológica. Cuando nos cuentan que Pedro, hombre íntegro, ha matado a su vecino, y luego averiguamos que el vecino había deshonrado a la hija de Pedro, hemos comprendido suficientemente aquel acto homicida. La comprensión ha consistido en que vemos salir lo uno de lo otro, la venganza de la deshonra, en inequívoca trayectoria y con evidencia pareja a la que garantiza las verdaderas matemáticas. Pero con la misma evidencia, al saber la deshonra de la hija, pudimos predecir antes del crimen que Pedro mataría a su vecino En este caso se ve con toda claridad cómo al profetizar el futuro se hace uso de la misma operación intelectual que para comprender el pasado En ambas direcciones, hacia atrás o hacia adelante, no hacemos sino reconocer una misma curva psicológica evidente, como al hallar un trozo de acero completamos sin vacilación su forma entera. Creo, pues, que no parecerá aventurada la expresión antecedente, según la cual la ciencia histórica sólo es posible en la medida en que es posible la profecía. Cuando el sentido histórico se perfecciona, aumenta también la capacidad de previsión (2).

---

(1) Si alguien quiere ocuparse en reunir datos para una historia de las profecías históricas, se encontrará en seguida, sin necesidad de vastas investigaciones, con que la profecía ha sido lo normal, con que casi toda nueva etapa fue pronosticada por la anterior con pasmosa precisión. En obra próxima a publicarse reuniré algunas pruebas de esta afirmación, pero insisto en que el hecho a que me refiero es tan palmario que me sorprende no hallarlo desde siempre reconocido y subrayado.

(2) Como se advierte, esta doctrina de una posible anticipación del porvenir no tiene apenas contacto con el «profetismo histórico» que recientemente ha proclamado Oswald Spengler. Este funda su profetismo en una contemplación de las vidas históricas desde fuera de éstas, que consiste en

Pero dejando a un lado todas las cuestiones secundarias que la pulcra exposición de este pensamiento plantearía, reduzcámonos a la posibilidad de prever el inmediato futuro. ¿Cómo proceder en tal empresa?

Es evidente que el próximo futuro nace de nosotros y consiste en la prolongación de lo que en nosotros es esencial y no contingente, normal y no aleatorio. En rigor bastaría, pues, con que descendiésemos al propio corazón y, eliminando cuanto sea afán individual, privada predilección, prejuicio o deseo, prolongásemos las líneas de nuestros apetitos y tendencias esenciales hasta verlas converger en un tipo de vida. Pero yo comprendo que esta operación, en apariencia tan sencilla, no lo es para quien no está habituado a los rigores y precisiones del análisis psicológico. Nada menos habitual, en efecto, que esa torsión de la mente hacia dentro de sí misma. El hombre se ha formado en la lucha con lo exterior, y sólo le es fácil discernir las cosas que están fuera. Al mirar dentro de sí se le nubla la vista y padece vértigo.

Pero yo creo que hay otro procedimiento objetivo para descubrir en el presente los síntomas del porvenir.

He dicho antes que el cuerpo de las épocas posee una anatomía jerarquizada, que en él hay ciertas actividades primarias y otras secundarias, derivadas de aquéllas. Según esto, los caracteres que dentro de veinte años hayan llegado a manifestarse en las actividades secundarias de la vida, que son las más patentes y notorias, habrán comenzado ya hoy a insinuarse en las actividades primarias. La política, por ejemplo, es una de las funciones más secundarias de la vida histórica, en el sentido de que es mera consecuencia de todo lo demás (1). Cuando un estado de espíritu llega a informar los movimientos políticos, ha pasado ya por todas las demás funciones del organismo histórico. La política es gravitación de unas masas sobre otras. Ahora bien; para que una modificación de los senos históricos llegue a la masa, tiene que haber influído en la minoría selecta. Pero los miembros de ésta son de dos clases: hombres de acción y hombres

---

una comparación intuitiva de sus formas o *morfología*. Lo que yo sostengo es lo contrario: el pronóstico histórico sólo es posible desde dentro de una vida y no por comparación de ésta con otras. El método comparativo propiamente tal en la morfología queda, en mi punto de vista, reducido a un papel auxiliar y, además, consistente en otro género de comparación.

(1) En este punto, aunque sus motivos me parezcan inaceptables, tiene razón el materialismo histórico.

de contemplación. No es dudoso que las nuevas tendencias, todavía germinantes y débiles, serán percibidas primero por los temperamentos contemplativos que por los activos. La urgencia del momento impide al hombre de acción sentir las vagas brisas iniciales que, por el pronto, no pueden henchir su práctico velamen.

En el puro pensamiento es, por consiguiente, donde imprime su primera huella sutilísima el tiempo emergente. Son los leves rizos que deja en la quieta piel del estanque el soplo primerizo. El pensamiento es lo más flúido que hay en el hombre; por eso se deja empujar fácilmente por las más ligeras variaciones de la sensibilidad vital.

En suma: la ciencia que hoy se produce es el vaso mágico donde tenemos que mirar para obtener una vislumbre del futuro. Las modificaciones, acaso de apariencia técnica, que experimentan hoy la biología o la física, la sociología o la prehistoria, sobre todo la filosofía, son los gestos primigenios del tiempo nuevo. La materia delicadísima de la ciencia es sensible a las menores trepidaciones de la vitalidad, y puede servir para registrar ahora con tenues signos lo que andando los años se verá proyectado gigantescamente sobre el escenario de la vida pública. Cuenta, pues, la anticipación del porvenir con un instrumento de precisión semejante a los aparatos sísmicos, que revelan con un temblor lo que a enormes distancias es una catástrofe telúrica.

Nuestra generación, si no quiere quedar a espaldas de su propio destino, tiene que orientarse en los caracteres generales de la ciencia que hoy se hace, en vez de fijarse en la política del presente, que es toda ella anacrónica y mera resonancia de una sensibilidad fenecida. De lo que hoy se empieza a pensar depende lo que mañana se vivirá en las plazuelas.

Fichte intentó para su tiempo una labor parecida en el famoso curso, luego publicado en tomo, sobre los *Caracteres de la época actual*. Reduciendo el empeño, yo intentaré ahora someramente describir lo que considero tema capital de la nuestra.

III

RELATIVISMO Y RACIONALISMO

Late bajo todo lo dicho la suposición de que existe una íntima afinidad entre los sistemas científicos y las generaciones o épocas. ¿Quiere esto decir que la ciencia, y especialmente la filosofía, sea un conjunto de convicciones que sólo valen como verdad para un determinado tiempo? Si aceptamos de esta suerte el carácter transitorio de toda verdad, quedaremos enrolados en las huestes de la doctrina «relativista», que es una de las más típicas emanaciones del siglo XIX. Mientras hablamos de escapar a esta época, no haríamos sino reincidir en ella.

Esta cuestión de la verdad, en apariencia incidental y de carácter puramente técnico, va a conducirnos en vía recta hasta la raíz misma del tema de nuestro tiempo.

Bajo el nombre «verdad» se oculta un problema sumamente dramático. La verdad, el reflejar adecuadamente lo que las cosas son, se obliga a ser una e invariable. Mas la vida humana, en su multiforme desarrollo, es decir, en la historia, ha cambiado constantemente de opinión, consagrando como «verdad» la que adoptaba en cada caso. ¿Cómo compaginar lo uno con lo otro? ¿Cómo avecindar la verdad, que es una e invariable, dentro de la vitalidad humana, que es, por esencia, mudadiza y varía de individuo a individuo, de raza a raza, de edad a edad? Si queremos atenernos a la historia viva y perseguir sus sugestivas ondulaciones, tenemos que renunciar a la idea de que la verdad se deja captar por el hombre. Cada individuo posee sus propias convicciones, más o menos duraderas, que son «para» él la verdad. En ellas enciende su hogar íntimo, que le mantiene cálido sobre el haz de la existencia. «La» verdad, pues, no existe: no hay más que verdades «relativas» a la condición de cada sujeto. Tal es la doctrina «relativista».

Pero esta renuncia a la verdad, tan gentilmente hecha por el relativismo, es más difícil de lo que parece a primera vista. Se pretende con ella conquistar una fina imparcialidad ante la muchedumbre de los fenómenos históricos; mas ¿a qué costa? En primer lugar, si no existe la verdad, no puede el relativismo tomarse a sí mismo en serio. En segundo lugar, la fe en la verdad es un hecho radical de la vida humana: si la amputamos queda ésta convertida en algo ilusorio y absurdo. La amputación misma que ejecutamos carecerá de sentido y valor. El relativismo es, a la postre, escepticismo, y el escepticismo, justificado como objeción a toda teoría, es una teoría suicida.

Inspira, sin duda, a la tendencia relativista un noble ensayo de respetar la admirable volubilidad propia a todo lo vital. Pero es un ensayo fracasado. Como decía Herbart, «todo buen principiante es un escéptico, pero todo escéptico es sólo un principiante».

Más hondamente fluye desde el Renacimiento por los senos del alma europea la tendencia antagónica: el racionalismo. Siguiendo un procedimiento inverso, el racionalismo, para salvar la verdad, renuncia a la vida. Se encuentran ambas tendencias en la situación que el dístico popular atribuye a los dos Papas, séptimo y noveno de su nombre:

Pio, per conservar la sede, perde la fede.
Pio, per conservar la fede, perde la sede.

Siendo la verdad una, absoluta e invariable, no puede ser atribuída a nuestras personas individuales, corruptibles y mudadizas. Habrá que suponer, más allá de las diferencias que entre los hombres existen, una especie de sujeto abstracto, común al europeo y al chino, al contemporáneo de Pericles y al caballero de Luis XIV. Descartes llamó a ese nuestro fondo común, exento de variaciones y peculiaridades individuales, «la razón», y Kant, «el ente racional».

Nótese bien la escisión ejecutada en nuestra persona. De un lado queda todo lo que vital y concretamente somos, nuestra realidad palpitante e histórica. De otro, ese núcleo racional que nos capacita para alcanzar la verdad, pero que, en cambio, no vive, espectro irreal que se desliza inmutable al través del tiempo, ajeno a las vicisitudes que son síntoma de la vitalidad.

Pero no se comprende por qué la razón no ha descubierto, desde luego, el universo de las verdades. ¿Cómo es que tarda tanto? ¿Cómo permite que la humanidad se entretenga milenariamente en sestear abrazada a los más varios errores? ¿Cómo explicar la muchedum-

bre de opiniones y de gustos que, según las edades, las razas, los individuos, han dominado la historia? Desde el punto de vista del racionalismo, la historia, con sus incesantes peripecias, carece de sentido, y es propiamente la historia de los estorbos puestos a la razón para manifestarse. El racionalismo es antihistórico. En el sistema de Descartes, padre del moderno racionalismo, la historia no tiene acomodo o, más bien, queda situada en un lugar de castigo. «Todo lo que la razón concibe —dice en la *Meditación cuarta*— lo concibe según es debido, y no es posible que yerre. ¿Dónde, pues, nacen mis errores? Nacen simplemente de que, siendo la voluntad mucho más amplia y extensa que el entendimiento, no la contengo en los mismos límites, sino que la extiendo también a cosas que no entiendo, a las cuales siendo de suyo indiferente, se descarría con suma facilidad y escoge lo falso como verdadero y el mal por el bien; ésta es la causa de que me equivoque y peque.»

De suerte que el error es un pecado de la voluntad, no un azar, y aun tal vez un sino de la inteligencia. Si no fuera por los pecados de la voluntad, ya el primer hombre habría descubierto todas las verdades que le son asequibles; no habría habido, por tanto, variedad de opiniones, de leyes, de costumbres; en suma, no habría habido historia. Pero como la ha habido, no tenemos más remedio que atribuirla al pecado. La historia sería sustancialmente la historia de los errores humanos. No cabe actitud más antihistórica, más antivital. Historia y vida quedan lastradas con un sentido negativo y saben a crimen.

El caso de Descartes es un ejemplo excepcional de lo que antes he dicho sobre la posible previsión del porvenir. También sus contemporáneos no vieron, por lo pronto, en su obra, sino una innovación de interés puramente científico. Descartes proponía la sustitución de unas doctrinas físicas y filosóficas por otras, y se preocuparon tan sólo de decidir si estas nuevas doctrinas eran ciertas o erróneas. Lo propio nos acontece hoy con las teorías de Einstein. Pero si, abandonando un momento esa preocupación y dejando en suspenso la sentencia sobre la verdad o falsedad de los pensamientos cartesianos, se los hubiese mirado simplemente como síntoma inicial de una nueva sensibilidad, como manifestación germinativa de tiempo nuevo, se habría podido descubrir en ellos la silueta del futuro.

Pues ¿cuál era, en última instancia, el pensamiento físico y filosófico de Descartes? Declarar dudosa y, por tanto, desdeñable toda idea o creencia que no hayan sido construídas por la «pura intelección». La pura intelección o razón no es otra cosa que nuestro

entendimiento funcionando en el vacío, sin traba alguna, atenido a sí mismo y dirigido por sus propias normas internas. Por ejemplo, para la vista y la imaginación, un punto es la mancha más pequeña que de hecho podemos percibir. Para la pura intelección, en cambio, sólo es punto lo que radical y absolutamente sea más pequeño, lo infinitamente pequeño. La pura intelección, la *raison*, sólo puede moverse entre superlativos y absolutos. Cuando se pone a pensar en el punto no puede detenerse en ningún tamaño hasta llegar al extremo. Este es el modo de pensar geométrico, el *mos geometricus*, de Spinoza; la «razón pura» de Kant.

El entusiasmo de Descartes por las construcciones de la razón le llevó a ejecutar una inversión completa de la perspectiva natural al hombre. El mundo inmediato y evidente que contemplan nuestros ojos, palpan nuestras manos, atienden nuestros oídos, se compone de cualidades: colores, resistencias, sones, etc. Ese es el mundo en que el hombre había vivido y vivirá siempre. Pero la razón no es capaz de manejar las cualidades. Un color no puede ser pensado, no puede ser definido. Tiene que ser visto, y si queremos hablar de él tenemos que atenernos a él. Dicho de otra manera: el color es irracional. En cambio, el número, aun el llamado por los matemáticos «irracional», coincide con la razón. Sin más que atenerse a sí misma, puede crear ésta el universo de las cantidades mediante conceptos de agudas y claras aristas.

Con heroica audacia, Descartes decide que el verdadero mundo es el cuantitativo, el geométrico; el otro, el mundo cualitativo e inmediato, que nos rodea lleno de gracia y sugestión, queda descalificado y se le considera, en cierto modo, como ilusorio. Ciertamente que la ilusión está sólidamente fundada en nuestra naturaleza, que no basta reconocerla para evitarla. El mundo de los colores y los sonidos nos sigue pareciendo tan real como antes de descubrir su tramoya.

Esta paradoja cartesiana sirve de cimiento a la física moderna. En ella hemos sido educados, y hoy nos cuesta trabajo advertir su gigantesca antinaturalidad y volver a poner los términos según estaban antes de Descartes. Pero se comprende que una inversión tan completa de la perspectiva espontánea no fué en Descartes y en las generaciones siguientes un resultado imprevisto a que súbitamente se llega en vista de ciertas pruebas. Al contrario, se comienza por desear, más o menos confusamente, que las cosas sean de una cierta manera, y luego se buscan las pruebas para demostrar que las cosas son, en efecto, como nosotros deseábamos. Con esto no quiero, en

manera alguna, decir que las pruebas sean ilusorias; es, simplemente, hacer constar que no son las pruebas quienes nos buscan y asaltan, sino nosotros los que vamos a buscarlas, movidos por previos afanes. Nadie creerá que Einstein fue un buen día sorprendido por la necesidad de reconocer que el mundo tiene cuatro dimensiones. Desde hace treinta años, muchos hombres de alma alerta venían postulando una física de cuatro dimensiones. Einstein la buscó premeditadamente, y, como no era un deseo imposible, la ha encontrado.

La física y la filosofía de Descartes fueron la primera manifestación de un estado de espíritu nuevo, que un siglo más tarde iba a extenderse por todas las formas de la vida y dominar en el salón, en el estrado, en la plazuela. Haciendo converger los rasgos de ese estado de espíritu, se obtiene la sensibilidad específicamente «moderna». Suspicacia y desdén hacia todo lo espontáneo e inmediato. Entusiasmo por toda construcción racional. Al hombre cartesiano, «moderno», le será antipático el pasado, porque en él no se hicieron las cosas *more geometrico*. Así, las instituciones políticas tradicionales le parecerán torpes e injustas. Frente a ellas cree haber descubierto un orden social definitivo, obtenido deductivamente por medio de la razón pura. Es una constitución esquemáticamente perfecta, donde se supone que los hombres son «entes racionales», y nada más. Admitido este supuesto —la «razón pura» tiene que partir siempre de supuestos, como el ajedrez—, las consecuencias son ineludibles y exactas. El edificio de conceptos políticos, así elaborados, es de una «lógica maravillosa», es decir, de un rigor intelectual insuperable. Ahora bien, el hombre cartesiano sólo tiene sensibilidad para esta virtud: la perfección intelectual pura. Para todo lo demás es sordo y ciego. Por eso, el pretérito y el presente no le merecen el menor respeto. Al contrario, desde el punto de vista racional, adquieren un aspecto criminoso. Urge, pues, aniquilar el pecado vigente y proceder a la instauración del orden social definitivo. El futuro ideal construído por el intelecto puro debe suplantar al pasado y al presente. Este es el temperamento que lleva a las revoluciones. El racionalismo aplicado a la política es revolucionarismo, y, viceversa, no es revolucionaria una época si no es racionalista. No se puede ser revolucionario sino en la medida en que se es incapaz de sentir la historia de, percibir en el pasado y en el presente la otra especie de razón, que no es pura, sino vital.

La asamblea constituyente hace «solemne declaración de los derechos del hombre y del ciudadano», a «fin de que los actos del poder legislativo y los del poder ejecutivo, pudiendo ser en cada

instante comparados con el fin de *toda* institución política, sean más respetados, a fin de que las reclamaciones de los ciudadanos, fundadas en adelante sobre principios simples e indiscutibles», etc., etc. Diríase que leemos un tratado de geometría. Los hombres de 1790 no se contentaban con legislar para ellos: no sólo decretaban la nulidad del pasado y del presente, sino que suprimían también la historia futura decretando cómo había de ser «toda» institución política. Hoy nos parece demasiado petulante esta actitud. Además, nos parece estrecha y ruda. El mundo se ha hecho a nuestros ojos más complejo y vasto. Empezamos a sospechar que la historia, la vida, ni puede ni «debe» ser regida por principios, como los libros matemáticos (1).

Es inconsecuente guillotinar al príncipe y sustituirle por el principio. Bajo éste, no menos que con aquél, queda la vida supeditada a un régimen absoluto. Y esto es precisamente lo que no puede ser: ni el absolutismo racionalista —que salva la razón y nulifica la vida—, ni el relativismo, que salva la vida evaporando la razón.

La sensibilidad de la época que ahora comienza se caracteriza por su insumisión a ese dilema. No podemos satisfactoriamente instalarnos en ninguno de sus términos.

---

(1) Véase el Apéndice I de este ensayo: *El ocaso de las revoluciones*.

IV

CULTURA Y VIDA

Hemos visto cómo el problema de la verdad dividía a los hombres de las generaciones anteriores a la nuestra en dos tendencias antagónicas: relativismo y racionalismo. Cada una de ellas renuncia a lo que la otra retiene. El racionalismo se queda con la verdad y abandona la vida. El relativismo prefiere la movilidad de la existencia a la quieta e inmutable verdad. Nosotros no podemos alojar nuestro espíritu en ninguna de las dos posiciones: cuando lo ensayamos, nos parece que sufrimos una mutilación. Vemos con plena claridad lo que hay de plausible en una y otra, a la par que advertimos sus complementarias insuficiencias. El hecho de que en otro tiempo pudieran los hombres mejores acomodarse plácidamente, según su temperamento, en cualquiera de ellas, indica que poseían una sensibilidad distinta de la nuestra. Somos de una época en la medida en que nos sentimos capaces de aceptar su dilema y combatir desde uno de los bordes en la trinchera que éste ha tajado. Porque vivir es, en un esencial sentido que luego nos saldrá al paso, alistamiento bajo banderas y disposición al combate. *Vivere militare est*, decía Séneca, haciendo un noble gesto de legionario. Lo que no se nos puede pedir es que tomemos partido en una lid que dentro de nosotros hallamos ya resuelta. Cada generación ha de ser lo que los hebreos llamaban *Neftali*, que quiere decir: «Yo he combatido mis combates.»

Para nosotros, la vieja discordia está resuelta desde luego; no entendemos cómo puede hablarse de una vida humana a quien se ha amputado el órgano de la verdad, ni de una verdad que para existir necesita previamente desalojar la fluencia vital.

El problema de la verdad, a que someramente he aludido, es sólo un ejemplo. Lo mismo que con él acontece con la norma moral y

jurídica que pretende regir nuestra voluntad, como la verdad nuestro pensamiento. El bien y la justicia, si son lo que pretenden, habrán de ser únicos. Una justicia que sólo para un tiempo o una raza sea justa, aniquila su sentido. También hay un relativismo y un racionalismo en ética y en derecho. También los hay en arte y en religión. Es decir, que el problema de la verdad se generaliza a todos aquellos órdenes que resumimos en el vocablo «cultura».

Bajo este nuevo nombre, la cuestión pierde un poco de su aspecto técnico y se aproxima más a los nervios humanos. Tomémosla, pues, aquí, y procuremos plantearla con todo rigor, con todo su agudo dramatismo. El pensamiento es una función vital, como la digestión o la circulación de la sangre. Que estas últimas consistan en procesos espaciales, corpóreos, y aquélla no, es una diferencia nada importante para nuestro tema. Cuando el biólogo del siglo XIX se niega a considerar como fenómenos vitales los que no tienen carácter somático, parte de un prejuicio incompatible con un rigoroso positivismo. El médico que asiste al enfermo no encuentra menos inmediatamente ante sí el fenómeno del pensamiento que el de la respiración. Un juicio es una porciúncula de nuestra vida; una volición, lo mismo. Son emanaciones o momentos de un pequeño orbe centrado en sí mismo: el individuo orgánico. Pienso lo que pienso, como transformo los alimentos o bate la sangre mi corazón. En los tres casos se trata de necesidades vitales. Entender un fenómeno biológico es mostrar su necesidad para la perduración del individuo, o, lo que es lo mismo, descubrir su utilidad vital. En mí, como individuo orgánico, encuentra, pues, mi pensamiento su causa y justificación: es un instrumento para mi vida, órgano de ella, que ella regula y gobierna (1).

Mas, por otra parte, pensar es poner ante nuestra individualidad las cosas según ellas son. El hecho de que por veces erramos, no hace sino confirmar el carácter verídico del pensamiento. Llamamos error a un pensamiento fracasado, a un pensamiento que no lo es propiamente. Su misión es reflejar el mundo de las cosas, acomodarse a ellas de uno u otro modo; en suma, pensar es pensar la verdad, como digerir es asimilar los manjares. Y el error no anula la verdad

(1) Queda, pues, trascendido el sentido habitual de las palabras biología, individuo orgánico, etc., al perder su adscripción exclusiva a lo somático, la ciencia de la vida, el *logos* del *bíos* se convierte en un conocimiento fundamental de que todos los demás dependen, incluso la lógica, y, claro está, la física y biología tradicional o ciencia de los *cuerpos* organizados.

del pensamiento, como la indigestión no suprime el hecho del proceso asimilatorio normal.

Tiene, pues, el fenómeno del pensamiento doble haz; por un lado nace como necesidad vital del individuo y está regido por la ley de la utilidad subjetiva; por otro lado consiste precisamente en una adecuación a las cosas y le impera la ley objetiva de la verdad.

Lo propio acontece con nuestras voliciones. El acto de la voluntad se dispara del centro mismo del sujeto. Es una emanación enérgica, un ímpetu que asciende de las profundidades orgánicas. El querer, en sentido estricto, es siempre un querer hacer algo. El amor a una cosa, el mero deseo de que algo sea, intervienen sin duda en la preparación del acto voluntario, pero no son este mismo. Queremos propiamente cuando, además de desear que las cosas sean de una cierta manera, decidimos realizar nuestro deseo, ejecutar actos eficaces que modifiquen la realidad. En las voliciones se manifiesta preclaramente el pulso vital del individuo. Por medio de ellas satisface, corrige, amplía sus necesidades orgánicas.

Pero analícese un acto de voluntad donde aparezca claro el carácter de ésta. Por ejemplo, el caso en que, después de vacilaciones y titubeos, al través de una dramática deliberación, nos decidimos, por fin, a hacer algo y reprimimos otras posibles resoluciones. Entonces notamos que nuestra decisión ha nacido de que, entre los propósitos concurrentes, uno nos ha parecido el mejor. De suerte que todo querer es constitutivamente un querer hacer lo mejor que en cada situación puede hacerse, una aceptación de la norma objetiva del bien. Unos pensarán que esta norma objetiva de la voluntad, este bien sumo, es el servicio de Dios; otros supondrán que lo óptimo consiste en un cuidadoso egoísmo o, por el contrario, en el máximo beneficio del mayor número de semejantes. Pero, con uno u otro contenido, cuando se quiere algo, se quiere por creerlo lo mejor, y sólo estamos satisfechos con nosotros mismos, sólo hemos querido plenamente y sin reservas, cuando nos parece habernos adaptado a una norma de la voluntad que existe independientemente de nosotros, más allá de nuestra individualidad.

Este doble carácter que hallamos en los fenómenos intelectuales y voluntarios se encuentra con pareja evidencia en el sentimiento estético o en la emoción religiosa. Es decir, que existe toda una serie de fenómenos vitales dotados de doble dinamicidad, de un extraño dualismo. Por una parte son producto espontáneo del sujeto viviente y tienen su causa y su régimen dentro del individuo orgánico; por otra, llevan en sí mismos la necesidad de someterse a un régimen

o ley objetivos. Y ambas instancias —nótese bien— se necesitan mutuamente. No puedo pensar con utilidad para mis fines biológicos, si no pienso la verdad. Un pensamiento que normalmente nos presentase un mundo divergente del verdadero, nos llevaría a constantes errores prácticos, y, en consecuencia, la vida humana habría desaparecido. En la función intelectual, pues, no logro acomodarme a mí, serme útil, si no me acomodo a lo que no soy yo, a las cosas en torno mío, al mundo transorgánico, a lo que trasciende de mí. Pero también viceversa: la verdad no existe si no la piensa el sujeto, si no nace en nuestro ser orgánico el acto mental con su faceta ineludible de convicción íntima. Para ser verdadero el pensamiento, necesita coincidir con las cosas, con lo trascendente de mí; mas, al propio tiempo, para que ese pensamiento exista, tengo yo que pensarlo, tengo que adherir a su verdad, alojarlo íntimamente en mi vida, hacerlo inmanente al pequeño orbe biológico que yo soy.

Simmel, que ha visto en este problema con mayor agudeza que nadie, insiste muy justamente en ese carácter extraño del fenómeno vital humano. La vida del hombre —o conjunto de fenómenos que integran el individuo orgánico— tiene una dimensión trascendente en que, por decirlo así, sale de sí misma y participa de algo que no es ella, que está más allá de ella. El pensamiento, la voluntad, el sentimiento estético, la emoción religiosa, constituyen esa dimensión. No se trata de que nosotros, al analizar, por ejemplo, el fenómeno intelectual, aceptemos la existencia de la verdad que él pretende contener. Aunque nosotros como filósofos no la considerásemos justificada, el fenómeno del pensamiento lleva en sí, queramos o no, esa pretensión; más aún, no consiste en otra cosa que en esa pretensión. Y cuando el relativista se niega a admitir que el ser viviente pueda pensar la verdad, está él, como ser viviente, convencido de que es verdad esta su negación.

Aparte, pues, de toda teoría, reduciéndonos a los puros hechos, ateniéndonos al más rigoroso positivismo —que los positivistas titulares no ejercitan nunca—, la vida humana se presenta como el fenómeno de que ciertas actividades inmanentes al organismo trascienden de él. La vida, decía Simmel, consiste precisamente en ser más que vida; en ella, lo inmanente es un trascender más allá de sí misma.

Ahora podemos dar su exacta significación al vocablo «cultura». Esas funciones vitales —por tanto, hechos subjetivos, intraorgánicos—, que cumplen leyes objetivas que en sí mismas llevan la condición de amoldarse a un régimen transvital, son la cultura. No se deje, pues, un vago contenido a este término. La cultura consiste

en ciertas actividades biológicas, ni más ni menos biológicas que digestión o locomoción. Se ha hablado mucho en el siglo XIX de la cultura como «vida espiritual»—sobre todo en Alemania. Las reflexiones que estamos haciendo nos permiten, afortunadamente, dar un sentido preciso a esa «vida espiritual», expresión mágica que los santones modernos pronuncian entre gesticulaciones de arrobo extático. Vida espiritual no es otra cosa que ese repertorio de funciones vitales, cuyos productos o resultados tienen una consistencia transvital. Por ejemplo: entre los varios modos de comportarnos con el prójimo, nuestro sentimiento destaca uno donde encuentra la peculiar calidad llamada «justicia». Esta capacidad de sentir, de pensar la justicia y de preferir lo justo a lo injusto, es, por lo pronto, una facultad de que el organismo está dotado para subvenir a su propia e interna conveniencia. Si el sentimiento de la justicia fuera pernicioso al ser viviente, o, cuando menos, superfluo, habría significado tal carga biológica que la especie humana hubiera sucumbido. Nace, pues, la justicia como simple conveniencia vital y subjetiva; la sensibilidad jurídica, orgánicamente, no tiene, por lo pronto, más ni menos valor que la secreción pancreática. Sin embargo, esa justicia, una vez que ha sido segregada por el sentimiento, adquiere un valor independiente. Va en la idea misma de lo justo inclusa la exigencia de que debe ser. Lo justo debe ser cumplido, aunque no le convenga a la vida. Justicia, verdad, rectitud moral, belleza, son cosas que valen por sí mismas, y no sólo en la medida en que son útiles a la vida. Consecuentemente, las funciones vitales en que esas cosas se producen, además de su valor de utilidad biológica, tienen un valor por sí. En cambio, el páncreas no tiene más importancia que la proveniente de su utilidad orgánica, y la secreción de tal sustancia es una función que acaba dentro de la vida misma. Aquel valer por sí de la justicia y la verdad, esa suficiencia plenaria, que nos hace preferirlas a la vida misma que las produce, es la cualidad que denominamos espiritualidad. En la ideología moderna, «espíritu» no significa algo así como «alma». Lo espiritual no es una sustancia incorpórea, no es una realidad. Es simplemente una cualidad que poseen unas cosas y otras no. Esta cualidad consiste en tener un sentido, un valor propio. Los griegos llamarían a la espiritualidad de los modernos *nus* pero no *psique*—alma. Pues bien: el sentimiento de lo justo, el conocimiento o pensar la verdad, la creación y goce artísticos tienen sentido por sí, valen por sí mismos, aunque se abstraigan de su utilidad para el ser viviente que ejercita tales funciones. Son, pues, vida espiritual o cultura.

Las secreciones, la locomoción, la digestión, por el contrario, son vida infraespiritual, vida puramente biológica, sin ningún sentido ni valor fuera del organismo. A fin de entendernos, llamaremos a los fenómenos vitales, en cuanto no trascienden de lo biológico, «vida espontánea» (1).

No creo que el más escrupuloso beato de la cultura y de la «espiritualidad» eche de menos privilegio alguno en la anterior definición de estos términos. Sólo que yo he cuidado de subrayar en ellos una faceta que el «culturalista» procura hipócritamente borrar y deja como en olvido. En efecto, cuando se oye hablar de «cultura», de «vida espiritual», no parece sino que se trata de otra vida distinta e incomunicante con la pobre y desdeñada vida «espontánea». Cualquiera diría que el pensamiento, el éxtasis religioso, el heroísmo moral pueden existir sin la humilde secreción pancreática, sin la circulación de la sangre y el sistema nervioso. El culturalista se embarca en el adjetivo «espiritual» y corta las amarras con el sustantivo «vida» *sensu stricto*, olvidando que el adjetivo no es más que una especificación del sustantivo y que sin éste no hay aquél. Tal es el error fundamental del racionalismo en todas sus formas. Esa *raison* que pretende no ser una función vital entre las demás y no someterse a la misma regulación orgánica que éstas, no existe; es una torpe abstracción y puramente ficticia.

No hay cultura sin vida, no hay espiritualidad sin vitalidad, en el sentido más *terre a terre* que se quiera dar a esta palabra. Lo espiritual no es menos vida ni es más vida que lo no espiritual.

---

(1) Por tanto —y esta advertencia es capital—, las actividades espirituales son también primariamente vida espontánea. El concepto puro de la ciencia nace como una emanación espontánea del sujeto, lo mismo que la lágrima.

V

EL DOBLE IMPERATIVO

Lo que ocurre es que el *fenómeno vital humano* tiene dos caras —la biológica y la espiritual— y está sometido, por tanto, a dos poderes distintos que actúan sobre él, como dos polos de atracción antagónica. Así, la actividad intelectual gravita, de una parte, hacia el centro de la necesidad biológica; de otra, es requerida, imperada por el principio ultravital de las leyes lógicas. Parejamente, lo estético es, de un lado, deleite subjetivo; de otro, belleza. La belleza del cuadro no consiste en el hecho —indiferente para el cuadro— de que nos cause placer, sino que, al revés, nos parece un cuadro bello cuando sentimos que de él desciende suavemente sobre nosotros la exigencia de que nos complazcamos.

La nota esencial de la nueva sensibilidad es precisamente la decisión de no olvidar nunca, y en ningún orden, que las funciones espirituales o de cultura son también, y a la vez que eso, funciones biológicas. Por tanto, que la cultura no puede ser regida exclusivamente por sus leyes objetivas o transvitales, sino que, a la vez, está sometida a las leyes de la vida. Nos gobiernan dos imperativos contrapuestos. El hombre, ser viviente, debe ser bueno—ordena uno de ellos, el imperativo cultural. Lo bueno tiene que ser humano, vivido; por tanto, compatible con la vida y necesario a ella—dice el otro imperativo, el vital. Dando a ambos una expresión más genérica, llegaremos a este doble mandamiento: la vida debe ser culta, pero la cultura tiene que ser vital.

Se trata, pues, de dos instancias que mutuamente se regulan y corrigen. Cualquier desequilibrio en favor de una o de otra trae consigo irremediablemente una degeneración. La vida inculta es barbarie; la cultura desvitalizada es bizantinismo.

Hay un pensar esquemático, formalista, sin anuencia vital ni

directa intuición: un *utopismo cultural.* Se cae en él siempre que se reciben sin previa revisión ciertos principios intelectuales, morales, políticos, estéticos o religiosos, y dándolos desde luego por buenos se insiste en aceptar sus consecuencias. Nuestro tiempo padece gravemente de esta morbosa conducta. Las generaciones inventoras del positivismo y del racionalismo se plantearon con toda amplitud, como cosa de importancia vital para ellas, las cuestiones que esos sistemas agitan, y de esta enérgica colaboración íntima extrajeron sus principios de cultura. Del mismo modo, las ideas liberales y democráticas nacieron al vivo contacto con los problemas radicales de la sociedad. Hoy casi nadie obra así. La fauna característica del presente es el naturalismo que jura por el positivismo, sin haberse tomado jamás el trabajo de replantearse el tema que aquél formula; es el demócrata que no se ha puesto nunca en cuestión la verdad del dogma democrático. De donde resulta la burlesca contradicción de que la cultura europea actual, al tiempo que pretende ser la única racional, la única fundada en razones, no es ya vivida, sentida por su racionalidad, sino que se la adopta místicamente. El personaje de Pío Baroja, que cree en la democracia como se cree en la Virgen del Pilar, es, junto con su precursor, el farmacéutico Homais, representante titular de la actualidad. El aparente predominio que han adquirido en el continente las fuerzas retrógradas no procede de que aporten principios superiores a los de sus contrarios, sino de que, al menos, se hallan libres de esa esencial contradicción y constitutiva hipocresía. El tradicionalista está de acuerdo consigo mismo. Cree en esas cosas místicas por motivos místicos. En todo momento puede aceptar el combate sin hallar dentro de sí vacilaciones ni reservas. En cambio, si alguien cree en el racionalismo como se cree en la Virgen del Pilar, quiere decirse que ha dejado, en su fondo orgánico, de creer en el racionalismo. Por inercia mental, por hábito, por superstición —en definitiva, por tradicionalismo—, sigue adhiriendo a las viejas tesis racionales, que exentas ya de la razón creadora se han anquilosado, hieratizado, bizantinizado. Los racionalistas de la hora presente perciben de una manera más o menos confusa que ya no tienen razón. Y no tanto porque les falte frente a sus adversarios como porque la han perdido dentro de sí mismos. Las doctrinas de libertad y democracia que defienden les parecen a ellos mismos insuficientes, y no encajan con la debida exactitud en su sensibilidad. Este dualismo interno les quita la elasticidad necesaria para el combate, y entran desde luego en la refriega medio derrotados por sí mismos.

En estas situaciones de extrema anomalía se hace patente la necesidad de completar los imperativos objetivos con los subjetivos. No basta, por ejemplo, que una idea científica o política parezca por razones geométricas verdadera para que debamos sustentarla. Es preciso que, además, suscite en nosotros una fe plenaria y sin reserva alguna. Cuando esto no ocurre, nuestro deber es distanciarnos de aquélla y modificarla cuanto sea necesario para que ajuste rigorosamente con nuestra orgánica exigencia. Una moral geométricamente perfecta, pero que nos deja fríos, que no nos incita a la acción, es subjetivamente inmoral. El ideal ético no puede contentarse con ser él correctísimo: es preciso que acierte a excitar nuestra impetuosidad. Del mismo modo, es funesto que nos acostumbremos a reconocer como ejemplos de suma belleza obras de arte —por ejemplo, las clásicas— que acaso son objetivamente muy valiosas, pero que no nos causan deleite.

Nuestras actividades necesitan, en consecuencia, ser regidas por una doble serie de imperativos, que podrían recibir los títulos siguientes:

	IMPERATIVO	
	CULTURAL	VITAL
Pensamiento....	Verdad....	Sinceridad.
Voluntad......	Bondad...	Impetuosidad.
Sentimiento....	Belleza.....	Deleite.

Durante la Edad, con mal acuerdo llamada «moderna», que se inicia en el Renacimiento y prosigue hasta nuestros días, ha dominado con creciente exclusivismo la tendencia unilateralmente culturalista. Pero esta unilateralidad trae consigo una grave consecuencia. Si nos preocupamos tan sólo de ajustar nuestras convicciones a lo que la razón declara como verdad, corremos el riesgo de creer que creemos, de que nuestra convicción sea fingida por nuestro buen deseo. Con lo cual acontecerá que la cultura no se realiza en nosotros y queda como una superficie de ficción sobre la vida efectiva. En varia medida, pero con morbosa exacerbación durante el último siglo, éste ha sido el fenómeno característico de la historia europea moderna. Se creía en la cultura; pero, en rigor, se trataba de una gigantesca ficción colectiva de que el individuo no se daba cuenta porque era fraguada en las bases mismas de su conciencia. Por un lado iban los principios, las frases y los gestos—a veces heroicos; por otro, la realidad de la existencia, la vida de cada día y cada

hora (1). El *cant* inglés, esa escandalosa dualidad entre lo que se cree hacer y lo que se hace en efecto, no es, como se ha sostenido, específicamente inglés, sino general a toda Europa. El oriental, habituado a no separar la cultura de la vida por haber exigido siempre a aquélla que sea vital, ve en la conducta de Occidente una radical, omnímoda hipocresía, y no puede reprimir al contacto con lo europeo un sentimiento de desprecio.

No se habría llegado a tal disociación entre las normas y su permanente cumplimiento, si junto al imperativo de objetividad se nos hubiese predicado el de lealtad con nosotros mismos, que resume la serie de los imperativos vitales. Es menester que en todo momento estemos en claro sobre si, en efecto, creemos lo que presumimos creer; si, en efecto, el ideal ético que «oficialmente» aceptamos interesa e incita las energías profundas de nuestra personalidad. Con esta continua *mise au point* de nuestra situación íntima, habríamos ejecutado automáticamente una selección en la cultura, y hubiéranse eliminado todas aquellas formas de ella que son incompatibles con la vida, que son utópicas y conducen a la hipocresía. Por otra parte, la cultura no habría ido quedando cada vez más distante de la vitalidad que la engendra y, en su espectral lejanía, condenada al anquilosamiento. Así, en una de esas fases del drama histórico, en que el hombre necesita para salvarse de circunstancias catastróficas todos sus arrestos vitales, y muy especialmente los que son nutridos y excitados por la fe en los valores trascendentales —esto es, en la cultura— en una hora como la que está atravesando Europa, todo ha fallado. Y, sin embargo, coyunturas como la presente son la prueba experimental de las culturas. Ya que no la propia discreción, los hechos brutalmente han impuesto a los europeos de pronto la obligación de ser leales consigo mismos, de decidir si creían de manera auténtica en lo que creían. Y han descubierto que no. A este descubrimiento han llamado «fracaso de la cultura». Claro es que no hay tal: lo que había fracasado mucho antes era la lealtad de los europeos consigo mismos; lo que había fracasado es su vitalidad.

La cultura nace del fondo viviente del sujeto y es, como he dicho con deliberada reiteración, vida *sensu stricto*, espontaneidad, «subjetividad». Poco a poco la ciencia, la ética, el arte, la fe religiosa, la norma jurídica se van desprendiendo del sujeto y adquiriendo consistencia propia, valor independiente, prestigio, autoridad. Llega un

---

(1) Véase "Fraseología y sinceridad", en *El Espectador*, tomo V, 1926, tomo II de estas *Obras Completas*.

momento en que la vida misma que crea todo eso se inclina ante ello, se rinde ante su obra y se pone a su servicio. La cultura se ha objetivizado, se ha contrapuesto a la subjetividad que la engendró. Ob-jeto, *ob-jectum*, *Gegenstand* significan eso: lo contra-puesto, lo que por sí mismo se afirma y opone al sujeto como su ley, su regla, su gobierno. En este punto celebra la cultura su sazón mejor. Pero esa contraposición a la vida, esa su distancia al sujeto tiene que mantenerse dentro de ciertos límites. La cultura sólo pervive mientras sigue recibiendo constante flujo vital de los sujetos. Cuando esta transfusión se interrumpe, y la cultura se aleja, no tarda en secarse y hieratizarse. Tiene, pues, la cultura una hora de nacimiento —su hora lírica— y tiene una hora de anquilosamiento—su hora hierática. Hay una cultura germinal y una cultura ya hecha (1). En las épocas de reforma como la nuestra, es preciso desconfiar de la cultura ya hecha y fomentar la cultura emergente—o, lo que es lo mismo, quedan en suspenso los imperativos culturales y cobran inminencia los vitales. Contra cultura, lealtad, espontaneidad, vitalidad.

---

(1) Es interesante asistir históricamente a este proceso y ver cómo lo que luego va a ser un principio puro de derecho empieza por ser un uso mágico o una decantación legendaria, o el apetito particular de un grupo, o una conveniencia puramente material. Y lo mismo acontece con la ciencia, la moral o el arte. Habría que hacer una genealogía de la cultura.

VI

LAS DOS IRONÍAS, O SÓCRATES Y DON JUAN

Nunca han faltado a la vida humana sus dos dimensiones: cultura y espontaneidad, pero sólo en Europa han llegado a plena diferenciación, disociándose hasta el punto de constituir dos polos antagónicos. En la India o en la China, ni la ciencia ni la moral han logrado nunca erigirse en poderes independientes de la vida espontánea y ejercer como tales su imperio sobre ésta. El pensamiento del oriental, más o menos certero y profundo, no se ha desprendido jamás del sujeto para conquistar esa clara existencia objetiva que tiene, por ejemplo, una ley física ante la conciencia del europeo. Caben puntos de vista desde los cuales parezca la vida de Oriente más perfecta que la occidental; pero su cultura es evidentemente menos cultura que la nuestra, realiza menos radicalmente el sentido que damos a este término. La gloria y, tal vez, la tragedia de Europa estriban, por el contrario, en haber llevado esa dimensión trascendente de la vida a sus postreras consecuencias. La sabiduría y la moral orientales no han perdido nunca su carácter tradicionalista. El chino es incapaz de formarse una idea del mundo fundándose sólo en la razón, en la verdad de esa idea. Para prestarle su adhesión, para convencerse, necesita verla autorizada por un pasado inmemorial; es decir, que ha de encontrar su fundamento en los hábitos mentales que la raza ha depositado en su organismo. Lo que se es por tradición no se es por cultura. El tradicionalismo no es más que una forma de la espontaneidad. Los hombres de 1789 hicieron saltar todo el pasado fundándose para su formidable eversión en la razón pura; en cambio, para hacer la última revolución china fue preciso predicarla, mostrando que era recomendada por los más auténticos dogmas de Confucio.

Toda la gracia y el dolor de la historia europea provienen, acaso,

de la extrema disyunción y antítesis a que se han llevado ambos términos. La cultura, la razón, ha sido purificada hasta el límite último, hasta romper casi su comunicación con la vida espontánea, la cual, por su parte, quedaba también exenta, brava y como en estado primigenio. En esta superlativa tensión se ha originado el incomparable dinamismo, la inagotable peripecia y la permanente vibración de nuestra historia continental. En la historia del Asia nos parece siempre que asistimos al proceso vegetativo de una planta, de un ser inerte, sin resorte suficiente para combatir contra el Destino. Este resorte vigoroso se dispara constantemente a lo largo de la evolución occidental, y es debido al desnivel entre los dos polos de la vida. Por eso, nada esclarece mejor el proceso histórico de Europa como fijar las distintas etapas de la relación entre cultura y espontaneidad.

Porque no debe olvidarse que la cultura, la razón, no han existido desde siempre en la tierra. Hubo un momento, de cronología perfectamente determinada, en que se descubre el polo objetivo de la vida: la razón. Puede decirse que en ese día nace Europa como tal. Hasta entonces, la existencia de nuestro continente se confundía con la que había sido en Asia o en Egipto. Pero un día, en las plazuelas de Atenas, Sócrates descubre la razón...

No creo que pueda hablar discretamente sobre los deberes del hombre actual quien no se haya hecho bien cargo de lo que significa ese descubrimiento socrático. En él está encerrada la clave de la historia europea, sin la cual nuestro pasado y nuestro presente son un jeroglífico ininteligible.

Antes de Sócrates se había razonado; en rigor, se llevaba dos siglos razonando dentro del orbe helénico. Para descubrir una cosa es, claro está, menester que esta cosa exista de antemano. Parménides y Heráclito habían razonado, pero no lo sabían. Sócrates es el primero en darse cuenta de que la razón es un nuevo universo, más perfecto y superior al que espontáneamente hallamos en torno nuestro. Las cosas visibles y tangibles varían sin cesar, aparecen y se consumen, se transforman las unas en las otras: lo blanco se ennegrece, el agua se evapora, el hombre sucumbe; lo que es mayor en comparación con una cosa resulta menor en comparación con otra. Lo propio acontece con el mundo interior de los hombres: los deseos y afanes se cambian y se contradicen; el dolor, al menguar, se hace placer; el placer, al reiterarse, fastidia o duele. Ni lo que nos rodea ni lo que somos por dentro nos ofrece punto seguro donde asentar nuestra mente. En cambio, los conceptos puros, los *logoi*, constituyen

una clase de seres inmutables, perfectos, exactos. La idea de blancura no contiene sino blancor; el movimiento no se convierte jamás en quietud; el uno es invariablemente uno, como el dos es siempre dos. Estos conceptos entran en relación unos con otros sin turbarse jamás ni padecer vacilaciones: la grandeza repele inexorablemente a la pequeñez; en cambio, la justicia se abraza a la unidad. La justicia, en efecto, es siempre una y la misma.

Debió ser una emoción sin par la que gozaron estos hombres que, por vez primera, vieron ante su mente erguirse los perfiles rigorosos de las ideas, de las «razones». Por muy impenetrables que dos cuerpos sean, lo son mucho más dos conceptos. La Identidad, por ejemplo, ofrece una absoluta resistencia a confundirse con la Diferencia. El hombre virtuoso es siempre, a la vez, más o menos vicioso; pero la Virtud está exenta de Vicio. Los conceptos puros son, pues, más claros, más inequívocos, más resistentes que las cosas de nuestro contorno vital, y se comportan según leyes exactas e invariables.

El entusiasmo que la súbita revelación de este mundo ejemplar produjo en las generaciones socráticas llega estremecido hasta nosotros en los diálogos de Platón. No cabía duda: se había descubierto la verdadera realidad, en confrontación con la cual la otra, la que la vida espontánea nos ofrece, queda automáticamente descalificada. Tal experiencia imponía a Sócrates y a su época una actitud muy clara, según la cual la misión del hombre consiste en sustituir lo espontáneo con lo racional. Así, en el orden intelectual, debe el individuo reprimir sus convicciones espontáneas, que son sólo «opinión» —*doxa*—, y adoptar en vez de ellas los pensamientos de la razón pura, que son el verdadero «saber»—*episteme*. Parejamente, en la conducta práctica, tendrá que negar y suspender todos sus deseos y propensiones nativos para seguir dócilmente los mandatos racionales.

El tema del tiempo de Sócrates consistía, pues, en el intento de desalojar la vida espontánea para suplantarla con la pura razón. Ahora bien: esta empresa trae consigo una dualidad en nuestra existencia, porque la espontaneidad no puede ser anulada: sólo cabe detenerla conforme va produciéndose, frenarla y cubrirla con esa vida segunda, de mecanismo reflexivo, que es la racionalidad. A pesar de Copérnico, seguimos viendo al sol ponerse por Occidente; pero esta evidencia espontánea de nuestra visión queda como en suspenso y sin consecuencias. Sobre ella tendemos la convicción reflexiva que nos proporciona la razón pura astronómica. El socratismo o racionalismo engendra, por tanto, una vida doble, en la cual lo que no somos espontáneamente —la razón pura— viene a sustituir a lo

que verdaderamente somos—la espontaneidad. Tal es el sentido de la ironía socrática. Porque irónico es todo acto en que suplantamos un movimiento primario con otro secundario, y, en lugar de decir lo que pensamos, fingimos pensar lo que decimos.

El racionalismo es un gigantesco ensayo de ironizar la vida espontánea mirándola desde el punto de vista de la razón pura.

¿Hasta qué extremo es esto posible? ¿Puede la razón bastarse a sí misma? ¿Puede desalojar todo el resto de la vida que es irracional y seguir viviendo por sí sola? A esta pregunta no se podía responder desde luego; era menester ejecutar el gran ensayo. Se acababan de descubrir las costas de la razón, pero aún no se conocía su extensión ni su continente. Hacían falta siglos y siglos de fanática exploración racionalista. Cada nuevo descubrimiento de puras ideas aumentaba la fe en las posibilidades ilimitadas de aquel mundo emergente. Las últimas centurias de Grecia inician la inmensa labor. Apenas se aquieta sobre el Occidente la invasión germánica, prende la chispa racionalista de Sócrates en las almas germinantes de Francia, Italia, Inglaterra, Alemania, España. Pocas centurias después, entre el Renacimiento y 1700, se construyen los grandes sistemas racionalistas. En ellos la razón pura abarca vastísimos territorios. Pudieron un momento los hombres hacerse la ilusión de que la esperanza de Sócrates iba a cumplirse y la vida toda acabaría por someterse a principios de puro intelecto.

Mas, conforme se iba tomando posesión del universo de lo racional, y, sobre todo, al día siguiente de aquellas triunfales sistematizaciones —Descartes, Spinoza, Leibniz—, se advertía, con nueva sorpresa, que el territorio era limitado. Desde 1700 comienza el propio racionalismo a descubrir, no nuevas razones, sino los límites de la razón, sus confines con el ámbito infinito de lo irracional. Es el siglo de la filosofía crítica, que va a salpicar con su magnífico oleaje la centuria última, para lograr en nuestros días una definitiva demarcación de fronteras.

Hoy vemos claramente que, aunque fecundo, fue un error el de Sócrates y los siglos posteriores. La razón pura no puede suplantar a la vida: la cultura del intelecto abstracto no es, frente a la espontánea, otra vida que se baste a sí misma y pueda desalojar a aquélla. *Es tan sólo una breve isla flotando sobre el mar de la vitalidad primaria.* Lejos de poder sustituir a ésta, tiene que apoyarse en ella, nutrirse de ella como cada uno de los miembros vive del organismo entero.

Es éste el estadio de la evolución europea que coincide con nuestra generación. Los términos del problema, luego de recorrer un largo

ciclo, aparecen colocados en una posición estrictamente inversa de la que presentaron ante el espíritu de Sócrates. Nuestro tiempo ha hecho un descubrimiento opuesto al suyo: él sorprendió la línea en que comienza el poder de la razón; a nosotros se nos ha hecho ver, en cambio, la línea en que termina. Nuestra misión es, pues, contraria a la suya. Al través de la racionalidad hemos vuelto a descubrir la espontaneidad.

Esto no significa una vuelta a la ingenuidad primigenia semejante a la que Rousseau pretendía. La razón, la cultura *more geometrico*, es una adquisición eterna. Pero es preciso corregir el misticismo socrático, racionalista, culturalista, que ignora los límites de aquélla o no deduce fielmente las consecuencias de esa limitación. *La razón es sólo una forma y función de la vida.* La cultura es un instrumento biológico y nada más. Situada frente y contra la vida, representa una subversión de la parte contra el todo. Urge reducirla a su puesto y oficio.

El tema de nuestro tiempo consiste en someter la razón a la vitalidad, localizarla dentro de lo biológico, supeditarla a lo espontáneo. Dentro de pocos años parecerá absurdo que se haya exigido a la vida ponerse al servicio de la cultura. La misión del tiempo nuevo es precisamente convertir la relación y mostrar que es la cultura, la razón, el arte, la ética quienes han de servir a la vida.

Nuestra actitud contiene, pues, una nueva ironía, de signo inverso a la socrática. Mientras Sócrates desconfiaba de lo espontáneo y lo miraba al través de las normas racionales, el hombre del presente desconfía de la razón y la juzga al través de la espontaneidad. No niega la razón, pero reprime y burla sus pretensiones de soberanía. A los hombres del antiguo estilo tal vez les parezca que es esto una falta de respeto. Es posible, pero inevitable. Ha llegado irremisiblemente la hora en que la vida va a presentar sus exigencias a la cultura. «Todo lo que hoy llamamos cultura, educación, civilización, tendrá que comparecer un día ante el juez infalible Dionysos»—decía proféticamente Nietzsche en una de sus obras primerizas.

Tal es la ironía irrespetuosa de Don Juan, figura equívoca que nuestro tiempo va afinando, puliendo, hasta dotarla de un sentido preciso. Don Juan se revuelve contra la moral, porque la moral se había antes sublevado contra la vida. Sólo cuando exista una ética que cuente, como su norma primera, con la plenitud vital, podrá Don Juan someterse. Pero eso significa una nueva cultura: la cultura biológica. *La razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital.*

VII

LAS VALORACIONES DE LA VIDA

> **¿Era esto la vida? ¡Bueno, venga otra vez!**
> **NIETZSCHE.**

Cuando se dice que el tema propio de nuestro tiempo y la misión de las actuales generaciones consiste en hacer un enérgico ensayo para ordenar el mundo desde el punto de vista de la vida, existe el grave riesgo de no ser bien entendido. Porque se supone que ese ensayo ha sido hecho muchas veces; más aún: que el punto de vista vital es el nativo y primario en el hombre. El salvaje, el hombre anterior a la cultura, ¿qué hace sino eso?

Y, sin embargo, no hay tal. El salvaje no ordena el universo —tanto exterior como interior—, desde el punto de vista de la vida. Tomar un punto de vista implica la adopción de una actitud contemplativa, teorética, racional. En vez de punto de vista podíamos decir principio. Ahora bien: no hay nada más opuesto a la espontaneidad biológica, al mero vivir la vida, que buscar un principio para derivar de él nuestros pensamientos y nuestros actos. La elección de un punto de vista es el acto inicial de la cultura. Por consiguiente, el imperativo del vitalismo que se eleva sobre el destino de los hombres nuevos no tiene nada que ver con el retorno a un estilo de existencia.

Se trata de un nuevo sesgo de la cultura. *Se trata de consagrar la vida, que hasta ahora era sólo un hecho nulo y como un azar del cosmos, haciendo de ella un principio y un derecho.* Parecerá sorprendente apenas se repare en ello; mas es el caso que la vida ha elevado al rango de principio las más diversas entidades, pero no ha ensayado nunca hacer de sí misma un principio. Se ha vivido para la religión, para la ciencia, para la moral, para la economía; hasta se ha vivido para servir al fantasma del arte o del placer; lo único que no se ha

intentado es vivir deliberadamente para la vida. Por fortuna, esto se ha hecho, más o menos, siempre, pero indeliberadamente; tan pronto como el hombre se daba cuenta de que lo estaba haciendo, se avergonzaba y sentía un extraño remordimiento.

Es demasiado sorprendente este fenómeno de la historia humana para que no merezca alguna meditación.

La razón por la cual elevamos a la dignidad de principio una entidad cualquiera, es que hemos descubierto en ella un valor superior. Porque nos parece que vale más que las otras cosas la preferimos y hacemos que éstas le queden subordinadas. Junto a los elementos reales que componen lo que un objeto es, posee éste una serie de elementos irreales que constituyen lo que ese objeto vale. Lienzo, líneas, colores, formas son los ingredientes reales de un cuadro: belleza, armonía, gracia, sencillez son los valores de ese cuadro. Una cosa no es, pues, un valor, sino que tiene valores, es valiosa. Y estos valores que en las cosas residen son cualidades de tipo irreal. Se ven las líneas del cuadro, pero no su belleza: la belleza se «siente», se estima. El estimar es a los valores lo que el ver a los colores y el oír a los sonidos.

Cada objeto goza, por tanto, de una especie de doble existencia. Por una parte es una estructura de cualidades reales que podemos percibir; por otra, es una estructura de valores que sólo se presentan a nuestra capacidad de estimar. Y lo mismo que hay una experiencia progresiva de las propiedades de las cosas —hoy descubrimos en ella facetas, detalles que ayer no habíamos visto—, hay también una experiencia de los valores, un descubrimiento sucesivo de ellos, una mayor fineza en su estimación. Estas dos experiencias —la sensible y la estimativa— avanzan independientemente una de otra. A veces nos es perfectamente conocida una cosa en sus elementos reales, y, sin embargo, somos ciegos para sus valores. Pendiendo de las paredes, en estrados, iglesias y galerías, han permanecido durante más de dos siglos los cuadros del Greco. Sin embargo, hasta la segunda mitad de la centuria pasada no fueron descubiertos sus valores específicos. En lo que antes parecían defectos se revelaron de pronto altísimas calidades estéticas. La facultad estimativa —que nos hace «ver» los valores— es, pues, completamente distinta de la perspicacia sensible o intelectual. Y hay genios del estimar, como los hay del pensamiento. Cuando Jesús, soportando dócilmente una bofetada, descubre la humildad, enriquece con un nuevo valor la experiencia de nuestras estimaciones. Del mismo modo, hasta Manet nadie había reparado en el encanto que posee la trivial circunstancia

de que las cosas vivan envueltas en la vaga luminosidad del aire. Con la belleza del *plein-air* quedó definitivamente aumentado el repertorio de los valores estéticos.

Si se analiza un poco más la naturaleza de los valores, se encontrará que gozan de ciertos caracteres ajenos a las cualidades reales. Así, es esencial a todo valor ser positivo o negativo: no hay término medio. La justicia es un valor positivo: una misma cosa es advertirlo y estimarlo. La injusticia, en cambio, es también un valor, pero negativo; nuestra percepción de él consiste en desestimarlo. Pero, además, todo valor positivo es siempre superior, equivalente o inferior a otros valores. Cuando tenemos la clara intuición de dos cualesquiera notamos que el uno se eleva sobre el otro, se sobrepone a él, quedando ambos situados en diferente rango. La elegancia de un traje se impone a nuestra estimación, porque es un valor positivo; pero si la confrontamos con la honradez de un carácter vemos que sin perder aquella su calidad de estimable se supedita a ésta. La honradez vale más que la elegancia, es un valor superior a ésta. Por esta razón estimamos ambos, pero preferimos a aquél. Esta extraña actividad de nuestro espíritu, que llamamos «preferir», nos revela que los valores constituyen una rigurosa jerarquía de rangos fijos e inmutables. Podremos en cada caso equivocar nuestra preferencia, anteponiendo lo inferior a lo superior, lo mismo que nos ocurre equivocarnos en las cuentas sin que ello anule la verdad rigorosa de los números. Cuando se hace constitutivo en una persona, en una época, en un pueblo, cierto error de las preferencias y llega a serle habitual anteponer lo inferior a lo superior subvirtiendo los rangos objetivos de los valores, se trata de una perversión, de una enfermedad estimativa.

Eran inevitables estas breves noticias sobre el mundo de los valores para hacer inteligible el hecho de que hasta el presente la vida no haya sido consagrada como principio capaz de ordenar en torno suyo las demás cosas del universo. Ahora se hace posible entrever de dónde puede venir una explicación al sorprendente caso. ¿Será, tal vez, que no habían sido descubiertos los valores específicamente vitales? ¿Y no habrá alguna razón que haya motivado el retraso de este descubrimiento?

Es sobremanera instructivo dirigir una ojeada, aunque sea muy somera, a las distintas valoraciones que se han hecho de la vida. Basta para nuestro urgente menester fijarnos en algunas cimas del proceso histórico.

La vida asiática culmina en el budismo: es éste la forma clásica,

la fruta madura del árbol de Oriente. Con la claridad, sencillez y plenitud propias a todo clasicismo, en él expresa el alma asiática sus radicales tendencias. Y ¿qué es la vida para el Buda?

Con penetrante mirada sorprende Gautama la esencia del proceso vital, y lo define como una sed: *trsna*. La vida es sed, es ansia, afán, deseo. No es lograr, porque lo logrado se convierte automáticamente en punto de arranque para un nuevo deseo. Mirada así la existencia, torrente de sed insaciable, aparece como un puro mal, y tiene sólo un valor absolutamente negativo. La única actitud razonable ante ella es negarla. Si Buda no hubiese creído en la doctrina tradicional de las reencarnaciones, su único dogma hubiese sido el suicidio. Pero la muerte no anula la vida; el sujeto personal transmigra a existencias sucesivas, prisionero de la rueda eterna, que gira loca, impulsada por la sed cósmica. ¿Cómo salvarse de la vida, cómo burlar la cadena sin fin de los renacimientos? Esto es lo único que debe preocupar, lo único que en la vida puede tener valor: la huída, la fuga de la existencia, la aniquilación. El sumo bien, el valor supremo que Oriente opone al sumo mal del vivir, es precisamente el no vivir, el puro no ser del sujeto.

Nótese cómo la sensibilidad del asiático es en su raíz última de signo inverso a la europea. Mientras ésta imagina la felicidad como una vida en plenitud, como una vida que fuese lo más vida posible, el afán más vital del indo es dejar de vivir, borrarse de la existencia, sumirse en un infinito vacío, dejar de sentirse a sí mismo. Así dice el iluminado: «Como el enorme mar del Universo sólo tiene un sabor, el sabor a sal, así la Doctrina entera sólo un sabor tiene: el sabor a salvación». Y esta salvación consiste en la extinción, *nirvana*, *parinirvana*. El budismo proporciona la táctica para conseguirla, y el que ejercita sus preceptos logra dar a la vida un sentido que por sí no tiene: la convierte en un medio de anularse a sí misma (1). La vida budista es un «sendero», una ruta hacia la aniquilación de la

(1) Las estaciones en esta vía de aniquilación marcan a la vez el grado de santidad. Cuatro rangos principales distingue el viejo canon:

1.º El *Srotaapana*, literalmente «el que ha llegado al río», es decir, el que ha puesto su planta en el sendero de la doctrina e inicia, por tanto, su obra de salvación.

2.º El *Sakrdagamin*, «el que aún vuelve una vez»: en este grado se halla el que ha conseguido anular sus deseos y pasiones, pero aún conserva un último resto que le obliga a renacer una vez todavía en este mundo.

3.º El *Anagamin*, «el que ya no vuelve», no renace en la tierra, pero sí vuelve a existir una vez en el mundo de los dioses.

4.º El *Arhat*, grado sumo a que sólo puede llegar el monje. En él se

vida. Gautama fue el «maestro del sendero», el guía de las calzadas hacia el *Nihil* (1).

Mientras el budista parte de un análisis de la vida que da por resultado la valoración negativa de ésta, y lleva a descubrir en el aniquilamiento el sumo bien, el cristiano carece primariamente de aptitud estimativa ante la existencia terrenal. Quiero decir que el cristianismo no parte de consideraciones sobre la vida, sino que, desde luego, comienza con la revelación de una suprema realidad: la esencia divina, centro de todas las perfecciones. La infinitud de este bien sumo hace de todos los demás que puedan existir cantidades desdeñables. «Esta vida», pues, no vale nada, ni en bien ni en mal. El cristianismo no es pesimista como Buda, pero, en rigor, tampoco es un optimista de lo terrenal. El mundo le es, por lo pronto, indiferente. Lo único que para el hombre tiene valor es la posesión de Dios, la beatitud, que sólo se logra más allá de esta vida, en una existencia posterior, que es «otra vida», la *vita beata*.

La valoración de la existencia terrena comienza, para el cristiano, cuando es puesta en relación con la beatitud. Entonces, lo que por sí es indiferente y carece de todo valor propio e intrínseco (inmanente) puede convertirse en un gran bien o en un gran mal. Si estimamos la vida por lo que ella es, si la afirmamos por sí misma, nos apartamos de Dios, único valor verdadero. En tal caso es la vida un mal incalculable, es un puro pecado. Porque la esencia de todo pecado consiste para el cristiano en que tributamos a nuestra carrera mundanal estimación. Ahora bien; en el deseo, en el placer va incluída una tácita y honda aquiescencia a la vida. El placer, como Nietzsche decía, «quiere eternidad, quiere profunda, profunda eternidad», aspira a perpetuar el delicioso momento y grita *da capo* a la realidad encantadora. Por eso el cristianismo hace del deseo de placeres, de la *cupiditas*, el pecado por excelencia (2). Si, por el contrario, negamos a la vida todo valor intrínseco, y advertimos que sólo adquiere justificación, sentido y dignidad cuando se

---

conquista plenamente la extinción nirvánica. Véase Pischel, *Leben und Lehre des Buddha*, págs. 87-88, año 1921. (Traducción española de *Revista de Occidente*.)

(1) Una exposición más minuciosa de la doctrina búdica habría de hacer notar que el *nirvana* no consiste, desde el punto de vista oriental, en un estricto nada. Es, en efecto, la anulación de la existencia del sujeto, y, por tanto, para un europeo equivalente a la total inexistencia. Pero lo característico es que el asiático tiene de esa existencia transubjetiva un concepto positivo.

(2) *Habes apostolum dicentem radicem omnium malorum esse cupiditas*. (San Agustín.)

la mediatiza y se hace de ella tiempo de prueba y de eficaz gimnasia para lograr la «otra vida», cobra un carácter altamente estimable.

El valor de la existencia es, pues, para el cristiano extrínseco a ella. No en sí misma, sino en su más allá; no en sus calidades inmanentes, sino en el valor trascendente y ultravital anejo a la beatitud, encuentra la vida su posible dignificación.

Lo temporal es una fluencia de miserias, que se ennoblece al desembocar en lo eterno. Esta vida es buena sólo como tránsito y adaptación a la otra. En lugar de vivirla por ella misma, debe el hombre convertirla en un ejercicio y entrenamiento constante para la muerte, hora en que comienza la vida verdadera. Entrenamiento es, acaso, la palabra contemporánea que mejor traduce lo que el cristianismo llama ascetismo.

Sobre la arena de la Edad Media combaten bravamente el entusiasmo vital del germano y el desdén cristiano hacia la vida. Aquellos señores feudales, en cuyo organismo joven hozan, como fieras en sus jaulas, los instintos primarios, van poco a poco sometiendo su indómita pujanza zoológica al régimen ascético de la nueva religión. Solía consistir su alimento en carne de oso, de ciervo, de jabalí. Dieta semejante les obliga a sangrarse todos los meses. Esta sangría higiénica, que evitaba una explosión en su fisiología, llamábase *minutio*. Pues bien; el cristianismo fue la *minutio* integral del exceso zoológico que el germano aportaba de la selva.

Los siglos modernos representan una cruzada contra el cristianismo. La ciencia, la razón ha ido demoliendo este trasmundo celestial que el cristianismo había erigido en la frontera de ultratumba. A mediados del siglo XVIII, el más allá divino se había evaporado. Sólo quedaba a los hombres esta vida. Parece haber llegado la hora en que los valores vitales van a ser, por fin, revelados. Sin embargo, no pasa así. El pensamiento de las dos postreras centurias, aunque es anticristiano, adopta ante la vida una aptitud muy parecida a la del cristianismo. ¿Cuáles son para el «hombre moderno» los valores sustantivos? La ciencia, la moral, el arte, la justicia —lo que se ha llamado la cultura—. ¿No son éstas actividades vitales? Ciertamente; y en tal sentido puede pensarse un momento que la modernidad ha conseguido descubrir valores inmanentes a la vida. Pero un poco más de análisis nos muestra que esta interpretación no es exacta.

La ciencia es el entendimiento, que busca la verdad por la verdad misma. No es la función biológica del intelecto, que, como todas las demás potencias vitales, se supedita al organismo total del ser viviente y recibe de él su regla y módulo. Asimismo, el sentimiento

de la justicia y las acciones que suscita nacen en el individuo; pero no vuelven a él, como a su centro, sino que concluyen en el valor extravital de lo justo. La fórmula *pereat mundus, fiat justitia* expresa con radicalismo frenético el desdén hacia la vida y la apoteosis moderna de las normas culturales. La cultura, supremo valor venerado por las dos centurias positivistas, es también una entidad ultravital que ocupa en la estimación moderna exactamente el mismo puesto que antes usufructuaba la beatitud. También para el europeo de ayer y de anteayer carece la vida de valores inmanentes, propiamente vitales.

Sólo puesta al servicio de la cultura —lo Bueno, lo Bello, lo Verdadero— adquiere peso estimativo y dignidad. El culturalismo es un cristianismo sin Dios. Los atributos de esta soberana realidad —Bondad, Verdad, Belleza— han sido desarticulados, desmontados de la persona divina, y, una vez sueltos, se les ha deificado. Ciencia, derecho, moral, arte, etc., son actividades originariamente vitales, magníficas y generosas emanaciones de la vida que el culturalismo no aprecia sino en la medida en que han sido de antemano desintegradas del proceso de la vitalidad que las engendra y nutre. Vida espiritual suele llamarse a la vida de cultura. No hay gran distancia entre ella y la *vita beata*. No goza, en rigor, de mayor inmanencia una que otra en el hecho histórico actual, que es siempre la vida. Si se mira, bien pronto se advierte que la cultura no es nunca un hecho, una actualidad. El movimiento hacia la verdad, el ejercicio teorético de la inteligencia es ciertamente un fenómeno que en varia forma se verifica hoy, como ayer, o en otro tiempo, no menos que la respiración o la digestión. Pero la ciencia, la posesión de la verdad, es, como la posesión de Dios, un acontecimiento que no ha acontecido ni puede acontecer en «esta vida». La ciencia es sólo un ideal. La de hoy corrige la de ayer, y la de mañana la de hoy. No es un hecho que se cumple en el tiempo; como Kant y toda su época pensaban, la ciencia plenaria o la verdadera justicia sólo se consiguen en el proceso infinito de la historia infinita. De aquí que el culturalismo sea siempre progresismo. El sentido y valor de la vida, la cual es por esencia presente actualidad, se halla siempre en un mañana mejor, y así sucesivamente. Queda a perpetuidad la existencia real reducida a mero tránsito hacia un futuro utópico. Culturalismo, progresismo, futurismo, utopismo son un solo y único *ismo*. Bajo una u otra denominación hallamos siempre una actitud, para la cual es la vida por sí misma indiferente, y sólo se hace valiosa como instrumento y substrato de ese «más allá» cultural.

Hasta qué punto es iluso querer aislar de la vida ciertas funciones orgánicas a que se da el nombre místico de espirituales, lo hemos visto con terrible evidencia en la evolución de Alemania. Como el francés del siglo XVIII fue «progresista», el alemán del XIX ha sido «culturalista». Todo el alto pensamiento germánico, desde Kant hasta 1900, puede reunirse bajo esta rúbrica: Filosofía de la cultura. A poco que en él entrásemos, veríamos su semejanza formal con la teología medieval. Ha habido sólo una suplantación de entidades, y donde el viejo pensador cristiano decía Dios, el contemporáneo alemán dice «Idea» (Hegel), «Primado de la Razón Práctica» (Kant-Fichte) o «Cultura» (Cohen, Windelband, Rickert). Esta divinización ilusoria de ciertas energías vitales a costa del resto, esa desintegración de lo que sólo puede existir junto —ciencia y respiración, moral y sexualidad, justicia y buen régimen endocrino— trae consigo los grandes fracasos orgánicos, los ingentes derrumbamientos. La vida impone a todas sus actividades un imperativo de integridad, y quien diga «sí» a una de ellas tiene que afirmarlas todas.

¿No es incitante la idea de convertir por completo la actitud y, en vez de buscar fuera de la vida su sentido, mirarla a ella misma? *¿No es tema digno de una generación que asiste a la crisis más radical de la historia moderna* (1) hacer un ensayo opuesto a la tradición de ésta y ver qué pasa si en lugar de decir «la vida para la cultura» decimos «la cultura para la vida»?

---

(1) Hoy todo el mundo habla de crisis, pero conviene recordar que esto fue dicho en 1921 y pensado en años anteriores.

VIII

VALORES VITALES

Hemos visto que en todas las culturas pretéritas, cuando se ha querido buscar el valor de la vida o, como suele decirse, su «sentido» y justificación, se ha recurrido a cosas que están más allá de ella. Siempre el valor de la vida parecía consistir en algo trascendente de ésta, hacia lo cual la vida era sólo un camino o instrumento. Ella, por sí misma, en su inmanencia, se presentaba desnuda de calidades estimables, cuando no cargada exclusivamente de valores negativos.

La razón de este pertinaz fenómeno no es dudosa. Pues qué, ¿no consiste el vivir precisamente en ocuparse de lo que no es vida? Ver no es contemplar el propio aparato ocular, sino abrirse al mundo en torno, dejarse inundar por el flujo magnífico de las formas cósmicas. El deseo, la función vital que mejor simboliza la esencia de todas las demás, es una constante movilización de nuestro ser hacia más allá de él: sagitario infatigable, nos dispara sin descanso sobre blancos incitantes. Del mismo modo, el pensamiento piensa siempre lo que no es él. Aun en el caso de la reflexión en que pensamos nuestro propio pensar, tiene que poseer éste un objeto que no sea, a su vez, pensamiento.

Ha sido un error incalculable sostener que la vida, abandonada a sí misma, tiende al egoísmo, cuando es en su raíz y esencia inevitablemente altruísta.

La vida es el hecho cósmico del altruísmo, y existe sólo como perpetua emigración del Yo vital hacia lo Otro.

Este carácter *transitivo* de la vitalidad no ha sido descontado por los filósofos que se preguntaron por el valor de la vida. Al notar que no se puede vivir sin interesarse por unas u otras cosas, han creído que, en efecto, lo interesante eran estas cosas y no el interesarse mismo. Una equivocación parecida cometería quien pensase que lo valioso en el alpinismo es la cima de la montaña, y no la ascensión. Cuando se medita sobre la vida es preciso saltar fuera de ella, dejar

en suspenso y sin ejecutividad todos sus movimientos interiores, y desde el exterior verla fluir, como desde la orilla se presencia el turbulento galope del torrente. Por esto decía muy bien Fichte que filosofar es, propiamente, no vivir, y vivir, propiamente, no filosofar. Mas para que la fórmula tenga suficiente verdad es preciso entenderla en el sentido de que filosofar es el intento de sobre-vivirse, que es consustancial a la vida. Los hombres y nosotros mismos, cuando vivimos nuestra vida espontánea, nos afanamos por la ciencia, por el arte, por la justicia. Dentro de nuestro mecanismo vital son éstas las cosas que incitan nuestra actividad, son lo que vale «para» la vida. Pero, mirada la existencia desde fuera de sí misma, vemos que esas magníficas cosas son sólo pretextos que se crea la vitalidad para su propio uso, como el arquero busca para su flecha un blanco. No son, pues, los valores trascendentes quienes dan un sentido a la vida, sino, al revés, la admirable generosidad de ésta, que necesita entusiasmarse con algo ajeno a ella. No quiero decir con esto que todas esas grandes cosas sean ficticiamente valiosas; sólo me interesa advertir que no es menos valioso ese poder de encenderse por lo estimable, que constituye la esencia de la vida.

Es, pues, necesario, cuando se filosofa, habituarse a detener la mirada sobre el vivir mismo, sin dejarse arrastrar por él en su movimiento hacia lo ultravital. Acontece lo que con el cristal, medio transparente al través del cual vemos los demás objetos. Si nos dejamos ir a la solicitud que toda transparencia nos hace de que pasemos por ella, sin advertirla, hacia otra cosa, no veremos nunca el cristal. Para llegar a percibirlo es preciso que nos desentendamos de todo aquello a que el vidrio nos lleva y retraigamos sobre él la mirada, sobre su irónica sustancia, que parece anularse a sí misma, y dejarse transir por las cosas de más allá.

Un esfuerzo semejante al de esta acomodación ocular se hace forzoso para contemplar la vida, en vez de acompañarla solidarizándose con sus impulsos. Entonces descubrimos en ella sus peculiares valores.

El primero de ellos va anejo a la vida misma, tomada *in genere*, cualquiera que sea su dirección y contenido. Basta confrontar el modo de la existencia mineral con el propio a todo organismo vivo, así sea el más sencillo y primigenio, para obtener una clara intuición de este valor. Siempre que de manera evidente percibamos una diferencia de rango entre dos cosas; siempre que al fijar en ellas nuestra atención notemos que espontáneamente se subordina la una a la otra, formando una jerarquía, es que «vemos» sus valores. Y en

efecto, emparejada la vida más doliente y sórdida con la piedra más perfecta, notamos al punto la superior dignidad de aquélla. Tan evidente es esta superioridad del vivir —aun entendido como mera organización somática, como *zoé* y no como *bíos*— sobre todo lo que no es vida, que ni el budismo ni el cristianismo han podido negarla. Ya creo haber indicado que el *nirvana* del indo no es, rigurosamente hablando, la pura aniquilación de la vida, o, dicho de otro modo, no es la muerte absoluta. Existen en la concepción asiática del mundo —y acaso esto sea lo más asiático— dos formas de existencia y de vida: la individual, en que el ser vivo se siente como una parte aislada del todo, y la universal, en que se es todo, y, por tanto, nada determinado. El *nirvana* se reduce a la disolución de la vida individual en el océano viviente del Universo; conserva, por tanto, ese carácter genérico de vitalidad que, según nuestras opiniones occidentales, falta a la piedra. Análogamente, lo que el cristianismo prefiere a esta vida no es la existencia exánime, sino precisamente la otra vida, la cual podrá ser todo lo «otra» que se quiera, pero coincide con «ésta» en lo principal: en ser vida. La bienaventuranza tiene un carácter biológico, y *el día, tal vez menos lejano de lo que el lector sospecha, en que se elabore una biología general, de que la usada sólo será un capítulo, la fauna y la fisiología celestiales serán definidas y estudiadas biológicamente, como una de tantas formas «posibles» de vida.*

No necesita, pues, la vida de ningún contenido determinado —ascetismo o cultura— para tener valor y sentido. No menos que la justicia, que la belleza o que la beatitud, la vida vale por sí misma. Goethe ha sido, tal vez, el primer hombre que ha tenido la clara noción de esto cuando, resumiendo su existencia entera dice: «Cuanto más lo pienso, más evidente me parece que la vida existe simplemente para ser vivida». Esta suficiencia de lo vital en el orbe de las valoraciones la liberta del servilismo en que erróneamente se le mantenía, de suerte que sólo puesto al servicio de otra cosa parecía estimable el vivir (1).

Lo que acaece es que ya sobre el plano de la vida, y midiendo

---

(1) De no ser inexcusables para darle su verdadero sentido amplias explicaciones, tendría derecho eminente al de Goethe el maestro Eckart con su prodigioso párrafo: «Quien durante mil años preguntase a la vida: «¿Por qué vives?», y si ésta pudiese responder, diría: «Vivo para vivir.» Procede esto de que la vida vive de su propio fondo y mana de su mismidad. Por eso vive sin porqué, viviéndose sin más a sí misma. Parejamente, si alguien preguntase a un auténtico hombre que obra de su propio fondo: «¿Por qué operas tus obras?», no diría más que: «Opero para operar.»

desde su altura jerárquica, como de un nivel del mar, se distinguen formas más o menos valiosas del vivir.

En este punto ha sido Nietzsche el sumo vidente. A él se debe el hallazgo de uno de los pensamientos más fecundos que han caído en el regazo de nuestra época. Me refiero a su distinción entre la vida ascendente y la vida descendente, entre la vida lograda y la vida malograda.

Sin necesidad de recurrir a consideraciones extravitales —teológicas, culturales, etc.—, la vida misma selecciona y jerarquiza los valores. Imaginemos ante nosotros una muchedumbre de individuos de una especie zoológica cualquiera; el caballo, por ejemplo. Aun abstrayendo de todo punto de vista utilitario, podemos ordenar esos individuos en una serie gradual, donde cada animal represente una realización más perfecta de las potencias equinas. Si recorremos la serie en un sentido, veremos la vida en su dirección ascendente, esto es, siendo cada vez más vida; si la recorremos en sentido inverso, asistiremos al descenso progresivo de la vitalidad, hasta llegar a la degeneración del tipo. Y entre uno y otro extremo podremos perfectamente marcar el punto en que la forma vital se inclina decididamente hacia la perfección o hacia la decadencia. De ese punto hacia abajo, los individuos de la especie nos parecen «viles»; en ellos se envilece la potencia biológica del tipo. Por el contrario, de ese punto hacia arriba se va fijando el «pura sangre», el animal «noble», en quien el tipo se ennoblece. He aquí dos valores, positivo el uno, negativo el otro, puramente vitales: la nobleza y la vileza. En uno y otro juegan actividades estrictamente zoológicas, la salud, la fuerza, la celeridad, el brío, la forma de buena proporción orgánica, o bien la mengua y falta de estos atributos. Ahora bien; el hombre no se escapa a esa perspectiva de estimación puramente vital. Es urgente dar fin a la tradicional hipocresía, que finge no ver en ciertos individuos humanos, culturalmente poco o nada apreciables, una magnífica gracia animal. *Bien entendido, una gracia animal humana;* la gracia del tipo «hombre» en su aspecto exclusivamente zoológico, pero con todas sus potencias específicas, a las cuales en rigor no añade ninguna la cultura. (Cultura es sólo una cierta dirección en el cultivo de esas potencias animales.) El caso más notorio es Napoleón, frente a cuya deslumbrante ejemplaridad vital quieren taparse los ojos beatos de una u otra observancia: el místico y el demócrata.

Es inconcebible la dificultad que encuentran algunas gentes para aceptar la inevitable duplicidad que a menudo lo real nos presen-

ta. Ello es que sólo quieren quedarse con un haz de las cosas, y niegan o enturbian el otro haz contradictorio. Etica y jurídicamente, podrá ser Napoleón un forajido —cosa, por lo demás, no tan fácil de demostrar para quien no se halla inscrito previamente en determinadas parroquias—; pero, quiérase o no, es evidente que en él dio la estructura humana altísimas pulsaciones; el fue, como Nietzsche dice: «el arco con máxima tensión». No es sólo el valor cultural y objetivo de la verdad quien mide la inteligencia. Mirada ésta como puro atributo vital, su virtud se llama destreza —como no es lo que hace estimable en el caballo la celeridad que usemos de ella para llegar pronto a un sitio prefijado.

No hay duda que la vida antigua se hallaba menos penetrada de valores transvitales —religiosos o de cultura— que la iniciada por el cristianismo y su secuencia moderna. Un buen griego, un buen romano están más cerca de la desnudez zoológica que un cristiano o un «progresista» de nuestros días. Y, sin embargo, San Agustín, que había permanecido largo tiempo inmerso en el paganismo, que había visto largamente el mundo por los ojos «antiguos», no podía eludir una honda estimación por esos valores animales de Grecia y Roma. A la luz de su nueva fe, aquella existencia sin Dios tenía que parecerle nula y vacía. No obstante, era tal la evidencia con que ante su intuición se afirmaba la gracia vital del paganismo, que solía expresar su estimación con una frase equívoca: *Virtutes ethnicorum splendida vitia* —«Las virtudes de los paganos son vicios espléndidos»— (1). ¿Vicios? Entonces son valores negativos. ¿Espléndidos? Entonces son valores positivos. Esta valoración contradictoria es lo más que se ha podido obtener para la vida. Su gracia invasora se impone a nuestra sensibilidad; pero, a la vez, nuestra aprobación nos sabe a pecado. ¿Por qué no será pecado decir que el Sol ilumina, y, en cambio, lo es pensar que la vida es espléndida, que va estibada hasta los bordes de valores suficientes, como las naos de Ofir bogaban cargadas de perlas? Vencer esta inveterada hipocresía ante la vida es, acaso, la alta misión de nuestro tiempo.

---

(1) Como es sabido, no se puede encontrar en sus obras esta fórmula, desde siempre atribuída a San Agustín, pero toda su producción la parafrasea. Véase Mausbach: *Die Ethik Augustinus*.

IX

NUEVOS SÍNTOMAS

El descubrimiento de los valores inmanentes a la vida fue en Goethe y en Nietzsche, no obstante su vocabulario demasiado zoológico, una intuición genial que anticipaba un hecho futuro de la mayor trascendencia: el descubrimiento de esos valores por la sensibilidad común a toda una época. Esta época prevista, anunciada por aquellos geniales augurios, ha llegado: es la nuestra.

Vano será el empeño que algunos ponen en desconocer la grave crisis que hoy atraviesa la historia occidental. Los síntomas son demasiado evidentes, y el que más se obstina en negarlos no deja de sentirlos en su propio corazón. Poco a poco, se va extendiendo por áreas cada vez más amplias de la sociedad europea un extraño fenómeno que pudiera llamarse «desorientación vital».

Estamos orientados cuando no existe para nosotros la menor duda sobre dónde cae el Norte y dónde el Sur, metas últimas que sirven de ideales puntos de mira para enderezar nuestra acción y movimientos. Por ser la vida tan esencialmente esto, acción y movimiento, el sistema de metas hacia las cuales se disparan nuestros actos y avanzan nuestros movimientos es una parte integrante del organismo viviente. Las cosas a que se aspira, las cosas en que se cree, las cosas que se respeta y adora, han sido creadas en torno de nuestra individualidad por nuestra misma potencia orgánica y constituyen como una envoltura biológica indisolublemente unida a nuestro cuerpo y a nuestra alma. Vivimos en función de nuestro contorno, el cual, a su vez, depende de nuestra sensibilidad. No es el mismo el «mundo» de la araña que el del tigre o el del hombre. No es el mismo el «mundo» del asiático que el del griego socrático o el de un contemporáneo.

Esto quiere decir que conforme evoluciona el ser vivo, se modi-

fica también su contorno y, sobre todo, varía la perspectiva de las cosas en él. Imagínese un momento de transición durante el cual las grandes metas que ayer daban una clara arquitectura a nuestro paisaje han perdido su brillo, su poder atractivo, su autoridad sobre nosotros, sin que todavía hayan alcanzado completa evidencia y vigor suficiente las que van a sustituirlas. En tal sazón parece el paisaje desarticularse, vacilar, estremecerse en torno al sujeto; los pasos de éste serán también vacilantes, puesto que oscilan y se borran los puntos cardinales y las rutas mismas se esquivan ondulantes, como huyendo de la planta.

Esta es la situación en que hoy se halla la existencia europea. El sistema de valores que disciplinaba su actividad treinta años hace, ha perdido evidencia, fuerza de atracción, vigor imperativo. El hombre de Occidente padece una radical desorientación, porque no sabe hacia qué estrellas vivir.

Precisemos: aún hace treinta años, la inmensa mayoría de la humanidad europea vivía para la cultura. Ciencia, arte, justicia, eran cosas que parecían bastarse a sí mismas; una vida que se vertiese íntegramente en ellas quedaba ante su propio fuero satisfecha. No se dudaba de la suficiencia de esos últimos prestigios. Podía, ciertamente, el individuo desentenderse de ellos y vacar a otros intereses menos firmes; pero al hacerlo se daba cuenta de que obedecía un capricho libérrimo bajo el cual continuaba inconmovible la justificación cultural de la existencia. Sentía la posibilidad de tornar en todo momento a la forma canónica y segura de la vida. Del mismo modo, en la edad cristiana de Europa veía el pecador su propia vida pecadora flotando sobre el fondo de viva fe en la ley de Dios que ocupaba las cuencas de su alma.

Ello es que en los confines del siglo XIX con el nuestro, el político que en una asamblea evocase la «justicia social», las «libertades públicas», la «soberanía popular» hallaba en la íntima sensibilidad del auditorio sinceras, eficaces resonancias. Lo mismo el hombre que con sacerdotal gesto se amparase en la dignidad humana del arte. Hoy no acontece esto. ¿Por qué? ¿Es que hemos dejado de creer en esas grandes cosas? ¿Es que no nos interesa la justicia, ni la ciencia, ni el arte?

La respuesta no ofrece duda. Sí, seguimos creyendo, sólo que de otra manera y como a otra distancia. Tal vez el ejemplo que aclara mejor el módulo de la nueva sensibilidad se encuentra en el arte joven. Con una sorprendente coincidencia, la generación más reciente de todos los países occidentales produce un arte —música, pin-

tura, poesía— que pone fuera de sí a los hombres de las generaciones anteriores. Aun las personas maduras más resueltas a emplear la mejor voluntad, no logran aceptar el arte nuevo por la sencilla razón de que no llegan a entenderlo. No es que les parezca mejor o peor; es que no les parece arte, y, consecuentemente, creen de buena fe que se trata de una farsa gigantesca que ha extendido sus retículas de connivencia por toda Europa y América.

No es difícil de explicar esta irreductible separación de viejos y jóvenes ante el arte de la hora presente. En los estadios anteriores de la evolución artística, las variaciones de estilo, a veces profundas (recuérdese la mutación del romanticismo frente a los gustos neoclásicos), se limitaron siempre a un cambio y sustitución de los objetos estéticos. Las formas de belleza que en cada momento fueron preferidas eran distintas. Mas al través de estas variaciones en el objeto artístico permanecían invariables la actitud y la distancia del sujeto ante el arte. En el caso de la generación que ahora comienza su vida, la transformación es mucho más radical. El arte joven no se diferencia del tradicional tanto en sus objetos como en el cambio radical de actitud subjetiva ante el arte. El síntoma general del nuevo estilo que transparece en todas sus multiformes manifestaciones, consiste en que el arte ha sido desalojado de la zona «seria» de la vida, ha dejado de ser un centro de gravitación vital. El carácter semi-religioso, de elevado patetismo, que desde hace dos siglos había adquirido el goce estético, ha sido extirpado íntegramente. El arte, en el sentir de la gente nueva, se convierte en filisteísmo, en no-arte, tan pronto como se le toman en serio. Serio es aquello por donde pasa el eje de nuestra existencia. Ahora bien, el arte es incapaz de soportar el peso de nuestra vida. Cuando lo intenta, fracasa, perdiendo su gracia esencial. Si, por el contrario, desplazamos la ocupación estética y del centro de nuestra vida la transferimos a la periferia; si en vez de tomar en serio al arte lo tomamos como lo que es, como un entretenimiento, un juego, una diversión, la obra artística cobrará toda su encantadora reverberación.

La mala inteligencia que en el orden estético reina entre viejos y jóvenes es, pues, demasiado radical para que sea posible corregirla. Para los viejos, la falta de seriedad del nuevo arte es un defecto que basta para anularle, en tanto que para los jóvenes esa falta de seriedad es el valor sumo del arte, y, consecuentemente, procuran cometerla de la manera más decidida y premeditada.

Este viraje en la actitud frente al arte anuncia uno de los rasgos más generales en el nuevo modo de sentir la existencia: lo que he

llamado tiempo hace el sentido deportivo y festival de la vida. El progresismo cultural, que ha sido la religión de las dos últimas centurias, no podía estimar las actividades del hombre sino en vista de sus resultados. La necesidad y el deber de cultura imponen a la humanidad la ejecución de ciertas obras. El esfuerzo que se emplea para darles cima es, pues, obligado. Este esfuerzo obligado, impuesto por determinadas finalidades, es el trabajo. El siglo XIX, consecuentemente, ha divinizado el trabajo. Nótese que éste consiste en un esfuerzo no cualificado, sin prestigios propios, que recibe toda su dignidad de la necesidad a que sirve. Por esta razón tiene un carácter homogéneo y meramente cuantitativo que permite medirlo por horas y remunerarlo matemáticamente.

Al trabajo se contrapone otro tipo de esfuerzo que no nace de una imposición, sino que es impulso libérrimo y generoso de la potencia vital: es el deporte.

Si en el trabajo es la vitalidad de la obra quien da sentido y valor al esfuerzo, en el deporte es el esfuerzo espontáneo quien dignifica el resultado. Se trata de un esfuerzo lujoso, que se entrega a manos llenas sin esperanzas de recompensa, como un rebose de íntimas energías. De aquí que la calidad del esfuerzo deportivo sea siempre egregia, exquisita. No es posible someterla a la unidad de peso y medida que rige la usual remuneración del trabajo. A las obras verdaderamente valiosas sólo se llega por mediación de este antieconómico esfuerzo: la creación científica y artística, el heroísmo político y moral, la santidad religiosa son los sublimes resultados del deporte. Pero adviértase que a ellos no se va de una manera preconcebida. Nadie ha descubierto una ley física simplemente por habérselo propuesto; más bien la ha hallado como un regalo imprevisto que se desprendía de su ocupación gozosa y desinteresada con los fenómenos de la naturaleza.

Pues bien: una vida que encuentra más interesante y valioso su propio ejercicio que esas finalidades antaño ceñidas de simpar prestigio, dará a su esfuerzo el aire jovial, generoso y algo burlón que es propio al deporte. Disminuirá en lo posible el gesto triste del trabajo que pretende justificarse con patéticas consideraciones sobre los deberes humanos y la sagrada labor de la cultura. Hará sus espléndidas creaciones como en broma y sin darles grande importancia. El poeta tratará su propio arte con la punta del pie, como un buen futbolista. El siglo XIX tiene de extremo a extremo un amargo gesto de día laborioso. Hoy, la gente joven parece dispuesta a dar a la vida un aspecto imperturbable de día feriado.

No sería difícil mostrar en el orden político indicios de una variación parecida. La nota más evidente de la política europea en estos años es su depresión. Se hace menos política que en 1900; se hace con menos denuedo y urgencia. Nadie espera de ella la felicidad, y comienza a juzgarse un poco pueril que nuestros abuelos se dejasen matar en las barricadas por esta o la otra fórmula de derecho constitucional. Mejor dicho, lo que hoy parece estimable de aquellas frenéticas escenas es sólo el generoso impulso que los llevaba a buscar la muerte. El motivo, en cambio, se nos antoja liviano. La «libertad» es una cosa muy problemática y de valor sumamente equívoco; en cambio, el heroísmo, ese sublime ademán deportivo con que el hombre arroja su propia vida fuera de sí, tiene una gracia vital inmarcesible. La historia pública de los últimos ciento cincuenta años nació en el juramento del Juego de Pelota. Recuérdense los cuadros que reprodujeron el ilustre espectáculo; recuérdense los gestos de alta patética con que aquellos diputados realizaron su acción gloriosa. El acto mismo —un juramento— revela que se daba a la política una importancia religiosa. ¿Quién no advierte la distancia a que nos hallamos de tal manera de sentir? Pero, repito, no se trata de que los principios políticos hayan perdido valor y significación. La libertad sigue pareciéndonos una cosa excelente; pero no es más que un esquema, una fórmula, un instrumento para la vida. Supeditar ésta a aquélla, divinizar la idea política, es idolatría.

Los valores de la cultura no han muerto, pero sí han variado de rango. En toda perspectiva, cuando se introduce un nuevo término, cambia la jerarquía de los demás. Del mismo modo, en el sistema espontáneo de valoraciones que el hombre nuevo trae consigo, que el hombre nuevo es, ha aparecido un nuevo valor —lo vital—, que por su simple presencia deprime los restantes. La época anterior a la nuestra se entregaba de una manera exclusiva y unilateral a la estimación de la cultura, olvidando la vida. En el momento en que ésta es sentida como un valor independiente y aparte de sus contenidos, aunque sigan valiendo lo mismo la ciencia, el arte y la política, valdrán menos en la perspectiva total de nuestro corazón.

X

LA DOCTRINA DEL PUNTO DE VISTA

Contraponer la cultura a la vida y reclamar para ésta la plenitud de sus derechos frente a aquélla no es hacer profesión de fe anticultural. Si se interpreta así lo dicho anteriormente, se practica una perfecta tergiversación. Quedan intactos los valores de cultura; únicamente se niega su exclusivismo. Durante siglos se viene hablando exclusivamente de la necesidad que la vida tiene de la cultura. Sin desvirtuar lo más mínimo esta necesidad, se sostiene aquí que la cultura no necesita menos de la vida. Ambos poderes —el inmanente de lo biológico y el trascendente de la cultura— quedan de esta suerte cara a cara, con iguales títulos, sin supeditación del uno al otro. *Este trato leal de ambos permite plantear de una manera clara el problema de sus relaciones y preparar una síntesis más franca y sólida.* Por consiguiente, lo dicho hasta aquí es sólo preparación para esa síntesis en que culturalismo y vitalismo, al fundirse, desaparecen.

Recuérdese el comienzo de este estudio. La tradición moderna nos ofrece dos maneras opuestas de hacer frente a la antinomia entre vida y cultura. Una de ellas, el racionalismo, para salvar la cultura niega todo sentido a la vida. La otra, el relativismo, ensaya la operación inversa: desvanecer el valor objetivo de la cultura para dejar paso a la vida. Ambas soluciones, que a las generaciones anteriores parecían insuficientes, no encuentran eco en nuestra sensibilidad. Una y otra viven a costa de cegueras complementarias. Como nuestro tiempo no padece esas obnubilaciones, como ve con toda claridad el sentido de ambas potencias litigantes, ni se aviene a aceptar que la verdad, que la justicia, que la belleza no existen, ni a olvidarse de que para existir necesitan el soporte de la vitalidad.

Aclaremos este punto concretándonos a la porción mejor definible de la cultura: el conocimiento.

El conocimiento es la adquisición de verdades, y en las verdades

se nos manifiesta el universo trascendente (transubjetivo) de la realidad. Las verdades son eternas, únicas e invariables. ¿Cómo es posible su insaculación dentro del sujeto? La respuesta del racionalismo es taxativa: sólo es posible el conocimiento si la realidad puede penetrar en él sin la menor deformación. El sujeto tiene, pues, que ser un medio transparente, sin peculiaridad o color alguno, ayer igual a hoy y a mañana—por tanto, ultravital y extrahistórico. *Vida* es peculiaridad, cambio, desarrollo; en una palabra: *historia*.

La respuesta del relativismo no es menos taxativa. El conocimiento es imposible; no hay una realidad trascendente, porque todo sujeto real es un recinto peculiarmente modelado. Al entrar en él la realidad se deformaría, y esta deformación individual sería lo que cada ser tomase por la pretendida realidad.

Es interesante advertir cómo en estos últimos tiempos, sin común acuerdo ni premeditación, psicología, «biología» y teoría del conocimiento, al revisar los hechos de que ambas actitudes partían, han tenido que rectificarlos, coincidiendo en una nueva manera de plantear la cuestión.

El sujeto, ni es un medio transparente, un «yo puro», idéntico e invariable, ni su recepción de la realidad produce en ésta deformaciones. Los hechos imponen una tercera opinión, síntesis ejemplar de ambas. Cuando se interpone un cedazo o retícula en una corriente, deja pasar unas cosas y detiene otras; se dirá que las selecciona, pero no que las deforma. Esta es la función del sujeto, del ser viviente ante la realidad cósmica que le circunda. Ni se deja traspasar sin más ni más por ella, como acontecía al imaginario ente racional creado por las definiciones racionalistas, ni finge él una realidad ilusoria. Su función es claramente selectiva. De la infinitud de los elementos que integran la realidad, el individuo, aparato receptor, deja pasar un cierto número de ellos, cuya forma y contenido coinciden con las mallas de su retícula sensible. Las demás cosas —fenómenos, hechos, verdades— quedan fuera, ignoradas, no percibidas.

Un ejemplo elemental y puramente fisiológico se encuentra en la visión y la audición. El aparato ocular y el auditivo de la especie humana reciben ondas vibratorias desde cierta velocidad mínima hasta cierta velocidad máxima. Los colores y sonidos que queden más allá o más acá de ambos límites les son desconocidos. Por tanto, su estructura vital influye en la recepción de la realidad; pero esto no quiere decir que su influencia o intervención traiga consigo una deformación. Todo un amplio repertorio de colores y sonidos reales, perfectamente reales, llega a su interior y sabe de ellos.

Como con los colores y sonidos acontece con las verdades. La estructura psíquica de cada individuo viene a ser un órgano perceptor, dotado de una forma determinada, que permite la comprensión de ciertas verdades y está condenado a inexorable ceguera para otras. Asimismo, cada pueblo y cada época tienen su alma típica, es decir, una retícula con mallas de amplitud y perfil definidos que le prestan rigorosa afinidad con ciertas verdades e incorregible ineptitud para llegar a ciertas otras. Esto significa que todas las épocas y todos los pueblos han gozado su congrua porción de verdad, y no tiene sentido que pueblo y época algunos pretendan oponerse a los demás, como si a ellos solos les hubiese cabido en el reparto la verdad entera. Todos tienen su puesto determinado en la serie histórica: ninguno puede aspirar a salirse de ella, porque esto equivaldría a convertirse en un ente abstracto con íntegra renuncia a la existencia.

Desde distintos puntos de vista, dos hombres miran el mismo paisaje. Sin embargo, no ven lo mismo. La distinta situación hace que el paisaje se organice ante ambos de distinta manera. Lo que para uno ocupa el primer término y acusa con vigor todos sus detalles, para el otro se halla en el último y queda oscuro y borroso. Además, como las cosas puestas unas detrás de otras se ocultan en todo o en parte, cada uno de ellos percibirá porciones del paisaje que al otro no llegan. ¿Tendría sentido que cada cual declarase falso el paisaje ajeno? Evidentemente, no; tan real es el uno como el otro. Pero tampoco tendría sentido que puestos de acuerdo, en vista de no coincidir sus paisajes, los juzgasen ilusorios. Esto supondría que hay un tercer paisaje auténtico, el cual no se halla sometido a las mismas condiciones que los otros dos. Ahora bien, ese paisaje arquetipo no existe ni puede existir. La realidad cósmica es tal, que sólo puede ser vista bajo una determinada perspectiva. *La perspectiva en uno de los componentes de la realidad.* Lejos de ser su deformación, es su organización. Una realidad que vista desde cualquier punto resultase siempre idéntica es un concepto absurdo.

Lo que acontece con la visión corpórea se cumple igualmente en todo lo demás. Todo conocimiento lo es desde un punto de vista determinado. La *species aeternitatis*, de Spinoza, el punto de vista ubicuo, absoluto, no existe propiamente: es un punto de vista ficticio y abstracto. No dudamos de su utilidad instrumental para ciertos menesteres del conocimiento; pero es preciso no olvidar que desde él no se ve lo real. El punto de vista abstracto sólo proporciona abstracciones.

Esta manera de pensar lleva a una reforma radical de la filosofía y, lo que importa más, de nuestra sensación cósmica.

La individualidad de cada sujeto real era el indomable estorbo que la tradición intelectual de los últimos tiempos encontraba para que el conocimiento pudiese justificar su pretensión de conseguir la verdad. Dos sujetos diferentes —se pensaba— llegarán a verdades divergentes. Ahora vemos que la divergencia entre los mundos de dos sujetos no implica la falsedad de uno de ellos. Al contrario, precisamente porque lo que cada cual ve es una realidad y no una ficción, tiene que ser su aspecto distinto del que otro percibe. Esa divergencia no es contradicción, sino complemento. Si el universo hubiese presentado una faz idéntica a los ojos de un griego socrático que a los de un yanqui, deberíamos pensar que el universo no tiene verdadera realidad, independiente de los sujetos. Porque esa coincidencia de aspecto ante dos hombres colocados en puntos tan diversos como son la Atenas del siglo V y la Nueva York del XX indicaría que no se trataba de una realidad externa a ellos, sino de una imaginación que por azar se producía idénticamente en dos sujetos.

Cada vida es un punto de vista sobre el universo. En rigor, lo que ella ve no lo puede ver otra. Cada individuo —persona, pueblo, época— es un órgano insustituíble para la conquista de la verdad. *He aquí cómo ésta*, que por sí misma es ajena a las variaciones históricas, *adquiere una dimensión vital.* Sin el desarrollo, el cambio perpetuo y la inagotable aventura que constituyen la vida, el universo, la omnímoda verdad, quedaría ignorado.

El error inveterado consistía en suponer que la realidad tenía por sí misma, e independientemente del punto de vista que sobre ella se tomara, una fisonomía propia. Pensando así, claro está, toda visión de ella desde un punto determinado no coincidiría con ese su aspecto absoluto y, por tanto, sería falsa. Pero es el caso que la realidad, como un paisaje, tiene infinitas perspectivas, todas ellas igualmente verídicas y auténticas. La sola perspectiva falsa es esa que pretende ser la única. Dicho de otra manera: *lo falso es la utopía, la verdad no localizada, vista desde «lugar ninguno».* El utopista —y esto ha sido en esencia el racionalismo— es el que más yerra, porque es el hombre que no se conserva fiel a su punto de vista, que deserta de su puesto (1).

(1) Desde 1913 expongo en mis cursos universitarios esta doctrina del perspectivismo que en *El Espectador*, I (1916), aparece taxativamente formulada. Sobre la magnífica confirmación de esta teoría por la obra de Einstein, véase el apéndice.

Hasta ahora, la filosofía ha sido siempre utópica. Por eso pretendía cada sistema valer para todos los tiempos y para todos los hombres. Exenta de la *dimensión vital*, *histórica*, *perspectivista*, hacía una y otra vez vanamente su gesto definitivo. La doctrina del punto de vista exige, en cambio, que dentro del sistema vaya articulada la perspectiva vital de que ha emanado, permitiendo así su articulación con otros sistemas futuros o exóticos. *La razón pura tiene que ser sustituída por una razón vital, donde aquélla se localice y adquiera movilidad y fuerza de transformación.*

Cuando hoy miramos las filosofías del pasado, incluyendo las del último siglo, notamos en ellas ciertos rasgos de primitivismo. Empleo esta palabra en el estricto sentido que tiene cuando es referida a los pintores del *quattrocento*. ¿Por qué llamamos a éstos «primitivos»? ¿En qué consiste su primitivismo? En su ingenuidad, en su candor—se dice. Pero ¿cuál es la razón del candor y de la ingenuidad, cuál su esencia? Sin duda es el olvido de sí mismo. El pintor primitivo pinta el mundo desde su punto de vista —bajo el imperio de ideas, valoraciones, sentimientos que le son privados—; pero cree que lo pinta según él es. Por lo mismo, olvida introducir en su obra su propia personalidad; nos ofrece aquélla como si se hubiera fabricado a sí misma, sin intervención de un sujeto determinado, fijo en un lugar del espacio y en un instante del tiempo. Nosotros, naturalmente, vemos en su cuadro el reflejo de su individualidad y vemos, a la par, que él no la veía, que se ignoraba a sí mismo y se creía una pupila anónima abierta sobre el universo. Esta ignorancia de sí mismo es la fuente encantadora de la ingenuidad.

Mas la complacencia que el candor nos proporciona incluye y supone la desestima del candoroso. Se trata de un benévolo menosprecio. Gozamos del pintor primitivo como gozamos del alma infantil, precisamente porque nos sentimos superiores a ellos. Nuestra visión del mundo es mucho más amplia, más compleja, más llena de reservas, encrucijadas, escotillones. Al movernos en nuestro ámbito vital sentimos éste como algo ilimitado, indomable, peligroso y difícil. En cambio, al asomarnos al universo del niño o del pintor primitivo vemos que es un pequeño círculo, perfectamente concluso y dominable, con un repertorio reducido de objetos y peripecias. La vida imaginaria que llevamos durante el rato de esa contemplación nos parece un juego fácil que momentáneamente nos liberta de nuestra grave y problemática existencia. La gracia del candor es, pues, la delectación del fuerte en la flaqueza del débil.

El atractivo que sobre nosotros tienen las filosofías pretéritas es del mismo tipo. Su claro y sencillo esquematismo, su ingenua ilusión de haber descubierto toda la verdad, la seguridad con que se asientan en fórmulas que suponen inconmovibles, nos dan la impresión de un orbe concluso, definido y definitivo, *donde ya no hay problemas*, donde todo está ya resuelto. Nada más grato que pasear unas horas por mundos tan claros y tan mansos. Pero cuando tornamos a nosotros mismos y volvemos a sentir el universo con nuestra propia sensibilidad, vemos que el mundo definido por esas filosofías no era en verdad el mundo, sino el horizonte de sus autores. Lo que ellos interpretaban como límite del universo, tras el cual no había nada más, era sólo la línea curva con que su perspectiva cerraba su paisaje. Toda filosofía que quiera curarse de ese inveterado primitivismo, de esa pertinaz utopía, necesita corregir ese error, *evitando que lo que es blando y dilatable horizonte se anquilose en mundo*.

Ahora bien: la reducción o conversión del mundo a horizonte no resta lo más mínimo de realidad a aquél; simplemente lo refiere al sujeto viviente, cuyo mundo es, lo dota de una dimensión vital, lo localiza en la corriente de la vida, que va de pueblo en pueblo, de generación en generación, de individuo en individuo, apoderándose de la realidad universal.

De esta manera, la peculiaridad de cada ser, su diferencia individual, lejos de estorbarle para captar la verdad, es precisamente el órgano por el cual puede ver la porción de realidad que le corresponde. De esta manera, aparece cada individuo, cada generación, cada época como un aparato de conocimiento insustituíble. La verdad integral sólo se obtiene articulando lo que el prójimo ve con lo que yo veo, y así sucesivamente. *Cada individuo es un punto de vista esencial*. Yuxtaponiendo las visiones parciales de todos se lograría tejer la verdad omnímoda y absoluta. Ahora bien: esta suma de las perspectivas individuales, este conocimiento de lo que todos y cada uno han visto y saben, esta omnisciencia, esta verdadera «razón absoluta», es el sublime oficio que atribuímos a Dios. Dios es también un punto de vista; pero no porque posea un mirador fuera del área humana que le haga ver directamente la realidad universal, como si fuera un viejo racionalista. Dios no es racionalista. Su punto de vista es el de cada uno de nosotros; *nuestra verdad parcial es también verdad para Dios*. ¡De tal modo es verídica nuestra perspectiva y auténtica nuestra realidad! Sólo que Dios, como dice el catecismo, está en todas partes y por eso goza de todos los puntos de vista, y en su ilimitada vitalidad recoge y armoniza todos nuestros hori-

zontes. Dios es el símbolo del torrente vital, al través de cuyas infinitas retículas va pasando poco a poco el universo, que queda así impregnado de vida, consagrado, es decir, visto, amado, odiado, sufrido y gozado.

Sostenía Malebranche que si nosotros conocemos alguna verdad es porque vemos las cosas en Dios, desde el punto de vista de Dios. Más verosímil me parece lo inverso: que Dios ve las cosas al través de los hombres, que los hombres son los órganos visuales de la divinidad.

Por esto conviene no defraudar la sublime necesidad que de nosotros tiene, e hincándonos bien en el lugar que nos hallamos, con una profunda fidelidad a nuestro organismo, a lo que vitalmente somos, abrir bien los ojos sobre el contorno y aceptar la faena que nos propone el destino: el tema de nuestro tiempo.

APÉNDICES

EL OCASO DE LAS REVOLUCIONES

El sábado, por causa del hombre es hecho;
no el hombre por causa del sábado.

SAN MARCOS, 2-27.

PARA definir una época no basta con saber lo que en ella se ha hecho; es menester además que sepamos lo que no ha hecho, lo que en ella es imposible. Esto se antojará peregrino; pero tal es la condición de nuestro pensamiento. Definir es excluir y negar. Cuanta más realidad posea lo que definimos, más exclusiones y negaciones tendremos que ejecutar. Por esto, la más profunda definición de Dios, suprema realidad, es la que daba el indo Yaynavalkia: «*Na iti, na iti.*» «Nada de eso, nada de eso.» Observa Nietzsche sutilmente que influye en nosotros más lo que no nos pasa que lo que nos pasa, y según el rito egipcíaco de los muertos, cuando el doble abandona el cadáver y tiene que hacer la gran definición de sí mismo ante los jueces de ultratumba, se confiesa al revés, es decir, enumera los pecados que no ha cometido. Parejamente, al declarar que un conocido nuestro es una excelente persona, ¿qué queremos decir sino que no robará ni matará, y que si desea la mujer de su prójimo no se le conocerá mucho?

Este carácter positivo con que se presenta la negación no es, sin embargo, mera exigencia impuesta por la índole de nuestro intelecto. Por lo menos, en el caso de los seres vivientes, a nuestro concepto negativo, corresponde una fuerza real de negación. Si los romanos no inventaron el automóvil, no fué por casualidad. Uno de los ingredientes que actúan en la historia romana es la incapacidad del latino para la técnica. En la decadencia del mundo antiguo fué esta ineptitud uno de los factores más enérgicos.

Una época es un repertorio de tendencias positivas y negativas, es un sistema de agudezas y clarividencias unido a un sistema de

torpezas y cegueras. No es sólo un querer ciertas cosas, sino también un decidido no querer otras. Al iniciarse un tiempo nuevo, lo primero que advertimos es la presencia mágica de estas propensiones negativas que empiezan a eliminar la fauna y la flora de la época anterior, como el otoño se advierte en la fuga de las golondrinas y la caída de las hojas.

En este sentido, nada califica mejor la edad que alborea sobre nuestro viejo continente como notar que en Europa han acabado las revoluciones. Con ello indicamos, no sólo que de hecho no las hay, sino que no las puede haber.

Tal vez la plenitud del significado que este augurio encierra no se hace desde luego patente, porque se suele tener de las revoluciones la más vaga noción. No hace mucho, un excelente amigo mío, de nación uruguayo, me aseguraba con velado orgullo que en menos de un siglo había sufrido su país hasta cuarenta revoluciones. Evidentemente, mi amigo desmesuraba. Educado, como yo y buena parte de los que me leen, en un culto irreflexivo hacia la idea de la revolución, deseaba patrióticamente ornar su historia nacional con el mayor número posible de ellas. A este fin, siguiendo un vulgar uso, llamaba revolución a todo movimiento colectivo en que se emplea la violencia contra el Poder establecido. Mas la historia no puede contentarse con nociones tan imprecisas. Necesita instrumentos más rigorosos, conceptos más agudos para orientarse en la selva de los acontecimientos humanos. No todo proceso de violencia contra el Poder público es revolución. No lo es, por ejemplo, que una parte de la sociedad se rebele contra los gobernantes y violentamente los sustituya con otros. Las convulsiones de los pueblos americanos son casi siempre de este tipo. Si hay empeño en conservar para ellas el título de «revolución», no intentaríamos hacer una más, a fin de impedirlo; pero tendremos que buscar otro nombre para denominar otra clase de procesos esencialmente distintos, a la que pertenecen la revolución inglesa del siglo XVII, las cuatro francesas del XVIII y XIX y, en general, toda la vida pública de Europa entre 1750 y 1900, que ya en 1830 era filiada por Augusto Comte como «esencialmente revolucionaria». Los mismos motivos que inducen a pensar que en Europa no habrá ya revoluciones, obligan a creer que en América no las ha habido todavía.

Lo menos esencial en las verdaderas revoluciones es la violencia. Aunque ello sea poco probable, cabe inclusive imaginar que una revolución se cumpla en seco, sin una gota de sangre. La revolución no es la barricada, sino un estado de espíritu. Este estado de

espíritu no se produce en cualquier tiempo; como las frutas, tiene su estación. Es curioso advertir que en todos los grandes ciclos históricos suficientemente conocidos —mundo griego, mundo romano, mundo europeo— se llega a un punto en que comienza, no una revolución, sino toda una era revolucionaria, que dura dos o tres siglos, y acaba por transcurrir definitivamente.

Implica una completa carencia de percepción histórica considerar los levantamientos de campesinos y villanos en la Edad Media como hechos precursores de la moderna revolución. Son cosas que no tienen nada importante que ver entre sí. El hombre medieval, cuando se rebela, se rebela contra los abusos de los señores. El revolucionario, en cambio, no se rebela contra los abusos, sino contra los usos. Hasta no hace mucho se comenzaba la historia de la Revolución francesa presentando los años en torno a 1780 como un tiempo de miseria, de depresión social, de angustia de los de abajo, de tiranía de los de arriba. Por ignorar la estructura específica de las eras revolucionarias, se creía necesario para comprender la subversión interpretarla como un movimiento de protesta contra una opresión antecedente. Hoy ya se reconoce que en la etapa previa al general levantamiento gozaba la nación francesa de más riqueza y mejor justicia que en tiempo de Luis XIV. Cien veces se ha dicho después de Danton que la revolución estaba hecha en las cabezas antes de que comenzara en las calles. Si se hubiera analizado bien lo que en esa expresión va incluso, se habría descubierto la fisiología de las revoluciones.

Todas, en efecto, si lo son en verdad, suponen una peculiar, inconfundible disposición de los espíritus, de las cabezas. Para comprenderla bien conviene hacer resbalar la mirada sobre el desarrollo de los grandes organismos históricos que han cumplido su curso completo. Entonces se advierte que en cada una de esas grandes colectividades el hombre ha pasado por tres situaciones espirituales distintas, o, dicho de otra manera, que su vida psíquica ha gravitado sucesivamente hacia tres centros diversos (1).

(1) En rigor, habría que distinguir muchas más modificaciones de psique humana a lo largo de un ciclo histórico «completo»; y si hablo sólo de tres, no ha de darse a este número triádico valor cabalístico alguno. Significa meramente que fijándonos en esas tres formas extremas de la evolución psicológica obtenemos los puntos de comparación suficientes para aclarar el amplio fenómeno histórico que ahora nos interesa. Si se tratase de comprender un fenómeno de menores proporciones, tendríamos que acercarnos más al área histórica, y esos tres compartimientos se subdividirían en muchos otros. Conceptos que coinciden con la realidad cuando se mira a ésta desde cierta distancia, tienen que ser sustituídos por otros

De un estado de espíritu tradicional pasa a un estado de espíritu racionalista, y de éste a un régimen de misticismo. Son, por decirlo así, tres formas diferentes del mecanismo psíquico, tres maneras distintas de funcionar el aparato mental del hombre.

Durante los siglos en que se forma y organiza un gran cuerpo histórico —Grecia, Roma, nuestra Europa—, ¿qué régimen gobierna el espíritu de sus miembros? Los hechos nos responden del modo más sorprendente. Cuando un pueblo es joven y se está haciendo, es cuando tiene sobre él mayor influjo positivo el pasado. A primera vista parecería más natural lo contrario: que fuera el pueblo viejo, con un largo pasado tras sí, el más sumiso al gravamen de lo pretérito. Sin embargo, no ocurre tal cosa. Sobre la nación decrépita no tiene el menor influjo el pasado; en cambio, en la colectividad incipiente todo se hace en vista del pasado. Y no de un pasado breve, sino de un pasado tan largo, de tan vago y remoto horizonte, que nadie ha visto ni recuerda su comienzo. En suma: lo inmemorial (1).

Es curioso estudiar esta psicología dominada por lo ancestral en los pueblos que, por una u otra razón de caquexia histórica, se han quedado para siempre detenidos en ese estadio infantil. Uno de los pueblos más primitivos que existen es el de los indígenas australianos. Si investigamos cómo funciona su actividad intelectual, nos encontramos con lo siguiente: ante un problema cualquiera, un fenómeno de la naturaleza, por ejemplo, el australiano no busca una explicación que por sí misma satisfaga a la inteligencia. Para él, explicarse un hecho, verbigracia, la existencia de tres rocas en pie sobre la llanura, es recordar una narración mitológica que ha oído desde su infancia, según la cual en la «antigüedad», o, como ellos dicen, en

---

cuando la distancia se acorta, y viceversa. El pensamiento va regido por una ley de perspectiva, lo mismo que la visualidad.

(1) Hay otro modo de influir en nosotros el pasado que es opuesto a éste y tiene un carácter *negativo*. El hombre que llega a plena madurez y tiene ya a la espalda la porción mayor de su vida, se encuentra con que ha hecho ya en su trato con las cosas innumerables ensayos o experiencias. De aquí que le sea cada vez más difícil hallar nuevos modos, no fracasados, de ilusionarse con las cosas —por ejemplo, en el amor, en los negocios—. Su pasado de experiencias limita sobremanera sus esperanzas. Difícil será que al afrontar una situación no se acuerde de otras muy parecidas y que el pasado no le grite constantemente su «¡Guarda, Pablo!» Este influjo del pasado es, como se advierte, negativo. La historia de un pueblo está sometida a él aún más que el individuo. ¿Puede, por ejemplo, ser hoy un pueblo demócrata con la ingenua ilusión con que lo era hace un siglo, o absolutista con la tranquilidad con que lo era hacia 1650?

la *alcheringa*, tres hombres que eran kanguros se convirtieron en aquellas piedras. Esta explicación satisface a su mente precisamente porque no es una razón o pensamiento comprobable. La fuerza de la prueba consiste en que la inteligencia individual la crea por sí misma, sea originalmente, sea rehaciendo el razonamiento y observaciones que la integran. El vigor de la razón nace de la convicción que en el individuo provoca. Ahora bien; el australiano no siente eso que nosotros llamamos individualidad, y si la siente, es en la forma y medida que un niño cuando se queda solo, abandonado del grupo familiar. Unicamente como soledad, como desgajamiento, percibe el primitivo su persona singular. Lo individual y cuanto en lo individual se funda le produce terror y es sinónimo para él de debilidad e insuficiencia. Lo firme y seguro se halla en la colectividad, cuya existencia es anterior a cada individuo, que éste halla ya hecha cuando despierta a la vida. Como ello aconteció igualmente a los viejos de la tribu, la colectividad aparece como algo de origen inmemorial. Ella es la que piensa por cada uno, con su tesoro de mitos y leyendas transmitidos por tradición; ella, la que crea las maneras jurídicas, sociales, los ritos, las danzas, los gestos. El australiano cree en la explicación mitológica precisamente porque no la ha inventado él, precisamente porque no tiene buen sentido racional. La reacción de su intelecto ante los casos de la vida no consiste en apronta un pensamiento espontáneo y propio, sino en reiterar una fórmula preexistente, recibida. Pensar, querer, sentir, es para estos hombres circular por cauces preformados, repetir en sí mismos un inveterado repertorio de actitudes. Lo espontáneo en este modo de ser es la fervorosa sumisión y adaptación a lo recibido, a la tradición, dentro de la cual vive el individuo inmerso y que es para él la inmutable realidad.

Este es el estado de espíritu tradicionalista que ha actuado en nuestra Edad Media y dirigió la historia griega hasta el siglo VII, la romana hasta el tercero antes de J. C. El contenido de estas épocas es, naturalmente, mucho más rico, complejo y delicado que el del alma salvaje; pero el tipo del mecanismo psíquico, su modo de funcionar, es el mismo. Siempre el individuo se adapta en sus reacciones a un repertorio colectivo que es recibido por transmisión desde un sagrado pretérito. El hombre medieval, para decidir un acto, se orienta en lo que hicieron los «padres». La situación es idéntica en este punto a la reinante en el alma del niño. También el niño cree más lo que recibe de sus padres que sus propios juicios. Cuando ante los niños se cuenta un suceso, suelen dirigir una mirada

interrogativa hacia sus padres, para saber de ellos si deben creer lo que escuchan, si es «de verdad» o «de mentira». El alma del niño tampoco gravita sobre su propio centro individual, sino que pondera sobre sus genitores, como el alma medieval sobre «el uso y costumbre de los padres». En ninguna jurisprudencia tiene tanta importancia el derecho consuetudinario, el uso inmemorial, como en estas de formación e incorporación histórica. El mero hecho de la antigüedad se convierte en título de derecho. No la justicia, no la equidad es fundamento jurídico, sino el hecho irracional —quiero decir material— de la vetustez.

En el orden político, el alma tradicionalista vivirá acomodándose respetuosamente dentro de lo constituído. Lo constituído, precisamente por serlo, tiene un prestigio invulnerado: es lo que hallamos ya hecho cuando nacemos, es lo hecho por los padres. Cuando una necesidad nueva se presenta, a nadie se le ocurre reformar la estructura de lo constituído, lo que hace es dar en él cabida al nuevo hecho, alojarlo en el bloque inmemorial de la tradición.

En las épocas de alma tradicionalista se organizan las naciones. Por esta razón sigue a ellas un período de plenitud, en cierto modo la hora de culminación histórica. El cuerpo nacional ha llegado a su perfecto desarrollo; goza de todos sus órganos y ha condensado un vasto tesoro de energías, un elevado potencial. Llega el momento de empezar a gastarlo, y por eso nos parecen etapas las más saludables y brillantes. Percibimos mejor la salud del prójimo cuando éste la va vertiendo hacia fuera en extremadas hazañas, es decir, cuando comienza a perderla gastándola. Son magníficos siglos de dilapidación vital. La nación no se contenta ya con su existencia interior y se inicia una época de expansión.

Con ella coinciden los primeros síntomas claros de un nuevo estado de espíritu. La mecánica tradicionalista del alma va a ser sustituída por otra mecánica opuesta: la racionalista.

En nuestros tiempos existe también un tradicionalismo, y conviene evitar su confusión con lo que en este ensayo he llamado así. El tradicionalismo contemporáneo no es más que una teoría filosófica y política. El tradicionalismo de que yo hablo es, por el contrario, una realidad: es el mecanismo real que hace funcionar las almas durante ciertas épocas.

Mientras persiste el imperio de la tradición, permanece cada hombre engastado en el bloque de la existencia colectiva. No hace nada por sí y aparte del grupo social. No es protagonista de sus propios actos; su personalidad no es suya y distinta de las demás, sino

que en cada hombre se repite una misma alma con iguales pensamientos, recuerdos, deseos y emociones. De aquí que en los siglos tradicionalistas no suelen aparecer grandes figuras de fisonomía personal. Poco más o menos, todos los miembros del cuerpo social son lo mismo. Las únicas diferencias importantes son las de estado, rango, oficio o clase.

Sin embargo, dentro de esta alma colectiva, tejida de tradiciones, que reside en cada uno, comienza desde luego a formarse un pequeño núcleo central: el sentimiento de la individualidad. Este sentimiento se origina en una tendencia antagónica de la que ha ido plasmando el alma tradicional. Ha sido un puro error suponer que la conciencia de la propia individualidad era una noción primaria y como aborigen en el hombre. Se pretendía que el ser humano se siente originariamente individuo y que luego busca a otros hombres para formar con ellos sociedad. La verdad es lo contrario: comienza el sujeto por sentirse elemento de un grupo y sólo después va separándose de él y conquistando poco a poco la conciencia de su singularidad. Primero es el «nosotros» y luego el «yo». Nace éste, pues, con el carácter secundario de secesión. Quiero decir que el hombre va descubriendo su individualidad en la medida en que va sintiéndose hostil a la colectividad y opuesto a la tradición. Individualismo y antitradicionalismo son una y misma fuerza psicológica.

Este núcleo de la individualidad que germina dentro del alma tradicionalista, como la larva de un insecto en el centro del fruto, se constituye paulatinamente en nueva instancia, principio o imperativo frente a la tradición. Así, el modo tradicionalista de reaccionar intelectualmente —no me atrevo a llamarle pensamiento— consiste en recordar el repertorio de creencias recibidas de los antepasados. En cambio, el modo individualista vuelve la espalda a todo lo recibido, repudiándolo precisamente por ser recibido, y en su lugar aspira a producir un pensamiento nuevo, que valga por su propio contenido. Este pensamiento, que no viene de la colectividad inmemorial, que no es el de los «padres», esta ideación sin abolengo, sin genealogía, sin prestigio de blasones, tiene que ser hija de sus obras, sostenerse por su eficacia convictiva, por sus perfecciones puramente intelectuales. En una palabra: tiene que ser una razón.

El alma tradicionalista funcionaba gobernada por un sólo principio y poseía un único centro de gravedad: la tradición. Desde este momento, en el alma de cada hombre actúan dos fuerzas antagónicas: la tradición y la razón. Poco a poco irá ésta ganando terreno a aquélla, lo cual implica que la vida espiritual se ha conver-

tido en lucha íntima y de unitaria se ha disociado en dos tendencias enemigas.

Mientras el alma primitiva, al nacer, acepta el mundo que halla constituído, el nacimiento de la individualidad contiene desde luego la negación de ese mundo. Pero al repudiar lo tradicional se encuentra el sujeto forzado a reconstruir el universo por sí mismo, con su razón.

Se comprende que, puesto en tal empeño, el espíritu humano logre desarrollar maravillosamente la facultad intelectual. Son siempre éstas las épocas más gloriosas del pensamiento. El mito irracional queda arrumbado, y en su lugar la concepción científica del cosmos va erigiendo sus admirables edificios teóricos. Se siente la específica fruición de las ideas, y se llega en la invención y manejo de éstas a un virtuosismo portentoso.

Concluye el hombre creyendo que posee una facultad casi divina, capaz de revelarle de una vez para siempre la esencia última de las cosas. Esta facultad tendrá que ser independiente de la experiencia, la cual, en sus constantes variaciones, podría modificar aquella revelación. Descartes llamó *raison* o *pure intellection* a esta facultad, y Kant, más precisamente, «razón pura».

La «razón pura» no es el entendimiento, sino una manera extremada de funcionar éste. Cuando Robinsón aplica su inteligencia a resolver los urgentes problemas que la isla desierta le plantea, no usa de la razón pura. Impone a su intelecto la tarea de amoldarse a la realidad circundante, y su funcionamiento se reduce a combinar trozos de esa realidad. La razón pura es, por el contrario, el entendimiento abandonado a sí mismo, que construye de su propio fondo armazones prodigiosas, de una exactitud y de un rigor sublimes. En vez de buscar contacto con las cosas, se desentiende de ellas y procura la más exclusiva fidelidad a sus propias leyes internas. La matemática es el producto ejemplar de la razón pura. Sus conceptos son conseguidos de una vez para siempre y no hay peligro de que un día la realidad los contradiga, porque no han sido tomados de ella. En la matemática nada hay vacilante y poco más o menos. Todo es claro, porque todo es extremo. Lo grande lo es infinitamente, y lo pequeño es absolutamente pequeño. La recta es radicalmente recta, y curva sin mezcla la curva. La razón pura se mueve siempre entre superlativos y absolutos. Por eso se llama a sí misma pura. Es incorruptible y no anda con contemplaciones. Cuando define un concepto, le dota de atributos perfectos. Sólo sabe pensar yéndose al último límite, radicalmente. Como opera sin contar con

nada más que consigo misma, no le cuesta mucho dar a sus creaciones el máximo pulimento. Así, en el orden de las cuestiones políticas y sociales, cree haber descubierto una constitución civil, un derecho, perfectos, definitivos, los únicos que tales nombres merecen. A este uso puro del intelecto, a este pensar *more geometrico* se suele llamar racionalismo. Tal vez fuera más luminoso llamarle radicalismo.

Todo el mundo estará de acuerdo en reconocer que las revoluciones no son en esencia otra cosa que radicalismo político. Pero tal vez no todo el mundo advierte el verdadero sentido de esta fórmula. El radicalismo político no es una actitud originaria, sino más bien una consecuencia. No se *es radical* en política porque se sea *radical en política*, sino porque antes se es radical en pensamiento. Bajo su aspecto de vana sutileza, esta distinción es decisiva para la comprensión del fenómeno histórico propiamente revolucionario. Las escenas que siempre en él se producen ostentan un cariz tan patético, que nos sentimos inclinados a buscar el origen de la revolución en un estado pasional. Unos verán en la explosión de cierto heroísmo civil el motor del gran acontecimiento. Napoleón, en cambio, decía: «La vanidad ha hecho la revolución: la libertad fue sólo el pretexto.» Yo no niego que una y otra pasión sean ingredientes de las revoluciones. Pero en todas las grandes épocas históricas abundan el heroísmo y la vanidad, sin que la subversión estalle. Para que ambas potencias afectivas fragüen una revolución, es preciso que funcionen dentro de un espíritu saturado de fe en la razón pura.

Así se explica que en todo gran ciclo histórico llegue un momento en que irremisiblemente se dispara el mecanismo revolucionario. Lo mismo en Grecia que en Roma, que en Inglaterra o en el continente europeo, la inteligencia, siguiendo su normal desarrollo, arriba a un estadio en que descubre su propio poder de construir con sus medios exclusivos grandes y perfectos edificios teóricos. Hasta entonces vivía apoyada en las observaciones de los sentidos, siempre fluctuantes —*fluctuans fides sensuum*, decía Descartes, padre del moderno racionalismo—, o en el prestigio sentimental de la tradición política y religiosa. Mas he aquí que aparece súbitamente una de esas arquitecturas ideológicas construídas por la pura razón —como fueron los sistemas filosóficos griegos del siglo VII y el VI, o la mecánica de Kepler, Galileo, Descartes, o el *derecho natural* de los siglos XVII y XVIII. La transparencia, la exactitud, el rigor, la integridad sistemática de estos orbes de ideas, fabricados *more geometrico*, son incomparables. Desde el punto de vista intelectual,

no cabe imaginar nada más valioso. Nótese que las cualidades enunciadas son específicamente intelectuales; son, diríamos, las virtudes profesionales de la inteligencia. Ciertamente que en el universo existen muchos otros valores y atractivas calidades que no tienen que ver con el entendimiento: la fidelidad, el honor, el fervor místico, la continuidad con el pasado, el poderío. Pero cuando surgen las grandes creaciones racionales, los hombres están ya un poco cansados de esas cosas. Las nuevas calidades de especie intelectual atraen con ardiente exclusivismo los espíritus. Sobreviene un extraño desdén hacia las realidades; vueltos de espalda a ellas, los hombres se enamoran de las ideas como tales. La perfección de sus aristas geométricas los entusiasma hasta el punto de olvidar que, en definitiva, la misión de la idea es coincidir con la realidad que en ella va pensada.

Entonces se produce la total inversión de la perspectiva espontánea. Hasta entonces se había usado de las ideas como de meros instrumentos para el servicio de las necesidades vitales. Ahora se va a hacer que la vida se ponga al servicio de las ideas. Este vuelco radical de las relaciones entre la vida e idea es la verdadera esencia del espíritu revolucionario.

Los movimientos de burgueses y campesinos en la Edad Media no se proponen la transformación del régimen político y social, sino al contrario: o bien se limitan a conseguir la corrección de un abuso, o se proponen la conquista de beneficios particulares, de privilegios dentro del régimen establecido, y, por tanto, dando éste por bueno e inmutable en su figura general. No es cosa fácil emparejar la política de los concejos y comunas de los siglos XII al XIV con las democracias modernas. Es cierto que éstas han aprovechado mucho de la técnica jurídica que concejos y comunas elaboraron; pero el espíritu de ellos y el moderno son completamente distintos. No en balde las constituciones urbanas se llamaron en España «fueros». Se trataba precisamente de amoldar el régimen establecido a las nuevas necesidades y apetitos, la idea jurídica a la vida. El «fuero» es privilegio, esto es, hueco legal que se hace en el sistema de poderes tradicionales a la nueva energía. Ello es que ésta, en vez de transformar aquel sistema, se asimila a él alojándose en su estructura. Por otra parte, el sistema cede y deja pasar a la realidad sobrevenida.

La política de los «burgueses» medievales no fue otra que oponer a los privilegios del noble otros del mismo tipo. Los gremios urbanos, las comunas, hicieron gala de un ánimo aún más estrecho, suspicaz y egoísta que los feudales. El mejor conocedor de la vida ciu-

dadana en la Edad Media, el belga Henri Pirenne, hace notar que las comunas, en su época más «democrática», practicaron un exclusivismo político increíble y se hicieron menos acogedoras del extraño y recién venido que nunca. Hasta el punto de que, «mientras las poblaciones rurales en torno aumentan de densidad, en el interior de las murallas la cifra de burgueses no aumenta nada». El extraño fenómeno de la escasez de vecindario en las urbes de aquellos siglos se debe, pues, a la resistencia que las villas ofrecen a dejar que nuevas gentes entren a gozar de sus franquicias. «Lejos de procurar extender ampliamente entre los campesinos su derecho y sus instituciones, las villas se reservaron el monopolio más celosamente a medida que dentro de ellas se afirmaba y desarrollaba el régimen popular. Es más; pretendieron imponer a las gentes del campo libre una dominación muy gravosa, los trataron como súbditos, y llegado el caso los obligan con la violencia a sacrificarse en su beneficio». «Concluyamos, pues, que las democracias urbanas de la Edad Media no fueron en suma, y no pudieron ser, otra cosa que democracias de privilegios.» Ahora bien; democracia en sentido moderno y privilegio son la más completa contradicción que se puede imaginar. «Y no es —prosigue Pirenne— que la teoría del gobierno democrático fuese ignorada en la Edad Media. Los filósofos del tiempo la formularon claramente a imitación de los antiguos. En Lieja, en medio de las agitaciones civiles, el buen canónigo Jean Hocsent examina gravemente los méritos respectivos de la *aristocratia*, de la *oligarchia* y de la *democratia*, y se pronuncia finalmente por esta última. Por otra parte, harto sabido es que más de un escolástico ha reconocido formalmente la soberanía del pueblo y su derecho a disponer del poder. Pero estas teorías no ejercieron la menor acción sobre las burguesías. Se puede, sin duda, sorprender su influencia, durante el siglo XIV, en ciertos panfletos políticos, en algunas obras literarias; pero es completamente cierto, en cambio, que no tuvieron, cuando menos en los Países Bajos, la más mínima acción sobre la Comuna» (1).

La idea que algunos «radicales» españoles han tenido de enlazar su política democrática con el levantamiento de los comuneros revela exclusivamente la ignorancia de la historia que, como un vicio nativo, va adscrita al radicalismo.

La democracia moderna no proviene directamente de ninguna

---

(1) Henri Pirenne: *Les Anciennes Démocraties des Pays-Bas*, páginas 133, 197, 199, 200.

democracia antigua, ni de las medievales, ni de la griega y romana. Estas últimas sólo han proporcionado a la nuestra una terminología tergiversada, el gesto y la retórica (1). La Edad Media procede por *correcciones* al régimen. Nuestra era, en cambio, ha procedido por *revoluciones*; es decir, que en lugar de adaptar el régimen a la realidad social, se ha propuesto adaptar ésta a un ideal esquema.

Cuando los señores feudales, en su galope venatorio, arrasan la sembradura del colono, siente éste la natural irritación y aspira a vengarse o evitar en lo futuro el desmán. Pero lo que no se le ocurre es que para impedir tal vejamen concreto sufrido en su haber o en su persona sea preciso transformar radicalmente la organización entera de la sociedad. En nuestro tiempo, por el contrario, el ciudadano que sufre un pisotón siente profunda ira, no contra el pie que le ha pisado, sino contra la arquitectura total de un universo donde los pisotones son posibles. Por esta razón digo que el hombre medieval se irrita contra los abusos (de un régimen), y el moderno, contra los usos (es decir, contra el régimen mismo).

Quiere el temperamento racionalista que el cuerpo social se amolde, cueste lo que cueste, a la cuadrícula de conceptos que su razón pura ha forjado. El valor de la ley es, para el revolucionario, preexistente a su congruencia con la vida. La ley buena es buena por sí misma, como pura idea. Por eso, desde hace siglo y medio, la política europea ha sido casi exclusivamente *política de ideas*. Una política de realidades en que no se aspira a hacer triunfar una idea como tal, parecía inmoral. No es esto en modo alguno decir que de hecho no se haya practicado subrepticiamente una política de intereses y de ambiciones. Pero lo sintomático del caso es que esta política, para poder navegar y hacer su ruta, tenía que autorizarse con algún pabellón *idealista* y disfrazar sus efectivos designios.

Ahora bien; una idea forjada sin otra intención que la de hacerla perfecta como idea, cualquiera que sea su incongruencia con la realidad, es precisamente lo que llamamos utopía. El triángulo geométrico es utópico; no hay cosa alguna visible y tangible en quien se cumpla la definición del triángulo. No es, pues, el utopismo una

---

(1) Quede para otra ocasión el análisis de las diferencias entre nuestras democracias y las de otros tiempos, juntamente con el estudio de su génesis. Circulan sobre todo esto las nociones más confusas. A muchos conspicuos radicales he preguntado qué entienden por democracia y por liberalismo, sin conseguir más que respuestas de una vaguedad inaceptable. Y, sin embargo, son dos cosas perfectamente claras, cuya evidente genealogía es, en verdad, la que menos sospechan los demócratas al uso.

afección peculiar a cierta política, es el carácter propio a cuanto elabora la razón pura. Racionalismo, radicalismo, pensar, *more geometrico*, son utopismos. Tal vez en la ciencia, que es una función contemplativa, tenga el utopismo una misión necesaria y perdurable. Mas la política es realización. ¿Cómo no ha de resultar contradictorio con ella el espíritu utopista?

En efecto: cada revolución se propone la vana quimera de realizar una utopía más o menos completa. El intento, inexorablemente, fracasa. El fracaso suscita el fenómeno gemelo y antitético de toda revolución: la contrarrevolución. Sería interesante mostrar cómo ésta no es menos utopista que su hermana antagónica, aun cuando es menos sugestiva, generosa e inteligente. El entusiasmo por la razón pura no se siente vencido y vuelve a la lid. Otra revolución estalla con otra utopía inscrita en sus pendones, modificación de la primera. Nuevo fracaso, nueva reacción; y así, sucesivamente, hasta que la conciencia social empieza a sospechar que el mal éxito no es debido a la intriga de los enemigos, sino a la contradicción misma del propósito. Las *ideas* políticas pierden brillo y fuerza atractiva. Se empieza a advertir todo lo que en ellas hay de fácil y pueril esquematismo. El programa utópico revela su interno formalismo, su pobreza, su sequedad, en comparación con el raudal jugoso y espléndido de la vida. La era revolucionaria concluye sencillamente, sin frases, sin gestos, reabsorbida por una sensibilidad nueva. A la política de ideas sucede una política de cosas y de hombres. Se acaba por descubrir que no es la vida para la idea, sino la idea, la institución, la norma para la vida, o, como dice el Evangelio, que «el sábado por causa del hombre es hecho, no el hombre por causa del sábado».

Sobre todo —y éste es un síntoma muy importante—, la política toda pierde su presión, desaparece del primer plano de las preocupaciones humanas y queda convertida en un menester, como tantos otros que son ineludibles, pero no atraen el entusiasmo ni se sobrecargan de un patetismo solemne y casi religioso. Porque nótese que en la era revolucionaria la política se hallaba instalada en el centro de los afanes humanos. El aparato que mejor registra la jerarquía de nuestros entusiasmos vitales es precisamente la muerte. Será lo más importante en nuestra vida aquello por que seamos capaces de morir. Y, en efecto, el hombre moderno ha puesto su pecho en las barricadas de la revolución, demostrando así inequívocamente que esperaba de la política la felicidad. Cuando llega el ocaso de las revoluciones, parece a las gentes este fervor de las generaciones

anteriores una evidente aberración de la perspectiva sentimental. La política no es cosa que pueda ser exaltada a tan alto rango de esperanzas y respetos. El alma racionalista la ha sacado de quicio esperando demasiado de ella. Cuando este pensamiento comienza a generalizarse, concluye la era de las revoluciones, la política de ideas y la lucha por el derecho.

El proceso ha sido siempre el mismo en Grecia, en Roma, en Europa. Las leyes comienzan por ser efecto de necesidades y de fuerzas o combinaciones dinámicas, pero luego se convierten en expresión de ilusiones y deseos. ¿Han dado jamás las formas jurídicas la felicidad que de ellas se esperó? ¿Han resuelto alguna vez los problemas que las promovieron?

En el fondo del alma europea germinan ya estas sospechas iniciación de una mecánica espiritual nueva que sustituirá a la racionalista, como ésta suplantó a la tradicionalista. Comienza una época antirrevolucionaria; pero las gentes miopes creen que empieza una universal reacción. Yo no conozco en todo el área histórica épocas de reacción; eso no ha existido nunca. Las reacciones son, como las contrarrevoluciones, peripecias e intermedios sumamente transitorios, que viven sobre el recuerdo fresco del postrer levantamiento. *La reacción no es más que un parásito de la revolución. Ya ha comenzado en la periferia meridional de Europa, y es sumamente probable que se extenderá luego a los grandes pueblos del Centro y del Norte.* Pero todo ello será fugaz, y más que otra cosa, la sacudida material que precede siempre al logro de un nuevo equilibrio. Al alma revolucionaria no ha sucedido nunca en la historia un alma reaccionaria, sino, más sencillamente, un alma desilusionada. Es la inevitable consecuencia psicológica que dejan los espléndidos siglos idealistas, racionalistas; centurias de dilapidación orgánica, borrachas de confianza, de seguridad en sí mismas, grandes bebedoras de utopía e ilusión.

La fisonomía del alma tradicionalista y revolucionaria que he delineado anteriormente coincide, sin duda, con el desarrollo de la historia europea desde 1500 hasta nuestros días. Los hechos principales de estos últimos siglos son demasiado notorios para que no hayan acudido a la mente del lector, proporcionando una concreta autenticidad al esquema general por mí trazado de un espíritu revolucionario. Pero es más interesante y hasta inquietador advertir que el mismo esquema se cumple exactamente en los otros ciclos históricos que con alguna aproximación conocemos. Adquiere entonces el fenómeno espiritual de la revolución un carácter de ley cósmica, de estado universal por el que pasa todo el cuerpo nacional, y el trán-

sito del tradicionalismo al radicalismo aparece como un ritmo biológico que pulsase en la historia inexorablemente, a la manera que el ritmo de las estaciones en la vida vegetal.

Conviene, pues, recordar algunos hechos de la historia griega y romana que, encajando con rara precisión en el esquema antecedente, constituyen su más cumplida prueba. Esto me permitirá a la vez transcribir algunos párrafos de grandes historiadores que, atentos sólo a su menester, sin buscar, como yo, generalizaciones históricas, describen tal o cual momento de la vida en Grecia y en Roma. Si esos autores, no dándose de ello clara cuenta, impremeditadamente, se han visto obligados a suponer, tras el caso concreto que narran, el mismo mecanismo de un espíritu revolucionario que yo he definido como una etapa universal de la historia, no se negará a la coincidencia un valor demostrativo de alto rango.

En la historia griega y romana se ha padecido hasta hace mucho un error que ahora se comienza a corregir. Radica en creer que la hora de plenitud en Grecia y en Roma coincide con la época de que han llegado hasta nosotros fuentes históricas abundantes. Todo lo anterior se juzgaba tiempo de iniciación étnica y como una prehistoria de ambas naciones. Por una ilusión óptica, muy frecuente en esta ciencia, la historia confundía la inexistencia de datos con la inexistencia de los hechos. Una rectificación de ese error mostró que la realidad era muy distinta. Las épocas de que se empieza a tener gran copia de noticias son épocas en que existen ya historiadores que se encargan de conservarlas. Ahora bien: cuando empieza a haber historiadores en un pueblo es que este pueblo ha dejado ya de ser joven, se halla en plena madurez, tal vez inicia su decadencia. La historia es, como la uva, delicia de los otoños.

El tiempo en que la vida griega y romana se aclara por completo a nuestros ojos es ya sazón septembrina. Queda de la parte de allá, casi íntegra, la verdadera historia de estos pueblos, su juventud y su infancia. Resulta de aquí que la imagen grecorromana, ante la cual se han extasiado los siglos últimos, era una faz más que madura, donde las arrugas habían instalado ya sus figuras geométricas, primer signo de la rigidez cadavérica en que se anuncia la vida menguante.

Mommsen fue el primero en rectificar la perspectiva de la historia romana. El gran Eduardo Meyer hizo lo mismo, pero más taxativamente, con la de Grecia. A él se debe una de las más importantes y fecundas innovaciones del pensamiento histórico. La periodización de la historia universal en antigua, media y moderna, era una cuadrícula convencional y caprichosa que, desde el siglo XVII,

se incrusta como a martillo en el cuerpo continuo de la historia. Reconstruyendo la vida helénica, Meyer encontró que los helenos habían pasado por una época bastante parecida a nuestra Edad Media, y se atrevió a hablar de una Edad Media griega. Esto traía consigo la trasposición de las tres edades a cada ciclo histórico nacional. Todo pueblo tiene su edad antigua, su edad media, su edad moderna. Con este uso cambia por completo el sentido de la periodización tradicional, y sus tres estadios dejan de ser rótulos externos, convencionales o dialécticos, para cargarse de un sentido más real y como biológico. Son la infancia, la juventud, la madurez de cada pueblo.

La Edad Media de Grecia termina en el siglo VII. Es la primera centuria de que poseemos noticias abundantes y exactas. Sin embargo, no se trata de una aurora nacional. Por el contrario, asistimos a la agonía de un largo pretérito y al despertar de un tiempo nuevo. «Las bases de la constitución política medieval —resume Meyer— son destruídas. El dominio de los nobles no es ya la expresión adecuada a las circunstancias reinantes; los intereses de los gobernantes y de los gobernados no coinciden. El antiguo régimen de la vida, del derecho, de las comunidades fundadas en consanguinidad, pierde su sentido y se convierte en una traba. El hombre no permanece ya necesariamente adscrito al círculo en que ha nacido. Cada cual se informa su propio destino; el individuo se emancipa social, espiritual y políticamente. El que no conquista la ventura en su patria va a buscarla entre los extraños. Negocios de dinero (la economía crematística aparece en esta época) y de réditos son tenidos por inmorales y todo el mundo percibe sus funestos efectos; pero nadie puede sustraerse a ellos, y el noble más conservador se guarda mucho de desdeñar su granjería. *Chrêmata, chrêmata aner* —«el dinero, el dinero es el hombre»; tal es el lema del tiempo—; y es muy significativo que lo hallemos puesto en boca de un espartano (Alceo, fragmento 49), o de un argivo (Píndaro, *Istmicas*, 2). Entre la nobleza y los labradores se presentan las nuevas clases de los industriales y mercaderes, con su apéndice de artesanos, buhoneros, marinos, y entre ellos hace su aparición el aventurero que, como Arquíloco de Thasos, ensaya dondequiera su fortuna y siente doblemente el peso de la miseria y el sometimiento. Crecen las ciudades, donde inmigran los campesinos para ganar en ellas su pan más fácilmente; extranjeros que en su patria no tuvieron suerte o hubieron de huir por la lucha de los partidos, se avecindan en ellas. Todos combaten a una el régimen nobiliario. Los campesinos aspiran a libertarse de la insoportable opresión económica; los ciudadanos enriquecidos, a parti-

cipar en el Poder; los descendientes de los inmigrados, que a veces superan en número a los antiguos ciudadanos, pretenden su equiparación con el vecindario de herencia. Todos estos elementos son reunidos bajo el nombre de *demos*, como en tiempo de la Revolución francesa bajo el nombre de *tiers état*. A la manera que éste, el *demos* griego no constituye nada unitario por su posición ni por sus fines políticos y sociales; sólo la oposición contra los *mejores* mantiene juntos tan heterogéneos elementos» (1).

No cabe un paralelismo más minucioso con la composición de nuestras naciones modernas en la víspera de la era revolucionaria. Se inicia con la generalización de la moneda el capitalismo. Con él surge el imperialismo. Pronto va a comenzar la creación de grandes flotas. La guerra caballeresca del noble medieval —hablo de Grecia— es sustituída por otra que no se hace a caballo ni hombre a hombre. A la *promaquia*, o lid singular, sucede el gran invento: la falange de hoplitas, el cuerpo táctico de infantería. Al mismo tiempo, la disociación medieval termina y empiezan todos los griegos a llamarse «helenos». Bajo la unidad de este nombre sienten su profunda afinidad histórica.

En fin: es el comienzo de las súbitas transformaciones legislativas, de las constituciones. ¿Será azar? Ello es que a estas constituciones «inventadas» va unido siempre el nombre de un filósofo. Porque es —no se olvide— el siglo de los siete sabios y de los primeros pensadores jónicos y dóricos. Donde hay radical mutación de leyes, nuevas tablas de régimen, existe siempre, paladino u oculto, algún «sabio». Los siete sabios son los siete grandes intelectuales de la época, los descubridores de la razón, del *logos*, frente al *mythos* o tradición.

Por rara fortuna, los datos nos permiten asistir documentalmente a la primera incorporación del alma individualista y racional que se revuelve contra el alma de la tradición. Es el primer pensador cuya figura ha llegado hasta nosotros con plena historicidad, Hecateo de Mileto, autor de un libro sobre los mitos populares que orientaban la vida griega. El libro, del que sólo quedan mínimos fragmentos, comienza de este modo: «Así habla Hecateo de Mileto. Escribo todo esto según *me* pareció verdad; porque las narraciones de los griegos son, *en mi opinión*, contradictorias y ridículas». Estas palabras son el canto matinal del gallo individualista, el toque de diana del racionalismo. Por vez primera aquí un individuo se revuelve

---

(1) Eduard Meyer: *Geschichte des Altertums*, tomo II.

señero contra la tradición, vasto mundo milenario en que habían habitado inmemorialmente las almas de Grecia.

De reforma en reforma pasa un siglo, y llegamos a la más famosa, la de Clístenes. He aquí cómo esboza su sentido y la psicología de su autor Wilamowitz-Möllendorf: «Clístenes el Alcmeónida, de la más poderosa entre las nobles familias rivales que Pisístrato había desterrado, logró, con la ayuda de Delfos y de Esparta, derrocar al tirano; pero no tomó su puesto ni hizo de Atenas un Estado aristocrático, como Esparta esperaba, sino que, también auxiliado en esto por Delfos, lo dotó de la Constitución plenamente democrática, única que conocemos bien. Porque fue él y no Solón su progenitor... Si en otro tiempo sólo la ley no escrita, la religión y el uso obligaban, son ahora las leyes escritas los verdaderos reyes. Pero no son las letras muertas inscritas en piedra, trabas de la libertad, sino normas de validez general las que se hallan esculpidas en el corazón del civil ciudadano. Nadie sino el pueblo las ha establecido; pero no las quebrantará arbitrariamente, sino que están modificadas en forma legal cuando hayan dejado de ser «justas». El pueblo se las ha apropiado al jurarlas; pero hay un legislador que las ha hecho. Para que el pueblo las aceptase libremente, tenían que estar orientadas en la dirección de sus sentimientos y deseos; mas la idea creadora la ha encontrado en sí el legislador, y lo mismo que en el humanitarismo del viejo derecho ático transparece el carácter blando y piadoso del sabio poeta Solón, hay en la Constitución de Clístenes rasgos de una violenta construcción lógico-aritmética que invitan a deducir conclusiones sobre el temperamento de su autor. Debió, durante su destierro, elaborar el proyecto esquemático, y sólo a regañadientes aceptó aquí o allá algún compromiso con la realidad, cuando no pudo extirparla. Por lo menos en su tendencia, tiene mucho de común con la especulación aritmético-filosófica que entonces comenzaba y que pronto iba a llevar a la fe en la realidad de los números. Tuvo, en efecto, conexiones con Samos, patria de los pitagóricos. En su violento radicalismo, se advierte el carácter de los sofistas y filósofos, siempre obstinados en que lo lógicamente demostrado sea impuesto al mundo real para su salud. Planes tan aéreos recuerdan fácilmente las efímeras constituciones de Francia, que rigieron entre la antigua monarquía y Napoleón» (1).

No creo que sea necesario añadir más. La reforma de Clístenes

(1) La paridad llega hasta el punto de que también Clístenes introduce en su constitución el sistema decimal.

Véase Wilamowitz-Möllendorf: *Staat und Gesellschaft der Griechen*.

es un fenómeno típicamente revolucionario, el más ilustre de una larga serie que no concluye hasta Pericles. Bajo él, apenas lo penetramos con la mirada, vemos funcionar la mente geométrica, el radicalismo filosófico, la «razón pura».

La intención de este ensayo era mostrar que la raíz del fenómeno revolucionario ha de buscarse en una determinada afección de la inteligencia. Taine rozó esta idea al numerar las causas de la gran revolución; mas, por otra parte, anuló su agudo descubrimiento, creyendo que se trataba de una modalidad peculiar al alma francesa. No vio que se trataba de una forma histórica que, al menos en Occidente, tiene carácter general. En nuestra parte del mundo, todo pueblo cuyo desarrollo no haya sido violentamente perturbado llegó en su evolución intelectual a un estadio racionalista. Cuando el racionalismo se ha convertido en el modo general de funcionar las almas, el proceso revolucionario se dispara automáticamente, ineludiblemente. No se origina, pues, en la opresión de los inferiores por los de arriba, ni en el advenimiento de una supuesta sensibilidad para más exquisita justicia —creencia de suyo racionalista y antihistórica—, ni siquiera de que nuevas clases sociales cobren pujanza suficiente para arrebatar el poder a las fuerzas tradicionales. De estas cosas, a lo sumo, son algunos hechos concomitantes del espíritu revolucionario, y en vez de ser su causa, son también su consecuencia.

Este origen intelectual de las revoluciones recibe elegante comprobación cuando se advierte que el radicalismo, duración y módulo de aquéllas son proporcionales a lo que sea la inteligencia dentro de cada raza. Razas poco inteligentes son poco revolucionarias. El caso de España es bien claro: se han dado y se dan extremadamente en nuestro país todos los otros factores que se suelen considerar decisivos para que la revolución explote. Sin embargo, no ha habido propiamente espíritu revolucionario. Nuestra inteligencia étnica ha sido siempre una función atrofiada que no ha tenido un normal desarrollo. Lo poco que ha habido de temperamento subversivo se redujo, se reduce, a reflejo del de otros países. Exactamente lo mismo que acontece con nuestra inteligencia: la poca que hay es reflejo de otras culturas.

El caso de Inglaterra es muy sugestivo. No se puede decir que el pueblo inglés sea muy inteligente. Y no es que le falte inteligencia: es que no le sobra. Posee la justa, la que estrictamente hace falta para vivir. Por esto mismo, su era revolucionaria ha sido la más moderada y teñida siempre de un matiz conservador.

Lo propio aconteció en Roma. Otro pueblo de hombres sanos

y fuertes, con gran apetito de vivir y de mandar, pero poco inteligentes. Su despertar intelectual es tardío y se produce en contacto con la cultura griega. Para la opinión que aquí sustento tiene sumo interés preguntarse cuándo llegan a Roma las «ideas» de Grecia y cuándo comienza la revolución. Una coincidencia de ambas fechas sería de un valor probatorio excepcional.

Como es sabido, la era revolucionaria romana empieza en el siglo II antes de Jesucristo, en tiempos de los Gracos.

Por entonces, la situación típica de Roma es exactamente la misma que la de Grecia en el siglo VII-VI y la de Francia en el XVIII. El cuerpo histórico de Roma ha llegado a la plenitud de su desarrollo interior; Roma es ya lo que va a ser hasta el fin. Han comenzado las primeras grandes expansiones. Como Grecia a los persas, Francia e Inglaterra a España, Roma ha anulado el imperialismo cartaginés. Sólo hay una diferencia: el intelecto romano es aún tosco, labriego, bárbaro, medieval. Un gran sentido para la urgencia práctica, falta de agilidad mental, hacen que el romano no sienta esa específica fruición en el manejo de las ideas que caracteriza a los pueblos más inteligentes, como el griego y el francés. Hasta la época de que ahora hablo se había perseguido en Roma con saña toda ocupación puramente intelectual. El gesto convencional de odio, de desdén al arte y al pensamiento durará hasta Augusto. Aun Cicerón cree forzoso disculparse porque, en vez de asistir al Senado, permanece en su *villa* escribiendo un libro.

Sin embargo, la resistencia es vana. La inteligencia del labriego romano, torpe y lenta, obedece al ciclo inexorable, y, al menos en forma receptiva, despierta un día. Es hacia el 150 antes de J. C. Por vez primera hay en Roma un círculo selecto que se entrega con entusiasmo a la cultura griega, desdeñando la hostilidad de la masa tradicionalista. Este círculo es el más ilustre, el de más alto rango social que hay en la República. Escipión Emiliano, el destructor de Cartago y Numancia, es el primer romano noble que sabe hablar en griego. El historiador Polibio y el filósofo Panecio son sus consejeros habituales. En su tertulia se habla de poesía, de filosofía, de nuevas técnicas militares (la ingeniería admirable que han revelado las excavaciones de los campamentos numantinos). Como en Grecia la desaparición de la Edad Media coincide con la sustitución de la *promaquia* o batalla en forma de combates singulares por el cuerpo táctico de la falange, comienza ahora en Roma la organización del ejército revolucionario en forma de cohortes. Mario, el Lafayette romano, será su definitivo creador.

Escipión es un devoto sentimental de las ideas utópicas que Grecia le envía. Según parece, la frase *Humanus sum*, que va a dar luego el «Soy hombre y nada humano me es ajeno», suena por vez primera en su casa. Ahora bien: esa frase es el eterno lema de cosmopolitismo humanitario que inventó una vez Grecia y que, a su tiempo, van a reinventar los ideólogos franceses, Voltaire, Diderot, Rousseau. Esa frase es lema de todo espíritu revolucionario.

Pues bien: en ese primer círculo «helenista», «idealista», se educan los Gracos, promotores de la primera gran revolución. Su madre Cornelia es suegra y prima de Escipión Emiliano (1). Tiberio Graco tuvo como maestros y amigos a dos filósofos: uno, el griego Diofantes; otro, el itálico Blossius, ambos fanáticos de la ideología política, constructores de utopías. Después del fracaso de Tiberio se dirigió este último al Asia Menor, donde conquistó al príncipe Aristónico para que hiciese con sus siervos y colonos un ensayo de Estado utópico, la «Ciudad del Sol» (2), un falansterio como el de Fourier, una Icaria como la de Cabet.

Se repite, pues, en Roma el mismo mecanismo, funcionan las mismas ruedas que en Atenas y en Francia. El filósofo, el intelectual, anda siempre entre los bastidores revolucionarios. Sea dicho en su honor. Es él el profesional de la razón pura y cumple con su deber hallándose en la brecha antitradicionalista. Puede decirse que en esas etapas de radicalismo —al fin y al cabo las más gloriosas de todo ciclo histórico— consigue el intelectual el máximum de intervención y autoridad. Sus definiciones, sus conceptos «geométricos» son la sustancia explosiva que, una vez y otra, hace en la historia saltar las ciclópeas organizaciones de la tradición. Así, en nuestra Europa surge el gran levantamiento francés de la abstracta definición que los enciclopedistas daban del hombre. Y el último conato, el socialista, procede igualmente de la definición no menos abstracta, forjada por Marx, del hombre que no es sino obrero, del «obrero puro».

En el ocaso de las revoluciones van dejando las ideas de ser un factor histórico primario, como no lo eran tampoco en la edad tradicionalista.

---

(1) Sabido es que éste, oriundo de la *gens* Paulo-Emiliana, entró por adopción en la familia de los Escipiones.

(2) Rosenberg: *Historia de la República Romana*, pág. 59. (1921.)

EPÍLOGO SOBRE EL ALMA DESILUSIONADA

El tema de este ensayo se reducía a intentar una definición del espíritu revolucionario y anunciar su fenecimiento en Europa. Pero he dicho al comienzo que ese espíritu es tan sólo un estadio de la órbita que recorre todo gran ciclo histórico. Le precede un alma racionalista, le sigue un alma mística, más exactamente, supersticiosa. Tal vez el lector sienta alguna curiosidad por conocer qué sea ese alma supersticiosa en que desemboca el período de las revoluciones. Pero acaece que no es posible hablar sobre el asunto de otro modo que largamente. Las épocas post-revolucionarias, tras una hora muy fugaz de aparente esplendor, son tiempo de decadencia. Y las decadencias, como los nacimientos, se envuelven históricamente en la tiniebla y el silencio. La historia practica un extraño pudor que le hace correr un velo piadoso sobre la imperfección de los comienzos y la fealdad de las declinaciones nacionales. Ello es que los hechos de la época «helenística» en Grecia, del medio y bajo Imperio en Roma, son mal conocidos por los historiadores y apenas sospechados por la generalidad de los cultos. No hay, pues, manera de poder referirse a ellos en forma de breve alusión.

Sólo a riesgo de padecer sinnúmero de malas interpretaciones me atrevería a satisfacer la curiosidad del lector (¿hay en nuestro país lectores curiosos?) diciendo lo siguiente:

El alma tradicionalista es un mecanismo de confianza, porque toda su actividad consiste en apoyarse sobre la sabiduría indubitada del pretérito. El alma racionalista rompe esos cimientos de confianza con el imperio de otra nueva: la fe en la energía individual, de que es la razón momento sumo. Pero el racionalismo es un ensayo excesi-

vo, aspira a lo imposible. El propósito de suplantar la realidad con la idea es bello por lo que tiene de eléctrica ilusión, pero está condenado siempre al fracaso. Empresa tan desmedida deja tras de sí transformada la historia en un área de desilusión. Después de la derrota que sufre en su audaz intento idealista, el hombre queda completamente desmoralizado. Pierde toda fe espontánea, no cree en nada que sea una fuerza clara y disciplinada. Ni en la tradición ni en la razón, ni en la colectividad ni en el individuo. Sus resortes vitales se aflojan, porque, en definitiva, son las creencias que abriguemos quienes los mantienen tensos. No conserva esfuerzo suficiente para sostener una actitud digna ante el misterio de la vida y el universo. Física y mentalmente degenera. En estas épocas queda agostada la cosecha humana, la nación se despuebla. No tanto por hambre, peste u otros reveses, cuanto porque disminuye el poder genesíaco del hombre. Con él mengua el coraje viril. Comienza el reinado de la cobardía —un fenómeno extraño que se produce lo mismo en Grecia que en Roma, y aún no ha sido justamente subrayado. En tiempos de salud goza el hombre medio de la dosis de valor personal que basta para afrontar honestamente los casos de la vida. En estas edades de consunción, el valor se convierte en una cualidad insólita que sólo algunos poseen. La valentía se torna profesión, y sus profesionales componen la soldadesca que se alza contra todo el poder público y oprime estúpidamente el resto del cuerpo social.

Esta general cobardía germina en los más delicados e íntimos intersticios del alma. Se es cobarde para todo. El rayo y el trueno vuelven a espantar como en los tiempos más primitivos. Nadie confía en triunfar de las dificultades por medio del propio vigor. Se siente la vida como un terrible azar en que el hombre depende de voluntades misteriosas, latentes, que operan según los más pueriles caprichos. El alma envilecida no es capaz de ofrecer resistencia al destino, y busca en las prácticas supersticiosas los medios para sobornar esas voluntades ocultas. Los ritos más absurdos atraen la adhesión de las masas. En Roma se instalan pujantes todas las monstruosas divinidades del Asia que dos siglos antes hubieran sido dignamente desdeñadas.

En suma: incapaz el espíritu de mantenerse por sí mismo en pie, busca una tabla donde salvarse del naufragio y escruta en torno, con humilde mirada de can, alguien que le ampare. El alma supersticiosa es, en efecto, el can que busca un amo. Ya nadie recuerda siquiera los gestos nobles del orgullo, y el imperativo de libertad, que resonó durante centurias, no hallaría la menor comprensión. Al contrario,

el hombre siente un increíble afán de servidumbre. Quiere servir ante todo: a otro hombre, a un emperador, a un brujo, a un ídolo. Cualquier cosa, antes que sentir el terror de afrontar solitario, con el propio pecho, los embates de la existencia.

Tal vez el nombre que mejor cuadra al espíritu que se inicia tras el ocaso de las revoluciones sea el de espíritu servil.

EL SENTIDO HISTÓRICO DE LA TEORÍA DE EINSTEIN

La teoría de la relatividad, el hecho intelectual de más rango que el presente puede ostentar, es una teoría, y, por tanto, cabe discutir si es verdadera o errónea. Pero, aparte de su verdad o su error, una teoría es un cuerpo de pensamientos que nace en un alma, en un espíritu, en una conciencia, lo mismo que el fruto en el árbol. Ahora bien: un fruto nuevo indica una especie vegetal nueva que aparece en la flora. Podemos, pues, estudiar aquella teoría con la misma intención que el botánico cuando describe una planta: prescindiendo de si el fruto es saludable o nocivo, verdadero o erróneo, atentos exclusivamente a filiar la nueva especie, el nuevo tipo de ser viviente que en él sorprendemos. Este análisis nos descubrirá el sentido histórico de la teoría de la relatividad, lo que ésta es como fenómeno histórico.

Sus peculiaridades acusan ciertas tendencias específicas en el alma que la ha creado. Y como un edificio científico de esta importancia no es obra de un solo hombre, sino resultado de la colaboración indeliberada de muchos, precisamente de los mejores, la orientación que revelen esas tendencias marcará el rumbo de la historia occidental.

No quiero decir con esto que el triunfo de esta teoría influirá sobre los espíritus, imponiéndoles determinada ruta. Esto es evidente y banal. Lo interesante es lo inverso: porque los espíritus han tomado espontáneamente determinada ruta, ha podido nacer y triunfar la teoría de la relatividad. Las ideas, cuanto más sutiles y técnicas, cuanto más remotas parezcan de los afectos humanos, son síntomas más auténticos de las variaciones profundas que se producen en el alma histórica.

Basta con subrayar un poco las tendencias generales que han

actuado en la invención de esta teoría; basta con prolongar brevemente sus líneas más allá del recinto de la física, para que aparezca a nuestros ojos el dibujo de una sensibilidad nueva, antagónica de la reinante en los últimos siglos.

1.º Absolutismo.

El nervio de todo el sistema está en la idea de la relatividad. Todo depende, pues, de que se entienda bien la fisonomía que este pensamiento tiene en la obra genial de Einstein. No sería falto de toda mesura afirmar que éste es el punto en que la genialidad ha insertado su divina fuerza, su aventurero empujón, su audacia sublime de arcángel. Dado este punto, el resto de la teoría podía haberse encargado a la mera discreción.

La mecánica clásica reconoce igualmente la relatividad de todas nuestras determinaciones sobre el movimiento, por tanto, de toda posición en el espacio y en el tiempo que sea observable por nosotros. ¿Cómo la teoría de Einstein, que, según oímos, trastorna todo el clásico edificio de la mecánica, destaca en su nombre propio, como su mayor característica, la relatividad? Este es el multiforme equívoco que conviene, ante todo, deshacer. *El relativismo de Einstein es estrictamente inverso al de Galileo y Newton.* Para éstos, las determinaciones empíricas de duración, colocación y movimiento son relativas porque creen en la existencia de un espacio, un tiempo y un movimiento absolutos. Nosotros no podemos llegar a éstos; a lo sumo, tenemos de ellos noticias indirectas (por ejemplo, las fuerzas centrífugas). Pero si se cree en su existencia, todas las determinaciones que efectivamente poseemos quedarán descalificadas como meras apariencias, como valores relativos al punto de comparación que el observador ocupa. Relativismo aquí significa, en consecuencia, un defecto. La física de Galileo y Newton, diremos, es relativa.

Supongamos que, por unas u otras razones, alguien cree forzoso negar la existencia de esos inasequibles absolutos en el espacio, el tiempo y la transferencia. En el mismo instante, las determinaciones concretas, que antes parecían relativas en el mal sentido de la palabra, libres de la comparación con lo absoluto, se convierten en las únicas que expresan la realidad. No habrá ya una realidad absoluta (inasequible) y otra relativa en comparación con aquélla. Habrá una sola realidad, y ésta será la que la física positiva aproximadamente describe. Ahora bien: esta realidad es la que el observador percibe

desde el lugar que ocupa; por tanto, una realidad relativa. Pero como esta realidad relativa, en el supuesto que hemos tomado, es la única que hay, resultará, a la vez que relativa, la realidad verdadera, o, lo que es igual, la realidad absoluta. Relativismo aquí no se opone a absolutismo; *al contrario*, se funde con éste, y lejos de sugerir un defecto de nuestro conocimiento, le otorga una validez absoluta.

Tal es el caso de la mecánica de Einstein. Su física no es relativa, sino relativista, y merced a su relativismo consigue una significación absoluta.

La más trivial tergiversación que puede sufrir la nueva mecánica es que se la interprete como un engendro más del viejo relativismo filosófico que precisamente viene ella a decapitar. Para el viejo relativismo, nuestro conocimiento es relativo, porque *lo que* aspiramos a conocer (la realidad tempo-espacial) es absoluto y no lo conseguimos. Para la física de Einstein, nuestro conocimiento es absoluto; la realidad es la relativa.

Por consiguiente, conviene, ante todo, destacar como una de las facciones más genuinas de la nueva teoría su tendencia *absolutista* en el orden del conocimiento. Es inconcebible que esto no haya sido desde luego subrayado por los que interpretan la significación filosófica de esta genial innovación. Y, sin embargo, está bien clara esa tendencia en la fórmula capital de toda la teoría: las leyes físicas son verdaderas, cualquiera que sea el sistema de referencia usado, es decir, cualquiera que sea el lugar de la observación. Hace cincuenta años preocupaba a los pensadores si, «desde el punto de vista de Sirio», las verdades humanas lo serían. Esto equivalía a degradar la ciencia que el hombre hace atribuyéndole un valor meramente doméstico. La mecánica de Einstein permite a nuestras leyes físicas armonizar con las que acaso circulan en las mentes de Sirio.

Pero este nuevo *absolutismo* se diferencia radicalmente del que animó a los espíritus racionalistas en las postreras centurias. Creían éstos que al hombre era dado sorprender el secreto de las cosas, sin más que buscar en el seno del propio espíritu las verdades eternas de que está henchido. Así, Descartes crea la física sacándola, no de la experiencia, sino de lo que él llama el *trésor de mon esprit*. Estas verdades, que no proceden de la observación, sino de la pura razón, tienen un valor universal, y en vez de aprenderlas nosotros de las cosas, en cierto modo las imponemos a ellas: son verdades *a priori*. En el propio Newton se encuentran frases reveladoras de ese espíritu racionalista. «En la filosofía de la naturaleza, dice, hay que hacer

abstracción de los sentidos.» Dicho en otras palabras: para averiguar lo que una cosa es, hay que volverse de espaldas a ella. Un ejemplo de estas mágicas verdades es la ley de inercia; según ella, un cuerpo libre de todo influjo, si se mueve, se moverá indefinidamente en sentido rectilíneo y uniforme. Ahora bien: ese cuerpo exento de todo influjo nos es desconocido. ¿Por qué tal afirmación? Sencillamente porque el espacio tiene una estructura rectilínea, euclidiana, y, en consecuencia, todo movimiento «espontáneo» que no esté desviado por alguna fuerza se acomodará a la ley del espacio.

Pero esta índole euclidiana del espacio, ¿quién la garantiza? ¿La experiencia? En modo alguno; la pura razón es la que, previamente a toda experiencia, resuelve sobre la absoluta necesidad de que el espacio en que se mueven los cuerpos físicos sea euclidiano. El hombre no puede *ver* sino en el espacio euclidiano. Esta peculiaridad del habitante de la tierra es elevada por el racionalismo a ley de todo el cosmos. Los viejos absolutistas cometieron en todos los órdenes la misma ingenuidad. Parten de una excesiva estimación del hombre. Hacen de él un centro del universo, cuando es sólo un rincón. Y éste es el error más grave que la teoría de Einstein viene a corregir.

2.º Perspectivismo.

El espíritu provinciano ha sido siempre, y con plena razón, considerado como una torpeza. Consiste en un error de óptica. El provinciano no cae en la cuenta de que mira el mundo desde una posición excéntrica. Supone, por el contrario, que está en el centro del orbe, y juzga de todo como si su visión fuese central. De aquí una deplorable suficiencia que produce efectos tan cómicos. Todas sus opiniones nacen falsificadas, porque parten de un pseudocentro. En cambio, el hombre de la capital sabe que su ciudad, por grande que sea, es sólo un punto del cosmos, un rincón excéntrico. Sabe, además, que en el mundo no hay centro y que es, por tanto, necesario descontar en todos nuestros juicios la peculiar perspectiva que la realidad ofrece mirada desde nuestro punto de vista. Por este motivo, al provinciano el vecino de la gran ciudad parece siempre escéptico, cuando sólo es más avisado.

La teoría de Einstein ha venido a revelar que la ciencia moderna en su disciplina ejemplar —la *nuova scienza* de Galileo, la gloriosa física de Occidente— padecía un agudo provincianismo. La geometría euclidiana, que sólo es aplicable a lo cercano, era proyectada

sobre el universo. Hoy se empieza en Alemania a llamar al sistema de Euclides «geometría de lo próximo», en oposición a otros cuerpos de axiomas que, como el de Riemann, son geometrías de largo alcance.

Como todo provincianismo, esta geometría provincial ha sido superada merced a una aparente limitación, a un ejercicio de modestia. Einstein se ha convencido de que hablar del Espacio es una megalomanía que lleva inexorablemente al error. No conocemos más extensiones que las que medimos, y no podemos medir más que con nuestros instrumentos. Estos son nuestro órgano de visión científica; ellos determinan la estructura espacial del mundo que conocemos. Pero, como lo mismo acontece a todo otro ser que desde otro lugar del orbe quiera construir una física, resulta que esa limitación no lo es en verdad.

No se trata, pues, de reincidir en una interpretación subjetivista del conocimiento, según la cual la verdad sólo es verdad para un determinado sujeto. Según la teoría de la relatividad, el suceso A, que desde el punto de vista terráqueo precede en el tiempo al suceso B, desde otro lugar del universo, Sirio, por ejemplo, aparecerá sucediendo a B. No cabe inversión más completa de la realidad. ¿Quiere esto decir que o nuestra imaginación es falsa o la del avecindado en Sirio? De ninguna manera. Ni el sujeto humano ni el de Sirio deforman lo real. Lo que ocurre es que una de las cualidades propias a la realidad consiste en tener una perspectiva, esto es, en organizarse de diverso modo para ser vista desde uno u otro lugar. Espacio y tiempo son los ingredientes objetivos de la perspectiva física, y es natural que varíen según el punto de vista.

En la introducción al primer *Espectador*, aparecido en enero de 1916, cuando aún no se había publicado nada sobre la teoría general de la relatividad (1), exponía yo brevemente esta doctrina perspectivista, dándole una amplitud que trasciende de la física y abarca toda realidad. Hago esta advertencia para mostrar hasta qué punto es un signo de los tiempos pareja manera de pensar.

Y lo que más me sorprende es que no haya reparado nadie todavía en este rasgo capital de la obra de Einstein. Sin una sola excepción —que yo sepa—, cuanto se ha escrito sobre ella interpreta el gran descubrimiento como un paso más en el camino del subjetivis-

---

(1) La primera publicación de Einstein sobre su reciente descubrimiento, *Die Grundlagen der allgemeinen Relativitätstheorie*, se publicó dentro de ese año.

mo (1). En todas las lenguas y en todos los giros se ha repetido que Einstein viene a confirmar la doctrina kantiana, por lo menos en un punto: la subjetividad de espacio y tiempo. Me importa declarar taxativamente que esta creencia me parece la más cabal incomprensión del sentido que la teoría de la relatividad encierra.

Precisemos la cuestión en pocas palabras, pero del modo más claro posible. La perspectiva es el orden y forma que la realidad toma para el que la contempla. Si varía el lugar que el contemplador ocupa, varía también la perspectiva. En cambio, si el contemplador es sustituído por otro en el mismo lugar, la perspectiva permanece idéntica. Ciertamente, si no hay un sujeto que contemple, a quien la realidad aparezca, no hay perspectiva. ¿Quiere esto decir que sea subjetiva? Aquí está el equívoco que durante dos siglos, cuando menos, ha desviado toda la filosofía, y con ella la actitud del hombre ante el universo. Para evitarlo basta con hacer una sencilla distinción.

Cuando vemos quieta y solitaria una bola de billar, sólo percibimos sus cualidades de color y forma. Mas he aquí que otra bola de billar choca con la primera. Esta es despedida con una velocidad proporcionada al choque. Entonces notamos una nueva cualidad de la bola que antes permanecía oculta: su elasticidad. Pero alguien podría decirnos que la elasticidad no es una cualidad de la bola primera, puesto que sólo se presenta cuando otra choca con ella. Nosotros contestaríamos prontamente que no hay tal. La elasticidad es una cualidad de la bola primera, no menos que su color y su forma; pero es una cualidad reactiva o de respuesta a la acción de otro objeto. Así, en el hombre lo que solemos llamar su carácter es su manera de reaccionar ante lo exterior—cosas, personas, sucesos.

Pues bien: cuando una realidad entra en choque con ese otro objeto que denominamos «sujeto consciente», la realidad responde *apareciéndole*. La apariencia es una cualidad objetiva de lo real, es su respuesta a un sujeto. Esta respuesta es, además, diferente según la condición del contemplador; por ejemplo, según sea el lugar desde que mira. Véase cómo la perspectiva, el punto de vista, adquieren un valor objetivo, mientras hasta ahora se los consideraba como

(1) Bastante tiempo después de publicado esto, se me ha hecho notar que simultáneamente había aparecido una conferencia del filósofo Geiger donde se habla también del sentido *absoluto* que va anejo a la teoría de Einstein. Pero el caso es que la tesis de Geiger tiene algún punto común con la sostenida en este ensayo.

deformaciones que el sujeto imponía a la realidad. Tiempo y espacio vuelven, contra la tesis kantiana, a ser formas de lo real.

Si hubiese entre los infinitos puntos de vista uno excepcional, al que cupiese atribuir una congruencia superior con las cosas, cabría considerar los demás como deformadores o «meramente subjetivos». Esto creían Galileo y Newton cuando hablaban del espacio absoluto, es decir, de un espacio contemplado desde un punto de vista que no es ninguno concreto. Newton llama al espacio absoluto *sensorium Dei*, el órgano visual de Dios; podríamos decir la perspectiva divina. Pero apenas se piensa hasta el final esta idea de una perspectiva que no está tomada desde ningún lugar determinado y exclusivo, se descubre su índole contradictoria y absurda. No hay un espacio absoluto porque no hay una perspectiva absoluta. Para ser absoluto, el espacio tiene que dejar de ser real —espacio lleno de cosas— y convertirse en una abstracción.

La teoría de Einstein es una maravillosa justificación de la multiplicidad armónica de todos los puntos de vista. Amplíese esta idea a lo moral y a lo estético, y se tendrá una nueva manera de sentir la historia y la vida.

El individuo, para conquistar el máximum posible de verdad, no deberá, como durante centurias se le ha predicado, suplantar su espontáneo punto de vista por otro ejemplar y normativo, que solía llamarse «visión de las cosas *sub specie aeternitatis*». El punto de vista de la eternidad es ciego, no ve nada, no existe. En vez de esto, procurará ser fiel al imperativo unipersonal que representa su individualidad.

Lo propio acontece con los pueblos. En lugar de tener por bárbaras las culturas no europeas, empezaremos a respetarlas como estilos de enfrontamiento con el cosmos equivalentes al nuestro. Hay una perspectiva china tan justificada como la perspectiva occidental.

3.º Antiutopismo o antirracionalismo.

La misma tendencia que en su forma positiva conduce al perspectivismo, en su forma negativa significa hostilidad al utopismo.

La concepción utópica es la que se crea desde «ningún sitio», y que, sin embargo, pretende valer para todos. A una sensibilidad como ésta que transluce en la teoría de la relatividad, semejante indocilidad a la localización tiene que parecerle una avilantez. En el espectáculo cósmico no hay espectador sin localidad determinada.

Querer ver algo y no querer verlo desde un preciso lugar es un absurdo. Esta pueril insumisión a las condiciones que la realidad nos impone; esa incapacidad de aceptar alegremente el destino; esa pretensión ingenua de creer que es fácil suplantarlo por nuestros estériles deseos, son rasgos de un espíritu que ahora fenece, dejando su puesto a otro completamente antagónico.

La propensión utópica ha dominado en la mente europea durante toda la época moderna: en ciencia, en moral, en religión, en arte. Ha sido menester de todo el contrapeso que el enorme afán de dominar lo real, específico del europeo, oponía para que la civilización occidental no haya concluído en un gigantesco fracaso. Porque lo más grave del utopismo no es que dé soluciones falsas a los problemas —científicos o políticos—, sino algo peor: es que no acepta el problema —lo real— según se presenta; antes bien, desde luego —*a priori*— le impone una caprichosa forma.

Si se compara la vida de Occidente con la de Asia —indos, chinos—, sorprende al punto la inestabilidad espiritual del europeo frente al profundo equilibrio del alma oriental. Este equilibrio revela que, al menos en los máximos problemas de la vida, el hombre de Oriente ha encontrado fórmulas de más perfecto ajuste con la realidad. En cambio, el europeo ha sido frívolo en la apreciación de los factores elementales de la vida, se ha fraguado de ellos interpretaciones caprichosas que es forzoso periódicamente sustituir.

La desviación utopista de la inteligencia humana comienza en Grecia, y se produce dondequiera llegue a exacerbación el racionalismo. La razón pura construye un mundo ejemplar —cosmos físico o cosmos político—, con la creencia de que él es la verdadera realidad, y, por tanto, debe suplantar a la efectiva. La divergencia entre las cosas y las ideas puras es tal, que no puede evitarse el conflicto. Pero el racionalista no duda de que en él corresponde ceder a lo real. *Esta convicción es la característica del temperamento racionalista.*

Claro es que la realidad posee dureza sobrada para resistir los embates de las ideas. Entonces el racionalismo busca una salida: reconoce que, *por el momento*, la idea no se puede realizar, pero que lo logrará en «un proceso infinito» (Leibniz, Kant). El utopismo toma la forma de *ucronismo*. Durante los dos siglos y medio últimos todo se arreglaba recurriendo al infinito, o por lo menos a períodos de una longitud indeterminada. (En el darwinismo, una especie nace de otra, sin más que intercalar entre ambas algunos milenios). Como si el tiempo, espectral fluencia, simplemente corriendo, pudiese ser causa de nada y hacer verosímil lo que es en la actualidad inconcebible.

No se comprende que la ciencia, cuyo único placer es conseguir una imagen certera de las cosas, pueda alimentarse de ilusiones. Recuerdo que sobre mi pensamiento ejerció suma influencia un detalle. Hace muchos años leía yo una conferencia del fisiólogo Loeb sobre los tropismos. Es el tropismo un concepto con que se ha intentado describir y aclarar la ley que rige los movimientos elementales de los infusorios. Mal que bien, con correcciones y añadidos, este concepto sirve para comprender algunos de estos fenómenos. Pero al final de su conferencia, Loeb agrega: «Llegará el tiempo en que lo que hoy llamamos actos morales del hombre se expliquen sencillamente como tropismos.» Esta audacia me inquietó sobremanera, porque me abrió los ojos sobre otros muchos juicios de la ciencia moderna, que, menos ostentosamente, cometen la misma falta. ¡De modo —pensaba yo— que un concepto como el tropismo, capaz apenas de penetrar el secreto de fenómenos tan sencillos como los brincos de los infusorios, puede bastar en un vago futuro para explicar cosa tan misteriosa y compleja como los actos éticos del hombre! ¿Qué sentido tiene esto? La ciencia ha de resolver hoy sus problemas, no transferirnos a las calendas griegas. Si sus métodos actuales no bastan para dominar hoy los enigmas del universo, lo discreto es sustituirlos por otros más eficaces. Pero la ciencia usada está llena de problemas que se dejan intactos por ser incompatibles con los métodos. ¡Como si fuesen aquéllos los obligados a supeditarse a éstos, y no al revés! La ciencia está repleta de ucronismos, de calendas griegas.

Cuando salimos de esta beatería científica que rinde idolátrico culto a los métodos preestablecidos y nos asomamos al pensamiento de Einstein, llega a nosotros como un fresco viento de mañana. La actitud de Einstein es completamente distinta de la tradicional. Con ademán de joven atleta le vemos avanzar recto a los problemas y, usando del medio más a mano, cogerlos por los cuernos. De lo que parecía defecto y limitación en la ciencia, hace él una virtud y una táctica eficaz.

Un breve rodeo nos aclarará la cuestión.

De la obra de Kant quedará imperecedero un gran descubrimiento: que la experiencia no es sólo el montón de datos transmitidos por los sentidos, sino un producto de dos factores. El dato sensible tiene que ser recogido, filiado, organizado en un sistema de ordenación. Este orden es aportado por el sujeto, es *a priori*. Dicho en otra forma: la experiencia física es un compuesto de observación y geometría. La geometría es una cuadrícula elaborada por la razón pura: la observación es faena de los sentidos. Toda ciencia explicativa de

los fenómenos materiales ha contenido, contiene y contendrá estos dos ingredientes.

Esta identidad de composición que a lo largo de su historia ha manifestado siempre la física moderna no excluye, empero, las más profundas variaciones dentro de su espíritu En efecto: la relación que guarden entre sí dos ingredientes da lugar a interpretaciones muy dispares. De ambos, ¿cuál ha de supeditarse al otro? ¿Debe ceder la observación a las exigencias de la geometría, o la geometría a la observación? Decidirse por lo uno o lo otro significa pertenecer a dos tipos antagónicos de tendencia intelectual. Dentro de la misma y única física caben dos castas de hombres contrapuestas.

Sabido es que el experimento de Michelson tiene el rango de una experiencia crucial: en él se pone entre la espada y la pared al pensamiento del físico. La ley geométrica que proclama la homogeneidad inalterable del espacio, cualesquiera sean los procesos que en él se producen, entra en conflicto rigoroso con la observación, con el hecho, con la materia. Una de dos: o la materia cede a la geometría, o ésta a aquélla.

En este agudo dilema sorprendemos a dos temperamentos intelectuales y asistimos a su reacción. Lorentz y Einstein, situados ante el mismo experimento, toman resoluciones opuestas. Lorentz, representando en este punto el viejo racionalismo, cree forzoso admitir que es la materia quien cede y se contrae. La famosa «contracción de Lorentz» es un ejemplo admirable de utopismo. Es el Juramento del Juego de Pelota transplantado a la física. Einstein adopta la solución contraria. La geometría debe ceder; el espacio puro tiene que inclinarse ante la observación, tiene que encorvarse.

Suponiendo una perfecta congruencia en el carácter, llevado Lorentz a la política, diría: perezcan las naciones y que se salven los principios. Einstein, en cambio, sostendría: es preciso buscar principios para que se salven las naciones, porque para eso están los principios.

No es fácil exagerar la importancia de este viraje a que Einstein somete la ciencia física. Hasta ahora, el papel de la geometría, de la pura razón, era ejercer una indiscutida dictadura. En el lenguaje vulgar queda la huella del sublime oficio que a la razón se atribuía: el vulgo habla de los «dictados de la razón». Para Einstein, el papel de la razón es mucho más modesto: de dictadora pasa a ser humilde instrumento, que ha de confirmar en cada caso su eficacia.

Galileo y Newton hicieron euclidiano al universo, simplemente porque la razón lo dictaba así. Pero la razón pura no puede hacer

otra cosa que inventar sistemas de ordenación. Estos pueden ser muy numerosos y diferentes. La geometría euclidiana es uno; otro, la de Riemann, la de Lobacchewski, etc. Mas claro está que no son ellos, que no es la razón pura quien resuelve cómo es lo real. Por el contrario, la realidad selecciona entre esos órdenes posibles, entre esos esquemas, el que le es más afín. Esto es lo que significa la teoría de la relatividad. Frente al pasado racionalista de cuatro siglos se opone genialmente Einstein e invierte la relación inveterada que existía entre razón y observación. La razón deja de ser norma imperativa y se convierte en arsenal de instrumentos; la observación prueba éstos y decide sobre cuál es el oportuno. Resulta, pues, la ciencia de una mutua selección entre las ideas puras y los puros hechos.

Este es uno de los rasgos que más importa subrayar en el pensamiento de Einstein, porque en él se inicia toda una nueva actitud ante la vida. Deja la cultura de ser como hasta aquí una norma imperativa, a que nuestra existencia ha de amoldarse. Ahora entrevemos una relación entre ambas, más delicada y más justa. De entre las cosas de la vida son seleccionadas algunas como posibles formas de cultura; pero de entre estas posibles formas de cultura, selecciona a su vez la vida las únicas que deberán realizarse.

4.º Finitismo.

No quiero terminar esta filiación de las tendencias profundas que afloran en la teoría de la relatividad sin aludir a la más clara y patente. Mientras el pasado utopista lo arreglaba todo recurriendo al infinito en el espacio y en el tiempo, la física de Einstein —y la matemática reciente de Brouwer y Weyl lo mismo— acota el universo. El mundo de Einstein tiene curvatura, y, por tanto, es cerrado y finito (1).

Para quien crea que las doctrinas científicas nacen por generación espontánea, sin más que abrir los ojos y la mente sobre los hechos, esta innovación carece de importancia. Se reduce a una modificación de la forma que solía atribuirse al mundo. Pero el supuesto es falso: una doctrina científica no nace, por obvios que parezcan los hechos donde se funda, sin una clara predisposición del espíritu

(1) Por todas partes, en el sistema de Einstein se persigue al infinito. Así, por ejemplo, queda suprimida la posibilidad de velocidades infinitas.

hacia ella. Es preciso entender la génesis de nuestros pensamientos con toda su delicada duplicidad. No se descubren más verdades que las que de antemano se buscan. Las demás, por muy evidentes que sean, encuentran ciego al espíritu.

Esto da un enorme alcance al hecho de que súbitamente, en la física y en la matemática, empiece una marcada preferencia por lo finito y un gran desamor a lo infinito. ¿Cabe diferencia más radical entre dos almas que propender una a la idea de que el Universo es ilimitado, y la otra a sentir en su derredor un mundo confinado? La infinitud del cosmos fue una de las grandes ideas excitantes que produjo el Renacimiento. Levantaba en los corazones patéticas mareas, y Giordano Bruno sufrió por ella muerte cruel. Durante toda la época moderna, bajo los afanes del hombre occidental, ha latido como un fondo mágico esa infinitud del paisaje cósmico.

Ahora, de pronto, el mundo se limita, es un huerto con muros confinantes, es un aposento, un interior. ¿No sugiere este nuevo escenario todo un estilo de vida opuesto al usado? Nuestros nietos entrarán en la existencia con esta noción, y sus gestos hacia el espacio tendrán un sentido contrario a los nuestros. Hay evidentemente en esta propensión al finitismo una clara voluntad de limitación, de pulcritud serena, de antipatía a los vagos superlativos, de antirromanticismo. El hombre griego, el «clásico», vivía también en un universo limitado. Toda la cultura griega palpita de horror al infinito y busca el *metron*, la mesura.

Fuera, sin embargo, superficial creer que el alma humana se dirige hacia un nuevo clasicismo. No ha habido jamás neoclasicismo que no fuese una frivolidad. El clásico busca el límite; pero es porque no ha vivido nunca la ilimitación. Nuestro caso es inverso: el límite significa para nosotros una amputación, y el mundo cerrado y finito en que ahora vamos a respirar será irremediablemente un muñón de universo (1).

---

(1) Otros dos puntos fuera necesario tocar para que las líneas generales de la mente que ha creado la teoría de la relatividad quedasen completas. Uno de ellos es el cuidado con que se subrayan las *discontinuidades* en lo real, frente al prurito de lo continuo que domina el pensamiento de los últimos siglos. Este *discontinuismo* triunfa a la par en biología y en historia. El otro punto, tal vez el más grave de todos, es la tendencia a suprimir la *causalidad* que opera en forma latente dentro de la teoría de Einstein. La física, que comenzó por ser mecánica y luego fue dinámica, tiende en Einstein a convertirse en mera *cinemática*. Sobre ambos puntos sólo puede hablarse recurriendo a difíciles cuestiones técnicas, que en el texto he procurado eliminar.

ARTÍCULOS

(1924)

LAS IDEAS DE LEÓN FROBENIUS

La Residencia de Estudiantes hace ahora el ensayo de organizar una sociedad de «Cursos y conferencias». La discreción, la selección, la mesura con que este centro educativo ha sabido siempre ejecutar sus designios aseguran el buen éxito de la nueva institución. El comienzo es, por sí, excelente. El lunes fueron inauguradas las conferencias con una de León Frobenius; el miércoles y el viernes oiremos y veremos otras dos del mismo etnólogo alemán. Digo que, además de oír, veremos, porque Frobenius expone una gran cantidad de maravillosas fotografías en color, obtenidas durante sus diez años de viajes por África.

Desde hace algunos procuro interesar a mis lectores en la obra de este gran innovador. Ello me dota de la autoridad estrictamente necesaria para hacer al conferenciante algunas observaciones. Me importa demasiado que su obra penetre en el público español, para que una falsa galantería venga a reprimir ciertos reparos.

Frobenius no debe preocuparse en sus conferencias del francés deteriorado que emplea. Basta con que esfuerce la voz para que todos entendamos muy bien lo que quiere decir. Lo importante es que dé una fuerte estructura a su discurso, a fin de hacernos ingresar en lo hondo de sus investigaciones. Afortunadamente, los problemas etnológicos son de fácil comprensión; basta para que el público se percate de ellos explicar con claridad cada uno de los términos técnicos y de las figuras, y luego presentar con un poco de claro-oscuro, de dramatismo ideológico, la teoría que sobre ellos se funda.

Toda la obra de Frobenius se halla cimentada en una minuciosa

labor cartográfica, que viene a resumir treinta años de incesante trabajo. Se trata de una serie de mapas, en cada uno de los cuales aparece indicada la expansión territorial de un determinado uso, de un utensilio, de una institución. Sería, a mi juicio, de interés que Frobenius explicase con algún mayor detalle el contenido y significación de estos mapas.

Pero ahora hablemos de las ideas de Frobenius, que son una de las creaciones científicas más importantes y sugestivas de nuestro tiempo.

La Etnología africana.

África ha sido siempre tierra de leones. El clásico entre los historiadores europeos de África se llamó León Africano, y hoy es León Frobenius el mayor doctor en africanidades.

Es curioso advertir que el África, desde el Ecuador hasta el Mediterráneo, parecía predestinada a ser conquista científica de los alemanes. Los grandes descubridores de sus tierras han sido gente germánica, y ahora Frobenius, cuando ya apenas queda nada que explorar en la superficie, logra ser el zahorí de un África subterránea, de un pasado africano. Porque ésta ha sido, en última abreviatura, la hazaña máxima de Frobenius: descubrir en un continente, en que parecía no haber habido nunca movimientos históricos, perspectiva de un ayer distinto de un hoy, un profundo pasado. Frobenius ha sido un explorador en vertical: bajo el presente, que parecía, hacia atrás, haber sido invariable y eterno, ha encontrado hondos estratos de pretérito. Por una genial combinación, la etnología, que suele ser ciencia oriental y de superficie, se ha hecho en él arqueología. Ha cavado certero en el continente «oscuro», en el continente «aburrido», y ha sabido traer al haz de la tierra esculturas increíbles, que espero veamos estos días en la pantalla de la linterna.

De esta manera da cima Frobenius a la ingente labor de los alemanes en África. Los viajes incomparables de Barth en 1850, de Nachtigal en 1870, de Lenz, de Rolfes, quedan ahora perfeccionados y como conclusos merced a esta exploración vertical.

Poniéndose a pensar le ocurre a uno la sospecha de que tal vez esta espléndida faena de los alemanes debía habernos correspondido. Cuando se lee a lo largo de los cinco gruesos tomos de Barth, en una y otra página, que la moneda más penetrante en África era aún la española, no puede uno resistirse a echar de menos los grandes afri-

canistas españoles que no han existido. Aunque no fuera más que para visitar a nuestros parientes, debimos perforar el vasto misterio africano.

Nuestros parientes, sí. Se trata de un pequeño trozo de historia de España, que probablemente es ignorado de todo el mundo en nuestro país, y, sin embargo, tiene sin par gracia de romanticismo.

Donde el Sahara termina y el Sudán comienza, sobre el codo del Níger, se halla la ciudad santa de Tombuctú, en la cual, hasta 1900, no habían penetrado más de tres o cuatro europeos. Fue en tiempos una urbe gigante y sabia, por la cual peleaban una vez y otra los pueblos del desierto y los reyes tropicales. Pues bien: allí viven desde hace casi cuatro siglos nuestros parientes.

A fines del siglo XVI, un sultán de Marruecos quiso lo que parecía imposible: arrebatar Tombuctú a los tuareg. Para ello contrató gran número de españoles armados con armas de fuego, las primeras que aparecían en este fondo africano. Los soldados españoles ganaron la batalla más grande que nuestra raza ha logrado del otro lado del Estrecho, y, victoriosos, se avecindaron en Tombuctú, tomaron mujeres del país y crearon estirpes que aún perduran. Orgullosos de su origen hispano, conservaron una exquisita disciplina aristocrática, y aún representan sus familias los núcleos nobles del país. Esto está contado menudamente en el libro *Tarik-es-Sudán*, que un sabio de Tombuctú escribió no mucho después (1).

¿Por qué, por qué no hemos ido a visitar a estos *Ruma* del Níger, nuestros nobles parientes?

El Sol, 12 de marzo de 1924.

(1) Hoy puede leerse en reciente traducción francesa de Oudil.

IDEAS ELEMENTALES Y NACIONALES.

He dicho que León Frobenius es un innovador de la etnología. Lo es por muchas razones; pero entre ellas por una eminente. Frobenius ha creado un nuevo método para la investigación etnológica. Como esta ciencia es muy poco conocida en España, convendrá dibujar previamente la situación en que se hallaba antes de intervenir aquél

Imagínese el enorme montón de observaciones singulares que se han recogido sobre utensilios, costumbres, creencias, instituciones de los pueblos primitivos. ¿Qué hacer con todo ello? Lo primero que nos ocurre es clasificarlo según la semejanza de sus formas. De esta manera hallaremos, por ejemplo, las distintas clases de arcos y flechas. Pero al dar cima a nuestra clasificación nos encontramos con que no hemos hecho nada suficiente. El arco que, por caso, tenemos ante nuestros ojos, una vez clasificado, continúa exento de clasificación histórica, no nos «dice» nada. Esto indica que al clasificarlo lo hemos matado, o cuando menos, lo hemos tomado por su dimensión inerte y exánime. El arco de caza o de guerra es un producto vital, y todo hecho vital es un hecho expresivo. El arco significa una intención defensiva u ofensiva y es la huella de una inteligencia que ha buscado el medio de satisfacer esa intención. Como el arco, por su forma peculiar, pertenece a una clase o a otra, nos revela una índole intelectual determinada —una peculiar «idea» de arco. Ahora bien: esta idea ¿es autóctona del lugar donde el arco se ha hallado? ¿Ha nacido originalmente en aquella tribu y en aquel sitio? En el otro extremo de la tierra han sido encontrados otros arcos iguales. ¿Será que esta idea de arco ha venido de tan remoto lugar? ¿O al revés, de aquél a éste? Como el arco no anda solo, esa importación supone movimiento, emigración de masas humanas, cuando menos, contacto, trato, intercambio entre ellas—supone en suma, un proceso histórico. Ahora, al haber inyectado en el arco todas esas preguntas, recobra éste su vitalidad y nos habla con su forma, calladamente, como un alfabeto. La historia es un cuento verídico y los hechos sólo empiezan a ser históricos cuando se les suelta la lengua y comienzan a contarnos de humanas andanzas.

Sin embargo, este cuento que los objetos narran, es, a veces, muy complicado y lleno de problemas. Insistamos en nuestro ejemplo.

En dos pueblos sumamente distantes se emplea un arco de la misma contextura. En todo el resto de sus utensilios, costumbres, instituciones, idioma, ambos pueblos son distintos. La coincidencia en la sola idea del arco ¿basta para que admitamos un parentesco o contacto entre dos pueblos tan distantes y tan distintos?

En la contestación a una pregunta como ésta han influído dos tendencias, dos temperamentos científicos. Hay etnólogos que propenden, con mayor o menor radicalismo, a atribuir toda identidad de forma a una comunidad de origen. La expresión eterna de esa tendencia lleva a afirmar que cada tipo de utensilio ha sido inventado sólo una vez, en un lugar determinado; su aparición en otros lugares implica un proceso migratorio. La otra tendencia rehusa admitir con tanta facilidad ese desplazamiento de los productos culturales y no halla inconveniente en suponer que un mismo objeto puede haber sido originalmente creado en sitios diferentes. Se trata, pues, de dos propensiones intelectuales de la que una se complace en subrayar la emigración o movimiento de las formas y la otra su autoctonía o indigenismo, su estática.

Adolfo Bastian dio un gran impulso a los trabajos etnológicos desde esta segunda propensión. Entre los productos de cultura distingue los que las dotes genéricas del hombre, sin más cualificación ni influencias, pueden en todo caso inventar; a esto llamó «ideas elementales» (*Elementargedanken*). Otros objetos, usos, etc., sólo son explicables partiendo del carácter peculiar de un pueblo que, incitado por las condiciones del medio circundante —«provincia geográfica»—, engendra productos peculiares. A esto llamó «ideas étnicas o nacionales» (*Völkergedanken*).

La importancia que este concepto de las «ideas nacionales» ha adquirido recientemente —con Spengler y Frobenius— nos invita a releer unas líneas del venerable Bastian que hoy nos parecen saturadas de evidencia. «Todo grupo humano —dice— posee su propio estilo y su expresión predilecta, sobre todo en el arte decorativo. Un trozo cualquiera de talla, sin dato alguno sobre la época y lugar de su confección, puede ser filiado siempre que se conozca aproximadamente el tipo de arte a que pertenece. No hay propiedad corporal que se conserve tan tenazmente como el estilo artístico. Cuando vemos que las mismas formas en los trabajos célticos del período de La Tène o de tallas irlandesas reaparecen en los herrajes medievales y en el estilo *flamboyant* de Francia, nos percatamos de la solidez con que está arraigada la tendencia a un cierto estilo y de la constancia con que formas expresivas semejantes brotan una y otra

vez del mismo pueblo. Aún posteriormente hallamos que las horripilantes curvas en C, que ni son geometría ni ornamento vegetal, se presentan lo mismo en bronces célticos tardíos y en las tallas Luis XIV, de donde, por imitación, se han transmitido hasta los trabajos domésticos de nuestros días. Esta larga permanencia de los estilos al través de ingentes cambios históricos no es característica del arte céltico, sino que tiene lugar parejamente en Italia. Los rostros tiesos, rígidos, pesados, de cabellos lasos, característicos de la época de Constantino, suelen ser interpretados como meras degeneraciones del arte griego importado. Pero, en realidad, son revivis-cencias de motivos indígenas: los ideales de la Italia arcaica recobran su predominio apenas desaparece el influjo helénico. Hay en el Vaticano un joven Hércules de tipo constantiniano que lleva una inscripción etrusca, testimonio de su remota antigüedad. Más al Oeste, los estilos longevos de Egipto, Babilonia, India, China, atestiguan con su supervivencia más allá de todos los cambios de gobiernos y todas las catástrofes históricas, igual vivacidad de la expresión artística. Es, pues, forzoso reconocer un principio del «gusto étnico», que pertenece a cada pueblo no menos que su lenguaje, que como el lenguaje puede ser prestado por un pueblo a otro; pero que resiste mejor que el idioma peripecias y períodos de desuso. Este medio de investigación merece un estudio más profundo del que hasta ahora se le ha dedicado.»

Transmisión y convergencia.

La sazón de 1880 era más favorable a la tendencia opuesta. El mecanicismo halagaba a los espíritus. Un acre pesimismo soplaba en las jarcias de todas las ideologías. A las «ideas nacionales» de Bastian se opone el antropogeógrafo Ratzel. Según aquél, las formas más históricas emanan de la originalidad humana; según éste, son resultados automáticos del medio. Generosamente admite Bastian una gran riqueza de invenciones independientes. Ratzel parte, en cambio, de la «pobreza de ideas» connatural a la especie humana. Siempre que puede elude el hombre el esfuerzo de inventar y prefiere recurrir a la imitación, al préstamo. Existe ciertamente un «patrimonio común a todos los hombres» del cual Ratzel hace el inventario: a él pertenecen, por ejemplo, el fuego producido por el rozamiento de dos palos; la caza con armas arrojadizas o contundentes; el conocimiento de algunas plantas nutritivas o venenosas; el adorno con

tatuajes o pinturas, etc. Pero en todo lo que no es esto acertaremos pensando que fue inventado una sola vez, en un solo lugar y de allí se ha ido extendiendo por transmisión.

El pensamiento de Bastian tiene el inconveniente de inmovilizar la etnografía. El de Ratzel obliga a reconstruir los movimientos de cosas y personas sobre la corteza terrestre. Su punto de vista ha sido más recientemente perfeccionado por Ehrenreich y Von Luschan merced al concepto de «convergencia».

Un ejemplo aclarará el sentido de este principio. En los ríos y lagos del África centro y sudoriental, las canoas son simples troncos ahuecados. Ahora bien: datos numerosos obligan a reconocer que el sudeste africano ha recibido fuertes emigraciones de Melanesia. Los melanesios son gente marina: sus canoas, fabricadas también con troncos de árboles, necesitan asegurar su estabilidad sobre el líquido inquieto mediante un flotador que consiste en un madero paralelo a la longitud de la canoa y unido a ésta por dos varas. Al penetrar en el continente africano, la canoa melanesia navega sobre aguas mansas y su estabilidad no requiere el apéndice a que el mar obligaba. La economía del esfuerzo llega a prescindir de tal aditamento y entonces, por simple operación de resta, la canoa melanesia, inventada a muchos miles de leguas de los lagos africanos, viene a coincidir con la forma autóctona de este continente.

Tenemos, pues, el caso de un útil que ha evolucionado en convergencia con otro, hasta una completa asimilación. Y esta paridad resultante no implica, sin embargo, comunidad de origen.

El Sol, 26 de marzo de 1924.

Cultura y culturas.

La historia es el ensayo que un hombre hace de entender a los demás. Por eso, es preciso que al construirla evitemos introducir en ella nuestros ideales. Los demás son precisamente «los demás», y no nosotros mismos, porque tienen ideales distintos de los nuestros. En qué y en cuánto se diferencian, es justamente lo que la historia va a averiguar.

Llamo ideales a todo lo que para cada cual tiene un valor definitivo: aquí, para nosotros, la ciencia, ciertas normas éticas o religiosas, ciertos estilos de belleza. El sistema de estos ideales constituye la cultura. Pero esa cultura, *única* para nosotros vigente, no tiene vigencia para el asiático ni para el griego perícleo. Lo que se ha denominado «sentido histórico» empieza cuando dejamos en suspenso esa vigencia absoluta y única de nuestra cultura y aceptamos hipotéticamente que ha habido otras cada cual con vigor en un tiempo y una comarca. El pluralismo de las culturas es, pues, una y misma cosa con el método propio de *nuestra* ciencia histórica. Progresa ésta en la medida en que sepamos negar metódicamente, ficticiamente, el exclusivismo de nuestra cultura.

Tal vez una de las glorias mayores del siglo pasado fue iniciar este «sentido histórico». Pero ¡cuán torpemente aún! Todavía Grote y Mommsen no saben desasirse de su ideal político y lo proyectan anti-históricamente sobre el pasado, como Racine veía al hombre antiguo bajo la especie de un caballero francés. Grote y Mommsen eran bravos combatientes en la política de su tiempo, y creían que la idea contemporánea de democracia había sido siempre el gran motor de las variaciones históricas. La consecuencia fue que, no obstante sus geniales dotes, sus historias de Grecia y Roma no nos sirven. Eduardo Meyer ha dicho hace poco que si Mommsen no pudo proseguir su «Historia Romana» más allá de César, es decir, más allá de la República, no fue por el azar de que se le quemase un tomo ya escrito, el cual hubiera fácilmente reconstruído, sino porque los errores de interpretación inicial se habían acumulado y le impedían ver el fenómeno imperial que en aquel punto de su obra comenzaba.

* * *

Es extraño oír hablar todavía de la cultura con patéticos ademanes. Este patetismo cultural fue precisamente el gran error de Alemania. Y no me refiero a su política, sino a su obra intelectual en los treinta años últimos del pasado siglo. Toda esa insistencia sobre la unidad de la cultura pertenece a las pequeñas filosofías provincianas que en aquella época, y como simpática corrección del tosco positivismo, pulularon en Alemania y se vertieron por el resto de Europa. Todas ellas eran y se llamaban filosofías de la cultura, no filosofías de lo real. Son síntesis urgentes, arbitrarias, de una convencional estructura, sórdidas utopías en que se confunde la sinuosa y espléndida realidad con los míseros esquemas del llamado idealismo. A esta fauna filosófica pertenece la filosofía neo-hegeliana de Croce, la neo-fichtiana de Rickert y la neo-kantiana de mis maestros marbugueses. El *neo* prefijado a muchas de ellas anuncia su arcaismo. Son trajes de viejos sistemas arreglados para otros cuerpos. En su hora tuvieron sentido, porque la generación anterior había perdido por completo la técnica de la filosofía y era menester reaprenderla. Pero, a la vez, se revela en ellas la incapacidad de construir originalmente la nueva síntesis de la vida.

No, no es con pueriles esquemas —por ejemplo, prehistoria, historia, cultura— como se llega a nada substantivo. La nueva síntesis es de enorme órbita y de una amplitud ecuménica. En comparación con ella, todas las tradiciones quedan encogidas como maneras provinciales.

Si existe una cultura que pueda considerarse la ejemplar, la única verdaderamente tal, habrá de poseer finamente acusada la dimensión del sentido histórico. Esto significa que para ser efectiva la Cultura, con mayúscula, hace falta llegar a ella al través y previo el reconocimiento de las otras culturas con minúscula, de todas las de hoy y todas las de ayer. En el momento de este gran estudio, de esta urgente experiencia nos hallamos, y es un poco inocente, un mucho utópico y un demasiado escolar, proponernos una vez más, como salvación, el perfil de Pitágoras y el busto de Euclides. En mi último libro llamaba yo a la geometría de Euclides, puesto que sólo vale para las realidades más próximas, geometría provinciana. Preferirla a todas las demás es un mero capricho, y el capricho sólo invita al desdén. El clasicismo de que a algunos oigo hablar, suena a norma de provincia, y, en efecto, se origina en un

dulce romanticismo de subprefectura. Ahora se trata de buscar un clasicismo de radio mayor, la unidad de una planetaria pluralidad, algo que germina en estos versos de Goethe:

De Dios es el Oriente,
de Dios el Occidente;
las tierras de Norte y Sur
descansan en la paz de sus manos.

El Sol, 16 de abril de 1924 (1).

---

(1) De esta serie de artículos sobre *Las ideas de León Frobenius* se han suprimido aquellos párrafos que fueron luego recogidos por el autor en su ensayo *Las Atlántidas*, inserto en este tomo.

EL DEBER DE LA NUEVA GENERACIÓN ARGENTINA

Tengo una nueva deuda de gratitud con la juventud argentina que voy a pagar ahora mismo. Recibo dos revistas nuevas, una de Buenos Aires, otra de La Plata. Una se llama *Valoraciones*, otra *Inicial*. Ambas están llenas de cosas que son sólo una: anhelo, afán, trepidación de aparato con alas, que, aun en tierra, quiere partir no se sabe hacia qué estrella. En *Valoraciones* veo una nota sobre mi libro «España invertebrada». En esta nota de Carlos Américo Amaya no hay enormes palabras de elogio hacia el autor, pero hay algo mejor que eso, más sabroso, más halagüeño: comprensión. Es la nota más exacta que se ha hecho sobre aquel libro mío. (Aquel libro mío, como en su prólogo se dice, no tiene la pretensión de ser un libro sino más bien el apunte de un sistema.) En España se han consumido en poco tiempo sobre dos ediciones de la obra. ¿Diré yo esto a modo de reclamo y para dar importancia al libro? Me parece que no, porque lo digo con el fin de añadir lo siguiente: en España no se han escrito más de dos o tres artículos sobre él y éstos vanos u oblicuos. Ahora bien; un hombre cuya producción consista en un deleitoso flujo literario, un poeta, un novelador, un estilista puede contentarse con ser leído. Pero yo no soy nada de eso.

En cambio, mis libros, mejores o peores, tienen siempre un tema, un asunto objetivo sobre el cual he pensado, del cual he tomado una vista ideológica. Me es, por consiguiente, necesario que otros miren el hecho de que yo pretendo hacer la anatomía y confronten mi imagen con la suya. De otro modo no llegaré nunca a sospechar la medida de mi error o mi acierto. El pensamiento no es, como la literatura, monólogo, sino esencialmente diálogo. Esto está ya muy claro en

Platón. Sócrates acusa a los sofistas de monologadores. Vosotros —dice poco más o menos— cuando se os pregunta algo respondéis con un largo discurso —macrología— y no paráis hasta que se os obliga a callar, como los vasos de bronce que, apenas rozados, se dilatan en largos sonidos hasta que alguien les pone un dedo encima. Sócrates practicaba, a diferencia de los sofistas, una exquisita plenitud intelectual. No quería ofuscar ni arrebatar al auditorio, sino convencer, es decir, llegar a profundo acuerdo con el prójimo, coincidir con él en la verdad. Por esta razón Sócrates hace del mero auditorio un interlocutor, a cada frase se detiene y pregunta si el otro está de acuerdo. Este contesta y así sucesivamente. El monólogo largo y de una pieza, la macrología, se ha fragmentado en mínimos trozos, se hace micrología y se reparte entre dos. Así nace el diálogo y con él la dialéctica. El pensamiento honesto es siempre en tal sentido dialéctica. Y la dialéctica es colaboración.

La vida intelectual española cruza ahora por una etapa de audaz monologuismo. Cuando se interrumpe este uso no es para dialogar, sino, al contrario, para ejecutar alguna estúpida agresión al prójimo escritor. Nadie se otorga el lujo de comprender a otro y, partiendo de esta comprensión, tal vez rebatirle. Me temo que, en general, acontezca lo mismo en la Argentina, y por eso quiero aprovechar la gentil excepción que estas dos revistas me presentan para denunciar el grave peligro que corre el intelecto hispano-americano. Si el temperamento al uso prosiguiera, dentro de pocos años caeríamos en la más incorregible idiocía. El intelecto no tiene más excitante ni más gimnasia ni más nutrimento que una peculiar y lujosa voluptuosidad por la verdad. Quien no sienta ese placer casi erótico de alargar la mano y palpar estremecido las formas deliciosas de una idea en que la realidad ha dejado impresas su seno y su mejilla, puede estar seguro de que a los treinta años se le parará la inteligencia.

No hace mucho existía en París una «Union pour la verité». Esta sociedad publicaba unos cuadernos donde los hombres de ciencia y de letras discutían entre sí, de espaldas al público, sin tolerarse vanos aspavientos, felonías ni otras ruindades inspiradas por el afán de quedar encima. Un rigoroso imperativo de veracidad presidía a la polémica. Yo pienso fundar en Madrid una sociedad parecida que se llamará «Diálogo». Sus miembros se reunirán un día a la semana para discutir sobre algún asunto. La controversia se recogerá taquigráficamente y se publicará a fin de que puedan participar en este canje espiritual personas lejanas. Una insolencia, una pedantería, una deslealtad serán automáticamente castigadas con la exclusión.

La verdad no es, en verdad, más que un deporte y, por lo mismo, conviene cultivarla con la moral y la disciplina más rigorosas, que son las usadas en los juegos. Acaece el deshonor de que los intelectuales tienen ahora que reaprender la ética de los futbolistas. Suponiendo que sea esto un deshonor. Porque el hecho es que todas las normas rígidas han nacido históricamente en el deporte de los nobles. El propio Platón no sabe encomiar más altamente la filosofía que llamándola «la ciencia de los hombres libres, de los nobles, de los caballeros» —*he episteme tôn eleutherôn*— y es como si la llamase el Gran Deporte.

La desmoralización de las juventudes intelectuales en Europa es superlativa. Probablemente se trata de un síntoma entre tantos de la vitalidad menguante en el viejo continente. ¿Por qué no había de sentir la actual generación argentina el orgullo de querer ser una generación ejemplar, de iniciar una línea de ascendente clasicismo? Por clasicismo entiendo ahora una sola cosa: férrea disciplina interior. Todas las labores valiosas que se han cumplido en la historia nacieron de esa disciplina dura, vibrante, que no consiente el menor abandono o flojera, la disciplina que reina en las plazas sitiadas. Una juventud que aspire a ser no consecuencia, repercusión, eco del pretérito en decadencia, sino, al contrario, iniciación de un proceso ascensional y constructor —el proceso en que se crea esa enorme cosa que es un gran pueblo— tiene que sentirse sitiada por el vulgo inerte. Esta sensación de aislamiento ha sido siempre el máximo estímulo, la genial incitación que mantiene tenso el ánimo de las minorías selectas, las cuales son selectas —entiéndase bien—, ante todo y sobre todo porque se exigen mucho a sí mismas. El hombre que se impone a sí propio una disciplina más dura y unas exigencias mayores que las habituales en el contorno, se selecciona a sí mismo, se sitúa aparte y fuera de la gran masa indisciplinada donde los individuos viven sin tensión ni rigor, cómodamente apoyados los unos en los otros y todos a la deriva, vil botín de las resacas. Por eso el lema decisivo de las antiguas aristocracias, forjadoras de nuestras naciones occidentales, fue el sublime *Noblesse oblige*. Nada se puede esperar de hombres que no sientan el orgullo de poseer más duras obligaciones que los demás. La nobleza en el hombre, como en su hermano mayor el animal es, ante todo, un privilegio de obligaciones. El caballo de raza lo es, ante todo, porque tiene obligación de correr más que el vulgar o resistir más largamente.

En esta disciplina de la juventud hay un punto que es el más delicado de todos y, a la par, el decisivo. La juventud necesita dejarse

influir. Una mocedad hermética que no se deja penetrar por formas ejemplares de vida renuncia a formarse el tesoro interior de ideas y emociones que han de operar luego como magníficos resortes orgánicos. Biológicamente, parece haber sido prevista la juventud como una etapa de enérgica absorción. El mozo tiene que dejarse transir hasta el eje mismo de su persona por toda ejemplaridad. El resto de la vida será, por desgracia, una incesante esgrima con que impedimos ser divinamente vulnerados por la aguda perfección. Quiera o no, en virtud de una ley inexorable, el organismo se va obliterando, formando un caparazón defensivo que ampara lo que haya dentro, pero impide todo nuevo ingreso del exterior. Conviene, pues, llegar a la madurez con los sótanos del alma bien pertrechados.

Pero esta necesidad biológica de dejarse influir que siente toda sana juventud le obliga a cultivar en sí un fino instinto de elección. Sobre todo cuando se trata de influencias intelectuales. El joven exento de una vigorosa disciplina tenderá a preferir como ejemplares aquellas actitudes que es más fácil imitar. De aquí que en las generaciones decadentes los jóvenes rindan culto fervoroso al aspaviento. Por el contrario, en las generaciones ascendentes es la mocedad un juez terrible, insobornable, que exige a quien pretenda influir sobre él la más impecable honestidad. ¿Honestidad? No sé bien por qué he empleado este vocablo habitado por resonancias éticas y, consiguientemente, patéticas. Fuera más simple y cabal decir «talento». El mozo debe exigir a quien pretenda influir en él simplemente eso. Si se trata de influencia ideológica, el talento consiste en pensar pensamientos que ajusten sutilmente con la realidad. Nada más, nada menos. ¿A qué gestos? Quien carece de ese talento buscará un sustitutivo en grandes ademanes de heroísmo político. En vez de averiguarnos una nueva verdad gritará que la libertad está amenazada, cuando lo que esperamos es que descubra alguna ley psicológica o estética, algún secreto nexo histórico, alguna intacta visión metafísica. Otras veces, en lugar de la gran gesticulación tribunicia, el escritor exhausto prefiere segregar «elegancia». Hará el desdeñoso, pondrá los ojos en *coulisse*, cuando de lo que se trata es simplemente de disparar la flecha de la idea y alcanzar bajo el ala una verdad que trasvuela. ¡Cuánta diferencia entre todo esto y esas lecturas de que salimos más densos, con un extraño aumento de peso espiritual, porque hemos recibido visiones ponderables!

No se puede esperar nada de una juventud que no sienta la urgencia de adquirir un repertorio de ideas claras y firmes. Una impetuosa aspiración hacia la luz hermana de la que reside en el vegetal, me

parecería el mejor síntoma de una nueva generación. ¿Es esto lo que sienten los jóvenes redactores de *Valoraciones* y de *Inicial*? Yo creo que sí, pero debo lealmente agregar una reserva: en ambas revistas predomina con exceso el ataque a lo que no se estima sobre la definición de lo que se piensa. Esto no significa una invitación al pacifismo. Juventud es beligerancia. (En un ensayo próximo a publicarse —«El Estado, la juventud y el Carnaval» (1)— se verá todo el grave contenido que encierra para mí esta aseveración.) Pero es un error creer que el guerrero esencial se complace en el ataque. Todo lo contrario. Para el buen aficionado a los secretos psicológicos nada más curioso que sorprender en la manía de atacar un síntoma de debilidad, una preocupación defensiva. El hombre fuerte no piensa nunca en atacar: su actitud primaria es simplemente afirmarse. La serena y despreocupada afirmación de una doctrina, de una voluntad, de un deseo, es la verdadera ofensiva del temperamento guerrero. El ataque es para él cosa secundaria y siempre respuesta a un prójimo que se sintió ofendido por la enérgica paz de su afirmación. En la vida intelectual es esto de una evidencia superlativa. El escritor que propende demasiado a la polémica es que no tiene nada que decir por su cuenta. Para mí ha llegado a ser esto una señal infalible. Me parecía un heroísmo inverosímil que un hombre repleto de nuevas ideas sobre las cosas en vez de exponer éstas se ocupase en combatir las ideas de otros. La auténtica ofensiva intelectual es la expresión de nuevas doctrinas positivas.

La Nación, de Buenos Aires, 6 de abril de 1924.

---

(1) Véase «El origen deportivo del Estado» en el tomo II de estas *Obras Completas*.

EL SENTIDO HISTÓRICO

CUANDO León Frobenius pasó recientemente por España y nos habló un poco de africanidades, Eugenio d'Ors creyó en peligro la cultura europea de que se ha hecho amable y generoso defensor. Contra la presunta invasión de armadas negroides que temía, destacó en ágil bandada un grupo de «Glosas» que iban, como suelen, capitaneadas por Ariel. Es el «Glosario» de Eugenio d'Ors uno de los hechos más importantes de las letras españolas contemporáneas. Con una constancia ejemplar, día por día, ha crecido su cosecha imperturbada como si viviese en perpetuo fructidor. Se desliza el «Glosario» sin prisa y sin pausa, según Goethe quería, aceptando a bordo todas las dimensiones de la vida, el suceso trivial o la alta idea. Tal vez su autor prefiriese que al verlo cinglar pensásemos en la desnuda nave de Ulises; pero su misma riqueza y atuendo, la vibración de sus aforismos, que ventean como gallardetes, le dan el mejor aire barroco y envían hacia nosotros la imagen de un arca de Noé estilizada en gálibo de góndola.

El valor indiscutible del «Glosario» me haría desear hallarme siempre de acuerdo con su contenido. Pero, a veces, todos mis esfuerzos para lograrlo son penas de amor perdidas. Así me acontece ahora con este grupo de «Glosas» en que se combaten ciertos nuevos ensayos de ideología histórica.

¿En qué se combaten? El combate intelectual es un diálogo de soberana fecundidad. Pero d'Ors no dialoga nunca. Su manera de combatir es volverse de espaldas al enemigo y cantar una vez más su aria. Afortunadamente, el aria del glosador es siempre melodiosa y gentil. Pero me parece el peor de los instrumentos para obrar per-

suasión en materias científicas como son casi todas las que el «Glosario» sesga.

Existe, inveterada, la idea de que sólo hay una cultura. Cuando se hablaba de la cultura oriental, de la griega, de la romana, se entendía que eran estadios de un único proceso en que la única cultura se ha ido integrando y creciendo. Esto supone que esas culturas particulares manan de una fuente común y pueden verterse las unas en las otras con perfecta continuidad, formando una fluencia ininterrumpida. La cultura europea actual sería el recipiente en que queda recogido todo lo que en aquellas otras culturas había de verdaderamente culto. De esta manera, nuestra cultura sería, no sólo la nuestra, sino la única merecedora de tal nombre.

Pero desde hace más de treinta años han comenzado a levantarse graves objeciones contra ese monismo cultural, hasta el punto que será difícil hallar en todo este período un solo historiador de nota que lo acepte. La técnica misma del trabajo histórico ha obligado a superar la candidez de la idea tradicional. En efecto: las ampliaciones gigantescas que ha recibido la ciencia de la historia con el descubrimiento de Oriente, con la arqueología, la etnología y la prehistoria, hacían ineludible una nueva ideología con más largas y rigorosas perspectivas. De todo ese inmenso trabajo que ha sido hecho y hoy continúa han emanado algunos ensayos de síntesis popular. Tales son los sistemas de Frobenius y Spengler. Ni los más serios ni los más agudos han sido los más ruidosos. Pero conviene repetir una vez más que tras ellos se encuentra en ciertos puntos esenciales toda la historiografía actual.

Me es, pues, imposible aceptar que Eugenio d'Ors no encuentra otra cosa que decir ante ese enorme hecho de la ciencia actual si no es desdeñar la moda de las tallas negras en algunos salones de París o preguntar qué nos importan los huesos de los mastodontes. No se justifica bien este menosprecio de las «Glosas» por los mastodontes, sobre todo si recordamos que d'Ors nos describe un paisaje balear con un pastor y unas cabras, y al concluir, súbitamente añade: «Esto es civilización». Si hubiese preguntado a un economista, habría oído que la cabra, como la mula, es un signo de barbarie. En cambio, todo el que vea el elefante arcaico en una cueva de Oviedo con su perfil purísimo y su corazón dibujado rigorosamente en su correcto lugar anatómico y piense que fue pintado hace diez mil años, menos dogmático, más exigente que d'Ors, se preguntará: ¿Qué es civilización?

Ya el emplear este vocablo urbanísimo «civilización» como

resumen de una escena bucólica, rural, es un pequeño desliz de quien no suele deslizarse como d'Ors. Un clásico, al oírlo, habría, sin más, descubierto en el glosador sangre extraña. Su aspiración olímpica es, en efecto, completamente gratuita.

¿Qué es civilización? ¿Qué es cultura? En rigor, sólo tenemos de ellas un concepto claro cuando nos contentamos con un concepto formal. Cultura es todo aquello que para nosotros tiene buen sentido. Son ideas cultas las que nos parecen verdaderas; instituciones cultas, las que nos parecen justas. Cultura es el conjunto de reacciones intelectuales y prácticas en que se realizan ciertas normas ungidas para nosotros de un valor absoluto y decisivo.

Pero este concepto no nos proporciona garantía ninguna de que nuestro sistema de normas sea el único acertado. Otros pueblos han acatado y acatan sistemas opuestos, o, al menos. divergentes del nuestro. Para el indo es injusta una constitución política que desconoce la norma cósmica de las castas. No comprende tampoco que llamemos ciencia a una ocupación intelectual como la física, la biología, etc., que sólo resuelven problemas pragmáticos, pero dejan intactas las grandes cuestiones últimas. Parejamente, el chino considera inaceptable nuestra estimación del individuo, que es un ente abstracto y fugitivo. La verdadera realidad humana es la familia, sustancia perdurable que siempre se renueva.

La validez exclusiva de nuestra cultura es, pues, de hecho cosa muy problemática. Este problematismo aumenta si advertimos que es difícil llegar a un acuerdo sobre los caracteres esenciales de la cultura europea. Así d'Ors reduce ésta sobremanera, casi la confina a su provincia, y, bajo el nombre de clasicismo, se queda con media docena de ideas, de formas y de gestos. Lo culto es lo sencillo, nos dice. Y uno se pregunta: ¿Por qué? Más bien parece toda cultura una sustancial complicación. El animal es más sencillo que el hombre, la planta más que el animal, la fibra más que la planta. La ciencia actual —y me refiero a las de desarrollo ejemplar—, matemática y física son complicadas superlativamente. Nada más «barroco» que una obra matemática contemporánea con sus haces de curvas. D'Ors quiere volver a Euclides. Pero éste es, a mi juicio, el gran error de sus hábitos intelectuales. Pensar no es querer que las cosas sean de cierta manera. Pensar es precisamente todo lo contrario: querer que las cosas sean como son. La pretensión de definir la cultura europea excluyendo de ella toda la matemática desde Descartes hasta la fecha, no me parece desacertada. No me parece desacertada porque ni siquiera consigo entenderla.

En escollos como éste es donde suele naufragar mi admiración por el «Glosario». Se naufraga ideológicamente siempre que ante una afirmación heteróclita no hallamos dónde agarrarnos, algún germen de prueba que nos permita flotar, alguna insinuación de fundamento. En el «Glosario» abunda el capricho que nos hace encallar. Es el inconveniente que hay en no ser dócil a la intuición de las realidades y obstinarse en pensar según receta. «Se debe ser clásico», prejuzga d'Ors, y todas las cosas le aparecen deformadas en este sentido. Así se explica el frecuente *quid pro quo* en sus apreciaciones. Un ejemplo de esto, que siempre me ha parecido sorprendente, es que el «Glosario» recomiende a Poussin como tipo de artista clásico. Porque es demasiado evidente que Poussin y su contemporáneo Claudio Lorena son las dos primeras manifestaciones del romanticismo que ha habido en Europa. No se concibe una inspiración clásica cuyo tema sea el pasado como tal. Clasicismo es actualidad, como romanticismo es nostalgia. Pues bien: Poussin es probablemente el inventor de la ruina como tema artístico. ¿Y no es la ruina el domicilio de las musas románticas? Cuando Poussin pinta la vida clásica, la pinta como un pretérito irredimible, como un pasado definitivo que sólo cabe soñar. Ahora bien: ésta es la típica emoción romántica: gozarse en revivir imaginariamente las vidas que fueron, emigrar del presente hacia la dimensión de lo fenecido. Un antiguo podría acaso entender al Greco, pero no a Poussin. Todo el que resbale la vista sobre una colección de restos históricos griegos o romanos, no puede menos de recordar al Greco, a pesar de las enormes diferencias.

Pero volvamos a la cultura.

Es, de hecho, problemático que la nuestra sea la única. A nuestra afirmación de ella contraponen su distinto fervor otras razas hoy deprimidas que un tiempo fueron preponderantes y muy bien podrían volverlo a ser. Para reconocer que las normas y valores vigentes en nuestras almas son los únicos merecedores de tal dignidad, sería menester demostrarlo. Mas para esto haría falta precisamente hacerse de ellos problemas. Entonces, y sólo entonces, tendríamos algo incomparable a las demás culturas, salvo la griega. Solamente griegos y europeos han creído que no eran cultos mientras no pusiesen en duda su propia cultura y elaborasen serios fundamentos para ella. De donde resulta que nuestra cultura sólo será, en efecto, la única auténtica en la medida en que crea que no lo es y se vuelva problemática. Es decir, en un sentido estrictamente opuesto al que tiene en el «Glosario». A menudo d'Ors propone la norma europea

como quien anuncia un específico, cuando es, por el contrario, una divina angustia y un sublime malestar.

En cambio, me parece muy certero cuando considera la «razón» como el distintivo de la cultura europea incluyendo la helénica. Pero tampoco conviene desvanecer el sentido rigoroso de esta palabra. Su uso más adecuado y más firme es el que se halla en Platón cuando dice: «Hay que dar razón de cada cosa». Ahora bien: nuestra cultura aparece, por lo pronto, como uno de tantos hechos históricos. Ella misma es un proceso temporal, una germinación apasionada llena de peripecias y aventuras, de adquisiciones, ensayos y fracasos. De aquí que la razón queda incompleta si se reduce a ser razón matemática o lógica. Precisamente lo que necesitamos hoy añadir a la antigua razón es la razón histórica, el sentido histórico. Y éste nos lleva irremediablemente a tratar con los negros y los mastodontes.

El Sol, 10 de julio de 1924 (1).

---

(1) Se suprime el artículo II de esta serie por haberlo recogido el autor en su ensayo *Las Atlántidas*, inserto en este tomo.

DIÁLOGO SOBRE EL ARTE NUEVO

A principios de este verano se encontraron un día Baroja y Azorín en una librería de Bayona. Azorín venía de San Sebastián, Pío Baroja de su casa de Vera. Baroja, temperamento siempre fronterizo, habita un viejo solar que es la última habitación de la Península en su linde con Francia. Azorín traspone ésta con frecuencia y va a San Juan de Luz, Biarritz o Bayona. Dondequiera que vaya se le ve recalar en alguna librería porque Azorín sólo va donde las hay. Viaja para ver libros. Baroja se desplaza con mayor facilidad, y aunque fondea también en las librerías que le salen al paso, su propósito es más bien el de ver gente.

Azorín cultiva cada vez más la soledad. Tanto, que esta su soledad no consiste ya simplemente en que se halle sin nadie al lado, sino que se ha convertido en una realidad, en un cuerpo trasparente y sólido, en un caparazón cristalino que llevase en torno de su persona. Cuando alguien le habla se sorprende e inquieta como si de súbito le hubieran quebrado la vidriera de soledad circundante, o mejor, como si viviendo en una dimensión inusitada, sintiese que de pronto algún ser de nuestro mundo habitual se filtrara mágicamente en el suyo exclusivo. Ello es que nuestro Azorín emerge ante el interlocutor asombrado y trémulo como el pez extraído de su «acuarium». La persona de este admirable y perdurable escritor, que encantó con sus violetas literarias nuestra mocedad, va tomando un exquisito aspecto de ausencia y lejanía, de espectral inexistencia, y recuerda esos maravillosos cuadros de China que el tiempo ha cubierto con un velo flúido al través del cual sus paisajes, sus pabellones, sus mandarines nos parecen como sumergidos en el fondo de un mar misterioso y profundo.

De este mágico abismo hizo ascender Baroja a Azorín, dándole suavemente un golpe en el hombro. De la conversación que tuvieron nos interesa lo siguiente:

—Acabo de leer en el tren —dijo Baroja— su artículo «El campo del arte», donde define usted su actitud frente al arte nuevo.

—Y qué, ¿no está usted de acuerdo?

—No puedo decir que no esté de acuerdo. Lo que me pasa es que no lo entiendo.

—¿No está claro lo que digo?

—Claro lo es usted siempre, Azorín. Mejor dicho, es usted la claridad misma. Pero éste es el inconveniente. Cuando no se trata de cosas y personas concretas, cuando se plantea usted temas generales y en vez de manejar colores, imágenes, sentimientos, camina usted entre ideas, envuelve usted las cuestiones en una claridad tal que quedan ocultas por ella. Vemos la claridad de usted; pero no conseguimos ver claras las cosas. Es usted pura luz, y para que se vea algo hace falta siempre alguna sombra.

—Antes no hablaba usted así, Baroja. Esta manera eutrapélica de producirse la ha adquirido usted practicando a las duquesas.

—Es posible que me haya quedado esa adherencia de mi fugaz trato con las duquesas. Pero mi impresión es más bien contraria. Las duquesas, que son, a veces, capaces de impertinencia, se hallan casi siempre exentas de ironía. Hoy no existe ironía en el mundo. Y se comprende. La ironía consiste en tener una personalidad efectiva, sobre la cual se da uno el lujo de armar otra ficticia, inventada por uno mismo. Esto sólo puede permitírselo quien sienta muy segura socialmente su personalidad real, ¿y hay quien esté seguro de lo que es socialmente? Las duquesas menos que nadie. No saben qué hacer, las más discretas: si tomarse en serio como duquesas o comportarse como si no lo fueran. Les pasa como a nosotros, los escritores. Empezamos a sentir que la literatura no es ya un poder social, una magistratura; pero la gente todavía se pone a mirarnos, como a las jirafas del jardín zoológico. Esta duda radical que cada cual siente hoy sobre lo que es dentro de la arquitectura social, constituye una de las enfermedades de la época.

Sería un error creer que esta vacilación respecto al significado social de nuestra persona sólo perturba al vanidoso. Cada gesto que hagamos, cada palabra que pronunciemos, parte de un punto del volumen social —aquel que ocupamos—, y va a parar a otros. Cuando desconocemos el punto en que nos hallamos, no nos es posible determinar si nuestro gesto debe ir hacia arriba o hacia abajo,

a la derecha o a la izquierda, ni si el público que nos escucha está lejos o está cerca y debemos gritar o musitar. En otros tiempos, el coeficiente social de cada hombre era cosa inequívoca que adquiría, inclusive, plástica evidencia en el uniforme adscrito a cada clase y oficio. ¡Vaya usted a saber cuál es hoy el papel de un escritor en la arquitectura social! No sabe uno si adoptar el gesto crispado de las gárgolas o poner la sonrisa estúpida de una cariátide, o, en fin, contentarse con ser un baldosín. ¿Cómo quiere usted que se entretenga en ironizar nadie cuando está expuesto a verse convertido en baldosín del prójimo? Todas las energías, y más que hubiera, las gasta cada cual en afirmar y defender su personalidad efectiva.

—Con todo esto, se ha olvidado usted de mi artículo.

—Aquí lo tengo. Dice usted:

«La humanidad es muy vieja. No sé lo que se entiende por arte nuevo. La estética es tan vieja como la humanidad. De cuando en cuando se habla de renovación del arte. En realidad, las tales renovaciones son cosas superficiales. La esencia del arte no cambia. Como un artista no puede dejar de hacer lo que ya ha hecho, la humanidad no puede tampoco darse formas de arte distintas de las que ya se ha dado. Un pintor podrá, por ejemplo, esforzarse en encontrar una pintura nueva; cien pintores en todo el mundo podrán luchar para pintar de modo distinto a como han pintado sus antecesores. Los esfuerzos de todos serán inútiles. Tendrán que dibujar y emplear el color. No harán otra cosa que lo que hicieron, en las paredes de las cavernas, milenarios antecesores de esos artistas de ahora. La humanidad es vieja y ha hecho todo cuanto tenía que hacer. De cuando en cuando, a lo largo del tiempo, artistas y literatos imaginan que van a poder salir del círculo inflexible en que están encerrados. Ese círculo son las leyes de la materia y las normas perdurables del espíritu. Intentan esos literatos y artistas escribir y pintar como antes no se había escrito ni pintado. Y sus esfuerzos son inútiles. Al traspasar las fronteras de la experiencia secular y de las leyes de la materia, caen fuera de los términos del arte mismo que desean renovar. El círculo en que la humanidad está encerrada es inflexible. Para hacer otro arte, para crear otra estética, sería necesario crear otro mundo, hacer otra cosa que no fuera la materia y otra cosa que no fuera el espíritu.»

—¿No le parece a usted claro?

—Ya le he dicho que me parece demasiado claro. Dice usted que las «renovaciones del arte son cosas superficiales. La esencia del arte no cambia». Se me ocurre pensar que una de las cosas más

esenciales en el arte es el estilo. Ahora bien: las renovaciones son cambios de estilo. ¿Cómo puede usted llamarlas superficiales? ¿Le parece a usted floja la diferencia entre una catedral gótica y el Partenón, o entre una pirámide y un pabellón Luis XV, o entre el dibujo geométrico de Creta y las «Meninas»?

—Pero siempre el pintor tendrá que dibujar y emplear el color.

—Pero ¿es eso la esencia del arte pictórico? Yo creía que eran dibujo y color más bien los medios, los materiales de la pintura. Para usted sólo habría una renovación no superficial del arte literario cuando dejase éste de usar vocablos. Me parece que se pasa usted un poco, amigo Azorín.

—El arte es eterno.

—Un amigo mío de Vera, cuando oye que alguien dice palabras más sonoras que nutridas, suele exclamar: «¡Todo esto es carrocería!» A mí esa eternidad del arte me parece también pura carrocería. Pongamos un poco menos que eterno. No sé quién preguntó una vez a Galileo si el Sol era eterno, y Galileo, supongo que sonriendo, respondió: *Eterno, non; ma ben antico.*

—En el fondo, la literatura ha sido siempre lo mismo.

—¡Claro! En la primera mitad del siglo XIX hubo un poeta español, no recuerdo cuál, que compuso su «Oda al Sol», la cual empieza así:

¡Para y óyeme, oh Sol, yo te saludo!

En cambio, usted comienza uno de los capítulos de «La ruta de Don Quijote»: «Yo no he conocido jamás hombres más discretos, más amables, más sencillos que estos buenos hidalgos don Cándido, don Luis, don Francisco, don Juan Alfonso y don Carlos.» Entre uno y otro comienzo, ¿no encuentra usted tampoco más que diferencias superficiales? Usa usted, amigo Azorín, de unas superficies muy gordas.

—¡Sutilezas! La materia y el espíritu serán siempre lo que han sido.

—Yo no sé muy bien qué sea materia ni qué sea espíritu; pero me parece que lo característico de la vida es la aparición súbita de especies nuevas. En mi huerta se plantaron hace años unas habichuelas: cosecha tras cosecha, venían siendo iguales. Pero hace un par de ellos aparecieron de pronto unas habichuelas punteadas que se han ido propagando a costa de las antiguas. ¿Por qué no pensar que las generaciones son cosechas humanas y que, de pronto, en una de ellas aparece una mutación?

—¡De Vries!

—En efecto, sería urgente un Hugo de Vries que botanizase en la historia. Debe usted leer las conferencias que dio hace dos años en las «Clifford Lectures» el gran biólogo norteamericano Lloyd Morgan sobre lo que él llama «evolución emergente», es decir, evolución con súbitas y originales emergencias. Así se explicarían los cambios súbitos de gusto artístico. Usted y yo, habichuelas sin puntos, asistimos ahora al advenimiento de una literatura punteada.

—¡Guiso igual!

—No; el guiso no es igual; lo que será igual seguramente es la indigestión.

—El círculo en que la humanidad está encerrada es inflexible.

—Yo no veo ese círculo. ¡Cualquiera diría que la humanidad se ha muerto ya totalmente varias veces y ha vuelto a nacer para morir según idéntico programa! El círculo humano no se ha trazado aún. Este es el error capital que hallo en el libro de Spengler, ahora tan en boga. Yo no lo he leído, pero lo he hojeado y me parece que esas semejanzas cíclicas encontradas por el autor en el desarrollo de diversas culturas, aun suponiendo que sean ciertas, no contradicen una evolución de la humanidad hacia estados siempre nuevos. Comete este alemán el mismo error que usted cuando supone que el arte siempre ha sido el mismo. ¡Claro está! Siempre es posible hallar en dos cosas alguna nota tan formal, tan abstracta o tan intrínseca que sea común a ambas, aunque, en rigor, se diferencien en todo lo demás. Los caballos y las ostras se parecen en que no se suben a los árboles. La época del Imperio romano y la nuestra pueden parecerse en muchas cosas, y, sin embargo, ser distintas, preparar un porvenir muy diverso. Lo importante no es hallar semejanzas, sino probar que no existen diferencias de monta.

El Sol, 26 de octubre de 1924.

NI VITALISMO NI RACIONALISMO

No hay más remedio que irse acercando cada vez más a la filosofía—a la filosofía en el sentido más rigoroso de la palabra. Hasta ahora fue conveniente que los escritores españoles cultivadores de esta ciencia procurasen ocultar la musculatura dialéctica de sus pensamientos filosóficos tejiendo sobre ella una película con color de carne. Era menester seducir hacia los problemas filosóficos con medios líricos. La estratagema no ha sido estéril. Hoy existe en el mundo de habla española un amplio círculo de personas próximas ya a la filosofía. Es, pùes, buen tiempo para dar el segundo paso y comenzar a hablar de filosofía filosóficamente. Mas, por supuesto, con cautela, y pulgada a pulgada, debe entrarse en el nuevo terreno. Una larga experiencia de cátedra, tribuna e imprenta me ha proporcionado una opinión bastante desfavorable sobre la capacidad filosófica de nuestros pueblos en la época presente. La filosofía sólo puede vivir respirando un aire que se llama rigor mental, precisión, abstracción. Pertenece a la fauna de grandes altitudes y necesita viento fino de sierras, un poco enrarecido y de gran sutileza. Nietzsche, encaramado en un picacho de la Engadina, con un abismo a sus pies, es sorprendido por la dama turista que le pregunta: «¿Qué hace usted ahí, señor profesor?» A lo que él responde: «¡Ya lo ve usted, señora, cazo pensamientos!»

Yo preferiría como lectores a cazadores de gamuzas que saben dar el brinco justo sobre la aguja de granito, ni más acá ni más allá. Pero no los he encontrado. Y menos entre intelectuales de profesión. Predomina la mente tosca que aplasta el menudo insecto de la idea articulada entre sus dedos gruesos de labriego. No le duele a la gente aplastar hormigas ni confundir conceptos.

Yo ahora quisiera salir brevemente al paso de una de estas confusiones o malas inteligencias con que suele interpretarse la ideología filosófica deslizada subrepticiamente por mí en casi todos mis ensayos. Se acostumbra con motivo de ella a hablar de «vitalismo».

No siento la hostilidad, que otros proclaman, creyendo con ello ejecutar un acto genial, hacia los *ismos*. Al contrario, me encanta toda palabra que termina en esa aguda forma con que se señala góticamente hacia la altura de las abstracciones. En ella se reconoce el concepto filosófico, como en el vértice del asta al buen lancero.

Pero hoy se habla en todo el mundo demasiado y demasiado torpemente de «vitalismo». Es preciso hacer intervenir la policía y que las cosas entren en zona de plena claridad.

El vocablo «vitalismo», como todos los vocablos, significa muchas cosas dispares, y ya que con él se pretende, nada menos, resumir todo un sistema de pensamientos, convendría haberse tomado antes el trabajo de usarlo con precisión.

Y lo primero que hace falta es descartar el sentido adscrito a este término cuando se le emplea para calificar, no una filosofía, sino una modalidad de la ciencia biológica. En esta acepción, *vitalismo* significa:

A) Toda teoría biológica que considera a los fenómenos orgánicos irreductibles a los principios físicos-químicos. Este vitalismo puede ser de dos modos:

a) O avanza hasta suponer una entidad específica y distinta de las fuerzas físicoquímicas, que llama «fuerza vital», «entelequia», etcétera, como hace Driesch.

b) O, simplemente, ateniéndose a un rigoroso empirismo, se limita a estudiar los fenómenos vitales en la arisca peculiaridad que ellos manifiestan, sin suponer tras ellos una entidad vital específica, pero, a la vez, evitando su violenta reducción al sistema de la física. Así Hertwig.

En el caso *a)* tendremos el estricto «vitalismo biológico»; en el segundo, lo que Hertwig llama «biologismo».

Ninguno de estos sentidos puede aplicarse a una filosofía, y quedan limitados a designar direcciones especiales de la ciencia particular que investiga los problemas orgánicos. En la medida en que un hombre no profesional puede marcar sus simpatías y repulsiones, yo diría que me siento incompatible con el «vitalismo» *sensu stricto* y, por el contrario, veo en el puro «biologismo» —no en la forma insuficiente y pobre que le ha dado el viejo Oskar Hertwig— la dirección de más fecundo porvenir. Uno de los síntomas más claros

del tiempo nuevo es la resolución que transparece hoy en todas las ciencias, tomada en cada una espontáneamente y sin previo acuerdo, de ser cada cual fiel a su problema peculiar, que exige un peculiarísimo método, evitando la influencia en ella de otras ciencias y, viceversa, renunciando a imperar las demás. Salimos, por fin, del frenesí imperialista que en el siglo XIX ha arrebatado a todo el mundo —pueblos, individuos, disciplinas, artes, estilos—, bajo cuya desmesura cada ciencia y cada arte quiso ser la única auténtica y pretendió subyugar las restantes. Pintura o música o poesía, quisieron cada una ser por su lado todo. Recuérdese la aspiración del wagnerismo, ambicioso de suplantar la metafísica y la religión con su melodía infinita.

Una significación por completo distinta de ésta tiene la palabra «vitalismo» cuando intenta referirse a tendencias filosóficas. Pero, aun en este caso, puede designar tres posiciones ideológicas radicalmente diversas.

B) Por vitalismo (filosófico) cabe entender:

1.º La teoría del conocimiento según la cual es éste un proceso biológico como otro cualquiera, que no tiene leyes y principios exclusivos, sino que es regido por las leyes generales orgánicas: adaptación, ley del mínimo esfuerzo, economía. En este sentido son vitalistas buena parte, por no decir todas, de las escuelas filosóficas positivistas, pero especialmente el empirio-criticismo de Avenarius o Mach y el beatífico pragmatismo. Esta tendencia convierte la filosofía en un simple capítulo de la biología.

2.º La filosofía que declara no ser la razón el modo superior de conocimiento, sino que cabe una relación cognoscitiva más próxima, propiamente inmediata a la realidad última. Esta forma de conocimiento es la que se ejerce cuando en vez de pensar conceptualmente las cosas, y, por tanto, distanciarlas con el análisis, se las «vive» íntimamente. Bergson ha sido el mayor representante de tal doctrina, y llama «intuición» a esa intimidad transracional con la realidad viviente. *Se hace, pues, de la vida un método de conocimiento frente al método racional.*

3.º La filosofía que no acepta más método de conocimiento teorético que el racional, pero cree forzoso situar en el centro del sistema ideológico el problema de la vida, que es el problema mismo del sujeto pensador de ese sistema. De esta suerte, pasan a ocupar un primer plano las cuestiones referentes a la relación entre razón y vida, apareciendo con toda claridad las fronteras de lo racional, breve isla rodeada de irracionalidad por todas partes. La oposición

entre teoría y vida resulta así precisada como un caso particular de la gigantesca contraposición entre lo racional y lo irracional.

En esta tercera acepción queda, pues, muy mermado el contenido del término «vitalismo», y resulta muy dudoso que pueda servir para denominar toda una tendencia filosófica. Ahora bien, sólo en este sentido puede aplicarse al sistema de ideas que he insinuado en mis ensayos, especialmente en *El tema de nuestro tiempo*, y que he desenvuelto ampliamente en mis cursos universitarios.

En rigor, sólo la acepción segunda es estricta. Bergson, y otros en forma parecida, creen que cabe una teoría no racional, sino vital. Para mí, en cambio, razón y teoría son sinónimos.

Convendría, pues, que ciertas defensas un poco pueriles de la razón, que han querido oponerse a mi presente «vitalismo», penetrasen un poco más en las ideas que aspiran a combatir. En general, los defensores que estos años —en España y fuera de España— le han salido a la razón, revelan una deplorable propensión a confundir las cosas, en crudo antagonismo con su propio dogma. Más les valía dejarse de defensas innecesarias y emplear esas fuerzas, dedicadas a polémicas inoperantes, en meditar ellos mismos un poco sobre lo que es razón.

Mi ideología no va contra la razón, puesto que no admite otro modo de conocimiento teorético que ella: va sólo contra el racionalismo.

Hace ya veinticuatro siglos que uno de los más grandes racionalistas, Platón, se preguntaba qué es lo que llamamos «razón» —λόγος—, y su respuesta es, en lo esencial, todavía válida. Razón no es simplemente conocimiento. Al ver una cosa, la conozco en alguna manera o conozco algo de ella; sin embargo, no la razono, mi conocimiento no es racional. Entre ese mero conocer o tomar noticia de algo —δόξα— y el conocimiento teorético o ciencia —ἐπιστήμη— encuentra Platón una diferencia esencial. La ciencia es el conocimiento de algo que nos permite «dar razón» de ese algo —λόγον διδόναι—. Este es el significado más auténtico y primario de la *ratio*. Cuando de un fenómeno averiguamos la causa, de una proposición la prueba o fundamento, poseemos un saber racional. Razonar es, pues, ir de un objeto —cosa o pensamiento— a su principio. Es penetrar en la intimidad de algo, descubriendo su ser más entrañable tras el manifiesto y aparente. En el *Theaitetos*, donde Platón perescruta menudamente este asunto, se reconoce en la definición la forma

ejemplar de la *ratio*. En efecto, definir es descomponer un compuesto, en sus últimos elementos. Estos son el interior o entresijo de aquél. Cuando la mente analiza algo y llega a sus postreros ingredientes, es como si penetrara en su intimidad, como si lo viese por dentro. El entender, *intus-legere*, consiste ejemplarmente en esa reducción de lo complejo y, como tal, confuso a lo simple y, como tal, claro. En rigor, racionalidad significa ese movimiento de reducción y puede hacerse sinónimo de definir.

Pero el mismo Platón tropieza, desde luego, con la inevitable antinomia que la razón incuba. Si conocer racionalmente es descender o penetrar del compuesto hasta sus elementos o principios, consistirá en una operación meramente formal de análisis, de anatomía. Al hallarse la mente ante los últimos elementos, no puede seguir su faena resolutiva o analítica, no puede descomponer más. De donde resulta que, ante los elementos, la mente deja de ser racional. Y una de dos: o, al no poder seguir siendo racional ante ellos, no los conoce, o los conoce por un medio irracional. En el primer caso, resultará que conocer un objeto sería reducirlo a elementos incognoscibles, lo cual es sobremanera paradójico. En el segundo, quedaría la razón como una estrecha zona intermedia entre el conocimiento irracional del compuesto y el no menos irracional de sus elementos. Ante éstos se detendría el análisis o *ratio* y sólo cabría la *intuición*. En la razón misma encontraremos, pues, un abismo de irracionalidad.

Y es curioso advertir que en la otra cima del racionalismo, en Leibniz, hallamos exactamente la misma situación. La *raison est la liaison ou enchaînement des vérités*. Más concretamente: ese *enlace* consiste en la relación de prueba y consecuencia, de principio y principiado entre dos proposiciones. Y, sin darse cuenta de ello, Leibniz designa la razón con la misma fórmula que Platón. El principio de todo conocimiento es el *principium reddendae rationis* —el «principio de dar razón», esto es, de la prueba. La prueba de una proposición no consiste en otra cosa que en hallar la conexión necesaria entre el sujeto y el predicado de ella. Ahora bien, esta conexión es unas veces manifiesta, como cuando digo A es A; por tanto, en todas las proposiciones idénticas. O bien es preciso obtenerla *per resolutionem terminorum*, es decir, descomponiendo los conceptos del sujeto y predicado en sus ingredientes o «requisita». Para Leibniz, como antes para Platón, y entre medias para Descartes, la racionalidad radica en la capacidad de reducir el compuesto a sus postreros elementos, que Leibniz y Descartes llamaban *simplices* —pero no Platón, tal vez por una más honda y aguda cautela.

Lo «lógico» = racional, por excelencia, es, pues, siempre la operación de inventario que hacemos descomponiendo lo complejo en términos últimos. Por eso Leibniz define formalmente la lógica como la ciencia *de continente et contento*, de la relación entre el continente y el contenido, el compuesto y sus ingredientes. Al llegar a éstos la lógica termina y tiene que reducirse a contemplarlos. Definido el compuesto se encuentra ante los últimos elementos indefinibles.

La idea racional es la idea «distinta» frente a la «confusa». Distinta es la idea que podemos anatomizar en todos sus componentes internos, y, por tanto, penetramos por completo. Al distender los poros de la idea compleja penetra *entre ellos* nuestro intelecto y la hace transparente. Esa transparencia cristalina es el síntoma de lo racional. Pero los poros se hallan entre los elementos o átomos de la idea: *sobre ellos* rebota nuestra intelección y, exentos de intersticios, no los puede a su vez penetrar. Leibniz no tiene otro remedio que aceptar lo que más dolor podía ocasionarle: que la definición o razón descansa a la postre en simple intuición, que la actividad disectriz y analítica termina en quietud intuitiva. El racionalismo quisiera que toda cosa fuese conocida por otra (su «razón»); pero es el caso que las últimas cosas sólo se conocen por sí mismas, por tanto *irracionalmente*, y que de este saber intuitivo e irracional depende, a la postre, el racional. En última instancia, la razón sirve sólo para reducir las cuestiones complejas a otras tan simples que sólo cabe decir al que disputa: abra usted los ojos y vea lo que tiene delante. *Si nihil per se concipitur nihil omnino percipietur.* Si nada es concebido por sí, nada sería percibido o conocido. Ahora bien: la intuición es ilógica, irracional, puesto que excluye la prueba o razón.

El método de *analyse des concepts* que Leibniz instaura no puede, según él mismo advierte, *mener l'analyse jusqu'au bout.* Esto es lo que hace inadmisible el racionalismo para todo espíritu severo y veraz. Siempre acaba por descubrirse en él su carácter utópico, irrealizable, pretencioso y simplista. El método que propone acaba por negarse a sí mismo como todo falso personaje de tragedia, incapaz de llevar su misión, *jusqu'au bout.*

Nuestro conocimiento de lo compuesto depende de nuestro conocimiento de los últimos conceptos en que aquél pueda descomponerse. Ahora bien, ante un último concepto, Leibniz advierte que sólo cabe preguntarse si *es apto*, es decir, si es posible. Cuando un concepto es posible podemos asegurar que su objeto existe. El

cuadrado redondo es un concepto al que no corresponde objeto alguno —porque es imposible. Toda la lógica, toda la racionalidad pende, pues, de la posibilidad de los conceptos.

Y ¿cuándo es posible un concepto? Cuando sus *partes* son compatibles, o lo que es lo mismo, cuando no se contradicen. Pero, en definitiva, esta compatibilidad o no contradicción es determinada por la simple inspección intuitiva y no permite comprobación directa alguna. Además, el mero no contradecirse los diversos ingredientes de un concepto, no asegura, como Leibniz creía, la existencia de su objeto. Se ha hecho notar que la libre combinación heterogénea lleva a productos como la idea de «justicia verde», que no se contradice, pero tampoco posee objeto alguno congruente.

Vemos, pues, que aun sin salir de lo que Leibniz llama *le pays des possibles*, la razón desemboca siempre en lo irracional. Los principios mismos que rigen la marcha de ésta en sus análisis y síntesis, sobre todo el magno principio de toda materia lógica —la identidad— es perfectamente irracional. La razón comienza justamente cuando se usa de él, o mejor dicho, la racionalidad consiste en su uso, pero él mismo está «más allá de la razón», como dice Plotino de la idea de Dios.

Más grave cariz toma el asunto cuando de la región de los posibles vamos a lo que más importa: el mundo real. Leibniz reconoce, en cierto modo, que la realidad es constitutivamente irracional, puesto que de ella sólo caben *vérités de fait*, *connaissance historique* y no *vérités de raison*. Sin embargo, Leibniz busca una vuelta para racionalizarlo. Lo contrario de lo posible es imposible, es decir, absurdo, ilógico, irracional. Mas lo contrario de lo real es posible, por tanto, no es absurdo e irracional—es sólo *moralmente* absurdo.

De esta manera obtiene una calidad semi-racional para el mundo de las realidades. Aquello cuyo contrario es posible, quiere decirse que no es necesario. Por tanto, lo real se caracteriza como contingente. Mas esta contingencia de lo real para un hombre resuelto al racionalismo, será aparente o relativa a nuestro intelecto. La verdad contingente es aquella *quae infinitas involvit rationes, ita tamen ut semper aliquid sit residuum cuius interum reddenda sit ratio, continuata autem analysi prodit series infinita.* Lo contingente encierra un número infinito de razones; su textura es, pues, puramente racional, como la de lo posible. Pero como el número de sus razones ingredientes es infinito, resulta que siempre queda un residuo de que aún habría que dar razón, y continuando así, el análisis conduce a una serie infinita. Ahora bien: el infinito —concepto que nace en la razón—

es irracional. A fuerza de contener lo real razones interiores, resulta irracional, por simple complicación.

Esta paradoja obliga a Leibniz, y en general a todo racionalismo, a distinguir un intelecto finito, que es el nuestro, y un hipotético intelecto infinito, que sitúa en Dios. Lo real, que es infinitamente racional, se convierte, al pasar por nuestra razón limitada en irracional; pero recobra su racionalidad si lo suponemos entendido por la razón infinita de Dios, la *species quaedam aeternitatis* de Spinoza. Pero a esto habríamos de decir que esa misma razón infinita, supuesta por Leibniz para poder afirmar utópicamente la racionalidad del mundo real, es, a su vez, incomprensible para nosotros. La razón infinita es un concepto irracional.

La realidad leibniziana nos ofrece un curioso ejemplo de cómo algo, sólo por ser condensación tupida de razones o claridades, se convierte automáticamente en confusión y se irracionaliza.

Si ahora resumimos esta teoría de la razón —que desde Leibniz no ha podido adelantar un paso— venimos a las siguientes fórmulas:

1.ª La razón, que consiste en un mero análisis o definición, es, en efecto, la máxima intelección, porque descompone el objeto en sus elementos, y, por tanto, nos permite ver su interior, penetrarlo y hacerlo transparente.

2.ª Consecuentemente, la teoría que aspire a plenitud de sí misma, tendrá que ser racional.

3.ª Pero, a la vez, se revela la razón como una mera operación formal de disección, como un simple movimiento de descenso desde el compuesto a sus elementos. Y hay compuestos infinitos —todas las realidades— que son, por tanto, irracionales. Por otra parte, los elementos a que por ventura se llega, son también irracionales. De modo que:

4.ª La razón es una breve zona de claridad analítica que se abre entre dos estratos insondables de irracionalidad.

5.ª El carácter esencialmente formal y operatorio de la razón transfiere a ésta de modo inexorable a un método intuitivo, opuesto a ella, pero de que ella vive. Razonar es un puro combinar visiones irrazonables.

Tal es, a mi juicio, el justo papel de la razón. Todo lo que sea más de esto degenera en *racionalismo*.

Lo que el *racionalismo* añade al justo ejercicio de la razón es

un supuesto caprichoso y una peculiar ceguera. La ceguera consiste en no querer ver las irracionalidades que, como hemos advertido, suscita por todos lados el uso puro de la razón misma. El supuesto arbitrario que caracteriza al racionalismo es creer que las cosas —reales o ideales— se comportan como nuestras ideas.

Esta es la gran confusión, la gran frivolidad de todo racionalismo.

Porque hemos visto, en efecto, que para ser racional algo es menester que se deje resolver en un número finito de últimos elementos. Sólo así es posible la definición. Ahora bien, esa condición implica una estructura determinada, la de continente y contenido finito, la de todo y partes asequibles. A esto podemos llamar la *estructura racional.* Pero si buscamos por el universo qué orbes de objetos manifiestan tal estructura hallamos que sólo nuestras ideas la poseen íntegramente. El orbe de nuestras ideas goza de un orden y conexión tal, que podemos reducirlo a un alfabeto —como Leibniz quería— finito de elementos simples. Lo racional por excelencia es, pues, lo ideal, o lo que es lo mismo, lo lógico, lo *cogitabile.* (Así define también Leibniz la lógica como la ciencia de *cogitabile.*)

Pero ya *le pays mathématique* —¿quién lo diría?— no posee íntegramente una estructura racional. No se olvide que en él fue descubierta con estupor la primera irracionalidad. Del número irracional —*a-logon*— viene tal nombre. Irracionales son todos los infinitos, irracional el tiempo y el espacio. Si previamente no me hubiese convencido de la ligereza con que suele hablarse de las cosas antes de pensar en ellas, me habría sorprendido que algunos «amigos de la razón» nos propusiesen como ejemplo de ella, la geometría de Euclides. Porque la verdad obliga a declarar que es la geometría de Euclides una de las más irracionales que existen, mucho más, por ejemplo, que la proyectista. Para no aludir a otros puntos más complicados, haré notar sólo que la reducción del espacio a tres dimensiones es un hecho ejemplarmente bruto, de que no ha podido nadie nunca dar razón.

Al pasar de la matemática a la física la irracionalidad se condensa. Las categorías físicas —sustancia y causa— son casi por completo irracionales. La causa supone siempre otra causa y aparece siempre como miembro de una cadena infinita, en el doble sentido de no acabada y de exigente de ilimitada prosecución. La razón física nos invita a reconocer en todo fenómeno un mero resultado de sus condiciones (la *conditio* o fundamento es la *causa* o cosa esencial), pero como Kant decía «la totalidad de las condiciones (o

causas) no es dada nunca al pensamiento, sino que le es propuesta como una tarea o problema infinito». La razón encuentra así en el fenómeno un fondo irremediablemente irracional, sin transparencia, opaco a su luz analítica. En cuanto a la sustancia, el nombre mismo indica su carácter latente, oculto y subracional. En fin, el carácter individual que presenta toda realidad auténtica califica a ésta, sin más, de trascendente a la razón, apta tan sólo para moverse entre generalidades.

Por todas partes tropezamos con el hecho gigante de que las cosas —números o cuerpos o almas— poseen una estructura, un orden y conexión de sus partes distintos del orden y conexión que tienen nuestras ideas. La identificación de lo uno con lo otro, del *logos* con el ser, formulada en las palabras de Spinoza —*ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*—, es la transgresión, la ligereza que el racionalismo añade al recto uso limitado de la razón. Leibniz descubre indeliberadamente su viciosa propensión cuando hacia el fin de sus *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* dice: *Je ne conçois les choses inconnues ou confusément connues que de la manière de celles qui nous sont distinctement connues.* Aquí se hace patente el caprichoso propósito. Arbitrariamente se supone que los estratos de la realidad donde no penetra nuestra mente están hechos del mismo tejido que el breve trozo conocido, no advirtiendo que si éste es conocido se debe a que acaso sea el único cuya estructura coincide con nuestra razón.

En esta frase de Leibniz transparece el secreto recóndito del espíritu racionalista. Este secreto consiste en que, a despecho de las apariencias, el racionalismo no es una actitud propiamente contemplativa, sino más bien imperativa. En lugar de situarse ante el mundo y recibirlo en la mente según es, con sus luces y sus sombras, sus sierras y sus valles, el espíritu le impone un cierto modo de ser, le imperializa y violenta, proyectando sobre él su subjetiva estructura racional. Kant llegará a declararlo: «No es el entendimiento quien ha de regirse por el objeto, sino el objeto por el entendimiento». Pensar no es ver, sino legislar, mandar. La resistencia que el mundo ofrece a ser entendido como pura racionalidad, no lleva al fanático racionalista a mudar de actitud. Antes bien, como el cuento popular refiere, espera que el mundo rectifique y, ya que no hoy, se comporte mañana según la razón. De aquí el futurismo, el utopismo, el radicalismo filosófico y político de los dos últimos siglos. Fichte, que no se muerde la lengua, lo dirá con su cinismo romántico de alemán. El papel de la razón no es comprender lo real, formar en la mente

copias de las cosas, sino «crear modelos» según los cuales éstas han de conducirse. Cuando lord Kelvin decía que no podía comprender un proceso natural si no lograba antes fabricar un «modelo», se refería al esquema mecánico que la física racional construye para explicarse los fenómenos. Sin embargo, esta expresión del físico inglés tiene una raíz común con la anterior del metafísico alemán. El racionalismo tiende dondequiera, y siempre, a invertir la misión del intelecto, incitando a éste para que, en vez de formarse *ideas* de las cosas, construya *ideales* a los que éstas *deben* ajustarse. De esta manera, la realidad se convierte, de meta con la que aspira a coincidir la pura contemplación, en punto de partida y material, cuando no mero pretexto para la acción. Así en Fichte se define formalmente la realidad, el ser, como la estricta contrafigura de la idealidad, de lo que *debe ser*. De donde resulta que se la reduce a simple punto de inserción para nuestras acciones; por tanto, a algo que, de antemano y preconcebidamente, existe sólo para ser negado y transformado según el Ideal. A la postre, el racionalismo descubre su auténtica intención, que consiste, más que en ser teoría, en sublevarse como intervención práctica y transmutar la realidad en el oro imaginario de lo que *debe ser*. El racionalismo es la moderna piedra filosofal.

Precisamente, lo que en el racionalismo hay de anti-teórico, de anti-contemplativo, de anti-racional —no es sino el misticismo de la razón—, me lleva a combatirlo dondequiera que lo sospecho, como una actitud arcaica, impropia de la altitud de destinos a que la mente europea ha llegado. Todos esos untuosos o frenéticos gestos de sacerdote que hace el «idealismo»; todo ese «primado de la razón práctica» y del «debe ser», repugnará al espíritu sediento de contemplación y afanoso de ágil, sutil, aguda teoría.

Revista de Occidente, octubre 1924.

LAS ATLÁNTIDAS

(1924)

LA MODA SUBTERRÁNEA

En vista de que la curiosidad universal gravitaba hacia la tumba de Tutanhamon, se ha hablado una vez más airadamente contra la moda. Confieso no haber entendido nunca muy bien qué género de fulminaciones se presume condensar sobre un acto humano cuando se le declara mero efecto de la moda. ¿Se cree, por ventura, que con ello se le ha extirpado toda realidad y significación, o que, cuando menos, se le ha relegado a la zona de lo arbitrario, donde nada tiene raíces ni íntima lógica? Yo me temo que este desdén a la moda, fundado en considerar superficiales y frívolas sus manifestaciones, revele más bien la superficialidad del desdeñoso. Pues a poco que se medita, aparece la moda como una dimensión permanente de la vida espiritual, que se desenvuelve conforme a leyes ni más ni menos rigorosas que las dominantes sobre los demás fenómenos históricos. Pongamos que consiste la moda en una frívola manera de interesarse por las cosas, falta de constancia y reflexión. No obstante, el hombre meditador, que no se satisface con juicios sumarios, ni cree haber hecho nada importante con mostrar su aprobación o menosprecio de los acontecimientos, se sentirá siempre atraído por el irónico misterio que se oculta en las variaciones de la moda. ¿Por qué se dirige hoy ésta hacia tal objeto determinado y no hacia tal otro? Por ninguna razón, se dirá: precisamente es la arbitrariedad el único régimen de la moda. Pero esto es decir demasiado. Desde Leibniz sabemos, dado que antes se ignorase, que nada acontece sin razón suficiente. Las cosas del mundo son innumerables; si la moda prefiere hoy una de ellas y la destaca de todas las demás, alguna razón habrá. Esta razón será distinta de las que

conocemos y consideramos «serias». Pero el sernos desconocida indica sólo que, tal vez, es más profunda. A la altura en que nos hallamos en el conocimiento del hombre y de la historia no se puede mantener la vana creencia de que las actividades racionales son lo más hondo en nosotros. Por el contrario, todo acto que ejecutamos en virtud de alguna razón es, por lo mismo, superficial, si se compara su mecánica, relativamente simple, con las insondables complicaciones que encierra nuestro organismo. Cuando razonamos, nos parecemos mucho los unos a los otros, lo cual revela que en el razonamiento no intervienen las porciones más profundas e intrincadas de nuestra personalidad. En cambio, lo que aparentemente es caprichoso viene engendrado por las fuerzas más íntimas de nuestra vital economía. El acto de abrir una puerta, que es un acto útil, no se puede ejecutar más que de una manera o, a lo sumo, con ligerísimas variantes; empero, el gesto inútil con que acompañamos la elocución es diferente en cada individuo, y expresa, por lo mismo, con suma delicadeza, su radical peculiaridad. Por esta razón es un error desdeñar los caprichos de la moda; si los analizamos, nos servirán como datos de la más fina calidad para insinuarnos en lo recóndito de una época.

El caso presente no ofrece duda alguna. La movilización de la curiosidad hacia la tumba de Tutanhamon no es obra de un puro azar. Coincide con otros muchos fenómenos de la hora actual, y es acaso uno de los síntomas más auténticos de la sensibilidad que habita hoy los senos del alma europea.

Da pena ver la facilidad con que las gentes se dejan desorientar en la apreciación de las realidades sociales. No se advierte que éstas se presentan bajo una óptica especial, cuyos índices de refracción y reflexión hay que tener en cuenta. Si alguien dijese que lo que hoy preocupa a Europa es la liquidación de los problemas de postguerra, cometería una inexactitud. Claro es que estos problemas preocupan; pero lo característico del momento presente es que Europa acude a resolverlos sin fe, sin entusiasmo, sin esperanza, sin afición. No atiende libremente a esas urgentes cuestiones, no se sume en ellas por espontáneo impulso, sino que le han sido planteadas desde fuera, y, quiera o no, tiene que irlas solventando. Le preocupan, pues, como una enojosa obligación a que es forzoso hacer frente. Por lo mismo, trabaja en esos problemas sin afición, escatimando cuanto puede sus energías, procurando libertar la mayor porción de éstas para que vaquen a temas más de su gusto. De aquí la torpeza y la lentitud con que se arrastra toda esta faena de liquidar las con-

secuencias de la guerra. «Para lo que se tiene gusto, se tiene genio», decía Schlegel. La falta de genialidad que Europa está revelando en la solución de los conflictos políticos y económicos, residuo del bélico suceso, hace patente que sus propensiones y apetitos espontáneos van en otra dirección.

En cambio, sí es característico de la hora actual la atracción que siente el europeo por las épocas humanas más remotas o las civilizaciones más distantes. No sólo interesa Tutanhamon y la egiptología; no sólo se excava en el valle del Nilo. Hace poco notificaban los periódicos que se han descubierto en Laponia los restos subterráneos de una antiquísima civilización. En Mesopotamia trabajan los azadones con fervor superlativo. La prehistoria horada por todas partes el planeta, y se siguen sus exploraciones con mucha más ilusión que los debates en la Sociedad de Naciones.

En los últimos veinticinco años se ha ampliado gigantescamente el horizonte histórico. El aumento del área tradicional en que se movía la historia se ha producido casi a la par en cuatro dimensiones distintas, que han tallado otras tantas facetas de sensibilidad en el espíritu europeo: una es la antedicha prehistoria; otra, la penetración en las civilizaciones del Extremo Oriente; otra, la etnografía de los pueblos salvajes; otra, en fin, el descubrimiento de las Atlántidas.

Las Atlántidas son las culturas sumergidas o evaporadas. Ellas representan el fenómeno más sorprendente de la historia. Hace un siglo, nadie hubiese aceptado seriamente la posibilidad de que pueblos un tiempo poderosos, creadores de culturas completas, causantes de grandes acciones y reacciones históricas, hubiesen llegado a borrarse de la memoria humana, a desvanecerse como fantasmas y vagos espectros. Se creía que, con más o menos detalles, era completamente conocido el elenco de las civilizaciones humanas. Sin embargo, el descubrimiento de los pueblos prebabilónicos, sumeros y acadienses abrió un portillo a las más extrañas posibilidades. Poco después reaparecía la cultura del Asia Menor; más tarde, la cretense, que es un eslabón esencial de toda la historia antigua. Cuando el revelador de esta última, el banquero Schliemann, se embarcó para Troya, los filólogos europeos sonreían escépticamente, como si se tratase de una aventura demencial. Querer ir a Troya significaba lo mismo que querer, despierto, irse a vivir al ensueño que se ha tenido en la noche. Troya era una ciudad imaginaria, inventada por los homéridas. El viaje hacia ella sólo podía hacerse a lomo de Pegaso o en nao de argonauta. Pero he aquí que

de la tierra, bajo las piquetas de Schliemann, emergen no una Troya, sino varias superpuestas; algunas, miles de años más viejas que la de Homero. La ciudad quimérica, cimentada sobre los hexámetros rapsódicos, se concreta en evidentes sillares, en columnas rotas, en esculturas, en ánforas. En Mykene, en Tyrinto, bajo la tierra helénica, aparecen ciudades análogas a esas Troyas sumergidas; se trataba no de una ciudad, sino de toda una civilización, que se había extendido por todo el Oeste mediterráneo, e influyó profundamente en el extremo occidental. Era la cultura egea o cretense, nexo vital entre el Asia y el Egipto, de un lado, y la posterior historia eurafricana de otro.

Tales resultados han convertido la excavación en un acto mágico. Es una nueva e inesperada forma de agricultura. Se cava para recoger cosechas sembradas hace miles de años. Troya ha sido el espléndido tubérculo, la gigantesca trufa histórica, que nos ha abierto el apetito. El arte de excavar es hoy uno de los más estimados en Europa. Con el frenético entusiasmo que ha sido siempre la virtud suma y el mayor vicio de los europeos, se dedican a escarbar por todas partes. Si se nos deja, haremos del mundo un agujero.

LA CULTURA TARTESIA

Se comprende que de todas las ampliaciones experimentadas por nuestro horizonte es ésta, producida en la dimensión de profundidad, la más inquietante y sugestiva. En ella todo es posible. Por eso hay arqueólogos y etnógrafos que se dedican a buscar la Atlántida, no en el sentido genérico a que antes me refiero, sino en el más concreto e individual: la Atlántida de que hablaron Platón y Teopompo como de una deleitable quimera.

Schulten, el excavador de Numancia, acaba de publicar un libro, titulado *Tartessos: contribución a la historia más antigua de Occidente*. Por un error inveterado se daba el nombre de Tartessos a Cádiz (Gades), ciudad fundada por los fenicios. Schulten rectifica esta equivocación y prueba la existencia de una magnífica ciudad, mucho más antigua que Gades, a orillas del Guadalquivir, capital de un vasto reino y centro de una admirable cultura multimilenaria. En su opinión, este pueblo es la auténtica Atlántida. Existe, efectivamente, una rara coincidencia entre la descripción platónica y estas islas tartesias que forma en su desembocadura el río bético.

Schulten ha encontrado en un poema geográfico muy conocido, la *Ora maritima*, o Itinerario de las costas peninsulares de Avieno, compuesto en el siglo I de Jesucristo, grandes porciones de otro libro de viajes mucho más antiguo. Se trata de un periplo ejecutado por un marsellés del siglo VI antes de Jesucristo. El viajero masaliota ha visitado Tartessos momentos antes de su destrucción por los cartagineses. Con abundancia de detalles describe este Baedeker antiquísimo toda la costa que corre desde su patria, Marsella, por el Levante español, y salvando el estrecho de Hércules (Gibraltar), sesga el Atlántico y sube por Portugal hasta Lisboa. Nombra las ciudades ribereñas donde su nave reposa y describe las rutas interiores.

Si se suman a este torso los miembros dispersos de noticias que sobre Tartessos asoman en la Biblia, en documentos asirios, en Hesiodo, Estrabón, etc., llega a obtenerse una figura bastante completa de la civilización tartesia, la más vieja de Occidente.

Su territorio se extiende desde Cintra, en Portugal, hasta Alicante; se asemeja, pues, con sugestiva aproximación al territorio que hoy llamamos reino de Andalucía. Esta coincidencia llega a ser inquietante cuando se advierte que ya entonces la llanura sevillana y cordobesa gozaba larga fama por sus toros, por la agilidad y buena gracia de sus habitantes, que eran, en cambio, los menos belicosos de España. En efecto, el lucido reino, ya entonces legendario por sus riquezas, sobre todo metálicas, se entrega con deplorable facilidad a todo invasor, al menos desde que existen noticias fehacientes sobre él. En el siglo IX lo descubren los fenicios, y sin grandes esfuerzos lo supeditan, fundando cerca de la capital la factoría de Gades. En el siglo VII lo redescubren los focenses, finos, delicados viajeros de Grecia, que se imponen por hábil persuasión. Schulten empareja este descubrimiento de Tartessos con el de América: ambos duplicaron el universo conocido. Hasta el crucero focense, el «mundo», para los mediterráneos, se reduce al seno oriental. Al salvar el estrecho los focenses agregan al mar incluso otro mar indefinido y misterioso, del que, sin embargo, llegan a conocer la costa europea hasta Bretaña e Irlanda. En Tartessos encuentran un rey suave y pacífico, enormemente rico, a quienes ellos llaman *Argantonios*, es decir, el hombre de la plata, el argentino. Sus súbditos son los más cultos entre los iberos; usan de la escritura y poseen de tiempos remotos anales en prosa, poemas y leyes en forma métrica que, según ellos, datan de seis mil años. Un siglo después los cartagineses se apoderan de la capital mediante un cerco, ilustre por ser la primera vez que se emplea contra las murallas el ariete. Schulten no deduce,

a mi juicio, todas las sospechas que ese dato sobre la antigüedad de las leyes tartesias, unido a la falta de arrestos belicosos, puede arrojar. Un pueblo que tiene leyes de seis mil años, y aunque fueran de tres mil, es inexorablemente un pueblo en decadencia. El hecho de que, según Estrabón, los indígenas tuviesen conciencia de la vetustez de su legislación, significa simplemente que se sentían viejos, en fatiga histórica, decadentes. Ello es que cuanto se sabe de su cultura emana una blandura romántica tan femenina, que sólo puede darse en un pueblo arribado al extremo otoño. Resuena en el periplo masaliota toda la delicia que el viajero siente al posar en la urbe milenaria, «cuyos altos muros se reflejan en las aguas del río». Se presume que halla una vida muelle, pulida, deleitosa, propia de una raza que ha llegado a esos refinamientos de última hora y se ha instalado en una de esas posturas vitales perfectas, redondeadas, de insuperable comodidad. Diríase que ha fondeado en la Sevilla de nuestros días o entra en la Roma del Bajo Imperio, «que ve llegar los grandes bárbaros blancos» sin perturbar su languidez. La costa está llena de templos románticos, dedicados a divinidades hembras de nombres sentimentales. En la desembocadura del río se adora a una Venus, a una diosa celeste que es un lucero, la «Lux divina», de donde deriva el nombre actual del sitio, Sanlúcar. Poco más allá, en la isleta de San Sebastián, hay otro templo a la diosa marina, que Avieno llama Venus Marina, y el viejo periplo por él traducido debió llamar Afrodites Euploia, algo así como Nuestra Señora de la Buena Mar. Junto a Málaga hay una «Isla Noctiluca», donde debió existir un centro de culto a la Luna, nocturna luciente. Añádase a esto que los tartesios respetaban sobremanera a los ancianos y eran, por tanto, un pueblo de viejos, síntoma característico de las civilizaciones en que no hay ya nada que hacer. Con todo esto, no es extraño que Tito Livio pueda decir: *Omnium Hispanorum maxime imbelles habentur Turdetani*—los turdetanos (tartesios) son los menos guerreros entre los españoles. La fácil invasión de los árabes, catorce siglos después, obliga a meditar sobre esta persistencia extraña del pacifismo turdetano.

Y, sin embargo, en un estrato de tradición más antiguo que la época focence, se entrevé que los griegos tuvieron de la civilización atlántida una idea muy distinta. Es curioso advertir que las últimas hazañas de Hércules —los toros de Gerión, las manzanas de las Hespérides y la sumisión del can Cerbero— fueron localizadas en el país tartesio, donde, a la par, se fijan las dos columnas herácleas. Gerión, rey de Tartessos, es un gigante bravo, con tres cuerpos

—alusión probable a las tres islas que entonces formaban el delta del Guadalquivir—. En su reino se sitúa el Averno, o Erebo, y en efecto, el periplo masaliota nombra una laguna en Huelva que se llama «palus Erebi» —probablemente nuestro Palos de Moguer—. El que hoy llamamos Río Tinto por la oscuridad de sus aguas, ennegrecidas al filtrarse en los filones de las minas famosas, fue la terrible ribera infernal para las gentes imaginativas de Jonia y de Ática.

No podría yo determinar el valor de la obra de Schulten, ni es ello tampoco urgente para la intención que me ha movido a comentarla. Me interesa sobre todo, como síntoma de la actual sensibilidad europea, que mientras en la superficie parece muy preocupada por la liquidación de la guerra, en su fondo secreto se dispone a aparejar hacia Atlántidas, a huir del presente y refugiarse no se sabe bien donde—en lejanías, en profundidades, en ausencias. Vivimos una hora muy característica de transición espiritual, y aún son pocos los que han llegado a tierra nueva y estadiza. Los demás viven en fuga sentimental, dispuestos a ausentarse de lo que constituye la forma ya caduca, pero aún vigente, de la existencia europea.

EL HORIZONTE HISTÓRICO

La historia es una de las ciencias que en los últimos años han sufrido más hondas variaciones. El horizonte histórico de Europa se ha ampliado súbitamente y en proporciones gigantescas. Yo considero que este hecho es de una importancia incalculable, y errará en sus previsiones sobre el futuro de los pueblos occidentales todo el que no acierte a atribuirle su debido rango. Pocas peripecias más graves pueden acontecer en el seno de una civilización que una mudanza de su horizonte. Esta línea lejana, y en apariencia inerte, que circunscribe la existencia del hombre, es uno de los máximos agentes del proceso histórico. Por eso conviene formarse de él una idea más exacta, y en vez de interpretarlo como algo exánime y externo a la vida, ver en él un órgano vivo que colabora activamente en los destinos del hombre.

Cuando el historiador quiere penetrar en la intimidad de alguna vieja civilización, cuando intenta verdaderamente comprenderla, se ve forzado a hacerse tres o cuatro preguntas previas, siempre las mismas. Como para orientarnos en el espacio tenemos ante todo que fijar los cuatro puntos cardinales, esas tres o cuatro cuestiones, una

vez resueltas, permiten determinar la polarización de aquella vida antigua. Pues bien: la primera de esas preguntas se refiere al horizonte: ¿Qué horizonte planetario existe para los hombres de esa civilización? ¿Qué porción del mundo les era conocida; de qué otros pueblos sabían? A primera vista, es ésta la cuestión más externa y superflua que cabe plantearse. Parecería natural que para entender el espíritu de un pueblo bastase con averiguar lo que él mismo y su tierra fueron. ¿A qué viene tomar ese rodeo y filtrarse en el alma de una raza partiendo de lo más periférico de ella, de sus ideas sobre lo extraño y distante?

La vida es siempre ecuménica, universal. Cada gesto que hacemos, cada movimiento de nuestra persona, va hacia el universo, y nace ya conformado por la idea que de él tengamos. El poderoso impulso con que el buitre enjaulado hace su magnífico despliegue de alas no corresponde a la angostura de su prisión, sino que nace inspirado por la idea vulturina del mundo —una idea amplísima, vasta, de enormes espacios libres. Hecho a volar sobre continentes, no sabe reprimir su ímpetu, y las fuertes plumas remeras se le despeinan una y otra vez, heridas por los barrotes confinantes. Siempre acontece así: en la formación de nuestras ideas más elementales, de nuestras acciones, empresas, usos, ha intervenido como un factor primario la fisonomía que al universo atribuíamos. El equilibrio casi imperturbable que caracteriza a la historia egipcia y que da forma a sus instituciones, creencias, costumbres, es incomprensible si no se advierte que el horizonte del pueblo egipcio era muy reducido y de configuración tal que pudo prácticamente creerse solo en el mundo. Se debiera haber observado que la profunda inquietud de las instituciones sucede siempre a épocas muy viajeras; la ampliación del círculo vital, el hallazgo de otros pueblos fuertes, distintos del propio, obran como un fermento en la sociedad que hasta entonces había permanecido encerrada dentro de sí misma. Como dice el adagio alemán, «cuando se hace un largo viaje, se trae algo que contar». El retorno de los cruzados suscita en la Europa del siglo XIII una transformación tan honda que acaso sea la mayor de toda su historia. La convivencia de los feudales emigrantes con los pueblos de Oriente quiebra la ingenuidad del horizonte medieval, perfora en él inquietadoras brechas hacia un trasmundo exótico y deja para siempre instalado en las razas germanolatinas un fecundo desequilibrio. Los judíos son, dondequiera, un ingrediente de desasosiego —a mi juicio, benéfico—, porque han rodado mucho por el planeta, se sienten más cosmopolitas que ningún otro pueblo, y la

circunferencia de su horizonte no coincide nunca con la del país donde se hospedan, siempre más reducida. Cuando dos hombres entran en relación, perciben al punto, más o menos claramente, la diferencia o igualdad de sus radios cósmicos. La distinción que suele hacerse entre el «espíritu provinciano» y el «espíritu de capitalidad» se reduce a una cuestión de dimensiones horizontales.

La vida es, esencialmente, un diálogo con el contorno; lo es en sus funciones fisiológicas más sencillas como en sus funciones psíquicas más sublimes. Vivir es convivir, y el otro que con nosotros convive es el mundo en derredor. No entendemos, pues, un acto vital, cualquiera que él sea, si no lo ponemos en conexión con el contorno hacia el cual se dirige, en función del cual ha nacido. Si creyésemos que los buitres han nacido para vivir en jaulas, su gesto de hercúleos voladores nos parecería superlativo, frenético, absurdo. Y es que, naturalmente, para entender un diálogo hay que interpretar en reciprocidad los dos monólogos que lo componen. El ala del buitre responde al libre espacio de los cielos, como la pinza de la hormiga a la cintura del grano cereal. A toda hora cometemos injusticias con nuestros prójimos juzgando mal sus actos, por olvidar que acaso se dirigen a elementos de su contorno que no existen en el nuestro. Cada ser posee su paisaje propio, en relación con el cual se comporta. Ese paisaje coincide unas veces más, otras menos, con el nuestro. La suposición de que existe un medio vital único, donde se hallan inmersos todos los sujetos vivientes, es caprichosa e infecunda. En cambio, la nueva biología reconoce que para estudiar un animal es preciso reconstruir antes su paisaje, definir qué elementos del mundo existen vitalmente para él; en suma, hacer el inventario de los objetos que percibe (1). Cada especie tiene su escenario natural, dentro del cual cada individuo, o grupo de individuos, se recorta un escenario más reducido. Así el paisaje humano es el resultado de una selección entre las infinitas realidades del universo, y comprende sólo una pequeña parte de éstas. Pero ningún hombre ha *vivido* íntegro el paisaje de la especie. Cada pueblo, cada época, operan nuevas selecciones sobre el repertorio general de objetos «humanos», y dentro de cada época y cada pueblo, el individuo ejecuta una última disminución. Sería preciso yuxtaponer lo que cada uno de nosotros ve del mundo a lo que ven, han visto y verán los demás individuos para obtener el escenario total de

(1) Véase el libro de J. von Uexküll: *Ideas para una concepción biológica del mundo*, 1922.

nuestra especie. Por eso decía genialmente Goethe que «sólo todos los hombres viven lo humano».

Evitemos, pues, el suplantar con «nuestro mundo» el de los demás. Otra cosa lleva irremediablemente a la incomprensión del prójimo. Un caso muy frecuente de ésta es, por ejemplo, nuestro erróneo juicio sobre el hombre enamorado. Como no solemos encontrar en la mujer que nos es indiferente las gracias y virtudes justificantes del ademán apasionado que sorprendemos en su amador, nos parece haber caído éste en frenesí. Decimos que el amor es ciego y creador de fantasmagorías. La teoría stendhaliana del amor —radicalmente falsa— supone que se trata de una faena de «cristalización» en que ilusoriamente depositamos sobre la persona querida cuantas perfecciones hemos imaginado. Esta opinión es típica del siglo XIX, que ha tendido en todos los órdenes y problemas a explicar los fenómenos normales como formas incipientes de lo patológico. Así, para Taine, viene a ser la percepción sana un caso de alucinación colectiva, como para Lombroso era el genio una cierta demencia. Esta predilección por lo patológico emana simplemente del pesimismo preconcebido, de la acritud y omnímodo resentimiento que actuaban en los senos del alma europea durante la pasada centuria.

¿Quién es el juez de la salud? —se preguntaba Aristóteles. ¿Por qué se ha de considerar como decisivo el punto de vista del indiferente y no el del enamorado? Tal vez la visión amorosa es más aguda que la del tibio. Tal vez hay en todo objeto calidades y valores que sólo se revelan a una mirada entusiasta. «Hay que quitar la venda al Amor y devolverle el disfrute de sus ojos» —decía Pascal, oponiéndose a la opinión vulgar. Según esto, el amor sería zahorí, sutil descubridor de tesoros recatados. No es cosa de que ahora, a la ligera, desarrollemos este asunto de tan alta sugestión, sobre el cual circulan las ideas más toscas. Sólo diré que, a mi juicio, si se analiza el fenómeno de este sublime sentimiento, se encuentra pronto que el amor no ve, pero no porque sea ciego, sino porque su función no es mirar. El amor no es pupila, sino, más bien, luz, claridad meridiana que recogemos para enfocarla sobre una persona o una cosa. Merced a ella queda el objeto favorecido con inusitada iluminación y ostenta sus cualidades con toda plenitud. Podrá, pues, darse el caso de que el enamorado cree ver lo que en rigor no ve, como a veces nos pasa en la visión material de las cosas, sin que por eso nos declaremos ciegos habituales. Pero lo normal es que el hombre amador de un ser o de un objeto tenga de ellos una visión más exacta que el indiferente. No; el amor ni miente, ni ciega, ni alucina:

lo que hace es situar lo amado bajo una luz tan favorable que sus gracias más recónditas se hacen patentes. Cuando voy con un extranjero por la tierra castellana, nuestras impresiones divergen, pero no porque yo atribuya a mi gleba nativa gracias ficticias que en realidad no posee, sino porque mi mirada fervorosa sorprende en la campiña recatados encantos, que el forastero indiferente no acierta a descubrir. El amor es, por lo pronto, un grado superior de atención. Fuera, pues, más agudo y más sabio envidiar al hombre apasionado que tacharle de iluso. Su paisaje es tan real como el nuestro, sólo que es mejor.

Esta doctrina del paisaje vital es, en mi entender, decisiva para la historia, que, a la postre, no consiste sino en una hermenéutica o interpretación de las vidas ajenas. Pues bien; el horizonte es un elemento de ese paisaje, y representa el dato de su amplitud y variedad.

Cuando la vida que queremos entender nos es muy distante y enigmática, el método más seguro de insinuarnos en ella será comenzar por su periferia y fijar su horizonte. Cuando, por el contrario, la vida de que se trata nos es próxima y afín, podemos desde luego inclinarnos sobre cualquiera de sus actos —ideas, gestos, usos— y ver en ellos preformada la forma de su horizonte, como en la curvatura de la espiga adivinamos el sesgo de los vientos reinantes. Este es nuestro caso frente a norte y sudamericanos. Se puede partir de su modo de moverse, de la inflexión de su lenguaje, de sus escritos e instituciones, para reconstruir fácilmente el horizonte que se ajusta al corazón del hombre porteño o «yankee». El tema sería atractivo porque en los grandes pueblos americanos —Estados Unidos y Argentina— el horizonte vital ofrece ciertas peculiaridades que hasta ahora no se habían dado en la historia.

Hay, en efecto, pueblos que nacen y se van formando en una relativa soledad. El mundo es su mundo, el pequeño círculo donde su existencia germina, dentro del cual son ellos el único pueblo; por lo menos, el único que cuenta. Esto aconteció con Egipto y China. El chino y el egipcio, en la época de su génesis, se creen la humanidad. En torno suyo hallan sólo algunas tribus bárbaras, sin poder ni prestigio, que contribuyen únicamente a subrayar la singularidad de su gran nación. Por esto, toda la civilización egipcia y china parten en sus principios básicos de suponer que es cada uno de ellos el pueblo central. Sólo así se explica, por ejemplo, la idea eje del Celeste Imperio: que el emperador es padre de los hombres y que de su conducta depende no sólo la felicidad de su nación, sino

el recto curso de los astros. El horizonte chino es cósmico, incluye todo el universo para ellos y tiene en la figura del emperador su centro dinámico. (Recuérdese, de paso, que los chinos distinguen cinco puntos cardinales, por añadir un quinto, que es el centro.)

Pero hay otros pueblos que nacen en épocas y lugares de mucho tránsito. Antes de que se hayan formado saben de otras razas y de otros poderosos Estados. Tales pueblos comienzan desde luego con un vasto horizonte donde ellos se localizan excéntricamente. Este fue el caso de Roma. Etruscos, cretenses, fenicios, griegos, cartagineses, surcan el mar nativo, labrando con el arado de sus quillas un ámbito enorme que va de Siria al Atlántico. Roma se encuentra todo un mundo ya hecho sin ella, y no pudo nunca sentirse el centro de él. Al contrario, toda su alma se mantiene, tensa como un arco, bajo la inspiración de este propósito: conquistar ese mundo preexistente, anterior a ella. De aquí su conservatismo. Su horizonte está ya prefijado por el pretérito. La causa de la muerte de César fue la incomprensión, por parte del tradicionalismo romano, de la formidable ampliación de horizonte que la conquista de Galia significaba. El Estado romano no quería tierras nuevas. El viejo horizonte aprendido en la mocedad latina, cuando era Roma una aldea de cuatro barrios —*Roma quadrata*—, se había anquilosado, y dilatarlo equivalía a romperlo.

Los Estados Unidos o la Argentina pertenecen a esta clase de pueblos, nacidos excéntricamente, cuando un vasto mundo, un universo, estaba ya formado. Sin embargo, quien sepa interpretar los ademanes americanos advierte pronto que en ellos se oculta una germinal tendencia a sentirse centro. Esto es algo muy específico del alma americana. La doctrina de Monroe, que en apariencia se limita a dividir en dos mundos *el* mundo, significa, vitalmente proyectada hacia el mañana, un primer conato de desplazar el centro del universo desde Europa hacia América. ¿Cómo es posible en América esta corrección *a posteriori* del horizonte primitivo? ¿Cómo los grandes pueblos americanos, nacidos bajo condiciones en cierto sentido parejas a Roma, no se sienten en el fondo de sí mismos y allende las devociones o entusiasmos por otros pueblos más viejos, no se sienten, digo, excéntricos? La razón me parece clara. El espíritu romano, como toda la Edad Antigua, gravita hacia el pretérito. El europeo, en cambio, es, tal vez, la primera manifestación histórica de futurismo colectivo. La Edad Moderna, entre cosas menos valiosas, ha conseguido gloriosamente desviar la gravitación en sentido del porvenir. Todo el entusiasmo de chinos, griegos, latinos, por

el pasado —la Edad de Oro, la Edad ejemplar era localizada en el comienzo de los tiempos— se convierte dentro del europeo moderno en fervor hacia el futuro. Lo bueno, lo mejor, no está para nosotros en el ayer, sino en el mañana. Ahora bien; el europeo tiene pasado, lo lleva en sí, acaso lo arrastra. Su futurismo es más bien un deseo de ser futurista. Esta dualidad, este no poder desasirse del ayer y pretender, sin embargo, encajar en él la utopía del mañana, ha hecho de Europa el territorio revolucionario por excelencia. Ni en Asia ni en América ha habido propiamente revoluciones. Por el contrario, el americano es el europeo moderno que renace en plena modernidad, exento del pasado. De aquí esa resuelta gravitación hacia el porvenir que observamos en todo americano «pura sangre».

Esta inversión de la dinámica vital en el orden del tiempo complica la estructura del horizonte «yankee» o argentino. Porque resulta que el universo actual no es para ellos el definitivo; antes bien, el hecho de ser actual y, por tanto, precipitado del ayer, lo descalifica, lo condena a desaparecer y a ser sustituído por otro universo futuro, del cual América será el centro.

ETNOLOGIA

Uno de los fenómenos en que más sutilmente se reflejan las mudanzas de sensibilidad histórica es el cambio de colocación, dentro de la perspectiva intelectual, de ciertas disciplinas. En el siglo XIX, por ejemplo, se hallaba instalada en el centro de las ciencias históricas la filología clásica. Gramática, literatura, historia de griegos y romanos constituían las disciplinas reguladoras para toda investigación histórica. Ellas imponían sus métodos y puntos de vista, sus problemas y corolarios, dondequiera que surgía alguna cuestión de humanidad pretérita. La vieja idea de que griegos y romanos eran los pueblos «clásicos», corroborada por el hecho de que nuestra civilización ha recibido de ellos profundas influencias, dio origen a este pernicioso favoritismo.

Pues bien: hoy las cosas han cambiado. La filología clásica parece haber caído en súbita esterilidad, al tiempo que en su derredor surgen nuevos problemas gigantescos, de dimensiones vastísimas, ante los cuales el helenista y el latinista nada o muy poco tienen que decir. Ha producido esto un rápido desplazamiento de la filología clásica hacia un plano más modesto de la atención científica.

En su lugar, jóvenes disciplinas avanzan y atraen la curiosidad de los mejores. Así la prehistoria y la etnología.

Estas dos ciencias de última hornada, aun en su iniciación, han dilatado incalculablemente la línea del horizonte histórico en las dos dimensiones de espacio y tiempo. Si antes la historia era casi exclusivamente la historia del Mediterráneo, hoy se extiende horizontalmente a todo el planeta. Parejamente, en la dimensión vertical, las excavaciones y el estudio etnológico de residuos culturales en los pueblos primitivos han agrandado cronológicamente el ámbito histórico. ¡Qué son los seis mil años de la historia tradicional, comparados con las vastas lontananzas de la prehistoria!

El progreso de la etnología ha ocasionado, además, una transmutación radical en nuestra idea de la cultura. Mientras teníamos del cosmos histórico una visión provincial, mediterránea y europea, cultura quería decir una cierta manera ejemplar de comportarse. No había más que una cultura, la nuestra, del presente. La Edad Media, Grecia, Roma, Egipto, eran sólo etapas al través de las cuales se había llegado a la actual perfección. Cualquier otro sistema de formas religiosas, intelectuales, políticas, era automáticamente desvalorado como inculto. Habíamos, pues, hecho de la cultura un concepto estimativo y una norma.

Pero el etnólogo, obligado a penetrar en el secreto de pueblos completamente dispares de los europeos y mediterráneos, ha tenido que intimar con sus modos de pensar y sentir. Poco a poco fue advirtiendo que aquellos usos «bárbaros» y aun «salvajes», aquellas ideas grotescas o absurdas, tenían un profundo sentido, una exquisita cohesión. Eran, a la postre, una manera de responder al cosmos circundante muy distinta de la nuestra, pero no menos respetable. Eran, en suma, otras culturas.

Gracias a la etnología, el singular de la cultura se ha pluralizado, y al pluralizarse ha perdido su empaque normativo y trascendente. Hoy la noción de cultura deriva hacia la biología y se convierte en el término colectivo con que denominamos las funciones superiores de la vida humana en sus diferencias típicas. Hay una cultura china y una cultura malaya y una cultura hotentote, como hay una cultura europea. La única superioridad definitiva de ésta habrá de ser reconocer esa esencial paridad antes de discutir cuál de ellas es la superior. El hotentote, en cambio, cree que no hay más cultura que la hotentote.

LOS «ÁMBITOS CULTURALES»

Conviene, sin embargo, mostrar con alguna mayor precisión cuál ha sido la ruta por la cual se ha llegado a esa ampliación del punto de vista.

Hasta fines del siglo pasado la etnología emplea métodos que arrastran un error inicial. Sólo pueden atacar hechos aislados. Toman un utensilio, o una costumbre, o una institución, y, desintegrándolo de las demás manifestaciones vitales de un pueblo, lo someten a su química particular. De esta manera no se llegará nunca a descubrir una ley etnológica. Porque el hecho etnológico es un fenómeno biológico que sólo existe y posee sentido en la unidad de un organismo. La vida no se puede atomizar. El «á-tomo» vital es precisamente el in-dividuo. Ambos términos encierran una sabia amonestación para que no dividamos lo indivisible. El hecho de que el cuerpo físico tolere su división en unidades independientes —los átomos— demuestra simplemente que el cuerpo físico no es un individuo; pero no asegura que acontezca lo mismo con el cuerpo vivo. El siglo XIX, obsesionado por la física, quiso llevar el atomismo a toda la realidad; por esta razón ha fracasado tan gravemente en cuanto se refiere a la vida, así en biología animal como en biología histórica.

Para no hablar sino de esta última, es de advertir que hoy se halla bajo la impresión de un amplio fracaso, el cual sería triste si en ciencia una desilusión no implicase una nueva ilusión, ya que el reconocimiento de un error es la posesión de una nueva verdad. La ciencia histórica se da ahora cuenta de que tiene que volver a empezar. Había dejado a su espalda, sin resolver, una cuestión previa, a saber: ¿cuál es el objeto histórico? Porque un uso o una creencia religiosa, una fórmula jurídica o un modo de edificar no son propiamente objetos históricos, como no lo son el asesinato de César o la partida de las carabelas colombianas. Todas esas cosas son sólo trozos, fragmentos de un objeto histórico. Según se presentan, en su estado fragmentario, carecen de realidad histórica, y es inútil buscar en ellos su ley, como sería inútil buscar el sentido de una palabra suelta en un lenguaje desconocido. Cada vocablo es un pedazo del gran organismo expresivo del lenguaje, que no se ha formado sumando a una palabra otra, sino al revés, por la prolificación de un núcleo complejo, es decir, de un lenguaje ya completo. En lo viviente

es el todo antes que las partes, y éstas sólo viven mientras se hallan juntas en el todo. El rabo de la lagartija ha sido la gran broma de la Naturaleza para desorientar a los biólogos. Fenómenos secundarios de pseudovitalidad fueron interpretados como prototipos de vida primaria. (El caso extremo fue el «darwinismo», haciendo de la adaptación, que es tan evidentemente una función secundaria, la función vital por excelencia.)

Entra hoy la ciencia histórica en una época de más rigoroso positivismo, y no se permite decretar *a priori* la independencia o individualidad de los hechos y datos que el azar de la observación arroja ante nosotros, sino que, siguiendo dócilmente su estructura, espera que ellos mismos revelen su fisonomía completa y la línea donde terminan o donde se articulan en otros. Así, puede ocurrir que un uso económico tenga su raíz en una creencia mágica, y sea, por tanto, inseparable, indivisible de ésta.

No hay duda: la pregunta mayor que hoy puede hacerse la historia suena así: ¿cuál es el verdadero «individuo» histórico?

Supóngase que tenemos delante una serie de mapas mudos de África. Tomamos dos de ellos, y en uno marcamos, con una mancha de color, todos los lugares donde sabemos que se conserva el grano en silos o cavidades subterráneas; en el otro, los lugares donde el granero es hórreo o palafito. En otros dos indicamos los puntos donde el lecho se halla sobre la tierra, o, por el contrario, elevado sobre estacas o pies de madera. En otros, los sitios donde las familias se rigen por herencia materna o paterna, y así sucesivamente cuanto se refiere a la vida material o moral de los pueblos africanos. Al terminar nuestro trabajo nos encontramos con un resultado sorprendente. Los puntos que hemos marcado no se hallan repartidos al azar, sino que, por ejemplo, los lugares donde se usa el silo forman una zona compacta y los de hórreo otra. Pero más todavía: los puntos donde la herencia es maternal no sólo forman también una región cerrada, sino que esta región coincide exactamente con la de los silos. De esta manera descubrimos que en cada región existe un repertorio íntegro de formas culturales —desde el utensilio hasta la religión—, que es exclusivo de ella. Esto indica que cada producto humano —material o moral— tiene una misteriosa afinidad con todo un sistema de ellos, y que sólo aparece normalmente junto con los demás, como la trompa del elefante no aparece en zoología sino complicada con los demás órganos del paquidermo.

Véase cómo la necesidad puramente técnica de fijar en mapas topográficos las manifestaciones de los pueblos africanos llevó a

Frobenius, como de la mano, a descubrir que cada hecho etnológico es inseparable de un complejo de ellos, de lo que cabe llamar una cultura. Arrancarlo del cuerpo íntegro de ésta es anular su sentido y hacerlo inexplicable. Ahora se comprende por qué los métodos anteriores no conducían nunca a soluciones convincentes. Que en el centro africano aparezca un escudo de igual forma que los australianos puede obedecer a tantos azares, que el entendimiento se perdería intentando abarcarlos todos. Pero que en la Nigeria, en tierra de los Yórubas, se encuentren juntos una edificación, una religión, un sistema burocrático, un modo de atar la cuerda al arco y una técnica para fabricar las cuentas de vidrio —idénticos a los que un tiempo tuvieron los etruscos y, en general, las costas del Mediterráneo— no puede atribuirse al azar. Si en lugar de un dato único de coincidencia tomamos complejos culturales y, mejor aún, culturas íntegras, lo fortuito queda eliminado. Una cultura entera no se transmite de pueblo a pueblo. Nace en una región y se extiende por expansión de la raza que la creó. En el ejemplo citado se trata evidentemente de una cultura colonial, que unos dieciséis siglos antes de Jesucristo es trasplantada, por vía marítima, del Mediterráneo al golfo de Guinea.

Este es el principio de los «ámbitos o círculos culturales» (*Kulturkreise*), que Frobenius introdujo en la etnología hace veinticinco años y tan fecundas cosechas ha producido.

Según él cada elemento etnográfico deja de ser un objeto histórico independiente y se convierte en mero atributo o síntoma de una cultura, lo mismo que el color y el sabor, la forma y el peso no son cosas por sí, sino meros ingredientes o cualidades de una cosa. El objeto, el individuo histórico, sería, pues, la cultura. Usos, trebejos, formas jurídicas, nociones religiosas son articulaciones de esa cultura. Cada uno de ellos supone a los otros, como un miembro animal el resto de la estructura específica. Las culturas aparecen así como organismos, esto es, como unidades suficientes.

* * *

En el prólogo a la traducción de *La decadencia de Occidente*, la famosa obra de Spengler, he afirmado que las ideas de este autor, casi sin excepción, preexistían en el ambiente, aunque él haya sabido darles una expresión original, prominente y hasta un poco frenética. He aquí una prueba de aquella afirmación. El pensamiento capital del libro es considerar que las culturas son organismos independien-

tes, y, a la par, los verdaderos sujetos históricos. Pues bien: antes de 1900 había formulado Frobenius pareja doctrina. En 1914, cuando aún desconocía yo la labor de este último, insinuaba una opinión parecida en las *Meditaciones del Quijote*. Sin embargo, ciertos puntos esenciales me separan radicalmente de ambos pensadores, como luego he de insinuar. Precisamente aquellos que les conducen hasta un relativismo extemporáneo.

Según su opinión, las culturas, no los hombres, no las razas o pueblos, serían los protagonistas históricos. Los pueblos quedan como meros portadores de ellas, como los vientos del polen vegetal. Un mismo individuo humano sería históricamente distinto si en vez de nacer en el ámbito de una cultura, naciera en el de otra. El ser humano representa el mismo papel que el instrumento de música, donde pueden tañerse las más diversas melodías. Cada cultura sería eso: una melodía con su ritmo y su línea sonora inconfundible. Fue un error de Bastian suponer que hay «ideas elementales» comunes a todos los hombres. No; las culturas se diferencian muy principalmente en lo más elemental, en las nociones primigenias. Por ejemplo, el espacio.

Cuenta Frobenius que en uno de sus viajes hablaba una vez con varios africanos sobre la extensión del antiguo reino de Gana y, en general, sobre la expansión de los diferentes pueblos. Entre los interlocutores había un moro de Trazza que allá en el Oeste, al norte del Senegal, en los confines del desierto, solía vivir su vida nómada. «Conocía bien las tierras de su región natal y proporcionaba muchas noticias fidedignas. Como muslim fanático que era, sustentaba enérgicamente la opinión de que los fundadores del reino de Gana eran de origen sudarábigo». Otro interlocutor era un sudanés castizo, el viejo Diarra, que tantas viejas cosas de su país sabía. Imperturbable, afirmaba que los Ganas —probablemente residuo de los semifabulosos Garamantas— habían sido un pueblo vetusto, muy anterior al deslizamiento de los árabes y del Islam por aquellas comarcas. El Trazza, según temperamento de su raza, se incomodó pronto, y en su excitación dejó escapar estas palabras: «Los árabes y el Islam dominan la tierra toda hasta su término». Frobenius le preguntó dónde terminaba la tierra, y el nómada respondió: «Donde la tierra toca con el cielo». Entonces el Diarra se interpuso diciendo: «El cielo no toca nunca la tierra».

He aquí dos concepciones elementales frente a frente. El nómada habita en tiendas móviles, el sudanés en casas de barro. Para éste es su aposento un espacio confinado por los muros, más allá del

cual se extiende un espacio libre y sin fin. Para el nómada es la tienda más bien un traje que casi se ciñe a su cuerpo; no es raro que en sus canciones la llame «el vestido de la familia». En cambio, el espacio cósmico le parece finito, cerrado por la cúpula del cielo que encaja sobre la tierra. El mundo es para él una concavidad, una gigantesca cueva, en tanto que el sudanés vive con un sentimiento de libres lontananzas. Paralelamente, el nómada cree en un poder que fataliza la conducta humana, mientras el negro confía en la voluntad del hombre, en el heroísmo de la libertad frente a todas las mágicas potencias.

Encontramos, pues, las culturas como orbes cerrados hacia dentro de sí mismos, sistemas completos y herméticos, sin comunicación entre sí; una interna unidad, pareja a la que actúa en la simiente, les da vida, expansión, desarrollo. Todo hecho humano es un brote de ellas y en ellas radica su sentido. Por eso, el etnólogo, el historiador, tienen que acostumbrarse a considerar las culturas como los fenómenos fundamentales. Lo demás es sólo fragmento de ellas.

* * *

En el libro de Boyd Alexander —*Del Níger al Nilo*— se narra una escena que no hace aquí mal papel. En la región de los *munchi*, pueblo del Níger, quiere un día el viajero inglés sorprender a los indígenas con la destreza del europeo. A este fin sale de caza acompañado por algunos de ellos. Pronto descubren una manada de antílopes. El europeo apunta desde una distancia de doscientas yardas y mata uno. Pero se sintió desilusionado ante los escasos elogios de un viejo cazador *munchi* que le había seguido. «Para un blanco no ha estado mal —había dicho el negro—. Pero nosotros lo hacemos mejor». Entonces ató a su cabeza el cuello y la cabeza de una especie de grulla y con la flecha dispuesta en el arco se arrastró, agachándose, hasta el rebaño, del cual hizo destacarse un espléndido macho. Luego se levantó súbitamente y se fue acercando a él mientras movía su cabeza enmascarada de un lado a otro, imitando el ave con perfecta pantomima. De esta manera, llegó a pocos pasos del animal y disparó hiriéndole en la paletilla. El antílope dio un gran brinco, y cayó al punto en redondo, muerto instantáneamente por el veneno de la flecha.

He aquí dos técnicas opuestas, frente a frente. El europeo, amigo de la mecánica, mata por medio de una ley física. El negro, más

próximo a las fuentes de la vida, se finge ave, es decir, mata con una metáfora.

* * *

Yo tendría muy graves reparos que hacer a la afirmación de Frobenius-Spengler, según la cual, las culturas son entidades independientes entre sí y de toda otra cosa. Ellos dan a esta tesis un sentido absoluto, metafísico, que no se sabe de dónde viene y en qué se funda.

Ampútese a la idea todo su superlativo metafísico y déjesela como la intuición de un hecho, del hecho básico donde el historiador tiene hoy que tomar su arrancada. El siglo XIX ha sido, como su padre el XVIII, radicalmente unitarista. En su primera mitad vive bajo la constelación de Hegel, para quien la historia es el desarrollo de la Idea, término que exige ser escrito con mayúscula a fin de recalcar que no tolera pluralidad ninguna. El sujeto de la historia es el Espíritu, un espíritu único, que, en cierto modo, es el heredero de la «Humanidad» dieciochesca (la cual a su vez se perpetúa en la «Humanidad» de Augusto Comte). En su segunda mitad vive el siglo XIX bajo el doble signo de Darwin y Carlos Marx. Este último es el hijo pródigo de Hegel, que cambia en moneda la ideal herencia paterna. Para él, también es la historia un proceso unitario, salvo que el protagonista no es el Espíritu, sino la Materia Económica. Hegel y Marx hablan de una evolución, que en ambos presenta carácter dialéctico. Darwin habla asimismo de *una* evolución, pero de carácter biológico. El acontecer histórico es el mismo siempre y en todas partes: lucha por la existencia, selección, triunfo de los mejores adaptados, proceso unidimensional. ¿Se puede dudar de que para el siglo XIX no existía más que *una* realidad histórica, o, dicho en otra forma, que la historia era para él una realidad homogénea —como es homogénea la materia física?

Sin embargo, a la hora de la verdad— como dicen los taurófilos—, al elaborar efectivamente la historia, ocurría siempre que el principio unitario, que el supuesto de homogeneidad fallaba y era preciso recurrir —velada o claramente, pero ya tarde y a modo de complemento—, a la peculiaridad de las razas, al «espíritu nacional», etc., etc. Es decir, que el historiador partía caprichosamente de una quimera: la unidad humana, la Humanidad homogénea y luego se daba de bruces con el hecho bruto, irracional, alógico, pero innegable, de la pluralidad de las formas humanas, de la hete-

rogeneidad de los espíritus colectivos, de la incomunicación efectiva entre ellos.

Ahora bien; el rasgo más característico hasta ahora de la época que en nosotros comienza es —varias veces lo he dicho— la alegre aceptación de lo real, cualquiera que sea nuestra ulterior resolución sobre esa realidad. Por lo pronto, se toman las cosas según son y no según deseamos que sean o creemos que *deben* ser. Esto no implica desdén hacia lo que debe ser pero no es; significa meramente una enérgica pulcritud mental que repugna la confusión entre ello y lo que, en efecto, es. Puede que la unidad espiritual de los hombres merezca ser ambicionada, que constituya un ideal; pero esa Humanidad no ha sido ni es un hecho. La situación verdaderamente ominosa, ridícula, caquéctica, en que se hallan aún las ciencias históricas —tan retrasadas respecto a las naturales— procede de que en el estudio de los astros y de la electricidad, de los cuerpos químicos y de la geología, nadie hace ya intervenir los «ideales», la ética ni la religión. Esta pulcra disociación no fue obra mollar. Ha costado siglos de lucha. Recuérdese que hasta después de 1800 la Iglesia no retira del índice, oficialmente, los libros en que se sostiene la mecánica copernicana. La tierra —pensaban muchos— no *debe* moverse. Y, sin embargo, se movía. Igualmente, el positivismo de viejo cuño, que es una divinización de lo sensible, se negaba y se niega a admitir como hecho cuanto no sea fenómeno táctil o visual. Y, sin embargo, la idea pura, los fenómenos espirituales, existen con no menor evidencia: son hechos que se dan al lado de los sensibles y con pareja espontaneidad.

El imperativo de pulcritud mental hace que nuestro tiempo parta en toda ciencia —y tal vez no sólo en ciencia— de la pluralidad que es el hecho. La geometría se ha pluralizado. La física de los *quanta* y de Einstein es discontinua y pluralista; la biología se ha instalado en el pluralismo. Por fin, la historia, en vez de tropezar a la postre como con una roca de irracionalidad, como con un misterio, con la peculiaridad de los pueblos, que son de hecho irreductibles, hace de ella el punto de partida; es decir, toma el hecho según se presenta (1). El chino y el francés se diferencian demasiado para que, desde

---

(1) Permítaseme, por excepción, un recuerdo personal. En 1912, invitado por la Sociedad de Matemática, di en el Ateneo una conferencia, donde pronosticaba que al siglo «evolucionista» y, por tanto, unitarista seguiría una época de mayor atención a lo discontinuo y diferencial. En aquella fecha, y, claro está, sin que yo lo supiese, trabajaba Plank en su teoría de la «quanta». En 1915 descubría Einstein su principio gene-

luego, afirmemos su identidad y supongamos prejuiciosamente que en el valle del Yang-Tsé actúan los mismos mecanismos psíquicos que en la Isla de Francia.

La intuición del pluralismo universal, como puro hecho, como fenómeno, es la gran innovación en la cultura europea. A ella se debe que, contrastando con la enorme decadencia de casi todas las demás potencias históricas —economía, política, arte—, la ciencia actual abra infinitas perspectivas y festeje una sin par ampliación de horizontes. Si al analizar la pluralidad que los hechos reales presentan se encuentra en ellos síntomas de una ultra-realidad unitaria, el triunfo será completo. Porque, en efecto, el pensamiento *debe ser* unitario. Pero es preciso dejar siempre abierta la posibilidad de que los hechos se nieguen a coincidir con ese ideal de unidad que alienta en el interior del pensamiento.

Sería, pues, un craso error dar a esta situación de la ciencia el nombre de «pluralismo» y oponerla a un supuesto «unitarismo». Frobenius y Spengler, que se hallan con un pie fuera de la mesura científica, merecen acaso la denominación de pluralistas; pero su exceso habitual les impide representar la norma del presente. No se trata de que los pensadores actuales *quieran* ser pluralistas. Aspiran, como los de todo tiempo, a la unidad. Lo que les distingue es su castidad ante los hechos, los cuales —no los pensadores— son, por lo pronto, un abismático plural, un universo de radicales diferencias.

Si Frobenius y Spengler no hubiesen abandonado la latitud del puro empirismo histórico, que es donde sus ideas resultan fecundas y comprobables, habrían realizado una labor ejemplar. Pero al darles una dimensión metafísica y, por tanto, absoluta, han quitado la razón a sus propios pensamientos. El problema histórico de *las culturas* ni resuelve, ni siquiera plantea el problema filosófico de *la cultura*— de la verdad, de la norma última y única moral, de la belleza objetiva, etc.

---

ral de relatividad. En 1913 aparecía la obra de Uexküll, que he hecho recientemente traducir al castellano. En 1918 publicaba Spengler su libro histórico. En esos años adquiere el mendelismo un valor de doctrina clásica. En fin, la misma matemática, que era la matriz de la idea de continuidad, empieza a afirmar la necesidad de renunciar a ella y afianzarse en lo discontinuo. Las dos cabezas más geniales de matemáticos que hoy existen —Brouwer y Weyl— trabajan a estas horas en ello. Frente a esta masa gigante de ejemplares hechos intelectuales, los gestos de unitarismo utópico que veo hacer a algunos me parecen simplemente eso: gestos.

La historia, en cuanto intención, es siempre universal. Volvamos a las ideas iniciales de estas páginas sobre el horizonte histórico. Nuestra vida es ineludiblemente una gesticulación hacia el universo—se entiende hacia lo que para nosotros es el universo. El acto más nimio, el que se refiere al objeto más próximo nace ya localizado en una perspectiva universal. De modo que la configuración de nuestro horizonte viene a ser como un molde cuya forma se imprime en todos nuestros movimientos, pasiones e ideas. Y viceversa, el síntoma más hondo de una grave transformación histórica será el cambio en la configuración del horizonte étnico, su contracción o su dilatación. En España, desde el siglo XVIII, se ha producido un angostamiento de la línea cósmica hacia la cual el español vivía. En 1900, aproximadamente, vuelve el círculo vital a ampliarse, cuando menos para ciertas minorías.

Sin embargo, la crisis mayor de horizonte se produce actualmente en la totalidad europea.

Decía que toda historia es subjetivamente universal. El griego y el latino que emprendían la historia de los pueblos para ellos conocidos creían hacer historia universal, y si reducían su propósito a narrar el pasado de su ciudad situaban indeliberadamente a ésta en relación con *su* universo. Es menos notorio de lo que debiera el hecho de que la ciencia, la razón, nace en Grecia como historia universal y más taxativamente como etnografía. El primer pensador jónico, Hecateo de Mileto, se ocupa de inventariar los pueblos y su pasado. A este universalismo subjetivo, espontáneo, nada hay que echar en cara por lo mismo que es inevitable. Pero es el caso que en los últimos siglos el hombre europeo ha pretendido hacer historia en un sentido objetivamente universal. De hecho, siempre parecerá al hombre que *su* horizonte *es el* horizonte y que más allá de él no hay nada. Mas si después de conocer esta relatividad hacemos una excepción en nuestro provecho y declaramos que, por fin, se ha llegado a descubrir el verdadero y definitivo círculo del universo, nuestro universalismo sería imperdonable. Esto es, en efecto, lo que ha acontecido con la ciencia histórica europea durante tres siglos: ha pretendido deliberadamente tomar un punto de vista universal, pero, en rigor, no ha fabricado sino historia europea. Porciones gigantescas de vida humana, en el pasado y aun en el presente, le eran desconocidas, y los destinos no-europeos que habían llegado a su noticia eran tratados como formas marginales de lo humano, como accidentes de valor secundario, sin otro sentido que subrayar más el carácter substantivo, central, de la evolución europea. Más

o menos, se hacía siempre eje de la visión histórica la idea del progreso. Todas las vicisitudes planetarias eran ordenadas según su colaboración en ese progreso. Cuando un pueblo parecía no haber contribuído a él, se le negaba positiva existencia histórica y quedaba descalificado como «bárbaro» o «salvaje». Ahora bien; ese progreso era simplemente el desarrollo de las aficiones específicamente europeas: las ciencias físicas, la técnica, el derecho racionalista, etc.

Hoy empezamos a advertir cuánto hay de limitación provinciana en este punto de vista. Tal vez uno de los hechos más característicos de la época que ahora vivimos es el despertar de la sensibilidad europea, hasta ahora reclusa en su sueño «provincial», a un horizonte de radio mucho más vasto y más «universal». Estudios y curiosidades que venían largamente germinando en la oscuridad han conquistado de súbito la atención de las gentes. Diríase que de pronto le ha nacido al europeo un apetito extraño por percibir en su peculiaridad vital los pueblos más distantes y el pasado más brumoso. Hace años realizó el alemán Helmholtz un primer intento de universalizar la historia. Con numerosos colaboradores compuso su *Weltgeschichte*, donde se da a la historia una disposición geográfica a fin de hacerla universal en el sentido de planetaria. Por vez primera hallamos en este libro una historia oceánica, un historia africana, una historia de las altiplanicies asiáticas. A mi juicio, el intento de Helmholtz fracasa por su insuficiencia de método. La universalidad que logra es sólo geográfica, no propiamente histórica. Su pupila recorre todo el globo terráqueo, pero dirige a lo que ve miradas puramente europeas.

Algo más sutil fue el ensayo de Kurt Breysig en su *Historia de la Cultura moderna*, donde hallamos un primer capítulo «Sobre los pueblos eternamente primitivos», es decir, sobre los salvajes. La ejecución es pobre, pero siempre recaerá sobre Breysig el honor de haber sido el primero que introduce el llamado «salvajismo» como personaje esencial en el gran drama humano. Su idea es que la realidad histórica se produce en grandes ciclos, cada uno de los cuales recorre una serie de estadios siempre idéntica. Así, hay en Grecia una época primitiva, una antigüedad, una edad media, una edad moderna, una época reciente. Mas no todos los pueblos avanzan de un estadio a otro; los hay que se quedan perennemente en una determinada altura de su desarrollo histórico esperando la hora de desaparecer. Habría, pues, como razas «eternamente primitivas», naciones irremediablemente medievales o antiguas. Nótese

el parentesco que estos pensamientos tienen con la ideología de Spengler (1).

Ello es que en los últimos veinticinco años se ha ampliado gigantescamente el horizonte de la historia. Se ha ampliado tanto, que la vieja pupila europea, habituada a la circunferencia de su horizonte tradicional de que era ella centro, no acierta ahora a encajar en una única perspectiva los enormes territorios súbitamente añadidos. Si hasta el presente la «historia universal» había padecido un exceso de concentración en un punto de gravitación único, hacia el cual se hacían converger todos los procesos de la existencia humana —el punto de vista europeo—, durante una generación, cuando menos, se elaborará una historia universal policéntrica, y el horizonte total se obtendrá por mera yuxtaposición de horizontes parciales, con radios heterogéneos que hacinados formarán un panorama de los destinos humanos bastante parecido a un cuadro cubista.

EL SENTIDO HISTÓRICO

En el siglo XIX, el sentido histórico se ha abierto como una nueva pupila, como un nuevo órgano humano, el más humano de todos, porque con él el hombre percibe al hombre.

El recién nacido no sabe de distancias: su mundo es un plano pegado a sus ojos. Necesita un aprendizaje de la acomodación ocular para ir situando los objetos en perspectiva. Al cabo de él, el plano del mundo se hace cóncavo y adquiere profundidad. Parejamente, la comprensión que el hombre tiene de los pueblos pasados y presentes comienza por ser plana; quiero decir que los tiempos y razas más diversos son interpretados según un esquema único: el modo de ser humano propio del presente. Todavía en el siglo XVIII, el europeo ve al griego del siglo V antes de J. C., o al chino como un *alter ego*. Racine, al contemplar las almas antiguas que introduce en sus tragedias, no acomoda su visión psicológica a la lejanía de aquellas existencias. No sale de sí mismo para trasladarse a aquel otro modo de vida que fue Grecia y fue Roma, sino, al revés, trae lo distante cerca de sí, hace de lo diferente un similar de sí mismo

(1) La obra de Breysig donde por vez primera formula estos conceptos es de 1905: *Stufenbau und Gesetze der Weltgeschichte*.

y supone que el ánima antigua funciona en todo lo esencial como la de un caballero o una dama de Luis XIV.

El sentido histórico comienza cuando se sospecha que la vida humana en otros tiempos y pueblos es diferente de lo que es en nuestra edad y en nuestro ámbito cultural. La diferencia es la distancia cualitativa. El sentido histórico percibe esta distancia psicológica que existe entre otros hombres y nosotros.

Para conocer la fauna personal de nuestro tiempo no necesitamos trasponer nuestro horizonte vital. Las bases de nuestra existencia —las ideas mayores, el perfil de nuestros sentimientos, los intereses tópicos— son las mismas que las del resto de nuestros conciudadanos. Toda variación se mueve dentro de este ingente polígono. Pero el historiador necesita justamente elevarse sobre lo que constituye el armazón mismo de su existencia, necesita trasponer el horizonte de su propia vida, desvalorar las convicciones y tendencias más radicales de su espíritu. Lo que es más evidente para nosotros, no lo fue para un hombre de la Edad Media, no lo es aún para un oriental.

Esto indica que el sentido histórico progresa en la medida en que va admitiendo menos cosas comunes entre el ayer y el hoy, entre el hombre de nuestro círculo histórico y el de otros círculos históricos. Así, en el siglo XIX no se advierten aún más que diferencias externas y adjetivas; se estudian las costumbres, los estilos artísticos, las instituciones, los cultos; pero se sigue creyendo que tras todo eso el hombre ha sido siempre el mismo. Grote y Mommsen buscan en Atenas y en Roma al demócrata moderno y tienden a explicar las luchas públicas de la antigüedad como conflictos entre factores parejos a los que contienden en la política de su tiempo. En cierto modo, el sentido histórico que despierta en los comienzos del siglo con la sensibilidad romántica, no hizo sino perder terreno en la segunda mitad. La historia cayó en manos de los progresistas liberales, de los darwinistas y de los marxistas. Ahora bien; estas tres castas de pensadores coinciden en creer que la estructura esencial de la vida humana ha sido siempre idéntica. Los primeros dirán que las variaciones históricas provienen de la lucha entre el espíritu de libertad y el de opresión; los segundos sostendrán que, dondequiera, se ha luchado por vivir, y han triunfado los mejor adaptados; los terceros pensarán que el hecho económico ha sido ayer, como anteayer y como hoy, el substrato de la vida histórica.

En general, el espíritu evolucionista, tan característico del siglo pasado, tiende a ignorar las diferencias y a subrayar lo que hay de común entre las cosas.

En nuestros días parece anunciarse dondequiera un notable progreso del sentido histórico. Hemos perdido la propensión de buscar a toda costa la continuidad entre los fenómenos, y donde hallamos que éstos se resisten a ser unificados, los dejamos pulcramente separados, sin molestarlos. Aceptamos el hecho de la discontinuidad y del pluralismo siempre que el ensayo de reducción monista trae consigo una violación de las diferencias radicales. Esto se hace patente en la situación actual de la ciencia histórica. Es curioso: después de cien años de ocupación ditirámbica con la vieja Grecia, sentimos hoy, de pronto y como una fecunda iluminación, que no entendemos a los griegos. A primera vista parece tal averiguación una conquista negativa. Mas no es así: reconocer una ilusión que padecíamos es conseguir una nueva verdad. La desilusión sólo es dolorosa en la vida. En la teoría, la desilusión es un renacimiento y un estallido de luz. Habíamos acercado a nosotros con demasía el hecho griego. Ahora lo alejamos, lo distanciamos para verlo en más adecuada perspectiva. Los juzgábamos más parecidos a nosotros de lo que son en verdad.

Hoy notamos que son muy diferentes; es decir, que apenas si los entendemos. Conste, por lo menos, una cosa que ningún conocedor puede negar: no existe un solo libro estimable sobre la historia griega. Tal resultado, después de cien años de enorme labor filológica en torno a la Hélade, es bastante digno de meditación. Casi todos los grandes temas del helenismo, en vez de ganar transparencia, se han ido haciendo opacos a nuestros ojos ¿Qué era la religión griega? No tenemos ninguna idea clara sobre ello De la tragedia ática sólo sabemos que no sabemos lo que significaba. Los supuestos espirituales de que era clara emergencia nos son aún desconocidos. ¿Y Platón? El gran Wilamowitz, en las últimas lindes de su ancianidad, acaba de publicar un enorme volumen sobre Platón. El fracaso de esta obra ha sido ejemplar y fecundo. En otro tiempo, menos sincero intelectualmente, habría parecido una obra definitiva. Hoy ha servido para hacernos notar que Platón está lleno de misterios impenetrables. Su diálogo más grave, el *Parménides*, no ha sido aún entendido por nadie. Sólo creen lo contrario algunos *magister* con cabeza de cartón, que, no habiendo visto nada claro en su vida, no echan de menos esa luminosa penetración que es el *intus-legere*, el entender.

En cambio —¿quién lo diría?—, las zonas de la historia griega y romana que hasta ahora se habían mantenido más oscuras, comienzan poco a poco a esclarecerse. Me refiero a las épocas primitivas

de ambas naciones. Comienza a entreverse algo de la Roma inicial, de la Grecia preclásica. ¿Por qué? Muy sencillo: porque se empieza a estudiarla bajo una iluminación etnológica.

Nótese bien. La etnología era, hasta hace poco, la ciencia histórica de los pueblos sin dignidad histórica, de los llamados «salvajes». La calificación de salvajismo era una fórmula de desdén. Salvaje significaba aquella manera de ser hombre tan distinta de la nuestra, que nos resulta incomprensible. Todavía a fines del siglo XVIII, Azara discute muy seriamente la cuestión de si los indios paraguayos son hombres o no. Un ejemplo espléndido de falta de sentido histórico (no en Azara, sino en la mente general de su tiempo). En lugar de esforzarse por penetrar en las almas diferentes como tales, sólo se busca lo similar. Y cuando falta esta semejanza y, quieras que no, el espíritu se encuentra ante el hecho bruto de la diferencia, se arroja a ésta fuera de la historia humana y se la consigna a la zoología. La óptica etnológica se habitúa a mirar las extremas diferencias dentro de lo humano y es como una nueva distancia ante lo histórico. Es la larga vista histórica.

Aplicar el punto de vista etnológico a los pueblos cultos equivale, pues, a distanciarse de éstos, a empujarlos lejos de nuestra proximidad, desentendiéndose de presuntas comunidades.

La historia vive y progresa merced a una aguda antinomia. La historia no es, como la física, un ensayo de explicar fenómenos materiales que por sí carecen de sentido: el movimiento de los cuerpos, la luz, el sonido, etc. En vez de explicar, la historia trata de entender. Sólo se entiende lo que tiene sentido. El hecho humano es precisamente el fenómeno cósmico del tener sentido. Mas, por de pronto, nuestra mente sólo se entiende a sí misma. Entiende cada época lo que para ella es la verdad. La nuestra entiende la teoría de la relatividad. En cambio, la metafísica medieval ya casi no tiene buen sentido para nosotros y la magia del salvaje carece de él por completo para la conciencia espontánea de nuestros contemporáneos. Sin embargo, el gesto mágico es incomprensible en otra forma que lo es un movimiento físico. En aquél columbramos un sentido latente que no se nos alcanza; en éste vemos con toda claridad la absoluta ausencia de sentido. He aquí todo el problema de la ciencia histórica: dilatar nuestra perspicacia hasta entender el sentido de lo que para nosotros no tiene sentido. En muchos pueblos africanos existe el asesinato ritual del rey. Tal uso nos parece absurdo. Mas el historiador no habrá concluído su faena mientras no nos haga entrever que no hay tal absurdo; que, dada una cierta estructura

psicológica, dada una cierta idea del cosmos, el asesinato ritual de los reyes es cosa tan «lógica», tan llena de buen sentido, como el sistema parlamentario. Esta es la antinomia de la óptica histórica. Tenemos que distanciarnos del prójimo para hacernos cargo de que no es como nosotros; pero a la vez necesitamos acercanos a él para descubrir que, no obstante, es un hombre como nosotros, que su vida emana sentido. La admirable palabra griega *nous* significa precisamente eso: sentido.

Para ello hace falta que la razón histórica avance en dos direcciones. Una de ellas sería lo que empieza ahora a llamarse «psicología de la evolución». Se trata en ella de reconstruir la estructura radicalmente diferente que ha tenido la conciencia humana en sus diversos estadios. No se trata, repito, de que el hombre antiguo y el primitivo poseyeran creencias distintas de las nuestras. Es preciso ahondar más y advertir que no sólo los contenidos de su espíritu se diferencian de los nuestros, sino que el aparato mismo espiritual es muy otro. Mientras no se llega a esta diferenciación radical, el sentido histórico se hallará en puro balbuceo. Es él la conciencia de la variabilidad del tipo hombre. Cuanto más radical se admita esta variedad, más agudo es ese sentido histórico. Por tal motivo, hace falta ir hasta el fondo y reconocer que las categorías de la mente humana no han sido siempre las mismas. La «psicología de la evolución» se propone reconstruir esos varios sistemas de categorías que históricamente han aparecido.

El australiano del *totem* canguro se cree a sí mismo, a la vez, hombre y canguro. Para nosotros, esta confusión es ininteligible. Por lo mismo constituye un problema histórico. Sin entrar de lleno en la cuestión, he de decir que, a mi juicio, las categorías de la mente primitiva son, en parte, las mismas que aún actúan en nosotros cuando soñamos. En los sueños son, en efecto, muy frecuentes esas contradicciones. A lo mejor nos parece ver una persona amiga que, sin dejar de ser quien es, resulta ser un árbol. La génesis de los mitos sólo así podrá un día averiguarse. Durante milenios fue el ensueño maestro, guía y poeta del hombre.

Frobenius y Spengler ignoran esta decisiva dimensión del progreso histórico. Por ello significan sólo una fugitiva actualidad de la ciencia y no un porvenir cargado de promesas.

Pero no basta, para acercarse a su plenitud, con que el sentido histórico perciba esas profundas diferencias que ha presentado el alma humana a lo largo del tiempo. Cuando hayamos entendido agudamente cada época y cada pueblo en su personalidad diferencial,

no habremos agotado la posible perfección de la sensibilidad histórica. Es menester que de esta fina comprensión se saquen consecuencias de orden estimativo.

Adviértase la enorme ampliación del mundo espiritual que este afinamiento de la inteligencia trae consigo. Hasta ahora, el mundo de lo que tiene sentido se reducía a nuestra época y a un pequeño círculo de pueblos afines. (El alma oriental nos es todavía un arca cerrada). Tal privilegio del «tener sentido» se extenderá pronto a los pueblos y edades más diversos y remotos. Será la gran conquista de nuevos mundos espirituales, será dotar de la plenitud humana que hoy goza sólo el presente de ciertas naciones próximas a todos los ámbitos étnicos y a todos los siglos. Entonces, y sólo entonces, podrá decirse que existe en Europa una disciplina de Humanidades.

Nuestra predilección actual por la cultura grecoeuropea sería respetable como efusión espontánea de nuestro sentimiento. Se comprende que el pequeño burgués de Occidente sienta una especie de ideal patriotismo europeo. Pero elevar esa preferencia espontánea a dogma científico es un puro capricho. La valoración de las distintas culturas, su jerarquización en una escala de rangos, supone la previa comprensión de todas ellas. Pero es harto probable que una mayor intimidad con el alma de otros tiempos y razas, nos proporcione fértiles descubrimientos. Verosímilmente hallaremos que cada cultura ha gozado de una genialidad sobresaliente para algún tema vital. Y entonces, de esa gigantesca inducción histórica que estas páginas postulan y anuncian, nacerá un nuevo clasicismo, muy diverso del que se arrastra estéril sobre el pensamiento moderno, un clasicismo verdaderamente ecuménico de radio planetario. Cada época, cada pueblo será nuestro maestro en algo, será en un orden o en otro nuestro clásico. Cesará el privilegio arbitrario que otorgamos a nuestro rincón del espacio y el tiempo, privilegio que convierte en absurda superfluidad la existencia de pueblos y edades «bárbaros», «salvajes», etc. La «barbarie», el «salvajismo» adquirirán su punto de razón y de insustituíble magisterio.

Esas perfecciones espumadas de todo el pasado humano, esas normas y módulos ejemplares tendrán un carácter sobrehistórico, precisamente por haber sido descubiertos mediante la historia.

La obra de Spengler se estrangula a sí misma no advirtiendo que mostrar la relatividad de las culturas —de los hechos humanos históricos— es hacer faena absoluta. La historia, al reconocer la

relatividad de las formas humanas, inicia una forma exenta de relatividad. Que esta forma aparezca dentro de una cultura determinada y sea una manera de ver el mundo surgida en el hombre occidental no impide su carácter absoluto. El descubrimiento de una verdad, es siempre un suceso con fecha y localidad precisas. Pero la verdad descubierta es ubicua y ucrónica. La historia es razón histórica, por tanto, un esfuerzo y un instrumento para superar la variabilidad de la materia histórica, como la física no es naturaleza sino, por el contrario, ensayo de dominar la materia.

Nada más extemporáneo que el relativismo de Spengler y nada más contradictorio de su hazaña intelectual que es, con todos sus errores, sus ligerezas y sus aspavientos, un gran empujón hacia lo absoluto.

Más allá de las culturas está un cosmos eterno e invariable del cual va el hombre alcanzando vislumbres en un esfuerzo milenario e integral que no se ejecuta sólo con el pensamiento, sino con el organismo entero, y para el cual no basta el poder individual, sino que es menester la colaboración de todo un pueblo. Períodos y razas —o, en una palabra, las culturas— son los órganos gigantes que logran percibir algún breve trozo de ese trasmundo absoluto. Mal puede existir una cultura que sea la verdadera cuando todas ellas poseen sólo un significado instrumental y son sensorios amplísimos exigidos por la visión de lo absoluto.

La obra de Spengler, que, lejos de ser una última palabra, es *sólo* la primera, balbuciente y enfática, sobre una gran cuestión, nos invita a corregir el equívoco con que hablamos de la «cultura europea». Por un lado aludimos bajo este nombre a un cierto repertorio de propensiones espontáneas que con suficiente continuidad hallamos activas en la vida occidental. Esta acepción se refiere certeramente a un fenómeno histórico, como tal limitado y en cuyo recinto todo tiene un carácter relativo. Pero, al mismo tiempo, subentendemos bajo la misma denominación el sistema absoluto de las verdades y de las normas, que es una idea: si se quiere, un ideal sobrehistórico. Uno y otro significado son incomportables. Si ante un problema queremos reaccionar a la europea, tenemos que desentendernos de la aspiración a lo absoluto y orientarnos no en el ideal transhistórico de verdad, sino en la línea histórica de los gestos europeos. Viceversa, si ante un problema buscamos su solución

absoluta, nos desentenderemos del módulo europeo e intentaremos muy deliberadamente, merced a una violenta reflexión, libertarnos de nuestro europeísmo. Esta reflexión que nos liberta de la limitación histórica es precisamente la historia. Por esto decía que la razón, órgano de lo absoluto, sólo es completa si se integra a sí misma haciéndose, además de razón pura, clara razón histórica (1).

---

(1) *En la primera edición de* Las Atlántidas *se incluyeron varias figuras del Sudán y de China que motivaron el siguiente preámbulo del autor:*

Este libro contiene dos series de fotograbados. La primera reúne algunas esculturas en bronce y terracota descubiertas hace unos años en el Sudán. La segunda presenta unas figuras cerámicas de China que han sido conocidas muy recientemente. En rigor, este libro debía llevar al público sensible a quien se dirige, sólo esas imágenes. Deseaba hace tiempo transmitir a mis lectores habituales la fuerte emoción que en su día me proporcionaron. No se trata sólo, ni principalmente, de una emoción artística. Algunas de estas esculturas no son de gran valor estético. Se trata de una emoción más grave e integral. Es la sorpresa ante un pasado desconocido y admirable, es el choque con formas de humanidad poderosas y tan distintas de la nuestra, que al enfrentarnos con ellas sentimos una fértil y educadora vacilación. De unas y otras creaciones se sabe muy poco y apenas hay que hablar. Todo lo esencial lo modulan ellas por sí mismas. He querido, sin embargo, agregar estas páginas como a la melodía se añade un acompañamiento. Mi propósito es que estas figuras, con el poder insustituíble de la intuición, envíen al lector la línea clara de su canto. A éste corresponden ciertos problemas de orden intelectual que seguramente despertarán en todos los que las contemplen. Van, pues, estas páginas como un fondo de ideas puesto a una silueta de emoción. Nada más.

Y las dos notas siguientes:

Figuras del Sudán.—La serie de grabados del 1 al 5 reproducen plásticas halladas en tierra del Sudán. Su descubrimiento no se debe al azar. No se trata de objetos etnográficos que hayan venido, como por sí mismos, a las manos de un afortunado explorador. La revelación de estas admirables esculturas fue de por sí una previsión científica, pareja a la de Leverrier, que postuló *a priori* la existencia de Neptuno.

Múltiples indicios y fértiles hipótesis convencieron a León Frobenius de que en la tierra de los Yórubas, sita entre el codo del Níger y el Atlántico, debía haber existido una viejísima civilización, hoy ya casi por completo sumergida. Esta civilización se anunciaba como pariente de las culturas mediterráneas florecientes en 2000 y 1500 antes de Jesucristo. Tales la cultura tartesia, la etrusca y la del Norte africano. Coincidiendo con Schulten, consideraba Frobenius ese bloque histórico como la efectiva realidad correspondiente a la legendaria Atlántida. El desierto de Sahara fue siempre y sigue siendo un interceptador de transmisiones culturales desde el Norte africano hacia el Sudán. La presencia en esta última comarca de restos históricos semejantes a los etruscos y tartesios implicaba, pues,

una transmisión por vía marítima. La cultura de los Yórubas —por darle el nombre del pueblo superviviente— era, pues, una expansión colonial de la cultura tartesio-etrusca realizada sobre la costa atlántica.

Hoy se elaboran en Benin bronces y tallas que presentan una última degeneración de un arte peculiarísimo. Tras estas miserables manufacturas de hoy se ven otras de fecha medieval en que aparece el mismo estilo, dotado aún de alguna pureza. Sin embargo, estos famosos bronces medievales de Benin que figuran en los Museos de Europa suponían —según Frobenius— una producción muy anterior y más perfecta. Durante años, con tenacidad ejemplar, ha buscado Frobenius bajo la tierra sudanesa las reliquias de ese arte supuesto. En 1910 logró, por fin, desenterrar las piezas admirables que aquí reproduzco. ¿De qué época son? Por una serie de encadenamientos, cuya exposición fuera aquí inoportuna, puede insinuarse la época del siglo XV o XVI antes de Jesucristo.

La figura primera, de bronce, representa a Olokun, el Dios del Mar, avatar africano del Neptuno mediterráneo. Las figuras 2 y 3 tienen un inequívoco aspecto de retratos personales. Si se las compara con las figuras 4 y 5, se advertirá la diferencia de tipos étnicos. Todo indica que existían dos razas, vencedores y vencidos, los unos corporalmente más perfectos que los otros. Las estrías que estas terracotas ostentan ¿procedían, acaso, del procedimiento usado para su creación, o eran un tema decorativo premeditado? Sea de ello lo que fuera, cuando se piensa que la materia de estas figuras —1, 2 y 3— ha sido modelada en tierra de negros hace treinta y cinco siglos, el corazón tiende a dilatarse dentro del pecho, como si buscase más amplios espacios donde respirar.

FIGURAS DE LA CHINA.—El budismo dio a China lo que siempre le ha faltado: elevación, fuerte aletazo trascendente, inquietud. Esta gran brisa espiritual movilizó las líneas del estilo artístico tradicional en Extremo Oriente. Sobre todo en la plástica produjo resultados extraños en que la manera del hindú se mezcla al fondo sínico.

Los grabados del 6 hasta el fin reproducen esculturas hace pocos años descubiertas en China. Por su superior calidad y diferente origen conviene, desde luego, separar las dos últimas encontradas en I-dschu por Rerzynski, poco antes de la guerra, y que se hallan en el Städelsche Institut de Francfort y en el Museo Metropolitano de Nueva York. Las restantes, de hallazgo aún más reciente, persisten en el claustro de Ling-yen-si. Unas y otras son labor cerámica. Las últimas vivamente coloridas y, a lo que parece, restaurada la pintura en 1863.

La ignorancia en que aún estamos de la evolución del arte chino, sobre todo de la plástica, impide situar en el tiempo estas creaciones. Es evidente que las figuras 22 y 23 son obras de tiempos más antiguos y de mayor perfección que las restantes.

En el claustro de Ling-yen-si (núm. 6) aparecen sentados, y en varias actitudes litúrgicas, cuarenta personajes, de talla natural, que representan otros tantos «santos» u «honorables» (Lojan) del budismo. La tradición de los imagineros se suele reducir a diez, dieciséis o dieciocho figuras. El núcleo inicial de diez corresponde a los diez discípulos principales del Gautama Budha, que luego se amplía a seis más. Este tema, parejo al de nuestros «apostolados», obliga al artista chino a figurar hombres de

razas exóticas. Tal vez, por lo mismo, se comenzó a añadir dos fisonomías chinas, dando así un total de dieciocho. En Ling-yen-si, sin duda en época de decadencia, se llega a cuarenta Lojan. Entre ellos hay cabezas de tres razas: blancos arios enjutos, morenos dravidianos del sur de la India y chinos. He visto que algunos fijan la edad de esas esculturas entre los siglos XIV y XVII.

EPÍLOGO AL LIBRO «DE FRANCESCA A BEATRICE»

(1924)

El libro *De Francesca a Beatrice,* del que es autora Victoria Ocampo, fue publicado en 1924, y reeditado en 1928 por la *Revista de Occidente.*

SEÑORA:

La excursión ha sido deliciosa. Nos ha guiado usted maravillosamente por esta triple avenida de tercetos estremecidos poniendo aquí y allá, con leve gesto, un acento insinuante que daba como una nueva perspectiva al viejo espectáculo. Claro que algunas veces nuestra mirada dejaba las figuras de Dante para atender a los gestos de usted, después de todo, lo mismo que hizo a menudo el poeta con su mejor guía. ¡Qué le vamos a hacer! Un apetito, tal vez inmoderado, de actualidad me hacía preferir al viejo espectáculo, genial pero exangüe, este otro nuevo que era la reflexión de aquel en usted. Ni creo que Dante redivivo hallase en ello ocasión para la censura. Era demasiado doctor en voluptuosidades para ignorar esta duplicada delicia que es, a veces, no mirar el mundo por derecho, sino oblicuamente, reflejado en las variaciones de un semblante. Cierta vez habla —¡siete siglos antes que Heredia!— de que ve espejada en una pupila la nave que desciende corriente abajo. (Par. XVII-41-42.) ¡Grave confesión, no es cierto! Porque ella supone ineludiblemente la experiencia de inclinaciones muy próximas sobre ojos muy dóciles. Y nos complace sorprender a nuestra lírica hiena en tal dulce intimidad, geógrafo de ríos que fluyen por pupilas, piloto de naves que bogan niña adentro. Este verso encierra un dato biográfico de una indiscreción ejemplar y es un documento auténtico en la hoja de servicios sentimentales prestados por el poeta. Como luego hablaremos de su táctica de distancia, bueno es que ahora subrayemos sus hazañas de proximidad. Fue un bravo en amor, a pesar de su timidez. Se acercó a la brecha peligrosa. Porque un barco en la líquida ensenada de una pupila es cosa tan menuda que sólo se ve asomándose muy de cerca al mágico iris. Viene a ser, a la inversa, el caso referido por Plutarco. Mientras los demás guerreros van al combate con grandes y llamativas empresas pintadas en sus escudos, hay uno que lleva sólo representada una mosca. «¡Eres un cobarde! —le imputan los

demás—. ¡Quieres pasar desapercibido y que tu empresa no haga acercarse al enemigo!» «Todo lo contrario —responde, sereno, el denostado—. Es que pienso acercarme yo tanto a él que, quiera o no, tendrá que ver la mosca.»

Pero es claro que este detalle biográfico de orden íntimo y, por lo mismo, bastante trivial, no nos sirve a los amigos de usted para justificar mediante el propio poeta el desliz de nuestra atención si al leer este libro ha ido hacia usted con más frecuencia y curiosidad que al poema venerable. La justificación desciende recta sobre nosotros desde más altas esferas y se nutre del principio más dantesco de todos.

Es usted, señora, una ejemplar aparición de feminidad. Convergen en torno a su persona con gracia irradiante las perfecciones más insólitas. ¿Cómo no ha de excitar nuestra curiosidad verla descender al cosmos alucinado de Dante, donde están todas las formas de la existencia humana? El viaje ultramundano que tantas veces hemos hecho cobra de esta manera un nuevo dramatismo y se puebla de sugestivas peripecias. Porque es su corazón, señora, un nido de perfectos entusiasmos y rigorosos desdenes. ¡Qué placer seguirla y presenciar el vuelo de unos y otros sobre el paisaje, advertir dónde se detiene su cordialidad y dónde, en cambio, sesga, con pie ágil, como en deliberada fuga! Cada uno de sus movimientos tiene para nosotros un sentido normativo, porque en él se aventa el secreto de sus aprobaciones y repulsas.

¿Y no es esto —la mujer como norma— el gran descubrimiento de Dante? Es una pena que la influencia peculiar de la mujer en la historia sea un asunto intacto y del que la gente no sabe nada. Verdad es que tampoco se ha ensayado aún la historia del sentimiento masculino hacia la mujer. Se supone que, poco más o menos, fue siempre el mismo cuando en realidad ha seguido una evolución lenta y accidentada, llena de invenciones y retrocesos.

Por lo pronto, fuera bueno hacer notar que la historia ha avanzado según un rito sexual. Hay épocas en que predominan los valores masculinos y otras en que imperan los valores de feminidad. Para no hablar sino de nuestra civilización, recuerde usted que la primera Edad Media fue un tiempo varonil. La mujer no interviene en la vida pública. Los hombres se ocupan en la faena guerrera y, lejos de las damas, los compañeros de armas se solazan en bárbaras fiestas de bebida y canción. La segunda Edad Media —a mi paladar la edad más atractiva del pasado europeo— se caracteriza precisamente por la ascensión sobre el horizonte histórico del astro femenino.

Muy bien lo indica usted al cerrar su comentario aludiendo a las «cortes de amor». Aún no se ha situado en su debido rango histórico esta cultura de la «cortezia» que florece en el siglo XII y que es, a mi juicio, uno de los hechos decisivos en la civilización occidental. De la «cortezia» salieron San Francisco y Dante, la corte papal de Avignon (1) y el Renacimiento, en pos del cual se apresura toda la cultura moderna. Y esta gigantesca cosecha procede íntegra de la audacia genial con que unas damas de Provenza afirmaron una nueva actitud ante la vida. Frente al doble ascetismo, igualmente abstruso, del monje y el guerrero, estas mujeres sublimes se atreven a insinuar una disciplina de interior pulimento e intelectual agudeza. Bajo su inspiración renace la suprema norma de Grecia, el *metron*, la «medida». La primera Edad Media es como el varón, toda exceso. La *lei de cortezia* proclama el nuevo imperio de la «mesura», que es el elemento donde alienta la feminidad.

Como un óleo de espiritual suavidad se derrama este imperio de mesura, de comedimiento, hasta los lugares más remotos. Es conmovedor sorprender en tierra tan áspera como nuestro rudo «Poema de Myo Cid» versos con este vocabulario:

Fabló Myo Cid bien e tan mesurado.

Esta mesura llega a la bronca gesta castellana de las remotas Cortes provenzales donde viven armoniosamente unas hembras civilizadoras. Parejamente, Carlota de Stein liberta a Goethe de su atroz teutonismo juvenil. Por eso suele llamarla la «domesticadora» y aconsejarnos: «Si quieres saber lo que es debido en cada caso, ve a la tierra de las mujeres.»

La mujer fue primero para el hombre una presa —un cuerpo que se puede arrebatar. A esta emoción venatoria sucede un sentimiento más delicado y de signo opuesto, que el griego no conoció bien (2).

---

(1) No es suficientemente conocido el hecho de haber sido esta Corte papal francoitaliana la ocasión primera en que de modo habitual y establecido entraron las damas a formar parte de la «sociedad». De ella, pues, hay que datar propiamente ese organismo social que los hombres modernos han llamado «corte». Constituída la de Avignon en su mayor parte por dignatarios eclesiásticos, en consecuencia, por célibes, apareció un tipo original de mujeres que llevaban una vida independiente y cultivada. Para ellas se acuña, por vez primera, la palabra «cortesana». ¡Pero sea denostado quien piense mal! Una de ellas fue Laura de Novés, la amiga del Petrarca.

(2) Sería importuno ensayar aquí un análisis, por breve que fuera, del sentimiento amoroso en Grecia. Desgraciadamente, señora, tanto en

Lo que en la mujer puede ser botín y presa que se toma de arrancada no satisface. Un mayor refinamiento del hombre le hace desear que la presa lo sea por espontánea impulsión. El botín de su feminidad, en rigor, no se posee si no se gana. La presa se torna premio. Y para alcanzarlo es preciso hacerse digno de él, adecuarse al ideal de hombre que en la mujer dormita. Por este curioso mecanismo se invierten los papeles: el eversor cae prisionero. Si en la época del mero instinto sexual la actitud del varón es predatoria y se arroja sobre la belleza transeúnte, en esta etapa de entusiasmo espiritual se coloca, por el contrario, a distancia, se orienta desde lejos en el semblante femenino para sorprender en él la aprobación o el desdén. La cultura de la «cortezia» inicia esta nueva relación entre los sexos, merced a la cual la mujer se hace educadora del hombre. Dante representa su culminación. La *Vita Nuova* ha sido escrita trémulamente bajo la emoción de sentir el poeta que so el irreal cincel femenino se iba transformando en un hombre nuevo. Dante sólo aspira a la anuencia de Beatriz, a su aprobación. La vemos pasar siempre lejos, un poco amanerada y prerrafaelista. Al poeta sólo le preocupa si le saluda o no. Cuando Beatriz está displicente evita la salutación y Dante se estremece. «*Mi salutò* —dice la primera vez que la vio— *virtuosamente tanto che mi parve allora vedere tutti i termini della beatitudine.*» Y otro día: «*Conobbi ch'era la donna della salute, la quale m'avea lo giorno dinanzi degnato de salutare.*» Desde entonces vive Dante macilento, poseído sólo *per la speranza dell'ammirabile salute.*

Con su saludo y su desdén, como con dos riendas invisibles, invisibles como los coluros astronómicos, rige la cauta doncella la brava mocedad del poeta. Claro que este poder tan mágico y casi incorpóreo sólo puede residir en la mujer que se ha refinado —la que es *gentil e non pura femmina*— dice con plena conciencia Dante. Con ademán un poco excesivo de menospreciar la carne, insiste en que si habla de los ojos *che sono principio di amore* y de la boca *ch'è fine d'Amore* se evite todo mal pensamiento, *si levi ogni vizioso pensiero. Ricordisi chi legge, che di sopra è scritto che il saluto di questa donna, lo quale era operazione della sua bocca, fu fine de' miei desideri, mentre che io lo potei ricevere.*

Dicen que San Francisco pudo vivir una semana entera del

---

el país donde yo escribo como en el que usted respira, impera todavía un filisteísmo provincial tan estrecho, que no deja margen para hablar con elevada claridad sobre los temas más hondos de lo humano.

canto de una cigarra. Dante, de la boca y la pupila, toma sólo la mística electricidad de la sonrisa que saluda. Esta sonrisa que va a aparecer tantas veces en la obra posterior de Dante, este *disiato riso* es la sonrisa gótica que perpetúan las oscuras vírgenes de piedra en los portales de las catedrales europeas.

> *Chè dentro agli occhi suoi ardeva un riso*
> *tal, ch'io pensai co'miei toccar lo fondo*
> *della mia grazia e del mio paradiso.*
>
> (Par. XV.)

[Ardía en sus ojos una tal sonrisa, que pensé con los míos llegar al fondo de mi beatitud y de mi paraíso.]

dice Dante hacia el fin de su obra vitalicia rizando el rizo de sus emociones primigenias cuando mancebo empezó la vida nueva.

El tema me apasiona, señora, y no acabaría nunca. Pero permítame usted que no desaproveche la ocasión para resumir mis pensamientos sobre la alta misión biológica que a la hembra humana atañe en la historia. Y ante todo, le ruego que no le disuene gravemente la aspereza de este vocablo—hembra humana. Espero de su mesura que muy pronto me concederá usted licitud para su uso, reconociendo que me es imprescindible.

La verdadera misión histórica de la hembra humana aparece sin claridad por olvidarse que la mujer no es la esposa, ni es la madre, ni es la hermana, ni es la hija. Todas estas cosas son precipitados que da la feminidad, formas que la mujer adopta cuando deja de serlo o todavía no lo es. Sin duda, quedaría el universo pavorosamente mutilado si de él se eliminasen esas maravillosas potencias de espiritualidad que son la esposa, la madre, la hermana y la hija —de tal modo venerables y exquisitas, que parece imposible hallar nada superior. Mas es forzoso decir que con ellas no están completas las categorías de la feminidad y que ellas son inferiores y secundarias si se emparejan con lo que es la mujer cuando es mujer y nada mas.

Cada una de esas advocaciones del ser femenino se diferencia de las restantes y se define por su oficio eficaz. Nadie ignora lo que es ser madre y esposa, hermana o hija. Pues bien, ese cuádruple oficio conmovedor no existiría si la hembra humana no fuese además —y antes que todo eso— mujer.

¿Pero qué es la mujer cuando no es sino mujer?

Yo no podría responder a esta pregunta sin rectificar antes la tradicional noción de los ideales. Desde hace doscientos años, señora,

se nos habla con abrumadora constancia del idealismo. Esta prédica de los ideales tan usada por filósofos y pedagogos —la afirmación de que la vida sólo vale puesta al servicio de los ideales—, cualquiera que sea la porción de verdad que encierre, manifiesta una concepción errónea de lo que éstos son y ha estorbado tanto en los últimos siglos que es urgente desvirtuarla. Se habla mucho del ideal de justicia, del ideal de verdad o de belleza, pero nadie se pregunta cómo tiene que ser algo para ser un ideal. No basta con encomiar patéticamente tal o cual norma para esclarecer su operación de ideal. El de ayer ha dejado de serlo hoy para nosotros. La historia asiste al drama cien veces repetido de un ideal que germina, fructifica y fenece. ¿Cómo es esto posible, si no ha variado su contenido, su trascendencia objetiva? Evidentemente es un error considerar a los ideales sólo en sí mismos, aparte de su relación con nosotros. No basta que algo sea perfecto para que sea, en verdad, un ideal. El ideal es una función vital, un instrumento de la vida entre otros innumerables. Podrán la ética y la estética definir en cada momento qué figuras merecen funcionar como ideales, pero cuál sea el ministerio mismo del ideal sólo podemos aprenderlo de la biología.

Diríase que son los ideales cosas ajenas, sublimes, a la vida y que ésta cuando asciende a ellos sale de sí misma y se eleva sobre su modesta órbita natural. No comprenden los que favorecen tal equívoco el daño que hacen a su propio idealismo. Porque dejan suponer que la vida, por sí, pudiera funcionar sin intervención alguna de los ideales, de modo que éstos serían la quinta rueda del carro y un añadido tan honroso como superfluo.

Yo creo, señora, que no hay nada de eso. La vida, toda vida, por lo menos toda vida humana, es imposible sin ideal, o, dicho de otra manera, el ideal es un órgano constituyente de la vida.

La nueva biología va mostrando que el organismo vivo no se compone sólo del cuerpo individual o, si se trata del hombre, de su cuerpo y su alma. Cuerpo y alma, el conjunto de nuestra persona, no son sino un conjunto de órganos materiales y espirituales; por consiguiente, un sistema de aparatos que funcionan. La vida consiste en un sistema de funciones corporales y psíquicas, de operaciones, de actividades. Estas actividades, inmediata o mediatamente, se dirigen al mundo en torno, desembocan en él. La pupila ve los objetos del paisaje y la mano avanza para apoderarse de ellos. Pero sería un error suponer que el mundo en torno, lo que llamamos el medio, está ahí meramente para recibir nuestras actividades según

se van ejecutando. Cada día se hace más patente que las actividades del organismo, incluso las más elementales como la nutrición, no funcionan si no son excitadas. Para el ser vivo es, pues, la excitación o estímulo lo primordial. Todo lo demás depende de ella hasta el punto que podría decirse: vivir es ser excitado. Pues bien, el medio antes que otra cosa viene a ser el almacén de los estímulos, el arsenal de las excitaciones que operando incesantemente sobre nuestro organismo suscitan el dinámico torrente que es la vida. Cada especie y aun cada individuo posee su medio propio: la avispa con sus ojos de seis mil facetas ve otras cosas que nosotros, tiene un medio visual distinto y, por tanto, recibe diferentes excitaciones.

Esta sencilla observación nos indica que el medio no es algo externo al organismo biológico, sino que es un órgano de él, el órgano de la excitación. La vida así considerada se nos ofrece como un enérgico diálogo con el contorno en el cual nuestra persona es un interlocutor y otro el personaje que nos rodea. Y así como la presión atmosférica, la temperatura, la sequedad, la luz excitan, irritan nuestras actividades corporales, hay en el paisaje figuras corpóreas o imaginarias cuyo oficio consiste en disparar nuestras actividades espirituales que, a su vez, arrastran en pos el aparato corporal. Esos excitantes psíquicos son los ideales, ni más ni menos. Cese, pues, la vaga, untuosa, pseudomística plática de los ideales. Son éstos, en resolución, cuanto atrae y excita nuestra vitalidad espiritual, son resortes biológicos, fulminantes para la explosión de energías. Sin ellos la vida no funciona. Nuestro contorno, que está poblado, no sólo de cosas reales, sino también de rostros extraterrenos y hasta imposibles, contiene un repertorio variadísimo de ellos. Los hay mínimos, humildes, que casi no nos confesamos; los hay gigantescos, de histórico tamaño, que ponen en tensión nuestra existencia entera y a veces la de todo un pueblo y toda una edad. Si el nombre de ideales quiere dejarse sólo para estos mayúsculos no hay inconveniente con tal de recordar que lo que tienen de ideales no es lo que tienen de grandes, no es su trascendencia objetiva, sino lo que tienen de común con los más pequeños estímulos del vivir: encantar, atraer, irritar, disparar nuestras potencias. El ideal es un órgano de toda vida encargado de excitarla. Como los antiguos caballeros, la vida, señora, usa espuela. Por esto, la biología de cada ser debe analizar no sólo su cuerpo y su alma, sino también describir el inventario de sus ideales. A veces padecemos una vital decadencia que no procede de enfermedad en nuestro cuerpo ni en nuestra alma, sino de una mala higiene de ideales.

Con esto venimos a la siguiente conclusión: para que algo sea un ideal no basta que parezca digno de serlo por razones de ética, de gusto o conveniencia, sino que ha de tener, en efecto, ese don de encantar y atraer nuestros nervios, de encajar perfectamente en nuestra sensibilidad. De otra suerte será sólo un espectro de ideal, un ideal paralítico incapaz de tender la ballesta del ímpetu. De las dos caras que el ideal tiene, sólo se ha atendido hasta ahora la que da a lo absoluto y se ha olvidado la otra, la que da hacia el interior de la economía vital. Con la palabra más vulgar de «ilusiones» solemos expresar ese ministerio atractivo que es la esencia del ideal.

Ahora podría más a placer contestar a la pregunta anterior. El oficio de la mujer, cuando no es sino mujer, es ser el concreto ideal («encanto», «ilusión») del varón. Nada más. Pero nada menos. Puede un hombre amar con insuperable fervor a la madre, esposa, hija o hermana sin que haya en su sentimiento la menor tonalidad de ilusión. Por el contrario, puede sentirse ilusionado, encantado, atraído, sin que experimente nada de eso que propiamente llamamos amor filial, paterno, conyugal o fraternal. Las mujeres, con su aguda intuición, distinguen perfectamente cuándo en las emociones que suscitan existe ese matiz de la ilusión y, en el secreto de su ánima, sólo entonces se sienten halagadas y satisfechas. Decía Ramón Campos, un fino escritor español de fines del siglo XVIII, que «sólo una cosa puede llenar por completo el corazón del hombre, y es el corazón de la mujer».

De suerte que la mujer es mujer en la medida en que es encanto o ideal. Una madre perfecta será un ideal de madre, pero ser madre no es ser ideal. Las varias advocaciones de la hembra humana, son, pues, claramente distintas y llevan adscrito cada una un repertorio diferente de gracias y virtudes. Cabe que la esposa, la madre, la hermana, la hija sean perfectas sin que posean perfecciones de mujer, y viceversa.

Por otra parte, se advierte que la encantadora misión de la mujer es el principio que hace posibles las restantes formas de feminidad. Si la mujer no encanta, no la elige el hombre para hacerla esposa que sea madre de hijas hermanas de sus hijos. Todo se origina en ese mágico poder de encantar. En los *Mártires*, de Chateaubriand, cuando el general romano vela melancólico en el baluarte bajo la vaga palpitación estelar, la druidesa que le ama, la gentil Veleda se presenta como un fantasma etéreo, con su larga crin rubia, la litúrgica hoz de oro entre los pechos y le dice: *Sais-tu que je suis fée?* Pues bien, la mujer antes que poder ser cualquier otra cosa, ha de

parecer al hombre, como Veleda, un hada, una mágica esencia. La ilusión podrá vivir un instante o no morir nunca: breve o perdurada es la ocasión de influencia máxima sobre el hombre que a la mujer se ofrece.

Es increíble que haya mentes lo bastante ciegas para admitir que pueda la mujer influir en la historia mediante el voto electoral y el grado de doctor universitario tanto como influye por esta su mágica potencia de ilusión. No existiendo dentro de la condición humana resorte biológico tan certero y eficaz como esa facultad de atraer que la mujer posee sobre el hombre, ha hecho de él la naturaleza el más poderoso artificio de selección y una fuerza sublime para modificar y perfeccionar la especie.

Es curioso que ya en los comienzos de la historia europea, allá en el primer canto de la *Ilíada*, aparece la mujer como galardón al que vence en los juegos o en la guerra. Al más diestro, al más bravo la más bella. De suerte que hallamos, desde luego, a los varones aspirando en concurrencia y certamen a conquistar la mujer. Posteriormente no es ésta sólo el premio que se otorga al mejor, sino que ella misma es encargada de juzgar quién vale más y preferir al excelente. La vida social es un continuado concurso abierto entre los hombres para medir sus aptitudes con ánimo de ser preferidos por la mujer. Sobre todo en las épocas más fecundas y gloriosas —el siglo XIII, el Renacimiento, el siglo XVIII—, las costumbres permitieron con peculiar intensidad que fuesen las mujeres, como Stendhal dice, *juges des mérites*. Pero se objetará que la mujer prefiere no al mejor, sino al que a ella le parece mejor, al individuo en que ve concretado su ideal del varón. En efecto, así es. El ideal, el diseño exaltado que del hombre tiene la mujer, actúa como un aparato de selección sobre la muchedumbre de los varones y destaca los que con él coinciden. He aquí precisamente la marcha de la historia, que es, de buena parte, la historia de los ideales masculinos inventados por la mujer. Así las damas de Provenza decidieron que el hombre debía ser *prou e courtois*. ¡Proeza y cortesía! Crearon el ideal del «caballero», que, si bien decaído y malparado, sigue aún informando la sociedad europea.

En cada generación son preferidos los varones coincidentes con el ideal más generalizado entre las mozas de aquel tiempo: ellos crean los hogares más logrados y felices, donde se crían los mejores hijos que, influídos por las almas homogéneas de sus padres, transmiten a sucesivas generaciones un cierto módulo y gesto de humanidad.

¡Qué le hemos de hacer, señora; la vida es así, sorprendente, y

llena de vías insospechadas! ¡Véase cómo lo más impalpable y flúido, el aéreo ensueño que sueñan las vírgenes en sus camarines imprime su huella en las centurias más hondamente que el acero de los capitanes! De lo que hoy tejen en su secreta fantasía, ensimismadas, las adolescentes, depende en buena parte el sesgo que tomará la historia dentro de un siglo. ¡Tiene razón Shakespeare! ¡Nuestra vida está hecha con la trama de nuestros sueños!

Yo no quisiera, señora, tomar en esta ocurrencia posiciones ante el feminismo contemporáneo. Es posible que sus aspiraciones concretas me parezcan dignas de estima y fomento. Pero sí me atreveré a decir que aún, acertado, es todo el feminismo un movimiento superficial que deja intacta la gran cuestión: el modo específico de la influencia femenina en la historia. Una falta de previsión intelectual lleva a buscar la eficacia de la mujer en formas parecidas a las que son propias de la acción varonil. De esta manera, claro está, sólo hallaremos ausencias.

Se olvida que cada ser posee un género peculiar de causalidad y la mente alerta debe saber encontrarlo.

El genial dramaturgo Hebbel se preguntaba si es posible componer tragedias cuyo héroe sea femenino. Porque parece consistir el heroísmo en una superlativa actividad, apenas comportable con la normal condición de la mujer. Analizando el hecho de Judith, la viuda virgen, había hallado que si se aventuró hasta la tienda de Holofernes, fue por admiración, por entusiasmo hacia el audaz guerrero, y si luego segó su cabeza fue por acción automática de odio o resentimiento al sentirse mancillada y ofendida. Su hazaña, sólo mirada de lejos lo parece. En realidad, era un tejido compuesto de reacciones y debilidades. Para rectificar este ensayo, Hebbel modela su *Genoveva de Brabante*, que no hace sino sufrir, padecer, creando así el símbolo de un heroísmo negativo propiamente femenino, donde la actividad es, por esencia, pasividad y sufrimiento. *Durch dulden tun;* hacer al padecer. Tal es su fórmula de la causalidad femenina.

La solución de Hebbel al problema por él sutilmente planteado me parece excesiva. Ciertamente que el destino de la mujer no es la actividad, pero entre ésta y el sufrimiento hay una forma intermedia: el ser.

Todo hombre dueño de una sensibilidad bien templada ha experimentado a la vera de alguna mujer la impresión de hallarse delante de algo extraño y absolutamente superior a él. Aquella mujer, es cierto, sabe menos de ciencia que nosotros, tiene menos poder crea-

dor de arte, no suele ser capaz de regir un pueblo ni de ganar batallas, y, sin embargo, percibimos en su persona una superioridad sobre nosotros de índole más radical que cualquiera de las que pueden existir, por ejemplo, entre dos hombres de un mismo oficio. Y es que las excelencias varoniles —el talento científico o artístico, la destreza política y financiera, la heroicidad moral— son, en cierta manera, extrínsecas a la persona, y por decirlo así, instrumentales. El talento consiste en una aptitud para crear ciertos productos socialmente útiles— la ciencia, el arte, la riqueza, el orden público. Mas lo que propiamente estimamos es estos productos, y sólo un reflejo del valor que les atribuímos se proyecta sobre las dotes necesarias para producirlos. No es el poeta, sino la poesía lo que nos interesa; no es el político, sino su política. Este carácter extrínseco de los talentos se hace patente por darse a menudo en el hombre al lado de los más graves defectos personales. La excelencia varonil radica, pues, en un *hacer;* la de la mujer en un *ser* y en un *estar;* o con otras palabras: el hombre vale por lo que *hace;* la mujer por lo que *es.*

Cuando menos, lo que al hombre atrae de ellas no son sus actos, sino su esencia. De aquí que la profunda intervención femenina en la historia no necesite consistir en actuaciones, en faenas, sino en la inmóvil, serena presencia de su personalidad. Como al presentarse la luz, sin que ella se lo proponga y realice ningún esfuerzo, simplemente porque es luz, quedan iluminados los objetos y cantan en sus flancos los colores, todo lo que hace la mujer lo hace sin hacerlo, simplemente estando, siendo, irradiando. Y es curioso advertir cómo este carácter, que da a todo movimiento femenino un aire más bien de emanación que de acto regido por finalidades externas, luce en cada uno de sus oficios peculiares. ¿Es, por ventura, trabajar lo que hace la madre al ocuparse de sus hijos, la solicitud de la esposa o la hermana? ¿Qué tienen todos esos afanes de increíble misterio, que les hace como irse borrando conforme son ejecutados, y no dejar en el aire acusada una línea de acción o faena? Pues esta fluidez del acto es eminente en el oficio titular de mujer. La mujer, en efecto, parece no intervenir en nada; su influjo no tiene el aspecto violento o siquiera afanado propio a la intervención masculina. El hombre golpea con su brazo en la batalla, jadea por el planeta en arriesgadas exploraciones, coloca piedra sobre piedra en el monumento, escribe libros, azota el aire con discursos y hasta cuando no hace sino meditar, recoge los músculos sobre sí mismos en una quietud tan activa, que más parece la contracción preparatoria del brinco audaz. La mujer, en tanto, no hace nada, y si sus manos se mueven, es más bien

en gesto que en acción. Sobre un sepulcro de la vetusta Roma republicana, donde descansó el cuerpo de una de aquellas matronas genitrices de la raza más fuerte, se leen junto al nombre estas palabras: *domiseda, lanifica;* guardó su casa e hiló. Nada más. Nos parece ver la noble figura quieta en su umbral, con los largos dedos consulares enredados en el blanco vellocino.

La influencia de la mujer es poco visible precisamente porque es difusa y se halla dondequiera. No es turbulenta, como la del hombre, sino estática, como la de la atmósfera. Hay evidentemente en la esencia femenina una índole atmosférica que opera lentamente, a la manera de un clima. Esto es lo que quisiera sugerir cuando afirmo que el hombre vale por lo que *hace*, y la mujer por lo que *es*.

Así se explica que la cultura y perfeccionamiento de la hembra humana lleve siempre trayectoria distinta de la del hombre; mientras el progreso del varón consiste principalmente en fabricar cosas cada vez mejores —ciencias, artes, leyes, técnicas—, el progreso de la mujer consiste en hacerse a sí misma más perfecta, creando en sí un nuevo tipo de feminidad más delicado y más exigente.

¡Más exigente! A mi juicio, es ésta la suprema misión de la mujer sobre la tierra: exigir, exigir la perfección al hombre. Se acerca a ella el varón, buscando ser el preferido; a este fin procura, desde luego, recoger en un haz lo mejor de su persona para presentarlo a la bella juzgadora. El aliño que el más descuidado suele poner en su aderezo corporal al tiempo de la aspiración amorosa no es sino la expresión exterior y un poco ingenua del aseo espiritual a que la mujer nos incita. Ya esta espontánea selección y pulimento de nuestro repertorio vital es un primer impulso hacia la perfección que a ella debemos. Pero hay más; con eso que el hombre es, llega ante la mujer y lo expone; dice sus palabras, hace sus ademanes fijando la mirada en su semblante para descubrir su aprobación o su desdén. Sobre cada acción suya desciende un leve gesto reprobatorio o una sonrisa que corrobora; la consecuencia es que reflexiva o indeliberadamente el hombre va anulando, podando sus actos reprobados y fomentando los que hallaron aquiescencia. De suerte que, al cabo, nos sorprendemos reformados, depurados según un nuevo estilo y tipo de vida. Sin hacer nada, quieta, como la rosa en su rosal, a lo sumo mediante una flúida emanación de leves gestos fugaces, que actúan como golpes eléctricos de un irreal cincel, la mujer encantadora ha esculpido en nuestro bloque vital una nueva estatua de varón. Diríase que hay dentro del alma femenina un imaginario perfil, el cual aplica sobre cada hombre que se aproxima. Y yo creo

que es así: toda mujer lleva en su intimidad preformada una figura de varón, sólo que ella no suele saber que lo lleva. El fuerte de la mujer no es saber, sino sentir. Saber las cosas es tener sus conceptos y definiciones, y esto es obra de varón. La mujer no sabe, no se ha definido ese modelo de masculinidad, pero los entusiasmos y repulsas que siente en el trato con los hombres equivalen para ella al descubrimiento práctico de esa carga ideal que insospechada traía en su corazón. Sólo así se aclara el hecho —cuyo mecanismo dejo ahora intacto— de que todo amor verdadero, y más aún en la mujer, nace en *coup de foudre* y es un flechazo. Poco puede apostarse a un amor que nace lentamente; cuando es plenario surge de un golpe, de tal modo instantáneo y arrollador, que la mujer lo primero que de él advierte es un fabuloso, irresistible anonadamiento. Este fenómeno sólo se explica por la súbita coincidencia entre aquel molde ideal y un hombre pasajero. El amor a aquella figura imaginaria preexistía ya; sólo esperaba una ocasión favorable para dispararse.

La mayor parte de los hombres viven de frases hechas, de ideas recibidas, de sentimientos convencionales y mostrencos. Del mismo modo, las mujeres vulgares llevan en sí un vulgar ideal de varón, un modelo de munición que fácilmente halla aproximado cumplimiento en la realidad. Mas como hay hombres geniales que inventan novísimos pensamientos, que crean estilos artísticos y descubren normas de nuevo derecho, hay mujeres geniales en que, por la exquisita materia de su ser, por el enérgico cultivo de su sensibilidad, logra brotar inexpreso un nuevo ideal de varón. A modo de meta sublime, de ejemplar y prototipo actúa ese delicado perfil sobre toda una sociedad, elevando, mediante la tracción encantadora que ejerce la mujer, el nivel moral del tipo hombre.

Cabe, pues, en el oficio peculiar de mujer un más y un menos de genialidad, como en la ciencia o en el arte. Y esto quiere decir que la pura feminidad es una dimensión esencial de la cultura; que hay una cultura específicamente femenina, con sus talentos y sus genios, sus ensayos, sus fracasos y sus adquisiciones, al través de la cual realiza la mujer su genuina colaboración en la historia.

Si unas cuantas docenas de mujeres, certeramente apostadas en una sociedad, educan, pulen su persona, hasta hacer de ella un perfecto diapasón de humanidad, un aparato de precisión sentimental, un órgano de aguda sensibilidad para formas posibles de vida mejor, lograrán más que todos los pedagogos y todos los políticos. La mujer exigente, que no se contenta con la vulgar manufactura varonil, que exige raras calidades en el hombre, produce con su desdén una espe-

cie de vacío en las alturas sociales; y como la naturaleza tiene horror a éste, pronto lo veremos llenarse de realidades: los corazones de los hombres comenzarán a pulsar con nuevo compás, ideas inesperadas despertarán en las cabezas, nuevas ambiciones, proyectos, empresas surcarán los espacios vitales, la existencia toda se pondrá a marchar en ritmo ascendente, y en el país venturoso donde esa feminidad aparezca florecerá triunfante e invasora una histórica primavera, toda una vida nueva—*vita nuova!*

Vea usted, señora, cómo después de un largo giro, tal vez un poco penoso, vuelvo fielmente al punto de donde partí. Todo esto que ahora he dicho quisiera ser tan sólo el comentario a la emoción juvenil que Dante expresa en su primer libro. *La vita nuova* es la historia miniada en gótica vidriera de tres o cuatro gestos que de lejos hace la doncella florentina; una sonrisa de favorable salutación, un mohín de vago desdén. Nada más. Y la vida de Dante, que fue iniciación de épocas nuevas, quedó para siempre orientada en su ruta por aquella sonrisa de la *donna della salute* —como las naves sobre el lomo del mar aprenden su camino en el gesto tembloroso de una estrella.

En vez de dirigirse por derecho a la perfección, cree más seguro el poeta del *Paraíso* recoger la norma en el semblante de Beatriz. Por eso dice:

> *Beatrice tutta nelle eterne rote*
> *fissa con gli occhi stava; ed io in lei*
> *le luci fisse, di lassu remote.*

[Beatriz miraba fijamente a las eternas esferas, y yo fijaba en ella mis ojos, apartándolos de lo alto.]

Es el profundo suceso, que bajo la superficie histórica siempre se renueva, y Goethe expresó en palabras casi nunca entendidas:

> *El Eterno-Femenino*
> *nos atrae hacia las alturas,*

o como luego dice la *Mater gloriosa*, dirigiéndose a Margarita:

> *¡Ven! Asciende a las esferas sublimes,*
> *que si él te presiente, él te seguirá.*

La perfección radical del hombre —no lo que es sólo mejorar en ciencia o en arte o en política— ha solido llegar a él mirando el infinito al través de un alma femenina, medio cristalino donde dan su refracción los grandes ideales concretos. Así podía decir Shelley a su amada: *¡Amada, tú eres mi mejor yo!*

Todos los progresos que el hombre con su obra consigue son parciales, adjetivos, tangentes a la esfera íntima de la vida. Por el contrario, un modo superior de perfección femenina es un progreso integral de la vida y como el germen de una nueva humanidad. De aquí el anhelo infinito, la ilusión incendiada que los hombres mejores han sentido cuando sesgó su existencia una mujer esencial. Si contemplamos al trasluz lo que han escrito, lo que han pintado, lo que han legislado, descubrimos en la filigrana un tenue perfil transeúnte de dama gentil. No se trata de vulgares anécdotas eróticas, sino de aquellas supremas emociones que en el lívido crepúsculo de Mantinea explicaba, trémula y sabia, a Sócrates divino la extranjera Diótima. Se trata del afán de perfección que en todo varón selecto siembra a su paso sin peso una Eva ejemplar.

Un individuo, como un pueblo, queda más exactamente definido por sus ideales que por sus realidades. El lograr nuestros propósitos depende de la buena fortuna; pero el aspirar es obra exclusiva de nuestros corazones. Por esto los tipos de feminidad, que son a la vez formas de idealidad, marcan el horizonte de las capacidades latentes en cada pueblo. Dondequiera y en todo tiempo, las siluetas del eterno femenino se elevan al cenit como constelaciones, preestableciendo los destinos étnicos.

Hace ocho años, señora, cuando iba a terminar mi permanencia en la Argentina, tuve el honor de conocer a sus amigas y a usted. Nunca olvidaré la impresión que me produjo hallar aquel grupo de mujeres esenciales, destacando sobre el fondo de una nación joven. Había en ustedes tal entusiasmo de perfección, un gusto tan certero y rigoroso, tanto fervor hacia toda disciplina severa, que cada una de nuestras conversaciones circulares dejaba sobre mi espíritu, como un peso moral, el denso imperativo de «mezura» y selección. Que en un pueblo de antigua y destilada cultura aparezcan exquisitas formas de feminidad es comprensible, aunque no frecuente. Nietzsche dice que «la mujer perfecta es un tipo de humanidad superior al hombre perfecto, y además, es más insólito». Pero que en una raza nueva y aun en gestación broten súbitamente tales criaturas, encierra un secreto orgánico y da mucho que pensar. Evidentemente no se trata de un resultado del medio, como en las viejas civilizaciones. Todo lo contrario. La vitalidad ascendente de la nueva raza crea de su lujo interior esas figuras egregias con una intención de ejemplaridad. Son modelos y pautas que inician un perfeccionamiento del

medio. El hecho de que ustedes me apareciesen floreciendo en la hora germinal de una gran nación, me hizo concebir estos pensamientos sobre la influencia de la mujer en la historia. Su coincidencia con las emociones de Dante me invitaba a devolverlos ahora a ustedes en signo de homenaje y gratitud.

Yo no sé si la sociedad que le rodea sabrá aprovechar sin pérdida la gracia normativa que hay en usted. ¿No es el destino de la Argentina seguir una trayectoria que contrapese la del pueblo yanqui, equilibrando así las dos gigantescas masas del continente? Ya que la nación del Norte parece haberse desviado hacia el cultivo de la cantidad, fuera excelente que las razas del Plata prefiriesen la cualidad, aspirando a crear un nuevo tipo de hombre selecto. Claro síntoma de este sino es que hoy posean en usted algo así como una Gioconda austral.

¿Por qué, señora, es su prosa tan muelle, y lleva cada frase un resorte suave, que nos despide elásticamente de la tierra y nos proporciona una ascensión? Y eso que un fino respeto hacia Dante —¡quién lo conociera como usted!— le hace reprimir sus más personales aspiraciones. Al servirnos de guía suscita usted problemas que voluntariamente deja sin resolver. Esperamos tras éste otro libro, donde reciban iluminaciones. No olvide usted que es para muchos, como el poeta decía,

> *Quella ond'io aspetto il come e il quando*
> *del dire e del tacer.*
>
> (Par. XXI.)

> [Aquella de que espero el cómo y el cuándo
> del hablar y el callar.]

Señora: La excursión ha sido deliciosa. Lo malo es que después de habernos conducido por espiritual tracción hasta lo más alto, nos deja usted ahora solos y, abandonados a nuestro propio peso, ¿qué podemos hacer sino descender? Con mis exclusivas fuerzas yo sólo podría intentar un estudio que se titulase: *De Beatrice a Francesca, ensayo descendente*. No faltaría precedencia. Conviene recordar que los dos mayores viajes para recobrar la mujer han sido de dirección contrapuesta. Dante asciende para hallar a Beatriz en el Empíreo, mas Orfeo, musicando, desciende al Infierno para encontrar a Eurídice.

Debo confesar que si placentero acompaño a Dante y procuro aprender de él, su doctrina me parece, al cabo, parcial e insuficiente. El estadio de la evolución sentimental que él representa no puede

ser el último. Era preciso ciertamente descubrir la emoción espiritual hacia la mujer, que antes no existía. Pero después de haber ascendido hasta ella hace falta reintegrarla al cuerpo. Yo creo que esta integración del sentimiento, este ensayo de fundir el alma con la carne, es la misión de nuestra edad.

Hay en Dante, como en toda su época, un inestimable dualismo. Dante es, por una parte, el hombre que ha mirado mejor las formas de las cosas. Sus sentidos, prontos y perspicaces, estaban magníficamente abiertos sobre el mundo, y de su persona brotaba un gigantesco apetito de vida. No era un espectro; dondequiera que iba «movía lo que tocaba». Si escapa al trasmundo de las postrimerías, es para hacer de él una localidad inmejorable, desde la cual contemplar el gran torrente dramático de este nuestro mundo. Al pasar la frontera de ultratumba se lleva íntegro su equipaje de pasiones terrenas, y en sus versos trascendentes se las oye silbar como vendavales. La *Divina Comedia* es, ante todo, un libro de memorias.

Pero al lado de este terrenal entusiasmo, y sin acuerdo con él, triunfa en Dante el goticismo, con su alma de flecha ultrarreal, con su embriaguez de lo abstruso y su afán de fuga. Hay además en nuestro poeta un comienzo de la propensión racionalista que va a imperar en el Renacimiento, y luego en toda la modernidad. De este racionalismo, que aspira a sustituir la vida por la idea, nos vamos ahora curando. Su tiempo, en cambio, vivía inclinado hacia todas las alucinaciones. Es la edad en que se busca el Santo Grial y se da cima a aquella heroica fantasmagoría de las cruzadas. La famosa de los niños nos hace entrever cierto fondo de perversión, de insalubridad en las imaginaciones. Se vive en la magia de Artus y de Merlín.

Yo pido, señora, que organicemos una nueva salud, y ésta es imposible si el cuerpo no sirve de contrapeso al alma. Una vez descubierta, la vida del alma es demasiado fácil, porque es imaginaria. Decía Nietzsche «que es muy fácil pensar las cosas, pero muy difícil serlas». El cuerpo significa un imperativo de realización que se presenta al espíritu. Yo diría más: el cuerpo es la realidad del espíritu. Sin los gestos de usted, señora, no sabría nada del dorado misterio que es su alma.

Se ha partido de una falsa abstracción, se ha disociado arbitrariamente el cuerpo del espíritu, como si ambos fuesen separables. Pero el cuerpo vivo no es como el mineral: pura materia. El cuerpo vivo es carne, y la carne es sensibilidad y expresión. Una mano, una mejilla, un belfo *dicen* siempre algo; son esencialmente ademanes, cápsulas de espíritu, exteriorización de esta esencial intimidad que

llamamos psique. La corporeidad, señora, es santa porque tiene una misión trascendente: simbolizar el espíritu.

¿Por qué desdeñar lo terreno? El propio asceta Pedro Damián no se olvida en el Paraíso del aceite cuaresmal con que había ganado el Cielo:

> *Quivi*
> *al servigio di Dio mi fei si fermo,*
> *che pur con cibi di liquor di ulivi*
> *lievemente passaba caldi e geli*
> *contento dei pensier contemplativi.*

Lo cierto es que los inquilinos del otro mundo se agolpan presurosos, como insectos a la luz, en torno de Dante, a fin de beber en él un poco de vida y se atropellan para preguntarle noticias de la tierra.

Nos urge, señora, oír de nuevo su inspiración sobre estos grandes temas. Estamos en una hora de universal crepúsculo. Todo un orbe desciende moribundo, rodeado por la espléndida fiesta de su agonía. Ya roza el disco incendiado la fría línea verde de su inquieto sepulcro. Aún queda un resto de claror...

> *Lo sol sen va e vien la sera:*
> *non v'arrestate ma studiate el passo,*
> *mentre que l'occidente non s'annera.*
> [El sol se va y llega la noche:
> no os detengáis, sino descubrid la salida
> en tanto que el occidente no se ennegrece.]

(Purg. XVII.)

ARTICULOS

(1925)

LA RESURRECCIÓN DE LA MÓNADA

EN uno de mis anteriores artículos sobre la novela señalaba yo el hecho de que los buenos aficionados a este género literario parecen hoy interesarse más por los personajes que por la trama. Este desplazamiento del interés novelesco me parecía, a su vez, sobremanera interesante. Para quien los fenómenos espirituales acontecen por azar o engendrados por causas adventicias, externas a la espiritualidad misma, no hay en el hecho apuntado motivo alguno de meditación. Para mí, que creo lo contrario, es, en cambio, un curioso síntoma. El espíritu es siempre solidario de sí mismo. No puede en unos órdenes comportarse de una manera y en otros de otra. Un módulo único y central actúa en él y es aplicado a todos los temas, asuntos y materias de la vida. Cuando esto no acaece es que se trata de un espíritu anormal, lo que quiere decir patológico, lo que quiere decir desespiritualizado.

Puede negarse el hecho de que haya, en efecto, una diferencia en el gusto de los buenos lectores actuales y los de ayer. Puede también negarse que la diferencia, de existir, consista en que ayer interesaba más la trama que los personajes y hoy más los personajes que la trama. Pero si se acepta este hecho —que para mí es evidente— pueden extraerse de él copiosas averiguaciones sobre los órdenes más diversos y más remotos del arte novelesco.

La trama o «acción» de la novela es el conjunto de actos u operaciones de los personajes. Estos son sujetos o sustancias. Aquéllos son meras funciones. Interesarse preferentemente por la «acción» es preferir las funciones a las sustancias. Ahora bien: desde Kant a 1900 domina en la ciencia filosófica la propensión a eliminar la

categoría de sustancia y exaltar la de función. En 1900 se inicia una pendulación opuesta y se vuelve a buscar tras de la función el sujeto que funciona, tras el acto la sustancia de que emana. Se vuelve, pues, a la gran tradición de Grecia y la Edad Media, para las cuales *operari sequitur esse*, la actuación es una mera secuela de la realidad esencial, algo secundario y derivado con respecto a ésta. Los siglos XVIII y XIX intentaron una inversión de esta jerarquia y propusieron que el *esse sequeretur operari*, que la sustancia fuese sólo el resultado y como suma de los actos u operaciones.

Hallamos, pues, una perfecta analogía entre la variación de la sensibilidad estética —al menos en el lector de novelas— y la variación del pensamiento filosófico. Allí, el fenómeno toma un aspecto concreto; aquí, forzosamente, el sesgo más abstracto que cabe.

Un par de semanas más tarde de aparecer aquel artículo, me envía Hermann Weyl un folleto que estos días saldrá al comercio en Alemania. Se titula: *¿Qué es la materia?* Hermann Weyl es uno de los heráclidas, uno de los gigantes de nuestra generación, que con Einstein, Eddington, Bohr, Miss, etc., anda afanado en construir un nuevo cosmos físico. Pues bien, en el folleto de Weyl se llega a la sorprendente conclusión de que la nueva física conduce a una idea «inmaterial» de la materia, cuya expresión más adecuada sería la mónada de Leibniz.

«¡El Rey ha muerto! ¡Viva el Rey!» —gritaba desde el balcón del «Hôtel de Ville» el preboste de París cuando un Capeto expiraba. La materia ha muerto; ¡viva la mónada!

No voy ahora a comentar el folleto de Weyl, que pronto se publicará en castellano, sino exclusivamente a hacer notar la curiosa coincidencia de su tesis con el fenómeno que he observado en dos polos espirituales, en dos extremidades contrapuestas de la inteligencia, como son la novela y la filosofía. Porque, no cabe duda, preferir la mónada a la materia es preferir la sustancia a la función, el personaje a la trama.

No pretende Weyl que la física adopte en su economía doméstica el principio leibniziano, que es de orden metafísico; pero el hecho de que la física llegue a constituirse de manera que postule la mónada como complemento metafísico, revela una transformación profunda en aquella ciencia. Es la física cabalmente la disciplina donde el concepto de función nace y donde siempre será dominador. No se puede pretender que ella misma licencie el funcionalismo, so pena de retrogradar a la única cosa efectivamente mala de la Edad Media, que era la pseudo-física filosófica, de origen aristotélico. Por el

contrario, cuanto más radicalmente funcionalista sea la física, cuanto mayores sean los residuos de sustancia que elimine, más puramente cumplirá su destino. En ella se trata de disolver la realidad en factores de espacio y tiempo, que son relaciones (1). Claro es que toda relación supone cosas que se relacionan o «relatos». El ideal de la física fuera poder prescindir de éstos y relacionalizar sin resto la naturaleza. La física es por esencia relacionalista, palabra insoportable, pero que expresa más exactamente lo que Einstein sugiere con el equívoco término «relativista».

Mas, al purificarse la física en estricto relacionismo, declara *ipso facto* su condición de ciencia secundaria. Si la relación supone cosas que se relacionan, la ciencia física o de relaciones supone otra ciencia superior de las cosas relacionadas. Este es el espíritu que anima al folleto de Weyl. Como él, las mejores cabezas creadoras con que hoy cuenta Europa se orientan, sin «desvirtuar la física», hacia una metafísica. Y la metafísica es, ante todo, meditación de las sustancias.

En el siglo XIX, inversamente, se aspiraba a descender —como alguien dijo cuando Napoleón quiso ser emperador. Había la intención de instalarse definitivamente en la física, es decir, de convertir en última una posición que sólo es secundaria y penúltima. La preferencia de lo funcional —en arte, en política, en moral—, fue, a la par, una preferencia de la física.

La reforma sustancialista a que asistimos en arte y en ciencia despierta la curiosidad por columbrar cuál será la modificación conforme en ética, en política.

En la valoración de lo humano podemos seguir una de estas dos tendencias: o estimar al hombre por sus actos, o a los actos por su hombre. En un caso estimamos como lo primordialmente valioso el acto mismo, sea quien quiera el que lo ejecute. En el otro consideramos que el acto por sí mismo no es estimable, y sólo adquiere valor cuando el sujeto de que emana nos parece excelente. La contraposición no puede ser más clara. La moral utilitaria del siglo XIX (Bentham) ve en la «bondad» un atributo que originariamente sólo corresponde a ciertas acciones cuyos efectos son convenientes. La persona por sí misma no es buena o mala, por la sencilla razón de que mientras no actúe no puede ser útil para sí o para el prójimo.

(1) Pero no relaciones impuestas por la mente a las cosas, como Kant quería, sino relaciones de naturaleza objetiva. La nueva física relativista se aproxima más a Aristóteles y Santo Tomás que a Kant. Yo lo siento mucho; pero no tengo influencia en el distrito para variar la situación.

Merced a la bondad o utilidad de sus acciones, se carga de valor el individuo como un acumulador de la energía que una máquina o una reacción con su trabajo, con su actividad producen.

La moral cristiana, por el contrario, entiende por bondad, primariamente, cierto modo de ser de la persona. Sus actos son buenos, no por sí mismos, sino por la unción que a ellos transita del alma en quien germinan. La frase del Evangelio: «por los frutos se conoce el árbol», no contradice esa tendencia, sino, al revés, la estimula. Lo que hay que conocer moralmente, es decir, estimar, es el árbol, y los frutos nos sirven de indicio, de síntoma, de dato para descubrir la condición valiosa o despreciable de la planta. Son, pues, los actos sólo la *ratio cognoscendi* de la bondad de la persona, no la razón por la cual estimamos a ésta, no la *ratio essendi* de la bondad.

En la concepción burguesa de la vida, la sociedad no tiene carácter sustancial, sino que es meramente el tejido resultante de las relaciones entre los individuos. Esperaríamos que al hacer de la sociedad un puro sistema de relaciones se reconociese, al menos, la plena sustantividad de los individuos. Pero acontece lo mismo que con la concepción materialista del mundo. Se hace de las cosas y sucesos meras relaciones mecánicas entre átomos. Pero estos átomos no tienen valor alguno por sí mismos. Son indiferentes, igual uno que otro, y existen como simples pretextos para las relaciones en que entran. Así, los individuos, en la sociología burguesa, carecen de significación propia y se los considera como meros soportes de relaciones sociales. Cada cual es lo que actúa, y su actuación será valorada por su rendimiento social. A su vez, este rendimiento social se mide por las ventajas que proporcione al mayor número, a la masa. En fin: que sea ventajoso o no para la gran masa, es también decidido por la opinión pública, por la mayoría.

Se comprende que este régimen conduzca a una degeneración de todas las virtudes auténticas. Son siempre los inferiores, los absolutamente menos valiosos, quienes sentencian primero sobre qué valores son los más estimables, y luego quienes deciden qué actos concretos son los que mejor realizan esos valores.

La consecuencia es que el individuo, para valer, tiene que servir a los demás, con un servilismo mucho más crudo y total que el del vasallo a su señor, del siervo a su amo. Al fin y al cabo, señorío y dominio obraban sólo sobre ciertas facetas de la actividad personal, dejando el resto libre y en franquía, aparte de que el señor y el amo quedaban recíprocamente ligados por muchas obligaciones a siervo y vasallo. Pero aquí acaece que la masa social tiene todos los dere-

chos sobre el individuo y ninguna responsabilidad ni obligación.

En la concepción aristocrática, por el contrario, es estimado el individuo como persona diferencial según su índole nativa, previamente a sus actos concretos y con independencia de su utilidad social. En un círculo aristocrático, cada miembro, por el mero hecho de nacer de una familia noble —esto es, por su sustancia, que se supone transmitida genealógicamente—, posee todos los derechos y prerrogativas. Sus actos posteriores no añaden nada esencial a su estimación: parecen la natural emanación de su sustancia y no atraen un nuevo precio al que se otorgó desde luego a ésta. Las acciones, pues, lejos de ser fundamento para la valoración, son sólo su confirmación y adquieren el sentido de meros ejemplos de un carácter o potencia preexistentes. En la nobleza, los actos no pueden tener más resultado importante que uno negativo. Cuando son tales que contradicen palmariamente la dignidad aneja a la sustancia noble, traen consigo la exclusión de la persona, su expulsión fuera del círculo aristocrático.

En tanto que el burgués sólo vale mientras «sirve» —en el doble sentido de la palabra—, el servicio noble es mera consecuencia de su valor, y sus actos sólo le «sirven», en rigor, para ser tal vez castigado y depreciado.

En esta forma extrema se hace patente la ruta inversa de dos tendencias estimativas. En una se aprecia la función social y se menosprecia la persona o sustancia. En la otra se desciende de ésta a su función.

La vieja concepción aristocrática no parece menos inadmisible que la burguesa. Si hubiera habido espacio, acaso habría podido mostrar cómo lo excesivo en ella proviene de la idea excesiva, ingenua, que el hombre medieval tenía de la sustancia. Entre la función separada de la sustancia, propia al pensamiento moderno, y la sustancia inactiva, mera potencia abstracta que el aristotelismo enseñó a la Edad Media, cabe una excelente posición intermedia. La sustancia como fuerza; por tanto, como germen de acción. Ahora bien, esto es la mónada de Leibniz.

El Sol, 12 de febrero de 1925.

PLEAMAR FILOSÓFICA

Uno de los síntomas más sugerentes de la hora presente es que los especialistas de todo orden, y principalmente los físicos y biólogos, se sientan forzados a plantearse cuestiones filosóficas y a emplear para ellas métodos filosóficos. Puede decirse que en el horizonte universal se hincha una pleamar filosófica. Basta para advertirlo asomarse a las publicaciones de cada ciencia y hojear las revistas especiales. Conviene no olvidar, a fin de que cada palo aguante su vela, que algunos habíamos anunciado hace diez, hace quince años, esta sorprendente mudanza.

La pleamar filosófica que sobreviene no representa, sin embargo, una anormalidad. Todo lo contrario. Lo anormal era lo acaecido en los últimos ochenta años. Como en tantas cosas —por ejemplo, en política («derechas e izquierdas», la vida pública constituída esencialmente en lucha— la centuria pasada significa una monstruosidad, una aberración de la norma histórica. Y ahora, al mudarse los usos, no se hace sino volver a ésta, recobrar el cauce acostumbrado de los siglos. Así acontece con este retorno de la «ciencia» a la filosofía.

En medio del general derrumbamiento padecido por todos los poderes históricos que hasta hace poco regulaban nuestra vida, sólo la ciencia ha quedado invulnerada y triunfante, más aún, coincidiendo con el universal cataclismo de los prestigios, se le han abierto horizontes más amplios e imantados que nunca. Ni la religión, ni el arte, ni la política, ni la economía, han cumplido sus promesas privativas; sólo la ciencia cumple la suya. Cada día descubre una ley cósmica, nueva, un nuevo hecho, un nuevo nexo rigoroso entre los fenómenos naturales.

Pero si la ciencia ha podido atravesar la gran crisis presente, invulnerada, no puede decirse que haya quedado intacta. Bastaría para advertirlo con que pusiésemos el oído a los ataques que la «verdad científica» sufre precisamente en los países donde mayor y mejor porción de ciencia se produce. Pues acaece lo siguiente: la «verdad científica» es una especie exquisita de verdad; es, en un determinado sentido, la verdad de más quilates. Esta superior calidad proviene de que la verdad científica es exacta y es rigorosamente comprobable. A su vez, esta exactitud y esta facultad de ser comprobada provienen de ciertos métodos y condiciones que se emplean para descubrirla. Mas tales excelencias conquístalas la «verdad científica» a costa de no pocas desventajas. Y una de éstas, sobre todo, es de importancia gigante. La ciencia logra fabricar una clase ejemplar de verdades, gracias a que renuncia a resolver los problemas fundamentales. Así la física descubrirá las leyes rigorosísimas según las cuales acontecen las modificaciones de la materia, pero no nos dirá nunca de dónde procede la materia. La biología llegará a averiguar con suficiente rigor cómo funciona el ojo para ver y el estómago para digerir, pero no nos revelará nunca qué es la vida misma del organismo y cómo se origina. Más aún: de no intentar resolver tan graves y últimos problemas, ha venido a hacer su virtud máxima. Los métodos que emplea son exactos, pero incapaces de responder a las postreras preguntas.

Hasta aquí no habría motivo alguno de queja. El que da lo que puede ha cumplido. Pero es el caso que la ciencia, no contenta con poseer la mejor clase de verdad, ha pretendido que sea ésta la única y exclusiva. El hecho de esta pretensión exorbitante se ha producido, claro está, en el siglo XIX, que fue el siglo de las grandes pretensiones. Ya hoy empezamos a ver, con alguna sorpresa, que el rasgo más saliente de esa centuria fue el imperialismo. Durante ella cada hombre o grupo humano quiso mandar sobre los demás, y cuando esto era imposible, inventó la manera de que, al menos, no mandase nadie, con la secreta esperanza de que, hallándose vacante el Poder, pudiese en una hora de descuido arrebatarlo cualquiera. La democracia fue un rodeo que se buscó para hacer posible el imperialismo del individuo. En el orden de la cultura aconteció lo propio. Es curioso asistir al proceso en el que las ciencias y las artes, que en edades anteriores convivían jerarquizadas, localizada cada cual en su lugar, empiezan a declararse primero independientes y luego a querer dominar todas las demás. Hasta la música, que había conservado siempre el lugar discreto y modesto que le corresponde

y se limitaba a extender en las catedrales los terciopelos acústicos del órgano, o a sonar dulcemente al fondo de un banquete o a infiltrarse entre los movimientos de un sarao o, cuando más, en fin, a punzar en un pasajero ocio *di camera* los corazones, comienza a dar de codo para aventajarse, y reclama larga y densa atención en conciertos públicos, donde desdeña el auxilio del drama, la danza y el decorado, con quienes antes colaboraba. Las grandes sinfonías se proponen ingentes y profundos temas y con Wagner, cuna del imperialismo musical, pretende esta musa ser todo y no dejar nada fuera: la ópera wagneriana quiere ser la obra artística integral que absorbe y humilla la voz humana y su melodía infinita no se contenta con menos que con representar la nueva religión y la nueva metafísica. El wagnerismo fue la invasión napoleónica de la musicalidad, que envió por todo el mundo el estruendo de orquestas, numerosas como ejércitos con sus trompas beligerantes, con sus violines aguerridos, el arco amenazador en la mano, estratégicamente disciplinadas por ese mariscal de espaldas que es el *Kapellmeister*.

No se vea en esto desdén alguno hacia el valor musical de la obra wagneriana. Aunque ella fuese la culminación del arte músico, la pretensión que la inspiró, de convertir la música en un poder soberano de la historia, nos parece hoy exorbitante, monstruosa y ridícula. Es vano esperar tanto de la música, que no contiene en sí tesoro suficiente para guiar y nutrir toda la vida humana, suplantando la religión y la filosofía. Como el fracaso resulta siempre de la desproporción entre la esperanza y las consecuencias —quien nada promete nunca fracasa—, no es extraño que a tan vana aspiración haya seguido la humillación de la música que ahora presenciamos. El *jazz-band* con su negro antropoide es el castigo del arcángel wagneriano que quiso ser como Dios. La música vuelve a su lugar en el fondo del banquete y el rincón del sarao.

Otro fenómeno imperialista, pero de mayores dimensiones, fue la gran subversión de la ciencia experimental, especialmente de la física. Había ésta nacido en Grecia como un conocimiento de segundo grado. Por encima de ella se alzaba la ciencia primera, la *prima philosophia*, que era un conocimiento esencial de las primeras y últimas realidades, de las definitivas. La física se ocupaba y se ocupa sólo de realidades intermedias, de los fenómenos o apariencias que emergen ante los sentidos. Y, adaptando la fórmula acuñada en la academia platónica, más bien que conocer, aspiraba únicamente a «salvar las apariencias, los fenómenos» —la *fainómena sozein*—, es decir, a ordenar las cosas perceptibles según leyes de coexistencia y

sucesión, en forma que podamos con todo rigor predecir los hechos materiales. No pretendía propiamente comprender lo que es el Universo, sino tan sólo averiguar de él lo necesario para poder prever los acontecimientos. Su verdad no era, pues, reveladora, penetrante, profunda, iluminante, inteligente: era, en cambio, práctica, útil. Las leyes físicas no son descubiertas con un propósito utilitario, pero llevan en sí la condición de poder ser siempre aplicadas, sirven para facilitar al hombre el detalle de su vida, mas no resuelven, ni siquiera atacan los grandes problemas hincados en el alma humana.

Siglos y siglos se ha mantenido la física circunscrita a su verdadero oficio. En esos siglos ha crecido y ha realizado sus mayores conquistas. Pero he aquí que en el pasado los laboratorios se sublevan y proclaman la doctrina de que la verdad física es, no una forma de verdad entre otras, sino la única. Asume con exclusividad el título de «ciencia», negándoselo a las demás castas de conocimiento, como son, el pensar filosófico y el milenario saber vital de que usamos en la vida espontánea. Entonces fue cuando para toda idea que no fuese meramente descriptiva o experimental se forjó, como una apelación desdeñosa, el título de «mito».

De esta manera se nos confinaba en un plano de verdades intermedias, prohibiéndonos todo movimiento audaz hacia las últimas verdades. Du Bois Reymond, pontificando desde el laboratorio, lanzó *urbi et orbi* su *Ignorabimus*. Pero no bastaba con quererlo así. Una perspectiva no puede componerse sólo de planos intermedios; le es ineludible poseer un primer plano y un fondo o plano último. Cuando a una perspectiva le amputamos violentamente el último plano, el que era sólo penúltimo pasa automáticamente a hacerse extremo. Quiero decir con esto que no se halla en nuestra mano renunciar a la adopción de posiciones ante los temas últimos, porque si nos quedamos en una posición penúltima, queramos o no, se alza ésta, bien que fraudulentamente, con todos los atributos de la ultimidad.

Así la física subversiva no tuvo más remedio que tomar actitud de soberana intelectual, produciendo una pésima filosofía: materialismo o positivismo. El materialismo consistía simplemente en la divinización de la materia. Como el físico maneja la materia, pero ignora lo que es, hizo con ella lo que el salvaje que no sabe qué es el rayo y por eso lo diviniza. Más cauteloso, el positivismo renuncia a intentar apoteosis. Convencido de que la física sólo puede resolver las cuestiones penúltimas, declara que es imposible resolver las últimas. Y haciendo, como otra vez he dicho, un gracioso gesto de

zorra ante uvas altaneras, las llama mitos, predica el agnosticismo, es decir, el abandono de los problemas supremos. Y así acaeció que durante casi un siglo la humanidad occidental ha vivido con una perspectiva mutilada, con un mundo al cual faltaba el primero y el último plano, alimentándose de cuestiones intermedias, segundas si se empieza a contar por el principio, penúltimas si se cuenta por el fin.

Decía Fichte: la filosofía que se tenga depende del hombre que se sea. Esto es verdad, aun generalizando mucho más la fórmula. No sólo la filosofía, el repertorio íntegro de ideas dominante en una época, depende del tipo humano que en esa época predomine. Y toda variación profunda de la ideología es indicio de que un nuevo tipo de hombre ha triunfado en la mecánica social. Ahora bien: en el siglo XIX triunfa la burguesía sobre las viejas aristocracias, la burguesía que en largas centurias se había ido formando como una clase de segundo rango en la jerarquía pública. Y esta situación social intermedia era símbolo de su psicología. El burgués no es el hombre guerrero de las grandes decisiones, ni es el hombre religioso de las sublimes contemplaciones, es el *homo oeconomicus*, el hombre que atiende, sobre todo, a lo útil. Allá en la hora germinal de nuestras naciones occidentales, mientras el hombre de guerra erige el castillo de ofensa y defensa y el sacerdote levanta la iglesia con una aspiración de fuga ultraterrena, el burgués organiza un mercado, planta a su vera un taller y se ampara creando la técnica social del derecho, la jurisprudencia. El burgués es mercader, fabricante, juez y abogado. Deja al guerrero el afán de dominar a los hombres y se preocupa de dominar las cosas. Crea la técnica, que es la cultura de los medios materiales; crea la policía y la justicia pública, que son la cultura de los medios sociales. El día que triunfó y pudo desalojar al guerrero y al sacerdote, la humanidad europea quedó confinada a una cultura toda de medios y de intermedios. En ella hemos sido educados, de ellas aspiramos a evadirnos. Era natural que bajo la constelación de la burguesía la ciencia experimental celebrase su hora culminante.

La nueva pleamar filosófica revela que un nuevo tipo de hombre inicia su dominación. Yo he procurado reiteradamente y desde distintas vertientes sugerir su perfil: es el hombre para quien la vida tiene un sentido deportivo y festivo. Sin embargo, no me he decidido nunca a desarrollar lo que bajo ese título entiendo: me aterra un poco la ardua labor que tal empresa requiere y, sobre todo, la audacia

inevitable a que obliga. Porque ello llevaría a hundir bien honda la mano en los senos más ocultos del hombre moderno y bucear en el cieno para cazar las perlas más valiosas. De todas suertes, me había propuesto atacar, por fin, el tema con toda su amplitud en un curso extra-universitario de conferencias que preparaba para Buenos Aires. Un destino adverso me impide este año gravitar desde esa ciudad hacia el centro de la tierra. Espero que se logre mi afán el año próximo.

Entretanto, la velocidad de los acontecimientos espirituales es tal al presente, que dentro de un año la pleamar filosófica batirá ya los más adustos promontorios.

Conviene, no obstante, hacer constar que nada ni nadie puede hacernos abandonar la vieja ciencia experimental. Su exceso de última hora no permite olvidar su gloriosa y ejemplar fecundidad. La sazón no es para abandonar el ayer, sino para integrarlo con el mañana.

La Nación, de Buenos Aires, 10 de mayo de 1925.

LA DESHUMANIZACIÓN DEL ARTE E IDEAS SOBRE LA NOVELA

(1925)

LA DESHUMANIZACIÓN DEL ARTE

Non creda donna Berta e ser Martino...
DIVINA COMEDIA.—PARADISO XIII.

IMPOPULARIDAD DEL ARTE NUEVO

ENTRE las muchas ideas geniales, aunque mal desarrolladas, del genial francés Guyau, hay que contar su intento de estudiar el arte desde el punto de vista sociológico. Al pronto le ocurriría a uno pensar que parejo tema es estéril. Tomar el arte por el lado de sus efectos sociales, se parece mucho a tomar el rábano por las hojas o a estudiar al hombre por su sombra. Los efectos sociales del arte son, a primera vista, cosa tan extrínseca, tan remota de la esencia estética que no se ve bien cómo, partiendo de ellos, se puede penetrar en la intimidad de los estilos. Guyau, ciertamente, no extrajo de su genial intento el mejor jugo. La brevedad de su vida, y aquella su trágica prisa hacia la muerte impidieron que serenase sus inspiraciones y, dejando a un lado todo lo que es obvio y primerizo, pudiese insistir en lo más sustancial y recóndito. Puede decirse que de su libro *El arte desde el punto de vista sociológico* sólo existe el título; el resto está aún por escribir.

La fecundidad de una sociología del arte me fue revelada inesperadamente cuando hace unos años me ocurrió un día escribir algo sobre la nueva época musical, que empieza con Debussy (1). Yo me proponía definir con la mayor claridad posible la diferencia de estilo entre la nueva música y la tradicional. El problema era rigorosamente estético, y, sin embargo, me encontré con que el camino más corto hasta él partía de un fenómeno sociológico: la impopularidad de la nueva música.

---

(1) Véase *Musicalia* en *El Espectador*, tomo III (en el tomo II de estas *Obras Completas*).

Hoy quisiera hablar más en general y referirme a todas las artes que aún tienen en Europa algún vigor; por tanto, junto a la música nueva, la nueva pintura, la nueva poesía, el nuevo teatro. Es, en verdad, sorprendente y misteriosa la compacta solidaridad consigo misma que cada época histórica mantiene en todas sus manifestaciones. Una inspiración idéntica, un mismo estilo biológico pulsa en las artes más diversas. Sin darse de ello cuenta, el músico joven aspira a realizar con sonidos exactamente los mismos valores estéticos que el pintor, el poeta y el dramaturgo, sus contemporáneos. Y esta identidad de sentido artístico había de rendir, por fuerza, idéntica consecuencia sociológica. En efecto, a la impopularidad de la nueva música responde una impopularidad de igual cariz en las demás musas. Todo el arte joven es impopular, y no por caso y accidente, sino en virtud de un destino esencial.

Se dirá que todo estilo recién llegado sufre una etapa de lazareto y se recordará la batalla de *Hernani* y los demás combates acaecidos en el advenimiento del romanticismo. Sin embargo, la impopularidad del arte nuevo es de muy distinta fisonomía. Conviene distinguir entre lo que no es popular y lo que es impopular. El estilo que innova tarda algún tiempo en conquistar la popularidad; no es popular, pero tampoco impopular. El ejemplo de la irrupción romántica que suele aducirse fue, como fenómeno sociológico, perfectamente inverso del que ahora ofrece el arte. El romanticismo conquistó muy pronto al «pueblo», para el cual el viejo arte clásico no había sido nunca cosa entrañable. El enemigo con quien el romanticismo tuvo que pelear fue precisamente una minoría selecta que se había quedado anquilosada en las formas arcaicas del «antiguo régimen» poético. Las obras románticas son las primeras —desde la invención de la imprenta— que han gozado de grandes tiradas. El romanticismo ha sido por excelencia el estilo popular. Primogénito de la democracia, fue tratado con el mayor mimo por la masa.

En cambio, el arte nuevo tiene a la masa en contra suya, y la tendrá siempre. Es impopular por esencia: más aún: es antipopular. Una obra cualquiera por él engendrada produce en el público automáticamente un curioso efecto sociológico. Lo divide en dos porciones, una, mínima, formada por reducido número de personas que le son favorables; otra, mayoritaria, innumerable, que le es hostil. (Dejemos a un lado la fauna equívoca de los *snobs*). Actúa, pues, la obra de arte como un poder social que crea dos grupos antagónicos, que separa y selecciona en el montón informe de la muchedumbre dos castas diferentes de hombres.

¿Cuál es el principio diferenciador de estas dos castas? Toda obra de arte suscita divergencias; a unos les gusta, a otros, no; a unos les gusta menos, a otros, más. Esta disociación no tiene carácter orgánico, no obedece a un principio. El azar de nuestra índole individual nos colocará entre los unos o entre los otros. Pero en el caso del arte nuevo, la disyunción se produce en un plano más profundo que aquel en que se mueven las variedades del gusto individual. No se trata de que a la mayoría del público *no le guste* la obra joven y a la minoría sí. Lo que sucede es que la mayoría, la masa, *no la entiende*. Las viejas coletas que asistían a la representación de *Hernani* entendían muy bien el drama de Víctor Hugo, y precisamente porque lo entendían no les gustaba. Fieles a determinada sensibilidad estética, sentían repugnancia por los nuevos valores artísticos que el romántico les proponía.

A mi juicio, lo característico del arte nuevo, «desde el punto de vista sociológico», es que divide al público en estas dos clases de hombres: los que lo entienden y los que no lo entienden. Esto implica que los unos poseen un órgano de comprensión negado, por tanto, a los otros, que son dos variedades distintas de la especie humana. El arte nuevo, por lo visto, no es para todo el mundo, como el romántico, sino que va desde luego dirigido a una minoría especialmente dotada. De aquí la irritación que despierta en la masa. Cuando a uno no le gusta una obra de arte, pero la ha comprendido, se siente superior a ella y no ha lugar a la irritación. Mas cuando el disgusto que la obra causa nace de que no se la ha entendido, queda el hombre como humillado, con una oscura conciencia de su inferioridad que necesita compensar mediante la indignada afirmación de sí mismo frente a la obra. El arte joven, con sólo presentarse, obliga al buen burgués a sentirse tal y como es: buen burgués, ente incapaz de sacramentos artísticos, ciego y sordo a toda belleza pura. Ahora bien: esto no puede hacerse impunemente después de cien años de halago omnímodo a la masa y apoteosis del «pueblo». Habituada a predominar en todo, la masa se siente ofendida en sus «derechos del hombre» por el arte nuevo, que es un arte de privilegio, de nobleza de nervios, de aristocracia instintiva. Dondequiera que las jóvenes musas se presentan, la masa las cocea.

Durante siglo y medio el «pueblo», la masa, ha pretendido ser toda la sociedad. La música de Strawinsky o el drama de Pirandello tienen la eficacia sociológica de obligarle a reconocerse como lo que es, como «sólo pueblo», mero ingrediente, entre otros, de la estructura social, inerte materia del proceso histórico, factor secundario

del cosmos espiritual. Por otra parte, el arte joven contribuye también a que los «mejores» se conozcan y reconozcan entre el gris de la muchedumbre y aprendan su misión, que consiste en ser pocos y tener que combatir contra los muchos.

Se acerca el tiempo en que la sociedad, desde la política al arte, volverá a organizarse, según es debido, en dos órdenes o rangos: el de los hombres egregios y el de los hombres vulgares. Todo el malestar de Europa vendrá a desembocar y curarse en esa nueva y salvadora escisión. La unidad indiferenciada, caótica, informe, sin arquitectura anatómica, sin disciplina regente en que se ha vivido por espacio de ciento cincuenta años, no puede continuar. Bajo toda la vida contemporánea late una injusticia profunda e irritante: el falso supuesto de la igualdad real entre los hombres. Cada paso que damos entre ellos nos muestra tan evidentemente lo contrario que cada paso es un tropezón doloroso.

Si la cuestión se plantea en política, las pasiones suscitadas son tales que acaso no es aún buena hora para hacerse entender. Afortunadamente, la solidaridad del espíritu histórico a que antes aludía permite subrayar con toda claridad, serenamente, en el arte germinal de nuestra época los mismos síntomas y anuncios de reforma moral que en la política se presentan oscurecidos por las bajas pasiones.

Decía el evangelista: *Nolite fieri sicut equus et mulus quibus non est intellectus.* No seáis como el caballo y el mulo, que carecen de entendimiento. La masa cocea y no entiende. Intentemos nosotros hacer lo inverso. Extraigamos del arte joven su principio esencial, y entonces veremos en qué profundo sentido es impopular.

ARTE ARTÍSTICO

Si el arte nuevo no es inteligible para todo el mundo, quiere decirse que sus resortes no son los genéricamente humanos. No es un arte para los hombres en general, sino para una clase muy particular de hombres que podrán no valer más que los otros pero que evidentemente son distintos.

Hay, ante todo, una cosa que conviene precisar. ¿A qué llama la mayoría de la gente goce estético? ¿Qué acontece en su ánimo cuando una obra de arte, por ejemplo, una producción teatral, le «gusta»? La respuesta no ofrece duda; a la gente le gusta un drama

cuando ha conseguido interesarse en los destinos humanos que le son propuestos. Los amores, odios, penas, alegrías de los personajes conmueven su corazón: toma parte en ellos como si fuesen casos reales de la vida. Y dice que es «buena» la obra cuando ésta consigue producir la cantidad de ilusión necesaria para que los personajes imaginarios valgan como personas vivientes. En la lírica buscará amores y dolores del hombre que palpita bajo el poeta. En pintura sólo le atraerán los cuadros donde encuentre figuras de varones y hembras con quienes, en algún sentido, fuera interesante vivir. Un cuadro de paisaje le parecerá «bonito» cuando el paisaje real que representa merezca por su amenidad o patetismo ser visitado en una excursión.

Esto quiere decir que para la mayoría de la gente el goce estético no es una actitud espiritual diversa en esencia de la que habitualmente adopta en el resto de su vida. Sólo se distingue de ésta en calidades adjetivas: es, tal vez, menos utilitaria, más densa y sin consecuencias penosas. Pero, en definitiva, el objeto de que en el arte se ocupa, lo que sirve de término a su atención, y con ella a las demás potencias, es el mismo que en la existencia cotidiana: figuras y pasiones humanas. Y llamará arte al conjunto de medios por los cuales le es proporcionado ese contacto con cosas humanas interesantes. De tal suerte, que sólo tolerará las formas propiamente artísticas, las irrealidades, la fantasía, en la medida en que no intercepten su percepción de las formas y peripecias humanas. Tan pronto como estos elementos puramente estéticos dominen y no pueda agarrar bien la historia de Juan y María, el público queda despistado y no sabe qué hacer delante del escenario, del libro o del cuadro. Es natural; no conoce otra actitud ante los objetos que la práctica, la que nos lleva a apasionarnos y a intervenir sentimentalmente en ellos. Una obra que no le invite a esta intervención le deja sin papel.

Ahora bien: en este punto conviene que lleguemos a una perfecta claridad. Alegrarse o sufrir con los destinos humanos que, tal vez, la obra de arte nos refiere o presenta, es cosa muy diferente del verdadero goce artístico. Mas aún: esa ocupación con lo humano de la obra es, en principio, incompatible con la estricta fruición estética.

Se trata de una cuestión de óptica sumamente sencilla. Para ve un objeto tenemos que acomodar de una cierta manera nuestro aparato ocular. Si nuestra acomodación visual es inadecuada, no veremos el objeto o lo veremos mal. Imagínese el lector que estamos mirando un jardín al través del vidrio de una ventana. Nuestros

ojos se acomodarán de suerte que el rayo de la visión penetre el vidrio, sin detenerse en él, y vaya a prenderse en las flores y frondas. Como la meta de la visión es el jardín y hasta él va lanzado el rayo visual, no veremos el vidrio, pasará nuestra mirada a su través, sin percibirlo. Cuanto más puro sea el cristal menos lo veremos. Pero luego, haciendo un esfuerzo, podemos desentendernos del jardín y, retrayendo el rayo ocular, detenerlo en el vidrio. Entonces el jardín desaparece a nuestros ojos y de él sólo vemos unas masas de color confusas que parecen pegadas al cristal. Por tanto, ver el jardín y ver el vidrio de la ventana son dos operaciones incompatibles: la una excluye a la otra y requieren acomodaciones oculares diferentes.

Del mismo modo, quien en la obra de arte busca el conmoverse con los destinos de Juan y María o de Tristán e Iseo y a ellos acomoda su percepción espiritual, no verá la obra de arte. La desgracia de Tristán sólo es tal desgracia, y, consecuentemente, sólo podrá conmover en la medida en que se la tome como realidad. Pero es el caso que el objeto artístico sólo es artístico en la medida en que no es real. Para poder gozar del retrato ecuestre de Carlos V, por Tiziano, es condición ineludible que no veamos allí a Carlos V en persona, auténtico y viviente, sino que, en su lugar, hemos de ver sólo un retrato, una imagen irreal, una ficción. El retratado y su retrato son dos objetos completamente distintos; o nos interesamos por el uno o por el otro. En el primer caso, «convivimos» con Carlos V; en el segundo, «contemplamos» un objeto artístico como tal.

Pues bien: la mayoría de la gente es incapaz de acomodar su atención al vidrio y transparencia que es la obra de arte: en vez de esto, pasa al través de ella sin fijarse y va a revolcarse apasionadamente en la realidad humana que en la obra está aludida. Si se le invita a soltar esta presa y a detener la atención sobre la obra misma de arte, dirá que no ve en ella nada, porque, en efecto, no ve en ella cosas humanas, sino sólo transparencias artísticas, puras virtualidades.

Durante el siglo XIX los artistas han procedido demasiado impuramente. Reducían a un mínimum los elementos estrictamente estéticos y hacían consistir la obra, casi por entero, en la ficción de realidades humanas. En este sentido es preciso decir que, con uno u otro cariz, todo el arte normal de la pasada centuria ha sido realista. Realistas fueron Beethoven y Wagner. Realista Chateaubrian como Zola. Romanticismo y naturalismo, vistos desde la altura de hoy, se aproximan y descubren su común raíz realista.

Productos de esta naturaleza sólo parcialmente son obras de arte, objetos artísticos. Para gozar de ellos no hace falta ese poder de acomodación a lo virtual y transparente que constituye la sensibilidad artística. Basta con poseer sensibilidad humana, y dejar que en uno repercutan las angustias y alegrías del prójimo. Se comprende, pues, que el arte del siglo XIX haya sido tan popular; está hecho para la masa diferenciada en la proporción en que no es arte, sino extracto de vida. Recuérdese que en todas las épocas que han tenido dos tipos diferentes de arte, uno para minorías y otra para la mayoría (1), este último fue siempre realista.

No discutamos ahora si es posible un arte puro. Tal vez no lo sea; pero las razones que nos conducen a esta negación son un poco largas y difíciles. Más vale, pues, dejar intacto el tema. Además, no importa mayormente para lo que ahora hablamos. Aunque sea imposible un arte puro, no hay duda alguna de que cabe una tendencia a la purificación del arte. Esta tendencia llevará a una eliminación progresiva de los elementos humanos, demasiado humanos, que dominaban en la producción romántica y naturalista. Y en este proceso se llegará a un punto en que el contenido humano de la obra sea tan escaso que casi no se le vea. Entonces tendremos un objeto que sólo puede ser percibido por quien posea ese don peculiar de la sensibilidad artística. Será un arte para artistas, y no para la masa de los hombres; será un arte de casta, y no demótico.

He aquí por qué el arte nuevo divide al público en dos clases de individuos: los que lo entienden y los que no lo entienden; esto es, los artistas y los que no lo son. El arte nuevo es un arte artístico.

Yo no pretendo ahora ensalzar esta manera nueva de arte, y menos denigrar la usada en el último siglo. Me limito a filiarlas, como hace el zoólogo con dos faunas antagónicas. El arte nuevo es un hecho universal. Desde hace veinte años, los jóvenes más alertas de dos generaciones sucesivas —en París, en Berlín, en Londres, Nueva York, Roma, Madrid— se han encontrado sorprendidos por el hecho ineluctable de que el arte tradicional no les interesaba; más aún: les repugnaba. Con estos jóvenes cabe hacer una de dos cosas: o fusilarlos o esforzarse en comprenderlos. Yo he optado resueltamente por esta segunda operación. Y pronto he advertido

---

(1) Por ejemplo, en la Edad Media. Correspondiendo a la estructura binaria de la Sociedad, dividida en dos capas: los nobles y los plebeyos, existió un arte noble que era «convencional», «idealista», esto es, artístico, y un arte popular que era realista y satírico.

que germina en ellos un nuevo sentido del arte, perfectamente claro, coherente y racional. Lejos de ser un capricho, significa su sentir el resultado inevitable y fecundo de toda la evolución artística anterior. Lo caprichoso, lo arbitrario y, en consecuencia, estéril, es resistirse a este nuevo estilo y obstinarse en la reclusión dentro de formas ya arcaicas, exhaustas y periclitadas. En arte, como en moral, no depende el deber de nuestro arbitrio; hay que aceptar el imperativo de trabajo que la época nos impone. Esta docilidad a la orden del tiempo es la única probabilidad de acertar que el individuo tiene. Aun así, tal vez no consiga nada; pero es mucho más seguro su fracaso si se obstina en componer una ópera wagneriana más o una novela naturalista.

En arte es nula toda repetición. Cada estilo que aparece en la historia puede engendrar cierto número de formas diferentes dentro de un tipo genérico. Pero llega un día en que la magnífica cantera se agota. Esto ha pasado, por ejemplo, con la novela y el teatro romántico-naturalista. Es un error ingenuo creer que la esterilidad actual de ambos géneros se debe a la ausencia de talentos personales. Lo que acontece es que se han agotado las combinaciones posibles dentro de ellos. Por esta razón, debe juzgarse venturoso que coincida con este agotamiento la emergencia de una nueva sensibilidad capaz de denunciar nuevas canteras intactas.

Si se analiza el nuevo estilo, se hallan en él ciertas tendencias sumamente conexas entre sí. Tiende: 1.º, a la deshumanización del arte; 2.º, a evitar las formas vivas; 3.º, a hacer que la obra de arte no sea sino obra de arte; 4.º, a considerar el arte como juego, y nada más; 5.º, a una esencial ironía; 6.º, a eludir toda falsedad, y, por tanto, a una escrupulosa realización. En fin, 7.º, el arte, según los artistas jóvenes, es una cosa sin trascendencia alguna.

Dibujemos brevemente cada una de estas facciones del arte nuevo.

UNAS GOTAS DE FENOMENOLOGÍA

Un hombre ilustre agoniza. Su mujer está junto al lecho. Un médico cuenta las pulsaciones del moribundo. En el fondo de la habitación hay otras dos personas: un periodista, que asiste a la escena obitual por razón de su oficio, y un pintor que el azar ha conducido allí. Esposa, médico, periodista y pintor presencian un mismo

hecho. Sin embargo, este único y mismo hecho —la agonía de un hombre— se ofrece a cada uno de ellos con aspecto distinto. Tan distintos son estos aspectos, que apenas si tienen un núcleo común. La diferencia entre lo que es para la mujer transida de dolor y para el pintor que, impasible, mira la escena, es tanta, que casi fuera más exacto decir: la esposa y el pintor presencian dos hechos completamente distintos.

Resulta, pues, que una misma realidad se quiebra en muchas realidades divergentes cuando es mirada desde puntos de vista distintos. Y nos ocurre preguntarnos: ¿cuál de esas múltiples realidades es la verdadera, la auténtica? Cualquiera decisión que tomemos será arbitraria. Nuestra preferencia por una u otra sólo puede fundarse en el capricho. Todas esas realidades son equivalentes, cada una la auténtica para su congruo punto de vista. Lo único que podemos hacer es clasificar estos puntos de vista y elegir entre ellos el que prácticamente parezca más normal o más espontáneo. Así llegaremos a una noción nada absoluta, pero, al menos, práctica y normativa de realidad.

El medio más claro de diferenciar los puntos de vista de esas cuatro personas que asisten a la escena mortal consiste en medir una de sus dimensiones: la distancia espiritual a que cada uno se halla del hecho común, de la agonía. En la mujer del moribundo esta distancia es mínima, tanto, que casi no existe. El suceso lamentable atormenta de tal modo su corazón, ocupa tanta porción de su alma que se funde con su persona, o dicho en giro inverso: la mujer interviene en la escena, es un trozo de ella. Para que podamos ver algo, para que un hecho se convierta en objeto que contemplamos, es menester separarlo de nosotros y que deje de formar parte viva de nuestro ser. La mujer, pues, no asiste a la escena, sino que está dentro de ella; no la contempla, sino que la vive.

El médico se encuentra ya un poco más alejado. Para él se trata de un caso profesional. No interviene en el hecho con la apasionada y cegadora angustia que inunda el alma de la pobre mujer. Sin embargo, su oficio le obliga a interesarse seriamente en lo que ocurre; lleva en ello alguna responsabilidad y acaso peligra su prestigio. Por tanto, aunque menos íntegra e íntimamente que la esposa, toma también parte en el hecho, la escena se apodera de él, le arrastra a su dramático interior prendiéndole, ya que no por su corazón, por el fragmento profesional de su persona. También él vive el triste acontecimiento aunque con emociones que no parten de su centro cordial, sino de su periferia profesional.

Al situarnos ahora en el punto de vista del reportero, advertimos que nos hemos alejado enormemente de aquella dolorosa realidad. Tanto nos hemos alejado, que hemos perdido con el hecho todo contacto sentimental. El periodista está allí como el médico, obligado por su profesión, no por espontáneo y humano impulso. Pero mientras la profesión del médico le obliga a intervenir en el suceso, la del periodista le obliga precisamente a no intervenir: debe limitarse a ver. Para él propiamente es el hecho pura escena, mero espectáculo que luego ha de relatar en las columnas del periódico. No participa sentimentalmente en lo que allí acaece, se halla espiritualmente exento y fuera del suceso; no lo vive, sino que lo contempla. Sin embargo, lo contempla con la preocupación de tener que referirlo luego a sus lectores. Quisiera interesar a éstos, conmoverlos, y, si fuese posible, conseguir que todos los suscríptores derramen lágrimas, como si fuesen transitorios parientes del moribundo. En la escuela había leído la receta de Horacio: *Si vis me flere, dolendum est primum ipsi tibi.*

Dócil a Horacio, el periodista procura fingir emoción para alimentar con ella luego su literatura. Y resulta que, aunque no «vive» la escena, «finge» vivirla.

Por último, el pintor, indiferente, no hace otra cosa que poner los ojos en *coulisse*. Le trae sin cuidado cuanto pasa allí; está, como suele decirse, a cien mil leguas del suceso. Su actitud es puramente contemplativa, y aun cabe decir que no lo contempla en su integridad; el doloroso sentido interno del hecho queda fuera de su percepción. Sólo atiende a lo exterior, a las luces y las sombras, a los valores cromáticos. En el pintor hemos llegado al máximum de distancia y al mínimum de intervención sentimental.

La pesadumbre inevitable de este análisis quedaría compensada si nos permitiese hablar con claridad de una escala de distancias espirituales entre la realidad y nosotros. En esa escala los grados de proximidad equivalen a grados de participación sentimental en los hechos; los grados de alejamiento, por el contrario, significan grados de liberación en que objetivamos el suceso real, convirtiéndolo en puro tema de contemplación. Situados en uno de los extremos, nos encontramos con un aspecto del mundo —personas, cosas, situaciones—, que es la realidad «vivida»; desde el otro extremo, en cambio, vemos todo en su aspecto de realidad «contemplada».

Al llegar aquí tenemos que hacer una advertencia esencial para la estética, sin la cual no es fácil penetrar en la fisiología del arte, lo mismo viejo que nuevo. Entre esos diversos aspectos de la realidad

que corresponden a los varios puntos de vista, hay uno de que derivan todos los demás y en todos los demás va supuesto. Es el de la realidad vivida. Si no hubiese alguien que viviese en pura entrega y frenesí la agonía de un hombre, el médico no se preocuparía por ella, los lectores no entenderían los gestos patéticos del periodista que describe el suceso y el cuadro en que el pintor representa un hombre en el lecho rodeado de figuras dolientes nos sería ininteligible. Lo mismo podríamos decir de cualquier otro objeto, sea persona o cosa. La forma primigenia de una manzana es la que ésta posee cuando nos disponemos a comérnosla. En todas las demás formas posibles que adopte —por ejemplo, la que un artista de 1600 le ha dado, combinándola en un barroco ornamento, la que presenta en un bodegón de Cézanne o en la metáfora elemental que hace de ella una mejilla de moza— conservan más o menos aquel aspecto originario. Un cuadro, una poesía donde no quedase resto alguno de las formas vividas, serían ininteligibles, es decir, no serían nada, como nada sería un discurso donde a cada palabra se le hubiese extirpado su significación habitual.

Quiere decir esto que en la escala de las realidades corresponde a la realidad vivida una peculiar primacía que nos obliga a considerarla como «la» realidad por excelencia. En vez de realidad vivida, podíamos decir realidad humana. El pintor que presencia impasible la escena de agonía parece «inhumano». Digamos, pues, que el punto de vista humano es aquel en que «vivimos» las situaciones, las personas, las cosas. Y, viceversa, son humanas todas las realidades —mujer, paisaje, peripecia— cuando ofrecen el aspecto bajo el cual suelen ser vividas.

Un ejemplo, cuya importancia advertirá el lector más adelante: entre las realidades que integran el mundo se hallan nuestras ideas. Las usamos «humanamente» cuando con ellas pensamos las cosas, es decir, que al pensar en Napoleón, lo normal es que atendamos exclusivamente al grande hombre así llamado. En cambio, el psicólogo, adoptando un punto de vista anormal, «inhumano», se desentiende de Napoleón y, mirando a su propio interior, procura analizar su idea de Napoleón como tal idea. Se trata, pues, de una perspectiva opuesta a la que usamos en la vida espontánea. En vez de ser la idea instrumento con que pensamos un objeto, la hacemos a ella objeto y término de nuestro pensamiento. Ya veremos el uso inesperado que el arte nuevo hace de esta inversión inhumana.

COMIENZA LA DESHUMANIZACIÓN DEL ARTE

Con rapidez vertiginosa el arte joven se ha disociado en una muchedumbre de direcciones e intentos divergentes. Nada es más fácil que subrayar las diferencias entre unas producciones y otras. Pero esta acentuación de lo diferencial y específico resultará vacía si antes no se determina el fondo común que variamente, a veces contradictoriamente, en todas se afirma. Ya enseñaba nuestro buen viejo Aristóteles que las cosas diferentes se diferencian en lo que se asemejan, es decir, en cierto carácter común. Porque los cuerpos tienen todos color, advertimos que los unos tienen color diferente de los otros. Las especies son precisamente especificaciones de un género, y sólo las entendemos cuando las vemos modular en formas diversas su común patrimonio.

Las direcciones particulares del arte joven me interesan mediocremente, y salvando algunas excepciones, me interesa todavía menos cada obra en singular. Pero a su vez, esta valoración mía de los nuevos productos artísticos no debe interesar a nadie. Los escritores que reducen su inspiración a expresar su estima o desestima por las obras de arte no debían escribir. No sirven para este arduo menester. Como *Clarín* decía de unos torpes dramaturgos, fuera mejor que dedicasen su esfuerzo a otras faenas; por ejemplo, a fundar una familia. ¿Que la tienen? Pues que funden otra.

Lo importante es que existe en el mundo el hecho indubitable de una nueva sensibilidad estética (1). Frente a la pluralidad de direcciones especiales y de obras individuales, esa sensibilidad representa lo genérico y como el manantial de aquéllas. Esto es lo que parece de algún interés definir.

Y buscando la nota más genérica y característica de la nueva producción encuentro la tendencia a deshumanizar el arte. El párrafo anterior proporciona a esta fórmula cierta precisión.

Si al comparar un cuadro a la manera nueva con otro de 1860 seguimos el orden más sencillo, empezaremos por confrontar los objetos que en uno y otro están representados, tal vez un hombre, una casa, una montaña. Pronto se advierte que el artista de 1860 se ha propuesto ante todo que los objetos en su cuadro tengan el

(1) Esta nueva sensibilidad no se da sólo en los creadores de arte, sino también en gente que es sólo público. Cuando he dicho que el arte nuevo es un arte para artistas, entendía por tales, no sólo los que producen este arte, sino los que tienen la capacidad de percibir valores puramente artísticos.

mismo aire y aspecto que tienen fuera de él, cuando forman parte de la realidad vivida o humana. Es posible que, además de esto, el artista de 1860 se proponga muchas otras complicaciones estéticas; pero lo importante es notar que ha comenzado por asegurar ese parecido. Hombre, casa y montaña son, al punto, reconocidos: son nuestros viejos amigos habituales. Por el contrario, en el cuadro reciente nos cuesta trabajo reconocerlos. El espectador piensa que tal vez el pintor no ha sabido conseguir el parecido. Mas también el cuadro de 1860 puede estar «mal pintado», es decir, que entre los objetos del cuadro y esos mismos objetos fuera de él, exista una gran distancia, una importante divergencia. Sin embargo, cualquiera que sea la distancia, los errores del artista tradicional señalan hacia el objeto «humano», son caídas en el camino hacia él y equivalen al «Esto es un gallo» con que el Orbaneja cervantino orientaba a su público. En el cuadro reciente acaece todo lo contrario: no es que el pintor yerre, y que sus desviaciones del «natural» (natural = humano) no alcancen a éste, es que señalan hacia un camino opuesto al que puede conducirnos hasta el objeto humano.

Lejos de ir el pintor más o menos torpemente hacia la realidad, se ve que ha ido contra ella. Se ha propuesto denodadamente deformarla, romper su aspecto humano, deshumanizarla. Con las cosas representadas en el cuadro tradicional podríamos ilusoriamente convivir. De la Gioconda se han enamorado muchos ingleses. Con las cosas representadas en el cuadro nuevo es imposible la convivencia: al extirparles su aspecto de realidad vivida, el pintor ha cortado el puente y quemado las naves que podían transportarnos a nuestro mundo habitual. Nos deja encerrados en un universo abstruso, nos fuerza a tratar con objetos con los que no cabe tratar humanamente. Tenemos, pues, que improvisar otra forma de trato por completo distinto del usual vivir las cosas; hemos de crear e inventar actos inéditos que sean adecuados a aquellas figuras insólitas. Esta nueva vida, esta vida inventada previa anulación de la espontánea, es precisamente la comprensión y el goce artísticos. No faltan en ella sentimientos y pasiones, pero evidentemente estas pasiones y sentimientos pertenecen a una flora psíquica muy distinta de la que cubre los paisajes de nuestra vida primaria y humana. Son emociones secundarias que en nuestro artista interior provocan esos ultraobjetos (1). Son sentimientos específicamente estéticos.

---

(1) El «ultraísmo» es uno de los nombres más certeros que se han forjado para denominar la nueva sensibilidad.

Se dirá que para tal resultado fuera más simple prescindir totalmente de esas formas humanas —hombre, casa, montaña— y construir figuras del todo originales. Pero esto es, en primer lugar, impracticable (1). Tal vez en la más abstracta línea ornamental vibra larvada una tenaz reminiscencia de ciertas formas «naturales». En segundo lugar —y ésta es la razón más importante—, el arte de que hablamos no es sólo inhumano por no contener cosas humanas, sino que consiste activamente en esa operación de deshumanizar. En su fuga de lo humano no le importa tanto el término *ad quem*, la fauna heteróclita a que llega, como el término *a quo*, el aspecto humano que destruye. No se trata de pintar algo que sea por completo distinto de un hombre, o casa, o montaña, sino de pintar un hombre que se parezca lo menos posible a un hombre, una casa que conserve de tal lo extrictamente necesario para que asistamos a su metamorfosis, un cono que ha salido milagrosamente de lo que era antes una montaña, como la serpiente sale de su camisa. El placer estético para el artista nuevo emana de ese triunfo sobre lo humano; por eso es preciso concretar la victoria y presentar en cada caso la víctima estrangulada.

Cree el vulgo que es cosa fácil huir de la realidad, cuando es lo más difícil del mundo. Es fácil decir o pintar una cosa que carezca por completo de sentido, que sea ininteligible o nula: bastará con enfilar palabras sin nexo (2), o trazar rayas al azar. Pero lograr construir algo que no sea copia de lo «natural», y que, sin embargo, posea alguna sustantividad, implica el don más sublime.

La «realidad» acecha constantemente al artista para impedir su evasión. ¡Cuánta astucia supone la fuga genial! Ha de ser un Ulises al revés, que se liberta de su Penélope cotidiana y entre escollos navega hacia el brujerío de Circe. Cuando logra escapar un momento a la perpetua asechanza no llevemos a mal en el artista un gesto de soberbia, un breve gesto a lo San Jorge, con el dragón yugulado a los pies.

---

(1) Un ensayo se ha hecho en este sentido extremo (ciertas obras de Picasso), pero con ejemplar fracaso.

(2) Que es lo que ha hecho la broma dadaísta. Puede irse advirtiendo (véase la nota anterior) cómo las mismas extravagancias y fallidos intentos del arte nuevo se derivan con cierta lógica de su principio orgánico. Lo cual demuestra *ex abundantia* que se trata, en efecto, de un movimiento unitario y lleno de sentido.

INVITACIÓN A COMPRENDER

En la obra de arte preferida por el último siglo hay siempre un núcleo de realidad vivida, que viene a ser como sustancia del cuerpo estético. Sobre ella opera el arte, y su operación se reduce a pulir ese núcleo humano, a darle barniz, brillo, compostura o reverberación. Para la mayor parte de la gente tal estructura de la obra de arte es la más natural, es la única posible. El arte es reflejo de la vida, es la naturaleza vista al través de un temperamento, es la representación de lo humano, etc., etc. Pero es el caso que con no menor convicción los jóvenes sostienen lo contrario. ¿Por qué han de tener siempre hoy razón los viejos contra los jóvenes, siendo así que el mañana da siempre la razón a los jóvenes contra los viejos? Sobre todo, no conviene indignarse ni gritar. *Dove si grida non è vera scienza*, decía Leonardo de Vinzi; *Neque lugere neque indignari, sed intelligere*, recomendaba Spinoza. Nuestras convicciones más arraigadas, más indubitables, son las más sospechosas. Ellas constituyen nuestros límites, nuestros confines, nuestra prisión. Poca es la vida si no piafa en ella un afán formidable de ampliar sus fronteras. Se vive en la proporción en que se ansía vivir más. Toda obstinación en mantenernos dentro de nuestro horizonte habitual significa debilidad, decadencia de las energías vitales. El horizonte es una línea biológica, un órgano viviente de nuestro ser; mientras gozamos de plenitud, el horizonte emigra, se dilata, ondula elástico casi al compás de nuestra respiración. En cambio, cuando el horizonte se fija es que se ha anquilosado y que nosotros ingresamos en la vejez.

No es tan evidente como suponen los académicos que la obra de arte haya de consistir, por fuerza, en un núcleo humano que las musas peinan y pulimentan. Esto es, por lo pronto, reducir el arte a la sola cosmética. Ya he indicado antes que la percepción de la realidad vivida y la percepción de la forma artística son, en principio, incompatibles por requerir una acomodación diferente en nuestro aparato receptor. Un arte que nos proponga esa doble mirada será un arte bizco. El siglo XIX ha bizqueado sobremanera; por eso sus productos artísticos, lejos de representar un tipo normal de arte, son tal vez la máxima anomalía en la historia del gusto. Todas las grandes épocas del arte han evitado que la obra tenga en lo humano su centro de gravedad. Y ese imperativo de exclusivo realismo que ha gobernado la sensibilidad de la pasada centuria significa

precisamente una monstruosidad sin ejemplo en la evolución estética. De donde resulta que la nueva inspiración, en apariencia tan extravagante, vuelve a tocar, cuando menos en un punto, el camino real del arte. Porque este camino se llama «voluntad de estilo». Ahora bien: estilizar es deformar lo real, desrealizar. Estilización implica deshumanización. Y viceversa, no hay otra manera de deshumanizar que estilizar. El realismo, en cambio, invitando al artista a seguir dócilmente la forma de las cosas, le invita a no tener estilo. Por eso, el entusiasta de Zurbarán, no sabiendo qué decir, dice que sus cuadros tienen «carácter», como tienen carácter y no estilo Lucas o Sorolla, Dickens o Galdós. En cambio, el siglo XVIII, que tiene tan poco carácter, posee a saturación un estilo.

SIGUE LA DESHUMANIZACIÓN DEL ARTE

La gente nueva ha declarado «tabú» toda injerencia de lo humano en el arte. Ahora bien: lo humano, el repertorio de elementos que integran nuestro mundo habitual, posee una jerarquía de tres rangos. Hay primero el orden de las personas, hay luego el de los seres vivos, hay, en fin, las cosas inorgánicas. Pues bien: el veto del arte nuevo se ejerce con una energía proporcional a la altura jerárquica del objeto. Lo personal, por ser lo más humano de lo humano, es lo que más evita el arte joven.

Esto se advierte muy claramente en la música y la poesía.

Desde Beethoven a Wagner el tema de la música fue la expresión de sentimientos personales. El artista mélico componía grandes edificios sonoros para alojar en ellos su autobiografía. Más o menos era el arte confesión. No había otra manera de goce estético que la contaminación. «En la música —decía aún Nietzsche—, las pasiones gozan de sí mismas.» Wagner inyecta en el «Tristán» su adulterio con la Wesendonk y no nos deja otro remedio, si queremos complacernos en su obra, que volvernos durante un par de horas vagamente adúlteros. Aquella música nos compunge, y para gozar de ella tenemos que llorar, angustiarnos o derretirnos en una voluptuosidad espasmódica. De Beethoven a Wagner toda la música es melodrama.

Eso es una deslealtad—diría un artista actual. Eso es prevalerse de una noble debilidad que hay en el hombre, por la cual suele contagiarse del dolor o alegría del prójimo. Este contagio no es de

orden espiritual, es una repercusión mecánica, como la dentera que produce el roce de un cuchillo sobre un cristal. Se trata de un efecto automático, nada más. No vale confundir la cosquilla con el regocijo. El romántico caza con reclamo; se aprovecha inhonestamente del celo del pájaro para incrustar en él los perdigones de sus notas. El arte no puede consistir en el contagio psíquico, porque éste es un fenómeno inconsciente y el arte ha de ser todo plena claridad, mediodía de intelección. El llanto y la risa son estéticamente fraudes. El gesto de la belleza no pasa nunca de la melancolía o la sonrisa. Y, mejor aún, si no llega. *Toute maîtrise jette le froid* (Mallarmé).

Yo creo que es bastante discreto el juicio del artista joven. El placer estético tiene que ser un placer inteligente. Porque entre los placeres, los hay ciegos y perspicaces. La alegría del borracho es ciega; tiene, como todo en el mundo, su causa: el alcohol, pero carece de motivo. El favorecido con un premio de la lotería también se alegra, pero con una alegría muy diferente; se alegra «de» algo determinado. La jocundia del borracho es hermética, está encerrada en sí misma, no sabe de dónde viene, y, como suele decirse, «carece de fundamento». El regocijo del premiado, en cambio, consiste precisamente en darse cuenta de un hecho que lo motiva y justifica. Se regocija porque ve un objeto en sí mismo regocijante. Es una alegría con ojos, que vive de su motivación y parece fluir del objeto hacia el sujeto (1).

Todo lo que quiera ser espiritual y no mecánico habrá de poseer este carácter perspicaz, inteligente y motivado. Ahora bien: la obra romántica provoca un placer que apenas mantiene conexión con su contenido. ¿Qué tiene que ver la belleza musical —que debe ser algo situado allá, fuera de mí, en el lugar donde el sonido brota—, con los derretimientos íntimos que en mí acaso produce, y en paladear los cuales el público romántico se complace? ¿No hay aquí un perfecto *quid pro quo?* En vez de gozar del objeto artístico, el sujeto goza de sí mismo; la obra ha sido sólo la causa y el alcohol de su placer. Y esto acontecerá siempre que se haga consistir radicalmente el arte en una exposición de realidades vividas. Estas, sin remedio, nos sobrecogen, suscitan en nosotros una participación sentimental que impide contemplarlas en su pureza objetiva.

(1) Causación y motivación son, pues, dos nexos completamente distintos. Las causas de nuestros estados de conciencia no existen para éstos: es preciso que la ciencia las averigüe. En cambio, el motivo de un sentimiento, de una volición, de una creencia, forma parte de éstos, es un nexo consciente.

Ver es una acción a distancia. Y cada una de las artes maneja un aparato proyector que aleja las cosas y las transfigura. En su pantalla mágica las contemplamos desterradas, inquilinas de un astro inabordable y absolutamente lejanas. Cuando falta esa desrealización se produce en nosotros un titubeo fatal: no sabemos si vivir las cosas o contemplarlas.

Ante las figuras de cera todos hemos sentido una peculiar desazón. Proviene ésta del equívoco urgente que en ellas habita y nos impide adoptar en su presencia una actitud clara y estable. Cuando las sentimos como seres vivos, nos burlan descubriendo su cadavérico secreto de muñecos, y si las vemos como ficciones parecen palpitar irritadas. No hay manera de reducirlas a meros objetos. Al mirarlas, nos azora sospechar que son ellas quienes nos están mirando a nosotros. Y concluímos por sentir asco hacia aquella especie de cadáveres alquilados. La figura de cera es el melodrama puro.

Me parece que la nueva sensibilidad está dominada por un asco a lo humano en el arte muy semejante al que siempre ha sentido el hombre selecto ante las figuras de cera. En cambio, la macabra burla cerina ha entusiasmado siempre a la plebe. Y nos hacemos de paso algunas preguntas impertinentes, con ánimo de no responderlas ahora. ¿Qué significa ese asco a lo humano en el arte? ¿Es, por ventura, asco a lo humano, a la realidad, a la vida, o es más bien todo lo contrario; respeto a la vida y una repugnancia a verla confundida con el arte, con una cosa tan subalterna como es el arte? Pero ¿qué es esto de llamar al arte función subalterna, al divino arte, gloria de la civilización, penacho de la cultura, etc., etc.? Ya dije, lector, que se trataba de unas preguntas impertinentes. Queden, por ahora, anuladas.

El melodrama llega en Wagner a la más desmesurada exaltación. Y como siempre acaece, al alcanzar una forma su máximo, se inicia su conversión en la contraria. Ya en Wagner la voz humana deja de ser protagonista y se sumerge en el griterío cósmico de los demás instrumentos. Pero era inevitable una conversión más radical. Era forzoso extirpar de la música los sentimientos privados, purificarla en una ejemplar objetivación. Esta fue la hazaña de Debussy. Desde él es posible oír música serenamente, sin embriaguez y sin llanto. Todas las variaciones de propósito que en estos últimos decenios ha habido en el arte musical pisan sobre el nuevo terreno ultraterreno genialmente conquistado por Debussy. Aquella conversión de lo subjetivo a lo objetivo es de tal importancia, que ante ella des-

aparecen las diferenciaciones ulteriores (1). Debussy deshumanizó la música, y por ello data de él la nueva era del arte sonoro.

La misma peripecia aconteció en el lirismo. Convenía libertar la poesía, que, cargada de materia humana, se había convertido en un grave, e iba arrastrando sobre la tierra, hiriéndose contra los árboles y las esquinas de los tejados como un globo sin gas. Mallarmé fue aquí el libertador que devolvió al poema su poder aerostático y su virtud ascendente. El mismo, tal vez, no realizó su ambición, pero fue el capitán de las nuevas exploraciones etéreas, que ordenó la maniobra decisiva: soltar lastre.

Recuérdese cuál era el tema de la poesía en la centuria romántica. El poeta nos participaba lindamente sus emociones privadas de buen burgués; sus penas grandes y chicas, sus nostalgias, sus preocupaciones religiosas o políticas y, si era inglés, sus ensoñaciones tras de la pipa. Con unos u otros medios aspiraba a envolver en patetismo su existencia cotidiana. El genio individual permitía que, en ocasiones, brotase en torno al núcleo humano del poema una fotosfera radiante, de más sutil materia —por ejemplo, en Baudelaire. Pero este resplandor era impremeditado. El poeta quería siempre ser un hombre.

—¿Y esto parece mal a los jóvenes?— pregunta con reprimida indignación alguien que no lo es—. ¿Pues qué quieren? ¿Que el poeta sea un pájaro, un ictiosauro, un dodecaedro?

No sé, no sé; pero creo que el poeta joven, cuando poetiza, se propone simplemente ser poeta. Ya veremos cómo todo el arte nuevo, coincidiendo en esto con la nueva ciencia, con la nueva política, con la nueva vida, en fin, repugna ante todo la confusión de fronteras. Es un síntoma de pulcritud mental querer que las fronteras entre las cosas estén bien demarcadas. Vida es una cosa, poesía es otra—piensan o, al menos sienten. No las mezclemos. El poeta empieza donde el hombre acaba. El destino de éste es vivir su itinerario humano; la misión de aquél es inventar lo que no existe. De esta manera se justifica el oficio poético. El poeta aumenta el mundo, añadiendo a lo real, que ya está ahí por sí mismo, un irreal continente. Autor viene de «auctor», el que aumenta. Los latinos llamaban así al general que ganaba para la patria un nuevo territorio.

---

(1) Un análisis más detenido de lo que significa Debussy frente a la música romántica puede verse en mi ensayo *Musicalia*, recogido en *El Espectador*, tomo III (en el tomo II de estas *Obras Completas*).

Mallarmé fue el primer hombre del siglo pasado que quiso ser un poeta. Como él mismo dice, «rehusó los materiales naturales» y compuso pequeños objetos líricos, diferentes de la fauna y la flora humanas. Esta poesía no necesita ser «sentida», porque, como no hay en ella nada humano, no hay en ella nada patético. Si se habla de una mujer es de la «mujer ninguna», y si suena una hora es «la hora ausente del cuadrante». A fuerza de negaciones, el verso de Mallarmé anula toda resonancia vital, y nos presenta figuras tan extraterrestres, que el mero contemplarlas es ya sumo placer. ¿Qué puede hacer entre esas fisonomías el pobre rostro del hombre que oficia de poeta? Sólo una cosa: desaparecer, volatilizarse y quedar convertido en una pura voz anónima que sostiene en el aire las palabras, verdaderas protagonistas de la empresa lírica. Esa pura voz anónima, mero substrato acústico del verso, es la voz del poeta, que sabe aislarse de su hombre circundante.

Por todas partes salimos a lo mismo: huída de la persona humana. Los procedimientos de deshumanización son muchos. Tal vez hoy dominan otros muy distintos de los que empleó Mallarmé, y no se me oculta que a las páginas de éste llegan todavía vibraciones y estremecimientos románticos. Pero lo mismo que la música actual pertenece a un bloque histórico que empieza con Debussy, toda la nueva poesía avanza en la dirección señalada por Mallarmé. El enlace con uno y otro nombre me parece esencial si, elevando la mirada sobre las indentaciones marcadas por cada inspiración particular, se quiere buscar la línea de un nuevo estilo.

Es muy difícil que a un contemporáneo menor de treinta años le interese un libro donde, so pretexto de arte, se le refieran las idas y venidas de unos hombres y unas mujeres. Todo eso le sabe a sociología, a psicología y lo aceptaría con gusto si, no confundiendo las cosas, se le hablase sociológicamente o psicológicamente de ello. Pero el arte para él es otra cosa.

La poesía es hoy el álgebra superior de las metáforas.

EL «TABÚ» Y LA METÁFORA

La metáfora es probablemente la potencia más fértil que el hombre posee. Su eficiencia llega a tocar los confines de la taumaturgia y parece un trabajo de creación que Dios se dejó olvidado dentro de una de sus criaturas al tiempo de formarla, como el cirujano distraído se deja un instrumento en el vientre del operado.

Todas las demás potencias nos mantienen inscritos dentro de lo real, de lo que ya es. Lo más que podemos hacer es sumar o restar unas cosas de otras. Sólo la metáfora nos facilita la evasión y crea entre las cosas reales arrecifes imaginarios, florecimiento de islas ingrávidas.

Es verdaderamente extraña la existencia en el hombre de esta actividad mental que consiste en suplantar una cosa por otra, no tanto por afán de llegar a ésta como por el empeño de rehuir aquélla.

La metáfora escamotea un objeto enmascarándolo con otro, y no tendría sentido si no viéramos bajo ella un instinto que induce al hombre a evitar realidades (1).

Cuando recientemente se preguntó un psicólogo cuál pueda ser el origen de la metáfora, halló sorprendido que una de sus raíces está en el espíritu del «tabú» (2). Ha habido una época en que fue el miedo la máxima inspiración humana, una edad dominada por el terror cósmico. Durante ella se siente la necesidad de evitar ciertas realidades que, por otra parte, son ineludibles. El animal más frecuente en el país, y de que depende la sustentación, adquiere un prestigio sagrado. Esta consagración trae consigo la idea de que no se le puede tocar con las manos. ¿Qué hace entonces para comer el indio Lilloet? Se pone en cuclillas y cruza las manos bajo sus nalgas. De este modo puede comer, porque las manos bajo las nalgas son metafóricamente unos pies. He aquí un tropo de acción, una metáfora elemental previa a la imagen verbal y que se origina en el afán de evitar la realidad.

Y como la palabra es para el hombre primitivo un poco la cosa misma nombrada, sobreviene el menester de no nombrar el objeto tremendo sobre que ha recaído «tabú». De aquí que se designe con el nombre de otra cosa, mentándolo en forma larvada y subrepticia. Así el polinesio, que no debe nombrar nada de lo que pertenece al rey, cuando ve arder las antorchas en su palacio-cabaña, tiene que decir: «El rayo arde en las nubes del cielo». He aquí la elusión metafórica.

Obtenido en esta forma tabuista, el instrumento metafórico puede luego emplearse con los fines más diversos. Unos de éstos, el que ha predominado en la poesía, era ennoblecer el objeto real. Se usaba de

---

(1) Algo más sobre la metáfora puede verse en el ensayo *Las dos grandes metáforas*, publicado en *El Espectador*, tomo IV, 1925 (en el tomo II de estas *Obras Completas*), y en «Ensayo de Estética a manera de prólogo», en el tomo VI de estas *Obras Completas*.

(2) Véase Heinz Werner: *Die Ursprünge der Metapher*, 1919.

la imagen similar con intención decorativa, para ornar y recamar la realidad amada. Sería curioso inquirir si en la nueva inspiración poética, al hacerse la metáfora sustancia y no ornamento, cabe notar un raro predominio de la imagen denigrante que, en lugar de ennoblecer y realzar, rebaja y veja a la pobre realidad. Hace poco leía en un poeta joven que el rayo es un metro de carpintero y los árboles infolies del invierno escobas para barrer el cielo. El arma lírica se revuelve contra las cosas naturales y las vulnera o asesina.

SUPRA E INFRARREALISMO

Pero si es la metáfora el más radical instrumento de deshumanización, no puede decirse que sea el único. Hay innumerables de alcance diverso.

Uno, el más simple, consiste en un simple cambio de la perspectiva habitual. Desde el punto de vista humano tienen las cosas un orden, una jerarquía determinados. Nos parecen unas muy importantes, otras menos, otras por completo insignificantes. Para satisfacer el ansia de deshumanizar no es, pues, forzoso alterar las formas primarias de las cosas. Basta con invertir la jerarquía y hacer un arte donde aparezcan en primer plano, destacados con aire monumental, los mínimos sucesos de la vida.

Este es el nexo latente que une las maneras de arte nuevo en apariencia más distantes. Un mismo instinto de fuga y evasión de lo real se satisface en el suprarrealismo de la metáfora y en lo que cabe llamar infrarrealismo. A la ascensión poética puede sustituirse una inmersión bajo el nivel de la perspectiva natural. Los mejores ejemplos de cómo por extremar el realismo se le supera —no más que con atender lupa en mano a lo microscópico de la vida— son Proust, Ramón Gómez de la Serna, Joyce.

Ramón puede componer todo un libro sobre los senos —alguien le ha llamado «nuevo Colón que navega hacia hemisferios» —o sobre el circo, o sobre el alba, o sobre el Rastro o la Puerta del Sol. El procedimiento consiste sencillamente en hacer protagonistas del drama vital los barrios bajos de la atención, lo que de ordinario desatendemos. Giraudoux, Morand, etc., son, en varia modulación, gentes del mismo equipo lírico.

Esto explica que los dos últimos fuesen tan entusiastas de la obra de Proust, como, en general, aclara el placer que este escritor,

tan de otro tiempo, proporciona a la gente nueva. Tal vez lo esencial que el latifundio de su libro tiene de común con la nueva sensibilidad, es el cambio de perspectiva: desdén hacia las antiguas formas monumentales del alma que describía la novela, e inhumana atención a la fina estructura de los sentimientos, de las relaciones sociales, de los caracteres.

LA VUELTA DEL REVÉS

Al sustantivarse la metáfora se hace, más o menos, protagonista de los destinos poéticos. Esto implica sencillamente que la intención estética ha cambiado de signo, que se ha vuelto del revés. Antes se vertía la metáfora sobre una realidad, a manera de adorno, encaje o capa pluvial. Ahora, al revés, se procura eliminar el sostén extrapoético o real y se trata de realizar la metáfora, hacer de ella la *res* poética. Pero esta inversión del proceso estético no es exclusiva del menester metafórico, sino que se verifica en todos los órdenes y con todos los medios hasta convertirse en un cariz general —como tendencia (1)— de todo el arte al uso.

La relación de nuestra mente con las cosas consiste en pensarlas, en formarse ideas de ellas. En rigor, no poseemos de lo real sino las ideas que de él hayamos logrado formarnos. Son como el belvedere desde el cual vemos el mundo. Decía muy bien Goethe que cada nuevo concepto es como un nuevo órgano que surgiese en nosotros. Con las ideas, pues, vemos las cosas, y en la actitud natural de la mente, no nos damos cuenta de aquéllas, lo mismo que el ojo al mirar no se ve a sí mismo. Dicho de otro modo, pensar es el afán de captar mediante ideas la realidad; el movimiento espontáneo de la mente va de los conceptos al mundo.

Pero es el caso que entre la idea y la cosa hay siempre una absoluta distancia. Lo real rebosa siempre del concepto que intenta contenerlo. El objeto es siempre más y de otra manera que lo pensado en su idea. Queda ésta siempre como un mísero esquema, como un andamiaje con que intentamos llegar a la realidad. Sin embargo, la tendencia natural nos lleva a creer que la realidad es lo que pensa-

(1) Sería enojoso repetir, bajo cada una de estas páginas, que cada uno de los rasgos subrayados por mí como esenciales al arte nuevo han de entenderse en el sentido de propensiones predominantes y no de atribuciones absolutas.

mos de ella, por tanto, a confundirla con la idea, tomando ésta de buena fe por la cosa misma. En suma, nuestro prurito vital de realismo nos hace caer en una ingenua idealización de lo real. Esta es la propensión nativa, «humana».

Si ahora, en vez de dejarnos ir en esta dirección del propósito, lo invertimos y, volviéndonos de espaldas a la presunta realidad, tomamos las ideas según son —meros esquemas subjetivos— y las hacemos vivir como tales, con su perfil anguloso, enteco, pero transparente y puro— en suma, si nos proponemos deliberadamente realizar las ideas—, habremos deshumanizado, desrealizado éstas. Porque ellas son, en efecto, irrealidad. Tomarlas como realidad es idealizar —falsificar ingenuamente. Hacerlas vivir en su irrealidad misma es, digámoslo así, realizar lo irreal en cuanto irreal. Aquí no vamos de la mente al mundo, sino al revés, damos plasticidad, objetivamos, *mundificamos* los esquemas, lo interno y subjetivo.

El pintor tradicional que hace un retrato pretende haberse apoderado de la realidad de la persona cuando en verdad y a lo sumo, ha dejado en el lienzo una esquemática selección, caprichosamente decidida por su mente, de la infinitud que integra la persona real. ¿Qué tal si, en lugar de querer pintar a ésta, el pintor se resolviese a pintar su idea, su esquema de la persona? Entonces el cuadro sería la verdad misma y no sobrevendría el fracaso inevitable. El cuadro, renunciando a emular la realidad, se convertiría en lo que auténticamente es: un cuadro —una irrealidad.

El expresionismo, el cubismo, etc., han sido en varia medida, intentos de verificar esta resolución en la dirección radical del arte. De pintar las cosas se ha pasado a pintar las ideas: el artista se ha cegado para el mundo exterior y ha vuelto la pupila hacia los paisajes internos y subjetivos.

No obstante sus tosquedades y la basteza continua de su materia, ha sido la obra de Pirandello, *Seis personajes en busca de autor*, tal vez la única en este último tiempo que provoca la meditación del aficionado a estética del drama. Es ella un claro ejemplo de esa inversión del tema artístico que procuro describir. Nos propone el teatro tradicional que en sus personajes veamos personas y en los aspavientos de aquéllos la expresión de un drama «humano». Aquí, por el contrario, se logra interesarnos por unos personajes como tales personajes; es decir, como ideas o puros esquemas.

Cabría afirmar que es éste el primer «drama de ideas», rigorosamente hablando, que se ha compuesto. Los que antes se llamaban así no eran tales dramas de ideas, sino dramas entre pseudopersonas

que simbolizaban ideas. En los *Seis personajes*, el destino doloroso que ellos representan es mero pretexto y queda desvirtuado: en cambio, asistimos al drama real de unas ideas como tales, de unos fantasmas subjetivos que gesticulan en la mente de un autor. El intento de deshumanización es clarísimo y la posibilidad de lograrlo queda en este caso probada. Al mismo tiempo se advierte ejemplarmente la dificultad del gran público para acomodar la visión a esta perspectiva invertida. Va buscando el drama humano que la obra constantemente desvirtúa, retira e ironiza, poniendo en su lugar —esto es, en primer plano— la ficción teatral misma, como tal ficción. Al gran público le irrita que le engañen y no sabe complacerse en el delicioso fraude del arte, tanto más exquisito cuanto mejor manifieste su textura fraudulenta.

ICONOCLASIA

No parece excesivo afirmar que las artes plásticas del nuevo estilo han revelado un verdadero asco hacia las formas vivas o de los seres vivientes. El fenómeno adquiere completa evidencia si se compara el arte de estos años con aquella hora en que de la disciplina gótica emergen pintura y escultura como de una pesadilla, y dan la gran cosecha mundanal del Renacimiento. Pincel y cincel se deleitan voluptuosamente en seguir la pauta que el modelo animal o vegetal presenta en sus carnes mórbidas donde la vitalidad palpita. No importa qué seres con tal que en ellos la vida dé su pulsación dinámica. Y del cuadro o la escultura se derrama la forma orgánica sobre el ornamento. Es la época de los cuernos de la abundancia, manantiales de vida torrencial que amenaza inundar el espacio con sus frutos redondos y maduros.

¿Por qué el artista actual siente horror a seguir la línea mórbida del cuerpo vivo y la suplanta por el esquema geométrico? Todos los errores y aun estafas del cubismo no oscurecen el hecho de que durante algún tiempo nos hayamos complacido en un lenguaje de puras formas euclidianas.

El fenómeno se complica cuando recordamos que periódicamente atraviesa la historia esta furia de geometrismo plástico. Ya en la evolución del arte prehistórico vemos que la sensibilidad comienza por buscar la forma viva y acaba por eludirla, como aterrorizada o asqueada, recogiéndose en signos abstractos, último

residuo de figuras animadas o cósmicas. La sierpe se estiliza en meandro; el sol, en svástica. A veces este asco a la forma viva se enciende en odio y produce conflictos públicos. La revolución contra las imágenes del cristianismo oriental, la prohibición semítica de reproducir animales —un instinto contrapuesto al de los hombres que decoraron la cueva de Altamira— tiene, sin duda, junto a su sentido religioso una raíz en la sensibilidad estética, cuyo influjo posterior en el arte bizantino es evidente.

Sería más que interesante investigar con toda atención las erupciones de iconoclasia que una vez y otra surgen en la religión y en el arte. En el arte nuevo actúa evidentemente este extraño sentimiento iconoclasta y su lema bien podía ser aquel mandamiento de Porfirio, que, adaptado por los maniqueos, tanto combatió San Agustín: *Omne corpus fugiendum est*. Y claro es que se refiere al cuerpo vivo. ¡Curiosa inversión de la cultura griega, que fue en su hora culminante tan amiga de las formas vivientes!

INFLUENCIA NEGATIVA DEL PASADO

La intención de este ensayo se reduce, como he dicho, a filiar el arte nuevo mediante algunos de sus rasgos diferenciales. Pero, a su vez, esta intención se halla al servicio de una curiosidad más larga que estas páginas no se atreven a satisfacer, dejando al lector que la sienta, abandonado a su privada meditación. Me refiero a lo siguiente.

En otro lugar (1) he indicado que el arte y la ciencia pura, precisamente por ser las actividades más libres, menos estrechamente sometidas a las condiciones sociales de cada época, son los primeros hechos donde puede vislumbrarse cualquier cambio de la sensibilidad colectiva. Si el hombre modifica su actitud radical ante la vida comenzará por manifestar el nuevo temperamento en la creación artística y en sus emanaciones ideológicas. La sutileza de ambas materias las hace infinitamente dóciles al más ligero soplo de los alisios espirituales. Como en la aldea, al abrir de mañana el balcón, miramos los humos de los hogares para presumir el viento que va a gobernar la jornada, podemos asomarnos al arte y a la ciencia de las nuevas generaciones con pareja curiosidad meteorológica.

(1) Véase mi libro *El tema de nuestro tiempo*, en este volumen.

Mas para esto es ineludible comenzar por definir el nuevo fenómeno. Sólo después cabe preguntarse de qué nuevo estilo general de vida es síntoma y nuncio. La respuesta exigiría averiguar las causas de este viraje extraño que el arte hace, y esto sería empresa demasiado grave para acometida aquí. ¿Por qué ese prurito de «deshumanizar», por qué ese asco a las formas vivas? Probablemente, como todo fenómeno histórico, tiene éste una raigambre innumerable cuya investigación requiere el más fino olfato.

Sin embargo, cualesquiera que sean las restantes existe una causa sumamente clara, aunque no pretende ser la decisiva.

No es fácil exagerar la influencia que sobre el futuro del arte tiene siempre su pasado. Dentro del artista se produce siempre un choque o reacción química entre su sensibilidad original y el arte que se ha hecho ya. No se encuentra solo ante el mundo, sino que, en sus relaciones con éste, interviene siempre como un truchimán la tradición artística. ¿Cuál será el modo de esa reacción entre el sentir original y las formas bellas del pasado? Puede ser positivo o negativo. El artista se sentirá afín con el pretérito y se percibirá a sí mismo como naciendo de él, heredándolo y perfeccionándolo —o bien, en una u otra medida, hallará en sí una espontánea, indefinible repugnancia a los artistas tradicionales, vigentes, gobernantes. Y así como en el primer caso sentirá no poca voluptuosidad instalándose en el molde de las convenciones al uso y repitiendo algunos de sus consagrados gestos, en el segundo no sólo producirá una obra distinta de las recibidas, sino que encontrará la misma voluptuosidad dando a esta obra un carácter agresivo contra las normas prestigiosas.

Suele olvidarse esto cuando se habla de la influencia del ayer en el hoy. Se ha visto siempre, sin dificultad, en la obra de una época la voluntad de parecerse más o menos a las de otra época anterior. En cambio, parece costar trabajo a casi todo el mundo advertir la influencia negativa del pasado y notar que un nuevo estilo está formado muchas veces por la consciente y complacida negación de los tradicionales.

Y es el caso que no puede entenderse la trayectoria del arte, desde el romanticismo hasta el día, si no se toma en cuenta como factor del placer estético ese temple negativo, esa agresividad y burla del arte antiguo. Baudelaire se complace en la Venus negra precisamente porque la clásica es blanca. Desde entonces, los estilos que se han ido sucediendo aumentaron la dosis de ingredientes negativos,

y blasfematorios en que se hallaba voluptuosamente la tradición, hasta el punto que hoy casi está hecho el perfil del arte nuevo con puras negaciones del arte viejo. Y se comprende que sea así. Cuando un arte lleva muchos siglos de evolución continuada, sin graves hiatos ni catástrofes históricas que la interrumpan, lo producido se va hacinando y la densa tradición gravita progresivamente sobre la inspiración del día. O dicho de otro modo: entre el artista que nace y el mundo se interpone cada vez mayor volumen de estilos tradicionales interceptando la comunicación directa y original entre aquéllos. De suerte que una de dos: o la tradición acaba por desalojar toda potencia original —fue el caso de Egipto, de Bizancio, en general, de Oriente—, o la gravitación del pasado sobre el presente tiene que cambiar de signo y sobrevenir una larga época en que el arte nuevo se va curando poco a poco del viejo que le ahoga. Este ha sido el caso del alma europea, en quien predomina un instinto futurista sobre el irremediable tradicionalismo y *pasadismo* orientales.

Buena parte de lo que he llamado «deshumanización» y asco a las formas vivas proviene de esta antipatía a la interpretación tradicional de las realidades. El vigor del ataque está en razón directa de las distancias. Por eso lo que más repugna a los artistas de hoy es la manera predominante en el siglo pasado, a pesar de que en ella hay ya una buena dosis de oposición a estilos más antiguos. En cambio, finge la nueva sensibilidad sospechosa simpatía hacia el arte más lejano en el tiempo y el espacio, lo prehistórico y el exotismo salvaje. A decir verdad, lo que le complace de estas obras primigenias es —más que ellas mismas— su *ingenuidad*, esto es, la ausencia de una tradición que aún no se había formado.

Si ahora echamos una mirada de reojo a la cuestión de qué tipo de vida se sintomatiza en este ataque al pasado artístico, nos sobrecoge una visión extraña de gigante dramatismo. Porque, al fin y al cabo, agredir al arte pasado, tan en general, es revolverse contra el *Arte* mismo, pues ¿qué otra cosa es concretamente el arte sino el que se ha hecho hasta aquí?

Pero ¿es que, entonces, bajo la máscara de amor al arte puro se esconde hartazgo del arte, odio al arte? ¿Cómo sería posible? Odio al arte no puede surgir sino donde germina también odio a la ciencia, odio al Estado, odio, en suma, a la cultura toda. ¿Es que fermenta en los pechos europeos un inconcebible rencor contra su propia esencia histórica, algo así como el *odium professionis* que aco-

mete al monje, tras largos años de claustro, aversión a su disciplina, a la regla misma que ha informado su vida? (1).

He aquí el instante prudente para levantar la pluma dejando alzar su vuelo de grullas a una bandada de interrogaciones.

IRÓNICO DESTINO

Más arriba se ha dicho que el nuevo estilo, tomado en su más amplia generalidad, consiste en eliminar los ingredientes «humanos, demasiado humanos», y retener sólo la materia puramente artística. Esto parece implicar un gran entusiasmo por el arte. Pero al rodear el mismo hecho y contemplarlo desde otra vertiente sorprendemos en él un cariz opuesto de hastío o desdén. La contradicción es patente e importa mucho subrayarla. En definitiva, vendría a significar que el arte nuevo es un fenómeno de índole equívoca, cosa, a la verdad, nada sorprendente, porque equívocos son casi todos los grandes hechos de estos años en curso. Bastaría analizar un poco los acontecimientos políticos de Europa para hallar en ellos la misma entraña equívoca.

Sin embargo, esa contradicción entre amor y odio a una misma cosa se suaviza un poco mirando más de cerca la producción artística del día.

La primera consecuencia que trae consigo ese retraimiento del arte sobre sí mismo es quitar a éste todo patetismo. En el arte cargado de «humanidad» repercutía el carácter grave anejo a la vida. Era una cosa muy seria el arte, casi hierático. A veces pretendía no menos que salvar a la especie humana —en Schopenhauer y en Wagner. Ahora bien; no puede menos de extrañar a quien para en ello mientes que la nueva inspiración es siempre, indefectiblemente, cómica. Toda ella suena en esa sola cuerda y tono. La comicidad será más o menos violenta y correrá desde la franca clownería hasta el leve

(1) Sería de interés analizar los mecanismos psicológicos por medio de los cuales influye negativamente el arte de ayer sobre el de mañana. Por lo pronto, hay uno bien claro: la fatiga. La mera repetición de un estilo embota y cansa la sensibilidad. Wölfflin ha mostrado en sus *Conceptos fundamentales en la historia del arte* el poder que la fatiga ha tenido una y otra vez para movilizar el arte, obligándole a transformarse. Más aún en la literatura. Todavía Cicerón, por «hablar latín», dice *latine loqui;* pero en el siglo v Sidonio Apolinar tendrá que decir *latialiter insusurrare.* Eran demasiados siglos de decir lo mismo en la misma forma.

guiño irónico, pero no falta nunca. Y no es que el contenido de la obra sea cómico —esto sería recaer en un modo o categoría del estilo «humano»—, sino que, sea cual fuere el contenido, el arte mismo se hace broma. Buscar, como antes he indicado, la ficción como tal ficción es propósito que no puede tenerse sino en un estado de alma jovial. Se va al arte precisamente porque se le reconoce como farsa. Esto es lo que perturba más la comprensión de las obras jóvenes por parte de las personas serias, de sensibilidad menos actual. Piensan que la pintura y la música de los nuevos es pura «farsa» —en el mal sentido de la palabra— y no admiten la posibilidad de que alguien vea justamente en la farsa la misión radical del arte y su benéfico menester. Sería «farsa» —en el mal sentido de la palabra— si el artista actual pretendiese competir con el arte «serio» del pasado y un cuadro cubista solicitase el mismo tipo de admiración patética, casi religiosa, que una estatua de Miguel Angel. Pero el artista de ahora nos invita a que contemplemos un arte que es una broma, que es, esencialmente, la burla de sí mismo. Porque en esto radica la comicidad de esta inspiración. En vez de reírse de alguien o algo determinado —sin víctima no hay comedia—, el arte nuevo ridiculiza el arte.

Y no se hagan, al oír esto, demasiados aspavientos si se quiere permanecer discreto. Nunca demuestra el arte mejor su mágico don como en esta burla de sí mismo. Porque al hacer el ademán de aniquilarse a sí propio sigue siendo arte, y por una maravillosa dialéctica, su negación es su conservación y triunfo.

Dudo mucho que a un joven de hoy le pueda interesar un verso, una pincaleda, un sonido que no lleve dentro de sí un reflejo irónico.

Después de todo no es esto completamente nuevo como idea y teoría. A principios del siglo XIX, un grupo de románticos alemanes dirigido por los Schlegel proclamó la Ironía como la máxima categoría estética y por razones que coinciden con la nueva intención de arte. Este no se justifica si se limita a reproducir la realidad, duplicándola en vano. Su misión es suscitar un irreal horizonte. Para lograr esto no hay otro medio que negar nuestra realidad, colocándonos por este acto encima de ella. Ser artista es no tomar en serio al hombre tan serio que somos cuando no somos artistas.

Claro es que este destino de inevitable ironía da al arte nuevo un tinte monótono muy propio para desesperar al más paciente. Pero, a la par, queda nivelada la contradicción entre amor y odio que antes he señalado. El rencor va al arte como seriedad; el amor,

al arte victorioso como farsa, que triunfa de todo, incluso de si mismo, a la manera que en un sistema de espejos reflejándose indefinidamente los unos en los otros ninguna forma es la última, todas quedan burladas y hechas pura imagen.

LA INTRASCENDENCIA DEL ARTE

Todo ello viene a condensarse en el síntoma más agudo, más grave, más hondo que presenta el arte joven, una facción extrañísima de la nueva sensibilidad estética que reclama alerta meditación. Es algo muy delicado de decir, entre otros motivos, porque es muy difícil de formular con justeza.

Para el hombre de la generación novísima, el arte es una cosa sin trascendencia. Una vez escrita esta frase me espanto de ella, al advertir su innumerable irradiación de significados diferentes. Porque no se trata de que a cualquier hombre de hoy le parezca el arte cosa sin importancia o menos importante que al hombre de ayer, sino que el artista mismo ve su arte como una labor intrascendente. Pero aun esto no expresa con rigor la verdadera situación. Porque el hecho no es que al artista le interesa poco su obra y oficio, sino que le interesa precisamente porque no tienen importancia grave y en la medida que carecen de ella. No se entiende bien el caso si no se le mira en confrontación con lo que era el arte hace treinta años, y, en general, durante todo el siglo pasado. Poesía o música eran entonces actividades de enorme calibre; se esperaba de ellas poco menos que la salvación de la especie humana sobre la ruina de las religiones y el relativismo inevitable de la ciencia. El arte era trascendente en un doble sentido. Lo era por su tema, que solía consistir en los más graves problemas de la humanidad, y lo era por sí mismo, como potencia humana que prestaba justificación y dignidad a la especie. Era de ver el solemne gesto que ante la masa adoptaba el gran poeta y el músico genial, gesto de profeta o fundador de religión, majestuosa apostura de estadista responsable de los destinos universales.

A un artista de hoy sospecho que le aterraría verse ungido con tan enorme misión y obligado, en consecuencia, a tratar en su obra materias capaces de tamañas repercusiones. Precisamente le empieza a saber algo a fruto artístico cuando empieza a notar que el aire pierde seriedad y las cosas comienzan a brincar livianamente, libres de toda formalidad. Ese pirueteo universal es para él el signo autén-

tico de que las musas existen. Si cabe decir que el arte salva al hombre, es sólo porque le salva de la seriedad de la vida y suscita en él inesperada puericia. Vuelve a ser símbolo del arte la flauta mágica de Pan, que hace danzar los chivos en la linde del bosque.

Todo el arte nuevo resulta comprensible y adquiere cierta dosis de grandeza cuando se le interpreta como un ensayo de crear puerilidad en un mundo viejo. Otros estilos obligaban a que se les pusiera en conexión con los dramáticos movimientos sociales y políticos o bien con las profundas corrientes filosóficas o religiosas. El nuevo estilo, por el contrario, solicita, desde luego, ser aproximado al triunfo de los deportes y juegos. Son dos hechos hermanos, de la misma oriundez.

En pocos años hemos visto crecer la marea del deporte en las planas de los periódicos, haciendo naufragar casi todas las carabelas de la seriedad. Los artículos de fondo amenazan con descender a su abismo titular, y sobre la superficie cinglan victoriosas las yolas de regata. El culto al cuerpo es eternamente síntoma de inspiración pueril, porque sólo es bello y ágil en la mocedad, mientras el culto al espíritu indica voluntad de envejecimiento, porque sólo llega a plenitud cuando el cuerpo ha entrado en decadencia. El triunfo del deporte significa la victoria de los valores de juventud sobre los valores de senectud. Lo propio acontece con el cinematógrafo, que es, por excelencia, arte corporal.

Todavía en mi generación gozaban de gran prestigio las maneras de la vejez. El muchacho anhelaba dejar de ser muchacho lo antes posible y prefería imitar los andares fatigados del hombre caduco. Hoy los chicos y las chicas se esfuerzan en prolongar su infancia, y los mozos en retener y subrayar su juventud. No hay duda: entra Europa en una etapa de puerilidad.

El suceso no debe sorprender. La historia se mueve según grandes ritmos biológicos. Sus mutaciones máximas no pueden originarse en causas secundarias y de detalle, sino en factores muy elementales, en fuerzas primarias de carácter cósmico. Bueno fuera que las diferencias mayores y como polares, existentes en el ser vivo —los sexos y las edades—, no ejerciesen también un influjo soberano sobre el perfil de los tiempos. Y, en efecto, fácil es notar que la historia se columpia rítmicamente del uno al otro polo, dejando que en unas épocas predominen las calidades masculinas y en otras las femeninas, o bien exaltando unas veces la índole juvenil y otras la de madurez o ancianidad.

El cariz que en todos los órdenes va tomando la existencia

europea anuncia un tiempo de varonía y juventud. La mujer y el viejo tienen que ceder durante un período el gobierno de la vida a los muchachos, y no es extraño que el mundo parezca ir perdiendo formalidad.

Todos los caracteres del arte nuevo pueden resumirse en este de su intrascendencia, que, a su vez, no consiste en otra cosa sino en haber el arte cambiado su colocación en la jerarquía de las preocupaciones o intereses humanos. Pueden representarse éstos como una serie de círculos concéntricos, cuyo radio mide la distancia dinámica al eje de nuestra vida, donde actúan nuestros supremos afanes. Las cosas de todo orden —vitales o culturales— giran en aquellas diversas órbitas atraídas más o menos por el centro cordial del sistema. Pues bien: yo diría que el arte situado antes —como la ciencia o la política— muy cerca del eje entusiasta, sostén de nuestra persona, se ha desplazado hacia la periferia. No ha perdido ninguno de sus atributos exteriores, pero se ha hecho distante, secundario y menos grávido.

La aspiración al arte puro no es, como suele creerse, una soberbia, sino, por el contrario, gran modestia. Al vaciarse el arte de patetismo humano queda sin trascendencia alguna—como solo arte, sin más pretensión.

CONCLUSIÓN

Isis miriónima, Isis la de diez mil nombres, llamaban los egipcios a su diosa. Toda realidad en cierto modo lo es. Sus componentes, sus facciones son innumerables. ¿No es audaz, con unas cuantas denominaciones, querer definir una cosa, la más humilde? Fuera ilustre casualidad que las notas subrayadas por nosotros entre infinitas resultasen ser, en efecto, las decisivas. La improbabilidad aumenta cuando se trata de una realidad naciente que inicia su trayectoria en los espacios.

Es, pues, sobremanera probable que este ensayo de filiar el arte nuevo no contenga sino errores. Al terminarlo, en el volumen que él ocupaba, brotan ahora en mí curiosidad y esperanza de que tras él se hagan otros más certeros. Entre muchos podremos repartirnos los diez mil nombres.

Pero sería duplicar mi error si se pretendiese corregirlo destacando sólo algún rasgo parcial no incluído en esta anatomía. Los artistas

suelen caer en ello cuando hablan de su arte, y no se alejan debidamente para tomar una amplia vista sobre los hechos. Sin embargo, no es dudoso que la fórmula más próxima a la verdad será la que en giro más unitario y armónico valga para mayor número de particularidades—, y como en el telar, un solo golpe anude mil hilos.

Me ha movido exclusivamente la delicia de intentar comprender —ni la ira ni el entusiasmo. He procurado buscar el sentido de los nuevos propósitos artísticos, y esto, claro es, supone un estado de espíritu lleno de previa benevolencia. Pero ¿es posible acercarse de otra manera a un tema sin condenarlo a la esterilidad?

Se dirá que el arte nuevo no ha producido hasta ahora nada que merezca la pena, y yo ando muy cerca de pensar lo mismo. De las obras jóvenes he procurado extraer su intención, que es lo jugoso, y me he despreocupado de su realización. ¡Quién sabe lo que dará de sí este naciente estilo! La empresa que acomete es fabulosa—quiere crear de la nada. Yo espero que más adelante se contente con menos y acierte más.

Pero, cualesquiera sean sus errores, hay un punto, a mi juicio, inconmovible en la nueva posición: la imposibilidad de volver hacia atrás. Todas las objeciones que a la inspiración de estos artistas se hagan pueden ser acertadas y, sin embargo, no aportarán razón suficiente para condenarla. A las objeciones habría que añadir otra cosa: la insinuación de otro camino para el arte que no sea este deshumanizador ni reitere las vías usadas y abusadas.

Es muy fácil gritar que el arte es siempre posible dentro de la tradición. Mas esta frase confortable no sirve de nada al artista que espera, con el pincel o la pluma en la mano, una inspiración concreta.

IDEAS SOBRE LA NOVELA

Hace poco publicaba unas notas Pío Baroja (1), a propósito de su reciente novela *Las figuras de cera*. En ellas indica que comienza a preocuparse de la técnica novelesca y que ahora se ha propuesto hacer un libro de *tempo* lento, como yo digo. Alude aquí Baroja a algunas conversaciones que sobre las condiciones actuales de este género literario hemos tenido. Aunque soy bastante indocto en materia de novelas, me ha ocurrido más de una vez ponerme a meditar sobre la anatomía y fisiología de estos cuerpos imaginarios que han constituído la fauna poética más característica de los últimos cien años. Si yo viera que personas mejor tituladas para ello —novelistas y críticos literarios—, se dignaban comunicarnos sus averiguaciones sobre este tema, no me atrevería a editar los pensamientos que ocasionalmente han venido a visitarme. Pero la ausencia de más sólidas reflexiones proporciona acaso algún valor a las siguientes ideas que enuncio a la buena de Dios y sin pretender adoctrinar a nadie.

DECADENCIA DEL GÉNERO

Los editores se quejan de que mengua el mercado de la novela. Acaece, en efecto, que se venden menos novelas que antes, y que relativamente aumenta la demanda de libros con contenido ideológico.

(1) En el periódico *El Sol*. Luego ha contestado a estas notas mías con un prólogo teórico antepuesto a la novela *La nave de los locos*.

Si no hubiera otras razones más internas para afirmar la decadencia de este género literario, bastaría ese dato estadístico para sospecharla. Cuando oigo a algún amigo mío, sobre todo a algún joven escritor, que está escribiendo una novela, me extraña sobremanera el tranquilo tono con que lo dice, y pienso que yo, en su caso, temblaría. Tal vez injustamente, pero sin que pueda remediarlo, me ocurre recelar bajo esa tranquilidad una gran dosis de inconsciencia. Porque siempre ha sido cosa muy difícil producir una buena novela. Pero antes para lograrlo bastaba con tener talento. Mas ahora, la dificultad ha crecido en proporción incalculable, porque hoy no basta con tener talento de novelista para crear una buena novela.

Ya el no darse cuenta de esto es un ingrediente de esa inconsciencia a que he aludido. Poco ha reflexionado sobre las condiciones de la obra artística quien no admite la posibilidad de que un género literario se agote. Es gana de hacerse vanas ilusiones y de eliminar cómodamente la cuestión suponer que la creación artística depende sólo de esa capacidad subjetiva e individual que se llama inspiración o talento. Según esto, la decadencia de un género consistiría exclusivamente en la fortuita ausencia de hombres geniales. En cualquier momento la súbita aparición de un genio trae consigo automáticamente el reflorecimiento del género más decaído.

Mas esto del genio y de la inspiración es un expediente mágico cuyo empleo procurará economizar todo el que desee ver las cosas claras. Imagínese a un leñador genial en el desierto del Sahara. De nada le sirve su músculo elástico y su hacha afilada. El leñador sin bosque donde tajar es una abstracción. Lo propio acontece en el arte. El talento es sólo una disposición subjetiva que se ejerce sobre una materia. Esta es independiente de las dotes individuales y cuando falta, de nada sirven genio y destreza.

Toda obra literaria pertenece a un género, como todo animal a una especie. (La idea de Croce, que niega la existencia de géneros artísticos, no ha conseguido dejar la menor huella en la ciencia estética.) Y lo mismo el género artístico que la especie zoológica significan un repertorio limitado de posibilidades. Pero como artísticamente sólo cuentan aquellas posibilidades tan diferentes entre sí, que no puedan considerarse como repetición una de otra, resultará que el género artístico es un arsenal de posibilidades muy limitado.

Es un error representarse la novela —y me refiero sobre todo a la moderna— como un orbe infinito, del cual pueden extraerse siempre nuevas formas. Mejor fuera imaginarla como una cantera de vientre enorme, pero finito. Existe en la novela un número definido

de temas posibles. Los obreros de la hora prima encontraron con facilidad nuevos bloques, nuevas figuras, nuevos temas. Los obreros de hoy se encuentran, en cambio, con que sólo quedan pequeñas y profundas venas de piedra.

Sobre ese repertorio de posibilidades objetivas que es el género, trabaja el talento. Y cuando la cantera se agota, el talento, por grande que sea, no puede hacer nada. No podrá, ciertamente, decirse nunca con rigor matemático que un género se ha consumido por completo; pero sí puede decirse, en ocasiones, con suficiente aproximación práctica. Por lo menos, cabe a veces afirmar con toda evidencia que escasea la materia.

A mi juicio, esto es lo que hoy acontece en la novela. Es prácticamente imposible hallar nuevos temas. He aquí el primer factor de la enorme dificultad objetiva y no personal que supone componer una novela aceptable en la presente altitud de los tiempos.

Durante cierta época pudieron las novelas vivir de la sola novedad de sus temas. Toda novedad produce mecánicamente, como al abrirse un circuito eléctrico, cierta corriente inducida que se añade de modo gratuito al valor de la materia. Por eso parecieron legibles muchas novelas que hoy resultan insoportables. Por algo se llama al género «novela», es decir, «novedad». A esta dificultad para hallar nuevos temas se suma otra, acaso más grave. Conforme iba saliendo a la luz el tesoro de los temas posibles, la sensibilidad del público se iba haciendo más rigorosa y exacta. Lo que anteayer hubiera aún aceptado, ya no le sabía ayer. Necesitaba temas de mejor calidad, más insólitos, más «nuevos». De suerte que paralelamente al agotamiento de temas nuevos, crece la exigencia de temas «más nuevos», hasta que se produce en el lector un embotamiento de la facultad de impresionarse. Este es el segundo factor de la dificultad que hoy gravita sobre todo el género.

La prueba de que la decadencia actual no proviene de que las novelas del día sean torpes, sino de razones más hondas, está en que conforme va siendo más difícil escribirlas, van también pareciendo peores o menos buenas las famosas antiguas o «clásicas». Son muy pocas las que se han salvado del naufragio en el aburrimiento del lector.

El fenómeno es inevitable y no debe desanimar a los autores. Al contrario. Porque, en definitiva, nace de que los escritores van enseñando poco a poco al público, le van afinando la percepción y refinando el gusto. Cada obra, más perfecta que la anterior, anula a ésta y a todas las de su nivel. Como en la batalla el vencedor lo

es siempre a costa de haber dado muerte a sus enemigos, en arte el triunfo es cruel, y al conseguirlo una obra, aniquila automáticamente legiones de obras que antes gozaban de estimación.

En suma, creo que el género novela, si no está irremediablemente agotado, se halla, de cierto, en su período último y padece una tal penuria de temas posibles, que el escritor necesita compensarla con la exquisita calidad de los demás ingredientes necesarios para integrar un cuerpo de novela.

AUTOPSIA

La verdad es que, salvo uno o dos de sus libros, el gran Balzac nos parece hoy irresistible. Nuestro aparato ocular, hecho a espectáculos más exactos y auténticos, descubre, al punto, el carácter convencional, falso, de *à peu près*, que domina el mundo de la *Comedia humana.* Si se me pregunta por qué la obra de Balzac me parece inaceptable (Balzac mismo, como individuo, es un ejemplar magnífico de humanidad), responderé: «Porque el cuadro que me ofrece es sólo un chafarrinón.» ¿Qué diferencia hay entre el chafarrinón y la buena pintura? En la buena pintura, el objeto que ella representa se halla, por decirlo así, en persona, con toda la plenitud de su ser y como en absoluta presencia. En el chafarrinón, por el contrario, el objeto no está presente, sino que hay de él en el lienzo o tabla sólo algunas pobres e inesenciales alusiones. Cuanto más lo miremos, más clara nos es la ausencia del objeto.

Esta distinción, entre mera alusión y auténtica presencia es, en mi entender, decisiva en todo arte; pero muy especialmente en la novela.

Con unas docenas de palabras podríamos referir el tema de *Rojo y Negro*. ¿Qué diferencia hay entre ese tema referido así por nosotros y la novela misma? No se diga que la diferencia radica en el estilo, porque eso es una tontería. Lo importante es que al decir nosotros: «Madame Rènal se enamora de Julián Sorel», no hacemos sino aludir a este hecho, al paso que Stendhal no alude a él, no lo refiere, sino que lo presenta en su realidad inmediata y patente.

Ahora bien: si oteamos la evolución de la novela desde sus comienzos hasta nuestros días, veremos que el género se ha ido desplazando de la pura narración, que era sólo alusiva, a la rigorosa presentación. En un principio, la novedad del tema pudo consentir

que el lector gozase con la mera narración. La aventura le interesaba, como nos interesa la relación de lo acontecido a una persona que amamos. Pero pronto dejan de atraer los temas por sí mismos, y entonces lo que complace no es tanto el destino o la aventura de los personajes, sino la presencia de éstos. Nos complace verlos directamente, penetrar en su interior, entenderlos, sentirnos inmersos en su mundo o atmósfera. De narrativo o indirecto se ha ido haciendo el género descriptivo o directo. Fuera mejor decir presentativo. En una larga novela de Emilia Pardo Bazán se habla cien veces de que uno de los personajes es muy gracioso; pero como no le vemos hacer gracia ninguna ante nosotros, la novela nos irrita. El imperativo de la novela es la autopsia. Nada de referirnos lo que un personaje es: hace falta que lo veamos con nuestros propios ojos.

Analícense las novelas antiguas que se han salvado en la estimación de los lectores responsables, y se verá cómo todas emplean ese mismo método autóptico. Más que ninguna, el *Quijote*. Cervantes nos satura de pura presencia de sus personajes. Asistimos a sus auténticas conversaciones y vemos sus efectivos movimientos. La virtud de Stendhal se nutre de la misma fuente.

NO DEFINIR

Es, pues, menester que veamos la vida de las figuras novelescas, y que se evite referírnosla. Toda referencia, relación, narración, no hace sino subrayar la ausencia de lo que se refiere, relata y narra. Donde las cosas están, huelga contarlas.

De aquí que el mayor error estribe en definir el novelista sus personajes.

La misión de la ciencia es elaborar definiciones. Toda ella consiste en un metódico esfuerzo para huir del objeto y llegar a su noción. Ahora bien: la noción o definición no es más que una serie de conceptos, y el concepto, a su vez, no es más que la alusión mental al objeto. El concepto de *rojo* no contiene rojedad ninguna; es él meramente un movimiento de la mente hacia el color así llamado, un signo o indicación que hacemos en dirección a él.

Se ha dicho, por Wundt, si no recuerdo mal, que la forma más primitiva del concepto es el gesto indicativo que ejecutamos con el dedo índice. El niño comienza por querer agarrar todas las cosas que cree siempre próximas a él por insuficiente desarrollo de su

perspectiva visual. Después de muchos fracasos renuncia a coger las cosas mismas, y se contenta con ese germen de captar que es extender la mano hacia el objeto en ademán indicativo. Concepto es, en realidad, un mero señalar o designar. A la ciencia no le importan las cosas, sino el sistema de signos que pueda sustituirlas.

El arte tiene una misión contrapuesta, y va del signo habitual a la cosa misma. Le mueve un magnífico apetito de ver. En buena parte tiene razón Fiedler cuando dice que el propósito de la pintura no es más que darnos una visión más plena, más completa de los objetos que la lograda en nuestro trato cotidiano con ellos.

Yo creo que en la novela acaece lo mismo. En sus comienzos pudo creerse que lo importante para la novela es su trama. Luego se ha ido advirtiendo que lo importante no es *lo que* se ve, sino *que* se vea bien algo humano, sea lo que quiera. Mirada desde hoy, la novela primitiva nos parece más puramente narrativa que la actual. Pero esto necesita ser depurado. Tal vez se trata de un error. Tal vez el primitivo lector de novelas era como es el niño que en unas pocas líneas, en un simple esquema, cree ver, con vigorosa presencia, íntegro el objeto. (El arte plástico primitivo y ciertos nuevos descubrimientos psicológicos de extraordinaria importancia prueban esto.) En tal caso, la novela no habría en rigor variado; sería su actual forma descriptiva, o, mejor, presentativa, tan sólo el nuevo medio que ha sido preciso emplear para obtener sobre una sensibilidad gastada el mismo efecto que en almas más elásticas producía la narración.

Si en una novela leo: «Pedro era atrabiliario», es como si el autor me invitase a que yo realice en mi fantasía la atrabilis de Pedro, partiendo de su definición. Es decir, que me obliga a ser yo el novelista. Pienso que lo eficaz es, precisamente, lo contrario; que él me dé los hechos visibles para que yo me esfuerce, complacido, en descubrir y definir a Pedro como ser atrabiliario. En suma, ha de hacer como el pintor impresionista, que sitúa en el lienzo los ingredientes necesarios para que yo vea una manzana, dejándome a mí el cuidado de dar a ese material su última perfección. De aquí el fresco sabor que tiene siempre la pintura impresionista. Nos parece que vemos los objetos del cuadro en perpetuo *status nascens*. Y toda cosa tiene en su destino dos instantes de superior dramatismo y ejemplar dinamicidad: su hora de nacer y su hora de fenecer o *status evanescens*. La pintura no impresionista, cualesquiera sean sus restantes virtudes, tal vez en otro orden superior a las de aquél, tiene el inconveniente de que ofrece los objetos ya del todo concluídos, muertos de puro

acabados, hieráticos, momificados y como pretéritos. La actualidad, la reciente presencia de las cosas en la obra impresionista, les falta siempre.

LA NOVELA, GÉNERO MOROSO

Según esto, la novela ha de ser hoy lo contrario que el cuento. El cuento es la simple narración de peripecias. El acento en la fisiología del cuento carga sobre éstas. La frescura pueril se interesa en la aventura como tal, acaso porque, como he sugerido, el niño ve con presencia evidente lo que nosotros no podemos actualizar. La aventura no nos interesa hoy, o, a lo sumo, interesa sólo al niño interior que, en forma de residuo un poco bárbaro, todos conservamos. El resto de nuestra persona no participa en el apasionamiento mecánico que la aventura del folletín acaso nos produce. Por eso, al concluir el novelón nos sentimos con mal sabor de boca, como habiéndonos entregado a un goce bajo y vil. Es muy difícil que hoy quepa inventar una aventura capaz de interesar nuestra sensibilidad superior.

Pasa, pues, la aventura, la trama, a ser sólo pretexto, y como hilo solamente que reúne las perlas en collar. Ya veremos por qué este hilo es, por otra parte, imprescindible. Pero ahora me importa llamar la atención sobre un defecto de análisis que nos hace atribuir nuestro aburrimiento en la lectura de una novela a que su «argumento es poco interesante». Si así fuese, podía darse por muerto este género literario. Porque todo el que medite sobre ello un poco, reconocerá la imposibilidad práctica de inventar hoy nuevos argumentos interesantes.

No, no es el argumento lo que nos complace, no es la curiosidad por saber lo que va a pasar a Fulano lo que nos deleita. La prueba de ello está en que el argumento de toda novela se cuenta en muy pocas palabras, y *entonces* no nos interesa. Una narración somera no nos sabe: necesitamos que el autor se detenga y nos haga dar vueltas en torno a los personajes. Entonces nos complacemos al sentirnos impregnados y como saturados de ellos y de su ambiente, al percibirlos como viejos amigos habituales de quienes lo sabemos todo y al presentarse nos revelan toda la riqueza de sus vidas. *Por esto es la novela un género esencialmente retardatario* —como decía no sé si Goethe o Novalis. Yo diría más: hoy es y tiene que ser un

género moroso—, todo lo contrario, por tanto, que el cuento, el folletín y el melodrama.

Alguna vez he intentado aclararme de dónde viene el placer —ciertamente modesto— que originan algunas de estas películas americanas, con una larga serie de capítulos, o, como dice el nuevo y absurdo burgués español, de «episodios». (Una obra que se compusiera de episodios sería una comida toda de entremeses y un espectáculo hecho de entreactos). Y con no poca sorpresa he hallado que esa complacencia no procedía nunca del estúpido argumento, sino de los personajes mismos. Me he entretenido en aquellas películas cuyas figuras eran agradables, curiosas, tanto por el papel que representaban como por el acierto con que el físico del actor realizaba su idea. Una película en que el detective y la joven americana sean simpáticos puede durar indefinidamente sin cansancio nuestro. No importa lo que hagan: nos gusta verlos entrar y salir y moverse. No nos interesan por lo que hagan, sino al revés, cualquier cosa que hagan nos interesa, por ser ellos quienes la hacen.

Recuérdese ahora las novelas mayores del pasado que han conseguido triunfar de las enormes exigencias planteadas por el lector del día y se advertirá que la atención nuestra va más a los personajes por sí mismos que a sus aventuras. Son Don Quijote y Sancho quienes nos divierten, no lo que les pasa. En principio, cabe imaginar un *Quijote* de igual valor que el auténtico, donde acontezcan al caballero y su criado otras aventuras muy diferentes. Lo propio acaece con Julián Sorel o con David Copperfield.

FUNCIÓN Y SUSTANCIA

Nuestro interés se ha transferido, pues, de la trama a las figuras, de los actos a las personas. Ahora bien —y vaya dicho como un intermedio—; este desplazamiento coincide con el que en la ciencia física, y sobre todo en la filosofía, se inicia desde hace veinte años. Desde Kant a 1900 predomina una exacerbada tendencia a eliminar de la teoría las sustancias y sustituirlas por las funciones. En Grecia, en la Edad Media, se decía *operari sequitur esse*, los actos son consecuencia y derivados de la esencia. En el siglo XIX se considera como un ideal lo contrario: *esse sequitur operari*, el ser no es más que el conjunto de sus actos o funciones.

¿Por ventura, tornamos hoy de las acciones a la persona, de la

función a la sustancia? Esto equivaldría a un síntoma de clasicismo emergente.

Pero esto merece un poco más de comentario y nos invita a buscar una orientación en el confrontamiento del teatro clásico frances y el teatro español castizo.

DOS TEATROS

Pocas cosas pueden orientar tan delicadamente sobre la diferencia en los destinos de España y Francia como la diferencia de estructura entre el teatro clásico francés y el nuestro castizo. No llamo también clásico a éste porque, sin mermar porción alguna de su valor, es forzoso negarle todo carácter de clasicismo. Se trata, ante todo, de un arte popular y no creo que haya en la historia nada que siendo popular haya resultado clásico. La tragedia francesa es, por el contrario, un arte para aristocracias. Comienza, pues, a diverger de nuestro teatro en la clase de público a que se dirige. Su intención estética es, asimismo, próximamente inversa de la que mueve a nuestros populares dramaturgos, y me refiero, claro está, a la totalidad de ambos estilos, sin negar que en uno y otro aparezcan excepciones, encargadas como siempre de confirmar la regla.

La tragedia francesa reduce al mínimum la acción. No sólo en el sentido de las tres unidades (ya veremos la utilidad de éstas para la novela «que hay que hacer»), sino más aún, porque la historia referida se reduce a las menores proporciones. Nuestro teatro acumula todas las aventuras y peripecias que puede. Se advierte que el autor necesita entretener a un público apasionado por andanzas materialmente difíciles, insólitas y peligrosas. El trágico francés procura, sobre el cañamazo de una «historia» muy conocida y que por sí misma no interesa, destacar sólo tres o cuatro momentos significativos. Elude la aventura o peripecia externa: los sucesos le sirven sólo para plantear ciertos problemas íntimos. Autor y público se complacen no tanto en las pasiones de los personajes y sus dramáticas consecuencias como en el análisis de esas pasiones. En nuestro teatro, por el contrario, no es frecuente, o, por lo menos, no es importante la anatomía psicológica de los sentimientos y caracteres. Se parte de éstos tomándolos en bloque y por de fuera, y se usa de ellos como de un trampolín para que el drama o aventura dé su gran brinco elástico. Otra cosa hubiera aburrido al público de los «corra-

les» españoles, compuesto de almas sencillas, más ardientes que contemplativas.

No es, sin embargo, el análisis psicológico la intención última de la tragedia francesa. Sirve, más bien, de mero aparato para otra cosa que evidentemente enlaza aquélla con el teatro griego y romano. (Es incalculable la influencia de las tragedias de Séneca en la dramaturgia francesa clásica). El público noble se complace en el carácter ejemplar y normativo del suceso trágico. Más que para angustiarse con el destino torturado de Fedra o Atalía, asiste a la obra escénica para entonarse con la ejemplaridad de estas figuras magnánimas. En el fondo, el teatro francés es una contemplación ética y no un apasionamiento vital como el nuestro. No es una acción cualquiera, no es una serie de peripecias éticamente neutras lo que presenta, sino un tipo ejemplar de reacciones, un repertorio de gestos normativos ante los grandes casos de la existencia. Los personajes son, en efecto, héroes, naturalezas de selección, normas de magnanimidad, humanos, *standards*. Por eso no concebía este teatro más personajes que reyes y magnates, criaturas exentas de las urgencias primarias de la vida, cuya energía exuberante podía vacar a conflictos puramente morales. Aunque desconociésemos la sociedad francesa de entonces, la lectura de estas tragedias nos invitaría a suponer frente a ellas un público preocupado de aprender altas formas de decoro y anheloso de su propio perfeccionamiento. El estilo es siempre mesurado y de técnica noble: no se concibe en él la grosería que da tal vez un gracioso colorido, ni el frenesí postremo. La pasión no se abandona nunca a sí misma y procede con rigorosa corrección de modales, conteniéndose dentro de los cauces de leyes poéticas, urbanas y hasta gramaticales. El arte trágico francés es el arte de no abandonarse, antes bien, de buscar siempre para el gesto y el verbo la norma mejor que debe regularlos. En suma, transparece en él ese afán de selección, de mejoramiento reflexivo que ha permitido a Francia, generación tras generación, pulir su vida y su raza.

Lo orgiástico, el abandono es característico de lo popular en todo orden. Así las religiones populares se han entregado siempre a ritos de orgía contra los cuales ha combatido perpetuamente la religión de los espíritus selectos. El brahmán combate la magia, el mandarín confuciano la superstición taoísta, el concilio católico los orgasmos místicos. Cabría resumir las dos actitudes vitales más antagónicas que existen diciendo que para la una —la noble, exigente— el ideal de la existencia es no abandonarse, eludir la orgía, al paso que para la otra —la popular— vivir es entregarse a la emoción invasora y

buscar en la pasión, el rito o el alcohol, el frenesí y la inconsciencia.

El público español buscaba algo de esto último en los dramas ardientes que nuestros poetas fabricaban. Y ello confirma, por ruta bien inesperada, la condición de pueblo «pueblo» que alguna vez he creído descubrir en la historia entera de nuestra España. No selección y modo, sino pasión y abandono. Sin duda, que esta sed alcohólica de apasionamiento posee escasa grandeza. Yo no trato ahora de comparar valores de razas ni de estilos, sino que únicamente describo a la ligera dos temperamentos contrarios.

En general, la personalidad de hombres y mujeres es borrosa en nuestro teatro. No son sus personas lo más interesante, sino que se les hace rodar por el mundo, correr las cuatro partidas, arrastrados por un torbellino de aventuras. Damas despeinadas perdidas en sierras, que ayer, acicaladas, aparecían en el fondo semioscuro del estrado y mañana, disfrazadas de moras, pasarán por el puerto de Constantinopla. ¡Amores súbitos y como mágicos que arrebatan los corazones incandescentes y sin peso! Esto era lo que atraía a nuestros antepasados. En un delicioso artículo de Azorín se describe una representación de corral en un pueblo castizo, y hay un momento, cuando el galán en peligro aprovecha la hora dificilísima para decir su amor a la dama en versos coruscantes, chisporroteantes como teas, de una deleitosa retórica llena de volutas barrocas, cargada de imágenes, por donde cruza toda la fauna y toda la flora —la retórica que en la plástica da las cartelas post-renacentistas con sus trofeos, sus frutos, sus banderolas y sus cráneos de chivo o carnero— en que a un licenciado cincuentón, que presencia la escena, se le enardecen los negros ojos sobre la faz cetrina y con una mano nerviosa acaricia su perilla grisienta. Esta nota de Azorín me ha enseñado más sobre el teatro español que cuantos libros he leído (1). Materia para enardecimiento fue el género—es decir, lo más opuesto a norma de perfección que pretendió ser el género francés. No para contemplar un perfil ejemplar iba el buen castellano a ver la comedia famosa, sino para dejarse arrebatar, para embriagarse en el torrente de aventuras y trances de los personajes. Sobre la intrincada y varia trama del argumento bordaba el poeta su rebuscada fluencia verbal, archiflorida de metáforas relampagueantes en un vocabulario lleno de sombras profundas y reflejos brillantes, muy parecidos a los retablos

---

(1) Véase el ensayo de Américo Castro al frente de un tomo de Tirso en los admirables *Clásicos castellanos*, de *La Lectura*.

del mismo siglo. Junto al fuego de los destinos apasionantes, hallaba el público el incendio de imaginación, el formidable fuego artificial de las cuartetas lopescas o calderonianas.

La sustancia de placer que encierra nuestro teatro es del mismo linaje dionisíaco que el arrobo místico de los frailes y monjitas del tiempo, grandes bebedores de exaltación. Nada contemplativo, repito. Para contemplar son precisas frialdad y distancia entre nosotros y el objeto. El que quiera contemplar un torrente lo primero que debe hacer es procurar no ser arrastrado por él.

Vemos, pues, en ambos teatros dos propósitos artísticos contrapuestos: en el drama castellano lo esencial es la peripecia, el destino accidentado, y junto a ello la lírica ornamentación del verso estofado. En la tragedia francesa, lo más importante es el personaje mismo, su calidad ejemplar y paradigmática. Por esta razón, Racine nos parece frío y monócromo. Diríamos que se nos hace ingresar en un jardín donde hablan unas estatuas y fatigan nuestra admiración presentándonos el mismo modelo de gesto. En Lope de Vega, por el contrario, hallamos más bien pintura que escultura. Un vasto lienzo lleno de tinieblas y luminosidades, donde todo alienta colorido y gesticulante, el noble y el plebeyo, el arzobispo y el capitán, la reina y la serrana, gente inquieta, decidora, abundante, extremada, que va y viene locamente, sin rangos y sin normas, con una pululación de infusorios en la gota de agua. Para ver la masa espléndida de nuestro teatro, no conviene abrir mucho los ojos, como quien persigue la línea de un perfil, sino más bien entornarlos, con gesto de pintor, con el gesto de Velázquez mirando a las meninas, a los enanos y a la pareja real.

Yo creo que este punto de vista es el que nos permite ver hoy nuestro teatro bajo el ángulo más favorable. Los entendidos en literatura española —yo sé muy poco de ella— deberían ensayar su aplicación. Tal vez resulte fecundo y dirija el análisis hasta los valores efectivos de aquella gigantesca cosecha poética.

Ahora no pretendía yo otra cosa que contraponer un arte de figuras a un arte de aventuras. Pues sospecho que la novela de alto estilo tiene hoy que tornar, aunque en otro giro, de éstas a aquéllas y más bien que inventar tramas por sí mismas interesantes —cosa prácticamente imposible—, idear personas atractivas.

DOSTOYEWSKY Y PROUST

En tanto que otros grandes declinan, arrastrados hacia el ocaso por la misteriosa resaca de los tiempos, Dostoyewsky se ha instalado en lo más alto. Tal vez haya un poco de exceso en el fervor actual por su obra, y yo quisiera reservar mi juicio sobre ella para una hora de mayor holgura. Pero de todas suertes, no es dudoso que Dostoyewsky se ha salvado del general naufragio padecido por la novela del siglo pasado en lo que va del corriente. Y es el caso que las razones emitidas casi siempre para explicar este triunfo, esta capacidad de supervivencia, me parecen erróneas. Se atribuye el interés que sus novelas suscitan a su materia: el dramatismo misterioso de la acción, el carácter extremadamente patológico de los personajes, el exotismo de estas almas eslavas, tan diferentes en su caótica complexión de las nuestras, pulidas, aristadas y claras. No niego que todo ello colabore en el placer que nos causa Dostoyewsky; pero no me parece suficiente para explicarlo. Es más, cabría considerar tales ingredientes como factores negativos, más propios para enojarnos que para atraernos. Recuerde el que ha leído estas novelas que envuelta en la complacencia dejaba en él su lectura cierta impresión penosa, desapacible y como turbia.

La materia no salva nunca a una obra de arte, y el oro de que está hecha no consagra a la estatua. La obra de arte vive más de su forma que de su material y debe la gracia esencial que de ella emana a su estructura, a su organismo. Esto es lo propiamente artístico de la obra, y a ello debe atender la crítica artística y literaria. Todo el que posee delicada sensibilidad estética, presentirá un signo de filisteísmo en que, ante un cuadro o una producción poética, señale alguien como lo decisivo el «asunto». Claro es que sin éste no existe obra de arte, como no hay vida sin procesos químicos. Pero lo mismo que la vida no se reduce a éstos, sino que empieza a ser vida cuando a la ley química agrega su original complicación de nuevo orden, así la obra de arte lo es merced a la estructura formal que impone a la materia o al asunto.

Siempre me ha extrañado que aun a las personas del oficio se les resista reconocer como lo verdaderamente sustancioso del arte, lo formal, que al vulgo parece como abstracto e inoperante.

El punto de vista del autor o del crítico no puede ser el mismo

que el del lector incalificado. A éste le importa sólo el efecto último y el total que la obra le produzca y no se preocupa de analizar la génesis de su placer.

Así acaece que se ha hablado mucho de lo que pasa en las novelas de Dostoyewsky, y apenas nada de su forma. Lo insólito de la acción y de los sentimientos que este formidable escritor describe ha detenido la mirada del crítico y no le ha dejado penetrar en lo más hondo del libro que, como en toda creación artística, es siempre lo que parece más adjetivo y superficial: la estructura de la novela como tal. De aquí una curiosa ilusión óptica. Se atribuye a Dostoyewsky el carácter inconsciente, turbulento de sus personajes y se hace del novelista mismo una figura más de sus novelas. Estas parecen engendradas en una hora de éxtasis demoníaco por algún poder elemental y anónimo, pariente del rayo y hermano del vendaval

Pero todo eso es magia y fantasmagoría. La mente alerta se complace en todas esas imágenes cosmogónicas, pero no las toma en serio, y prefiere, al cabo, ideas claras. Podrá ser cierto que el hombre Dostoyewsky fuese un pobre energúmeno, o, si gusta más, un profeta; pero el novelista Dostoyewsky fue un *homme de lettres*, un solícito oficial de un oficio admirable, nada más. Sin lograrlo del todo, yo he intentado muchas veces convencer a Baroja de que Dostoyewsky era, antes que otra cosa, un prodigioso técnico de la novela, uno de los más grandes innovadores de la forma novelesca.

No hay ejemplo mejor de lo que he llamado morosidad propia a este género. Sus libros son casi siempre de muchas páginas, y, sin embargo, la acción presentada suele ser brevísima. A veces necesita dos tomos para describir un acaecimiento de tres días, cuando no de unas horas. Y, sin embargo, ¿hay caso de mayor intensidad? Es un error creer que ésta se obtiene contando muchos sucesos. Todo lo contrario: pocos y sumamente detallados, es decir, realizados. Como en tantas otras cosas, rige aquí también el *non multa, sed multum*. La densidad se obtiene, no por yuxtaposición de aventura a aventura, sino por dilatación de cada una mediante prolija presencia de sus menudos componentes.

La concentración de la trama en tiempo y lugar, característica de la técnica de Dostoyewsky, nos hace pensar en un sentido insospechado que recobran las venerables «unidades» de la tragedia clásica. Esta norma, que invitaba, sin que se supiese por qué, a una continencia y limitación, aparece ahora como un fértil recurso para obtener esa interna densidad, esa como presión atmosférica dentro del volumen novelesco.

No duele nunca a Dostoyewsky llenar páginas y páginas con diálogos sin fin de sus personajes. Merced a este abundante flujo verbal, nos vamos saturando de sus almas, van adquiriendo las personas imaginarias una evidente corporeidad que ninguna definición puede proporcionar.

Es sobremanera sugestivo sorprender a Dostoyewsky en su astuto comportamiento con el lector. Quien no mire atentamente creerá que el autor define cada uno de sus personajes. En efecto, casi siempre que va a presentar alguno comienza por referirnos brevemente su biografía en forma tal, que nos parece poseer, desde luego, una definición suficiente de su índole y facultades. Pero apenas comienza, en efecto, a actuar —es decir, a conversar y ejecutar acciones—, nos sentimos despistados. El personaje no se comporta según la figura que aquella presunta definición nos prometía. A la primera imagen conceptual que de él se nos dio, sucede una segunda donde le vemos directamente vivir, que no nos es ya definida por el autor y que discrepa notablemente de aquélla. Entonces comienza en el lector, por un inevitable automatismo, la preocupación de que el personaje se le escapa en la encrucijada de esos datos contradictorios, y, sin quererlo, se moviliza en su persecución, esforzándose en interpretar los síntomas contrapuestos para conseguir una fisonomía unitaria; es decir, se ocupa en definirlo él. Ahora bien: esto es lo que nos acontece en el trato vital con las gentes. El azar las conduce ante nosotros, las filtra en el orbe de nuestra vida individual sin que nadie se encargue oficialmente de definírnoslas. En todo momento hallamos delante su realidad difícil, no su sencillo concepto. Y este no poseer nunca su secreto suficiente, esta relativa indocilidad del prójimo a ajustarse por completo a nuestras ideas sobre él, es lo que le da independencia de nosotros y nos hace sentirlo como algo real, efectivo y trascendente de nuestras imaginaciones. Por donde llegamos a una advertencia inesperada: que el «realismo» —llamémosle así para no complicar— de Dostoyewsky no está en las cosas y hechos por él referidos, sino en el modo de tratar con ellos a que se ve obligado el lector. No es la materia de la vida lo que constituye su «realismo», sino la forma de la vida.

En esta estratagema de despistar al lector llega Dostoyewsky a la crueldad. Porque no sólo evita aclararnos sus figuras mediante anticipaciones definidoras de cómo son, sino que la conducta de los personajes varía de etapa en etapa, presentándonos haces diferentes de cada persona, que así nos parecen irse formando e integrando poco a poco ante nuestros ojos. Elude Dostoyewsky la estilización

de los caracteres y se complace en que transparezcan sus equívocos, como acontece en la existencia real. El lector se ve forzado a reconstruir entre vacilaciones y correcciones, temeroso siempre de haber errado, el perfil definitivo de estas mudables criaturas.

A éste y otros artificios debe Dostoyewsky la sin par cualidad de que sus libros —mejores o peores— no parecen nunca falsos, convencionales. El lector no tropieza nunca con los bastidores del teatro, sino que, desde luego, se siente sumergido en una cuasi-realidad perfecta, siempre auténtica y eficaz. Porque la novela exige —a diferencia de otros géneros poéticos— que no se la perciba como tal novela, que no se vea el telón de boca ni las tablas del escenario. Balzac, leído hoy, nos despierta de nuestro ensueño novelesco a cada página, porque nos golpeamos contra su andamiaje de novelista. Sin embargo, la condición más importante de la estructura que Dostoyewsky proporciona a la novela es más difícil de explicar y prefiero referirme a ella posteriormente.

Conviene, en cambio, hacer constar desde ahora que ese hábito de no definir, antes bien, de despistar; esa continua mutación de los caracteres, esa condensación en tiempo y lugar, en fin, esa morosidad o *tempo lento* no son uso exclusivo de Dostoyewsky. Todas las novelas que aún pueden leerse hoy coinciden más o menos en su empleo. Sirva de ejemplo occidental Stendhal en todos sus libros mayores. El *Rojo y Negro*, que, por ser una novela biográfica, refiere algunos años de la vida de un hombre, está compuesta en forma de tres o cuatro cuadros, cada uno de los cuales se comporta en su interior como una novela entera del maestro ruso.

El último gran libro novelesco —la ingente obra de Proust— declara todavía más esa secreta estructura, llevándola en cierto modo a su exageración.

En Proust, la morosidad, la lentitud llega a su extremo y casi se convierte en una serie de planos estáticos, sin movimiento alguno, sin progreso ni tensión. Su lectura nos convence de que la medida de la lentitud conveniente se ha traspasado. La trama queda casi anulada y se borra el postrer resto de interés dramático. La novela queda así reducida a pura descripción inmóvil, y exagerado con exclusivismo el carácter difuso, atmosférico, sin acción concreta que es, en efecto, esencial al género. Notamos que le falta el esqueleto, el sostén rígido y tenso, que son los alambres en el paraguas. Deshuesado el cuerpo novelesco se convierte en nube informe, en plasma sin figura, en pulpa sin dintorno. Por esta razón, he dicho antes que aunque la trama o acción posee un papel mínimo en la

novela actual, en la novela posible no cabe eliminarla por completo y conserva la función, ciertamente no más que mecánica, del hilo en el collar de perlas, de los alambres en el paraguas, de las estacas en la tienda de campaña.

Mi idea —que antes de ser rechazada por el lector merece de su parte, créame, alguna meditación —es, pues, que el llamado interés dramático carece de valor estético en la novela, pero es una necesidad mecánica de ella. La razón de esta necesidad se origina en la ley general del alma humana, que merece siquiera una breve exposición.

ACCIÓN Y CONTEMPLACIÓN

Hace más de diez años que en las *Meditaciones del Quijote* atribuía yo a la novela moderna, como su misión esencial, describir una atmósfera a diferencia de otras formas épicas —la epopeya, el cuento, la novela de aventuras, el melodrama y el folletín— que refieren una acción concreta, de línea y curso muy definidos. Frente a la acción concreta, que es un movimiento lo más rápido posible hacia una conclusión, lo atmosférico significa algo difuso y quieto. La acción nos arrebata en su dramática carrera; lo atmosférico, en cambio, nos invita simplemente a su contemplación. En la pintura representa el paisaje un tema atmosférico, donde «no pasa nada», mientras el cuadro de historia narra una hazaña perfilada, un suceso de forma escueta. No es un azar que con motivo del paisaje se inventase la técnica del *plein air*, es decir, de la atmósfera.

Posteriormente sólo he tenido ocasión de afirmarme en aquel primer pensamiento, porque el gusto del público mejor y los intentos más gloriosos de los autores recientes acusaban cada vez con mayor claridad ese destino de la novela como género difuso. La última creación de alto estilo, que es la obra de Proust, lleva el problema a su máxima evidencia: en ella se extrema hasta la más superlativa exageración el carácter no dramático de la novela. Proust renuncia del todo a arrebatar al lector mediante el dinamismo de una acción y le deja en una actitud puramente contemplativa. Ahora bien: este radicalismo es causa de las dificultades y la insatisfacción que el lector encuentra en la lectura de Proust. Al pie de cada página, pediríamos al autor un poco de interés dramático, aun reconociendo que no es éste, sino lo que el autor nos ofrece con tan excesiva abundancia, el manjar más delicioso. Lo que el autor nos ofrece es un análisis

microscópico de almas humanas. Con un ápice de dramatismo —porque, en rigor, nos contentaríamos con casi nada— la obra hubiera resultado perfecta.

¿Cómo se compagina esto? ¿Por qué necesitamos para leer una novela que estimamos cierto mínimum de acción que no estimamos? Yo creo que todo el que reflexione un poco rigorosamente sobre los componentes de su placer al leer las grandes novelas tropezará con idéntica antinomia.

El que una cosa sea necesaria para otra no implica que sea por sí misma estimable. Para descubrir el crimen hace falta el delator, mas no por eso estimamos la delación.

El arte es un hecho que acontece en nuestra alma al ver un cuadro o leer un libro. A fin de que este hecho se produzca es menester que funcione bien nuestro mecanismo psicológico, y toda la serie de sus exigencias mecánicas será ingrediente necesario de la obra artística, pero no posee valor estético o lo tendrá sólo reflejo y derivado. Pues bien, yo diría que el interés dramático es una necesidad psicológica de la novela, nada más, pero, claro está nada menos. De ordinario, no se piensa así. Suele creerse que es la trama sugestiva uno de los grandes factores estéticos de la obra, y consecuentemente se pedirá la mayor cantidad de ella posible. Yo creo inversamente que siendo la acción un elemento no más que mecánico, es estéticamente peso muerto, y, por tanto, debe reducirse al mínimum. Pero a la vez, y frente a Proust, considero que este mínimum es imprescindible.

La cuestión trasciende del círculo de la novela, y aun del arte todo, para adquirir las más vastas proporciones en filosofía. Recuerdo haber tratado varias veces este tema con alguna longitud en mis cursos universitarios.

Se trata nada menos que del antagonismo o mutualidad entre acción y contemplación. Dos tipos de hombre se oponen: el uno aspira a la pura contemplación; el otro prefiere actuar, intervenir, apasionarse. Sólo se entera uno de lo que son las cosas en la medida que las contempla. El interés nubla la contemplación haciéndonos tomar partido, cegándonos para lo uno, mientras derrama un exceso de luz sobre lo otro. La ciencia adopta, desde luego, esta actitud contemplativa, resuelta a no hacer más que espejar castamente la fisonomía multiforme del cosmos. El arte es, asimismo, un deleitarse en la contemplación.

Aparecen de esta suerte el contemplar y el interesarse como dos formas polares de la conciencia que, en principio, mutuamente se

excluyen. Por eso el hombre de acción suele ser un pensador pésimo o nulo, y el ideal del sabio, por ejemplo, en el estoicismo, hace de éste un ser desenganchado de todas las cosas, inactivo, con alma de laguna inmóvil que refleja impasible los cielos transeúntes.

Pero esta contraposición radical es, como todo radicalismo, una utopía del espíritu geométrico. La pura contemplación no existe, no puede existir. Si exentos de todo interés concreto nos colocamos ante el universo, no lograremos ver nada bien. Porque el número de cosas que con igual derecho solicitan nuestra mirada es infinito. No habría más razón para que nos fijásemos en un punto más que en otro, y nuestros ojos, indiferentes, vagarían de aquí para allá, resbalando, sin orden ni perspectiva, sobre el paisaje universal, incapaces de fijarse en nada. Se olvida demasiado la humilde perogrullada de que para ver hay que mirar, y para mirar hay que fijarse, es decir, hay que atender. La atención es una preferencia que subjetivamente otorgamos a unas cosas en perjuicio de otras. No se puede atender a aquéllas sin desatender éstas. Viene a ser, pues, la atención un foco de iluminación favorable que condensamos sobre una zona de objetos, dejando en torno a ella una zona de penumbra y desatención.

La pura contemplación pretende ser una rigorosa imparcialidad de nuestra pupila, que se limita a reflejar el espectáculo de la realidad, sin permitirse el sujeto la menor intervención ni deformación de él. Pero ahora advertimos que tras ella, como supuesto ineludible, funciona el mecanismo de la atención que dirige la mirada desde dentro del sujeto y vierte sobre las cosas una perspectiva, un modelado y jerarquía, oriundos de su fondo personal. No se atiende a lo que se ve, sino al contrario, se ve bien sólo aquello a que se atiende. La atención es un *a priori* psicológico que actúa en virtud de preferencias efectivas, es decir, de intereses.

La nueva psicología se ha visto obligada a trastornar paradójicamente el orden tradicional de las facultades mentales. El escolástico, como el griego, decía: *ignoti nulla cupido*—de lo desconocido no hay deseo, no interesa. La verdad es, más bien, lo contrario; sólo conocemos bien aquello que hemos deseado en algún modo, o, para hablar más exactamente, aquello que previamente nos interesa. Cómo es posible interesarse en lo que aún no se conoce, constituye la abrupta paradoja que he intentado aclarar en mi *Iniciación en la Estimativa* (1).

(1) Véase el tomo VI de estas *Obras Completas.*

Sin rozar ahora asunto de tan elevado rango, basta con que cada cual descubra en su propio pasado cuáles fueron las circunstancias en que aprendió más del mundo, y advertirá que no fueron aquellas es que se propuso deliberadamente ver y sólo ver. No es el paisaje que visitamos, como turistas, el que hemos visto mejor. Notorio es que, en últimas cuentas, el turista no se entera bien de nada. Resbala sobre la urbe o la comarca, sin oprimirse contra ellas y forzarlas a rendir gran copia de su contenido. Y, sin embargo, parece que, en principio, había de ser el turista, ocupado exclusivamente en contemplar, quien mayor botín de noticias lograse. Al otro extremo se halla el labriego, que tiene con la campiña una relación puramente interesada. Todo el que ha solido caminar tierra adentro ha notado con sorpresa la ignorancia que del campo padece el campesino. No sabe de cuanto le rodea más que lo estrictamente atañedero a su interés utilitario de agricultor.

Esto indica que la situación prácticamente óptima para conocer —es decir, para absorber el mayor número y la mejor calidad de elementos objetivos—, es intermediaria entre la pura contemplación y el urgente interés. Hace falta que algún interés vital no demasiado premioso y angosto, organice nuestra contemplación, la confine, limite y articule, poniendo en ella una perspectiva de atención. Con respecto al campo puede asegurarse que *ceteris paribus* es el cazador, el cazador de afición, quien suele conocer mejor la comarca, quien logra contacto más fértil con más lados o facetas del multiforme terruño. Parejamente no hemos visto bien otras ciudades que aquellas donde hemos vivido enamorados. El amor concentraba nuestro espíritu sobre su deleitable objeto, dotándonos de una hipersensibilidad de absorción que se derramaba sobre el contorno, sin necesidad de hacerlo centro deliberado de la visión.

Los cuadros que más nos han penetrado no son los del Museo, donde hemos ido a «ver cuadros», sino, tal vez, la humilde tabla en la entreluz de un aposento donde la existencia nos llevó con muy otras preocupaciones. En el concierto fracasa la música que, a lo mejor, yendo por la calle, sumidos en interesadas reflexiones, oímos tocar a un ciego y nos compunge el corazón.

Es evidente que el destino del hombre no es primariamente contemplativo. Por eso es un error que para contemplar, la condición mejor es ponerse a contemplar, esto es, hacer de ello un acto primario. En cambio, dejando a la contemplación un oficio secundario y montando en el alma el dinamismo de un interés, parece que adquirimos el máximo poder absorbente y receptivo.

Si no fuera así, el primer hombre, colocado ante el cosmos, lo habría traspasado íntegramente con su pupila, lo habría visto entero. Mas lo acaecido fue, más bien, que la humanidad sólo ha ido viendo el universo trozo a trozo, círculo tras círculo, como si cada una de sus situaciones vitales, de sus afanes, menesteres e intereses le hubiese servido de órgano perceptivo con que otear una breve zona circundante.

De donde resulta que lo que parece estorbo a la pura contemplación —ciertos intereses, sentimientos, necesidades, preferencias afectivas— son justamente el instrumento ineludible de aquélla. De todo destino humano que no sea monstruosamente torturado puede hacerse un magnífico aparato de contemplación —un observatorio—, en forma tal que ningún otro, ni siquiera los que en apariencia son más favorables, pueda sustituirlo. Así, la vida más humilde y doliente es capaz de recibir una consagración teórica, una misión de sabiduría intransferible, si bien sólo ciertos tipos de existencia poseen las condiciones óptimas para el mejor conocimiento.

Pero dejemos estas lejanías y retengamos únicamente la advertencia de que sólo a través de un mínimum de acción es posible la contemplación. Como en la novela el paisaje y la fauna que se nos ofrece son imaginarios, hace falta que el autor disponga en nosotros algún interés imaginario, un mínimo apasionamiento que sirva de soporte dinámico y de perspectiva a nuestra facultad de ver. Conforme la perspicacia psicológica se ha ido desarrollando en el lector, ha disminuído su sed de dramatismo. El hecho es afortunado, porque hoy se encuentra el novelista con la imposibilidad de inventar grandes tramas insólitas para su obra. A mi juicio, no debe preocuparle. Con un poco de tensión y movimiento le basta. Ahora que ese poco es inexcusable. Proust ha demostrado la necesidad del movimiento escribiendo una novela paralítica.

LA NOVELA COMO «VIDA PROVINCIANA»

Por tanto, hay que invertir los términos: la acción o trama no es la sustancia de la novela, sino, al contrario, su armazón exterior, su mero soporte mecánico. La esencia de lo novelesco —adviértase que me refiero tan sólo a la novela moderna— no está en lo que pasa, sino precisamente en lo que no es «pasar algo», en el puro vivir, en el ser y el estar de los personajes, sobre todo en su conjunto o am-

biente. Una prueba indirecta de ello puede encontrarse en el hecho de que no solemos recordar de las mejores novelas los sucesos, las peripecias por que han pasado sus figuras, sino sólo éstas, y citarnos el título de ciertos libros, equivale a nombrarnos una ciudad donde hemos vivido algún tiempo; al punto rememoramos un clima, un olor peculiar de la urbe, un tono general de las gentes y un ritmo típico de existencia. Sólo después, si es caso, acude a nuestra memoria alguna escena particular.

Es, pues, un error que el novelista se afane mayormente por hallar una «acción». Cualquiera nos sirve. Para mí ha sido siempre un ejemplo clásico de la independencia en que el placer novelesco se halla de la trama, una obra que Stendhal dejó apenas mediada y se ha publicado con títulos diversos: *Luciano Leuwen*, *El cazador verde*, etc. La porción existente alcanza una abundante copia de páginas. Sin embargo, allí no pasa nada. Un joven oficial llega a una capital de departamento y se enamora de una dama que pertenece al señorío provinciano. Asistimos únicamente a la minuciosa germinación del delectable sentimiento en uno y otro ser: nada más. Cuando la acción va a enredarse, lo escrito termina, pero quedamos con la impresión de que hubiéramos podido seguir indefinidamente leyendo páginas y páginas en que se nos hablase de aquel rincón francés, de aquella dama legitimista, de aquel joven militar con uniforme de color amaranto.

¿Y para qué hace falta más que esto? Y, sobre todo, téngase la bondad de reflexionar un poco sobre qué podía ser lo «otro» que no es esto, esas «cosas interesantes», esas peripecias maravillosas... En el orden de la novela, eso no existe (no hablamos ahora del folletín o del cuento de aventuras científicas al modo de Poe, Wells, etc.). La vida es precisamente cuotidiana. No es más allá de ella, en lo extraordinario, donde la novela rinde su gracia específica, sino más acá, en la maravilla de la hora simple y sin leyenda (1). No se puede pretender interesarnos en el sentido novelesco mediante una amplia-

---

(1) Esta afirmación estética de lo cuotidiano y la exclusión rigorosa de todo lo maravilloso es la nota más esencial que define el género «novela» en el sentido de esta palabra que importa para el presente ensayo. Es de esperar que el lector no se rinda al equívoco accidental del lenguaje, que usa el mismo nombre para denominar el libro de caballerías y su opuesto el *Quijote*. En rigor, para hallar las condiciones de la novela, en el sentido más actual del término, bastaría con reflexionar sobre cómo puede estar constituída una producción épica que elimina formalmente todo lo extraordinario y maravilloso.

ción de nuestro horizonte cuotidiano, presentándonos aventuras insólitas. *Es preciso operar al revés*, angostando todavía más el horizonte del lector. Me explicaré.

Si por horizonte entendemos el círculo de seres y acontecimientos que integran el mundo de cada cual, podríamos cometer el error de imaginar que hay ciertos horizontes tan amplios, tan variados, tan heteróclitos, que son verdaderamente interesantes, al paso que otros son tan reducidos y monótonos, que no cabe interesarse en ellos. Se trata de una ilusión. La señorita de *comptoir* supone que el mundo de la duquesa es más dramático que el suyo; pero de hecho acaece que la duquesa se aburre en su orbe luminoso, lo mismo que la romántica contable en su pobre y oscuro ámbito. Ser duquesa es una forma de lo cuotidiano como otra cualquiera.

La verdad es, pues, lo contrario de esa imaginación. No hay ningún horizonte que por sí mismo, por su contenido peculiar, sea especialmente interesante, sino que todo horizonte, sea el que fuere, ancho o estrecho, iluminado o tenebroso, vario o uniforme, puede suscitar su interés. Basta para ello con que nos adaptemos vitalmente a él. La vitalidad es tan generosa que acaba por encontrar en el más sórdido desierto pretextos para enardecerse y vibrar. Viviendo en la gran ciudad no comprendemos cómo puede alentarse en el villorrio. Pero si el azar nos sumerge en él, al cabo de poco tiempo nos sorprendemos apasionados por las pequeñas intrigas del lugar. Acaece como con la belleza femenina a los que van a Fernando Poo; al llegar sienten asco hacia las mujeres indígenas; pero no pasa mucho tiempo sin que la repulsión se domestique y acaben por parecer las hembras *bubis* princesas de Westfalia.

Esto es, a mi juicio, de máxima importancia para la novela. La táctica del autor ha de consistir en aislar al lector de su horizonte real y aprisionarlo en un pequeño horizonte hermético e imaginario que es el ámbito interior de la novela. En una palabra, tiene que *apueblarlo*, lograr que se interese por aquella gente que le presenta, la cual, aun cuando fuese la más admirable, no podría colidir con los seres de carne y hueso que rodean al lector y solicitan constantemente su interés. Hacer de cada lector un «provinciano» transitorio es, en mi entender, el gran secreto del novelista. Por eso decía antes que en vez de querer agrandar su horizonte —¿qué horizonte o mundo de novela puede ser más vasto y rico que el más modesto de los efectivos?— ha de tender a contraerlo, a confinarlo. Así y sólo así se interesará por lo que dentro de la novela pase.

Ningún horizonte, repito, es interesante por su materia. Cual-

quiera lo es por su *forma*, por su forma de horizonte, esto es, de cosmos o mundo completo. El microcosmos y el macrocosmos son igualmente cosmos; sólo se diferencian en el tamaño del radio; mas para el que vive dentro de cada uno, tiene siempre el mismo tamaño absoluto. Recuérdese la hipótesis de Poincaré, que sirvió de incitación a Einstein: «Si nuestro mundo se contrajese y menguase, todo en él nos parecería conservar las mismas dimensiones».

La relatividad entre horizonte e interés —que todo horizonte tiene *su* interés— es la ley vital, que en el orden estético hace posible la novela.

De ella se desprenden algunas normas para el género.

HERMETISMO

Observémonos en el momento en que damos fin a la lectura de una gran novela. Nos parece que emergemos de otra existencia, que nos hemos evadido de un mundo incomunicante con el nuestro auténtico. Esta incomunicación es evidente, puesto que no podemos percibir el tránsito. Hace un instante nos hallábamos en Parma con el conde Mosca y la Sanseverina y Clelia y Fabricio; vivíamos con ellos, preocupados de sus vicisitudes, inmersos en el mismo aire, espacio y tiempo que sus personas. Ahora, súbitamente, sin intermisión, nos hallamos en nuestro aposento, en nuestra ciudad y en nuestra fecha; ya comienzan a despertar en torno a nuestros nervios las preocupaciones que nos eran habituales. Hay un intervalo de indecisión, de titubeo. Acaso el brusco aletazo de un recuerdo vuelve de un golpe a sumergirnos en el universo de la novela, y con algún esfuerzo, como braceando en un elemento líquido, tenemos que nadar hasta la orilla de nuestra propia existencia. Si alguien nos mira, entonces descubrirá en nosotros la dilatación de párpados, que caracteriza a los náufragos.

Yo llamo novela a la creación literaria que produce este efecto. Ese es el poder mágico, gigantesco, único, glorioso, de este soberano arte moderno. Y la novela que no sepa conseguirlo será una novela mala, cualesquiera sean sus restantes virtudes. ¡Sublime, benigno poder que multiplica nuestra existencia, que nos liberta y pluraliza, que nos enriquece con generosas transmigraciones!

Mas para lograr ese efecto hace falta que el autor sepa primero atraernos al ámbito cerrado que es su novela y luego cortarnos toda

retirada, mantenernos en perfecto aislamiento del espacio real que hemos dejado. Lo primero es fácil; cualquiera sugestión nos hará movilizarnos hacia la entrada que el novelista abre ante nosotros. Lo segundo es más difícil. Es menester que el autor construya un recinto hermético, sin agujero ni rendija por los cuales, desde dentro de la novela, entreveamos el horizonte de la realidad. La razón de ello no parece complicada. Si se nos deja comparar el mundo interior del libro con el externo y real, y se nos invita a «vivir», los tamaños, dimensiones, problemas, apasionamientos que en aquél nos son propuestos, menguarán tanto de proporción e intensidad que habrá de desvanecerse todo su prestigio. Fuera como mirar en el jardín un cuadro que representa un jardín. El jardín pintado sólo florece y verdea en el recinto de una habitación, sobre un muro anodino, donde abre el boquete de un mediodía imaginario.

En este sentido me atrevería a decir que sólo es novelista quien posee el don de olvidar él, y de rechazo hacernos olvidar a nosotros, la realidad que deja fuera de su novela. Sea él todo lo «realista» que quiera, es decir, que su microcosmos novelesco esté fabricado con las materias más reales; pero que cuando estemos dentro de él no echemos de menos nada de lo real que quedó extramuros.

Esta es la razón por la cual nace muerta toda novela lastrada con intenciones trascendentales, sean éstas políticas, ideológicas, simbólicas o satíricas. Porque estas actividades son de naturaleza tal, que no pueden ejercitarse ficticiamente, sino que sólo funcionan referidas al horizonte efectivo de cada individuo. Al excitarlas es como si se nos empujase fuera del intramundo virtual de la novela y se nos obligase a mantener vivaz y alerta nuestra comunicación con el orbe absoluto de que nuestra existencia real depende. ¡Cómo voy a interesarme por los destinos imaginarios de los personajes si el autor me obliga a enfrontarme con el crudo problema de mi propio destino político o metafísico! El novelista ha de intentar, por el contrario, anestesiarnos para la realidad, dejando al lector recluso en la hipnosis de una existencia virtual.

Yo encuentro aquí la causa, nunca bien declarada, de la enorme dificultad —tal vez imposibilidad— aneja a la llamada «novela histórica». La pretensión de que el cosmos imaginado posea a la vez autenticidad histórica, mantiene en aquélla una permanente colisión entre dos horizontes. Y como cada horizonte exige una acomodación distinta de nuestro aparato visual, tenemos que cambiar constantemente de actitud; no se deja al lector soñar tranquilo la novela, ni pensar rigorosamente la historia. En cada página vacila, no sabiendo

si proyectar el hecho y la figura sobre el horizonte imaginario o sobre el histórico, con lo cual adquiere todo un aire de falsedad y convención. El intento de hacer compenetrarse ambos mundos produce sólo la mutua negación de uno y otro; el autor —nos parece— falsifica la historia aproximándola demasiado, y desvirtúa la novela, alejándola con exceso de nosotros hacia el plano abstracto de la verdad histórica.

El hermetismo no es sino la forma especial que adopta en la novela el imperativo genérico del arte: la intrascendencia. Esto irrita a todas las cabezas confusas y a todas las almas turbias. Pero ¡qué le vamos a hacer si es ley inexorable que cada cosa esté obligada a ser lo que es y a renunciar a ser otra! Hay gentes que quieren serlo todo. ¡No contentos con pretender ser artistas, quieren ser políticos, mandar y dirigir muchedumbres, o quieren ser profetas, administrar la divinidad e imperar sobre las conciencias! Que ellos tengan tan ubérrima pretensión para sus personas no sería ilícito; mas tal ambición les mueve a querer que las cosas contengan también ese multiforme destino. Y esto es lo que parece imposible. Las artes se vengan de todo el que quiere ser con ellas más que artista, haciendo que su obra no llegue siquiera a ser artística. Igualmente la política del poeta se queda siempre en un ingenuo ademán inválido.

Una necesidad puramente estética impone a la novela el hermetismo, la fuerza a ser un orbe obturado a toda realidad eficiente. Y esta condición engendra, entre otras muchas, la consecuencia de que no puede aspirar directamente a ser filosofía, panfleto político, estudio sociológico o prédica moral. No puede ser más que novela, *no puede su interior trascender por sí mismo a nada exterior*, como el ensueño dejaría de serlo en el momento que desde él quisiésemos deslizar nuestro brazo a la dimensión de la vigilia, apresar un objeto real e introducirlo en la esfera mágica de lo que estamos soñando. Nuestro brazo de soñadores es un espectro sin vigor suficiente para sostener un pétalo de rosa. Son ambos universos de tal modo incompenetrables, que el menor contacto de uno con otro aniquila el uno o el otro. De niños fracasábamos siempre que queríamos arriesgar el dedo en el intramundo irisado de la pompa de jabón. El tierno cosmos flotante se anulaba en repentina explosión, dejando sobre el pavimento una lágrima de espuma.

Nada tiene que ver con esto el que una novela, después de vivida en delicioso sonambulismo, suscite secundariamente en nosotros toda suerte de resonancias vitales. El simbolismo del *Quijote* no está en su interior, sino que es construído por nosotros desde fuera, reflexio-

nando sobre nuestra lectura del libro. Las ideas religiosas y políticas de Dostoyewsky no tienen dentro del cuerpo novelesco calidad ejecutiva; valen sólo como ficciones del mismo orden que los rostros de los personajes y sus frenéticos apasionamientos.

¡Novelista, mira la puerta del Baptisterio florentino que labró Lorenzo Ghilberti! Allí, en una serie de pequeños recuadros, está casi toda la Creación: hombres, mujeres, animales, frutos, edificios. El escultor no ha pretendido más que complacerse en moldear unas tras otras todas esas formas; aún parece sentirse la estremecida fruición con que la mano insinuaba la curva frontal del carnero apercibido por Abraham al sacrificio, y la mole redonda de la manzana y la escorzada perspectiva del edificio. Del mismo modo, sólo será novelista quien, por encima de todas sus restantes aspiraciones, sienta el delicioso frenesí de contar, de imaginar hombres y mujeres y charlas y pasiones, quien se vierta entero en la forja del cuerpo cóncavo que es la novela, y sin nostalgia alguna de la vida efectiva que abandona fuera, se encierra en su oquedad, gusano del capullo mágico, y goza en pulir el interior de la bóveda para no dejar ningún poro franco al aire y la luz de lo real.

O dicho con otras palabras más sencillas: novelista es el hombre a quien, mientras escribe, le interesa su mundo imaginario más que ningún otro posible. Si no fuera así, si a él no le interesa, ¿cómo va a conseguir que nos interese a nosotros? Divino sonámbulo, el novelista tiene que contaminarnos con su fértil sonambulismo.

LA NOVELA, GÉNERO TUPIDO

Lo que he llamado carácter hermético de la novela se hace patente si comparamos a ésta con el género lírico. Gozamos del lírico milagro viéndolo emerger sobre el fondo de la realidad como el surtidor artificioso sobre el paisaje en torno. El lirismo nace para ser visto desde fuera como la estatua, como el templo de Grecia. No entra en colisión con nuestra realidad, o, mejor dicho, adquiere su gracia peculiar al aparecer contrapuesto a ella, instalando en medio de ella con olímpica inocencia la desnudez de su irrealidad. En cambio, la novela está destinada a ser vista desde su propio interior, que es lo que acontece también con el mundo verdadero, del cual, por inexorable prescripción metafísica, es centro cada individuo en cada momento de su vida. Para gozar novelescamente tenemos que

sentirnos rodeados de novela por todas partes, y no cabe situar ésta como un objeto que destaca, más o menos, entre los demás. Precisamente al ser un género «realista» por excelencia resulta incompatible con la realidad exterior. Para evocar la suya interna necesita desalojar y abolir la circundante.

De esta exigencia se derivan todas las condiciones del género que he señalado: todas se resumen en el hermetismo. Así, el imperativo de autopsia surge inevitablemente de la necesidad en que se halla el novelista de tapar el mundo real con su mundo imaginario. Para que dejemos de ver una cosa, para taparla, tenemos que ver otra, la que tapa. El espectro se caracteriza por no arrojar sombra ni ocultar tras sí un trozo de universo. Ambos síntomas revelan a los entes de ultratumba la realidad de Dante que transita. En vez de definir el personaje o el sentimiento debe, pues, el autor evocarlos, a fin de que su presencia intercepte la visión de nuestro contorno.

Ahora bien: yo no columbro que esto pueda conseguirse de otra manera que mediante una generosa plenitud de detalles. Para aislar al lector no hay otro medio que someterlo a un denso cerco de menudencias claramente intuídas. ¿Qué otra cosa es nuestra vida sino una gigantesca síntesis de nimiedades? El que duda si está soñando no recurre para ratificar su vigilia a ningún síntoma heroico, sino al humilde pellizco. En la novela se trata justamente de soñar el pellizco.

Como siempre acontece que la exageración nos hace caer en la cuenta de la mesura desconocida, la obra de Proust, extralimitando la prolijidad y la nimiedad, nos ha hecho advertir que todas las grandes novelas eran esencialmente minuciosas, aunque con otra medida. Los libros de Cervantes, Stendhal, Dickens, Dostoyewsky son, en efecto, del género tupido. Todo en ellos parece lujosamente espumado de una plenitud intuitiva. Hallamos siempre más datos de los que podemos retener, y aun nos queda la impresión de que más allá de los comunicados yacen otros muchos como en potencia. Las máximas novelas son islas de coral formadas por miríadas de minúsculos animales, cuya aparente debilidad detiene los embates marinos.

Esto obliga al novelista a no atacar más temas que aquellos de que posea cuantiosa intuición. Es menester que produzca *ex abundantia*. Donde encuentre que hace pie y se mueve en líquido escaso no acertará nunca.

Hay que aceptar las cosas como son. La novela no es un género ligero, ágil, alado. Debiera haberse entendido como un guiño orien-

tador, el hecho de que todas las grandes novelas que hoy preferimos, son, desde otro punto de vista, libros un poco pesados. El poeta puede echar a andar con su lira bajo el brazo, pero el novelista necesita movilizarse con una enorme impedimenta, como los circos peregrinos y los pueblos emigrantes. Lleva a cuestas todo el *atrezzo* de un mundo.

DECADENCIA Y PERFECCIÓN

Las condiciones que hasta ahora he mencionado determinan sólo la línea en que comienza la novela y fijan, por decirlo así, el nivel del mar en su continente. Sobre éste se elevan otras condiciones que producen la mayor o menor altitud de la obra.

Los detalles que forman la textura del cuerpo novelesco pueden ser de la más varia calidad. Pueden ser observaciones tópicas, triviales como las que suele usar en la existencia el buen burgués. O bien advertencias de plano más recóndito que sólo se hallan cuando se bucea en el abismo de la vida hasta capas profundas. La calidad del detalle decide del rango que al libro corresponde. El gran novelista desdeñará siempre el primer plano de sus personajes y sumergiéndose en cada uno de ellos tornará apretando en el puño perlas abisales. Mas, por lo mismo, el lector mediocre no le entenderá.

En los comienzos de la evolución del género se diferenciaban menos las buenas de las malas novelas. Como nada estaba dicho, unas y otras tenían que principiar por decir lo obvio y primerizo. Hoy, en la gran hora de su decadencia, las buenas y las malas novelas se diferencian mucho más. Es, pues, la ocasión excelente, aunque dificilísima, para conseguir la obra perfecta. Porque fuera un error, que sólo una mente liviana puede cometer, imaginar la sazón de decadencia como desfavorable en todos sentidos. Más bien ha acaecido siempre que las obras de máxima altitud son creación de las decadencias, cuando la experiencia, acumulada en progreso, ha refinado al extremo los nervios creadores. Las decadencias de un género, como de una raza, afectan sólo al tipo medio de las obras y los hombres.

Esta es una de las razones por las cuales yo, que siento bastante pesimismo ante el porvenir inmediato de las artes como de la política universal —no de las ciencias ni de la filosofía—, creo que es la novela una de las pocas labranzas que aún pueden rendir frutos egregios, tal vez más exquisitos que todos los de anteriores cosechas.

Como producción genérica correcta, como mina explotable, cabe sospechar que la novela ha concluído. Las grandes venas someras, abiertas a todo esfuerzo laborioso, se han agotado. Pero quedan los filones secretos, las arriesgadas exploraciones en lo profundo, donde, acaso, yacen los cristales mejores. Mas esto es faena para espíritus de rara selección.

La última perfección, que es casi siempre una perfección de la hora última, falta aún a la novela. Ni su forma o estructura ni su material han gozado aún de los definitivos alquitaramientos. Por lo que hace al material, encuentro de algún vigor el siguiente motivo de optimismo.

La materia de la novela es propiamente psicología imaginaria.

Esta progresa a la par que sus otras dos hermanas, la psicología científica y la intuición psicológica que usamos en la vida. Ahora bien: en los últimos cincuenta años tal vez nada ha progresado tanto en Europa como el saber de almas. Por vez primera existe una ciencia psicológica, ciertamente que sólo iniciada, pero aun así desconocida de las edades anteriores. Y junto a ella una refinada sensibilidad para adivinar al prójimo y para anatomizar nuestra propia intimidad. Tanta es la sabiduría psicológica hacinada en el espíritu contemporáneo, bien en forma científica, bien en forma espontánea, que a ella, en buena parte, cabe atribuir el fracaso actual de la novela. Autores que ayer parecían excelentes, hoy parecen pueriles porque el lector es de suyo un psicólogo superior al autor. (¿Quién sabe si el desorden político de Europa, a mi juicio, *mucho más profundo y grave de lo que aún se manifiesta*, no obedece a la misma causa? ¿Quién sabe si los Estados de tipo moderno sólo son posibles en etapas de gran torpeza psicológica por parte de los ciudadanos?)

Otro fenómeno pariente es la insatisfacción que sentimos al leer los clásicos de la historia. La psicología empleada por ellos nos parece insuficiente, borrosa, en desequilibrio con nuestro apetito, por lo visto más refinado (1).

¿Cómo es posible que este progreso psicológico no sea aprovechado novelesca e históricamente? La humanidad ha satisfecho siempre sus deseos cuando éstos eran claros y concretos. Se puede vaticinar, sin excesivo riesgo, que, aparte la filosofía, las emociones intelectuales más poderosas que el próximo futuro nos reserva vendrán de la historia y la novela.

---

(1) Sobre esta cuestión en la historia, véase mi reciente libro *Las Atlántidas* (en este mismo volumen).

PSICOLOGIA IMAGINARIA

Estas notas sobre la novela van mostrando un aire tan resuelto de no acabar nunca, que se hace menester darles fin de una manera violenta. Un paso más sería fatal. Porque hasta aquí se han mantenido en un orden de amplia generalidad, eludiendo toda casuística. Y acontece que en estética, como en moral, los principios genéricos son únicamente la cuadrícula que se traza en vista de la casuística, del análisis más concreto. Donde éste se inicia comienza lo más seductor de la cuestión, pero a la vez se pone la planta en un área sin límites. Conviene, pues, aprovechar el último momento de cordura y detenerse.

Quisiera, sin embargo, añadir a cuanto va sugerido una postrera indicación.

Decía que la materia de la novela es, ante todo, psicología imaginaria. No es fácil en pocas palabras esclarecer completamente lo que esto significa. Se suele creer que lo psicológico obedece exclusivamente a leyes de hecho, como las de la física experimental, y que, por tanto, sólo cabe observar y copiar las almas existentes en sus procesos reales. No cabría, pues, imaginar un mundo psíquico, inventar espíritus como se imaginan e inventan cuerpos geométricos. Y, sin embargo, el placer de leer novelas se funda en todo lo contrario.

Cuando el novelista desarrolla un proceso psicológico no pretende que lo aceptemos como una serie de hechos— ¿quién nos iba a garantizar su realidad?—, sino que recurre a un poder de evidencia que hay en nosotros, muy parecido al que hace posible la matemática. Y no se diga que el proceso descrito nos parece bien cuando coincide con casos de que en la vida hemos tenido experiencia. Bueno fuera que el novelista estuviese atenido al azar de las experiencias que éste o el otro lector ha recogido. Antes recordábamos que una de las atracciones peculiares de Dostoyewsky es el exotismo de sus personajes. No parece fácil que un lector de Sevilla haya conocido nunca gentes con el alma tan caótica y turbulenta como los Karamazof. Y, sin embargo, a poco sensible que sea, el mecanismo psíquico de estas almas le parece tan forzoso, tan evidente como el funcionamiento de una demostración geométrica en que se habla de miriágonos jamás entrevistos.

Existe, en efecto, una evidencia *a priori* en psicología como en matemática y ella permite en ambos órdenes la construcción imaginaria. Donde sólo los hechos conocen ley y no hay una ley de la imaginación es imposible construir. Sería un puro e ilimitado capricho donde nada tendría razón de ser.

Por desconocer esto se supone torpemente que la psicología en la novela es la misma de la realidad y que, por tanto, el autor no puede hacer más que copiar ésta. A tan burdo pensamiento se suele llamar realismo. Lejos de mí la intención de discutir ahora este enrevesado término, que he procurado usar siempre entre comillas para hacerlo sospechoso. Pero nadie dudará de su ineptitud si advierte que no puede ser aplicado a las obras mismas de que se considera extraído. Son los personajes de éstas tan distintos, casi siempre, de los que en nuestro contorno tropezamos que, aun cuando fuesen en efecto seres existentes, no podrán valer como tales para el lector. Las almas de la novela no tienen para qué ser como las reales; basta con que sean posibles. Y esta psicología de espíritus posibles que he llamado imaginaria es la única que importa a este género literario. Que aparte de esto procure la novela dar una interpretación psicológica de tipos y círculos sociales efectivos será un picante más de la obra, pero nada esencial. (Uno de los puntos que dejo intactos fuera mostrar cómo es la novela el género literario que mayor cantidad de elementos ajenos al arte puede contener. *Dentro* de la novela cabe casi todo: ciencia, religión, arenga, sociología, juicios estéticos— con tal que todo ello quede, a la postre, desvirtuado y retenido en el interior del volumen novelesco, sin vigencia ejecutiva y última. Dicho en otra forma: en una novela puede haber toda la sociología que se quiera; pero la novela misma no puede ser sociológica. La dosis de elementos extraños que pueda soportar el libro depende en definitiva del genio que el autor posea para disolverlos en la atmósfera de la novela como tal. La cuestión, como se ve, pertenece ya a la casuística y la aparto de mí con terror.)

Esta posibilidad de construir fauna espiritual es, acaso, el resorte mayor que puede manejar la novela futura. Todo conduce a ello. El interés propio al mecanismo externo de la trama queda hoy, por fuerza, reducido al mínimum. Tanto mejor para centrar la novela en el interés superior que puede emanar de la mecánica interna de los personajes. No en la invención de «acciones», sino en la invención de almas interesantes veo yo el mejor porvenir del género novelesco.

ENVIO

Estos son los pensamientos sobre la novela que una alusión de Baroja me ha incitado a formular. Repito que no pretendo con ellos aleccionar a los que sepan de estas cosas más que yo. Es posible que cuanto he dicho sea un puro error. Nada importa si ha servido de incitación para que algunos jóvenes escritores, seriamente preocupados de su arte, se animen a explorar las posibilidades difíciles y subterráneas que aún quedan al viejo destino de la novela.

Pero dudo que encuentren el rastro de tan secretas y profundas venas si antes de ponerse a escribir su novela no sienten, durante un largo rato, pavor. De quien no ha percibido la gravedad de la hora que hoy sesga este género, no puede esperarse nada.

EL ARTE EN PRESENTE Y EN PRETÉRITO

I

La Exposición de Artistas Ibéricos, si se reitera denodadamente y superando todo desánimo vuelve año tras año con cierta insistencia astronómica, puede ser de gran importancia para el arte peninsular. La de ahora me parece bastante pobre de talentos y de estilos, prescindiendo de los artistas ya maduros que al núcleo más característico de nuevos pintores han agregado su obra, de antemano conocida. Pero la insuficiencia de esta primera cosecha no hace sino probar la necesidad de repetir con virtuosa constancia la ostentación de las nuevas producciones. Hasta ahora, la pintura heterodoxa ha llevado una existencia privada y escolar. Los artistas se encontraban sin público y aislados frente a la masa enorme de los estilos tradicionales. Ahora, agrupados, pueden cobrar mayor fe en su intento y, a la par, confrontarse unos con otros, espantarse de los propios tópicos y afinar la puntería del propósito individual. De paso el público podrá ir acomodando su órgano receptor para el «caso» del arte actual y, poco a poco, se irá enterando de la dramática situación en que se hallan las musas.

Poco a poco —de golpe es imposible. La situación es tan delicada, tan paradójica, que sería injusto exigir a las gentes una súbita comprensión de ella. En rigor, habría que definirla mediante una fórmula sobremanera cargante por su paradojismo. Habría que decir, poco más o menos: el arte actual consiste en que no lo hay, y es ineludible partir de esta convicción para crear y gozar hoy de arte auténtico. Esta fórmula, desarrollada, como dicen los matemáticos, se aclara progresivamente y pierde su aspecto insoportable. Casi todas las épocas han podido obtener un estilo artístico adecua-

do a su sensibilidad, y, por tanto, actual, prolongando en uno u otro sentido el arte del pasado. Tal situación era doblemente favorable. En primer lugar, el arte tradicional proponía inequívocamente a la generación nueva lo que había que hacer. Tal faceta, que en los estilos pretéritos había quedado sin subrayar y sin cumplir, se ofrecía a la explotación de los recién llegados. Trabajar en ella suponía conservar el fondo íntegro del arte tradicional. Se trataba de una evolución, de una modificación a que se sometía el núcleo inalterado de la tradición. Lo nuevo y actual era, por lo menos como aspiración, perfectamente claro, y de paso mantenía vivo el contacto con las formas del pasado. Eran épocas felices en que no sólo había un principio evidente de arte actual, sino que todo el arte del pasado, o grandes porciones de él, gozaban de suficiente actualidad. Así, hace treinta años, había en Manet una plenitud de presente; pero, a la vez, Manet repristinaba a Velázquez, le proporcionaba cierto aire contemporáneo.

Ahora la situación es opuesta. Si alguien, después de recorrer las salas de la Exposición de Artistas Ibéricos, dijese: «Esto no es nada. Aquí no hay un arte», yo no temería responder: «Tiene usted razón. Esto es poco más que nada. Esto no es todavía un arte. Pero ¿quiere usted decirme qué cosa mejor cabe intentar? Si usted tuviese veinticinco años y una docena de pinceles en la mano, ¿qué haría?». Si el interlocutor era discreto, no podría contestar más que en una de estas dos formas: o proponer la imitación de algún estilo antiguo —lo que implica reconocer la inexistencia de un posible estilo actual—, o presentar concretamente un cuadro, un solo cuadro, que siendo heredero de la tradición insinúe un nuevo tema pictórico, señale algún rincón aun intacto en la topografía del arte usado. Mientras esto último no acontezca, será invulnerable la posición de quienes piensan que la tradición artística ha llegado a consumir todas sus posibilidades y es preciso buscar otra forma de arte. Esta exploración es la tarea de los artistas jóvenes. No tienen un arte; sólo son un intento hacia él. Por eso decía antes que el arte mejor del presente consiste en no haberlo, pues lo que hoy pretende ser plena y lograda obra de arte, suele ser, en verdad, lo más antiartístico que cabe: la repetición del pasado.

Habrá gente dispuesta a reconocer que no existe un arte propiamente contemporáneo; pero añadirá que ahí tenemos el arte del pasado donde podemos satisfacer nuestros apetitos estéticos. Yo no sabría, sin inquietudes, acogerme a esta opinión. No creo que pueda haber un arte del pasado cuando falta otro del presente, ligado a

aquél por un nexo positivo. Lo que en otras épocas mantuvo vivo el gusto por la pintura antigua fue precisamente el estilo nuevo, que, derivado de ella, le daba un nuevo sentido, como en el caso Manet-Velázquez. Es decir: que el arte del pasado es arte, en el pleno sentido del vocablo, en la medida que aún es presente, que aún fecunda e innova. Cuando se convierte efectivamente en mero pasado pierde su eficacia estrictamente estética, y nos sugiere emociones de sustancia arqueológica. Sin duda, son éstas motivo de grandes fruiciones; pero no pueden confundirse ni sustituir al propio placer estético. El arte del pasado no «es» arte; «fue» arte.

De donde resulta que la ausencia de entusiasmo por la pintura tradicional, característica hoy de los jóvenes, no proviene de caprichoso desdén. Por no haber hoy un arte heredero de la tradición, no sale de las venas del presente sangre que vivifique el pasado, trayéndolo a nosotros. Queda éste, pues, reducido a sí mismo, exangüe, muerto, sido. Velázquez es una maravilla arqueológica. Dudo mucho que quien sepa analizar sus propios estados espirituales y no confunda unas cosas con otras deje de advertir la diferencia entre su entusiasmo —tan justificado— por Velázquez y el entusiasmo rigorosamente estético. Cleopatra es una figura atractiva, seductora, que emerge de la más vaga lontananza; pero ¿quién confundirá su «amor» a Cleopatra con el que acaso siente por cualquier mujer de hoy? Nuestra relación con el pasado se parece mucho a la que tenemos con el presente, sólo que es espectral; por tanto, nada en ella es efectivo: ni el amor ni el odio, ni el placer ni el dolor.

Comprendo muy bien que al gran público no le interese la obra de los pintores nuevos, y esta Exposición no debe dirigirse a él, sino exclusivamente a las personas para quienes el arte es un problema vivo y no una solución, un deporte esencial y no un pasivo regodeo. Sólo ellas pueden interesarse por lo que es, más bien que arte, un movimiento hacia él, un rudo entrenamiento, un afán de laboratorio, un ensayo de taller. Ni creo que los artistas de hoy crean que su obra es otra cosa. Si alguien piensa que el cubismo es para nuestra época lo que fueron para la suya el impresionismo, Velázquez, Rembrandt, el Renacimiento, etc., comete, a mi juicio, un grave error. El cubismo es sólo un ensayo de posibilidades pictóricas que hace una época desprovista de un arte plenario. Por eso es tan característico del tiempo que se produzcan más teorías y programas que obras.

Sólo que hacer eso —teorías, programas y esperpentos cubistas o de otra índole— es hacer lo más que hoy cabe hacer. Y de todas las

actitudes que es dado tomar, la más profunda nos recomienda docilidad a la orden del tiempo. Lo otro, creer que el hombre puede hacer lo que guste en toda sazón, es lo que me parece frívolo y gran síntoma de puerilidad. Los chicos creen que pueden elegir entre posibilidades infinitas: presumen, sobre todo, que pueden elegir lo mejor y sueñan que son sultanes, obispos, emperadores. Así, no faltan hoy seres pueriles que «quieren ser clásicos», nada menos. Con lo cual yo no sé bien si se quiere decir que desean imitar algún estilo antiguo, y eso me parecería demasiado poco, o, lo que es más probable, ser clásicos para la posteridad, y eso me parecería demasiado mucho. «Querer» ser clásico es algo así como partir para la guerra de los treinta años.

Una y otras son posturas que toman los aficionados a tomar posturas, y sólo llevan a la incomodidad, porque los hechos no se sujetan a ellas. Dificulto que logre hacer cómoda su posición quien no comience por reconocer en todo su dramatismo la situación actual, que consiste en no existir un arte contemporáneo y haberse hecho histórico el gran arte del pasado.

Después de todo, lo mismo que acontece en política. Las instituciones tradicionales han perdido vigencia y no suscitan respeto y entusiasmo, sin que, por otra parte, se dibuje ideal alguno de otras posibles que muevan a arrumbar las supervivientes.

Esto es, acaso, lamentable, penoso, entristecedor —todo lo que se quiera; pero tiene una ventaja: que es la realidad. Y ello —definir lo que es—, constituye la única misión exigible al escritor. Las demás sólo son laudables e implican que se ha cumplido la primaria.

Pero se dirá que el pasado artístico no pasa, que el arte es eterno... Sí, eso se dirá, pero...

II

Se habla, a menudo, de la eternidad de la obra de arte. Si con ello se quisiera decir que crearla y gozarla incluye la aspiración a que su valor sea eterno, no habría reparo que poner. Pero el hecho es que la obra de arte envejece y se pudre antes como valor estético que como realidad material. Acontece lo mismo que en los amores. Todo amor jura en un cierto momento su propia eternidad. Pero ese momento, con su eternidad aspirada, transcurre; le vemos caer en el torrente del tiempo, agitar sus manos de náufrago, ahogarse

en el pasado. Porque esto es el pasado: un naufragio, una sumersión en lo profundo. Los chinos, al morir le llaman «correr al río». El presente es un haz sin espesor apenas. Lo hondo es el pasado hecho con presentes innumerables, unos sobre otros, comprimidos. Delicadamente, los griegos al morir llamaban «irse con los más».

Si una obra de arte, un cuadro, por ejemplo, consistiese sólo en lo que el lienzo presenta, es posible que llegase a ser eterno aunque no se asegurase su perduración material. Pero ahí está: el cuadro no termina en su marco. Más todavía: del organismo completo de un cuadro sólo hay en el lienzo una mínima parte. Y cosa análoga podíamos decir de una poesía.

Al pronto no se comprende bien cómo puede haber porciones esenciales de un cuadro fuera de él. Y, sin embargo, es así. Todo cuadro es pintado partiendo de una serie de convenciones y supuestos que se dan por sabidos. El pintor no transmite al lienzo todo lo que dentro de él contribuyó a su producción. Por el contrario, elimina de él los datos más fundamentales, que son las ideas, preferencias, convicciones estéticas y cósmicas en que se funda genéricamente lo individual de aquel cuadro. Con el pincel hace constar precisamente lo que no es «cosa sabida» para sus contemporáneos. Lo demás lo suprime o, por lo menos, lo apunta sin insistencia.

Del mismo modo, cuando hablamos con alguien, nos guardamos de anunciar todos los supuestos elementales sin los que carecería de sentido aquello que decimos. Expresamos sólo lo relativamente nuevo, lo diferencial, presumiendo que el resto lo pondrá en forma automática el oyente.

Ahora bien; esa convención, ese sistema de supuestos vigentes en cada época, muda con el tiempo. Ya en las tres generaciones que conviven dentro de toda fecha histórica, ese sistema de supuestos diverge bastante. El viejo empieza a no entender al joven, y viceversa. Donde es lo más curioso que lo ininteligible para unos es casualmente lo que mayor evidencia tiene para los otros. Un viejo liberal no concibe que la gente moza pueda vivir sin libertad, y le sorprende, sobre todo, que no se sienta forzada a razonar su iliberalismo. Pero, a la vez, el joven no comprende el entusiasmo extravagante del viejo por el principio liberal, que a él le parece una cosa simpática y aun deseable, pero incapaz de levantar ningún fervor, como acontece con la tabla de Pitágoras o la vacuna. En rigor, tan no es por razones liberal el liberal, como iliberal el otro. Nada profundo y evidente nace ni vive de razones. Se razona lo dudoso, lo probable, lo que no creemos del todo.

Cuanto más profundo y elemental sea un ingrediente de nuestra convicción, menos nos preocupamos de él, y, en rigor, ni siquiera lo percibimos. Vamos viviendo sobre él; es la base de todos nuestros actos e ideas. Por lo mismo, queda fuera de nosotros, como está fuera de nosotros el palmo de tierra que pisamos, el único que no podemos ver y que el pintor de paisaje no puede transportar al lienzo.

La existencia de este suelo y subsuelo espirituales bajo la obra de arte nos es revelada precisamente cuando delante de un cuadro nos quedamos perplejos por no entenderlo. Hace treinta años acontecía esto con los lienzos del Greco. Se levantaban como una costa de acantilados verticales, donde no era posible desembarcar. Entre ellos y el espectador parecía mediar un abismo, y, sin embargo, el cuadro se abría ante los ojos de par en par como otro cualquiera. Entonces se caía en la cuenta de que más allá de él, tácitos, inexpresos, soterraños, existían los supuestos desde los cuales el Greco pintaba.

Pero esto, que en el Greco adquiría un carácter extremo —la obra del Greco tiene, en efecto, una dimensión teratológica—, acaece con toda obra del pasado. Y sólo el que no tiene sensibilidad refinada, sólo el que no se entera de las cosas, cree que se entera, sin especial esfuerzo, de una creación antigua. La ardua faena del historiador, del filólogo, consiste justamente en reconstruir el sistema latente de supuestos y convicciones de que emanaron las obras de otros tiempos.

No es, pues, una cuestión de gustos la que nos lleva a separar todo arte del pasado del arte en sentido del presente. Son dos cosas y dos emociones que a primera vista parecen idénticas, pero, a la luz de un somero análisis, resultan completamente distintas para todo el que no vuelva pardos todos los gatos. La complacencia en el arte antiguo no es directa, sino irónica; quiero decir que entre el viejo cuadro y nosotros intercalamos la vida de la época en que se produjo, el hombre contemporáneo de él. Nos trasladamos de nuestros supuestos a los ajenos, fingiéndonos una personalidad extraña, al través de la cual gozamos de la antigua belleza. Esta doble personalidad es característica de todo estado irónico de espíritu. Y si apuramos un poco más el análisis de esa complacencia arqueológica, encontraremos que no es la obra misma lo que degustamos, sino la vida en que fue creada, y de ella es síntoma ejemplar, o, para ser más exacto, la obra envuelta en su atmósfera vital. Esto parece bien claro cuando se trata de un cuadro primitivo. El nombre mismo de

«primitivo» indica la ternura irónica que sentimos ante el alma del autor, menos compleja que la nuestra. Nos causa deleite saborear aquel modo de existir más simple, más fácil de abarcar con una mirada que nuestra vida, tan vasta, tan indominable, que nos inunda y arrastra, que nos domina en vez de dominarla nosotros. La situación psíquica es pareja a la que surge cuando contemplamos un niño. Tampoco el niño es un ser actual: el niño es futuro. Y, por eso, no cabe un trato directo con él, sino que, automáticamente, nos hacemos un poco niños, hasta el punto —se habrá notado— que tendemos, ridícula, pero indeliberadamente, a imitar su lenguaje y su balbuceo, y llegamos a aflautar la voz en virtud de inconsciente mimetismo.

Sería insuficiente oponer a lo dicho la observación de que en la antigua pintura existen valores plásticos, ajenos a la temporalidad, susceptibles de ser gozados como calidades actuales. ¡Es curioso el empeño de algunos artistas y aficionados en reservar alguna porción de la obra pictórica para la pura retina, libertándola de su complicación con el espíritu, con lo que llaman literatura o filosofía!

Y, en efecto, literatura o filosofía son cosas muy diferentes de la plástica; pero las tres son irremisiblemente espíritu y se hallan sumidas en las complicaciones de éste. Es, pues, vano ese intento de hacerse las cosas más sencillas y manejables a medida de la propia simplicidad. No hay pura retina, no hay valores plásticos absolutos. Todos ellos pertenecen a algún estilo, son relativos a él, y un estilo es el fruto de un sistema de convenciones vivas. Pero, en todo caso, esos valores de supuesta vigencia actual son mínimas parcelas de la obra antigua que violentamente desencajamos del resto, para afirmarlas solas, relegando lo demás. Sería interesante que con alguna sinceridad se subrayase lo que de uno de esos cuadros famosos parece belleza intacta y perviviente. La escasez de lo acotado contrastaría tan crudamente con la forma de la obra, que sería el mejor modo de darme la razón.

Si merece algo la pena de haber nacido en esta época nuestra, tan áspera e insegura, es precisamente porque se inicia en Europa la aspiración a vivir sin frases, mejor dicho, a no vivir *de* frases. Eso de que el arte es eterno y la retahila de los cien mejores libros, las cien mejores pinturas, etc., son cosas para el buen tiempo viejo, cuando los burgueses creían su deber ocuparse de arte y de letras. Ahora que se va viendo hasta qué punto el arte no es cosa «seria», sino, más bien, un fino juego exento de patetismo y solemnidad, a que sólo deben dedicarse los verdaderamente aficionados, los que

se complacen en sus peripecias y dificultades superfluas y se someten al pulcro cumplimiento de sus reglas, la monserga de que el arte es eterno no puede satisfacer ni aclarar nada. La eternidad del arte no es una sentencia firme a que quepa acogerse; es, sencillamente, un sutilísimo problema. Dejemos que los sacerdotes, no muy seguros de la existencia de sus dioses, los envuelvan en la calígene pavorosa de los grandes epítetos patéticos. El arte no necesita nada de eso, sino mediodía, tiempo claro, conversación transparente, precisión y un poco de buen humor.

Hay que conjugar el vocablo «arte». En presente significa una cosa, y en pretérito otra muy distinta. No se trata de negar al arte sido ninguna de sus gracias. Le son íntegramente conservadas, pero con todas ellas queda localizado en una dimensión espectral, sin contacto inmediato con nuestra vida, puesto como entre paréntesis y virtualizado. Y si, al pronto, parece esto una pérdida que sufrimos, es porque no se advierte la gigantesca ganancia que, a la vez, obtenemos. El mismo gesto con que alejamos de nuestro trato actual el pasado hace a éste renacer justamente como pasado. En vez de una sola dimensión donde hacer resbalar la vida —el presente—, tenemos ahora, dos, pulcramente diferenciadas, no sólo en la idea, sino en el sentir. El placer humano se amplía gigantescamente al llegar a madurez la sensibilidad histórica. Mientras se creyó que antiguos y actuales somos todos unos, el paisaje era de gran monotonía. Ahora la existencia cobra una inmensa variedad de planos, se hace profunda, de hondas perspectivas, y cada tiempo sido es una aventura nueva. La condición de ello será que sepamos mirar a lo lejos lo lejano sin miopía, sin contaminar el presente con el pretérito. A la voluptuosidad puramente estética, que sólo puede funcionar en términos de actualidad, se agrega hoy la formidable voluptuosidad histórica que hace en todas las curvas de la cronología su cámara nupcial. Esta es la verdadera *volupté nouvelle*, que el pobre Pierre Louys buscaba en su mocedad.

No hay, por tanto, que enfadarse con todo esto que yo digo, sino más bien dilatar un poco las cabezas para ahormarlas con la amplitud de las cuestiones. Es ilusorio creer que la situación artística de hoy —o de cualquier época— depende sólo de factores estéticos. En los amores y odios de arte interviene todo el resto de las condiciones espirituales del tiempo. Así, en nuestra nueva distancia al pasado colabora el advenimiento plenario del sentido histórico, germinando en zonas del alma ajenas al arte.

Miramos de la montaña sólo la parte de ella que se eleva sobre

el nivel del mar, y olvidamos que es mucha más la tierra acumulada bajo él. Así, el cuadro presenta sólo la porción de sí mismo, que emerge sobre el nivel de las convenciones de su época. Presenta sólo su faz: el torso queda sumergido en el torrente temporal que lo arrastra vertiginoso hacia el no ser.

No es, pues, cuestión de gustos. Quien no siente, desde luego, a Velázquez como un anacronismo; quien no se complace en él precisamente por ser un anacronismo, es incapaz de sacramentos estéticos. Con lo cual no pretendo decir que la distancia espiritual entre los viejos artistas y nosotros sea siempre la misma. Velázquez es, acaso, uno de los pintores menos arqueológicos. Pero si fuésemos a inquirir las razones de ello, tal vez resultase proceder de sus defectos y no de sus virtudes.

El placer que nos origina el arte antiguo es más una fruición de lo vital que de lo estético, al paso que ante la obra contemporánea sentimos más lo estético que lo vital.

Esta grave disociación de pretérito y presente es el hecho general de nuestra época y la sospecha, más o menos confusa, que engendra el azoramiento peculiar de la vida en estos años. Sentimos que, de pronto, nos hemos quedado solos sobre la tierra los hombres actuales, que los muertos no se murieron de broma, sino completamente, que ya no pueden ayudarnos. El resto de espíritu tradicional se ha evaporado. Los modelos, las normas, las pautas no nos sirven. Tenemos que resolvernos nuestros problemas sin colaboración activa del pasado, en pleno actualismo— sean de arte, de ciencia o de política.

El europeo está solo, sin muertos vivientes a su vera; como Pedro Schlehmil, ha perdido su sombra. Es lo que acontece siempre que llega el mediodía.

ARTÍCULOS

(1926-1927)

LA METAFÍSICA Y LEIBNIZ

El único sistema filosófico que ha podido ser expuesto íntegramente en unas pocas páginas es el de Leibniz. Esto indica, por lo pronto, que su autor ha pensado sus pensamientos con una claridad sin par. La *Monadología*, única exposición total del sistema leibniziano, es, en efecto, un librito de pocas páginas, un epítome de noventa tesis, cada una de las cuales, como un diamante, se transparenta y a la vez irradia en torno una luz etérea. Yo no conozco obra de la mente humana que más se parezca a un aparato de relojería. Levantamos la tapa de este brevísimo volumen y vemos dentro funcionar el universo con su secreto rodaje.

Como un crónico castigo de ciertas ideas atropelladas y falsas irrumpe este hecho de la claridad leibniziana. ¿No es una burlesca coincidencia que el pensamiento más claro del planeta haya florecido en la cima del barroquismo que, según se dice, representa la simpatía hacia lo confuso y caótico? Ha habido aquí evidentemente un desliz del poder que dirige la historia. Guillermo Pacidio (Gotfried Wilhelm) debía haber nacido hacia el año 400 (a. de J. C.) en Atenas, que es a lo que parece el lugar común de la claridad y de la sencillez. Mas, por equivocación, nació de casta eslava en Leipzig, a la altura de 1646. Este desliz de la Providencia nos invita a corregir el nuestro y a hablar con menos certidumbre de la claridad helénica. Porque no tiene duda: Fidias será un escultor divinamente claro; pero Platón y Aristóteles no son, como pensadores, ejemplos de claridad. ¿Qué sentido tiene extender por puro crédito y sin directa intuición de las cosas la virtud de la escultura griega al resto de sus actividades? Platón no es claro, conviene repetirlo. Platón

es hoy un puro misterio. Aristóteles es más transparente; pero, aun así, está lleno de simas oscuras, y buena parte de sus frases —quiero decir de la parte de sus obras tituladas, sean escritas por él o transcritas por sus discípulos— permanecen todavía herméticas, al cabo de veinte siglos de comentarios. No significa esto que los dos maestros de Grecia me parezcan el superlativo de la oscuridad; pero sí que comparados con Leibniz serían ellos los enormemente barrocos, y éste es el clásico, suponiendo que lo clásico sea lo claro y sencillo, cosa que me parece demasiado clara y sencilla para ser verdad.

La *Monadología* es una metafísica de bolsillo, como todas las buenas metafísicas. Pero ¿qué es la metafísica? *Mon Dieu!* La metafísica... La metafísica es la más inútil de todas las ciencias y por lo mismo la más honorable. Al menos esto es lo que literalmente dice Aristóteles. Y Platón, cuando quiere calificarla de manera más aguda, dice que es la «ciencia de los hombres libres»; se entiende libres de trabajo, ociosos, deportivos.

¿Por qué la buena metafísica es de bolsillo? Porque debe componerse, no de tiradas verbales, más o menos incitativas, plausibles que necesitan estirarse en un amplio volumen, sino de definiciones y argumentos buídos, puro nervio dialéctico, triple extracto mental que se aloja holgado en un breve repertorio. La metafísica debe ser *vademecum*.

El gran estilo de pensamiento se ha perdido hace mucho tiempo en Europa y ha quedado recluído en algún que otro físico. Hablamos, prosificamos abundantemente, necesitamos páginas y páginas para ocultar nuestra miseria dialéctica, nuestra falta de músculo enjuto, breve y elástico que da el golpe certero de la prueba. Yo no he conocido personalmente a nadie en mi tiempo que posea este sobrio rigor de la auténtica eficacia racional. Sólo he sabido de uno sin que deba a nadie haberlo descubierto. (Entre paréntesis, un fenómeno curioso que atrae la reflexión: ¿cómo se puede vivir en Alemania los años que yo he vivido sin que alguien me dijera que retirado en Zurich vivía un sabio de fauna antigua para quien pensar no era escribir, sino forjar y buir los tres, los cuatro, los cinco argumentos que cada problema exige? Esto quiere decir que también en Alemania la vida intelectual estaba deformada, impurificada por hábitos e intereses administrativos y políticos: el «profesarismo», las «escuelas», etc. Las cosas, afortunadamente, van cambiando. Los espíritus mejores se van decidiendo a sacudirse todas esas impurezas y adoptar la pura actividad deportiva, única que permite la absorción

del máximum de verdad posible en cada época. Hoy ya lo van sabiendo muchos... que vivía en Zurich un sabio de estilo antiguo, Francisco Brentano, arrojado de su cátedra de Viena. De este hombre ha nacido toda la profunda reforma filosófica que hoy comienza a imponerse en el mundo. En 1917, cerca de los ochenta años, murió, o como dicen los chinos mejor, «saludó al mundo». El día antes trabajaba todavía en unos argumentos sobre la teoría de la relatividad, publicada por Einstein en 1916. En Toledo tuve ocasión de descubrir a Einstein esta ejemplar figura de pensador, que por las mismas razones que a mí, le había permanecido oculta, no obstante habitar en la misma ciudad. Aún recuerdo que en 1911, preguntándole a Cohen por su contemporáneo, sólo pude extraer esta frase: «No se puede negar que es una cabeza aguda.» Toda mi devoción y gratitud a Marburg están inexorablemente compensadas por los esfuerzos que he tenido que hacer para perforarlo y salir de su estrechez hacia alta mar.)

Una vez que el lector y yo hemos emergido de este paréntesis —todo paréntesis tiene algo de fosa o de cárcava en que se cae— tornemos a preguntarnos qué es la metafísica. Por lo visto no es cosa sobre lo que quepa duda. Tomemos el primer libro de metafísica que se ha compuesto. Su autor es Aristóteles y trabajaba en él antes de Jesucristo. Allí leemos que la metafísica o filosofía primera es la ciencia de lo real, en cuanto real. Abramos ahora el más reciente. Su autor es Driesch, un gran biólogo, que se ha retirado a la filosofía y la profesa en Leipzig. Hace unas semanas ha publicado un pequeño volumen titulado *Metafísica*. En él leemos: «La metafísica se ocupa de la significación que tiene la palabra «real». La coincidencia es perfecta, máxime si advertimos que Aristóteles, a la definición susodicha suele añadir esta otra frase: «lo real se dice de varias maneras»; esto es, tiene varias significaciones.

Es, pues, la metafísica una de las ocupaciones menos serias que cabe imaginar, una labor de gran mansedumbre, perfectamente compatible con la tranquilidad de la república. San Francisco se alimentó durante una semana del canto de una cigarra. No menos sobrio, el metafísico se preocupa sólo de la significación de un vocablo. No se dirá que es un ansioso el metafísico. Por esta razón se apartan de él y de su disciplina todas las personas verdaderamente serias y, sin distraerse, avanzan rectas hacia sus negocios y menesteres.

Todos los síntomas indican que la metafísica es una manía. Así lo reconoce Platón, sólo que para dulcificar las cosas —era él hombre

de gran dulcedumbre, que llevaba el corazón abierto a fin de que en él melificasen las abejas—diría que es una divina manía, *theía manía.*

El caso del metafísico Leibniz es el más curioso. Porque Leibniz fue todo lo que cabía ser en su tiempo: fue político, embajador, se afanó en grandes cuestiones internacionales, como la unión de las iglesias cristianas; fue ingeniero, hombre de negocios, jurista, historiador, secretario de príncipes, bibliotecario y hombre de mundo. No ha existido en la especie humana alma más capaz y multiforme. Sin embargo, sus últimas e íntimas aficiones eran la pura matemática y la pura metafísica. Cercado de obligaciones, sólo podía dedicar a aquellas ciencias breves ratos de ocio. Y como sólo holgaba en las jornadas de sus innumerables viajes, fue en la carroza peregrina, mirando por la ventanilla la lenta fuga de los campos, donde inventó toda una nueva matemática y toda una nueva metafísica.

La Nación, de Buenos Aires, 1926. (No se ha podido saber la fecha exacta.)

SOBRE UNA ENCUESTA INTERRUMPIDA

¿Qué pasa en Europa? Desde hace mucho tiempo es ésta la curiosidad más grande que siento y procuro darme, poco a poco, una contestación. Hay quien se contenta con leer los periódicos y cree que lo que ellos cuentan o narran eso es lo que pasa. Pero aunque fueran rigorosamente veraces, los periódicos no rozan siquiera esa realidad que yo busco. ¡Gran paradoja, pero inexcusable, la realidad histórica no es nunca de «actualidad»! El periódico, cuanto más fiel a su propia misión, tanto más la evita y la elude. Obra como Bulaz, el famoso fundador de la *Revue des Deux Mondes* cuando alguien le presentó un artículo titulado: *Dios*. «¿Dios? —exclamó—, ¡cuánto lo siento!, pero no es un asunto de actualidad.»

Otros se van al extremo opuesto y se contentan con una generalización abstracta. Hablan de «decadencia», de «crisis», etc. Pero esto es decir muy poco. Todavía no se ha definido nunca con mediana claridad lo que es una «decadencia» histórica.

A primera vista, parece una idea sencilla e inequívoca; mas, al querer aprisionarla, la mano oprime una nube. La depresión o pérdida de unas cosas suele ir acompañada del crecimiento en otras. Bien, digamos «crisis». Pero crisis no es sino cambio. Siempre hay cambios en la historia. Bueno, digamos cambio más profundo que los habituales. ¿Contentará a nadie tan vaga calificación? Cambio, ¿hacia qué cuadrante? Profunda, ¿hasta qué estratos?

Y, en tanto, oculta a nuestras miradas esa realidad tremenda está ahí, va en nosotros, en cierto modo, lo somos. Los más curiosos, husmeamos como podemos la ráfaga que llega del paisaje, cargada de tufos, a fin de descubrir una pista. Los hechos que llegan hasta

nosotros son innumerables, pero la realidad que buscamos no son ellas, sino su ley, un principio claro del cual todas ellas brotan. Y como los hechos históricos nacen del alma, lo que buscamos es la definición del alma nueva que subterránea —como toda raíz— está ya dando sus germinaciones.

El método de la investigación no puede ser otro que desentenderse de la mayoría de los acontecimientos, quedándonos con unos pocos donde el secreto parece reventar. El acierto en la visión histórica depende de no atender a lo insignificante que es legión e ir directo a los datos esenciales. Cabría jerarquizar cuantos sucesos llegan hasta nuestra noticia según su importancia reveladora. Mas para ello hace falta desdeñar la importancia aparente que ciertos hechos tienen mirados por sí mismos: hay que observarlos sólo como síntomas, y a lo mejor, un dato de mínimo calibre es un síntoma de primer orden.

Así, hace unas semanas que la *Revue Hebdomadaire* —una revista pacata, ocupada en halagar los instintos del buen burgués francés— comenzó a publicar una encuesta sobre el pensamiento político de los escritores franceses jóvenes. Yo puse, desde luego, atento oído a lo que dijesen: presumía que esta encuesta iba a convertirse para mí en un síntoma de primer orden para averiguar «lo que pasa en Europa». Y, en efecto, conforme avanzaba la encuesta, más claro aparecía este hecho: los jóvenes escritores franceses no tienen idea alguna política. Se veía que casi ninguno había pensado cinco minutos en los destinos públicos de su país, y si alguno había meditado, el rendimiento había sido nulo. Pero esta incapacidad para pensar en política podía estar compensada por la emoción, por el fervor hacia ideas ajenas o aun tópicas; tampoco, nada de esto. Casi sin excepción, los jóvenes escritores se sitúan a distancia astronómica de toda política. La ingenuidad, la inconsciencia con que gesticulan en esta encuesta, la angostura de su horizonte mental son verdaderamente pavorosas. Tanto, que de repente, el director de la pacata revista, movido a lo que parece por una carta de Maurras, a quien el resultado de la encuesta iba produciendo espanto, la ha cortado en seco. Y no se crea que en ella aparecían respuestas tremebundas donde algún joven proclamase su entusiasmo por principios destructores de todo buen orden social. ¡Todo lo contrario! Lo poco que estos escritores han emitido sobre política de sus ánimas tan literarias ha sido sumamente moderado. El efecto penoso que por lo visto ha causado, consiste más bien en la impresión de *néant* que trascendía de todas aquellas inteligencias.

Hace cuatro años, en mi *España invertebrada*, sugería que era un error atribuir el aspecto de Europa a los graves y urgentes problemas de post-guerra. Yo no creo que en la vida humana haya problemas absolutos. Lo único que es absoluto es la muerte y por lo mismo no es un problema, sino una fatalidad. Los problemas —en intensidad y en calidad— son relativos al apetito o potencia vital del sujeto. Si Europa parece deprimida y como retardada por los problemas de post-guerra, se debe —decía yo— no a la guerra, sino a la falta de ilusiones vitales. Si Europa poseyera grandes proyectos de vida futura capaces de incendiar la fantasía y hacer batir los corazones, existirían en este viejo mundo aún más problemas que los que hay, pero unos y otros habrían sido ya resueltos con alegría. Pero la realidad es lo contrario. Por vez primera, en una larga serie de generaciones, tal vez de siglos, Europa no tiene deseos.

La encuesta en la *Revue Hebdomadaire* confirma inquietadoramente aquella presunción mía. Ya se ve que las nuevas generaciones de Francia carecen de imágenes ardientes en política. No hay proyectos de nuevas instituciones, cuya irrealidad misma sea un prestigio ante las almas. En cambio —y es lo único claro, taxativo y unánime que de la encuesta resulta— existe un general desprestigio de las instituciones vigentes, sobre todo del Parlamento.

He aquí lo que he llamado un síntoma de primer orden, un hecho ejemplar, fugaz sobre el cual puede morder la reflexión y sometiéndolo a análisis y dialécticas, sacar consecuencias. Y como lo mismo acontece en España o en Gran Bretaña —en rigor también en Alemania, aunque su situación anómala lo encubra un poco— puede decirse que es un hecho bastante para orientar nuestras previsiones, al menos, en el orden político. Quien guste de tomar puntos de meditación claros y fértiles, encontrará aquí uno del mayor rango. Yo lo formularía así: ¿cómo pueden vivir estos enormes hacinamientos humanos que son las naciones de veinte, cuarenta, sesenta millones de almas sin un mínimum de fe en las instituciones vigentes o una fe substitutiva en otras instituciones ideales? Porque montones tales de hombres necesitan grandes fuerzas reguladoras, automáticamente reguladoras, de orden espiritual, que los mantengan en cohesión y asiento. Un individuo puede vivir sin fe en ningún principio político, porque la atmósfera social en que se mueve está llena de esa fe; pero un pueblo entero perdería todo su equilibrio sociológico sin esos grandes pesos reguladores. Una sociedad no puede asegurarse la vida de minuto en minuto merced a un esfuerzo

heroico. Tiene que vivir sobre un capital dinámico, de firmeza en las convicciones públicas.

En Europa va siendo imposible seguir con las viejas instituciones y a la par, no se puede pensar en revoluciones. Porque esto empiezan, supongo, a ver los más ciegos: la revolución que parecía la destrucción de la sociedad era su fuerza de renovación y, por tanto, de salvación. No se hace una revolución sin un ideal. Y el ideal es el gran gendarme, el gendarme innumerable que pone orden en el interior de cada alma.

La Nación, de Buenos Aires, 21 de marzo de 1926.

PARA LA HISTORIA DEL AMOR

I. CAMBIO EN LAS GENERACIONES

El amor está en baja. Empieza a no llevarse. Tal vez el lector pregunte: Pero ¿es que existen también modas en el orbe de los sentimientos? La pregunta es trivial. Hay gentes que se apresuran a ostentar una pretendida profundidad mostrando su desdén por las modas. Por mi parte, cuando leo en un escritor que cierto estilo de pintura o determinada forma de ideología poco simpáticos a sus ojos —tal vez por no comprenderlos— son «no más que moda», detengo la lectura y no sigo. Es un síntoma infalible de que el escritor es poco inteligente y superficial.

La vida humana es en su propia sustancia y en todas sus irradiaciones creadora de modas, o, dicho en otro giro, es esencialmente «modi-ficación». ¿La vida humana?... Acaso toda vida. De suerte que no existe otra forma de manifestarse el proceso espiritual que la serie continua de las modas intelectuales, estéticas, morales y religiosas. Como en los trajes y en las maneras, acaece con las ideas y las formas del sentimiento: que ciertos hombres las crean y otros las siguen. Para que la semejanza con lo que habitualmente se llama «modas» resulte más perfecta, no faltan nunca individuos que se oponen a la corriente, como el pez esturión, y, yendo contra la «moda», dejan que ésta regule también a la postre su conducta.

Digo, pues, que las cosas reputadas como las más serias marchan y varían regidas por el mecanismo biológico, esencial, de la moda, que así asciende a ley profunda de lo real, y claro está que si es así, así debe ser. Pero, a la par, conviene añadir que las modas en los asuntos de menor calibre aparente —trajes, usos sociales, etc.— tienen siempre un sentido mucho más hondo y serio del que ligeramente

se les atribuye, y, en consecuencia, tacharlas de superficialidad, como es sólito, equivale a confesar la propia y nada más. Es sobremanera verosímil que un día no lejano el análisis microscópico y químico de una pestaña revele con anticipación la tuberculosis que se inicia apenas en un organismo o el cáncer que un hombre de veinte años va a tener a los cuarenta. Del mismo modo la simple moda hoy triunfante de llamarse de «tú» las personas a poco que se aproximen implica, para quien sepa mirar, todo el resto de los grandes cambios políticos y éticos que se avecinan.

Hay, pues, modas en los sentimientos. ¡No faltaría más! Así ahora el amor empieza a no llevarse, como decía al principio. Expresado el hecho con tales palabras damos a nuestra observación un tinte irónico o desdeñoso. No hay cosa viviente o que en algún sentido pertenezca a la vida que no ofrezca un haz desdeñable. Pero esa misma cosa tiene siempre otro grave, respetable, magnífico o temible. Depende de nuestro humor la elección de punto de vista: ambos aspectos son igualmente verídicos. El error consiste en suponer que sólo uno lo es. Entonces nuestra visión queda dañada de parcialidad. Para abrazar bien lo real, para apresarlo en su integridad, tenemos que lanzar hacia él los dos grandes tentáculos: el espanto y la ironía. Quien no se espanta —el *thaumázein* de Platón— no profundiza; quien no ironiza se deja arrastrar a lo profundo, naufraga, perece ahogado. Lo mejor es hacer como el buzo de Coromandel: que se sumerge hasta hallar en el abismo la valva preciosa; pero sale luego a la superficie iluminada trayendo la perla entre los dientes —gesto de sonrisa que multiplican las espumas innumerables sobre el haz marino.

El sentimiento amoroso tiene, como todo lo humano, su evolución y su historia, que se parecen sobre manera a la evolución y la historia de un arte. Se suceden en él los estilos. Cada época posee su estilo de amar. En rigor, cada generación modifica siempre, en uno u otro grado, el régimen erótico de la antecedente. Con frecuencia es tan débil la modificación, que se escapa al análisis y no se deja claramente definir. Esta es una de las razones que explican un hecho poco advertido, y, sin embargo, capital para el estudio del amor. Me refiero al hecho de que el hombre en plenitud no logra normalmente enamorarse más que de mujeres que pertenecen a su generación (es decir, aproximadamente, de cinco a diez años más jóvenes que él). El muchacho, es cierto, se enamora con frecuencia de mujeres superiores a él en edad. Esto quiere decir que fácilmente adapta en forma transitoria el estilo erótico de la generación anterior.

Pero lo mismo ocurre con las ideas. El joven vive una primera época de receptividad. Es absorbido por los maestros del tiempo antecedente. En esta recepción de lo ajeno se ejercita y moldea externamente su figura espiritual. Pero luego sobreviene una segunda época, de sinceridad creadora, de autenticidad vital, en que, maduredidas sus tendencias propias y originales, comienza a ser fiel a sí mismo. Entonces piensa en sus propios pensamientos y elimina los recibidos. Entonces se desenamora de las mujeres mayores que él y entra para siempre a formar parte de la caravana de su generación con las mujeres de su tiempo, los poetas de su edad, las ideas políticas y el modo de andar inventados a los veinticinco años. Algún hombre de cuarenta años se enamora de una mujer de veinte; pero esto es una excepción, que la sociedad, sin darse bien cuenta por qué, siente como algo anómalo y, en cierta manera, monstruoso. No obstante, si no existiese alguna razón secreta y profunda, debiera parecer más natural que lo inverso. Lo que necesita explicación es que, normalmente, el hombre de cuarenta prefiera la mujer de treinta, ya un poco macerada por las blanduras del otoño inminente, a la mujer de veinte años. Y, sin embargo, es así. Al hombre de cuarenta no le «sabe» amorosamente la mujer primaveral, porque no puede prenderse en ella su estilo de entusiasmo. Parejamente, cada estilo artístico comienza por preferir ciertos temas que son, como materia afín y preformada, dócil a la modulación que aquel estilo va a imponerle. Sólo resulta preferida la mujer muy joven cuando no se trata de amoroso afán, sino de abstracta complacencia sensual, exenta de estilo, común a todos los lugares y tiempos.

No hay escape normal y satisfactorio de la caravana que forma nuestra generación. Vamos prisioneros en ella, a la par que secretamente voluntarios y satisfechos. De cuando en cuando se ve pasar otra caravana con su raro perfil extranjero. Tal vez, en un día festival, la orgía mezcla ambas; pero a la hora de vivir la existencia normal, la caótica unidad se disgrega en los dos grupos verdaderamente orgánicos. Cada individuo reconoce misteriosamente a los demás de su colectividad, como las hormigas de cada hormiguero se distinguen por una peculiar odoración. El descubrimiento de que estamos fatalmente adscritos a un cierto grupo y estilo de vida es una de las experiencias melancólicas que, antes o después, todo hombre sensible llega a hacer. Una generación es una moda integral de existencia que se fija indeleble sobre el individuo. En ciertos pueblos salvajes se reconoce a los miembros de cada edad por su tatuaje. La moda de dibujo epidérmico que se iniciaba cuando

fueron adultos ha quedado incrustada en su ser irremediablemente.

La diferencia entre los estilos de dos generaciones consecutivas se manifiesta en todas las actividades, incluso en las más abstractas y que parecen menos sumisas a la mano del tiempo. Si hoy abrimos dos libros de la más alta matemática podremos descubrir, sin previas noticias, cuál de los autores tiene treinta y cuál sesenta años. Pero claro es que la divergencia estilística crece conforme de las funciones más abstractas e impersonales descendemos a las más concretas e íntimas. De aquí que sea la obra de amor el ejercicio donde el hombre advierte con mayor rigor su incompatibilidad con nuevos estilos de vida. Es verdaderamente penoso observar la torpeza, la incongruencia, con que un hombre maduro corteja a una doncellita. Y no por la diferencia abstracta de edad —tal vez el hombre maduro conserva sobradamente la frescura corporal—, sino porque vemos fronteros y antagónicos dos estilos de erotismo que no pueden engranar el uno en el otro.

Mas con todo esto no hemos podido acercarnos al tema inicial de estos párrafos. Quede para otro día el intento de definir la nueva moda amorosa, tan distinta de la que inspiraba a las generaciones anteriores, que, mirada desde éstas, más bien parece la negación del amor y hace decir a los viejos que el amor está en baja y empieza a no llevarse.

El Sol, 18 de julio de 1926.

II. NOTA SOBRE EL «AMOR CORTÉS»

Vemos pasar el nuevo amor con vaga melancolía, como invitados que llegan tarde a un convite. Aunque seamos irremediablemente fieles a otra forma menos nueva de amar, presentimos las gracias peculiares de este estilo más reciente y las quisiéramos también. La vida es siempre apetitosa, y diez existencias diferentes no nos permitirían renunciar sin nostalgia a la undécima. Ello es que desde fuera vemos la nueva escena erótica, y como no participamos de la raíz vital que la engendra, sólo podemos acercarnos intelectualmente a su esencia. Y el intelecto es acto de comparar. Así el nuevo amor nos aparece sobre el fondo del que nosotros ejercitábamos destacando de él por sus rasgos diferenciales. Nuestro amor, con unas u otras

modulaciones pertenecía a la casta del siglo XIX. Era el «amor romántico». En las postrimerías del siglo, el fuego apasionado de sus comienzos se había entibiado en todas las esferas de la vitalidad. Tal vez por eso nos hacíamos la ilusión de que no éramos ya románticos de sentimiento ni literatura. Pero basta que nos confrontemos con la gente moza para que sintamos el tirón histórico que nos mantiene adheridos a los abuelos románticos. Somos su progenie, próxima ya a una nueva especie más mesurada y cuerda. Ya Heine pretendía indecisamente no ser del todo romántico, y se titulaba «rey abdicado del imperio milenario del romanticismo».

El «amor romántico» es una de las creaciones más sugestivas de la evolución humana, y parece increíble que no se haya intentado jamás —al menos que yo sepa— su análisis y filiación. Esto indica que, aproximadamente, se halla todo por hacer y que aún es posible producir los libros más interesantes.

¡El amor romántico! He aquí un ejemplo de lo que antes he llamado «modas del amor». Sucedió a la galantería del siglo XVIII, que, a su vez, no era sino otra moda subsecuente a la «estima» del siglo XVII, al «amor platónico» del XV; en fin, al «amor cortés» del XIII y «gentil» del XIV. No hace falta acercarse, lupa en mano, al detalle histórico para que surja ante nosotros, con su perfil diferente tan varia fauna erótica.

Tarea un poco más difícil sería caracterizar esas especies de amor, una por una. Cuando se habla de diferencias y variación en las cosas humanas, se trata siempre de relatividades. Los ingredientes que componen el hombre son, al menos dentro de cada ciclo histórico, aproximadamente los mismos. La diferencia surge de la distinta combinación en que entren para producir la reacción psíquica. Se trata siempre de lo mismo, pero en forma diversa cada vez. *Eadem sed aliter*. En el amor colaboran la fantasía, el entusiasmo, la sensualidad, la ternura y muchos otros simples de la química íntima. La dosis en que entre cada uno y el rango que ocupe en la perspectiva total deciden del cariz que va a presentar el sentimiento amoroso.

Por lo pronto, conviene tener en cuenta lo siguiente: La persona humana es una entidad polarizada. Se compone de cuerpo y de alma, cuyas formas extremas constituyen los dos polos de la personalidad. Esto permite tomar al ser humano por uno de ellos, situándolo en primer término, subrayándolo, mientras el otro queda semioculto, latente o esfumado. Y hay, en efecto, épocas corporalistas que se fijan en el hombre, sobre todo, en su carne, al paso que otras no ven en la carne sino el espejo del alma, el trozo de materia en que

aquélla se expresa. Esta inclinación a anteponer el cuerpo o el espíritu es uno de los síntomas más radicales que definen un tiempo histórico. Se comprende que la posibilidad de esta doble perspectiva rinda dos especies distintas de amor y nos sirva para su clasificación.

Así el «amor cortés», descubierto y cultivado en las famosas «cortes de amor» desde el siglo XII, es una forma extrema de erotismo espiritualista. En el siglo XIV, Dante resume siglo y medio de «cortesía» cuando de Beatriz desea sólo el gesto, que es la carne en cuanto expresa alma. A Dante le enamora la sonrisa —el *disiato riso*— de la mujer ejemplar, que es para él «fin y perfección del amor».

Cose appariscon nello suo aspetto
Che mostran de piacer del Paradiso,
Dico negli occhi e nel suo dolce riso.

(*Convivio*, trattato III.)

En este amor cortés es esencial la distancia. Es amor visual o de nostalgia, distancia en el espacio y en el tiempo. Es un amor en que todo lo pone el amante y vive de su poder entusiasta. Ni siquiera necesita conocer a la amada: su química, un poco cerebral, explota con sólo oír la alabanza de una dama. Así el trovador Amanieu de Sescas:

E sabetz que vers es:
C'om ama, de cor fi,
Femma que anc non vi,
Sol per auzir, lauzar.

[Y sabed que es verdadero:
un hombre ama de fino corazón,
mujer que nunca vio,
sólo por oírla alabar.]

El tema repercute en todo el coro semi-arcangélico de los trovadores. Hay uno, Jaufre Rudel, que yo llamaría de grado «el poeta del amor lejano», cuya canción perdurable dice siempre, con unas u otras voces:

Qu'el cor joi d'autr'amor non a,
mas d'aisella que anc non vi.

Por eso la poesía trovadoresca es en buena parte «loa», encomio; es decir, creación imaginaria inspirada por el entusiasmo, y no narración ni descripción, drama ni oda. Conocemos a Beatriz cuando

se ausenta, cuando ha muerto; vemos sólo su rostro vuelto al alejarse, para dedicar al poeta *il suo mirabile salute*, un ¡adiós! ya ultrarreal, que queda vibrando en misteriosa palpitación erótica, como el eco de una música que alguien tañe, invisible, tras de un soto.

A nosotros nos parece este amor gentil por demás espiritado; pero conviene hacerse cargo de lo que significó a la hora de su florecimiento. La Edad Media, en su etapa más negra y más áspera, está al fondo. El hombre vive aparte de la mujer. La primera Edad Media sólo conoce sociedad de hombres solos; deporte venatorio, gran manducación, borrachera. De otro lado, la Iglesia aprieta las tuercas de un feroz ascetismo. Y he aquí que en ciertos blandos lugares de Francia se inicia audazmente la moda de afirmar algo terrenal—el amor. No podía esto hacerse sino en forma sutil y disfrazada. En efecto, el «amor cortés» vacila siempre entre un sentimiento real y una ficción simbólica. Los mismos trovadores lo dicen: se trata de un *Fenher;* de un fingir o «mentir cortés», juego de corte. Pero esto implica que era una creación del espíritu, algo que sobre el instinto se colocaba como engendro noble de las almas. Este amor no es compatible con ninguna realización sensual: vive en lejanía y soledad, como el ruiseñor. De aquí que fuese incompatible con el amor matrimonial, asentado en plena realización. Es pura dinámica amorosa, exenta de materia, la forma del amor sin la inercia de la carne. En rigor, el amor puro es el amor que no se realiza, todo tensión, afán, anhelo.

Vaya esta breve nota sobre el «amor cortés», como indicación de lo que podía ser una fenomenología de las especies eróticas.

El Sol, 29 de julio de 1926.

SOBRE UN PERIÓDICO DE LAS LETRAS

Los jóvenes escritores que fletan esta novísima carabela de la «Gaceta Literaria» pueden hacer faena muy de alta mar.

Es ya necesario, ineludible, que exista un periódico de la literatura española—literatura en el sentido más amplio, española en un sentido enorme. Diré brevemente por qué me parece así.

Hay el libro, hay la revista, hay el periódico. Hay el libro que es la obra misma, desprendida y ajena ya a su autor, encerrada en sí, pequeño astro de irrealidad, flotando a merced de gravitaciones trascendentes. El autor al publicar su obra tiene la impresión de que ha enajenado un trozo de sí mismo, que ya no le pertenece, como el anillo que del anélidos escapa por estrangulación se hace otro gusano con destino propio e incoercible. La gente se encuentra con el libro y por muy firmado que vaya cree que es anónimo: se ignora de dónde viene, con qué propósito fue expedido, cuáles son sus motivos supuestos. ¡Cuántas veces una palabra sobre el libro que no está en el libro enciende dentro de éste, a nuestros ojos asombrados, inesperadas iluminaciones!

Pero verdaderamente un libro, aun el más perfecto, es siempre una abstracción, un fragmento. La mitad de él quedó en la placenta maternal, donde se ha nutrido, en el secreto ambiente de ideas, preferencias, postulados, datos que fueron su atmósfera de germinación. Sólo el autor y el grupo en que vive conocen ese secreto, que es la clave decisiva del libro. Los otros lo ignoran. Si son sinceros advierten que tienen en la mano un jeroglífico; si son perspicaces, ven las esquirlas de la fractura y buscan el otro pedazo.

Como todo lo esencial, padece la literatura una contradicción

inexorable. Porque no tiene duda que la literatura es, a la postre, el libro; en él culmina; en él fructifica y, como los frutales, de él recibe el nombre. Mas, por otra parte, el libro es sólo un momento de la fluencia intelectual que en él se detiene, cristaliza y congela. Hay en todo libro algo de falsificación de la vida intelectual efectiva —una falsificación del mismo orden que la ejecutada en el movimiento por la fotografía instantánea. Así se explica que formidables escritores, el primero Platón, hayan sentido horror al libro, venteando en él algo de la rigidez cadavérica—pensamiento de pronto paralizado, gesto que se ha quedado perlático como Don Bartolo en el final del «Barbero» al golpe súbito sobre el suelo de las culatas de los fusiles. La instantánea deja a la ola defraudada en su afán de ondulación y la castiga por siempre a eréctil espasmo.

Para corregir en aproximación ese defecto congénito del libro debía servir la revista. Hoy es un centón de pequeños libros dispares que vuelan en fortuita bandada mensual. Yo creo que la revista tiene otra misión, una misión placentaria. La revista debiera diferenciarse del libro como lo público de lo privado. El libro es la obra hecha cosa, orgánica e impersonal. Pero la vida intelectual actúa también en formas previas, preparatorias, confidenciales—se compone también de juicios tiernos, de sospechas, de curiosidades, de insinuaciones, fauna exquisita y delicada que no puede vivir aún en perfecta separación de su autor, que sólo alienta en un clima de confesión, de intimidad. A mí me complacería sobre todas una revista donde los escritores publicasen lo que no llega nunca a sus libros, lo prematuro, nonnato, recóndito; donde discutiesen sin forma ni pretensión pública alguna, donde no fuese peligroso avanzar una vislumbre problemática, una pregunta vacilante. Este elemento móvil y como líquido establecería una continuidad entre los islotes distantes que son los libros, expresaría adecuadamente la inquietud sustantiva del pensamiento, devolviéndole su fluencia, su ondulación y su venturosa inestabilidad. Nos gusta el libro cuando es miel, mas por lo mismo nos gustaría asistir a la melificación, ver el temblor de las abejas en sus corsés de oro. ¡Qué fabulosa fecundación y educación mutuas produciría una revista así escrita al oído!

Mas, libro y revista son obra—sólida o flúida. Queda todo un haz de literatura intacto en ambos: el hecho social e histórico de la obra y el autor. Queda, pues, íntegra la literatura como «suceso», como acontecimiento real y viviente en medio de toda la realidad y de cuanto vive. Esta es la dimensión del fenómeno literario que sólo un periódico puede reflejar.

En otros tiempos pudo ser menos urgente un periódico de las letras porque la vida literaria era menos numerosa, menos varia de direcciones, entrelazamientos y heterogeneidades. Hoy el público y los mismos escritores andan perdidos en medio de la selva impresa ejercitando un vago robinsonismo.

El público no sabe nada de nosotros más que, si acaso, lo exorbitante, como de la jirafa sabe el cuello superlativo. Pero nosotros mismos nos desconocemos los unos a los otros, mucho más de lo que se cree. Un ejemplo concreto: No creo que haya nadie en Madrid enterado con alguna precisión de lo que las letras madrileñas representan hoy en Europa, Lo poco que, por azar, conozco de ello, sé que lo ignoran los demás, y, sin embargo, es cosa sobremanera reconfortante. ¿Reconfortante? Más, mucho más que eso, como al punto diré.

Pero si el escritor de Madrid ignora en tal medida la figura de las letras madrileñas, menos han de conocerse entre sí ésta y los otros centros intelectuales de la gran pluralidad española. Es preciso, pues, objetivar la vida de las letras, dotarlas de presencia y perfil notorio —como se ha conseguido en el siglo XIX dar al Estado una corporeidad perfecta ante la conciencia de cada ciudadano. Y si esto ha logrado el periódico, también podrá lograr aquello.

La condición es que el periódico de las letras se proponga ser periódico y no otra cosa. A diferencia del libro y la revista, que son la literatura haciéndose, deberá mirar la literatura desde fuera, como hecho, e informarnos sobre sus vicisitudes, describirnos la densa pululación de ideas, obras y personas, dibujar las grandes líneas de la jerarquía literaria siempre cambiante, pero siempre existente.

Fuera un error de la «Gaceta Literaria» contentarse con ser un semanario más de juventud, en que un nuevo equipo empuja hacia una meta alucinada el balón de su programa particular. Esta táctica ha puesto en grave peligro la salud de las letras francesas. El propósito debe ser estrictamente inverso: excluir toda exclusión, contar con la integridad del orbe literario español y sus espacios afines —como hace el periódico, que no comienza mutilando la sociedad para hablar sólo de un rincón.

De esta suerte podrá esta hoja —aparte otras ventajas subalternas— contribuir a la mayor y más urgente empresa, que es: curar definitivamente a las letras españolas de su pertinaz provincialismo. Provincialismo es angostura, frivolidad y pequeñez de radio moral. Madrid, Barcelona, Lisboa, Buenos Aires se reparten diversos atributos de la mente provincial. Y si esto fue siempre deplorable, hoy

equivaldría a una deserción. Pues todos los signos auguran que cae sobre las letras españolas una nueva y magnífica responsabilidad.

Las otras grandes unidades de cultura comienzan a fatigarse: tres siglos de esfuerzo continuado por fuerza embotan las retinas que han permanecido de hito en hito fijas en los mismos temas. Todo el que sepa leer entre líneas y oír entre palabras percibe esta situación. El relativo descanso de España, la mocedad de nuestra América tienen que ser la fuerza de reserva que acude a la brecha. Tenemos que pensar y escribir, no sólo para la ciudad, sino para el orbe. Es hora, pues, de sacudir los restos de provincialismo y montar las almas en más prócer disciplina. Hay que resolverse a pensar y a sentir en onda larga.

Por este motivo me parece tan acertado el afán que esta «Gaceta» declara, de dilatarse hasta los confines de la Gramática y aun de prestar su resonancia a las lenguas más próximas. Es cosa probada: uno de los factores decisivos que regulan las costumbres de una población es el número de sus habitantes. Cuando éste pasa de dos millones, la ciudad queda inmunizada al provincialismo. Lo mismo en la villa literaria. Si Madrid, Barcelona, Lisboa, Buenos Aires llegan, en efecto, a sentirse barrios de una gigante urbe de las letras neutralizarán sus provincialidades íntimas y vivirán y trabajarán con radio ecuménico. Esto es lo único que merece la pena.

La Gaceta Literaria, 1 de enero de 1927.

C H A R L A ,   N A D A   M Á S

«JOSÉ Ortega y Gasset.—Hotel Ritz.—Barcelona.—Esperamos su artículo para el domingo. Le prometo que será corregido cuidadosamente.—*Félix Lorenzo*.»

Es usted, querido director, muy tierno con las posibles erratas de mi futuro artículo; pero conmigo es usted un cómitre cruel. ¡No me deja usted ni una semana de vacación, de ocio divino! Busco en un viaje superfluo la evasión, intento por intermisión de distancia ponerme fuera del alcance de su férula inexorable. Todo en vano. Dócil al cómitre, el telégrafo transmite el latigazo, y el forzado tendrá que bogar también esta semana, poner la mano en el remo lírico, encorvar el dorso sobre el banco.

Sin embargo, un artículo es esta vez imposible. Cuando se viaja no se pueden escribir artículos. Sobre todo, cuando se viaja como yo viajo, a la manera de Solón, *theoríes héineken*, ¡para ver, para ver! Hay dos formas de concentración espiritual —alguna vez he hablado de ello—: la concentración hacia dentro y la concentración hacia afuera. Para escribir, para meditar, es preciso recogerse hacia el interior, reconcentrarse, volver la atención de espaldas al mundo y operar sobre el botín que dentro se tenga. Mas cuando se viaja, nuestro organismo adopta la actitud inversa: anula toda actividad interior y envía su atención a la periferia. Somos puros ojos, puros oídos, piel, pituitaria. Vivimos sólo en la línea de nuestras fronteras con el mundo del cual aspiramos a recibir la mayor cantidad posible de datos. Solicitado, atraído por el contorno, el que viaja se siente íntimamente vacío, sin peso, con una inesperada capacidad de flotación, dulcemente entregado a delicias aerostáticas. Se comprende

muy bien que suela recomendarse el viaje para curarse de preocupaciones. Mecánicamente, el trashumar va desplazando la atención de dentro afuera, mengua la reconcentración, se dilatan los poros del dintorno, y por ellos, a un tiempo, escapa la atmósfera confinada de lo íntimo, y entran como pájaros de estío, las imágenes volantes de las cosas (1). Como desde nuestro centro íntimo no oponemos a éstas la menor resistencia, se adueñan de nosotros y nos arrastran a una existencia vaga, entre ensueño y vigilia. Un ejemplo de esta vida en la periferia, en las puras imágenes de los sentidos, es el poder que al llegar a una gran ciudad cobran sobre el viajero los carteles de anuncios. Yo recuerdo, hace años, haber vivido unos días en París sin hacer otra cosa que galopar por los aires sobre el potro bermejo del vermut Cinzano. El viajero, al ser libertado de su paisaje habitual y exonerado de la preocupación, vuelve siempre un poco a la niñez. ¿Por qué se obstina usted, querido director, llamándome a la seriedad del folletón, en arrebatarme este don de puericia que el viaje me proporciona?

Estoy aquí, surto en el hotel, puerto de humanidades. Estos hoteles Ritz —una de las creaciones más perfectas de nuestro tiempo— existen en todas las partes del mundo; pero, estén donde estén, su clima es el mismo, como lo demuestran las palmas idénticas que producen sus idénticos *halls* y el florecimiento de su decoración Luis XVI sobre los techos y los vanos de las puertas. La seguridad que ofrecen al viajero de encontrar en los lugares más diversos del planeta este rincón de identidad, donde todo le es familiar, donde nada es nuevo problema, contribuye sobremanera a la delicia de los viajes. Porque un exceso de diferencia es penoso, y conviene poder alojarse en lo habitual para desde allí gozar de lo divergente. Los hoteles Ritz han creado una vulgaridad nueva, una vulgaridad lujosa, pulida, brillante, pero, sin duda alguna, vulgar. Es el tópico repujado, el lugar común de oro en que nos instalamos como en una butaca cómoda... Al fondo del comedor, los mismos «tziganos» tocan el mismo vals de arrastres románticos, cuyas volutas melódicas caen inevitables sobre las mesas, junto al plato con los rizos de mantequilla.

---

(1) Acompaña a este cambio un fenómeno fisiológico paralelo. El reconcentrado suele padecer desorden circulatorio: las vísceras se cargan de sangre, como esponjas, y la retraen de la periferia. El viaje, sobre todo el viaje en automóvil, y más aún en automóvil abierto, por el masaje del viento y la acción de la luz, atrae hacia la piel el exceso de riego visceral y restablece el equilibrio circulatorio.

Para los que pasan ante las puertas giratorias de estos hoteles sale de ellos una bocanada de promesas deleitables, de fiestas refinadas, de orgías luminosas, de frenesíes y perversiones... El que vive dentro sabe muy bien —y es el encanto mayor de estos lugares— que el ambiente de un hotel Ritz se parece sobremanera al de un balneario de reumáticos. En medio de las urbes populosas, hirvientes, inquietas, son un remanso de paz imperturbada y de sólidas virtudes.

Hay además una fauna Ritz, que acaso más que otra alguna caracteriza la época actual... Desde la mesa donde vaco a la nutrición, ¿qué veo? Por lo pronto, a los tres indios. Son tres hindúes auténticos, de la India verdadera, de la India con los ingleses. Son tres jóvenes de piel oscura, de esclerótica amarilla y pupilas negras; vienen del Ganges o del Bramaputra a disputar la copa en un concurso universal de *tennis* que se celebra ahora en Barcelona. Esta ubicuidad del deporte contemporáneo da mucho que pensar, y yo meditaría sobre ello si no estuviese tan de viaje y en temple de transeúnte. Que un hombre venga desde Calcuta para tirar una pelotita blanca a la raqueta de un hombre de Barcelona es un hecho en su nimiedad tan formidable, que dispara todas las fuerzas de la mente hacia perspectivas planetarias. Esa unidad deportiva del globo terráqueo es la expresión primogénita de una futura unidad total. Siempre ha acontecido así: no fue la política ni fue la economía quien produjo las primeras unificaciones de los grupos humanos distantes o dispares, sino la fiesta deportiva. El caso de los juegos olímpicos y délficos es el más conocido, pero tal vez el menos ejemplar, porque Grecia no podía ser unificada de ninguna manera. Pero aun en él se advierte que el máximum de unidad posible se logró sólo en forma de juego y que de ésta nació la idea de la Hélade, de la cultura unitaria, que Alejandro se encargó de derramar sobre Oriente, y que luego, en magnífico reflujo, educó el Occidente mediterráneo... Estos indios atezados beben sólo agua. ¿Por ascetismo de deportistas? ¿Por prescripción religiosa?

Un poco más allá emerge la enorme cabeza de Diaguilev, el creador de los Bailes Rusos. Para quien se dé cuenta de la importancia fabulosa que tienen en cada época sus espectáculos, es este hombre una de las figuras de más alto rango en la Europa de este cuarto de siglo (1). La influencia de su creación sobre la sensibilidad universal es superior a cuanto se ha dicho. Toda una generación

---

(1) Véase el ensayo *Elogio del Murciélago*, en *El Espectador*, tomo IV (en el tomo II de estas *Obras Completas*.)

le debe las únicas horas de pleno goce estético que le han sido concedidas. Come con dos de sus bailarines, de cuerpos largos y testa menuda, que le tratan respetuosos, como los jóvenes de Atenas al misterioso Sócrates. Y es grato presenciar la escena de este viejo tapir, nuevo Sócrates que descubre el *logos* de la danza —que es la dialéctica del músculo— manteniendo en enérgica disciplina a sus jóvenes galgos danzarines.

Al fondo del comedor procede solitario a su yantar un hombre con aire de pequeño burgués catalán. Me dicen que es un inventor; vive de vender patentes. Esto nos produce gran satisfacción. El hombre de pequeños inventos da autenticidad al ambiente de una población fabril. Admite uno que en Madrid, un buen día, se descubra la cuadratura del círculo o se invente el movimiento continuo; pero es menos verosímil que se le ocurra a ningún carpetovetónico la idea que se le ha ocurrido a este burgués catalán de metalizar los huevos para conservarlos, obturando con una finísima capa de metal los poros de la cáscara. Esta patente le ha valido treinta mil duros, y yo contemplo admirado y sobrecogido —como intelectual, soy inepto para todas las metalizaciones— a este menudo catalán que come al fondo y que tiene en la cabeza la verdadera gallina con los huevos de oro.

Cada día, detrás del *hall*, se celebra un banquete de bodas. La jovial burguesía de Barcelona viene aquí a festejar sus fecundos himeneos, y el piano, cotidianamente, da a la atmósfera la misma «Marcha nupcial» de Mendelssohn. Aquí se asegura el porvenir de esta raza ilustre —entre paréntesis sea dicho, la raza española que produce un tipo medio más hermoso y saludable. Probablemente, se trata siempre de bodas entre filisteos— industriales, comerciantes, agentes; pero como no se ve bien el personal, y la mente del viajero propende a la fantasmagoría, puede uno hacerse la idea de que asiste a las bodas mismas de Titania y Oberón. La poesía y su contrario viven siempre próximos, cuando no enlazados, y a lo mejor la novia cándida procede de la razón social

PUIG HERMANOS
BADALONA
FABRICANTES DE NUBES

Ayer ha llegado un barco cargado de solteronas inglesas. Las hay de toda edad; pero dominan esas viejas inglesas inimitables, con moños blancos de una blancura irreal. Van dirigidas por un

solo varón, que tiene los dientes fuera y un peinado en cresta; del monóculo, que da al ojo aspecto de vitrina, pende una ancha cinta negra. Cuando se presenta en el comedor, al frente de su grey femenina, nos parece asistir a una escena de gallinero. Es sorprendente la fertilidad de las Islas Británicas en solteronas, y más sorprendente todavía que la existencia inglesa parezca ordenada de suerte que sea posible una vida tan grata a estas gallináceas. Sí; ya sé que todo ser tiene derecho a la existencia, etc... Pero el hecho es que un pueblo fuerte, colocado en todas las brechas del drama histórico, necesita dar a su vida una disciplina enérgica, áspera y hasta un poco brutal, que excluye la sensiblería y, sobre todo, lo ficticio e inoperante. Ahora bien: estas criaturas, en quienes la vida sólo puede pulsar a fuerza de negar todos sus instintos radicales, a fuerza de falsificaciones, representan un lastre formidable para una nación que tiene urgente oficio histórico. El pensamiento será un poco duro, pero es ineludible; para que estas solteronas inglesas vivan tan a gusto y se entreguen con tanta tranquilidad a sus ficticios goces —novelas tontas, asociaciones de esto y lo otro, visitas a museos, viajes alrededor del mundo— es preciso que tengan la cabeza llena de ideas falsas, las cuales les permitan flotar en la existencia. Una sola visión clara de lo real —que es siempre en su raíz terrible e impúdico— aniquilaría todo este manso averío. Pero es imposible que la falsedad de estas cabezas no impregne un poco el aire público de toda su nación. Basta verlas tan seguras de sí mismas, ver cómo a la noche, para cenar, escotan sus carnes, tan impenitentemente virginales, para comprender que en su contorno habitual es aceptada la ficción de que viven. Y, en efecto, Inglaterra, magnífica y fuerte, sigue, impertérrita, cultivando sus solteronas, como un gran señor que en sus vastas posesiones tuviese un parque de ñandues Es siempre maravilloso este pueblo inglés, hecho a fuerza de Biblia y de snobismo.

Desde el cuarto, en la mañana poblada de celajes que el puerto envía, se otea la gran ciudad... Pero hablar de Barcelona sería más que charla, y hemos quedado en que esto es charla, nada más.

El Sol, 22 de mayo de 1927.

LA POLÍTICA POR EXCELENCIA

Es la política una actividad tan compleja, contiene dentro de sí tantas operaciones parciales, todas necesarias, que es muy difícil definirla sin dejarse fuera algún ingrediente importante. Verdad es que, por la misma razón, la política, en el sentido perfecto del vocablo, no existe casi nunca. Casi todos los hombres políticos lo son meramente en parte. En el mejor caso, poseen con plena conciencia una u otra dimensión del Político, y se contentan con ella, ciegos para las restantes.

Se dirá que política es tacto y astucia para conseguir de otros hombres lo que deseamos, y no se puede negar que, en efecto, sin eso no hay política. Pero, evidentemente, hace falta más. Hay quien, hiperestésico para los defectos de la justicia social, llamará política a un credo de reforma pública que proporcione mayor equidad a la convivencia humana. Y no hay duda de que sin cierto sentido y como afición nativa a la justicia no puede nadie ser un gran político. Pero esto es más bien la porción de idealidad moral que el hombre político lleva a su actuación pública. Hacer consistir en ello la política es vaciarla de sí misma y llenarla de un pobre misticismo ético. Durante más de un siglo se ha cometido este error de perspectiva: se situaba en el centro del programa un cuerpo de doctrinas morales, y sólo en el segundo término se atendía a lo propiamente político. Otros dirán que política no es nada de eso, sino un buen sentido administrativo que sepa regir, como una industria, los intereses materiales y morales de una nación, etc., etc.

Repito que todo eso y muchas cosas más tienen que reunirse en un hombre para hacer de él un gran político. Viene a ser éste

como un alto edificio en que cada piso sostiene al que le sigue en la vertical. La política es la arquitectura completa, incluso los sótanos. En un ensayo reciente sobre Mirabeau he subrayado hasta qué punto el hombre público necesita las cualidades más extrañas, algunas de ellas de apariencia viciosa, y aun no sólo de apariencia. Son los cimientos subterráneos, las oscuras raíces que sustentan el gigantesco organismo de un gran político.

Pero hay un sentido de la palabra Política que me parece la cima de su complejo significado y que es, a mi juicio, la dote suprema que califica al genio de ella, separándolo del hombre público vulgar. Si fuese forzoso quedarse en la definición de la política con un solo atributo, yo no vacilaría en preferir éste: política es tener una idea clara de lo que se debe hacer desde el Estado en una nación.

Refirámonos a España, para evitar movernos en puras expresiones abstractas. Supongamos que alguien nos dice: «En España hay que afirmar el principio de autoridad y hay que hacer economías.» Está bien: yo no niego que convenga hacer ambas cosas; pero niego que eso sea una política en el mejor sentido de la palabra. Por una razón para mí decisiva: la autoridad y las economías que se recomienda hacer se hacen en el Estado español, no en la nación española. Y esta distinción es, en mi entender, lo decisivo.

El Estado no es más que una máquina situada dentro de la nación para servir a ésta. El pequeño político tiende siempre a olvidar esta elemental relación, y cuando piensa lo que debe hacerse en España, piensa, en rigor, sólo lo que conviene hacer en el Estado y para el Estado. Las economías no se hacen en España, sino en el Estado, y por muy importante que sea el lograrlas, carecen por sí mismas de verdadero valor nacional. Parejamente, la autoridad es necesaria, como condición previa para que la máquina Estado funcione; pero con poseerla no se ha hecho nada importante. La cuestión empieza cuando nos preguntamos: esa máquina del Estado, con sus economías y su autoridad, ¿cómo va a funcionar, a actuar sobre la nación? Esto es lo decisivo; porque la realidad histórica efectiva es la nación y no el Estado. El gran político ve siempre los problemas de Estado al través y en función de los nacionales. Sabe que aquél es tan sólo un instrumento para la vida nacional. Inversamente, el pequeño político, como se encuentra con el Estado entre las manos, tiende a tomarlo demasiado en serio, a darle un valor absoluto, a desconocer su sentido puramente instrumental.

Este error lleva a tergiversar por completo la esencial cuestión. Yo veo que casi todo el mundo —autoritarios como radicales— movi-

liza su intelecto en esta falsa dirección: ¿cómo es posible crear en España un Estado lo más perfecto que quepa imaginar? (Para el autoritario y para el radical, la perfección del Estado consiste en cualidades divergentes; pero el propósito es común: lograr un Estado perfecto). Para quien piensa que la perfección del Estado se halla fuera de él, en la perfección del cuerpo nacional, el pensamiento político tiene que volver del revés la cuestión: ¿cómo hay que organizar el Estado para que la nación se perfeccione?

La distinción no es ociosa ni utópica. Llega nuestro pueblo a un punto en que se ve forzado a inventar instituciones; esto es: una figura de Estado. La solución variará sobremanera según se halle dispuesto a ver el problema en una u otra forma. Rusia e Italia han preferido equivocarse, y *en vez de innovar profundamente* (1) han seguido la tradición utópica de los dos últimos siglos: han preferido el fantasma transitorio de un Estado «perfecto» al porvenir de una nación vigorosa y saludable. Yo deseo para nuestra España una solución inversa, más completa y de más larga perspectiva.

En definitiva, quien vive es la nación. El Estado mismo, que tan fecundamente puede actuar sobre ella, se nutre, a la larga, de sus jugos. La gran política se reduce a situar el cuerpo nacional en forma que pueda *fare da se*. Ya veremos, cuando pase algún tiempo, el resultado de esas soluciones que se proponen lo contrario: suspender toda espontaneidad nacional e intentar *fare dallo Stato*, vivir desde el Estado.

Cabría decir que un Estado es perfecto cuando, concediéndose a sí mismo el mínimum de ventajas imprescindibles, contribuye a aumentar la vitalidad de los ciudadanos. Si nos abstraemos de esto último, si nos ponemos a dibujar un Estado perfecto en sí mismo, como puro y abstracto sistema de instituciones, llegaremos inevitablemente a construir una máquina que detendrá toda la vida nacional. Como siempre, esta *reductio ad absurdum* nos sirve para descubrir el error que hay en esa dirección del pensamiento político.

En la historia triunfa la vitalidad de las naciones, no la perfección formal de los Estados. Y lo que debe ambicionarse para España en una hora como ésta es el hallazgo de instituciones que consigan forzar al máximum de rendimiento vital (vital, no sólo civil) a cada ciudadano español.

---

(1) Las innovaciones son tanto más profundas, serias y sutiles cuanto menos espectaculares sean. En política, lo espectacular es romanticismo, retorno al pasado o retención dentro de él.

Pero se comprende la dificultad enorme que la política en este excelente sentido encierra. Supone ideas claras y precisas sobre la situación histórica de los españoles, sobre las virtudes que tienen (y aun les sobran) y las que les faltan, sobre la estructura social efectiva de nuestro país. Temas tan delicados encuentran ante sí la avalancha de los tópicos de café, y angustia advertir el número escasísimo de personas que han pensado en serio y directamente sobre ellas. Son muy contados los españoles que poseen una noción ajustada de lo que, por ejemplo, significan para una posible organización pública de España nuestros ayuntamientos, nuestras provincias y nuestras regiones. Los prejuicios más vanos y pueriles interceptan la visión inmediata de lo que esas tres categorías políticas representan de hecho y en verdad. Es casi inevitable que esquematismos preconcebidos suplanten la concepción severa de las realidades.

El Sol, 29 de mayo de 1927.

DINÁMICA DEL TIEMPO (*)

LOS ESCAPARATES MANDAN

Se dice que el dinero es el único poder que actúa sobre la vida social. Si miramos la realidad con una óptica de retícula fina, la proposición es más bien falsa que verídica. Pero tiene también sus derechos la visión de retícula gruesa, y entonces no hay inconveniente en aceptar esa terrible sentencia.

Sin embargo, habría que quitarle y que ponerle algunos ingredientes para que la idea fuese luminosa. Pues acaece que en muchas épocas históricas se ha dicho lo mismo que ahora, y esto invita a sospechar o que no ha sido verdad nunca o que lo ha sido en sentidos muy diversos. Porque es raro que tiempos sobremanera distintos coincidan en punto tan principal. En general, no hay que hacer mucho caso de lo que las épocas pasadas han dicho de sí mismas, porque —es forzoso declararlo— eran muy poco inteligentes respecto de sí. Esta perspicacia sobre el propio modo de ser, esta clarividencia para el propio destino, es cosa relativamente nueva en la historia.

En el siglo VII antes de Cristo corría ya por todo el Oriente del Mediterráneo el apotegma famoso: *chrémata, chrémata aner*. «¡Su dinero, su dinero es el hombre!» En tiempo de César se decía lo mismo, en el siglo XIV lo pone en cuaderna vía nuestro turbulento tonsurado de Hita y en el XVII Góngora hace de ello letrillas. ¿Qué consecuencia sacamos de esta monótona insistencia? ¿Que el dinero, desde que se inventó, es una gran fuerza social? Esto no era menester subrayarlo: sería una perogrullada. En todas esas lamentaciones

(*) El primer ensayo de esta serie titulado *Masas* fue incluído por el autor posteriormente en su obra *La rebelión de las masas*. (Véase el tomo IV de estas *Obras Completas*.)

se insinúa algo más. El que las usa expresa con ellas, cuando menos, su sorpresa de que el dinero tenga más fuerza de la que debía tener. ¿Y de dónde nos viene esta convicción, según la cual el dinero debía tener menos influencia de la que efectivamente posee? ¿Cómo no nos hemos habituado al hecho constante después de tantos, tantos siglos y siempre nos coge de nuevas?

Es, tal vez, el único poder social que al ser reconocido nos asquea. La misma fuerza bruta que suele indignarnos halla en nosotros un eco último de simpatía y estimación. Nos incita a repelerla creando una fuerza pareja, pero no nos da asco. Diríase que nos sublevan estos o los otros efectos de la violencia, pero ella misma nos parece un síntoma de salud, un magnífico atributo del ser viviente, y comprendemos que el griego la divinizase en Hércules.

Yo creo que esta sorpresa, siempre renovada, ante el poder del dinero encierra una porción de problemas curiosos, aún no aclarados. Las épocas en que más auténticamente y con más dolientes gritos se ha lamentado ese poderío son, entre sí, muy distintas. Sin embargo, puede descubrirse en ellas una nota común: son siempre épocas de crisis moral, tiempos muy transitorios entre dos etapas. Los principios sociales que rigieron una edad han perdido su vigor y aún no han madurado los que van a imperar la siguiente. ¿Cómo? ¿Será que el dinero no posee, en rigor, el poder que, deplorándolo, se le atribuye y que su influjo sólo es decisivo cuando los demás poderes organizadores de la sociedad se han retirado? Si así fuese entenderíamos un poco mejor esa extraña mezcla de sumisión y de asco que ante él siente la humanidad, esa sorpresa y esa insinuación perenne de que el poder ejercido no le corresponde. Por lo visto no lo debe tener, porque no es suyo, sino usurpado a las otras fuerzas ausentes.

La cuestión es sobremanera complicada y no es cosa de resolverla con cuatro palabras. Sólo como una posibilidad de interpretación va todo esto que digo. Lo importante es evitar la concepción económica de la historia, que allana toda la gracia del problema, haciendo de la historia entera una monótona consecuencia del dinero. Porque es demasiado evidente que en muchas épocas humanas el poder de éste fue muy reducido y otras energías ajenas a lo económico informaron la convivencia humana. Si hoy poseen el dinero los judíos y son los amos del mundo, también lo poseían en la Edad Media y eran la hez de Europa. No se diga que el dinero no era la forma principal de la riqueza, de la realidad económica en los tiempos feudales. Porque aun siendo esto verdad y calibrando en

la debida cifra el peso puramente económico del dinero en la dinámica de la economía medieval, no hay correspondencia entre la riqueza de aquellos judíos y su posición social. Los marxistas, para adobar las cosas según la pauta de su tesis, han menospreciado excesivamente la importancia de la moneda en la etapa precapitalista de la evolución económica, y ha sido forzoso luego rehacer la historia económica de aquella edad para mostrar la importancia efectiva que en los Estados medievales tenía el dinero hebreo.

Nadie, ni el más idealista, puede dudar de la importancia que el dinero tiene en la historia, pero tal vez pueda dudarse de que sea un poder primario y substantivo. Tal vez el poder social no depende normalmente del dinero, sino, viceversa, se reparte según se halle repartido el poder social y va al guerrero en la sociedad belicosa, pero va al sacerdote en la teocrática. El síntoma de un poder social auténtico es que cree jerarquías, que sea él quien destaca al individuo en el cuerpo público. Pues bien: en el siglo XVI, por mucho dinero que tuviese un judío, seguía siendo un infra-hombre, y en tiempo de César los «caballeros», que eran los más ricos como clase, no ascendían a la cima de la sociedad.

Parece lo más verosímil que sea el dinero un factor social secundario, incapaz por sí mismo de inspirar la gran arquitectura de la sociedad. Es una de las fuerzas principales que actúan en el equilibrio de todo edificio colectivo, pero no es la musa de su estilo tectónico. En cambio, si ceden los verdaderos y normales poderes históricos —raza, religión, política, ideas—, toda la energía social vacante es absorbida por él. Diríamos, pues, que cuando se volatilizan los demás prestigios queda siempre el dinero, que, a fuer de elemento material, no puede volatilizarse. O de otro modo: el dinero no manda más que cuando no hay otro principio que mande.

Así se explica esa nota común a todas las épocas sometidas al imperio crematístico que consiste en ser tiempos de transición. Muerta una constitución política y moral, se queda la sociedad sin motivo que jerarquice a los hombres. Ahora bien: esto es imposible. Contra la ingenuidad igualitaria es preciso hacer notar que la jerarquización es el impulso esencial de la socialización. Donde hay cinco hombres en estado normal se produce automáticamente una estructura jerarquizada. Cuál sea el principio de ésta es otra cuestión. Pero alguno tendrá que existir siempre. Si los normales faltan, un pseudoprincipio se encarga de modelar la jerarquía y definir las clases. Durante un momento —el siglo XVII—, en Holanda, el hombre más envidiado era el que poseía cierto raro tulipán. La fantasía humana, hostigada

por ese instinto irreprimible de jerarquía, inventa siempre algún nuevo tema de desigualdad.

Mas aun limitando de tal suerte la frase inicial que da ocasión a esta nota, yo me pregunto si hay alguna razón para afirmar que en nuestro tiempo goza el dinero de un poder social mayor que en sazón ninguna del pasado. También esta curiosidad es expuesta y difícil de satisfacer. Si nos dejamos ir, todo lo que pasa en nuestra hora nos parecerá único y excepcional en la serie de los tiempos. Hay, sin embargo, a mi juicio, una razón que da probabilidad clara a la sospecha de ser nuestro tiempo el más crematístico de cuantos fueron. Es también edad de crisis: los prestigios hace años aun vigentes han perdido su eficiencia. Ni la religión ni la moral dominan la vida social ni el corazón de la muchedumbre. La cultura intelectual y artística es valorada en menos que hace veinte años. Queda sólo el dinero. Pero, como he indicado, esto ha acaecido varias veces en la historia. Lo nuevo, lo exclusivo del presente es esta otra coyuntura. El dinero ha tenido, para su poder, un límite automático en su propia esencia. El dinero no es más que un medio para comprar cosas. Si hay pocas cosas que comprar, por mucho dinero que haya y muy libre que se encuentre su acción de conflictos con otras potencias, su influjo será escaso. Esto nos permite formar una escala con las épocas de crematismo y decir: el poder social del dinero —*ceteris paribus*— será tanto mayor cuantas más cosas haya que comprar, no cuanto mayor sea la cantidad del dinero mismo. Ahora bien: no hay duda que el industrialismo moderno, en su combinación con los fabulosos progresos de la técnica, ha producido en estos años un cúmulo tal de objetos mercables, de tantas clases y calidades, que puede el dinero desarrollar fantásticamente su esencia: el comprar.

En el siglo XVIII existían también grandes fortunas, pero había poco que comprar. El rico, si quería algo más que el breve repertorio de mercancías existente, tenía que inventar un apetito y el objeto que lo satisfaría, tenía que buscar el artífice que lo realizase y dejar tiempo para su fabricación. En todo este intrincamiento intercalado entre el dinero y el objeto se complicaba aquél con otras fuerzas espirituales —fantasía creadora de deseos en el rico, selección del artífice, labor técnica de éste, etc.— de que se hacía, sin quererlo, dependiente.

Ahora un hombre llega a una ciudad y a los cuatro días puede ser el más famoso y envidiado habitante de ella sin más que pasearse por delante de los escaparates, escoger los objetos mejores —el mejor automóvil, el mejor sombrero, el mejor encendedor, etc.— y com-

prarlos. Cabría imaginar un autómata provisto de un bolsillo en que metiese mecánicamente la mano y que llegara a ser el personaje más ilustre de la urbe.

El Sol, 15 de mayo de 1927.

JUVENTUD

I

Las variaciones históricas no proceden nunca de causas externas al organismo humano, al menos dentro de un mismo período zoológico. Si ha habido catástrofes telúricas —diluvios, sumersión de continentes, cambios súbitos y extremos de clima—, como en los mitos más arcaicos parece recordarse confusamente, el efecto por ellas producido trascendió los límites de lo histórico y trastornó la especie como tal. Lo más probable es que el hombre no ha asistido nunca a semejantes catástrofes. La existencia ha sido, por lo visto, siempre muy cotidiana. Los cambios más violentos que nuestra especie ha conocido, los períodos glaciales, no tuvieron carácter de gran espectáculo. Basta que durante algún tiempo la temperatura media del año descienda cinco o seis grados para que la glacialización se produzca. En definitiva, que los veranos sean un poco más frescos. La lentitud y suavidad de este proceso da tiempo a que el organismo reaccione, y esta reacción desde dentro del organismo al cambio físico del contorno es la verdadera variación histórica. Conviene abandonar la idea de que el medio mecánicamente modela vida; por tanto, de que la vida sea un proceso de fuera a dentro. Las modificaciones externas actúan sólo como excitantes de modificaciones intraorgánicas; son, más bien, preguntas a que el ser vivo responde con un amplio margen de originalidad imprevisible. Cada especie y aun cada variedad y aun cada individuo aprontará una respuesta más o menos diferente, nunca idéntica. Vivir, en suma, es una operación que se hace de dentro a fuera, y por eso las causas o principios de sus variaciones hay que buscarlas en el interés del organismo.

Pensando así, había de parecerme sobremanera verosímil que en los más profundos y amplios fenómenos históricos aparezca más

o menos claro el decisivo influjo de las diferencias biológicas más elementales. La vida es masculina o femenina, es joven o es vieja. ¿Cómo se puede pensar que estos módulos elementalísimos y divergentes de la vitalidad no sean gigantescos poderes plásticos de la historia? Fue, a mi juicio, uno de los descubrimientos sociológicos más importantes el que se hizo, va para treinta años, cuando se advirtió que la organización social más primitiva no es sino la impronta en la masa colectiva de esas grandes categorías vitales: sexos y edades. La estructura más primitiva de la sociedad se reduce a dividir los individuos que la integran en hombres y mujeres y cada una de estas clases sexuales (1) en niños, jóvenes y viejos, en clases de edad. Las formas biológicas mismas fueron, por decirlo así, las primeras instituciones.

Masculinidad y feminidad, juventud y senectud son dos parejas de potencias antagónicas. Cada una de esas potencias significa la movilización de la vida toda en un sentido divergente del que lleva su contraria. Vienen a ser como estilos diversos del vivir. Y como todos coexisten en cualquier instante de la historia, se produce entre ellos una colisión, un forcejeo en que intenta cada cual arrastrar en su sentido, íntegra, la existencia humana. Para comprender bien una época es preciso determinar la ecuación dinámica que en ella dan esas cuatro potencias y preguntar: ¿Quién puede más? ¿Los jóvenes o los viejos, es decir, los hombres maduros? ¿Lo varonil o lo femenino? Es sobremanera interesante perseguir en los siglos los desplazamientos del poder hacia una u otra de esas potencias. Entonces se advierte lo que de antemano debía presumirse: que, siendo rítmica toda vida, lo es también la histórica, y que los ritmos fundamentales son precisamente los biológicos, es decir, que hay épocas en que predomina lo masculino y otras señoreadas por los instintos de la feminidad, que hay tiempos de jóvenes y tiempos de viejos.

En el ser humano la vida se duplica, porque al intervenir la conciencia la vida primaria se refleja en ella: es interpretada por ella en forma de idea, imagen, sentimiento. Y como la historia es, ante todo, historia de la mente, del alma, lo interesante será describir la proyección en la conciencia de esos predominios rítmicos. La lucha misteriosa que mantienen en las secretas oficinas del organismo la juventud y la senectud, la masculinidad y la feminidad, se refleja en la conciencia bajo la especie de preferencias y desdenes. Llega

---

(1) **Hasta el punto de existir en ciertos pueblos primitivos dos idiomas, uno que hablan sólo los hombres y otro sólo para las mujeres.**

una época que prefiere, que estima más las calidades de la vida joven y pospone, desestima las de la vida madura o bien halla la gracia máxima en los modos femeninos frente a los masculinos. ¿Por qué acontecen estas variaciones de la preferencia, a veces súbitas? He aquí una cuestión sobre la cual no podemos aún decir una sola palabra clara (1).

Lo que sí me parece evidente es que nuestro tiempo se caracteriza por el extremo predominio de los jóvenes. Es sorprendente que en pueblos tan viejos como los nuestros y después de una guerra más triste que heroica, tome la vida de pronto un cariz de triunfante juventud. En realidad, como tantas otras cosas, este imperio de los jóvenes venía preparándose desde 1890, desde el *fin de siècle*. Hoy de un sitio, mañana de otro, fueron desalojados la madurez y la ancianidad: en su puesto se instalaba el hombre joven con sus peculiares atributos.

Yo no sé si este triunfo de la juventud será un fenómeno pasajero o una actitud profunda que la vida humana ha tomado y que llegará a calificar toda una época. Es preciso que pase algún tiempo para poder aventurar este pronóstico. El fenómeno es demasiado reciente y aún no se ha podido ver si esta nueva vida *in modo juventutis* será capaz de lo que luego diré, sin lo cual no es posible la perduración de su triunfo. Pero si fuésemos a atender sólo el aspecto del momento actual, nos veremos forzados a decir: ha habido en la historia otras épocas en que han predominado los jóvenes, pero nunca entre las bien conocidas (2) el predominio ha sido tan extremado y exclusivo. En los siglos clásicos de Grecia la vida toda se organiza en torno al efebo, pero junto a él, y como potencia compensatoria, está el hombre maduro que le educa y dirige. La pareja Sócrates-Alcibíades simboliza muy bien la ecuación dinámica de juventud y madurez

---

(1) Hay, sin duda, un factor que colabora en estos cambios como en todos los del organismo vivo, pero me resisto a considerarlo decisivo. Es el contraste. La vida tiene la condición inexorable de cansarse, de embotarse para un estímulo y, al propio tiempo, rehabilitarse para el estímulo opuesto. Si en un estilo pictórico las figuras aparecen en posición vertical, es sumamente probable que poco tiempo después surgirá otro estilo con las figuras en posición diagonal (cambio de la pintura italiana de 1500 a 1600).

(2) No se explica, a mi juicio, el origen de ciertas cosas humanas, entre ellas el Estado, si no se supone en épocas muy primitivas una etapa de enorme predominio de los jóvenes que ha dejado, en efecto, muchos vestigios positivos en pueblos salvajes del presente. (Véase «El origen deportivo del Estado», en el tomo II de estas *Obras Completas*.)

desde el siglo v al tiempo de Alejandro. El joven Alcibíades triunfa sobre la sociedad, pero es a condición de servir al espíritu que Sócrates representa. De este modo la gracia y el vigor juveniles son puestos al servicio de algo más allá de ellos que les sirve de norma, de incitación y de freno. Roma, en cambio, prefiere el viejo al joven y se somete a la figura del senador, del padre de familia. El «hijo», sin embargo, el joven actúa siempre frente al senador en forma de oposición. Los dos nombres que enuncian los partidos de la lucha multisecular aluden a esta dualidad de potencias: patricios y proletarios. Ambos significan «hijos», pero los unos son hijos de padre ciudadano, casado según ley de Estado y por ello herederos de bienes, al paso que el proletario es hijo en el sentido de la carne, no es hijo de «alguien» reconocido, es mero descendiente y no heredero, prole. (Como se ve, la traducción exacta de patricio sería hidalgo).

Para hallar otra época de juventud como la nuestra, fuera preciso descender hasta el Renacimiento. Repase el lector raudamente la serie de sazones europeas. El romanticismo que, con una u otra intensidad, impregna todo el siglo XIX, puede parecer en su iniciación un tiempo de jóvenes. Hay en él, efectivamente, una subversión contra el pasado y es un ensayo de afirmarse a sí misma la juventud. La Revolución había hecho tabla rasa de la generación precedente y permitió durante quince años que ocupasen todas las eminencias sociales hombres muy mozos. El jacobino y el general de Bonaparte son muchachos. Sin embargo, ofrece este tiempo el ejemplo de un falso triunfo juvenil y el romanticismo pondrá de manifiesto su carencia de autenticidad. El joven revolucionario es sólo el ejecutor de las viejas ideas confeccionadas en los dos siglos anteriores. Lo que el joven afirma entonces no es su juventud, sino principios recibidos: nada tan representativo como el Robespierre, el viejo de nacimiento. Cuando en el romanticismo se reacciona contra el siglo XVIII es para volver a un pasado más antiguo, y los jóvenes al mirar dentro de sí sólo hallan desgana vital. Es la época de los *blasés*, de los suicidios, del aire prematuramente caduco en el andar y en el sentir. El joven imita en sí al viejo, prefiere sus actitudes fatigadas y se apresura a abandonar su mocedad. Todas las generaciones del siglo XIX han aspirado a ser maduras lo antes posible y sentían una extraña vergüenza de su propia juventud. Compárese con los jóvenes actuales —varones y hembras— que tienden a prolongar ilimitadamente su muchachez y se instalan en ella como definitivamente.

Si damos un paso atrás caemos en el siglo *vieillot* por excelencia,

el XVIII, que abomina de toda calidad juvenil, detesta el sentimiento y la pasión, el cuerpo elástico y nudo. Es el siglo de entusiasmo por los decrépitos, que se estremece al paso de Voltaire, cadáver viviente que pasa sonriendo a sí mismo en la sonrisa innumerable de sus arrugas. Para extremar tal estilo de vida se finge en la cabeza la nieve de la edad y la peluca empolvada cubre toda frente primaveral —hombre o mujer— con una suposición de sesenta años.

Al llegar al siglo XVII en este virtual retroceso, tenemos que preguntarnos, ingenuamente sorprendidos: ¿Dónde se han marchado los jóvenes? Cuanto vale en esta edad parece tener cuarenta años: el traje, el uso, los modales son sólo adecuados a gentes de esta edad. De Ninón se estima la madurez, no la confusa juventud. Domina la centuria Descartes, vestido a la española, de negro. Se busca doquiera la *raison* e interesa más que nada la teología: jesuítas contra Jansenio. Pascal, el niño genial, es genial porque anticipa la ancianidad de los geómetras.

El Sol, 9 de junio de 1927.

II

Todo gesto vital, o es un gesto de dominio o un gesto de servidumbre. *Tertium non datur*. El gesto de combate que parece interpolarse entre ambos pertenece, en rigor, a uno u otro estilo. La guerra ofensiva va inspirada por la seguridad en la victoria y anticipa el dominio. La guerra defensiva suele emplear tácticas viles, porque en el fondo de su alma el atacado estima más que a sí mismo al ofensor. Esta es la causa que decide uno u otro estilo de actitud.

El gesto servil lo es porque el ser no gravita sobre sí mismo, no está seguro de su propio valer y en todo instante vive comparándose con otros. Necesita de ellos en una u otra forma; necesita de su aprobación para tranquilizarse, cuando no de su benevolencia y su perdón. Por eso el gesto lleva siempre una referencia al prójimo. Servir es llenar nuestra vida de actos que tienen valor sólo porque otro ser los aprueba o aprovecha. Tienen sentido mirados desde la vida de este otro ser, no desde la vida nuestra. Y ésta es, en principio, la servidumbre: vivir desde otro, no desde sí mismo.

El estilo de dominio, en cambio, no implica la victoria. Por eso

aparece con más pureza que nunca en ciertos casos de guerra defensiva que concluyeron con la completa derrota del defensor. El caso de Numancia es ejemplar. Los numantinos poseen una fe inquebrantable en sí mismos. Su larga campaña frente a Roma comenzó por ser de ofensiva. Despreciaban al enemigo y, en efecto, lo derrotaban una vez y otra (1). Cuando más tarde, recogiendo y organizando mejor sus fuerzas superiores, Roma aprieta a Numancia, ésta, se dirá, toma la defensiva, pero, propiamente, no se defiende, sino que más bien se aniquila, se suprime. El hecho material de la superioridad de fuerzas en el enemigo invita al pueblo de alma dominante a preferir su propia anulación. Porque sólo sabe vivir desde sí mismo, y la nueva forma de existencia que el destino le propone —servidumbre— le es inconcebible, le sabe a negación del vivir mismo; por tanto, es la muerte.

En las generaciones anteriores la juventud vivía preocupada de la madurez. Admiraba a los mayores, recibía de ellos las normas —en arte, ciencia, política, usos y régimen de vida—, esperaba su aprobación y temía su enojo. Sólo se entregaba a sí misma, a lo que es peculiar de tal edad, subrepticiamente y como al margen. Los jóvenes sentían su propia juventud como una transgresión de lo que es debido. Objetivamente se manifestaba esto en el hecho de que la vida social no estaba organizada en vista de ellos. Las costumbres, los placeres públicos habían sido ajustados al tipo de vida propio para las personas maduras, y ellos tenían que contentarse con las zurrapas que éstas les dejaban o lanzarse a la calaverada. Hasta en el vestir se veían forzados a imitar a los viejos: las modas estaban inspiradas en la conveniencia de la gente mayor. Las muchachas soñaban con el momento en que se pondrían «de largo», es decir, en que adoptarían el traje de sus madres. En suma, la juventud vivía en servidumbre de la madurez.

El cambio acaecido en este punto es fantástico. Hoy la juventud parece dueña indiscutible de la situación, y todos sus movimientos van saturados de dominio. En su gesto trasparece bien claramente que no se preocupa lo más mínimo de la otra edad. El joven actual habita hoy su juventud con tal resolución y denuedo, con tal aban-

(1) El que quisiera contarnos con algún detalle la guerra de Numancia, las consecuencias que trajo para la vida romana, cambios políticos, reforma de las instituciones, etc., haría una buena obra, Porque el paralelismo con el momento presente de España es sorprendente y luminoso.

dono y seguridad, que parece existir sólo en ella. Le trae perfectamente sin cuidado lo que piense de ella la madurez; es más: ésta tiene a sus ojos un valor próximo a lo cómico.

Se han mudado las tornas. Hoy el hombre y la mujer maduros viven casi azorados, con la vaga impresión de que casi no tienen derecho a existir. Advierten la invasión del mundo por la mocedad como tal y comienzan a hacer gestos serviles. Por lo pronto, la imitan en el vestir. (Muchas veces he sostenido que las modas no eran un hecho frívolo, sino un fenómeno de gran trascendencia histórica, obediente a causas profundas. El ejemplo presente aclara con sobrada evidencia esa afirmación.)

Las modas actuales están pensadas para cuerpos juveniles, y es tragicómica la situación de padres y madres que se ven obligados a imitar a sus hijos e hijas en lo indumentario. Los que ya estamos muy en la cima de la vida nos encontramos con la inaudita necesidad de tener que desandar un poco del camino de la vida, como si lo hubiésemos errado, y hacernos —de grado o no— más jóvenes de lo que somos. No se trata de fingir una mocedad que se ausenta de nuestra persona, sino que el módulo adoptado por la vida objetiva es el juvenil y nos fuerza a su adopción. Como con el vestir acontece con todo lo demás. Los usos, placeres, costumbres, modales, están cortados a la medida de los efebos.

Es curioso, formidable el fenómeno e invita a esa humildad y devoción ante el poder, a la vez creador e irracional, de la vida que yo fervorosamente he recomendado durante toda la mía. Nótese que en toda Europa la existencia social está hoy organizada para que puedan vivir a gusto sólo los jóvenes de las clases medias. Los mayores y las aristocracias se han quedado fuera de la circulación vital, síntoma en que se anudan dos factores distintos —juventud y masa— dominantes en la dinámica de este tiempo. El régimen de vida media se ha perfeccionado —por ejemplo, los placeres—, y, en cambio, las aristocracias no han sabido crearse nuevos refinamientos que las distancien de la masa. Sólo queda para ellas la compra de objetos más caros, pero del mismo tipo general que los usados por el hombre medio. Las aristocracias, desde 1800 en lo político y desde 1900 en lo social, han sido arrolladas, y es ley de la historia que las aristocracias no pueden ser arrolladas sino cuando previamente han caído en irremediable degeneración.

Pero hay un hecho que subraya más que otro alguno este triunfo de la juventud y revela hasta qué punto es profundo el trastorno de valores en Europa. Me refiero al entusiasmo por el cuerpo. Cuando

se piensa en la juventud, se piensa ante todo en el cuerpo. Por varias razones: en primer lugar, el alma tiene un frescor más prolongado, que a veces llega a ornar la vejez de la persona; en segundo lugar, el alma es más perfecta en cierto momento de la madurez que en la juventud. Sobre todo, el espíritu —inteligencia y voluntad— es, sin duda, más vigoroso en la plena cima de la vida que en su etapa ascensional. En cambio, el cuerpo tiene su flor —su *akmé*, decían los griegos— en la estricta juventud, y, viceversa, decae infaliblemente cuando ésta se traspone. Por eso, desde un punto de vista superior a las oscilaciones históricas, por decirlo así, *sub specie aeternitatis*, es indiscutible que la juventud rinde la mayor delicia al ser mirada, y la madurez, al ser escuchada. Lo admirable del mozo es su exterior; lo admirable del hombre hecho es su intimidad.

Pues bien: hoy se prefiere el cuerpo al espíritu. No creo que haya síntoma más importante en la existencia europea actual. Tal vez las generaciones anteriores han rendido demasiado culto al espíritu y —salvo Inglaterra— han desdeñado excesivamente a la carne. Era conveniente que el ser humano fuese amonestado y se le recordarse que no es sólo alma, sino unión mágica de espíritu y cuerpo.

El cuerpo es por sí puerilidad. El entusiasmo que hoy despierta ha inundado de infantilismo la vida continental, ha aflojado la tensión de intelecto y voluntad en que se retorció el siglo XIX, arco demasiado tirante hacia metas demasiado problemáticas. Vamos a descansar un rato en el cuerpo. Europa —cuando tiene ante sí los problemas más pavorosos— se entrega a unas vacaciones. Brinda elástico el músculo del cuerpo desnudo detrás de un balón que declara francamente su desdén a toda trascendencia volando por el aire con aire en su interior.

Las Asociaciones de estudiantes alemanes han solicitado enérgicamente que se reduzca el plan de estudios universitarios. La razón que daban no era hipócrita: urgía disminuir las horas de estudio porque ellos necesitaban el tiempo para sus juegos y diversiones, para «vivir la vida».

Este gesto dominante que hoy hace la juventud me parece magnífico. Sólo me ocurre una reserva mental. Entrega tan completa a su propio momento es justa en cuanto afirma el derecho de la mocedad como tal, frente a su antigua servidumbre. Pero ¿no es exorbitante? La juventud, estadio de la vida, tiene derecho a sí misma; pero a fuer de estadio va afectada inexorablemente de un

carácter transitorio. Encerrándose en sí misma, cortando los puentes y quemando las naves que conducen a los estadios subsecuentes, parece declararse en rebeldía y separatismo del resto de la vida. Si es falso que el joven no debe hacer otra cosa que prepararse a ser viejo, tampoco es parvo error eludir por completo esta cautela. Pues es el caso que la vida, objetivamente, necesita de la madurez; por tanto, que la juventud también la necesita. Es preciso organizar la existencia: ciencia, técnica, riqueza, saber vital, creaciones de todo orden, son requeridas para que la juventud pueda alojarse y divertirse. La juventud de ahora, tan gloriosa, corre el riesgo de arribar a una madurez inepta. Hoy goza el ocio floreciente que le han creado generaciones sin juventud (1).

Mi entusiasmo por el cariz juvenil que la vida ha adoptado no se detiene más que ante este temor. ¿Qué van a hacer a los cuarenta años los europeos futbolistas? Porque el mundo es ciertamente un balón, pero con algo más que aire dentro.

El Sol, 19 de junio de 1927.

¿MASCULINO O FEMENINO?

I

No hay duda que nuestro tiempo es tiempo de jóvenes. El péndulo de la historia, siempre inquieto, asciende ahora por el cuadrante «mocedad». El nuevo estilo de vida ha comenzado no hace mucho, y ocurre que la generación próxima ya a los cuarenta años ha sido una de las más infortunadas que han existido. Porque cuando era joven reinaban todavía en Europa los viejos, y ahora que ha entrado en la madurez encuentra que se ha transferido el imperio

(1) Desde un punto de vista más general, que, por lo tanto, no contradice lo dicho ahora, tiene sentido decir que la vida no es sino juventud, o que en la juventud culmina la vida, o que vivir es ser joven y lo demás es desvivir. Pero esto vale para un concepto más minucioso de juventud que el usado habitualmente y a que este ensayo se acoge.

a la mocedad. Le ha faltado, pues, la hora de triunfo y dominio, la sazón de grata coincidencia con el orden reinante en la vida. En suma: que ha vivido siempre al revés que el mundo y, como el esturión, ha tenido que nadar sin descanso contra la corriente del tiempo. Los más viejos y los más jóvenes desconocen este duro destino de no haber flotado nunca; quiero decir de no haberse sentido nunca la persona como llevada por un elemento favorable, sino que un día tras otro y lustro tras lustro tuvo que vivir en vilo, sosteniéndose a pulso sobre el nivel de la existencia. Pero tal vez esta misma imposibilidad de abandonarse un solo instante la ha disciplinado y purificado sobremanera. Es la generación que ha combatido más, que ha ganado en rigor más batallas y ha gozado menos triunfos (1).

Mas dejemos por ahora intacto el tema de esa generación intermediaria y retengamos la atención sobre el momento actual. No basta decir que vivimos en tiempo de juventud. Con ello no hemos hecho más que definirlo dentro del ritmo de las edades. Pero a la vera de éste actúa sobre la sustancia histórica el ritmo de los sexos. ¡Tiempo de juventud! Perfectamente. Pero ¿masculino o femenino? El problema es más sutil, más delicado—casi indiscreto. Se trata de filiar el sexo de una época.

Para acertar en ésta, como en todas las empresas de la psicología histórica, es preciso tomar un punto de vista elevado, libertarse de ideas angostas sobre lo que es masculino y lo que es femenino. Ante todo, es urgente desasirse del trivial error que entiende la masculinidad principalmente en su relación con la mujer. Para quien piense así es muy masculino el caballero bravucón que se ocupa ante todo en cortejar a las damas y hablar de las buenas hembras. Este era el tipo de varón dominante hacia 1890: traje barroco, grandes levitas cuyas haldas capeaban al viento, plastrón, barba de mosquetero, cabello en volutas, un duelo al mes. (El buen fisonomista de las modas descubre pronto la idea que inspiraba a ésta: la ocultación del cuerpo viril bajo una profusa vegetación de tela y pelambre. Quedaban sólo a la vista, manos, nariz y ojos. El resto era falsificación, literatura textil, peluquería. Es una época de pro-

(1) Un ejemplo de esos combates en que la victoria efectiva no ha dado, sin embargo, el triunfo al combatiente, puede verse en el orden público. Los que han combatido y en realidad vencido a la vieja política pseudoparlamentaria, han sido los «intelectuales» de esta generación. Y, sin embargo, por razones de curioso espejismo histórico, el triunfo lo han gozado quienes no combatieron nunca ese régimen mientras fue poderoso.

funda insinceridad: discursos parlamentarios y prosa de «artículo de fondo».) (1).

El hecho de que al pensar en el hombre se destaque primeramente su afán hacia la mujer revela, sin más, que en esa época predominaban los valores de feminidad. Sólo cuando la mujer es lo que más se estima y encanta tiene sentido apreciar al varón por el servicio y culto que a ésta rinda. No hay síntoma más evidente de que lo masculino, como tal, es preterido y desestimado. Porque así como la mujer no puede en ningún caso ser definida sin referirla al varón, tiene éste el privilegio de que la mayor y mejor porción de sí mismo es independiente por completo de que la mujer exista o no. Ciencia, técnica, guerra, política, deporte, etc., son cosas en que el hombre se ocupa con el centro vital de su persona, sin que la mujer tenga intervención sustantiva. Este privilegio de lo masculino, que le permite en amplia medida bastarse a sí mismo, acaso parezca irritante. Es posible que lo sea. Yo no lo aplaudo ni lo vitupero, pero tampoco lo invento. Es una realidad de pri nera magnitud con que la Naturaleza, inexorable en sus voluntades, nos obliga a contar.

La veracidad, pues, me fuerza a decir que todas las épocas masculinas de la historia se caracterizan por la falta de interés hacia la mujer. Ésta queda relegada al fondo de la vida, hasta el punto de que el historiador, forzado a una óptica de lejanía, apenas si la ve. En el haz histórico aparecen sólo hombres, y, en efecto, los hombres viven a la sazón sólo con hombres. Su trato normal con la mujer queda excluído de la zona diurna y luminosa en que acontece lo más valioso de la vida, y se recoge en la tiniebla, en el subterráneo de las horas inferiores, entregadas a los puros instintos—sensualidad, paternidad, familiaridad. Egregia ocasión de masculinidad fue el siglo de Pericles, siglo sólo para hombres. Se vive en público: ágora, gimnasio, campamento, trirreme. El hombre maduro asiste a los juegos de los efebos desnudos y se habitúa a discernir las más finas calidades de la belleza varonil, que el escultor va a comentar en el mármol. Por su parte, el adolescente bebe en el aire ático la fluencia de palabras agudas que brota de los viejos dialecticos, sentados en los pórticos con la cayada en la axila. ¿La mujer?..., Sí; a última hora, en el banquete varonil, hace su entrada bajo la

---

(1) El día que se haga en serio la historia del último siglo se verá que esa generación es la efectivamente culpable del desarreglo actual de Europa.

especie de flautistas y danzarinas que ejecutan sus humildes destrezas, al fondo, muy al fondo de la escena, como sostén y pausa a la conversación que languidece. Alguna vez, la mujer se adelanta un poco: Aspasia. ¿Por qué? Porque ha aprendido el saber de los hombres, porque se ha masculinizado.

Aunque el griego ha sabido esculpir famosos cuerpos de mujer, su interpretación de la belleza femenina no logró desprenderse de la preferencia que sentía por la belleza del varón. La Venus de Milo es una figura másculo-femínea, una especie de atleta con senos. Y es un ejemplo de cómica insinceridad que haya sido propuesta imagen tal al entusiasmo de los europeos durante el siglo XIX, cuando más ebrios vivían de romanticismo y de fervor hacia la pura, extremada feminidad. El canon del arte griego quedó inscrito en las formas del muchacho deportista y cuando esto no le bastó prefirió soñar con el hermafrodita. (Es curioso advertir que la sensualidad primeriza del niño le hace normalmente soñar con el hermafrodita; cuando más tarde separa la forma masculina de la femenina sufre —por un instante— amarga desilusión. La forma femenina le parece como una mutilación de la masculina; por tanto, como algo incompleto y vulnerado). (1).

Sería un error atribuir este masculinismo, que culmina en el siglo de Pericles, a una nativa ceguera del hombre griego para los valores de feminidad, y oponerle el presunto rendimiento del germano ante la mujer. La verdad es que en otras épocas de Grecia anteriores a la clásica triunfó lo femenino, como en ciertas etapas del germanismo domina lo varonil. Precisamente aclara mejor que otro ejemplo la diferencia entre épocas de uno y otro sexo lo acontecido en la Edad Media, que por sí misma se divide en dos porciones: la primera, masculina; la segunda, desde el siglo XII, femenina.

En la primera Edad Media la vida tiene más rudo cariz. Es preciso guerrear cotidianamente, y a la noche, compensar el esfuerzo con el abandono y el frenesí de la orgía. El hombre vive casi siempre en campamentos, sólo con otros hombres, en perpetua emulación con ellos sobre temas viriles: esgrima, caballería, caza, bebida. El hombre, como dice un texto de la época, no «debe separarse hasta la muerte de la crin de su caballo y pasará su vida a la sombra

---

(1) Tengo idea de que Freud se ocupa minuciosamente de este hecho. Como hace dieciséis años que leí a este autor, no recuerdo bien en qué obra trata del asunto; pero con alguna probabilidad dirijo al lector hacia la que entonces se titulaba *Tres ensayos sobre teoría sexual.*

de la lanza». Todavía en tiempo de Dante algunos nobles, los Lamberti, los Soldadieri, conservaban, en efecto, el privilegio de ser enterrados a caballo (1).

En tal paisaje moral, la mujer carece de papel y no interviene en lo que podemos llamar vida de primera clase. Entendámonos: en todas las épocas se ha deseado a la mujer, pero no en todas se la ha estimado. Así en esta bronca edad. La mujer es botín de guerra. Cuando el germano de estos siglos se ocupa en idealizar la mujer, imagina la walkiria, la hembra beligerante, virago musculosa que posee actitudes y destrezas de varón.

Esta existencia de áspero régimen crea las bases primeras, el subsuelo del porvenir europeo. Merced a ella se ha conseguido ya en el siglo XII acumular alguna riqueza, contar con un poco de orden, de paz, de bienestar. Y he aquí que rápidamente, como en ciertas jornadas de primavera, cambia la faz de la historia. Los hombres empiezan a pulirse en la palabra y en el modal. Ya no se aprecia el ademán bronco, sino el gesto mesurado, grácil. A la continua prudencia sustituye el *solatz e deport* —que quiere decir conversación y juego. La mutación se debe al ingreso de la mujer en el escenario de la vida pública. La Corte de los Carolingios era exclusivamente masculina. Pero en el siglo XII las altas damas de Provenza y Borgoña tienen la audacia sorprendente de afirmar, frente al Estado de los guerreros y frente a la Iglesia de los clérigos, el valor específico de la pura feminidad. Esta nueva forma de vida pública, donde la mujer es el centro, contiene el germen de lo que, frente a Estado e Iglesia, se va a llamar siglos más tarde «sociedad». Entonces se llamó «corte»; pero no como la antigua corte de guerra y de justicia, sino «corte de amor». Se trata, nada menos, de todo un nuevo estilo de cultura y de vida...

El Sol, 26 de junio de 1927.

---

(1) Véase la *Crónica*, de Fra Salimbene. (Parma, 1857, págs. 94-102.)

II

Se trata, nada menos, de todo un nuevo estilo de cultura y de vida. Porque hasta el siglo XII no se había encontrado la manera de afirmar la delicia de la existencia, de lo mundanal frente al enérgico «tabú» que sobre todo lo terreno había hecho caer la Iglesia. Ahora aparece la «cortezia» triunfando de la «clerezia». Y la «cortezia» es ante todo el régimen de vida que va inspirado por el entusiasmo hacia la mujer. Se ve en ella la norma y el centro de la creación. Sin la violencia del combate o del anatema, suavísimamente, la feminidad se eleva a máximo poder histórico. ¿Cómo aceptan este yugo el guerrero y el sacerdote, en cuyas manos se hallaban todos los medios de la lucha? No cabe más claro ejemplo de la fuerza indomable que el «sentir del tiempo» posee. En rigor, es tan poderoso que no necesita combatir. Cuando llega, montado sobre los nervios de una nueva generación, sencillamente se instala en el mundo como en una propiedad indiscutida.

La vida del varón pierde el módulo de la etapa masculina y se conforma al nuevo estilo. Sus armas prefieren al combate la justa y el torneo, que están ordenados para ser vistos por las damas. Los trajes de los hombres comienzan a imitar las líneas del traje femenino, se ajustan a la cintura y se descotan bajo el cuello. El poeta deja un poco la gesta en que se canta al héroe varonil y tornea la trova que ha sido inventada

sol per domnas lauzar (1)

El caballero desvía sus ideas feudales hacia la mujer y decide servir a una dama, cuya cifra pone en el escudo. De esta época proviene el culto a la Virgen María, que proyecta en las regiones trascendentes la entronización de lo femenino, acontecida en el orden sublunar. La mujer se hace ideal del hombre, y llega a ser la forma de todo ideal. Por eso en tiempo de Dante la figura femenina absorbe el oficio alegórico de todo lo sublime, de todo lo aspirado. Al fin y al cabo, consta por el Génesis que la mujer no está hecha de barro, como el varón, sino que está hecha de sueño de varón.

---

(1) *Sólo para alabar a las damas*, dice el trovador Giraud de Bornelh.

Ejercitada la pupila en estos esquemas de pretérito, que fácilmente podríamos multiplicar, se vuelve al panorama actual y reconoce al punto que nuestro tiempo no es sólo tiempo de juventud, sino de juventud masculina. El amo del mundo es hoy el muchacho. Y lo es, no porque lo haya conquistado, sino a fuerza de desdén. La mocedad masculina se afirma a sí misma, se entrega a sus gustos y apetitos, a sus ejercicios y preferencias, sin preocuparse del resto, sin acatar o rendir culto a nada que no sea su propia juventud. Es sorprendente la resolución y la unanimidad con que los jóvenes han decidido no «servir» a nada ni a nadie, salvo a la idea misma de la mocedad. Nada parecería hoy más obsoleto que el gesto rendido y curvo con que el caballero bravucón de 1890 se acercaba a la mujer para decirle una frase galante, retorcida como una viruta. Las muchachas han perdido el hábito de ser galanteadas, y ese gesto en que hace treinta años rezumaban todas las resinas de la virilidad, les olería hoy a afeminamiento.

Porque la palabra afeminado tiene dos sentidos muy diversos. Por uno de ellos significa el hombre anormal que fisiológicamente es un poco mujer. Estos individuos monstruosos existen en todos los tiempos, como desviación fisiológica de la especie, y su carácter patológico les impide representar la normalidad de ninguna época. Pero en su otro sentido, «afeminado» significa sencillamente *homme á femmes*, el hombre muy preocupado de la mujer, que gira en torno de ella y dispone sus actitudes y persona en vista de un público femenino. En tiempos de este sexo, esos hombres parecen muy hombres; pero cuando sobrevienen etapas de masculinismo se descubre lo que en ellos hay de efectivo afeminamiento, pese a su aspecto de matamoros.

Hoy, como siempre que los valores masculinos han predominado, el hombre estima su figura más que la del sexo contrario, y consecuentemente, cuida su cuerpo y tiende a ostentarlo. El viejo «afeminado» llama a este nuevo entusiasmo de los jóvenes por el cuerpo viril y a ese esmero con que lo tratan afeminamiento, cuando es todo lo contrario. Los muchachos conviven juntos en los estadios y áreas de deporte. No les interesa más que su juego y la mayor o menor perfección en las posturas o en la destreza. Conviven, pues, en perfecto concurso y emulación, que versan sobre calidades viriles. A fuerza de contemplarse en los ejercicios donde el cuerpo aparece exento de falsificaciones textiles, adquieren una fina percepción de la belleza física varonil, que cobra a sus ojos un valor enorme. Nótese que sólo se estima la excelencia en las cosas de que se entiende.

Sólo estas excelencias, claramente percibidas, arrastran el ánimo y lo sobrecogen (1).

De aquí que las modas masculinas hayan tendido estos años a subrayar la arquitectura muscular del hombre joven, simplificando un tipo de traje tan poco propicio para ello como el heredado del siglo XIX. Era menester que bajo los tubos o cilindros de tela en que este horrible traje consiste, se afirmase el cuerpo del futbolista.

Tal vez desde los tiempos griegos no se ha estimado tanto la belleza masculina como ahora. Y el buen observador nota que nunca las mujeres han hablado tanto y con tal descaro como ahora de los hombres guapos. Antes, sabían callar su entusiasmo por la belleza de un varón, si es que la sentían. Pero, además, conviene apuntar que la sentían mucho menos que en la actualidad. Un viejo psicólogo habituado a meditar sobre estos asuntos, sabe que el entusiasmo de la mujer por la belleza corporal del hombre, sobre todo por la belleza fundada en la corrección atlética, no es casi nunca espontáneo. Al oír hoy con tanta frecuencia el cínico elogio del hombre guapo brotando de labios femeninos, en vez de colegir ingenuamente y sin más: «A la mujer de 1927 le gustan superlativamente los hombres guapos», hace un descubrimiento más hondo: la mujer de 1927 ha dejado de acuñar los valores por sí misma y acepta un punto de vista de los hombres que en esta fecha sienten, en efecto, entusiasmo por la espléndida figura del atleta. Ve, pues, en ello un síntoma de primera categoría, que revela el predominio del punto de vista varonil.

No sería objeción contra éste que alguna lectora, perescrutando sinceramente en su interior, reconociese que no se daba cuenta de ser influída en su estima de la belleza masculina por el aprecio que de ella hacen los jóvenes. De todo aquello que es un impulso colectivo y empuja la vida histórica entera en una u otra dirección no nos damos cuenta nunca, como no nos damos cuenta del movimiento estelar que lleva nuestro planeta, ni de la faena química en que se ocupan nuestras células. Cada cual cree vivir por su cuenta, en virtud de razones que supone personalísimas. Pero el hecho es que bajo esa superficie de nuestra conciencia actúan las grandes fuerzas anónimas, los poderosos alisios de la historia, soplos gigantes que nos movilizan a su capricho.

(1) Por esto la estimación del escritor en España es siempre falsa y más bien obra de la buena voluntad que de sincero entusiasmo. En cambio, en Francia tiene el escritor un formidable poder social. Simplemente, porque los franceses entienden de literatura.

Tampoco sabe bien la mujer de hoy por qué fuma, por qué se viste como se viste, por qué se afana en deportes físicos. Cada una podrá dar su razón diferente, que tendrá alguna verdad, pero no la bastante. Es mucha casualidad que al presente el régimen de la existencia femenina en los órdenes más diversos coincida siempre en esto: la asimilación al hombre. Si en el siglo XII el varón se vestía como la mujer y hacía bajo su inspiración versitos dulcifluos, hoy la mujer imita al hombre en el vestir y adopta sus ásperos juegos. La mujer procura hallar en su corporeidad las líneas del otro sexo. Por eso lo más característico de las modas actuales no es la exigüidad del encubrimiento, sino todo lo contrario. Basta comparar el traje de hoy con el usado en la época de otro Directorio mayor —1800— para descubrir la esencia variante, tanto más expresiva cuanto mayor es la semejanza. El traje Directorio era también una simple túnica, bastante corta, casi como la de ahora. Sin embargo, aquel desnudo era un perverso desnudo de mujer. Ahora, la mujer va desnuda como un muchacho. La dama Directorio acentuaba, ceñía y ostentaba el atributo femenino por excelencia: aquella túnica era el más sobrio tallo para sostener la flor del seno. El traje actual, aparentemente tan generoso en la nudificación, oculta, en cambio, anula, escamotea, el seno femenino.

Es una equivocación psicológica explicar las modas vigentes por un supuesto afán de excitar los sentidos del varón, que se han vuelto un poco indolentes. Esta indolencia es un hecho, y yo no niego que en el detalle de la indumentaria y de las actitudes influya ese propósito incitativo; pero las líneas generales de la actual figura femenina están inspiradas por una intención opuesta: la de parecerse un poco al hombre joven. El descaro e impudor de la mujer contemporánea son, más que femeninos, el descaro y el impudor de un muchacho que da a la intemperie su carne elástica. Todo lo contrario, pues, de una exhibición lúbrica y viciosa. Probablemente, las relaciones entre los sexos no han sido nunca más sanas, paradisíacas y moderadas que ahora. El peligro está más bien en la dirección inversa. Porque ha acontecido siempre que las épocas masculinas de la historia, desinteresadas de la mujer, han rendido extraño culto al amor dórico. Así en tiempo de Pericles, en tiempo de César, en el Renacimiento.

Es, pues, una bobada perseguir en nombre de la moral la brevedad de las faldas al uso. Hay en los sacerdotes una manía milenaria contra los modistos. A principios del siglo XIII nota Luchaire, «los sermonarios no cesan de fulminar contra la longitud exagerada de las

faldas, que son, dicen, una invención diabólica» (1). ¿En qué quedamos? ¿Cuál es la falda diabólica? ¿La corta o la larga?

A quien ha pasado su juventud en una época femenina le apena ver la humildad con que hoy la mujer, destronada, procura insinuarse y ser tolerada en la sociedad de los hombres. A este fin acepta en la conversación los temas que prefieren los muchachos, y habla de deportes y de automóviles, y cuando pasa la ronda de *cock-tails*, bebe como un barbián. Esta mengua del poder femenino sobre la sociedad es causa de que la convivencia sea en nuestros días tan áspera. Inventora la mujer de la «cortezia», su retirada del primer plano social ha traído el imperio de la descortesía. Hoy no se comprendería un hecho como el acaecido en el siglo XVII con motivo de la beatificación de varios santos españoles —entre ellos, San Ignacio, San Francisco Javier y Santa Teresa de Jesús. El hecho fue que la beatificación sufrió una larga demora por la disputa surgida entre los cardenales sobre quién habría de entrar primero en la oficial beatitud: la dama Cepeda o los varones jesuítas.

El Sol, 3 de julio de 1927.

---

(1) Achille Luchaire: *La société française au temps de Philippe Auguste*, pág. 376.

TIERRAS DEL PORVENIR

GENEROSIDAD

Es curioso. El individuo de la especie humana suele distinguirse por una falta de generosidad verdaderamente asquerosa. Son contados los hombres que ejercitan esta virtud, supremo deporte vital. Y, sin embargo, la especie está pertrechada con magníficas potencias de generosidad. Quiero decir que los mecanismos naturales puestos al servicio de cada hombre, sus facultades psíquicas y corporales funcionan espontáneamente en dirección generosa. Por ejemplo: alguien nos dice que acaba de ver en la calle un hombre muy alto. Estas palabras producen, por lo pronto, una reacción mecánica de nuestra fantasía que nos hace imaginar un hombre mayor que todos los hombres reales. Con magnífica elasticidad, de un brinco, nuestra imaginación nos lleva hasta el gigante. Y no hasta el falso gigante de ferias y circos que nos causa siempre decepción y parece usar fraudulentamente y por usurpación ese nombre, sino hasta el verdadero gigante que nunca ha existido. Lo mismo acaece si se nos habla de un negro. El negro que al punto suponemos supera a todos los negros, es mucho más negro que todos los negros, es un negro en superlativo, es el único negro auténtico. Y así todas las palabras tienen dos significados en la misma línea: el generoso y pleno que las da nuestra imaginación y el sórdido que la realidad les consiente. La facultad nativa que, como un aparato se halla presta en nosotros sólo sabe de un mundo fabuloso donde todo es espléndido y superlativo. La experiencia del individuo, su voluntad y reflexión son las que podan, restan, escatiman y de ese mundo ejemplar nos retrotraen al triste *á peu près*, al mísero «casi» que es la realidad.

Yo no veo que los filósofos se hayan hecho la debida cuestión de

este dato tan sorprendente. ¿Qué se ha propuesto la naturaleza al dotarnos de esas potencias generosas? ¿Cómo se explica que la reacción primera del hombre sea imaginar las cosas mejores de lo que son y cómo Don Quijote tratar de hidalgo al Caballero del Verde Gabán y de licenciado al bachiller? Mal problema para una biología utilitaria que se obstina en definir la vida como un mecanismo de adaptación. Este fenómeno tan general y básico nos hace asistir a una escena contraria. Puesto ante lo real el adamita comienza por exorbitarlo y suplantarlo, es decir, por inadaptarse concienzudamente. En el comienzo fue la exageración —con permiso de los lingüistas diré: la superlación. ¡Bien por la fantasía hija de Júpiter! —dice Goethe. ¡Fantasía, divino soplo generoso que llena al paso cualquier vela y empuja todo a su perfección!

Oyen ustedes hablar de las regiones árticas e imaginan soberanos desiertos de hielo, donde la vida está ausente. Estas regiones someras parecían último reducto para la imaginación. Mas he aquí que el libro de Vilhjalmur Stegansson —un canadiense— titulado *Tierras futuras*, nos quita las restantes ilusiones. Según él, siempre que se ha descrito la zona polar se ha mentido. Con la mejor intención se ha comentado y nutrido una imagen convencional de lo que es el planeta en aquellas latitudes. Los viajeros han exagerado sus penalidades y han permitido al lector de sus relaciones fraguar un paisaje fabuloso hecho todo de hielo y de muerte. Ahora resulta que en las tierras árticas, bajo un calor de 32 grados, se abren praderas floridas por donde pasa el rumor de las abejas. En rigor, los mosquitos —plaga tropical— son la única grave perturbación del viajero. Claro es que en invierno esta Arcadia del último Norte se congela, pero no más que en las regiones subárticas. Stegansson insiste en que hace más frío en Nueva York que en el Polo, sobre todo, si se advierte que en Nueva York usa el habitante de costumbres meridionales, mientras en el Polo adopta más adecuado régimen.

La verdad es que el frío escoge imprevisiblemente ciertos lugares para favorecerlos con su crudeza. Así nadie podía presumir que las temperaturas más bajas de Europa continental —incluyendo Siberia— se hayan registrado en las provincias españolas de Guadalajara y Teruel. Sólo a su zaga va Verjoyansk, en Siberia.

De esta manera Stegansson extirpa a las regiones polares sus atributos superlativos y las deprime hasta un nivel de mediocridad meteorológica. Leyendo su libro renovamos la impresión que tantas veces hemos tenido al recorrer las descripciones del otro desierto, del fuego. Con Barth y Nachtigal nos fuimos, poco a poco, ha-

ciendo a la idea de que en el Sahara hace un frío intenso, sobre todo por las noches; de que los oasis suficientemente próximos anulan su pretensión de esterilidad; de que las arenas no son capaces de sepultar una caravana, en fin, de que el Gran Desierto, ni siquiera está desierto hasta el punto de que si os descuidáis y miráis a poco en torno os encontraréis que ha surgido de la arena, súbitamente, sobre el fondo de aparente soledad, una prostituta árabe que viene hacia vosotros sonando voluptuosamente sus sonajas.

De toda aquella generosa fantasmagoría que supuso la geografía de imaginación sólo queda en pie el hecho de que ambos desiertos, el de hielo y el de arena, son los lugares más sanos del planeta. Algún día servirán de inmenso sanatorio a los males de las zonas más fecundas. El viajero del Sahara sabe que apenas entre en el Sudán, donde reinan la abundancia y la alegría, le esperan innumerables enfermedades. Parejamente, Stegansson, que vive cinco años cerca del Polo en perfecta salud —salvo las cegueras de la nieve—, apenas retrocede a Alaska y toma contacto con la civilización cae enfermo consecutivamente de tifus, pulmonía y pleuresía. Viceversa, cuando envía uno de sus ayudantes a visitar un pueblo de esquimales sufrió éste íntegro un constipado colectivo, enfermedad para ellos desconocida.

El pretexto para la imagen fabulosa de la zona polar vino de que los primeros viajes se hicieron por Groenlandia, que es una región de altas montañas, donde el hielo se ha instalado perpetuamente, no por otras razones que en los Alpes. Y es de notar que el descubridor de Groenlandia, Erik el Rojo, le dio tal nombre —Grünland— «tierra verde», para prevenir favorablemente a sus paisanos y moverlos a la emigración.

ELEGANCIA Y PARADOJA

Las exploraciones de Stegansson han sido el último gran acontecimiento geográfico. Cuando parecían agotadas las experiencias en este tipo de viajes, Stegansson surge transformando por completo los usos y los dogmas.

La historia de la penetración en el misterio del Norte tiene tres etapas, determinadas por la técnica misma del viaje. La primera consistió en el viaje de navegación. Este método tiene un límite en torno al casquete polar más allá del cual no puede llegar un navío.

Los hielos lo aprisionan y detienen. La segunda etapa está definida por el uso de trineos y perros. El viaje de Peary representa el máximo esfuerzo posible. Pero también este método tiene un límite que se puede dibujar en el mapa. Peary y con él todos los que hasta ahora se habían esforzado en la exploración ártica partieron del supuesto fabuloso según el cual conforme se asciende del círculo polar hacia el Norte, la vida mengua y pronto se llega a la línea de su completa ausencia. No hay qué comer ni qué beber, no hay medios de calefacción. Consecuentemente el viajero tiene que ir cargado con alimentos y combustible y ha de contar doble para prevenir las jornadas de regreso. Esto marca un límite inexorable al radio de penetración.

El acierto de Peary consistió en escoger como punto de partida y pertrechamiento el lugar más avanzado de la tierra (Grantland). Si el Polo se hubiese hallado una o dos jornadas más lejos de este punto, Peary hubiera fracasado. Y es que el Polo no significa el lugar más difícil de alcanzar en el orbe ártico. Se halla precisamente en la frontera donde comienza la región más inasequible. Señalando la línea que forman los puntos de la región más alta cuya distancia a una costa conocida sea de 750 kilómetros— distancia recorrida por Peary—, queda acotada una enorme extensión que Stegansson llama «lo Inasequible». El centro de ella sería el Polo de lo Inasequible.

Pero he aquí que Stegansson comprende lo infundado de la opinión que niega la existencia de vida más allá de cierta latitud. Su razonamiento es claro. Son conocidas las corrientes marinas que atraviesan bajo el hielo todo el casquete ártico. Estas corrientes arrastran los seres de que las focas se alimentan. No hay razón para que éstas no sigan a su presa. Sólo puede detenerlas el espesor del hielo que las impida aflorar a la superficie y respirar. Pero donde hay corrientes el hielo se quiebra y deshace, dejando canales de mar libre. Por tanto, sólo habrá pequeñas zonas de hielo eternamente quieto donde la foca brilla por su ausencia. Ahora bien, donde hay focas hay comestible para hombres y perros y con su grasa excelente combustible. De esta manera, Stegansson implanta su nuevo método de radio ilimitado: en el supuesto desierto de hielo se propone «vivir del país». Y sale, en efecto, sin provisiones. El viajero se convierte en cazador. Stegansson consigue recorrer trechos enormes que nadie había osado atacar y donde quiera encuentra la foca nutricia y con ella el calor y con el calor un excelente humor.

En el orden de estos esfuerzos por tomar posesión de ese indómito trozo del planeta, la labor del Stegansson roza las alturas de

la genialidad. Ha encontrado la solución elegante a un gran problema.

La elegancia es la sobriedad en la plenitud. Obtener un logro máximo con un mínimum de medios, es lo elegante en matemáticas, en guerra, en política, en arte y en indumentaria. Cuando la reducción de medios llega al punto de que se convierte en auxiliar favorable lo que precisamente constituía la dificultad, entonces la elegancia llega a su propia cima, que es la paradoja. La dificultad consistía en no ser posible llevar alimentos y combustible más allá de cierta cantidad. Stegansson encuentra en esta dificultad la inspiración y renuncia por completo a ellos. El trineo va ligero, sin carga apenas y el avance hacia el Norte adquiere toda la gracialidad de una partida de caza.

INSTINTO Y RAZÓN

Pero Stegansson no hubiera podido hacer esto si previamente no hubiese aprendido de los esquimales a cazar focas y construir casas de hielo. El método de «vivir sobre el país» presupone la imitación del esquimal. Se trataba, pues, de aprovechar la experiencia instintiva pero milenaria del habitante primitivo y añadir el suplemento de la razón y el coraje que sólo el hombre ario posee.

Para mí el buen éxito de este método es un ejemplo de lo que en todo caso y orden puede hacerse. En vez de suplantar lo instintivo e irracional con la razón, conviene completarlo con ésta. La razón no basta nunca a sí misma. Es sólo corrección del instinto, perfeccionamiento de la espontaneidad.

Para mí es un símbolo Stegansson desnudo dentro de su casa de hielo, cuando fuera hace 50 grados bajo cero, y sudando.

El Sol, 25 de septiembre de 1927.

E L P O D E R S O C I A L

I

POR puro afán de llegar a ver claro, y, de paso, en beneficio del lector, a quien ciertos temas sutiles interesan, quisiera hoy intentar la definición de un fenómeno que vagamente he percibido toda mi vida, primero, con juvenil y utópica indignación; luego, más cuerdamente, con el ánimo sereno y complacido de un buen aficionado a la vida para el cual lo sugestivo del espéctáculo es precisamente la combinación irremediable de sentido y contrasentido, de razón y de absurdo que en él reina.

Procuremos aproximarnos paso a paso al fenómeno de que se trata.

Un hombre de negocios crea una industria; el ingenioso producto de ella encuentra compradores, y el industrial se enriquece. El pintor que pinta un buen cuadro suscita en los aficionados al arte simpatía y admiración. El escritor que logra dotar a su prosa de amenidad, evidencia, sutileza, atrae para ella un círculo de lectores que, agradecidos, le dedican su estimación.

En estos tres casos vemos la acción de un hombre —industria, cuadro, obra literaria— produciendo ciertos efectos en su contorno social. Si a la capacidad de producir efectos llamamos poder, diremos que estos tres hombres poseen determinado poder. Hasta aquí nada reclama atención especial. Es natural que una acción produzca resultados proporcionados.

Pero si comparamos dos escritores, uno de ellos de actitud independiente, el otro ligado a una inspiración partidista, notamos que el mismo esfuerzo realizado por ambos trae consigo resultados diferentes. A la estimación congruente que a la obra de uno y otro

corresponde se agrega en el caso del escritor partidista una resonancia y eficiencia que falta a la del otro. El partido toma la obra de su escritor y, propagándola, comentándola, enalteciéndola, aumenta enormemente sus efectos sociales; por tanto, su poder. El escritor añade a su eficiencia propia y natural otra que no viene de su esfuerzo, sino de la energía organizada que en el partido reside. Esto nos obliga a distinguir entre el poder propio de una acción— y, reflejamente, de la persona que la ejecuta— y el poder añadido que el grupo le proporciona.

Este poder que el grupo añade al poder propio de la persona es una reacción utilitaria motivada por los intereses del grupo. Por lo mismo, es un poder también limitado, circunscrito al grupo y al radio de sus interesados. A veces, el favor y aumento que ofrece a la persona resta a ésta poder propio. En el caso del escritor, esto es evidente: cuanto más sirva a un partido, menos autoridad propia poseerá fuera de él.

Pero no sólo el grupo, el círculo particular de la sociedad, añade poder a la persona. Hay casos en los cuales el poder añadido procede de la sociedad entera. Entonces es ilimitado y automático. Dondequiera que la persona favorecida aparezca, se producirán efectos sociales. Cada gesto, cada palabra, logrará sorprendente resonancia. Su nombre frecuentará las columnas de los periódicos, no como firma, sino como tema. No podrá viajar sin que se anuncie su desplazamiento. No abrirá su boca sin que se reproduzcan y comenten sus frases. En las reuniones privadas, su entrada modificará el tono atmosférico: la conversación, automáticamente, se pondrá a su nivel, convergirá hacia sus asuntos titulares, etc., etc. Donde no esté en cuerpo, se contará, no obstante, con él; de suerte que estará presente en cien lugares donde de hecho no está. Si se suman estos lugares de virtual presencia se obtendrá el volumen social que desplaza y se advertirá con sorpresa la desproporción entre su poder propio y el que le llega gratuitamente de la atención colectiva. A todo este conjunto de síntomas llamo «poder social».

Si esta ampliación de potencialidad estuviera en alguna relación congruente y clara con el poder propio de cada persona, el fenómeno no merecería nuestra curiosidad. Pero ocurre que al preguntarnos quién tiene y quién no tiene poder social nos encontramos con los hechos más sorprendentes.

Hay oficios a los cuales va con aproximada normalidad adscrita cierta dosis de poder social. La frecuencia con que hallamos esta adscripción nos hace pensar que es lógica y bien fundada. Así acaece

que en España, por ejemplo, el hombre político que ha sido gobernante o está en propincuidad de serlo, goza de un enorme poder social. Cualquier mequetrefe que durante veinticuatro horas ha asentado sus nalgas en una poltrona ministerial queda para el resto de su vida como socialmente consagrado. Todos los resortes específicamente sociales funcionan en su beneficio. No sólo tiene influencia política en el Parlamento y en las esferas del Gobierno, sino que al entrar en un baile privado o sentarse en una mesa convivial parece que es «alguien». Y no disminuye la realidad del hecho que los presentes tengan de sus dotes individuales la idea menos favorable. Lo característico de esto que llamo «poder social» es que existe y funciona, aunque individualmente no queramos reconocerlo. El movimiento íntimo de protesta contra ese injustificado poder que acaso en nosotros se dispara, no hace sino subrayar la efectividad de su existencia. Por esto es social ese poder: su realidad no depende de la anuencia libre que cada individuo quiera prestarle, sino que se impone al albedrío particular. Rige inexorable la paradoja de que, siendo la sociedad una suma de individuos, lo que de ella emana no depende de éstos, sino que, al revés, los tiraniza.

Este poder social anejo al hombre político no sorprenderá a quien confunda la vida pública del Estado con la vida pública social. Pero, en rigor, el oficio de gobernar es una función, poco más o menos, tan limitada y circunscrita como cualquier otra. No hay tan clara razón para que a un hombre político se le rindan todos los resortes sociales, que son, en su mayor parte, independientes del Estado. Y la prueba de que no hay un nexo esencial entre ese oficio y el poder social, está en el hecho de que la dosis de éste concedida al político varía según las naciones. No creo que exista en Europa otro país —como no sean los balkánicos— donde el político disfrute de poder igual. He aquí un buen ejemplo de las cosas raras que abundan en la vida española y que un extranjero curioso no logra nunca explicarse. Pues el razonamiento que en vía recta inspira ese hecho sólo puede ser el siguiente: si el hombre político goza en España de máximo poder social, será porque es el español un pueblo eminentemente político, preocupado de los asuntos de gobierno, atento y activo en ellos. Todos sabemos que esta consecuencia tan lógica no puede ser más falsa. El pueblo español actúa políticamente mucho menos que cualquiera de los otros grandes pueblos europeos. Y, sin embargo, en Alemania, nunca, ni siquiera ahora, ha tenido el hombre político medio —que es de quien estamos hablando— un gran poder social. En la misma Francia, que por su vivaz democra-

cia y la nerviosidad política de casi todos sus individuos se dan las mejores condiciones para que el político tuviese un enorme poder social, no ocurre tal cosa. Tiene, ciertamente, una considerable dosis de esta mística potencia; más que en Alemania, pero mucho menos que en España.

Véase cómo este fenómeno del «poder social» suscita algunos problemas curiosos que justifican su investigación. Pronto hemos tropezado con la sospecha de que en los distintos países va el poder social a clases diferentes de personas. Cabría, pues, estudiar el diferente reparto de ese poder en cada nación. La cuestión no es totalmente ociosa, porque el poder social es una de las fuerzas mayores que integran la organización dinámica de un pueblo.

Téngase en cuenta la fabulosa multiplicación de la influencia personal que él proporciona. Un pueblo es, a la postre, lo que sea el tipo de hombres favorecidos por esa mágica energía. De nada sirve que en una nación existan muchos genios, es decir, individuos de gran poder propio, de efectivo valer. Por superlativo que éste sea, resulta incapaz para producir grandes efectos nacionales: es menester que la masa preste a esos hombres la fuerza gigante del poder social que en su vasto cuerpo anónimo reside.

Así, el exceso de poder social que en España goza el político o el gobernante, constituye al pronto un enigma que luego se convierte en una clave luminosa. Es enigmático que en un país como el nuestro, menos político que Francia, se otorgue al hombre de gobierno más poder social. Pero no tardamos en hallar la solución. En Francia —como veremos— se concede gran poder social a otros muchos oficios y clases de hombres: el político, por muy favorecido que se halle, tiene que entrar en concurrencia con estos otros poderhabientes y pierde el rango desmesurado que entre nosotros ocupa. No es, pues, que posea el ex ministro español más fuerza social que el francés, sino que, por ausencia de otras fuerzas parejas, queda monstruosamente destacado.

En cambio, parecería probable que en nuestra tierra el cura y sobre todo el alto clero, usufructuase un gran poder social. Sin embargo, no ocurre así, y el matiz de los hechos en este punto descubre un secreto de la dinámica nacional española, según ella es verdaderamente en el tiempo que corre.

El Sol, 9 de octubre de 1927.

II

Si se quiere hacer con algún rigor la topografía del poder social en España, su reparto entre las clases y oficios, se tropieza pronto con un caso de muy difícil apreciación. Me refiero a la Iglesia, es decir, al clero. Las causas de esta dificultad son muchas; mas yo encuentro que la primera de todas consiste en nuestra ignorancia del efectivo papel que la Iglesia juega en la dinámica española. El extranjero que viene a estudiar nuestra nación llega con la idea estereotipada de que la Iglesia domina completamente la existencia peninsular, como en el Tibet o en Arabia. Si es perspicaz, tarda poco en advertir que la realidad no es tan sencilla. Comienza a dudar. Preguntando a unos y a otros consigue únicamente hundirse más en su perplejidad, porque oye sólo opiniones toscas y patéticas, ideas de sacristía o de casino radical. Es lamentable que nadie haya tomado sobre sí esclarecernos sobre los términos de tan importante cuestión. En primer lugar, habría de distinguir, como en una serie de círculos concéntricos, la cuantía del influjo religioso, del influjo católico y del influjo clerical. Luego de venir a un acuerdo sobre la importancia indudable de este último, convendría preguntarse si toda la fuerza que el clericalismo usufructúa en España es propia suya o proviene en no escasa medida de su intervención constante en los actos del Poder público. Como es natural, por el mero hecho de tener su mano en los resortes del Poder público se decuplica el influjo de un partido. Ahora bien: ¿cuál ha sido la relación precisa entre clericalismo y Poder público durante los últimos cincuenta años? No vale responder con fórmulas demasiado simples. Aquí es donde importa acertar. Porque es evidente que el clericalismo ha regulado en España siempre la gobernación; pero, al mismo tiempo, es un hecho que la legislación ha sido inequívocamente liberal. ¿Cómo se compaginan ambas cosas? Si el clericalismo posee el gigantesco poder propio que se le atribuye, ¿cómo ha soportado esa legislación liberal? Por otra parte, es indudable que no ha dejado nunca de la mano el Poder público y que le aterra la posibilidad de verse alejado de él durante cinco minutos.

Una hipótesis, y una sola, puede iniciar el esclarecimiento de este enigma: suponer que el clericalismo tiene mucha menos fuerza

auténtica de la que se le atribuye, y por lo mismo, falto de confianza en su propio influjo sobre la sociedad, recurre al Poder público a fin de multiplicarla aparentemente. Por su parte, el Poder público, en virtud de motivos que no es oportuno enumerar, acepta muy a gusto esa tutela; pero careciendo el clericalismo de fuerza suficiente para sostener las instituciones, viene con él a un acuerdo tácito, según el cual se establece cierta dosis de legislación liberal, determinada de una vez para siempre, carne que se echa a las fieras, y se organiza al mismo tiempo la resistencia desde arriba a toda posible ampliación y progreso de ese régimen libre.

La cuestión es gruesa, y para hablar de ella con alguna precisión fueran menester muchos párrafos. Si he subrayado la coexistencia de la intervención clerical en el Poder público con una legislación *liberal*, no es porque me parezca el aspecto más sustantivo del problema, sino por ser aquel en que la contradicción es más visible y notoria. Lo que yo diría si hubiese de expresar íntegramente mi pensamiento sería cosa muy distinta, más compleja y más grave. Pero ahora sólo pretendía llamar la atención sobre lo difícil que es, contra las opiniones corrientes, evaluar la fuerza efectiva de la Iglesia en nuestro país. Sin esta precaución parecería demasiado caprichoso decir que el clero en España no tiene apenas poder social. *A priori* hubiéramos dicho que sí y le habríamos atribuído un coeficiente de él casi tan grande como el político. Pero ahí está: no ocurre tal. En el caso del clero vemos bien que son cosas diferentes el Poder social y lo que no lo es. El clero influye mucho en la vida española; sin embargo, el cura, y aun el alto dignatario eclesiástico, «pintan» poco en nuestra convivencia social. Se advierte que en otro tiempo gozaron de enorme predicamento, y podemos señalar con el dedo los residuos. En algunos pueblecitos de reducido vecindario —sobre todo, en el Norte—, tal vez en alguna capitalita de provincia, el clero posee aún vestigios de su antiguo esplendor social. Pero estos residuos quedan tan localizados que más bien subrayan su desaparición del gran cuerpo nacional. En cambio, el sacerdote, el fraile, el obispo, gozan de brillante situación dentro del grupo clerical. Esta es, a mi juicio, la nota que más se aproxima a la verdad: tienen gran poder de grupo, pero no social. Su predicamento está taxativamente limitado por los ámbitos de un partido, y si dentro de él hacen la lluvia y el buen tiempo, fuera de él, en el aire libre de la sociedad nacional, apenas si tienen papel. Esta desproporción entre lo mucho que son dentro del grupo beato y lo poco que son puestos a la intemperie, plantea a los obispos una insospechada dificultad:

la dificultad de los gestos. Como suelen vivir recluídos dentro de su episcopía, en el pequeño mundo de la beatería profesional —y no se presuma ánimo despectivo u hostil bajo esta denominación—, se habitúan a ciertos ademanes y talle que no pueden transportar más allá de la frontera de su ínsula. De modo que los discretos necesitan emplear dos repertorios distintos de gesticulación. Cuando por azar se filtra un gesto de episcopía y monjil más allá de su territorio y cae sobre el gran público, la reacción de éste, su sorpresa y extrañeza miden exactamente la diferencia que hay entre el poder de grupo y el poder social. En cambio, un político puede hacer los gestos que quiera: como individuo nos parecerá un mentecato; pero no extraña, no sorprende, su aire de «personaje». Porque, en efecto, queramos o no, el político es en España un personaje, y hasta puede decirse que no hay entre nosotros otro modo normal de ser personaje que ser político. (Ya veremos las deplorables y múltiples consecuencias que esto trae). Tampoco del sacerdote, del fraile, del obispo, habla con frecuencia la Prensa, y nadie podrá en serio atribuirlo a hostilidad de los periódicos contra el clero. El periódico puede matizar su fervor, pero no puede vivir sin aceptar la realidad social, y como, hablan todos los días del político enemigo, podían, si hubiera caso habituarnos a nombres de curas, de frailes y de obispos. En cambio, si un obispo ejecuta actos políticos, inmediatamente le encontramos cada lunes y cada martes en las columnas de los rotativos.

Y ruego al lector anticlerical que no me apunte en el haber lo antedicho como alarde de anticlericalismo, en cuyo caso me repugnaría por lo que tuviese de alarde y lo que ostentase de *anti*. Es prescripción elemental del oficio de escritor no prestar servicio a ningún partido y evitar el apoyo inmundo de todos ellos. Es una prescripción y no lo contrario, una pretensión que quepa tener o esquivar. (Lo inmundo, bien entendido, no es el partido, sino su apoyo al escritor. El escritor tiene que vivir sin apoyos, en el aire, intentando ilusoriamente asemejarse al pájaro del buen Dios y al arcángel, especies ambas con plumas y régimen aerostático). Déjesele en la limpieza y humildad de su oficio: mira en torno el mundo, oye lo que dicta el hecho

E quel che ditta va significando.

Nada más.

Esta advertencia, ajena a nuestro asunto, nos reintegra en él invitándonos a pensar sobre cuál sea el poder social del escritor.

El Sol, 23 de octubre de 1927.

III

Hemos visto que en todas partes goza el político de un gran poder social, aunque el coeficiente de esa cuantía varía según los países, llegando en España al máximum. Pero este hecho más bien enturbia que aclara lo que hay de peculiar y sorprendente en el fenómeno del poder social. La afluencia de éste a los que ejercen el Poder público, a los que mandan hoy o mañana, puede hacer pensar que se trata de una reacción utilitaria mediante la cual el hombre medio procura halagar a quien puede favorecerle.

Por esta razón conviene que nos transportemos al otro polo de las actividades humanas, al oficio que menos fuerza material —de mando o dinero— posee: el escritor u hombre de letras y ciencias. La profesión literaria lleva en su misma consistencia la notoriedad para quien la ejercita con medianas dotes. Como el político, es el escritor consustancialmente hombre público. No cabe ignorarlo. Por otra parte, su acción es puramente virtual; no puede esperarse de ella ningún beneficio terreno. (Los resultados económicos que acaso produzca —la industria editorial— no proceden directamente de la obra, sino de la actitud del público hacia ella. Por eso no es el escritor, sino el editor, quien obtiene el rendimiento mayor en los países donde el libro proporciona algún rendimiento). Ambas condiciones juntas dan un valor muy puro y característico a la reacción en que una u otra sociedad suscite el gremio literario.

Y, en efecto, hallamos una gran variedad de situaciones. En Francia tiene el escritor un poder social fabuloso. Relativamente, mayor, mucho mayor, que el político, si se descuenta la enormidad de poder propio que el oficio de gobernar incluye. Al fin y al cabo, quiérase o no, con el gobernante hay que contar, puesto que interviene en la existencia de cada ciudadano. En cambio, el otorgamiento de poder social al escritor no se origina en imposición ni necesidad ninguna: es una generosa reacción de la sociedad. Cuando, hace quince años, entraba Anatolio France o Mauricio Barrès en un teatro, en un hotel o en un banquete, los presentes sentían el místico contacto con una fuerza gigantesca. Y no por la persona individual que ellos fueran, sino por hallarse los circunstantes frente a un ser sobre el cual había descargado simbólicamente la sociedad

francesa entera el inmenso don de su poder. Sin embargo, France o Barrès eran cimas del paisaje literario, y el comportamiento de la sociedad ante las eminencias, sean del orden que quieran, tiende siempre a ser excepcional. Lo interesante es advertir la atención que la sociedad francesa presta al escritor simplemente distinguido. Le halaga, le mima, le soba, le trae, le lleva, pone a su servicio todos los resortes de la máquina pública. El político teme allí al plumífero, porque sabe que éste maneja una fuerza considerable, fuerza que no es su pluma, sino la atención social a él dedicada. Su pluma es sólo el timoncillo con que puede dirigir hacia uno u otro lado el gran dinamismo público. Y de tal modo se trata de un poder añadido por la sociedad al poder efectivo de la obra literaria, que ni siquiera está en proporción con la popularidad de ésta. Quiero decir que autores cuya obra apenas se vende, por exigir al lector refinamientos que excluyen al gran número, gozan, no obstante, de gigantesca posición.

Muy diferente es el destino del escritor en Inglaterra. Como me falta la visión directa de este país, no podría precisar los matices de su situación; pero me parece muy clara en lo esencial. La sociedad inglesa, como masa total, se ocupa muy poco del literato y apenas si atiende al hombre de ciencia. Uno y otro gozan, pues, de escasísimo poder social. No obstante, su situación no corresponde a la que semejantes condiciones les acarrearían en el continente. La sociedad inglesa no presta atención al escritor ni al hombre de ciencia; pero tampoco la presta al soldado. Pero es que la sociedad inglesa posee una anatomía diferente de las continentales. No es *una* sociedad, sino más bien una articulación de muchas sociedades, cada una de las cuales lleva una existencia relativamente independiente. Si llamamos «círculos sociales» a estas sociedades parciales, a estos segmentos de que se compone el magnífico anélido inglés, diremos que en ninguna parte es tan amplia e intensa la vida en círculo como en las Islas. Sería inexacto hablar de grupos o partidos, porque éstos tienen fronteras muy marcadas que los acotan en el gran cuerpo social, al paso que los círculos terminan vagamente, fundiéndose por sus orlas unos con otros. Así, en ese país, donde la gente no se ocupa de literatura (¿puede llamarse tal la prosa de *magazine?*), existe un círculo de aficionados más vario y atento que en ningún pueblo —salvo Francia. Lo propio acontece con la ciencia. Ni una ni otra son productos «nacionales», como lo es para Francia la literatura y la ciencia para Alemania; pero el escritor y el científico gozan en la esfera de sus círculos de una posición saludable, que, ciertamente,

no puede llamarse poder social, pero que tampoco significa su defecto.

El puesto que en Francia ocupa el literato lo usufructúa en Alemania el hombre de ciencia. La producción científica es allí un interés de la nación entera. No sólo se preocupan de ella los que la engendran y la reciben —si bien es fantástico el número de los unos y los otros—, sino también el resto de los ciudadanos. Saben que es la gloria y la fuerza de Alemania. Así se explica que al sobrevenir la terrible crisis económica de la postguerra fue el público, y especialmente el grupo industrial, quien se encargó de asegurar la continuidad de la labor científica, sacrificándole buena parte de sus reservas financieras. Al amparo de este predicamento que goza el científico, vive el literato en calidad de hermano menor. Su posición es subalterna. Y es que en el fondo de la conciencia alemana yace la secreta convicción de que, al menos en nuestra época, la literatura alemana tiene escaso valor. Si surgiese un grupo de escritores bien dotados, veríamos cargarse el gremio de poder social, como lo tuvo superabundante en tiempos de Goethe. El diagnóstico exacto fuera decir que la profesión de escritor posee en Alemania casi tanto poder social como en Francia, pero que, transitoriamente, se halla vacante de figuras reales que la incorporen con perfección aproximada. La prueba de ello es que en ninguna parte perviven con pareja actualidad ciertos escritores del pasado. Goethe, por ejemplo, sigue siendo una fuerza viva: se le tropieza en cada conversación, en el discurso parlamentario, en el libro científico. (El respeto del hombre de ciencia hacia las figuras literarias del pretérito no creo que exista más que en Alemania).

¿Y en España? ¿Qué acontece con el escritor en España?

Recuérdese que llamamos poder social a la influencia que un oficio o persona tiene más allá de la que estrictamente se origina en su acción propia. El influjo del médico sobre su clientela de enfermos es, como hecho sociológico, completamente distinto de la consideración que ese mismo médico goza acaso en el resto no profesional de su vida y relaciones.

Hablemos, pues, primero de cuál es la influencia directa que el escritor ejerce en España.

No creo que exista entre las civilizaciones nación alguna menos dócil al influjo intelectual que la nuestra. Con ligeras modificaciones en esta o la otra época, puede decirse que nunca ha atendido al escritor. La vida de la España moderna representa el original ensayo de sostenerse una raza europea y afrontar el destino histórico sin

dejar intervención al pensamiento. Los resultados, hasta ahora, no han sido muy brillantes; pero el buen español medio seguirá perdurablemente considerando a la inteligencia como la quinta rueda del carro. Ya es un síntoma de despego hacia esa facultad del alma contestar irritadamente a lo que acabo de decir, sosteniendo que se puede estimar la inteligencia y, sin embargo, no prestar oído a los intelectuales; que no es aquélla un don estancado por éstos, sino bien común de otras clases sociales, etc., etc. Vale más no intentar el aforo del nivel intelectual que poseen en España —al menos, en la de hoy— las clases no intelectuales. Afortunadamente, tampoco es necesario. Convengamos sin esfuerzo en que la inteligencia no es una virtud exclusiva del gremio intelectual; pero es, en cambio, grotesco que un país presuma poseer la dosis imprescindible de aquélla cuando al mismo tiempo se jacta de desatender la obra y persona de los escritores. Ni bastaría la excusa de que los autores nacionales fuesen en esta fecha de escaso valer, porque entonces estaba obligado el pueblo español a nutrirse de la obra extranjera, y si aun ésta parecía a su exquisito paladar manjar grosero, recurrir a los antiguos o a quien fuera. Todo antes que permanecer siglo tras siglo ajeno a tema alguno de inteligencia.

El hecho se presenta con tal constancia, que ya no reparamos en él y toma el aire de una ley natural, a la cual es ridículo oponer objeciones. La idea de que un libro influya directa e inmediatamente en la vida pública o privada de los españoles es tan inverosímil que no concebimos la posibilidad de suceso semejante en ningún otro país. Y, sin embargo, fuera del nuestro acontece cotidianamente. ¿Se quiere un ejemplo extremo de ello? Una de las modificaciones más importantes de la vida pública en los Estados Unidos ha sido la recentísima ley de inmigración. Pues bien: esta ley es el resultado fulminante del libro de Madison titulado *La decadencia de la gran raza*. (La obra, como casi todas las que se publican en América, es de una modestia mental superlativa).

No es cosa de investigar ahora las causas de esta inmunización para el alfabeto que gozamos los españoles. Yo espero que no se buscará la explicación, como de tantas otras peculiaridades ibéricas, en la herencia arábica. Los árabes han sido los mayores entusiastas del libro, hasta el punto de dividir a los hombres en gentes con libros y gentes sin él. Cuando Mahoma busca el más eficaz encomio de su dios, el atributo que más le adorna y recomienda, hace constar que fue él quien «enseñó al hombre a mover el cálamo». (Surata, 96).

Esta carencia o poco más de influjo sobre su contorno social proporciona al escritor español algunas ventajas que tal vez no ha sabido aprovechar. Cuando se cree que el párrafo escrito va a tener consecuencias reales, el escritor honrado se siente cohibido en su libertad espiritual. Pensamientos que teóricamente son importantes y certeros pueden causar daños prácticos. Pero el escritor español ha podido entregarse a las exclusivas exigencias de su oficio sin temor a ser nocivo. Ha podido ser pura y rigorosamente veraz. Sin embargo, esta ventaja es inseparable de otro grave peligro. La falta de repercusión en el público, cuando es permanente y completa, da al oficio del escritor un carácter espectral. Lo distintivo de la realidad es producir efectos. Cuando éstos faltan llega la persona a perder la noción de su propia actividad. No sabe lo que es ni lo que no es. Flota en el vacío sin presiones exteriores que definan sus límites. Si no tiene en sí mismo un fortísimo regulador, acabará por creer que lo mismo da decir una cosa que otra, puesto que ambas producen el mismo nulo resultado. En suma: la desatención pública desmoraliza al escritor, induciéndole sin remisión a la irresponsabilidad...

El Sol, 30 de octubre de 1927.

IV

Si es tan menguada que casi es nula la influencia directa del escritor sobre la sociedad española (1), claro es que no puede gozar de verdadero poder social. Es fácil que algunos literatos se hagan la ilusión de lo contrario, porque el oficio de escritor lleva consigo, dondequiera que se ejercite, y más en un pueblo de no gran volumen, como el nuestro, cierta aureola que puede ser un espejismo. Me refiero a la notoriedad. *Ceteris paribus*, un escritor es más conocido que un ingeniero o que un industrial, que un abogado o que un

(1) Queda siempre, como no podía menos, otro género de influencia que se produce a la larga y difusamente. Por eso, si la desatención al escritor va inspirada por el deseo de que sus ideas no penetren nunca en la masa social, fracasa en el propósito. A la postre, tarde y confusionariamente, acaba también en España el pueblo por pensar como los escritores. Pero ahora se trata de la influencia mediata, concreta y rápida que es normal en otras naciones.

banquero. Pero un hombre conocido no implica dilatada estimación, ni siquiera conocimiento de la obra y la persona. Los que escribimos somos mucho más conocidos que leídos, y más leídos que entendidos y estimados. Y aun conviene calcular muy por lo bajo las dimensiones de esa notoriedad.

Precisamente, el tipo de vida que, por carencia de poder social, se ve obligado a llevar el escritor en España le salva tal vez de una amarga desilusión. Porque, en efecto, vive casi siempre recluso en un mínimo círculo de personas próximas al oficio intelectual, rodeado de una delgadísima película social que intercepta su visión del gran cuerpo colectivo. Cuando por azar perfora esa película y se encuentra entre gente media, descubre con sorpresa que ni él ni los mejores de su gremio son conocidos pocos metros más allá de la habitual tertulia. Y si no literalmente desconocidos, tan vaga y confusamente notorios que fuera preferible la rigorosa ignorancia.

Pero sería inexacto contentarse con decir que el escritor carece en nuestra tierra de poder social. Es forzoso buscar un concepto que con más precisión defina la sorprendente situación del que escribe en España. Yo diría, pues, que el hombre de letras goza en Celtiberia de un poder social negativo. ¿Qué significa esta extraña idea? Simplemente, que para el buen español medio, el escritor, como tal, es un hombre de fama, pero, entiéndase bien, de mala fama. Escribir es una forma de avilantez. Al pronto se juzgará que es esto una exageración. Pero téngase la bondad de hacer el siguiente experimento mental. Imagínese que soltamos —es la palabra— a un escritor conocido en una reunión de la burguesía española que no sea, por algún motivo, excepcional e inténtese con lealtad describir los sentimientos que en aquellas personas suscita su presencia. En el mejor caso, sólo encontraremos inquietud, desasosiego, suspicacia y antipatía, una falta absoluta de comunidad con aquel ente sobrevenido. El experimento queda completo si paralelamente se imagina la escena en Francia, entre otros personajes que sean los correspondientes.

Se me dirá que hay casos de enorme y respetuosa popularidad, y se me citará concretamente el constante homenaje de las clases sociales más diversas a un hombre como Ramón y Cajal. Pero yo deploro que este ejemplo me hunda más en lo que por ventura es mi error. Esa excepción, en cierto modo única, que se hace con Ramón y Cajal, trayéndole y llevándole como al cuerpo de San Isidro, en forma de mágico fetiche, para aplacar las iras del demonio Inteligencia, acaso ofendido, es una cosa que no se hace más que en los países donde no se quiere trato normal próximo y sin magia con

los intelectuales. Se escoge uno a fin de libertarse, con el homenaje excesivo e ininteligente a su persona, de toda obligación con los demás. El hecho de ser justamente Ramón y Cajal el elegido acentúa, mejor aún, pone al descubierto casi obscenamente el irrisorio secreto que oculta tan aparente fervor. Porque apenas nadie tiene la más ligera idea de cuáles son las admirables conquistas del ilustre sabio. Por otra parte, la histología es una ciencia tan remota de la conciencia pública, tan neutra y sin color, que parece deliberadamente escogida para la apoteosis por un pueblo que considera la labor intelectual como una superfluidad, cuando no como una fechoría. Si Ramón y Cajal escribiese una sola página que afectase un poco más de cerca al ánimo español, presenciaríamos la ominosa evaporación de su poder social.

Es difícil encontrar en las naciones actuales nada que se parezca a la colocación sociológica del gremio intelectual en España. Vive al margen de la existencia normal colectiva. No se cuenta con él para nada, ni oficial ni privadamente. Al contrario: se descuenta para él un como breve territorio baldío, especie de *Indian Reservation*, donde se le deja extravagar. Porque esto es, en definitiva, lo único que de él se espera: la extravagancia. Añádase a esta existencia marginal, pareja a la que llevaban los leprosos en la Edad Media, la humillante impecuniosidad que sufren casi todas las familias de escritores. En tales circunstancias resulta inevitable, pero no justificado, el tono agrio, violento, chabacano, que domina en nuestra producción literaria. Lo sorprendente parecerá que su actitud no sea más desesperada, y lo increíble, que bajo el escritor el hombre sea tan honrado. Porque es preciso hacer constar que la honestidad civil del intelectual español supera acaso a la de casi todos los gremios hermanos triunfantes en otros países. (No es posible decir lo mismo de su honestidad técnica: en general, no pone cuidado, ni mesura, ni elevación, ni rigor en su trabajo).

Esta irrealidad social de su oficio, que más o menos clara percibe entre nosotros todo escritor, es causa de una peculiaridad que, por su misma constancia, no ha sorprendido cuanto debiera. Me refiero al hecho de que España es el único país europeo donde los intelectuales se ocupan de política inmediata. Fuera de aquí, sólo por excepción se encuentra a un escritor mezclado en las luchas cotidianas de los partidos. Pero aun en esos casos excepcionales, cuida muy bien el escritor de separar su labor intelectual de su inquietud política, y cuando esto no, de exigir a sus intervenciones políticas todas las altas virtudes que rigen la obra intelectual. Llevan, pues, su

intelectualidad íntegra a la política, al paso que entre nosotros la política más basta y pueril viene a anegar la intelectualidad. De suerte que no se logra la única ventaja que esta confusión de oficios podía traer: que el intelectual elevase el nivel de los combates públicos merced a la superior disciplina de su intelecto. En cambio, pasa que la necesidad constitutiva de la política diaria desintelectualiza al escritor. Así acontece el hecho bochornoso de que los escritores españoles vivan separados por sus tendencias políticas —que son siempre las de la calle— más que por discrepancias intelectuales. Ayer fue por una cosa; hoy es por otra: nunca falta el pretexto para que el intelectual mismo, siguiendo la tradición nacional, patee concienzudamente su oficio.

Falto de poder social, busca el escritor una compensación aproximándose al único oficio que goza de él en España. Siente apetito de mando efectivo y quiere ser político.

La consecuencia de todo esto ha sido deplorable. Porque es el caso —aunque se juzgue contradictorio de lo antedicho— que España llega a un recodo histórico en el cual sólo puede salvarla, políticamente, la seria colaboración de los intelectuales. Se ha llegado a una sazón en que es preciso inventar nuevos destinos y nueva anatomía para nuestro pueblo. ¿Se cree que puede hacerse esto sin el gremio de las ciencias y las letras? Me parece ilusorio. A estas alturas de los tiempos, cuando vivimos en sociedades viejas y complejas, no se puede inventar historia por puro golpe de vista. Hace falta una técnica de la invención, hace falta «tener oficio», escuela, preparación de intelecto. De otra manera, sólo se propondrán soluciones primarias, toscas, de mesa de café.

Si los intelectuales españoles hubiesen sido fieles a la ley de su oficio, sólo ellos poseerían hoy una verdadera política, un proyecto de vida nacional en grande, una norma pública a la vez elevada y compleja. Y es probable que por vez primera volviese hacia ellos los ojos, ya que no de grado, forzada por las circunstancias.

No puede ser más desdichada de lo que es la posición del escritor en la sociedad española. Se le exigen todas las virtudes, y encima de ellas, ese don maravilloso, delicadísimo, que es el talento. En cambio, no se le concede nada, y menos que todo lo demás, atención. Sin embargo, creo que fuera un error considerar como el ideal la posición contraria, tal y como suele ser otorgada al escritor en Francia. Pienso que un intelectual de profunda y auténtica vocación repugnará siempre ese exceso de sobo colectivo, ese amanerado culto que le rinde el contorno y amenaza con cegar el manantial de su

espontaneidad, con reblandecer el rigor de su interna disciplina. Sometido a tanto miramiento, se deforma con frecuencia el escritor francés hasta adquirir una psicología de tiple.

Conviene que el intelectual no crea demasiado en sí mismo. Después de todo, lo más bello que hay en la inteligencia, lo que la distingue de otras calidades más toscas —como la belleza física, la fuerza, la nobleza genealógica o el dinero—, es que siempre es problemática. Nunca se sabe de cierto si se tiene o no inteligencia. Lo más que puede asegurarse es que la ha tenido uno hace un momento; pero ¿ahora, en este instante que viene, en esta frase que se comienza? El hombre inteligente ve constantemente a sus pies abierto e insondable el abismo de la estulticia. Por eso es inteligente: lo ve y retiene su pie cautelosamente.

El Sol, 6 de noviembre de 1927.

V

Lo dicho hasta aquí va dibujando una clara contraposición entre España y Francia por lo que toca al poder social. Esta contraposición no consiste tanto en que Francia otorgue poder social a unos oficios y España a otros, sino en algo más importante. Francia es el país donde mayor número de actividades diferentes reciben la aureola del prestigio público. España es el país en que casi nadie —ni como individuo ni como representante de un oficio— goza de ella. Esto significa taxativamente que la sociedad española es mucho menos compacta y elástica; por tanto, mucho menos sociedad, que la francesa. Verdad es que en este punto culmina Francia sobre todos los pueblos. La nación entera vive y absorbe cuanto acontece en cada una de sus partes. Muy pocas cosas quedan recluídas en su rincón, sin irradiar sobre el resto del cuerpo público. El francés del Norte participa de la vida meridional, la convive, como el hombre de la Provenza se sabe muy bien su Bretaña y su Normandía. El escritor puede acercarse al militar seguro de que éste tiene una idea bastante minuciosa de su obra, y, viceversa, el militar cuenta con que el escritor conoce suficientemente sus faenas de Siria o del Sahara. Lo propio acontece con el industrial, con el cosechero, con el político. Cuando un francés hace algo que sobresalga un poco,

sea del orden que sea, conquista automáticamente la fama. No creo que haya ningún otro país donde el individuo medio tenga en la cabeza tantos nombres de compatriotas famosos. Viceversa, podría decirse forzando la exactitud, para acusar mejor la realidad, que casi todos los franceses son famosos. Me parece una tontería atribuir este fenómeno a la vanidad gala, que se complace en exagerar el valor de sus hombres, ni tampoco a la vieja historieta de la cucaña en que los franceses entusiasmados aúpan a su conciudadano, favoreciendo su ascensión. El hecho es más hondo e importante que lo supuesto en esas explicaciones. En primer lugar, famoso no quiere decir ni más ni menos valioso. Famoso es todo aquel de quien se habla en amplios círculos. Y hay una fama negativa; por ejemplo: la del criminal. Ahora bien: es característico de Francia la popularidad que adquieren sus criminales. Landrú llegó a ser un héroe nacional, se entiende un héroe negativo. No se dirá que esta atención, esta curiosidad hacia aquel asesino, procede de vanidad nacional. Es, simplemente, que a toda Francia le interesa cuanto acaece en un punto cualquiera de sí misma. Vive —como el alma— toda en cada una de sus partes. Nada deja de aprovecharse socialmente, ni lo bueno ni lo malo. No hay desperdicio. ¿Quién duda que ésta ha sido una de las grandes fuerzas que han hecho posible la riqueza y continuidad sin par de la historia francesa? Merced a ella, esta raza, que en ningún orden es genial, ha logrado dar un máximum de rendimiento. Cuanto en ella acontece es desde luego social, o lo que es lo mismo, queda multiplicada su eficiencia por el volumen entero de la colectividad.

En España presenciamos la escena contraria. Si apenas nadie tiene entre nosotros poder social, se debe a que nuestra sociedad es laxa, sin elasticidad, sin comunicación entre sus trozos. De un cañonazo que se dispara en un barrio no se entera nadie en el próximo. Sería preciso disparar el cañonazo dentro del oído de cada español para lograr que la sociedad española se enterase de que ahí fuera había tiros. Y no es la envidia ni el tan repetido «individualismo» causa profunda de esto. Es la falta de curiosidad y de afán de enriquecer nuestra vida con la del prójimo. El militar vive sumido en su cuarto de banderas como en una escafandra. No tiene la menor idea de lo que acontece en la escafandra de las letras o de la industria. Hace muchos años, recuerdo haber descrito la sociedad española como una serie de compartimientos estancos. Cada provincia, por ejemplo, vive hacia dentro de sí misma, absorta y abstracta del resto de la nación. Se trata, pues, de una estructura social morbosa,

porque hace de España una sociedad de disociados. Este es el mal profundo que late y subsiste cien codos más hondo que todos los conflictos, luchas y desórdenes políticos o religiosos.

Ahora, creo yo, se manifiesta el sentido de estas consideraciones sobre el poder social. La falta de generosidad para otorgarlo que nuestra sociedad revela es gravemente nociva para ella misma. Cada oficio desatendido socialmente señala una faceta de humanidad que nuestro pueblo deja de vivir. Si resulta que casi todos los oficios son desatendidos, dígaseme qué repertorio normal de ideas y fervores, de saberes y de normas, reside en el alma del español medio.

No se me diga que estas advertencias emanan de un preconcebido pesimismo. Todo lo contrario. La pulcra descripción de este enorme defecto muestra, a la par, que no hay en él factor alguno irremediable, fatal; antes bien, actúa de manera automática en su corrección, despertando en el lector la tendencia a subsanarlo.

Ello es que hasta ahora sólo hemos encontrado un oficio favorecido en España con poder social: el político. Si buscamos más temo que sólo hallaremos otra fuerza que a su propia eficiencia añada la que espontáneamente surge de la sociedad: el dinero.

El poder social del dinero no es peculiar en nuestro pueblo, sino un hecho capital de la época vigente. No se diga que de todas las épocas, porque es falso. En la Edad Media, como ahora, el dinero lo tenía el judío. Como ahora, había entonces que contar con éste, y, sin embargo, no tenía ningún poder social. Menos aún: el judío quedaba en una posición negativa, infrasocial. Hoy el dinero se ha adueñado del mundo, y dentro del mundo, de España. No obstante, es preciso reconocer un ligero matiz a favor nuestro. El español dedica menos entusiasmo al oro que otras razas. Quien conozca los secretos del alma española dudará siempre y *a limine* de la interpretación que se dio en Europa a las hazañas de nuestros conquistadores. Sajones y franceses titularon aquella formidable y loca empresa «La sed de oro». Yo sospecho que la verdad es más bien inversa. Porque el europeo de entonces —comienzo de la era capitalista— sentía una fabulosa sed de oro, según luego se ha demostrado, no podía imaginar que aquellos españoles cumpliesen sus hazañas por otros motivos. Y el caso es que ya entonces las barras de oro llegaban en los galeones a Sevilla, donde eran cargadas sobre los lomos de unos mulos, que tomaban derechos el camino de Francia.

Con ser grande el poder social del dinero, en los ámbitos pen-

insulares es incomparablemente menor que en otros países; por ejemplo, que en Norteamérica.

Leo en un libro reciente: «En ninguna parte como en Norteamérica se habla tanto y tan descaradamente de dinero. En la calle, en la reunión, en el club, gira siempre la conversación sobre la riqueza. Cada cual manifiesta, sin pudor alguno, cuántos dólares ha «hecho» en el año, en el mes. *Succès* significa siempre triunfo económico. La pregunta «¿cómo le va a usted?» es referida siempre a la situación económica del momento. Fulano «vale» medio millón de dólares; Zutano, sólo cien mil. Todo se expresa en moneda; en los periódicos pululan los dólares; un nuevo edificio es una construcción de un millón; un fuego es un fuego de un millón; una lluvia fuerte es una lluvia de un millón de dólares, y un cuadro es un Tiziano de cien mil dólares.»

El rico destaca sobre la masa, es su ideal y modelo. La escala de valores sociales radica exclusivamente en el éxito económico. No existen otras maneras de distinguirse. La ambición encuentra como único medio de satisfacerse el enriquecimiento; en cambio, este medio está abierto a todos y es de todos entendido.

No hay concesión de patentes de nobleza, no hay títulos ni honores. La carrera política tiene poco prestigio, sobre todo dentro de cada Estado, y consecuentemente carece de atracción. Dedicar la vida a un *otium cum dignitate* no da posición social; antes al contrario, es cosa mal mirada. En cambio, *the man who made his pile* («el hombre que hace su agosto») goza de respeto, de prestigio, como en ninguna otra parte. Todo el mundo se inclina ante él como no se inclina nadie en Europa ante los representantes de la más antigua nobleza. El rico es el centro del interés público: le persigue la curiosidad y la atención general; se encuentra su nombre constantemente en las Society News; se investigan las menudencias de su vida. Existe toda una literatura sobre los ricos, y estos mismos creen demasiado a menudo que es su deber contar su vida, describir su ascensión de la nada ante la muchedumbre estupefacta. En torno a estas figuras se forma todo un mito, y «llegará un día en que sea tan difícil saber la verdad pura sobre Ford como lo es saberla sobre Cromwell, Napoleón o Wáshington» (1).

---

(1) Pound: *The iron man in industry* 1922, pág. 76.—Alfred Rühl: *El sentido económico en América*, págs. 46 y 53. 1927.

Me interesan estas palabras por dos razones. En primer lugar, contienen una buena descripción de lo que llamo poder social. En segundo lugar, nos sirven como término de comparación para calcular la cantidad de éste que va en España aneja al dinero.

El Sol, 20 de noviembre de 1927.

¿CÓMO ES LAWRENCE?

Hace mucho tiempo que no siento por nada tan viva curiosidad como por lo que enuncia esta pregunta: ¿Cómo es Lawrence? Yo quisiera ahora contaminar de esta curiosidad a los lectores. Para ello es necesario que comience diciéndoles quién es Lawrence (1).

Tomás Eduardo Lawrence nace en Gales en 1888. Tiene hoy, pues, treinta y nueve años. Conviene recordar este número. Luego veremos por qué. Lawrence estudia en Oxford lenguas orientales, arqueología. Son los temas que sólo atraen a una inteligencia pura y romántica. En 1910 recorre Siria a pie, con el fin de investigar la arquitectura de las Cruzadas. De este modo aprende el árabe vulgar. De 1911 a 1914 trabaja en las excavaciones del Éufrates como miembro de una Misión; luego es adscrito a la Inspección del Sinaí Norte, dependiente del Ministerio de la Guerra. Al estallar la guerra fue declarado inútil por falta de peso. En 1916 consigue ser admitido en una oficina de información militar —*Military Intelligence Section*— en El Cairo.

El ejército turco, organizado y pertrechado por los alemanes, hacía gran presión sobre las fuerzas inglesas desde Palestina y Arabia. Las condiciones de este último país, impenetrable para los europeos por el fanatismo de su población, dejaban libre el ala izquierda de los turcos. Se puede decir que en 1916 los ingleses no habían conseguido dar un paso hacia adelante. Lawrence, encerrado en su oficina de El Cairo, traducía comunicaciones para ilustración del Cuartel general británico. En los minutos de ocio se apoderaba

(1) T. E. Lawrence, *Revolt in the Desert*, 1927. Jonathan Cape. Londres.

de él una gran idea, una romántica empresa: sublevar a los árabes contra los turcos, deshacer la izquierda turca con armas beduínas. Una y otra vez, siempre en vano, exponía a la superioridad sus inverosímiles proyectos. Por fin, en otoño de aquel año, consigue ser enviado al Heyaz. Desde este instante, la vida de Lawrence —erudito, oficinista— se transforma sin transición, súbitamente, en una gesta vertiginosa, que comienza con su llegada a Jiddah, el puerto de la Meca, y termina en 1918 con su entrada triunfal en Damasco al frente de las tribus árabes. No creo que en toda la Edad Moderna se haya llevado a cabo una empresa que tan literalmente merezca el nombre de gesta. Para encontrar hazaña similar fuera preciso retroceder a la primerra Edad Media, cuando las gestas todavía no eran canciones, sino hechos.

En pocos meses, todo el Arabia Occidental está en pie contra los turcos, y sobre toda ella se cierne la leyenda —como en la Edad Media, el hecho allí se orifica al punto legendariamente— de un *rumí Aurens*, *Urens*, *El-Orens*, que predica la libertad de Arabia, que no come y no duerme, que no teme a nada y, montado en la camella Gacela, anda más que el más resistente beduíno. Este héroe oriental en quien retoña la epopeya del Islamismo, rey sin corona del desierto ilustre, es un joven oxoniense, de veintiocho años, considerado inútil para servir en un ejército europeo.

La suspicacia del árabe, del árabe de Arabia, frente al europeo es tal, que ha producido el hecho escandaloso de ser aún hoy esta península, donde se forjó una de las grandes civilizaciones de radio ecuménico, el trozo de planeta menos explorado y conocido. ¿Cómo se explica que Lawrence haya logrado, no ya caminar sin la menor dificultad los senderos de Arabia, sino penetrar hasta el fondo del alma beduína, arrastrar los innumerables grupos que eternamente dividen aquel pueblo, compaginarlos por vez primera desde hace siglos y siglos, tenerlos en su mano y ser la voz ungida que hace despertar a una raza somnolente, lanzándola de nuevo a hacer historia? Porque, en efecto, el movimiento iniciado por el joven erudito inglés sigue y no para, crece y engruesa, arrollando cuanto se le pone delante. Hoy, Arabia es más una nación que nunca lo ha sido.

Pero todo esto es sólo un ingrediente de los que componen el problema Lawrence.

Sus increíbles victorias al frente de los beduínos hacen que sobre él lluevan condecoraciones inglesas y francesas. Lawrence las rechaza. Cuando suena la hora de paz es elegido para tomar parte en la

Conferencia de Versalles. Lawrence defiende allí los intereses de los árabes como un árabe. Pero Francia consigue imponer su intervención en Siria. Lawrence, entonces, rompe con su Gobierno, renuncia a todos los grados militares recibidos, renuncia hasta a su nombre, y bajo otro fingido sienta plaza como soldado raso en el servicio aéreo de la India. Es decir: este hombre, que a los treinta años era dueño de un trozo de planeta, que goza en Inglaterra de una reputación tan legendaria como en Oriente, se anula a sí mismo, se borra, por decirlo así, de la existencia, se sume de nuevo en la anonimidad, comenzando por tercera vez la vida.

Este nuevo ingrediente, sumado al de su gesta, da un precipitado extraño, desazonador, que en todo buen aficionado a almas siembra un germen inquieto de curiosidad.

Pero he aquí que en marzo de este año publica el libro —tan esperado— donde refiere su campaña de Arabia. Se titula *Revolt in the Desert* (La sublevación del desierto). En mayo último había llegado ya a la quinta edición. Yo lo he leído con superlativa avidez. Por fin iba a aclarar el enigma de este alma, de este extraño modo de ser hombre —un hombre que puede ser primero intelectual, y luego, de pronto, Cid Campeador, y luego asceta rigoroso que renuncia a sí mismo; todo ello, en cuatro o cinco años. ¿Cómo ve la vida quien a los treinta años ha vivido tanta porción inverosímil de ella? ¿Qué espera, qué premedita, qué resortes mantiene en pie su organismo?

El libro de Lawrence es tan sorprendente como su pasado. Pero lejos de aclarar su misterio, lo multiplica hasta la exageración. Después de leer sus páginas quedamos rendidos, temerosos de que definitivamente se nos escape de entre los dedos este alma fugitiva, indómita, multiforme.

Se ha comparado el libro de Lawrence al *De bello gallico*, de César. No es inexacto el parangón. Uno y otro son los dos libros menos libros que se pueden leer. Son acción manuscrita. Lawrence, como el otro guerrero mayor, se limita a narrar lo que ha hecho. Es la sobria y rigorosa descripción de los actos suyos y de las muchedumbres que él mueve de acá para allá. No hay una sola palabra de literatura, ni de arqueología, ni de reflexión *a posteriori* sobre lo emprendido y lo ejecutado. Son marchas día y noche sobre los camellos tenaces por sierras y por angostos, bajo 50 grados de calor o bajo la nieve y el viento frígido. Son puentes de ferrocarril que vuelan atomizados por la dinamita, villas de Oriente tomadas con el sable en la mano, reuniones de jeques en estancias ahumadas,

figuras frenéticas de beduínos. La forma es perfecta; de tal suerte, que en cada línea notamos la voluntad decidida de reprimir una magnífica capacidad literaria y una ideología personalísima. No quiere dar al lector lo que éste pide. Evita dibujar su propia fisonomía, y ni se detiene un momento a explicarnos la psique del beduíno más allá de lo que estrictamente requiere la acción. Lo que le interesa es narrarnos eficazmente cómo el puente ferroviario del kilómetro 146, entre Medina y Damasco, fue volado una buena mañana. Esto lo consigue con sorprendente don para visualizar el relato. De modo que sus páginas se parecen más que nada a esas escenas de cinematógrafo donde en la pantalla vemos sólo una mano que enciende una yesca bajo una carga de dinamita. Vemos muy bien la mano activa de Lawrence; pero nada más: cuidadosamente recata su enigmática figura.

Sin embargo, viejos cazadores de líneas negras sobre áreas blancas, conseguimos, al menos, prender por el borde de su albornoz cándido al autor, que quiere escapar de su propia página. Es sólo el borde de su persona lo que apresamos; pero ya es algo. Vislumbramos, en efecto, un caso extremo, gigante, del perenne, magnífico *dandysmo* inglés. El *dandysmo* es impertinente desdén hacia los demás hombres, resolución de vivir el individuo dentro de sí mismo, sin efusión hacia los demás, pudor extremo ante el propio destino, que no lo deja rozar por la curiosidad ni aun por el afecto del extraño.

Pero esto no es una explicación del problema Lawrence. El *dandysmo* es siempre máscara y coraza. No nos revela lo que hay tras ella; antes bien, lo oculta y defiende, marcando la frontera de dos mundos —el de los demás, patente, exterior, y frente a él, el mundo hermético, recluso, íntimo, de un único individuo. El gesto del *dandy* no es nunca el que corresponde a su realidad interior. Todo lo contrario. Es un gesto convencional de prestidigitador que hace la persona para distraer las miradas demasiado curiosas. Sólo nos revela que, tras él, un ser humano vive por su propia cuenta, según principios y normas individuales.

El libro de Lawrence nos hace entrever que no estima mucho su hazaña, que más bien se avergüenza de ella. Es un héroe que desdeña su heroicidad. Por otra parte, su autor, que es arqueólogo, evita toda alusión arqueológica en la descripción de los lugares donde opera como guerrero. Desdeña también la arqueología. La dimisión de todos los honores que le han sido otorgados, la aniquilación de su propio nombre, indican que tampoco estima mucho a su país y a la sociedad que le ha educado. Todos estos desdenes

son fáciles y sin gran sentido cuando aparecen solos. Pero en este caso se presentan dentro de un hombre que ha demostrado ser capaz de todo, de ciencia, de genio bélico, de gracia literaria. ¿Cómo es Lawrence?

Desde hace años se esperaba en Inglaterra con extremado interés la publicación de su libro. En la sesuda *Enciclopedia Británica* leo: «Se anuncia para 1926 la publicación de su libro bajo el título *Los siete pilares de la sabiduría*». ¿Ha entendido el lector? Lawrence se burla de la *Enciclopedia Británica* dando un título fantástico, retumbante, ridículo. En la obra de 1927 se evita premeditadamente toda sabiduría y no aparecen otros pilares que los sustentadores de los puentes volados por el autor.

El Sol, 4 de diciembre de 1927.

ESPIRITU DE LA LETRA

(1927)

Más que un menester crítico, me he propuesto, en estas notas sobre libros, revivir y remover, espumar y prolongar los temas sustantivos que el volumen trataba o sugería. Nunca he podido leer las páginas de un libro sin que por deliciosa repercusión se levantasen dentro de mí bandadas de pensamientos, cuyo vuelo diverso ha amenizado mi vida. En estos artículos, que ahora reúno bajo el título ESPIRITU DE LA LETRA, *he procurado capturar la ruta aérea de alguno de esos pájaros interiores.*

ORÍGENES DEL ESPAÑOL

GESTICULACIÓN

Al señor, el honor. Me complace sobremanera iniciar esta serie de notas bibliográficas con algunos ademanes delante de un libro de Menéndez Pidal. Grandes gestos de admiración, de entusiasmo hacia la obra gigante —gestos menores de curiosidad. de duda—; luego, alguna mueca de leve descontento. El libro se titula: *Orígenes del español. Estado lingüístico de la Península ibérica hasta el siglo XI.* No se trata precisamente de un cuento erótico. Y, sin embargo, el tema es de ternura —se habla de un niño: el idioma recién nacido, blando y mofletudo, lechal. Es un tratado del español balbuciente, que motiva cuestiones deliciosas, de esas que en toda sensibilidad específicamente intelectual despiertan largas voluptuosidades. (Porque no se puede dudar: se es intelectual en la medida en que se sea voluptuoso de problemas teóricos, de ideas. La actitud de ascetismo ante las ideas —eludirlas, reducir al mínimo su contacto y manoseo— es característica del pseudointelectual. Ya verán ustedes cómo éste se las arregla para adoptar lo antes posible, frente a problemas teóricos, posturas políticas o religiosas o morales o prácticas. No cometerá nunca el pecado congénito al intelectual, el pecado de que éste nace, que le nutre, que le justifica: la delectación morosa en el problema como tal).

Sin menoscabo de las anteriores, me parece ser ésta la obra más importante que hasta ahora ha publicado Menéndez Pidal. Su mente, bien labrada lustro tras lustro, mantenida bajo una disciplina rigorosa, llega en esta sazón a las mayores cosechas. Todo hace esperar que ahora vamos a recibir frecuentes y áureos frutos.

Es esta obra la más importante entre las suyas, por varias razones. En primer lugar, el tema es delicadísimo. Atacarlo implica ya generosa audacia. Toda cuestión de orígenes es peligrosa: el origen está siempre o muy en lo alto o muy en lo hondo. Exige ascensión o sumersión. Vértigo o ahogo. Al investigar los orígenes de un idioma, todo se vuelve difícil; hasta la materialidad de allegar los datos imprescindibles. El lingüista del habla contemporánea no tiene que moverse para hacer su botánica verbal. Por la mañana, con el desayuno, le entran el periódico. Basta. En el periódico puede herborizar. Pero ¿dónde está el romance que se hablaba en el siglo IX? El botánico tiene que hacerse explorador, penetrar en la selva del archivo, un día y otro, para volver, los más, inane. ¡Gran jornada, en cambio, cuando se ha conseguido arrancar un vocablo, un solo vocablo, entre el boscaje espinoso de un cartulario! La labor consumada a este fin por Menéndez Pidal es incalculable. Sin embargo, apenas significa nada en comparación con lo que viene después. Para someter a tratamiento ese botín léxico el autor acumula toneladas de saber medievalista. La abundancia es tal que, para ser sincero, yo tendría que juzgarla excesiva y hacer notar que deforma la arquitectura del libro. (Es preciso que los hombres de ciencia vuelvan a caer en la cuenta de que escriben *libros*. Los mismos alemanes, que causaron originariamente el daño, comienzan a arrepentirse. Un libro de ciencia tiene que ser de ciencia; pero también tiene que ser un libro).

Mas aún queda lo mejor: lo que vale más en la obra de Menéndez Pidal no es la infatigable exploración ni el cúmulo de saberes. Si no hubiese en ella más que esto, no merecería, con la pureza que lo reclama, el divino título de ciencia. Ciencia no es erudición, sino teoría. La laboriosidad de un erudito empieza a ser ciencia cuando moviliza los hechos y los saberes hacia una teoría. Para esto es menester un gran talento combinatorio compuesto en dosis compensadas de rigor y de audacia. Este es, a mi juicio, el don ejemplar de nuestro Pidal, hazañoso y mesurado a un tiempo bajo su barba florida, que empieza ya a cendrarse en buena plata. Esto, esto es lo que se eleva por encima de cuantos cultivan hoy en España los estudios históricos, lo que de él hace el más grande romanista entre los vivientes. ¡Señores, una vez más, ciencia no es saber! ¿Cómo va a serlo, si el padre de la ciencia, Sócrates, la definía más bien como un docto no saber? El saber es la creencia segura de sí misma, a fuerza de hábito, manía o anquilosis que posee el hombre no científico. La ciencia consiste en sustituir el saber que parecía seguro

por una teoría, esto es, por algo siempre problemático. O dicho de otra manera: ciencia es aquello sobre lo cual cabe siempre discusión.

CINEMÁTICA DEL LENGUAJE

En este nuevo libro, la lingüística cambia de aspecto. Síntoma de ello son los mapas donde aparece la expansión de un fonema en diferentes épocas. Por ejemplo: hay un tiempo en que toda España dice *fierro*. Pocas generaciones después —según otro mapa— vemos que en una breve región la *f* ha sido eliminada por aspiración —*hierro*—: Cantabria. Algo más tarde, un tercer mapa nos muestra la *h* conquistando nuevas tierras. Si multiplicamos estos mapas fijando la expansión de la *f* y la *h* en fechas intermediarias, formaríamos una película cinematográfica, que nos daría el *movimiento histórico de esos sonidos*. Al complicar con la evolución de cada sonido en el tiempo su traslación en el espacio, la vieja lingüística renace convertida en *cinemática* o ciencia de movimientos. Ya está, pues, más cerca de lo que debe ser una ciencia de realidades. Sólo le falta un paso para transformarse en la física del lenguaje. Ese paso consistirá en añadir a la determinación de los movimientos o cambios tempoespaciales del lenguaje la investigación de las fuerzas que los engendran . La lingüística cinemática de este libro demanda, como su coronación, una lingüística dinámica. (Algún que otro germen de ella asoma en las postreras páginas).

DOCTRINA

Pero veamos, en comprimido resumen, la doctrina de Pidal sobre la evolución del español.

El estrato más antiguo que encontramos es el idioma que se hablaba durante la dominación árabe, en el cual se perpetúan las formas de la época visigótica. Llevando los datos —que por fuerza son muy incompletos— a una fórmula un tanto exacerbada, diremos que entonces toda España habla poco más o menos lo mismo. Es el lenguaje que nos llega principalmente en documentos mozárabes, el romance visigótico, que coexiste con cierto latín.

Es de sumo interés para los efectos últimos —*que son la historia de España* —subrayar lo más característico de ese romance visigótico

y de este latín oficial. Ambos, según Pidal, son arcaizantes, es decir, retrasados respecto a los romances franceses coetáneos y al latín transpirenaico. Otros dos rasgos, que no sorprenden tanto a Pidal como a mí, son éstos: la superlativa escasez de residuos góticos y la reducción del influjo árabe a nombres de utensilios y oficios, dejando intacta la sintaxis. Añádase a esto una observación que Pidal apunta refiriéndola a época algo posterior: «la menor variedad de formas fonéticas y léxicas de España, comparada con Italia y Francia» (página 542).

Si reunimos en un haz todos estos atributos, tendremos que el lenguaje español del siglo IX es muy homogéneo en toda la Península, por tanto, pobre de variaciones (1); que es arcaico, exento casi de goticismos y apenas enriquecido de arabismos.

Va para seis años que publiqué *España invertebrada*. Este libro, indocumentado y arbitrario, no es más que la meditación sobre estos rasgos fundamentales que ahora Menéndez Pidal, con su autoridad insuperable, reconoce en el lenguaje peninsular del siglo IX. La coincidencia, por lo mismo que es de ella Pidal inocente, me corrobora y tonifica.

El segundo estrato —920 a 1067— coincide con la hegemonía leonesa. La diferencia no es grande. El lenguaje asturiano y leonés de la actualidad «conserva fielmente muchos de los rasgos que hemos averiguado como propios del romance de la edad visigótica» (534). Lo único nuevo es la germinación de Castilla: un nuevo poder político y una nueva inspiración idiomática. En la etapa siguiente —1067 a 1140—, los caracteres del castellano se declaran rápidos e invasores. «Castilla ha hecho a España» —decía yo en *España invertebrada* (2). La ha hecho por su originalidad y su europeísmo. No podía yo esperar más admirable confirmación que la ofrecida —sin sospecharlo— por la obra de Pidal.

---

(1) Pidal atribuye la pobreza de variaciones en el lenguaje de los siglos posteriores a la conquista uniforme realizada por Castilla de tres cuartas partes de la Península, y, en cambio, parte, como si fuese cosa natural, de un romance visigótico homogéneo. Yo, ignorante, pregunto con dramático interés: ¿Fueron homogéneas en esa misma época —la nuestra visigótica— Francia e Italia? Me daría gran pena si no hay siquiera doce españoles que perciban la enorme, fatídica importancia de esta pregunta, en apariencia tan mansa. Me daría gran pena, porque entonces tendría que decir dolorida, pero enérgicamente: ¡No hay doce españoles que hayan pensado en serio y en hondo sobre la historia de España!

(2) Frase de dos filos, porque insinúa que Castilla no es España.

Castilla es primero el rincón cántabro.

Entonces era Castiella un pequeño rincón,
Era de castellanos Montes d'Oca mojón.

dice el poema de Fernán-González. Apenas nacida comienza un nuevo estilo. Rompe con el derecho escrito, con el código visigótico. «Retengamos esta característica, que nos explicará la esencia del dialecto castellano. Y añadamos una curiosísima coincidencia: Castilla, que, caracterizada por su derecho consuetudinario local, se opone al derecho escrito dominante en el resto de España, es la región que da la lengua literaria principal de la Península; cosa análoga pasa en Francia: el país se divide en dos regiones: la del Norte, de derecho consuetudinario, y la del Sur, de derecho escrito; la frontera territorial de estas dos grandes zonas coincide poco más o menos con la que es corriente considerar como frontera entre el francés y el provenzal, y la región de derecho consuetudinario es la que impuso su francés como lengua literaria por encima de la provenzal» (página 501). He aquí un ejemplo egregio del talento combinatorio a que antes aludía. Desearíamos, sin embargo, que Menéndez Pidal se explayase un poco más. ¿Por qué un pueblo europeo occidental, que en el siglo XI afirma su consuetudinarismo y localismo jurídicos, es el organizador de toda una nación, la francesa o la española? Yo espero que en la *Vida del Cid*, próxima a publicarse, se nos comunique la palabra del enigma. Pero temo que la explicación no nos satisfaga. En el pensamiento que dirige toda la producción de Pidal no hay más que dos puntos débiles. Un hombre tan cuidadoso, tan rigoroso, tan *científico* en el tratamiento del detalle, parte siempre de dos enormes supuestos que contrajo en la vaga atmósfera intelectual de su juventud, y que usa sin previo examen, sin precisión. Uno es la creencia, perfectamente arbitraria, de que lo español en arte es el realismo. A esta creencia va aneja la convicción no menos arbitraria de que el realismo es la forma más elevada del arte. El otro supuesto, adoptado sin cautela suficiente, es la sobreestima de lo «popular». El primero de estos dos amores —más que de dos ideas se trata en Pidal de sus dos únicas pasiones— no dañará en la cuestión que ahora tocamos. El segundo, sí. Temo, en efecto, que la afirmación del derecho local consuetudinario signifique para él el triunfo de lo popular y castizo, cuando, muy problablemente, equivale a todo lo contrario.

La prueba es que él mismo presenta a Castilla la consuetudinaria innovando a la vez en dirección opuesta: europeizadora y uni-

versalista. Fernando I de Castilla «no orienta ya su ideal de cultura hacia el Sur (arabismo), sino hacia Europa; era ferviente admirador del floreciente monasterio benedictino de Cluny». Rompe con el tradicional antiiconismo de las iglesias, que llena de crucifijos e imágenes. Su hijo Alfonso VI (1072-1109) es donado de Cluny, y sigue la tradición de esta dinastía de origen navarro. Sustituye la letra visigótica por la francesa, trae monjes cluniacenses, inicia los matrimonios reales con princesas extranjeras y recibe gente franca entre sus huestes, como aquel Don «Kigelme Franco», importante vecino de Burgos.

¿Qué quiere decir, vuelvo a preguntar, esta conjunta afirmación de lo local y lo extranjero —europeo, universal—, que caracteriza, desde luego, a la acción castellana frente a los demás pueblos españoles, y la hace apta para regentar y plasmar en nación la Península? Yo he dado a esta cuestión un intento de respuesta en 1921; pero me interesaría mucho más la que pudiera dar Menéndez Pidal.

CON EL HACHA Y EL HACHE

Los mapas del siglo XIII y posteriores nos ofrecen una España lingüística muy diferente de la del siglo IX. La homogeneidad se ha quebrado. Un principio idiomático nuevo ha entrado como una cuña en la masa uniforme y la ha escindido en tres zonas. Al Este y Oeste perdurará, con diversa evolución —gallego, bable, levantino—, el fondo mozárabe, visigótico, poco original, parejo a los demás romances extraibéricos. En medio se consolida un dialecto diferencial que se anticipa en muchos casos a las formas más tarde triunfantes en los demás romances. El lenguaje castellano fue, desde luego, original y futurista. He aquí sus notas mayores: pérdida de la *f*, con aspiración en *h;* pérdida de la *g*, como en *enero* y *ermano;* aparición inexplicada, súbita, de la *j;* formación de la *ch* y de la *z;* conservación de la *o* en *ojo*, en *noche;* adelanto en fijar el diptongo *ue* ya en el siglo X (cuando dos y tres más tarde los demás vacilan aún entre *ua*, *ue*, *uo)*. En fin, es el primer romance ibérico que cultiva la poesía.

Castilla es una espada, una política y una fonética nuevas.

LA FORMA COMO MÉTODO HISTÓRICO

La *Investigación de los Evangelios Sinópticos* es un brevísimo folleto —36 páginas— de Rodolfo Bultmann, donde se resume admirablemente con insólita claridad el estado actual de la exégesis evángélica. No conozco obra más a propósito para una primera introducción en estas grandes cuestiones históricas, sobre las cuales ha derramado un siglo entero su esfuerzo generoso. Claro está que en tan pocas páginas sólo puede hallarse un aperitivo a la curiosidad y un índice de cuestiones.

¿Por qué en España no se habla de estos temas tan sugestivos y conmovedores? Apenas manuscrita la pregunta, advierto su ingenuidad. ¡Cualquiera diría que en España se habla de muchas cosas! Por desgracia, el alma de España es todavía muy provincial; el repertorio de asuntos que circulan por ella es reducido; el horizonte, de radio corto. Aún charlamos, como en las aldeas, del alcalde, del hijo del alcalde y de las poesías de su sobrino. Sin embargo, hay motivos para nutrir de optimismo la esperanza. Cuando se compara el repertorio de temas que hoy transitan por la mente pública con el que frecuentaba la España de 1900, la diferencia es gigante. Tal vez no exista país en Europa que en ese período haya ampliado parejamente su paisaje. Podemos decirlo con orgullo bien fundado; esa ampliación ha sido la obra de nuestra generación. Como ésta no ha muerto aún, antes bien, comienza a regentar la vida nacional, es lo más verosímil que el proceso de ampliación continúe en crecimiento multiplicado y que pronto en la mente de España —microcosmos— se refleje íntegro el universo— macrocosmos.

Pero volviendo al punto concreto de la historia del Cristianismo,

no es admisible que en nuestro país se desatienda tan por completo. Sería injusto culpar de esto, como de tantas otras cosas, a la Iglesia católica. El catolicismo no es opuesto a que se busque claridad científica sobre el origen en su doctrina y organización. Precisamente es un rasgo muy característico de la situación a que han llegado estos estudios la casi paridad existente hoy entre un libro católico sobre historia del Cristianismo y un libro de autor sin confesión. Hay, claro está, productos extremos, como las obras de Drews y sus congéneres, donde se niega la existencia histórica de Jesús, que son incompatibles con el dogma católico. Pero estos productos no son más compatibles con la ciencia rigorosa. En cambio, puede decirse que la nota más conservadora —como luego apuntaré— ha sido dada, no por un católico, ni por un protestante, ni siquiera por un exégeta de oficio, sino por un historiador puro, de máximo rango, que ha querido colocarse ante los textos cristianos, ni más ni menos que como antes se había colocado ante Tucídides o ante los jeroglíficos de Egipto. No se impute, pues, al catolicismo lo que es un defecto de curiosidad espontáneamente ibérico. En este ejemplo podemos ver con claridad que el *catolicismo* español está pagando deudas que no son suyas, sino del catolicismo *español.*

Nunca he comprendido cómo falta en España un núcleo de católicos entusiastas resuelto a libertar el catolicismo de todas las protuberancias, lacras y rémoras exclusivamente españolas que en aquél se han alojado y deforman su claro perfil. Ese núcleo de católicos podía dar cima a una doble y magnífica empresa: la depuración fecunda del catolicismo y la perfección de España. Pues tal y como hoy están las cosas, mutuamente se dañan: el catolicismo va lastrado con vicios españoles, y, viceversa, los vicios españoles se amparan y fortifican con frecuencia tras una máscara insincera de catolicismo. Como yo no creo que España pueda salir decisivamente al alta mar de la historia si no ayudan con entusiasmo y pureza a la maniobra los católicos nacionales, deploro sobremanera la ausencia de ese enérgico fermento en nuestra Iglesia oficial. Y el caso es que el catolicismo significa hoy, dondequiera, una fuerza de vanguardia, donde combaten mentes clarísimas, plenamente actuales y creadoras. Señor, ¿por qué no ha de acaecer lo mismo en nuestro país? ¿Por qué en España ha de ser admisible que muchas gentes usen el título de católicos como una patente que les excusa de refinar su intelecto y su sensibilidad y los convierte en rémora y estorbo para todo perfeccionamiento nacional? (Así se da el caso, verdaderamente grotesco, de que ciertas damas —atribuyéndose una representación de la Iglesia

que está vedada a su sexo por San Pablo —intervienen en los asuntos más complicados, de que no entienden una sola palabra). Viene a los labios, una vez y otra, la vieja plegaria patriótica del viejísimo poema sobre Fernán-González:

Sennor, ¿por qué nos tienes a todos fuerte sanna?
¡Por los nuestros pecados, non destruiyas Espanna!

Se trata de construir España, de pulirla y dotarla magníficamente para el inmediato porvenir. Y es preciso que los católicos sientan el orgullo de su catolicismo y sepan hacer de él lo que fue en otras horas: un instrumento exquisito, rico de todas las gracias y destrezas actuales, apto para poner a España «en forma» ante la vida presente. Dejen, pues, de ser aldeanos y pónganse a trabajar en las cosas, y no a decir previamente si *Fulano* es de la *derecha* o de la *izquierda* (cuando no usan de una triste frase tomada al lenguaje presidiario: «Ese es de la otra cuerda»).

* * *

La investigación histórica ha llegado a ponernos en contacto inmediato con las personas que vivieron en torno a Jesús. Puede decirse que desde la fecha posterior a su muerte, la historia del Cristianismo es tan clara o más que la de cualquier otro hecho humano que nos sea muy conocido. Vemos a los discípulos de Cristo recogerse en Jerusalén después de una breve dispersión y desconcierto producidos por su dramático fin. Asistimos a la vida exaltada de esta primitiva comunidad judeocristiana, que se agrupaba en derredor de Santiago, «el hermano del Señor», y de la Piedra apostólica.

De esta primigenia «Iglesia» —ya empezaba a llamarse así— distinguimos claramente otro tipo de Cristianismo, que germina entre los gentiles, suscitado por el fuego y la gesticulación apasionada de San Pablo. Ambas Iglesias tienen una raíz común; pero cada una tiene además raíces secundarias que son dispares. La Iglesia de Jerusalén sigue enraigada en la tradición judía; la Iglesia de los gentiles se nutre de una atmósfera helenística. Resultado de este doble clima espiritual son los Evangelios.

Para el historiador, la historia cristiana no empieza con éstos, sino con los «Hechos de los Apóstoles» y las Epístolas auténticas.

Aquí puede tocar tierra firme documental, realidades anteriores al estado de espíritu que se condensa en los Evangelios. En estos años últimos ha crecido notablemente el coeficiente de confianza científica en el valor histórico de esta parte del Nuevo Testamento. Eduardo Meyer, el más grande historiador con que hoy cuenta Alemania, creyó forzoso muy recientemente revolverse contra la hipercrítica que venía tratando los «Hechos» y las Epístolas con un rigor injustificado. Tal que aplicándolo a cualesquiera otras fuentes ilustres, a Tucídides, por ejemplo, haría imposible intentar la historia de la guerra del Peloponeso. Meyer considera los «Hechos» como segunda parte de una obra histórica, cuya primera porción es el Evangelio de San Lucas. Reconoce en éste al compañero de San Pablo, que la tradición postulaba y hasta acepta su título de médico. Los exégetas de oficio recibieron airadamente la actitud conservadora de Meyer, y aunque luego se han suavizado, aún quedan algunos incorruptibles. Bultmann debe ser uno de éstos, porque en su folleto no mienta para nada el formidable libro de Meyer (1).

Y es el caso que en 1911 un descubrimiento arqueológico venía a confirmar un nuevo detalle, en apariencia insignificante, de la obra de Lucas. En Delfos fue hallada una piedra con inscripción, donde el Emperador Claudio hace referencia a su amigo Junio Gallio como procónsul en Acaia. La fecha de la inscripción —verano del 52 —coincide exactamente con la noticia de los «Hechos» (XVIII, 12-17) que presenta a San Pablo acusado por los judíos de Corinto ante el procónsul Gallio. Esta confirmación que una piedra viene a dar de esta noticia afirma e ilumina históricamente grandes espacios de los textos cristianos primitivos.

Sabemos, pues, mucho sobre las personas y sus movimientos. En cambio, se ha complicado más que nunca la cuestión de cuáles fuesen las ideas anidadas en estas mentes cristianas de la hora primera. Antaño se creía posible deducir de la tradición judaica todo lo esencial del pensamiento cristiano. Pero la investigación sobre el paulinismo obligó a reconocer una influencia decisiva de las formas religiosas dominantes en el sincretismo helenístico. La historia cristiana se inclinó entonces hacia Grecia. Pero he aquí que una nueva corriente de investigación descubre en las ideas teológicas del Irán

---

(1) Eduardo Meyer: *Origen y comienzos del Cristianismo*. Tres tomos, 1921-1923. Hay ya ediciones más recientes, que yo no he visto.

y Babilonia el verdadero origen de doctrinas que se habían atribuído al helenismo. El estado actualísimo de la cuestión se caracteriza por el sugestivo combate entre los partidarios de la explicación helenística (Bousset, Heitmüller) y los partidarios de la explicación iraniobabilónica (Reitzenstein, Meyer). Estos últimos ven en los esenios, en San Juan Bautista, etc., ejemplos de la fermentación religiosa emanada de Persia y Babel.

Esta disensión no impide que exista gran acuerdo sobre temas de la mayor importancia, como es el orden de precedencia de los Evangelios. Hoy es general la opinión de que San Mateo y San Lucas proceden de San Marcos, si bien ambos usan además otra fuente perdida para nosotros, compuesta de «dichos» y sentencias de Jesús. Colecciones de este género debió de haber muchas antes de los Evangelios. La predicación obligaba a formar estas antologías de frases divinas, de narraciones de milagros, de escenas ejemplares espumadas de la vida del Señor.

El trabajo que hoy ocupa a los historiadores del Evangelio se desprende claramente de esta situación. Retrotraídos los demás sinópticos al libro de San Marcos, y reconociendo en éste una redacción de conjunto hecha sobre las primeras colecciones de «dichos» y «hechos», la cuestión está en separar la «redacción» de lo «redactado». De esta manera puede llegarse a reconstruir esa serie de estrictas palabras y acciones de Jesús, libres por completo de la «forma» que el escritor evangélico —al fin y al cabo «escritor»— les ha dado. Los Evangelios, como las Epístolas y los libros de «Hechos Apostólicos», fueron en aquella fecunda época géneros literarios, que, como tales, tenían una «forma», una estructura predeterminada, dentro de la cual, la materia de la historia de Jesús, de su vida y doctrina, era plasmada. Lo importante para nosotros, para el cristiano como para el historiador del Cristianismo, es esta materia. Si estudiamos las leyes que regían aquellas «formas» de redacción, aquellos «géneros» literarios, podemos restarlas del producto y aislar en su pureza la materia viva, eléctrica, conmovedora, de los «hechos» y «dichos» de Jesús.

Este método, que se ha llamado «histórico formal, o de las formas», es acaso el rasgo distintivo de la filología actual frente a los usados por la generación anterior. Todas las literaturas van siendo sometidas a él, y es evidente la fertilidad de sus resultados.

Pero este método implica que la actual generación cree en la realidad de las «formas» y de los «géneros». Sobre este asunto quería

yo haber escrito el presente capítulo. Pero me encuentro al final con que sólo lo he mentado en el título. ¡Qué le vamos a hacer! (1).

---

(1) Como sustitución de lo no dicho, indicaré alguna bibliografía, por si alguien se interesa en el tema. La exposición de conjunto mejor es el libro de E. Fascher: *El método histórico de las formas (Die formgeschichtliche Methode)*, 1924.—M. Dibelius: *La historia formal del Evangelio*, 1919. La actualidad del asunto queda demostrada por el hecho de dedicarle un estudio en su tercer cuaderno la magnífica revista nueva *Scholastik* (data su publicación de este mismo año), compuesta por los jesuítas de Valkenburg.

GALÁPAGOS, EL FIN DEL MUNDO (1)

VAN alegres sobre el lomo del mar, movidos por una sed de ciencia, de paisajes inusitados, de soledades telúricas. Salen de New York en el yate *Noma*. Son amigos de ocupación diversa: naturalista, médico, abogado, etc. Van dos amigas, dos muchachas esbeltas, gráciles, que vemos en los fotograbados del libro vestidas con trajes de baño: una será la dibujante de la expedición; otra será la cronista. Se trata de un capricho: visitar el Archipiélago de los Galápagos, grupo de islas volcánicas, casi totalmente deshabitadas, que emergen en una fabulosa soledad del Pacífico, a 900 kilómetros de la costa ecuatoriana. Un viaje así, por cuenta propia y para fines científicos, sólo es posible ya a americanos, los jóvenes del mundo, y recuerda los que iniciaron, cuando Hélade era joven, los griegos continentales. A las gentes de Asia y Egipto les sorprendía el viaje deportivo de Solón: viajar para ver —*theories héineken*—, viajar a causa de contemplar, de teorizar, no con fines de guerra o comercio. En Europa no pueden ya hacerse estos viajes más que a costa del Estado, con lo cual se convierten en obligaciones y pierden su gracia. Yo no creo mucho en la obligación, como creía Kant; lo espero todo del entusiasmo. Siempre es más fecunda una ilusión que un deber. (Tal vez el papel de la obligación y del deber es subsidiario; hacen falta para llenar los huecos de la ilusión y el entusiasmo). Para Europa, hoy, la gran cuestión no es un nuevo sistema de deberes, sino un nuevo programa de apetitos.

Este tropel de gente joven, elástica y sonrosada —fauna de gran

(1) *Galapagos, das Ende der Welt*, por William Beebe. Brockhaus, Leipzig, 1926.

film—, nos arrastra en su alegría navegante y nos hace marchar con ellos. Desde que salimos de Jersey nos acompaña también una gaviota. Llevamos tres días de ruta —1.100 kilómetros— y el ave continúa su mágica escolta. ¿Por qué? ¿Qué instinto, como canino, mantiene en nuestra compañía a este volátil de grandes alas lentas que van diciendo «Adiós»? ¿Dónde duerme por las noches, mientras el *Norma* progresa en alta mar, empujado por su máquina nocturna? No conocemos nada decisivo del alma animal. Si nos inclinamos sobre la borda y miramos la estela del navío, vemos una familia de delfines que se obstina también en seguirnos día y noche. ¿Por qué esta amistad de los delfines hacia el hombre, que llamaba ya mitológicamente la atención de los antiguos? Avanzamos siempre por la vida entre el misterio innumerable de amistades y enemistades desconocidas.

El caso del delfín es de los más extraños. No sólo se apresura a juntarse con el hombre apenas lo presume, sino que va a su vera, dando tales brincos y volteretas, que ineludiblemente interpretamos su faena como un juego. Y no en el sentido en que pueda serlo el retozo del buche o la potranca, del gozque o del macaco, que es un mero reflejo de su vitalidad rebosante y produce un juego sin alma, un juego serio, sino en el sentido humano que hace del juego, a la vez, síntoma y expresión de la alegría. A cuantos han visto la conducta del delfín entre las espumas, se les ha impuesto con rara evidencia esta significación de jocundia. Y ella es la que, desde tiempo inmemorial, ha llevado a considerar los delfines como animales inesperadamente humanos. Porque, en efecto, es la alegría la grande originalidad del hombre en el repertorio de la creación. El dolor no nos es peculiar. En cambio, los escolásticos subrayan ya como un atributo específico de la humanidad la *risibilitas*, la aptitud para risa y sonrisa. «La alegría del delfín» fuera un espléndido título bajo el cual, equívocamente, podía hacerse un profundo estudio de psicobiología o un *vaudeville*. Ello es que no basta para explicar el buen humor de los delfines su condición de mamíferos. Los demás mamíferos son serios, salvo el delfín y el hombre. ¿Cabe nada mámamífero y más serio que una vaca? La ubre no es garantía de eutras pelia. (Recuerdo haber leído hace muchos, muchos años, en la *Historia de la Literatura Española*, de Amador de los Ríos —que parece compuesta por la vaca más erudita— cierto epitafio existente en el sepulcro de un obispo medieval. En él se le llama *pius*, *largus*, *atque facoetus*—piadoso, benéfico y jovial. ¿Quién no ambicionaría pareja inscripción sobre su tumba, ya que ésta es inevitable?)

Por la noche, en el silencio, que el ruido habitual de la hélice no perturba, oímos junto a nosotros la respiración de los delfines como de humanos nadadores que resoplan en concurso hacia una boya festival.

Después de deslizarnos por el poro de Panamá, navegamos hacia el archipiélago. Días y días de alta mar, de soledad elemental. Las nubes viajeras emigran en hordas hacia Septentrión, pasando en orden guerrero la línea del Ecuador, como los bárbaros pasaban el *limes* romano.

¡Qué emoción al arribar junto a este rebaño de islas negras, perdidas en el Océano, bloques de lava bruna que terminan en una encía de cráteres! Como tantas otras, fueron estas islas descubiertas por los españoles. El español ha sido un magnífico desflorador de islas. Luego las dejaba olvidadas. Fue, como Ulises, un Don Juan de los mares. (¿Se ha estudiado a Ulises desde este ángulo? Porque es, evidentemente, la primera aparición de Don Juan. En su viaje no perdonó ninguna de las feminidades superiores que ornaban el Mediterráneo. En cada isla había una mujer maravillosa, una mujer encantadora: Calipso, Circe, las Sirenas. Ulises encantaba a las encantadoras, pasaba junto a ellas, dejándolas a un tiempo transidas y burladas. Su emoción pudorosa al verse desnudo, con sus cuarenta años corridos, delante de la juvenil Nausica, es la emoción clásica del Don Juan decadente. Al tornar, por fin, a la vera de su conyugal tejedora, no se contenta con menos que con reconquistarla, triunfando de sus pretendientes). Ello es que, luego de haber topado varias veces con estas islas, no había medio de encontrarlas. La insuficiente precisión de los instrumentos náuticos impedía entonces medir bien las distancias. La propensión a desaparecer de la ruta que estas islas mostraban inspiró a los españoles su primer nombre, que parece de Shakespeare: *Las Islas Encantadas.*

Tras ellos las visitaron los filibusteros ingleses, sobre todo Dampier; este hombre extraordinario, tan sabio y tan pirata, da las primeras noticias agudas sobre lo peculiar de este archipiélago. La abundancia de enormes tortugas impone la definitiva denominación: Galápagos. Estas tortugas, tan mansas que en poco rato podían cazarse a centenares, son un exquisito manjar. Cuando pasó la hora de los piratas llegó la de los balleneros, que atracaban aquí forzados por el escorbuto. A ellos se debe la casi desaparición de las tortugas. Porque advirtiendo que éstas pueden permanecer mucho tiempo sin comer, y sin perder, no obstante, carne, almacenaban en los sollados

grandes cantidades de ellas. De este modo, sin frigorífico, aseguraban vianda fresca para mucho tiempo.

Pero la visita clásica que da al mínimo archipiélago una ilustre consagración fue la de Darwin mozo, que llegó aquí en 1835, a bordo del *Beagle*, y permaneció durante cinco semanas. Entonces recibió una magnífica iluminación. Sorprendido por la observación de que la flora y fauna de estas islas, sobre todo los pájaros, mostraban variedades adscritas a una o a un grupo de ella: —a pesar de ser las islas tan próximas—, concibió la idea de la selección natural; sin duda, una de las grandes ideas que han brotado hasta ahora en la mente humana. Como siempre, es un hecho afortunado —no muchos hechos, no muchos datos— quien dispara la fecunda intuición. Siglo y medio antes había sido una poma; ahora fue el pico de los sinsontes o pájaros mimos. Quien quiera formarse una idea verdaderamente precisa de lo que es la ciencia, debe meditar sobre estas anécdotas.

Sin embargo, la escena mayor que estas islas oscuras ofrecen es otra. Los personajes de ella son, como en las fábulas, unos lagartos En este rincón del planeta han venido a conservarse vivientes los últimos residuos de lo que fue fauna gigante de una edad desaparecida. El viaje que hacemos arrastrados por este tropel de amigos joviales y curiosos nos hace intimar con las dos hórridas iguanas: la de mar y la de tierra, representantes en postrera degeneración de la gran raza heráldica de los dragones, de los saurios. Cuando en la costa negra, sobre las rocas de lava que el mar fatiga o, pocos metros tierra adentro, en los descarpes agrios de aristas afiladas, que cortan como navajas el cuero de los zapatos, vemos los rebaños de ingentes lagartos antiguos, erizados de cascos dentados, moviéndose estúpidamente —con una estupidez distinta en su calidad de la estupidez frecuente en la actual etapa geológica— nos parece morir a un vasto presente y renacer mágicamente en un premundo.

Estas iguanas, de armadura tremenda y mirada bondadosa, son de una mansedumbre inusitada. No hay modo de enfurecerlas. Uno de estos amigos agarra una por la cola, la hace girar violentamente en el aire y luego la despide a unos metros de distancia. El animal rebota sobre la tierra, se recobra y pacíficamente echa a andar hacia nuestro amigo, se acerca a él, mirándole con sus ojos milenarios, llenos de bondad prehumana, y aguanta seis veces seguidas el mismo trato sin variar de reacción. ¿A qué, pues, sus cimeras dentadas, sus garras, sus poderosos miembros, su tamaño, que a veces llega a un metro veinte?

Cuando antes hablaba de la alegría de los delfines debía haber hecho esta advertencia: hace cuarenta años, cualquiera sospecha fundada en alguna impresión fisiognómica hubiera parecido anticientífica. Hoy las cosas han variado. Aún se ignora por completo si es posible, o en qué medida lo es, aprovechar la expresión vital de un ser como indicio de su intimidad profunda. Pero ya no parece cosa tan anticientífica. Entrevemos leyes arcanas, aun no formuladas, que regulan el sentido de los gestos en todo ser viviente, y no creemos inverosímil que, a su través, podamos palpar en alguna manera el alma muda del animal. En este orden es sobremanera inquietador el aspecto fisiognómico de estos últimos saurios. Un no se sabe qué de más humano, y a la vez menos humano, que en el resto de las especies actuales, parece rezumar de sus grandes órbitas quietas y unirse en contraste misterioso con la fiereza externa de sus formas. Por otro lado, la paleontología nos detiene siempre con inconfesada preocupación en la grande época de los reptiles.

Y he aquí que recientemente un famoso paleontólogo, desechando escrúpulos, se atreve a comunicarnos sus sospechas, sus presunciones, que le obsesionan como pesadillas. No puede probarlas sino a medias, y en este estado intermedio de ciencia y visión nos las presenta. El libro de Dacqué, titulado *Mundo primario, fábula y humanidad* (1), quiere descubrirnos la autenticidad de los dragones imaginarios. Según él, el hombre, especie mucho más antigua de lo que se supone, convivió con ellos. Sólo que entonces el hombre ostentaba una forma corporal diferente de la actual. No puedo ahora referir, ni aun en grandes líneas, las ideas de Dacqué. Sólo indicaré cuál es su punto de partida. Si se comparan en conjunto las faunas de las distintas edades geológicas, salta a la vista que en cada una, las especies, por variadas que sean, acusan una extraña unidad de estilo. En la época de los saurios, no sólo ellos lo son, sino que el detalle de su línea formal repercute en todos los animales contemporáneos. Diríase que cada época, como un buen escultor, impone su estilo único al plasma viviente, trasponiendo a su «manera» las especies todas, como el artista modula los temas eternos. Habría, según esto, un hombre saurio, una preexistencia reptil de la humanidad.

Pero dejemos esto que es de sobra complicado. Subrayemos sólo la mansedumbre de los animales en estas islas ásperas. Aún no han inventado el miedo al hombre. El ave de presa se deja mano-

(1) Edgar Dacqué: *Urwelt, Sage und Menschheit.*

sear como si estuviese ya en un blasón. El león marino nos sigue como un perro.

Por cierto que, habiendo llevado a bordo un ejemplar joven de esta última especie, en cuanto puede se escapa de su jaula y, galopando sobre sus aletas —como un otario de circo—, se dirige al lugar de sus delicias. ¡Piense el lector un momento cuál puede ser la delicia escogida para un león marino en un yate norteamericano!... El joven león marino galopa hacia el salón y se sube en un asiento... para escuchar el gramófono.

ÉTICA DE LOS GRIEGOS[1]

I

HAY mucho que hablar de los griegos todavía. Por lo pronto, hay que deshablar casi todo lo que hasta aquí se había dicho de ellos.

Grecia es una piedra de toque para el intelectual. El sonido que emita su alma al tropezar con aquélla revelará sus cualidades últimas. Entonces se ve si es un hombre de meras frases, de posturas, de carantoñas, un lindo o, por el contrario, un hombre de intuiciones inmediatas, afanoso de sumergirse en las cosas y de transmigrar desde sí mismo a los objetos para volver, como el buzo, sucio, roto, pero cubierto de algas y auténtica fauna abisal.

Grecia es, probablemente, el secreto mayor de la historia europea: quiero decir, de las naciones que florecen sobre las ruinas de Roma. ¿Es un secreto glorioso? ¿Es una secreta lacra? Esta es precisamente la cuestión. Hace muchos años que la he insinuado. Dejemos a un lado toda hiperestesia de prelación. Lo importante es que *ahora* empiezan algunos autores de fuera a hacerse cargo del grave tema. Por supuesto, no es Spengler. Menos que nadie ha visto Spengler el problema, porque es la objeción más dura con que choca su doctrina. Se trata de que es la europea una cultura nacida y crecida en simbiosis con otra cultura extraña y muerta: la griega. No creo que este caso se haya dado en ninguna otra ocasión. Y ocurre preguntarse: Esa cultura anómalamente dual, de doble y antagónica raíz, ¿constituye un organismo unitario y saludable, o es un monstruo histórico, un caso de feroz parasitismo? Y si vale esto último, ¿quién es el parásito y quién el anfitrión?

---

(1) Ernst Howald: *Ethik des Altertums*. Munich y Berlín, Oldenbourg, 1926.

La genial idea spengleriana de las pseudomorfosis históricas no puede aplicarse al fenómeno europeo. Porque la forma de unión entre lo helénico y lo nuestro no ha sido el injerto o la confusión de ambos elementos, sino algo mucho más sorprendente. Durante siglos y siglos, casi sin interrupción, siempre que la cultura europea buscaba su ideal, se encontraba con que éste era la cultura griega. Nótese que lo más entrañable y eficiente de una cultura, la fuerza que en ella plasma y dirige todo lo demás, es el repertorio de anhelos, de normas, de *desiderata;* en suma: su ideal. Y aquí tenemos una cultura cuya idea, en parte por lo menos, está fuera de ella, precisamente en otra cultura. Este es el problema que aún no he visto formulado claramente y sobre el cual espero que se trabaje mucho en los próximos años. ¿No nos extrañaría un hombre cuyo afán radical consistiese en dejar de ser él y convertirse en su vecino?

Al estar lo griego dentro de nosotros, a la manera en que está el ideal en su entusiasta, era forzoso que nuestra relación con la cultura helénica adoptase siempre un sesgo religioso o místico, no de rigoroso e imparcial examen. La forma de mirar a Grecia ha sido siempre extática, de adoración y de culto. No hay peor actitud para enterarse de lo que una cosa es: comienza dando a ésta por supuesta y se dedica desde luego a ejecutar ante el ídolo los grandes gestos rituales, el fervoroso descoyuntamiento. «¡Ah! ¡Oh! ¡Grecia! ¡El clasicismo!»

Existe una beatería de lo griego. De todo cabe una beatería. Como la hay religiosa, la hay política. Casi todos los políticos radicales son, sincera o fingidamente, beatos de la democracia. Pues bien: existe una beatería de la cultura en general y del helenismo en particular. Y es curioso notar que, dondequiera, se presenta la beatería con idénticos síntomas: tendencia al deliquio y al aspaviento, postura de ojos en blanco, gesto de desolación irremediable ante el escéptico infiel, privado de la gracia suficiente.

Sobre todo, Platón es una de las figuras del pasado griego que más ha movido al beatismo. Esto explica el hecho escandaloso de que, tras largas centurias de culto a Platón, resulte que el más cierto y sutil avance hecho últimamente en su estudio consista en haber tenido la sinceridad de retina y el valor intelectual de descubrir que no sabemos quién es Platón ni qué el platonismo. ¿Parece poco estimable la conquista?; perfectamente: es baladí; pero hemos necesitado unos veinte siglos para lograrla. A Platón, como a Grecia toda, no se le ha entendido nunca, y, sin embargo, se le ha rendido culto siempre. ¿Cómo se explica este gigantesco *bluff?* Delante de

Platón, es cierto, tenemos siempre la sospecha de hallarnos ante algo enorme, ante algo que es espiritualmente lo que topográficamente es el Himalaya. Pero la era fecunda de los estudios platónicos empezará sólo cuando se comience por reconocer que antes de hablar de Platón y de adorarle —como el Himalaya las tribus de sus vertientes— es preciso subir a Platón. Hoy es un enigma inmenso, una cordillera de problemas. Apenas si hay en él cosa que no sea equívoca.

Para entender, por fin, a Grecia, lo más urgente es alejarla de nosotros, subrayar su exotismo y declarar su enorme limitación. En este sentido me parece excelente el ánimo bravo con que Ernesto Howald, profesor de Filología en Zurich, entra por las ruinas de Hélade y define perentoriamente su realidad. Ahora describe, en escorzo sugestivo, la ética de los griegos.

* * *

La verdad es que en la ética topamos con una de las disciplinas menos lucidas de nuestro espléndido tesoro intelectual. Tal vez no existe ninguna ética genial. En cambio, ha sido fecunda la historia en genios de la moral, en inventores de nuevas tablas. Porque se inventa una virtud lo mismo que una forma literaria o un estilo de cerámica. La ética es la reflexión doctrinal sobre el fenómeno de la moralidad, y no se comprende bien por qué no ha habido genios de la ética.

* * *

Hay una ética social y una ética íntima. La primera dicta normas y recetas para resolver los conflictos del hombre con la sociedad que le rodea—la ciudad y los dioses. La segunda se preocupa de resolver los conflictos interiores, de poner orden en la baraúnda de los instintos e impulsos.

La ética griega comienza, como la de todo ciclo histórico, por ser exclusivamente social. No propone «freno alguno de los instintos, fundado en razones íntimas, con el intento de evitar conflictos espirituales. El impulso sólo es juzgado inmoral cuando produce efectos antisociales». La razón de ello es que el individuo no ha despertado aún. Cada hombre se siente vitalmente —no como nosotros, idealmente— trozo del cuerpo público. No sabría vivir por sí

y para sí. Si de pronto hubiera invadido una mente del siglo VIII antes de J. C., la intuición, para nosotros tan obvia, de que era ella una isla de realidad cerrada en sí misma, metafísicamente separada de todo lo demás, hubiera sentido un pavor análogo al del niño que de pronto, en una apretura, se encuentra separado de su familia, solo en el Universo. El griego de este tiempo hubiera, en efecto, sentido su propia individualidad como una soledad trágica y violenta, como una amputación en que lo amputado fuese quien siente el dolor y la muerte.

Para esta ética, las normas morales están dadas de una vez para siempre fuera de la persona, en forma de leyes y costumbres sociales, de derecho sacral, etc., y su misión de doctrina se reduce a pilotear al hombre por los senos intrincados de tal arrecife. Es una ética no poco repugnante: a Dios hay que evitarlo, ganarlo y halagarlo. En la sociedad hay que triunfar astutamente, lograr honores y distinción.

* * *

Sin duda, el sol de Grecia, la alegría de vivir del hombre helénico, el firmamento sin arrugas de los paisajes clásicos... Bien; pero escuche el lector esta suavidad de Teognis, el hombre representativo del siglo VI en su segunda mitad. «Lo mejor de todo fuera no haber nacido y no ver los rayos del luminoso sol; pero ya que se ha nacido, lo mejor es pasar lo antes posible la puerta de Hades y yacer allí después de haber hecho descargar sobre sí un buen montón de tierra.» Lo mismo decían Hesiodo, Arquíloco, Mimnermo. Lo mismo hará Sófocles, cantar al coro de Edipo en Colonos. Lo mismo gemirá Platón cien veces... Sin duda, el sol de Grecia, la alegría de vivir del hombre helénico, el firmamento sin arrugas del paisaje clásico...

* * *

Entretanto, alborea la conciencia individual. (En qué medida los griegos llegaron nunca a poseer plenamente la idea del individuo personal, es cuestión aparte). La individualidad fue el resultado de una aventura colonial.

De las viejas ciudades continentales tuvieron que emigrar los más díscolos, los más audaces. Llegaron a las costas asiáticas y

conquistaron tierras, donde labraron ciudades nuevas. Que nadie pretendiese contarles, como era sólito en las metrópolis, el origen divino de la ciudad y los derechos sagrados al mando adscritos a las familias descendientes del dios fundador. La ciudad nueva, hecha con sus manos o ganada con sus corajes, era obra individual suya, no recibida por tradición. La individualidad de la obra repercute en la mente de su autor, que se sospecha entonces individuo entre individuos, iguales en derechos y potencias. La política, en principio democrática, la independencia histórica, es el supuesto de la ciencia individual.

Pero al sentirse a sí mismo el hombre, se encuentra solo frente al cosmos, sin tradición social y mitológica que lo enlace con él. Este hombre colonial de Mileto, de Halicarnaso, tiene que enfrentarse por sí mismo con el Universo, es decir, tiene que explicárselo por su propia cuenta, sin recurso al mito recibido, al hábito de fórmulas tradicionales. Ahora bien: eso es la razón —pensar por cuenta propia, no a cargo de los antepasados, recostando la mente en el prestigio irracional de la tradición. Y, en efecto, en las colonias nace, junto y a la par que la libertad política y el individuo, la ciencia. Este es el punto glorioso que nos une para siempre a Grecia—que nos une en amor y en pelea.

Este es el cariz del siglo VI en la costa asiática e islas próximas. A él corresponde una nueva forma de ética que, sin desprenderse de lo social, inicia un reflujo de la preocupación hacia lo íntimo. Delfos es el centro de la nueva inspiración, y en torno a Delfos se mueven, formando gracioso coro arcaico, los siete sabios. Allí se dicta, por vez primera, la aguda norma: «Conócete a ti mismo», y la otra: «De nada, demasiado.» Esta última es un anticipo de la mayor idea griega, del principio —matemático— que va a ser el símbolo donde reposa todo pensamiento helénico: la medida. Es ya una norma interior al sujeto, privada, de balanza espiritual. Como típica idea de Grecia, no le falta el carácter de formalismo. Decir «de nada, demasiado», no es decir «qué». Es evitar el decirlo, obrar en retirada. En efecto; el formalismo va desde esta fecha a retirar progresivamente Grecia de la vida. Por etapas —Parménides, Sócrates, Platón, estoicos— retrocede, abandona el botín vital, abre la garra, huye de este mundo, y, por la cabeza espiritual del enorme Plotino, acaba, en un éxtasis, evadiéndose al otro mundo.

Sí; ya lo he dicho. Tenemos que deshablar lo hablado. La historia de la Grecia clásica es una *anábasis*, narración de una ingente retirada, de una ominosa fuga y deserción lejos de la vida.

II

Decía que el descubrimiento jónico de la ciencia nos une para siempre a Grecia—nos une en amor y en pelea. Aquí tenemos un ejemplo rigoroso de nuestra relación esencialmente equívoca con el helenismo. Lo que con él nos es común, nos pone en riesgo de una perpetua mala inteligencia, esa mala inteligencia frecuente entre los amigos, y que no padecemos con los enemigos. El consejo de quien nos es muy próximo es el más peligroso, porque solemos atenderlo y con ello desviarnos de nuestro destino. Grecia ha actuado constantemente como consejero íntimo de Europa, y es muy posible que, en definitiva, haya perturbado nuestro itinerario.

No es fácil que una cultura sin ciencia altere nuestra evolución científica. Pero ¿y una cultura que posee la ciencia... en otro sentido que nosotros? ¿Es la ciencia helénica de la misma especie que la nuestra? Si decimos que Grecia la descubre, queremos sugerir, ante todo, un hecho negativo: que en el hombre de Jonia comienza a funcionar el pensamiento, según un régimen distinto del que habían usado Egipto, la India, China, Creta, los hititas, etruscos, etcétera, etc. Según este viejo uso, pensar consistía en reproducir fórmulas tradicionales, inmemoriales; responder al problema real con la figura de un mito. No hay duda de que esto es pensamiento: pensar mitológicamente es una entre las innumerables direcciones en que el aparato mental puede lanzarse. A esta nota negativa, la idea de ciencia añade otra positiva: la racionalidad. Y ésta es la que nos fuerza a comunión con Grecia. Pero si se afina un poco, se advierte que racionalidad implica sólo el uso de la demostración, de la prueba. Como antes el pensamiento fabrica o reproduce mitos, ahora elabora pruebas, razones. El mito prendía en la mente por el prestigio emotivo de su antigüedad (inmemorialidad) y por la gracia de su dramatismo antropomórfico. La prueba, en cambio, gana a la mente por su evidencia, es decir, que gana y regana a cada hombre normal en cada instante. No hay medio de rehuir su eficacia. Una demostración clara tiene el privilegio de rendir automáticamente todo espíritu. Hasta el punto de que una mente indócil a la prueba es llamada demente.

Pero es el caso que el pensamiento racional o apodíctico puede

a su vez emplearse en direcciones muy diversas. El resultado que el físico moderno se propone con su máquina racional, es la ley científica. Imagínese a Platón delante de una ley científica. No habría manera de hacerle convenir que eso es ciencia. «Eso no es más que *doxa*—opinión», diría. En cambio, nos propondría como ejemplo de verdadero conocimiento su fórmula: lo real es la idea. Y el físico moderno diría entonces: «Eso no es ciencia, sino especulación, vaga opinión sinóptica sobre un vago universo.» Sólo una mínima y subalterna porción del pensamiento griego coincide con nuestro conocimiento científico. Por ejemplo: Arquímedes y los puros matemáticos. El resto, la gran vena intelectual de Hélade, fluye ante nosotros con un carácter paradójico.

Nos induce a desconocer esto el hecho de que entre esa enorme masa de pensamiento podemos recoger algunos trozos, muy reducidos y muy toscos, de algo que se parece un poco a nuestra investigación científica. Pero es inadmisible olvidar que Grecia no se reconocería en esos fragmentos seleccionados por nuestra preferencia. Para ella, ciencia es, ante todo, Parménides, el cíclope de la paradoja.

Para nosotros, conocer es buscar ideas que se ajusten a la realidad y la transcriban. Para Parménides, por el contrario, conocer es descubrir que la realidad única es la idea, lo pensado. No cabe contraposición más radical. Al revés que nosotros, el griego no investiga las cosas, sino las ideas. Su ciencia es un movimiento en sentido inverso que la nuestra.

La causa de esta diferencia está en que el heleno tiene una interpretación mágica de la idea, del *logos*, según la cual basta que éstos existan para que sean reales y actúen (1). Es un error considerar el realismo de las ideas como algo peculiar a Platón. En verdad, no hace sino heredar a Parménides y preceder a Aristóteles. En éste, la realidad máxima es la sustancia; pero la sustancia no es sino una idea que, como tal, tiene el poder mágico de plasmar la materia y de encarnarse. Cuando el Cristianismo sostiene en el Evangelio de San Juan que el verbo, el *Logos*, se hace carne, resume toda la Grecia clásica.

* * *

(1) Sobre esta convicción radical de los griegos, que aclara soberanamente lo específico de la cultura griega, puede verse el admirable ensayo de Max Scheler, *La Idea del hombre y la historia*, publicado en noviembre de 1926 por la *Revista de Occidente*.

Con Sócrates ingresa en el pensamiento helénico otro principio que, unido indisolublemente al anterior, va a desviar más la ciencia griega de la nuestra. Howald hace muy bien en subrayar el carácter catastrófico que adquiere en el desarrollo del pensar helénico la intervención de Sócrates.

No hay figura más grande en Grecia. Ya un antiguo le llamó «Hélade de Hélade», triple extracto de helenismo. Como para mí todo lo griego es sospechoso y equívoco—no por azar, sino constitutivamente, no me extraña que este archigriego sea archiequívoco. No hay por donde apresarlo. Estos años últimos se ha conseguido una mayor proximidad a su fugitiva fisonomía. Se ha conseguido a fuerza de negaciones. El gran libro de Enrique Maier, publicado en 1913 (1), demuestra que Sócrates no fue ni siquiera filósofo. Fue todo lo contrario: un enemigo de la filosofía, de toda filosofía. Tanto, que detuvo el carro de la ciencia griega, y, *en cierto modo*, lo atascó para siempre.

El esfuerzo científico se nutre de dos impulsos diferentes, pero que han de coexistir y complementarse. Uno es la curiosidad de intelección; otro es el afán de salvación. La curiosidad es el aguijón que incita a investigar, a poner en duda lo recibido; impide la anquilosis de los pensamientos en dogmas, y dilata constantemente nuestra esfera mental. Pero bajo su sola inspiración, el hombre se movería intelectualmente de aquí para allá, frívolamente, desperdigada la atención en innumerables «curiosidades». Ahora bien: la específica dignidad de la ciencia exige que ésta sea algo más que un montón de cosas curiosas. De aquí que la curiosidad necesite someterse a una grave disciplina: el afán de resolver el gigante problema de la vida, de crear *un sistema del universo*, completo, solidario, en el cual nuestra mente descanse. Mientras yo no sepa lo que es el universo, mi vida no tiene sentido, porque es ella una mínima palabra y fragmento de una frase enorme, cósmica, que sólo en su integridad posee significación. Esa posibilidad de completarnos, averiguando la que es el resto del mundo, es la «salvación». La ciencia hereda este afán de la mitología y de la religión; a él debe su arquitectura sistemática, su orden e interior jerarquía, su urgencia. Pero sin curiosidad la veríamos recaer muy pronto en el dogmatismo religioso y místico.

La admirable ecuación de ambos impulsos, que inspira la mente

---

(1) Heinrich Maier: *Sokrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung*, Tübingen, 1913.

griega desde el siglo VII al V, viene a descomponerse al chocar con el tremendo escollo de Sócrates. Para este hombre no hay más que salvación. No es curioso. Al contrario: pertrechado con las armas mejor buídas por dos siglos de racionalismo, persigue acerbamente todas las curiosidades. No hay más saber que el decisivo: en qué consiste la felicidad del hombre. Todo otro saber es vanidad, petulancia, huída cobarde y torpe de lo esencial. Y como nadie sabe qué es el hombre —el Hombre, no el soldado, ni el médico, ni el escultor, ni el carpintero—, es preciso reconocer que no sabemos nada y resumir toda la ciencia en saber que no sabemos. Y dedicará su vida entera a esta agria tarea de atracar en las plazuelas toda presunción transeúnte y hacer morder el polvo, tras un certero boxeo dialéctico, a todo el que pretende estar seguro de algo, servir para algo, interesarse en algo.

La escena, constantemente repetida, de un dramatismo desazonado, debió ser maravillosa. Sócrates, con su sonrisa nihilista, feroz, a lo Lenin, en medio del ágora, dejando *knock-out* a un estratega ilustre, a un político famoso, a un agudo sofista. En torno a la cruda luminaria de su dialéctica se agolpaban, como falenas temblorosas de delicia, los jóvenes de Atenas, alargando hacia aquel chato Pan de los bosques sus largos cuellos de discóbolos. Presenciaban el pugilato, y, sin advertirlo, jovialmente, recibían en su interior los golpes. Lo cierto es que todos quedaron para siempre envenenados. La acusación de Melitos —que Sócrates corrompía a la muchachada—, injusta y repugnante desde su punto de vista jurídico, resultó verídica desde un punto de vista histórico. La zancadilla lógica de Sócrates hizo perder para siempre a Grecia la sensación de seguridad vital. ¿Quién iba a intentar ya, con la ingenuidad de que se nutre por fuerza la audacia, partir al descubrimiento de las verdades cósmicas —como Heráclito, como Parménides, como Demócrito—, si sentía su propia persona convertida en un insondable problema? Sócrates pone al hombre griego de espaldas al universo y frente a frente consigo mismo. En una sola generación, el espíritu griego gira ciento ochenta grados. No se conoce otro caso en la historia. El afán de salvación, exacerbado, va a paralizar la prodigiosa curiosidad de los griegos. En adelante, cuando se pronuncie en Grecia la palabra «ciencia», se entenderá primariamente «ética» —con la sola excepción de Aristóteles, de un meteco, alma apenas helenizada. Por fortuna, el hombre griego es tan desmesuradamente intelectualista, que dentro de esa ética hallaremos siempre alerta la pupila escrutadora.

Antes de Sócrates, el hombre tenía movilizadas hacia la periferia de la vida sus fuerzas íntimas —apetitos, entusiasmos, ambiciones, curiosidades. Vivía saludable e ingenuamente de las cosas—placeres, dioses, atractivos sociales, patria, etc. Sócrates hace que todas esas fuerzas abandonen sus presas, que el hombre se desinterese de la vida espontánea y se recoja sobre sí mismo, formando el cuadro. Todo lo que de fuera nos venga —fortuna, fama, placer, rango— es azaroso y problemático. Cuando, en el mejor caso, somos favorecidos, quedamos esclavizados. El hômbre no debe vivir de nada ajeno a él, de nada que no esté en su mano. Pero en su mano está sólo él mismo. Bien —dirá Sócrates—: eso es la felicidad: vivir sólo de sí mismo, libertarse—es decir, desinteresarse de todo lo demás. Este es el evangelio de la libertad íntima como sumo bien, el único auténtico, firme, seguro. Perdida la confianza en la vida espontánea que se apoya en lo externo, es preciso reconstruir artificialmente una vida más sólida, invulnerable, hecha de *no-vida*, de desinterés por todo, de renuncia, de negación—que es liberación. De aquí el doble imperativo que condensa toda la ética griega: primero, ser libre de lo demás, o, lo que es lo mismo, no ser esclavo de nada, no necesitar de nada, bastarse a sí mismo: *suficiencia;* segundo, ser, en cambio, dueño de sí mismo, poseerse a sí mismo, dominio de la persona por la persona: *encracia.*

La libertad íntima es el otro gigantesco invento de Grecia, que Europa lleva en su interior, como el cascabel su perdigón. Pero una vez definido ese invento, convendría iniciar su análisis. ¡Cuánto habría que decir! Por lo pronto, note el lector que esa seguridad del vivir la encuentra el hombre socrático mediante una previa negación de la vida. ¿No es esto cortar el nudo de Gordio? Una vez más topamos con el paradojismo helénico. ¿Cómo vivir bien?—preguntamos. Y Sócrates responde: No viviendo, haciendo de nuestra vida una defensa contra la vida. El estoico hallará la expresión más clara, y nos alargará benéfico, como medicina vital, la *apatía*—del desasimiento de la vida.

¡Qué atractivo resultaría carear esta ética socrática con las morales vitalistas, por ejemplo, con la del feudal europeo, con la del *samurai* japonés, para citar sólo disciplinas no menos rigoristas que la socrática! Pero se acabó el espacio, del que he abusado no poco. Este año quisiera hacer un curso universitario sobre *Metafísica de las costumbres.* ¡Allí nos volveremos a ver, Sócrates divino, maestro azorante de inquietudes, que nos invitas perpetuamente a bordear abismos! ¡A tu lado se siente uno bueno, porque cae en la cuenta

de que no sabe uno nada y habla de lo divino y de lo humano, con irrisoria petulancia, en los folletones de los rotativos! Pero tú lo ves claro: más que petulancia es la alegría de ejercitar la operación intelectual—la alegría del músculo sano cuando camina elástico por el caminito largo, entre frondas. Tú adviertes que todas mis negras líneas de prosa llevan una filigrana parecida a aquellas palabras usadas por Lotze al fin de su *Metafísica:* «Dios sabe de esto mucho más.»

«EL OBISPO LEPROSO»

NOVELA, POR GABRIEL MIRÓ

Varias veces me he acercado a algún libro de Gabriel Miró. He sorbido unas líneas, tal vez una página, y me he quedado siempre sorprendido de lo bien que estaba. Sin embargo, no he seguido leyendo. ¿Qué clase de perfección es ésta que complace y no subyuga, que admira y no arrastra? ¿Es una perfección estática, paralítica, toda en cada trozo de sí misma, y que por esta razón no invita a completar lo que ya vemos de ella, apeteciendo lo que aún nos falta? Cada frase gravita sobre su propio aislamiento, sin dispararnos sobre la que sigue ni recoger el zumo de la precedente. Tal vez por esto, el movimiento, la trashumancia en que consiste la lectura, tiene que ponerlos el lector con su propio esfuerzo y empujarse a sí mismo, a pulso, de una página a otra. Esto perjudica a la obra de Miró. Porque el lector, a la postre, resta lo que él pone de lo que el autor le da.

Ahora he leído entero un libro de Miró: *El Obispo leproso*. Lo he leído del principio hasta el fin con bastante jadeo. Pero no se me haga caso. Es muy posible que el defecto esté en mí y no en el libro. Complazcámonos en reconocer nuestra limitación: así, a la vez, la superamos. Es el mayor privilegio del hombre este de poder asomarse, como a unas bardas, a sus propios límites y ver que él termina allí, pero no el mundo. De este modo, el límite trágico queda transfigurado en dulce frontera. Nos tranquiliza —si somos generosos— pensar que donde nosotros concluímos empiezan otras cosas, y que en ellas acaso se encuentren esos pedazos que a nosotros nos faltan. Reconozco que una de mis limitaciones consiste en ser un pésimo lector de novelas. Me faltan paciencia, docilidad y no sé cuántas

cosas más. En resumen: que casi siempre me aburro. Pero no es esto lo peor. Lo peor es que, de cuando en cuando, una novela me arrebata con intensidad superior a la que todo otro libro consigue. Parejo contraste me desorienta penosamente, porque me impide, al aburrirme con una novela, declararme, como fuera mi gusto, culpable único del desastre. El entusiasmo sentido en otros casos me fuerza a distinguir entre novelas buenas y malas y a declarar que lo menos abundante en literatura es la buena novela.

Después de todo, si efectivamente fuera así, no se debería a un azar. Hay sobrada razón para ello. Probablemente es la novela el único género literario que hoy existe. Lo demás que se escribe no pertenece a género alguno: es pura extravagancia, en el buen sentido de la palabra, en el malo y en el etimológico. La dignidad, el rango estético de la novela, estriba en ser un género; por tanto, en poseer una estructura dada, rigorosa e inquebrantable. El margen de holgura que la anatomía y la fisiología de la novela dejan al autor individual será mayor o menor: no discutamos la cuantía. Lo decisivo es, no la holgura que deja, sino la que no deja. El que escribe un ensayo se lanza a un etéreo espacio, donde prácticamente nada cohibe ni dirige su albedrío. Asimismo acontece al que saliva la seda de su poemita. Mas la novela impone un decálogo inexorable de imperativos y prohibiciones. Con la novela no se puede jugar. Es tal vez lo único serio que queda en el orbe poético. La novela tiene, como el sistema solar, su ley de creación, que, mirada por el revés, enuncia una norma, una pauta. Por eso todo defecto queda terriblemente acusado, y la obra, casi siempre, sin titubeos, fracasa. En el resto de la producción literaria actual apenas si hay norma, y es menos clara la distinción entre lo bueno y lo malo. Donde no hay género, lo bueno es el buen tuntún.

Me desazona sobremanera decir resueltamente que la novela de Gabriel Miró, *El Obispo leproso*, no queda avecindada entre las buenas novelas. Pero repito que esta opinión mía no tiene valor. Los lectores y el autor deben recordar que hace unos dos años intenté una definición del género novelesco. Fue opinión casi unánime que yo andaba equivocado de medio a medio. Si, pues, padecí error al definir la novela en general, es lo más verosímil que periclite al aforar una novela en singular. Lo importante es que el lector juzgue por sí; buena o mala novela, la obra de Miró es un libro espléndido, reverberante, recamado de luces y de imágenes, hasta el punto que casi ha de leerse con la mano en visera, amparando los ojos.

No creo que haya actualmente escritor más pulcro y solícito.

Cada frase está hecha a tórculo. Cada palabra, ensamblada con las vecinas, y luego, pulida la coyuntura. Y no hay línea que suba ni que baje en la página: todo el libro conserva la misma ardiente tensión, idéntico cuidado, pulso y pulimento. Tanto, que acaso este son persistente de prima hiperestesiada colabora a la fatiga, no dejando respiro: la perfección de la prosa es en Miró impecable e implacable. Debe trabajar con una técnica parecida a la de un pintor primitivo que fabrica su tabla pulgada a pulgada, poniéndose entero en cada una, en vez de construir la obra desde un centro único que irradia en torno una perspectiva de degradaciones.

Llega estruendo de ranas y leemos: «—¿Las oyes, Pablo? ¡Las chafaría todas con mis pies; pero con los pies descalzos del P. Bellod, poniéndomelos como botas para andar por los fangales! Oyendo un cántico se piensa en algo que está más lejos que ese cántico. Los grillos parecen de plata. En estas noches olorosas de cosechas se sienten como rebaños que pasturan a lo lejos, como cascabeles de una diligencia que viene por todos los campos. Un grillo, sólo un grillo, vibra en muchas leguas. Pasa un pájaro y nos abre más la tarde. En cambio, principian a croar las ranas y no vemos sino agua de balsa.»

¿No es esto egregio lirismo? ¿Cabe *decir* mejor? Lo malo es que esto se halla en boca de un párroco, por nombre Don Magín. De temple valeroso en materia poética, no me arredra el trance de que un cura de pueblo levantino usurpe la elocución de Juan Ramón Jiménez. Lo que suele llamarse inverosimilitud no es un inconveniente en el género novela. Basta con que haya congruencia. La verosimilitud estética es la congruencia interna del microcosmos creado por el autor, no la coincidencia del libro con el detalle del mundo que hay fuera. Pero es el caso que cuanto se nos insinúa sobre Don Magín no nos ofrece pretexto para atribuirle semejantes iridiscencias de lenguaje. A pesar de ser una de las figuras mayores del libro, está, como las demás, desdibujada: la entrevemos apenas, y lo que descubrimos es un figurón compuesto de ingredientes tópicos. Se advierte que el autor ha querido hacer en este caso un personaje más «original»; pero, en definitiva, ha sucumbido a su manera general de armar las figuras, que es la más frecuente entre los novelistas. El obispo no es un hombre individual, a quien acontece ser obispo, sino que es el obispo en especie; los varios jesuítas que pululan en la novela no son varios, sino uno solo, que no es tampoco un individuo, sino el tipo «jesuíta». La linda María Fulgencia es la huérfana eterna de la eterna hidalguía provincial. Las monjas que ven a un joven

comandante por el torno se creen «en presencia de un enviado del Cielo, de un arcángel resplandeciente», y «le miran pareciéndoles recién venido de la Jerusalén celeste». Este convencionalismo permanente nos desespera un poco, porque suena sin remedio a falsedad estética, y más cuando al ponerse a charlar el personaje, sea cualquiera su sexo y condición, pulsa la misma prima de cítara lírica en que reconocemos la voz de nuestro Miró hablando dentro de aquellas cabezas de cartón como un cabezudo.

Es una pena que los entendidos en la cosa literaria no hayan aclarado, de una vez para siempre, el error de este procedimiento La experiencia de los seres va precipitando en nosotros automáticamente ciertos esquemas de uniformidad vital. Así, el oficio destiñe sobre el individuo que lo ejerce y le imprime con gran frecuencia algunos rasgos comunes. O bien los avaros coincidirán muy probablemente en determinadas reacciones. De este modo se forma en el intelecto lo genérico, el tipo «militar», «jesuíta», «avaro», «ambicioso», etcétera. Pero nótese que estos tipos o entidades genéricas no pretenden representar adecuadamente ninguna realidad; quiero decir: los ingredientes que integran el tipo «jesuíta» no bastan para hacer un jesuíta efectivo. Aquél contiene sólo las notas comunes a muchos jesuítas, pero deja fuera *ex profeso* todo lo que les diferencia.

¿Qué debe hacer el novelista con esos *tipos* que la experiencia vulgar ha decantado en las mentes medias? Para mí, no hay duda: debe evitarlos, precisamente porque todo el mundo los posee en su haber mental. Tan los posee, tan seguro está de ellos, tan sabidos le son, que el hombre mediocre se acostumbra a suplantar con ellos la visión directa de cada realidad, y entonces se convierten en simplistas falsificaciones y violaciones de la plenitud maravillosa, inagotable, en que lo real consiste. Producto de una experiencia burda y superficial, todo espíritu alerta, aun sintiéndolos dentro de sí, menosprecia esos *tipos* y percibe su sordidez, su falsedad, su convencionalismo.

Pero se me dirá que, al fin y al cabo, un cura deberá tener algo del tipo cura, y una señorita provinciana participará en alguna manera de la especie «señorita provinciana», so pena de que, siguiendo un método contrario, no recibamos en la novela más que personajes heteróclitos, entes que se complacen en contradecir su clase, lo cual daría a la obra un aspecto caprichoso y delirante. De una u otra manera, con todas las salvedades a que la noción trivial de verosimilitud obliga, la novela tiene que representarnos realidades. Es la ley primordial del género (en el sentido moderno del vocablo «no-

vela»). Ahora bien: si es cierto que en la realidad el individuo no es el tipo, no se puede negar que realmente todo individuo pertenece a uno o varios tipos. De donde resulta que el novelista no tiene más remedio que contar con lo típico.

Esta imaginaria objeción es sumamente eficaz. Por ella venimos a precisar cuál es el esfuerzo genuino del novelista. Si el novelista quiere presentarnos un hombre que es militar, es preciso que cree sus rasgos individuales, pero, a la vez, *tiene que crear un tipo, una idea genérica del ser militar distinta y más aguda que la vulgar*. Contra lo que al principio pudo parecer, no es *tanto* la creación de lo individual —cosa muy problemática— como la creación de tipos genéricos más profundos lo que constituye el verdadero talento de novelista. Es preciso que nos descubra un modo de ser «señorita provinciana» más exacto, más recóndito, más evidente que el que nosotros ya conocíamos. Sólo así nos parecerá encontrar una criatura individual y no un fantoche abstracto. Porque, *como en la realidad*, vendremos a averiguar la nueva especie (el tipo), no por definición abstracta, *como en la zoología*, sino con ocasión de ver moverse a un personaje singular (1). En suma: el novelista, si se quiere, tiene que copiar la realidad; pero en ésta hay estratos superficiales y estratos hondos a que aún no había llegado nuestra mirada. Es buen novelista quien posee perspicacia bastante para sorprender estos estratos profundos y gracia suficiente para copiarlos. La novela es casi ciencia: quien no sepa de la vida más que lo vulgar, lo tópico, fracasará irremisiblemente. Una monja de novela tiene, claro está, que ser monja; pero de una *monjedad* inaudita hasta entonces y mucho más verídica.

No basta, pues, con amontonar sobre un personaje atributos vulgares de determinada profesión o carácter, y luego añadirle como *folie* alguna rareza, manía o curiosidad «pintoresca», un *tic* o prurito. En Dickens, por razones un poco largas de decir, tenía este uso sentido. Pero en esta novela de Miró no nos seduce saber que un deán se dedica a ejecutar primores caligráficos, ni que un preste dice «¡Leñe!» siempre que habla. Tales aditamentos son extrínsecos a la persona, fortuitos y sin trabazón con su perfil psicológico.

Se trata de construir caracteres: pues bien, es preciso huir de

(1) El individuo es contracción de la especie. En rigor. no llegan a él ni la ciencia ni el arte. Pero todo perfeccionamiento en nuestra noción de la especie equivale a una aproximación mayor a lo individual.

caracterizar, o con síntomas vulgares y de cajón, o, viceversa, con síntomas gratuitos y de azar. De otro modo, escribir una novela sería lo más fácil del mundo. Siempre recuerdo que en *Luciano Leuwen*, de Stendhal, se nos habla mucho de un comandante muy comandante, y cuando, en efecto, llega a presentarse ante el lector, se le describe diciendo: «Tenía aspecto de notario.» Con lo cual no pretendo sugerir que las buenas novelas se diferencian de las malas en que en aquéllas los comandantes parecen notarios y los notarios comandantes, sino sólo hacer constar que Stendhal rehuye caracterizar su personaje con atributos banales. Siempre será preferible topar en la novela con un comandante de formato notarial que con una monja a quien un comandante le parece un arcángel. Lo primero, por lo menos, nos intriga; lo segundo, nos sabe irremediablemente a falso (1).

Toda esta tirada mía es pesada y abstrusa; pero debía decirse alguna vez, y yo me he sacrificado a tal deber. Por lo demás, podíamos seguir hablando indefinidamente sobre el libro de Miró, haciendo su anatomía, descomponiéndolo en sus elementos, y esta labor rendiría no escaso aprendizaje de técnica literaria. Que esto sea posible indica ya el rango de la obra.

Porque fuera un error excesivo de estas notas dejar al lector con una impresión desdeñosa para el arte de Miró. Miró es un gran escritor. Por ejemplo: «De Andalucía y de Orán venían mozas galanas, como la «Argelina», de tan curiosos afeites, olores y ringorrangos, que las pobres mujeres pecadoras del país se paraban y se volvían mirándola con ojos de mujeres honradas.» O bien este dibujo de dos solteronas: «No se las podía imaginar sino en su presente: altas, flacas y esquinadas; los ojos, gruesos, de un mirar compasivo; el rostro, muy largo; los labios, eclesiásticos; la espalda, de quilla, y sobre todas las cosas, vírgenes.»

Cada página tiene aciertos parecidos, y todo el libro rebosa un magnífico lirismo descriptivo—que es probablemente la auténtica inspiración de Miró y no la de novelista. Pero decir «lirismo descriptivo» no es decir nada, mientras no se precise un poco y desenvuelva lo que va plegado en esas dos palabras. Como no hay tiempo,

---

(1) En cambio hay en Miró una página deliciosa donde se habla de una abadesa a quien sólo preocupa la excesiva virtud de sus monjas, por si acaso atrae gracias extraordinarias, como apariciones, milagros, arrobos, que le plantearían graves problemas en su calidad de superiora. La pobre mujer se dedica a espantar lo sobrenatural, que constantemente aletea sobre el convento, amenazando con sobrevenir.

ni espacio, ni paciencia, más vale concluir reconociendo que no he dicho nada sobre Miró.

Es una lástima que nuestros escritores se queden siempre sin definir. No sabemos nada de Galdós —a pesar de tener tantos «amigos»—, ni de Valera. No sabemos de Valle Inclán, ni de Baroja, ni de Azorín. Desconocemos la ecuación del arte admirable que ejercitaron o jercitan aún.

LA QUERELLA ENTRE EL HOMBRE Y EL MONO

En una reciente conferencia dada ante el Congreso de Antropología (Salzburg, septiembre de este año), y en un artículo que publica el *Archivo de Ginecología* (1), aduce el profesor Westenhofer nuevas pruebas para la tesis, según la cual, no es el hombre quien procede del mono, sino el mono quien se deriva del hombre. Ya en 1924 había tratado con este fin del mentón humano y, en 1923, de ciertas particularidades internas, como los lóbulos del riñón y las muescas del bazo, que revelan la extrema antigüedad de nuestra especie.

Las investigaciones de Westenhofer son del mayor interés y gran rigor; pero el hecho de que causen sorpresa, y la tesis por él defendida suena a novedad o paradoja, pone de manifiesto un grave mal anejo a la forma actual de la cultura.

Este defecto de nuestra organización cultural podría definirse así: la cultura del presente está regida por la ciencia, pero la ciencia sólo es lo que pretende ser y lo que la hace apta para regir la cultura, si se la considera como el sistema integral del saber. La *ciencia*, pues, no *es especialista*. Mas, por otra parte, la inmensidad de su extensión obliga a que el *trabaio científico se produzca en una dispersión de especialidades*. De suerte que el especialismo es, a la vez, una necesidad y una contradicción de la ciencia. Entre la muchedumbre de daños que esto trae consigo, sólo uno apunto ahora.

De cada especialidad emerge un buen día cierta doctrina, que tiene directamente interés general. Esta doctrina desciende, como un

(1) *Archiv für Frauenkunde und Konstitutionsforschung*, 1926. Band XII, Heft 4.

dogma, sobre el resto de los hombres cultos, inclusive sobre los que cultivan otras especialidades. No pudiendo éstos discutirla, se limitan a aceptarla sumisamente, como un bloque rígido, de aristas rigorosas, de solidez inquebrantable. Es decir, que al transmigrar la doctrina de las mentes que la crearon a las demás, pierde precisamente los caracteres propios de la idea científica. Porque, dentro de la ciencia, toda teoría, aun la más firme, se presenta siempre con un índice de problematismo, de mera aproximación a la verdad ejemplar y única. Jamás excluye otras posibilidades en parte antagónicas. Esta endeblez de toda teoría científica es una de sus virtudes, tal vez la que más la diferencia de un dogma. Merced a ella, es elástica, y deja margen a la multiplicidad de puntos de vista y de innovaciones.

Un buen ejemplo de esto es lo acontecido con la descendencia simiesca del hombre. Nunca fue para el zoólogo otra cosa que una doctrina probable; nunca dejó de ser, en buena porción, problemática; siempre convivió con otras soluciones muy diferentes. Y, sin embargo, el dogma del origen pitecoide del hombre se instaló tiránicamente en muchas cabezas de psicólogos, filósofos, moralistas, historiadores, etc. ¡Cuántas ideas fecundas que en algunos de éstos pudieron nacer quedaron *a limine* agostadas, por no ser compatibles con aquella doctrina! Si hubiesen conocido la antropología, como la conocen los especialistas, se hubieran libertado del dogma que frenó ideas tal vez fecundas. El daño, en un caso como el que ahora apuntamos, es de grueso calibre; porque anda en juego, nada menos, que la idea que el hombre tenga del hombre, y en ella ha de influir forzosamente la idea que tenga de sus destinos zoológicos.

Y acaece que, dentro de la antropología, no ha imperado nunca tiránicamente la tesis del hombre-mono. La opinión opuesta, que ahora con nuevos argumentos propugna Westenhofer, tiene una historia muy larga, tanto casi como la de su antagonista. Para la noción del puesto que al hombre compete en la naturaleza es de suma importancia el acogimiento a una u otra doctrina.

La idea de que el hombre es oriundo del mono nos lleva a concebir la especie humana como una de las más recientes y avanzadas en el proceso de adaptación biológica. A la luz de la idea contrapuesta —el mono oriundo del hombre— aparece nuestra especie como una de las más antiguas entre los mamíferos, tal vez la más antigua que hoy existe. Su organización revelaría una sorprendente supervivencia de formas arcaicas y una energía conservadora incalculable. Sería el hombre un caso extremo de resistencia a la variación, una especie retardataria e inadaptada, extrañamente detenida y fija: en

cierto modo, un estancamiento biológico y un callejón sin salida de la evolución orgánica.

En rigor, desde los tiempos de Häckel nadie sostiene que el hombre proceda del mono, sino que uno y otro nacieron de una especie anterior. Lo que se discute es si esa especie paternal se parece más al mono o al hombre. Basta comparar el índice intermembral del hombre, aun el más primitivo, con el de los simios actuales, para comprender que representan formas divergentes de la evolución. El *Homo primigenius* da un índice de 68; el chimpancé, 110; el gorila, 117 (1).

Si, como he dicho, es característico de la estricta teoría científica su posible convivencia con otras teorías que contradicen aquélla, en cambio, hay siempre en la ciencia —como en la política— un partido, una teoría que ocupa el poder. Esta, que podemos llamar teoría canónica, impera siempre sobre las mentes menos inquietas y creadoras. Es la opinión más «seria», es decir, la menos genial e inteligente. Así, en la descendencia del hombre ejerce hoy la magistratura de teoría canónica la que considera al hombre como pariente próximo del chimpancé. Con gran formalidad se han reducido a estadísticas las semejanzas entre nuestra especie y las diferentes clases de simios. Según Schwalbe, coincidimos en 188 puntos con el gibón; en 272, con el orangután; en 385, con el gorila; en 396, con el chimpancé. Queda adjudicado el honroso título de primo del hombre a esta última bestia.

Pero conste que si las recientes observaciones de Westenhofer son, en su detalle, una novedad, no lo es, ni mucho menos, la presunción general que vienen a corroborar. Desde 1899, el gran antropólogo Klaatsch había invertido la tesis canónica, y ponía su genio y su brío al servicio de la otra idea: la gran antigüedad filogenética de la especie humana (2). Schoetensack, Ranke, Kollmann, le siguieron por idéntica o paralela vía; de suerte que la anterioridad del hombre respecto del mono es hoy una doctrina tan clásica como la otra.

---

(1) Sobre la tesis pitecoide puede verse, como resumen magistral de la cuestión, el trabajo de G. Schwalbe: *Die Abstammung des Menschen und die ältesten Menschenformen*, año 1923.

(2) Las obras en que Klaatsch expone en conjunto su teoría son: *Entstehung und Entwickelung des Menschengeschlechts* («Weltall und Menschheit», editado por Hans Kraemer, 1902). *Die Stellung des Menschen im Naturganzen. Die Abstammungslehre* (Jena, 1911). Sobre todo, *Der Werdegang der Menschheit und die Entstehung der Kultur*, 1922, obra póstuma.

La colocación de una especie en la serie genealógica depende, como toda cuestión cronológica, de que hallemos un término *post quem* y un término *ante quem*. La dentadura humana nos lleva a situar nuestra especie en tiempo posterior a la aparición de los peces. La dentina, que, bajo el esmalte, constituye su materia, procede de las escamas de los peces. En rigor, todo el esqueleto está compuesto de materias —fosfatos, carbonatos, flúor, magnesia— que existen en disolución en el agua marina. Lo que en el pez era coraza exterior, se ha internado, y es hueso y boca. No deja de ser curioso advertir que el gusto sólo conoce diferencias que el cuerpo pisciforme percibe con su periferia— lo dulce, lo ácido, lo amargo, lo salado. Por otra parte, oído, garganta y maxilares son transformación de las branquias del pez.

Pero la dentadura, que hace del hombre una especie más joven que el pez, le hace a la par más viejo que los demás mamíferos. Las armas dentales del roedor, del carnívoro, del rumiante, están especializadas para un exclusivo régimen de alimentación. La dentadura humana presenta en germen todas las diferenciaciones futuras, ninguna desarrollada, en confusa unidad. El síntoma es de importancia suma: acusa una extrema inadaptación en función tan decisiva como la alimenticia. Con razón llama Scheler al hombre un *dilettante* de la vida. Por lo pronto, lo es en el grave capítulo de la nutrición.

Lo propio acontece si atendemos a las extremidades. La disposición en el hombre de brazos y piernas con respecto al torso recuerda ante todo a la rana, inclusive en la ordenación de los músculos. La rana y el lagarto son parientes no muy lejanos del hombre. Es lo más probable que los peces primitivos poseyeran una disposición de aletas más próximas a la de los saurios que los peces actuales. Las especies vivientes más antiguas, como el barramuda de los ríos australianos, tienen otro par de aletas traseras que con las delanteras anuncian la colocación de las cuatro extremidades en los *sauromammalia* del período primario (1).

En este período primario, con el reptil, aparece la mano, y desde

---

(1) Klaatsch presume que los peces actuales son anfibios reaclimatados y readaptados a un régimen líquido exclusivo. La razón que para ello habría está en el hecho de que las especies actuales más sencillas, como los «ganoides» y «dipnoes» —a estos últimos pertenece el barramuda—, poseen aparatos respiratorios de tipo anfibial. Por otra parte, el *periofalmus* sale a la rivera y se sube a los árboles usando de sus aletas como una morsa.

luego aparece con sus cinco dedos. Uno de los fenómenos más misteriosos de la Historia Natural es esta ley de la pentadactilia que impera en la evolución orgánica. Todo el que haya visto, aunque sólo sea en reproducción fotográfica, la huella del *cheirotherion* —que pertenece a la época primitiva— habrá experimentado cierto pavor advirtiendo su enorme semejanza con la huella de la mano humana. El pulgar, con su gruesa pulpa, la proporción de los dedos, etc., todo coincide inquietadoramente. Lejos, pues, de ser la mano una adquisición de última hora, la verdad es que se trata de uno de los órganos más antiguos, usufructuado ya por el más primitivo vertebrado terrestre. En éste como en otros atributos, se declara —dice Klaatsch— que lo sorprendente del hombre no es su progresiva adaptación, sino, al revés, su conservatismo, la tenacidad con que ha retenido y salvado elementos sumamente antiguos que las demás especies han perdido. La mano es uno de los grandes atributos del hombre. En combinación con el cerebro, ha hecho de él la bestia industriosa que fabrica instrumentos, el *homo faber*, o, como Franklin solía llamarle, *animal instrumentificum*. Según esto, lo maravilloso no sería tanto la existencia de la mano, sino la conservación de semejante antigualla zoológica.

Con esto hemos llegado a situar al hombre fabulosamente atrás en la serie de los tiempos. Lo encontramos junto a los primeros vertebrados terrestres. Eran éstos cuadrumanos (1). La cuadrupedia es una evolución y especialización posterior; la mano es primero. De ella, por ajuste exclusivo a condiciones especiales, nacen por, apelmazamiento de los dedos, el casco, la pezuña y la garra. La mano es todo eso y nada de ello. Es un aparato poco adaptado, es un retraso biológico. Se repite el mismo caso de la dentadura.

El embrión humano de dos meses es cuadrumano. Poned al recién nacido, que no sabe tenerse, un bastón entre pies y manos; se agarrará con tal fuerza, que podéis, levantando el bastón, verle sosteniéndose en vilo. El embrión humano es un animal trepador y reptil.

Tendríamos, pues, que hombres y monos formarían un grupo de animales más próximos que ningún otro al primer vertebrado terrestre y ocuparían el puesto de primeros mamíferos. Si ahora preguntamos en qué relación sitúa esta teoría al hombre y al mono, se nos responde lo siguiente: el mono es un animal que somática-

(1) Luego se verá la corrección de Westenhofer a este punto esencial en la teoría de Klaatsch y Ranke.

mente ha progresado más que el hombre; por tanto, procede de él, y no al revés, como suele creerse.

Por lo pronto, el hombre conserva más de la cola del saurio que los simios antropoides. El varón humano posee cinco residuos vertebrales del apéndice caudal; la hembra, cuatro; en cambio, el orangután se ha quedado sólo con tres.

Otro avance del mono consiste en la colocación de los ojos. En las especies anteriores se hallan colocados a uno y otro lado de la cabeza. Esto impide que las visiones se reúnan. El caballo ve dos paisajes paralelos y planos que no tienen unidad. La imposibilidad de superponer las dos imágenes de un objeto no les deja percibir el volumen ni la profundidad. Las cosas son como espectros incorpóreos, fantasmas. No falta quien atribuye a esto el carácter espantadizo de la raza equina. Para unir las imágenes era menester que los ojos se aproximasen, colocándose en un mismo plano. Ahora bien: en este proceso, el antropoide ha ido bastante más lejos que el hombre, tanto, que sus cuencas oculares restan espacio al cerebro y además han usurpado el sitio al órgano olfativo. El gran piteco no tiene apenas olfatación y empieza a perder el pulgar. Una vez más los monos, de puro progresivos, se han pasado.

He aquí, en tosco resumen, una filiación de la especie humana que presenta a ésta, no como un triunfo de la lucha por la existencia, sino, al revés, como una casta que ha sobrevivido a su inadaptación y a su retraso biológico; una raza arcaica, tenaz y somáticamente conservadora.

Del *pithecanthropus*, como de un tronco y nivel común, partirían dos líneas divergentes entre sí. Una, la humana, que insiste en los caracteres antiguos; otra, la simiesca, que avanza más, y cuanto más avanza más se deshumaniza. Debió haber un momento de dramática separación entre las dos especies. El antropoide es derrotado y huye a la selva virgen, lugar característico de especies en retirada; así, entre los hombres, los pigmeos.

Hay un punto en que Westenhofer corrige y completa a Klaatsch, Ranke, etc. Se trata del pie. La doctrina general, que aun éstos mismos aceptaban, supone la anterioridad del pie prensil, del cual se habrían formado la zarpa, la pezuña y el pie humano. Westenhofer hace notar que lo específico del pie es el talón, el empeine y el tendón de resorte. En los reptiles y anfibios asistimos a la preformación de todo esto según van haciéndose más terrestres que acuáticos. En los conocidos no llega a desarrollo porque los huesos pedales están ya anquilosados. Pero hubo un reptil de huesos pedales aun

blandos, que comenzó a erguirse merced al tendón de resorte; este reptil inicia el pie humano, que puede luego diferenciarse en pezuña para correr —como en tantos mamíferos—, o en pie prensil, como en el mono. El pie humano es causa y efecto, a la vez, de la erección. Merced a ella, la mano, grave antigualla biológica, queda libre y perfecciona su torpeza de instrumento universal, poco diferenciado. El pie —no primariamente la mano— ha sido, pues, quien ha permitido al vertebrado terrestre más antiguo hacerse un animal de cerebro. El otro retraso orgánico, la dentadura inadaptada, vino a facilitar esto último, porque impidió la formación del morro, el desarrollo de los músculos maxilares, que restaban sangre al progreso cerebral. El morro y el cerebro están fisiognómicamente en razón inversa (1).

Tal es la concepción de la descendencia humana según la teoría no canónica. ¿Cuál es la verdad? Desde el punto de vista de la verdadera cultura, no es lo más importante decidir. Cultura es, frente a dogma, discusión permanente. Por esta razón conviene presentar frente a la idea canónica la revolucionaria. Conviene, conviene la herejía —como en la Iglesia— en la ciencia.

---

(1) Esta corrección permitiría, creo yo, aclarar un poco las relaciones del hombre, mamífero del eoceno, según Klaatsch, con las especies consideradas como más antiguas entre los mamíferos placentarios. Estos son los *insectívoros* —oso hormiguero y colmenero, etc.—, que son plantígrados.

PARA UN LIBRO NO ESCRITO

I

¿SE puede escribir un artículo al aire libre? Lo mejor sería no intentarlo, porque es una empresa difícil. Como el *plein air* deshace la figura en el cuadro impresionista, disociándola en puros reflejos, en manchitas independientes, átomos de cromatismo, el paisaje libre dispersa la persona, aventa la grey de las ideas, descompone el intelecto en sus simples elementales. El campo no permite el recogimiento, la concentración de fuerza que constituye la individualidad; por lo menos, esa última potencia de individualidad que es el pensamiento. El sol hace con uno lo mismo que con la gota de rocío, la cual pretende, péndula en la punta de la hoja, captar el paisaje entero dentro de sí, espejándolo en su microcosmos esférico. Pero el mismo rayo de sol que la enciende, y la convierte en diamante, y la vuelve un instante pupila irisada, la asesina sorbiéndola, disgregándola en la atmósfera. Siempre me ha conmovido el pequeño drama cósmico que es la muerte de la nube blanca, que el sol mata volviéndola azul, borrándola, aniquilando su pretensión de destacarse a fuerza de blancura sobre el fondo del firmamento. El pensamiento viene a ser un intento parejo de situarse frente a todo lo demás, fuera y contra todo lo demás; de hacerse a sí mismo isla, de ser parte del ser universal, que empuja contra nosotros sus formidables espumas metafísicas.

Es curioso que esta impresión elemental de sentirse fuera de lo demás, y que llamamos conciencia individual, ha sido valorada con signo opuesto por el europeo y el asiático. Para el europeo, es la suma delicia sentirse vivir aparte, advertir que él no es las demás cosas. Le complace palpar sus propios límites, recorrer sus fronteras

y confirmar que no se confunde en ningún punto con los otros seres. Cuanto más propio se sea, cuanto más diferente, extraño y privado, más intensamente cree vivir. En cambio, el asiático sufre de ser individuo, se angustia de ese aislamiento, se siente al ser sólo lo que él es como desterrado de las demás cosas, y preferiría serlas todas, no por afán de ser más, sino, al contrario, para no ser nada determinado y con límite, para alentar en la unanimidad universal. Percibe su concreta figura como una amputación. Es trozo y fragmento al ser individuo; es muñón del cosmos. Diríase que le duele su propio perfil. De aquí que, para el asiático, la vida más intensa sea la que le lleve al aniquilamiento, que rompa sus fronteras de individuo y le anegue de ser universal. Para nosotros será siempre monstruoso el hecho de que razas enteras consideren el dejar de ser, el Nirvana, como ideal de la vida. Y, sin embargo, Oriente y Occidente han solido encontrarse en las cimas de las mentes místicas. Así, el maestro Eckhardt insiste en que todo ser lleva en sí su propio fracaso. Cada ser fracasa en la medida en que no es los demás seres. Consiste, pues, en una negación infinita; su ser está tejido de no ser esto, de no ser lo otro, etc.

En téminos más moderados, estas dos delicias antagónicas, de ser individuo y dejar de serlo, se disputan el alma del hombre urbano cuando de la ciudad va al campo. No hay duda de que el hombre rural es menos individuo que el hombre ciudadano. Este diferente grado de individuación inspira la radical diversidad que existe entre la cultura de la ciudad y la cultura campesina. Porque no se trata sólo de dos estadios en la evolución de una cultura, sino de dos principios de vida sobremanera divergentes.

II

Escribo sumido en un paisaje andaluz. Blanca serrezuela al fondo. Los olivos, en rangos disciplinados, hacen pesar su fronda plomiza sobre una tierra roja y grasa. Los cortijos multiplican su blancura en placentera dispersión, y las pitas amenazan vanamente al contorno con sus espadas fláccidas.

Siempre que bajo de la áspera Castilla a esta gleba feliz, donde las gentes llevan prendida una sonrisa perdurable entre los dientes, me ocurre preguntarme si se ha escrito alguna vez algo que tenga sentido sobre el alma andaluza, que es una de las más extrañas de

Europa. Y es, en verdad, sorprendente que, habiéndose ennegrecido tanto papel sobre Andalucía, no se haya dicho nunca una palabra aguda, un vocablo en forma de llave que nos abra el misterioso aparato de relojería espiritual alojado en esta raza.

Como siempre, ha faltado también en este caso lo que es, según Platón, la emoción preludial en toda obra de intelecto: la sorpresa de que una cosa sea como es, el espanto ante lo evidente. Quien no sea capaz de pasmarse ante el simple hecho de que la vida andaluza exista, quien entre dentro de ella desde luego, como la cosa más natural del mundo, queda imposibilitado de comprender lo que en ella —como en todo— es lo más interesante: sus raíces, sus supuestos primarios, toso eso que no está especialmente en ningún sitio ni en ningún caso, por lo mismo que está en todos los sitios y en todos los casos. Menos que nadie percibe esos supuestos tácitos, secretamente actuosos, el andaluz mismo. Cada vida, individual o colectiva, parte de ciertos principios, que son su *a priori* psicológico. Por lo mismo que éstos llevan en peso entera aquella vida y son su subsuelo, no se da cuenta de ellos el que los vive. Sólo nos damos cuenta de lo secundario y superficial, de lo cambiante y anecdótico.

He aquí por qué en estos días vagos de viaje y de reposo literario, no pudiendo escribir sobre ningún libro a la mano, bajo la presión deleitable del sol tartesio, envío a mis lectores esta nota sobre un libro no escrito aún, esta nota en que se postula un libro discreto, curioso, penetrante, sobre Andalucía.

Yo creo que hay una cultura andaluza en sentido más hondo y radical que toda esa parada de escuelas andaluzas de pintura, poesía, etc. Es ya no haberse enterado de lo que en la cultura andaluza hay de más específico hacerla consistir en arte pictórico o literario. Arte, literatura, ciencia, religión, Estado, todo eso, que constituye, en efecto, las culturas del centro y del norte de Europa, de Roma o de Grecia, trae en el fondo muy sin cuidado al andaluz eterno, cuya cultura consiste precisamente en todo lo demás de la vida que no es eso.

¿En qué, pues?, se me dirá. Muy sencillo: en lo cotidiano. Ha habido y hay razas que anteponen lo extraordinario a la existencia cotidiana. Se afanan en producir aquello, en hacer sobrevenir lo heroico, lo genial, lo trágico, y no paran mientes en la porción de vida —cuantitativamente la más importante— que fluye por las horas y los minutos. Preparan la fecha eminente y desatienden la curva suave e ingloriosa de todos los días, de todas las semanas, de todos los siglos.

En este sentido, la comprensión de la cultura andaluza, nos es facilitada por lo que sabemos de los pueblos orientales, de quienes se halla, en efecto, mucho más cerca el andaluz que de los *sensu stricto* europeos.

Todas las culturas son soluciones o intentos de solución al problema de la vida. Y son diferentes entre sí porque el problema de la vida, radical punto de partida, es sentido por cada raza de un modo distinto. Esta es la razón de que una cultura extraña *no sirva* a un pueblo; la solución que ella aporta es incongruente con la fórmula del problema vital que en su fondo orgánico lleva.

La mejor introducción al andalucismo, a la cultura tartesia, es, en mi entender, pensar lo siguiente: supóngase que el problema de la vida consista, no en crear esto o lo otro, no en realizar tales o cuales valores trascendentes —la verdad, la justicia, el dominio sobre la naturaleza, la organización de la humanidad, etc., etc.—, sino simplemente en usarla lo menos ingratamente que se pueda. Pues bien: desde este supuesto, la vida sevillana es un sistema perfecto, cerrado y completo. Probablemente, hace mil años era en lo esencial (1) idéntica a lo que es hoy, y no hay razón para que no lo sea dentro de otros mil. Ciertamente que un europeo normal no acepta ese supuesto; para él la vida no es un torrente que pasa sobre el hombre y del cual conviene defenderse con astucia, gracia y cautela, sino una fuerza que radica y brota en cada individuo y le incita a empresas. El europeo busca la tragedia, se obstina en intervenir en la marcha del universo con la pretensión de gobernarla. Como esto es, probablemente, imposible, la historia de Europa va de tragedia en tragedia, sometida a perpetuo cambio y constante inquietud. El andaluz es, por el contrario, el hombre resuelto a evitar la tragedia, a sortearla, a darle un quiebro. Esto, claro es, le lleva a no hacer historia. (Uno de los temas del libro sobre Andalucía, que postulo, debería determinar la medida en que esta raza ha intervenido o no ha intervenido activamente en la historia).

Lo que la vida andaluza tiene de oriental no es su aparente y superficial orientalismo, sino la común raíz campesina. La cultura tartesia es una cultura eterna y esencialmente rural. Los ritos de la campiña son el sustituto de las ideas de Estado, de los principios religiosos, de las «razones» científicas...

---

(1) Recuérdense los datos sobre la vida de los tartesios que la antigüedad nos ha transmitido. Es, en verdad, pasmosa la semejanza que acusa con la vida andaluza actual.

III

El sol evapora el pensamiento. El intento de escribir un artículo al aire libre fracasa. Renunciemos, pues. Otro día, entre cuatro paredes, defendido de la disociación que el campo impone, procuraré decir lo que hace muchos años pienso sobre el alma andaluza (1). Es tema delicado que, sin motivo justo, puede irritar a mis casi paisanos.

---

(1) Véase «Teoría de Andalucía» (en el tomo V de estas *Obras Completas*).

UN DIÁLOGO

El señor Henri Massis, autor de estas *Reflexiones sobre la novela* (1), ejerce la crítica literaria católica. Porque vivimos un tiempo tan extraño, que existe en él una crítica literaria católica. Una voz: «¿Y no le parece a usted que ese síntoma honra a una época?» Contestación: «No, señor.» La voz: «¡Es usted un sectario!» Contestación: «¡Y usted, un majadero!» Escena vil de boxeo. Párpados amoratados; en las frentes, inusitadas protuberancias. Intervención de la Policía. Recalada en la Delegación.

—Amigo mío, ahora que hemos pagado ya nuestro humilde tributo a la época, que hemos canjeado unos cuantos golpes, que hemos complacido a las fuerzas prepuestas al orden público dándoles una ocasión más de intervenir y nos encontramos en la cárcel, podemos libertar nuestras almas y permitirles una conversación decorosa, temperada y leal, sobre el asunto que muscularmente hemos debatido antes. Al higiénico atletismo de los cuerpos suceda el de las mente. Lo que me parece mal de la crítica literaria católica no es lo que tiene de católica ni lo que tiene de crítica literaria.

—Entonces, ¿dónde está el defecto?

—En lo que tiene de crítica literaria católica.

—No entiendo. ¿Qué inconveniente encuentra usted en ella?

—Un inconveniente parecido al que encuentro en el cuadro redondo, en la justicia verde y en la hipotenusa sulfhídrica.

(1) Henri Massis: *Réflexions sur l'art du roman*. Librairie Plon, 1927. En otro capítulo comentaré lo poco que el Sr Massis dice sobre la novela, juntamente con la interesante conferencia del novelista François Mauriac, *Le Roman d'aujourd'hui* publicada en la *Revue Hebdomadaire*, 19 de febrero de 1927.

—Pero esas cosas no existen; son absurdas.

—Pues ése es el mal que encuentro a la crítica literaria católica que no existe.

—Sin embargo, la crítica literaria católica existe; por ejemplo: la del señor Henri Massis.

—He ahí, amigo mío, por qué me parece un síntoma fatal. Vivimos un tiempo en que existe una crítica literaria católica; es decir: asistimos a una época en que existen algunas cosas que no existen.

—¿En qué se funda usted para negarle la existencia?

—¡Ah! Muy sencillo: en lo mismo que el propio señor Massis nos dice. Dice este señor que los demás críticos literarios católicos no son tales porque se contentan con hacer, por lo pronto, crítica literaria, sin más calificación, y a esa crítica literaria no católica agregan un suplemento de juicio moral católico. Esta mera yuxtaposición de una estética laica y una moral católica no puede llamarse, con verdad, crítica literaria católica. Esta discreta observación del señor Massis demuestra que, fuera de él, no hay tal casta de crítica. Mas cuando le preguntamos si hay, no obstante, críticos literarios católicos, nos responde como Martín cuando, en el cuento de Voltaire, le preguntan si hay aún anabaptistas: *Oui, il y a moi.* Ahora bien: si el señor Massis no logra convencernos, si sus razones nos parecen inoperantes, tendremos algún derecho para sostener que la crítica literaria católica no existe.

—Pero es el caso que la razón dada por Massis es muy aguda y de gran vigor. El catolicismo no es una cosa que pueda añadirse a otras: él nos introduce en la realidad, en la verdad misma, y nos proporciona, por tanto, un punto de vista desde el cual se determinan las condiciones de toda realidad, de toda verdad; entre ellas, de la verdad artística. De aquí que la inspiración y la crítica del arte tengan que ser católicas, no por consideraciones suplementarias, sino por esencia. En vez de adjuntar homilías a la crítica de un autor, es preferible invitar a éste a que reflexione sobre la esencia misma de su arte y del ser: la meditación estética pura lleva al catolicismo.

—Sí, sí; ya he leído todo esto en el librito del señor Massis y me ha maravillado. En general, los libros que producen ahora los católicos militantes de Francia —me refiero a los de tema filosófico o próximos a la filosofía— nos dan con frecuencia motivo para maravillarnos. Sus frases pueden repartirse en dos especies: unas, en que se insulta a todo lo que no es el catolicismo tradicional, y otras, en que se afirma vehementemente la superioridad del catolicismo tradicional. Afirmaciones y negaciones. Golpes. Boxeo. Nunca se plantea

serenamente un problema y se intenta su solución. Nunca se repiensa con noble y efectivo esfuerzo la magnífica tesis católica, a fin de aproximarla a nuestra mente actual, o bien con ánimo de mostrar concretamente su fertilidad en tal o cual cuestión. Semejante catolicismo es un comodín que justifica la ignavia. Contrasta superlativamente con la egregia labor que durante estos mismos años están haciendo los católicos alemanes. Hombres como Scheler, Guardini, Przywara, se han tomado el trabajo de recrear una sensibilidad católica partiendo del alma actual. No se trata de renovar el catolicismo en su cuerpo dogmático («modernismo»), sino de renovar el camino entre la mente y los dogmas. De este modo han conseguido, sin pérdida alguna del tesoro tradicional, alumbrar en nuestro propio fondo una predisposición católica, cuya latente vena desconocíamos. Una obra así es propia de auténticos pensadores. Los escritores franceses del catolicismo parecen más bien gente política. Atacan y defienden; no meditan. Insultan y enconan; no investigan. Usan del catolicismo como de una maza. Se ve demasiado pronto que su afán no es el triunfo de la verdad, sino apetito de mando. La actitud que han tomado la han aprendido de los sindicalistas, comunistas, etc. Porque hubo un tiempo en que, como ahora a ciertos católicos les basta con declararse católicos para asumir todas las sabidurías, los socialistas extremos creían poseer en cifras todas las verdades y desdeñaban la ciencia burguesa. También entonces había una crítica literaria socialista donde volcaban toda su miseria mental y todo su rencor las almas menos bellas del tiempo.

—Pero con todo eso no responde usted al razonamiento del señor Massis.

—¡Ah! Pero ¿es un razonamiento? Me había parecido más bien un juego de palabras. Cuando dice que el catolicismo nos introduce en el centro de lo real, se ampara en un equívoco. Esa realidad, ese centro y esa introducción entiéndanse religiosamente, y entonces su afirmación es congruente. Pero entonces no se añada que el católico, como tal, *sabe* lo que es la realidad y posee un ejemplar doctrinal de estética. De la religión no se deriva una filosofía ni, en general, una ciencia, menos aún una estética y todavía menos una crítica literaria. No basta ser católico para hallarse en posesión de tan espléndido patrimonio. Ni hay idea que los verdaderos católicos debieran perseguir con mayor denuedo que ésta. Precisamente, la suma originalidad del catolicismo frente a todas las demás religiones es que separa de manera radical la fe de la ciencia y la vez postula la una para la otra sin allanar violentamente su fecunda

diferencia. La *fides quaerens intellectum* de San Anselmo es acaso el lema más fértil que se ha inventado y el que más agudamente define la mente del hombre. La fe que siente su propia plenitud en forma de enorme sed de intelecto —no de petulante satisfacción propia, no suponiéndose, ya y sin más, intelecto; he ahí la audacia admirable del catolicismo. La fe no se contenta consigo misma: exige pruebas de la existencia de Dios, pruebas racionales, por $a + b$. No es una fe holgazana, no exonera de la fatiga intelectual, no nos da la ciencia, sino que, al revés, la exige. El señor Massis juega del vocablo. Habla equívocamente del catolicismo como religión y como una determinada filosofía que se ha dado en llamar católica: el tomismo. Su crítica literaria, en verdad no es católica, sino tomista; como son tomistas todos los escritores de Francia que hacen ahora una ofensiva bastante ofensiva, bajo una bandera de catolicidad.

—¿Y no le parece a usted obra benéfica? La mente contemporánea vive perdida en la mayor confusión. Esto es patente, sobre todo en el orden artístico. Los escritores a que usted se refiere proponen la salud en el tomismo, que es una doctrina integral y taxativa.

—Es cierto: vivimos en una espléndida confusión. Pero, ¡qué le vamos a hacer! Dios impone a la historia épocas que parecen claras y épocas que parecen confusas. Nuestro deber es aceptar lealmente la hora a que hemos sido citados sobre el planeta, y si es de confusión, confundirnos denodadamente, sin ahorrar esfuerzo, la pupila alerta y el corazón lo más poroso posible. Lo otro es ilusorio —en ciencia como en arte. Pregonar el tomismo como un específico no nos adelanta nada, como nada adelanta al artista que bracea angustiosamente náufrago en la tormenta actual del arte invitarle al clasicismo. La vida del hombre y el curso de la historia son cosas más graves y más trágicas que todo eso. ¡Bueno fuera que estuviese en nuestra mano ser en cada momento lo que nos viniese en gana: tomistas y clásicos, por ejemplo!

—De modo que para usted tomismo y clasicismo...

—Sí; con todo respeto sea dicho, y reservándome un amplio margen para juicio más detallado y formal, tomismo, clasicismo y demás específicos me parecen cosas que inventan los hombres para no trabajar. Apartémonos cortésmente, pero un poco aburridos, de las personas que nos las proponen con gesto farmacéutico. El deber del hombre no es poseer, sea como sea, soluciones, sino aceptar, sea como sea, los problemas. Y éstos son siempre los actuales, son el destino de cada generación.

—Pero reconoce usted que el pensamiento europeo vive hoy en plena confusión...

—Si quita usted el «plena», lo reconozco resueltamente, y, además, resueltamente lo aplaudo. Algún otro día que hayamos de nuevo ejercitado nuestra musculatura y encontremos otro guardia benéfico que nos recluya en la prisión, le confesaré a usted por qué me parecen convenientes para Europa unos años de esa llamada confusión.

CUESTIONES NOVELESCAS (1)

PARA entendernos con el señor Massis era menester previamente recusar la ficción de su tomismo y de su presunto catolicismo. Uno y otro son en el señor Massis máscaras de guerra como las que usan los mahoríes, «posturas» y batimán polémico. Nada urge tanto en la presente hora del espíritu como lograr que el escritor se deje de polémicas y gestos, de predicaciones y propagandas, para, en lugar de ello, sumergirse hasta el occipucio en las cuestiones sustantivas. En definitiva, son las cosas quienes han de salvarnos, proporcionándonos nueva nutrición. De lo que ellas sean depende toda posible salud. ¿A qué perder el tiempo en recomendaciones o reconvenciones?

El señor Massis insinúa que la literatura sólo puede hoy salvarse en la novela, y que la novela, no obstante, se halla en trance apurado. Una cosa aproximada sostengo desde antiguo. Vea el señor Massis cómo nos entendemos en las cuestiones efectivas. Conviene pensar con los ojos, es decir, disciplinar nuestro intelecto, para que transcriba en conceptos lo que se ve, evitando suplantarlo por lo que se desea. Y lo que se ve en el área universal de las letras es un pavoroso desierto. Hay talentos, acaso más numerosos que nunca; pero no hay obras. Nuestra época es un formidable ejemplo de cómo para crear no basta el pensamiento. Hace falta el amor a las cosas y una genial humildad ante la obra misma que se emprende, respecto a sus leyes y estructura.

El señor Massis subraya certeramente la incompatibilidad de la

(1) Henri Massis: *Réflexions sur l'art du roman.*

novela con el estilismo. Hoy, todos los escritores son estilistas —desde Chateaubriand viene progresivamente produciéndose el fenómeno. «Advirtamos desde luego —dice Massis— que el procedimiento creador del novelista difiere esencialmente del propio al artista literario. La táctica del novelista no es otra que dirigirse entero hacia las cosas». El estilista, por el contrario, es un incansable Narciso literario que busca en toda linfa su propia imagen, y viceversa, compone su figura en previsión de linfas que la reflejen. Esta sed de sí mismo que aqueja a Narciso y le inclina sobre el estanque y sobre el charco es un tantálico castigo. Narciso convierte en espejo todo lo que mira y, al no lograr aburrirse de sí mismo, engendra el hastío en los demás.

La producción de nuestro tiempo es atrozmente fastidiosa, porque en ella no se va a la obra, a cada obra, sino que consiste en fabricar una actitud del sujeto perpetuamente repetida. Este narcisismo no es sino el síntoma que en el arte trasparece de un modo de ser general, el cual topamos parejamente en todas las dimensiones de la vida presente: la estrechez de alma. Las nuevas generaciones, al pairo de sus excelentes dotes, han nacido condenadas a ser almas angostas, sin aptitud de dilatación y porosidad. Por eso no son entusiastas de nada y curiosas de muy poco. El entusiasmo —la gran dilatación psíquica, según se confirma analizando el simbolismo de sus gestos correspondientes, todos ampliativos, como la exorbitación de los ojos, abrir la boca, ademán de elevar y separar los brazos: en fin, el aplauso —es un lujo vital, una aventura íntima y un riesgo; es brincar fuera de sí mismo y sumergirse en otro ser, persona, obra o cosa.

Para quien ya no es joven, nada más atractivo que perescrutar desde lejos las almas transeúntes de los jóvenes. (Un ingrediente eterno de la juventud es creer que los demás no ven nuestro ser íntimo. Cuando avanzamos en la existencia advertimos que en toda nuestra vida no hemos hecho otra cosa que gritar a los cuatro vientos el secreto de nuestro modo de ser, que tanto queríamos ocultar) (1).

---

(1) La otra experiencia que en este orden hacemos es curiosamente inversa: el joven que cree poder mantener arcano su íntimo ser cree, en cambio, que las gentes ven sus actos y le juzgarán por ellos, de suerte que, poniendo cuidado y rigor en éstos, se formarán los prójimos la imagen de nosotros que deseamos. ¡Vana ilusión! Las gentes, muy especialmente en nuestro país, no se enteran de lo que hacemos, o se enteran mal. Cuanta mayor exactitud impongamos a nuestras acciones, mayor será la mala inteligencia. Ofrecer exactitud al inexacto y continuidad al distraído son grandes

Oblicuos sobre ellas, prevemos el porvenir, como Cagliostro, mirando al fondo de un vaso de Borgoña, vio, diez años antes de ocurrir, la decapitación de María Antonieta. (La extraña escena se cuenta en las *Memorias* de Marmontel, y Alejandro Dumas la ilumina deliciosamente en *El collar de la reina)*. Los jóvenes viven hoy casi exclusivamente de complacencia en sí mismos. Sería injusto — y lo que es peor— inexacto, poco perspicaz, creerlos excesivamente vanidosos. No, no; no es esto. ¡Ojalá que fuesen vanidosos! El vanidoso necesita atender a los demás. La vanidad es el impulso más tosco de cuantos nos llevan a mirar en derredor; pero, al fin y al cabo, un motivo para salir de sí mismo. La cosa es más complicada y más grave: no es que el joven de hoy, más que el de otro tiempo, se juzgue maravilloso, y porque se juzgue así se complazca en sí mismo. Lo que pasa es que ha nacido casi ciego para toda maravilla exterior, que no tiene apenas experiencia de nada maravilloso, y, en consecuencia, puede vacar, sin excepcional vanidad y sin remordimiento, paradisíacamente, a complacerse en su persona, sea ella como sea, sin que necesite esta complacencia fundarse en una gran idea de sí propio. ¡Jóvenes amigos, sois ambulantes mónadas reclusas en sí mismas que, como las de Leibniz, no tienen ventanas!

Ahora bien; no es fácil que una mónada sea buen novelista. El alma del novelista, tienen razón Massis, pondera hacia las cosas: es un alma grávida, que tiene fuera de sí su principio de motor. Funciona en virtud de atracciones, se deja arrastrar por los destinos ajenos. Tiene psicología de planeta o de satélite. (Una hipótesis vigente considera a la Luna como un cuerpo errabundo que, al pasar un buen día cerca de la Tierra, fue captado por la atracción de ésta y gira desde entonces en círculo cada vez más cerrado, hasta que otro buen día caiga sobre nuestro globo y se confunda con él). No es, pues, extraño que los jóvenes, al menos en España, prefieran la ocupación lírica, que es más monadológica e implica el mínimo esfuerzo.

* * *

---

errores de táctica vital. Resulta, pues, una cruel paradoja, que, no obstante, nadie deja de confirmar a los cuarenta años: lo invisible, que es nuestro carácter y secreto fondo, es lo que aproximadamente ven de nosotros los demás, y, por el contrario, lo visible, que son nuestros actos— hechos y dichos—, no consta debidamente en la idea que las gentes tienen de nosotros. He procurado decir algo para la aclaración en este enigma en el ensayo *Sobre la expresión, fenómeno cósmico. (El Espectador.* Tomo VII, 1930, en el tomo II de estas *Obras Completas.)*

«Lo que pedimos a la novela», titula Massis uno de los capítulos de sus *Reflexiones*. A su juicio, la guerra ha constituído una terrible experiencia, que marca indeleblemente las almas a ella sometidas. Merced a esa experiencia el europeo ha sido puesto en contacto con la realidad cruda y última. Es vano, por tanto, que se nos quiera divertir con ornamentación y fantasía. Necesitamos una literatura más humana. El propio Massis imprime esta palabra en cursiva y se disculpa de usarla. «Es vaga, es equívoca, es peligrosa», dice. Sin embargo, insiste en ella y nos deja sin precisión sobre su sentido. Lo más claro que conseguimos es esto: «Queremos novelas en que pase algo, en que la vida sea aventura y drama de que el hombre real no se halla ausente, el hombre que hemos visto cual es y que no tiene nada que ocultarnos. Hemos recibido en todos los órdenes una gran lección de realismo».

¿Nos deja satisfechos, esclarecidos, esta fórmula que pretende definir el apetito literario del tiempo? Yo no podría decir que me parece falsa, pero sí que me parece insuficiente. Ya el hacer intervenir la guerra es mal signo. Ni las guerras, ni el catolicismo, ni la geometría explican las variaciones literarias.

En una conferencia sobre «La novela de hoy», François Mauriac se plantea así la cuestión: «El novelista nos presenta a los hombres en conflicto: conflicto de Dios y del hombre en la religión, conflicto del hombre y la mujer en el amor, conflicto del hombre consigo mismo. Ahora bien; si hubiese que definir en novelista este tiempo de trasguerra, diríamos que es una época en que disminuyen cada vez más los conflictos de que la novela había vivido hasta ahora» (1). El señor Mauriac es católico; el señor Massis también. Sin embargo, el tema de la novela da ocasión para que el señor Mauriac sostenga en todos los puntos una tesis contradictoria de la del señor Massis. Lo cual demuestra andando que el catolicismo no nos proporciona una doctrina estética, como el señor Massis pretende.

El señor Massis quiere que en la novela «pase algo», y ese algo es, por lo visto, un conflicto —religioso, amoroso, personal —como pasaba en Balzac. El señor Mauriac, pensando, yo creo, más lealmente, más al hilo de las cosas, declara que la novela no puede radicar en la historia de un conflicto, porque hoy no los hay, y, consecuentemente, no debe parecerse a Balzac.

Si en última instancia lleva o no dentro de sí conflictos el alma

(1) «Le Roman d'aujourd'hui», *Revue Hebdomadaire*, 19 febrero de 1927.

contemporánea, es cuestión delicada. Pero es innegable que, aparentemente, se halla libre de ellos, y este hecho debía causar mayor sorpresa de la que levanta. ¿Qué quiere decir esa ausencia de conflictos, por lo menos, esa evidente disminución de angustias íntimas, esa niñez inesperada que sobreviene al europeo cuando sus conflictos exteriores empiezan a ser pavorosos? Pero dejando ahora este grueso tema, ¿cree Mauriac que si hubiese conflictos en nuestra vida nos interesarían en la novela? Este paralelismo entre las formas del arte y del contenido de la vida es un poco ingenuo. La historia nos pasma dándonos el espectáculo escandaloso de la aparente independencia entre el apetito artístico y el destino vital. Mientras los parisienses del 93 se guillotinaban mutuamente, el *Mercure de France* publicaba versos titulados «A los manes de mi canario». Cuando yo tenía veinte años mi irritaba esta incongruencia; hoy me parece admirable. Ella me recuerda que la vida es más profunda que mis ideas preconcebidas y me invita a ensanchar éstas, a seguir la pista subterránea de los instintos humanos. Porque hay, en efecto, paralelismo rigoroso entre nuestro estilo y nuestra existencia; pero son idiomas distintos y es preciso descubrir la clave de sus exquisitas correspondencias. En la época más abrumada de la vida ateniense, cuando se deshace su poderío y su riqueza en trágico derrumbamiento, la gracia elástica y aérea de Praxiteles fluye en *allegro cantabile* por los mármoles y destierra de sus figuras toda pesadumbre.

Después de todo, los conflictos de Balzac no nos son extremadamente ajenos, y si nos aburren, no es por su contenido, sino precisamente por lo que tienen en general de conflictos. El drama que nos presentan nos sabe a dramón, y si logra interesarnos —cosa difícil—, lo que logra es movilizar y sacudir el cieno melodramático que yace en los bajos fondos de nuestra alma, el «humus» fermentario de nuestra afectividad. Presas de su influjo, perdemos la serenidad para contemplar la novela como tal, como obra literaria.

Massis, más patriota y católico que sincero cazador de verdades, más propagandista de específicos que intelectual, que hombre de cuestiones, postula un retorno a la pura fórmula de la novela francesa, cuyo ejemplo es Balzac. Mauriac, más dócil a las solicitaciones de la verdad, confiesa que «no es posible contentarse con la fórmula de la novela psicológica francesa en que el ser humano se halla en cierto modo delineado, ordenado, como la naturaleza lo está en Versalles». Los héroes de Balzac «son siempre coherentes; ninguno de sus actos se resiste a ser explicado por su pasión dominante ni

se sale de la línea del personaje». Massis cree que precisamente por esto hay que volver a Balzac. Por lo visto, reina el cisma en este turbulento catolicismo literario de Francia.

Y es el caso que, a mi juicio, ambos discrepantes tienen razón. Frente a la dispersión y anormalidad constitutiva de las figuras proustianas, «que carecen de un centro», es razonable que Massis demande coherencia de la persona; pero la coherencia en Balzac es pobre esquematismo, y Mauriac hace bien en subrayar la fértil enseñanza de relativa incongruencia que a la tradición novelesca de Francia agrega Dostoyewsky.

La solución que Mauriac propone para resolver la crisis de la novela tiene un sabor diplomático que enternece: «el acuerdo entre el orden francés y la complejidad rusa».

LA INTELIGENCIA DE LOS CHIMPANCÉS

Pocas veces una pura investigación psicológica ha producido impresión tan honda y fulminante como el examen de la inteligencia de los chimpancés de Wolfgang Köhler, que comenzó a publicarse en 1917. Hoy ejerce Köhler el mandarinato de psicología que más alto rango posee en el mundo: la dirección del laboratorio berlinés, investida hasta hace pocos años por Stumpf. Recientemente ha resumido sus observaciones sobre la mentalidad de los antropoides en una conferencia dada en Madrid (Sociedad de Cursos y Conferencias) (1). A los que escucharon esta conferencia —principalmente gente de letras y gente de mundo— les pareció interesante y grata, pero un poco ingenua.

Se ha observado que los madrileños, cuando creen haber entendido un tema científico de que se les habla, lo encuentran siempre ingenuo. Y el caso es que tienen razón. Hay en la ciencia un fondo de ingenuidad, más aún, de puerilidad, que contrasta con la «listeza» del buen madrileño. Un hombre de ciencia es un poco niño toda su vida. Decidme lo que una persona «seria», completamente seria, de una nación o tribu que ignorase el sentido de la ciencia, pensará por fuerza si entra en un laboratorio de física o de química. Ve allí hombres maduros, cuando no ancianos, de aspecto tan «serio» como el suyo, pero que se dedican a ir y venir por el aposento, vestidos con grandes blusones, destapando frasquitos, encendiendo hornillitos, doblando tubitos de vidrio en una llamita de alcohol, pesando minucias en el juguete de una balanza, y todo esto con el

(1) Köhler fue invitado primero por un Instituto de Barcelona.

gesto beatífico que ponen los niños cuando juegan. Comparativamente es mucho más serio —¡qué duda cabe!— un Consejo de Administración en que se barajan millones, se afrontan huelgas, se fijan jornales, se determinan dividendos. Es más seria también la política, aunque sea la de un Gobierno de provincia, en que se maneja la Guardia civil y la Policía, se giran órdenes a los alcaldes de los pueblos, se encarcela a los periodistas y se combate un motín. En rigor, hasta es más serio un baile, más comprometido, más satisfactorio, de consecuencias más efectivas para el individuo. Frente a todas estas cosas, la ciencia cobra un aire pueril que conviene subrayar. La importancia de sus resultados, que patéticamente solemos encarecer, tiende a ocultarnos el hecho indubitable de que la ciencia no existiría si ciertos hombres no conservasen en su madurez un lujo de infantilidad. Porque se trata, en efecto, de un lujo, de un más en la escala de la vitalidad; no de un menos. Interesarse por lo que pasa en un líquido cuando se vierten sobre él unas gotas de otro, supone, como puro fenómeno biológico, mucha más pujanza vital, más sobra de íntimas energías, que todas esas ocupaciones «serias». El interés desinteresado, la curiosidad hacia los objetos, mide, con rara exactitud, la dosis de fuerza vital que poseamos. Por eso en el niño son enormes y casi nulas en el hombre decrépito. Por eso son mayores en el sano y menores en el enfermo. La energía orgánica apenas ha sobrepasado la medida estrictamente necesaria para sostener al individuo; tiende a rezumar desde éste hacia el contorno, hacia el mundo en derredor. En el simbolismo fisiognómico, que es siempre tan certero, vemos esto confirmado; el gesto «serio» es síntoma biológico de depresión, de balance vital poco favorable. La energía orgánica no llega a más que a la frontera del cuerpo, incapaz de añadir al movimiento ineludible el suplemento lujoso de movilidad que es la sonrisa (1).

Pues bien; Köhler ha vivido seis años en Tenerife, dedicado a la infantil operación de observar unos chimpancés (2). Se proponía averiguar si los actos de estos animales implican inteligencia en un

(1) Sobre esta coincidencia más honda entre ciencia y niñez, véase el ensayo «Vitalidad, alma, espíritu», en *El Espectador*, tomo V (en el tomo II de estas *Obras Completas)*.

(2) Köhler: *Intelligenzprüfungen an Menschenaffen*, segunda edición. 1921. La exposición más completa de las experiencias y la discusión minuciosa de la teoría resultante pueden verse en el libro de Koffka, *Bases de la evolución psíquica*, Revista de Occidente, 1927. No creo que exista hoy libro de psicología más interesante que éste.

sentido rigoroso del término. Este sentido rigoroso coincide, por el pronto, con el más usual del vocablo. Inteligencia es comprensión de lo que se tiene delante; es percatarse de que las cosas son lo que son. Pero entonces, se dirá, todos los animales tienen inteligencia. El pollo recién nacido pica el grano de trigo que encuentra en el suelo; se da cuenta, pues, de que aquel punto material es diferente de la tierra en torno, y, además, de que es comestible; en suma, de que es un grano de trigo. Y esto lo ejecuta igualmente el pollo criado por gallina que el nacido de incubadora. Sin embargo, esta conducta supondría, no ya inteligencia, sino don profético; no sería entender lo que se tiene delante, sino prever el futuro. ¿Cómo sabe el pollo que aquel diminuto objeto, nunca visto por él antes, es sustancia nutritiva y que le va a sentar muy bien? (1).

Tengamos, pues, un poco de cautela y no confundamos los hechos con la explicación inyectada en ellos por nosotros. Lo que vemos es una reacción adecuada, útil, beneficiosa para el animal. Que esa reacción adecuada proceda de inteligencia, es ya una hipótesis nuestra, y, como tal, sólo será fehaciente cuando sea inevitable.

El animal, incluso el hombre, ejecuta muchos movimientos adecuados que logran un resultado ventajoso para su organismo y que no implican inteligencia. Si alguien acerca rápidamente a nuestros ojos un objeto, nuestra cabeza se retira bruscamente y los párpados se cierran en un instante. Sin embargo, no hemos decidido el movimiento por inteligencia. Ha acontecido en nosotros automáticamente. Entonces decimos que se trata de un movimiento reflejo.

Reflejo, instinto, asociación, son tres principios explicativos que nos permiten ordenar en tres clases diferentes las reacciones adecuadas del animal. Cuando la reacción es simple y uniforme, rígida, invariable, cualquiera que sea el estimulante, decimos que es un mero reflejo. Cuando se trata de una reacción complicada, en que interviene toda una serie de actos y que se adapta a ciertas variaciones del estímulo, decimos que es un instinto. El pájaro que hace por vez primera su nido, lo hace ya bien; no necesita aprendizaje. Y la obra supone un número considerable de movimientos que se amoldan a las circunstancias; no como el reflejo, que se dispara idéntico, sea cualquiera su motivo. La mejor definición del instinto es ésta:

(1) El hecho referido así es inexacto. Lloyd Morgan *(Habit and Instinct*, 1906; *Instinct and Experience*, 1912) ha demostrado que el pollo pica primero toda forma pequeña que destaca sobre el suelo, sea o no comestible. El problema, no obstante, es, a la postre, el mismo, aunque menos fácil de exponer.

son instintivas aquellas acciones del animal que, ejecutadas por primera vez, son ya perfectas; es decir, lo suficientemente adecuadas para conseguir un resultado útil. Tal vez en el instinto no cabe perfeccionamiento ulterior (1).

El instinto, sin embargo, es también ciego, automático, ininteligente. No se ejecuta *en vista* de una situación dada, sino que procede mecánicamente en su desarrollo general; sólo en el detalle goza de un cierto margen para adaptar aquel proceso mecánico a las circunstancias. La ardilla entierra las nueces que le sobran una vez harta. En un laboratorio, la ardilla llevará la nuez sobrante tras un canapé, y sobre el suelo de mármol hará estúpidamente los movimientos de escarbar una tierra que no existe y de sepultar en ella el fruto.

Reflejos e instintos son, pues, como piezas de repertorio que trae ya inscritas en su organismo el animal cuando comienza a vivir. Ahora bien; la reacción inteligente será aquella que el animal improvise *en vista* de una situación nueva. Por ejemplo: en la jaula de un chimpancé colocamos unos plátanos a altura tal que la bestia no pueda cogerlos por mucho que brinque. Echar la mano al fruto, saltar hacia él son actos del repertorio instintivo. Pero en la jaula hay un cajón. El chimpancé, después de brincar inútilmente en dirección a los plátanos, mira en derredor; sus ojos se fijan en el cajón, y del cajón van a la fruta. Luego se acerca al cajón, lo arrastra hasta colocarlo bajo los plátanos, se sube en él y alcanza el fruto. ¿No ha habido aquí una creación inteligente? El cajón ha adquirido un *nuevo* carácter. Antes era para el mono un objeto habitual, sobre el cual los otros chimpancés se sentaban; ahora es miembro de una relación ideal, y no meramente visual: es medio o instrumento para alcanzar la fruta. La reacción del simio es adecuada y es nueva, improvisada con arreglo a una situación también nueva. El animal parece haber *entendido* el nexo ideal que se establece entre un objeto y una finalidad, merced al cual el objeto se convierte en *medio para* otra cosa.

He aquí otra experiencia. El plátano es colocado fuera de la jaula, delante de sus barrotes, a distancia suficiente para que no pueda el mono cogerlo con la mano. En la jaula hay un palo. El

---

(1) Véase Driesch: *La filosofía del organismo*, traducción francesa, 1925. Otras definiciones del instituto en Ziegler: *El concepto del instinto antes y ahora*, tercera edición, 1920 (en alemán), y los libros ya citados de Lloyd Morgan y Koffka.

mono acabará por tomar el palo y atraer el plátano. Köhler complica más la situación: pone el palo también fuera de la jaula, donde no llega la mano del chimpancé. Dentro de la jaula deja un palo más pequeño. El mono, después de fracasar con sus procedimientos instintivos, toma el palo menor, con él atrae el mayor, y con éste, por fin, la fruta. Más aún; si en vez de esos dos palos se dejan en la jaula o cerca de ella dos cañas de diámetro diferente y se coloca el plátano muy lejos, el chimpancé acaba por enchufar una caña en otra y de este modo capturar el plátano. Ha creado un instrumento. Ya no puede definirse al hombre como *homo faber* o, según la expresión de Franklin, *animal instrumentificum*.

Nada de esto es comparable a las gracias de un mono amaestrado; pero el caso es que aquí es el mono maestro de sí mismo. El simio de circo no entiende lo que hace. Sus reacciones no son reflejas ni instintivas, puesto que son adquiridas; pero son tan mecánicas como aquéllas. Un tercer mecanismo ciego rige sus movimientos de asociación. El gato escaldado que huye del agua, huye también del agua fría, como dice el decir. Su fuga es automática. No hace sino *repetir* un movimiento que ya otras veces siguió a la impresión del líquido caliente. La asociación viene a ser un instinto adquirido.

Las observaciones más interesantes de Köhler son aquellas en que el animal, para resolver el problema, tiene que ejecutar movimientos contrarios a los que el instinto le impone. Nunca aparece tan clara la chispa de intelección como en el conflicto contra el instinto y su superación. Se pone el plátano en un cajón cerca de los barrotes, y al cajón se le quita la tabla opuesta a la jaula. En tal coyuntura, el mono no puede acercar a sí el plátano, porque la tabla inmediatamente próxima se lo impide. Tiene que coger un palo y empujar el plátano hacia el otro lado del cajón que está libre, y luego, por la derecha o por la izquierda del cajón, atraerlo a sí. Casi todos los animales de Köhler fracasaron en este ensayo, de cariz más sencillo que otros. Lo instintivo es acercar el plátano, lo inteligente es alejarlo, haciéndose cargo de las circunstancias.

La inteligencia es, pues, la percatación de relaciones entre las cosas; es ver a éstas como miembros de una estructura, en la cual cada una tiene su papel, su «sentido» (1). Un ser que al cambiar la

(1) Es un error definir la inteligencia como la posesión de imágenes genéricas (conceptos). Köhler insiste muy justamente en que se puede ser estúpido y demente manejando conceptos genéricos, Cuando hay inteligencia son éstos, sin duda, un auxiliar magnífico, pero no constituyen el intelecto.

situación o estructura perciba el cambio de papel, de «sentido» de las cosas integrantes, a pesar de que visualmente siguen siendo las mismas, es un ser inteligente. Ejemplo de este cambio es un palo que, siendo el mismo, se usa unas veces para acercar el plátano y otras para alejarlo.

Un detalle curioso y que invita a la meditación es éste; parece que había de ser más difícil traer un cajón desde lejos al sitio oportuno que, viceversa, quitarlo simplemente para coger el plátano, que está del otro lado. Pues bien; esto es lo que cuesta más trabajo al chimpancé. Es decir, que es más difícil prescindir mentalmente de una cosa instalada delante de nosotros, *imaginando* una estructura o situación nueva de que se halle ausente, que añadir a lo presente un nuevo elemento. En la historia humana asimismo ocurre siempre: que es más fácil agregar lo nuevo al pasado que desasirse de éste. ¡Cuántas mejoras sociales no se lograrían sencillamente sin más que suprimir supervivencias del pretérito! La agilidad de la vida americana, su eficiencia ejemplar, no se debe a una inteligencia superior a la europea; más bien la superioridad se halla de nuestra parte. Pero los europeos tenemos mucho pasado, mucha supervivencia arcaica, muchos cajones que quitar.

GÓNGORA 1627-1927

MUY urgido. Prisa. Como temo no poder escribir sobre Góngora en este su año centurial, espumo antiguas notas, de varia fecha, y las doy en paños menores, según yacían sobre las octavillas de apuntes —doncellas de la memoria diría el mal Góngora—, y algún glosador explicaría: doncellas, porque a la par son cándidas y prestan servicio.

* * *

Como toda planta tiene, en rigor, dos raíces de nutrimiento y dos polos vegetativos —el que se hunde en la tierra y el que se sume en la atmósfera— y crece a la vez en dos sentidos opuestos —hacia el centro subterráneo y hacia las estrellas—, así la poesía de Góngora: la nube «culta» y el *humus* del realismo poético popular. Niega lo intermedio por impuro. Se entrega a lo suprarreal del cultismo y a lo infrarreal de la inspiración plebeya, que es siempre satírico, exacerbado y agrio. Creación y caricatura: «Soledades» y «Letrillas».

* * *

¿Creación?...

La poesía es eufemismo —eludir el nombre cotidiano de las cosas, evitar que nuestra mente las tropiece por su vertiente habitual, gastada por el uso, y mediante un rodeo inesperado ponernos ante

el dorso nunca visto del objeto de siempre. La nueva denominación lo recrea mágicamente, lo repristina y virginiza. ¡Delicia aún mayor que la de crear esta de recrear! Porque la creación, donde no había nada pone una cosa; pero en la recreación tenemos siempre dos: la nueva, que vemos nacer imprevista, y la vieja, que recobramos a su través. Operación endiablada. Rejuvenecimiento. Fausto joven que lleva dentro al decrépito Fausto.

Los movimientos de la poesía europea están todos inscritos en Dante. Veamos qué hace Dante cuando tiene que hablar de la izquierda. Dirá esto:

Da quella parte ove il core ha la gente

Si quiere conducirnos al Mediterráneo, nos engañará hablándonos de

La maggior valle in che l'acqua si spanda.

Aligera el nombre ya un poco inerte de Nazareth diciendo:

Là dove Gabriello apperse l'ali;

y suplanta el vocablo España con esta indicación:

In quella parte ove surge ad aprire
Zefiro dolce la novelle fronde,
Diche si vede Europa rivestire.

De esta manera, tomada por sorpresa la realidad, herida en el flanco menos guardado y presumible, se entrega absolutamente, siempre en forma de primer amor. Es natural: la poesía vuelve a poner todo en alborada, en *status nacens*, y salen las cosas de su regazo desperezándose, en actitud matinal, emergiendo del primer sueño a la primera luz.

Pero este destino esencial de toda poesía la obliga a un desplazamiento progresivo, a huir de sí misma, a negar la de ayer, a buscar nuevas denominaciones mediante más largos y abstrusos rodeos.

Gran error creer que poesía es naturalidad: no lo ha sido nunca mientras fue poesía. La antigua, la clásica, mucho menos natural que la nuestra. Ya lo he dicho una y otra vez: Homero, como Píndaro, comienzan por hablar en un idioma convencional que no habla pueblo alguno. Su tema —la mitología— tampoco es natural, sino, por definición, materia sobrenatural.

Poesía no es naturalidad, sino voluntad de amaneramiento. Su historia se desarrolla en potencias crecientes de amaneramiento. A

veces se le quiebran las alas, y recae en la prosa para volver a iniciar el proceso de alquitaramientos sucesivos. A veces, de puro remar en el viento, se pierde en lo azul. El eufemismo se hace ininteligible. Dante es la primera potencia, con su «estilo gentil», y era inevitable que la poesía europea pasase por la enésima potencia del «estilo culto». Siglos después había de volver a rozar la misma esfera con Mallarmé. Siempre que la poesía se eleva a esta altitud reaparece la fauna clásica y habla de faunos, ninfas, cisnes, juega con los dioses...

—armado a Pan o semicapro a Marte—

* * *

Algunos eufemismos de Góngora:
Cohetes:

luminosas de pólvora saetas
purpúreos no cometas (1).

Caparazón del marisco:

el justo arnés de hueso.

La paloma:

la ave lasciva de la cipria diosa.

La mesa:

cuadrado pino.

Pájaros:

cítaras de pluma.
Esquilas dulces de sonora pluma.

Gallo:

doméstico del Sol nuncio canoro.

Flechas:

áspides volantes.

---

(1) Sobre el tema general de la metáfora, y especialmente sobre la negación como medio expresivo de ella, véase en *El Espectador*, tomo IV: «Las dos grandes metáforas». (En el tomo II de estas *Obras Completas.)*

Fuego en el hogar:

> que yace en ella la robusta encina,
> mariposa en cenizas desatada.

La luz en la noche:

> está, en aquel incierto
> golfo de sombras anunciando el puerto.

El cisne:

> Blanca más que las plumas de aquel ave
> que dulce muere y en las aguas mora.

(Entre paréntesis: dos de los versos mejores en que ha logrado amanerarse la lengua castellana.)

* * *

No creo necesario establecer una relación de influjos entre Góngora y el caballero Marino. Gongorismo y marinismo y eufemismo son tres amaneramientos diferentes a que sin remedio tenía que llegarse en Europa, dado el nivel del progreso lírico. Los tres son fruta del barroco. En las épocas barrocas se substantiva el ornamento. Esto es la poesía del siglo XVII. Casi todo lo llamado clásico en poesía es, en verdad, barroquismo. Por ejemplo: Píndaro, tan difícil de entender como Góngora.

* * *

Si sabe usted un poco de mecánica —con muy poco basta—, entenderá usted esto: tal vez toda poesía, pero ciertamente la de Góngora, consiste en evitar la tangente. Ejemplo entre mil:

> Galanes los que tenéis
> las voluntades *cautivas*
> en el *Argel* de unos ojos.
>
> (Romance CXIX.)

Se habla de la cuatividad espiritual que la belleza de unos ojos produce; pero, en vez de seguir el camino recto de la *idea* o *concepto*, el poeta lo abandona, buscando la *imagen* adyacente que la cau-

tividad corporal provoca: Argel, tierra del cautiverio. Esta diversión inicia otra trayectoria —la de que unos ojos pueden ser un Argel—, y así sucesivamente. Por tanto, en lugar de seguir la línea recta, la tangente que en dinámica representa la inercia, encontramos una curva: la «aceleración» que la engendra es la inspiración, la fuerza poética encargada de enriquecer, de complicar, de encorvar el camino. El sol no hace con sus planetas otra cosa que el poeta con sus palabras: les obliga a gravitar, a proceder en órbitas, en itinerarios curvilíneos, e impide rigoroso la fuga tangencial.

Góngora —maravillosa poesía de nuestro pueblo inhumano, a diferencia de la francesa, que hasta hace poco fue siempre humana. ¿No es inhumana la pura fruición en el puro mineral de la imagen? Léase con un poco de buen sentido nuestro Parnaso del siglo XVII, e inténtese, partiendo de él, reconstruir el tipo de alma que lo ha fraguado. El que haga esta experiencia acabará echándose las manos a la cabeza, sobrecogido de espanto.

Cuando Góngora quiere tocar lo humano, produce un lirismo canalla, como el del romance XXXIII. (Cito según la «Biblioteca de Autores Españoles»; no tengo otra edición, salvo la nueva de las *Soledades*, hecha por Dámaso Alonso (1). No soy erudito).

Lo mejor de nuestra poesía, por tanto, lo mejor de Góngora, tiene un carácter de exuberancia inconfortable para todo el que sea medianamente psicólogo. Recuerda la escultura de la India, que en formas intrincadas, frenéticas y locas, cubre a lo mejor la ladera toda de un monte. Es lo informe y lo caótico dentro del afán mismo que requiere crear formas. Se ha dicho que esa exuberancia de toda la vida indostánica le da un sentido vegetal. Es la selva que se ahoga en su propia fecundidad.

No puedo leer a Góngora —como a Lope— sin sentir a la vez fervor y terror. Porque en ellos lo egregio y perfecto confina siempre con lo bárbaro y atroz. El «culto» Góngora tenía un alma inculta, rústica, bárbara. Imagina uno sus amores con mujeres que no se lavaban, envueltas en muchas, muchas faldas de telas muy toscas. Es penoso, es azorante, recibir una imagen divina, como algunas de Góngora, arropada en un tufo labriego y de redil.

* * *

(1) El prólogo a esta edición me parece lo más pulcro que se ha dicho sobre Góngora.

No se comprende cómo un beneficiado de Córdoba en los siglos XVI y XVII —llénense estas palabras de su exacto sentido— pudo encontrar dentro de sí la exquisitez incalculable, la aérea elegancia que revelan las dos octavas siguientes. En la primera pide al conde de Niebla que interrumpa un rato la caza altanera para oír versos:

> Templado pula en la maestra mano
> El generoso pájaro su pluma,
> O tan mudo en la alcándara, que en vano
> Aun desmentir el cascabel presuma;
> Tascando haga el freno de oro cano
> Del caballo andaluz la ociosa espuma;
> Gima el lebrel en el cordón de seda
> Y al cuerno, en fin, la cítara suceda.

En la segunda se abre un paisaje vespertino:

> Mudó la noche el can: el día dormido
> De cerro en cerro y sombra en sombra yace;
> Bala el ganado; al mísero balido
> Nocturno el lobo de las selvas nace;
> Cébase y fiero deja humedecido
> En sangre de una lo que la otra pace.
> Revoca Amor los silbos, a su dueño
> El silencio del can siga o el sueño.

* * *

Góngora es, ante todo, las *Soledades*. Es bochornoso que sobre esto exista aún discusión. Porque la discusión que existe no se refiere a lo interno de esta obra, a su eventual fracaso íntimo, sino a cuestiones de escaleras abajo. Quien diga que no entiende las *Soledades* no dice, en rigor, sino que no las ha leído con mediana atención. Las *Soledades* no son ni más ni menos inteligibles que cualquiera otra obra poética; por ejemplo: que las «populares» letrillas o romances del mismo poeta. En unas y otras hay pasajes problemáticos. Los hay en la trivial conversación.

Lo que pasa es que las *Soledades* llevan un propósito distinto del que anima a la poesía inferior. Esta, más o menos, narra un suceso externo o interno, describe un objeto —corporal o sentimental— según él es, ornándolo con tal o cual guirnalda y pulcro aditamento.

No tiene sentido tachar de oscuro a un jeroglífico porque no se puede leer resbalando con la pupila horizontalmente de figura en

figura. El jeroglífico nos invita a una lectura vertical; tenemos que calar la superficie de cada imagen, y entonces vemos que por debajo se unen las unas a las otras. El poeta ha hecho el camino en sentido opuesto: parte de una realidad y busca su transcripción poética, por decirlo así, su doble en el trasmundo lírico. Esto es lo que nos da: su propósito es precisamente tapar lo real, encubrir lo cotidiano con fantasmagoría.

Las *Soledades* extreman esta duplicidad, porque los hechos y objetos que buscan recamar son lo más prosaico y vulgar del mundo. Se trata precisamente de hallar para la cosa más vil su cuerpo astral, su perfil poético, su logaritmo de irisaciones bellas. He aquí, por ejemplo, un plato con carne seca de macho cabrío, manjar de aldea castiza. Búsquese la proyección que arroja en el orbe poético, como en la atmósfera polar produce toda cosa su *Fata Morgana*. Tendremos: carne de macho cabrío; por tanto de un macho que ha muerto, verosímilmente, viejo y no de enfermedad, puesto que es comestible su despojo. Muerto, entonces, de riña con algún otro macho. Góngora invierte esta serie de imágenes, y acabará por lo que es primero en el orden natural: el aspecto visual de la carne sobre el plato:

> El que de cabras fue dos veces ciento
> esposo casi un lustro —cuyo diente
> no perdonó a racimo aun en la frente
> de Baco, cuanto más en su sarmiento—
> (triunfador siempre en las celosas lides,
> lo coronó el Amor; mas rival tierno
> breve de barba y duro no de cuerno,
> redimió con su muerte tantas vides)
> servido ya en cecina,
> purpúreos hilos es de grana fina.

A esto llamo el cuerpo astral, el doble poético de un plato de cecina. Transfiguración. Misión jeroglífica del verso. Mallarmé.

* * *

En el gongorismo el arte se manifiesta sinceramente como lo que es: pura broma, fábula convenida. ¿Y es poco ser broma?

* * *

En estos días, un ilustre paleontólogo, Edgar Dacqué, sostiene que antes de los hombres como nosotros existieron hombres con un ojo en la frente: el ojo pineal, de que es la glándula así llamada última supervivencia. Y añade que aquellos hombres monoculares no poseían inteligencia, sino una facultad superior de intuición mágica, de penetración sonambúlica en lo cósmico. Góngora intenta restaurar esa inspiración pineal y mira el universo con el ojo ígneo de Polifemo. Las cosas que habían caído en la quietud y en la prosa vuelven a la danza de la metamorfosis. El racionero, irónicamente, prestidigita y se saca cisnes de las mangas, convierte en áspid la fecha, el pájaro en esquila, la estrella en cebada rubia. Eternamente, la poesía ha consistido en dar gato por liebre, y a quien esto no divierta, sólo cabe recomendar, como la ramera de Venecia a Rousseau, que estudie la matemática... Yo preferiría, sin embargo, que los jóvenes argonautas de la nave gongorina se complaciesen en limitar su entusiasmo. Sin límites no hay dibujo ni fisonomía. Hay que definir la gracia de Góngora, pero, a la vez, su horror. Es maravilloso y es insoportable, titán y monstruo de feria: Polifemo y a veces sólo tuerto.

SOBRE UNAS «MEMORIAS»

Querido amigo: Como estoy sin libros, a solas con el Cantábrico, le he agradecido en segunda potencia que me dejase usted anteayer estas Memorias de la marquesa de La Tour-du-Pin (1). Aunque son dos buenos tomos, los he absorbido en veinticuatro horas. Verdad es que han cooperado a la lectura la lluvia incesante y un poco de malestar. Para leer conviene estar un tanto deprimido. La perfecta euforia nos invita demasiado a la actividad, y hace que nuestro pensamiento interrumpa a cada paso la lectura para seguir sus propias navegaciones. Mas hoy vuelvo a la indigencia como lector, sin que la lluvia y el malestar hayan cesado. He aquí por qué tomo la pluma y me entretengo en comunicarle algunas observaciones sugeridas por estas Memorias.

LA CAUSA DE LAS MEMORIAS

Francia es el país donde se han escrito siempre más «Memorias»; España, el país en que menos. ¿Por qué? Hay quien habiendo sido hombre público escribe sus Memorias con el propósito de rectificar su imagen, contestar acusaciones, aclarar actos equívocos o revelar secretos. Otros, más altruístas, rememoran el pasado visto por ellos, sin otro fin que hacer más fácil la labor a los futuros historiadores. Pero tales motivos no son frecuentes, y no bastan para

(1) El título, poco afortunado, es éste: *Journal d'une femme de cinquante ans* (1778-1815).

explicar la abundancia magnífica de memorialismo que siempre ha gozado Francia. Además, no había razón entonces para que en España existiesen tan pocos libros de recuerdos. Las mismas razones antedichas se dan en nuestro pueblo, y debieran haber alumbrado pareja vena de literatura reminiscente.

Yo necesito buscar una causa que me explique a la vez los dos hechos superlativos. ¿Por qué en Francia más que en ninguna otra nación europea? ¿Por qué en España menos que en el resto?

La cosecha de Memorias en cada país depende de la alegría de vivir que sienta. Los franceses son la gente que se complace más en vivir. Encuentran que, buena o mala, la vida es siempre deliciosa si se acierta a degustarla. Córtese por el instante que sea la historia de Francia, y se sorprenderá a toda una nación, no sólo viviendo, sino deleitándose en su vivir. Es indiferente que la hora sea luminosa o sombría. La gente goza en Versalles; pero goza también en la Conserjería momentos antes de ser guillotinada. Gozan los nobles dentro de sus casacas; pero no menos se complace el pueblo en las *barrières* o en las alquerías. Se dirá que esto no tiene gran mérito, porque la vida francesa contiene muchos placeres, muchos más, por ejemplo, que la española. No tiene duda; pero es un error suponer que este repertorio de placeres es la causa del amor a la vida, activo siempre en el francés. La verdad es lo inverso. A fuerza de deleitarse *a priori* en la existencia, sea ésta como quiera, han llegado a crear en ella mil delicias. Se olvida que, junto a éstas, la historia francesa presenta mayores y más continuas penalidades que ninguna otra nación europea. Francia no ha podido nunca descansar Ha estado siempre en la brecha y a máxima tensión.

Las Memorias son un síntoma de complacencia en la vida. No basta con haberla vivido, sino que gusta repasarla. Recordar es hacer pasar de nuevo el río antiguo por el cauce cordial. Es dar palmadas en el lomo a la existencia pronta a partir. Las Memorias son el resultado de un *delectatio morosa* en el gran pecado de vivir.

No es, pues, sorprendente que en Francia superabunden las Memorias. A la misma causa se debe atribuir su enorme producción de novelas. Note usted que las de estilo francés, ni son ideológicas, como las alemanas, ni fantásticas, como las inglesas. No se concibe su gestación si no suponemos en la masa ingente de autores y lectores, por debajo de las demás razones, una radical voluptuosidad ante la vida, que les lleva a complacerse en la descripción de todas sus formas y situaciones, dulces o amargas, penosas o gratas. Memorias y novela son dos maneras gemelas de acariciar la existencia.

El temple de la raza española, estrictamente inverso. ¡No puede extrañar la escasez de Memorias y novelas si se repara que el español siente la vida como un universal dolor de muelas!

EL PUNTO DE VISTA

La historia recompone el pasado en grandes cuadros sintéticos, recorta la figura de los grandes sucesos, de los advenimientos, de las catástrofes. Tiene, en suma, su propia perspectiva. El memorialista corre siempre el riesgo de dejarse absorber por esa perspectiva histórica. Entonces su obra pierde gracia y autenticidad porque le falta evidencia. La historia no es recuerdo, sino una reconstrucción intelectual del pasado. A fuer de reconstrucción intelectual, adopta un punto de vista irreal. El historiador asiste a la vida toda de un pueblo o de un hombre. Esto quiere decir que, en rigor, no asiste a nada. Todas las partes de la realidad, cuya historia nos hace, están en primer plano y a igual distancia de él, como miradas por la pupila ubicua de un dios. En cambio, el recuerdo impone siempre a lo real una perspectiva privada, modela el paisaje, distribuyéndolo en primeros y últimos términos; sobre todo, traza la órbita de un horizonte redondo, más allá del cual no vemos nada.

Cada género literario posee un decálogo mínimo, que es forzoso cumplir si se quiere acertar. La idea de que no existen géneros, y, por lo tanto, decálogos estéticos, fue tan sólo el aspecto que en literatura tomó la general subversión del siglo XIX. No le faltó, ciertamente, justificación. En poética como en política, los decálogos vigentes eran superficiales e injustos. Por lo menos, insuficientes. Cosas esenciales y serias andaban en ellos revueltas con trivialidades. Además, las reglas del *ancien régime* poético ostentaban un aire petulante de normas (se hablaba a menudo de los «modelos», como si el arte no consistiese, ante todo, en evitar los «modelos». El modelo es el escollo de la navegación literaria. Cuando se da en él, escritor al agua). No se trata de normas, sino de condiciones.

Así es condición del género «Memorias» que el autor se mantenga fiel a su punto de vista, precisamente por ser «caprichoso»; es decir, subjetivo e individual. El encanto de las Memorias radica precisamente en que veamos la historia otra vez deshecha, en su puro material de vida menuda, no suplantada por la construcción mental. En cierto sentido, tienen que ser las Memorias el reverso del tapiz histórico, con la diferencia de que en ellas el reverso presenta

también un dibujo, bien que distinto del que va en el anverso. La historia es vida pública, y a ésta se llega machacando innumerables vidas privadas. En las Memorias vemos descomponerse la nebulosa histórica en los infinitos e irisados asteriscos de las vidas privadas.

La marquesa de La Tour-du-Pin suele conservar su paisaje privado delante de los ojos, y procura tapar con él el abstracto cuadro de la historia.

He aquí, por ejemplo, cómo describe la reunión de la Asamblea legislativa:

«El espectáculo era magnífico... Llevaba el rey el traje de los *cordons bleus*, y lo mismo los príncipes todos, con la única diferencia de que el suyo estaba más ricamente adornado que los otros y más cargado de diamantes. El pobre príncipe carecía por completo de dignidad en su talle. No se mantenía bien; andaba con andar de pavo. Sus movimientos eran bruscos y sin gracia, y sus ojos, atrozmente miopes —entonces no era uso llevar lentes—, le hacían guiñar de continuo. Su discurso, muy breve, fue pronunciado con tono bastante resuelto. La reina se hacía notar por su gran dignidad; pero se advertía en el movimiento, casi convulsivo, del abanico que estaba muy emocionada. Dirigía a menudo miradas hacia el lado de la sala donde se sentaba el Tercer Estado, y parecía buscar un rostro determinado entre aquella porción de hombres, donde tenía ya tantos enemigos.» Era que poco antes «Mirabeau había entrado solo en la sala y había ido a colocarse hacia el centro de las filas de banquetas sin respaldos, situadas unas tras otras. Un murmullo muy vago —un «susurro»—, pero general, se dejó oír. Los diputados que ya estaban sentados ante él, avanzaron una fila; los de detrás retrocedieron, los de al lado se apartaron, y quedó solo en medio de un vacío muy marcado. Cruzó por su semblante una sonrisa de desprecio, y se sentó. La reina había sido informada probablemente de este incidente, que había de tener sobre su destino mayor influencia de lo que entonces sospechaba, y era lo que motivaba las miradas curiosas dirigidas por ella a la parte del Tercer Estado».

¿No agradecemos que en lugar de ese enorme objeto histórico llamado «los Estados generales», se nos ofrezca un abanico convulso en mano real, una mirada ansiosa peregrinando por la sala y el enorme cuerpo de Mirabeau que, náufrago en un vacío de rencor, deja flotando sobre su inmersión la terrible sonrisa? Este es el encanto de las Memorias. La solemne sinfonía histórica que conocemos suena al fondo y da sentido, dramatismo y realce al menudo contrapunto de lo visto por el memorialista. Es una anticipación

de la delicia que en el otro mundo gozaremos, cuando nos sean revelados los secretos de cuanto acaeció en torno nuestro, y que nos hará exclamar una vez y otra: ¡Hombre, qué curioso! ¿De modo que «aquello» era, en realidad, «esto»?

Madame de La Tour-du-Pin, siguiendo la moda anglómana del tiempo, encarga de sus caballos a un palafrenero inglés. Este hombre no consigue aprender la lengua francesa, e incomunicante con el contorno, vive ensimismado, atento sólo a su menester. Cuando la Revolución comienza y ve a las gentes ir y venir enloquecidas, juntarse y separarse, gritar y estremecerse, el pobre hombre cae en estupefacción. No entiende nada de lo que acontece, y cada cinco minutos se acerca a su señora y, quitándose la gorra, pregunta: *Please, milady, what are they all about?* Señora, perdón, ¿qué les pasa a todos éstos?

OKNOS EL SOGUERO

En toda perspectiva cada plano exige que acomodemos a él nuestro aparato ocular. De otro modo, nuestra visión será borrosa y falsa. En el microscopio, los estratos de la perspectiva se dan unos sobre otros, y si no graduamos bien el objetivo, en lugar de ver el que buscamos, vemos el de más arriba o el de más abajo. El defecto de acomodación, no sólo nos hace ver mal, sino que nos hace ver otra cosa.

Pues bien, en la historia acontece exactamente lo mismo. Cada época exige una acomodación peculiar de nuestro órgano intuitivo e intelectual. Si nuestra mirada retrocede de la Edad Moderna a la Edad Media, no sólo cambia el objeto, sino que ha de cambiar nuestra actitud mental. Esta visión psicológica en que la historia consiste es mucho más complicada y difícil que la corpórea. La acomodación espiritual no depende, como ésta, de nuestra voluntad, ni es bien común. Se trata de un genio singular que sólo algunos poseen, y aun éstos limitadamente. Hay grandes historiadores que sólo han gozado de sensibilidad aguda para determinada sección del tiempo. Las demás épocas eran falsificadas por su mirada, que las veía al través de aquella predilecta, proyectando sobre todas lo que era exclusivo de una sola.

El caso más curioso de tales aberraciones en la óptica histórica lo ofrece la antigüedad. Hasta el siglo XIX, la antigüedad eran, primordialmente, los griegos y los romanos, los «clásicos». Se tenía de ambas naciones una imagen idealizada. Grecia y Roma no habían sido unos pueblos cualesquiera, sino las razas ejemplares. La pupila los buscaba como normas de perfección. Esto quiere decir que los

arrancaba de la serie temporal y, deificados, sublimados, los veía en una atmósfera etérea, donde la verdadera vida es imposible. Toda ejemplaridad es antihistórica, y cuando descubrimos en algo una norma es que estamos adorándolo y no explicándolo. Ahora bien: la historia es una explicación y no un culto. El historiador que en su ruta accidentada por los siglos se detiene a adorar algunos de los innumerables dioses transeúntes es un apóstata. El historiador no puede detenerse ni hacer posada: lleva misión de viajero y ha aceptado un destino errante. Puede amar en las encrucijadas y en las revueltas de la cronología, pero no puede ser devoto sedentario ni le es dado arrodillarse. Un viaje que se hace de rodillas es más bien una beata peregrinación.

Hacia mediados del siglo XIX se acomete con resolución la tarea de reintegrar la «antigüedad» en el proceso histórico, curándola de esa existencia astral donde yacía. A este fin, se la trae de la lejanía absoluta, del ideal trastiempo en que alientan las ejemplaridades, hasta tocar nuestros nervios actuales. Grote intentó hacer esto con Grecia; Mommsen lo hizo con Roma. No hay duda que esta galvanización, producida por el contacto con la actualidad, dio color y movimiento a las lívidas formas hieratizadas del clasicismo. Se empezó a comprender a griegos y a romanos, porque se vio que eran como nosotros. Mommsen y Grote eran hombres del siglo XIX, y esto quiere decir que eran ante todo políticos. Sus historias resucitan la vida antigua desde el punto de vista de la política. Los lectores se asombran de la modernidad insospechada que en el hombre antiguo existía.

Sin embargo, con esta modernización no se logra lo que era menester. La visión adorante es antihistórica, porque sitúa la larga vida de un pueblo en un plano único, donde no hay génesis, desarrollo, perspectiva temporal; es decir, donde no hay historia. Historiar es descubrir que lo que hoy es de una manera fue ayer de otra. Sin esta disociación temporal falta la dimensión genética, el movimiento germinal y de gestación, que es alpha y omega de la historia. Del mismo modo, en los países chinos, suele interpretarse la profundidad espacial, el detrás y el delante, poniendo las cosas unas encima de otras en un solo plano. Pero la sensibilidad histórica comienza verdaderamente cuando el plano único se quiebra y se buscan con fruición las lejanías, las profundidades. La historia es una voluptuosidad de horizontes.

Con modernizar la antigüedad no se la hace histórica. Simplemente se substituye el plano ideal por otro plano de presente. Habrá

en el pasado antiguo algún trozo cuya óptica coincida parcialmente con nuestra actualidad; habrá una «modernidad antigua». Estos períodos son los únicos que Grote y Mommsen vieron con alguna exactitud. Son las épocas revolucionarias y políticas de Grecia y Roma. Lo que hay tras ellas, el origen, el ayer, se ocultó tercamente a sus ojos.

Era, pues, preciso corregir una vez más la *mise au point* del objetivo. Los hombres del pasado son como nosotros en el sentido de que no son ejemplares extrahumanos; pero no los hemos comprendido cabalmente hasta haber descubierto que su humanidad es muy distinta de la nuestra. Para esto hacía falta que en las instituciones, los mitos, las costumbres de Grecia y Roma, conocidos por nosotros en su forma más «moderna», se entreviese un larguísimo pretérito. Hacía falta, en suma, ver tras Pericles y César el hombre salvaje del Ática y del Lacio. De esta manera, la antigüedad agrega a su época «moderna» su época originaria, su primitivismo.

A mi juicio, la faena más fecunda que hoy tiene ante sí la historia en general y la historia «antigua» en particular, es la reconstrucción de la vida primitiva. Ese nuevo jalón, ese plano último de la perspectiva, dará al paisaje histórico una profundidad, un bulto, una evidencia incalculables.

Pues bien: hubo en tiempo de Mommsen un hombre genial a quien nadie hizo caso y que poseía esa sublime doble vista que permite columbrar en un relativo presente estratos remotísimos de la existencia humana. Se llamaba J. J. Bachofen. Sin proponérselo directamente, a él se debe el descubrimiento más importante de la etnología y la sociología: la idea del matriarcado. Bachofen no se ocupó de los pueblos salvajes, donde, gracias a él, se ha hallado después en la superficie, y por decirlo así en estado nativo, el tipo de existencia ginecocrática. Él lo sorprendió buceando extrañamente en la historia de la antigüedad, cuya haz parecía definitivamente opaca—bronce y mármol. Al través de esa costra espléndida supo ver una lejanía de muchos milenios, edades del hombre incomparablemente más viejas, en que todo —la institución, la idea, el sentir— era tan divergente de lo conocido, que casi parece propio de otra especie.

¿Por qué hoy, súbitamente, la atención de unos pocos espíritus alerta se vuelve hacia Bachofen el ignorado? He aquí un tema oportuno para las personas que, con excelente voluntad, pero una ingenua escasez de modestia, me escriben cosas de este tipo: «No veo que el siglo XX posea ya una fisonomía clara, como usted pretende.»

A los cuales yo respondo genéricamente, para no herir susceptibilidades: «No faltaba más sino que ustedes, sin haber puesto esfuerzo alguno, viesen claro lo que a mí me ha costado largos esfuerzos aclarar. Por consiguiente, si ustedes quieren llegar a entrever el panorama que yo anuncio, una de dos: o mediten un poco las indicaciones, esquemas, resúmenes que yo hago, o resuélvanse a trabajar tanto como yo. ¿De qué me sirve esa declaración de ceguera que ustedes ingenuamente hacen? ¿Pretenden que yo me salte los ojos?»

Ello es que hacia Bachofen, ignorado ayer, se moviliza hoy la más selecta atención. Primer efecto de ella es la publicación que acaba de hacerse de uno de sus estudios (1), tomado a uno de sus dos libros fundamentales: «*Ensayo sobre el simbolismo sepulcral de los antiguos,*» 1851.

El sepulcro es tal vez el primogénito de la cultura. «A la piedra —dice Bachofen— que indica el lugar del enterramiento está adherido el culto más antiguo; a la construcción sepulcral, el más antiguo edificio religioso; al adorno de la tumba, el origen del arte y la ornamentación.» Por ser la obra más vieja, es también la más tenaz. Cuando las ideas y los sentimientos han desaparecido del resto de la vida, perduran agarrados a las paredes de las tumbas en forma de símbolos graves y misteriosos.

Así, en el columbario de villa Panfilia, esta figura de un viejo taciturno, sentado entre plantas de cenagal, que trenza una cuerda afanosamente, cuyo extremo mordisquea una asna. ¿Qué intención tiene este jeroglífico? Los «clásicos» ya no lo entendían e inventaron interpretaciones superficiales de un prosaico y burgués racionalismo. Pausanias supone que es un hombre laborioso, a quien su mujer, representada en el asna, dilapida el haber. Para Plinio se trata de un holgazán condenado en los infiernos a una faena perdurable y vana. Nada de esto se compagina con el grave talante del viejo y la solemne sugestión que de toda la escena trasciende.

Unas palabras de Diodoro nos ponen sobre la pista. Según ellas, en Egipto quedaba un resto de ceremonia ritual, donde uno de los iniciados trenza una soga y los demás la deshacen por el otro extremo. El trenzar la soga tiene, pues, un significado ritual donde se conserva como petrificada una ideología religiosa. «Su sentido no puede ser dudoso. El trenzado de las sogas y cuerdas es un acto simbólico que aparece con alguna frecuencia y nace del mismo pensamiento que el hilar y tejer en que se supone ocupada a la ingente madre

(1) *Oknos der Seilflechter. Ein Grabbild,* 1923.

Naturaleza. En la imagen del hilar y tejer se representa la actividad plástica, conformadora de las fuerzas naturales. La labor de la Madre Primitiva es asimilada al artificioso trenzar y urdir que presta a la materia bruta estructura, forma simétrica, delicadeza». «La *Terra* es por esto en el pensar antiguo la suprema artífice —*dae dala, artifex rerum*, y se la llama la madre formadora— μήτηρ πλαστήνη. Su instrumento es la mano humana con sus articulaciones libres. La articulación es signo de alto destino organizador.» «Por eso, según Suetonio, se consideraba la pezuña hendida que distinguía al caballo de César como un presagio de sumo poder; e inversamente, según Plutarco, la carencia de articulación confirma la naturaleza destructora y demoníaca del asno.» Es curioso que en los mitos textiles suelen ser representadas escenas eróticas. Arakne urde las aventuras amorosas de los dioses y su promiscuidad con las hembras humanas; el bordado de Hefaistos, la cohabitación de Afrodita con Ares, y la «mejor tejedora», Eileithya, es a la par patrona de los nacimientos. En este sentido erótico y natalicio va inclusa la idea del hado. En el tejido se entreteje el hilo de cada vida, ese hilo que tantas veces aparece en la mitología, funesto cuando se quiebra, como en el santuario de las Erinyas; benéfico en la aventura dionisíaca de Ariadna-Afrodita.

Este símbolo del tejer y trenzar, en que asoma el poder plástico de la Naturaleza, entra en una zona más profunda si advertimos que el viejo Oknos está rodeado de altas plantas pantanosas. Son el material de que elabora su soga. Estas plantas son juncos (de *jungere*, unir), esparto, *spartum;* es decir, lo que nace sin ser sembrado. Virgilio opone la tierra espartaria, el tremedal y la ciénaga, donde la flora crece espontáneamente con brutal abundancia, pero sin buen aprovechamiento, a la tierra cultivada, *laborata Ceres*. Sin más que seguir la ruta que el símbolo nos indica, hemos llegado a una etapa de civilización preagrícola. El hombre aprovecha el vegetal espontáneo, nada más. El esparto no es, como el cereal, obra del hombre; el *spartum* tiene la misma raíz y sentido que *spurius*, sin padre.

Todo este complejo nos hace entrever una época en que el hombre ha creído hallar en la tierra y la subtierra el ámbito propio a la divinidad. En la ciénaga, con su profundidad tremante y misteriosa, se oculta el arcano de la generación. De él sólo se conoce el resultado: la caña, junco o mimbre que se yergue, prole de una génesis oculta. Para Egipto tiene el agua telúrica la misma significación que para otras comarcas de la tierra la humedad descendente del cielo. Aún el hombre no ha levantado su preocupación al firmamento; aún

vive preso del terrible misterio subterráneo. Su cultura no es aún uraniana, sino cthónica.

Pero, además, a la generación cenagosa de los espúreos corresponde en lo social el mero enlace hetaírico, sin matrimonio. De la familia aún no existe sino la madre, el factor indubitable. Es de advertir que Bachofen desconocía aún el hecho demostrado posteriormente de haber tardado mucho la humanidad en descubrir el papel del varón dentro de la obra genesíaca. La mujer es centro de la sociedad y representa en lo humano la gleba húmeda, fecunda y sagrada.

Es genial haber logrado en una época tan poco propicia como los años cincuenta del último siglo; es genial haber logrado vislumbrar la existencia de una cultura cthónica, poseidoniana, dionisíaca anterior a las otras ideas del mundo, más alegres y luminosas.

He sostenido hace algún tiempo —y acaso Bachofen me aprobaría— que cierta etapa de la evolución humana es incomprensible si no se admite que el hombre vivió durante ella señoreado por el terror. Los «tabús», los ritos mágicos, sólo se entienden partiendo de un miedo difuso alojado en las almas. Nada es indiferente: cualquier acto puede disparar las secretas fuerzas hostiles que se ocultan en la tierra. La cultura cthónica y dionisíaca conserva, aun en sus formas pulidas de más tarde, esta resonancia medrosa. La caña, hija del cieno, es siempre trágica, y dondequiera hay oscura tragedia, germina o suena. Pan corta su caramillo del cálamo que nace en el corazón fenecido de Siringa. ¡Y Pan, divinidad de pantano, es a un tiempo símbolo del terror! La flauta vegetal vuelve a ser trágica en Marsias, y el barro de que nace es materia para el luto en muchos pueblos primitivos.

Oknos reúne todos los síntomas de la teología infernal. Es viejo como Aqueronte; está sentado como suelen los dioses telúricos, como Cibeles y los jueces de ultratumba.

Lo que Oknos laborioso trenza, el asna lo va anulando. Representa este animal el poder destructor necesario al ritmo de la Gran Madre. Una creación lograda y perfecta detendría el proceso: es menester que colabore la potencia enemiga, la energía destructora. El trozo de soga que hay entre las manos del soguero y el belfo de la bestia es breve jornada de la existencia que se abre entre el poder de hacer y el de deshacer, ambos eviternos. Penélope desteje cada noche lo tejido durante el día para que la tarea sea perdurable. Penélope es una última modulación del mito cthónico: también ella estaba sentada, quieta e hilando. Símbolo de una cultura hembra. Aún

tardará en llegar Apolo, representante de una cultura masculina, portadora de luz y alegría. Oknos y todo el repertorio de objetos en su derredor pertenecen a la inspiración triste y tenebrosa de la caverna telúrica. La lucha debió ser gigantesca entre los dos poderes: el útero cavernoso y arcano, el falo que inicia la ascensión hacia los dioses del sol y del rayo, hacia una cultura solar y fulgural.

Al cabo, Apolo triunfa; la inquietud sin reposo ni finalidad cede al sosegado dominio sobre el orbe. Oknos abandona la sólita tarea y descansa. A su vera, el asna acaricia mansamente la soga de la existencia. En el fondo desaparece la ciénaga y su flora. Se levanta un edificio, un columbario. Alrededor, árboles de cultura —*laborata Ceres*— mecen sus frondas. Esta postrera representación del viejísimo símbolo manifiesta la victoria de un nuevo principio sobre las almas.

(Ensayo publicado en la *Revista de Occidente*, núm. 2, agosto de 1923.)

MIRABEAU O EL POLÍTICO

(1927)

I

Yo había leído este librito de Herbert Van Leisen, titulado *Mirabeau y la política real*, con prólogo de Jacques Bainville, esperando alguna nueva claridad sobre el magnífico provenzal (1). Siempre he creído ver en Mirabeau una cima del tipo humano más opuesto al que yo pertenezco, y pocas cosas nos convienen más que informarnos sobre nuestro contrario. Es la única manera de complementarnos un poco. Nada capaz para la política, presumo en Mirabeau algo muy próximo al arquetipo del político. Arquetipo, no ideal. No debiéramos confundir lo uno con lo otro. Tal vez el grande y morboso desvarío que Europa está ahora pagando proviene de haberse obstinado en no distinguir los arquetipos y los ideales. Los ideales son las cosas según estimamos que debieran ser. Los arquetipos son las cosas según su ineluctable realidad. Si nos habituásemos a buscar de cada cosa su arquetipo, la estructura esencial que la Naturaleza, por lo visto, ha querido darles, evitaríamos formarnos de esa misma cosa un ideal absurdo que contradice sus condiciones más elementales. Así, suele pensarse que el político ideal sería un hombre que, además de ser un gran estadista, fuese una buena persona. Pero ¿es que esto es posible? Los ideales son las cosas recreadas por nuestro deseo—son *desiderata*. Pero ¿qué derecho tenemos a considerar lo imposible, a considerar como ideal el cuadrado redondo?

Hace mucho tiempo he postulado una higiene de los ideales, una lógica del deseo. Tal vez lo que más diferencia la mente infantil del espíritu maduro es que aquélla no reconoce la jurisdicción de la realidad y suplanta las cosas por sus imágenes deseadas. Siente lo real como una materia blanda y mágica, dócil a las combinaciones de nuestra ambición. La madurez comienza cuando descubrimos que el mundo es sólido, que el margen de holgura concedido a la intervención de nuestro deseo es muy escaso y que más allá de él se levanta una materia resistente, de constitución rígida e inexorable.

---

(1) Herbert Van Leisen: *Mirabeau et la politique royale*. Grasset 1926.

Entonces empieza uno a desdeñar los ideales del puro deseo y a estimar los arquetipos, es decir, a considerar como ideal la realidad misma en lo que tiene de profunda y esencial. Estos nuevos ideales se extraen de la Naturaleza y no de nuestra cabeza: son mucho más ricos de contenido que los píos deseos y tienen mucha más gracia. En definitiva: el «idealismo» vive de falta de imaginación. Todo el que sea capaz de imaginarse con exactitud realizado su abstracto ideal sufre una desilusión, porque ve entonces cuán sórdido y mísero era si se compara con la fabulosa cuantía de cosas deseables que la realidad, sin nuestra colaboración, ha inventado. Sería admirable que, para confusión de los «idealistas», aun de los mayores, de Platón o de Kant, un irónico taumaturgo dejase por unas horas reducido el universo a lo que éste sería según su esquemático programa.

El «ideal» al uso es menos, y no más, que la realidad. Así, el atributo de buena persona que imponemos al político ideal es muy fácil de imaginar y definir; en cambio, todo lo demás que constituye al gran político no podríamos jamás extraerlo de nuestra minerva, sino que necesitamos humildemente esperar a que la Naturaleza tenga a bien inventarlo ella, magníficamente, y se resuelva a parir un titán como Mirabeau. Una vez que está ahí, por obra y gracia de las potencias cósmicas, nosotros, ingratos y petulantes, nos apresuramos a censurar el engendro, porque no tiene las virtudes de un honrado y corriente burgués. La humanidad es como la mujer que se casa con un artista porque es artista y luego se queja porque no se comporta como un jefe de negociado.

El librito del señor Van Leisen está muy lejos de aclararnos punto alguno de importancia sobre Mirabeau. Pertenece a una clase de emanaciones impresas que cada día son más frecuentes, por mala ventura, en las letras de Francia. Son obras maniáticas, de angosto horizonte, que ni siquiera aspiran a la agudeza intelectual. Así, el señor Van Leisen, discípulo de Maurras, se propone, con el beneplácito de Bainville, no más que demostrar la identidad radical entre la política de Mirabeau y la de Luis XIV y Luis XV. Este es el propósito; pero claro es que no hay ni la apariencia del logro.

La política de Mirabeau no tiene oscuridad alguna. Como los hechos de todo un siglo se encargaron de comprobar, fue la obra más clara que se intentó en la Revolución Francesa. Si algo en el mundo tiene derecho a causar sorpresa y maravilla, es que este hombre, ajeno a las Cancillerías y a la Administración, ocupado en un tráfago perpetuo de amores turbulentos, de pleitos, de canalladas,

que rueda de prisión en prisión, de deuda en deuda, de fuga en fuga, súbitamente, con ocasión de los Estados Generales, se convierta en un hombre público, improvise, cabe decir que en pocas horas, toda una política nueva, que va a ser la política del siglo XIX (la Monarquía constitucional); y esto, no vagamente y como germen, sino íntegramente y en su detalle; crea no sólo los principios, sino los gestos, la terminología, el estilo y la emoción del liberalismo democrático según el rito del Continente. En un instante, Mirabeau ve en todo su futuro desarrollo la nueva política, y ve más allá aún: ve sus límites, sus vicios, sus degeneraciones y hasta los medios de desacreditarla, que han sido, en efecto, lo que siglo y medio más tarde la han traído al desprestigio. Quien quiera convencerse de que este hecho portentoso ha acaecido y no es una fantasía ni un inexacto encarecimiento, lea cualquier libro sobre Mirabeau (1) —menos el del señor Van Leisen, que, a decir verdad, no pretende tampoco estudiar su fisonomía histórica.

Pero el pensamiento político es sólo una dimensión de la política. La otra es la actuación. Sin preverlo él mismo, Mirabeau encuentra en sí, mágicamente presto, el formidable instrumento para la nueva forma de vida pública: la oratoria romántica, la magnífica musa vociferante de los Parlamentos continentales, que sopla, como el espíritu divino sobre las aguas, sobre el alma líquida de las muchedumbres, haciendo tormentas e imponiendo calmas. El efecto de su primer discurso fue electrizante. Un testigo de la sesión—el reflexivo Dumont, nos lo dice: «En el tumultuoso preludio de las Comunas no se había oído aún nada comparable en fuerza y dignidad: fue como una delicia nueva, porque la elocuencia es el encanto de los hombres reunidos.» Su estatura enorme, su cabeza de gigante y la cabellera ampulosa, que la aumentaba, le daban un aire de león.

Se dirá que todo eso —oratoria y pelambre y leonismo— es retórica. Ya es bastante que fuera retórica. Pero demos que sólo sea eso. No es retórica, en cambio, su valor personal y de la especie propia al político, que es el valor ante los encrespamientos multitudinarios. Si entera la Asamblea Nacional se levanta contra él, Mirabeau no se inmuta, no pierde un quilate de serenidad; al contrario: su mente se aguza, penetra mejor la situación, la hace transparente, la disocia

(1) No conozco ningún buen libro sobre Mirabeau. Sospecho que no existe. Pero basta, para confirmar lo que digo, la biografía de Louis Barthou en la colección de Hachette *Figures du passé*, 1913, que resume y completa las de Lomeine y Stern.

de sus elementos y pasa gentil al otro lado, llevando a la rastra, domesticada, aquella misma Asamblea unos minutos antes tan arisca y tan fiera. (A esto llamaba él *déterminer le troupeau*). Del león, pues, tendría la retórica y la melena; pero también el coraje, la serenidad y la garra. (Este león decía en un discurso al chacal Robespierre: «Joven, la exaltación de los principios no es lo sublime de los principios.»)

Más clarividente que los historiadores de un siglo después, no se dejó engañar por las quejas de hambre y carestía, tópico de la época que aquéllos han tomado en serio, enalteciendo ambas plagas hasta el rango de causas de la revolución. Francia estaba mejor que nunca, y, por lo mismo, necesitaba un Estado más ancho. Mirabeau lo percibe con toda evidencia y quisiera convencer de ello al rey mediante el ministro Montmorin. Por eso escribe a éste: «Francia no se ha sentido nunca más fuerte ni más saludable, intrínsecamente hablando; jamás ha estado tan cerca de desarrollar toda su estatura. El único mal que hay es el muy pasajero inconveniente de una Administración poco sistemática y el miedo ridículo de recurrir a la nación para constituir la nación.»

Mirabeau no se apea de esto. Había inexorablemente llegado el tiempo de constituir la nación por medio de la nación misma, y todo lo demás eran zarandajas. Los expedientes y arbitrismos que se proponían a Luis XVI en forma de despotismos ilustrados o sin ilustrar, tiranías, dictaduras, le parecían puras superfluidades; peor: le parecían caminos funestos. Con la visión profética que abunda en sus locuciones, dijo a los palaciegos: «Así se conduce un rey al patíbulo.»

No se comprende que mente tan sagaz confiase en que el rey habría de reconocer la situación. La clave está acaso en que Mirabeau, de espíritu liberal y democrático, era de alma y de raza un noble. Ahora bien; el noble, por muy inteligente que sea, por muy libre de prejuicios que se imagine, suele padecer un fatal misticismo palatino.

Sin embargo, en aquel estadio histórico no había más que una posibilidad seria: la Monarquía constitucional. Mirabeau fue el único que vio esto sin vacilaciones. Los demás, o eran demasiado monárquicos, o demasiado constitucionales. Descartados aquéllos por la violencia popular, fueron éstos —los archirrevolucionarios, los radicales— quienes hicieron fracasar la revolución. Pues no debe olvidarse que la Revolución Francesa —uno de los trozos más animados de la historia universal— fue un completo fracaso. Los

principios por ella defendidos tardaron casi un siglo en lograr una aproximada y tranquila instauración. Fracasó porque en la Asamblea Nacional no había más que un político auténtico que, además, desapareció en 1791. Mirabeau sentía sumo desdén por aquellos colegas definidores, geómetras del Estado, que tenían la cabeza llena de fórmulas luminosas, tan luminosas, que los ofuscaban en el trato con las cosas. De ellos decía: «Yo no he adoptado jamás ni su novela ni su metafísica ni sus crímenes inútiles.»

Dotado de una capacidad de trabajo fabulosa, Mirabeau era un organizador nato. Donde llegaba ponía orden, síntoma supremo del gran político. Ponía orden en el buen sentido de la palabra, que excluye como ingredientes normales policía y bayonetas. Orden no es una presión que desde fuera se ejerce sobre la sociedad, sino un equilibrio que se suscita en su interior.

Como siempre es delicioso contemplar la perfección, conmueve leer la historia de estos primeros tiempos revolucionarios, de esta primera etapa en la vida de la Asamblea, porque se ve a un hombre que posee el genio de su oficio henchir sobradamente el perfil de éste, moverse elástico y triunfante, rebosar toda circunstancia. La Asamblea se veía forzada a tomar medidas que la defendieran del poder sugestivo que sobre ella misma ejercía este único varón. Su muerte fue declarada desdicha nacional, y su enorme cadáver inauguró el Panteón de Grandes Hombres.

Pero he aquí que después fueron descubiertas las pruebas de su venalidad. Mirabeau, que era cuanto acabo de decir, era además un hombre inverecundo. En seguida el pedante que siempre está a punto, a la sazón Joseph Chénier, pidió la palabra en la Asamblea y propuso que los restos de Mirabeau fuesen extraídos del Panteón «considerando que no hay grande hombre sin virtud». ¡La gran frase!

Ella nos plantea la cuestión. Porque la historia de Mirabeau recuerda gravemente la de César y, en varia medida, la de casi todos los grandes políticos. Con rara coincidencia, el gran político ha repetido siempre el mismo tipo de hombre, hasta en los detalles de su fisiología.

II

«Considerando que no hay grande hombre sin virtud», dijo Joseph Chénier para denigrar la memoria de Mirabeau. Se comprende que todo el mundo le hiciese caso, porque había dicho una «frase», y durante mucho tiempo, el europeo ha necesitado para vivir respirar frases como balones de oxígeno (1).

Yo propongo ahora al lector que cargue un rato su atención sobre esta «frase» y procure analizar con cautela su sentido. Chénier se refiere especialmente al grande hombre político; de suerte que al oír o leer la primera parte del juicio por él formulado, si queremos llenar de significación las palabras «grande hombre», nuestra mente se orienta hacia realidades como César o Mirabeau. Avanzan entonces hacia nosotros, como heroicos fantasmas, las ciclópeas calidades de estos hombres o sus congéneres. Vemos su inagotable energía, la tensión constante de su esfuerzo, la fertilidad y monumentalidad de sus proyectos, la rapidez, la eficacia con que los ejecutan, la previsión genial de los acontecimientos, la entereza y serenidad con que acogen los peligros, el garbo triunfal de su actitud en todas las circunstancias. Si en algún momento, por descuido trivial, se nos ocurre calificar sus acciones de egoístas, nos corregimos al punto avergonzados, porque caemos en la cuenta de que en estos hombres el *ego* está ocupado casi totalmente por obras impersonales, mejor dicho, transpersonales. ¿Tiene sentido decir de César que era egoísta, que vivía para sí mismo? Pero ¿en qué consistía el «sí mismo», el «yo» de César? En un afán indomable de crear cosas, de organizar la historia. Por eso toma sobre sí, con la misma naturalidad, los grandes honores y las grandes angustias. Y es inaceptable que el hombre mediocre, incapaz de buscar voluntariamente y soportar estas últimas, discuta al grande hombre el derecho al grande honor y al gran placer.

Nuestro tiempo no hubiera nunca inventado estas dos palabras:

(1) La cuestión de las «frases» es más delicada e importante de lo que a primera vista parece. Quede ahora sin tocar, pero remito al lector al ensayo *Fraseología y sinceridad*, publicado en el tomo V de *El Espectador* (en el tomo II de estas *Obras Completas)*.

magnanimidad y pusilanimidad. Más bien lo que ha hecho es olvidarlas, ciego para la distinción fundamental que designan. Desde hace siglo y medio todo se confabula para ocultarnos el hecho de que las almas tienen diferente formato, que hay almas grandes y almas chicas, donde grande y chico no significan nuestra valoración de esas almas, sino la diferencia real de dos estructuras psicológicas distintas, de dos modos antagónicos de funcionar la psique. El magnánimo y el pusilánime pertenecen a especies diversas: vivir es para uno y para otro una operación de sentido divergente y, en consecuencia, llevan dentro de sí dos perspectivas morales contradictorias. Cuando Nietzsche distingue entre «moral de los señores» y «moral de los esclavos», da una fórmula antipática, estrecha y, a la postre, falsa de algo que es una realidad innegable.

La perspectiva moral del pusilánime, certera cuando trata de juzgar a sus congéneres, es injusta cuando se aplica a los magnánimos. Y es injusta sencillamente porque es falsa, porque parte de datos erróneos, porque al pusilánime le suele faltar la intuición inmediata de lo que pasa dentro del alma grande. Así en la cuestión que ahora tangenteamos. El magnánimo es un hombre que tiene misión creadora: vivir y ser es para él hacer grandes cosas, producir obras de gran calibre. El pusilánime, en cambio, carece de misión; vivir es para él simplemente existir él, conservarse, andar entre las cosas que están ya ahí, hechas por otros—sean sistemas intelectuales, estilos artísticos, instituciones, normas tradicionales, situaciones de poder público. Sus actos no emanan de una necesidad creadora, originaria, inspirada e ineludible—ineludible como el parto. El pusilánime, por sí, no *tiene* nada que hacer: carece de proyectos y de afán rigoroso de ejecución. De suerte que, no habiendo en su interior «destino», forzosidad congénita de crear, de derramarse en obras, sólo actúa movido por intereses subjetivos—el placer y el dolor. Busca el placer y evita el dolor. Este modo de funcionar vitalmente que en sí encuentra le lleva a suponer, por ejemplo, que si un pintor se afana en su oficio es movido por el deseo de ser famoso, rico, etc. ¡Como si entre el deseo de fama, riqueza, delicias, y la posibilidad de pintar este o aquel gran cuadro, de inventar un estilo determinado, existiese la menor conexión! El pusilánime debía advertir que el primer pintor famoso no se pudo proponer ser *un* pintor famoso, sino exclusivamente pintar, por pura necesidad de crear belleza plástica. Sólo *a posteriori* de su vida y obra se formó en la mente de los otros, especialmente de los pusilánimes, la idea o ideal de ser «famoso pintor». Y entonces, sólo entonces, atraídos en efecto

por las ventajas egoístas de ese papel —«ser famoso pintor»—, empezaron a pintar los pusilánimes, es decir, los malos pintores.

¿No es cómico que se califique a César de ambicioso? ¡Hay que ver! ¡César pretendía nada menos que ser un César, y Napoleón tuvo la avilantez de aspirar durante toda su vida al puesto ilustre de Napoleón! Este gracioso contrasentido resulta siempre que se considere la vida del grande hombre, u hombre de obras, bajo la perspectiva moral y según los datos psicológicos del hombre menor, sin destino de creación.

Pero la verdad es muy diferente: la previsión de placeres y honores tuvo sobre el alma de César tan poca influencia como, viceversa, la evitación de dolores. Así como el deseo de eludir sufrimientos no le apartó de su obra, tampoco le movió a ella la esperanza de delicias. Esto es lo que no comprenderá nunca bien el pusilánime: que para ciertos hombres la delicia suprema es el esfuerzo frenético de crear cosas—para el pintor, pintar; para el escritor, escribir; para el político, organizar el Estado.

La oposición entre egoísmo y altruísmo pierde sentido referida al grande hombre, porque su «yo» está lleno hasta los bordes con «lo otro»: su *ego* es un *alter*—la obra. Preocuparse de sí mismo es preocuparse del Universo.

La «frase» de Chénier, en su segunda parte, habla de virtudes. Pero éstas no son esas cualidades que hemos descubierto en César o Mirabeau—no son las virtudes o virtualidades del grande hombre. Son, por el contrario, las maneras normales de comportarse los pequeños hombres, las almas chicas. Chénier exige a Mirabeau que sea Mirabeau y además que sea el señor Duval, uno de los varios millones de señores Duval que componían la mediocridad de Francia o de cualquier otro pueblo en cualquiera otra época. Porque, en efecto, estos millones de hombres son virtuosos: no estafan, no mienten, no estupran. Todo su valer se reduce a *no hacer* ninguna de esas cosas, en efecto, inmorales.

Conste, pues, que no me ocurre disputar el título de virtudes a la honradez, a la veracidad, a la templanza sexual. Son, sin duda, virtudes; pero pequeñas: son las virtudes de la pusilanimidad. Frente a ellas encuentro las virtudes creadoras, de grandes dimensiones, las virtudes magnánimas. Chénier no quiere reconocer el valor substantivo de éstas cuando faltan aquéllas, y esto es lo que me parece una inmoral parcialidad en favor de lo pequeño. Pues no es sólo inmoral preferir el mal al bien, sino igualmente preferir un bien inferior a un bien superior. Hay perversión dondequiera que haya

subversión de lo que vale menos contra lo que vale más. Y es, sin disputa, más fácil y obvio no mentir que ser César o Mirabeau. Ni fuera exagerado afirmar que la inmoralidad máxima es esa preferencia invertida en que se exalta lo mediocre sobre lo óptimo, porque la adopción del mal suele decidirse sin pretensiones de moralidad, y, en cambio, aquella subversión se encarece casi siempre en nombre de una moral, falsa, claro está, y repugnante.

En vez de censurar al grande hombre porque le faltan las virtudes menores y padece menudos vicios, en vez de decir que «no hay grande hombre sin virtud», en vez de coincidir con su ayuda de cámara, fuera oportuno meditar sobre el hecho, casi universal, de que «no hay grande hombre con virtud»; se entiende con pequeña virtud. Esto es lo que, en una u otra proporción, pero con escandalosa insistencia, nos muestra la historia. Y en lugar de evadirnos por la dimensión vana de una «frase», debemos hincar ahí el bisturí del análisis. El pensamiento no nos ha sido dado praa eludir los problemas, los agudos problemas bicornes, sino al contrario: para citarlos a cuerpo limpio y mancornarlos.

Es posible que el régimen de magnanimidad —sobre todo en el hombre público— incapacite para el servicio a las virtudes menores y arrastre consigo automáticamente la propensión para ciertos vicios. Esto es lo que puede verse con alguna claridad en el caso de Mirabeau.

Es preciso ir educando a España para la óptica de la magnanimidad, ya que es un pueblo ahogado por el exceso de virtudes pusilámines. Cada día adquiere mayor predominio la moral canija de las almas mediocres, que es excelente cuando está compensada por los fieros y rudos aletazos de las almas mayores, pero que es mortal cuando pretende dirigir una raza, y apostada en todos los lugares estratégicos, se dedica a aplastar todo germen de superioridad.

Veamos, veamos un poco más de cerca a Mirabeau, por lo mismo que es de nuestro problema un caso extremo: el más inmoral de los grandes hombres.

III

Veamos, veamos qué fue, como máquina psicofísica, como aparato vital este Mirabeau. Con tal fin voy a enumerar lacónicamente los hechos principales de su vida, subrayando, sobre todo, los que han motivado la fama de inmoral.

Nace en Provenza en 1749. Por ambas alas familiares, numerosos dementes. Sobre todo, los Mirabeau venían siendo, de muchas generaciones atrás, unos frenéticos. Los Mirabeau podían denominarse los Karamazof gascones. El padre de nuestro héroe, hablando de su familia, la llamará «tempestiva raza». En 1767, el marqués de Mirabeau —economista, publicista, «amigo de los hombres», absurdo, inquieto— envía su hijo, el pequeño gigante Gabriel, a un regimiento. Gabriel reúne dieciocho años. Apenas llega, tiene una formidable cuestión con el coronel. Su padre pide una orden de prisión, y este diabólico arcángel Gabriel entra por vez primera en la cárcel. Poco después es libertado. Retorna a casa. Es un vendaval de actividad. Estudia la tierra de Mirabeau, dibuja planos contra las inundaciones; trabaja, toma notas sobre el estado de los cultivos entre los campesinos, que le adoran. Su padre le llama *Monsieur le Comte de Bourrasque*. Su padre le detesta y él a su padre. Marqués y marquesa riñen y se separan. Comienza entre ellos un pleito de intereses. Incitado por su padre, Gabriel ataca a su madre violentamente.

El viejo economista quiere organizar en sus tierras y confinantes una oficina de *prudomía* para que los campesinos diriman entre sí sus querellas. Gabriel logra esta organización, que parecía imposible. Va, viene, insinúa, aplaca, armoniza, convence. Entretanto, pobre, hace deudas.

Se casa en 1772. Crecen las deudas. Descubre un desliz de su mujer. La perdona. Apretado por los acreedores, tiene que entrar nuevamente en prisión. Sale de ella en 8 de junio de 1774. El 21 de agosto insultan a su hermana y él se bate para ampararla, con lo cual el 20 de septiembre vuelve a la cárcel, en el castillo de If, donde son enviadas órdenes de extremado rigor en el tratamiento. Su mujer no le quiere acompañar, y Mirabeau, desde el castillo, riñe

con su mujer. Conquista la benevolencia del gobernador, monsieur d'Allegre, y se hace dueño de la situación. También se hace dueño de la única mujer que hay en el castillo: la mujer del cantinero.

Es trasladado al castillo de Joux bajo órdenes no menos severas. No se le permiten libros ni nada. Conquista al gobernador, M. de Maurin y probablemente a su mujer. Consigue libros. Lee frenéticamente, toma notas, compone memorias; por ejemplo: sobre las *Salinas del Franco-Condado*, que es el problema más inmediato al sitio donde se encuentra. Monsieur de Maurin corteja a una dama: Sofía de Monnier. La invita a comer, juntamente con su detenido. Sofía se enamora del detenido. Mirabeau entra y sale a su antojo. Publica en Neuchâtel el *Ensayo sobre el despotismo* —un libro farragoso. Para publicarlo contrae nueva deuda con el librero. El gobernador, ofendido como rival y comprometido por la publicidad que la deuda da a las salidas de Mirabeau, escribe a éste que se reintegre a la prisión. Mirabeau, lejos de recluirse, contesta insultando al gobernador. Pasa la frontera suiza y se detiene en Verrières. ¿Qué hacer con Sofía? Sofía está locamente enamorada de él. Lo dejará todo por su amante. Usa una de las primeras divisas románticas: «Gabriel o morir». ¿Qué hacer con Sofía, sin medios económicos ningunos, este hombre que iba formando sobre sus hombros un universo de deudas? Su hermana y su sobrina —de veintitrés años— van a su encuentro. De paso, Mirabeau no dejará de seducir a su sobrina. Mirabeau dirá de sí mismo que es un «atleta en amor». ¿Qué hacer con Sofía, a quien, efectivamente, ama? Comprende que raptarla es una locura capaz de hacer ya insoluble su apurada situación. No obstante, llama a Sofía. Es aceptar el compromiso de volver a empezar la vida. La familia de Sofía cae sobre él: nuevos procesos. Se le acusará de haber raptado a Sofía para apropiarse sus dineros. Y, en efecto, Sofía quisiera llevar algún dinero. Esto es un hecho que sus cartas prueban.

Perfectamente. Pero es un hecho también que ambos amantes huyen sin un ochavo y recalan en Amsterdam. Mirabeau se pone a traducir para ganar algo. Ha aprendido él solo inglés y cuatro o cinco idiomas más. Trabaja fieramente desde las seis de la mañana. Entretanto, le persiguen el Poder público, su padre, la familia de su amante. Lleva sobre sí un enjambre de procesos. Pero él, mientras atiende a éstos y traduce y ama, cultiva la música y escribe un ensayo estético sobre este arte melifluo, un ensayo que está muy bien de fondo y mejor de título: *El lector pondrá el título*. Este es el título. Parece de hoy.

Como antes había atacado a su madre, escribirá ahora una memoria contra su padre, que no cesa de perseguirle. La consecuencia de todo ello es una demanda de extradición. Se envía contra él para darle caza un feroz policía: Bruquières, que, en efecto, detiene a la pareja para hacerse a poco su más fiel y leal servidor. Mirabeau ha conquistado al policía.

Mas, por lo pronto, tiene que ingresar en el castillo de Vincennes, una de las altas prisiones de Francia, Mirabeau asciende en su categoría de perpetuo encarcelado. Cada vez su prisión es más prisión, de más rango, de más cadenas.

Esta vez la reclusión va a durar de 1777 a 1780. Tres años «en un calabozo de diez pies de ancho». ¿Qué hará allí esta magnífica fiera? Sin duda, hozar con su alma de gran felino. Por lo pronto, se las arreglará para escribir a Sofía carta sobre carta. Este epistolario se publicó después con enorme escándalo. Porque en el calabozo de diez pies, contraída la sensualidad gigantesca de su temperamento, se escapará por la dimensión literaria. En las cartas a Sofía vierte materias de toda índole: ensayos oratorios y líricos, consideraciones morales, efusiones sinceras, pornografía y hasta trozos de libros y revistas que da como suyos. Empieza una carta: «Escucha, amiga mía, voy a verter en el tuyo mi corazón», y lo que vierte, en realidad, es un artículo ajeno del *Mercurio de Francia* (1). Me interesa mucho subrayar este dato.

En este tiempo compone una memoria, mansamente dirigida a su padre, defendiéndose. Además, compone cuentos, diálogos, tragedias; traduce a Tácito, Tíbulo, Bocaccio; escribe para Sofía un estudio sobre la inoculación y una gramática; estudia el islamismo y el Korán; comienza una historia de los Países Bajos. Además, escribe libros pornográficos. ¿Nada más? No; todavía más. Entre los prisioneros está un señor Baudoin de Guémadeuc, que tiene una amante, la señorita Julia, a quien Mirabeau no ha visto ni verá jamás. No obstante, entabla con ella una larga correspondencia, llena de gracia, de amenidad y de mentiras. Se presenta como persona de grande influencia en la Corte. La señorita Julia no tenía importancia alguna. ¿A qué, pues, esta farsa y el esfuerzo que supone? Subraye también este hecho el curioso lector.

Entre los libros compuestos en Vincennes, hay uno cuya publicación tuvo enorme resonancia: sus estudios *Des lettres de cachets et des prisons d'Etat* Prisionero Mirabeau, quiere organizar seria-

(1) Así dice Barthou en su biografía, pág. 66.

mente las prisiones en general y reformar las instituciones. La política de la Asamblea está anticipada en este ensayo. Entretanto, feroces cólicos nefríticos.

«Desnudo como un gusano» sale Mirabeau del calabozo en 1780. Está en los treinta años. ¿Por qué no descansar un poco? ¿Descansar? Le esperan a la puerta, como prevenidos lobos, los dos procesos más graves. Uno, provocado por el marido de Sofía Monnier; otro, por sus suegros. En las actuaciones, que fueron públicas, se agolpaba la muchedumbre. Es aventado a los cuatro puntos cardinales todo su pretérito. No hay que decir el escándalo producido en toda Francia por esta vida turbulenta, a que la Justicia —siempre un poco pedante— se encarga de dar notoriedad oficial.

Mirabeau ha conseguido la fama a fuerza de insensateces; una fama negativa, lastrada de pecados capitales. Es una ascensión a la inversa.

Sí; pero llega, en el proceso, el momento en que se concede la palabra al acusado. Y da la casualidad de que el acusado es Mirabeau. Y da la casualidad de que el acusado tiene una pequeña substancia mágica que nombramos con un vocablo tonto, pueril, propio para la terminología de los cuentos de niños; tiene... genio. Y hace un discurso judicial, una cosa que nunca había hecho. Y ese discurso es una creación perfecta, y juez, testigos y público oyen lo que no habían oído nunca: la palabra, nada, un poco de aire estremecido, que desde la madrugada confusa del Génesis, tiene poder de creación. De modo que, en un instante, aquellas circunstancias desastrosas son transmutadas en un triunfo. La ascensión negativa cambia de signo, se hace positiva, y la fama adversa, con todo su lastre de fango, se convierte en gloria. Estamos en 1783.

La gloria, pero no el dinero. La gloria, como sus fenómenos hermanos —el orto y la puesta del sol— tiene el hábito del oro, pero no su materia: tiene el amarillo y la refulgencia. Mirabeau comienza por tercera o cuerta vez su vida, glorioso e impecune. En 1784 empeña, en el Monte de Piedad, «su» traje bordado de plata, con su casaca y pantalón y su casaca de paño con plata semiluto y encajes de invierno. Poco después contrae, juntamente con su madre, un préstamo usurario de 30.000 libras: otra insensatez. Y comienza de pronto una vida opulenta, con gran tren, carrozas, comidas y ningún orden económico. (Recuérdese César, recuérdese Wagner). De una vez para siempre nació sensual y necesitaba las delicias como el pulmón necesita el aire. Pero fíjese el lector. Este hombre ha pasado tres años en un calabozo de diez pies, sin delicia alguna. ¿Qué ha

hecho su pulmón? ¿Ahogarse? Hemos visto la fabulosa actividad desarrollada durante ese encarcelamiento. ¿En qué quedamos, pues? La contradicción es sólo aparente. Un alma fuerte es fuerte en sus apetitos; necesita mucho muchas cosas; pero, a la vez, es fuerte para renunciar, para no necesitar cuando el caso forzoso llega.

Entra en su vida madama de Nehra, una holandesita de diecisiete años, dulce y buena, que pondrá un poco de sentido común y de orden en la vida frenética de este hombre. Comienzan los años de viaje: Inglaterra, Alemania. Mirabeau estudia el Continente. Se informa de la política y de la economía, de sus problemas inminentes, de sus posibilidades. Escribe sobre estas materias, sobre todo se ocupa de asuntos financieros; por ejemplo: sobre el Banco de España, llamado de San Carlos. La resonancia de estas publicaciones es tan grande, que en un momento llegó a influir en la balanza de la Bolsa continental. El Banco de San Carlos quiso comprar su pluma. Pero Mirabeau, que seguía siendo pobre, rehusó. Porque sus campañas desarrollaban una idea política, y Mirabeau no estaba dispuesto a combatir su propia idea. Este hecho nos va a dar la clave de lo que se ha llamado su venalidad. Ya veremos la graciosa paradoja en que se resuelve esta gran acusación, y que se puede anticipar y resumir diciendo: el venal Mirabeau es uno de los hombres que se han vendido menos, si se advierte que es uno de los hombres que más se ha querido comprar. El pusilánime, al hacer su cuenta al grande hombre, olvida siempre el otro factor, que es el esencial: su grande hombría.

En 1787 vuelve a Francia. La nación está encinta de grandes acontecimientos. Hay un desasosiego universal en la sociedad. Todos, los de arriba y los de abajo, presienten que es preciso hacer algo; pero nadie sabe qué. Mirabeau ve al punto, con indefectible seguridad, que su vida va a confundirse con la vida de Francia. Todo aquel privado frenesí de veinte años, toda aquella acumulación de saberes, de noticias, de proyectos, aquella energía, aquella capacidad de trabajo, aquella fruición en el conflicto, aquella voz de trompeta de postrimería, aquella influencia verbal, va a insertarse en un punto de la historia.

Mirabeau reclama la reunión de los Estados Generales para 1789. Su voz, de fuerza cósmica, de diabólico arcángel, anuncia el juicio final del Antiguo Régimen. Tiene cuarenta años. Es un gigante obeso, con el rostro picado de viruelas.

IV

Convocados los Estados Generales, Mirabeau busca en su Provenza natal electores. Va a Aix y a Marsella, donde se percata de las dimensiones que ha adquirido su popularidad. No obstante, sus congéneres los nobles de Provenza, con una hipersensibilidad de ayudas de cámara, quieren evitar la contaminación de su presencia y le excluyen del estado noble. Mirabeau no se inmuta. Pocos días después se producen graves revueltas en Marsella, tan graves, que el Poder público se declara incapaz de reprimirlas, y entonces los nobles de Marsella recurren a Mirabeau, el revolucionario excluído de sus rangos por sus «opiniones subversivas del orden público y atentatorias a la autoridad real». ¿Qué hará Mirabeau cuando se le pide que vaya a Marsella para corregir, contener y castigar al pueblo mismo que poco antes le aclamaba y cuya adhesión era su única fuerza? Mirabeau es el político por la gracia de Dios, el hombre de Estado nato, y no duda un momento. Va a Marsella, y, sin perder un minuto, organiza a jóvenes burgueses y obreros en una milicia ciudadana, que impone pronto el orden. Mirabeau permanece cuatro días seguidos sin dormir. Pacificada Marsella, brota la revuelta en Aix, y Mirabeau sale a galope, sin tomar descanso, hacia la villa de cuya nobleza ha sido borrado. Mirabeau será elegido representante del Tercer Estado por el departamento de Aix.

En la primera sesión de los Estados Generales se forma un vacío en torno al lugar donde Mirabeau ha tomado asiento. Es un apestado. Pocos días después es el conductor de aquel rebaño turbulento. Gracias a él, el trabajo parlamentario toma una dirección y un orden. El mismo hará frente, con una capacidad de labor verdaderamente legendaria, a todos los asuntos. Para ello necesita sostener una oficina con numerosos secretarios. Pero Mirabeau sigue impecune. Ocupado en la cosa pública, mal puede atender a su privado presupuesto. Sin embargo, vive y mantiene su hueste de colaboradores, y produce, y crea. Es una obra de magia. La gente recelará subvenciones inconfesables, y cada movimiento de su táctica política será atribuído a alguna simonía. Como nadie sabe nada concreto, se construye imaginariamente la historia de su venalidad. ¿No es el

más rico y el más ambicioso hombre de Francia el duque de Orleáns? Mirabeau se ha vendido al duque de Orleáns. Pero he aquí que el conde de la Mark, testimonio irrecusable por su carácter y posición, nos dice que mientras se acusaba a Mirabeau de haberse vendido al arca más repleta de Francia, Mirabeau, tímidamente, iba a pedirle prestados unos luises. Pero entiéndase bien: no rehusaba el oro de Orleáns por razones de virtud íntima. Mirada según su óptica moral, esta pulcra renuncia significaría una inmoralidad y una estupidez. No tenía derecho a entorpecer su acción pública por darse el gusto de mantener una pulcritud privada. No pidió dinero al duque de Orleáns porque este personaje le parecía incompatible con su política. La venalidad de Mirabeau —esto es lo esencial— fue siempre articulada con la trayectoria de su táctica política, y no era más que un ingrediente de ésta.

La política de Mirabeau era una política clara. Tan clara, que el Continente no ha podido seguir durante todo un siglo otra política que la anticipada genialmente por él. Ahora bien; una política es clara cuando su definición no lo es. Hay que decidirse por una de estas dos tareas incompatibles: o se viene al mundo para hacer política, o se viene para hacer definiciones. La definición es la idea clara, estricta, sin contradicciones; pero los actos que inspira son confusos, imposibles, contradictorios. La política, en cambio, es clara en lo que hace, en lo que logra y es contradictoria cuando se la define. Recuérdese el dicho de Einstein a propósito de la geometría, que es un puro sistema de definiciones. «Las proposiciones matemáticas, en cuanto tienen que ver con la realidad, no son ciertas, y en cuanto que son ciertas, no tiene que ver con la realidad». La física se parece mucho a la política, porque en ambas lo real ejerce su imperativo sobre lo ideal o conceptual.

La política de Mirabeau, como toda auténtica política, postula la unidad de los contrarios. Hace falta, a la vez, un impulso y un freno, una fuerza de aceleración, de cambio social, y una fuerza de contención que impida la vertiginosidad. El impulso de 1789 era la nueva burguesía y su credo racional; el freno era el pasado de Francia, resumido en la autoridad Real. Con motivo de la Declaración de los Derechos, la magnífica definición abstracta en que fructifican dos siglos de razón pura, Mirabeau dijo: «No somos salvajes recién llegados de las riberas del Orinoco para formar una sociedad. Somos una nación vieja, tal vez demasiado vieja para nuestra época. Tenemos un Gobierno preexistente, un Rey preexis-

tente, prejuicios preexistentes. Es preciso, en lo posible, acomodar todas estas cosas a la Revolución y salvar la subitaneidad del tránsito».

¡La subitaneidad del tránsito! ¡Admirable expresión, que condensa todo el método político y diferencia a éste de la magia! (1). El revolucionario es lo inverso de un político: porque al actuar, obtiene lo contrario de lo que se propone. Toda revolución, inexorablemente— sea ella roja, sea blanca—, provoca una cotrarrevolución. El político es el que se anticipa a este resultado, y hace a la vez, por sí mismo, la revolución y la contrarrevolución.

La Revolución era la Asamblea que Mirabeau dominaba. Necesitaba también dominar la Contrarrevolución, tenerla en su mano. Necesitaba el Rey. De aquí su afán por penetrar en Palacio. Pero los conservadores —Rey, aristocracia— son también definidores, como los radicales, y sentían repulsión hacia Mirabeau. Es probable que los desastres subsiguientes se hubiesen evitado aceptando la idea simplicísima de Mirabeau: unión de Palacio y Asamblea en un Ministerio de representantes. Los radicales hicieron imposible esta decisión decretando la incompatibilidad del cargo de ministro con el de diputado.

Cegado este camino llano de llegar a Palacio, tuvo Mirabeau que tomar el tortuoso y secreto. Esta fue la famosa venta que de sí hizo el grande hombre. El sueldo que debía, por derecho histórico, por obligación superior, haber recibido como ministro, lo recibió como consejero privado. Con el dinero, lo primero que hizo este apasionado lector fue comprar la mejor biblioteca de Francia, la biblioteca de Buffon.

Poco después, el 2 de abril de 1791, Mirabeau moría por una inflamación de diafragma. Luego, vino el diluvio.

Si oteamos esta vida con mirada de psicólogos, veremos destacarse luminosamente ciertos rasgos constantes. Primero, la impulsividad. Para Mirabeau, vivir era responder inmediatamente con un acto a la excitación que del contorno recibía. Reflexiona después de hallarse fuera de sí, comprometido en la acción. En quien no es impulsivo, el pensamiento precede al acto; es decir: se hace cuestión del acto mismo, anticipándolo en forma de idea. Esto trae consigo

(1) También aquí se advierte la semejanza con la física. La gravedad de Newton es un resto de magia, porque actúa súbitamente, sin duración de tránsito. Toda la nueva física —la relativista— se propone evitar la subitaneidad del tránsito.

que el acto no se decida y ejecute sino cuando ha sido aprobado en tanto que idea. Como las relaciones entre las ideas son muy complicadas, el no impulsivo, el reflexivo, decide casi siempre no actuar. Mirabeau no se hacía cuestión de sus actos sino después de hallarse en ellos, y su pensamiento atendía sólo a perfeccionar la ejecución. Segundo, el activismo. Consecuencia de la impulsividad es que se necesite constantemente la acción. Como Mirabeau decía de sí mismo, sólo podía vivir «una vida ejecutiva». Vivir, para él, no es pensar, sino hacer. ¿Qué? Lo que se pueda: raptar una dama, arreglar las salinas del Franco-Condado, ya que se está en la cárcel cerca de ellas; escribir farsas a la señorita Julia, atacar a los agiotistas, reprimir motines, organizar el Estado, y, si no se puede otra cosa, copiar, copiar páginas de libros. Todo menos soñar; es decir: imaginar que se hace algo sin hacerlo. Almas así sienten profunda repugnancia a esa suplantación del acto que es su imagen o idea, su espectro.

Tenía veintiséis años cuando, encarcelado en el fuerte de Joux, escribió a su tío estas líneas: «Los tiempos se regeneran, la ambición es hoy permitida. Salvadme, os lo pido, de esta fermentación terrible en que me encuentro, que podría destruir el efecto producido sobre mí por las reflexiones y las desdichas. *Hay hombres que es preciso ocupar*. La actividad, que lo puede todo y sin la que nada se puede, tórnase turbulencia cuando carece de empleo y de objeto».

Esta confesión revela hasta qué punto sentía en su propio interior la necesidad de actividad. En la inercia, su torrencial activismo le ahogaba. He aquí lo más característico en todo grande hombre político.

El intelectual no siente la necesidad de la acción. Al contrario: siente la acción como una perturbación que conviene eludir, y sólo, cuando es forzosa, a regañadientes y de mala manera, ejecutar. Se complace, por el contrario, en intercalar cavilaciones entre la excitación y la actuación. Hay hombres que es preciso no ocupar en nada, y éstos son los intelectuales. Esta es su gloria y tal vez su superioridad. En última instancia, se bastan a sí mismos, viven de su propia germinación interior, de su magnífica riqueza íntima. El intelectual de pura cepa no necesita de nada ni de nadie, porque es un microcosmos. La mujer, que es tan perspicaz en materia de secretos vitales, entrevé esta fiesta maravillosa que es el alma de un puro intelectual, esta constante diversión y *féerie* que acontece en una mente meditabunda. La entrevé, y por eso quiere asomarse más, abrir la cabeza del intelectual como se abre una bombonera, y asistir al espectáculo secreto de las ideas danzarinas. Cuando no lo

consigue se enfada y pide al Tetrarca, como Salomé, que le decapite, y es ella la que danza con la cabeza llena de danzas.

Hay, pues, dos clases de hombres: los ocupados y los preocupados; políticos e intelectuales. Pensar es ocuparse antes de ocuparse, es preocuparse de las cosas, es interponer ideas entre el desear y el ejecutar. La preocupación extrema lleva a la apraxia, que es una enfermedad. El intelectual, es en efecto, casi siempre, un poco enfermo. En cambio, el político es —como Mirabeau, como César—, por lo pronto, un magnífico animal, una espléndida fisiología.

La moral, psicológicamente, representa una preocupación, puesto que implica la detención de nuestras impulsiones hasta determinar si son debidas o indebidas. En el hombre normal, el acto no se dispara tan rápidamente después de deseado que no deje tiempo para hacerse cuestión moral de él, para preguntarse si es bueno o malo, para ver su cariz ético. Pero imagínese el funcionamiento de un alma impulsiva: su primer momento no es de ver ese cariz del acto, sino de comenzar desde luego su ejecución. Hay, pues, mucha injusticia en llamarle inmoral por haber querido aquel acto incorrecto. ¿Es que lo ha querido; es decir: que ha habido un instante en que lo ha visto, en que se ha colocado ante él *contemplativamente*? Eso es lo que hace el intelectual, el moral: contemplar sus propios actos. Por eso suele no ejecutarlos. Pero el impulsivo no se anda en contemplaciones. En él lo primario es ya el operar. Desde un punto de vista moral, lo único que cabe exigirle es que se arrepienta después de la acción consumada, ya que sólo entonces le es dado contemplarla.

No acusemos, pues, la inmoralidad al gran político. En vez de ello, digamos que le falta escrupulosidad. Pero un hombre escrupuloso no puede ser un hombre de acción. La escrupulosidad es una cualidad matemática, intelectual: es la exactitud aplicada a la valoración ética de las acciones. Si se examina con cuidado la vida de Mirabeau, de César, de Napoleón, se ve que la presunta maldad no es sino la inevitable falta de escrupulosidad aneja a todo temperamento activista y, por tanto, impulsivo. El mundo antiguo, que iba en todo hasta las últimas consecuencias, cuando decidió ser escrupuloso —en el estoicismo— tuvo que elegir como norma suprema la *epoché*, la inacción.

V

La vida de un grande hombre político cambia de aspecto en el momento en que empieza a actuar como hombre público. En el cauce de la publicidad, de dilatadas riberas, parece aquel torrente vital ganar sus propias dimensiones y con ello un curso de ritmo magnífico, fértil y majestuoso. Entonces el contemporáneo o el lector de la biografía comienza a aplaudir; le entusiasma la audacia, la infatigabilidad, la eficiencia de todos sus actos y gestos, la entereza inmutable con que aguanta el insulto y resiste al ataque, la presencia de espíritu con que gobierna su persona en medio de la tempestad política. Pero este entusiasmo tardío es un poco vil: se alaba el fruto después de haber denigrado la semilla. El contemporáneo o el lector de la biografía son injustos con la juventud del grande hombre político, que es semilla y raíz de su madurez fructuosa. Se quiere ignorar que no ha esperado para ser hombre público a que llegue la hora de su popular epifanía, sino que lo fue desde luego, y que la turbulencia y absurdo sesgo de su mocedad provienen precisamente de que, siendo ya, por su constitución orgánica, hombre público, tuvo que moverse en el angosto molde de la vida privada. En Napoleón se nota menos esta dolorosa contracción juvenil porque vive inscrito en el esquema de la disciplina militar, donde un rápido ascenso permitía la expansión graduada de su temple. Sin embargo, una breve demora en uno de estos ascensos produce en él tal depresión, que resuelve, según comunicó a un íntimo, desertar del Ejército francés y pasar a Turquía a fin de fundar allí un reino. Este fundador de reinos imaginarios en Turquía era a la sazón un pobre oficial, de uniforme traspillado, de cuerpo enfermo, de rostro verdoso y agudo, como el de una fuina, si no recuerdo mal mancillado por una sarna tenaz. Lo normal es, sin embargo, que el cachorro de grande hombre político tenga una juventud revuelta y atropellada, a veces tangente de la botaratería. Así Temístocles, Alcibiades, César, Mirabeau. La última Edad Media vio esto mejor que nosotros y creó un género literario aparte para cantar la prehistoria tumultuosa de los grandes hombres. Llamósele «mocedades»; así *Les enfances Guillaume*, «Las mocedades del Cid».

Todas esas excelencias que se revelan en la hora ilustre suponen genio, ciertamente; pero también un substrato de ciertas condiciones orgánicas que aisladas parecen monstruosas. Tales son la impulsividad, el activismo e inquietud constantes, la falta de escrupulosidad. Sobre éstas va a caballo el genio; sin esas capacidades psicofisiológicas, que son como fuerzas brutas y poderes elementales —demoníacos, diría un antiguo—, no hay grande hombre político. La historia lo ve desde luego como estatua ecuestre, y así hace gran figura; pero en su juventud fue ya caballero a horcajadas sobre el aire, y fue potro suelto sin caballero. Las piezas de la estatua ecuestre, antes de ajustarlas, son dos imágenes monstruosas.

Cabe no desear la existencia de grandes hombres, y preferir una humanidad llana como la palma de la mano; pero si se quieren grandes hombres, no se les pidan virtudes cotidianas.

La escrupulosidad es una forma de bondad; pero no es la única. Y hay incongruencia en exigirla al hombre de acción, que es de acción porque es impulsivo. En la acción hay que evitar el *piétinement sur place*, y esto es el escrúpulo. Sólo podemos reclamar en el hazañoso una bondad homogénea con su temperamento; ésta es la otra forma de bondad, la bondad impulsiva, que no resulta de una deliberación, como la escrupulosidad, sino de la sanidad nativa de los instintos. Ahora bien: es interesante observar que esta sanidad de instintos, esta generosidad ubérrima brota en todas las biografías de grandes políticos, y permite diferenciar al falso del auténtico, a Sylla de César.

Tampoco debe extrañarnos la afición a la farsa que revela la vida de Mirabeau. Una y otra vez le sorprendemos mintiendo descaradamente. Al intelectual de casta le sobrecoge siempre ese don de la mentira que posee el gran político. Tal vez, en el fondo, envidia esa tranquilidad prodigiosa con que los hombres públicos dicen lo contrario de lo que piensan, o piensan lo contrario de lo que están viendo con sus propios ojos. Esta envidia descubre ingenuamente la virtud específica del buen intelectual. Su existencia radica en el esfuerzo continuo por pensar la verdad y una vez pensada decirla, sea como sea, aunque le despedacen. Este es el máximum de acción que al intelectual corresponde: una acción que es, en rigor, una pasión. El hombre de pensamiento no puede, no debe aspirar a otra forma de heroísmo que al martirio. El mayor triunfo es el naufragio para este perpetuo navegante sobre Gólgotas de tres palos, como los bergantines.

Recíprocamente, al gran político le maravilla ese heroico servi-

cio a la verdad que informa la vida del buen intelectual. Esta mutua admiración de dos temperamentos contrapuestos es simpática, como todo lujo generoso; pero se funda en un error. Cada uno de ambos proyecta sobre el otro su propia constitución, y al ver que en él da resultados contrarios, atribuye éstos a un esfuerzo gigantesco. Pero la verdad es que ni la mentira cuesta nada al político ni la veracidad al intelectual. Una y otra manan naturalmente de su distinta condición.

El intelectual vive, principalmente, una vida interior, vive consigo mismo, atento a la pululación de sus ideas y emociones. Nada en el mundo tiene para él realidad comparable a esas cosas íntimas. Por lo mismo, las ve y las distingue con inevitable claridad. Sabe en cada instante lo que piensa y por qué lo piensa. La idea verdadera y la idea falsa acusan terriblemente ante la mirada interior sus contrarios perfiles. Es natural que mentir le suponga un enorme esfuerzo, porque tiene que negar lo innegable, tiene que cegar su propia evidencia, suplantar su realidad íntima por otra ficticia.

El hombre de acción, en cambio, no existe para sí mismo, no se ve a sí mismo. El ruido de fuera, hacia el cual su alma está por naturaleza proyectada, no le deja oír el rumor de su intimidad. Falta ésta de atención y cultivo, anda desmedrada. Sorprende notar que todos los grandes hombres políticos carecen de vida interior. No es paradoja decir que no tienen personalidad. La tienen sus actos, sus obras; pero no ellos. Por esta razón —el fenómeno es muy curioso— no son interesantes. Para convencerse de ello basta informarse del sumo juez en materia de hombres interesantes: la mujer. ¿No es extraño que los grandes hombres políticos, al fin y al cabo grandes triunfadores de la vida, dueños del poder, de la riqueza, corporalmente destacados y aureolados sobre el resto de los varones, no hayan conseguido nunca, nunca, valiosos triunfos sobre la mujer? Ni siquiera César puede ser considerado como una excepción.

El caso de Mirabeau confirma plenamente esta regla. Su sensibilidad le inducía sin descanso hacia la mujer. Su audacia y su rumbo verbal le permitían cazar rápidamente la hembra predispuesta a ser cazada. Pero este tipo de cazador de mujeres no tiene nada que ver con el verdadero seductor. Son distintos ellos y son distintos los tipos de mujer sobre que actúan. Una cosa es conseguir favores de una mujer, y otra absorber íntegramente su alma. La que es capaz de hacer favores suele ser incapaz de entregar su alma, y viceversa. Esta última es la mujer interesante, la que vive hermética, cerrada en su íntimo recato, y que no puede conceder nada si no

concede su vida entera. Salvo madama de Nehra, que era una niña, Mirabeau no conoció más que faldas, faldas, muchas faldas.

Esta carencia de vida interior da a la existencia privada del gran político un cariz de relativa vulgaridad, de basteza. Ni sus ideas ni sus gustos son precisos, originales, refinados. Mirado desde la óptica de un intelectual, el hombre de acción vive en constante *à peu près* íntimo. Poco más o menos, le es todo igual, porque le parece irreal. Lo importante para él son los actos. Cuando miente, en rigor no miente, porque no está adscrito íntimamente a nada determinado. Las palabras, y dentro de ellas las ideas, son para él tan sólo instrumentos. De otro modo: él no es sus ideas; cuando las finge no se niega, porque él no consiste en ellas. Viceversa, no acertará a ver la realidad íntima de los demás; sólo percibirá de ellos su facción utilizable. «Yo no puedo excomulgar a nadie —decía Mirabeau—. En verdad, todo me parece bien: los sucesos, los hombres, las cosas, las opiniones; todo tiene un asa, un agarradero.» La expresión es certera: el grande hombre político todo lo ve en forma de asa.

¡Bueno fuera que, obligado a resolver conflictos exteriores, llevase también en su interior conflictos! Por fortuna, existe lo que yo llamo un cutis de grande hombre, una piel de paquidermo humano, dura y sin poros, que impide la transmisión al interior de heridas desconcertantes. También habría incongruencia en exigir al político una epidermis de princesa de Westfalia o de monja clarisa.

* * *

Impulsividad, turbulencia, histrionismo, imprecisión, pobreza de intimidad, dureza de piel, son las condiciones orgánicas, elementales, de un genio político. Es ilusorio querer lo uno sin lo otro, y es, por tanto, injusto imputar al grande hombre como vicios sus imprescindibles ingredientes.

Pero claro está que no basta poseer éstos para ser un político de genio. Es preciso agregar el genio. Cuando éste falta, aquellas potencias no producen más que un mascarón de proa. Nada, en efecto, es más fácil de aparentar que la grandeza política. A la postre, si un intelectual no tiene ideas, no logrará fingir, por lo menos fingir bien, su intelectualidad ausente. Pero el gran político y el que no lo es se presentan igualmente con el poder público en la mano. Su atuendo, su talle, son los mismos para las miradas torpes.

¿Qué signos diferencian en esta materia la autenticidad de la ficción? Algunos, algunos hay; pero es difícil describirlos e intentarlo excede mi pretensión.

Lo discreto, de todos modos, es no hacerse ilusiones por lo mismo que en política es tan fácil hacérselas. Yo, a ratos, logro convencerme de que soy un Napoleón porque, como él, no tengo más que sesenta pulsaciones por minuto. La confusión en mi caso no es grave, porque soy tan sólo un escritor.

VI

Es la política una actividad tan compleja, contiene dentro de sí tantas operaciones parciales, todas necesarias, que es muy difícil definirlas sin dejarse fuera algún ingrediente importante. Verdad es que, por la misma razón, la política, en el sentido perfecto del vocablo, no existe casi nunca. Casi todos los hombres políticos lo son meramente en parte. En el mejor caso, poseen con plena conciencia una u otra dimensión del político, y se contentan con ella, ciegos para las restantes.

Se dirá que política es tacto y astucia para conseguir de otros hombres lo que deseamos, y no se puede negar que, en efecto, sin eso no hay política. Pero, evidentemente, hace falta más. Hay quien, hiperestésico para los defectos de la justicia social, llamará política a un credo de reforma pública que proporcione mayor equidad a la convivencia humana. Y no hay duda de que sin cierto sentido, y como afición nativa a la justicia, no puede nadie ser un gran político. Pero esto es más bien la porción de idealidad moral que el hombre político lleva a su actuación pública. Hacer consistir en ello la política, es vaciarla de sí misma y llenarla de un pobre misticismo ético. Durante más de un siglo se ha cometido este error de perspectiva: se situaba en el centro del programa un cuerpo de doctrinas morales, y sólo en el segundo término se atendía a lo propiamente político. Otros dirán que política no es nada de eso, sino un buen sentido administrativo que sepa regir, como una industria, los intereses materiales y morales de una nación, etc., etc.

Repito que todo eso, y muchas cosas más, tienen que reunirse en un hombre para hacer de él un gran político. Viene a ser éste como un alto edificio, en que cada piso sostiene al que le sigue en la vertical. La política es la arquitectura completa, incluso los sótanos. En las páginas antecedentes he subrayado hasta qué punto el hombre público necesita las cualidades más extrañas, algunas de ellas de apariencia viciosa, y aun no sólo de apariencia. Son los cimientos subterráneos las oscuras raíces que sustentan el gigantesco organismo de un gran político.

Me importaba mucho poner al descubierto esas potencias ***demoníacas***, casi puramente zoológicas, que proporcionan la energía

necesaria para el movimiento de tan enorme máquina como es uno de estos hombres creadores de historia. En ninguna otra figura humana, tanto como en el gran político, aparecen acusadas las facciones de Titán. Y el Titán es, a la vez, más que un hombre y menos que un hombre. Se hunde más hondamente que nuestra especie normal en los senos cósmicos, en lo infrahumano, donde sus raíces absorben las ígneas substancias de que se nutre la vida toda antes de ser vida, es decir, organización, regla, orden, norma. Y esta profundidad de sus cimientos le da fuerzas para sobrepasar la línea humana y llegar más allá, acercarse a las estrellas. En las figuras de Miguel Angel aparece, magníficamente, esta doble condición superlativa del Titán: sus hombres son ya un poco dioses y todavía un poco chivos.

Ahora bien: no hay creación en ningún orden sin cierta dosis de titanismo—que es, en verdad, la ausencia de dosis, el absoluto lujo de vitalidad.

Me importaba, digo, subrayar esto, porque no creo posible la salvación de Europa si no se decide la humanidad de Occidente, perforando todos los prejuicios y remilgos de una vieja civilización, a buscar el contacto inmediato con la más nuda realidad de la vida, es decir, a aceptar ésta íntegramente en todas sus condiciones, sin aspavientos de un artificioso pudor. Durante siglos se ha obstinado Europa en evitar ese sincero reconocimiento. Una hipocresía radical nos ha llevado a no querer ver de la vida lo que las sucesivas morales declaraban indeseables, como si esto bastase para poder prescindir de ellas. No se trata de pensar que todo lo que es, puesto que es, además *debe ser*, sino precisamente de separar, como dos mundos diferentes, lo uno y lo otro. Ni lo que *es*, sin más *debe ser*, ni, viceversa, lo que *no debe ser*, sin más *no es*. Ningún otro continente se ha mostrado tan ligero, tan frívolo, tan pueril como el europeo en dar por no existente lo fatal. A esto se debe, en buena parte, la perpetua inquietud de su historia. Al adoptar posturas que no encajan en el marco de condiciones inexorables impuestas a la vida se hacía ésta imposible, y forzoso buscar otra colocación, y así sucesivamente. La quietud de Asia, su mayor asiento sobre el haz de la existencia, procede, sin duda, de falta de heroísmo y de entusiasmo, pero a la vez de que se halla mejor engastada y en el soporte último de la vida.

Asia es conformista: para ella lo que es, debe ser. Europa es reformista: para ella lo que no debe ser, no es. Si algún sentido trascendente tiene el hecho de la convivencia intercontinental que

caracteriza al siglo presente, será, a no dudarlo, hacer posible el mutuo complemento de esas dos tendencias exclusivas: la reforma emanada de una previa conformidad con lo real; la modificación ideal de la vida, que parte de haber reconocido previamente sus condiciones.

He aquí por qué me ha parecido de alguna oportunidad quitar la piel al grande hombre político, y mostrar, como en preparación anatómica, sus músculos rojos, sus venas azules, sus tendones lívidos. Pero claro es que ninguna de esas fuerzas zoológicas —sin las que no se da el gran político— son su política.

VII

Hay un sentido de la palabra «política» que me parece la cima de su complejo significado y que es, a mi juicio, la dote suprema que califica al genio de ella, separándolo del hombre público vulgar. Si fuese forzoso quedarse en la definición de la política con un solo atributo, yo no vacilaría en preferir éste: política es tener una idea clara de lo que se debe hacer desde el Estado en una nación.

Refirámonos a España, para evitar movernos en puras expresiones abstractas. Supongamos que alguien nos dice: «En España hay que afirmar el principio de autoridad y hay que hacer economías.» Está bien: yo no niego que convenga hacer ambas cosas; pero niego que eso sea una política en el mejor sentido de la palabra. Por una razón para mí decisiva: la autoridad y las economías que se recomienda hacer, se hacen en el Estado español, no en la nación española. Y esta distinción es, en mi entender, lo decisivo.

El Estado no es más que una máquina situada dentro de la nación para servir a ésta. El pequeño político tiende siempre a olvidar esta elemental relación, y cuando piensa lo que debe hacerse en España, piensa, en rigor, sólo lo que conviene hacer en el Estado y para el Estado. Las economías no se hacen en España, sino en el Estado, y por muy importante que sea el lograrlas, carecen por sí mismas de verdadero valor nacional. Parejamente, la autoridad es necesaria, como condición previa para que la máquina Estado funcione; pero con poseerla no se ha hecho nada importante. La cuestión empieza cuando nos preguntamos: esa máquina del Estado, con sus economías y su autoridad, ¿cómo va a funcionar, a actuar sobre la nación? Esto es lo decisivo: porque la realidad histórica efectiva es la nación y no el Estado. El gran político ve siempre los problemas de Estado al través y en función de los nacionales. Se sabe que aquél es tan sólo un instrumento para la vida nacional. Inversamente, el pequeño político, como se encuentra con el Estado entre las manos, tiende a tomarlo demasiado en serio, a darle un valor absoluto, a desconocer su sentido puramente instrumental.

Este error lleva a tergiversar por completo la esencial cuestión.

Yo veo que casi todo el mundo —autoritarios como radicales— moviliza su intelecto en esta falsa dirección: ¿cómo es posible crear en España un Estado lo más perfecto que quepa imaginar? (Para el autoritario y para el radical, la perfección del Estado consiste en cualidades divergentes; pero el propósito es común: lograr un Estado perfecto). Para quien piensa que la perfección del Estado se halla fuera de él, en la perfección del cuerpo nacional, el pensamiento político tiene que volver del revés la cuestión: ¿cómo hay que organizar el Estado para que la nación se perfeccione?

La distinción no es ociosa ni utópica. Llega nuestro pueblo, como los demás de Europa, a un punto en que se ve forzado a inventar instituciones; esto es, una figura de Estado. La solución variará sobremanera según se halle dispuesto a ver el problema en una u otra forma. Rusia e Italia han preferido equivocarse, y *en vez de innovar profundamente* (1) han seguido la tradición utópica de los dos últimos siglos: han preferido el fantasma transitorio de un Estado «perfecto» al porvenir de una nación vigorosa y saludable. Yo deseo para nuestra España una solución inversa, más completa y de más larga perspectiva.

En definitiva, quien vive es la nación. El Estado mismo, que tan fecundamente puede actuar sobre ella, se nutre, a la larga, de sus jugos. La gran política se reduce a situar el cuerpo nacional en forma que pueda *fare da se*. Ya veremos, cuando pase algún tiempo, el resultado de esas soluciones que se proponen lo contrario: suspender toda espontaneidad nacional e intentar *fare dallo Stato*, vivir desde el Estado.

Cabría decir que un Estado es perfecto cuando, concediéndose a sí mismo el mínimum de ventajas imprescindibles, contribuye a aumentar la vitalidad de los ciudadanos. Si abstraemos de esto último, si nos ponemos a dibujar un Estado perfecto en sí mismo, como puro y abstracto sistema de instituciones, llegaremos, inevitablemente, a construir una máquina que detendrá toda la vida nacional. Como suele acontecer, esta *reductio ad absurdum* nos sirve para descubrir el error que hay en esa dirección del pensamiento político.

En la historia triunfa la vitalidad de las naciones, no la perfección formal de los Estados. Y lo que debe ambicionarse para España

---

(1) Las innovaciones son tanto más profundas, serias y sutiles cuanto menos espectaculares sean. En política, lo espectacular es romanticismo, retorno al pasado o retención dentro de él.

en una hora como ésta es el hallazgo de instituciones que consigan forzar al máximum de rendimiento vital (vital, no sólo civil) a cada ciudadano español.

Pero se comprende la dificultad enorme que la política, en este excelente sentido, encierra. Supone ideas claras y precisas sobre la situación histórica de los españoles, sobre las virtudes que tienen, sobre las que les faltan, sobre las que les sobran, sobre la estructura social efectiva de nuestro país. Temas tan delicados encuentran ante sí la avalancha de los tópicos de café, y angustia advertir el número escasísimo de personas que han pensado en serio y directamente sobre ellos.

VIII

No se imputará al autor de este ensayo tendencia a intelectualizar la figura del político. Más bien he procurado exagerar lo que hace de éste una especie de hombre opuesta a la del intelectual. Pero ya se ve: si en sus cimientos orgánicos y en su mecanismo psicológico es el político la fórmula inversa del hombre destinado a la intelección, no será gran político si no posee una política de alta mar, de poderosa envergadura y larga travesía, si no ha tenido la revelación de lo que con el Estado hay que hacer en una nación. Ahora bien: esta clarividencia es obra de intelecto, y parece, por tanto, ilusorio creer que el político puede serlo sin ser, a la vez, en no escasa medida, intelectual.

Esta nota de intelectualidad que, como un fuego de San Telmo, corona la enérgica figura del hombre de acción, es, a mi juicio, el síntoma que distingue al político egregio del vulgar (animalote) gobernante. Porque esos otros ingredientes, sin duda brutales, que constituyen su soporte vital, su peana psicofisiológica, aparecen en no pocos individuos. Casi todos los hombres de acción los poseen. Pero éste es, a mi juicio, el error: creer que un político es, sin más ni más, un hombre de acción, y no advertir que es el tipo de hombre menos frecuente, más difícil de lograr, precisamente por tener que unir en sí los caracteres más antagónicos, fuerza vital e intelección, impetuosidad y agudeza. De la mente clarísima se derrama entonces sobre las potencias inferiores que sirven a la acción un extraño flúido que las unge y fertiliza, prestándoles una gracia elevada, una elasticidad y un ritmo tan certero, que alejan de ellas la tosquedad, la barbarie en que consisten.

En esto, como en todo lo que al político se refiere, es el mayor ejemplo César. Su perfil prodigioso puede valer como paradigma del género y dosis de intelectualidad que aquí se exige al gran político. Compáresele con Mario, con Pompeyo, con Marco Antonio, fila espléndida de fogosos animales humanos. A todos les falta la llamita de San Telmo que produce en las cimas la combustión del espíritu. Ninguna visión y previsión les visita. Son enormes autómatas bajo el Destino. En César, el Destino no cae desde fuera, sino que

va en él, que él lo lleva y lo es. Porque en ello radica el señorío supremo que ha sido otorgado al espíritu. Como todo en el universo, avanza él también sometido al Destino. (Lo que no es Destino es sólo frivolidad). Pero el espíritu ve ese Destino, lo hiere y traspasa con su dardo de comprensión. Comprender es captar. Destino comprendido Destino capturado, domesticado. César lo lleva junto al flanco como un can dócil.

Es César un caso ejemplar de agudeza intelectual. En su tiempo nadie veía en torno más que problemas de cariz insoluble. César vio la solución, clara, radiante, fecunda. Y esta solución brotaba sencillamente de una rigurosa comprensión analítica de lo que era la sociedad romana en aquel instante, de lo que podía ser, de lo que no podía ya ser (1). Como casi todas las grandes soluciones, tuvo ésta un aspecto paradójico. Los males de Roma —todo el mundo, y principalmente los conservadores insistían en ello— eran oriundos de la fabulosa expansión a que el poderío romano había llegado. Por eso los conservadores demandaban la cesación de todo nuevo crecimiento. La solución de César —que los siglos han comprobado en una experiencia milenaria— fue estrictamente contraria: la ilimitada ampliación, el imperio universal, la inclusión en el orbe romano del intacto Occidente—que era entonces, frente a las viejas naciones orientales, la tierra nueva, la América de los antiguos.

Pero esta solución, que se deja comprimir como un medicamento en fórmula tan simple, supone un vasto análisis de la situación histórica a que Roma había llegado, un exquisito sopesamiento de las fuerzas que integraban la sociedad, una audaz resolución visual que le permitió ver la forma del Estado romano, aún vigente, instalada, consagrada como un mísero pasado que se sobrevivía. Para mí es este poder de reconocer lo muerto en lo que parece vivir el rasgo sobresaliente de una genialidad política.

En el caso de César, repito, se encuentra, a la intemperie y paradigmáticamente, esa intuición de lo que con el Estado hay que hacer en una nación.

En Mirabeau, que tan al aire ostenta las fuerzas titánicas del político, aparece menos evidente ese elemento de inspiración. No porque le faltase. Ya hemos notado la certidumbre y seguridad con que, desde luego, penetra el Destino de Francia. Pero en 1780, lo que había que hacer con el Estado en la nación era relativamente

---

(1) Sobre el asunto véase la nota titulada *Sobre la muerte de Roma*, en *El Espectador*, tomo VI (en el tomo II de estas *Obras Completas*).

poco. La nación había llegado a un momento de salud plenaria, de riqueza moral y material. Cinco, seis siglos de labranza habían puesto en actividad histórica la casi totalidad del pueblo francés. La civilización, rezumando de estrato en estrato, había fecundado casi hasta las últimas capas sociales. Lo que había de hacer con el Estado era muy sencillo: quitarlo, reducirlo a su mínima expresión, interponerlo lo menos posible entre los individuos, hacer que fuese como la imagen virtual de la sociedad misma al mirarse en el gran espejo de la autoridad. Esto fue la Democracia—gobierno de la sociedad por la sociedad.

César tenía que hacer más. Era preciso reorganizar, con el Estado, la misma sociedad. Su muerte prematura dejó la trayectoria de su pronóstico tan sólo iniciada, pero con unas u otras infidelidades, eso vino a ser la política del Imperio, que poco a poco plasmó una nueva sociedad (1).

Para mí, el caso de la España actual plantea un problema de pareja índole. Lo que hay que hacer no es tanto ni por sí un Estado *ad hoc* —como en tiempos de Mirabeau— cuanto una sociedad nueva. Para ello es, claro está, preciso un nuevo Estado; pero la misión que ha de servir y que ha de orientar la mente cuando aspira a inventarlo, no se halla en él mismo, sino en sus efectos para transformar la sociedad actual española, prácticamente paralítica, en una nueva sociedad dinámica.

Esta situación no es peculiar de España. Con factores adyacentes muy distintos, que obligarían a reconocer grandes diferencias, la situación es la misma en las demás naciones europeas. En ninguna de ellas —y al revés que en Francia hacia 1780— la sociedad se encuentra sobrada de potencias para afrontar la existencia actual. Son pueblos muy viejos, y la vejez se caracteriza por la acumulación de órganos muertos, de materias córneas; crecen uñas, cabellos, callosidades en detrimento del nervio y del músculo. Porciones enteras del organismo han caído en anquilosis. Así va Europa, nave cargada de obra muerta que un largo pretérito ha depositado en sus flancos y quilla. ¡Difícil navegación! Es preciso aligerar la nave; volver a lo claro y esencial—ser puro músculo y nervio y tendón. La reforma tiene que ser primariamente de la sociedad, a fin de obtener

(1) Los sucesores de César fueron, sin embargo, incapaces de innovar hasta el fondo, y por eso el Imperio nació ya herido de muerte. El problema de Europa hoy, si quiere sobrevivir, está en evitar una solución como la del Imperio romano.

un cuerpo público sobremanera elástico, capaz de brincar sobre continentes—América, Asia, África.

¿Será posible tal empresa? Por lo menos es evidente que en el visible horizonte de Europa falta el tipo de hombre político capaz de inspiraciones suficientemente agudas que pongan en la pista de lo que hay que hacer. Conforme adelanta la historia de un pueblo o grupo de pueblos, va siendo más insólita la figura del verdadero político. La razón no es arcana. En las edades primeras las sociedades, sin pasado tras sí, son de estructura más sencilla y su análisis más fácil. El hombre de acción no ha menester de gran vigor intelectual para descubrir lo que hay que descubrir. Pero en el progreso de los tiempos la sociedad se complica y los políticos necesitan ser cada vez más intelectuales, quiérase o no. Ahora bien: dificultad de unir lo uno con lo otro, la inverosimilitud de que en un hombre coincidan ambas dotes opuestas va creciendo progresivamente. Tanto, que en cierta hora, la última, la más grave, cuando más falta hacían, no se encuentran. El que haya perseguido con alguna curiosidad los últimos siglos de Roma, habrá notado este trágico hecho: el gran político no parece. En vez de reconocer la forzosidad de unir la fuerza con la inteligencia, se hacen ensayos de exclusivismo, acentuando al extremo la dote de fuerza y se buscan puros hombres de acción. Así se explica que en aquella sazón de Roma moribunda, cuando más oportuno hubiera sido un César, sólo encontramos a Estilicón, soldado.

Vanos son todos los intentos que ahora en Europa, como entonces en Roma, se hacen para sacar avante naciones atascadas, eliminando de su dirección la inteligencia. En una tribu primigenia, aun en un pueblo saludable y simplemente bárbaro, fuera acaso eficaz el propósito, pero en sociedades muy viejas no es la pretendida simplificación de las cuestiones y los métodos la receta mejor.

Conviene dar nombre a esa forma de intelectualidad que es ingrediente esencial del político. Llamémosla intuición histórica. En rigor, con que poseyese ésta le bastaría. Pero es muy poco verosímil que pueda darse en una mente sin haber sido previamente aguzada por otras formas de inteligencia ajenas por completo a la política. César, mientras pasa en su litera los Alpes, compone un tratado de Analogía, como Mirabeau escribe en la prisión una Gramática, y Napoleón, en su tienda de campaña, sobre la nieve rusa, el minucioso Reglamento de la Comedia Francesa. Yo siento mucho que la veracidad me obligue a decir que no creeré jamás en las dotes de un político de quien no haya oído cosa parecida. ¿Por qué? Muy

sencillo. Esas creaciones suplementarias y superfluas son síntoma inequívoco de que esos hombres sentían *fruición intelectual.* Cuando una mente se goza en su propio ejercicio y al audaz obligado añade el lujoso brinco —como el músculo del adolescente que complica la marcha con el salto por pura delicia de gozar su propia elasticidad—, es que posee su pleno desarrollo, que es capaz de todas las penetraciones contemplativas.

No se pretenda excluir del político la teoría; la visión puramente intelectual. A la acción, tiene en él que preceder una prodigiosa contemplación: sólo así será una fuerza dirigida y no un estúpido torrente que bate dañino los fondos del valle. Lindamente lo dijo, hace cinco siglos, el maestro Leonardo: *La teoria è il capitano e la prattica sono i soldati.*

ÍNDICE

Págs.

ARTÍCULOS (1917-1920).

ESPAÑA INVERTEBRADA.—Bosquejo de algunos pensamientos Históricos (1921).

PRIMERA PARTE:

SEGUNDA PARTE:

ARTÍCULOS (1923).

Págs.

Págs.

Págs

OBRAS COMPLETAS

TOMO IV

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

OBRAS COMPLETAS

DE

JOSE ORTEGA Y GASSET

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

OBRAS COMPLETAS

TOMO IV

(1929-1933)

SEXTA EDICIÓN

REVISTA DE OCCIDENTE
MADRID

PRIMERA EDICIÓN: 1947
SEGUNDA EDICIÓN: 1950
TERCERA EDICIÓN: 1955
CUARTA EDICIÓN: 1957
QUINTA EDICIÓN: 1962
SEXTA EDICIÓN: 1966

© *Copyright by*
Revista de Occidente, S. A.
Madrid - 1966

Depósito Legal: M. 3.319-1961. - N.º Rgtro.: 1.052-66

Impreso en España por

Talleres Gráficos de «Ediciones Castilla, S. A.». - Maestro Alonso, 23. - Madrid

ARTÍCULOS

(1929)

SOBRE EL VUELO DE LAS AVES ANILLADAS

I

DADAS las circunstancias, es tal vez lo más oportuno escribir algo sobre el vuelo de las aves anilladas. Desde hace algún tiempo, los periódicos dedican una sección a dar noticias sobre las aves capturadas que volaban con el anillo de la ciencia en la pata de la naturaleza. Hacen muy bien esos periódicos en facilitar de este modo un estudio tan interesante como el del vuelo migratorio de los pájaros.

Desde siempre, el doble vuelo anual de ciertas especies aladas ha hecho meditar y ha hecho soñar. Aquel vuelo ha engendrado a menudo estos otros dos. Cuando Homero necesita la gran metáfora romántica, deja escapar de sus hexámetros las grullas emigrantes en jeroglífico vuelo angular. Y su gótico hermano menor, Dante, compara las bandadas de amantes arrastrados sobre el vacío por el viento infernal a las grullas «que van cantando su endecha». Esta volada que hace el pájaro cuando va o viene de gran travesía no se parece nada, ni aun fisiognómicamente, a su otro revolar. Además acontece en las sazones que ponen los horizontes más conmovedores: primavera, otoño. En tales jornadas la luz está templada, ni poca ni excesiva, y bajo su influjo los cielos se hacen más profundos y combados. Entonces vemos pasar altaneras las bandadas emigrantes; van rectilíneas, con urgencia, como obsesionadas por un lugar de ultranza, y todo ello proporciona a su vuelo una unción de misterio y solemnidad. Esto no es desdeñar los demás aleteos. Todo vuelo es encantador y significa siempre un poco de delicia, de evasión y de triunfo. Se comprende muy bien que el mayor placer de Leonardo, enigmático, fuera bajar al mercado de las aves

en Florencia, comprarlas todas y soltarlas de las jaulas. Vuelo. Libertad.

De los pájaros, son unos estables; otros, emigrantes. Estos nos interesan más, y para estudiar sus desplazamientos se ha ideado anillarlos. Antes no había manera de identificar los individuos volátiles, y las ideas sobre sus emigraciones eran confusas y mitológicas. Aristóteles creía que en invierno muchas de las aves duermen, como las tortugas, y por eso no se las encuentra en el paisaje. La primera noticia discreta aparece, como es natural, en el libro de un cazador. Toda ciencia es de origen deportivo, y, según es notorio, la zoología comenzó en la afición a tener una *ménagerie*. «El coleccionista, el *amateur*, es antes que el naturalista, el hombre de ciencia», dice Scheler. El emperador Federico II, gran cetrero, escribe en el XIII su tratado *De arte venandi cum avibus*, y en él comunica las primeras observaciones atinadas. En el siglo XVIII llega el sabio e instala su grave artefacto metódico ante este puro elemento del paisaje que es la gracia volátil de los pájaros. Es el gran Linneo: 1750, *Dissertatio academica migrationes avium sistens*. Linneo escribe estos latines con la misma pluma con que el pájaro emigra y, desde Suecia, donde vive el naturalista, se traslada a El Cairo y entreteje sus minaretes. Desde que este libro aparece a la fecha, la literatura sobre el tema ha crecido pavorosamente. Yo conozco sólo una docena de publicaciones que manejan el asunto. No soy, pues, un especialista. En lo que voy a decir sigo ante todo la obra mayor, titulada «Los secretos de la emigración de las aves. Su solución mediante los experimentos de la aviación y del anillamiento», por Federico von Lucanus (1).

Lo de la solución es, claro está, una manera de decir. El autor tiene una idea muy vaga de lo que es verdaderamente una solución; no menos vaga que su idea de experimento. Ni los anillos ni la aviación permiten experimentar sobre los vuelos de las aves del buen Dios; tan sólo nos proporcionan observaciones.

El anillamiento tiene ya una historia casi centenaria. En 1722 un teólogo alemán propuso señalar a las cigüeñas con un anillo metálico; pero nadie le hizo caso. Otro alemán, en 1740, estudió el vuelo de las golondrinas poniéndoles un hilito en la pata.

La primera noticia, acaso, de un pájaro señalado que sufre captura, aparece, como no podía menos, en pleno romanticismo: 1825. Se trata de un gavilán anillado en Prusia y cazado en Damasco.

---

(1) Tercera edición de 1929. Langensalza.

La emigración alada enlaza casi siempre en parejas sorprendidas temperaturas contrapuestas. En 1835, el doctor Koch anuncia en una revista ornitológica que ha señalado tres cigüeñas poniéndoles sendos escuditos de plomo en el cuello. No se ha sabido nada de estas tres zancudas. Y hubiera sido emocionante encontrarlas en Abisinia, en Tombuctú o en Jerusalén. Porque en el escudo había inscrito el doctor Koch estas palabras: «*Heiligenfeld en Prusia Oriental*, el 3 de agosto de 1835. I Macab. 12, Vers. 17, 18». Lo emocionante no hubieran sido las cigüeñas, sino el misterio que aportaban con esa cita bíblica. ¿No hubiera sido un momento grato volver de la cacería con las tres cigüeñas al hombro y abrir la Biblia para averiguar lo que decían esos versículos? (El lector puede satisfacer la curiosidad buscando en su Biblia el lugar. Pero sospecho que en muy pocas casas españolas existe una Biblia. Los españoles son muy «religiosos», según oye uno decir todos los días; pero si sólo ellos existiesen, Jehová se habría fatigado en vano inspirando su libro).

El tercer caso de ave con señal que fue cobrada se refiere a España. Una cigüeña con una plaquita de latón sale de Rusia en 20 de agosto de 1888 y es cogida en la provincia de Gerona el 24 del mismo mes.

El anillamiento propiamente tal data de 1903. Fue iniciado por el observatorio de Aves Rositten, de la Sociedad Ornitológica Alemana. Los demás países han seguido el ejemplo, y puede —con vaga aproximación— calcularse que hoy habrá un millón de aves anilladas en el planeta. El número es, pues, muy reducido. Se trata de un uso incipiente. Los anilladores han tenido que habérselas con ese poder extraño, aunque estimable, con que tropieza siempre el europeo actual cuando toca a un bicho: la Sociedad Protectora de Animales. Hace tiempo deseo escribir unas páginas sobre la moral de la Sociedad Protectora de Animales. A mí me parece muy bien esta Sociedad y esta protección; pero sólo serán fecundas cuando sus principios resplandezcan con claridad. No basta decir que es inmoral maltratar a los animales; es preciso definir un poco lo que se entiende por maltrato. Si la Sociedad concretase sus ideas sobre el asunto, veríamos que no estábamos nadie o casi nadie de acuerdo con ella. Hay aquí un difícil problema de ética, tan difícil como todo el resto de la ética. El tema interesa muy especialmente a los españoles, por causa de los toros. ¿Es tan claro, tan evidente como algunos presumen, que no se puede —moralmente hablando— hacer daño ni al toro ni al caballo? ¿Es de mejor ética que el toro bravo

—una de las formas más antiguas, en rigor arcaica, extemporánea, de los bóvidos— desaparezca como especie y que individualmente muera en su prado sin que muestre su gloriosa bravura? Es un error creer que la capacidad de sentir resonar en nosotros el dolor sufrido por un animal sirve de medida para nuestro trato moral con él. Aplíquese el mismo principio al trato de los hombres y se verá su falsedad. La evitación del sufrimiento es una norma ética; pero nada más que una, y sólo adquiere dignidad de mandamiento cuando se articula con las demás.

Resulta desproporcionado rozar tan alta cuestión con motivo de si se pone o no a una avecica un anillo de aluminio que pesa 0,05 gramos (para las aves mayores —grulla, águila, avutarda— es de 0,5 gramos); pero la exorbitancia en la mezcla de ambos temas refleja simplemente la impertinencia de la Sociedad Protectora de Animales, al protestar contra esas centésimas de gramo de desmán. La verdad es que el anillo ni grava al pájaro, ni le daña, ni le preocupa. Al poco rato se ha habituado a su sortija. Ello es que el anillamiento, a pesar de su reducida expansión, comienza ya a aclarar el complicado tema de las emigraciones orníticas.

Como es sabido, la emigración o migración consiste en un viaje de otoño y otro de primavera. Las aves viajeras viven, pues, medio año en un paraje y medio en otro. No entran en consideración las traslaciones dentro de una comarca. Se trata sólo del desplazamiento desde un territorio a otro lejano separado de aquél por un tercer espacio donde el animal no reside nunca. De esas dos mitades anuales, la del verano tiene un carácter taxativo: es la época de la cría. Vienen estas aves a hacer en el Norte su crianza, y en otoño, cuando se aproximan los fríos, se movilizan hacia el Sur. Tienen una patria, que es la tierra de sus hijos, como Nietzsche, futurista, quería que fuese siempre la patria; y además tienen otra patria donde simplemente vacan a su nutrición y placer. Hacia febrero comienza el retorno a Europa. ¿Cómo se explica este uso de la gente alada? La verdad es que no se explica, sino que se intenta explicarlo.

Unos lo entienden de este modo: los animales actuales se forman en la época terciaria, durante la cual todo el globo gozó de suave temperatura, inclusive en las zonas árticas. Las aves emigrantes fueron entonces de condición estable en nuestras tierras, donde habían sido modeladas. Al sobrevenir los períodos de glacialización tuvieron poco a poco que correrse hacia los trópicos durante los inviernos, buscando temperatura y alimento. Al volver la estación favorable volvían a su solar. Esta es la explicación geológica. Tiene en su abono la

advertencia de que las aves primigenias no pudieron ser emigrantes porque sus alas, poco formadas, verdaderos bocetos de alas, no les permitían la gran altura aérea.

Sin embargo, no es verosímil que muchas de las actuales especies emigrantes fueran nunca autóctonas de las tierras al Norte. Por eso Dixon (1) propuso otra hipótesis. Esas aves son nativas de los trópicos. Durante la época glacial se vieron apretadas en torno al Ecuador, produciéndose una sobrepoblación que les obligaba a buscar hacia el Norte lugares francos donde criar. Donde iba cediendo la glacialización, la cría se fue haciendo más arriba.

Buena fuera cualquiera de estas dos ideas si valiese para todas las especies. Pero todo indica que una parte de las emigrantes procede del Norte, y otra del Sur, con lo que se desbaratan ambas explicaciones. Por eso Deichlers propuso una intermedia: habría, según él, especies que crían hacia el Norte para huir de la excesiva población; pero hay otras que se desplazan en otoño simplemente porque son frioleras. Habría, según él, aves «veraneantes» e «invernantes»; es decir, las que vienen sólo para criar, a fines de primavera, y apenas cumplen tal menester escapan de nuevo al Sur, mientras las otras llegan muy al despuntar la primavera y parten en las postrimerías del otoño.

Kurt Graser, en su libro *La emigración de las aves* (1904), pone las cosas boca abajo e intenta así una acrobática explicación. Con el desarrollo de la volatilidad surge en los pájaros, según él, un instinto frenético de vagabundeo, de viaje, de fuga, un como nomadismo o gitanería espontáneos. Las aves anduvieron un tiempo por todas partes sin solar ni rumbo fijos. De esta omnímoda errabundez, por selección natural, fueron fijándose ciertas rutas dominantes para la emigración, cierta normal periodicidad, e incluso en algunas especies la estabilización. Esta teoría, que no hace sino trasponer *ad pedem litterae* al fenómeno migratorio el esquema escolástico del razonamiento darwiniano, supone, como éste, una situación originaria de caos inicial, de universal movilización en la gente alada que parece por completo gratuita.

De todas suertes, no hay espectáculo más sugestivo que esta tenacidad del hombre al golpear con su ingenio la córnea dureza de un enigma cósmico. La abundancia de sutilezas que este mínimo problema del vuelo periódico ha provocado bastaría para demostrar que es la inteligencia el lujo mayor del universo, su gracia más pura,

(1) *Migration of birds*, etc. 1892.

su deporte más ágil y auténtico. Porque aún quedarían por enumerar otros muchos intentos de explicación. Así, los que atribuyen la emigración al descenso otoñal de la temperatura, a la reducción de la luz diurna, al cambio de estructura que en el aire produce este acortamiento de la insolación, al aumento de la presión barométrica. Esta última idea parece interesante, por ser el pájaro, en efecto, un registrador barométrico más delicado que los demás animales. No sólo sus pulmones y su circulación sanguínea son influídos, como en nosotros acaece, por el peso del viento y sus variaciones, sino que dentro de él hay sacos de aire, y sus mismos huesos son neumáticos.

Pero es menester abandonar la pregunta ¿por qué emigran los pájaros?, a fin de sesgar algunas otras no menos interesantes, como éstas: ¿Qué dirección y rutas lleva el vuelo? ¿Cómo se orienta el animal en su travesía? ¿A qué altura llega? ¿Qué velocidad alcanza?

El Sol, 13 de agosto de 1929.

II

En nuestro continente, la mayor parte de las aves emigrantes comienzan su gran itinerario volando, como las estrellas, de Oriente a Occidente. Luego inflexionan la ruta y se dirigen de Norte a Sur, resultando para la totalidad del viaje una línea esquemática Nordeste-Sudoeste. Pronto salta a la vista la misteriosa coincidencia de este rumbo con el que ha predominado en las emigraciones históricas y, lo que es aún más sorprendente, con el desplazamiento de las especies vegetales desde el Asia hasta nuestro Occidente. Como el payaso que corre sobre el balón avanzando en dirección opuesta al rodar del globo elástico bajo sus pies, todo lo viviente, a lo que parece, se afana en sentido inverso a la terráquea rotación. ¿Qué arcano impulso hostiga al ser orgánico para que siga al sol en su carrera? ¿Qué vana aspiración se oculta aquí de anular la noche y prolongar el día acompañando el curso de la gran linterna?

Sin embargo, a este itinerario general en que se suma la tendencia a Occidente con la tendencia hacia el Sur se oponen algunas excepciones. Así, las golondrinas emigran sólo verticalmente: buscan rectas el Sur. Las cigüeñas del Weser y no pocas especies de Hungría, van hacia Oriente y se ponen en Palestina. Lo mismo los lánidos de Francia, que, en vez de venir a España, resbalan por el Mediterráneo e invernan en Siria. No faltan pájaros contradictores que en otoño se van más al Norte.

En Asia es general el simple descenso de Norte a Sur, y en América, no siendo posible a las aves la desviación hacia Occidente, porque se perderían en el Pacífico, la emigración toma el rumbo Sur-Este. Las Antillas y Centroamérica son el lugar de invernada. No obstante, esta aparente anomalía oculta una extraña coincidencia. El eje mayor de las emigraciones europeas, como de casi todas las demás, es indiscutiblemente de sentido Norte-Sur. La inclinación a Occidente es secundaria y obedece, casi sin duda, a la mayor suavidad de clima que promete el Atlántico. Esto se advierte con claridad en las aves británicas, que del canal se dirigen bordeando las costas a Portugal. Ahora bien, los pájaros yanquis no harían sino mostrar a su modo pareja afición al Atlántico, desdeñando los litorales del Pacífico.

En realidad, cada especie posee su particular itinerario, y aun en una misma especie no es raro que existan divergencias. En los cuervos se observa un sencillo corrimiento del lugar donde crían a la inmediata región más al Sur para invernar. El cuervo báltico baja al centro de Europa, como Keyserling, y el cuervo de Baviera se alarga hasta los Apeninos.

No cabe tampoco reducir a fórmula cuál sea la zona donde la emigración concluye. Cada especie prefiere una latitud. Nuestras golondrinas rasgan en otoño el raso del cielo con su vuelo de tijeras hasta el Africa Ecuatorial; en cambio, la codorniz suele detenerse al borde norte del Sahara.

Von Lucanus cree poder definir cuatro grandes rutas migratorias: primera, la de la costa occidental desde el mar del Norte a Inglaterra, Francia, España y norte de Africa; segunda, la adriático-tunecina; tercera, la italoespañola (desde Austria y Hungría, rodeando los Alpes sobre Italia del Norte, Córcega, Baleares, Provenza y España); cuarta, la del Bósforo-Suez.

Estas son las grandes vías romanas del mundo volátil. Mas no debemos imaginarlas como carriles angostos. En el aire todo es ancho, y estos caminos de lo alto se abren largamente en una amplitud de trescientos y más kilómetros.

Gracias al anillamiento son conocidas hoy las trayectorias de más de cien especies. No se ha logrado, en cambio, aclarar el misterio de la orientación. ¿Por qué el pájaro sigue esa ruta y no otra? ¿Qué plano previsto le dirige? Palmer y Weissmann, adelantan una explicación pedagógica: los pájaros viejos que ya han hecho el viaje guiarían a los más mozos, recién salidos de sus nidales.

Para estos dos sabios debe ser indiscutible que, al menos en la especie humana, los jóvenes aprenden de los viejos. Pero ¿es esto cosa tan palmaria? Sólo en los antiguos libros retóricos ve uno que, en efecto, el joven aprenda del viejo. Fuera de esas ingenuas áreas con blanco sobre negro, lo que se observa es más bien lo contrario: el joven a quien el viejo enoja y aburre y la tendencia de aquél a hacer lo contrario de cuanto éste le sugiere. Este antagonismo entre las edades impide el estancamiento de la humanidad en una posición o dirección constante y hace que en cada nueva generación se inicie algo distinto, se haga un imprevisto viraje y se queden sin cumplir los proyectos de la anterior.

Entre los pájaros no hay tal vez igual hostilidad; pero acontece, contra la idea de Palmer y Weissmann, que son los pájaros nuevos los primeros que parten migratoriamente, como si tuviesen prisa

por hacer el primer vuelo. Los individuos de vieja pluma permanecen todavía semanas en su lugar de estivada. El caso del cuclillo es aún más decisivo, porque el joven cuco ni siquiera ha sido incubado por su madre, sino en un nido de azar y como hospiciano. No obstante, parte sin titubeo a fines de agosto o primeros de septiembre, y además hace señero el viaje.

Así, pues, el pájaro nuevo emprende su genial travesía sin pedagogo adjunto. ¿Quién o qué le guía? Tal vez el calor les va dirigiendo, el horno del Sur, como el ciego se acerca a la chimenea. Pero esto no explicaría la variedad de direcciones e itinerarios.

Según Marek, sería el aumento de la presión barométrica: el pájaro avanzaría del lugar de mayor presión al de menos. Pero no se comprende por qué estas variaciones de presión influyen sólo cuando llegan las fechas de periódica partida. Además, no es cierto que esa relación de presiones coincida con las épocas de la emigración.

Igualmente inservibles son los supuestos de que el ave se orienta hacia el polo magnético, o que vuela siempre exactamente según los puntos cardinales. La verdad verdadera, hoy por hoy, es que la emigración procede de un instinto. Decimos de una operación animal que procede de un instinto cuando no sabemos de dónde procede. Por eso la definición del instinto se reduce a la negación de todas las demás causas. Se hace por instinto lo que no se hace por fuerza mecánica, ni por memoria, ni por experiencia, ni por reflejo, ni por reflexión. El nombre de «instinto» es un vocablo precioso, mágico, lleno de lucecitas y promesas interiores que no se sabe de dónde vienen ni qué significan.

Pero es un hecho que el pájaro nuevo parte a su fecha —no rigorosa, como cree el vulgo, pero sí aproximada—, toma la ruta milenaria y, en general, sin descarriarse, llega a la zona de invernada, distante miles y miles de kilómetros. Cuando el ave está prisionera en jaula, muestra en esos días un desasosiego superlativo. El *nisus* hacia el Sur, el afán de trashumar, de ir más allá, actúa misterioso en su organismo. Le pasa algo grave y no sabe lo que le pasa, como si fuese un hombre.

En cuanto a la altura del vuelo, la aerostación y aviatismo contemporáneos han permitido rectificar viejas fábulas. Ahora sabemos que, en general, el vuelo migratorio es poco elevado. Según los aviadores, es muy raro encontrar aves a más de cuatrocientos metros. Sin embargo, los cuervos, cigüeñas y cisnes suben hasta 1.500 y 1.800 metros. Las águilas y milanos, por excepción, a 2.000 y 3.200.

Es innegable: el hombre vuela más alto que el pájaro. Verdad es que desde cierta altura sólo con medios técnicos se puede conservar la vida. Pero además —y esto es lo conmovedor— el pájaro, ser aéreo, ama la tierra y los cuerpos sólidos. Necesita ver monte y valle bajo sí. Por eso no vuela en la niebla. Cuando un globo asciende entre nubes y halla un pájaro por malaventura perdido en la masa gaseosa, pronto le ve posarse sobre el aparato, o al menos acostarse a él. Una alondra extraviada de este modo a tres mil metros de altura, vuela en torno al globo largo rato; mas apenas un desgarrón de las nubes descubre un poco de paisaje, la alondra —«saeta vehemente», como ha dicho Claudel— desciende recta a clavarse en él.

La velocidad del vuelo oscila sobremanera. La paloma mensajera avanza 66-69 kilómetros por hora, como un automóvil. Pero esa paloma no es emigrante. Se trata de un producto artificial: ha sido seleccionada y adiestrada por el hombre para servir de expreso volátil y consigue una ligereza anómala.

El cuervo hace sólo cincuenta kilómetros por hora. El estornino llega a setenta y cuatro; el gavilán, a cuarenta y uno. Diariamente la bandada viajera recorre entre doscientos y cuatrocientos kilómetros. La cigüeña, que va de Europa a Suráfrica en unos cincuenta días, hace en primavera el mismo camino en la mitad de tiempo.

El caso, para mi gusto, más sorprendente, es el de una golondrina costera —*sterna macrura*—, que cría junto al Polo Norte y va a invernar junto al Polo Sur. Atraviesa todos los años dos veces la comba del planeta.

El pájaro que primero llega en nuevo año es la golondrina, y de Europa, es España lo que primero toca. La fecha, mediados de febrero; viene negra cuando el almendro andaluz da su blanco. Su aparición suele tener lugar en Gibraltar. Cada grado de latitud hacia arriba representa dos días y medio de retraso.

Codornices, tordos, cuervos, emigran en enormes bandadas. En cambio, las grullas se asocian en pequeños grupos de cincuenta o sesenta individuos. Mas el cuco y la abubilla viajan solitarios.

No puede decirse que anden por la madurez los problemas principales planteados por los vuelos periódicos. El anillamiento ha aportado en poco tiempo datos rigorosos que aprietan un poco esas cuestiones, pero no las resuelven. Fuera acaso más fértil que lucubrar soluciones generales comenzar por enigmas menores y perseguirlos hasta su plena aclaración. Así, yo creo que sería muy útil estudiar los pequeños desplazamientos que no tienen el carácter migratorio. Una especie de aves que hace un año era creciente en

tal paraje, es hoy allí rara o nula; en cambio, se la encuentra unos kilómetros más allá, donde hace un año escaseaba. ¿Por qué? Este es un tema muy circunscrito que permite una solución precisa. Es notorio, por ejemplo, que en invierno la población volátil de la ciudad aumenta con especies que en la estación benigna prefieren vagar por la campiña. En este caso parece claro que es la mengua de alimento en el campo quien inspira esa transitoria urbanización.

Otros hechos concretos reciben de esta suerte, antes o después, fácil esclarecimiento. Ciertos cuervos de Siberia o Japón vienen a Europa de cada cinco años sólo cuatro. Esta anomalía obtuvo completa explicación cuando se reparó en que esa especie se nutre con el fruto del *pinus cimbra siberica*, que fructifica sólo cada cinco años.

Sin embargo, esta investigación de detalle no debe ocultar el último misterio que actúa al fondo de este amplísimo fenómeno. Por debajo de todas las explicaciones mecánicas o de utilitarismo superficial opera, sin duda posible, en el uso migratorio, algo profundamente radicado en el organismo del ave, algo, en efecto, «instintivo». La mayor prueba de ello es que cuando este afán de viaje comienza a actuar, ceden todos los demás instintos; el gavilán perdona al pájaro menor, su víctima habitual. Hambre, miedo, fatiga, callan sus imperativos. Es evidente, pues, que el *nisus* migratorio se halla instalado dentro del animal a la misma altura, esto es, en la misma profundidad biológica que los otros grandes instintos. Sólo un instinto tapa la boca a otro instinto.

El Sol, 18 de agosto de 1929.

KANT

(1929)

Se incluyen bajo el título general *Kant* dos estudios: el primero, *Reflexiones de centenario*, fue publicado en los números de abril y mayo de 1924 de la *Revista de Occidente*, y posteriormente, en folleto, en 1929; el segundo, *Filosofía pura (Anejo a mi folleto «Kant»)*, apareció en el número de julio de 1929 de la misma Revista.

REFLEXIONES DE CENTENARIO

1724 - 1924

I

DURANTE diez años he vivido dentro del pensamiento kantiano: lo he respirado como una atmósfera y ha sido a la vez mi casa y mi prisión. Yo dudo mucho que quien no haya hecho cosa parecida pueda ver con claridad el sentido de nuestro tiempo. En la obra de Kant están contenidos los secretos decisivos de la época moderna, sus virtudes y sus limitaciones. Merced al genio de Kant, se ve en su filosofía funcionar la vasta vida occidental de los cuatro últimos siglos, simplificada en aparato de relojería. Los resortes que con toda evidencia mueven esta máquina ideológica, el mecanismo de su funcionamiento, son los mismos que en vaga forma de tendencias, corrientes, inclinaciones, han actuado sobre la historia europea desde el Renacimiento.

Con gran esfuerzo me he evadido de la prisión kantiana y he escapado a su influjo atmosférico. No han podido hacer lo mismo los que en su hora no siguieron largo tiempo su escuela. El mundo intelectual está lleno de gentiles hombres burgueses que son kantianos sin saberlo, kantianos a destiempo que no lograrán nunca dejar de serlo porque no lo fueron antes a conciencia. Estos kantianos irremediables constituyen hoy la mayor rémora para el progreso de la vida y son los únicos reaccionarios que verdaderamente estorban. A esta fauna pertenecen, por ejemplo, los «políticos idealistas», curiosa supervivencia de una edad consunta.

De la magnífica prisión kantiana sólo es posible evadirse ingiriéndola. Es preciso ser kantiano hasta el fondo de sí mismo, y luego, por digestión, renacer a un nuevo espíritu. En el mundo de las ideas, como Hegel enseña, toda superación es negación; pero toda verda-

dera negación es una conservación. La filosofía de Kant es una de esas adquisiciones eternas —κτῆσις εἰς ἀεί— que es preciso conservar para poder ser otra cosa más allá.

Después de haber vivido largo tiempo la filosofía de Kant, es decir, después de haber morado dentro de ella, es grato en esta sazón de centenario ir a visitarla para verla desde fuera, como se va en día de fiesta al jardín zoológico para ver la jirafa.

Cuando vivimos una idea, tiene ésta para nosotros un valor absoluto y nos parece situada fuera de la línea histórica, donde todo adquiere una fisonomía limitada y se halla adscrito a un tiempo y un lugar. En rigor, cuando vivimos una idea, ella no vive, sino que se cierne impasible sobre la fluencia de la vida, más allá de ésta, cubriendo todo el horizonte y, por lo mismo, sin perfil, sin fisonomía. Cuando hemos dejado de vivirla, la vemos contraerse, descender, hacerse un lugar entre las cosas, alojarse en un trozo del tiempo, concretar su rostro, iluminarse de colorido, recibir y emanar influjos en canje dramático con las realidades vecinas; la vemos, en suma, vivir históricamente.

A una distancia secular, contemplamos hoy la filosofía de Kant perfectamente localizada en un alvéolo del tiempo europeo, en ese instante sublime en que va a morir la época *Rococó* y va a comenzar la enorme erupción romántica. ¡Hora deliciosa del extremo otoño, en que la uva, ya toda azúcar, va a ser pronto alcohol, y el sol vespertino se agota en rayos bajos, que orifican los troncos de los pinos! No sería excesivo afirmar que en este instante culmina la historia europea.

Los hombres de ahora ni siquiera nos acordamos de que en otros tiempos la vida era otra cosa. Y no se trata de la consueta diferencia que hay entre cada día y el anterior; no se trata de que los contenidos de nuestro afán, de nuestra fe, de nuestros apetitos sean hoy distintos de los de ayer. La divergencia a que aludo es mucho más grave. Se trata de que la forma misma del vivir era otra.

Hasta la Revolución, las sociedades europeas vivían conforme a un estilo. Un repertorio unitario de principios eficaces regulaba la existencia de los individuos. Estos adherían a ciertas normas, ideas y modos sentimentales de una manera espontánea y previa a toda deliberación. Vivir era, de una u otra suerte, apoyarse en ese sólido régimen y dejar cada uno que en su interior funcionase aquel estilo colectivo. Daba esto a la existencia una dulzura, una suavidad, una sencillez, una quietud que hoy nos parecerían irreales. La Revolución escinde la sociedad en dos grandes mitades incom-

patibles, hostiles hasta la raíz. Antes, las luchas habían sido meras colisiones de la periferia. Desde entonces, la convivencia social es esencialmente un combate entre dos estilos antagónicos. Nada es firme e inconcuso; todo es problemático. Y aun es falso hablar sólo de dos estilos. El romanticismo significa la moderna confusión de las lenguas. Es un «¡sálvese quien pueda!». Cada individuo tiene que buscarse sus principios de vida —no puede apoyarse en nada preestablecido. ¡Adiós dulzura, suavidad, quietud! Por muy revueltas o picadas que parezcan las superficies, cuando penetramos en el alma del siglo XVIII nos sorprende su fondo de densa tranquilidad. Hoy, viceversa, nos sorprende hallar que en el hombre de aspecto más tranquilo truena una remota tormenta abisal, una congoja profunda. La forma de la vida ha cambiado mucho más que sus contenidos: hoy es inminencia, improvisación, acritud, prisa y aspereza.

No se crea, sin embargo, que siento una preferencia nostálgica por esas edades en que el hombre ha vivido según un estilo colectivo. Si las llamo dulces y a la nuestra agria, es simplemente porque encuentro en ellas ese diverso sabor. Esto no implica que las edades agrias no tengan sus virtudes propias, que faltan a las dulces.

Sería interesante señalar las virtudes que nuestro tipo de vida rota, dura, áspera, puede oponer a la de esos tiempos más coherentes y suaves. Pero ello nos llevaría tan lejos, que no podríamos ya volver a nuestro tema. Quede para otra ocasión. Ahora me complace más filiar en unos breves apuntes las facciones principales del kantismo.

II

Kant no se pregunta qué es o cuál es la realidad, qué son las cosas, qué es el mundo. Se pregunta, por el contrario, cómo es posible el conocimiento de la realidad, de las cosas, del mundo. Es una mente que se vuelve de espaldas a lo real y se preocupa de sí misma. Esta tendencia del espíritu a una torsión sobre sí mismo no era nueva, antes bien, caracteriza el estilo general de filosofía que empieza en el Renacimiento. La peculiaridad de Kant consiste en haber llevado a su forma extrema esa despreocupación por el universo. Con audaz radicalismo desaloja de la metafísica todos los problemas de la realidad u ontológicos y retiene exclusivamente

el problema del conocimiento. No le importa saber, sino saber si sabe. Dicho de otra manera, más que saber, le importa no errar.

Toda la filosofía moderna brota, como de una simiente, de este horror al error, a ser engañado, a *être dupe*. De tal modo ha llegado a ser la base misma de nuestra alma que no nos sorprende, antes bien, nos cuesta mucho esfuerzo percibir cuanto en esa propensión hay de vitalmente extraño y paradójico. Pues qué —preguntará alguien—, ¿no es natural el empeño de evitar la ilusión, el engaño, el error? Ciertamente; pero no es menos natural el empeño de saber, de descubrir el secreto de las cosas. Homero murió de una congoja por no haber logrado descifrar el enigma que unos mozos pescadores le propusieron. Afán de saber y afán de no errar son dos ímpetus esenciales al hombre, pero la preponderancia de uno sobre otro define dos tipos diferentes de hombre. ¿Predomina en el espíritu el uno o el otro? ¿Se prefiere no errar, o no saber? ¿Se comienza por el intento audaz de raptar la verdad, o por la precaución de excluir previamente el error? Las épocas, las razas ejercitan un mismo repertorio de ímpetus elementales, pero basta que éstos se den en diferente jerarquía y colocación, para que épocas y razas sean profundamente distintas.

La filosofía moderna adquiere en Kant su franca fisonomía al convertirse en mera ciencia del conocimiento. Para poder conocer algo, es preciso antes estar seguro de si se puede y cómo se puede conocer. Este pensamiento ha encontrado siempre halagüeña resonancia en la sensibilidad moderna. Desde Descartes nos parece lo único plausible y natural comenzar la filosofía con una teoría del método. Presentimos que la mejor manera de nadar consiste en guardar la ropa.

Y, sin embargo, otros tiempos han sentido de muy otra manera. La filosofía griega y medieval fue una ciencia del ser y no del conocer. El hombre antiguo parte, desde luego, sin desconfianza alguna, a la caza de lo real. El problema del conocimiento no era una cuestión previa, sino, por el contrario, un tema subalterno. Esta inquietud inicial y primaria del alma moderna, que le lleva a preguntarse una y otra vez si será posible la verdad, hubiera sido incomprensible para un meditador antiguo. El propio Platón, que es, con César y San Agustín, el hombre antiguo más próximo a la modernidad, no sentía curiosidad alguna por la cuestión de si es posible la verdad. De tal suerte le parecía incuestionable la aptitud de la mente para la verdad que su problema era el inverso, y se preguntaba una vez y otra: ¿Cómo es posible el error?

Se dirá que Platón desarrolla también en sus diálogos, con reiteración casi fatigosa y usando idéntica expresión que los pensadores modernos, la grave pregunta: ¿Qué es el conocimiento? Pero esa aparente coincidencia no hace sino subrayar la distancia enorme que hay entre su alma y la nuestra. Bajo esa fórmula, Descartes, Hume o Kant se proponen averiguar si podemos estar seguros de algo, si conocemos con plenas garantías alguna cosa, cualquiera que ella sea. Platón no duda un momento de que podemos con toda seguridad conocer muchas cosas. Para él la cuestión está en hallar entre ellas algunas que, por su calidad perfecta y ejemplar, den ocasión a que nuestro conocimiento sea perfecto. Lo sensible, por ser mudadizo y relativo, sólo permite un conocimiento inestable e mpreciso. Sólo las Ideas, que son invariablemente lo que son —el triángulo, la Justicia, la blancura—, pueden ser objeto de un conocimiento estable y rigoroso. En vez de originarse el problema del conocimiento en la duda de si el sujeto es capaz de él, lo que inquieta a Platón es si encontrará alguna realidad capaz por su estructura de rendir un saber ejemplar.

Véase cómo este tema, de rostro tan técnico, nos descubre paladinamente una secreta, recóndita incompatibilidad entre el alma antigua medieval y la moderna. Porque merced a él sorprendemos dos actitudes primarias ante la vida perfectamente opuestas. El hombre antiguo parte de un sentimiento de confianza hacia el mundo, que es para él, de antemano, un Cosmos, un Orden. El moderno parte de la desconfianza, de la suspicacia, porque —Kant tuvo la genialidad de confesarlo con todo rigor científico— el mundo es para él un Caos, un Desorden.

Fuera un desliz oponer a esto el semblante equívoco de los escépticos griegos. Es indiscutible que el pensamiento moderno ha aprendido algo de ellos y ha utilizado no pocas de sus armas. Pero el escepticismo es un fenómeno de sentido rigorosamente inverso al criticismo moderno. En primer lugar, el escéptico griego no parte de un estado de duda, sino que, al contrario, llega a ella, mejor aún, la conquista, la crea merced a un heroico esfuerzo personal. La duda, que en el moderno es un punto de partida y un sentimiento precientífico, es en Gorgias o en Agripa un resultado y una doctrina. En segundo lugar, el escéptico duda de que sea posible el conocimiento porque acepta la idea de realidad que su época tiene y usa confiado el razonamiento dogmático De aquí el hecho —incomprensible en otro caso— de que precisamente cuando el estado de duda se ha hecho general y nativo, como aconteció en la Edad Moderna, no haya

habido formalmente escépticos. «El escepticismo no es una opinión seria», pudo decir Kant. La razón es muy sencilla. El primer gran dubitador moderno, Descartes, del primer brinco de duda eficaz, supera, anula y responde a todo el escepticismo antiguo. Duda en serio de la noción antigua de realidad y advierte que, aun negada ésa, queda otra—la realidad subjetiva, la *cogitatio*, el «fenómeno». Ahora bien: todos los tropos o argumentos del escepticismo griego son innocuos, si, en vez de hablar de la realidad trascendente, nos referimos sólo a la realidad inmanente de lo objetivo.

De todas suertes, fueron los escépticos clásicos una vaga aproximación y como anticipación del espíritu moderno. Precisamente por ello se destacan, como una antítesis, sobre el fondo del alma antigua, que sentía ante ellos un raro espanto, como si se tratase de una especie zoológica monstruosa. La tranquila unidad del griego típico se estremecía ante estos hombres que dudaban. Dudar es *dubitare*, de *duo*, dos—como *zweifeln*, de *zwei*. Dudar es ser dos el que debe ser uno... Y los llamaban «escépticos», palabra que se traduce inmejorablemente por «desconfiados», «suspicaces». Σκέπτομαι significa «mirar con cautela en torno de sí».

Heroica adquisición en el tiempo antiguo, se ha hecho la suspicacia un estado de espíritu nativo y común que sirve de fondo psíquico a todos los movimientos del alma moderna. Ya Descartes hace de la cautela un método para filosofar. En esta tradición de la desconfianza, Kant representa la cima. No sólo fabrica de la precaución un método, sino que hace del método el único contenido de la filosofía. Esta ciencia del no querer saber y del querer no errar, es el criticismo

Cuando se piensa que los libros de más honda influencia en los últimos ciento cincuenta años, los libros en que ha bebido sus más fuertes esencias el mundo contemporáneo y donde nosotros mismos hemos sido espiritualmente edificados, se llaman *Crítica de la Razón Pura*, *Crítica de la Razón Práctica*, *Crítica del juicio*, la mente se escapa a peligrosas reflexiones. ¿Cómo? ¿La sustancia secreta de nuestra época es la crítica? ¿Por tanto, una negación? ¿Nuestra edad no tiene dogmas positivos? ¿Nuestro espíritu se nutre de objeciones? ¿Es para nosotros la vida, más que un hacer, un evitar y un eludir? La aptitud específica del pensamiento moderno es, en efecto, la defensiva intelectual. Y paralelamente, el derecho de nuestra época, bajo el nombre de libertad y democracia, consiste en un sistema de principios que se proponen evitar los abusos, más bien que establecer nuevos usos positivos.

Cuando veo en la amplia perspectiva de la historia alzarse frente a frente, con sus perfiles contradictorios, la filosofía antigua-medieval y la filosofía moderna, me parecen dos magníficas emanaciones de dos tipos de hombre ejemplarmente opuestos. La filosofía antigua, fructificación de la confianza y la seguridad, nace del guerrero. En Grecia, como en Roma, y en la Europa naciente, el centro de la sociedad es el hombre de guerra. Su temperamento, su gesto ante la vida saturan, estilizan la convivencia humana. La filosofía moderna, producto de la suspicacia y la cautela, nace del burgués. Es éste el nuevo tipo de hombre que va a desalojar al temperamento bélico y va a hacerse prototipo social. Precisamente porque el burgués es aquella especie de hombre que no confía en sí, que no se siente por sí mismo seguro, necesita preocuparse, ante todo, de conquistar la seguridad. Ante todo, evitar los peligros, defenderse, precaverse. El burgués es industrial y abogado. La economía y el derecho son dos disciplinas de cautela.

En el criticismo kantiano contemplamos la gigantesca proyección del alma burguesa que ha regido los destinos de Europa con exclusivismo creciente desde el Renacimiento. Las etapas del capitalismo han sido, a la par, estadios de la evolución criticista. No es un azar que Kant recibiera los impulsos decisivos para su definitiva creación de los pensadores ingleses. Inglaterra había llegado antes que el continente a las formas superiores del capitalismo.

Esta relación que apunto entre la filosofía de Kant y el capitalismo burgués no implica una adhesión a las doctrinas del materialismo histórico. Para éste, las variaciones de la organización económica son la verdadera realidad y la causa de todas las demás manifestaciones históricas. Ciencia, derecho, religión, arte, constituyen una superestructura que se modela sobre la única estructura originaria, que es la de los medios económicos. Tal doctrina, cien veces convicta de error, no puede interesarme. No digo, pues, que la filosofía crítica sea un efecto del capitalismo, sino que ambas cosas son creaciones paralelas de un tipo humano donde la suspicacia predomina.

Cualquiera que sea el valor atribuído por nosotros a una obra de la cultura —un sistema científico, un cuerpo jurídico, un estilo artístico—, tenemos que buscar tras él un fenómeno biológico—el tipo de hombre que la ha creado. Y es muy difícil que en las diversas creaciones de un mismo sujeto viviente no resplandezca la más rigorosa unidad de estilo.

Esto permite, a la vez, orientarnos sobre nosotros mismos. ¿A

qué tipo de hombre pertenece el actual? ¿Es una prolongación del temperamento cauteloso y burgués? La respuesta tendría que partir de un análisis de la nueva filosofía. Este es difícil, tal vez imposible, porque la nueva filosofía se halla aún en germinación y no podemos verla completa, conclusa y a distancia, como vemos los sistemas de Grecia o el de Kant. Pero hay un punto del que puede ya, sin grave riesgo, hablarse. La nueva filosofía considera que la suspicacia radical no es un buen método. El suspicaz se engaña a sí mismo creyendo que puede eliminar su propia ingenuidad. Antes de conocer el ser no es posible conocer el conocimiento, porque éste implica ya una cierta idea de lo real. Kant, al huir de la ontología, cae, sin advertirlo, prisionero de ella. En definitiva, mejor que la suspicacia es una confianza vivaz y alerta. Queramos o no, flotamos en ingenuidad, y el más ingenuo es el que cree haberla eludido.

Según esto, el kantismo podía denominarse con el subtítulo de la obra de Beaumarchais: «El barbero de Sevilla, o *La inútil precaución*».

III

El hombre moderno es el hombre burgués. Con esto le hemos aplicado un atributo sociológico. Pero, además, el hombre moderno es un europeo occidental, y esto quiere decir que es, más o menos, germánico. Con esto le hemos dado una calificación etnológica. En la Europa meridional, el germano ha recibido dentro de sí una contención mediterránea. En Francia, una compensación celta. Kant es un germano sin compensaciones —no se advierte en él ningún síntoma del eslavismo que a veces apunta en el prusiano—, es un alemán

No basta la suspicacia para explicar psicológicamente la filosofía de Kant. Suspicaces fueron Descartes y Hume, y, sin embargo, sus filosofías se diferencian mucho— dentro del estilo común a la época— del idealismo trascendental. Ahora debemos preguntarnos: si Kant tiene de común con Descartes y Hume la desconfianza, ¿en qué se distingue de ellos? Evidentemente, se distinguirá en el modo de aquietar aquélla. Puestos los tres gigantes a sospechar de las realidades, llegará al cabo un momento en que cada cual encuentre alguna satisfactoria, donde su cautela se rinda. Parejos al dudar, serán diferentes al creer. Pues bien, ¿en qué cree Kant?

El alma alemana y el alma meridional son más hondamente diversas de lo que suele creerse. Una y otra parten de dos experiencias iniciales, de dos impresiones primigenias radicalmente opuestas. Cuando el alma del alemán despierta a la claridad intelectual se encuentra sola en el mundo. El individuo se halla como encerrado dentro de sí mismo, sin contacto inmediato con ninguna otra cosa. Esta impresión originaria de aislamiento metafísico decide de su ulterior desarrollo. Sólo existe para él con evidencia su propio yo; en torno a éste percibe a lo sumo un sordo rumor cósmico, como el del mar batiendo los acantilados de una isla.

Por el contrario, el meridional despierta, desde luego, en una plaza pública; es nativamente hombre de ágora, y su impresión primeriza tiene un carácter social. Antes de percibir su yo, y con superior evidencia, le son presentes el *tú* y el *él*, los demás hombres, el árbol, el mar, la estrella. La soledad no será nunca para él una sensación espontánea; si quiere llegar a ella, tendrá que fabricársela, que conquistarla, y su aislamiento será siempre artificial y precario.

Las consecuencias de esta opuesta iniciación son incalculables. Tiende el espíritu a considerar como realidad aquello que le es más habitual y cuya contemplación le exige menos esfuerzo. En cada uno de nosotros parece ir la atención, por su propio impulso y predilectamente, a una cierta clase de objetos. El naturalista de vocación atenderá con preferencia a los fenómenos visibles que toleran la medida; el temperamento financiero gravitará hacia los hechos económicos. Vano será el empeño de oponerse a esa espontánea inclinación; en el fondo, creerán siempre que la realidad definitiva consiste en aquel estrato de objetos preferidos. Sabido es que, si se exceptúa a los psiquíatras, suelen los médicos padecer una incapacidad gremial para la investigación psicológica. Habituados por su oficio a ver en el enfermo un cuerpo que es preciso por medios físicos reparar, llega a serles imposible la visión de los fenómenos psíquicos. El médico es corporalista nato.

Pues bien, el alma meridional ha propendido siempre a fundar la filosofía en el mundo exterior. La cosa visible es para ella prototipo de realidad. Le es más evidente y primaria la existencia de las cosas en torno y de los otros hombres que la suya propia. De sí mismo sólo percibe —espontáneamente— la periferia, el sobrehaz del yo, donde parecen las cosas chocar, dejando su huella o impresión. En el alemán, por el contrario, la atención se halla como vuelta de espaldas al exterior y enfocando la intimidad del individuo. Ve el mundo, no directamente, sino reflejado en su yo, convertido en

«hecho de conciencia», en imagen o idea. Es un hombre que para mirar el paisaje se inclina sobre el borde del estanque y lo busca allí espejado en su fondo, transformado en líquido fantasma que el viento estremece, como el personaje de Lope de Vega en *La Angélica*, puesto de pechos sobre la borda de la nao que está anclada junto a Sevilla:

y por beber la octava maravilla
que la ciudad famosa representa,
como bebiendo él mismo el agua mueve,
piensa que casas y edificios bebe.

Al meridional puro le será siempre problemática, esquiva, evanescente, esa realidad del Yo-Conciencia, del Interior por antonomasia. Pero, además, reconozcamos que, no sólo desde el punto de vista meridional, sino racionalmente, es el hecho de la sensibilidad alemana algo muy extraño, sorprendente y punto menos que patológico (1). No existe la conciencia si no es conciencia de algo. El objeto extraconsciente es, pues, en el orden natural, el que parece ser primario. El darse cuenta de la conciencia, es decir, la conciencia como objeto, es un fenómeno secundario que supone el primero. Esta paradoja de una sensibilidad que empieza por lo que es segundo y hace de ello lo propiamente primario, debe ser reconocida como tal, bien subrayado su heteróclito carácter, si se quiere entender el espíritu alemán.

Como Midas encuentra cuanto toca permutado en oro, todo lo que el alemán ve con plena evidencia, lo ve ya subjetivado y como contenido en su yo. La realidad exterior, ajena al yo, le suena a manera de equívoco eco o resonancia vaga dentro de la cavidad de su conciencia.

Vive, pues, recluso dentro de sí mismo, y este «sí mismo» es la única realidad verdadera. Como decían los cirenaicos cuando imaginaron una propensión parecida, está condenado a habitar «cual en una ciudad sitiada» —ὥσπερ ἐν πολιορκίᾳ—, separado del universo, encerrado en sus estados personales.

---

(1) Convendría indicar aquí en qué sentido ese fenómeno de introversión es o puede ser patológico. Su influencia en la historia de las artes, del pensamiento y, en general, de la vida europea moderna, es enorme. Por esto mismo, me será forzoso ocuparme de él en la segunda parte de mi ensayo *Sobre el punto de vista en las artes*. (Véase el número VIII de la *Revista de Occidente* y las páginas 443-457 de este volumen.) A fin de no repetirme, dejo ahora intacto el tema.

Kant es un clásico de este subjetivismo nativo propio al alma alemana. Llamo subjetivismo al destino misterioso en virtud del cual un sujeto lo primero y más evidente que halla en el mundo es a sí mismo. Todo ulterior ensayo de salir afuera, de alcanzar el ser transubjetivo, las cosas, los otros hombres, será un trágico forcejeo. El contacto con la realidad exterior no será nunca, en rigor, contacto, inmediata evidencia, sino un artificio, una construcción mental precaria y sin firme equilibrio. El carácter subjetivo de la experiencia primaria se dilatará hasta el confín del universo, y dondequiera que el afán intelectual llegue, no verá sino cosas teñidas de Yo. La *Crítica de la Razón Pura* es la historia gloriosa de esta lucha. Un Yo solitario pugna por lograr la compañía de un mundo y de otros Yo —pero no encuentra otro medio de lograrlo que crearlo dentro de sí.

Y es curioso que éste ha sido perennemente el signo de la filosofía alemana, aun en las épocas más hostiles a su ingénita sensibilidad. Puesto que el yo significa la realidad ejemplar, entenderá el alemán por filosofía el ensayo de *construir* intelectualmente un mundo que se parezca en lo posible a un Yo. El que nace solitario jamás hallará compañía que no sea una ficción.

En cambio, el meridional, que comienza inversamente por percibir el hecho radical de la existencia ajena —cosas, personas—, vivirá recíprocamente condenado al barullo de la gran plazuela cósmica y no se hallará jamás verdaderamente solo. Su problema, al revés que para el alemán, consistirá en penetrar dentro de sí mismo, en comprender el hecho del Yo. Llega a sí mismo después de haber visto las cosas corporales y el *tú;* llega de rebote sobre ellos y trayendo hacia su interior la norma de esas primarias evidencias. Tenderá, pues, a interpretar el yo desde fuera, como vemos desde fuera las cosas y los otros sujetos. De aquí que en toda la filosofía puramente meridional se haya construído el Yo en forma parecida al cuerpo y en unión con éste (1). Platón y Aristóteles ignoran el *yo*, la conciencia de sí mismo, esa realidad sorprendente que consiste en

---

(1) Hay una gran excepción; verdad es que se trata de un hombre en todos sentidos y órdenes excepcional y aun extraño: San Agustín. Es la única mente del mundo antiguo que sabe de la Intimidad característica de la experiencia moderna, esto es, germánica. Durante toda la Edad Media combaten en los claustros los hombres del Norte con los del Sur por libertar el alma de toda corporeidad y hacerla íntima. Hugo de San Víctor, Duns Scoto, Occam, Nicolás de Autrecourt, buscarán el intimismo; Tomás de Aquino, buen italiano, renovará la idea aristotélica del alma «corporal».

un saberse a sí propio, en un encorvarse hacia sí formando una absoluta Intimidad. Lo que no es cuerpo es casi-cuerpo, y lo llaman alma. El alma aristotélica es de tal modo una entidad semi-corporal, que se halla encargada lo mismo de pensar que de hacer vegetar la carne. Esto revela que el pensar no está aún visto desde dentro, sino como un hecho cósmico parejo al movimiento de los cuerpos.

Es de suma importancia esta distinción entre el ver desde dentro o desde fuera, entre la visión *stricto sensu* íntima, inmanente, y la visión extrínseca. Un ejemplo tosco que la aclara puede ser la diferencia que hay entre ver correr a otro o sentirse uno corriendo. El que corre percibe su carrera desde el interior de su cuerpo como un conjunto de sensaciones musculares, de dilatación y constricción de los vasos, de aceleración del flujo sanguíneo. El prójimo que corre es, en cambio, un espectáculo visual y externo, un desplazamiento de una forma corporal sobre un fondo de espacio. Es interesante advertir que en algunas lenguas de pueblos salvajes se expresa con palabras de distinta raíz la acción que uno ejecuta y la que ve ejecutar a los demás. Se trata, en efecto, de dos fenómenos completamente distintos.

El griego halla originariamente ante sí los movimientos de los cuerpos y los pensamientos de los otros hombres—estos últimos bajo la especie corpórea de la palabra, *logos*. El movimiento no sabe que se mueve. Tampoco el pensamiento que el griego ve sabe que piensa. Va recto a su objeto, se materializa en el verbo. Para el alemán, por el contrario, es esencial al pensamiento saberse a sí mismo. Por eso le llama conciencia—término central de toda filosofía moderna (1). El Yo alemán no es alma, no es una realidad en el cuerpo o junto a él, sino conciencia de sí mismo—*Selbstbewusstsein*, un término que aún no ha podido verterse cómodamente a nuestros idiomas de tradición meridional. Durante quince años de cátedra he podido adquirir la más amplia experiencia de la enorme dificultad con que una cabeza española llega a comprender este concepto. En cambio, me sorprendió muchas veces en los seminarios filosóficos alemanes la facilidad con que el principiante penetra dentro de él. Era el pato recién nacido que se lanza recto a la laguna, su elemento.

¡Extraña naturaleza la de este Yo! Mientras las demás cosas se limitan a ser lo que son —la luz a iluminar, el son a sonar, la blan-

---

(1) En el español usual conserva todavía la palabra conciencia su puro sentido germánico de reflexividad; sobre todo, cuando no se omite la *s*. Consciencia es darse cuenta de sí mismo, de nuestras ideas, pasiones, etc.; en suma, de nuestro *yo*.

cura a blanquear—, ésta sólo es lo que es en la medida en que se da cuenta de lo que es. Fichte, que fue el *enfant terrible* del kantismo, que dice a voz en grito lo que Kant musitaba o retenía, define taxativamente el Yo como el ser que se sabe a sí mismo, que se conoce a sí mismo. Su realidad no es otra que esta reflexividad. El yo está siempre consigo, frente a frente de sí mismo; su ser es un Ser-para-sí. A Hegel debemos la acuñación de esta nueva categoría—*Fürsichsein* (1).

Cuando Sócrates propone a los griegos su gran imperativo *Conócete a ti mismo*, pone al descubierto el secreto meridional. Para el alemán no puede valer tal mandamiento; el alemán no conoce bien sino a sí mismo. En vez de un *desideratum*, es para él su realidad auténtica, la primaria experiencia. Pero el griego sólo conoce al prójimo —el yo visto desde fuera—, y su yo es, en cierto modo, un tú. Platón no usa apenas, y nunca con énfasis, la palabra yo. En su lugar, habla de *nosotros*. Es el hombre agoral y de foro. Viceversa, el puro germano, ¿por qué es tan torpe en la percepción del mundo plástico? ¿Por qué carece de gracia en sus movimientos? ¿Por qué es tan poco perspicaz en todo lo que implica fina intuición del prójimo? —en la política, en la conversación, en la novela. Evidentemente, porque no ve con claridad el *tú*, sino que necesita construirlo partiendo de su yo. El alemán proyecta su *yo* en el prójimo y hace de él un falso *tú*, un *alter ego*. Su convivencia social será un perpetuo desacierto. El *tú* empieza precisamente donde el *yo* acaba, y es lo absolutamente distinto de *mí*.

Precisamente, esta diferencia entre mí y el otro es lo que el meridional considera como *yo*. De aquí su gracia incomparable en el trato, su astucia psicológica, su maquiavelismo originario. Percibe del *tú* y del *yo* las vertientes contrapuestas que el uno presenta al otro en el tráfico social. Casi hemos perdido la noción de la sociabilidad antigua. Para un romano o un griego, el destierro, el quedarse solo, era una de las penas máximas. Como el yo alemán vive de sentirse a sí mismo, el yo del Sur consiste principalmente en mirar al tú. Separado de éste, queda vacío. Cuando en las postrimerías del mundo antiguo el alma melancólica de Marco Aurelio intenta quedarse sola, sus *Soliloquios* nos suenan extrañamente a diálogo. No

(1) En cambio, Aristóteles, sólo al cabo de su metafísica, cima y última adquisición de su conocimiento, descubre este fenómeno del pensarse a sí mismo, y le parece cosa tan sublime y remota, que lo considera como exclusivo de Dios.

vemos allí un espíritu que se recoge dentro de sí mismo, sino, al contrario, un yo que se proyecta fuera de sí en ficticia duplicación, que hace de sí mismo un amigo exterior y le dirige prudentes amonestaciones y tibias confidencias. En la obra de Marco Aurelio falta precisamente intimidad.

Sólo sabe de intimidad quien sabe de soledad: son fuerzas recíprocas. *Einsamkeit*, *Innerlichkeit*... Tal vez no haya otras palabras que resuenen más insistentemente a lo largo de la historia alemana. En plena Edad Media, tiene la audacia el maestro Eckhart de afirmar que la realidad suma —la divina— se halla, no fuera, sino en lo más íntimo de la persona, y llama a esa realidad «el desierto silencioso de Dios». Leibniz fabricará intelectualmente un mundo compuesto de *Yos*, en cada uno de los cuales nada penetra. Las mónadas no tienen ventanas. Kant da el paso decisivo. Deja sólo una mónada, deja un solo y único Yo, centro y periferia de toda realidad.

Descartes y Kant, las dos figuras mayores de la filosofía moderna, levan ancla con idéntico estado de ánimo: la suspicacia. Mas pronto surge la modalidad dispar en ambos. A primera vista parece que siguen coincidiendo; en los dos, la duda concluye cuando encuentran el *yo*. Pero Descartes no encuentra el *yo* solitario, sino junto, al lado de la materia, de la corporeidad. Para él son *pensée* y *étendue* dos realidades igualmente primarias. La consecuencia *es* que la *pensée* en Descartes queda teñida de una cierta materialidad meridional. La prueba es que la *pensée* se le convierte en alma, la cual habita en la extensión, es inquilina de lo externo. Y no le basta con localizarla vagamente, sino que la aloja en la glándula pineal. ¿Se concibe el Yo de Kant avecindado en una glándula? La subjetividad de Kant es incompatible con toda otra realidad: ella es todo. Nada positivo queda fuera. Se ha abolido el Fuera, hasta el punto de que, lejos de estar la conciencia en el espacio, es el espacio quien está en la conciencia.

Añadamos, pues, a la suspicacia esta segunda facción de la filosofía kantiana: subjetivismo.

El sistema de Kant y los de sus descendientes han quedado en la historia de la filosofía con el título más bonito. Se los llama «idealismo». El bloque del idealismo alemán es uno de los mayores edificios que han sido fabricados sobre el planeta. Por sí solo bastaría para justificar y consagrar ante el Universo la existencia del

continente europeo. En esa ejemplar construcción alcanza su máxima altitud el pensamiento moderno. Porque, en verdad, toda la filosofía moderna es idealismo. No hay más que dos notables excepciones: Spinoza, que no era europeo, y el materialismo, que no era filosofía.

Con audacia y constancia gigantes, durante cuatro siglos el hombre blanco de Occidente ha explorado el mundo desde el punto de vista idealista. Ha cumplido hasta el extremo su misión, ensayando todas las posibilidades que él incluía. Y ha llegado hasta el fin —ha llegado a descubrir que era un error. Sin esa magnífica experiencia de error, una nueva filosofía sería imposible; pero, viceversa, la nueva filosofía —y la nueva vida— sólo puede tener un lema cuya fórmula negativa suene así: superación del idealismo.

De ser la fórmula más exacta de cultura, todo gran punto de vista pasa por agotamiento a ser una fórmula de incultura. Porque cultura, en su mejor sentido, significa creación de lo que está por hacer, y no adoración de la obra una vez hecha. Toda obra es, frente a la actividad creadora, materia inerte y limitada. Así, el idealismo, un tiempo nombre de empresas y hazañas peligrosas, se ha convertido en un fetiche de la beatería cultural, de los negros de la cultura. Las vagas resonancias de tan bella palabra provocan en la gente de retaguardia deliquios estáticos.

Conviene, pues, advertir que el término «idealismo», en su uso moderno, tan poco semejante al antiguo, tiene uno de estos dos sentidos estrictos:

Primero. Idealismo es toda teoría metafísica donde se comienza por afirmar que a la conciencia sólo le son dados sus estados subjetivos o «ideas». En tal caso, los objetos sólo tienen realidad en cuanto que son ideados por el sujeto— individual o abstracto. La realidad es ideal. Este modo de pensar es incompatible con la situación presente de la ciencia filosófica, que encuentra en pareja afirmación un error de hecho. El idealismo de «ideas» no es sino subjetivismo teórico.

Segundo. Idealismo es también toda moral donde se afirma que valen más los «ideales» que las realidades. Los «ideales» son esquemas abstractos donde se define cómo deben ser las cosas. Mas habiendo hecho previamente de las cosas estados subjetivos, los «ideales» serán extractos de la subjetividad. El idealismo de los «ideales» es subjetivismo práctico.

IV

Dime lo que prefieres y te diré quién eres. Toda predilección es auténtica confesión. El hecho de que Kant, dando voz a la secreta tradición de su raza, se resuelva a hacer de la reflexividad substrato del universo nos pone de manifiesto el arcano mecanismo del alma alemana. ¡Hay tantas otras formas de realidad más obvias que ésta! ¿Por qué preferirla? Hay la realidad de lo sensible, la *facies mundi* que decía Spinoza; hay la realidad inmaterial de los números que escapa a la mano y al ojo, pero tanto mejor se deja prender por la razón; hay la realidad del espíritu espontáneo... Armado de suspicacia, Kant pasa a la vera de todo eso con indómito desdén, y como el unicornio sólo se inclina ante la mujer, cede sólo ante la realidad que se da cuenta de sí misma, la conciencia de reflexión.

Nótese el problema psicológico que la reflexividad plantea. Para que la conciencia se dé cuenta de sí misma, es menester que exista; es decir, hace falta que antes se haya dado cuenta de otra cosa distinta de sí misma. Esta conciencia irreflexiva que ve, que oye, que piensa, que ama, sin advertir que ve, oye, piensa y ama, es la conciencia espontánea y primaria. El darnos cuenta de ella es una operación segunda que cae sobre el acto espontáneo y lo aprisiona, lo comenta, lo diseca. Ahora bien; ¿a cuál de estas dos formas de conciencia corresponde la hegemonía? ¿Dónde carga nuestra vida su peso decisivo, en la espontaneidad o en la reflexividad?

La psique alemana y la española son dos máquinas que funcionan de manera muy distinta. Observemos lo que pasa en ambas cuando una excitación del contorno llega a ellas y reciben una impresión. ¿Quién es más impresionable, el alemán o el español? La pregunta es equívoca porque de cualquiera de ellos podemos decir que es más impresionable que el otro. El español es más fácilmente impresionable; el alemán, más hondamente impresionable. Ante una excitación, el español reacciona más pronto y reacciona ante estímulos más sutiles. El alemán responde tardamente y muchas excitaciones pasan para él desapercibidas. En cambio, cuando el alemán reacciona lo hace todo él.

Imaginemos dos esferas, A y B, que fuesen de materia sensible. Sensibilidad es en A una actividad distinta que en B. Cuando del exterior llega una excitación a un punto de la esfera española A,

sentir es para ella conmoverse ese punto y, por sí mismo, como si él solo fuera la esfera toda, responder hacia el contorno. En la esfera alemana B, al ser herido un punto no vibra convulsivamente como en A; su irritabilidad es inferior; pero, en cambio, propaga elásticamente su estado a los demás puntos de la esfera. Es ésta, pues, en su integridad, quien se impresiona, y la respuesta hacia afuera proviene del volumen esférico integral.

En el primer caso, el sentir consiste en la simple recepción del estímulo con toda su intensidad, calidad y pureza. La reacción es automática como un movimiento reflejo. En el segundo caso, sentir es articular la impresión primaria con todo el resto de la intimidad, y la reacción, más bien que respuesta al estímulo singular, será un compromiso entre éste y todo lo demás que el sujeto encierra y es. Aquí la impresión queda reducida a un factor mínimo y todo lo pone la reflexión.

Esta contraposición esquemática nos permite deslizar una mirada en lo recóndito de dos organizaciones psicológicas diversas. El español es un haz de reflejos; el alemán, una unidad de reflexiones. Aquél vive en un régimen de descentralización espiritual, y su yo es, en rigor, una serie de yos, cada uno de los cuales funciona en su momento, sin conexión ni acomodo con el resto de ellos. El alemán vive centralizado; cada uno de sus actos viene a ser como el escorzo de toda su persona, que se halla en él presente y activa.

Las virtudes y defectos de ambas razas proceden de esta opuesta constitución de su aparato psíquico. Vano será buscar en el español cohesión y solidaridad íntimas. Rebasa por la vida en una existencia, por decirlo así, puntiforme, hecha toda de momentos discontinuos. En cambio, si tomamos aislados cada uno de esos momentos, nos sorprenderá la gracia y la impulsividad de su conducta. A lo que debemos renunciar es a hallar concordancia entre dos momentos sucesivos. La insolidaridad nacional de nuestro pueblo no es más que la proyección en el plano histórico de la insolidaridad del individuo consigo mismo. El *yo* del español es plural, tiene un carácter colectivo y designa la horda íntima.

Inversamente es el alma alemana sobremanera elástica y solidaria. El momento inicial de la impresión en que un punto de su periferia se encuentra solo frente a frente del mundo, le produce terror. No se siente fuerte sino cuando la impresión ha sido arropada, amparada por todo el resto del alma. Decía Federico Alberto Lange que un boticario alemán no puede machacar en su mortero si antes no se ha puesto bien claro lo que ese acto representa en el sistema del

universo. De aquí la inevitable lentitud del *tempo* vital que caracteriza la existencia alemana. Es incapaz de acertar en el *presto* de la improvisación; su alma tardígrada se moviliza lentamente, y es como una caravana donde no parte el primer camello mientras no está apercibido el último.

Tácita o paladinamente, la vida de cada ser es un ensayo de apoteosis. De lo que en nosotros hallamos mejor, quisiéramos hacer lo óptimo del universo. Según Voltaire, si un pavo real pudiera hablar, diría que tiene alma, y que ese alma está en su cola. La filosofía de Kant es una gigantesca apología de la reflexión y una diatriba contra todos los primeros movimientos. En lógica descalifica a la percepción, que es un acto primario de la conciencia. Lo que ella contiene no será conocimiento; éste empieza donde la reflexión se apodera de lo percibido y, descuartizándolo, lo reorganiza según los principios del entendimiento, que son formas subjetivas o, como las llama también, «determinaciones de la reflexión» —*Reflexions-bestimmungen.* En ética deniega el atributo de bondad a todo acto espontáneo, a todo sentimiento que emerge autóctono del fondo personal. Como la percepción en el conocimiento, la emoción en moral debe ser paralizada, examinada, y sólo será honesta cuando la razón reflexiva le haya dado su visto bueno, elevándola al rango de «deber». Una misma acción será mala si es querida espontáneamente por ella, y buena cuando la reflexión la ha investido con la forma o uniforme de «deber».

Dondequiera vemos a Kant suspender toda espontaneidad, como si ella fuese sólo una infra-vida, y empezar a vivir de esa actividad segunda que es la reflexividad. Sin que ello rompa la unidad de la psique alemana, descubrimos que en Kant el yo espontáneo es como un menor de edad, siempre acompañado de un yo pedagogo. Y lo más curioso del caso es que Kant cree que el espontáneo es este último, invirtiendo escandalosamente los términos. Ahora bien, en esta tergiversación consiste esencialmente la pedantería. Pedante, es quien de la reflexión se hace una espontaneidad.

En esta famosa pedantería radica la fuerza mental de los alemanes. Porque ciencia es, ineludiblemente, reflexión. Quien no se contente con ser un hombre de mundo y quiera ser un hombre de ciencia, habrá de hacerse por fuerza un poco pedante, es decir, un poco alemán.

El espíritu de Kant se estremece con vago terror ante lo inmediato, ante todo lo que es simple y clara presencia, ante el *ser en sí.* Padece ontofobia. Cuando la realidad radiante le cerca, siente la

necesidad de abrigo y coraza para defenderse de ella. En los *Nibelungos* de Hebbel, cuando Brunilda llega a las tierras claras de Borgoña desde su patria, donde reside una noche eterna, dice:

> *No puedo acostumbrarme a tanta luz.*
> *Me hace daño, me parece como si estuviese desnuda.*
> *Como si ningún vestido fuera suficientemente tupido.*

Esta sensación de cósmico pavor ha hecho que, desde Kant, la filosofía alemana deje de ser filosofía del ser y se convierta en filosofía de la cultura. La cultura es el traje que Brunilda solicita para defender su desnudez, es la reflexión que pretende sustituir a la vida. La egregia faena del idealismo trascendental lleva a una intención defensiva y se parece un poco a la del gusano que de su propia saliva urde un capullo aislador. La vida de un alemán es siempre más sencilla que la de otro europeo cualquiera. Esto es tan verdad como la viceversa; los pensamientos de un europeo cualquiera son siempre más sencillos que los de un alemán. Este acertará en la ciencia y se equivocará en la existencia, incapaz de apresar prontamente la gracia transeúnte.

Hay en las *Memorias de Madame Récamier* una anécdota que recomiendo a la atención de mis amigos alemanes. Esta mujer, la más hermosa de su tiempo, había impuesto dondequiera ese imperio automático que logra la belleza con su mera presencia. Inglaterra le había hecho una recepción oficial —sólo porque era de rostro divino. Chamisso cuenta que en una isla del mar del Sur sorprendió a unos indígenas rindiendo culto a una imagen. Al acercarse, vio que se trataba de un retrato de Madame Récamier arribado a la isla no se sabe cómo. Una mañana, hallándose en los baños de Plombières, le entregan la tarjeta de un alemán. No era la hora habitual de recibir, pero el tudesco rogaba con insistencia que Madame Récamier le permitiese verla, otorgándole así un honor que ambicionaba sobremanera. Habituada Madame Récamier a tales homenajes insistentes, no halló en ello nada de extraño y recibió al alemán, que era un joven de muy buen aire. El visitante, después de saludarla, se sentó y se puso a contemplarla en silencio. Esta muda admiración, halagüeña, pero embarazosa, amenazaba prolongarse. Madame Récamier se aventura a inquirir si algún compatriota del joven le había hablado de ella, y a esta circunstancia se debía el deseo que de verla había manifestado.

—No, señora —repuso el joven alemán—; nadie me ha hablado

nunca de usted; pero habiendo oído que se hallaba en Plombières una persona que lleva un nombre célebre, no hubiera querido, por nada del mundo, volver a Alemania sin haber contemplado una mujer tan próxima al ilustre doctor Récamier y que lleva su nombre.

V

He intentado que penetremos en el alma de Kant, como los israelitas en Jericó: aproximándonos a ella en rodeos concéntricos y dando al aire un vario son de trompetas que distraiga al señor de la fortaleza y nos permita sorprenderlo. Pero ahora llega el instante ineludible de cargar hasta el fondo e invadir el centro mismo de ese espíritu gigante y poderoso.

Los primeros movimientos son torpes, inseguros en el alemán. Está dotado, en cambio, de una reflexión atlética. No nos extraña, pues, que haga de ésta el sostén de su universo. Mas para ello existe otra razón de muy superior rango. Kant desdeña todo primer movimiento, porque en él no se mueve el alma por sí misma, sino que es movida por los objetos. Al ver, al oír, al desear, *on n'agit pas, on est agi*. La conciencia primaria es receptiva, y la recepción es pasividad. La actividad del sujeto no comienza hasta que entra en juego la reflexión. En ésta el sujeto vive por su propia cuenta, de sus fondos enérgicos —compara, organiza, decide—; en suma, actúa. Tanto vale, pues, decir que el alemán posee una recia facultad de reflexión, como decir que el yo alemán es superlativamente activo. Aquí tropezamos con el resorte último que pone en marcha el kantismo y, en general, toda la filosofía alemana.

Cuanto hemos dicho hasta ahora resulta externo y adjetivo en comparación con esta nueva nota de soberano activismo. Sólo mirados desde este carácter definitivo adquieren su verdadero valor, su justo sentido los restantes atributos. Así la suspicacia aparecerá ahora como una mera tintura histórica y ocasional. Kant es suspicaz, no porque nativamente lo sea, sino a fuer de hombre moderno. Su cautela, su burguesismo y ese extraño *piétinement* ante lo real cobran, a la postre, un cariz inverso y se revelan súbitamente como ardides de guerra. Yo no sé si se me entenderá bien; pero creo que un hombre del Sur, dueño de algún olfato, no puede menos de husmear en el *magister* Kant el tufo del eterno vikingo que en un medio incompatible busca la única salida franca a su temperamento extemporáneo.

Más aún que el criticismo, caracteriza a Kant en la historia de la filosofía el haber hecho de la ética una pieza esencial en el sistema ideológico. Si de los libros éticos griegos nos trasladamos al de Kant, pronto advertimos en el cambio de tono el cambio de espíritu. Desde la *Crítica de la Razón Práctica*, hablar de moral es ya prejuzgar la cuestión, tomándola en un temple trágico y terrible. Cuando hoy decimos «inmoral», sentimos algo violento y capaz de poner espanto en el ánimo, como si viéramos ya a toda la sociedad aniquilando al así calificado y, sobre todo, al firmamento derrumbándose sobre él para aplastarlo. La ética en Kant se hace patética y se carga de la emoción religiosa vacante en una filosofía sin teología. ¡Cuán otra tonalidad gozaba en el mundo antiguo! En vez de «moral» e «inmoral», se decía lo laudable y lo vituperable. El deber en el estoico era τὸ καθῆκον, lo decente, τὸ κατόθρωμα, lo correcto. Diríase que para el mundo antiguo la moral empieza en el plano superfluo de las finuras vitales, que es una destreza y como una gracia más de la persona, pero no un sino trágico y elemental de la vida. Se trata sencillamente de fijar el régimen más certero de la conducta, a fin de que nuestra existencia sea intensa, armoniosa y ornada. «Busca el arquero con los ojos un blanco para sus flechas, y ¿no lo buscaremos para nuestras vidas?» Con este ademán deportivo comienza Aristóteles la *Moral a Nicómaco*, y da al viento gentilmente su dardo vital.

La lógica o metafísica de Kant culmina en su ética. No es posible entender aquéllas sin ésta. Ahora bien; la ética no es filosofía del ser, sino de lo que debe ser. La perenne tradición clásica encuentra, entre las cosas que son, algunas tan perfectas que les reconoce esa dignidad y como segunda potencia del ser, que consiste en «deber ser». De esta manera queda «lo que debe ser» incluído en el ámbito ingente de lo que es y el pensamiento ético se subordina al lógico o metafísico. Pero he aquí que Kant proclama el *Primado de la Razón práctica sobre la teórica*. ¿Qué quiere decir esto? Hasta él la razón había sido sinónimo de teoría, y teoría significa contemplación del ser. En cuanto teoría, la razón gravita hacia la realidad, la busca escrupulosamente, se supedita humilde a ella. Dicho de otra manera, lo real es el modelo y la razón la copia. Pensar es aceptar. Mas como la realidad no es razón, estará ésta condenada a recibir la norma y la ley de un ajeno poder i-racional o a-racional, incongruente con ella. Este es el momento en que Kant arroja la máscara. Por detrás de su primer gesto cauteloso se resuelve a la audacia sin par de declarar que mientras la razón sea mera teoría, pulcra contemplación, la razón será irracional. La razón verdadera sólo puede

recibir la ley de su propio fondo, autonómicamente; sólo puede ser razón de sí misma, y en lugar de atender a la realidad irracional, —por tanto, siempre precaria y problemática— necesita fabricar por sí un ser conforme a la razón. Ahora bien; esta función creadora, extraña a la teoría, es exclusiva de la voluntad, de la acción o práctica. No hay más razón auténtica que la práctica. El conocimiento deja de ser un pasivo espejar la realidad y se convierte en una construcción. Eso que vulgarmente se llama realidad es mero material caótico y sin sentido que es preciso esculpir en cuerpo de universo.

No creo que en toda la historia humana se haya ejecutado una inversión más osada que ésta. Kant la llama su «hazaña copernicana». Pero, en rigor, es mucho más. Copérnico se limita a sustituir una realidad por otra en el centro cósmico. Kant se revuelve contra toda realidad, arroja su máscara de *magister* y anuncia la dictadura.

De contemplativa, la razón se convierte en constructiva y la filosofía del ser queda íntegramente absorbida por la filosofía del debe ser. Conocer no es copiar, sino, al revés, decretar. «En vez de regirse el entendimiento por el objeto, es el objeto quien ha de regirse por el entendimiento». Consideraba Platón que el filósofo no es más que un *filotheamón*, un amigo de mirar. Para Kant, el pensamiento es un legislador de la Naturaleza. Saber no es ver, sino mandar. La quieta verdad se transforma en imperativo.

Nosotros, gente mediterránea y, por lo tanto, contemplativa, quedaremos siempre estupefactos viendo que Kant, en vez de preguntarse: ¿cómo habré yo de pensar para que mi pensamiento se ajuste al ser?, se hace la opuesta pregunta: ¿cómo debe ser lo real para que sea posible el conocimiento, es decir, la conciencia, es decir, Yo (1)? La actitud de la inteligencia pasa de humilde a conminatoria. Entonces nos acordamos de los magníficos bárbaros blancos que irrumpieron un día en las glebas blandas e irradiantes del Sur. Eran un tipo nuevo de hombres que, como dice Platón de los Escitas, se caracterizaban por su ímpetu— θυμὸς. Con ellos entra en la historia un principio nuevo, al cual se debe la existencia de Europa; la voluntad personal, el sentido de la independencia autónoma frente al Estado y al Cosmos. Bajo su influjo, la vida, que era clásicamente

(1) Véase sobre Fichte el reciente libro de Heinz Heimsoeth *Fichte* (*Revista de Occidente*, Madrid), tal vez el único bueno que hasta ahora existe sobre tan difícil filósofo. En qué medida este prurito reformista de lo real sea común a toda época moderna, puede verse en mi ensayo *El ocaso de las revoluciones* de *El tema de nuestro tiempo*. (Véase tomo III de estas *Obras Completas*.)

una *acomodación* del sujeto al universo, se convierte en *reforma* del universo. La posición pasiva queda abolida y existir significa esforzarse. Dondequiera que la pura inspiración germánica sopla germina un principio activista, dinámico, voluntarista. A la física de Descartes, que es inerte geometría, Leibniz agrega la noción de fuerza —*vis*, *impetus*, *conatio*. La realidad no es otra cosa sino afán. Y del seno de Kant, como el fruto revelador de la simiente, va a emerger frenético Fichte sustentando paladinamente que la filosofía no es contemplación, sino *aventura*, *hazaña*, *empresa*— *Tathandlung*.

He aquí lo que yo llamo una filosofía de vikingo. Cuando a lo que es se opone patéticamente lo que debe ser, recelemos siempre que tras éste se oculta un humano, demasiado humano yo «quiero».

FILOSOFÍA PURA

ANEJO A MI FOLLETO «KANT»

He publicado aparte las páginas sobre Kant que en 1924 aparecieron en la *Revista de Occidente*. Estas páginas no son más que una jaculatoria de centenario. No se habla en ellas propiamente de la filosofía de Kant, sino de la relación entre Kant y su filosofía.

Esta manera de tratar una filosofía no hablando de ella misma, sino de su articulación con el hombre que la produjo, no es un capricho ni una curiosidad complementaria. Yo creo que en ello consiste la verdadera sustancia de una historia de la filosofía.

Una idea o sistema de ideas pueden ser consideradas desde dos puntos de vista opuestos: desde dentro o desde fuera. Cuando miramos una doctrina desde su interior, nos encontramos rodeados de ella; es ella nuestro horizonte, estamos solos ella y nosotros, y nuestra faena intelectual sólo puede consistir en comprenderla y juzgar si es verdadera o errónea. Pero una vez que la hemos comprendido, podemos salir de ella al aire libre, y entonces somos ya tres: cada cual, la doctrina y el gran mundo físico e histórico que nos cobija a ambos. Entonces vemos la doctrina por su exterior como un hecho entre otros innumerables , situado en nuestro paisaje histórico. La doctrina es un hecho mental, por tanto, algo que ha acontecido en un hombre. Vista así, la filosofía kantiana aparece como una serie de ideas que le ocurrieron al hombre Kant.

De las ideas, es decir, de aquello que nuestros actos de pensar actualizan, suele decirse que son eternas. Esto es en muchos sentidos un error, pero en algunos un error inocente. Las ideas, en rigor, son intemporales, y la intemporalidad sólo coincide con la eternidad en ser invulnerable al diente del tiempo, máximo roedor.

Su parecido, pues, se parece, a su vez, al que tienen las ostras con los caballos por no subirse a los árboles. Es evidente, sin embargo, que dondequiera nos interese decir que algo no varía con el tiempo y nada más que esto, podemos impunemente confundir lo eterno y lo intemporal. Al hacerlo cometemos un delito de conocimiento —un error—, pero de tal linaje que no existe pena adscrita a él en el código del Universo. Claro es que donde quepa esta sustitución de calidades diferentes sin riesgo alguno, no se trata de una actuación propiamente cognoscitiva, sino de una «operación» intelectual. En la «operación» el intelecto no usa las ideas como órganos de conocer, sino como utensilios privados, que le sirven en su doméstica economía.

La matemática emplea a toda hora estas sustituciones que, en rigor, son confusiones, porque, más que otra ciencia, consiste en mera «operación». No hay, empero, ciencia alguna que en algún momento no deje de pensar *sensu stricto* para ocuparse en simple agitación operatoria. Toda igualdad o identificación basada en pura negación es, como conocimiento, vacía, pero acaso útil a la técnica mental.

Al hacer constar el carácter intemporal de todo idea, subrayamos, no más, la imposibilidad de añadirle inmediatamente como predicado tal o cual fecha. No obstante, esas ideas tan intemporales cobran un cariz de temporalidad al proyectarse en una mente. El acto en que las pensamos va esencialmente anclado en un instante del tiempo, como toda realidad. Ya que no ellas, su presencia y ausencia en la mente humana tienen, pues, una historia. Esta aventura que a algunas ideas sobreviene de pasar por el hombre, plantea el siguiente problema al conocimiento: si ellas existen indiferentes al tiempo, intactas de él, en puro acronismo, ¿por qué en tal tiempo tal hombre descubre tal idea? Se nos impone la imagen inmarcesible de Platón: un mundo sobreceleste, sin transcurso temporal, donde las ideas residen, y otro inframundo, temporal, donde los hombres arrastran su existencia crónica. De pronto, una de esas ideas se filtra desde su trasmundo al nuestro. Evidentemente ha encontrado un poro de formato apropiado para deslizarse en nuestro orbe. Ese poro es la mente de un hombre, es un hombre. La historia de las ideas —expresión incorrecta— investiga el proceso del descendimiento y expulsión de las ideas sobre y de la mente humana. En ella no nos ocupamos *in modo recto* de las ideas— lo que sería sistema y no historia—, ni tampoco de los hombres —lo que sería, sin más, historia, pero no historia de ideas—, sino que estudiamos el modo de con-

tacto entre aquéllas y éstos. Si hasta Kant no se piensan tales ideas, es evidente que entre tales ideas y el hombre Kant existe alguna afinidad. ¿Cuál es ésta? Todo problema es una agresión a nuestro intelecto; por eso, desde siempre, la filosofía le ha dado como atributo cuernos. No cloroformicemos el que ahora se acerca a nosotros, no disminuyamos su violencia agresiva. Las ideas, por lo pronto e inmediatamente, no se parecen nada a los hombres. El teorema de Pitágoras no se parece a Pitágoras. Entre las ideas y la mente no hay más semejanza que la existente entre los objetos de uso y la mano que los toma y maneja. Por consiguiente, aquella afinidad es una gran cuestión, la cuestión que justifica el cultivo de una magnífica disciplina, aun en sus años menores: la historia de la filosofía.

Lo que todavía suele presentarse bajo esta denominación es sólo el espectro de una verdadera historia de la filosofía. ¿Qué acostumbra a ofrecernos? La serie temporal de las doctrinas, la continuidad aparente entre ellas. Los sistemas se suceden como engendrados mágicamente, arcana emanación unos de otros. Asistimos, en efecto, a una sucesión, a un movimiento; pero, como acontece en la cinemática, se nos describe un punto en traslación, pero no se nos dice por qué se mueve, no se nos habla de las fuerzas impulsoras. Toda la historia de la filosofía al uso es, en este sentido, pura cinemática. No se vea en esto censura; con que sea eso no es ya poco. La mera inteligencia de las doctrinas pasadas es cosa que no se había logrado hasta ahora. Puede decirse que ésta es la primera generación que, en verdad, comienza a entender lo que se ha pensado sobre filosofía en el pretérito. La anterior no entendía, y, por lo mismo, inventaba los sistemas.

Pero claro es que en una historia cinemática el nombre de historia va empleado sin su pleno sentido. Esa historia conserva de la auténtica tan sólo algunos momentos abstractos, como son la consideración temporal o sucesiva y la intención de restablecer su continuidad. Pero en ella las ideas caen dentro del regazo de cada tiempo sin que se sepa cómo: no se asiste a su génesis. Vemos lo pensado, pero no la actividad de pensar hirviendo la materia para alquitarar la doctrina. Pasan los dogmas en hierática procesión, sin pisar sobre la tierra, sin peso ni angustias. Es una historia de espectros.

Frente a esa cuasi-historia, yo postulo una historia dinámica en que no se vean sólo las ideas en línea, sino que averigüe cuáles fuerzas históricas efectivas sostienen cada punto de esa línea y lo empujan. Ahora bien, el atributo «histórico» sólo posee su íntegro sentido cuando se refiere a la totalidad de la vida humana.

Toda consideración de la serie temporal de los sistemas que no muestre a éstos emergiendo de la íntegra vida de sus autores es abstracta, y si no se da cuenta de ello, es falsa, Un ademán en esta dirección —y nada más— pretende ser mi folleto sobre Kant.

Cuanto va dicho no implica, ni remotamente, la opinión de que sea la historia del kantismo, y, en general, la consideración histórica de la filosofía, lo que más puede interesarnos. Aunque parezca mentira, acaece que aún no somos dueños plenamente de la ideología kantiana. En la literatura filosófica actual faltan dos libros sobre Kant.

Uno de ellos sería una exposición del kantismo que estuviese a la altura de los tiempos. Que yo sepa, este libro no existe. Kant fue descubierto hacia 1870. Aquella generación hizo un genial esfuerzo para reconstruir el pensamiento kantiano. Eran tiempos de positivismo, que quiere decir no-filosofía. Los neokantianos —Cohen, Riehl, Windelband— eran hombres de su tiempo, de alma positivista. Pero su sensibilidad filosófica les hizo presumir que el positivismo no era filosofía, sino ciencia particular aplicada a temas filosóficos. Por eso buscaron un maestro de filosofía bajo cuya disciplina cupiese reconquistar el nivel propiamente filosófico. Les faltaba ante Kant libertad; era ya faena sobrada conseguir reentenderle. Se nota en los grandes libros de exégesis kantiana aparecidos entonces —y que siguen siendo los libros canónicos sobre el pensador regiomontano— la angustia del esfuerzo para capturar la sutileza kantiana. No llegan nunca a la plenitud de la idea. Pero, además, era para ellos el kantismo, a la par que un hecho histórico, su propia filosofía. Y como eran de alma positivista no podían ver en Kant sino lo que era compatible con su modo de sentir. Este es el inconveniente de que un sistema pretérito se convierta en una doctrina actual. La necesidad presente enturbia la pureza del hecho histórico y la letra histórica traba la ideación libre.

De aquí que en los grandes libros de Cohen y Riehl abunde el kabalismo, la interpretación forzada o arbitraria, y, sobre todo, que se dejen fuera haces enteros de la inspiración kantiana. Así resulta de esos libros completamente incomprensibles cómo después de Kant vinieron los postkantianos y no, desde luego, los neokantianos.

La generación siguiente a estos restauradores de Kant fue discipular, y no hizo otra cosa que mantenerse dentro del perfil trazado por los maestros de 1870. Ahora *a il grido* una tercera generación, que tiene las manos completamente libres frente a la letra kantiana

y además ha pasado por la escuela neokantiana. El *Kant* de estos nuevos es lo que echamos de menos. Tal vez Heimsoeth se decidirá a componerlo: un *Kant* sin neokantismo, es decir, sin limitación positivista, sin angustia, sin detenerse en cuestiones previas y elementales que hace sesenta años eran, en efecto, tremendas; por ejemplo: la evitación de psicologismo, y sobre todo que nos dibuje un Kant del cual puedan salir Fichte y Schelling y Hegel (1).

Pero al lado de este libro yo entreveo otro no menos necesario y de tema completamente distinto. En él no se trataría de fijar el sentido de la letra kantiana, de exponer la ideología que Kant formalmente pensó. Lo que Kant formalmente pensó no es ya para nosotros tema vivo. Ni lo es su criticismo —menos rigoroso que el nuestro—, ni lo es su idealismo, que hoy nos parece enfermo de «subjetivismo». ¿No hay en Kant algo más profundo, original, grave, fértil, que todo eso? Si sólo *eso* fuese, ¿seguiría instalado al fondo de nuestro horizonte como una serranía aún no del todo traspuesta? Porque la situación es, innegablemente, ésta: Todo el mundo —se entiende, todo el mundo que cuenta— no sólo no es kantiano, sino que *cree ser* antikantiano, y, sin embargo, todo el mundo siente que Kant no ha muerto, no es íntegramente un ilustre pasado. ¿Qué hay de actual, de vivo, en Kant? ¿Cómo se puede entender esa situación contradictoria?

Yo respondería —hablando esquemáticamente— de este modo: la doctrina de Kant, los pensamientos formulados en sus libros, no diré que han muerto, para no correr riesgo de practicar asesinato, pero sí que son inactuales. Con esto no se pretende sentenciar que sean en todo o en parte erróneos. No hay duda que trozos enteros de Kant, con pequeñas modificaciones, siguen siendo verdad, por ejemplo, su teoría de la ciencia física. Pero aun eso que es verdad, lo poseemos hoy en forma superior y más rigorosa que la de su letra y aun que la de su concreta intención. En cambio, lo que hay vivo en Kant es su gran problema, el que por vez primera él toca y gracias a él penetra en nuestro horizonte intelectual. Este problema es más hondo que las soluciones kantianas. Kant no lo domina, lo entrevé, lo palpa, lo tropieza. Ahora bien, nosotros nos encontramos casi en la misma situación, es decir, que su problema es el nuestro;

---

(1) El libro tan celebrado de Kroner, *Von Kant zu Hegel*, me parece un gran error, porque adopta la actitud menos aceptable, cual es explicar a Kant desde Hegel, como si Hegel fuese la actualidad. Con ello renuncia a todos los medios que la técnica filosófica presente nos proporciona para aclarar las *Críticas*.

entiéndase bien, es nuestro problema, es lo que vemos delante y no dominamos aún—por eso es lo vivo en Kant. Nada es vivo sino en la medida en que es y sigue siendo problema, y esto vale, no sólo para la vida teorética, sino para todos los demás órdenes. Ensaye el lector realizar el pensamiento de una vida que consistiese en pura dominación y no constase esencialmente de elementos que no dominamos y nos oprimen en torno. Este pensamiento es imposible; por eso la *vita beata* es un delicioso cuadro redondo que el cristianismo propone consciente de su imposibilidad.

¿Cuál es ese problema que palpita en el subsuelo del kantismo? No es fácil de enunciar y dudo mucho que lo perciba quien no se ocupa muy rigorosamente de asuntos filosóficos. Para hallarlo en Kant es preciso desentenderse de la «filosofía» de Kant, como hay que desentenderse de la planta cuando interesa la raíz.

Pero, hablando enérgicamente, ¿puede decirse que hay una «filosofía» de Kant? Los neokantianos han contribuído sobremanera a oscurecer el hecho indiscutible de que los libros de Kant, sus geniales *Críticas*, no contienen la filosofía de Kant. Jamás éste las consideró como expresión de su sistema. Son sólo preparación y «propedéutica», son *praeambula fidei.* Como a los neokantianos les interesaba sólo el criticismo, se obstinaron en cegarse para tan evidente hecho. La verdad es que en las *Críticas* no reside la auténtica filosofía de Kant, por la sencilla razón de que Kant *no llegó a poseer una filosofía.*

Es curiosa la siguiente coincidencia. Los dos filósofos más originales de la humanidad y, a la vez, los dos que han ejercido más radical influencia —Platón y Kant—, no han llegado a poseer una filosofía. No es ello el menor motivo para que hayan sido ambos pensadores tema inagotable de disputas interpretatorias. Tal coincidencia se complica con esta otra: ni Platón ni Kant llegaron a tener una filosofía, porque fueron dos mentes de lento desarrollo y no arribaron a la madurez de su inspiración sino cuando había ya pasado la de sus vidas. De Kant nadie lo ignora. En cambio, el público culto, y aun parte del filosófico, suelen representarse a Platón como una criatura feliz que, en su florida juventud y sin esfuerzo, encuentra un sistema redondo de pensamientos que la exalta, proporcionándole una vida embriagada de confianza y de luz—algo, en suma, parecido a Rafael de Urbino. La verdad es lo contrario. La vida de Platón es una de las cosas más tristes y lamentables y sordamente trágicas que se pueden contar. Ahora resulta que Platón no llegó a poseer jamás la famosa «teoría de las ideas» que desde siempre se le

atribuye. Fueron más bien las «Ideas» quienes le poseyeron a él y lo trajeron y llevaron azacanado toda su vida sin un momento de reposo y claridad doctrinal. Una relativa madurez de su propio descubrimiento no es lograda por Platón hasta después de los sesenta años—aún más tardío que Kant. Puede precisarse este momento en el diálogo *Sophistes*. Y esta madurez consistió en advertir Platón que se había equivocado toda su vida al creer que lo importante es ir de las cosas a la Idea, cuando la verdadera cuestión está en mostrar cómo la Idea reside en las cosas. A esta convicción llega Platón, probablemente, empujado por las subversiones de sus discípulos, sobre todo de Aristóteles. En esa altura de la vida cae en la cuenta de que está todo por hacer, pero ya no tiene tiempo para construir efectivamente su filosofía. Parejamente, se afana Kant en sus últimos años por edificar un sistema. Mas las fuerzas declinan y quedan sólo los fragmentos de su *Opus postumum* (1).

Por eso importaría mucho sumergirse audazmente en Kant y extraer de su fondo la perla rara, su suprema originalidad.

Reduciendo el asunto a su última cifra se trata, a mi juicio, de lo siguiente:

Se dice que la sustancia del pensamiento kantiano es su idealismo trascendental, y se resume éste en la frase textual «que nosotros no conocemos de las cosas sino lo que hemos puesto en ellas». Más técnicamente formula lo mismo Kant diciendo: «Las condiciones de la posibilidad de la experiencia son las mismas que las condiciones de la posibilidad de los objetos de la experiencia.» Cohen, Natorp y los demás neokantianos ortodoxos, reducen esta posición a la tradicional del idealismo para el cual «el ser es pensar».

Y ocurre que la filosofía ha sido y será siempre, ante todo, pregunta por el ser. Pero esta pregunta: ¿qué es el ser?, contiene un equívoco radical. Por un lado significa la pesquisa de *quién* es el ser, de qué género de objetos merecen primariamente ese predicado. La historia de la filosofía, casi íntegramente, desde Tales a Kant, consiste en la serie de respuestas a pregunta tal. Y en solemne procesión vemos pasar los diferentes objetos o algos que han ido tomando sobre sí la unción de ese predicado desde la «humedad» en Tales y la «Idea» en Platón hasta la mónada leibniziana. El idealismo, en todas sus especies, no es sino una de esas respuestas a la misma susodicha pregunta. Siempre que se ha dicho «el Ser es el Pensar», se ha en-

---

(1) Véase *Kants Opus postumum*, crítica y exposición por Erich Adickes. Berlín, 1920.

tendido que el pensar —sea el pensar berkeleyano o realidad psíquica, sea el pensar como objeto ideal o concepto— era el Ente, era la «cosa» propietaria auténticamente del predicado Ser.

Pero la pregunta ¿qué es el Ser?, significa también, no *quién* es el Ser, sino *qué* es el Ser mismo como predicado, sea *quien* quiera el que es o el ente. Para todo el pasado hasta Kant, esto no era cuestión —salvo tal vez los ¡sofistas!—, o, por lo menos, no era cuestión aparte de la otra y previa a ella. Parecía tan indiscutible que ni se reparaba en ello o, mejor, viceversa, no se discutía porque no se vislumbraba. El Ser era lo propio del ente— con lo cual la investigación quedaba disparada sobre éste. Y como el ente era siempre una «cosa» —sea la materia palpable, sea la «cosa» supersutil o idea— el ser significa el carácter fundamental y más abstracto de la «cosa, su «cosidad» o *realitas*, en suma, su *en-sí*. Esta es la noción latente del ser en todo el pretérito hasta Kant: el ensimismamiento del ser. (Para que se me entienda sin dificultad diré que la idea menos posible en todo ese pasado habría sido la afirmación de que ser es un algo relativo, que consiste en una relación subsistente). La reforma de Descartes, con ser tan radical, se detiene aquí y es la única cosa de que no se le ocurre dudar. El ente metódicamente primario es el «yo», pero el ser del yo no es, como ser, diferente del de los cuerpos cuya existencia le parece sospechosa. El «yo» de Descartes *es* también *en sí*.

Pero he aquí que, según Kant, los entes cognoscibles no *son en sí*, sino que consisten en lo que nosotros *ponemos* en ellos. Su ser es nuestro *poner*. Pero, a diferencia de Cartesio, el sujeto que ejecuta la posición no tiene tampoco *ser en sí*. Este *poner* es un poner intelectual, es pensar, y así llegamos a la tradicional fórmula idealista: el ser es pensar.

Mas éste es el punto donde yo quisiera retener la atención del lector, suponiendo que algún lector me haya seguido por tan ásperos vericuetos.

El doble sentido de la pregunta: ¿qué es el ser?, se reproduce en la respuesta: el ser es el pensar. Antes de Kant, esta vieja fórmula significa que no hay más realidad que el pensamiento, pero que el pensamiento es *en sí*, que el pensamiento es la «cosa» en verdad existente. Mas en Kant tiene, por lo menos, otro significado que es el nuevo, el original, el insospechado. Kant —sin darse tal vez cuenta perfecta de ello— ha modificado el sentido de la pregunta ontológica y, en consecuencia, la significación de la respuesta. Kant no quiere decir que las «cosas» del mundo se reducen a la «cosa» pen-

samiento, que los entes sean modos secundarios del ente primario pensamiento —lo que Kant rechaza y que llama «idealismo material». Pero no se trata de los entes, sino de que el *ser* de los entes —cualesquiera que éstos sean, corporales o psíquicos, en tanto que cognoscibles— carece de sentido si no se ve en él algo que a las cosas sobreviene cuando un sujeto pensante entra en relación con ellas. Por lo visto, el sujeto *pone* en el universo el ser; sin sujeto no hay ser. Él, el sujeto por sí o en sí, tampoco tendría ser si él mismo no se lo *pusiera* al conocerse. De este modo se convierte el ser de "cosa" en acto. Pero no se recaiga en lo que precisamente queremos evitar: no se trata de que ahora lo único que *es* (donde *ser=en sí)* resulte un acto, con lo cual no haríamos sino convertir al acto en una cuasi-cosa o quisicosa. No es el acto *quien es*, sino que el acto«produce» el ser, lo pone (1). Dicho en otra forma: *ser* no es ninguna cosa por sí misma ni una determinación que las cosas tengan por su propia condición y solitarias. Es preciso que ante las «cosas» se sitúe un sujeto dotado de pensamiento, un sujeto teorizante para que adquieran la posibilidad de *ser* o no *ser*. Del mismo modo, una cosa no *es igual* a otra si no hay además de ellas un sujeto que las compara. Pues así como la igualdad es una calidad que en las cosas surge como reacción a un acto de comparar y sólo en función de éste tiene sentido, así, generalizando, tendremos que el ser o no ser brota en las cosas al choque con la actividad general teorética. Teoría es acto de un sujeto y es siempre, ante todo, pregunta, y esta pregunta teorética es siempre pregunta por el ser. El comparar es ya una especificación del preguntar.

Este descubrimiento de que el ser sólo tiene sentido como pregunta de un sujeto, sólo podía hacerlo quien ha disociado las dos significaciones del término ser y se ha atrevido a reformar el valor inveterado del concepto ser como él *en-sí*. Ahora resulta todo lo contrario: el ser no es él *en-si*, sino la relación a un sujeto teorizante; es un *para-otro* y, ante todo, un *para-mí*. De aquí que en Kant, por primera vez —salvo los ¡sofistas!—, resulte imposible hablar sobre el ser sin investigar antes cómo es el sujeto cognoscente, ya que éste interviene en la constitución del ser de las «cosas, ya que las «cosas» *son* o *no son* en función de él.

Y, sin embargo, que el *ser* sea pregunta y, porque pregunta,

---

(1) En los últimos años preocupa vivamente a Kant esta noción de *poner* y *ponerse a sí mismo el Yo*, que surge indeliberada en sus *Críticas* y va a ser tan magníficamente cabalgada por Fichte, Schelling y Hegel.

pensamiento, no obligaba lo más mínimo a Kant para adoptar una solución idealista. Esto es, a mi juicio, lo ultravivo en el kantismo, lo que no vieron nuestros maestros neokantianos, ni sé si los pensadores actuales (1). Que el ser no tenga sentido y no pueda significar nada si se abstrae de un sujeto cognoscente, y, por tanto, que el pensar intervenga en el *ser* de las cosas *poniéndolo*, no implica que los entes, que las cosas, al ser o no ser, se conviertan en pensamiento, como dos naranjas no se transforman en algo subjetivo porque su igualdad sólo exista cuando un sujeto las compara. Kant protesta siempre que presume una interpretación idealista, es decir, subjetivista, de sus «objetos de la experiencia», porque según su intención radical, la intervención del pensamiento y, por tanto, del sujeto en el *ser* de las cosas, no traía consigo la absorción de las *cosas* en el pensamiento ni en el sujeto. De hecho, el desarrollo de su ideología le lleva al idealismo subjetivista; pero yo sostengo que el estrato más hondo del kantismo, su núcleo original, se puede libertar perfectamente de esta interpretación.

Subrayo esa raíz de la ideología kantiana como lo más vivo hoy en ella, porque creo que el tema de nuestro tiempo en filosofía coincide con ella. Hasta 1900, la filosofía es subjetivismo, paladino o larvado. Fue preciso curar tal error y conquistar la objetividad, libertarse de las equivocaciones —esto eran en resumen— que nutrían al subjetivismo. Pero ahora que la nueva técnica conceptual permite despreocuparse de tales confusiones, es necesario otorgar al sujeto valientemente todo lo que le corresponde, y reconocer las más urgentes perogrulladas. El caso más crudo de éstas es que el conocimiento, sin vacilación posible, consiste en actividades de un sujeto que es el hombre; por tanto, que el conocimiento es subjetividad de arriba abajo, y que, precisamente por serlo, llega en principio a aprehender la más estricta objetividad. Así, todo concepto o significación concibe o significa algo objetivo (toda idea lo es de algo que no es ella misma), y, no obstante, es innegable que todo concepto o significación existe como pensado por un sujeto, como *elemento de la vida de un hombre*. Resulta, pues, a la vez subjetivo y objetivo. Esta situación resulta paradójica, porque está vista desde un nivel filosófico, que es precisamente el que, a mi juicio, hemos superado. Si en vez de

(1) Hartmann, en su estudio *Más allá del idealismo y del realismo*, se queda, como suele, en formalidades. Está anunciado un libro de Heidegger sobre *Kant y el problema de la metafísica;* espero de él un paso decisivo en la dirección que arriba apunto. En la fecha de entregar estas páginas no ha aparecido aún.

definir sujeto y objeto por mutua negación, aprendemos a entender por sujeto un ente que consiste en estar abierto a lo objetivo; mejor, en salir al objeto, la paradoja desaparece. Porque, viceversa, el ser, lo objetivo, etc., sólo tienen sentido si hay alguien que los busca, que consiste esencialmente en un ir hacia ellos. Ahora bien; este sujeto es la vida humana o el hombre como razón vital. La vida del hombre es en su raíz ocuparse con las cosas del mundo, no consigo mismo. El *moi-même* de Descartes, que sólo se da cuenta de sí, es una abstracción que acaba siendo un error. El *je ne suis qu'une chose qui pense* es falso. Mi pensamiento es una función parcial de «mi vida» que no puede desintegrarse del resto. Pienso, en definitiva, por algún motivo que no es, a su vez, puro pensamiento. *Cogito quia vivo*, porque algo en torno me oprime y preocupa, porque al existir yo no existo sólo yo, sino que «yo soy una cosa que se preocupa de las demás, quiera o no». No hay, pues, un *moi-même* sino en la medida en que hay otras cosas, y no hay otras cosas si no las hay *para* mí. Yo no soy ellas, ellas no son yo (anti-idealismo), pero ni yo *soy* sin ellas, sin mundo, ni ellas *son* o las hay sin mí para quien su ser y el haberlas pueda tener sentido (anti-realismo).

Y he aquí cómo llegamos a una actitud radicalmente liberada de todo «subjetivismo» y que, sin embargo, da de pronto un significado imprevisto a la sentencia más desacreditada de todo el pasado filosófico: la frase de Protágoras «el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que son, de las que no son en cuanto que no son». ¿Por qué ha indignado siempre tanto esta doctrina y esta fórmula? Verdad es que cuando algunos la han hecho suya —como los positivistas y los relativistas— la han desprestigiado gravemente, convirtiéndola en una estolidez. Pero ¿cómo dudar de su evidencia? Debiera haber bastado con meditar un poco sobre lo que es «medida» para que resplandeciese su soberbia verdad. Las cosas por sí no tienen medida, son desmesuradas, no son más ni menos, ni así ni del otro modo, en suma, ni son ni no son. La medida de las cosas, su modo, su ni más ni menos, su así y no de la otra manera, es su *ser*, y este ser implica la intervención del hombre (1).

En esta dirección fuera, en mi entender, fecundo estudiar las entrañas del kantismo. Ello nos daría, frente al Kant que fue, un Kant futuro. ¡Qué fisonomía más distinta de la tradicional nos ofre-

(1) El cardenal Cusano hacía profundos retruécanos derivando *mensura* de *mens*.

cerían estos góticos edificios de las *Críticas!* Porque lo dicho es sólo una ligerísima insinuación sobre un solo punto, bien que decisivo. A éste fuera necesario añadir otro más grave aún, si cabe, y que puede enunciarse así: ¿Qué es, hablando con precisión y lealtad, la «razón práctica», esa razón que, a diferencia de la teorética, es «incondicionada», absoluta, bien que válida sólo para el sujeto como tal y no para las cosas de la ciencia física ni de la metafísica? La razón práctica consiste en que el sujeto (moral) se determina a sí mismo absolutamente. Pero... ¿no es esto «nuestra vida» como tal? Mi vivir consiste en actitudes últimas —no parciales, espectrales, más o menos ficticias, como las actitudes *sensu stricto* teoréticas. *Toda vida es incondicional e incondicionada.* ¿Resultará ahora que bajo la especie de «razón pura» Kant descubre la razón vital? (1).

(1) Sobre todo esto hablo largamente en mi estudio *Sobre la razón vital,* que no tardará en publicarse. Allí espero apuntar por qué y cómo es preciso, a mi juicio, replantear la cuestión del «pensar sintético», otro gigantesco descubrimiento de Kant.

ARTÍCULOS

(1930)

VICISITUDES EN LAS CIENCIAS

Es interesante estudiar la historia de las ciencias bajo la imagen de que cada una de ellas fuese una persona, o, mejor, una serie de personas que se suceden con el tiempo, representando las generaciones. Bajo tal supuesto, aparece cada ciencia comportándose como un individuo, dotada de determinado carácter, reaccionando ante los demás acontecimientos humanos, soberbia y agresiva en unos tiempos, humilde en otros. La vemos, como el héroe de una biografía, atravesar vicisitudes innumerables, gozar de horas triunfantes, sufrir desdenes, ser reina *(regina scientiarum)* o caer en situación anciliar *(ancilla theologiæ* fue la filosofía en la Edad Media). Cada ciencia tiene su individual destino, como si fuese un hombre. Pero lo más curioso que cada historia de las ciencias nos mostraría es que también, como los hombres, a pesar de tener cada una su destino individual, dentro de cada época se comportan en ciertos órdenes con perfecta homogeneidad. Por mucho que los contemporáneos discrepemos unos de otros, nos parecemos en muchas más cosas.

Así, durante el siglo XIX, todas las ciencias ejercitaron el más desaforado imperialismo. Era éste el modo vital que inspiró a toda esa época en todos los órdenes. Y como un pueblo pugnaba por imperar a los demás y un arte a las otras artes y una clase social a las demás, apenas hubo ciencia que no hiciese su campaña imperialista, obstinándose en mandonear a las demás, tal vez reformarlas radicalmente. Durante una temporada todo quiso ser física;

luego todo quiso ser historia; más tarde todo se convirtió en biología; luego todas las ciencias aspiran a ser matemáticas y gozar los beneficios del axiomatismo. Las épocas de imperialismo son sazones de ambición y de envidia; el fuerte se hace ambicioso, y el débil practica esa forma *rentrée* y estrangulada de la ambición que es la envidia. Por muy diferentes que esas dos pasiones humanas sean, se parecen en una cosa: bajo su impulso el hombre no vive absorto y sumido en su propio destino, sino que mira con una pupila a los ajenos. Si soy ambicioso, no me contento con ser lo que soy, sino que siento la urgencia de dominar a los prójimos; vivo, pues, en función de ellos, afanado en ser más que ellos. Al mismo tiempo que vivo mi vida vivo la ajena; es decir, bizqueo. Parejamente, el envidioso vive sufriendo no ser el otro mejor dotado, y es, por tanto, una manera bizca de existir. El siglo XIX fue el gran siglo bizco. Y así, cada ciencia, o para dominar o para envidiar, andaba fuera de sí, preocupada de las otras. La filosofía sentía desdoro por no ser física, y lo mismo la biología. La matemática se avergonzaba de no ser lógica, de no poder constituirse en pura deducción conceptual, sino estar encadenada como un humilde can a la intuición. La teología, ciencia de lo divino, anhelaba con voluptuoso afán ser manejada como las ciencias humanas; quería ser racional y razonable, igual que aquellos misteriosos hijos de Dios que aparecen en el Génesis seducidos por las encantadoras hijas de los hombres. Lo más característico del siglo pasado fue que en él cada cual vivía empeñado en ser otro del que era. Nadie aceptaba su destino. La edad del «fuera de sí».

En los treinta años que han corrido del XX, las ciencias se han comportado de muy otra manera. En muchas ocasiones he hecho notar ya el extraño fenómeno. Sin ponerse de acuerdo; más aún, sin advertirlo las unas y las otras, todas han ido coincidiendo en una resolución opuesta a la que obedecían cincuenta años ha. Consiste ésta sencillamente en que cada ciencia ha decidido no preocuparse de las demás ni para bien ni para mal. Sin propósito de imperar sobre las otras, sin descontento de no poseer la una las ventajas de la otra, cada cual se ha encajado en sí misma y ha aceptado su destino; por lo menos se ha abrazado sin reserva a su propia limitación, a lo que medio siglo antes sentía como su defecto congénito.

Por ejemplo, la física no puede llegar a construir sus objetos por métodos puros, como la matemática; su exactitud no es de orden primario, sino que es sólo exactitud de aproximación; es la inexac-

titud dentro de ciertos límites. La razón de ello está en que entre la física y las cosas que intenta conocer se interpone inevitablemente la necesidad de la medida. El matemático captura su objeto —el espacio, el número—, o con el puro concepto, según unos, o con la intuición, según otros. Pero ambos medios de captura son inmediatos al conocimiento matemático. El triángulo está, según él es, íntegro en la definición axiomática o intuitiva que el matemático da de él. Pero el físico no tiene la realidad de los astros ni de los cambios de la materia inmediatamente en su intuición. Las cosas de la física tienen que ser capturadas con la mensuración. La medida es al físico lo que la intuición (o la axiomática) es al matemático.

Pero la medida es, por su misma esencia, relatividad. No hay medida sin metro, y el metro, como tal, no es una cosa cósmica, no es una realidad, sino una arbitrariedad. Es una cosa humanísima. Cuando Protágoras decía que el hombre es la medida de todas las cosas, decía algo superfetatorio. Porque ser medida es ya ser algo humano. Dios no mide. Porque últimamente ningún ser hace nada que no tenga sentido para él, que no lo haga para algo, que, por tanto, no le sea necesario. El hombre mide las cosas materiales porque no las posee, porque no las tiene en su inteligencia. Tiene que salir de sí para conocerlas. Por sí mismo es indigente, no contiene en su interior mental ni un punto de realidad cósmica. Va en busca de las cosas; pero éstas se le escapan, son incompenetrables con su mente. En vista de que no puede apresar las cosas, se contenta con tomarles las medidas, que son los esquemas y fantasmas de aquéllas. Su mente —*mens*—es medida— *mensura (calembour* del cardenal Cusano). Dios no mide. No hay un dios de las pesas y medidas. Dios es desmesurado *(exuperantissimus)*.

En Galileo, fundador de la física late una contradicción. Por un lado define maravillosamente la nueva ciencia que entre las manos le nace: «Consiste —dice— en medir todo lo que se puede medir y en conseguir que pueda mediarse lo que no se puede medir». (Ejemplo de esto último, el calor. La física del calor consiste en inventar el termómetro). Hoy más que nunca, la física confirma esa definición bautismal de Galileo y se da cuenta de que no es sino *cosmometría*. Mas, por otro lado, Galileo cree que la física es matemática; es decir, que los fenómenos naturales se comportan matemáticamente. En todos ellos intervienen como ingredientes el espacio y el tiempo. Galileo cree a pies juntillas que la espacialidad y la temporalidad de las cosas son el espacio y el tiempo matemáticos, no el espacio y el tiempo métricos.

Ahora bien; ésta es una creencia errónea, y es importante advertir que a esa creencia errónea se debe la instauración de la física. Un ejemplo curioso de la providencialidad del error. El hombre, para acertar, necesita poner todo, hasta su ilustre capacidad de equivocarse. Como el caso es, en verdad, ejemplar, permítaseme exponerlo.

La ciencia física, que comienza en el siglo XVI, no se debe a que ciertos hombres, abandonando los razonamientos puros, la especulación de los filósofos, se resolvieran a observar los hechos —como si los antiguos y medievales, que no tuvieron física, no hubiesen observado concienzudamente la naturaleza y no la hubiesen sometido a experiencias. Ni por un momento se presenta Galileo como el hombre del experimento frente a los escolásticos. Todo lo contrario. Contra su ley de inercia son los escolásticos quienes hacen constar la experiencia. Galileo no puede demostrarla por el experimento. Creer que lo característico de las ciencias físicas es la observación o experiencia, en este vulgar sentido del término, es un padecimiento que hoy sufre sólo algún señor Homais, farmacéutico del rincón provincial.

No la *observación* produjo la física, sino la exigencia de la observación *exacta*. Y exactitud es un vocablo que sólo tiene sentido propio, auténtico, en matemática. Lo nuevo de la *nuova scienza* de Galileo fue la introducción formal de la matemática en la observación, la cuantificación radical de los fenómenos por su radical mensuración; por tanto, la experiencia matemática.

Pero esta aplicación que Galileo hace de las leyes matemáticas a los fenómenos físicos hubiera sido imposible si Galileo no hubiese padecido el prejuicio de que los fenómenos físicos obedecen, sin duda alguna, a las leyes matemáticas; por ejemplo, si no hubiese creído de antemano y previamente a toda experiencia que en la naturaleza hay ángulos rectos y que en un triángulo corporal la suma de sus ángulos es igual a dos rectos. Para la física, la cuestión era averiguar a qué otras leyes especiales obedecían los fenómenos materiales, además de obedecer, esto era para él incuestionable, a las leyes geométricas. Por eso dice: «La verdad está escrita en la naturaleza con letras matemáticas». La física trata de leer las palabras, pero ni siquiera discute el abecedario. Por eso Galileo no se ocupa de hacer experimentos con el fin de demostrar físicamente si hay en la naturaleza ángulos rectos. Quiere ello decir que para la física, hasta hace unos cincuenta años, era una cosa indiscutible y evidente que las leyes geométricas por sí y *a potiori*, son leyes físicas; que los cuer-

pos obedecen dócilmente a aquéllas. La física, pues, comienza no por experimentar, sino, al revés, por no experimentar, por prejuzgar la docilidad geométrica de la materia.

Imagínese ahora que un físico se dijese radicalmente: «Para mí, como físico, no hay más realidad que el resultado de mis medidas». Con ello no haría sino insistir en la voluntad de Galileo; pero, más consecuente que él, caería en la cuenta de que entonces la realidad no coincide con la matemática; mejor dicho, que ninguna matemática rige, da leyes a la realidad. Ninguno de los espacios construídos por las puras geometrías es el espacio real de la física. La inercia no es una ley física, porque supone al cuerpo exento de influjos dinámicos, de variaciones apreciables con la medición y, sin embargo, pretende decir lo que pasará a ese cuerpo. En Galileo, la rectilineidad, que es un carácter puramente matemático, se comporta como una fuerza física, y esto no es menor magia que el afán de moverse circularmente, supuesto en los cuerpos por Aristóteles. La materia no tiene preferencias geométricas.

Actitud tal en un físico indica que por un lado no acepta el imperio de la matemática sobre su ciencia. La declara independiente, autómata. Física es medir. Acepta el físico este destino de mundimensor. Se contenta con él. Se encierra en él. Por otro lado, no pretende que ese destino suyo reobre sobre la matemática; es decir, no niega —como intentó Helmholtz y el positivismo— la independencia métrica de la matemática, no dice que las leyes matemáticas no valgan para sus objetos imaginarios. Al contrario, cuanto más irreal, menos experimental sea la geometría, mejor le sirve para su faena: le sirve para ordenar sus medidas. La realidad *no se* compone de letras matemáticas —tal fue el error de Galileo. Lo que pasa es que el físico usa la matemática como un instrumento más para sistematizar sus observaciones.

Esta es la actitud de Einstein. De lo que resulta que hoy, cuando más matemática y más complicada se emplea en física, es cuando la matemática tiene menos intervención sustantiva por sí en la física. De ser en rigor un principio de la «realidad» física, ha pasado a ser un nuevo instrumento de la «teoría» física, como el nonius y la balanza. No manda, sino que obedece.

La instauración de la física se debe, pues, a un error. Si Galileo hubiese contado con medios métricos más precisos y se hubiera encontrado con que la materia no es euclidiana, la física no hubiese podido nacer, porque el hombre de entonces no contaba con una matemática a la altura de tales precisiones de mensuración. Respe-

temos estas cegueras, que permiten al hombre ver algo. Todo lo que somos positivamente lo somos gracias a alguna limitación. Y este ser limitados, este ser mancos, es lo que se llama destino, vida. Lo que nos falta y nos oprime es lo que nos constituye y nos sostiene. Por tanto, aceptemos el destino.

El Sol, 9 de marzo de 1930.

POR QUE HE ESCRITO «EL HOMBRE A LA DEFENSIVA»

Ya he recibido las primeras andanadas de ataques y de insultos que me dirigen los jóvenes escritores argentinos. Ya puedo, por consecuencia, escribir este artículo. Por otro de Victoria Ocampo, publicado en *La Nación* hace meses, tuve las primeras noticias del enojo que mis ensayos *La Pampa... promesas* y *El hombre a la defensiva*, habían producido. Poco después, una página de *Caras y Caretas*, firmada por el señor Alberti, me confirmaba el hecho. Ambos escritores se adelantaban, generosos, a mi defensa y destacaban argumentos para aminorar la hostilidad contra mí germinante. Yo agradezco de corazón a ambos espontáneos paladines la efusión de su defensa, pero han de permitirme añadir que no era necesaria. Nadie que conozca aún vagamente la Argentina, puede dudar un momento de que al escribir yo aquellos ensayos sabía que iba a condensar sobre mi cabeza todas las electricidades del iracundo denuesto. Pero si nadie puede dudar de que presumía esa violenta repercusión, nadie puede dudar que había en mí la resolución de concitarla. Ninguna fuerza externa me obligaba a pensar, manuscribir y publicar aquellos ideogramas. Si todo ello lo hice libérrimamente, claro es que asumía, libérrimamente también, sus enojosas consecuencias. Sobre esto conviene que no exista la más leve incertidumbre.

Entonces, ¿es que yo quería, con franco albedrío, ver funcionar a mi costa la procacidad habitual de esa juventud literaria? A decir verdad, no tenía empeño alguno en ello, pero, por fuerza, había de quererlo *también*, ya que era imprescindible si quería publicar *El hombre a la defensiva*. Quien no sea, por completo, pueril, al querer la causa quiere conjuntamente la variada prole de sus efectos. Todo

se retrotrae, pues, al hecho rotundo de que yo he tenido la inquebrantable voluntad de escribir aquellas páginas. ¿Por qué la he tenido? La intención de insinuarlo engendra las líneas siguientes, donde el lector hallará todo menos arrepentimiento.

Es seguro que no pocas personas de la Argentina se habrán dicho al leer mi último *Espectador:* «Por dos veces hemos recibido a este señor en nuestro país con exuberante amabilidad. ¿Es admisible que este señor pague aquellas atenciones diciendo de nosotros cosas que en parte son sobremanera desagradables?» Yo acepto que el asunto se plantee así, sólo que necesito intensificarlo hasta un grado superlativo.

No se trata sólo de que la Argentina me haya recibido con reiterada amabilidad. Esta es una expresión tibia, frívola y oficial. Se trata de mucho más.

En una comida que la revista *Nosotros* organizó en mi obsequio durante mi última permanencia en Buenos Aires, tomó la palabra el Dr. Alejandro Korn y dijo que en algún capítulo de la historia argentina habría, tal vez, que citar mi nombre. Sus palabras fueron, en rigor, mucho más taxativas, pero yo las traduzco al modo dubitativo y condicional, con el fin de no complicar en mis peligrosas andanzas a un hombre a quien quiero, estimo y respeto tanto como a Korn. Las traigo, no obstante, a mención para poder añadir que si ellas son posiblemente, dubitativamente, condicionalmente verdad, lo es con verdad radical, indubitable y categórica que no podría escribirse mi biografía —dado que ella tuviese algún interés— sin dedicar algunos capítulos centrales a la Argentina. Es decir, que yo debo, ni más ni menos, toda una porción de mi vida —situación, emociones, hondas experiencias, pensamientos— a ese país. Así, absolutamente así. La vida, que es siempre de alguien, es para ese alguien lo absoluto. Todo lo demás que exista llega al través de su vida dentro de su vida. Así yo no tengo en el universo y del universo más que mi vida y resulta que una parte muy importante de ella se debe a la Argentina. Se trata, pues, no de deber atenciones a ese país como a tantos otros transeúntes acontecerá, sino de algo fabulosamente más grave: se trata de que debo una parte sustancial de mí mismo, de mi vida, a la Argentina. Y esto son ya palabras gruesas. Y mi vida, que a los demás no tiene por qué interesar, a mí me interesa enormemente. Tanto, que es lo único que me interesa del universo. A cada cual, si se analiza y entiende lo que digo, le acontece lo propio —porque su vida, repito, es lo único que tiene del universo, porque su vida es, en verdad, el universo.

Quiere decirse, pues, que yo tengo una deuda enorme con ese país. Y esto no son palabras, temblor de aire, caligrafía. No es que yo *diga* que tengo esa deuda, sino que la *tengo*, dígalo o no; la tengo a ella, no a su enunciación; la tengo y sostengo sobre mi existencia efectiva y no verbal, la llevo y la arrastro con sucesivos crecimientos desde que hace catorce años, escritor español desconocido, entré por la boca bicorne del puerto bonaerense.

Es notorio que yo he alardeado durante un decenio de ese gravamen. En una revista de esa capital leí hace unos meses una entrevista con el conde de Keyserling, donde este amigo mío e incalculable conde hacía constar que el único europeo que hablaba con fervor de la Argentina era yo. Apuntemos la exageración del exclusivismo y queda una pura verdad.

Dígaseme ahora si puedo aceptar que se plantee el asunto de mi saldo de deuda con la Argentina mediante expresión tan tibia, frívola y oficial como la antedicha. No: yo debo completamente en serio y he de pagar no menos en serio. Ya he empezado. Las páginas irritantes del séptimo *Espectador* son las primeras monedas.

La forma del pago no podía para mí ser dudosa. Tenía que ser homogénea a la deuda. Y si la Argentina ha contribuído a hacer mi vida, yo tengo que contribuir, bien que en la cuantía mínima posible a un escritor, a hacer la vida de la Argentina.

¿Sería contribuir a hacer la vida de la Argentina verbalizar elogios sobre ese país que a nadie interesarían ni a nadie convencerían? Pero aun en el caso de que interesasen y convenciesen, eso no sería hacer la vida argentina, sino, a lo sumo, hacer la opinión de los demás sobre ésta. Y resultado tal me parece demasiado inoperante. Lo decisivo es lo que seamos, no lo que opinen los demás. Una vida bien metida en un auténtico destino no vive de la benevolencia crítica de los prójimos.

Pero además, quien conozca la Argentina actual sabe que nada puede hacerle tanto daño como alabarla, como interesarla en la opinión ajena sobre ella, antes bien, es preciso empujarla hacia sí misma, recluirla en su inexorable ser. Esto se propone *El hombre a la defensiva*.

En él se dice que es la Argentina «el pueblo con resortes históricos más fuertes que hoy existe». Esto no se dice por decir: se dice dos veces y con letra especial para que conste. Lo cual indica que yo tengo muchas cosas laudatorias que decir sobre la Argentina—por lo visto las que propago por Europa, según Keyserling. Y esas cosas son, en parte, óptimas como esa frase indica. Yo podría, pues,

con entera sinceridad de escritor y siguiendo mi ininterrumpido uso de no escribir sino lo que creo hasta la raíz de mí mismo, haber magnificado ante el público europeo esa nación irritable. Es más, nadie que siga mi obra intelectual dudará de que tras esa frase sobre los resortes históricos de la Argentina, se ocultan teorías sobre lo social y lo histórico que piafan en puras ganas de expresarse. Mas yo las he reprimido y de todo ello enuncio sólo ese teorema sobre la vitalidad histórica de la Argentina, teorema que formulado en seco me compromete evidentemente ante mis lectores europeos, los cuales verán en él una paradoja y una arbitrariedad.

Cada cual se maneja con el aparato de su conciencia. La mía me invitaba a detener la alabanza a la Argentina. ¿Se quería que con loas pagase yo mi deuda? ¿Que mi pago consistiera en hacer algo que la Argentina... me agradeciese? ¿Que pagase a mi acreedor haciéndole deudor mío? ¿Que rescatase las antiguas «atenciones» dando motivo a otras nuevas?

Todo eso me parece ridículo, *petit bourgeois*, extemporáneo y repugnante. Pero, además, no es cuestión de que me parezca a mí bien o mal. Si para devolver a la Argentina el beneficio de su intromisión en mi vida yo tenía que colaborar en la suya y entrometerme en ella, el asunto quedaba fuera del área de mi elección. Todo vivir, individual o colectivo, es un hacer; más precisamente, un hacerse. De aquí que la vida se presente siempre, en su más íntimo y radical aspecto, como una tarea. Y si la conciencia no anda turbia, vemos con indomable evidencia el plano de esa tarea y en él el lugar y la porción de esfuerzo que nos corresponde. No hay más que una manera de colaborar en la vida de otro: arrimar resueltamente el hombro allí donde uno ve que hace falta.

Ahora bien: *yo he visto que hoy el problema más sustantivo de la existencia argentina es su reforma moral.* Me irrita este vocablo «moral». Me irrita porque en su uso y abuso tradicionales se entiende por moral no sé bien qué añadido de ornamento puesto a la vida y ser de un hombre o de un pueblo. Por eso yo prefiero que el lector lo entienda por lo que significa, no en la contraposición *moral-inmoral*, sino en el sentido que adquiere cuando de alguien se dice que está *desmoralizado*. Entonces se advierte que la moral no es una *performance* suplementaria y lujosa que el hombre añade a su ser para obtener un premio, sino que es el ser mismo del hombre cuando está en su propio quicio y vital eficiencia. Un hombre desmoralizado es simplemente un hombre que no está en posesión de sí mismo, que está fuera de su radical autenticidad y por ello no vive su vida

y por ello no crea ni fecunda ni hinche su destino. Para mí la moral no es lo que el hombre *debe ser*, pero por lo visto puede prescindir de ser, sino que es simplemente el ser inexorable de cada hombre, de cada pueblo. Por eso, desde siempre y una vez más en mis conferencias últimas de Buenos Aires, cuando anunciaba yo un posible curso de Ética —que ya no sé bien si haré— proclamaba como imperativo fundamental de la mía el grito del viejo Píndaro: *guenoio hos eisi—llega a ser el que eres.*

En este sentido, el hombre argentino está desmoralizado, y lo está en un momento grave de su historia nacional, cuando —después de dos generaciones en que ha vivido de fuera— tiene que volver a vivir de su propia sustancia en todos los órdenes: económico, político, intelectual. Tal es mi convicción madurada calladamente durante muchos años y que no es fácil hagan vacilar lo más mínimo las diatribas, insolencias y chistes de esos jóvenes intelectuales argentinos que emplean en gesticulaciones narcisistas su tiempo, en vez de arrimar el hombro, como yo, sin posturas, sin «maneras», a la tarea de hacer una nación que, por fortuna no merecida de ellos, puede ser una formidable nación. ¿Saben esos jóvenes que emplean sus plumas más que para escribir —para esa soberana labor de crear que es el escribir— tan sólo, como el pavo real, para hacer la rueda—saben esos jóvenes lo que es nacer en un pueblo que *puede ser una gran nación?* ¿Saben que hay muy pocos pueblos que puedan serlo?

Yo no podía elegir mi tarea. No he hecho más que aceptarla y comenzar a cumplirla. Es preciso llamar al argentino al fondo auténtico de sí mismo, retraerle a la disciplina rigorosa de ser sí mismo, de sumirse en el duro quehacer propuesto por su individual destino. Sólo así podrá modificarse la moral colectiva, el tipo de valores preferidos, el *standard* de virtudes y modos de ser que, prestigiados, informen con fértil automatismo la existencia argentina.

Un primer empujón hacia esto significan mis páginas del *Espectador*. Son drásticas, son enojosas, son antipáticas. Pero dudo mucho que pueda conseguirse en otra forma esa llamada a fondo. Otra cosa serían unas páginas lindas para ser leídas, que atrajesen un aplauso hacia su autor. Pero no se trataba de una obra literaria —*El hombre a la defensiva* está mal escrito—, sino de una obra operante, que actuase inclusive sobre el que más hostil fuese a ella. Podrá haber en mi ensayo cuantos errores de detalle quieran encontrarse, pero su sustancia —el planteamiento de su propia intimidad como problema para el argentino— no puede borrarse ni sofisticarse: está ahí, operando ya como un alcaloide sobre el alma argentina, inclu-

yendo la de los jóvenes literatos que me dedican el homenaje de un insulto.

Por lo mismo, no debo exagerar las proporciones de mi sacrificio. La convicción de haber intentado lo que mi destino me proponía me hace automáticamente impermeable a todos los denuestos, y me anestesia por anticipado para todas las vulneraciones.

Ahora vendrán aquéllos y éstas. Pero luego, andando no mucho tiempo, grupos de otros jóvenes de vida más auténtica —en alguna Universidad, en la misma sociedad patricia de la Argentina— pensarán de otro modo. Y yo he escrito esas páginas, con muchas más que a su hora verán la luz, para que acontezca primero lo uno y luego lo otro. Beethoven tituló una de sus sonatas: *Hacia la alegría por el dolor*. Yo podía haber titulado estas páginas mías: *Hacia la gratitud por el insulto*.

La Nación, de Buenos Aires, 13 de abril de 1930.

NO SER HOMBRE DE PARTIDO

I

¿QUIÉN ES USTED?

UNA de las cosas que más indigna a ciertas gentes es que una persona no se adscriba al partido que ellas forman ni tampoco al de sus enemigos, sino que tome una actitud trascendente de ambos, irreductible a ninguno de ellos. A eso se llama colocarse *au dessus de la mêlée* y para esas gentes nada hay más intolerable. Yo creo, por el contrario, que esa exigencia de que todos los hombres sean partidistas es uno de los morbos más bajos, más ruines y más ridículos de nuestro tiempo. Por fortuna, comienza ya a ser arcaica, extemporánea y se va convirtiendo en vana gesticulación. Crece, en cambio, el número de personas que consideran esa exigencia, además de tonta, profundamente inmoral, y que siguen con fervor esta otra norma: «No ser hombre de partido».

Es innegable, sin embargo, que el imperativo del partidismo gozó en los últimos veinte años de gran influjo, hasta el punto de caracterizar ese período que incluye a la hora presente. Era y es un grueso síntoma del tiempo que merece un detenido análisis. Lo que sigue no pretende ser éste y se reduce a destacar algunos de sus ingredientes.

Antes de examinar una doctrina conviene fijarse bien en quien la emite y sustenta. Ello nos ahorra, a veces, buena porción del trabajo. Así en este caso. Los que se irritan contra quienes, según ellos, se colocan *au dessus de la mêlée*, son gentes siempre de una misma vitola. Por lo pronto no son nunca los que pensaron originariamente la idea en torno a la cual se formó el partido y que provocó la *mêlée*. No son, pues, gentes que hayan, por sí mismas, pensado nunca en nada. Se han encontrado con un partido hecho que pasaba delante

de ellos y lo han tomado como se toma un autobús. Lo han tomado a fin de no caminar con la fatiga de sus propias piernas. Lo han tomado para descansar de sí mismas. Porque hay gente cansada de sí misma desde que nace. No se vaya a creer que este cansancio es un detalle accidental. El hombre nativamente hastiado de sí mismo es un tipo categórico de humanidad. Ese hastío es el centro mismo de su ser y todo lo demás que hace lo hace en virtud de la necesidad de huir de sí a que ese cansancio le obliga.

Se preguntará de dónde, a su vez, provienen ese extraño hastío y fuga de sí. La pregunta es pavorosa para hecha así, en medio de un artículo. Responderla supondría resumir todo un sistema de psicología, de metafísica—y no es posible intentarlo aquí. Ensayemos en pocas palabras dibujar un escorzo mínimo de la cuestión.

Si yo preguntase con urgencia y rigor al que me lee: ¿quién es usted? —¿quién es ese a quien al hablar llama usted mismo «yo» y que tiene además un nombre civil?—, la respuesta más próxima sería ésta: yo soy mi cuerpo y mi «alma», psique, conciencia o como se lo quiera denominar. Pero yo le haría advertir que su cuerpo y su alma son cosas con que él se ha encontrado al encontrarse viviendo. Se ha encontrado con un cuerpo fuerte o débil, rápido o cojo, se ha encontrado con que no tiene buena memoria de palabras, pero sí buena memoria de fechas, con que le es fácil el razonamiento matemático, pero, en cambio, con que no puede fiarse de su «fuerza de voluntad». Esto revela que cuerpo y alma son medios —mejores o peores— con que ese a quien llama «yo» se ha encontrado para vivir, medios que son para esta su vida los más inmediatos e importantes, los más «suyos», pero, en definitiva, medios al igual que su traje, que una rica herencia, que la tierra donde habita, que la sociedad en que se mueve. Su cuerpo, su alma, su fortuna, su tierra, su nación, son todas cosas, en algún sentido, suyas, y, por lo mismo, no son él. ¿Quién es, pues, él? Él es el que tiene que vivir con todo eso. Decir que somos materia o espíritu es expresar mitos, a lo sumo hipótesis plausibles, pero nada más. Hay que aprender a libertarse de la idea tradicional que nos arrastra a hacer consistir siempre la realidad en alguna cosa, sea corporal o sea mental. El «yo» de que habla el lector en casi todas sus frases, ni es materia ni es espíritu. Es algo previo a todas esas respuestas «teóricas», es sencillamente el que tiene que vivir una cierta vida. Nótese, una cierta vida. No una vida cualquiera, sino, por el contrario, una vida estrictamente determinada. Así, por ejemplo, el lector es el que sólo sería capaz de amar una mujer que tuviese tales y tales calidades. Es inútil que el con-

torno le presente figuras sustitutivas y que él ponga su mejor voluntad para enamorarse: si aquella mujer peculiarísima no aparece en su horizonte, el lector habrá fracasado en una de las grandes dimensiones vitales. Parejamente: el lector es el que tiene que ser hombre de mundo. Pero ha nacido en una familia humilde, sin medios de fortuna, no ha tenido suerte en sus negocios y posee un talle sobremanera desgarbado. El lector no podrá entonces llegar a vivir su vida. Su «yo», el que él es, no llegará a realizarse, pero esto no quita que él siga siendo eso, el que tiene que ser hombre de mundo. Somos el que somos indeleblemente y sólo podemos ser ese único personaje que somos. Si el mundo en torno —incluyendo nuestro cuerpo y nuestra alma— no nos permite realizarlo en la existencia, tanto peor para nosotros. Pero es vano pretender modificar ese que somos. Si en vez de ser nuestro auténtico yo fuese sólo algo nuestro —como el traje, el cuerpo, el talento, la memoria, la voluntad—, podríamos intentar corregirlo, cambiarlo, prescindir de él, sustituirlo. Pero ahí está, es nuestro ser mismo, es el que, queramos o no, tenemos que ser. Se dirá que entonces nuestra vida tiene una condición trágica, puesto que, a lo mejor, no podemos en ella ser el que inexorablemente somos. En efecto, así acontece. La vida es constitutivamente un drama, porque es siempre la lucha frenética por conseguir ser de hecho el que somos en proyecto.

El «yo» del lector es, por lo pronto, un proyecto de vida. Pero no se trata de un proyecto ideado por él, preferido libremente. Este proyecto se lo encuentra ya formado al encontrarse viviendo. Los antiguos usaban confusamente de un término cuyo verdadero significado coincide con ese que he llamado proyecto vital: hablaban del Destino y creían que consistía en las cosas que a una persona le pasan. Pronto se advierte que una misma aventura puede acontecer a dos hombres y, sin embargo, tener en la vida de uno y otro valores distintos y hasta opuestos, ser para uno una delicia y para el otro un desastre. Lo que nos pasa, pues, depende para sus efectos vitales que es lo decisivo, de quien seamos cada uno. Nuestro ser radical, el proyecto de existencia en que consistimos, califica y da uno y otro valor a cuanto nos rodea. De donde resulta que el verdadero Destino es nuestro ser mismo. Lo que fundamentalmente nos pasa es ser el que somos.

Somos nuestro Destino, somos proyecto irremediable de una cierta existencia. En cada instante de la vida notamos si su realidad coincide o no con nuestro proyecto, y todo lo que hacemos lo hacemos para darle cumplimiento. Porque así como ese proyecto que

somos no consiste en un plan libérrimamente dibujado por nuestra fantasía, tampoco se halla ahí, como éste, atenido a nuestro buen deseo de cumplirlo o no. Lejos de esto, es un proyecto que por sí mismo se proyecta sobre nuestra vida, que la oprime rigorosamente porque impone su ejecución. Por eso decía yo antes: el lector es el que *tiene* que vivir una cierta vida.

Pero la vida no es sólo nuestro «yo», sino que es también el mundo en que ese yo tiene que realizarse. El proyecto es un programa de actuación en el mundo y tropieza, por lo tanto, con lo que éste sea. Más o menos, siempre hallará dificultades. Y aquí aparece la otra dimensión de nuestro yo. ¿Aceptamos ese proyecto que somos no obstante las dificultades que se oponen a su ejecución? O, por el contrario, ¿decidimos en éste, en el otro caso, traicionar al que tenemos que ser, renunciando a soportar los enojos que nos traiga? Es decir, que si somos un proyecto vital, somos también, inseparablemente, el que decide o no su aceptación. Esta decisión es previa a todo acto de voluntad. Hay quien inequívocamente acepta su destino, su ser, pero se encuentra mal dotado de voluntad. Yo decido no fumar porque perjudica mi salud y estorba mi trabajo, que es mi destino. Mi decisión es plena y auténtica. Sin embargo, sigo fumando porque mi voluntad es débil. Nuestro idioma habla muy agudamente del hombre «decidido», que es cosa muy distinta del hombre dotado con fuerte voluntad. El «decidido» es el que está, desde luego e íntegramente, puesto a su destino, que lo ha aceptado, que desde siempre y para siempre está encajado en él. Hállase, pues, por completo al servicio de aquel que tiene que ser.

Imagínese ahora el tipo de hombre opuesto a éste. Al primer choque de su «yo» con el mundo sintió que no era capaz de ser fiel a aquél, de comportarse en cada situación vital según su proyecto íntimo le demandaba. No se ha resuelto a sufrir por su destino y se habitúa a abandonarlo. A veces es un hombre capaz de sufrir grandes penalidades por satisfacer un apetito de su cuerpo o de su alma —por ejemplo, lujuria o ambición—, pero es específicamente incapaz de esa forma mucho más radical de sufrimiento que es padecer por su Destino. Como la vida es siempre drama, también lo es, y más horrible, la de este hombre. Porque quien renuncia a ser el que tiene que ser, ya se ha matado en vida, es el suicida en pie. Su existencia consistirá en una perpetua fuga de la única realidad auténtica que podía ser. Nada de lo que hace lo hace directamente por sincera inspiración de su programa vital, sino, al revés, cuanto haga lo hará

para compensar con actos adjetivos, puramente tácticos, mecánicos y vacíos, la falta de un destino auténtico.

Toda maldad viene de una radical: no encajarse en el propio sino. De aquí que no haya maldad creadora. Todo acto perverso es un fenómeno de compensación que busca el ser incapaz de crear un acto espontáneo, auténtico, que brota de su Destino. El adagio popular dice que una mentira hace ciento. La mentira es un ejemplo particular de acción en que el hombre abandona su verdadero ser. Toda verdad del hablar supone la verdad del pensar. Pero no hay verdad en nuestro pensar si no hay una verdad anterior a uno, la verdad de ser, de ser el que auténticamente se es. Y, quien miente en su mismo ser sólo puede sostenerse en la existencia fingiendo un universo falso.

Nietzsche y Scheler han estudiado en el resentimiento otro de esos que llamo fenómenos compensatorios. Pero las formas de éstos son innumerables. Ahora vamos a ver en el «partidismo» un caso más de compensación.

La Nación, de Buenos Aires, 15 de mayo de 1930.

II

PARTIDISMO E IDEOLOGÍA

Muchas veces he hecho notar que la ignorancia de la historia padecida por el hombre culto de ahora es una de las más grandes desdichas que aquejan a nuestro tiempo. Son innumerables los motivos que obligan a pensar así. Entre ellos, he aquí el que nos importa en este momento. La vida tiene siempre un pasado inmediato, que encuentra en sí misma bajo la especie de recuerdo y que no necesita averiguar por medio de la historia. Así hoy encontramos en nosotros, como fondo de pretérito sobre el cual emerge nuestra vida, el famoso siglo XIX. Ahora bien: ese pasado inmediato, único que tenemos sin un esfuerzo especial, tiende naturalmente a significar para nosotros todo el pasado. Lo que en él hubo y aconteció parecerá lo que ha habido y ha acontecido siempre. Esto es un error de óptica siempre funesto, porque no hay ningún siglo que pueda

pretender asumir la representación adecuada de todos los demás. Pero en nuestro caso, la ilusión visual es funestísima. Porque unos siglos son más normales que otros, o, si se prefiere, menos anormales. Mas el siglo XIX ha sido superlativamente anormal, uno de los grandes siglos críticos en el destino humano, sea dicho en su honor y en su vituperio. En él germina buena parte de nuestras manías y desmesuramientos. De aquí que necesitemos curar nuestro error visual pidiendo a la historia que nos salve de la falsa normalidad propuesta a nuestros ojos por esa centuria.

Esto aparece muy claro en el asunto del «partidismo». Es falso que la existencia de partidos como tales haya sido normal entre los hombres. Más o menos, habrán existido siempre grupos combatientes; pero esto no quiere decir que fuesen «partidos». Tal individuo formula y proclama un deseo latente en otros muchos; éstos se agrupan en torno de aquél y se inicia una lucha con el resto de la sociedad para obtener la satisfacción de aquel deseo. La lucha lleva a la victoria o a la derrota. Una y otra tienen el mismo efecto: disuelven el grupo combatiente, y con él, el grupo contrincante. Suprimidos ambos, la lucha se desvanece también y la sociedad retorna a la convivencia pacífica y unitaria. A nadie se le ocurre perpetuar los grupos hostiles ni el temple mismo de hostilidad después de la victoria o la derrota.

La existencia de los «partidos» en el sentido contemporáneo de la palabra supone una interpretación de la vida social muy distinta de la que llevó a esas transitorias agrupaciones de combate. Si en éstas lo sustancial era el deseo, sinceramente sentido, de obtener tal o cual ventaja, y sólo en vista de él se agrupaban los hombres y luchaban, en el «partido» lo sustancial es el «partido» mismo. Se quiere que la sociedad esté normalmente escindida en grupos, haya o no pretexto para ello. Cuando no lo hay, se inventa. Es preciso nutrir al partido refrescando su programa bélico. Se considera que la lucha es la forma esencial de la convivencia entre hombres.

Cualesquiera sean los antecedentes y gérmenes de ella (1), parece cierto que hasta el siglo XIX no surge la idea de que la historia está constituída por una lucha perenne. Tal vez Guizot es el primer pensador que habla formalmente de la lucha de clases como motor radical del proceso histórico. Hasta entonces había parecido ésta una anormalidad, tan frecuente como lamentable, pero siempre algo adventicio y en modo alguno consustancial con la convivencia

(1) Por ejemplo, en Juan Bautista Vico.

humana. La contienda permanente tenía lugar sólo entre sociedades separadas —ciudades, pueblos, Estados—, y era, por lo mismo, síntoma de insociabilidad. Para el griego y el romano la sociedad se presenta bajo la especie de ciudad, y la ciudad, bajo la especie de ayuntamiento entre antiguos enemigos, de acuerdo para vivir juntos en paz y unitariamente (el *synoikismós*). De aquí que para ellos el prototipo de la anormalidad civil era precisamente la lucha civil.

Sin duda, la lucha intestina es un hecho frecuentísimo a lo largo del pasado humano. Por lo mismo sorprende ver la diferente reacción ante él de unas y otras épocas. Las anteriores lo interpretaban como una desdicha y, *en consecuencia*, como algo anómalo y accidental. El siglo XIX, por el contrario, alardea de no hacerse ilusiones, de tomar la realidad según ella es. Pero esto lo lleva primero a un prurito pesimista. Del accidente desdichado hará la sustancia misma. La sociedad será en su propia esencia lucha y nada más que lucha. Convivir es pelear—franca o artificiosamente. Parejamente, los psicólogos de entonces intentaban convencernos de que la percepción del mundo exterior consistía en una alucinación consuetudinaria. En vista de que a menudo erramos, consideraban la verdad como un error habitual. Y así en todo.

A este pesimismo en la concepción de la realidad siguió un cinismo singular en la moral. Puesto que la vida social es constitutivamente lucha —se dijo—, dediquémonos todos de manera concienzuda a luchar. Neguemos el derecho de hacer otra cosa. Y como la lucha necesita de grupos beligerantes, hagamos de éstos la forma sustantiva de existencia humana. Lo más importante del mundo será el partido, la organización sobreindividual para el combate. Los individuos no interesan, porque mueren, y es preciso perpetuar los partidos. Todo hombre será miembro de algún partido, y sus ideas y sentimientos serán partidistas. Nada de ajustarse a la verdad, al buen sentido, a lo justo y a lo oportuno. No hay una verdad ni una justicia; hay sólo lo que al partido convenga, y ésa será la verdad y la justicia—se entiende que habrá otras tantas cuantos partidos haya.

El marxismo es la teorización de este partidismo cínico. Como todo cinismo, se reduce a cambiar el signo del vicio que se padece y proclamarlo como virtud. La operación no fue hecha arbitraria y ligeramente por Marx. Toda la marcha de las ideas desde el siglo XVIII preparaba la posibilidad que Marx genialmente aprovechó. El racionalismo de aquella centuria no concebía más que una verdad

esquemática, sin evolución ni modulación. De aquí que no pudiese explicar cómo en la historia habían existido modos de pensar incoincidentes con el suyo. Las religiones, las formas del derecho antiguas, etc., sólo se comprendían como imposturas, esto es, como falsificaciones deliberadas que el interés inspiró a algunos hombres. Bajo esta idea de que el pensar opuesto al nuestro es una falsificación, se inician las luchas políticas de la época contemporánea. Napoleón creó el vocablo para denominar ese pensar falso cuando llamó a sus enemigos, despectivamente, *ideólogos*. Desde entonces una *ideología* significó el conjunto de ideas inventadas por un grupo de hombres para ocultar bajo ellas sus intereses, disfrazando éstos con imágenes nobles y perfectos razonamientos. La filosofía romántica se apodera de este término y le quita su mal sentido. Al mostrar cómo la razón, sin perder su última unidad, vive evolutivamente, toma diferentes aspectos en épocas y pueblos, justifica la pluralidad de opiniones. Cada «espíritu popular» —*Volksgeist*— posee una ideología propia inexorable e inalienable. Entonces interviene Carlos Marx y funde ambos sentidos del vocablo *ideología*, el peyorativo y el óptimo. La historia es lucha, y especialmente lucha de clases económicas. Cada clase piensa el mundo según la inspiración de su interés. Mientras combate por el predominio, su interés es la verdad; pero cuando triunfa, su interés es defensivo, y sus ideas reflejan sólo el *statu quo* de la infraestructura económica. En uno y otro caso, el hombre no es libre en sus opiniones sobre la realidad; antes al contrario, sus opiniones dependen de cuál sea su realidad social. Hay una «verdad burguesa» que, claro está, no es verdad, sino que es sólo la ideología de esa clase. Una *ideología* es, pues, la falsificación de la verdad que el hombre comete no deliberadamente (no como impostura), sino inexorablemente, por estar adscrito a una clase. La fórmula de Marx es ésta: «No es la mentalidad de los hombres quien determina su realidad, sino su realidad social quien determina su mentalidad.» *(Crítica de la economía política)*. Toda opinión nace afectada del lugar público desde el cual ha sido pensada —desde abajo o desde arriba. O lo que es igual: toda idea es partidista. Consecuencia: puesto que esto es así, seamos lo más partidistas que podamos (1).

Como se ve, el pensamiento de Marx es en este punto uno entre innumerables brotes del relativismo diecinuevesco y arrastra todos los inconvenientes anejos a éste. El descubrimiento de las ideologías

(1) Véase Karl Mannheim: *Ideologie und Utopie*.

de clase es de primera importancia si se le reduce a los términos dentro de los cuales tiene un sentido serio; a saber: si en la ideología de clase se ve únicamente un hecho empírico, la tendencia frecuente en muchos hombres a dejarse influir en sus ideas por sus intereses. Pero en Marx tiene un carácter absoluto y metafísico, que es, a todas luces, exorbitante y falso. Marx no puede probar ni que todo individuo coincida con el temperamento de su clase, ni que fatalmente queden supeditados a ésta sus pensamientos. Más o menos frecuente que el hecho de esta supeditación, pero al fin y al cabo tan hecho como ella, es la existencia de hombres que pugnan por liberar su ideación de su estado económico y que a veces lo consiguen. Ejemplo: Carlos Marx.

La gran porción de verdad que hay en el materialismo histórico ha arrancado muchas máscaras, ha desnudado muchas caras de «idealistas». Pero él mismo, confiéselo o no, aspira a ser la verdad pura. Por una necesidad inexorable, la raíz del ser humano aspira a no ser partidista, y cuando se queda solo consigo, le angustia su partidismo.

La Nación, de Buenos Aires, 15 de mayo de 1930.

LA MORAL DEL AUTOMÓVIL EN ESPAÑA

Al acrecer los aranceles para la entrada de automóviles y sus accesorios, el Gobierno se ha propuesto exclusivamente una finalidad política que usa en este caso de un expediente hacendístico. Yo no sé si política y económicamente tal disposición es buena o es mala. Supongamos que es pésima. No obstante, la aplaudo fervorosamente, por una razón inesperada en que el Gobierno no ha pensado un momento. Esta razón, impolítica y tal vez antieconómica, es una razón moral. Si estuviese en mi mano, yo haría subir diez veces más los derechos sobre importación de estos admirables artefactos. Acaso extrañe al lector hallar que manifiesto opinión semejante, ya que es bastante notorio mi entusiasmo por este objeto semoviente. Pero quizá es este mismo entusiasmo quien me ha hecho reflexionar un poco sobre el comportamiento de mis compatriotas con el automóvil y me ha llevado a descubrir que es sencillamente inmoral.

Se trata nada más que de un detalle, ya lo sé; pero es un detalle ejemplar. La conducta del español en su trato con el automóvil puede valer como un paradigma de la inmoralidad general en que, no sé bien desde cuándo, ni si años o siglos, ha decidido constituirse.

Conviene saber que es España uno de los países donde hay mayor número de automóviles, proporcionalmente al número de habitantes. En alguna estadística he visto que ocupaba el cuarto lugar. Aun cuando fuese éste algo más bajo, debería sorprendernos. Porque estamos habituados al bochorno de que en casi todas las estadísticas sobre actividades humanas positivas, nuestro país ocupa el

último puesto, o simplemente no ocupa ninguno, porque nuestro país es el único que no se ha molestado en hacer lo más ingenuo que en un orden cualquiera cabe hacer; esto es: una estadística. Pero si en vez de formar ésta buscando la proporción con los habitantes, se investiga la proporción con la riqueza, que es la contracifra más expresiva cuando se trata de posesión de máquinas, el puesto de España sería el segundo, si no era resueltamente el primero. No importa al caso la exactitud de esta evaluación, porque de todas suertes resplandecería la más extraña desproporción entre la pobreza española y el número de sus automóviles.

Es sobremanera raro que nuestra casta manifieste entusiasmo por cosa alguna del universo; pero mucho más que resulte de súbito enardecerse por una máquina y en general por un uso modernísimo. Cuando esta regla sufre alguna excepción, la causa no suele ser de buen jaez. Así, la rápida extensión del alumbrado eléctrico se debió a un error. Se creyó que, por fin, la desventaja que para la vida económica del país representaban sus desniveles iba a convertirse en un provecho holgadísimo y de muy sencilla obtención. Pero hubo error en el aforo de los torrentes, y las fábricas de electricidad arrastran el peso del estiaje, y España está ciertamente alumbrada de punta a punta por la luz eléctrica, pero una luz eléctrica mala y cara.

Quedamos, pues, en que es nuestra nación una de las que más automóviles poseen y en que esto es un poco sorprendente. Pero no para aquí la maravilla. Cuando el señorito madrileño se asoma a Francia vuelve lleno de desdén por los franceses, que «gastan» unos coches mal tenidos, sucios y de calidad inferior. En cambio, en Madrid no sólo hay un número proporcionalmente fabuloso de automóviles, sino que éstos suelen ser de superior calidad y están siempre lucientes, lustrosos, como recién salidos de la fábrica. Y el señorito madrileño se queda sumamente satisfecho, orgulloso con la averiguación.

Pero este superlativo de la maravilla resulta francamente excesivo, y a todo el que no posea una cabeza de cartón, como la usufructuada por esos señoritos, le pone en la pista para descubrir lo que verdaderamente significa el automóvil en España.

Francia se caracteriza por la suciedad y modestia de sus coches. Está bien. Pero se caracteriza no menos por haber sido el país inventor del automóvil, por haber creado la primera industria cronológicamente de este utensilio, por haber vencido las dificultades técnicas mayores que se presentan siempre en la primera etapa de una

creación mecánica. España, en cambio, sobresale por el lucimiento y repulidez de sus coches, que van por esas calles y paseos como si acabasen de abandonar las fábricas. Pero sobresale también por ser el único país europeo de gran población donde no hay fábricas nacionales de automóviles.

¿Por qué se satisfacen los señoritos celtíberos mirándose en el espejo de charol que sus vehículos les presentan? Ni ellos, ni sus familias, ni sus compatriotas han producido esos prodigiosos objetos. Si al menos lavasen ellos mismos sus coches, aún tendrían algún derecho a envanecerse de su brillo. Pero aquí viene otra grave diferencia con Francia, y en general con el resto del mundo. El esplendor de nuestros coches se debe simplemente a estas dos causas:

Primera. Que es España el país donde proporcionalmente hay menos «autos» sin mecánico asalariado, lo cual a su vez procede de los siguientes hechos deplorables: *a)*, que el criado es todavía barato en España, síntoma terrible de retraso político, económico y moral; *b)*, que el automóvil no es lo que es ya en todas partes: un aparato de utilidad para facilitar el ejercicio de las profesiones, y no exclusivamente de lujo. Por eso fuera de España usa del automóvil muchísima gente que lo necesita y no tiene fortuna para pagarse un *chauffeur*. De aquí su descuidado aspecto.

Segunda. Los coches españoles brillan mucho por su resplandeciente pintura, pero brillan mucho más por su ausencia de las carreteras. Aquí está la esencia de lo que el automóvil es para el español. No lo usa, como el francés o el alemán, para viajar a sus negocios ni para recorrer curiosamente las tierras, sino para darse una vuelta por los paseos urbanos y lucir el vehículo. La cosa sería inverosímil en cualquier otro pueblo donde no pulule el «señorito»; pero entre nosotros es así. Y por esta razón de vanidad la nación española, que es muy pobre, hace el sacrificio de comprar al extranjero proporcionalmente más coches que otra ninguna.

El señorito es la especie de criatura humana más despreciable y estéril que puede haber. Yo conozco sólo dos pueblos donde se produzca con abundancia bastante para constituir una clase de hombres predominante y saturar con su modo de existencia la vida colectiva: España y la Argentina (1). El señorito es el único ente de nuestra categoría zoológica que no *hace* nada, sino que toda su vida le es *hecha*. Incapaz de producir, todas las cosas del mundo, al llegar

(1) Y aun este emparejamiento es por ventura un poco injusto, porque el señorito argentino suele ocuparse de algo, y el español, de nada.

a él, se convierten en meros dijes y ornamentos, que pone sobre su persona para vanidoso lucimiento. Así se explica la contradicción que hay entre que España posea tantos automóviles y sea el lugar donde menos empeño existe por tener una industria de ellos.

Es verdaderamente inconcebible y vergonzoso que el español no se haya dado aún cuenta de que el automóvil significa hoy un artículo de primera necesidad, si no para todo individuo, para toda la colectividad nacional. Poner tal fuego al servicio de lo que estos trebejos puedan representar como vanidad, y tan ningún esfuerzo en lo que son como menester en la vida pública, revela una desmoralización profunda del hombre español. Irrita y subleva conocer la cantidad de estupidez que gobierna en España cuanto al automóvil se refiere.

Porque no hay sólo ausencia de fabricación y entrega a la producción extranjera, sino que ni siquiera la compra se hace en condiciones económicas. El español tolera que los representantes de fábricas extranjeras le pidan por un coche mucho más de lo debido. Así acontece que, aun descontando el sobreprecio de importación y la pérdida del cambio, cuestan en España los coches más que en cualquiera otra parte del mundo. Y lo propio pasa con todos los accesorios.

Ya que no fabricarlos, podríamos al menos tener discretos talleres de reparación. Pero todo el mundo sabe que los talleres indígenas son de una incompetencia desesperante y de una carestía criminal.

Nada significaría moralmente esta acumulación de absurdos si hubiésemos asistido a ensayos enérgicos para corregirla, aunque los ensayos hubiesen fracasado. Pero no creo que haya habido intento alguno apreciable para conseguir que el automovilismo en España se comporte con sentido común.

Y nada mejora el juicio que los hechos enunciados imponen advertir que el automóvil no es en España sólo cosa de señoritos, como lo demuestra el crecido número de camiones industriales. Para mí es esto mucho peor. Pues aún se comprende que el vanidoso haga el sacrificio a su vanidad sin preocuparse del sentido común; pero es ininteligible que los industriales no se preocupen de tener vehículos y poder usarlos en las condiciones normales hoy dondequiera.

La única entidad que hace años trabajó beneméritamente para poner algún orden y decoro en esta materia de locomoción, fue el Real Automóvil Club. Pero el calibre de lo que hoy fuera urgente

acometer rebosa por completo los medios de cualquiera asociación particular y deportiva.

El *inri* lo pone en todo esto la complacencia con que suele hablar ahora el señorito de nuestras nuevas carreteras. Va muy bien con la contextura de su testa justificar el advenimiento nada menos que de una Dictadura, poniendo en su abono la mejora de algunos caminos. No será fácil hacerles notar la monstruosidad del razonamiento, aunque ella frisa en la deficiencia mental, de la que podría valer como síntoma clínico.

Cuando durante años y años se ha andado y rodado por los caminitos de España, como yo he hecho, se sabe muy bien que de todas las cosas del universo, la menos urgente eran magníficas carreteras para automóviles. Por la sencilla razón de que esas carreteras han estado y siguen estando solitarias. Ahora empiezan a encontrarse algunos autobuses; pero el señorito que habla de nuestros excelentes caminos no aparece por ellos. En cambio, las vías francesas están llenas de coches que marchan ruidosos, sucios y sin primor.

El Sol, 23 de agosto de 1930.

¿POR QUÉ SE VUELVE A LA FILOSOFÍA?

En febrero de 1930 comencé un curso en la Universidad de Madrid titulado: «¿Qué es filosofía?» El cierre de la Universidad por causas políticas y mi dimisión consiguiente me obligaron a continuarlo en la profanidad de un teatro. Como tal vez algunos lectores argentinos pudieran interesarse en los temas de aquel curso, hago el ensayo de publicar en *La Nación* sus primeras lecciones. En ellas reproduzco algunas cosas de mis conferencias en Amigos del Arte y en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires.

I

EL DRAMA DE LAS GENERACIONES

En un período de treinta años, la actitud del filósofo ante su propia labor ha cambiado. No me refiero ahora a que el contenido doctrinal de la filosofía sea hoy distinto del de hace un cuarto de siglo, sino a que antes de elaborar y poseer este contenido, al iniciar su trabajo, se siente el filósofo con un temple o predisposición muy diferentes de los que el pensador de las generaciones próximas encontraba en sí. Los sesenta postreros años del siglo XIX han sido una de las etapas menos favorables a la filosofía. Fue una edad antifilosófica. Si la filosofía fuese algo de que radicalmente cupiese prescindir, no es dudoso que durante esos años habría desaparecido por com-

pleto. Como no es posible raer de la mente humana, despierta a la cultura, su dimensión filosofante, lo que se hizo fue reducirla a un mínimum. Ahora bien: el temple o predisposición con que hoy inicia su trabajo el filósofo consiste precisamente en un claro afán de salir nuevamente a una filosofía de alta mar, plenaria, completa; en suma, a un máximum de filosofía.

Y es natural que ante cambio parejo se nos ocurra preguntar: ¿cómo se produjo aquella reacción y encogimiento del ánimo filosófico, y qué ha acontecido después para que de nuevo se dilate, cobre fe en sí mismo y hasta vuelva a tomar la ofensiva? La aclaración suficiente de uno y otro hecho sólo se hallaría definiendo la estructura del hombre europeo en uno u otro tiempo. Toda explicación que para entender los cambios visibles que aparecen en la superficie histórica no descienda hasta hallar los cambios latentes, misteriosos, que se producen en las entrañas del alma humana, es a su vez superficial. Podrá, como la que vamos a intentar del cambio aludido, bastar para los efectos limitados de nuestro tema; pero a sabiendas de que es insuficiente, de que quita al hecho histórico su dimensión de profundidad y convierte el proceso de la historia en un plano de sólo dos dimensiones.

Pero inquirir en serio por qué acontecen esas variaciones en el modo de pensar filosófico, o político, o artístico, equivale a hacerse una pregunta de tamaño excesivo; equivale a plantearse la cuestión de por qué cambian los tiempos, por qué no sentimos ni pensamos hoy como hace cien años, por qué la humanidad no vive estacionada en un idéntico, invariado, repertorio, sino que, por el contrario, anda siempre inquieta, infiel a sí misma, huyendo hoy de su ayer, modificando a toda hora lo mismo el formato de su sombrero que el régimen de su corazón. En suma, por qué hay historia. No es necesario anunciar que vamos a sesgar respetuosos tan peraltada cuestión pasando de largo. Pero me importa decir que los historiadores han dejado hasta ahora intacta la causa más radical de los cambios históricos. El que uno o varios hombres inventen una idea nueva o un sentimiento nuevo no hace variar el cariz de la historia, el tono de los tiempos, como no cambia el color del Atlántico porque un pintor de marinas limpie en él su pincel cargado de bermellón. Pero si de pronto una masa ingente de hombres adopta aquella idea y vibra con aquel sentimiento, entonces el área de la historia, la faz de los tiempos, se tiñe de nuevo colorido. Ahora bien: las masas ingentes de hombres no adoptan una idea, no vibran con un peculiar sentimiento, simplemente porque se les predique. Es

preciso que esa idea y ese sentimiento se hallen en ellos preformados, nativos, prestos. Sin esa predisposición radical, espontánea de la masa, todo predicador sería predicador en desiertos.

De aquí que los cambios históricos suponen el nacimiento de un tipo de hombre distinto en más o en menos del que ya había: es decir, suponen un cambio de generaciones. Desde hace años, yo predico a los historiadores que el concepto de generación es el más importante en historia, y debe haber llegado al mundo una nueva generación de historiadores, porque veo que esta idea ha prendido, sobre todo en Alemania (1).

Para que algo importante cambie en el mundo es preciso que cambie el tipo de hombre —se entiende— y el de la mujer; es preciso que aparezcan muchedumbres de criaturas con una sensibilidad vital distinta de la antigua y homogénea entre sí. Eso es la generación: una variedad humana en el sentido rigoroso que al concepto de «variedad» dan los naturalistas. Los miembros de ella vienen al mundo dotados de ciertos caracteres típicos, disposiciones, preferencias, que les prestan una fisonomía común, diferenciándolos de la generación anterior. (Véase *El tema de nuestro tiempo.*)

Pero esta idea inocula súbita energía y dramatismo al hecho tan elemental como inexplorado de que en todo presente coexisten tres generaciones: los jóvenes, los hombres maduros, los viejos. Porque esto significa que toda actualidad histórica, todo «hoy» envuelve en rigor tres tiempos distintos, tres «hoy» diferentes; o dicho de otra manera: que el presente es rico de tres grandes dimensiones vitales, las cuales conviven alojadas en él quieran o no, trabadas unas con otras y, por fuerza, al ser diferentes, en esencial hostilidad. «Hoy» es para unos veinte años; para otros, cuarenta; para otros, sesenta; y eso que siendo tres modos de vida tan distintos tengan que ser el mismo «hoy» declara sobradamente el dinámico dramatismo, el conflicto y colisión que constituye el fondo de la materia histórica, de toda convivencia actual. Y a la luz de esta advertencia se ve el equívoco oculto en la aparente claridad de una fecha: 1929 parece un tiempo único; pero en 1929 viven un muchacho, un hombre maduro y un viejo, y esa cifra se triplica en tres significados diferentes y a la vez abarca los tres; es la unidad de un tiempo histórico de

---

(1) Lorenz, Harnack, Dilthey, insinuaron en su hora algo sobre la idea de las generaciones; pero la manera más radical de tomar el asunto, que va apuntada en algunos de mis libros, es reconocida, por ejemplo, en el libro de Pinder, *Das Problem der Generationen*, segunda edición, 1928.

tres edades distintas. Todos somos contemporáneos, vivimos en el mismo tiempo y atmósfera, pero contribuímos a formarlos en tiempo diferente. Sólo se coincide con los coetáneos. Los contemporáneos no son coetáneos; urge distinguir en historia entre coetaneidad y contemporaneidad (1). Alojados en un mismo tiempo externo y cronológico, conviven tres tiempos vitales distintos. Esto es lo que suelo llamar el anacronismo esencial de la historia. Merced a ese desequilibrio interior se mueve, cambia, rueda, fluye. Si todos los contemporáneos fuésemos coetáneos, la historia se detendría anquilosada, petrefacta, en un gesto definitivo, sin posibilidad de innovación radical ninguna. Alguna vez he representado a la generación como «una caravana dentro de la cual va el hombre prisionero, pero a la vez secretamente voluntario y satisfecho. Va en ella fiel a los poetas de su edad, a las ideas políticas de su tiempo, al tipo de mujer triunfante en su mocedad y hasta al modo de andar usado a los veinticinco años. De cuando en cuando se ve pasar otra caravana con su raro perfil extranjero: es la otra generación. Tal vez en un día festival la orgía mezcla a ambas, pero a la hora de vivir la existencia normal, la caótica fusión se disgrega en los dos grupos verdaderamente orgánicos. Cada individuo reconoce misteriosamente a los demás de su colectividad, como las hormigas de cada hormiguero se distinguen por una peculiar odoración». «El descubrimiento de que estamos fatalmente adscritos a un cierto grupo de edad y a un estilo de vida es una de las experiencias melancólicas que antes o después todo hombre sensible llega a hacer. Una generación es una moda integral de existencia que se fija indeleble sobre el individuo. En ciertos pueblos salvajes se reconoce a los miembros de cada grupo coetáneo por su tatuaje. La moda de dibujo epidérmico que estaba en uso cuando eran adolescentes ha quedado incrustada en su ser irremediablemente» (2). «Esta fatalidad, como todas, tiene algunos poros por donde ciertos individuos genialmente dotados saben evadirse. Hay quien conserva hasta la senectud un poder de plasticidad inexhausto, una juventud perdurable, que le permite renacer y reformarse dos y aun tres veces durante la vida. Hombres así suelen tener el carácter de

---

(1) Pinder, en el libro citado, echa de menos esta distinción en mi idea de las generaciones, cuando es todo su nervio. Verdad es que sólo ha podido leer de mi obra las partes traducidas al alemán. En el ensayo *Origen deportivo del Estado*, de 1925, hay inclusive un título que suena así: *El instinto de la coetaneidad*. [Incluído en *El Espectador*, tomo VII. En *Obras Completas*, tomo II.]

(2) [*Para la historia del amor*. *Obras completas*, tomo III.]

precursores, y la nueva generación presiente en ellos un hermano mayor de advenimiento prematuro. Pero estos casos pertenecen al orden de las excepciones, que en el biológico más que en ningún otro reino confirman la regla.»

Pero yo quería simplemente decir que la articulación de tres generaciones en todo presente produce el cambio de los tiempos. La generación de los hijos es siempre un poco diferente a la de los padres: representa como un nuevo nivel desde el cual se siente la existencia. Sólo que, de ordinario, la diferencia entre los hijos y los padres es muy pequeña; de suerte que predomina el núcleo común de coincidencias, y entonces los hijos se ven a sí mismos como continuadores y perfeccionadores del tipo de la vida que llevaban sus padres. Mas a veces la distancia es enorme: la nueva generacón no encuentra apenas comunidad con la precedente. Entonces se habla de crisis histórica. Nuestro tiempo es de esta clase y lo es en superlativo. Aunque el cambio venía preparándose subterráneamente, ha brotado con tal brusquedad y prontitud, que en pocos años ha transformado la faz de la vida.

Conviene que hayamos tomado este primer contacto con el tema de las generaciones. Mas lo dicho sólo es, en efecto, un primer contacto, un aspecto externo de este hecho tremendo y radical con el cual vamos a tropezar en forma mucho más vigorosa y decisiva cuando nos llegue la hora de palpar eso que tan galantemente y sin temblor, por no saber bien lo que decimos, llamamos «nuestra vida».

Pero ahora se trata de indicar los motivos más inmediatos que produjeron la retracción y angostamiento del ánimo filosófico en los sesenta años últimos del siglo XIX y los que, inversamente, han fomentado su actual expansión y robustecimiento.

La Nación, de Buenos Aires, 31 de agosto de 1930.

II

IMPERIALISMO DE LA FÍSICA

Toda ciencia o conocimiento tiene un tema —lo que esa ciencia conoce o trata de conocer— y, además, tiene un modo de saber lo que sabe. Así la matemática posee una tema —números y extensión— distinto del tema propio a la biología, que son los fenómenos orgá-

nicos. Pero, además, la matemática se diferencia de la biología en su modo de conocimiento, en su clase de saber. Para el matemático, saber, conocer, es poder deducir una proposición mediante razonamientos fundados en evidencias indubitables. En cambio, la biología se contenta con generalizaciones aproximadas de hechos imprecisos que nos ofrecen los sentidos. Como modos de conocimiento poseen pues, ambas ciencias un rango muy distinto; el matemático es ejemplar; el biológico es sumamente tosco. Tiene, en cambio, la matemática el inconveniente de que los objetos para quienes valen sus teorías no son reales, sino, como Descartes y Leibniz decían, «imaginarios». Pero he aquí que en el siglo XVI comienza una disciplina intelectual —la *nuova scienza*, de Galileo—, que por un lado posee todo el rigor deductivo de la matemática y por otro nos habla de objetos reales, de los astros y, en general, de los cuerpos. Por vez primera acontecía esto en los fastos del pensamiento; por vez primera existía un conocimiento que, obtenido mediante precisas deducciones, era a la par confirmado por la observación sensible de los hechos; es decir, que toleraba un doble criterio de certeza; el puro razonamiento por el que creemos llegar a ciertas conclusiones y la simple percepción, que confirma esas conclusiones de pura teoría. La unión inseparable de ambos criterios constituye el modo de conocimiento, llamado experimental, que caracteriza a la física. No es extraño que, desde luego, ciencia dotada de tan venturosa condición comenzase a destacarse sobre las demás y a atraerse el entusiasmo de los mejores. Aun desde un punto de vista exclusivamente teórico, aun como mera teoría o estricto conocimiento, no tiene duda que es la física una maravilla intelectual. Sin embargo, no se ocultaba a nadie, desde luego, que la coincidencia entre las conclusiones deductivas de la física racional y las observaciones sensibles del experimento no eran ya exactas, sino sólo aproximadas. Verdad es que esta aproximación era tan grande, que no impedía la marcha práctica de la ciencia.

Es seguro, no obstante, que estos dos caracteres del conocimiento físico —su práctica exactitud y su confirmación por los hechos sensibles (no olvidemos la patética circunstancia de que los astros parezcan someterse a las leyes que los astrónomos les dictan y que con rara fidelidad acuden a la cita que éstos les dan a tal hora en tal punto del firmamento)— esos dos caracteres, digo, no hubieran bastado para llevar al extremo triunfo que luego logró la ciencia física. Una tercera peculiaridad vino a exaltar desaforada este modo de conocer. Resultó que las verdades físicas, sobre sus calidades teóricas

tenían la condición de ser aprovechables para las conveniencias vitales del hombre. Partiendo de ellas, podía éste intervenir en la Naturaleza y acomodarla en beneficio propio. Este tercer carácter —su utilidad práctica para el dominio sobre la materia— no es ya una perfección o virtud de la física como teoría y conocimiento. En Grecia esta fertilidad utilitaria no hubiera alcanzado influjo decisivo sobre los ánimos, pero en Europa coincidió con el predominio de un tipo de hombre —el llamado burgués— que no sentía vocación contemplativa, sino práctica. El burgués quiere alojarse cómodamente en el mundo, y para ello intervenir en él modificándolo a su placer. Por eso la edad burguesa se honra ante todo por el triunfo del industrialismo, y en general de las técnicas útiles de la vida, como son la medicina, la economía, la administración. La física cobró un prestigio sin par porque de ella emanaban la máquina y la medicina. Las masas medias se interesaron en ella no por curiosidad, sino por interés material. En tal atmósfera se produjo lo que pudiéramos llamar «imperialismo de la física».

Para nosotros, nacidos y educados en una edad que participa de este modo de sentir, nos parece cosa muy natural, la más natural y discreta, que se otorgue el primado entre los modos de conocimiento, a aquel que, sea como sea en cuanto teoría, nos proporcione el dominio práctico sobre la materia. Pero aunque nacidos y educados en aquella edad, algún ciclo nuevo empieza en nosotros, puesto que ya no nos contentamos con ese primer pronto que nos hace ver tan natural la utilización práctica como norma de la verdad. Al contrario, empezamos a caer en la cuenta de que ese empeño en dominar la materia y hacerla cómoda, de que ese entusiasmo por el confort es, si se hace de él un principio, tan discutible como cualquier otro. Y puestos en alerta por esa sospecha, comenzamos a ver que el confort es simplemente una predilección subjetiva —dicho *grosso modo*, un capricho— que la humanidad occidental tiene desde hace doscientos años, pero que no revela por sí solo superioridad ninguna de carácter. Hay quien prefiere lo confortable a todo; hay quien no le da mayor importancia. Mientras Platón meditaba los pensamientos que han hecho posible la física moderna y con ella el confort, llevaba, como todos los griegos, una vida muy áspera, y en punto a trebejos, vehículos, calefacción y ajuar doméstico, verdaderamente bárbara. En la misma fecha, los chinos, que jamás han pensado un pensamiento científico, que jamás han hilado una teoría, hilaban telas deliciosas y fabricaban objetos usaderos y construían artefactos de exquisito confort. Mientras en Atenas la Academia Platónica

inventaba la pura matemática, en Pekín se inventa el pañuelo de bolsillo.

Conste, pues, que el afán de confortabilidad, última *ratio* de preferencia para la física, no es índice de superioridad. Lo han sentido unos tiempos, y otros no. Todo el que sabe mirar el nuestro con mirada un poco perforante cree prever que, no obstante las presentes apariencias, va a entusiasmarse mediocremente con el imperativo de comodidad. Va a usar de ésta, a atenderla, a conservar la lograda y procurar acrecerla; pero justamente, sin entusiasmo, y no por ella misma, sino para poder vacar a ejercicios incómodos.

Puesto que el afán de confort no es sin más señal de progreso, sino que aparece en la historia repartido como el azar sobre épocas de muy diferente altitud, sería un tema curioso para el curioso averiguar en qué coinciden éstas; o dicho de otro modo: qué condición humana suele llevar a esta devoción por lo cómodo. Ignoro cuál sería el resultado de esa pesquisa. Sólo, al paso, subrayo esta coincidencia: los dos lugares históricos de mayor atención al confort han sido esta última bicenturia europea y la civilización china. ¿Qué hay de común entre esas dos urbes humanas tan diferentes, tan disparejas? Que yo sepa, sólo esto: en esa época reinó el «buen burgués», el tipo de hombre que representa la voluntad de la prosa, y, por otra parte, el chino es notoriamente el filisteo nato; sea dicho esto al desgaire, sin insistencia ni formalidad ningunas (1).

Ello es que el filósofo de la burguesía, Augusto Comte, expresará el sentimiento del conocimiento con su conocida fórmula: *Science d'où prévoyance; prévoyance d'où action*. Es decir, el sentido del saber es el prever, y el sentido del prever es hacer posible la acción. De donde resulta que la acción —se entiende ventajosa— es quien define la verdad del conocimiento. Y en efecto: ya a fines del siglo pasado, un gran físico, Boltzmann, dijo: «Ni la lógica, ni la filosofía, ni la metafísica, deciden en última instancia de si algo es verdadero o falso, sino que únicamente lo decide la acción. Por este motivo no considero las conquistas de la técnica como simples precipitados secundarios de la ciencia natural, sino como pruebas lógicas de ésta. Si no nos hubiésemos propuesto esas conquistas prácticas, no sabríamos cómo debemos razonar. No hay más razonamientos correctos que los que tienen resultados prácticos» (2). En su *Discurso*

---

(1) Sobre el filisteísmo de los chinos véase lo que dice Keyserling en *Diario de viaje de un filósofo*.

(2) Véase Scheler: *Formas del saber y la sociedad*.

sobre el espíritu positivo, el mismo Comte había ya sugerido que la técnica regimenta a la ciencia, y no al revés.

Según este modo de pensar, no es, pues, la utilidad un precipitado imprevisto y como propina de la verdad, sino al revés: la verdad es el precipitado intelectual de la utilidad práctica. Poco tiempo después, en los albores pueriles de nuestro siglo, se hizo de este pensamiento una filosofía: el pragmatismo. Con el simpático cinismo propio de los yanquis, propio de todo pueblo nuevo —un pueblo nuevo, a poco bien que le vaya, es un *enfant terrible*—, el pragmatismo norteamericano se ha atrevido a proclamar esta tesis: «No hay más verdad que el buen éxito en el trato con las cosas». Y con esta tesis tan audaz como ingenua, tan ingenuamente audaz, ha hecho su ingreso en la historia milenaria de la filosofía el lóbulo norte del continente americano (1).

No se confunda la escasa estimación que el pragmatismo merece en cuanto filosofía y tesis general con un desdén preconcebido, arbitrario y beato hacia el hecho del practicismo humano en beneficio de la pura contemplación. Aquí intentamos retorcer el pescuezo a toda beatería, inclusive a la beatería científica y cultural que se extasía ante el puro conocimiento sin hacerse dramática cuestión de él. Esto nos separa radicalmente de los pensadores antiguos —de Platón como de Aristóteles— y ha de constituir uno de los temas más graves de nuestra meditación. Al descender al problema decisivo, que es la definición de «nuestra vida», trataremos de hacer una valiente anatomía de esa perenne dualidad que desdobla a la vida en *vita contemplativa* y *vita activa*, en acción y contemplación, en Marta y María.

Ahora se pretende únicamente insinuar que el triunfo imperial de la física no se debe tanto a la calidad en cuanto conocimiento como a un hecho social. La sociedad se ha interesado en la física por su fecunda utilidad, y ese interés social ha hipertrofiado durante un siglo la fe que en sí mismo tiene el físico. Le ha acontecido en general lo que en especie acontece al médico. Nadie considerará a la medicina como un modelo de ciencia; sin embargo, el culto que en las casas de los valetudinarios se dedica al médico (como en otros tiempos al mago) le proporciona una seguridad en su oficio y persona, una audacia impertinente tan graciosa como poco fundada en

---

(1) Con lo cual insinúo que en el pragmatismo, al lado de la audacia y de su ingenuidad, hay algo profundamente verdadero, aunque centrifugado.

razón, porque el médico usa, maneja los resultados de algunas ciencias, pero no suele ser, ni poco ni mucho, hombre de ciencia, alma teórica.

La buena fortuna, el favor del ambiente social, suele exorbitarnos, nos hace petulantes y agresivos. Esto ha acontecido al físico, y por eso la vida intelectual de Europa ha padecido durante casi cien años lo que pudiera llamarse el «terrorismo de los laboratorios».

La Nación, de Buenos Aires, 21 de septiembre de 1930.

III

LA «CIENCIA» ES MERO SIMBOLISMO

En lo anterior era mi propósito enunciar las causas inmediatas —aun a sabiendas de que constituyen una insuficiente explicación— de por qué hace un siglo se contrajo y angostó el ánimo de los filósofos y por qué, en cambio, hoy vuelve a dilatarse. Pero sólo pude hablar del primer punto. La filosofía —dije— quedó aplastada, humillada por el imperialismo de la física y empavorecida por el terrorismo intelectual de los laboratorios. Las ciencias naturales dominaban el ambiente, y el ambiente es uno de los ingredientes de nuestra personalidad, como la presión atmosférica es uno de los factores que componen nuestra forma física. Si no se nos apretase y limitase, tocaríamos con el occipucio en las estrellas, como Horacio quería; es decir, seríamos informes, indefinidos e impersonales. Cada uno de nosotros es por mitad lo que él es y lo que es el ambiente en que vive. Cuando éste coincide con nuestra peculiaridad y la favorece, nuestra persona se realiza por entero, se siente por el contorno corroborada e incitada a la expansión de su resorte íntimo. Cuando el ambiente nos es hostil, como está también dentro de nosotros, nos obliga a una perpetua disociación y forcejeo, nos deprime y dificulta que nuestra personalidad se desarrolle y plenamente fructifique. Esto aconteció a los filósofos bajo la atmósfera impuesta por la tiranía de los Soviets experimentales. No es necesario decir que ninguna de estas palabras mías, que a veces llevan de sobra acusado su perfil, significa censura ni moral ni intelectual para aquellos hombres de ciencia ni para aquellos filósofos. Fueron como tenían que ser, y ha sido sobremanera fértil que fuera así. No pocas calidades de la nue-

va filosofía son debidas a aquella etapa de forzada humildad, como el alma hebrea se hizo mucho más sutil e interesante después de la esclavitud de Babilonia. Ya veremos, en concreto, cómo después de haber sufrido con sonrojo los filósofos que los hombres de ciencia los desdeñasen, echándoles en cara que la filosofía no es una ciencia, hoy nos complace, al menos a mí, ese denuesto, y recogiéndolo en el aire lo devolvemos, diciendo: «La filosofía no es una ciencia porque es mucho más».

Pero ahora conviene preguntarse por qué se ha producido este nuevo entusiasmo de los filósofos por su filosofía, esta confianza en el sentido de su labor y este aire resuelto que nos lleva a ser filósofos sin medrosidad ni timidez, audazmente, jovialmente.

Dos grandes hechos, a mi juicio, han favorecido esta mutación.

Hemos visto que la filosofía había quedado reducida o poco menos a la teoría del conocimiento. Así se titulaban la mayor parte de los libros filosóficos publicados entre 1860 y 1920. Y notaba yo el hecho demasiado sorprendente de que en esos libros así titulados no se encontrase jamás planteada en serio esta cuestión: ¿Qué es conocimiento? Como esto es un poco y aun un mucho monstruoso, sorprendemos aquí uno de esos casos de ceguera determinada que produce en el hombre la presión de un ambiente, imponiéndole como evidentes e indiscutibles ciertos supuestos que son precisamente lo que más convendría discutir. Estas cegueras varían de una época a otra; pero nunca faltan y nosotros tenemos la nuestra. La razón de esto nos ocupará otro día, cuando veamos que el vivir se hace siempre «desde» o «sobre» ciertos supuestos, que son como el suelo en que para vivir nos apoyamos o de que participamos. Y esto, en todos los órdenes: en ciencia, como en moral o política, como en arte. Toda idea es pensada y todo cuadro es pintado desde ciertas suposiciones o convenciones tan básicas, tan de clavo pasado para el que pensó la idea o pintó el cuadro, que ni siquiera repara en ellas, por lo mismo no las introduce en su idea ni en su cuadro, no las hallamos allí puestas, sino precisamente su-puestas y como dejadas a la espalda. Por eso, a veces, no entendemos una idea o un cuadro: nos falta la palabra del enigma, la clave de la secreta convención. Y como, repito, cada época —voy a precisar más: cada generación— parte de supuestos más o menos distintos, quiere decirse que el sistema de las verdades y el de los valores estéticos, morales, políticos, religiosos, tiene inexorablemente una dimensión histórica, son relativos a una cierta cronología vital humana, valen para ciertos hombres nada más. La verdad es histórica. Cómo, no obstante, pue-

de y tiene que pretender la verdad ser sobrehistórica, sin relatividades, absoluta, es la gran cuestión. Muchos de mis lectores saben ya que para mí el resolver dentro de lo posible esa cuestión constituye «el tema de nuestro tiempo».

El supuesto indiscutible o indiscutido que el pensador de hace ochenta años llevaba en la masa de la sangre era que no hay más conocimiento del mundo *sensu stricto* que la ciencia física; que no hay más verdad sobre lo real que la «verdad física». Entrevimos vagamente el otro día que acaso existen otros tipos de «verdad», y que la «verdad física», aun mirada desde fuera, tiene, ciertamente, dos admirables cualidades: su exactitud y el ir regida por un doble criterio de certidumbre: la deducción racional y la confirmación por los sentidos.

Pero estas cualidades, con ser magníficas, no bastan para asegurar que no hay más perfecto conocimiento del mundo, más alto «tipo de verdad» que la ciencia física y la verdad física. Para afirmar esto fuera menester desarrollar en toda su amplitud la pregunta: ¿Qué sería lo que llamaríamos conocimiento ejemplar, prototipo de verdad, si llenásemos con precisión el sentido que en sí lleva la palabra conocer? Sólo cuando sepamos qué es, en su significación plenaria, conocimiento, podemos ver si los que el hombre posee llenan o no esa significación o se aproximan a ella meramente. Mientras no se haga esto, no puede hablarse en serio de teoría del conocimiento, y, en efecto, con haber pretendido la filosofía de los últimos tiempos no ser sino eso, resulta que no ha sido ni eso.

Pero, entretanto, la física crecía, y en los últimos cincuenta años llegaba a una amplitud y perfección tales, a un grado de precisión y a una esfera de observaciones tan gigantescas, que fue preciso reformar sus principios. Sea esto dicho para quien vulgarmente cree que la modificación de un sistema doctrinal indica poca firmeza de una ciencia. La verdad es lo contrario. Porque los principios de Galileo y Newton eran válidos, fue posible el portentoso desarrollo de la física, y este desarrollo llegó a un límite que hacía forzoso ampliar —purificándolos— aquellos principios. Esto ha traído la «crisis de principios» —la *Grundlagenkrise*— que hoy padece la física y que es una venturosa enfermedad de crecimiento. No sé por qué solemos entender la palabra «crisis» con un significado triste. Crisis no es sino cambio intenso y hondo; puede ser cambio a peor, pero también cambio a mejor, como acontece con la crisis actual de la física. No hay mejor síntoma de la madurez en una ciencia que la crisis de principios. Ella supone que la ciencia se halla tan segura de sí

misma que se da el lujo de someter rudamente a revisión sus principios; es decir, que les exige mayor vigor y firmeza. El vigor intelectual de un hombre, como de una ciencia, se mide por la dosis de escepticismo, de duda, que es capaz de digerir, de asimilar. La teoría robusta se nutre de duda y no es la confianza ingenua que no ha experimentado vacilaciones; no es la confianza inocente, sino más bien la seguridad en medio de la tormenta, la confianza en la desconfianza. Ciertamente que es aquélla, la confianza, la que queda triunfando en ésta y sobre ella, quien mide el vigor intelectual. En cambio, la duda no sojuzgada, la desconfianza no digerida es... «neurastenia».

Los principios físicos son el suelo de esta ciencia. Sobre ellos camina el investigador. Pero cuando hay que reformarlos, no se pueden reformar desde dentro de la física, sino que hay que salirse de ésta. Para reformar el suelo es preciso, evidentemente, apoyarse en el subsuelo. De aquí que los físicos se viesen obligados a filosofar sobre su ciencia, y en este orden el hecho más característico del momento actual es la preocupación filosófica de los físicos. Desde Poincaré, Mach y Duhem hasta Einstein y Weyl, con sus discípulos y seguidores, se ha ido constituyendo una teoría del conocimiento físico debida a los físicos mismos. Claro es que han recibido todos ellos grandes influencias del pasado filosófico; pero lo curioso del caso es que, mientras la filosofía misma exageraba su culto a la física como tipo de conocimiento, la teoría de los físicos concluía descubriendo que la física es una forma inferior de conocimiento; a saber: que es un conocimiento simbólico.

El director del «Kursaal», que cuenta las perchas del guardarropa, averigua así el número de tapados y sobretodos que colgaron de las perchas, y merced a ello, conoce aproximadamente el número de personas que asistieron a la fiesta. Sin embargo, ni ha visto las prendas de vestir ni el público.

Si se compara el contenido de la física con lo que es el mundo corpóreo, no se hallaría apenas similitud. Son como dos idiomas diferentes que permiten únicamente la traducción. La física no es más que correspondencia simbólica.

¿Por qué sabemos que es eso la física? Porque son muchas las correspondencias igualmente posibles; como es posible en las formas más diversas la ordenación de cosas.

En cierta ocasión solemne resumía Einstein la situación de la física, en cuanto modo de conocimiento, con estas palabras (1918, discurso a Planck en sus sesenta años): «La evolución de nuestra

ciencia ha mostrado que entre las construcciones teoréticas imaginables, siempre hay una en cada caso que demuestra decididamente su superioridad sobre las demás. Nadie que se haya penetrado bien del asunto negará que el mundo de nuestras percepciones determina prácticamente sin equívocos qué sistema teórico hay que elegir. Sin embargo, no hay ningún camino lógico que conduzca a los principios de la teoría».

Es decir, que muchas teorías son igualmente adecuadas, hablando con rigor, y que la superioridad de una se funda en motivos prácticos. Los hechos la recomiendan, pero no la imponen.

Sólo en ciertos puntos toca el cuerpo doctrinal de la física con el real de la Naturaleza: son los experimentos.

Y el experimento es una manipulación nuestra mediante la cual intervenimos en la Naturaleza, obligándola a responder. No es, pues, la Naturaleza, sin más y según ella es, lo que el experimento nos revela, sino sólo su reacción determinada frente a nuestra determinada intervención. Por consiguiente, y esto me importa dejarlo subrayado en expresión formal, la llamada realidad física es una realidad dependiente y no absoluta, una cuasi realidad, porque es condicional y relativa al hombre. En definitiva, llama realidad el físico a lo que pasa si él ejecuta una manipulación. Sólo en función de ésta existe esa realidad.

Ahora bien: la filosofía busca, precisamente, como realidad lo que es con independencia de nuestras acciones, lo que no depende de ellas; antes bien, éstas dependen de la realidad plenaria aquella.

La Nación, de Buenos Aires, 28 de septiembre de 1930.

IV

LAS CIENCIAS EN REBELDIA

Ha sido vergonzoso que después de tanta teoría del conocimiento fabricada por los filósofos tuvieran que encargarse los físicos mismos de dar la última precisión al carácter de su conocimiento y revelarnos que, lejos de representar la ejemplaridad y prototipo del conocer, es en rigor una especie inferior de teoría, distante del objeto que intenta penetrar.

Resulta, pues, que estas ciencias —sobre todo la física— avanzan haciendo de lo que era su limitación el principio creador de sus conceptos. Por tanto, para mejorar, no intentan utópicas saltar fuera de su sombra, superar su fatal y nativo término, sino, al revés, aceptan éste alegremente, y apoyándose en él, instalándose sin nostalgias dentro de él, consiguen llegar a la propia plenitud. La actitud opuesta a ésta era la dominante en el último siglo: entonces cada cual aspiraba a ser ilimitado, a ser lo que eran los demás y él no era. Es el siglo en que una música —la de Wagner— no se contenta con ser música, sino sustituto de la filosofía y hasta de la religión; es el siglo en que la física quiere ser metafísica y la filosofía quiere ser física, y la poesía, pintura y melodía, y la política no se contenta con serlo, sino que aspira a ser credo religioso y, lo que es más desaforado, a hacer felices a los hombres.

¿No hay en la nueva actitud de las ciencias, que prefieren recluirse cada cual en su recinto y órbita, como el indicio de una nueva sensibilidad humana que ensaya resolver el problema de la vida por un método inverso, aceptando cada ser y cada oficio su propio destino, hincándose en él, y en lugar de extraviarse ilusoriamente, llenar bien y sólidamente hasta los bordes su auténtico e intransferible perfil? Quede aquí de paso apuntado esto, que otro día tropezaremos frente a frente.

Ello es que esta reciente *capitis diminutio* de la física como teoría ha actuado sobre el estado espiritual de los filósofos, liberándolos para su vocación. Superada la idolatría del experimento, recluído el conocimiento físico en su modesta órbita, queda la vía franca para otros modos de conocer y viva la sensibilidad para los problemas verdaderamente filosóficos.

Ahora creemos que fue una superstición la que nos mantuvo rendidos ante la llamada «verdad científica»; se entiende la clase de verdad propia de la física y disciplinas congéneres.

Pero otro hecho muy importante ha contribuído a la liberación.

Recuérdese que el anteriormente descrito podía formularse así: cada ciencia acepta su limitación y hace de ella su método positivo. El hecho que ahora voy rápidamente a diseñar es un paso más adelante en el mismo sentido: cada ciencia se hace independiente de las demás, es decir, no acepta su jurisdicción.

También aquí nos ofrece la nueva física el ejemplo más claro y conocido. Para Galileo, la misión de la física consistía en descubrir las leyes especiales que rigen sobre los cuerpos, «además de las leyes generales geométricas». De que estas últimas imperaban en los

fenómenos corpóreos no se le ocurrió dudar ni un momento. Por ello, no se ocupó en disponer experiencias que demostrasen la docilidad de la naturaleza a los teoremas euclidianos. Aceptaba de antemano, como cosa por sí misma evidente e ineludible, la jurisdicción superior de la geometría sobre la física —o diciendo lo mismo en otra forma—, creía que las leyes geométricas eran leyes físicas *ex abundantia* o en grado eminente. Para mí el punto de más enérgica genialidad en la labor de Einstein está en la decisión con que se liberta de este tradicional prejuicio: cuando observa que los fenómenos no se comportan según la ley de Euclides y se encuentra con el conflicto entre la jurisdicción geométrica y la exclusivamente física, no vacila en declarar ésta soberana. Comparando su solución con la de Lorentz, se advierten dos tipos mentales opuestos. Para explicar el experimento de Michelson, Lorentz resuelve, siguiendo la tradición, que la física se adapte a la geometría. El cuerpo tiene que contraerse para que el espacio geométrico siga intacto y vigente. Einstein, al revés, decide que la geometría y el espacio se adapten a la física y al fenómeno corpóreo.

Actitudes paralelas hallamos en las otras ciencias con frecuencia tal que me sorprende también no haber visto en ninguna parte advertido este carácter tan general y acusado en el pensamiento reciente.

La reflexología de Pavlov y la teoría del sentido lumínico de Hering son dos ensayos, clásicos a estas horas, de construir una fisiología independiente de la física y de la psicología. En ellos se toma el fenómeno biológico como tal en lo que tiene de ajeno a la condición común de hecho físico o psicológico y se le trata por métodos de investigación exclusivos a la fisiología.

Pero donde más agudamente, casi escandalosamente, aparece este nuevo temperamento científico, es en la matemática. Su supeditación a la lógica había llegado en las últimas generaciones hasta hacerse casi identidad. Pero he aquí que el holandés Brouwer descubre que el axioma lógico llamado del «tercer excluso» no vale para las entidades matemáticas y que es preciso hacer una matemática «sin lógica», fiel sólo a sí misma, indócil a axiomas forasteros.

No puede sorprendernos —una vez que hemos atisbado esta tendencia del nuevo pensamiento— la aparición reciente de una teología que se rebela contra la jurisdicción filosófica. Porque hasta la fecha fue la teología un afán de adaptar la verdad revelada a la razón filosófica, un intento de hacer para ésta admisible la sinrazón del misterio. Mas la nueva «teología dialéctica» rompe radicalmente con tan añejo uso y declara al saber de Dios independiente y «total-

mente» soberano. Invierte así la actitud del teólogo, cuya faena específica consistía en tomar desde el hombre y sus normas científicas la verdad revelada; por tanto, habla sobre Dios desde el hombre. Esto daba una teología antropocéntrica. Pero Barth y sus colegas vuelven del revés el trámite y elaboran una teología teocéntrica. El hombre, por definición, no puede saber nada sobre Dios partiendo de sí mismo y de su intra-humana mente. Es mero receptor del saber que Dios tiene de sí mismo y que envía en porciúnculas al hombre mediante la revelación. El teólogo no tiene otro menester que purificar su oreja donde Dios le insufla su propia verdad, verdad divina inconmensurable con toda verdad humana y, por lo mismo, independiente. En esta forma se desentiende la teología de la jurisdicción filosófica. La modificación es tanto más notable cuanto que se ha producido en medio del protestantismo donde la humanización de la teología, su entrega a la filosofía, había avanzado mucho más que en el campo católico.

Domina hoy, pues, las ciencias una propensión diametralmente opuesta a la de hace treinta o cuarenta años. Entonces una u otra ciencia intentaba imperar sobre las demás, extender sobre ellas su método doméstico, y las demás toleraban humildemente esta invasión. Ahora cada ciencia no sólo acepta su nativa manquedad, sino que repele toda pretensión de ser legislada por otra.

(Nótense fenómenos paralelos en el arte y en la política actuales).

Estos son los caracteres más importantes del estilo intelectual que en estos últimos años se manifiestan. Yo creo que ellos pueden llevar a una gran época de la intelección humana. Con sólo una salvedad. No es posible que las ciencias se queden en esa posición de intratable independencia. Sin perder la que ahora han conquistado, es menester que logren articularse unas en otras —lo cual no es supeditarse. Y esto, precisamente, esto sólo pueden hacerlo si toman de nuevo tierra firme en la filosofía. Síntoma claro de que caminan hacia esta nueva sistematización, es la frecuencia creciente con que el científico particular se siente forzado a calar —por la urgencia misma de sus problemas— en aguas filosóficas.

Pero mi asunto ahora no me deja desviarme a consideraciones sobre el porvenir de la ciencia, y lo que he insinuado sobre su presente vino sólo para mostrar las condiciones intelectuales atmosféricas que han predispuesto el retorno a una filosofía mayor corrigiendo el encogimiento de los últimos cien años. El filósofo encuentra en la combinación del aire público nuevo coraje para hacerse también independiente y fiel a la limitación de su destino.

Pero hay otro motivo más fuerte que los apuntados para que sea posible un renacimiento filosófico. La tendencia a aceptar cada ciencia su propia limitación y a proclamarse independiente son sólo condiciones negativas, bastantes para quitar los estorbos que durante un siglo han paralizado la vocación filosófica, pero no nutren ni menos provocan enérgicamente a ésta.

¿Por qué vuelve, pues, el hombre a la filosofía? ¿Por qué vuelve a ser normal la vocación hacia ella? Evidentemente se vuelve a una cosa por la misma razón esencial que llevó a ella la primera vez. Si no, es que el retorno carece de sinceridad, es una falsa vuelta, un fingir que se vuelve.

Esto nos obliga a plantearnos la cuestión de por qué al hombre se le ocurre en absoluto hacer filosofía.

La Nación, de Buenos Aires, 2 de noviembre de 1930.

V

¿Por qué al hombre —ayer, hoy u otro día— se le ocurre filosofar? Conviene traer con claridad a la mente esa cosa que solemos llamar filosofía para poder luego responder al «por qué» de su ejercicio.

Lo primero que ocurriría fuera definir la filosofía como conocimiento del universo. Pero esta definición, sin ser errónea, puede dejarnos escapar precisamente todo lo que hay de específico, el peculiar dramatismo y el tono de heroicidad intelectual en que la filosofía, y sólo la filosofía vive. Parece, en efecto, esa definición un contraposto a la que podríamos dar de la física diciendo que es el conocimiento de la materia. Pero es el caso que el filósofo no se coloca ante su objeto —el universo— como el físico ante el suyo, que es la materia. El físico comienza por definir el perfil de ésta, y sólo después comienza su labor e intenta conocer su estructura íntima. Lo mismo el matemático define el número y la extensión, es decir, que todas las ciencias particulares empiezan por acotar un trozo de universo, por limitar su problema, que al ser limitado deja en parte de ser problema. Dicho en otra forma: el físico y el matemático conocen de antemano la extensión y atributos esenciales de su objeto; por tanto, comienzan, no con un problema, sino con algo que dan o toman por sabido. Pero el universo, en cuya pesquisa parte audaz el filósofo como un argonauta, no se sabe lo que es. Universo es el

vocablo enorme y monolítico que como una vasta y vaga gesticulación oculta más bien que enuncia este concepto rigoroso: todo cuanto hay. Eso es, por lo pronto, el universo. Eso, nótenlo bien, nada más que eso, porque cuando pensamos el concepto «todo cuanto hay», no sabemos qué sea eso que hay; lo único que pensamos es un concepto negativo; a saber: la negación de lo que sólo sea parte, trozo, fragmento. «El filósofo, pues, a diferencia de todo otro científico, se embarca para lo desconocido como tal». Lo más o menos conocido es partícula, porción, esquirla de universo. El filósofo se sitúa ante su objeto en actitud distinta de todo otro conocedor; el filósofo ignora cuál es su objeto, y de él sabe sólo: primero, que no es ninguno de los demás objetos; segundo, que es un objeto integral, que es el auténtico todo, el que no deja nada fuera y, por lo mismo, el único que se basta. Pero precisamente ninguno de los objetos conocidos o sospechados posee esta condición. Por tanto, el universo es lo que radicalmente no sabemos, lo que en su contenido positivo absolutamente ignoramos.

En otro giro podíamos decir: a las demás ciencias les es dado su objeto; pero el objeto de la filosofía como tal es precisamente lo que no puede ser dado, porque es todo, y porque no es dado tendrá que ser en un sentido muy esencial «el buscado», el perennemente buscado. Nada hay de extraño en que la ciencia misma cuyo objeto hay que empezar por buscar, es decir, que hasta como objeto y asunto es ya problemática, tenga una vida menos tranquila que las otras y no goce a primera vista de lo que Kant llamaba *der sichere Gang*. Este paso seguro, tranquilo y burgués no lo tendrá nunca la filosofía, que es puro heroísmo teorético. Ella consistirá en ser también, como su objeto, la ciencia universal y absoluta que se busca. Así la llama el primer maestro de nuestra disciplina —Aristóteles: filosofía, la ciencia que se busca.

Pero si preguntamos de dónde viene ese apetito de universo, de integridad del mundo, que es raíz de la filosofía, Aristóteles nos deja en la estacada. Para él la cuestión es muy simple, y comienza su «metafísica» diciendo: «Los hombres sienten por naturaleza el afán de conocer.» Conocer es no contentarse con las cosas según ellas se nos presentan, sino buscar tras ellas su «ser». ¡Extraña condición la de este «ser» de las cosas! No se hace patente en ellas sino, al contrario, pulsa oculto siempre debajo de ellas, «más allá» de ellas. A Aristóteles le parece «natural» que nos preguntemos por el «más allá», cuando lo natural sería que, consistiendo primariamente nuestra vida en hallarnos rodeados de cosas, nos contentásemos con

éstas. De su «ser» no tenemos por lo pronto la menor noticia. Nos son dadas puramente las cosas, no su ser. Ni siquiera hay en ellas indicio positivo de que tengan un ser a su espalda. Evidentemente, el «más allá» de las cosas no está en manera ninguna dentro de ellas.

Se dice que el hombre siente nativamente curiosidad. Y esto es lo que piensa Aristóteles cuando a la pregunta: «¿por qué el hombre se esfuerza en conocer?», responde como un médico de Molière: porque le es natural. «Señal —prosigue— de que le es natural este afán su prurito por percibir», sobre todo, por mirar. Aquí Aristóteles se acuerda de Platón, que situaba a los hombres de ciencia y a los filósofos en la especie de los *filotheamones*, de los «amigos de mirar», de los que van a espectáculos. Pero mirar es lo contrario que conocer: mirar es recorrer con los ojos lo que está ahí —y conocer es buscar lo que no está ahí: el ser de las cosas. Es precisamente un no contentarse con lo que se puede ver, antes bien, un negar lo que se ve como insuficiente y un postular lo invisible —el «más allá» esencial.

Aristóteles con esta indicación y con otras muchas que abundan en sus libros, nos revela cuál es su idea del origen del conocimiento. Según él, consistiría ésta simplemente en el uso o ejercicio de una facultad que el hombre tiene, como mirar sería no más que usar de la visión. Tenemos sentidos, tenemos memoria que conserva los datos de aquéllos; tenemos experiencia en que esa memoria se selecciona y decanta. Todos ellos son mecanismos natos del organismo humano, que el hombre, quiera o no, ejercita. Pero nada de eso es conocimiento. Ni aunque añadamos las otras «facultades» más estrictamente llamadas intelectuales, como abstraer, comparar, colegir, etc... La inteligencia, o conjunto de todos esos poderes, es también un mecanismo con que el hombre se encuentra dotado y que evidentemente sirve, más o menos, para conocer. Pero el conocer mismo no es una facultad, dote o mecanismo; es, por lo contrario, una tarea que el hombre se impone. Y una tarea que acaso es imposible. Hasta tal punto no es un instinto el conocimiento!

Al conocer usamos de nuestras facultades, pero no por un simple afán de ejercitarlas, sino para subvenir a una necesidad o menester que sentimos, la cual necesidad no tiene por sí misma nada que ver con ellas y para la que tal vez estas facultades intelectuales nuestras no son adecuadas o, por lo menos, suficientes. Conste, pues, que conocer no es, sin más, ejercitar las facultades intelectuales, pues no está dicho que el hombre logre conocer; lo único que es un hecho es que se esfuerza penosamente en conocer, que se pregunta por el trasmundo del ser y se extenúa en llegar a él.

Siempre se ha desvirtuado la verdadera cuestión sobre el origen del conocimiento suplantándola con la investigación de sus mecanismos. No basta tener un aparato para usarlo. Nuestras casas están llenas de aparatos fuera de uso, que no manejamos porque no nos interesa ya lo que ellos proporcionan. Juan es un hombre con enorme talento para la matemática, pero como sólo le interesa la literatura, no se ocupa de hacer matemática. Pero además, como he indicado, no es ni mucho menos seguro que las dotes intelectuales del hombre le permitan conocer. Si por «naturaleza» del hombre entendemos como Aristóteles el conjunto de sus aparatos corpóreos y mentales y su funcionamiento, habremos de reconocer que el conocimiento no le es «natural». Al contrario, cuando usa de todos esos mecanismos, se encuentra con que no logra plenamente eso que él se propone bajo el vocablo «conocer». Su propósito, su afán cognoscitivo trasciende sus dotes, sus medios para lograrlo. Echa mano de cuantos utensilios posee —sin conseguir nunca plena satisfacción con ninguno de ellos ni con su conjunto. La realidad es, pues, que el hombre siente un extraño afán por conocer y que le fallan sus dotes, lo que Aristóteles llama su «naturaleza».

Esto obliga, sin remisión ni escape, a reconocer que la verdadera naturaleza del hombre es más amplia y que consiste en tener dotes, pero también en tener fallas. El hombre se compone de lo que tiene «y de lo que le falta». Si usa de sus dotes intelectuales en largo y desesperado esfuerzo, no es simplemente porque las tiene, sino, al revés, porque se encuentra menesteroso de algo que le falta, y a fin de conseguirlo moviliza, claro está, los medios que posee. El error radicalísimo de todas las teorías del conocimiento ha sido no advertir la inicial incongruencia que existe entre la necesidad que el hombre tiene de conocer y las «facultades» con que cuenta para ello. Sólo Platón entrevió que la raíz del conocer, diríamos, su sustancia misma, está precisamente en la insuficiencia de las dotes humanas, que está en el hecho terrible de que el hombre «no sabe». Ni el Dios ni la bestia tienen esta condición. Dios sabe todo, y por eso no conoce. La bestia no sabe nada, y por eso tampoco conoce. Pero el hombre es la insuficiencia viviente, el hombre necesita saber, percibe desesperadamente que ignora. Esto es lo que conviene analizar. ¿Por qué al hombre le duele su ignorancia, como podía dolerle un miembro que nunca hubiese tenido?

La Nación, de Buenos Aires, 16 de noviembre de 1930.

LA REBELIÓN DE LAS MASAS

(1930)

PROLOGO PARA FRANCESES

I

ESTE libro —suponiendo que sea un libro— data... Comenzó a publicarse en un diario madrileño en 1926 y el asunto de que trata es demasiado humano para que no le afecte demasiado el tiempo. Hay, sobre todo, épocas en que la realidad humana, siempre móvil, se acelera, se embala en velocidades vertiginosas. Nuestra época es de esta clase porque es de descensos y caídas. De aquí que los hechos hayan dejado atrás el libro. Mucho de lo que en él se anuncia fue pronto un presente y es ya un pasado. Además, como este libro ha circulado mucho durante estos años fuera de Francia, no pocas de sus fórmulas han llegado ya al lector francés por vías anónimas y son puro lugar común. Hubiera sido, pues, excelente ocasión para practicar la obra de caridad más propia de nuestro tiempo: no publicar libros superfluos. Yo he hecho todo lo posible en este sentido —va para cinco años que la casa Stock me propuso su versión—; pero se me ha hecho ver que el organismo de ideas enunciadas en estas páginas no consta al lector francés y que, acertado o erróneo, fuera útil someterlo a su meditación y a su crítica.

No estoy muy convencido de ello, pero no es cosa de formalizarse. Me importa, sin embargo, que no entre en su lectura con ilusiones injustificadas. Conste, pues, que se trata simplemente de una serie de artículos publicados en un diario madrileño de gran circulación. Como casi todo lo que he escrito, fueron estas páginas para unos cuantos españoles que el destino me había puesto delante. ¿No es sobremanera improbable que mis palabras, cambiando ahora de destinatario, logren decir a los franceses lo que ellas pretenden enunciar? Mal puedo esperar mejor fortuna cuando estoy persuadido de que hablar es una operación mucho más ilusoria de lo que suele

creerse, por supuesto, como casi todo lo que el hombre hace. Definimos el lenguaje como el medio que nos sirve para manifestar nuestros pensamientos. Pero una definición, si es verídica, es irónica, implica tácitas reservas y cuando no se la interpreta así produce funestos resultados. Así ésta. Lo de menos es que el lenguaje sirva también para ocultar nuestros pensamientos, para mentir. La mentira sería imposible si el hablar primario y normal no fuese sincero. La moneda falsa circula sostenida por la moneda sana. A la postre el engaño resulta ser un humilde parásito de la ingenuidad.

No: lo más peligroso de aquella definición es la añadidura optimista con que solemos escucharla. Porque ella misma no nos asegura que mediante el lenguaje podamos manifestar, con suficiente adecuación, todos nuestros pensamientos. No se compromete a tanto, pero tampoco nos hace ver francamente la verdad estricta: que siendo al hombre imposible entenderse con sus semejantes, estando condenado a radical soledad, se extenúa en esfuerzos para llegar al prójimo. De estos esfuerzos es el lenguaje quien consigue a veces declarar con mayor aproximación algunas de las cosas que nos pasan dentro. Nada más. Pero, de ordinario, no usamos estas reservas. Al contrario, cuando el hombre se pone a hablar lo hace *porque* cree que va a poder decir cuanto piensa. Pues bien, esto es lo ilusorio. El lenguaje no da para tanto. Dice, poco más o menos, una parte de lo que pensamos y pone una valla infranqueable a la transfusión del resto. Sirve bastante bien para enunciados y pruebas matemáticas; ya al hablar de física empieza a hacerse equívoco e insuficiente. Pero conforme la conversación se ocupa de temas más importantes que esos, más humanos, más «reales», va aumentando su imprecisión, su torpeza y confusionismo. Dóciles al prejuicio inveterado de que hablando nos entendemos, decimos y escuchamos tan de buena fe que acabamos muchas veces por malentendernos mucho más que si mudos, procurásemos adivinarnos.

Se olvida demasiado que todo auténtico decir no sólo dice algo, sino que lo dice alguien a alguien. En todo decir hay un emisor y un receptor, los cuales no son indiferentes al significado de las palabras. Este varía cuando aquéllas varían. *Duo si idem dicunt non est idem.* Todo vocablo es ocasional (1). El lenguaje es por esencia

(1) Véase el ensayo del autor titulado «History as a System» en el volumen *Philosophy and History.* Homages to Ernst Cassirer. London, 1936. (V. edición española *Historia como sistema,* Madrid, 1942.) [Véase el tomo VI de estas *Obras Completas.*]

diálogo y todas las otras formas del hablar depotencian su eficacia. Por eso yo creo que un libro sólo es bueno en la medida en que nos trae un diálogo latente, en que sentimos que el autor sabe imaginar concretamente a su lector y éste percibe como si de entre las líneas saliese una mano ectoplásmica que palpa su persona, que quiere acariciarla —o bien, muy cortésmente, darle un puñetazo.

Se ha abusado de la palabra y por eso ha caído en desprestigio. Como en tantas otras cosas, ha consistido aquí el abuso en el uso sin preocupaciones, sin conciencia de la limitación del instrumento. Desde hace casi dos siglos se ha creído que hablar era hablar *urbi et orbi*, es decir, a todo el mundo y a nadie. Yo detesto esta manera de hablar y sufro cuando no sé muy concretamente a quién hablo.

Cuentan, sin insistir demasiado sobre la realidad del hecho, que cuando se celebró el jubileo de Víctor Hugo fue organizada una gran fiesta en el palacio del Elíseo, a que concurrieron, aportando su homenaje, representaciones de todas las naciones. El gran poeta se hallaba en la gran sala de recepción, en solemne actitud de estatua, con el codo apoyado en el reborde de una chimenea. Los representantes de las naciones se iban adelantando ante el público y presentaban su homenaje al vate de Francia. Un ujier, con voz de estentor, los iba anunciando:

«Monsieur le Représentant de l'Angleterre!» y Víctor Hugo, con voz de dramático *trémolo*, poniendo los ojos en blanco, decía: «L'Angleterre! Ah, Shakespeare!» El ujier prosiguió: «Monsieur le Représentant de l'Espagne!» Y Víctor Hugo: «L'Espagne! Ah, Cervantes!» El ujier: «Monsieur le Représentant de l'Allemagne!» Y Víctor Hugo: «L'Allemagne! Ah, Goethe!»

Pero entonces llegó el turno a un pequeño señor, achaparrado, gordinflón y torpe de andares. El ujier exclamó: «Monsieur le Représentant de la Mésopotamie!»

Víctor Hugo, que hasta entonces había permanecido imperterrito y seguro de sí mismo, pareció vacilar. Sus pupilas, ansiosas, hicieron un gran giro circular como buscando en todo el cosmos algo que no encontraba. Pero pronto se advirtió que lo había hallado y que volvía a sentirse dueño de la situación. En efecto, con el mismo tono patético, con no menor convicción, contestó al homenaje del rotundo representante diciendo: «La Mésopotamie! Ah, l'Humanité!»

He referido esto a fin de declarar, sin la solemnidad de Víctor Hugo, que yo no he escrito ni hablado nunca para la Mesopotamia

y que no me he dirigido jamás a la humanidad. Esta costumbre de hablar a la humanidad, que es la forma más sublime, y, por lo tanto, más despreciable de la demagogia, fue adoptada hacia 1750 por intelectuales descarriados, ignorantes de sus propios límites y que siendo, por su oficio, los hombres del decir, del *logos*, han usado de él sin respeto ni precauciones, sin darse cuenta de que la palabra es un sacramento de muy delicada administración.

II

Esta tesis, que sustenta la exigüidad del radio de acción eficazmente concedido a la palabra, podía parecer invalidada por el hecho mismo de que este volumen haya encontrado lectores en casi todas las lenguas de Europa. Yo creo, sin embargo, que este hecho es más bien síntoma de otra cosa, de otra grave cosa: de la pavorosa homogeneidad de situaciones en que va cayendo todo el Occidente. Desde la aparición de este libro, por la mecánica que en él mismo se describe, esa identidad ha crecido en forma angustiosa. Digo angustiosa porque, en efecto, lo que en cada país es sentido como circunstancia dolorosa, multiplica hasta el infinito su efecto deprimente cuando el que lo sufre advierte que apenas hay lugar en el continente donde no acontezca estrictamente lo misno. Podía antes ventilarse la atmósfera confinada de un país abriendo las ventanas que dan sobre otro. Pero ahora no sirve de nada este expediente, porque en el otro país es la atmósfera tan irrespirable como en el propio. De aquí la sensación opresora de asfixia. Job, que era un terrible *pince sans rire*, pregunta a sus amigos, los viajeros y mercaderes que han andado por el mundo: *Unde sapientia venit et quis est locus intelligentiae?* «¿Sabéis de algún lugar del mundo donde la inteligencia exista?»

Conviene, sin embargo, que en esta progresiva asimilación de las circunstancias distingamos dos dimensiones diferentes y de valor contrapuesto.

Este enjambre de pueblos occidentales que partió a volar sobre la historia desde las ruinas del mundo antiguo se ha caracterizado siempre por una forma dual de vida. Pues ha acontecido que, conforme cada uno iba formando su genio peculiar, entre ellos o sobre ellos se iba creando un repertorio común de ideas, maneras y entusiasmos. Más aún. Este destino que les haría, a la par, progresiva-

mente homogéneos y progresivamente diversos ha de entenderse con cierto superlativo de paradoja. Porque en ellos la homogeneidad no fue ajena a la diversidad. Al contrario: cada nuevo principio uniforme fertilizaba la diversificación. La idea cristiana engendra las iglesias nacionales; el recuerdo del *Imperium* romano inspira las diversas formas del Estado; la «restauración de las letras» en el siglo XV dispara las literaturas divergentes; la ciencia y el principio unitario del hombre como «razón pura» crea los distintos estilos intelectuales que modelan diferencialmente hasta las extremas abstracciones de la obra matemática. En fin, y para colmo: hasta la extravagante idea del siglo XVIII, según la cual todos los pueblos han de tener una constitución idéntica, produce el efecto de despertar románticamente la conciencia diferencial de las nacionalidades, que viene a ser como incitar a cada uno hacia su particular vocación.

Y es que para estos pueblos llamados europeos, vivir ha sido siempre —claramente desde el siglo XI, desde Otón III— moverse y actuar en un espacio o ámbito común. Es decir, que para cada uno vivir era convivir con los demás. Esta convivencia tomaba indiferentemente aspecto pacífico o combativo Las guerras intereuropeas han mostrado casi siempre un curioso estilo que las hace parecerse mucho a las rencillas domésticas. Evitan la aniquilación del enemigo y son más bien certámenes, luchas de emulación, como las de los mozos dentro de una aldea o disputas de herederos por el reparto de un legado familiar. Un poco de otro modo, todos van a lo mismo. *Eadem sed aliter*. Como Carlos V decía de Francisco I: «Mi primo Francisco y yo estamos por completo de acuerdo: los dos queremos Milán».

Lo de menos es que a ese espacio histórico común donde todas las gentes de Occidente se sentían como en su casa, corresponda un espacio físico que la geografía denomina Europa. El espacio histórico a que aludo se mide por el radio de efectiva y prolongada convivencia —es un espacio social. Ahora bien, convivencia y sociedad son términos equipolentes. Sociedad es lo que se produce automáticamente por el simple hecho de la convivencia. De suyo e ineluctablemente segrega ésta costumbres, usos, lengua, derecho, poder público. Uno de los más graves errores del pensamiento «moderno», cuyas salpicaduras aún padecemos, ha sido confundir la sociedad con la asociación, que es, aproximadamente, lo contrario de aquella. Una sociedad no se constituye por acuerdo de las voluntades. Al revés, todo acuerdo de voluntades presupone la existencia de una sociedad, de gentes que conviven, y el acuerdo no puede consistir sino en

precisar una u otra forma de esa convivencia, de esa sociedad preexistente. La idea de la sociedad como reunión contractual, por tanto, jurídica, es el más insensato ensayo que se ha hecho de poner la carreta delante de los bueyes. Porque el derecho, la realidad «derecho» —no las ideas sobre él del filósofo, jurista o demagogo— es, si se me tolera la expresión barroca, secreción espontánea de la sociedad y no puede ser otra cosa. Querer que el derecho rija las relaciones entre seres que previamente no viven en efectiva sociedad, me parece —y perdóneseme la insolencia— tener una idea bastante confusa y ridícula de lo que el derecho es.

No debe extrañar, por otra parte, la preponderancia de esa opinión confusa y ridícula sobre el derecho, porque una de las máximas desdichas del tiempo es que, al topar las gentes de Occidente con los terribles conflictos públicos del presente, se han encontrado pertrechados con un utillaje arcaico y torpísimo de nociones sobre lo que es sociedad, colectividad, individuo, usos, ley, justicia, revolución, etc. Buena parte del azoramiento actual proviene de la incongruencia entre la perfección de nuestras ideas sobre los fenómenos físicos y el retraso escandaloso de las «ciencias morales». El ministro, el profesor, el físico ilustre y el novelista, suelen tener de esas cosas conceptos dignos de un barbero suburbano. ¿No es perfectamente natural que sea el barbero suburbano quien dé la tonalidad del tiempo? (1).

Pero volvamos a nuestra ruta. Quería insinuar que los pueblos europeos son desde hace mucho tiempo una sociedad, una colectividad, en el mismo sentido que tienen estas palabras aplicadas a cada una de las naciones que integran aquélla. Esa sociedad manifiesta todos los atributos de tal: hay costumbres europeas, usos europeos, opinión pública europea, derecho europeo, poder público europeo. Pero todos estos fenómenos sociales se dan en la forma adecuada al estado de evolución en que se encuentra la sociedad europea, que no es, claro está, tan avanzado como el de sus miembros componentes, las naciones.

---

(1) Justo es decir que ha sido en Francia, y sólo en Francia, donde se inició una aclaración y *mise au point* de todos esos conceptos. En otro lugar hallará el lector alguna indicación sobre esto y, además, sobre la causa de que esa iniciación se malograse. Por mi parte he procurado colaborar en este esfuerzo de aclaración partiendo de la reciente tradición francesa, superior en este orden de temas a las demás. El resultado de mis reflexiones va en el libro próximo a publicarse, *El hombre y la gente*. Allí encontrará el lector el desarrollo y justificación de cuanto acabo de decir.

Por ejemplo, la forma de presión social que es el poder público funciona en toda sociedad, incluso en aquellas primitivas donde no existe aún un órgano especial encargado de manejarlo. Si a este órgano diferenciado a quien se encomienda el ejercicio del poder público se le quiere llamar Estado, dígase que en ciertas sociedades no hay Estado, pero no se diga que no hay en ellas poder público. Donde hay opinión pública, ¿cómo podrá faltar un poder público si éste no es más que la violencia colectiva disparada por aquella opinión? Ahora bien, que desde hace siglos y con intensidad creciente existe una opinión pública europea —y hasta una técnica para influir en ella— es cosa incómoda de negar.

Por esto, recomiendo al lector que ahorre la malignidad de una sonrisa al encontrar que en los últimos capítulos de este volumen se hace con cierto denuedo, frente al cariz opuesto de las apariencias actuales, la afirmación de una posible, de una probable unidad estatal de Europa. No niego que los Estados Unidos de Europa son una de las fantasías más módicas que existen y no me hago solidario de lo que otros han pensado bajo estos signos verbales. Mas por otra parte es sumamente improbable que una sociedad, una colectividad tan madura como la que ya forman los pueblos europeos, no ande cerca de crearse su artefacto estatal mediante el cual formalice el ejercicio del poder público europeo ya existente. No es, pues, debilidad ante las solicitaciones de la fantasía ni propensión a un «idealismo» que detesto y contra el cual he combatido toda mi vida, lo que me lleva a pensar así. Ha sido el realismo histórico quien me ha enseñado a ver que la unidad de Europa como sociedad no es un «ideal», sino un hecho de muy vieja cotidianeidad. Ahora bien, una vez que se ha visto esto, la probabilidad de un Estado general europeo se impone necesariamente. La ocasión que lleve súbitamente a término el proceso puede ser cualquiera: por ejemplo, la coleta de un chino que asome por los Urales o bien una sacudida del gran *magma* islámico.

La figura de ese Estado supernacional será, claro está, muy distinta de las usadas como, según en esos mismos capítulos se intenta mostrar, ha sido muy distinto el Estado nacional del Estado-ciudad que conocieron los antiguos. Yo he procurado en estas páginas poner en franquía las mentes para que sepan ser fieles a la sutil concepción del Estado y sociedad que la tradición europea nos propone.

Al pensamiento greco-romano no le fue nunca fácil concebir la realidad como dinamismo. No podía desprenderse de lo visible o sus sucedáneos, como un niño no entiende bien de un libro más

que las ilustraciones. Todos los esfuerzos de sus filósofos autóctonos para trascender esa limitación fueron vanos. En todos sus ensayos para comprender actúa, más o menos, como paradigma, el objeto corporal, que es, para ellos, la «cosa» por excelencia. Sólo aciertan a ver *una* sociedad, *un* Estado donde la unidad tenga el carácter de contigüidad visual; por ejemplo, una ciudad. La vocación mental del europeo es opuesta. Toda cosa visible le parece, en cuanto tal, simple máscara aparente de una fuerza latente que la está constantemente produciendo y que es su verdadera realidad. Allí donde la fuerza, la *dynamis*, actúa unitariamente, *hay* real unidad, aunque a la vista nos aparezcan como manifestación de ella sólo cosas diversas.

Sería recaer en la limitación antigua no descubrir unidad de poder público más que donde éste ha tomado máscaras ya conocidas y como solidificadas de Estado; esto es, en las naciones particulares de Europa. Niego rotundamente que el poder público decisivo actuante en cada una de ellas consista exclusivamente en su poder público interior o nacional. Conviene caer de una vez en la cuenta de que desde hace muchos siglos —y con conciencia de ello desde hace cuatro— viven todos los pueblos de Europa sometidos a un poder público que por su misma pureza dinámica no tolera otra denominación que la extraída de la ciencia mecánica: el «equilibrio europeo» o *balance of Power*.

Ese es el auténtico gobierno de Europa que regula en su vuelo por la historia al enjambre de pueblos, solícitos y pugnaces como abejas, escapados a las ruinas del mundo antiguo. La unidad de Europa no es una fantasía, sino que es la realidad misma, y la fantasía es precisamente lo otro: la creencia de que Francia, Alemania, Italia o España son realidades sustantivas e independientes.

Se comprende, sin embargo, que no todo el mundo perciba con evidencia la realidad de Europa, porque Europa no es una «cosa», sino un equilibrio. Ya en el siglo XVIII el historiador Robertson llamó al equilibrio europeo *the great secret of modern politics*.

¡Secreto grande y paradojal, sin duda! Porque el equilibrio o balanza de poderes es una realidad que consiste esencialmente en la existencia de una pluralidad. Si esta pluralidad se pierde, aquella unidad dinámica se desvanecería. Europa es, en efecto, enjambre: muchas abejas y un solo vuelo.

Este carácter unitario de la magnífica pluralidad europea es lo que yo llamaría la buena homogeneidad, la que es fecunda y deseable, la que hacía ya decir a Montesquieu: *L'Europe n'est qu'une nation*

composée de plusieurs (1) y a Balzac, más románticamente, le hacía hablar de la *grande famille continentale, dont tous les efforts tendent á je ne sais quel mystère de civilisation* (2).

III

Esta muchedumbre de modos europeos, que brota constantemente de su radical unidad y revierte a ella manteniéndola, es el tesoro mayor del Occidente. Los hombres de cabezas toscas no logran pensar una idea tan acrobática como ésta en que es preciso brincar, sin descanso, de la afirmación de la pluralidad al reconocimiento de la unidad y viceversa. Son cabezas pesadas nacidas para existir bajo las perpetuas tiranías de Oriente.

Triunfa hoy sobre toda el área continental una forma de homogeneidad que amenaza consumir por completo aquel tesoro. Dondequiera ha surgido el hombre-masa de que este volumen se ocupa, un tipo de hombre hecho de prisa, montado nada más que sobre unas cuantas y pobres abstracciones y que, por lo mismo, es idéntico de un cabo de Europa al otro. A él se debe el triste aspecto de asfixiante monotonía que va tomando la vida en todo el continente. Este hombre-masa es el hombre previamente vaciado de su propia historia, sin entrañas de pasado y, por lo mismo, dócil a todas las disciplinas llamadas «internacionales». Más que un hombre, es sólo *un* caparazón de hombre constituído por meros *idola fori;* carece de un «dentro», de una intimidad suya, inexorable e inalienable, de un yo que no se pueda revocar. De aquí que esté siempre en disponibilidad para fingir ser cualquier cosa. Tiene sólo apetitos, cree que tiene sólo derechos y no cree que tiene obligaciones: es el hombre sin la nobleza que obliga —*sine nobilitate*— snob (3).

Este universal snobismo, que tan claramente aparece, por ejemplo, en el obrero actual, ha cegado las almas para comprender que, si bien toda estructura dada de la vida continental tiene que ser trascendida, ha de hacerse esto sin pérdida grave de su interior plu-

---

(1) *Monarchie universelle: deux opuscules.* 1891, pág. 36.

(2) *Oeuvres Complètes* (Calmann-Lévy). Vol. XXII, pág. 248.

(3) En Inglaterra las listas de vecinos indicaban junto a cada nombre el oficio y rango de la persona. Por eso, junto al nombre de los simples burgueses aparecía la abreviatura *s. nob.*, es decir, sin nobleza. Este es el origen de la palabra *snob*.

ralidad. Como el snob está vacío de destino propio, como no siente que existe sobre el planeta para hacer algo determinado e incanjeable, es incapaz de entender que hay misiones particulares y especiales mensajes. Por esta razón es hostil al liberalismo, con una hostilidad que se parece a la del sordo hacia la palabra. La libertad ha significado siempre en Europa franquía para ser el que auténticamente somos. Se comprende que aspire a prescindir de ella quien sabe que no tiene auténtico quehacer.

Con extraña facilidad todo el mundo se ha puesto de acuerdo para combatir y denostar al viejo liberalismo. La cosa es sospechosa. Porque las gentes no suelen ponerse de acuerdo si no es en cosas un poco bellacas o un poco tontas. No pretendo que el viejo liberalismo sea una idea plenamente razonable: ¡cómo va a serlo si es viejo y si es *ismo*! Pero sí pienso que es una doctrina sobre la sociedad mucho más honda y clara de lo que suponen sus detractores colectivistas, que empiezan por desconocerlo. Hay además en él una intuición de lo que Europa ha sido, altamente perspicaz.

Cuando Guizot, por ejemplo, contrapone la civilización europea a las demás haciendo notar que en ella no ha triunfado nunca en forma absoluta ningún principio, ninguna idea, ningún grupo o clase, y que a esto se debe su crecimiento permanente y su carácter progresivo, no podemos menos de poner el oído atento (1). Este hombre sabe lo que dice. La expresión es insuficiente porque es negativa, pero sus palabras nos llegan cargadas de visiones inmediatas. Como del buzo emergente trascienden olores abisales, vemos que este hombre llega efectivamente del profundo pasado de Europa donde ha sabido sumergirse. Es, en efecto, increíble que en los primeros años del siglo XIX, tiempo retórico y de gran confusión, se

(1) «La coexistence et le combat de principes divers». Guizot, *Histoire de la civilisation en Europe*, pág. 35. En un hombre tan distinto de Guizot como Ranke encontramos la misma idea: «Tan pronto como en Europa un principio, sea el que fuere, intenta el dominio absoluto, encuentra siempre una resistencia que sale a oponérsele de los más profundos senos vitales» *Oeuvres Complètes*, 38, pág. 110. En otro lugar (tomos 8 y 10, pág. 3): «El mundo europeo se compone de elementos de diverso origen, en cuya ulterior contraposición y lucha vienen precisamente a desarrollarse los cambios de las épocas históricas». ¿No hay en estas palabras de Ranke una clara influencia de Guizot? Un factor que impide ver bien ciertos estratos profundos de la historia del siglo XIX es que no esté bien estudiado el intercambio de ideas entre Francia y Alemania, digamos desde 1790 a 1830. Tal vez el resultado de ese estudio revelase que Alemania ha recibido en esa época mucho más de Francia que inversamente.

haya compuesto un libro como la *Histoire de la Civilisation en Europe*. Todavía el hombre de hoy puede aprender allí cómo la libertad y el pluralismo son dos cosas recíprocas y cómo ambas constituyen la permanente entraña de Europa.

Pero Guizot ha tenido siempre mala prensa, como, en general, los doctrinarios. A mí no me sorprende. Cuando veo que hacia un hombre o grupo se dirige fácil e insistente el aplauso, surge en mí la vehemente sospecha de que en ese hombre o en ese grupo, tal vez junto a dotes excelentes, hay algo sobremanera impuro. Acaso es esto un error que padezco, pero debo decir que no lo he buscado, sino que lo ha ido dentro de mí decantando la experiencia. De todas suertes, quiero tener el valor de afirmar que este grupo de los doctrinarios, de quienes todo el mundo se ha reído y ha hecho mofas escurriles es, a mi juicio, lo más valioso que ha habido en la política del continente durante el siglo XIX. Fueron los únicos que vieron claramente lo que había que hacer en Europa después de la Gran Revolución, y fueron además hombres que crearon en sus personas un gesto digno y distante, en medio de la chabacanería y la frivolidad creciente de aquel siglo. Rotas y sin vigencia casi todas las normas con que la sociedad presta una continencia al individuo, no podía éste constituirse una dignidad si no la extraía del fondo de sí mismo. Mal puede hacerse esto sin alguna exageración, aunque sea sólo para defenderse del abandono orgiástico en que vivía su contorno. Guizot supo ser, como Buster Keaton, el hombre que no ríe (1). No se abandona jamás. Se condensan en él varias generaciones de protestantes nimeses que habían vivido en perpetuo alerta, sin poder flotar a la deriva en el ambiente social, sin poder abandonarse. Había llegado en ellos a convertirse en un instinto la impresión radical de que existir es resistir, hincar los talones en tierra para oponerse a la corriente. En una época como la nuestra, de puras «corrientes» y abandonos, es bueno tomar contacto con hombres que no «se dejan llevar». Los doctrinarios son un caso excepcional de responsabilidad intelectual; es decir, de lo que más ha faltado a los intelectuales europeos desde 1750, defecto que es, a su vez, una de las causas profundas del presente desconcierto.

Pero yo no sé si aun dirigiéndome a lectores franceses puedo

---

(1) Con cierta satisfacción refiere a Mme. de Gasparin que hablando el Papa Gregorio XVI con el embajador francés, decía refiriéndose a Guizot: «E un gran ministro. Dicono che non ride mai.» *Correspondance avec Mme. de Gasparin*, pág. 283.

aludir al doctrinarismo como a una magnitud conocida. Pues se da el caso escandaloso de que no existe un solo libro donde se haya intentado precisar lo que aquel grupo de hombres pensaba (1), como, aunque parezca increíble, no hay tampoco un libro medianamente formal sobre Guizot ni sobre Royer-Collard (2). Verdad es que ni uno ni otro publicaron nunca un soneto. Pero, en fin, pensaron, pensaron hondamente, originalmente, sobre los problemas más graves de la vida pública europea y construyeron el doctrinal político más estimable de toda la centuria. Ni será posible reconstruir la historia de ésta si no se cobra intimidad con el modo en que se presentaron las grandes cuestiones ante estos hombres (3). Su estilo intelectual no es sólo diferente en especie, sino como de otro género y de otra esencia que todos los demás triunfantes en Europa antes y después de ellos. Por eso no se les ha entendido, a pesar de su clásica claridad. Y, sin embargo, es muy posible que el porvenir pertenezca a tendencias de intelectos muy parecidas a las suyas. Por lo menos,

---

(1) Si el lector intenta informarse, se encontrará una y otra vez con la fórmula elusiva de que los doctrinarios no tenían una doctrina idéntica, sino que variaba de uno en otro. Como si esto no aconteciese con toda escuela intelectual y no constituyese la diferencia más importante entre un grupo de hombres y un grupo de gramófonos.

(2) En estos últimos años M. Charles H. Pouthas ha tomado sobre sí la fatigosa tarea de despojar los archivos de Guizot y ofrecernos en una serie de volúmenes un material sin el cual sería imposible emprender la ulterior faena de reconstrucción. Sobre Royer-Collard no hay ni eso. A la postre resulta que es preciso recurrir a los estudios de Faguet sobre el *idearium* de uno y otro. No hay nada mejor, y aunque son sumamente vivaces, son por completo insuficientes.

(3) Por ejemplo: nadie puede quedarse con la conciencia tranquila —se entiende, quien tenga «conciencia» intelectual— cuando ha interpretado la política de «resistencia» como pura y simplemente conservadora. Es demasiado evidente que los hombres Royer-Collard, Guizot, Broglie, no eran conservadores sin más. La palabra «resistencia», que al parecer en la cita antedicha de Ranke, documenta el influjo de Guizot sobre este gran historiador, cobra, a su vez, un súbito cambio de sentido y, por decirlo así, nos enseña sus arcanas vísceras cuando en un discurso de Royer-Collard leemos: «Les libertés publiques ne sont pas autre chose que des résistances». (Véase de Barante: *La vie et les discours de Royer-Collard*, II, 130). He aquí una vez más la mejor inspiración europea reduciendo a dinamismo todo lo estático. El *estado* de libertad resulta de una pluralidad de fuerzas que mutuamente se resisten. Pero los discursos de Royer-Collard son hoy tan poco leídos que sonará a impertinencia si digo que son maravillosos, que su lectura es una pura delicia de intelección, que es divertida y hasta regocijada, y que constituyen la última manifestación del mejor estilo cartesiano.

garantizo a quien se proponga formular con rigor sistemático las ideas de los doctrinarios, placeres de pensamiento no esperados y una intuición de la realidad social y política totalmente distinta de las usadas. Perdura en ellos activa la mejor tradición racionalista en que el hombre se compromete consigo mismo a buscar cosas absolutas; pero a diferencia del racionalismo linfático de enciclopedistas y revolucionarios, que encuentran lo absoluto en abstracciones *bon marché*, descubren ellos lo histórico como el verdadero absoluto. La historia es la realidad del hombre. Nó tiene otra. En ella se ha llegado a hacer tal y como es. Negar el pasado es absurdo e ilusorio, porque el pasado es «lo natural del hombre que vuelve al galope». El pasado no está ahí y no se ha tomado el trabajo de pasar para que lo neguemos, sino para que lo integremos (1). Los doctrinarios despreciaban los «derechos del hombre» porque son absolutos «metafísicos», abstracciones e irrealidades. Los verdaderos derechos son los que absolutamente están ahí, porque han ido apareciendo y consolidándose en la historia: tales son las «libertades», la legitimidad, la magistratura, las «capacidades». De alentar hoy hubieran reconocido el derecho a la huelga (no política) y el contrato colectivo. A un inglés le parecería todo esto lo más obvio; pero los continentales no hemos llegado todavía a esa estación. Tal vez desde tiempo de Alcuino, vivimos cincuenta años cuando menos retrasados respecto a los ingleses.

Parejo desconocimiento del viejo liberalismo padecen los colectivistas de ahora cuando suponen, sin más ni más, como cosa incuestionable, que era individualista. En todos estos temas andan, como he dicho, las nociones sobremanera turbias. Los rusos de estos años pasados solían llamar a Rusia «el Colectivo». ¿No sería interesante averiguar qué ideas o imágenes se desperezaban al conjuro de ese vocablo en la mente un tanto gaseosa del hombre ruso, que tan frecuentemente, como el capitán italiano de que habla Goethe, *bisogna aver una confusione nella testa?* Frente a todo ello yo rogaría al lector que tomase en cuenta, no para aceptarlas, sino para que sean discutidas y pasen luego a sentencia, las tesis siguientes:

Primera: el liberalismo individualista pertenece a la flora del siglo XVIII; inspira, en parte, la legislación de la Revolución francesa, pero muere con ella.

Segunda: la creación característica del siglo XIX ha sido precisamente el colectivismo. Es la primera idea que inventa apenas nacido

(1) Véase el citado ensayo del autor, *Historia como sistema.*

y que a lo largo de sus cien años no ha hecho sino crecer hasta inundar todo el horizonte.

Tercera: esta idea es de origen francés. Aparece por vez primera en los archirreaccionarios de Bonald y de Maistre. En lo esencial es inmediatamente aceptada por todos, sin más excepción que Benjamín Constant, un «retrasado» del siglo anterior. Pero triunfa en Saint-Simon, en Ballanche, en Comte y pulula dondequiera (1). Por ejemplo, un médico de Lyon, M. Amard, hablará en 1821 del *collectisme* frente al *personnalisme* (2). Léanse los artículos que en 1830 y 1831 publica *L'Avenir* contra el individualismo.

Pero más importante que todo esto es otra cosa. Cuando, avanzando por la centuria, llegamos hasta los grandes teorizadores del liberalismo —Stuart Mill o Spencer— nos sorprende que su presunta defensa del individuo no se basa en mostrar que la libertad beneficia o interesa a éste, sino todo lo contrario, en que beneficia o interesa a la sociedad. El aspecto agresivo del título que Spencer escoge para su libro —*El Individuo contra el Estado*— ha sido causa de que lo malentiendan tercamente los que no leen de los libros más que los títulos. Porque individuo y Estado significan en este título dos meros órganos de un único sujeto— la sociedad. Y lo que se discute es si ciertas necesidades sociales son mejor servidas por uno u otro órgano. Nada más. El famoso «individualismo» de Spencer boxea continuamente dentro de la atmósfera colectivista de su sociología. Resulta, a la postre, que tanto él como Stuart Mill tratan a los individuos con la misma crueldad socializante que los termites a ciertos de sus congéneres, a los cuales ceban para chuparles luego la sustancia. ¡Hasta ese punto era la primacía de lo colectivo el fondo por sí mismo evidente sobre que ingenuamente danzaban sus ideas!

---

(1) Pretenden los alemanes ser ellos los descubridores de lo social como realidad distinta de los individuos y «anterior» a éstos. El *Volksgeist* les parece una de sus ideas más autóctonas. Este es uno de los casos que más recomiendan el estudio minucioso del intercambio intelectual francogermánico de 1790 a 1830 a que en nota anterior me refiero. Pero el término *Volkgeist* muestra demasiado claramente que es la traducción del volteriano *esprit des nations*. El origen francés del colectivismo no es una casualidad y obedece a las mismas causas que hicieron de Francia la cuna de la sociología y de su rebrote hacia 1890 (Durkheim).

(2) Véase *Doctrine de Saint-Simon*, con introducción y notas de C. Bouglé y E. Halévy (pág. 204, nota). Aparte de que esta exposición del saintsimonismo, hecha en 1829, es una obra de las más geniales del siglo, la labor acumulada en las notas por MM. Bouglé y Halévy constituye una de las contribuciones más importantes que yo conozco a la efectiva aclaración del alma europea entre 1800 y 1830.

De donde se colige que mi defensa lohengrinesca del viejo liberalismo es, por completo, desinteresada y gratuita. Porque es el caso que yo no soy un «viejo liberal». El descubrimiento —sin duda glorioso y esencial— de lo social, de lo colectivo, era demasiado reciente. Aquellos hombres palpaban, más que veían, el hecho de que la colectividad es una realidad distinta de los individuos y de su simple suma, pero no sabían bien en qué consistía y cuáles eran sus efectivos atributos. Por otra parte, los fenómenos sociales del tiempo camuflaban la verdadera fisonomía de la colectividad, porque entonces convenía a ésta ocuparse en cebar bien a los individuos. No había aún llegado la hora de la nivelación, de la expoliación y del reparto en todos los órdenes.

De aquí que los «viejos liberales» se abriesen sin suficientes precauciones al colectivismo que respiraban. Mas cuando se ha visto con claridad lo que en el fenómeno social, en el hecho colectivo, simplemente y como tal, hay por un lado de benéfico, pero, por otro, de terrible, de pavoroso, sólo puede uno adherir a un liberalismo de estilo radicalmente nuevo, menos ingenuo y de más diestra beligerancia, un liberalismo que está germinando ya, próximo a florecer, en la línea misma del horizonte.

Ni era posible que siendo estos hombres, como eran, de sobra perspicaces no entreviesen de cuando en cuando las angustias que su tiempo nos reservaba. Contra lo que suele creerse ha sido normal en la historia que el porvenir sea profetizado (1). En Macaulay, en Tocqueville, en Comte, encontramos predibujada nuestra hora. Véase, por ejemplo, lo que hace más de ochenta años escribía Stuart Mill: «Aparte las doctrinas particulares de pensadores individuales, existe en el mundo una fuerte y creciente inclinación a extender en forma extrema el poder de la sociedad sobre el individuo, tanto por medio de la fuerza de la opinión como por la legislativa. Ahora bien, como todos los cambios que se operan en el mundo tienen por efecto el aumento de la fuerza social y la disminución del poder individual, este desbordamiento no es un mal que tienda a desaparecer espontáneamente, sino, al contrario, tiende a hacerse cada vez más formidable. La disposición de los hombres, sea como soberanos, sea como conciudadanos, a imponer a los demás como regla

(1) Obra fácil y útil que alguien debería emprender, fuera reunir los pronósticos que en cada época se han hecho sobre el próximo porvenir. Yo he coleccionado los suficientes para quedar estupefacto ante el hecho de que haya habido siempre algunos hombres que preveían el futuro.

de conducta su opinión y sus gustos, se halla tan enérgicamente sustentada por algunos de los mejores y algunos de los peores sentimientos inherentes a la naturaleza humana, que casi nunca se contiene más que por faltarle poder. Y como el poder no parece hallarse en vía de declinar, sino de crecer, debemos esperar, a menos que una fuerte barrera de convicción moral no se eleve contra el mal, debemos esperar, digo, que en las condiciones presentes del mundo esta disposición no hará sino aumentar» (1).

Pero lo que más nos interesa en Stuart Mill es su preocupación por la homogeneidad de mala clase que veía crecer en todo Occidente. Esto le hace acogerse a un gran pensamiento emitido por Humboldt en su juventud. Para que lo humano se enriquezca, se consolide y se perfeccione es necesario, según Humboldt, que exista «variedad de situaciones» (2). Dentro de cada nación, y tomando en conjunto las naciones, es preciso que se den circunstancias diferentes. Así, al fallar una quedan otras posibilidades abiertas. Es insensato poner la vida europea a una sola carta, a un solo tipo de hombre, a una idéntica «situación». Evitar esto ha sido el secreto acierto de Europa hasta el día, y la conciencia de ese secreto es la que, clara o balbuciente, ha movido siempre los labios del perenne liberalismo europeo. En esa conciencia se reconoce a sí misma como valor positivo, como bien y no como mal, la pluralidad continental. Me importaba aclarar esto para que no se tergiversase la idea de una supernación europea que este volumen postula.

Tal y como vamos, con mengua progresiva de la «variedad de situaciones», nos dirigimos en vía recta hacia el Bajo Imperio. También fue aquél un tiempo de masas y de pavorosa homogeneidad. Ya en tiempo de los Antoninos se advierte claramente un extraño fenómeno, menos subrayado y analizado de lo que debiera: los hombres se han vuelto estúpidos. El proceso venía de tiempo atrás. Se ha dicho, con alguna razón, que el estoico Posidonio, maestro de Cicerón, es el último hombre antiguo capaz de colocarse ante los hechos con la mente porosa y activa, dispuesto a investigarlos. Después de él, las cabezas se obliteran y, salvo los Alejandrinos, no van a hacer más que repetir, estereotipar.

Pero el síntoma y documento más terrible de esta forma, a un tiempo homogénea y estúpida —y lo uno por lo otro— que adopta la vida de un cabo a otro del Imperio, está donde menos podía

(1) Stuart Mill: *La liberté*, trad. Dupont-White (págs. 131-132).
(2) *Gesammelte Schriften*. I, 106.

esperar y donde todavía, que yo sepa, nadie lo ha buscado: en el idioma. La lengua, que no nos sirve para decir suficientemente lo que cada uno quisiéramos decir, revela en cambio y grita, sin que lo queramos, la condición más arcana de la sociedad que la habla. En la porción no helenizada del pueblo romano, la lengua vigente es la que se ha llamado «latín vulgar», matriz de nuestros romances. No se conoce bien este latín vulgar y, en buena parte, sólo se llega a él por reconstrucciones. Pero lo que se conoce basta y sobra para que nos produzcan espanto dos de sus caracteres. Uno es la increíble simplificación de su mecanismo gramatical en comparación con el latín clásico. La sabrosa complejidad indo-europea, que conservaba el lenguaje de las clases superiores, quedó suplantada por un habla plebeya, de mecanismo muy fácil, pero a la vez, o por lo mismo, pesadamente mecánico, como material; gramática balbuciente y perifrástica, de ensayo y rodeo como la infantil. Es, en efecto, una lengua pueril o *gaga* que no permite la fina arista del razonamiento ni líricos tornasoles. Es una lengua sin luz ni temperatura, sin evidencia y sin calor de alma, una lengua triste, que avanza a tientas. Los vocablos parecen viejas monedas de cobre, mugrientas y sin rotundidad, como hartas de rodar por las tabernas mediterráneas. ¡Qué vidas evacuadas de sí mismas, desoladas, condenadas a eterna cotidianeidad se adivinan tras este seco artefacto lingüístico!

El otro carácter aterrador del latín vulgar es precisamente su homogeneidad. Los lingüistas, que acaso son, después de los aviadores, los hombres menos dispuestos a asustarse de cosa alguna, no parecen inmutarse ante el hecho de que hablasen lo mismo países tan dispares como Cartago y Galia, Tingitania y Dalmacia, Hispania y Rumania. Yo, en cambio, que soy bastante tímido, que tiemblo cuando veo cómo el viento fatiga unas cañas, no puedo reprimir ante ese hecho un estremecimiento medular. Me parece sencillamente atroz. Verdad es que trato de representarme cómo era por dentro eso que mirado desde fuera nos aparece, tranquilamente, como homogeneidad; procuro descubrir la realidad viviente de que ese hecho es la quieta impronta. Consta, claro está, que había africanismos, hispanismos, galicismos. Pero al constar esto quiere decirse que el torso de la lengua era común e idéntico, a pesar de las distancias, del escaso intercambio, de la dificultad de comunicaciones y de que no contribuía a fijarlo una literatura. ¿Cómo podían venir a coincidencia el celtíbero y el belga, el vecino de Hipona y el de Lutetia, el mauretano y el dacio, sino en virtud de un achatamiento general, reduciendo la existencia a su base, nulificando sus vidas?

El latín vulgar está ahí en los archivos, como un escalofriante petrefacto, testimonio de que una vez la historia agonizó bajo el imperio homogéneo de la vulgaridad por haber desaparecido la fértil «variedad de situaciones».

IV

Ni este volumen ni yo somos políticos. El asunto de que aquí se habla es previo a la política y pertenece a su subsuelo. Mi trabajo es oscura labor subterránea de minero. La misión del llamado «intelectual» es, en cierto modo, opuesta a la del político. La obra intelectual aspira, con frecuencia en vano, a aclarar un poco las cosas, mientras que la del político suele, por el contrario, consistir en confundirlas más de lo que estaban. Ser de la izquierda es, como ser de la derecha, una de las infinitas maneras que el hombre puede elegir para ser imbécil: ambas, en efecto, son formas de la hemiplejía moral. Además, la persistencia de esos calificativos contribuye no poco a falsificar más aún la «realidad» del presente, ya falsa de por sí, porque se ha rizado el rizo de las experiencias políticas a que responden, como lo demuestra el hecho de que hoy las derechas prometen revoluciones y las izquierdas proponen tiranías.

Hay obligación de trabajar sobre las cuestiones del tiempo. Esto, sin duda. Y yo lo he hecho toda mi vida. He estado siempre en la brecha. Pero una de las cosas que ahora se dicen —una «corriente»— es que, incluso a costa de la claridad mental, todo el mundo tiene que hacer política *sensu stricto*. Lo dicen, claro está, los que no tienen otra cosa que hacer. Y hasta lo corroboran citando de Pascal el imperativo *d'abêtissement*. Pero hace mucho tiempo que he aprendido a ponerme en guardia cuando alguien cita a Pascal. Es una cuatela de higiene elemental.

El politicismo integral, la absorción de todas las cosas y de todo el hombre por la política, es una y misma cosa con el fenómeno de rebelión de las masas que aquí se describe. La masa en rebeldía ha perdido toda capacidad de religión y de conocimiento. No puede tener dentro más que política, una política exorbitada, frenética, fuera de sí, puesto que pretende suplantar al conocimiento, a la religión, a la *sagesse*— en fin, a las únicas cosas que por su sus-

tancia son aptas para ocupar el centro de la mente humana. La política vacía al hombre de soledad e intimidad, y por eso es la predicación del politicismo integral una de las técnicas que se usan para socializarlo.

Cuando alguien nos pregunta qué somos en política, o, anticipándose con la insolencia que pertenece al estilo de nuestro tiempo, nos adscribe a una, en vez de responder debemos preguntar al impertinente qué piensa él que es el hombre y la naturaleza y la historia, qué es la sociedad y el individuo, la colectividad, el Estado, el uso, el derecho. La política se apresura a apagar las luces para que todos estos gatos resulten pardos.

Es preciso que el pensamiento europeo proporcione sobre todos estos temas nueva claridad. Para esto está ahí, no para hacer la rueda de pavo real en las reuniones académicas. Y es precido que lo haga pronto o, como Dante decía, que encuentre la salida.

> *...studiate il passo*
> *Mentre que l'Occidente non s'annera.*
>
> (Purg., XXVII, 62-63.)

Eso sería lo único de que podría esperarse con alguna vaga probabilidad la solución del tremendo problema que las masas actuales plantean.

Este volumen no pretende, ni de muy lejos, nada parecido. Como sus últimas palabras hacen constar, es sólo una primera aproximación al problema del hombre actual. Para hablar sobre él más en serio y más a fondo no habría más remedio que ponerse en traza abismática, vestirse la escafandra y descender a lo más profundo del hombre. Esto hay que hacerlo, sin pretensiones, pero con decisión, y yo lo he intentado en un libro próximo a aparecer en otros idiomas bajo el título *El hombre y la gente*.

Una vez que nos hemos hecho bien cargo de cómo es este tipo humano hoy dominante, y que he llamado el hombre-masa, es cuando se suscitan las interrogaciones más fértiles y más dramáticas: ¿Se puede reformar este tipo de hombre? Quiero decir: los graves defectos que hay en él, tan graves que si no se lòs extirpa producirán de modo inexorable la aniquilación de Occidente, ¿toleran ser corregidos? Porque, como verá el lector, se trata precisamente de un hombre hermético, que no está abierto de verdad a ninguna instancia superior.

La otra pregunta decisiva, de la que, a mi juicio, depende toda posibilidad de salud, es ésta: ¿pueden las masas, aunque quisieran, despertar a la vida personal? No cabe desarrollar aquí el tremebundo tema, porque está demasiado virgen. Los términos en que hay que plantearlo no constan en la conciencia pública. Ni siquiera está esbozado el estudio del distinto margen de individualidad que cada época del pasado ha dejado a la existencia humana. Porque es pura inercia mental del «progresismo» suponer que conforme avanza la historia crece la holgura que se concede al hombre para poder ser individuo personal, como creía el honrado ingeniero. pero nulo historiador, Herbert Spencer. No: la historia está llena de retrocesos en este orden, y acaso la estructura de la vida en nuestra época impide superlativamente que el hombre pueda vivir como persona.

Al contemplar en las grandes ciudades esas inmensas aglomeraciones de seres humanos, que van y vienen por sus calles o se concentran en festivales y manifestaciones políticas, se incorpora en mí, obsesionante, este pensamiento: ¿Puede hoy un hombre de veinte años formarse un proyecto de vida que tenga figura individual y que, por tanto, necesitaría realizarse mediante sus iniciativas independientes, mediante sus esfuerzos particulares? Al intentar el despliegue de esta imagen en su fantasía, ¿no notará que es, si no imposible, casi improbable, porque no hay a su disposición espacio en que poder alojarla y en que poder moverse según su propio dictamen? Pronto advertirá que su proyecto tropieza con el prójimo, como la vida del prójimo aprieta la suya. El desánimo le llevará, con la facilidad de adaptación propia de su edad, a renunciar no sólo a todo acto, sino hasta a todo deseo personal, y buscará la solución opuesta: imaginará para sí una vida *standard*, compuesta de *desiderata* comunes a todos y verá que para lograrla tiene que solicitarla o exigirla en colectividad con los demás. De aquí la acción en masa.

La cosa es horrible, pero no creo que exagera la situación efectiva en que van hallándose casi todos los europeos. En una prisión donde se han amontonado muchos más presos de los que caben, ninguno puede mover un brazo ni una pierna por propia iniciativa, porque chocaría con los cuerpos de los demás. En tal circunstancia, los movimientos tienen que ejecutarse en común, y hasta los músculos respiratorios tienen que funcionar a ritmo de reglamento. Esto sería Europa convertida en termitera. Pero ni siquiera esta cruel imagen es una solución. La termitera humana es imposible, porque fue el llamado «individualismo» quien enriqueció al mundo

y a *todos* en el mundo y fue esta riqueza quien prolificó tan fabulosamente la planta humana. Cuando los restos de ese «individualismo» desaparecieran, haría su reaparición en Europa el famelismo gigantesco del Bajo Imperio, y la termitera sucumbiría como al soplo de un dios torvo y vengativo. Quedarían muchos menos hombres, que lo serían un poco más.

Ante el feroz patetismo de esta cuestión que, queramos o no, está ya a la vista, el tema de la «justicia social», con ser tan respetable, empalidece y se degrada hasta parecer retórico e insincero suspiro romántico. Pero, al mismo tiempo, orienta sobre los caminos acertados para conseguir lo que de esa «justicia social» es posible y es justo conseguir, caminos que no parecen pasar por una miserable socialización, sino dirigirse en vía recta hacia un magnánimo solidarismo. Este último vocablo es, por lo demás, inoperante, porque hasta la fecha no se ha condensado en él un sistema enérgico de ideas históricas y sociales, antes bien rezuma sólo vagas filantropías.

La primera condición para un mejoramiento de la situación presente es hacerse bien cargo de su enorme dificultad. Sólo esto nos llevará a atacar el mal en los estratos hondos donde verdaderamente se origina. Es, en efecto, muy difícil salvar una civilización cuando le ha llegado la hora de caer bajo el poder de los demagogos. Los demagogos han sido los grandes estranguladores de civilizaciones. La griega y la romana sucumbieron a manos de esta fauna repugnante, que hacía exclamar a Macaulay: «En todos los siglos, los ejemplos más viles de la naturaleza humana se han encontrado entre los demagogos» (1). Pero no es un hombre demagogo simplemente porque se ponga a gritar ante la multitud. Esto puede ser en ocasiones una magistratura sacrosanta. La demagogia esencial del demagogo está dentro de su mente y radica en su irresponsabilidad ante las ideas mismas que maneja y que él no ha creado, sino recibido de los verdaderos creadores. La demagogia es una forma de degeneración intelectual, que como amplio fenómeno de la historia europea aparece en Francia hacia 1750. ¿Por qué entonces? ¿Por qué en Francia? Este es uno de los puntos neurálgicos del destino occidental y especialmente del destino francés.

Ello es que, desde entonces, cree Francia y, por irradiación de ella, casi todo el continente, que el método para resolver los grandes problemas humanos es el método de la revolución, entendiendo por

---

(1) *Histoire de Jacques II*, I, 643.

tal lo que ya Leibniz llamaba una «revolución general» (1), la voluntad de transformar de un golpe todo y en todos los géneros (2). Merced a ello esta maravilla que es Francia llega en malas condiciones a la difícil coyuntura del presente. Porque ese país tiene o cree que tiene una tradición revolucionaria. Y si ser revolucionario es ya cosa grave, ¡cuánto más serlo paradójicamente, por tradición! Es cierto que en Francia se ha hecho una Gran Revolución y varias torvas o ridículas, pero si nos atenemos a la verdad desnuda de los anales, lo que encontramos es que esas revoluciones han servido principalmente para que durante todo un siglo, salvo unos días o unas semanas, Francia haya vivido más que ningún otro pueblo bajo formas políticas, en una u otra dosis, autoritarias y contrarrevolucionarias. Sobre todo, el gran bache moral de la historia francesa que fueron los veinte años del Segundo Imperio, se debió bien claramente a la botaratería de los revolucionarios de 1848 (3), gran parte de los cuales confesó el propio Raspail que habían sido antes clientes suyos.

En las revoluciones intenta la abstracción sublevarse contra lo concreto: por eso es consustancial a las revoluciones el fracaso. Los problemas humanos no son, como los astronómicos o los químicos, abstractos. Son problemas de máxima concreción, porque son históricos. Y el único método de pensamiento que proporciona alguna probabilidad de acierto en su manipulación es la «razón histórica».

---

(1) «Je trouve même que des opinions approchantes s'insinuant peu à peu dans l'esprit des hommes du grand monde, qui réglent les autres et dont dépendent les affaires, et se glissant dans les livres à la mode disposent toutes choses à la révolution générale dont l'Europe est menacée.» *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, IV, Chap. 16. Lo cual demuestra dos cosas. Primera: que un hombre, hacia 1700, fecha aproximada en que Leibniz escribía esto, era capaz de prever lo que un siglo después aconteció; segunda: que los males presentes de Europa se originan en regiones más profundas cronológica y vitalmente de lo que suele presumirse.

(2) «... notre siècle qui se croit destiné à changer les lois en tout genré...» D'Alembert: *Discours préliminaire à la Encyclopédie. Oeuvres:* 1, 56 (1821).

(3) «Cette honnête, irreprochable, mais imprévoyante et superficielle révolution de 1848 eut pour conséquence, au bout de moins d'un an, de donner le pouvoir à l'élement le plus pesant, le moins clairvoyant, le plus obstinément conservateur de notre pays.» Renan: *Questions contemporaines.* XVI. Renan, que en 1848 era joven y simpatizó con aquel movimiento, se ve en su madurez obligado a hacer algunas reservas benévolas a su favor, suponiendo que fue «honrado e irreprochable».

Cuando se contempla panorámicamente la vida pública de Francia durante los últimos ciento cincuenta años, salta a la vista que sus geómetras, sus físicos y sus médicos se han equivocado casi siempre en sus juicios políticos y que han solido, en cambio, acertar sus historiadores. Pero el racionalismo físico-matemático ha sido en Francia demasiado glorioso para que no tiranice la opinión pública. Malebranche rompe con un amigo suyo porque vio sobre su mesa un Tucídides (1).

Estos meses pasados, empujando mi soledad por las calles de París, caía en la cuenta de que yo no conocía en verdad a nadie de la gran ciudad, salvo las estatuas. Algunas de éstas, en cambio, son viejas amistades, antiguas incitaciones o perennes maestros de mi intimidad. Y como no tenía con quién hablar, he conversado con ellas sobre grandes temas humanos. No sé si algún día saldrán a la luz estas «Conversaciones con estatuas», que han dulcificado una etapa dolorosa y estéril de mi vida. En ellas se razona con el marqués de Condorcet, que está en el Quai Conti, sobre la peligrosa idea del progreso. Con el pequeño busto de Comte que hay en su departamento de la rue Monsieur-le-Prince he hablado sobre el *pouvoir spirituel*, insuficientemente ejercido por mandarines literarios y por una Universidad que ha quedado por completo excéntrica a la efectiva vida de las naciones. Al propio tiempo he tenido el honor de recibir el encargo de un enérgico mensaje que ese busto dirige al otro, al grande, erigido en la plaza de la Sorbonne y que es el busto del falso Comte, del oficial, del de Littré. Pero era natural que me interesase sobre todo escuchar una vez más la palabra de nuestro sumo maestro Descartes, el hombre a quien más debe Europa.

El puro azar que zarandea mi existencia ha hecho que redacte estas líneas teniendo a la vista el lugar de Holanda que habitó en 1642 el nuevo descubridor de la *raison*. Este lugar, llamado Endegeest, cuyos árboles dan sombra a mi ventana, es hoy un manicomio. Dos veces al día —y en amonestadora proximidad— veo pasar los idiotas y los dementes que orean un rato a la intemperie su malograda hombría.

Tres siglos de experiencia «racionalista» nos obligan a recapacitar sobre el esplendor y los límites de aquella prodigiosa *raison* cartesiana. Esa *raison* es sólo matemática, física, biológica. Sus fabulosos triunfos sobre la naturaleza, superiores a cuanto pudiera soñarse, subrayan tanto más su fracaso ante los asuntos propiamente

(1) J. R. Carré, *La Philosophie de Fontenelle*, pág. 143.

humanos e invitan a integrarla en otra razón más radical, que es la «razón histórica» (1).

Esta nos muestra la vanidad de toda revolución general, de todo lo que sea intentar la transformación súbita de una sociedad y comenzar de nuevo la historia, como pretendían los confusionarios del 89. Al método de la revolución opone el único digno de la larga experiencia que el europeo actual tiene a su espalda. Las revoluciones tan incontinentes en su prisa, hipócritamente generosa, de proclamar derechos, han violado siempre, hollado y roto, el derecho fundamental del hombre, tan fundamental, que es la definición misma de su sustancia: el derecho a la continuidad. La única diferencia radical entre la historia humana y la «historia natural» es que aquélla no puede nunca comenzar de nuevo. Köhler y otros han mostrado cómo el chimpancé y el orangután no se diferencian del hombre por lo que hablando rigorosamente llamamos inteligencia, sino porque tienen mucha menos memoria que nosotros. Las pobres bestias se encuentran cada mañana con que han olvidado casi todo lo que han vivido el día anterior, y su intelecto tiene que trabajar sobre un mínimo material de experiencias. Parejamente el tigre de hoy es idéntico al de hace seis mil años, porque cada tigre tiene que empezar de nuevo a ser tigre, como si no hubiese habido antes ninguno. El hombre, en cambio, merced a su poder de recordar, acumula su propio pasado, lo posee y lo aprovecha. El hombre no es nunca un primer hombre; comienza desde luego a existir sobre cierta altitud de pretérito amontonado. Este es el tesoro único del hombre, su privilegio y su señal. Y la riqueza menor de ese tesoro consiste en lo que de él parezca acertado y digno de conservarse: lo importante es la memoria de los errores, que nos permite no cometer los mismos siempre. El verdadero tesoro del hombre es el tesoro de sus errores, la larga experiencia vital decantada gota a gota en milenios. Por eso Nietzsche define al hombre superior como el ser «de la más larga memoria».

Romper la continuidad con el pasado, querer comenzar de nuevo, es aspirar a descender y plagiar al orangután. Me complace que fuera un francés, Dupont-White, quien hacia 1860 se atreviese a clamar: «La continuité est un droit de l'homme; elle est un hommage à tout ce qui le distingue de la bête» (2).

---

(1) Véase *Historia como sistema.*

(2) En su prólogo a su traducción de *La Liberté*, de Stuart Mill, página 44.

Delante de mí está un periódico donde acabo de leer el relato de las fiestas con que ha celebrado Inglaterra la coronación del nuevo rey. Se dice que desde hace mucho tiempo la Monarquía inglesa es una institución meramente simbólica. Esto es verdad, pero diciéndolo así dejamos escapar lo mejor. Porque, en efecto, la Monarquía no ejerce en el Imperio Británico ninguna función material y palpable. Su papel no es gobernar, ni administrar la justicia, ni mandar el Ejército. Mas no por esto es una institución vacía, vacante de servicio. La Monarquía en Inglaterra ejerce una función determinadísima y de alta eficacia: la de simbolizar. Por eso el pueblo inglés, con deliberado propósito, ha dado ahora inusitada solemnidad al rito de la coronación. Frente a la turbulencia actual del continente ha querido afirmar las normas permanentes que regulan su vida. Nos ha dado una lección más. Como siempre —ya que siempre pareció Europa un tropel de pueblos— los continentales, llenos de genio, pero exentos de serenidad, nunca maduros, siempre pueriles, y al fondo, detrás de ellos, Inglaterra... como la *nurse* de Europa.

Este es el pueblo que siempre ha llegado antes al porvenir, que se ha anticipado a todos en casi todos los órdenes. Prácticamente deberíamos omitir el casi. Y he aquí que este pueblo nos obliga con cierta impertinencia del más puro *dandysmo* a presenciar un vetusto ceremonial y a ver cómo actúan —porque no han dejado nunca de ser actuales— los más viejos y mágicos trebejos de su historia, la corona y el cetro, que entre nosotros rigen sólo el azar de la baraja. *El inglés tiene empeño en hacernos constar que su pasado, precisamente porque ha pasado, porque le ha pasado a él, sigue existiendo para él.* Desde un futuro al cual no hemos llegado nos muestra la vigencia lozana de su pretérito (1). Este pueblo circula por todo su tiempo, es verdaderamente señor de sus siglos, que conserva en activa posesión. Y esto es *ser* un pueblo de hombres: poder hoy seguir en su ayer sin dejar por eso de vivir para el futuro, poder existir en el verdadero presente, ya que el presente es sólo la presencia del

(1) No es una simple manera de hablar, sino que es verdad al pie de la letra, puesto que vale en el orden donde la palabra «vigencia» tiene hoy su sentido más inmediato, a saber, en el derecho. En Inglaterra, «aucune barrière entre le présent et le passé. Sans discontinuité le droit positif remonte dans l'histoire jusqu'aux temps immémoriaux, Le droit anglais est un droit *historique*. Juridiquement parlant, il n'y a pas «d'ancient droit anglais». «Donc, en Angleterre, tout le droit est actuel, quel qu'en soit l'âge.» Lévy-Ullmann: *Le système juridique de l'Angleterre*, I, págs. 38-39.

pasado y del porvenir, el lugar donde pretérito y futuro efectivamente existen.

Con las fiestas simbólicas de la coronación, Inglaterra ha opuesto, una vez más, al método revolucionario el método de la continuidad, el único que puede evitar en la marcha de las cosas humanas ese aspecto patológico que hace de la historia una lucha ilustre y perenne entre los paralíticos y los epilépticos.

V

Como en estas páginas se hace la anatomía del hombre hoy dominante, procedo partiendo de su aspecto externo, por decirlo así, de su piel, y luego penetro un poco más en dirección hacia sus vísceras. De aquí que sean los primeros capítulos los que han caducado más. La piel del tiempo ha cambiado. El lector debería, al leerlos, retrotraerse a los años 1926-1928. Ya ha comenzado la crisis en Europa, pero aún parece una de tantas. Todavía se sienten las gentes en plena seguridad. Todavía gozan de los lujos de la inflación. Y, sobre todo, se pensaba: ¡ahí está América! Era la América de la fabulosa *prosperity*.

Lo único de cuanto va dicho en estas páginas que me inspira algún orgullo es no haber padecido el inconcebible error de óptica que entonces sufrieron casi todos los europeos, incluso los mismos economistas. Porque no conviene olvidar que entonces se pensaba muy en serio que los americanos habían descubierto otra organización de la vida que anulaba para siempre las perpetuas plagas humanas que son las crisis. A mí me sonrojaba que los europeos, inventores de lo más alto que hasta ahora se ha inventado —el sentido histórico—, mostrasen en aquella ocasión carecer de él por completo. El viejo lugar común de que América es el porvenir había nublado un momento su perspicacia. Tuve entonces el coraje de oponerme a semejante desliz, sosteniendo que América, lejos de ser el porvenir, era, en realidad, un remoto pasado, porque era primitivismo. Y, también contra lo que se cree, lo era y lo es mucho más América del Norte que la América del Sur, la hispánica. Hoy la cosa va siendo clara y los Estados Unidos no envían ya al viejo continente

señoritas para —como una me decía a la sazón— «convencerse de que en Europa no hay nada interesante» (1).

Haciéndome asimismo violencia he aislado en este casi-libro, del problema total que es para el hombre, y aun especialmente para el hombre europeo, su inmediato porvenir, un sólo factor: la caracterización del hombre medio que hoy va adueñándose de todo. Esto me ha obligado a un duro ascetismo, a la abstención de expresar mis convicciones sobre cuanto toco de paso. Más aún: a presentar con frecuencia las cosas en forma que si era la más favorable para aclarar el tema exclusivo de este estudio, era la peor para dejar ver mi opinión sobre esas cosas. Baste señalar una cuestión, aunque fundamental. He medido al hombre medio actual en cuanto a su capacidad para continuar la civilización moderna y en cuanto a su adhesión a la cultura. Cualquiera diría que esas dos cosas —la civilización y la cultura— no son para mí cuestión. La verdad es que ellas son precisamente lo que pongo en cuestión casi desde mis primeros escritos. Pero yo no debía complicar los asuntos. Cualquiera que sea nuestra actitud ante la civilización y la cultura, está ahí, como un factor de primer orden con que hay que contar, la anomalía representada por el hombre-masa. Por eso urgía aislar crudamente sus síntomas.

No debe, pues, el lector francés esperar más de este volumen, que no es, a la postre, sino un ensayo de serenidad en medio de la tormenta.

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

«Het Witte Huis». Oegstgeest-Holanda, mayo, 1937.

---

(1) Véase el ensayo *Hegel y América*, 1928, y los artículos sobre *Los Estados Unidos*, publicados poco después. [Véanse respectivamente los tomos II y IV de estas *Obras Completas*.]

PRIMERA PARTE

LA REBELIÓN DE LAS MASAS

I

EL HECHO DE LAS AGLOMERACIONES (1)

Hay un hecho que, para bien o para mal, es el más importante en la vida pública europea de la hora presente. Este hecho es el advenimiento de las masas al pleno poderío social. Como las masas, por definición, no deben ni pueden dirigir su propia existencia, y menos regentar la sociedad, quiere decirse que Europa sufre ahora la más grave crisis que a pueblos, naciones, culturas, cabe padecer. Esta ha sobrevenido más de una vez en la historia. Su fisonomía y sus consecuencias son conocidas. También se conoce su nombre. Se llama la rebelión de las masas.

Para la inteligencia del formidable hecho conviene que se evite dar, desde luego, a las palabras «rebelión», «masas», «poderío social», etc., un significado exclusiva o primariamente político. La vida pública no es sólo política, sino, a la par y aun antes, intelectual, moral, económica, religiosa; comprende los usos todos colectivos e incluye el modo de vestir y el modo de gozar.

Tal vez la manera mejor de acercarse a este fenómeno histórico consista en referirnos a una experiencia visual, subrayando una facción de nuestra época que es visible con los ojos de la cara.

Sencillísima de enunciar, aunque no de analizar, yo la denomino el hecho de la aglomeración, del «lleno». Las ciudades están llenas de gente. Las casas, llenas de inquilinos. Los hoteles, llenos

(1) En mi libro *España invertebrada*, publicado en 1921, en un artículo de *El Sol*, titulado «Masas» (1926), y en dos conferencias dadas en la Asociación de Amigos del Arte, en Buenos Aires (1928), me he ocupado del tema que el presente ensayo desarrolla. Mi propósito ahora es recoger y completar lo ya dicho por mí, de manera que resulte una doctrina orgánica sobre el hecho más importante de nuestro tiempo.

de huéspedes. Los trenes, llenos de viajeros. Los cafés, llenos de consumidores. Los paseos, llenos de transeúntes. Las salas de los médicos famosos, llenas de enfermos. Los espectáculos, como no sean muy extemporáneos, llenos de espectadores. Las playas, llenas de bañistas. Lo que antes no solía ser problema, empieza a serlo casi de continuo: encontrar sitio.

Nada más. ¿Cabe hecho más simple, más notorio, más constante, en la vida actual? Vamos ahora a punzar el cuerpo trivial de esta observación, y nos sorprenderá ver cómo de él brota un surtidor inesperado, donde la blanca luz del día, de este día, del presente, se descompone en todo su rico cromatismo interior.

¿Qué es lo que vemos y al verlo nos sorprende tanto? Vemos la muchedumbre, como tal, posesionada de los locales y utensilios creados por la civilización. Apenas reflexionamos un poco, nos sorprendemos de nuestra sorpresa. Pues qué, ¿no es el ideal? El teatro tiene sus localidades para que se ocupen; por tanto, para que la sala esté llena. Y lo mismo los asientos el ferrocarril y sus cuartos el hotel. Sí; no tiene duda. Pero el hecho es que antes ninguno de esos establecimientos y vehículos solía estar lleno, y ahora rebosan, queda fuera gente afanosa de usufructuarlos. Aunque el hecho sea lógico, natural, no puede desconocerse que antes no acontecía y ahora sí; por tanto, que ha habido un cambio, una innovación, la cual justifica, por lo menos en el primer momento, nuestra sorpresa.

Sorprenderse, extrañarse, es comenzar a entender. Es el deporte y el lujo específico del intelectual. Por eso su gesto gremial consiste en mirar el mundo con los ojos dilatados por la extrañeza. Todo en el mundo es extraño y es maravilloso para unas pupilas bien abiertas. Esto, maravillarse, es la delicia vedada al futbolista y que, en cambio, lleva al intelectual por el mundo en perpetua embriaguez de visionario. Su atributo son los ojos en pasmo. Por eso los antiguos dieron a Minerva la lechuza, el pájaro con los ojos siempre deslumbrados.

La aglomeración, el lleno, no era antes frecuente. ¿Por qué lo es ahora?

Los componentes de esas muchedumbres no han surgido de la nada. Aproximadamente, el mismo número de personas existía hace quince años. Después de la guerra parecería natural que ese número fuese menor. Aquí topamos, sin embargo, con la primera nota importante. Los individuos que integran estas muchedumbres preexistían, pero no como muchedumbre. Repartidos por el mundo en pequeños grupos, o solitarios, llevaban una vida, por lo visto, di-

vergente, disociada, distante. Cada cual —individuo o pequeño grupo— ocupaba un sitio, tal vez el suyo, en el campo, en la aldea, en la villa, en el barrio de la gran ciudad.

Ahora, de pronto, aparecen bajo la especie de aglomeración, y nuestros ojos ven dondequiera muchedumbres. ¿Dondequiera? No, no; precisamente en los lugares mejores, creación relativamente refinada de la cultura humana, reservados antes a grupos menores, en definitiva, a minorías.

La muchedumbre, de pronto, se ha hecho visible, se ha instalado en los lugares preferentes de la sociedad. Antes, si existía, pasaba inadvertida, ocupaba el fondo del escenario social; ahora se ha adelantado a las baterías, es ella el personaje principal. Ya no hay protagonistas: sólo hay coro.

El concepto de muchedumbre es cuantitativo y visual. Traduzcámoslo, sin alterarlo, a la terminología sociológica. Entonces hallamos la idea de masa social. La sociedad es siempre una unidad dinámica de dos factores: minorías y masas. Las minorías son individuos o grupos de individuos especialmente cualificados. La masa es el conjunto de personas no especialmente cualificadas. No se entienda, pues, por masas sólo ni principalmente «las masas obreras». Masa es «el hombre medio». De este modo se convierte lo que era meramente cantidad —la muchedumbre— en una determinación cualitativa: es la cualidad común, es lo mostrenco social, es el hombre en cuanto no se diferencia de otros hombres, sino que repite en sí un tipo genérico. ¿Qué hemos ganado con esta conversión de la cantidad a la cualidad? Muy sencillo: por medio de ésta comprendemos la génesis de aquélla. Es evidente, hasta perogrullesco, que la formación normal de una muchedumbre implica la coincidencia de deseos, de ideas, de modo de ser en los individuos que la integran. Se dirá que es lo que acontece con todo grupo social, por selecto que pretenda ser. En efecto; pero hay una esencial diferencia.

En los grupos que se caracterizan por no ser muchedumbre y masa, la coincidencia efectiva de sus miembros consiste en algún deseo, idea o ideal, que por sí solo excluye el gran número. Para formar una minoría, sea la que sea, es preciso que antes cada cual se separe de la muchedumbre por razones *especiales*, relativamente individuales. Su coincidencia con los otros que forman la minoría es, pues, secundaria, posterior a haberse cada cual singularizado, y es, por tanto, en buena parte una coincidencia en no coincidir. Hay casos en que este carácter singularizador del grupo aparece a la intemperie: los grupos ingleses que se llaman a sí mismos «no con-

formistas», es decir, la agrupación de los que concuerdan sólo en su disconformidad respecto a la muchedumbre ilimitada. Este ingrediente de juntarse los menos precisamente para separarse de los más va siempre involucrado en la formación de toda minoría. Hablando del reducido público que escuchaba a un músico refinado, dice graciosamente Mallarmé que aquel público subrayaba con la presencia de su escasez la ausencia multitudinaria.

En rigor, la masa puede definirse, como hecho psicológico, sin necesidad de esperar a que aparezcan los individuos en aglomeración. Delante de una sola persona podemos saber si es masa o no. Masa es todo aquel que no se valora a sí mismo —en bien o en mal— por razones especiales, sino que se siente «como todo el mundo» y, sin embargo, no se angustia, se siente a sabor al sentirse idéntico a los demás. Imagínese un hombre humilde que al intentar valorarse por razones especiales —al preguntarse si tiene talento para esto o lo otro, si sobresale en algún orden— advierte que no posee ninguna calidad excelente. Este hombre se sentirá mediocre y vulgar, mal dotado; pero no se sentirá «masa».

Cuando se habla de «minorías selectas», la habitual bellaquería suele tergiversar el sentido de esta expresión fingiendo ignorar que el hombre selecto no es el petulante que se cree superior a los demás, sino el que se exige más que los demás, aunque no logre cumplir en su persona esas exigencias superiores. Y es indudable que la división más radical que cabe hacer en la humanidad es ésta, en dos clases de criaturas: las que se exigen mucho y acumulan sobre sí mismas dificultades y deberes y las que no se exigen nada especial, sino que para ellas vivir es ser en cada instante lo que ya son, sin esfuerzo de perfección sobre sí mismas, boyas que van a la deriva.

Esto me recuerda que el budismo ortodoxo se compone de dos religiones distintas: una, más rigorosa y difícil; otra, más laxa y trivial: el Mahayana —«gran vehículo» o «gran carril»— y el Hinayana —«pequeño vehículo», «camino menor». Lo decisivo es si ponemos nuestra vida a uno u otro vehículo, a un máximo de exigencias o a un mínimo.

La división de la sociedad en masas y minorías excelentes no es, por tanto, una división en clases sociales, sino en clases de hombres, y no puede coincidir con la jerarquización en clases superiores e inferiores. Claro está que en las superiores, cuando llegan a serlo y mientras lo fueron de verdad, hay más verosimilitud de hallar hombres que adoptan el «gran vehículo», mientras las inferiores están normalmente constituídas por individuos sin calidad. Pero,

en rigor, dentro de cada clase social hay masa y minoría auténtica. Como veremos, es característico del tiempo el predominio, aun en los grupos cuya tradición era selectiva, de la masa y el vulgo. Así, en la vida intelectual, que por su misma esencia requiere y supone la cualificación, se advierte el progresivo triunfo de los seudointelectuales incualificados, incalificables y descalificados por su propia contextura. Lo mismo en los grupos supervivientes de la «nobleza» masculina y femenina. En cambio, no es raro encontrar hoy entre los obreros, que antes podían valer como el ejemplo más puro de esto que llamamos «masa», almas egregiamente disciplinadas.

Ahora bien: existen en la sociedad operaciones, actividades, funciones del más diverso orden, que son, por su misma naturaleza, especiales, y consecuentemente no pueden ser bien ejecutadas sin dotes también especiales. Por ejemplo: ciertos placeres de carácter artístico y lujoso, o bien las funciones de gobierno y de juicio político sobre los asuntos públicos. Antes eran ejercidas estas actividades especiales por minorías calificadas —calificadas, por lo menos, en pretensión. La masa no pretendía intervenir en ellas: se daba cuenta de que si quería intervenir tendría congruentemente que adquirir esas dotes especiales y dejar de ser masa. Conocía su papel en una saludable dinámica social.

Si ahora retrocedemos a los hechos enunciados al principio, nos aparecerán inequívocamente como nuncios de un cambio de actitud en la masa. Todos ellos indican que ésta ha resuelto adelantarse al primer plano social y ocupar los locales y usar los utensilios y gozar de los placeres antes adscritos a los pocos. Es evidente que, por ejemplo, los locales no estaban premeditados para las muchedumbres, puesto que su dimensión es muy reducida y el gentío rebosa constantemente de ellos, demostrando a los ojos y con lenguaje visible el hecho nuevo: la masa, que, sin dejar de serlo, suplanta a las minorías.

Nadie, creo yo, deplorará que las gentes gocen hoy en mayor medida y número que antes, ya que tienen para ello el apetito y los medios. Lo malo es que esta decisión tomada por las masas de asumir las actividades propias de las minorías, no se manifiesta, ni puede manifestarse, sólo en el orden de los placeres, sino que es una manera general del tiempo. Así —anticipando lo que luego veremos—, creo que las innovaciones políticas de los más recientes años no significan otra cosa que el imperio político de las masas. La vieja democracia vivía templada por una abundante dosis de liberalismo y de

entusiasmo por la ley. Al servir a estos principios, el individuo se obligaba a sostener en sí mismo una disciplina difícil. Al amparo del principio liberal y de la norma jurídica podían actuar y vivir las minorías. Democracia y ley, convivencia legal, eran sinónimos. Hoy asistimos al triunfo de una hiperdemocracia en que la masa actúa directamente sin ley, por medio de materiales presiones, imponiendo sus aspiraciones y sus gustos. Es falso interpretar las situaciones nuevas como si la masa se hubiese cansado de la política y encargase a personas especiales su ejercicio. Todo lo contrario. Eso era lo que antes acontecía, eso era la democracia liberal. La masa presumía que, al fin y al cabo, con todos sus defectos y lacras, las minorías de los políticos entendían un poco más de los problemas públicos que ella. Ahora, en cambio, cree la masa que tiene derecho a imponer y dar vigor de ley a sus tópicos de café. Yo dudo que haya habido otras épocas de la historia en que la muchedumbre llegase a gobernar tan directamente como en nuestro tiempo. Por eso hablo de hiperdemocracia.

Lo propio acaece en los demás órdenes, muy especialmente en el intelectual. Tal vez padezco un error; pero el escritor, al tomar la pluma para escribir sobre un tema que ha estudiado largamente, debe pensar que el lector medio, que nunca se ha ocupado del asunto, si le lee, no es con el fin de aprender algo de él, sino, al revés, para sentenciar sobre él cuando no coincide con las vulgaridades que este lector tiene en la cabeza. Si los individuos que integran la masa se creyesen especialmente dotados, tendríamos no más que un caso de error personal, pero no una subversión sociológica. *Lo característico del momento es que el alma vulgar, sabiéndose vulgar, tiene el denuedo de afirmar el derecho de la vulgaridad y lo impone dondequiera.* Como se dice en Norteamérica: ser diferente es indecente. La masa arrolla todo lo diferente, egregio, individual, calificado y selecto. Quien no sea como todo el mundo, quien no piense como todo el mundo corre riesgo de ser eliminado. Y claro está que ese «todo el mundo» no es «todo el mundo». «Todo el mundo» era, normalmente, la unidad compleja de masa y minorías discrepantes, especiales. Ahora todo el mundo es sólo la masa.

Este es el hecho formidable de nuestro tiempo, descrito sin ocultar la brutalidad de su apariencia.

II

LA SUBIDA DEL NIVEL HISTÓRICO

Este es el hecho formidable de nuestro tiempo, descrito sin ocultar la brutalidad de su apariencia. Es, además, de una absoluta novedad en la historia de nuestra civilización. Jamás, en todo su desarrollo, ha acontecido nada parejo. Si hemos de hallar algo semejante, tendríamos que brincar fuera de nuestra historia y sumergirnos en un orbe, en un elemento vital, completamente distinto del nuestro; tendríamos que insinuarnos en el mundo antiguo y llegar a su hora de declinación. La historia del Imperio Romano es también la historia de la subversión, del imperio de las masas, que absorben y anulan las minorías dirigentes y se colocan en su lugar. Entonces se produce también el fenómeno de la aglomeración, del lleno. Por eso, como ha observado muy bien Spengler, hubo que construir, al modo que ahora, enormes edificios. La época de las masas es la época de lo colosal (1).

Vivimos bajo el brutal imperio de las masas. Perfectamente; ya hemos llamado dos veces «brutal» a este imperio, ya hemos pagado nuestro tributo al dios de los tópicos; ahora, con el billete en la mano, podemos alegremente ingresar en el tema, ver por dentro el espectáculo. ¿O se creía que iba a contentarme con esa descripción, tal vez exacta, pero externa, que es sólo el haz, la vertiente, bajo los cuales se presenta el hecho tremendo cuando se le mira desde el pasado? Si yo dejase aquí este asunto y estrangulase sin más mi presente ensayo, quedaría el lector pensando, muy justamente, que

(1) Lo trágico de aquel proceso es que, mientras se formaban estas aglomeraciones, comenzaba la despoblación de las campiñas, que había de traer la mengua absoluta en el número de habitantes del Imperio.

este fabuloso advenimiento de las masas a la superficie de la historia no me inspiraba otra cosa que algunas palabras displicentes, desdeñosas, un poco de abominación y otro poco de repugnancia; a mí, de quien es notorio que sustento una interpretación de la historia radicalmente aristocrática (1). Es radical, porque yo no he dicho nunca que la sociedad humana *deba ser* aristocrática, sino mucho más que eso. He dicho, y sigo creyendo, cada día con más enérgica convicción, que la sociedad humana es aristocrática siempre, quiera o no, por su esencia misma, hasta el punto de que es sociedad en la medida en que sea aristocrática, y deja de serlo en la medida en que se desaristocratice. Bien entendido que hablo de la sociedad y no del Estado. Nadie puede creer que, frente a este fabuloso encrespamiento de la masa, sea lo aristocrático contentarse con hacer un breve mohín amanerado, como un caballerito de Versalles. Versalles —se entiende ese Versalles de los mohines— no es aristocracia, es todo lo contrario: es la muerte y la putrefacción de una magnífica aristocracia. Por eso, de verdaderamente aristocrático sólo quedaba en aquellos seres la gracia digna con que sabían recibir en su cuello la visita de la guillotina; la aceptaban como el tumor acepta el bisturí. No; a quien sienta la misión profunda de las aristocracias, el espectáculo de la masa le incita y enardece como al escultor la presencia del mármol virgen. La aristocracia social no se parece nada a ese grupo reducidísimo que pretende asumir para sí íntegro el nombre de «sociedad», que se llama a sí mismo «la sociedad», y que vive simplemente de invitarse o de no invitarse. Como todo en el mundo tiene su virtud y su misión, también tiene las suyas dentro del vasto mundo este pequeño «mundo elegante», pero una misión muy subalterna e incomparable con la faena hercúlea de las auténticas aristocracias. Yo no tendría inconveniente en hablar sobre el sentido que posee esa vida elegante, en apariencia tan sin sentido; pero nuestro tema es ahora otro de mayores proporciones. Por supuesto que esa misma «sociedad distinguida» va también con el tiempo. Me hizo meditar mucho cierta damita en flor, toda juven-

(1) Véase *España invertebrada*, 1921, fecha de su primera publicación como serie de artículos en el diario *El Sol*. [En el tomo III de estas *Obras Completas*.]

Aprovecho esta ocasión para hacer notar a los extranjeros que generosamente escriben sobre mis libros, y encuentran, a veces, dificultades para precisar la fecha primera de su aparición, el hecho de que casi toda mi obra ha salido al mundo usando el antifaz de artículos periodísticos; mucha parte de ella ha tardado largos años en atreverse a ser libro (1946).

tud y actualidad, estrella de primera magnitud en el zodíaco de la elegancia madrileña, porque me dijo: «Yo no puedo sufrir un baile al que han sido invitadas menos de ochocientas personas». A través de esta frase vi que el estilo de las masas triunfa hoy sobre toda el área de la vida y se impone aun en aquellos últimos rincones que parecían reservados a los *happy few*.

Rechazo, pues, igualmente, toda interpretación de nuestro tiempo que no descubra la significación positiva oculta bajo el actual imperio de las masas y las que lo aceptan beatamente, sin estremecerse de espanto. Todo destino es dramático y trágico en su profunda dimensión. Quien no haya sentido en la mano palpitar el peligro del tiempo, no ha llegado a la entraña del destino, no ha hecho más que acariciar su mórbida mejilla. En el nuestro, el ingrediente terrible lo pone la arrolladora y violenta sublevación moral de las masas, imponente, indomable y equívoca como todo destino. ¿A dónde nos lleva? ¿Es un mal absoluto o un bien posible? ¡Ahí está, colosal, instalada sobre nuestro tiempo como un gigante, cósmico signo de interrogación, el cual tiene siempre una forma equívoca, con algo, en efecto, de guillotina o de horca, pero también con algo que quisiera ser un arco triunfal!

El hecho que necesitamos someter a anatomía puede formularse bajo estas dos rúbricas: primera, las masas ejercitan hoy un repertorio vital que coincide, en gran parte, con el que antes parecía reservado exclusivamente a las minorías; segunda, al propio tiempo, las masas se han hecho indóciles frente a las minorías; no las obedecen, no las siguen, no las respetan, sino que, por el contrario, las dan de lado y las suplantan.

Analicemos la primera rúbrica. Quiero decir con ella que las masas gozan de los placeres y usan los utensilios inventados por los grupos selectos y que antes sólo éstos usufructuaban. Sienten apetitos y necesidades que antes se calificaban de refinamientos, porque eran patrimonio de pocos. Un ejemplo trivial: en 1820 no habría en París diez cuartos de baño en casas particulares; véanse las Memorias de la *comtesse* de Boigne. Pero más aún: las masas conocen y emplean hoy, con relativa suficiencia, muchas de las técnicas que antes manejaban sólo individuos especializados.

Y no sólo las técnicas materiales, sino lo que es más importante, las técnicas jurídicas y sociales. En el siglo XVIII, ciertas minorías descubrieron que todo individuo humano, por el mero hecho de nacer, y sin necesidad de cualificación especial alguna, poseía ciertos derechos políticos fundamentales, los llamados derechos del hom-

bre y del ciudadano, y que, en rigor, estos derechos comunes a todos son los únicos existentes. Todo otro derecho afecto a dotes especiales quedaba condenado como privilegio. Fue esto, primero, un puro teorema e idea de unos pocos; luego, esos pocos comenzaron a usar prácticamente de esa idea, a imponerla y reclamarla: las minorías mejores. Sin embargo, durante todo el siglo XIX, la masa, que iba entusiasmándose con la idea de esos derechos como un ideal, no los sentía en sí, no los ejercitaba ni hacía valer, sino que de hecho, bajo las legislaciones democráticas, seguía viviendo, seguía sintiéndose a sí misma como en el antiguo régimen. El «pueblo» —según entonces se le llamaba—, el «pueblo» sabía ya que era soberano; pero no lo creía. Hoy aquel ideal se ha convertido en una realidad, no ya en las legislaciones, que son esquemas externos de la vida pública, sino en el corazón de todo individuo, cualesquiera que sean sus ideas, inclusive cuando sus ideas son reaccionarias; *es decir, inclusive cuando machaca y tritura las instituciones donde aquellos derechos se sancionan.* A mi juicio, quien no entienda esta curiosa situación moral de las masas, no puede explicarse nada de lo que hoy comienza a acontecer en el mundo. La soberanía del individuo no cualificado, del individuo humano genérico y como tal, ha pasado, de idea o ideal jurídico que era, a ser un estado psicológico constitutivo del hombre medio. Y nótese bien: cuando algo que fue ideal se hace ingrediente de la realidad, inexorablemente deja de ser ideal. El prestigio y la magia autorizante, que son atributos del ideal, que son su efecto sobre el hombre, se volatilizan. Los derechos niveladores de la generosa inspiración democrática se han convertido, de aspiraciones e ideales, en apetitos y supuestos inconscientes.

Ahora bien: el sentido de aquellos derechos no era otro que sacar las almas humanas de su interna servidumbre y proclamar dentro de ellas una cierta conciencia de señorío y dignidad. ¿No era esto lo que se quería? ¿Que el hombre medio se sintiese amo, dueño, señor de sí mismo y de su vida? Ya está logrado. ¿Por qué se quejan los liberales, los demócratas, los progresistas de hace treinta años? O ¿es que, como los niños, quieren una cosa, pero no sus consecuencias? Se quiere que el hombre medio sea señor. Entonces no extrañe que actúe por sí y ante sí, que reclame todos los placeres, que imponga decidido su voluntad, que se niegue a toda servidumbre, que no siga dócil a nadie, que cuide su persona y sus ocios, que perfile su indumentaria: son algunos de los atributos perennes que acompañan a la conciencia de señorío. Hoy los hallamos residiendo en el hombre medio, en la masa.

Tenemos, pues, que la vida del hombre medio está ahora constituída por el repertorio vital que antes caracterizaba sólo a las minorías culminantes. Ahora bien: el hombre medio representa el área sobre que se mueve la historia de cada época; es en la historia lo que el nivel del mar en la geografía. Si, pues, el nivel medio se halla hoy donde antes sólo tocaban las aristocracias, quiere decirse lisa y llanamente que el nivel de la historia ha subido de pronto —tras de largas y subterráneas preparaciones, pero en su manifestación, de pronto—, de un salto, en una generación. La vida humana, en totalidad, ha ascendido. El soldado del día, diríamos, tiene mucho de capitán; el ejército humano se compone ya de capitanes. Basta ver la energía, la resolución, la soltura con que cualquier individuo se mueve hoy por la existencia, agarra el placer que pasa, impone su decisión.

Todo el bien, todo el mal del presente y del inmediato porvenir tienen en este ascenso general del nivel histórico su causa y su raíz.

Pero ahora nos ocurre una advertencia impremeditada. Eso, que el nivel medio de la vida sea el de las antiguas minorías, es un hecho nuevo en Europa; pero era el hecho nativo, constitucional, de América. Piense el lector, para ver clara mi intención, en la conciencia de igualdad jurídica. Ese estado psicológico de sentirse amo y señor de sí e igual a cualquier otro individuo, que en Europa sólo los grupos sobresalientes lograban adquirir, es lo que desde el siglo XVIII, prácticamente desde siempre, acontecía en América. ¡Y nueva coincidencia, aún más curiosa! Al aparecer en Europa ese estado psicológico del hombre medio, al subir el nivel de su existencia integral, el tono y maneras de la vida europea en todos los órdenes adquiere de pronto una fisonomía que hizo decir a muchos: «Europa se está americanizando». Los que esto decían no daban al fenómeno importancia mayor; creían que se trataba de un ligero cambio en las costumbres, de una moda, y, desorientados por el parecido externo, lo atribuían a no se sabe qué influjo de América sobre Europa. Con ello, a mi juicio, se ha trivializado la cuestión, que es mucho más sutil y sorprendente y profunda.

La galantería intenta ahora sobornarme para que yo diga a los hombres de Ultramar que, en efecto, Europa se ha americanizado y que esto es debido a un influjo de América sobre Europa. Pero no; la verdad entra ahora en colisión con la galantería, y debe triunfar. Europa no se ha americanizado. No ha recibido aún influjo grande de América. Lo uno y lo otro, si acaso, se inician ahora mismo;

pero no se produjeron en el próximo pasado, de que el presente es brote. Hay aquí un cúmulo desesperante de ideas falsas que nos estorban la visión a unos y a otros, a americanos y a europeos. El triunfo de las masas y la consiguiente magnífica ascensión de nivel vital han acontecido en Europa por razones internas, después de dos siglos de educación progresista de las muchedumbres y de un paralelo enriquecimiento económico de la sociedad. Pero ello es que el resultado coincide con el rasgo más decisivo de la existencia americana; y por eso, porque coincide la situación moral del hombre medio europeo con la del americano, ha acaecido que por vez primera el europeo entiende la vida americana, que antes le era un enigma y un misterio. No se trata, pues, de un influjo, que sería un poco extraño, que sería un reflujo, sino de lo que menos se sospecha aún; se trata de una nivelación. Desde siempre se entreveía oscuramente por los europeos que el nivel medio de la vida era más alto en América que en el viejo continente. La intuición, poco analítica, pero evidente de este hecho, dio origen a la idea, siempre aceptada, nunca puesta en duda, de que América era el porvenir. Se comprenderá que idea tan amplia y tan arraigada no podía venir del viento, como dicen que las orquídeas se crían en el aire, sin raíces. El fundamento era aquella entrevisión de un nivel más elevado en la vida media de Ultramar, que contrastaba con el nivel inferior de las minorías mejores de América comparadas con las europeas. Pero la historia, como la agricultura, se nutre de los valles y no de las cimas, de la altitud media social y no de las eminencias.

Vivimos en sazón de nivelaciones; se nivelan las fortunas, se nivela la cultura entre las distintas clases sociales, se nivelan los sexos. Pues bien: también se nivelan los continentes. Y como el europeo se hallaba vitalmente más bajo, en esta nivelación no ha hecho sino ganar. Por tanto, mirada desde este haz, la subversión de las masas significa un fabuloso aumento de vitalidad y de posibilidades; todo lo contrario, pues, de lo que oímos tan a menudo sobre la decadencia de Europa. Frase confusa y tosca, donde no se sabe bien de qué se habla, si de los Estados europeos, de la cultura europea o de lo que está bajo todo esto e importa infinitamente más que todo esto, a saber: de la vitalidad europea. De los Estados y de la cultura europea diremos algún vocablo más adelante —y acaso la frase susodicha valga para ellos—; pero en cuanto a la vitalidad, conviene desde luego hacer constar que se trata de un craso error. Dicha en otro giro, tal vez mi afirmación parezca más

convincente o menos inverosímil; digo, pues, que hoy un italiano medio, un español medio, un alemán medio, se diferencian menos en tono vital de un yanqui o de un argentino que hace treinta años. Y éste es un dato que no deben olvidar los americanos.

III

LA ALTURA DE LOS TIEMPOS

El imperio de las masas presenta, pues, una vertiente favorable en cuanto significa una subida de todo el nivel histórico, y revela que la vida media se mueve hoy en altura superior a la que ayer pisaba. Lo cual nos hace caer en la cuenta de que la vida puede tener altitudes diferentes y que es una frase llena de sentido la que sin sentido suele repetirse cuando se habla de la altura de los tiempos. Conviene que nos detengamos en este punto, porque él nos proporciona manera de fijar uno de los caracteres más sorprendentes de nuestra época.

Se dice, por ejemplo, que esta o la otra cosa no es propia de la altura de los tiempos. En efecto; no el tiempo abstracto de la cronología, que es todo él llano, sino el tiempo vital, lo que cada generación llama «nuestro tiempo», tiene siempre cierta altitud, se eleva hoy sobre ayer, o se mantiene a la par, o cae por debajo. La imagen de caer, envainada en el vocablo decadencia, procede de esta intuición. Asimismo cada cual siente, con mayor o menor claridad, la relación en que su vida propia se encuentra con la altura del tiempo donde transcurre. Hay quien se siente en los modos de la existencia actual como un náufrago que no logra salir a flote. La velocidad del *tempo* con que hoy marchan las cosas, el ímpetu y energía con que se hace todo, angustian al hombre de temple arcaico, y esta angustia mide el desnivel entre la altura de su pulso y la altura de la época. Por otra parte, el que vive con plenitud y a gusto las formas del presente, tiene conciencia de la relación entre la altura de nuestro tiempo y la altura de las diversas edades pretéritas. ¿Cuál es esa relación?

Fuera erróneo suponer que siempre el hombre de una época siente las pasadas, simplemente porque pasadas, como más bajas de nivel que la suya. Bastaría recordar que, al *parescer* de Jorge Manrique,

Cualquiera tiempo pasado
fue mejor.

Pero esto tampoco es verdad. Ni todas las edades se han sentido inferiores a alguna del pasado, ni todas se han creído superiores a cuantas fueron y recuerdan. Cada edad histórica manifiesta una sensación diferente ante ese extraño fenómeno de la altitud vital, y me sorprende que no hayan reparado nunca pensadores e historiógrafos en hecho tan evidente y sustancioso.

La impresión que Jorge Manrique declara, ha sido ciertamente la más general, por lo menos si se toma *grosso modo*. A la mayor parte de las épocas no les pareció su tiempo más elevado que otras edades antiguas. Al contrario, lo más sólito ha sido que los hombres supongan en un vago pretérito tiempos mejores, de existencia más plenaria: la «edad de oro», decimos los educados por Grecia y Roma; la *Alcheringa*, dicen los salvajes australianos. Esto revela que esos hombres sentían el pulso de su propia vida más o menos falto de plenitud, decaído, incapaz de henchir por completo el cauce de las venas. Por esta razón respetaban el pasado, los tiempos «clásicos», cuya existencia se les presentaba como algo más ancho, más rico, más perfecto y difícil que la vida de su tiempo. Al mirar atrás e imaginar esos siglos más valiosos, les parecía no dominarlos, sino, al contrario, quedar bajo ellos, como un grado de temperatura, si tuviese conciencia, sentiría que no contiene en sí el grado superior; antes bien, que hay en éste más calorías que en él mismo. Desde ciento cincuenta años después de Cristo, esta impresión de encogimiento vital, de venir a menos, de decaer y perder pulso, crece progresivamente en el Imperio romano. Ya Horacio había cantado: «Nuestros padres, peores que nuestros abuelos, nos engendraron a nosotros aún más depravados, y nosotros daremos una progenie todavía más incapaz.» *(Odas.* Libro III, 6).

Aetas parentum peior avis tulit
nos nequiores, mox daturos
progeniem vitiosorem.

Dos siglos más tarde no había en todo el Imperio bastantes itálicos medianamente valerosos con quienes cubrir las plazas de centuriones, y hubo que alquilar para este oficio a dálmatas y luego

a bárbaros del Danubio y el Rin. Mientras tanto, las mujeres se hicieron estériles e Italia se despobló.

Veamos ahora otra clase de épocas que gozan de una impresión vital al parecer la más opuesta a ésa. Se trata de un fenómeno muy curioso, que nos importa mucho definir. Cuando hace no más de treinta años los políticos peroraban ante las multitudes, solían rechazar ésta o la otra medida de gobierno, tal o cual desmán, diciendo que era impropio de la plenitud de los tiempos. Es curioso recordar que la misma frase aparece empleada por Trajano en su famosa carta a Plinio, al recomendarle que no se persiguiese a los cristianos en virtud de denuncias anónimas: *Nec nostri sæculi est.* Ha habido, pues, varias épocas en la historia que se han sentido a sí mismas como arribadas a una altura plena, definitiva; tiempos en que se cree haber llegado al término de un viaje, en que se cumple un afán antiguo y plenifica una esperanza. Es la «plenitud de los tiempos», la completa madurez de la vida histórica. Hace treinta años, en efecto, creía el europeo que la vida humana había llegado a ser lo que debía ser, lo que desde muchas generaciones se venía anhelando que fuese, lo que tendría ya que ser siempre. Los tiempos de plenitud se sienten siempre como resultado de otras muchas edades preparatorias, de otros tiempos sin plenitud, inferiores al propio, sobre los cuales va montada esta hora bien granada. Vistos desde su altura, aquellos períodos preparatorios aparecen como si en ellos se hubiese vivido de puro afán e ilusión no lograda; tiempos de sólo deseo insatisfecho, de ardientes precursores, de «todavía no», de contraste penoso entre una aspiración clara y la realidad que no le corresponde. Así ve a la Edad Media el siglo XIX. Por fin llega un día en que ese viejo deseo, a veces milenario, parece cumplirse: la realidad lo recoge y obedece. ¡Hemos llegado a la altura entrevista, a la meta anticipada, a la cima del tiempo! Al «todavía no» ha sucedido el «por fin».

Esta era la sensación que de su propia vida tenían nuestros padres y toda su centuria. No se olvide esto: nuestro tiempo es un tiempo que viene después de un tiempo de plenitud. De aquí que, irremediablemente, el que siga adscrito a la otra orilla, a ese próximo plenario pasado, y lo mire todo bajo su óptica, sufrirá el espejismo de sentir la edad presente como un caer desde la plenitud, como una decadencia.

Pero un viejo aficionado a la historia, empedernido tomador de pulso de tiempos, no puede dejarse alucinar por esa óptica de las supuestas plenitudes.

Según he dicho, lo esencial para que exista «plenitud de los tiempos» es que un deseo antiguo, el cual venía arrastrándose anheloso y querulante durante siglos, por fin un día queda satisfecho. Y, en efecto, esos tiempos plenos son tiempos satisfechos de sí mismos; a veces, como en el siglo XIX, archisatisfechos (1). Pero ahora caemos en la cuenta de que esos siglos tan satisfechos, tan logrados, están muertos por dentro. *La auténtica plenitud vital no consiste en la satisfacción, en el logro, en la arribada.* Ya decía Cervantes que «el camino es siempre mejor que la posada». Un tiempo que ha satisfecho su deseo, su ideal, es que ya no desea nada más, que se le ha secado la fontana del desear. Es decir, que la famosa plenitud es en realidad una conclusión. Hay siglos que por no saber renovar sus deseos mueren de satisfacción, como muere el zángano afortunado después del vuelo nupcial (2).

De aquí el dato sorprendente de que esas etapas de llamada plenitud hayan sentido siempre en el poso de sí mismas una peculiarísima tristeza.

El deseo tan lentamente gestado, y que en el siglo XIX parece al cabo realizarse, es lo que, resumiendo, se denominó a sí mismo «cultura moderna». Ya el nombre es inquietante; ¡que un tiempo se llame a sí mismo «moderno», es decir, último, definitivo, frente al cual todos los demás son puros pretéritos, modestas preparaciones y aspiraciones hacia él! ¡Saetas sin brío que fallan al blanco! (3).

¿No se palpa ya aquí la diferencia esencial entre nuestro tiempo y ese que acaba de preterir, de trasponer? Nuestro tiempo, en efecto, no se siente ya definitivo; al contrario, en su raíz misma encuentra

---

(1) En los cuños de las monedas de Adriano se leen cosas como éstas: *Italia Felix, Saeculum aureum, Tellus stabilita. Temporum felicitas.* Aparte el gran repertorio numismático de Cohen, véanse algunas monedas reproducidas en Rostovtzeff: *The social and economic history of the Roman Empire,* 1926, lámina LII y página 588, nota 6.

(2) No dejen de leerse las maravillosas páginas de Hegel sobre los tiempos satisfechos en su *Filosofía de la historia,* traducción de José Gaos. *Revista de Occidente,* tomo I, págs. 41 y siguientes.

(3) El sentido originario de «moderno», «modernidad», con que los últimos tiempos se han bautizado a sí mismos, declara muy agudamente esa sensación de «altura de los tiempos» que ahora analizo. Moderno es lo que está según el *modo;* se entiende el modo nuevo, modificación o moda que en *tal* presente ha surgido frente a los modos viejos, tradicionales, que se usaron en el pasado. La palabra «moderno» expresa, pues, la conciencia de una nueva vida, superior a la antigua, y a la vez el imperativo de estar a la altura de los tiempos. Para el «moderno», no serlo equivale a caer bajo el nivel histórico.

oscuramente la intuición de que no hay tiempos definitivos, seguros, para siempre cristalizados, sino que, al revés, esa pretensión de que un tiempo de vida —el llamado «cultura moderna»— fuese definitivo, nos parece una obcecación y estrechez inverosímiles del campo visual. Y al sentir así, percibimos una deliciosa impresión de habernos evadido de un recinto angosto y hermético, de haber escapado y salir de nuevo bajo las estrellas al mundo auténtico, profundo, terrible, imprevisible e inagotable, donde todo, todo es posible: lo mejor y lo peor.

La fe en la cultura moderna era triste: era saber que mañana iba a ser en todo lo esencial igual a hoy, que el progreso consistía sólo en avanzar por todos los siempres sobre un camino idéntico al que ya estaba bajo nuestros pies. Un camino así es más bien una prisión que, elástica, se alarga sin libertarnos.

Cuando en los comienzos del Imperio algún fino provincial llegaba a Roma —Lucano, por ejemplo, o Séneca— y veía las majestuosas construcciones imperiales, símbolo de un poder definitivo, sentía contraerse su corazón. Ya nada nuevo podía pasar en el mundo. Roma era eterna. Y si hay una melancolía de las ruinas, que se levanta de ellas como el vaho de las aguas muertas, el provincial sensible percibía una melancolía no menos premiosa, aunque de signo inverso: la melancolía de los edificios eternos.

Frente a ese estado emotivo, ¿no es evidente que la sensación de nuestra época se parece más a la alegría y alboroto de chicos que se han escapado de la escuela? Ahora ya no sabemos lo que va a pasar mañana en el mundo, y eso secretamente nos regocija; porque eso, ser imprevisible, ser un horizonte siempre abierto a toda posibilidad, es la vida auténtica, la verdadera plenitud de la vida.

Contrasta este diagnóstico, al cual falta, es cierto, su otra mitad, con la quejumbre de decadencias que lloriquea en las páginas de tantos contemporáneos. Se trata de un error óptico que proviene de múltiples causas. Otro día veremos algunas; pero hoy quiero anticipar la más obvia: proviene de que, fieles a una ideología, en mi opinión periclitada, miran de la historia sólo la política o la cultura, y no advierten que todo eso es sólo la superficie de la historia; que la realidad histórica es, antes que eso y más hondo que eso, un puro afán de vivir, una potencia parecida a las cósmicas; no la misma, por tanto, no natural, pero sí hermana de la que inquieta al mar, fecunda a la fiera, pone flor en el árbol, hace temblar a la estrella.

Frente a los diagnósticos de decadencia yo recomiendo el siguiente razonamiento:

La decadencia es, claro está, un concepto comparativo. Se decae de un estado superior hacia un estado inferior. Ahora bien: esa comparación puede hacerse desde los puntos de vista más diferentes y varios que quepa imaginar. Para un fabricante de boquillas de ámbar, el mundo está en decadencia porque ya no se fuma apenas con boquillas de ámbar. Otros puntos de vista serán más respetables que éste, pero, en rigor, no dejan de ser parciales, arbitrarios y externos a la vida misma cuyos quilates se trata precisamente de evaluar. No hay más que un punto de vista justificado y natural: instalarse en esa vida, contemplarla desde dentro y ver si ella se siente a sí misma decaída, es decir, menguada, debilitada e insípida.

Pero aun mirada por dentro de sí misma, ¿cómo se conoce que una vida se siente o no decaer? Para mí no cabe duda respecto al síntoma decisivo: una vida que no prefiere otra ninguna de antes, de ningún antes, por tanto, que se prefiere a sí misma, no puede en ningún sentido serio llamarse decadente. A esto venía toda mi excursión sobre el problema de la altitud de los tiempos. Pues acaece que precisamente el nuestro goza en este punto de una sensación extrañísima; que yo sepa, única hasta ahora en la historia conocida.

En los salones del último siglo llegaba indefectiblemente una hora en que las damas y sus poetas amaestrados se hacían unos a otros esta pregunta: ¿En qué época quisiera usted haber vivido? Y he aquí que cada uno, echándose a cuestas la figura de su propia vida, se dedicaba a vagar imaginariamente por las vías históricas en busca de un tiempo donde encajar a gusto el perfil de su existencia. Y es que, aun sintiéndose, o por sentirse en plenitud, ese siglo XIX quedaba, en efecto, ligado al pasado, sobre cuyos hombros creía estar; se veía, en efecto, como la culminación del pasado. De aquí que aún creyese en épocas relativamente clásicas —el siglo de Pericles, el Renacimiento—, donde se habían preparado los valores vigentes. Esto bastaría para hacernos sospechar de los tiempos de plenitud; llevan la cara vuelta hacia atrás, miran el pasado que en ellos se cumple.

Pues bien: ¿qué diría sinceramente cualquier hombre representativo del presente a quien se hiciese una pregunta parecida? Yo creo que no es dudoso: cualquier pasado, sin excluir ninguno, le daría la impresión de un recinto angosto donde no podría respirar. Es decir, que el hombre del presente siente que su vida es más vida que todas las antiguas, o, dicho viceversa, que el pasado íntegro se le ha quedado chico a la humanidad actual. Esta intuición de nuestra

vida de hoy anula con su claridad elemental toda lucubración sobre decadencia que no sea muy cautelosa.

Nuestra vida se siente, por lo pronto, de mayor tamaño que todas las vidas. ¿Cómo podrá sentirse decadente? Todo lo contrario: lo que ha acaecido es que, de puro sentirse más vida, ha perdido todo respeto, toda atención hacia el pasado. De aquí que por vez primera nos encontremos con una época que hace tabla rasa de todo clasicismo, que no reconoce en nada pretérito posible modelo o norma, y sobrevenida al cabo de tantos siglos sin discontinuidad de evolución, parece, no obstante, su comienzo, una alborada, una iniciación, una niñez. Miramos atrás y el famoso Renacimiento nos parece un tiempo angostísimo, provincial, de vanos gestos —¿por qué no decirlo?—, *cursi*.

Yo resumía, tiempo hace, tal situación en la forma siguiente: «Esta grave disociación de pretérito y presente es el hecho general de nuestra época y en ella va incluída la sospecha, más o menos confusa, que engendra el azoramiento peculiar de la vida en estos años. Sentimos que de pronto nos hemos quedado solos sobre la tierra los hombres actuales; que los muertos no se murieron de broma, sino completamente; que ya no pueden ayudarnos. El resto del espíritu tradicional se ha evaporado. Los modelos, las normas, las pautas, no nos sirven. Tenemos que resolvernos nuestros problemas sin colaboración activa del pasado, en pleno actualismo —sean de arte, de ciencia o de política. El europeo está solo, sin muertos vivientes a su vera: como Pedro Schlehmil, ha perdido su sombra. Es lo que acontece siempre que llega el mediodía» (1).

¿Cuál es, en resumen, la altura de nuestro tiempo?

No es plenitud de los tiempos, y, sin embargo, se siente sobre todos los tiempos sidos y por encima de todas las conocidas plenitudes. No es fácil de formular la impresión que de sí misma tiene nuestra época: cree ser más que las demás, y a la par se siente como un comienzo, sin estar segura de no ser una agonía. ¿Qué expresión elegiríamos? Tal vez ésta: más que los demás tiempos e inferior a sí misma. Fortísima y a la vez insegura de su destino. Orgullosa de sus fuerzas y a la vez temiéndolas.

---

(1) *La deshumanización del arte.* [En el tomo III de estas *Obras Completas*, pág. 428.]

IV

EL CRECIMIENTO DE LA VIDA

El imperio de las masas y el ascenso de nivel, la altitud del tiempo que él anuncia, no son a su vez más que síntomas de un hecho más completo y general. Este hecho es casi grotesco e increíble en su misma y simple evidencia. Es, sencillamente, que el mundo, de pronto, ha crecido, y con él y en él, la vida. Por lo pronto, ésta se ha mundializado efectivamente; quiero decir que el contenido de la vida en el hombre de tipo medio es hoy todo el planeta; que cada individuo vive habitualmente todo el mundo. Hace poco más de un año, los sevillanos seguían hora a hora, en sus periódicos populares, lo que estaba pasando a unos hombres junto al Polo: es decir, que sobre el fondo ardiente de la campiña bética pasaban témpanos a la deriva. Cada trozo de tierra no está ya recluído en su lugar geométrico, sino que para muchos efectos vitales actúa en los demás sitios del planeta. Según el principio físico de que las cosas están allí donde actúan, reconoceremos hoy a cualquier punto del globo la más efectiva ubicuidad. Esta proximidad de lo lejano, esta presencia de lo ausente, ha aumentado en proporción fabulosa el horizonte de cada vida.

Y el mundo ha crecido también temporalmente. La prehistoria y la arqueología han descubierto ámbitos históricos de longitud quimérica. Civilizaciones enteras e imperios de que hace poco ni el nombre se sospechaba, han sido anexionados a nuestra memoria como nuevos continentes. El periódico ilustrado y la pantalla han traído todos estos remotísimos pedazos de mundo a la visión inmediata del vulgo.

Pero este aumento espacio-temporal del mundo no significaría por sí nada. El espacio y el tiempo físicos son lo absolutamente estúpido del universo. Por eso es más justificado de lo que suele creerse el culto a la pura velocidad que transitoriamente ejercitan nuestros contemporáneos. La velocidad hecha de espacio y tiempo no es menos estúpida que sus ingredientes; pero sirve para anular aquéllos. Una estupidez no se puede dominar si no es con otra. Era para el hombre cuestión de honor triunfar del espacio y el tiempo cósmicos (1), que carecen por completo de sentido, y no hay razón para extrañarse de que nos produzca un pueril placer hacer funcionar la vacía velocidad con la cual matamos espacio y yugulamos tiempo. Al anularlos, los vivificamos, hacemos posible su aprovechamiento vital, podemos *estar* en más sitios que antes, gozar de más idas y más venidas, consumir en menos tiempo vital más tiempo cósmico.

Pero, en definitiva, el crecimiento sustantivo del mundo no consiste en sus mayores dimensiones, sino en que incluya más cosas. Cada cosa —tómese la palabra en su más amplio sentido— es algo que se puede desear, intentar, hacer, deshacer, encontrar, gozar o repeler; nombres todos que significan actividades vitales.

Tómese una cualquiera de nuestras actividades; por ejemplo, comprar. Imagínense dos hombres, uno del presente y otro del siglo XVIII, que posean fortuna igual, proporcionalmente al valor del dinero en ambas épocas, y compárese el repertorio de cosas en venta que se ofrece a uno y a otro. La diferencia es casi fabulosa. La cantidad de posibilidades que se abren ante el comprador actual llega a ser prácticamente ilimitada. No es fácil imaginar con el deseo un objeto que no exista en el mercado, y viceversa: no es posible que un hombre imagine y desee cuanto se halla a la venta. Se me dirá que, con fortuna proporcionalmente igual, el hombre de hoy no podrá comprar más cosas que el del siglo XVIII. El hecho es falso. Hoy se pueden comprar muchas más, porque la industria ha abaratado casi todos los artículos. Pero a la postre no me importaría que el hecho fuese cierto; antes bien, subrayaría más lo que intento decir.

La actividad de comprar concluye en decidirse por un objeto; pero por lo mismo es antes una elección, y la elección comienza por darse cuenta de las posibilidades que ofrece el mercado. De donde

---

(1) Precisamente porque el tiempo vital del hombre es limitado, precisamente porque es mortal, necesita triunfar de la distancia y de la tardanza. Para un Dios cuya existencia es inmortal, carecería de sentido el automóvil.

resulta que la vida, en su modo «comprar», consiste primeramente en vivir las posibilidades de compra como tales. Cuando se habla de nuestra vida suele olvidarse esto, que me parece esencialísimo: nuestra vida es en todo instante y antes que nada conciencia de lo que nos es posible. Si en cada momento no tuviéramos delante más que una sola posibilidad, carecería de sentido llamarla así. Sería más bien pura necesidad. Pero ahí está; este extrañísimo hecho de nuestra vida posee la condición radical de que siempre encuentra ante sí varias salidas, que por ser varias adquieren el carácter de posibilidades entre las que hemos de decidir (1). Tanto vale decir que vivimos como decir que nos encontramos en un ambiente de posibilidades determinadas. A este ámbito suele llamarse «las circunstancias». Toda vida es hallarse dentro de la «circunstancia» o mundo (2). Porque éste es el sentido originario de la idea «mundo». Mundo es el repertorio de nuestras posibilidades vitales. No es, pues, algo aparte y ajeno a nuestra vida, sino que es su auténtica periferia. Representa lo que podemos ser; por tanto, nuestra potencialidad vital. Esta tiene que concretarse para realizarse, o, dicho de otra manera, llegamos a ser sólo una parte mínima de lo que podemos ser. De aquí que nos parezca el mundo una cosa tan enorme, y nosotros, dentro de él, una cosa tan menuda. El mundo o nuestra vida posible es siempre más que nuestro destino o vida efectiva.

Pero ahora me importa sólo hacer notar cómo ha crecido la vida del hombre en la dimensión de potencialidad. Cuenta con un ámbito de posibilidades fabulosamente mayor que nunca. En el orden intelectual encuentra más caminos de posible ideación, más problemas, más datos, más ciencias, más puntos de vista. Mientras los oficios o carreras en la vida primitiva se numeran casi con los dedos de una mano —pastor, cazador, guerrero, mago—, el programa de menesteres posibles hoy es superlativamente grande. En los placeres acontece cosa parecida, si bien —y el fenómeno tiene más gravedad de lo que se supone— no es su elenco tan exuberante como en los demás haces de la vida. Sin embargo, para el hombre de vida media que habita las urbes— y las urbes son la representación de la existen-

---

(1) En el peor caso, y cuando el mundo pareciera reducido a una única salida, siempre habría dos: ésa y salirse del mundo. Pero la salida del mundo forma parte de éste, como de una habitación la puerta.

(2) Así, ya en el prólogo de mi primer libro: *Meditaciones del Quijote*, 1916. En *Las Atlántidas*, aparece bajo el nombre de horizonte. Véase el ensayo *El origen deportivo del Estado*, 1926, recogido en el tomo VII de *El Espectador*. [En el tomo II de estas *Obras Completas*.]

cia actual—, las posibilidades de gozar han aumentado en lo que va de siglo de una manera fantástica.

Mas el crecimiento de la potencialidad vital no se reduce a lo dicho hasta aquí. Ha aumentado también en un sentido más inmediato y misterioso. Es un hecho constante y notorio que en el esfuerzo físico y deportivo se cumplen hoy *performances* que superan enormemente a cuantas se conocen del pasado. No basta con admirar cada una de ellas y reconocer el *record* que baten, sino advertir la impresión que su frecuencia deja en el ánimo, convenciéndonos de que el organismo humano posee en nuestro tiempo capacidades superiores a las que nunca ha tenido. Porque cosa similar acontece en la ciencia. En un par de lustros, no más, ha ensanchado ésta inverosímilmente su horizonte cósmico. La física de Einstein se mueve en espacios tan vastos, que la antigua física de Newton ocupa en ellos sólo una buhardilla (1). Y este crecimiento extensivo se debe a un crecimiento intensivo en la precisión científica. La física de Einstein está hecha atendiendo a las mínimas diferencias que antes se despreciaban y no entraban en cuenta por parecer sin importancia. El átomo, en fin, límite ayer del mundo, resulta que hoy se ha hinchado hasta convertirse en todo un sistema planetario. Y en todo esto no me refiero a lo que pueda significar como perfección de la cultura —eso no me interesa ahora—, sino al crecimiento de las potencias subjetivas que todo eso supone. No subrayo que la física de Einstein sea más exacta que la de Newton, sino que el hombre Einstein sea capaz de mayor exactitud y libertad de espíritu (2) que el hombre Newton; lo mismo que el campeón de boxeo da hoy puñetazos de calibre mayor que se han dado nunca.

Como el cinematógrafo y la ilustración ponen ante los ojos del hombre medio los lugares más remotos del planeta, los periódicos y las conversaciones le hacen llegar la noticia de estas *performances* intelectuales que los aparatos técnicos recién inventados confirman

---

(1) El mundo de Newton era infinito; pero esta infinitud no era un tamaño, sino una vacía generalización, una utopía abstracta e inane. El mundo de Einstein es finito, pero lleno y concreto en todas sus partes; por lo tanto, un mundo más rico de cosas y, efectivamente, de mayor tamaño.

(2) La libertad de espíritu, es decir, la potencia del intelecto, se mide por su capacidad de disociar ideas tradicionalmente inseparables. Disociar ideas cuesta mucho más que asociarlas, como ha demostrado Köhler en sus investigaciones sobre la inteligencia de los chimpancés. Nunca ha tenido el entendimiento humano más capacidad de disociación que ahora.

desde los escaparates. Todo ello decanta en su mente la impresión de fabulosa prepotencia.

No quiero decir con lo dicho que la vida humana sea hoy mejor que en otros tiempos. No he hablado de la cualidad de la vida presente, sino sólo de su crecimiento, de su avance, cuantitativo o potencial. Creo con ello describir rigorosamente la conciencia del hombre actual, su tono vital, que consiste en sentirse con mayor potencialidad que nunca y parecerle todo lo pretérito afectado de enanismo.

Era necesaria esta descripción para obviar las lucubraciones sobre decadencia, y, en especie, sobre decadencia occidental, que han pululado en el aire del último decenio. Recuérdese el razonamiento que yo hacía, y que me parece tan sencillo como evidente. No vale hablar de decadencia sin precisar qué es lo que decae. ¿Se refiere el pesimista vocablo a la cultura? ¿Hay una decadencia de la cultura europea? ¿Hay más bien sólo una decadencia de las organizaciones nacionales europeas? Supongamos que sí. ¿Bastaría eso para hablar de la decadencia occidental? En modo alguno. Porque son esas decadencias menguas parciales, relativas a elementos secundarios de la historia —cultura y naciones. Sólo hay una decadencia absoluta: la que consiste en una vitalidad menguante, y ésta sólo existe cuando se siente. Por esta razón me he detenido a considerar un fenómeno que suele desatenderse: la conciencia o sensación que toda época tiene de su altitud vital.

Esto nos llevó a hablar de la «plenitud» que han sentido algunos siglos frente a otros que, inversamente, se veían a sí mismos como decaídos de mayores alturas, de antiguas y relumbrantes edades de oro. Y concluía yo haciendo notar el hecho evidentísimo de que nuestro tiempo se caracteriza por una extraña presunción de ser más que todo otro tiempo pasado; más aún: por desentenderse de todo pretérito, no reconocer épocas clásicas y normativas, sino verse a sí mismo como una vida nueva superior a todas las antiguas e irreductible a ellas.

Dudo de que sin afianzarse bien en esta advertencia se pueda entender a nuestro tiempo. Porque ése es precisamente su problema. Si se sintiese decaído, vería otras épocas como superiores a él, y esto sería una y misma cosa con estimarlas y admirarlas y venerar los principios que las informaron. Nuestro tiempo tendría ideales claros y firmes, aunque fuese incapaz de realizarlos. Pero la verdad es estrictamente lo contrario: vivimos en un tiempo que se siente fabulosamente capaz para realizar, pero no sabe qué realizar. Domina todas las cosas, pero no es dueño de sí mismo. Se siente perdido en su

propia abundancia. Con más medios, más saber, más técnicas que nunca, resulta que el mundo actual va como el más desdichado que haya habido: puramente a la deriva.

De aquí esa extraña dualidad de prepotencia e inseguridad que anida en el alma contemporánea. Le pasa como se decía del Regente durante la niñez de Luis XV: que tenía todos los talentos menos el talento para usar de ellos. Muchas cosas parecían *ya* imposibles al siglo XIX, firme en su fe progresista. Hoy, de puro parecernos todo posible, presentimos que es posible también lo peor: el retroceso, la barbarie, la decadencia (1). Por sí mismo no sería esto un mal síntoma: significaría que volvemos a tomar contacto con la inseguridad esencial a todo vivir, con la inquietud a un tiempo dolorosa y deliciosa que va encerrada en cada minuto si sabemos vivirlo hasta su centro, hasta su pequeña víscera palpitante y cruenta. De ordinario rehuímos palpar esa pulsación pavorosa que hace de cada instante sincero un menudo corazón transeúnte; nos esforzamos por cobrar seguridad e insensibilizarnos para el dramatismo radical de nuestro destino, vertiendo sobre él la costumbre, el uso, el tópico —todos los cloroformos. Es, pues, benéfico que, por primera vez después de casi tres siglos, nos sorprendamos con la conciencia de no saber lo que va a pasar mañana.

Todo el que se coloque ante la existencia en una actitud seria y se haga de ella plenamente responsable, sentirá cierto género de inseguridad que le incita a permanecer alerta. El gesto que la ordenanza romana imponía al centinela de la legión era mantener el índice sobre sus labios para evitar la somnolencia y mantenerse atento. No está mal ese ademán, que parece imperar un mayor silencio al silencio nocturno para poder oír la secreta germinación del futuro. La seguridad de las épocas de plenitud —así en la última centuria— es una ilusión óptica que lleva a despreocuparse del porvenir, encargando de su dirección a la mecánica del universo. Lo mismo el liberalismo progresista que el socialismo de Marx, suponen que lo deseado por ellos como futuro óptimo se realizará, inexorablemente, con necesidad pareja a la astronómica. Protegidos ante su propia conciencia por esta idea, soltaron el gobernalle de la historia, dejaron de estar alerta, perdieron la agilidad y la eficiencia. Así, la vida se les escapó de entre las manos, se hizo por completo insumisa,

---

(1) Este es el origen radical de los diagnósticos de decadencia. No que seamos decadentes, sino que, dispuestos a admitir toda posibilidad, no excluímos la de decadencia.

y hoy anda suelta sin rumbo conocido. Bajo su máscara de generoso futurismo, el progresista no se preocupa del futuro; convencido de que no tiene sorpresas ni secretos, peripecias ni innovaciones esenciales, seguro de que ya el mundo irá en vía recta, sin desvíos ni retrocesos, retrae su inquietud del porvenir y se instala en un definitivo presente. No podrá extrañar que hoy el mundo parezca vaciado de proyectos, anticipaciones e ideales. Nadie se preocupó de prevenirlos. Tal ha sido la deserción de las minorías directoras, que se halla siempre al reverso de la rebelión de las masas.

Pero ya es tiempo de que volvamos a hablar de ésta. Después de haber insistido en la vertiente favorable que presenta el triunfo de las masas, conviene que nos deslicemos por su otra ladera, más peligrosa.

V

UN DATO ESTADISTICO

Este ensayo quisiera vislumbrar el diagnóstico de nuestro tiempo, de nuestra vida actual. Va enunciada la primera parte de él, que puede resumirse así: nuestra vida, como repertorio de posibilidades, es magnífica, exuberante, superior a todas las históricamente conocidas. Mas por lo mismo que su formato es mayor, ha desbordado todos los cauces, principios, normas e ideales legados por la tradición. Es más vida que todas las vidas, y por lo mismo más problemática. No puede orientarse en el pretérito (1). Tiene que inventar su propio destino.

Pero ahora hay que completar el diagnóstico. La vida, que es, ante todo, lo que podemos ser, vida posible, es también, y por lo mismo, decidir entre las posibilidades lo que en efecto vamos a ser. Circunstancia y decisión son los dos elementos radicales de que se compone la vida. La circunstancia —las posibilidades— es lo que de nuestra vida nos es dado e impuesto. Ello constituye lo que llamamos el mundo. La vida no elige su mundo, sino que vivir es encontrarse, desde luego, en un mundo determinado e incanjeable: en este de ahora. Nuestro mundo es la dimensión de fatalidad que integra nuestra vida. Pero esta fatalidad vital no se parece a la mecánica. No somos disparados sobre la existencia como la bala de un fusil, cuya trayectoria está absolutamente predeterminada. La fatalidad en que caemos al caer en este mundo —el mundo es siempre *éste*, este de ahora— consiste en todo lo contrario. En vez de imponernos una

(1) Veremos, sin embargo, cómo cabe recibir del pasado, ya que no una orientación positiva, ciertos consejos negativos. No nos dirá el pretérito lo que debemos hacer, pero sí lo que debemos evitar.

trayectoria, nos impone varias y, consecuentemente, nos fuerza... a elegir. ¡Sorprendente condición la de nuestra vida! Vivir es sentirse *fatalmente* forzado a ejercitar la libertad, a decidir lo que vamos a ser en este mundo. Ni un solo instante se deja descansar a nuestra actividad de decisión. Inclusive cuando desesperados nos abandonamos a lo que quiera venir, hemos decidido no decidir.

Es, pues, falso decir que en la vida «deciden las circunstancias». Al contrario: las circunstancias son el dilema, siempre nuevo, ante el cual tenemos que decidirnos. Pero el que decide es nuestro carácter.

Todo esto vale también para la vida colectiva. También en ella hay, primero, un horizonte de posibilidades, y, luego, una resolución que elige y decide el modo efectivo de la existencia colectiva. Esta resolución emana del carácter que la sociedad tenga, o, lo que es lo mismo, del tipo del hombre dominante en ella. En nuestro tiempo domina el hombre-masa; es él quien decide. No se diga que esto era lo que acontecía ya en la época de la democracia, del sufragio universal. En el sufragio universal no deciden las masas, sino que su papel consistió en adherir a la decisión de una u otra minoría. Estas presentaban sus «programas» —excelente vocablo. Los programas eran, en efecto, programas de vida colectiva. En ellos se invitaba a la masa a aceptar un proyecto de decisión.

Hoy acontece una cosa muy diferente. Si se observa la vida pública de los países donde el triunfo de las masas ha avanzado más —son los países mediterraneos—, sorprende notar que en ellos se vive políticamente al día. El fenómeno es sobremanera extraño. El Poder público se halla en manos de un representante de masas. Estas son tan poderosas, que han aniquilado toda posible oposición. Son dueñas del Poder público en forma tan incontrastable y superlativa que sería difícil encontrar en la historia situaciones de gobierno tan prepotentes como éstas. Y, sin embargo, el Poder público, el Gobierno, vive al día; no se presenta como un porvenir franco, no significa un anuncio claro de futuro, no aparece como comienzo de un algo cuyo desarrollo o evolución resulte imaginable. En suma, vive sin programa de vida, sin proyecto. No sabe dónde va porque, en rigor, no va, no tiene camino prefijado, trayectoria anticipada. Cuando ese Poder público intenta justificarse, no alude para nada al futuro, sino, al contrario, se recluye en el presente y dice con perfecta sinceridad: «Soy un modo anormal de gobierno que es impuesto por las circunstancias». Es decir, por la urgencia del presente, no por cálculos del futuro. De aquí que su actuación se reduzca a esquivar el conflicto de cada hora; no a resolverlo, sino a

escapar de él por el pronto, empleando los medios que sean, aun a costa de acumular con su empleo mayores conflictos sobre la hora próxima. Así ha sido siempre el Poder público cuando lo ejercieron directamente las masas: omnipotente y efímero. El hombre-masa es el hombre cuya vida carece de proyecto y va a la deriva. Por eso no construye nada, aunque sus posibilidades, sus poderes, sean enormes.

Y este tipo de hombre decide en nuestro tiempo. Conviene, pues, que analicemos su carácter.

La clave para este análisis se encuentra cuando, retrocediendo al comienzo de este ensayo, nos preguntamos: ¿De dónde han venido todas estas muchedumbres que ahora llenan y rebosan el escenario histórico?

Hace algunos años destacaba el gran economista Werner Sombart un dato sencillísimo, que es extraño no conste en toda cabeza que se preocupe de los asuntos contemporáneos. Ese simplicísimo dato basta por sí solo para aclarar nuestra visión de la Europa actual, y si no basta, pone en la pista de todo esclarecimiento. El dato es el siguiente: desde que en el siglo VI comienza la historia europea hasta el año 1800 —por tanto, en toda la longitud de doce siglos—, Europa no consigue llegar a otra cifra de población que la de 180 millones de habitantes. Pues bien: de 1800 a 1914 —por tanto, en poco más de un siglo— la población europea asciende de 180 a ¡460 millones! Presumo que el contraste de estas cifras no deja lugar a duda respecto a las dotes prolíficas de la última centuria. En tres generaciones ha producido gigantescamente pasta humana que, lanzada como un torrente sobre el área histórica, la ha inundado. Bastaría, repito, este dato para comprender el triunfo de las masas y cuanto en él se refleja y se anuncia. Por otra parte debe ser añadido como el sumando más concreto al crecimiento de la vida que antes hice constar.

Pero a la par nos muestra ese dato que es infundada la admiración con que subrayamos el crecimiento de países nuevos como los Estados Unidos de América. Nos maravilla su crecimiento, que en un siglo ha llegado a cien millones de hombres, cuando lo maravilloso es la proliferación de Europa. He aquí otra razón para corregir el espejismo que supone una americanización de Europa. Ni siquiera el rasgo que pudiera parecer más evidente para caracterizar a América —la velocidad de aumento en su población— le es peculiar. Europa ha crecido en el siglo pasado mucho más que América. América está hecha con el reboso de Europa.

Mas aunque no sea tan conocido como debiera el dato calculado

por Werner Sombart, era de sobra notorio el hecho confuso de haber aumentado considerablemente la población europea para insistir en él. No es, pues, el aumento de población lo que en las cifras transcritas me interesa, sino que, merced a su contraste, ponen de relieve la vertiginosidad del crecimiento. Esta es la que ahora nos importa. Porque esta vertiginosidad significa que han sido proyectados a bocanadas sobre la historia montones y montones de hombres en ritmo tan acelerado, que no era fácil saturarlos de la cultura tradicional.

Y, en efecto, el tipo medio del actual hombre europeo posee un alma más sana y más fuerte que las del pasado siglo, pero mucho más simple. De aquí que a veces produzca la impresión de un hombre primitivo surgido inesperadamente en medio de una viejísima civilización. En las escuelas que tanto enorgullecían al pasado siglo, no ha podido hacerse otra cosa que enseñar a las masas las técnicas de la vida moderna, pero no se ha logrado educarlas. Se les han dado instrumentos para vivir intensamente, pero no sensibilidad para los grandes deberes históricos; se les han inoculado atropelladamente el orgullo y el poder de los medios modernos, pero no el espíritu. Por eso no quieren nada con el espíritu, y las nuevas generaciones se disponían a tomar el mando del mundo como si el mundo fuese un paraíso sin huellas antiguas, sin problemas tradicionales y complejos.

Corresponde, pues, al siglo pasado la gloria y la responsabilidad de haber soltado sobre el haz de la historia las grandes muchedumbres. Por lo mismo ofrece este hecho la perspectiva más adecuada para juzgar con equidad a esa centuria. Algo extraordinario, incomparable, debía haber en ella cuando en su atmósfera se producen tales cosechas de fruto humano. Es frívola y ridícula toda preferencia de los principios que inspiraron cualquiera otra edad pretérita si antes no demuestra que se ha hecho cargo de este hecho magnífico y ha intentado digerirlo. Aparece la historia entera como un gigantesco laboratorio donde se han hecho todos los ensayos imaginables para obtener una fórmula de vida pública que favoreciese la planta «hombre». Y rebosando toda posible sofisticación, nos encontramos con la experiencia de que al someter la simiente humana al tratamiento de estos dos principios, democracia liberal y técnica, en un solo siglo se triplica la especie europea.

Hecho tan exuberante nos fuerza, si no preferimos ser dementes, a sacar estas consecuencias: primera, que la democracia liberal fundada en la creación técnica es el tipo superior de vida pública hasta

ahora conocido; segunda, que ese tipo de vida no será el mejor imaginable, pero el que imaginemos mejor tendrá que conservar lo esencial de aquellos principios; tercera, que es suicida todo retorno a formas de vida inferiores a la del siglo XIX.

Una vez reconocido esto con toda la claridad que demanda la claridad del hecho mismo, es preciso revolverse contra el siglo XIX. Si es evidente que había en él algo extraordinario e incomparable, no lo es menos que debió padecer ciertos vicios radicales, ciertas constitutivas insuficiencias cuando ha engendrado una casta de hombres —los hombres-masa rebeldes— que ponen en peligro inminente los principios mismos a que debieron la vida. Si ese tipo humano sigue dueño de Europa y es definitivamente quien decide, bastarán treinta años para que nuestro continente retroceda a la barbarie. Las técnicas jurídicas y materiales se volatilizarán con la misma facilidad con que se han perdido tantas veces secretos de fabricación (1). La vida se contraerá. La actual abundancia de posibilidades se convertirá en efectiva mengua, escasez, impotencia angustiosa; en verdadera decadencia. Porque la rebelión de las masas es una y misma cosa con lo que Rathenau llamaba «la invasión vertical de los bárbaros».

Importa, pues, mucho conocer a fondo a este hombre-masa, que es pura potencia del mayor bien y del mayor mal.

---

(1) Hermann Weyl. uno de los más grandes físicos actuales, compañero y continuador de Einstein, suele decir en conversación privada que si se murieran súbitamente diez o doce determinadas personas, es casi seguro que la maravilla de la física actual se perdería para siempre en la humanidad. Ha sido menester una preparación de muchos siglos para acomodar el órgano mental a la abstracta complicación de la teoría física. Cualquier evento pudiera aniquilar tan prodigiosa posibilidad humana, que es además base de la técnica futura.

VI

COMIENZA LA DISECCIÓN DEL HOMBRE-MASA

¿Cómo es este hombre-masa que domina hoy la vida pública —la política y la no política? ¿Por qué es como es, quiero decir, cómo se ha producido?

Conviene responder conjuntamente a ambas cuestiones, porque se prestan mutuo esclarecimiento. El hombre que ahora intenta ponerse al frente de la existencia europea es muy distinto del que dirigió al siglo XIX, pero fue producido y preparado en el siglo XIX. Cualquiera mente perspicaz de 1820, de 1850, de 1880, pudo, por un sencillo razonamiento *a priori*, prever la gravedad de la situación histórica actual. Y, en efecto, nada nuevo acontece que no haya sido previsto cien años hace. «¡Las masas avanzan!», decía, apocalíptico, Hegel. «Sin un nuevo poder espiritual, nuestra época, que es una época revolucionaria, producirá una catástrofe», anunciaba Augusto Comte. «¡Veo subir la pleamar del nihilismo!», gritaba desde un risco de la Engadina el mostachudo Nietzsche. Es falso decir que la historia no es previsible. Innumerables veces ha sido profetizada. Si el porvenir no ofreciese un flanco a la profecía, no podría tampoco comprendérsele cuando luego se cumple y se hace pasado. La idea de que el historiador es un profeta del revés resume toda la filosofía de la historia. Ciertamente que sólo cabe anticipar la estructura general del futuro; pero eso mismo es lo único que, en verdad, comprendemos del pretérito o del presente. Por eso, si quiere usted ver bien su época, mírela usted desde lejos. ¿A qué distancia? Muy sencillo: a la distancia justa que le impida ver la nariz de Cleopatra.

¿Qué aspecto ofrece la vida de ese hombre multitudinario, que con progresiva abundancia va engendrando el siglo XIX? Por lo pronto, un aspecto de omnímoda facilidad material. Nunca ha podido el hombre medio resolver con tanta holgura su problema económi-

co. Mientras en proporción menguaban las grandes fortunas y se hacía más dura la existencia del obrero industrial, el hombre medio de cualquier clase social encontraba cada día más franco su horizonte económico. Cada día agregaba un nuevo lujo al repertorio de su *standard* vital. Cada día su posición era más segura y más independiente del arbitrio ajeno. Lo que antes se hubiera considerado como un beneficio de la suerte que inspiraba humilde gratitud hacia el destino, se convirtió en un derecho que no se agradece, sino que se exige.

Desde 1900 comienza también el obrero a ampliar y asegurar su vida. Sin embargo, tiene que luchar para conseguirlo. No se encuentra, como el hombre medio, con un bienestar puesto ante él solícitamente por una sociedad y un Estado que son un portento de organización.

A esta facilidad y seguridad económicas añádanse las físicas: el *confort* y el orden público. La vida va sobre cómodos carriles, y no hay verosimilitud de que intervenga en ella nada violento y peligroso.

Situación de tal modo abierta y franca tenía por fuerza que decantar en el estrato más profundo de esas almas medias una impresión vital, que podía expresarse con el giro, tan gracioso y agudo, de nuestro viejo pueblo: «ancha es Castilla». Es decir, que en todos esos órdenes elementales y decisivos la vida se presentó al hombre nuevo *exenta de impedimentos*. La comprensión de este hecho y su importancia surgen automáticamente cuando se recuerda que esa franquía vital faltó por completo a los hombres vulgares del pasado. Fue, al contrario, para ellos la vida un destino premioso —en lo económico y en lo físico. Sintieron el vivir *a nativitate* como un cúmulo de impedimentos que era forzoso soportar, sin que cupiera otra solución que adaptarse a ellos, alojarse en la angostura que dejaban.

Pero es aún más clara la contraposición de situaciones si de lo material pasamos a lo civil y moral. El hombre medio, desde la segunda mitad del siglo XIX, no halla ante sí barreras sociales ningunas. Es decir, tampoco en las formas de la vida pública se encuentra al nacer con trabas y limitaciones. Nada le obliga a contener su vida. También aquí «ancha es Castilla». No existen los «estados» ni las «castas». No hay nadie civilmente privilegiado. El hombre medio aprende que todos los hombres son legalmente iguales.

Jamás en toda la historia había sido puesto el hombre en una circunstancia o contorno vital que se pareciera ni de lejos al que esas condiciones determinan. Se trata, en efecto, de una innovación radical en el destino humano que es implantada por el siglo XIX. Se crea un nuevo escenario para la existencia del hombre, nuevo en lo

físico y en lo social. Tres principios han hecho posible ese nuevo mundo: la democracia liberal, la experimentación científica y el industrialismo. Los dos últimos pueden resumirse en uno: la técnica. Ninguno de esos principios fue inventado por el siglo XIX, sino que proceden de las dos centurias anteriores. El honor del siglo XIX no estriba en su invención, sino en su implantación. Nadie desconoce esto. Pero no basta con el reconocimiento abstracto, sino que es preciso hacerse cargo de sus inexorables consecuencias.

El siglo XIX fue esencialmente revolucionario. Lo que tuvo de tal no ha de buscarse en el espectáculo de sus barricadas, que, sin más, no constituyen una revolución, sino en que colocó al hombre medio —a la gran masa social— en condiciones de vida radicalmente opuestas a las que siempre le habían rodeado. Volvió del revés la existencia pública. La revolución no es la sublevación contra el orden preexistente, sino la implantación de un nuevo orden que tergiversa el tradicional. Por eso no hay exageración ninguna en decir que el hombre engendrado por el siglo XIX es, para los efectos de la vida pública, un hombre aparte de todos los demás hombres. El del siglo XVIII se diferencia, claro está, del dominante del XVII, y éste del que caracteriza al XVI, pero todos ellos resultan parientes, similares y aun idénticos en lo esencial si se confronta con ellos este hombre nuevo. Para el «vulgo» de todas las épocas, «vida» había significado, ante todo, limitación, obligación, dependencia; en una palabra, presión. Si se quiere dígase opresión, con tal que no se entienda por ésta sólo la jurídica y social, y olvidando la cósmica. Porque esta última es la que no ha faltado nunca hasta hace cien años, fecha en que comienza la expansión de la técnica científica —física y administrativa—, prácticamente ilimitada. Antes, aun para el rico y poderoso, el mundo era un ámbito de pobreza, dificultad y peligro (1).

El mundo que desde el nacimiento rodea al hombre nuevo no le mueve a limitarse en ningún sentido, no le presenta veto ni contención alguna, sino que, al contrario, hostiga sus apetitos que, en principio, pueden crecer indefinidamente. Pues acontece —y esto es muy importante— que ese mundo del siglo XIX y comienzos del XX no

(1) Por muy rico que un individuo fuese en relación con los demás, como la totalidad del mundo era pobre, la esfera de facilidades y comodidades que su riqueza podía proporcionarle era muy reducida. La vida del hombre medio es hoy más fácil, cómoda y segura que la del más poderoso en otro tiempo. ¿Qué le importa no ser más rico que otros, si el mundo lo es y le proporciona magníficos caminos, ferrocarriles, telégrafo, hoteles, seguridad corporal y aspirina?

sólo tiene las perfecciones y amplitudes que de hecho posee, sino que además sugiere a sus habitantes una seguridad radical en que mañana será aún más rico, más perfecto y más amplio, como si gozase de un espontáneo e inagotable crecimiento. Todavía hoy, a pesar de algunos signos que inician una pequeña brecha en esa fe rotunda, todavía hoy muy pocos hombres dudan de que los automóviles serán dentro de cinco años más confortables y más baratos que los del día. Se cree en esto lo mismo que en la próxima salida del sol. El símil es formal. Porque, en efecto, el hombre vulgar, al encontrarse con ese mundo técnica y socialmente tan perfecto, cree que lo ha producido la Naturaleza y no piensa nunca en los esfuerzos geniales de individuos excelentes que supone su creación. Menos todavía admitirá la idea de que todas esas facilidades siguen apoyándose en ciertas difíciles virtudes de los hombres, el menor fallo de los cuales volatilizaría rapidísimamente la magnífica construcción.

Esto nos lleva a apuntar en el diagrama psicológico del hombre-masa actual dos primeros rasgos: la libre expansión de sus deseos vitales, por tanto, de su persona, y la radical ingratitud hacia cuanto ha hecho posible la facilidad de su existencia. Uno y otro rasgo componen la conocida psicología del niño mimado. Y, en efecto, no erraría quien utilice ésta como una cuadrícula para mirar a su través el alma de las masas actuales. Heredero de un pasado larguísimo y genial —genial de inspiraciones y de esfuerzos—, el nuevo vulgo ha sido mimado por el mundo en torno. Mimar es no limitar los deseos, dar la impresión a un ser de que todo le está permitido y a nada está obligado. La criatura sometida a este régimen no tiene la experiencia de sus propios confines. A fuerza de evitarle toda presión en derredor, todo choque con otros seres, llega a creer efectivamente que sólo él existe, y se acostumbra a no contar con los demás, sobre todo a no contar con nadie como superior a él. Esta sensación de la superioridad ajena sólo podía proporcionársela quien, más fuerte que él, le hubiese obligado a renunciar a un deseo, a reducirse, a contenerse. Así habría aprendido esta esencial disciplina: «Ahí concluyo yo y empieza otro que puede más que yo. En el mundo, por lo visto, hay dos: yo y otro superior a mí». Al hombre medio de otras épocas le enseñaba cotidianamente su mundo esta elemental sabiduría, porque era un mundo tan toscamente organizado, que las catástrofes eran frecuentes y no había en él nada seguro, abundante ni estable. Pero las nuevas masas se encuentran con un paisaje lleno de posibilidades y además seguro, y todo ello presto, a su disposición, sin depender de su previo esfuerzo, como

hallamos el sol en lo alto sin que nosotros lo hayamos subido al hombro. Ningún ser humano agradece a otro el aire que respira, porque el aire no ha sido fabricado por nadie: pertenece al conjunto de lo que «está ahí», de lo que decimos «es natural», porque no falta. Estas masas mimadas son lo bastante poco inteligentes para creer que esa organización material y social, puesta a su disposición como el aire, es de su mismo origen, ya que tampoco falla, al parecer, y es casi tan perfecta como la natural.

Mi tesis, pues, es ésta: la perfección misma con que el siglo XIX ha dado una organización a ciertos órdenes de la vida es origen de que las masas beneficiarias no la consideren como organización, sino como naturaleza. Así se explica y define el absurdo estado de ánimo que esas masas revelan: no les preocupa más que su bienestar y al mismo tiempo son insolidarias de las causas de ese bienestar. Como no ven en las ventajas de la civilización un invento y construcción prodigiosos, que sólo con grandes esfuerzos y cautelas se puede sostener, creen que su papel se reduce a exigirlas perentoriamente, cual si fuesen derechos nativos. En los motines que la escasez provoca suelen las masas populares buscar pan, y el medio que emplean suele ser destruir las panaderías. Esto puede servir como símbolo del comportamiento que en vastas y sutiles proporciones usan las masas actuales frente a la civilización que las nutre (1).

---

(1) Abandonada a su propia inclinación, la masa, sea la que sea, plebeya o «aristocrática», tiende siempre, por afán de vivir, a destruir las causas de su vida. Siempre me ha parecido una graciosa caricatura de esta tendencia a *propter vitam, vivendi perdere causas*, lo que aconteció en Níjar, pueblo cerca de Almería, cuando, en 13 de septiembre de 1759, se proclamó rey a Carlos III. Hízose la proclamación en la plaza de la villa. «Después mandaron traer de beber a todo aquel gran concurso, el que consumió setenta y siete arrobas de Vino y cuatro pellejos de Aguardiente, cuyos espíritus los calentó de tal forma, que con repetidos vítores se encaminaron al pósito, desde cuyas ventanas arrojaron el trigo que en él había, y 900 reales de sus Arcas. De allí pasaron al Estanco del Tabaco y mandaron tirar el dinero de la Mesada, y el tabaco. En las tiendas practicaron lo propio, mandando derramar, para más authorizar la función, quantos géneros líquidos y comestibles havía en ellas. El Estado eclesiástico concurrió con igual eficacia, pues a voces indugeron a las Mugeres tiraran cuanto havía en sus casas, lo que egecutaron con el mayor desinterés, pues no les quedó en ellas, pan, trigo, harina, zebada, platos, cazuelas, almireces, morteros, ni sillas, quedando dicha villa destruída». Según un papel del tiempo en poder del señor Sánchez de Toca, citado en *Reinado de Carlos III*, por don Manuel Danvila, tomo II, pág. 10, nota 2. Este pueblo, para vivir su alegría monárquica, se aniquila a sí mismo. ¡Admirable Níjar! ¡Tuyo es el porvenir!

VII

VIDA NOBLE Y VIDA VULGAR, O ESFUERZO E INERCIA

Por lo pronto somos aquello que nuestro mundo nos invita a ser, y las facciones fundamentales de nuestra alma son impresas en ella por el perfil del contorno como por un molde. Naturalmente: vivir no es más que tratar con el mundo. El cariz general que él nos presente será el cariz general de nuestra vida. Por eso insisto tanto en hacer notar que el mundo donde han nacido las masas actuales mostraba una fisonomía radicalmente nueva en la historia. Mientras en el pretérito vivir significaba para el hombre medio encontrar en derredor dificultades, peligros, escaseces, limitaciones de destino y dependencia, el mundo nuevo aparece como un ámbito de posibilidades prácticamente ilimitadas, seguro, donde no se depende de nadie. En torno a esta impresión primaria y permanente se va a formar cada alma contemporánea, como en torno a la opuesta se formaron las antiguas. Porque esa impresión fundamental se convierte en voz interior que murmura sin cesar unas como palabras en lo más profundo de la persona y le insinúa tenazmente una definición de la vida que es, a la vez, un imperativo. Y si la impresión tradicional decía: «Vivir es sentirse limitado y, por lo mismo, tener que contar con lo que nos limita», la voz novísima grita: «Vivir es no encontrar limitación alguna; por tanto, abandonarse tranquilamente a sí misma. Prácticamente nada es imposible, nada es peligroso y, en principio, nadie es superior a nadie.»

Esta experiencia básica modifica por completo la estructura tradicional, perenne, del hombre-masa. Porque éste se sintió siempre constitutivamente referido a limitaciones materiales y a poderes supe-

riores sociales. Esto era, a sus ojos, la vida. Si lograba mejorar su situación, si ascendía socialmente, lo atribuía a un azar de la fortuna, que le era nominativamente favorable. Y cuando no a esto, a un enorme esfuerzo que él sabía muy bien cuánto le había costado. En uno y otro caso se trataba de una excepción a la índole normal de la vida y del mundo; excepción que, como tal, era debida a alguna causa especialísima.

Pero la nueva masa encuentra la plena franquía vital como estado nativo y establecido, sin causa especial ninguna. Nada de fuera la incita a reconocerse límites y, por tanto, a contar en todo momento con otras instancias, sobre todo con instancias superiores. El labriego chino creía, hasta hace poco, que el bienestar de su vida dependía de las virtudes privadas que tuviese a bien poseer el emperador. Por tanto, su vida era constantemente referida a esta instancia suprema de que dependía. *Mas el hombre que analizamos se habitúa a no apelar de sí mismo a ninguna instancia fuera de él.* Está satisfecho tal y como es. Ingenuamente, sin necesidad de ser vano, como lo más natural del mundo tenderá a afirmar y dar por bueno cuanto en sí halla: opiniones, apetitos, preferencias o gustos. ¿Por qué no, si, según hemos visto, nada ni nadie le fuerza a caer en la cuenta de que él es un hombre de segunda clase, limitadísimo, incapaz de crear ni conservar la organización misma que da a su vida esa amplitud y contentamiento, en los cuales funda tal afirmación de su persona?

Nunca el hombre-masa hubiera apelado a nada fuera de él si la *circunstancia* no le hubiese forzado violentamente a ello. Como ahora la circunstancia no le obliga, el eterno hombre-masa, consecuente con su índole, deja de apelar y se siente soberano de su vida. En cambio, el hombre selecto o excelente está constituído por una íntima necesidad de apelar de sí mismo a una norma más allá de él, superior a él, a cuyo servicio libremente se pone. Recuérdese que, al comienzo, distinguíamos al hombre excelente del hombre vulgar diciendo: que aquél es el que se exige mucho a sí mismo, y éste, el que no se exige nada, sino que se contenta con lo que es y está encantado consigo (1). Contra lo que suele creerse, es la criatura de

---

(1) Es intelectualmente masa el que ante un problema cualquiera se contenta con pensar lo que buenamente encuentra en su cabeza. Es, en cambio, egregio el que desestima lo que halla sin previo esfuerzo en su mente, y sólo acepta como digno de él lo que aun está por encima de él y exige un nuevo estirón para alcanzarlo.

selección, y no la masa, quien vive en esencial servidumbre. No le sabe su vida si no la hace consistir en servicio a algo trascendente. Por eso no estima la necesidad de servir como una opresión. Cuando ésta, por azar, le falta, siente desasosiego e inventa nuevas normas más difíciles, más exigentes, que le opriman. Esto es la vida como disciplina —la vida noble. La nobleza se define por la exigencia, por las obligaciones, no por los derechos. *Noblesse oblige*. «Vivir a gusto es de plebeyo: el noble aspira a ordenación y a ley» (Goethe). Los privilegios de la nobleza no son originariamente concesiones o favores, sino, por el contrario, son conquistas. Y, en principio, supone su mantenimiento que el privilegiado sería capaz de reconquistarlas en todo instante, si fuese necesario y alguien se lo disputase (1). Los derechos privados o *privilegios* no son, pues, pasiva posesión y simple goce, sino que representan el perfil adonde llega el esfuerzo de la persona. En cambio, los derechos comunes, como son los del «hombre y del ciudadano», son propiedad pasiva, puro usufructo y beneficio, don generoso del destino con que todo hombre se encuentra y que no responde a esfuerzo ninguno, como no sea el respirar y evitar la demencia. Yo diría, pues, que el derecho impersonal se tiene y el personal se sostiene.

Es irritante la degeneración sufrida en el vocabulario usual por una palabra tan inspiradora como «nobleza». Porque al significar para muchos «nobleza de sangre» hereditaria, se convierte en algo parecido a los derechos comunes, en una calidad estática y pasiva, que se recibe y transmite como una cosa inerte. Pero el sentido propio, el *etymo* del vocablo «nobleza» es esencialmente dinámico. Noble significa el «conocido», se entiende el conocido de todo el mundo, el famoso, que se ha dado a conocer sobresaliendo sobre la masa anónima. Implica un esfuerzo insólito que motivó la fama. Equivale, pues, noble, a esforzado o excelente. La nobleza o fama del hijo es ya puro beneficio. El hijo es conocido porque su padre logró ser famoso. Es conocido por reflejo, y, en efecto, la nobleza hereditaria tiene un carácter indirecto, es luz espejada, es nobleza lunar como hecha con muertos. Sólo queda en ella de vivo, auténtico, dinámico, la incitación que produce en el descendiente a mantener el nivel de esfuerzo que el antepasado alcanzó. Siempre, aun en este sentido desvirtuado, *noblesse oblige*. El noble originario se obliga a sí mismo, y al noble hereditario le obliga la herencia. Hay, de

(1) Véase *España invertebrada* (1922), pág. 156. [Véanse pags. 115 y siguientes del tomo III de estas *Obras Completas*.]

todas suertes, cierta contradicción en el traspaso de la nobleza desde el noble inicial a sus sucesores. Más lógicos los chinos, invierten el orden de la transmisión, y no es el padre quien ennoblece al hijo, sino el hijo quien, al conseguir la nobleza, la comunica a sus antepasados, destacando con su esfuerzo a su estirpe humilde. Por eso, al conceder los rasgos de nobleza, se gradúan por el número de generaciones atrás que quedan prestigiadas, y hay quien sólo hace noble a su padre y quien alarga su fama hasta el quinto o décimo abuelo. Los antepasados viven del hombre actual, cuya nobleza es efectiva, actuante; en suma, *es*, no *fue* (1).

La «nobleza» no aparece como término formal hasta el Imperio romano, y precisamente para oponerlo a la nobleza hereditaria, ya en decadencia.

Para mí, nobleza es sinónimo de vida esforzada, puesta siempre a superarse a sí misma, a trascender de lo que ya es hacia lo que se propone como deber y exigencia. De esta manera, la vida noble queda contrapuesta a la vida vulgar o inerte, que, estáticamente, se recluye a sí misma, condenada a perpetua inmanencia como una fuerza exterior no la obligue a salir de sí. De aquí que llamemos masa a este modo de ser hombre —no tanto porque sea multitudinario, cuanto porque es inerte.

Conforme se avanza por la existencia va uno hartándose de advertir que la mayor parte de los hombres —y de las mujeres— son incapaces de otro esfuerzo que el estrictamente impuesto como reacción a una necesidad externa. Por lo mismo, quedan más aislados y como monumentalizados en nuestra experiencia los poquísimos seres que hemos conocido capaces de un esfuerzo espontáneo y lujoso. Son los hombres selectos, los nobles, los únicos activos y no sólo reactivos, para quienes vivir es una perpetua tensión, un incesante entrenamiento. Entrenamiento = *áskesis*. Son los ascetas (2).

No sorprenda esta aparente digresión. Para definir al hombre-masa actual, que es tan masa como el de siempre, pero quiere suplantar a los excelentes, hay que contraponerlo a las dos formas puras que en él se mezclan: la masa normal y el auténtico noble o esforzado.

Ahora podemos caminar más de prisa, porque ya somos dueños

---

(1) Como en lo anterior se trata sólo de retrotraer el vocablo «nobleza» a su sentido primordial, que excluye la herencia, no hay oportunidad para estudiar el hecho de que tantas veces aparezca en la historia una «nobleza de sangre». Queda, pues, intacta esta cuestión.

(2) Véase *El origen deportivo del Estado*, en *El Espectador*, VII. [En el tomo II de estas *Obras Completas*.]

de lo que, a mi juicio, es la clave o ecuación psicológica del tipo humano dominante hoy. Todo lo que sigue es consecuencia o corolario de esa estructura radical que podría resumirse así: el mundo organizado por el siglo XIX, al producir automáticamente un hombre nuevo, ha metido en él formidables apetitos, poderosos medios de todo orden para satisfacerlos —económicos, corporales (higiene, salud media superior a la de todos los tiempos), civiles y técnicos (entiendo por éstos la enormidad de conocimientos parciales y de eficiencia práctica que hoy tiene el hombre medio y de que siempre careció en el pasado). Después de haber metido en él todas estas potencias, el siglo XIX lo ha abandonado a sí mismo, y entonces, siguiendo el hombre medio su índole natural, se ha cerrado dentro de sí. De esta suerte, nos encontramos con una masa más fuerte que la de ninguna época, pero, a diferencia de la tradicional, hermetizada en sí misma, incapaz de atender a nada ni a nadie, creyendo que se basta —en suma: indócil (1). Continuando las cosas como hasta aquí, cada día se notará más en toda Europa —y por reflejo en todo el mundo— que las masas son incapaces de dejarse dirigir en ningún orden. En las horas difíciles que llegan para nuestro continente es posible que, súbitamente angustiadas, tengan un momento la buena voluntad de aceptar, en ciertas materias especialmente premiosas, la dirección de minorías superiores.

Pero aun esa buena voluntad fracasará. Porque la textura radical de su alma está hecha de hermetismo e indocilidad, porque les falta de nacimiento la función de atender a lo que está más allá de ellas, sean hechos, sean personas. Querrán seguir a alguien, y no podrán. Querrán oír, y descubrirán que son sordas.

Por otra parte, es ilusorio pensar que el hombre-medio vigente, por mucho que haya ascendido su nivel vital en comparación con el de otros tiempos, va a poder regir, por sí mismo, el proceso de la civilización. Digo proceso, no ya progreso. El simple proceso de mantener la civilización actual es superlativamente complejo y requiere sutilezas incalculables. Mal puede gobernarlo este hombre-medio que ha aprendido a usar muchos aparatos de civilización, pero que se caracteriza por ignorar de raíz los principios mismos de la civilización.

Reitero al lector que, paciente, haya leído hasta aquí, la conve-

---

(1) Sobre la indocilidad de las masas, especialmente de las españolas, hablé ya en *España invertebrada* (1922), y a lo dicho allí me remito. [Véase pág. 103 del tomo III de estas *Obras Completas*.]

niencia de no entender todos estos enunciados atribuyéndoles, desde luego, un significado político. La actividad política, que es de toda la vida pública la más eficiente y la más visible, es, en cambio, la postrera, resultante de otras más íntimas e impalpables. Así, la indocilidad política no sería grave si no proviniese de una más honda y decisiva indocilidad intelectual y moral. Por eso, mientras no hayamos analizado ésta, faltará la última claridad al teorema de este ensayo.

VIII

POR QUÉ LAS MASAS INTERVIENEN EN TODO Y POR QUÉ SÓLO INTERVIENEN VIOLENTAMENTE

Quedamos en que ha acontecido algo sobremanera paradójico, pero que en verdad era naturalísimo: de puro mostrarse abiertos mundo y vida al hombre mediocre, se le ha cerrado a éste el alma. Pues bien: yo sostengo que en esa obliteración de las almas medias consiste la rebeldía de las masas en que, a su vez, consiste el gigantesco problema planteado hoy a la humanidad.

Ya sé que muchos de los que me leen no piensan lo mismo que yo. También eso es naturalísimo y confirma el teorema. Pues aunque resultase en definitiva errónea mi opinión, siempre quedaría el hecho de que muchos de esos lectores discrepantes no han pensado cinco minutos sobre tan compleja materia. ¿Cómo van a pensar lo mismo que yo? Pero al creerse con derecho a tener una opinión sobre el asunto sin previo esfuerzo para forjársela, manifiestan su ejemplar permanencia al modo absurdo de ser hombre, que he llamado «masa rebelde». Eso es precisamente tener obliterada, hermética, el alma. En este caso se trataría de hermetismo intelectual. La persona se encuentra con un repertorio de ideas dentro de sí. Decide contentarse con ellas y considerarse intelectualmente completa. Al no echar de menos nada fuera de sí, se instala definitivamente en aquel repertorio. He aquí el mecanismo de la obliteración.

El hombre-masa se siente perfecto. Un hombre de selección, para sentirse perfecto, necesita ser especialmente vanidoso, y la creencia en su perfección no está consustancialmente unida a él, no es ingenua, sino que le llega de su vanidad y aun para él mismo tiene un carácter ficticio, imaginario y problemático. Por eso el vanidoso necesita de los

demás, busca en ellos la confirmación de la idea que quiere tener de sí mismo. De suerte que ni aun en este caso morboso, ni aun «cegado» por la vanidad, consigue el hombre noble sentirse de verdad completo. En cambio, al hombre mediocre de nuestros días, al nuevo Adán, no se le ocurre dudar de su propia plenitud. Su confianza en sí es, como de Adán, paradisíaca. El hermetismo nato de su alma le impide lo que sería condición previa para descubrir su insuficiencia: compararse con otros seres. Compararse sería salir un rato de sí mismo y trasladarse al prójimo. Pero el alma mediocre es incapaz de transmigraciones —deporte supremo.

Nos encontramos, pues, con la misma diferencia que eternamente existe entre el tonto y el perspicaz. Este se sorprende a sí mismo siempre a dos dedos de ser tonto; por ello hace un esfuerzo para escapar a la inminente tontería, y en ese esfuerzo consiste la inteligencia. El tonto, en cambio, no se sospecha a sí mismo: se parece discretísimo, y de ahí la envidiable tranquilidad con que el necio se asienta e instala en su propia torpeza. Como esos insectos que no hay manera de extraer fuera del orificio en que habitan, no hay modo de desalojar al tonto de su tontería, llevarle de paseo un rato más allá de su ceguera y obligarle a que contraste su torpe visión habitual con otros modos de ver más sutiles. El tonto es vitalicio y sin poros. Por eso decía Anatole France que un necio es mucho mas funesto que un malvado. Porque el malvado descansa algunas veces; el necio, jamás (1).

No se trata de que el hombre-masa sea tonto. Por el contrario, el actual es más listo, tiene más capacidad intelectiva que el de ninguna otra época. Pero esa capacidad no le sirve de nada; en rigor, la vaga sensación de poseerla le sirve sólo para cerrarse más en sí y no usarla. De una vez para siempre consagra el surtido de tópicos, prejuicios, cabos de ideas o, simplemente, vocablos hueros que el azar ha amontonado en su interior y, con una audacia que sólo por la ingenuidad se explica, los impondrá dondequiera. Esto es lo que en el primer capítulo enunciaba yo como característico de nuestra época: no que el vulgar crea que es sobresaliente y no vulgar, sino

(1) Muchas veces me he planteado la siguiente cuestión: es indudable que desde siempre ha tenido que ser para muchos hombres uno de los tormentos más angustiosos de su vida el contacto, el choque con la tontería de los prójimos. ¿Cómo es posible, sin embargo, que no se haya intentado nunca —me parece— un estudio sobre ella, un *ensayo sobre la tontería?*

que el vulgar proclame e imponga el derecho de la vulgaridad, o la vulgaridad como un derecho.

El imperio que sobre la vida pública ejerce hoy la vulgaridad intelectual es acaso el factor de la presente situación más nuevo, menos asimilable a nada del pretérito. Por lo menos en la historia europea hasta la fecha, nunca el vulgo había creído tener «ideas» sobre las cosas. Tenía creencias, tradiciones, experiencias, proverbios, hábitos mentales, pero no se imaginaba en posesión de opiniones teóricas sobre lo que las cosas son o deben ser —por ejemplo, sobre política o sobre literatura. Le parecía bien o mal lo que el político proyectaba y hacía; aportaba o retiraba su adhesión, pero su actitud se reducía a repercutir, positiva o negativamente, la acción creadora de otros. Nunca se le ocurrió oponer a las «ideas» del político otras suyas; ni siquiera juzgar las «ideas» del político desde el tribunal de otras «ideas» que creía poseer. Lo mismo en arte y en los demás órdenes de la vida pública. Una innata conciencia de su limitación, de no estar calificado para teorizar (1), se lo vedaba completamente. La consecuencia automática de esto era que el vulgo no pensaba, ni de lejos, decidir en casi ninguna de las actividades públicas, que en su mayor parte son de índole teórica.

Hoy, en cambio, el hombre medio tiene las «ideas» más taxativas sobre cuanto acontece y debe acontecer en el universo. Por eso ha perdido el uso de la audición. ¿Para qué oír, si ya tiene dentro cuanto hace falta? Ya no es sazón de escuchar, sino, al contrario, de juzgar, de sentenciar, de decidir. No hay cuestión de vida pública donde no intervenga, ciego y sordo como es, imponiendo sus «opiniones».

Pero ¿no es esto una ventaja? ¿No representa un progreso enorme que las masas tengan «ideas», es decir, que sean cultas? En manera alguna. Las «ideas» de este hombre medio no son auténticamente ideas, ni su posesión es cultura. La idea es un jaque a la verdad. Quien quiera tener ideas necesita antes disponerse a querer la verdad y aceptar las reglas de juego que ella imponga. No vale hablar de ideas u opiniones donde no se admite una instancia que las regula, una serie de normas a que en la discusión cabe apelar. Estas normas son los principios de la cultura. No me importa cuáles Lo que digo es que no hay cultura donde no hay normas a que nuestros prójimos puedan recurrir. No hay cultura donde no hay principios de legalidad civil a que apelar. No hay cultura donde no

(1) No se pretenda escamotear la cuestión: todo opinar es teorizar.

hay acatamiento de ciertas últimas posiciones intelectuales a que referirse en la disputa (1). No hay cultura cuando no preside a las relaciones económicas un régimen de tráfico bajo el cual ampararse. No hay cultura donde las polémicas estéticas no reconocen la necesidad de justificar la obra de arte.

Cuando faltan todas esas cosas no hay cultura; hay, en el sentido más estricto de la palabra, barbarie. Y esto es, no nos hagamos ilusiones, lo que empieza a haber en Europa bajo la progresiva rebelión de las masas. El viajero que llega a un país bárbaro sabe que en aquel territorio no rigen principios a que quepa recurrir. No hay normas bárbaras propiamente. La barbarie es ausencia de normas y de posible apelación.

El más y el menos de cultura se mide por la mayor o menor precisión de las normas. Donde hay poca, regulan éstas la vida sólo *grosso modo;* donde hay mucha, penetran hasta el detalle en el ejercicio de todas las actividades. La escasez de la cultura intelectual española, esto es, del cultivo o ejercicio disciplinado del intelecto, se manifiesta, no en que se sepa más o menos, sino en la habitual falta de cautela y cuidados para ajustarse a la verdad que suelen mostrar los que hablan y escriben. No, pues, en que se acierte o no —la verdad no está en nuestra mano—, sino en la falta de escrúpulo que lleva a no cumplir los requisitos elementales para acertar. Seguimos siendo el eterno cura de aldea que rebate triunfante al maniqueo, sin haberse ocupado antes de averiguar lo que piensa el maniqueo.

Cualquiera puede darse cuenta de que en Europa, desde hace años, han empezado a pasar «cosas raras». Por dar algún ejemplo concreto de estas cosas raras nombraré ciertos movimientos políticos, como el sindicalismo y el fascismo. No se diga que parecen raros simplemente porque son nuevos. El entusiasmo por la innovación es de tal modo ingénito en el europeo que le ha llevado a producir la historia más inquieta de cuantas se conocen. No se atribuya, pues, lo que estos nuevos hechos tienen de raro a lo que tienen de nuevo, sino a la extrañísima vitola de estas novedades. Bajo las especies de sindicalismo y fascismo aparece por primera vez en Europa un tipo de hombre que *no quiere dar razones ni quiere tener razón*, sino, sencillamente, se muestra resuelto a imponer sus opiniones. He aquí lo nuevo: el derecho a no tener razón, la razón de la sinrazón. Yo

(1) Si alguien en su discusión con nosotros se desinteresa de ajustarse a la verdad, si no tiene la voluntad de ser verídico, es intelectualmente un bárbaro. De hecho, ésa es la posición del hombre-masa cuando habla, da conferencias o escribe.

veo en ello la manifestación más palpable del nuevo modo de ser las masas, por haberse resuelto a dirigir la sociedad sin capacidad para ello. En su conducta política se revela la estructura del alma nueva de la manera más cruda y contundente, pero la clave está en el hermetismo intelectual. El hombre-medio se encuentra con «ideas» dentro de sí, pero carece de la función de idear. Ni sospecha siquiera cuál es el elemento sutilísimo en que las ideas viven. Quiere opinar, pero no quiere aceptar las condiciones y supuestos de todo opinar. De aquí que sus «ideas» no sean efectivamente sino apetitos con palabras, como las romanzas musicales.

Tener una idea es creer que se poseen las razones de ella, y es por tanto creer que existe una razón, un orbe de verdades inteligibles. Idear, opinar, es una misma cosa con apelar a tal instancia, supeditarse a ella, aceptar su código y su sentencia, creer, por tanto, que la forma superior de la convivencia es el diálogo en que se discuten las razones de nuestras ideas. Pero el hombre-masa se sentiría perdido si aceptase la discusión, e instintivamente repudia la obligación de acatar esa instancia suprema que se halla fuera de él. Por eso, lo «nuevo» es en Europa «acabar con las discusiones», y se detesta toda forma de convivencia que por sí misma implique acatamiento de normas objetivas desde la conversación hasta el Parlamento, pasando por la ciencia. Esto quiere decir que se renuncia a la convivencia de cultura, que es una convivencia bajo normas y se retrocede a una convivencia bárbara. Se suprimen todos los trámites normales y se va directamente a la imposición de lo que se desea. El hermetismo del alma, que, como hemos visto antes, empuja a la masa para que intervenga en toda la vida pública, la lleva también, inexorablemente, a un procedimiento único de intervención: la acción directa.

El día en que se reconstruya la génesis de nuestro tiempo, se advertirá que las primeras notas de su peculiar melodía sonaron en aquellos grupos sindicalistas y realistas franceses de hacia 1900, inventores de la manera y la palabra «acción directa». Perpetuamente el hombre ha acudido a la violencia: unas veces este recurso era simplemente un crimen, y no nos interesa. Pero otras era la violencia el medio a que recurría el que había agotado antes todos los demás para defender la razón y la justicia que creía tener. Será muy lamentable que la condición humana lleve una y otra vez a esta forma de violencia, pero es innegable que ella significa el mayor homenaje a la razón y la justicia. Como que no es tal violencia otra cosa que la razón exasperada. La fuerza era, en efecto, la *ultima ratio*. Un poco

estúpidamente ha solido entenderse con ironía esta expresión, que declara muy bien el previo rendimiento de la fuerza a las normas racionales. La civilización no es otra cosa que el ensayo de reducir la fuerza a *ultima ratio*. Ahora empezamos a ver esto con sobrada claridad, porque la «acción directa» consiste en invertir el orden y proclamar la violencia como *prima ratio;* en rigor, como única razón. Es ella la norma que propone la anulación de toda norma, que suprime todo intermedio entre nuestro propósito y su imposición. Es la *Charta Magna* de la barbarie.

Conviene recordar que en todo tiempo, cuando la masa, por uno u otro motivo, ha actuado en la vida pública, lo ha hecho en forma de «acción directa». Fue, pues, siempre el modo de operar natural a las masas. Y corrobora enérgicamente la tesis de este ensayo el hecho patente de que ahora, cuando la intervención directora de las masas en la vida pública ha pasado de casual e infrecuente a ser lo normal, aparezca la «acción directa» oficialmente como norma reconocida.

Toda la convivencia humana va cayendo bajo este nuevo régimen en que se suprimen las instancias indirectas. En el trato social se suprime la «buena educación». La literatura, como «acción directa», se constituye en el insulto. Las relaciones sexuales reducen sus trámites.

¡Trámites, normas, cortesía, usos intermediarios, justicia, razón! ¿De qué vino inventar todo esto, crear tanta complicación? Todo ello se resume en la palabra «civilización», que al través de la idea de *civis*, el ciudadano, descubre su propio origen. Se trata con todo ello de hacer posible la ciudad, la comunidad, la convivencia. Por eso, si miramos por dentro cada uno de esos trebejos de la civilización que acabo de enumerar, hallaremos una misma entraña en todos. Todos, en efecto, suponen el deseo radical y progresivo de contar cada persona con las demás. Civilización es, antes que nada, voluntad de convivencia. Se es incivil y bárbaro en la medida en que no se cuente con los demás. La barbarie es tendencia a la disociación. Y así todas las épocas bárbaras han sido tiempos de desparramamiento humano, pululación de mínimos grupos separados y hostiles.

La forma que en política ha representado la más alta voluntad de convivencia es la democracia liberal. Ella lleva al extremo la resolución de contar con el prójimo y es prototipo de la «acción indirecta». El liberalismo es el principio de derecho político según el cual el Poder público, no obstante ser omnipotente, se limita a sí mismo

y procura, aun a su costa, dejar hueco en el Estado que él impera para que puedan vivir los que ni piensan ni sienten como él, es decir, como los más fuertes, como la mayoría. El liberalismo —conviene hoy recordar esto— es la suprema generosidad: es el derecho que la mayoría otorga a las minorías y es, por tanto, el más noble grito que ha sonado en el planeta. Proclama la decisión de convivir con el enemigo, más aún, con el enemigo débil. Era inverosímil que la especie humana hubiese llegado a una cosa tan bonita, tan paradójica, tan elegante, tan acrobática, tan antinatural. Por eso, no debe sorprender que prontamente parezca esa misma especie resuelta a abandonarla. Es un ejercicio demasiado difícil y complicado para que se consolide en la tierra.

¡Convivir con el enemigo! ¡Gobernar con la oposición! ¿No empieza a ser ya incomprensible semejante ternura? Nada acusa con mayor claridad la fisonomía del presente como el hecho de que vayan siendo tan pocos los países donde existe la oposición. En casi todos, una masa homogénea pesa sobre el Poder público y aplasta, aniquila todo grupo opositor. La masa —¿quién lo diría al ver su aspecto compacto y multitudinario?— no desea la convivencia con lo que no es ella. Odia a muerte lo que no es ella.

IX

PRIMITIVISMO Y TÉCNICA

Me importa mucho recordar aquí que estamos sumergidos en el análisis de una situación —la del presente— sustancialmente equívoca. Por eso insinué al principio que todos los rasgos actuales y, en especie, la rebelión de las masas presentan doble vertiente. Cualquiera de ellos no sólo tolera, sino que reclama una doble interpretación, favorable y peyorativa. Y este equívoco no reside en nuestro juicio, sino en la realidad misma. No es que pueda parecernos por un lado bien, por otro mal, sino que en sí misma la situación presente es potencia bifronte de triunfo o de muerte.

No es cosa de lastrar este ensayo con toda una metafísica de la historia. Pero claro es que lo voy construyendo sobre el cimiento subterráneo de mis convicciones filosóficas, expuestas o aludidas en otros lugares. No creo en la absoluta determinación de la historia. Al contrario, pienso que toda vida y, por tanto, la histórica, se compone de puros instantes, cada uno de los cuales está relativamente indeterminado con respecto al anterior, de suerte que en él la realidad vacila, *piétine sur place*, y no sabe bien si decidirse por una u otra entre varias posibilidades. Este titubeo metafísico proporciona a todo lo vital esa inconfundible cualidad de vibración y estremecimiento.

La rebelión de las masas *puede*, en efecto, ser tránsito de una nueva y sin par organización de la humanidad, pero también *puede* ser una catástrofe en el destino humano. No hay razón para negar la realidad del progreso, pero es preciso corregir la noción que cree seguro este progreso. Más congruente con los hechos es pensar que no hay ningún progreso seguro, ninguna evolución, sin la amenaza

de involución y retroceso. Todo, todo es posible en la historia —lo mismo el progreso triunfal e indefinido que la periódica regresión. Porque la vida, individual o colectiva, personal o histórica, es la única entidad del universo cuya sustancia es peligro. Se compone de peripecias. Es, rigurosamente hablando, drama (1).

Esto, que es verdad en general, adquiere mayor intensidad en los «momentos críticos», como es el presente. Y así, los síntomas de nueva conducta, que bajo el imperio actual de las masas van apareciendo y agrupábamos bajo el título «acción directa», *pueden* anunciar también futuras perfecciones. Es claro que toda vieja cultura arrastra en su avance tejidos caducos y no parva cargazón de materia córnea, estorbo a la vida y tóxico residuo. Hay instituciones muertas, valoraciones y respetos supervivientes y ya sin sentido, soluciones indebidamente complicadas, normas que han probado su insustancialidad. Todos estos elementos de la acción *indirecta*, de la civilización, demandan una época de frenesí simplificador. La levita y el plastrón románticos solicitan una venganza por medio del actual *deshabillé* y el «en mangas de camisa». Aquí, la simplificación es higiene y mejor gusto; por tanto, una solución más perfecta, como siempre que con menos medios se consigue más. El árbol del amor romántico exigía también una poda para que cayeran las demasiadas magnolias falsas zurcidas a sus ramas y el furor de lianas, volutas, retorcimientos e intrincaciones que no lo dejaban solearse.

En general, la vida pública, sobre todo la política, requería urgentemente una reducción a lo auténtico, y la humanidad europea no podría dar el salto elástico que el optimista reclama de ella si no se pone antes desnuda, si no se aligera hasta su pura esencialidad,

---

(1) Ni que decir tiene que casi nadie tomará en serio estas expresiones, y los mejores intencionados las entenderán como simples metáforas, tal vez conmovedoras. Sólo algún lector lo bastante ingenuo para no creer que sabe ya definitivamente lo que es la vida o, por lo menos, lo que no es, se dejará ganar por el sentido primario de estas frases y será precisamente el que —verdaderas o falsas— las *entienda*. Entre los demás reinará la más efusiva unanimidad, con esta única diferencia: los unos pensarán que, *hablando en serio*, vida es el proceso existencial de un alma, y los otros, que es una sucesión de reacciones químicas. No creo que mejore mi situación ante lectores tan herméticos resumir toda una manera de pensar diciendo que el sentido *primario* y *radical* de la palabra vida aparece cuando se la emplea en el sentido de biografía y no en el de biología. Por la fortísima razón de que toda biología es en definitiva sólo un capítulo de ciertas biografías, es lo que en su vida (biografiable) hacen los biólogos. Otra cosa es abstracción, fantasía y mito.

hasta coincidir consigo misma. El entusiasmo que siento por esta disciplina de nudificación, de autenticidad, la conciencia de que es imprescindible para franquear el paso a un futuro estimable, me hace reivindicar plena libertad de ideador frente a todo el pasado. Es el porvenir quien debe imperar sobre el pretérito, y de él recibimos la orden para nuestra conducta frente a cuanto fue (1).

Pero es preciso evitar el pecado mayor de los que dirigieron el siglo XIX: la defectuosa conciencia de su responsabilidad, que les hizo no mantenerse alertas y en vigilancia. Dejarse deslizar por la pendiente favorable que presenta el curso de los acontecimientos y embotarse para la dimensión de peligro y mal cariz que aun la hora más jocunda posee, es precisamente faltar a la misión de responsable. Hoy se hace menester suscitar una hiperestesia de responsabilidad en los que sean capaces de sentirla y parece lo más urgente subrayar el lado palmariamente funesto de los síntomas actuales.

Es indudable que en un balance diagnóstico de nuestra vida pública los factores adversos superan con mucho a los favorables, si el cálculo se hace no tanto pensando en el presente como en lo que anuncian y prometen.

Todo el crecimiento de posibilidades concretas que ha experimentado la vida corre riesgo de anularse a sí mismo al topar con el más pavoroso problema sobrevenido en el destino europeo y que de nuevo formulo: se ha apoderado de la dirección social un tipo de hombre a quien no interesan los principios de la civilización. No los de ésta o los de aquélla, sino —a lo que hoy puede juzgarse— los de ninguna. Le interesan evidentemente los anestésicos, los automóviles y algunas cosas más. Pero esto confirma su radical desinterés hacia la civilización. Pues esas cosas son sólo productos de ella, y el fervor que se les dedica hace resaltar más crudamente la insensibilidad para los principios de que nacen. Baste hacer constar este hecho: desde que existen las *nuove scienze*, las ciencias físicas —por tanto,

---

(1) Esta holgura de movimientos frente al pasado no es, pues, una petulante rebeldía, sino, por el contrario, una clarísima obligación de toda «época crítica». Si yo defiendo el liberalismo del siglo XIX contra las masas que incivilmente lo atacan, no quiere decir que renuncie a una plena libertad frente a ese propio liberalismo. Viceversa: el primitivismo que en este ensayo aparece bajo su haz peor es, por otra parte y en cierto sentido, condición de todo gran avance histórico. Véase lo que, hace no pocos años, decía yo sobre esto en el ensayo «Biología y Pedagogía», *El Espectador*, III, «La paradoja del salvajismo». [En el tomo II de estas *Obras Completas*.]

desde el Renacimiento—, el entusiasmo hacia ellas había aumentado sin colapso, a lo largo del tiempo. Más concretamente: el número de gentes que en proporción se dedicaban a esas puras investigaciones era mayor en cada generación. El primer caso de retroceso —repito, proporcional— se ha producido en la generación que hoy va de los veinte a los treinta. En los laboratorios de ciencia pura empieza a ser difícil atraer discípulos. Y esto acontece cuando la industria alcanza su mayor desarrollo y cuando las gentes muestran mayor apetito por el uso de aparatos y medicinas creados por la ciencia.

Si no fuera prolijo, podría demostrarse pareja incongruencia en política, en arte, en moral, en religión y en las zonas cotidianas de la vida.

¿Qué nos significa situación tan paradójica? Este ensayo pretende haber preparado la respuesta a tal pregunta. Significa que el hombre hoy dominante es un primitivo, un *Naturmensch* emergiendo en medio de un mundo civilizado. Lo civilizado es el mundo, pero su habitante no lo es: ni siquiera ve en él la civilización, sino que usa de ella como si fuese naturaleza. El nuevo hombre desea el automóvil y goza de él; pero cree que es fruta espontánea de un árbol edénico. En el fondo de su alma desconoce el carácter artificial, casi inverosímil, de la civilización, y no alargará su entusiasmo por los aparatos hasta los principios que los hacen posibles. Cuando más arriba, trasponiendo unas palabras de Rathenau, decía yo que asistimos a la «invasión vertical de los bárbaros», pudo juzgarse —como es sólito— que se trataba sólo de una «frase». Ahora se ve que la expresión podrá enunciar una verdad o un error, pero que es lo contrario de una «frase», a saber: una definición formal que condensa todo un complicado análisis. El hombre-masa actual es en efecto, un primitivo, que por los bastidores se ha deslizado en el viejo escenario de la civilización.

A toda hora se habla hoy de los progresos fabulosos de la técnica, pero yo no veo que se hable, ni por los mejores, con una conciencia de su porvenir suficientemente dramático. El mismo Spengler, tan sutil y tan hondo —aunque tan maniático—, me parece en este punto demasiado optimista. Pues cree que a la «cultura» va a suceder una época de «civilización», bajo la cual entiende sobre todo la técnica. La idea que Spengler tiene de la «cultura», y en general de la historia, es tan remota de la presupuesta en este ensayo que no es fácil, ni aun para rectificarlas, traer aquí a comento sus conclusiones. Sólo brincando sobre distancias y precisiones, para reducir ambos

puntos de vista a un común denominador, pudiera plantearse así la divergencia: Spengler cree que la técnica puede seguir viviendo cuando ha muerto el interés por los principios de la cultura. Yo no puedo resolverme a creer tal cosa. La técnica es consustancialmente ciencia y la ciencia no existe si no interesa en su pureza y por ella misma y no puede interesar si las gentes no continúan entusiasmadas con los principios generales de la cultura. Si se embota este fervor —como parece ocurrir—, la técnica sólo puede pervivir un rato, el que le dure la inercia del impulso cultural que la creó. Se vive con la técnica, pero no *de* la técnica. Esta no se nutre ni respira a sí misma, no es *causa sui*, sino precipitado útil, práctico, de preocupaciones superfluas, imprácticas (1).

Voy, pues, a la advertencia de que el actual interés por la técnica no garantiza nada, y menos que nada el progreso mismo o la perduración de la técnica. Bien está que se considere el tecnicismo como uno de los rasgos característicos de la «cultura moderna», es decir, de una cultura que contiene un género de ciencia, el cual resulta materialmente aprovechable. Por eso, al resumir la fisonomía novísima de la vida implantada por el siglo XIX, me quedaba yo con estas dos solas facciones: democracia liberal y técnica (2). Pero repito que me sorprende la ligereza con que al hablar de la técnica se olvida que su víscera cordial es la ciencia pura, y que las condiciones de su perpetuación involucran las que hacen posible el puro ejercicio científico. ¿Se ha pensado en todas las cosas que necesitan seguir vigentes en las almas para que pueda seguir habiendo de verdad «hombres de ciencia»? ¿Se cree en serio que mientras haya *dollars* habrá ciencia? Esta idea en que muchos se tranquilizan no es sino una prueba más de primitivismo.

¡Ahí es nada la cantidad de ingredientes, los más dispares entre sí, que es menester reunir y agitar para obtener el *cocktail* de la

(1) De aquí que, a mi juicio, no dice nada quien cree haber dicho algo definiendo a Norteamérica por su «técnica». Una de las cosas que perturban más gravemente la conciencia europea es el conjunto de juicios pueriles sobre Norteamérica que oye uno sustentar aun a las personas más cultas. Es un caso particular de la desproporción que más adelante apunto entre la complejidad de los problemas actuales y la capacidad de las mentes.

(2) En rigor, la democracia liberal y la técnica se implican e intersuponen, a su vez, tan estrechamente, que no es concebible la una sin la otra, y, por tanto, fuera deseable un tercer nombre, más genérico, que incluyese ambas. Ese sería el verdadero nombre, el sustantivo de la última centuria.

ciencia físicoquímica! Aun contentándose con la presión más débil y somera del tema, salta ya el clarísimo hecho de que en toda la amplitud de la tierra y en toda la del tiempo, la físicoquímica sólo ha logrado constituirse, establecerse plenamente en el breve cuadrilátero que inscriben Londres, Berlín, Viena y París. Y aun dentro de ese cuadrilátero, sólo en el siglo XIX. Esto demuestra que la ciencia experimental es uno de los productos más improbables de la historia. Magos, sacerdotes, guerreros y pastores han pululado donde y como quiera. Pero esta fauna del hombre experimental requiere, por lo visto, para producirse, un conjunto de condiciones más insólito que el que engendra al unicornio. Hecho tan sobrio y tan magro debía hacer reflexionar un poco sobre el carácter supervolátil, evaporante, de la inspiración científica (1). ¡Lucido va quien crea que si Europa desapareciese podrían los norteamericanos *continuar* la ciencia!

Importaría mucho tratar a fondo el asunto y especificar con toda minucia cuáles son los supuestos históricos vitales de la ciencia experimental y, consecuentemente, de la técnica. Pero no se espere que, aun aclarada la cuestión, el hombre-masa se daría por enterado. El hombre-masa no atiende a razones, y sólo aprende en su propia carne.

Una observación me impide hacerme ilusiones sobre la eficacia de tales predicas, que a fuer de racionales tendrían que ser sutiles. ¿No es demasiado absurdo que en las circunstancias actuales no sienta el hombre-medio, espontáneamente y sin prédicas, fervor superlativo hacia aquellas ciencias y sus congéneres las biológicas? Porque repárese en cuál es la situación actual; mientras evidentemente todas las demás cosas de la cultura se han vuelto problemáticas —la política, el arte, las normas sociales, la moral misma—, hay una que cada día comprueba, de la manera más indiscutible y más propia para hacer efecto al hombre-masa, su maravillosa eficiencia: la ciencia empírica. Cada día facilita un nuevo invento, que ese hombre medio utiliza. Cada día produce un nuevo analgésico o vacuna, de que ese hombre medio beneficia. Todo el mundo sabe que, no cediendo la inspiración científica, si se triplicasen o decuplicasen los laboratorios, se multiplicarían automáticamente riqueza, comodidades, salud, bienestar. ¿Puede imaginarse propaganda más formidable y

(1) No hablemos de cuestiones más internas. La mayor parte de los investigadores mismos no tienen hoy la más ligera sospecha de la gravísima, peligrosísima crisis íntima que hoy atraviesa su ciencia.

contundente en favor de un principio vital? ¿Cómo, no obstante, no hay sombra de que las masas se pidan a sí mismas un sacrificio de dinero y de atención para dotar mejor a la ciencia? Lejos de esto, la postguerra ha convertido al hombre de ciencia en el nuevo paria social. Y conste que me refiero a físicos, químicos, biólogos —no a los filósofos. La filosofía no necesita ni protección, ni atención, ni simpatía de la masa. Cuida su aspecto de perfecta inutilidad (1), y con ello se liberta de toda supeditación al hombre medio. Se sabe a sí misma por esencia problemática, y abraza alegre su libre destino de pájaro del buen Dios, sin pedir a nadie que cuente con ella, ni recomendarse ni defenderse. Si a alguien buenamente le aprovecha para algo, se regocija por simple simpatía humana; pero no vive de ese provecho ajeno, ni lo premedita ni lo espera. ¿Cómo va a pretender que nadie la tome en serio, si ella comienza por dudar de su propia existencia, si no vive más que en la medida en que se combata a sí misma, en que se desviva a sí misma? Dejemos, pues, a un lado la filosofía, que es aventura de otro rango.

Pero las ciencias experimentales sí necesitan de la masa, como ésta necesita de ellas, so pena de sucumbir, ya que en un planeta sin físicoquímica no puede sustentarse el número de hombres hoy existentes.

¿Qué razonamientos pueden conseguir lo que no consigue el automóvil, donde van y vienen esos hombres, y la inyección de pantopón, que fulmina, *milagrosa*, sus dolores? La desproporción entre el beneficio constante y patente que la ciencia les procura y el interés que por ella muestran es tal que no hay modo de sobornarse a sí mismo con ilusorias esperanzas y esperar más que barbarie de quien así se comporta. *Máxime si, según veremos, este despego hacia la ciencia como tal aparece, quizá con mayor claridad que en ninguna otra parte, en la masa de los técnicos mismos —de médicos, ingenieros, etc.*, los cuales suelen ejercer su profesión con un estado de espíritu idéntico en lo esencial al de quien se contenta con usar del automóvil o comprar el tubo de aspirina—, sin la menor solidaridad íntima con el destino de la ciencia, de la civilización.

Habrá quien se sienta más sobrecogido por otros síntomas de barbarie emergente que, siendo de cualidad positiva, de acción, y no de omisión, saltan más a los ojos y se materializan en espectáculo. Para mí es éste de la desproporción entre el provecho que el hombre medio recibe de la ciencia y la gratitud que le dedica —que no le

(1) Aristóteles: *Metafísica*, 893 a 10.

dedica— el más aterrador (1). Sólo acierto a explicarme esta ausencia del adecuado reconocimiento si recuerdo que en el centro de Africa los negros van también en automóvil y se aspirinizan. El europeo que *empieza* a predominar —ésta es mi hipótesis— sería, *relativamente a la compleja civilización en que ha nacido*, un hombre primitivo, un bárbaro emergiendo por escotillón, un «invasor vertical».

---

(1) Centuplica la monstruosidad el hecho de que —como he indicado— todos los demás principios vitales —política, derecho, arte, moral, religión— se hallan efectivamente y por sí mismos en crisis, en, por lo menos, transitoria falla. Sólo la ciencia no falla, sino que cada día cumple con fabulosas creces cuanto promete y más de lo que promete. No tiene, pues, concurrencia, no cabe disculpar el despego hacia ella suponiendo al hombre-medio distraído por algún otro entusiasmo de cultura.

X

PRIMITIVISMO E HISTORIA

La Naturaleza está siempre ahí. Se sostiene a sí misma. En ella, en la selva, podemos impunemente ser salvajes. Podemos inclusive resolvernos a no dejar de serlo nunca, sin más riesgo que el advenimiento de otros seres que no lo sean. Pero, en principio, son posibles pueblos perennemente primitivos. Los hay. Breyssig los ha llamado «los pueblos de la perpetua aurora», los que se han quedado en una alborada detenida, congelada, que no avanza hacia ningún mediodía.

Esto pasa en el mundo que es sólo Naturaleza. Pero no pasa en el mundo que es civilización, como el nuestro. La civilización no está ahí, no se sostiene a sí misma. Es artificio y requiere un artista o artesano. Si usted quiere aprovecharse de las ventajas de la civilización, pero no se preocupa usted de sostener la civilización..., se ha fastidiado usted. En un dos por tres se queda usted sin civilización. ¡Un descuido, y cuando mira usted en derredor todo se ha volatilizado! Como si hubiesen recogido unos tapices que tapaban la pura Naturaleza, reaparece repristinada la selva primitiva. La selva siempre es primitiva. Y viceversa. Todo lo primitivo es selva.

A los románticos de todos los tiempos les dislocaban estas escenas de violación, en que lo natural e infrahumano volvía a oprimir la palidez humana de la mujer, y pintaban al cisne sobre Leda, estremecido; al toro con Pasiphae y a Antíope bajo el capro. Generalizando, hallaron un espectáculo más sutilmente indecente en el paisaje con ruinas, donde la piedra civilizada, geométrica, se ahoga bajo el abrazo de la silvestre vegetación. Cuando un buen romántico divisa un edificio, lo primero que sus ojos buscan es, sobre la acrótera o el tejado, el «amarillo jaramago». Él anuncia que, en definitiva, todo es tierra; que, dondequiera, la selva rebrota.

Sería estúpido reírse del romántico. *También* el romántico tiene razón. Bajo esas imágenes inocentemente perversas late un enorme y sempiterno problema: el de las relaciones entre la civilización y lo que quedó tras ella —la Naturaleza—, entre lo racional y lo cósmico. Reclamo, pues, la franquía para ocuparme de él en otra ocasión y para ser en la hora oportuna romántico.

Pero ahora me encuentro en faena opuesta. Se trata de contener la selva invasora. El «buen europeo» tiene que dedicarse ahora a lo que constituye, como es sabido, grave preocupación de los Estados australianos: a impedir que las chumberas ganen terreno y arrojen a los hombres al mar. Hacia el año cuarenta y tantos, un emigrante meridional, nostálgico de su paisaje —¿Málaga, Sicilia?—, llevó a Australia un tiesto con una chumberita de nada. Hoy los presupuestos de Oceanía se cargan con partidas onerosas destinadas a la guerra contra la chumbera, que ha invadido el continente y cada año gana en sección más de un kilómetro.

El hombre-masa cree que la civilización en que ha nacido y que usa es tan espontánea y primigenia como la Naturaleza, e *ipso facto* se convierte en primitivo. La civilización se le antoja selva. Ya lo he dicho. Pero ahora hay que añadir algunas precisiones.

Los principios en que se apoya el mundo civilizado —el que hay que sostener— no existen para el hombre medio actual. No le interesan los valores fundamentales de la cultura, no se hace solidario de ellos, no está dispuesto a ponerse en su servicio. ¿Cómo ha pasado esto? Por muchas causas; pero ahora voy a destacar sólo una.

La civilización, cuanto más avanza, se hace más compleja y más difícil. Los problemas que hoy plantea son archiintrincados. Cada vez es menor el número de personas cuya mente está a la altura de esos problemas. La postguerra nos ofrece un ejemplo bien claro de ello. La reconstitución de Europa —se va viendo— es un asunto demasiado algebraico, y el europeo vulgar se revela inferior a tan sutil empresa. No es que falten medios para la solución. Faltan cabezas. Más exactamente: hay algunas cabezas, muy pocas; pero el cuerpo vulgar de la Europa central no quiere ponérselas sobre los hombros.

Este desequilibrio entre la sutileza complicada de los problemas y la de las mentes será cada vez mayor si no se pone remedio y constituye la más elemental tragedia de la civilización. De puro ser fértiles y certeros los principios que la informan, aumenta su cosecha en cantidad y en agudeza hasta rebosar la receptividad del hombre normal. No creo que esto haya acontecido nunca en el pasado. Todas

las civilizaciones han fenecido por la insuficiencia de sus principios. La europea amenaza sucumbir por lo contrario. En Grecia y Roma no fracasó el hombre, sino sus principios. El Imperio romano finiquita por falta de técnica. Al llegar a un grado de población grande y exigir tan vasta convivencia la solución de ciertas urgencias materiales, que sólo la técnica podía hallar, comenzó el mundo antiguo a involucionar, a retroceder y consumirse.

Mas ahora es el hombre quien fracasa por no poder seguir emparejado con el progreso de su misma civilización. Da grima oír hablar sobre los temas más elementales del día a las personas relativamente más cultas. Parecen toscos labriegos que con dedos gruesos y torpes quieren coger una aguja que está sobre una mesa. Se manejan, por ejemplo, los temas políticos y sociales con el instrumental de conceptos romos que sirvieron hace doscientos años para afrontar situaciones de hecho doscientas veces menos sutiles.

Civilización avanzada es una y misma cosa con problemas arduos. De aquí que cuanto mayor sea el progreso, más en peligro está. La vida es cada vez mejor; pero, bien entendido, cada vez más complicada. Claro es que al complicarse los problemas se van perfeccionando también los medios para resolverlos. Pero es menester que cada nueva generación se haga dueña de esos medios adelantados. Entre éstos —por concretar un poco— hay uno perogrullescamente unido al avance de una civilización, que es tener mucho pasado a su espalda, mucha experiencia; en suma: historia. El saber histórico es una técnica de primer orden para conservar y continuar una civilización provecta. No porque dé soluciones positivas al nuevo cariz de los conflictos vitales —la vida es siempre diferente de lo que fue—, sino porque evita cometer los errores ingenuos de otros tiempos. Pero si usted, encima de ser viejo y, por tanto, de que su vida empieza a ser difícil, ha perdido la memoria del pasado, no aprovecha usted su experiencia, entonces todo son desventajas. Pues yo creo que ésta es la situación de Europa. Las gentes más «cultas» de hoy padecen una ignorancia histórica increíble. Yo sostengo que hoy sabe el europeo dirigente mucha menos historia que el hombre del siglo XVIII y aun del XVII. Aquel saber histórico de las minorías gobernantes —gobernantes *sensu lato*— hizo posible el avance prodigioso del siglo XIX. Su política está pensada —por el XVIII— precisamente para evitar los errores de todas las políticas antiguas, está ideada *en vista* de esos errores, y resume en su sustancia la más larga experiencia. Pero ya el siglo XIX comenzó a perder «cultura histórica», a pesar de que en su transcurso los especialistas la hicieron

avanzar muchísimo como ciencia (1). A este abandono se deben en buena parte sus peculiares errores, que hoy gravitan sobre nosotros. En su último tercio se inició —aun subterráneamente— la involución, el retroceso a la barbarie; esto es, a la ingenuidad y primitivismo de quien no tiene u olvida su pasado.

Por eso son *bolchevismo* y *fascismo*, los dos intentos «nuevos» de política que en Europa y sus aledaños se están haciendo, dos claros ejemplos de regresión sustancial. No tanto por el contenido positivo de sus doctrinas, que, aislado, tiene naturalmente una verdad parcial —¿quién en el universo no tiene una porciúncula de razón?—, como por la manera *anti*-histórica, anacrónica, con que tratan su parte de razón. Movimientos típicos de hombres-masas, dirigidos, como todos los que lo son, por hombres mediocres, extemporáneos y sin larga memoria, sin «conciencia histórica», se comportan desde un principio como si hubiesen pasado ya, como si acaeciendo en esta hora perteneciesen a la fauna de antaño.

La cuestión no está en ser o no ser comunista y bolchevique. No discuto el credo. Lo que es inconcebible y anacrónico es que un comunista de 1917 se lance a hacer una revolución que es en su forma idéntica a todas las que antes ha habido y en que no se corrigen lo más mínimo los defectos y errores de las antiguas. Por eso no es interesante históricamente lo acontecido en Rusia; por eso es estrictamente lo contrario que un comienzo de vida humana. Es, por el contrario, una monótona repetición de la revolución de siempre, es el perfecto lugar común de las revoluciones. Hasta el punto que no hay frase hecha, de las muchas que sobre las revoluciones la vieja experiencia humana ha hecho, que no reciba deplorable confirmación cuando se aplica a ésta. «¡La revolución devora sus propios hijos!» «La revolución comienza por un partido mesurado, pasa en seguida a los extremistas y comienza muy pronto a retroceder hacia una restauración», etc., etc. A los cuales tópicos venerables podían agregarse algunas otras verdades menos notorias, pero no menos probables, entre ellas ésta: una revolución no dura más de quince años, período que coincide con la vigencia de una generación (2).

(1) Ya aquí entrevemos la diferencia entre el estado de las ciencias de una época y el estado de su cultura, que pronto nos va a ocupar.

(2) Una generación actúa alrededor de treinta años. Pero esta actuación se divide en dos etapas y toma dos formas: durante la primera mitad —aproximadamente— de ese período, la nueva generación hace la propaganda de sus ideas, preferencias y gustos, que, al cabo, adquieren

Quien aspire verdaderamente a crear una nueva realidad social o política, necesita preocuparse ante todo de que esos humildísimos lugares comunes de la experiencia histórica queden invalidados por la situación que él suscita. Por mi parte reservaré la calificación de genial para el político que apenas comience a operar comiencen a volverse locos los profesores de Historia de los Institutos, en vista de que todas las «leyes» de su ciencia resultan caducadas, interrumpidas y hechas cisco.

Invirtiendo el signo que afecta al bolchevismo, podríamos decir cosas similares del fascismo. Ni uno ni otro ensayo están «a la altura de los tiempos», no llevan dentro de sí escorzado todo el pretérito, condición irremisible para superarlo. Con el pasado no se lucha cuerpo a cuerpo. El porvenir lo vence porque se lo traga. Como deje algo de él fuera, está perdido.

Uno y otro —bolchevismo y fascismo— son dos seudoalboradas; no traen la mañana de mañana, sino la de un arcaico día, ya usado una o muchas veces; son primitivismo. Y esto serán todos los movimientos que recaigan en la simplicidad de entablar un pugilato con tal o cual porción del pasado, en vez de proceder a su digestión.

No cabe duda que es preciso superar el liberalismo del siglo XIX. Pero esto es justamente lo que no puede hacer quien, como el fascismo, se declara antiliberal. Porque eso —ser antiliberal o no liberal— es lo que hacía el hombre anterior al liberalismo. Y como ya una vez éste triunfó de aquél, repetirá su victoria innumerables veces o se acabará todo —liberalismo y antiliberalismo— en una destrucción de Europa. Hay una cronología vital inexorable. El liberalismo es en ella posterior al antiliberalismo, o, lo que es lo mismo, es más vida que éste, como el cañón es más arma que la lanza.

Al primer pronto, una actitud *anti-algo* parece posterior a este algo, puesto que significa una reacción contra él y supone su previa existencia. Pero la innovación que el *anti* representa se desvanece en vacío ademán negador y deja sólo como contenido positivo una «antigualla». El que se declara anti-Pedro no hace, traduciendo su

---

vigencia y son lo dominante en la segunda mitad de su carrera. Mas la generación educada bajo su imperio trae ya otras ideas, preferencias y gustos, que empiezan a inyectar en el aire público. Cuando las ideas, preferencias y gustos de la generación imperante son extremistas, y por ello revolucionarios, la nueva generación es antiextremista y antirrevolucionaria, es decir, de alma sustancialmente restauradora. Claro que por restauración no ha de entenderse simple «vuelta a lo antiguo», cosa que nunca han sido las restauraciones.

actitud a lenguaje positivo, más que declararse partidario de un mundo donde Pedro no exista. Pero esto es precisamente lo que acontecía al mundo cuando aún no había nacido Pedro. El antipedrista, en vez de colocarse después de Pedro, se coloca antes y retrotrae toda la película a la situación pasada, al cabo de la cual está inexorablemente la reaparición de Pedro. Les pasa, pues, a todos estos *anti* lo que, según la leyenda, a Confucio. El cual nació, naturalmente, después que su padre; pero, ¡diablo!, nació ya con ochenta años, mientras su progenitor no tenía más que treinta. Todo *anti* no es más que un simple y hueco *no*.

Sería todo muy fácil si con un *no* mondo y lirondo aniquilásemos el pasado. Pero el pasado es por esencia *revenant*. Si se le echa, vuelve, vuelve irremediablemente. Por eso su única auténtica superación es no echarlo. Contar con él. Comportarse en vista de él para sortearlo, para evitarlo. En suma, vivir «a la altura de los tiempos», con hiperestésica conciencia de la coyuntura histórica.

El pasado tiene razón, la suya. Si no se le da esa que tiene, volverá a reclamarla, y de paso a imponer la que no tiene. El liberalismo tenía una razón, y ésa hay que dársela *per saecula saeculorum*. Pero no tenía toda la razón, y ésa que no tenía es la que hay que quitarle. Europa necesita conservar su esencial liberalismo. Esta es la condición para superarlo.

Si he hablado aquí de fascismo y bolchevismo no ha sido más que oblicuamente, fijándome sólo en su facción anacrónica. Esta es, a mi juicio, inseparable de todo lo que hoy parece triunfar. Porque hoy triunfa el hombre-masa, y, por tanto, sólo intentos por él informados, saturados de su estilo primitivo, pueden celebrar una aparente victoria. Pero, aparte de esto, no discuto ahora la entraña del uno ni la del otro, como no pretendo dirimir el perenne dilema entre revolución y evolución. Lo más que este ensayo se atreve a solicitar es que revolución o evolución sean históricas y no anacrónicas.

El tema que persigo en estas páginas es políticamente neutro, porque alienta en estrato mucho más profundo que la política y sus disensiones. No es más ni menos masa el conservador que el radical, y esta diferencia —que en toda época ha sido muy superficial— no impide ni de lejos que ambos sean un mismo hombre, vulgo rebelde.

Europa no tiene remisión si su destino no es puesto en manos de gentes verdaderamente «contemporáneas» que sientan bajo sí palpitar todo el subsuelo histórico, que conozcan la altitud presente de la vida y repugnen todo gesto arcaico y silvestre. Necesitamos de la historia íntegra para ver si logramos escapar de ella, no recaer en ella.

XI

LA ÉPOCA DEL «SEÑORITO SATISFECHO»

Resumen: El nuevo hecho social que aquí se analiza es éste: la historia europea parece, por vez primera, entregada a la decisión del hombre vulgar como tal. O dicho en voz activa: el hombre vulgar, antes dirigido, ha resuelto gobernar el mundo. Esta resolución de adelantarse al primer plano social se ha producido en él, automáticamente, apenas llegó a madurar el nuevo tipo de hombre que él representa. Si atendiendo a los efectos de vida pública, se estudia la estructura psicológica de este nuevo tipo de hombre-masa, se encuentra lo siguiente: 1.º, una impresión nativa y radical de que la vida es fácil, sobrada, sin limitaciones trágicas; por tanto, cada individuo medio encuentra en sí una sensación de dominio y triunfo que, 2.º, le invita a afirmarse a sí mismo tal cual es, a dar por bueno y completo su haber moral e intelectual. Este contentamiento consigo le lleva a cerrarse para toda instancia exterior, a no escuchar, a no poner en tela de juicio sus opiniones y a no contar con los demás. Su sensación íntima de dominio le incita constantemente a ejercer predominio. Actuará, pues, como si sólo él y sus congéneres existieran en el mundo; por tanto, 3.º, intervendrá en todo imponiendo su vulgar opinión, sin miramientos, contemplaciones, trámites ni reservas, es decir, según un régimen de «acción directa».

Este repertorio de facciones nos hizo pensar en ciertos modos deficientes de ser hombre, como el «niño mimado» y el primitivo rebelde; es decir, el bárbaro. (El primitivo normal, por el contrario, es el hombre más dócil a instancias superiores que ha existido nunca —religión, *tabús*, tradición social, costumbres). No es necesario extrañarse de que yo acumule dicterios sobre esta figura de ser huma-

no. El presente ensayo no es más que un primer ensayo de ataque a ese hombre triunfante y el anuncio de que unos cuantos europeos van a revolverse enérgicamente contra su pretensión de tiranía. Por ahora se trata de un ensayo de ataque nada más: el ataque a fondo vendrá luego, tal vez muy pronto, en forma muy distinta de la que este ensayo reviste. El ataque a fondo tiene que venir en forma que el hombre-masa no pueda precaverse contra él, lo vea ante sí y no sospeche que aquello, precisamente aquello, es el ataque a fondo.

Este personaje, que ahora anda por todas partes y dondequiera impone su barbarie íntima, es, en efecto, el niño mimado de la historia humana. El niño mimado es el heredero que se comporta exclusivamente como heredero. Ahora la herencia es la civilización —las comodidades, la seguridad, en suma, las ventajas de la civilización. Como hemos visto, sólo dentro de la holgura vital que ésta ha fabricado en el mundo, puede surgir un hombre constituído por aquel repertorio de facciones, inspirado por tal carácter. Es una de tantas deformaciones como el lujo produce en la materia humana. Tenderíamos ilusoriamente a creer que una vida nacida en un mundo sobrado sería mejor, más vida y de superior calidad a la que consiste, precisamente, en luchar con la escasez. Pero no hay tal. Por razones muy rigorosas y archifundamentales que no es ahora ocasión de enunciar. Ahora, en vez de esas razones, basta con recordar el hecho siempre repetido que constituye la tragedia de toda aristocracia hereditaria. El aristócrata hereda, es decir, encuentra atribuídas a su persona unas condiciones de vida que él no ha creado, por tanto, que no se producen orgánicamente unidas a su vida personal y propia. Se halla al nacer instalado, de pronto y sin saber cómo, en medio de su riqueza y de sus prerrogativas. Él no tiene, íntimamente, nada que ver con ellas, porque no vienen de él. Son el caparazón gigantesco de otra persona, de otro ser viviente, su antepasado. Y tiene que vivir como heredero, esto es, tiene que usar el caparazón de otra vida. ¿En qué quedamos? ¿Qué vida va a vivir el «aristócrata» de herencia, la suya o la del prócer inicial? Ni la una ni la otra. Está condenado a *representar* al otro, por tanto, a *no ser* ni el otro ni él mismo. Su vida pierde, inexorablemente, autenticidad y se convierte en pura representación o ficción de otra vida. La sobra de medios que está obligado a manejar no le deja vivir su propio y personal destino, atrofia su vida. *Toda vida es la lucha, el esfuerzo por ser sí misma.* Las dificultades con que tropiezo para realizar mi vida son, precisamente, lo que despierta y moviliza mis actividades, mis capacidades. Si mi cuerpo no me pesase, yo no podría andar. Si la atmós-

fera no me oprimiese, sentiría mi cuerpo como una cosa vaga, fofa, fantasmática. Así, en el «aristócrata» heredero toda su persona se va envagueciendo, por falta de uso y esfuerzo vital. El resultado es esa específica bobería de las viejas noblezas, que no se parece a nada y que, en rigor, nadie ha descrito todavía en su interno y trágico mecanismo —el interno y trágico mecanismo que conduce toda aristocracia hereditaria a su irremediable degeneración.

Vaya esto tan sólo para contrarrestar nuestra ingenua tendencia a creer que la sobra de medios favorece la vida. Todo lo contrario. Un mundo sobrado (1) de posibilidades produce, automáticamente, graves deformaciones y viciosos tipos de existencia humana —los que se pueden reunir en la clase general «hombre-heredero,» de que el «aristócrata» no es sino un caso particular, y otro, el niño mimado, y otro, mucho más amplio y radical, el hombre-masa de nuestro tiempo. (Por otra parte, cabría aprovechar más detalladamente la anterior alusión al «aristócrata», mostrando cómo muchos de los rasgos característicos de éste, en todos los pueblos y tiempos, se dan, de manera germinal, en el hombre-masa. Por ejemplo: la propensión a hacer ocupación central de la vida los juegos y los deportes; el cultivo de su cuerpo —régimen higiénico y atención a la belleza del traje; falta de romanticismo en la relación con la mujer; divertirse con el intelectual, pero, en el fondo, no estimarlo y mandar que los lacayos o los esbirros le azoten; preferir la vida bajo la autoridad absoluta a un régimen de discusión (2), etc., etc.).

---

(1) No se confunda el aumento, y aun la abundancia de medios, con la sobra. En el siglo XIX aumentaban las facilidades de vida, y ello produce el prodigioso crecimiento —cuantitativo y cualitativo— de ella que he apuntado más arriba. Pero ha llegado un momento en que el mundo civilizado, puesto en relación con la capacidad del hombre medio, adquiría un cariz *sobrado*, excesivamente rico, superfluo. Un solo ejemplo de esto: la seguridad que parecía ofrecer el progreso (=aumento siempre creciente de ventajas vitales) desmoralizó al hombre medio, inspirándole una confianza que es ya falsa, atrófica, viciosa.

(2) En esto, como en otras cosas, la aristocracia inglesa parece una excepción de lo dicho. Pero, con ser su caso admirabilísimo, bastaría con dibujar las líneas generales de la historia británica para hacer ver que esta excepción, aun siéndolo, confirma la regla. Contra lo que suele decirse, la nobleza inglesa ha sido la menos «sobrada» de Europa y ha vivido en más constante peligro que ninguna otra. Y porque ha vivido siempre en peligro ha sabido y logrado hacerse respetar —lo cual supone haber permanecido sin descanso en la brecha. Se olvida el dato fundamental de que Inglaterra ha sido, hasta muy dentro del siglo XVIII, el país más pobre de Occidente.

Insisto, pues, con leal pesadumbre en hacer ver que este hombre lleno de tendencias inciviles, que este novísimo bárbaro es un producto automático de la civilización moderna, especialmente de la forma que esta civilización adoptó en el siglo XIX. No ha venido de fuera al mundo civilizado como los «grandes bárbaros blancos» del siglo V; no ha nacido tampoco dentro de él por generación espontánea y misteriosa, como, según Aristóteles, los renacuajos en la alberca, sino que es su fruto natural. Cabe formular esta ley que la paleontología y biogeografía confirman; la vida humana ha surgido y ha progresado sólo cuando los medios con que contaba estaban equilibrados por los problemas que sentía. Esto es verdad lo mismo en el orden espiritual que en el físico. Así, para referirme a una dimensión muy concreta de la vida corporal, recordaré que la especie humana ha brotado en zonas del planeta donde la estación caliente quedaba compensada por una estación de frío intenso. En los trópicos, el animal-hombre degenera y, viceversa, las razas inferiores —por ejemplo, los pigmeos— han sido empujadas hacia los trópicos por razas nacidas después que ellas y superiores en la escala de la evolución (1).

Pues bien, la civilización del siglo XIX es de índole tal que permite al hombre-medio instalarse en un mundo sobrado, del cual percibe sólo la superabundancia de medios, pero no las angustias. Se encuentra rodeado de instrumentos prodigiosos, de medicinas benéficas, de Estados previsores, de derechos cómodos. Ignora, en cambio, lo difícil que es inventar esas medicinas e instrumentos y asegurar para el futuro su producción; no advierte lo inestable que es la organización del Estado, y apenas si siente dentro de sí obligaciones. Este desequilibrio le falsifica, le vicia en su raíz de ser viviente haciéndole perder contacto con la sustancia misma de la vida, que es absoluto peligro, radical problematismo. La forma más contradictoria de la vida humana que puede aparecer en la vida humana es el «señorito satisfecho». Por eso, cuando se hace figura predominante, es preciso dar la voz de alarma y anunciar que la vida se halla amenazada de degeneración, es decir, de relativa muerte. Según esto, el nivel vital que representa la Europa de hoy es superior a todo el

---

La nobleza se salvó por esto mismo. Como no era sobrada de medios, tuvo que aceptar, desde luego, la ocupación comercial e industrial —innoble en el continente—, es decir, se decidió muy pronto a vivir económicamente en forma creadora y a no atenerse a los privilegios.

(1) Véase Olbricht: *Klima und Entwicklung*, 1923.

pasado humano; pero si se mira el porvenir, hace temer que ni conserve su altura ni produzca otro nivel más elevado, sino, por el contrario, que retroceda y recaiga en altitudes inferiores.

Esto, pienso, hace ver con suficiente claridad la anormalidad superlativa que representa el «señorito satisfecho». Porque es un hombre que ha venido a la vida para hacer lo que le dé la gana. En efecto, esta ilusión se hace el «hijo de familia». Ya sabemos por qué: en el ámbito familiar, todo, hasta los mayores delitos, puede quedar a la postre impune. El ámbito familiar es relativamente artificial, y tolera dentro de él muchos actos que en la sociedad, en el aire de la calle, traerían automáticamente consecuencias desastrosas e ineludibles para su autor. Pero el «señorito» es el que cree poder comportarse fuera de casa como en casa, el que cree que nada es fatal, irremediable e irrevocable. Por eso cree que puede hacer lo que le dé la gana (1). ¡Gran equivocación! *Vossa mercê irá a onde o levem*, como se dice al loro en el cuento del portugués. No es que no se *deba* hacer lo que le dé a uno la gana; es que no se puede hacer sino lo que cada cual *tiene* que hacer, *tiene* que ser. Lo único que cabe es negarse a hacer eso que hay que hacer; pero esto no nos deja en franquía para hacer otra cosa que nos dé la gana. En este punto poseemos sólo una libertad negativa de albedrío —la *noluntad.* Podemos perfectamente desertar de nuestro destino más auténtico; pero es para caer prisioneros en los pisos inferiores de nuestro destino. Yo no puedo hacer esto evidente a cada lector en lo que su destino individualísimo tiene de tal, porque no conozco a cada lector; pero sí es posible hacérselo ver en aquellas porciones o facetas de su destino que son idénticas a las de otros. Por ejemplo: todo europeo actual sabe, con una certidumbre mucho más vigorosa que la de todas sus «ideas» y «opiniones» expresas, que el hombre europeo actual *tiene* que ser liberal. No discutamos si esta o la otra forma de libertad es la que tiene que ser. Me refiero a que el europeo más reaccionario sabe, en el fondo de su conciencia, que eso que ha intentado Europa en el último siglo con el nombre de liberalismo es, en

(1) Lo que la casa es frente a la sociedad lo es más en grande la nación frente al conjunto de las naciones. Una de las manifestaciones a la vez más claras y voluminosas del «señoritismo» vigente es, como veremos, la decisión que algunas naciones han tomado de «hacer lo que les dé la gana» en la convivencia internacional. A esto llaman ingenuamente «nacionalismo». Y yo, que repugno la supeditación beata a la internacionalidad, encuentro, por otra parte, grotesco ese transitorio «señoritismo» de las naciones menos granadas.

última instancia, algo ineludible, inexorable, que el hombre occidental de hoy es, quiera o no.

Aunque se demuestre, con plena e incontrastable verdad, que son falsas y funestas todas las maneras concretas en que se ha intentado hasta ahora realizar ese imperativo irremisible de ser políticamente libre, inscrito en el destino europeo, queda en pie la última evidencia de que en el siglo último tenía *sustancialmente* razón. Esta evidencia *última* actúa lo mismo en el comunista europeo que en el fascista, por muchos gestos que hagan para convencernos y convencerse de lo contrario, como actúa —quiera o no, *créalo o no*— en el católico que preste más leal adhesión al *Syllabus* (1). Todos «saben» que más allá de las justas críticas con que se combaten las manifestaciones del liberalismo queda la irrevocable verdad de éste, una verdad que no es teórica, científica, intelectual, sino de un orden radicalmente distinto y más decisivo que todo eso —a saber, una verdad de destino. Las verdades teóricas no sólo son discutibles, sino que todo su sentido y fuerza están en ser discutidas; nacen de la discusión, viven en tanto se discuten y están hechas *exclusivamente* para la discusión. Pero el destino —lo que vitalmente se tiene que ser o no se tiene que ser— no se discute, sino que se acepta o no. Si lo aceptamos, somos auténticos; si no lo aceptamos, somos la negación, la falsificación de nosotros mismos (2). El destino no consiste en aquello que tenemos ganas de hacer; más bien se reconoce y

---

(1) El que *cree* copérnicamente que el sol no cae en el horizonte, sigue *viéndolo* caer, y como el ver implica una convicción primaria, sigue *creyéndolo*. Lo que pasa es que su *creencia* científica detiene, constantemente, los efectos de su *creencia* primaria o espontánea. Así, ese católico niega, con su creencia dogmática, su propia, *auténtica* creencia liberal. Esta alusión al caso de ese católico va aquí sólo como ejemplo para aclarar la idea que expongo ahora; pero no se refiere a él la censura radical que dirijo al hombre-masa de nuestro tiempo, al «señorito satisfecho». Coincide con éste sólo en un punto. Lo que echo en cara al «señorito satisfecho» es la falta de autenticidad en casi todo su ser. El católico no es auténtico en algunos puntos de su ser. Pero aun esta coincidencia parcial es sólo aparente. El católico no es auténtico en una parte de su ser —todo lo que tiene, quiera o no, de hombre moderno— *porque* quiere ser fiel a otra parte efectiva de su ser, que es su fe religiosa. Esto significa que el destino de ese católico es en sí mismo trágico. Y al aceptar esa porción de inautenticidad cumple con su deber. El «señorito satisfecho», en cambio, deserta de sí mismo por pura frivolidad y del todo, precisamente para eludir toda tragedia.

(2) Envilecimiento, encanallamiento, no es otra cosa que el modo de vida que le queda al que se ha negado a ser el que tiene que ser. Este su auténtico ser no muere por eso, sino que se convierte en sombra acusa-

muestra su claro, rigoroso perfil en la conciencia de *tener* que hacer lo que no tenemos ganas.

Pues bien: el «señorito satisfecho» se caracteriza por «saber» que ciertas cosas no pueden ser y, sin embargo, y por lo mismo, fingir con sus actos y palabras la convicción contraria. El fascista se movilizará contra la libertad política, precisamente porque sabe que ésta no faltará nunca a la postre y en serio, sino que está ahí, irremediablemente, en la sustancia misma de la vida europea y que en ella se recaerá siempre que de verdad haga falta, a la hora de la seriedad. Porque ésta es la tónica de la existencia en el hombre-masa: la inseriedad, la «broma». Lo que hacen lo hacen sin el carácter de irrevocable, como hace sus travesuras el «hijo de familia». Toda esa prisa por adoptar en todos los órdenes actitudes aparentemente trágicas, últimas, tajantes, es sólo apariencia. Juegan a la tragedia porque creen que no es verosímil la tragedia efectiva en el mundo civilizado.

Bueno fuera que estuviésemos forzados a aceptar como auténtico ser de una persona lo que ella pretendía mostrarnos como tal. Si alguien se obstina en afirmar que cree dos más dos igual a cinco y no hay motivo para suponerlo demente, debemos asegurar que no lo cree, por mucho que grite y aunque se deje matar por sostenerlo.

Un ventarrón de farsa general y omnímoda sopla sobre el terruño europeo. Casi todas las posiciones que se toman y ostentan son internamente falsas. Los únicos esfuerzos que se hacen van dirigidos a huir del propio destino, a cegarse ante su evidencia y su llamada profunda, a evitar cada cual el careo con *ese que tiene que ser*. Se vive humorísticamente y tanto más cuanto más tragicota sea la máscara adoptada. Hay humorismo dondequiera que se vive de actitudes revocables en que la persona no se hinca entera y sin reservas. El hombre-masa no afirma el pie sobre la firmeza inconmovible de su sino; antes bien, vegeta suspendido ficticiamente en el espacio. De aquí que nunca como ahora estas vidas sin peso y sin raíz —*déracinées* de su destino— se dejen arrastrar por la más ligera corriente. Es la época de las «corrientes» y del «dejarse arrastrar». Casi nadie presenta resistencia a los superficiales torbellinos que se forman en arte o en ideas, o en política, o en los usos sociales. Por lo mismo, más

---

dora, en fantasma, que le hace sentir constantemente la inferioridad de la existencia que lleva respecto a la que tenía que llevar. El envilecido es el suicida superviviente.

que nunca triunfa la retórica. El superrealista cree haber superado toda la historia literaria cuando ha escrito (aquí una palabra que no es necesario escribir) donde otros escribieron «jazmines, cisnes y faunesas». Pero claro es que con ello no ha hecho sino extraer otra retórica que hasta ahora yacía en las letrinas.

Aclara la situación actual advertir, no obstante la singularidad de su fisonomía, la porción que de común tiene con otras del pasado. Así acaece que apenas llega a su máxima altitud la civilización mediterránea —hacia el siglo III antes de Cristo— hace su aparición el cínico. Diógenes patea con sus sandalias hartas de barro las alfombras de Arístipo. El cínico se hizo un personaje pululante, que se hallaba tras cada esquina y en todas las alturas. Ahora bien: el cínico no hacía otra cosa que sabotear la civilización aquella. Era el nihilista del helenismo. Jamás creó ni hizo nada. Su papel era deshacer —mejor dicho—, intentar deshacer, porque tampoco consiguió su propósito. El cínico, parásito de la civilización, vive de negarla, por lo mismo que está convencido de que no faltará. ¿Qué haría el cínico en un pueblo salvaje donde todos, naturalmente y en serio, hacen lo que él, en farsa, considera como su papel personal? ¿Qué es un fascista si no habla mal de la libertad y un superrealista si no perjura del arte?

No podía comportarse de otra manera este tipo de hombre nacido en un mundo demasiado bien organizado, del cual sólo percibe las ventajas y no los peligros. El contorno lo mima, porque es «civilización» —esto es, una casa—, y el «hijo de familia» no siente nada que le haga salir de su temple caprichoso, que incite a escuchar instancias externas superiores a él y mucho menos que le obligue a tomar contacto con el fondo inexorable de su propio destino.

XII

LA BARBARIE DEL «ESPECIALISMO»

La tesis era que la civilización del siglo XIX ha producido automáticamente el hombre-masa. Conviene no cerrar su exposición general sin analizar, en un caso particular, la mecánica de esa producción. De esta suerte, al concretarse, la tesis gana en fuerza persuasiva.

Esta civilización del siglo XIX, decía yo, puede resumirse en dos grandes dimensiones: democracia liberal y técnica. Tomemos ahora sólo la última. La técnica contemporánea nace de la copulación entre el capitalismo y la ciencia experimental. No toda técnica es científica. El que fabricó las hachas de sílex, en el período chelense, carecía de ciencia, y, sin embargo, creó una técnica. La China llegó a un alto grado de tecnicismo sin sospechar lo más mínimo la existencia de la física. Sólo la técnica moderna de Europa tiene una raíz científica, y de esa raíz le viene su carácter específico, la posibilidad de un ilimitado progreso. Las demás técnicas —mesopotámica, nilota, griega, romana, oriental— se estiran hasta un punto de desarrollo que no pueden sobrepasar, y apenas lo tocan comienzan a retroceder en lamentable involución.

Esta maravillosa técnica occidental ha hecho posible la maravillosa proliferación de la casta europea. Recuérdese el dato de que tomó su vuelo este ensayo y que, como dije, encierra germinalmente todas estas meditaciones. Del siglo V a 1800, Europa no consigue tener una población mayor de 180 millones. De 1800 a 1914 asciende a más de 460 millones. El brinco es único en la historia humana. No cabe dudar de que la técnica —junto con la democracia liberal— ha engendrado al hombre-masa en el sentido cuantitativo

de esta expresión. Pero estas páginas han intentado mostrar que también es responsable de la existencia del hombre-masa en el sentido cualitativo y peyorativo del término.

Por «masa» —prevenía yo al principio— no se entiende especialmente al obrero; no designa aquí una clase social, sino una clase o modo de ser hombre que se da hoy en todas las clases sociales, que por lo mismo representa a nuestro tiempo, sobre el cual predomina e impera. Ahora vamos a ver esto con sobrada evidencia.

¿Quién ejerce hoy el poder social? ¿Quién impone la estructura de su espíritu en la época? Sin duda, la burguesía. ¿Quién, dentro de esa burguesía, es considerado como el grupo superior, como la aristocracia del presente? Sin duda, el técnico: ingeniero, médico, financiero, profesor, etc., etc. ¿Quién, dentro del grupo técnico, lo representa con mayor altitud y pureza? Sin duda, el hombre de ciencia. Si un personaje astral visitase Europa, y con ánimo de juzgarla le preguntase por qué tipo de hombre, entre los que la habitan, prefería ser juzgada, no hay duda de que Europa señalaría, complacida y segura de una sentencia favorable, a sus hombres de ciencia. Claro que el personaje astral no preguntaría por individuos excepcionales, sino que buscaría la regla, el tipo genérico «hombre de ciencia», cima de la humanidad europea.

Pues bien: resulta que el hombre de ciencia actual es el prototipo del hombre-masa. Y no por casualidad, ni por defecto unipersonal de cada hombre de ciencia, sino porque la ciencia misma —raíz de la civilización— lo convierte automáticamente en hombre-masa; es decir, hace de él un primitivo, un bárbaro moderno.

La cosa es harto sabida: innumerables veces se ha hecho constar; pero sólo articulada en el organismo de este ensayo adquiere la plenitud de su sentido y la evidencia de su gravedad.

La ciencia experimental se inicia al finalizar el siglo XVI (Galileo), logra constituirse a fines del XVII (Newton) y empieza a desarrollarse a mediados del XVIII. El desarrollo de algo es cosa distinta de su constitución, y está sometido a condiciones diferentes. Así, la constitución de la física, nombre colectivo de la ciencia experimental, obligó a un esfuerzo de unificación. Tal fue la obra de Newton y demás hombres de su tiempo. Pero el desarrollo de la física inició una faena de carácter opuesto a la unificación. Para progresar, la ciencia necesitaba que los hombres de ciencia se especializasen. Los hombres de ciencia, no ella misma. La ciencia no es especialista. *Ipso facto* dejaría de ser verdadera. Ni siquiera la ciencia empírica, tomada en su integridad, es verdadera si se la separa

de la matemática, de la lógica, de la filosofía. Pero el trabajo en ella sí tiene —irremisiblemente— que ser especializado.

Sería de gran interés y mayor utilidad que la aparente a primera vista hacer una historia de las ciencias físicas y biológicas, mostrando el proceso de creciente especialización en la labor de los investigadores. Ella haría ver cómo, generación tras generación, el hombre de ciencia ha ido constriñéndose, recluyéndose, en un campo de ocupación intelectual cada vez más estrecho. Pero no es esto lo importante que esa historia nos enseñaría, sino más bien lo inverso: cómo en cada generación el científico, por tener que reducir su órbita de trabajo, iba progresivamente perdiendo contacto con las demás partes de la ciencia, con una interpretación integral del universo, que es lo único merecedor de los nombres de ciencia, cultura, civilización europea.

La especialización comienza, precisamente, en un tiempo que llama hombre civilizado al hombre «enciclopédico». El siglo XIX inicia sus destinos bajo la dirección de criaturas que viven enciclopédicamente, aunque su producción tenga ya un carácter de especialismo. En la generación subsiguiente, la ecuación se ha desplazado, y la especialidad empieza a desalojar dentro de cada hombre de ciencia a la cultura integral. Cuando en 1890 una tercera generación toma el mando intelectual de Europa, nos encontramos con un tipo de científico sin ejemplo en la historia. Es un hombre que, de todo lo que hay que saber para ser un personaje discreto, conoce sólo una ciencia determinada y aun de esa ciencia sólo conoce bien la pequeña porción en que él es activo investigador. Llega a proclamar como una virtud el no enterarse de cuanto quede fuera del angosto paisaje que especialmente cultiva y llama *dilettantismo* a la curiosidad por el conjunto del saber.

El caso es que, recluído en la estrechez de su campo visual, consigue, en efecto, descubrir nuevos hechos y hacer avanzar su ciencia, que él apenas conoce, y con ella la enciclopedia del pensamiento, que concienzudamente desconoce. ¿Cómo ha sido y es posible cosa semejante? Porque conviene recalcar la extravagancia de este hecho innegable: la ciencia experimental ha progresado en buena parte merced al trabajo de hombres fabulosamente mediocres, y aun menos que mediocres. Es decir, que la ciencia moderna, raíz y símbolo de la civilización actual, da acogida dentro de sí al hombre intelectualmente medio y le permite operar con buen éxito. La razón de ello está en lo que es a la par ventaja mayor y peligro máximo de la ciencia nueva y de toda la civilización que ésta dirige y repre-

senta: la mecanización. Una buena parte de las cosas que hay que hacer en física o en biología es faena mecánica de pensamiento que puede ser ejecutada por cualquiera, o poco menos. Para los efectos de innumerables investigadores es posible dividir la ciencia en pequeños segmentos, encerrarse en uno y desentenderse de los demás. La firmeza y exactitud de los métodos permiten esta transitoria y práctica desarticulación del saber. Se trabaja con uno de esos métodos como con una máquina, y ni siquiera es forzoso para obtener abundantes resultados poseer ideas rigorosas sobre el sentido y fundamento de ellos. Así, la mayor parte de los científicos empujan el progreso general de la ciencia encerrados en la celdilla de su laboratorio, como la abeja en la de su panal o como el pachón de asador en su cajón.

Pero esto crea una casta de hombres sobremanera extraños. El investigador que ha descubierto un nuevo hecho de la Naturaleza tiene por fuerza que sentir una impresión de dominio y de seguridad en su persona. Con cierta aparente justicia se considerará como «un hombre que sabe». Y, en efecto, en él se da un pedazo de algo que, junto con otros pedazos no existentes en él, constituyen verdaderamente el saber. Esta es la situación íntima del especialista, que en los primeros años de este siglo ha llegado a su más frenética exageración. El especialista «sabe» muy bien su mínimo rincón de universo; pero ignora de raíz todo el resto.

He aquí un precioso ejemplar de este extraño hombre nuevo que he intentado, por una y otra de sus vertientes y haces, definir. He dicho que era una configuración humana sin par en toda la historia. El especialista nos sirve para concretar enérgicamente la especie y hacernos ver todo el radicalismo de su novedad. Porque antes los hombres podían dividirse, sencillamente, en sabios e ignorantes, en más o menos sabios y más o menos ignorantes. Pero el especialista no puede ser subsumido bajo ninguna de esas dos categorías. No es un sabio, porque ignora formalmente cuanto no entra en su especialidad; pero tampoco es un ignorante, porque es «un hombre de ciencia» y conoce muy bien su porciúncula de universo. Habremos de decir que es un sabio-ignorante, cosa sobremanera grave, pues significa que es un señor el cual se comportará en todas las cuestiones que ignora, no como un ignorante, sino con toda la petulancia de quien en su cuestión especial es un sabio.

Y, en efecto, éste es el comportamiento del especialista. En política, en arte, en los usos sociales, en las otras ciencias, tomará posiciones de primitivo, de ignorantísimo; pero las tomará con energía

y suficiencia, sin admitir —y esto es lo paradójico— especialistas de esas cosas. Al especializarlo, la civilización le ha hecho hermético y satisfecho dentro de su limitación; pero esta misma sensación íntima de dominio y valía le llevará á querer predominar fuera de su especialidad. De donde resulta que, aun en este caso, que representa un máximum de hombre cualificado —especialismo— y, por tanto, lo más opuesto al hombre-masa, el resultado es que se comportará sin cualificación y como hombre-masa en casi todas las esferas de la vida.

La advertencia no es vaga. Quien quiera puede observar la estupidez con que piensan, juzgan y actúan hoy en política, en arte, en religión y en los problemas generales de la vida y el mundo los «hombres de ciencia», y claro es, tras ellos, médicos, ingenieros, financieros, profesores, etc. Esta condición de «no escuchar», de no someterse a instancias superiores, que reiteradamente he presentado como característica del hombre-masa, llega al colmo precisamente en estos hombres parcialmente cualificados. Ellos simbolizan, y en gran parte constituyen, el imperio actual de las masas, y su barbarie es la causa más inmediata de la desmoralización europea.

Por otra parte, significan el más claro y preciso ejemplo de cómo la civilización del último siglo, *abandonada a su propia inclinación*, ha producido este rebrote de primitivismo y barbarie.

El resultado más inmediato de este especialismo *no compensado* ha sido que hoy, cuando hay mayor número de «hombres de ciencia» que nunca, haya muchos menos hombres «cultos» que, por ejemplo, hacia 1750. Y lo peor es que con esos pachones del asador científico ni siquiera está asegurado el progreso íntimo de la ciencia. Porque ésta necesita de tiempo en tiempo, como orgánica regulación de su propio incremento, una labor de reconstitución, y, como he dicho, esto requiere un esfuerzo de unificación, cada vez más difícil, que cada vez complica regiones más vastas del saber total. Newton pudo crear su sistema físico sin saber mucha filosofía; pero Einstein ha necesitado saturarse de Kant y de Mach para poder llegar a su aguda síntesis. Kant y Mach —con estos nombres se simboliza sólo la masa enorme de pensamientos filosóficos y psicológicos que han influído en Einstein— han servido para *liberar* la mente de éste y dejarle la vía franca hacia su innovación. Pero Einstein no es suficiente. La física entra en la crisis más honda de su historia y sólo podrá salvarla una nueva enciclopedia más sistemática que la primera.

El especialismo, pues, que ha hecho posible el progreso de la

ciencia experimental durante un siglo, se aproxima a una etapa en que no podrá avanzar por sí mismo si no se encarga una generación mejor de construirle un nuevo asador más poderoso.

Pero si el especialista desconoce la fisiología interna de la ciencia que cultiva, mucho más radicalmente ignora las condiciones históricas de su perduración, es decir, cómo tienen que estar organizados la sociedad y el corazón del hombre para que pueda seguir habiendo investigadores. El descenso de vocaciones científicas que en estos años se observa —y a que ya aludí— es un síntoma preocupador para todo el que tenga una idea clara de lo que es civilización, la idea que suele faltar al típico «hombre de ciencia», cima de nuestra actual civilización. También él cree que la civilización *está ahí*, simplemente, como la corteza terrestre y la selva primigenia.

XIII

EL MAYOR PELIGRO, EL ESTADO

En una buena ordenación de las cosas públicas, la masa es lo que no actúa por sí misma. Tal es su misión. Ha venido al mundo para ser dirigida, influída, representada, organizada —hasta para dejar de ser masa, o, por lo menos, aspirar a ello. Pero no ha venido al mundo para hacer todo eso por sí. Necesita referir su vida a la instancia superior, constituída por las minorías excelentes. Discútase cuanto se quiera quiénes son los hombres excelentes; pero que, sin ellos —sean unos o sean otros— la humanidad no existiría en lo que tiene de más esencial, es cosa sobre la cual conviene que no haya duda alguna, aunque lleve Europa todo un siglo metiendo la cabeza debajo del alón, al modo de los estrucios, para ver si consigue no ver tan radiante evidencia. Porque no se trata de una opinión fundada en hechos más o menos frecuentes y probables, sino en una ley de la «física» social, mucho más inconmovible que las leyes de la física de Newton. El día que vuelva a imperar en Europa una auténtica filosofía (1) —única cosa que puede salvarla—, se volverá a caer en la cuenta de que el hombre es, tenga de ello ganas o no, un ser constitutivamente forzado a buscar una instancia superior. Si logra por sí mismo encontrarla, es que es un hombre excelente; si no, es que es un hombre-masa y necesita recibirla de aquél.

(1) Para que la filosofía impere, no es menester que los filósofos imperen —como Platón quiso primero—, ni siquiera que los emperadores filosofen— como quiso, más modestamente, después. Ambas cosas son, en rigor, funestísimas. Para que la filosofía impere, basta con que la haya; es decir, con que los filósofos sean filósofos. Desde hace casi una centuria, los filósofos son todo menos eso —son políticos, son pedagogos, son literatos o son hombres de ciencia.

Pretender la masa actuar por sí misma es, pues, rebelarse contra su propio destino, y como eso es lo que hace ahora, hablo yo de la rebelión de las masas. Porque a la postre, la única cosa que sustancialmente y con verdad puede llamarse rebelión es la que consiste en no aceptar cada cual su destino, en rebelarse contra sí mismo. En rigor, la rebelión del arcángel Luzbel no lo hubiera sido menos si en vez de empeñarse en ser Dios —lo que no era su destino— se hubiese empecinado en ser el más ínfimo de los ángeles, que tampoco lo era. (Si Luzbel hubiera sido ruso, como Tolstoi, habría acaso preferido este último estilo de rebeldía, que no es más ni menos contra Dios que el otro tan famoso).

Cuando la masa actúa por sí misma, lo hace sólo de una manera, porque no tiene otra: lincha. No es completamente casual que la ley de Lynch sea americana, ya que América es en cierto modo el paraíso de las masas. Ni mucho menos podrá extrañar que ahora, cuando las masas triunfan, triunfe la violencia y se haga de ella la única *ratio*, la única doctrina. Va para mucho tiempo que hacía yo notar este progreso de la violencia como norma (1). Hoy ha llegado a su máximo desarrollo, y esto es un buen síntoma, porque significa que automáticamente va a iniciarse su descenso. Hoy es ya la violencia la retórica del tiempo; los retóricos, los inanes, la hacen suya. Cuando una realidad humana ha cumplido su historia, ha naufragado y ha muerto, las olas la escupen en las costas de la retórica, donde, cadáver, pervive largamente. La retórica es el cementerio de las realidades humanas; cuando más, su hospital de inválidos. A la realidad sobrevive su nombre que, aun siendo sólo palabra, es, al fin y al cabo, nada menos que palabra y conserva siempre algo de su poder mágico.

Pero aun cuando no sea imposible que haya comenzado a menguar el prestigio de la violencia como norma cínicamente establecida, continuaremos bajo su régimen, bien que en otra forma.

Me refiero al peligro mayor que hoy amenaza a la civilización europea. Como todos los demás peligros que amenazan a esta civilización, también éste ha nacido de ella. Más aún: constituye una de sus glorias; es el Estado contemporáneo. Nos encontramos, pues, con una réplica de lo que en el capítulo anterior se ha dicho sobre la ciencia: la fecundidad de sus principios la empuja hacia un fabuloso

---

(1) Véase *España invertebrada*, 1.ª edición, 1921. [Véase página 79 del tomo III de estas *Obras Completas*.]

progreso, pero éste impone inexorablemente la especialización, y la especialización amenaza con ahogar a la ciencia.

Lo mismo acontece con el Estado.

Rememórese lo que era el Estado a fines del siglo XVIII en todas las naciones europeas. ¡Bien poca cosa! El primer capitalismo y sus organizaciones industriales, donde por vez primera triunfa la técnica, la nueva técnica, la racionalizada, habían producido un primer crecimiento de la sociedad. Una nueva clase social apareció, más poderosa en número y potencia que las preexistentes: la burguesía. Esta indina burguesía poseía, ante todo y sobre todo, una cosa: talento, talento práctico. Sabía organizar, disciplinar, dar continuidad y articulación al esfuerzo. En medio de ella, como en un océano, navegaba azarosa la «nave del Estado». La nave del Estado es una metáfora, reinventada por la burguesía, que se sentía a sí misma oceánica, omnipotente y encinta de tormentas. Aquella nave era cosa de nada o poco más; apenas si tenía soldados, apenas si tenía burócratas, apenas si tenía dinero. Había sido fabricada en la Edad Media por una clase de hombres muy distintos de los burgueses: los nobles, gente admirable por su coraje, por su don de mando, por su sentido de responsabilidad. Sin ellos no existirían las naciones de Europa. Pero con todas esas virtudes del corazón, los nobles andaban, han andado siempre, mal de cabeza. Vivían de la otra víscera. De inteligencia muy limitada, sentimentales, instintivos, intuitivos; en suma: «irracionales». Por eso no pudieron desarrollar ninguna técnica, cosa que obliga a la racionalización. No inventaron la pólvora. Se fastidiaron. Incapaces de inventar nuevas armas, dejaron que los burgueses —tomándola de Oriente u otro sitio— utilizaran la pólvora, y con ello automáticamente ganaran la batalla al guerrero noble, al «caballero», cubierto estúpidamente de hierro, que apenas podía moverse en la lid, y a quien no se había ocurrido que el secreto eterno de la guerra no consiste tanto en los medios de defensa como en los de agresión (secreto que iba a redescubrir Napoleón) (1).

---

(1) Esta imagen sencilla del gran cambio histórico en que se sustituye la supremacía de los nobles por el predominio de los burgueses se debe a Ranke; pero claro es que su verdad simbólica y esquemática requiere no pocos aditamentos para ser completamente verdadera. La pólvora era conocida de tiempo inmemorial. La invención de la carga en un tubo se debió a alguien de la Lombardía. Aun así, no fue eficaz hasta que se inventó la bala fundida. Los «nobles» usaron en pequeñas dosis el arma de fuego, pero era demasiado cara. Sólo los ejércitos burgueses, mejor organizados económicamente, pudieron emplearla en grande. Que-

Como el Estado es una técnica —de orden público y de administración—, el «antiguo régimen» llega a los fines del siglo XVIII con un Estado debilísimo, azotado de todos lados por una ancha y revuelta sociedad. La desproporción entre el poder del Estado y el poder social es tal en ese momento, que comparando la situación con la vigente en tiempos de Carlomagno, aparece el Estado del XVIII como una degeneración. El Estado carolingio era, claro está, mucho menos pudiente que el de Luis XVI, pero, en cambio, la sociedad que lo rodeaba no tenía fuerza ninguna (1). El enorme desnivel entre la fuerza social y la del Poder público hizo posible la Revolución, las revoluciones (hasta 1848).

Pero con la Revolución se adueñó del Poder público la burguesía, y aplicó al Estado sus innegables virtudes, y en poco más de una generación creó un Estado poderoso, que acabó con las revoluciones. Desde 1848, es decir, desde que comienza la segunda generación de gobiernos burgueses, no hay en Europa verdaderas revoluciones. Y no ciertamente porque no hubiese motivos para ellas sino porque no había medios. Se niveló el Poder público con el poder social. *¡Adiós revoluciones para siempre!* Ya no cabe en Europa más que lo contrario: el golpe de Estado. Y todo lo que con posterioridad pudo darse aires de revolución no fue más que un golpe de Estado con máscara.

En nuestro tiempo, el Estado ha llegado a ser una máquina formidable, que funciona prodigiosamente; de una maravillosa eficiencia por la cantidad y precisión de sus medios. Plantada en medio de la sociedad, basta tocar a un resorte para que actúen sus enormes palancas y operen fulminantes sobre cualquier trozo del cuerpo social.

---

da, sin embargo, como literalmente cierto que los nobles, representados por el ejército de tipo medieval de los borgoñeses, fueron derrotados de manera definitiva por el nuevo ejército, no profesional, sino de burgueses, que formaron los suizos. Su fuerza primaria consistió en la nueva disciplina y la nueva racionalización de la táctica.

(1) Merecería la pena de insistir sobre este punto y hacer notar que la época de las Monarquías absolutas europeas ha operado con Estados muy débiles. ¿Cómo se explica esto? Ya la sociedad en torno comenzaba a crecer. ¿Por qué, si el Estado lo podía todo —era «absoluto»—, no se hacía más fuerte? Una de las causas es la apuntada: incapacidad técnica, racionalizadora, burocrática, de las aristocracias de sangre. Pero no basta esto. Además de eso aconteció en el Estado absoluto que *aquellas aristocracias no quisieron agrandar el Estado a costa de la sociedad.* Contra lo que se cree, el Estado absoluto respeta instintivamente la sociedad mucho más que nuestro Estado democrático, más inteligente, pero con menos sentido de la responsabilidad histórica.

El Estado contemporáneo es el producto más visible y notorio de la civilización. Y es muy interesante, es revelador, percatarse de la actitud que ante él adopta el hombre-masa. Este lo ve, lo admira, sabe que *está ahí*, asegurando su vida; pero no tiene conciencia de que es una creación humana, inventada por ciertos hombres y sostenida por ciertas virtudes y supuestos que hubo ayer en los hombres, y que puede evaporarse mañana. Por otra parte, el hombre-masa ve en el Estado un poder anónimo y como él se siente a sí mismo anónimo —vulgo—, cree que el Estado es cosa suya. Imagínese que sobreviene en la vida pública de un país cualquier dificultad, conflicto o problema; el hombre-masa tenderá a exigir que inmediatamente lo asuma el Estado, que se encargue directamente de resolverlo con sus gigantescos e incontrastables medios.

Este es el mayor peligro que hoy amenaza a la civilización: la estatificación de la vida, el intervencionismo del Estado, la absorción de toda espontaneidad social por el Estado; es decir, la anulación de la espontaneidad histórica, que en definitiva sostiene, nutre y empuja los destinos humanos. Cuando la masa siente alguna desventura o simplemente algún fuerte apetito, es una gran tentación para ella esa permanente y segura posibilidad de conseguirlo todo —sin esfuerzo, lucha, duda ni riesgo— sin más que tocar el resorte y hacer funcionar la portentosa máquina. La masa se dice: «El Estado soy yo», lo cual es un perfecto error. El Estado es la masa sólo en el sentido en que puede decirse de dos hombres que son idénticos porque ninguno de los dos se llama Juan. Estado contemporáneo y masa coinciden sólo en ser anónimos. Pero el caso es que el hombre-masa cree, en efecto, que él es el Estado, y tenderá cada vez más a hacerle funcionar con cualquier pretexto, a aplastar con él toda minoría creadora que lo perturbe —que lo perturbe en cualquier orden: en política, en ideas, en industria.

El resultado de esta tendencia será fatal. La espontaneidad social quedará violentada una vez y otra por la intervención del Estado; ninguna nueva simiente podrá fructificar. La sociedad tendrá que vivir *para* el Estado; el hombre, *para* la máquina del Gobierno. Y como a la postre no es sino una máquina, cuya existencia y mantenimiento dependen de la vitalidad circundante que la mantenga, el Estado, después de chupar el tuétano a la sociedad, se quedará hético, esquelético, muerto, con esa muerte herrumbrosa de la máquina, mucho más cadavérica que la del organismo vivo.

Este fue el sino lamentable de la civilización antigua. No tiene duda que el Estado imperial, creado por los Julios y los Claudios,

fue una máquina admirable, incomparablemente superior como artefacto al viejo Estado republicano de las familias patricias. Pero —curiosa coincidencia— apenas llegó a su pleno desarrollo, comienza a decaer el cuerpo social. Ya en los tiempos de los Antoninos (siglo II) el Estado gravita con una antivital supremacía sobre la sociedad. Esta empieza a ser esclavizada, a no poder vivir más que *en servicio del Estado*. La vida toda se burocratiza. ¿Qué acontece? La burocratización de la vida produce su mengua absoluta —en todos los órdenes. La riqueza disminuye, y las mujeres paren poco. Entonces el Estado, para subvenir a sus propias necesidades, fuerza más la burocratización de la existencia humana. Esta burocratización en segunda potencia es la militarización de la sociedad. La urgencia mayor del Estado es su aparato bélico, su ejército. El Estado es, ante todo, productor de seguridad (la seguridad de que nace el hombre-masa, no se olvide). Por eso es, ante todo, ejército. Los Severos, de origen africano, militarizan al mundo. ¡Vana faena! La miseria aumenta, las matrices son cada día menos fecundas. Faltan hasta soldados. Después de los Severos, el ejército tiene que ser reclutado entre extranjeros.

¿Se advierte cuál es el proceso paradójico y trágico del estatismo? La sociedad, para vivir mejor ella, crea como un utensilio el Estado. Luego el Estado se sobrepone, y la sociedad tiene que empezar a vivir para el Estado (1). Pero al fin y al cabo el Estado se compone aún de los hombres de aquella sociedad. Mas pronto no basta con éstos para sostener el Estado, y hay que llamar a extranjeros; primero, dálmatas; luego, germanos. Los extranjeros se hacen dueños del Estado, y los restos de la sociedad, del pueblo inicial, tienen que vivir esclavos de ellos, de gente con la cual no tienen nada que ver. A esto lleva el intervencionismo del Estado: el pueblo se convierte en carne y pasta que alimenta el mero artefacto y máquina que es el Estado. El esqueleto se come la carne en torno a él. El andamio se hace propietario e inquilino de la casa.

Cuando se sabe esto, azora un poco oír que Mussolini pregona con ejemplar petulancia, como un prodigioso descubrimiento, hecho ahora en Italia, la fórmula *Todo por el Estado; nada fuera del Estado; nada contra el Estado*. Bastaría esto para descubrir en el fascismo un típico movimiento de hombres-masa. Mussolini se encontró con un Estado admirablemente construído —no por él, sino

---

(1) Recuérdense las últimas palabras de Septimio Severo a sus hijos: *Permaneced unidos, pagad a los soldados y despreciad el resto.*

precisamente por las fuerzas e ideas que él combate: por la democracia liberal. Él se limita a usarlo incontinentemente, y, sin que yo me permita ahora juzgar el detalle de su obra, es indiscutible que los resultados obtenidos hasta el presente no pueden compararse a los logrados en la función política y administrativa por el Estado liberal. Si algo ha conseguido, es tan menudo, poco visible y nada sustantivo, que difícilmente equilibra la acumulación de poderes anormales, que le consienten emplear aquella máquina en forma extrema.

El estatismo es la forma superior que toman la violencia y la acción directa, constituídas en norma. Al través y por medio del Estado, máquina anónima, las masas actúan por sí mismas.

Las naciones europeas tienen ante sí una etapa de grandes dificultades en su vida interior, problemas económicos, jurídicos y de orden público sobremanera arduos. ¿Cómo no temer que bajo el imperio de las masas se encargue el Estado de aplastar la independencia del individuo, del grupo, y agostar así definitivamente el porvenir?

Un ejemplo concreto de este mecanismo lo hallamos en uno de los fenómenos más alarmantes de estos últimos treinta años: el aumento enorme en todos los países de las fuerzas de Policía. El crecimiento social ha obligado ineludiblemente a ello. Por muy habitual que nos sea, no debe perder su terrible paradojismo ante nuestro espíritu el hecho de que la población de una gran urbe actual, para caminar pacíficamente y acudir a sus negocios, necesita, sin remedio, una Policía que regule la circulación, Pero es una inocencia de las gentes de «orden» pensar que estas «fuerzas de orden público», creadas para el orden, se van a contentar con imponer siempre el que aquéllas quieran. Lo inevitable es que acaben por definir y decidir ellas el orden que van a imponer, y que será, naturalmente, el que les convenga.

Conviene que aprovechemos el roce de esta materia para hacer notar la diferente reacción que ante una necesidad pública puede sentir una u otra sociedad. Cuando hacia 1800 la nueva industria comienza a crear un tipo de hombre —el obrero industrial— más criminoso que los tradicionales, Francia se apresura a crear una numerosa Policía. Hacia 1810 surge en Inglaterra, por las mismas causas, un aumento de la criminalidad, y entonces caen los ingleses en la cuenta de que ellos no tienen Policía. Gobiernan los conservadores. ¿Qué harán? ¿Crearán una Policía? Nada de eso. Se prefiere aguantar hasta donde se pueda el crimen. «La gente se resigna a hacer su lugar al desorden, considerándolo como rescate de la libertad». «En

París —escribe John William Ward— tienen una Policía admirable, pero pagan caras sus ventajas. Prefiero ver que cada tres o cuatro años se degüella a media docena de hombres en Ratcliffe Road, que estar sometido a visitas domiciliarias, al espionaje y a todas las maquinaciones de Fouché» (1). Son dos ideas distintas del Estado. El inglés quiere que el Estado tenga límites.

---

(1) Véase Elie Halévy: *Histoire du peuple anglais au XIX[e] siècle* (tomo I, pág. 40, 1912).

SEGUNDA PARTE

¿QUIÉN MANDA EN EL MUNDO?

XIV

¿QUIÉN MANDA EN EL MUNDO?

La civilización europea —he repetido una y otra vez— ha producido automáticamente la rebelión de las masas. Por su anverso, el hecho de esta rebelión presenta un cariz óptimo; ya lo hemos dicho: la rebelión de las masas es una y misma cosa con el crecimiento fabuloso que la vida humana ha experimentado en nuestro tiempo. Pero el reverso del mismo fenómeno es tremebundo; mirada por ese haz, la rebelión de las masas es una y misma cosa con la desmoralización radical de la humanidad. Miremos ésta ahora desde nuevos puntos de vista.

I

La sustancia o índole de una nueva época histórica es resultante de variaciones internas —del hombre y su espíritu— o externas —formales y como mecánicas. Entre estas últimas, la más importante, casi sin duda, es el desplazamiento del poder. Pero éste trae consigo un desplazamiento del espíritu.

Por eso, al asomarnos a un tiempo con ánimo de comprenderlo, una de nuestras primeras preguntas debe ser ésta: «¿Quién manda en el mundo a la sazón?» Podrá ocurrir que a la sazón la humanidad esté dispersa en varios trozos, sin comunicación entre sí, que forman mundos interiores e independientes. En tiempo de Milcíades, el mundo mediterráneo ignoraba la existencia del mundo extremo oriental. En casos tales tendríamos que referir nuestra pregunta «¿Quién manda en el mundo?» a cada grupo de convivencia. Pero

desde el siglo XVI ha entrado la humanidad toda en un proceso gigantesco de unificación, que en nuestros días ha llegado a su término insuperable. Ya no hay trozo de humanidad que viva aparte —no hay islas de humanidad. Por tanto, desde aquel siglo puede decirse que quien manda en el mundo ejerce, en efecto, su influjo autoritario sobre todo él. Tal ha sido el papel del grupo homogéneo formado por los pueblos europeos durante tres siglos. Europa mandaba, y bajo su unidad de mando, el mundo vivía con un estilo unitario, o al menos progresivamente unificado.

Ese estilo de vida suele denominarse «Edad Moderna», nombre gris e inexpresivo, bajo el cual se oculta esta realidad: época de la hegemonía europea.

Por «mando» no se entiende aquí primordialmente ejercicio de poder material, de coacción física. Porque aquí se aspira a evitar estupideces; por lo menos, las más gruesas y palmarias. Ahora bien: esa relación, estable y normal, entre hombres que se llama «mando» *no descansa nunca en la fuerza*, sino al revés; porque un hombre o grupo de hombres ejerce el mando, tiene a su disposición ese aparato o máquina social que se llama «fuerza». Los casos en que a primera vista parece ser la fuerza el fundamento del mando se revelan ante una inspección ulterior como los mejores ejemplos para confirmar aquella tesis. Napoleón dirigió a España una agresión, sostuvo esta agresión durante algún tiempo, pero no mandó propiamente en España ni un solo día. Y eso que tenía la fuerza, y precisamente porque tenía sólo la fuerza. Conviene distinguir entre un hecho o proceso de agresión y una situación de mando. El mando es el ejercicio normal de la autoridad. El cual se funda siempre en la opinión pública; siempre, hoy como hace diez mil años, entre los ingleses como entre los botocudos. Jamás ha mandado nadie en la tierra nutriendo su mando esencialmente de otra cosa que de la opinión pública.

¿O se cree que la soberanía de la opinión pública fue un invento hecho por el abogado Danton en 1789 o por Santo Tomás de Aquino en el siglo XIII? La noción de esa soberanía habrá sido descubierta aquí o allá, en esta o en la otra fecha; pero el hecho de que la opinión pública es la fuerza radical que en las sociedades humanas produce el fenómeno de mandar, es cosa tan antigua y perenne como el hombre mismo. Así, en la física de Newton, la gravitación es la fuerza que produce el movimiento. Y la ley de la opinión pública es la gravitación universal de la historia política. Sin ella, ni la ciencia histórica sería posible. Por eso muy agudamente insinúa Hume que el tema de la historia consiste en demostrar cómo la soberanía de la

opinión pública, lejos de ser una aspiración utópica, es lo que ha pesado siempre y a toda hora en las sociedades humanas. Pues hasta quien pretende gobernar con los jenízaros, depende de la opinión de éstos y de la que tengan sobre éstos los demás habitantes.

La verdad es que no se manda con los jenízaros. Así, Talleyrand a Napoleón: "Con las ballonetas, sire, se puede hacer todo menos una cosa: sentarse sobre ellas". Y mandar no es gesto de arrebatar el poder, sino tranquilo ejercicio de él. En suma: mandar es sentarse. Trono, silla curul, banco azul, poltrona ministerial, sede. Contra lo que una óptica inocente y folletinesca supone, el mandar no es tanto cuestión de puños como de posaderas. El Estado es, en definitiva, el estado de la opinión; una situación de equilibrio, de estática.

Lo que pasa es que a veces la opinión pública no existe. Una sociedad dividida en grupos discrepantes, cuya fuerza de opinión queda recíprocamente anulada, no da lugar a que se constituya un mando. Y como a la Naturaleza le horripila el vacío, ese hueco que deja la fuerza ausente de opinión pública se llena con la fuerza bruta. A lo sumo, pues, se adelanta ésta como sustituto de aquélla.

Por eso, si se quiere expresar con toda precisión la ley de la opinión pública como ley de la gravitación histórica, conviene tener en cuenta esos casos de ausencia, y entonces se llega a una fórmula que es el conocido, venerable y verídico lugar común: se puede mandar contra la opinión pública.

Esto nos lleva a caer en la cuenta de que mando significa prepotencia de una opinión; por tanto, de un espíritu; de que mando no es, a la postre, otra cosa que poder espiritual. Los hechos históricos confirman esto escrupulosamente. Todo mando primitivo tiene un carácter «sacro» porque se funda en lo religioso, y lo religioso es la forma primera, bajo la cual aparece siempre lo que luego va a ser espíritu, idea, opinión; en suma: lo inmaterial y ultrafísico. En la Edad Media se reproduce con formato mayor el mismo fenómeno. El Estado o Poder público primero que se forma en Europa es la Iglesia, con su carácter específico y ya nominativo de «poder espiritual». De la Iglesia aprende el Poder político que él también no es originariamente sino poder espiritual, vigencia de ciertas ideas, y se crea el *Sacro* Romano Imperio. De este modo luchan dos poderes, igualmente espirituales, que no pudiendo diferenciarse en la sustancia —ambos son espíritu—, vienen al acuerdo de instalarse cada uno en un modo del tiempo: el temporal y el eterno. Poder temporal y poder religioso son idénticamente espirituales; pero el uno es espíritu del tiempo —opinión pública intramundana y cambiante—,

mientras el otro es espíritu de eternidad —la opinión de Dios, la que Dios tiene sobre el hombre y sus destinos.

Tanto vale, pues, decir: en tal fecha manda tal hombre, tal pueblo o tal grupo homogéneo de pueblos, como decir: en tal fecha predomina en el mundo tal sistema de opiniones —ideas, preferencias, aspiraciones, propósitos.

¿Cómo ha de entenderse este predominio? La mayor parte de los hombres no tiene opinión, y es preciso que ésta le venga de fuera a presión, como entra el lubrificante en las máquinas. Por eso es preciso que el espíritu —sea el que sea— tenga poder y lo ejerza, para que la gente que no opina —y es la mayoría— opine. Sin opiniones, la convivencia humana sería el caos; menos aún: la nada histórica. Sin opiniones, la vida de los hombres carecería de arquitectura, de organicidad. Por eso, sin un poder espiritual, *sin alguien que mande*, y en la medida que ello falte, reina en la humanidad el caos. Y parejamente, *todo desplazamiento de poder*, todo cambio de imperantes, es a la vez un cambio de opiniones, y consecuentemente, nada menos que un cambio de gravitación histórica.

Volvamos ahora al comienzo. Durante varios siglos ha mandado en el mundo Europa, un conglomerado de pueblos con espíritu afín. En la Edad Media no mandaba nadie en el mundo temporal. Es lo que ha pasado en todas las edades medias de la historia. Por eso representan siempre un relativo caos y una relativa barbarie, un déficit de opinión. Son tiempos en que se ama, se odia, se ansía, se repugna, y todo ello en gran medida. Pero, en cambio, se opina poco. No carecen de delicia tiempos así. Pero en los grandes tiempos es la opinión de lo que vive la humanidad, y por eso hay orden. Del otro lado de la Edad Media hallamos nuevamente una época en que, como en la Moderna, manda alguien, bien que sobre una porción acotada del mundo: Roma, la gran mandona Ella puso orden en el Mediterráneo y aledaños.

En estas jornadas de la postguerra comienza a decirse que Europa no manda ya en el mundo. ¿Se advierte toda la gravedad de ese diagnóstico? Con él se anuncia un desplazamiento del poder. ¿Hacia dónde se dirige? ¿Quién va a suceder a Europa, en el mando del mundo? Pero ¿se está seguro de que va a sucederle alguien? Y si no fuera nadie, ¿qué pasaría?

II

La pura verdad es que en el mundo pasa en todo instante, y, por tanto, ahora, infinidad de cosas. La pretensión de decir qué es lo que ahora pasa en el mundo ha de entenderse, pues, como ironizándose a sí misma. Mas por lo mismo que es imposible conocer directamente la plenitud de lo real, no tenemos más remedio que construir arbitrariamente una realidad, suponer que las cosas son de una cierta manera. Esto nos proporciona un esquema, es decir, un concepto o enrejado de conceptos. Con él, como al través de una cuadrícula, miramos luego la efectiva realidad, y entonces, sólo entonces, conseguimos una visión aproximada de ella. En esto consiste el método científico. Más aún: en esto consiste todo uso del intelecto. Cuando al ver llegar a nuestro amigo por la vereda del jardín decimos. «Este es Pedro», cometemos deliberadamente, irónicamente, un error. Porque Pedro significa para nosotros un esquemático repertorio de modos de comportarse física y moralmente —lo que llamamos «carácter»—, y la pura verdad es que nuestro amigo Pedro no se parece, a ratos, en casi nada a la idea «nuestro amigo Pedro».

Todo concepto, el más vulgar como el más técnico, va montado en la ironía de sí mismo, en los dientecillos de una sonrisa alciónica, como el geométrico diamante va montado en la dentadura de oro de su engarce. El dice muy seriamente: «Esta cosa es *A*, y esta otra cosa es *B*». Pero es la suya la seriedad de un *pince-sans-rire*. Es la seriedad inestable de quien se ha tragado una carcajada y si no aprieta bien los labios la vomita. El sabe muy bien que ni esta cosa es *A*, así, a rajatabla, ni la otra es *B*, así, sin reservas. Lo que el concepto piensa en rigor es un poco otra cosa que lo que dice, y en esta duplicidad consiste la ironía. Lo que verdaderamente piensa es esto: yo sé que, hablando con todo rigor, esta cosa no es *A*, ni aquélla *B*; pero, admitiendo que son *A* y *B*, yo me entiendo conmigo mismo para los efectos de mi comportamiento vital frente a una y otra cosa.

Esta teoría del conocimiento de la razón hubiera irritado a un griego. Porque el griego creyó haber descubierto en la razón, en el concepto, la realidad misma. Nosotros, en cambio, creemos que la razón, el concepto, es un instrumento doméstico del hombre que

éste necesita y usa para aclarar su propia situación en medio de la infinita y archiproblemática realidad que es su vida. Vida es lucha con las cosas para sostenerse entre ellas. Los conceptos son el plan estratégico que nos formamos para responder a su ataque. Por eso, si se escruta bien la entraña última de cualquier concepto, se halla que no nos dice nada de la cosa misma, sino que resume lo que un hombre puede hacer con esa cosa o padecer de ella. Esta opinión taxativa, según la cual el contenido de todo concepto es siempre vital, es siempre acción posible o padecimiento posible de un hombre, no ha sido hasta ahora, que yo sepa, sustentada por nadie; pero es, a mi juicio, el término indefectible del proceso filosófico que se inicia con Kant. Por eso, si revisamos a su luz todo el pasado de la filosofía hasta Kant, nos parecerá que *en el fondo* todos los filósofos han dicho lo mismo. Ahora bien, todo descubrimiento filosófico no es más que un des-cubrimiento y un traer a la superficie lo que estaba en el fondo.

Pero semejante introito es desmesurado para lo que voy a decir, tan ajeno a problemas filosóficos. Yo iba a decir sencillamente que lo que ahora pasa en el mundo —se entiende, el histórico— es exclusivamente esto: durante tres siglos Europa ha mandado en el mundo y ahora Europa no está segura de mandar ni de seguir mandando. Reducir a fórmula tan simple la infinitud de cosas que integran la realidad histórica actual es, sin duda y en el mejor caso, una exageración, y yo necesitaba por eso recordar que pensar es, quiérase o no, exagerar. Quien prefiera no exagerar tiene que callarse; más aún: tiene que paralizar su intelecto y ver la manera de idiotizarse.

Creo, en efecto, que es aquello lo que verdaderamente está pasando en el mundo, y que todo lo demás es consecuencia, condición, síntoma o anécdota de eso.

Yo no he dicho que Europa haya dejado de mandar, sino, estrictamente, que en estos años Europa siente graves dudas sobre si manda o no, sobre si mañana mandará. A esto corresponde en los demás pueblos de la Tierra un estado de espíritu congruente: dudar de si ahora son mandados por alguien. Tampoco están seguros de ello.

Se ha hablado mucho estos años de la decadencia de Europa. Yo suplico fervorosamente que no se siga cometiendo la ingenuidad de pensar en Spengler simplemente porque se hable de la decadencia de Europa o de Occidente. Antes de que su libro apareciera, todo el mundo hablaba de ello, y el éxito de su libro se debió, como es notorio, a que tal sospecha o preocupación preexistía en todas

las cabezas, con los sentidos y por las razones más heterogéneas.

Se ha hablado tanto de la decadencia europea, que muchos han llegado a darla por un hecho. No que crean en serio y con evidencia en él, sino que se han habituado a darlo por cierto, aunque no recuerdan sinceramente haberse convencido resueltamente de ello en ninguna fecha determinada. El reciente libro de Waldo Frank, *Redescubrimiento de América*, se apoya íntegramente en el supuesto de que Europa agoniza. No obstante, Frank ni analiza ni discute, ni se hace cuestión de tan enorme hecho que le va a servir de formidable premisa. Sin más averiguación, parte de él como de algo inconcuso. Y esta ingenuidad en el punto de partida me basta para pensar que Frank no está convencido de la decadencia de Europa; lejos de eso, ni siquiera se ha planteado tal cuestión. La toma como un tranvía. Los lugares comunes son los tranvías del transporte intelectual.

Y como él, lo hacen muchas gentes. Sobre todo, lo hacen los pueblos, los pueblos enteros.

Es un paisaje de ejemplar puerilidad el que ahora ofrece el mundo. En la escuela, cuando alguien notifica que el maestro se ha ido, la turba parvular se encabrita e indisciplina. Cada cual siente la delicia de evadirse a la presión que la presencia del maestro imponía, de arrojar los yugos de las normas, de echar los pies por alto, de sentirse dueño del propio destino. Pero como quitada la norma que fijaba las ocupaciones y las tareas la turba parvular no tiene un quehacer propio, una ocupación formal, una tarea con sentido, continuidad y trayectoria, resulta que no puede ejecutar más que una cosa, la cabriola.

Es deplorable el frívolo espectáculo que los pueblos menores ofrecen. En vista de que, según se dice, Europa decae y, por tanto, deja de mandar, cada nación y nacioncita brinca, gesticula, se pone cabeza abajo o se engalla y estira, dándose aires de persona mayor que rige sus propios destinos. De aquí el vibriónico panorama de «nacionalismos» que se nos ofrece por todas partes.

En los capítulos anteriores he intentado filiar un nuevo tipo de hombre que hoy predomina en el mundo: le he llamado hombre-masa, y he hecho notar que su principal característica consiste en que, sintiéndose vulgar, proclama el derecho a la vulgaridad y se niega a reconocer instancias superiores a él. Era natural que si ese modo de ser predomina dentro de cada pueblo, el fenómeno se produzca también cuando miramos el conjunto de las naciones. También hay, relativamente, pueblos-masa resueltos a rebelarse contra

los grandes pueblos creadores, minorías de estirpes humanas que han organizado la historia. Es verdaderamente cómico contemplar cómo ésta o la otra republiquita, desde su perdido rincón, se pone sobre la punta de sus pies e increpa a Europa y declara su cesantía en la historia universal.

¿Qué resulta? Europa había creado un sistema de normas cuya eficacia y fertilidad han demostrado los siglos. Esas normas no son, ni mucho menos, las mejores posibles. Pero son, sin duda, definitivas mientras no existan o se columbren otras. Para superarlas es inexcusable parir otras. Ahora, los pueblos-masa han resuelto dar por caducado aquel sistema de normas que es la civilización europea, pero como son incapaces de crear otro, no saben qué hacer, y para llenar el tiempo se entregan a la cabriola.

Esta es la primera consecuencia que sobreviene cuando en el mundo deja de mandar alguien: que los demás, al rebelarse, se quedan sin tarea, sin programa de vida.

III

El gitano se fue a confesar; pero el cura, precavido, comenzó por preguntarle si sabía los mandamientos de la ley de Dios. A lo que el gitano respondió: «*Misté padre; yo loh iba a aprendé; pero he oído un runrún de que loh iban a quitá*».

¿No es ésta la situación presente del mundo? Corre el runrún de que ya no rigen los mandamientos europeos y, en vista de ello, las gentes —hombres y pueblos— aprovechan la ocasión para vivir sin imperativos. Porque existían sólo los europeos. No se trata de que —como otras veces ha acontecido— una germinación de normas nuevas desplace las antiguas y un fervor novísimo absorba en su fuego joven los viejos entusiasmos de menguante temperatura. Eso sería lo corriente. Es más: lo viejo resulta viejo no por propia senescencia, sino porque ya está ahí un principio nuevo, que sólo con ser nuevo avejenta de pronto al preexistente. Si no tuviéramos hijos, no seríamos viejos o tardaríamos mucho más en serlo. Lo propio pasa con los artefactos. Un automóvil de hace diez años parece más viejo que una locomotora de hace veinte, simplemente porque los inventos de la técnica automovilista se han sucedido

con mayor rapidez. Esta decadencia que se origina en el brote de nuevas juventudes es un síntoma de salud.

Pero lo que ahora pasa en Europa es cosa insalubre y extraña. Los mandamientos europeos han perdido vigencia sin que otros se vislumbren en el horizonte. Europa —se dice— deja de mandar, y no se ve quién pueda sustituirla. Por Europa se entiende, ante todo y propiamente, la trinidad Francia, Inglaterra, Alemania. En la región del globo que ellas ocupan ha madurado un módulo de existencia humana conforme al cual ha sido organizado el mundo. Si, como ahora se dice, esos tres pueblos están en decadencia y su programa de vida ha perdido validez, no es extraño que el mundo se desmoralice.

Y ésta es la pura verdad. Todo el mundo —naciones, individuos— está desmoralizado. Durante una temporada, esta desmoralización divierte y hasta vagamente ilusiona. Los inferiores piensan que les han quitado un peso de encima. Los decálogos conservan del tiempo en que eran inscritos sobre piedra o sobre bronce su carácter de pesadumbre. La etimología de mandar significa cargar, ponerle a uno algo en las manos. El que manda es, sin remisión, cargante. Los inferiores de todo el mundo están ya hartos de que les carguen y encarguen, y aprovechan con aire festival este tiempo exonerado de gravosos imperativos. Pero la fiesta dura poco. Sin mandamientos que nos obliguen a vivir de un cierto modo, queda nuestra vida en pura disponibilidad. Esta es la horrible situación íntima en que se encuentran ya las juventudes mejores del mundo. De puro sentirse libres, exentas de trabas, se sienten vacías. Una vida en disponibilidad es mayor negación de sí misma que la muerte. Porque vivir es tener que hacer algo determinado —es cumplir un encargo—, y en la medida en que eludamos poner a algo nuestra existencia evacuamos nuestra vida. Dentro de poco se oirá un grito formidable en todo el planeta, que subirá, como el aullido de canes innumerables, hasta las estrellas, pidiendo alguien y algo que mande, que imponga un quehacer u obligación.

Vaya esto dicho para los que, con inconsciencia de chicos, nos anuncian que Europa ya no manda. Mandar es dar quehacer a las gentes, meterlas en su destino, en su quicio: impedir su extravagancia, la cual suele ser vagancia, vida vacía, desolación.

No importaría que Europa dejase de mandar si hubiera alguien capaz de sustituirla. Pero no hay sombra de tal. Nueva York y Moscú no son nada nuevo con respecto a Europa. Son uno y otro dos parcelas del mandamiento europeo que, al disociarse del resto,

han perdido su sentido. En rigor, da grima hablar de Nueva York y de Moscú. Porque uno no sabe con plenitud lo que son: sólo sabe que ni sobre uno ni sobre otro se han dicho aún palabras decisivas. Pero aun sin saber plenamente lo que son, se alcanza lo bastante para comprender su carácter genérico. Ambos, en efecto, pertenecen de lleno a lo que algunas veces he llamado «fenómenos de *camouflage* histórico». El *camouflage* es, por esencia, una realidad que no es la que parece. Su aspecto oculta, en vez de declarar, su sustancia. Por eso engaña a la mayor parte de las gentes. Sólo se puede librar de la equivocación que el *camouflage* produce quien sepa de antemano, y en general, que el *camouflage* existe. Lo mismo pasa con el espejismo. El concepto corrige a los ojos.

En todo hecho de *camouflage* histórico hay dos realidades que se superponen: una, profunda, efectiva, sustancial; otra, aparente, accidental y de superficie. Así, en Moscú hay una película de ideas europeas —el marxismo— pensadas en Europa en vista de realidades y problemas europeos. Debajo de ella hay un pueblo, no sólo distinto como materia étnica del europeo, sino —lo que importa mucho más— de una edad diferente que la nuestra. Un pueblo aún en fermento: es decir, juvenil. Que el marxismo haya triunfado en Rusia —donde no hay industria— sería la contradicción mayor que podría sobrevenir al marxismo. Pero no hay tal contradicción, porque no hay tal triunfo. Rusia es marxista aproximadamente como eran romanos los tudescos del Sacro Imperio *Romano*. Los pueblos nuevos no tienen *ideas*. Cuando crecen en un ámbito donde existe o acaba de existir una vieja cultura, se embozan en la idea que ésta les ofrece. Aquí está el *camouflage* y su razón. Se olvida —como he notado otras veces— que hay dos grandes tipos de evolución para un pueblo. Hay el pueblo que nace en un «mundo» vacío de toda civilización. Ejemplo: el egipcio o el chino. En un pueblo así todo es autóctono, y sus gestos tienen un sentido claro y directo. Pero hay otros pueblos que germinan y se desarrollan en un ámbito ocupado ya por una cultura de añeja historia. Así Roma, que crece en pleno Mediterráneo, cuyas aguas estaban impregnadas de civilización greco-oriental. De aquí que la mitad de los gestos romanos no sean suyos, sino aprendidos. Y el gesto aprendido, recibido, es siempre doble, y su verdadera significación no es directa, sino oblicua. El que hace un gesto aprendido —por ejemplo, un vocablo de otro idioma— hace por debajo de él el gesto suyo, el auténtico; por ejemplo, traduce a su propio lenguaje el vocablo exótico. De aquí que para entender los *camouflages* sea menester también una mirada

oblicua: la de quien traduce un texto con un diccionario al lado. Yo espero un libro en el que el marxismo de Stalin aparezca traducido a la historia de Rusia. Porque esto, lo que tiene de ruso, es lo que tiene de fuerte, y no lo que tiene de comunista. ¡Vaya usted a saber qué será! Lo único que cabe asegurar es que Rusia necesita siglos todavía para *optar al mando*. Porque carece aún de mandamientos, ha necesitado fingir su adhesión al principio europeo de Marx. Porque le sobra juventud le bastó con esa ficción. El joven no necesita razones para vivir: sólo necesita pretextos.

Cosa muy semejante acontece en Nueva York. También es un error atribuir su fuerza actual a los mandamientos a que obedece. En última instancia se reducen a éste: la técnica. ¡Qué casualidad! Otro invento europeo, no americano. La técnica es inventada por Europa durante los siglos XVIII y XIX. ¡Qué casualidad! Los siglos en que América nace. ¡Y en serio se nos dice que la esencia de América es su concepción practicista y técnica de la vida! En vez de decirnos: América es, como siempre las colonias, una repristinación o rejuvenecimiento de razas antiguas, sobre todo de Europa. Por razones distintas que Rusia, los Estados Unidos significan también un caso de esa específica realidad histórica que llamamos «pueblo nuevo». Se cree que esto es una frase cuando es una cosa tan efectiva como la juventud de un hombre. América es fuerte por su juventud, que se ha puesto al servicio del mandamiento contemporáneo «técnica», como podía haberse puesto al servicio del budismo si éste fuese la orden del día. Pero América no hace con esto sino comenzar su historia. Ahora empezarán sus angustias, sus disensiones, sus conflictos. Aún tiene que ser muchas cosas; entre ellas, algunas las más opuestas a la técnica y al practicismo. América tiene menos años que Rusia. Yo siempre, con miedo a exagerar, he sostenido que era un pueblo primitivo *camuflado* por los últimos inventos (1). Ahora Waldo Frank, en su *Redescubrimiento de América*, lo declara francamente. América no ha sufrido aún: es ilusorio pensar que pueda poseer las virtudes del mando.

Quien evite caer en la consecuencia pesimista de que nadie va a mandar, y que, por tanto, el mundo histórico vuelve al caos, tiene que retroceder al punto de partida y preguntarse en serio: ¿Es tan cierto como se dice que Europa esté en decadencia y resigne el mando, abdique? ¿No será esta aparente decadencia la crisis bien-

---

(1) Véase el ensayo *Hegel y América*, en *El Espectador*. Tomo VII, 1930. [En el tomo II de estas *Obras Completas*.]

hechora que permita a Europa ser literalmente Europa? La evidente decadencia de las *naciones* europeas, ¿no era *a priori* necesaria si algún día habían de ser posibles los Estados Unidos de Europa, la pluralidad europea sustituída por su formal unidad?

IV

La función de mandar y obedecer es la decisiva en toda sociedad. Como ande en ésta turbia la cuestión de quién manda y quién obedece, todo lo demás marchará impura y torpemente. Hasta la más íntima intimidad de cada individuo, salvas geniales excepciones, quedará perturbada y falsificada. Si el hombre fuese un ser solitario que accidentalmente se halla trabado en convivencia con otros, acaso permaneciese intacto de tales repercusiones, originadas en los desplazamientos y crisis del imperar, del Poder. Pero como es social en su más elemental textura, queda trastornado en su índole privada por mutaciones que en rigor sólo afectan inmediatamente a la colectividad. De aquí que si se toma aparte un individuo y se le analiza, cabe colegir sin más datos cómo anda en su país la conciencia de mando y obediencia.

Fuera interesante y hasta útil someter a este examen el carácter individual del español medio. La operación sería, no obstante, enojosa, y aunque útil, deprimente; por eso la eludo. Pero haría ver la enorme dosis de desmoralización íntima, de encanallamiento que en el hombre medio de nuestro país produce el hecho de ser España una nación que vive desde hace siglos con una conciencia sucia en la cuestión de mando y obediencia. El encanallamiento no es otra cosa que la aceptación como estado habitual y constituído de una irregularidad, de algo que mientras se acepta sigue pareciendo indebido. Como no es posible convertir en sana normalidad lo que en su esencia es criminoso y anormal, el individuo opta por adaptarse él a lo indebido, haciéndose por completo homogéneo al crimen o irregularidad que arrastra. Es un mecanismo parecido al que el adagio popular enuncia cuando dice: «Una mentira hace ciento». Todas las naciones han atravesado jornadas en que aspiró a mandar sobre ellas quien no debía mandar; pero un fuerte instinto les hizo concentrar al punto sus energías y expeler aquella irregular pretensión de mando. Rechazaron la irregularidad transitoria y reconstituyeron así su moral pública. Pero el español ha hecho lo contrario: en vez de oponerse a ser imperado por quien su íntima conciencia recha-

zaba, ha preferido falsificar todo el resto de su ser para acomodarlo a aquel fraude inicial. Mientras esto persista en nuestro país es vano esperar nada de los hombres de nuestra raza. No puede tener vigor elástico para la difícil faena de sostenerse con decoro en la historia una sociedad cuyo Estado, cuyo imperio o mando, es constitutivamente fraudulento.

No hay, pues, nada de extraño en que bastara un ligera duda, una simple vacilación sobre quién manda en el mundo, para que todo el mundo —en su vida pública y en su vida privada— haya comenzado a desmoralizarse.

La vida humana, por su naturaleza propia, tiene que estar puesta a algo, a una empresa gloriosa o humilde, a un destino ilustre o trivial. Se trata de una condición extraña, pero inexorable, inscrita en nuestra existencia. Por un lado, vivir es algo que cada cual hace por sí y para sí. Por otro lado, si esa vida mía, que sólo a mí me importa, no es entregada por mí a algo, caminará desvencijada, sin tensión y sin «forma». Estos años asistimos al gigantesco espectáculo de innumerables vidas humanas que marchan perdidas en el laberinto de sí mismas por no tener a qué entregarse. Todos los imperativos, todas las órdenes, han quedado en suspenso. Parece que la situación debía ser ideal, pues cada vida queda en absoluta franquía para hacer lo que le venga en gana, para vacar a sí misma. Lo mismo cada pueblo. Europa ha aflojado su presión sobre el mundo. Pero el resultado ha sido contrario a lo que podía esperarse. Librada a sí misma, cada vida se queda en sí misma, vacía, sin tener quehacer. Y como ha de llenarse con algo, se inventa o finge frívolamente a sí propia, se dedica a falsas ocupaciones que nada íntimo, sincero, impone. Hoy es una cosa; mañana, otra, opuesta a la primera. Está perdida al encontrarse sola consigo. El egoísmo es laberíntico. Se comprende. Vivir es ir disparado hacia algo, es caminar hacia una meta. La meta no es mi caminar, no es mi vida; es algo a que pongo ésta y que por lo mismo está fuera de ella, más allá. Si me resuelvo a andar sólo por dentro de mi vida, egoístamente, no avanzo, no voy a ninguna parte; doy vueltas y revueltas en un mismo lugar. Esto es el laberinto, un camino que no lleva a nada, que se pierde en sí mismo, de puro no ser más que caminar por dentro de sí

Después de la guerra, el europeo se ha cerrado su interior, se ha quedado sin empresa para sí y para los demás. Por eso seguimos históricamente como hace diez años.

No se manda en seco. El mando consiste en una presión que se ejerce sobre los demás. Pero no consiste sólo en esto. Si fuera esto

solo, sería violencia. No se olvide que mandar tiene doble efecto: se manda a alguien, pero se le manda algo. Y lo que se le manda es, a la postre, que participe en una empresa, en un gran destino histórico. Por eso no hay imperio sin programa de vida, precisamente sin un plan de vida imperial. Como dice el verso de Schiller:

Cuando los reyes construyen, tienen que hacer los carreros.

No conviene, pues, embarcarse en la opinión trivial que cree ver en la actuación de los grandes pueblos —como de los hombres— una inspiración puramente egoísta. No es tan fácil como se cree ser puro egoísta, y nadie siéndolo ha triunfado jamás. El egoísmo aparente de los grandes pueblos y de los grandes hombres es la dureza inevitable con que tiene que comportarse quien tiene su vida puesta a una empresa. Cuando de verdad se va a hacer algo y nos hemos entregado a un proyecto, no se nos puede pedir que estemos en disponibilidad para atender a los transeúntes y que nos dediquemos a pequeños altruísmos de azar. Una de las cosas que más encantan a los viajeros cuando cruzan España es que si preguntan a alguien en la calle dónde está una plaza o edificio, con frecuencia el preguntado deja el camino que lleva y generosamente se sacrifica por el extraño, conduciéndolo hasta el lugar que a éste interesa. Yo no niego que pueda haber en esta índole del buen celtíbero algún factor de generosidad, y me alegro de que el extranjero interprete así su conducta. Pero nunca al oírlo o leerlo he podido reprimir este recelo: ¿es que el compatriota preguntado iba de verdad a alguna parte? Porque podría muy bien ocurrir que, en muchos casos, el español no va a nada, no tiene proyecto ni misión, sino que, más bien, sale a la vida para ver si las de otros llenan un poco la suya. En muchos casos me consta que mis compatriotas salen a la calle por ver si encuentran algún forastero a quien acompañar.

Grave es que esta duda sobre el mando del mundo, ejercido hasta ahora por Europa, haya desmoralizado al resto de los pueblos, salvo aquellos que por su juventud están aún en su pre-historia. Pero es mucho más grave que este *piétinement sur place* llegue a desmoralizar por completo al europeo mismo. No pienso así porque yo sea europeo o cosa parecida. No es que diga: si el europeo no ha de mandar en el futuro próximo, no me interesa la vida del mundo. Nada me importaría el cese del mando europeo si existiera hoy otro grupo de pueblos capaz de sustituirlo en el Poder y la dirección del planeta. Pero ni siquiera esto pediría. Aceptaría que no mandase

nadie, si esto no trajese consigo la volatilización de todas las virtudes y dotes del hombre europeo.

Ahora bien: esto último es irremisible. Si el europeo se habitúa a no mandar él, bastarán generación y media para que el viejo continente, y tras él el mundo todo, caiga en la inercia moral, en la esterilidad intelectual y en la barbarie omnímoda. Sólo la ilusión del imperio y la disciplina de responsabilidad que ella inspira pueden mantener en tensión las almas de Occidente. La ciencia, el arte, la técnica y todo lo demás viven de la atmósfera tónica que crea la conciencia de mando. Si ésta falta, el europeo se irá envileciendo. Ya no tendrán las mentes esa fe radical en sí mismas que las lanza enérgicas, audaces, tenaces, a la captura de grandes ideas, nuevas en todo orden. El europeo se hará definitivamente cotidiano. Incapaz de esfuerzo creador y lujoso, recaerá siempre en el ayer, en el hábito, en la rutina. Se hará una criatura chabacana, formulista, huera, como los griegos de la decadencia y como los de toda la historia bizantina.

La vida creadora supone un régimen de alta higiene, de gran decoro, de constantes estímulos, que excitan la conciencia de la dignidad. La vida creadora es vida enérgica, y ésta sólo es posible en una de estas dos situaciones: o siendo uno el que manda o hallándose alojado en un mundo donde manda alguien a quien reconocemos pleno derecho para tal función; o mando yo u obedezco. Pero obedecer no es aguantar —aguantar es envilecerse—, sino, al contrario, estimar al que manda y seguirlo, solidarizándose con él, situándose con fervor bajo el ondeo de su bandera.

V

Conviene que ahora retrocedamos al punto de partida de estos artículos: al hecho, tan curioso, de que en el mundo se hable estos años tanto sobre la decadencia de Europa. Ya es sorprendente el detalle de que esta decadencia no haya sido notada primeramente por los extraños, sino que el descubrimiento de ella se deba a los europeos mismos. Cuando nadie, fuera del viejo continente, pensaba en ello, ocurrió a algunos hombres de Alemania, de Inglaterra, de Francia, esta sugestiva idea: ¿No será que empezamos a decaer? La idea ha tenido buena Prensa, y hoy todo el mundo habla de la decadencia europea como de una realidad inconcusa.

Pero detened al que la enuncia con un leve gesto y preguntadle en qué fenómenos concretos y evidentes funda su diagnóstico. Al punto lo veréis hacer vagos ademanes y practicar esa agitación de brazos hacia la rotundidad del universo que es característica de todo náufrago. No sabe, en efecto, a qué agarrarse. La única cosa que, sin grandes precisiones, aparece cuando se quiere definir la actual decadencia europea es el conjunto de dificultades económicas que encuentra hoy delante cada una de las naciones europeas. Pero cuando se va a precisar un poco el carácter de esas dificultades, se advierte que ninguna de ellas afecta seriamente al poder de creación de riqueza y que el viejo continente ha pasado por crisis mucho más graves en este orden.

¿Es que, por ventura, el alemán o el inglés no se sienten hoy capaces de producir más y mejor que nunca? En modo alguno, e importa mucho filiar el estado de espíritu de ese alemán o de ese inglés en esta dimensión de lo económico. Pues lo curioso es, precisamente, que la depresión indiscutible de sus ánimos no proviene de que se sientan poco capaces, sino, al contrario, de que sintiéndose con más potencialidad que nunca, tropiezan con ciertas barreras fatales que les impiden realizar lo que muy bien podrían. Esas fronteras fatales de la economía actual alemana, inglesa, francesa, son las fronteras políticas de los Estados respectivos. La dificultad auténtica no radica, pues, en este o el otro problema económico que esté planteado, sino en que la forma de vida pública en que habían de moverse las capacidades económicas es incongruente con el tamaño de éstas. A mi juicio, la sensación de menoscabo, de impotencia que abruma innegablemente estos años a la vitalidad europea, se nutre de esa desproporción entre el tamaño de la potencialidad europea actual y el formato de la organización política en que tiene que actuar. El arranque para resolver las graves cuestiones urgentes es tan vigoroso como cuando más lo haya sido; pero tropieza al punto con las reducidas jaulas en que está alojado, con las pequeñas naciones en que hasta ahora vivía organizada Europa. El pesimismo, el desánimo que hoy pesa sobre el alma continental se parece mucho al del ave de ala larga que al batir sus grandes remeras se hiere contra los hierros del jaulón.

La prueba de ello es que la combinación se repite en todos los demás órdenes, cuyos factores son en apariencia tan distintos de lo económico. Por ejemplo, en la vida intelectual. Todo buen intelectual de Alemania, Inglaterra o Francia se siente hoy ahogado en los límites de su nación, siente su nacionalidad como una limitación

absoluta. El profesor alemán se da ya clara cuenta de que es absurdo el estilo de producción a que le obliga su público inmediato de profesores alemanes, y echa de menos la superior libertad de expresión que gozan el escritor francés o el ensayista británico. Viceversa, el hombre de letras parisiense empieza a comprender que está agotada la tradición de mandarinismo literario, de verbal formalismo, a que le condena su oriundez francesa y preferiría, conservando las mejores calidades de esa tradición, integrarla con algunas virtudes del profesor alemán.

En el orden de la política interior pasa lo mismo. No se ha analizado aún a fondo la extrañísima cuestión de por qué anda tan en agonía la vida política de todas las grandes naciones. Se dice que las instituciones democráticas han caído en desprestigio. Pero esto es justamente lo que convendría explicar. Porque es un desprestigio extraño. Se habla mal del Parlamento en todas partes; pero no se ve que en ninguna de las que cuentan se intente su sustitución, ni siquiera que existan perfiles utópicos de otras formas de Estado que, al menos idealmente, parezcan preferibles. No hay, pues, que creer mucho en la autenticidad de este aparente desprestigio. No son las instituciones, en cuanto instrumentos de vida pública, las que marchan mal en Europa, sino las tareas en que emplearlas. Faltan programas de tamaño congruente con las dimensiones efectivas que la vida ha llegado a tener dentro de cada individuo europeo.

Hay aquí un error de óptica que conviene corregir de una vez, porque da grima escuchar las inepcias que a toda hora se dicen, por ejemplo, a propósito del Parlamento. Existe toda una serie de objeciones válidas al modo de conducirse los Parlamentos tradicionales, pero si se toman una a una, se ve que ninguna de ellas permite la conclusión de que deba suprimirse el Parlamento, sino, al contrario, todas llevan por vía directa y evidente a la necesidad de reformarlo. Ahora bien: lo mejor que humanamente puede decirse de algo es que necesita ser reformado, porque ello implica que es imprescindible y que es capaz de nueva vida. El automóvil actual ha salido de las objeciones que se pusieron al automóvil de 1910. Mas la desestima vulgar en que ha caído el Parlamento no procede de esas objeciones. Se dice, por ejemplo, que no es eficaz. Nosotros debemos preguntar entonces: ¿Para qué no es eficaz? Porque la eficacia es la virtud que un utensilio tiene para producir una finalidad. En este caso la finalidad sería la solución de los problemas públicos en cada nación. Por eso exigimos de quien proclama la ineficacia de los Parlamentos, que posea él una idea clara de cuál es la solución de los problemas

públicos actuales. Porque si no, si en ningún país está hoy claro, ni aun teóricamente, en qué consiste lo que hay que hacer, no tiene sentido acusar de ineficacia a los instrumentos institucionales. Más valía recordar que jamás institución ninguna ha creado en la historia Estados más formidables, más eficientes que los Estados parlamentarios del siglo XIX. El hecho es tan indiscutible que olvidarlo demuestra franca estupidez. No se confunda, pues, la posibilidad y la urgencia de reformar profundamente las Asambleas legislativas, para hacerlas «aún más» eficaces, con declarar su inutilidad.

El desprestigio de los Parlamentos no tiene nada que ver con sus notorios defectos. Procede de otra causa, ajena por completo a ellos en cuanto utensilios políticos. Procede de que el europeo no sabe en qué emplearlos, de que no estima las finalidades de la vida pública tradicional; en suma, de que no siente ilusión por los Estados nacionales en que está inscrito y prisionero. Si se mira con un poco de cuidado ese famoso desprestigio, lo que se ve es que el ciudadano, en la mayor parte de los países, no siente respeto por su Estado. Sería inútil sustituir el detalle de sus instituciones, porque lo irrespetable no son éstas, sino el Estado mismo, que se ha quedado chico.

Por vez primera, al tropezar el europeo en sus proyectos económicos, políticos, intelectuales, con los límites de su nación, siente que aquéllos —es decir, sus posibilidades de vida, su estilo vital— son inconmensurables con el tamaño del cuerpo colectivo en que está encerrado. Y entonces ha descubierto que ser inglés, alemán o francés es ser provinciano. Se ha encontrado, pues, con que es «menos» que antes, porque antes el inglés, el francés y el alemán creían, cada cual por sí, que eran el universo. Este es, me parece, el auténtico origen de esa impresión de decadencia que aqueja al europeo. Por tanto, un origen puramente íntimo y paradójico, ya que la presunción de haber menguado nace precisamente de que ha crecido su capacidad y tropieza con una organización antigua, dentro de la cual ya no cabe.

Para dar a lo dicho un sostén plástico que lo aclare, tómese cualquier actividad concreta; por ejemplo: la fabricación de automóviles. El automóvil es invento puramente europeo. Sin embargo, hoy es superior la fabricación norteamericana de este artefacto. Consecuencia: el automóvil europeo está en decadencia. Y, sin embargo, el fabricante europeo —industrial y técnico— de automóviles sabe muy bien que la superioridad del producto americano no procede de ninguna virtud específica gozada por el hombre de ultramar, sino sencillamente de que la fábrica americana puede

ofrecer su producto sin traba alguna a ciento veinte millones de hombres. Imagínese que una fábrica europea viese ante sí un área mercantil formada por todos los Estados europeos y sus colonias y protectorados. Nadie duda de que ese automóvil previsto para quinientos o seiscientos millones de hombres sería mucho mejor y más barato que el «Ford». Todas las gracias peculiares de la técnica americana son casi seguramente efectos y no causas de la amplitud y homogeneidad de su mercado. La «racionalización» de la industria es consecuencia automática de su tamaño.

La situación auténtica de Europa vendría, por tanto, a ser ésta: su magnífico y largo pasado la hace llegar a un nuevo estadio de vida donde todo ha crecido; pero a la vez las estructuras supervivientes de ese pasado son enanas e impiden la actual expansión. Europa se ha hecho en forma de pequeñas naciones. En cierto modo, la idea y el sentimiento nacionales han sido su invención más característica. Y ahora se ve obligada a superarse a sí misma. Este es el esquema del drama enorme que va a representarse en los años venideros. ¿Sabrá libertarse de supervivencias, o quedará prisionera para siempre de ellas? Porque ya ha acaecido una vez en la historia que una gran civilización murió de no poder sustituir su idea tradicional de Estado...

VI

He contado en otro lugar la pasión y muerte del mundo grecorromano, y en cuanto a ciertos detalles, me remito a lo dicho allí (1). Pero ahora podemos tomar el asunto bajo otro aspecto.

Griegos y latinos aparecen en la historia alojados, como abejas en su colmena, dentro de urbes, de *polis*. Este es un hecho que en estas páginas necesitamos tomar como absoluto y de génesis misteriosa; un hecho de que hay que partir sin más, como el zoólogo parte del dato bruto e inexplicado de que el *sphex* vive solitario, errabundo, peregrino, y en cambio, la rubia abeja sólo existe en enjambre constructor de panales (2). El caso es que la excavación

(1) Véase el ensayo *Sobre la muerte de Roma* en *El Espectador*. Tomo VI, 1927. [En el tomo II de estas *Obras Completas*.]

(2) Esto es lo que hace la razón física y biológica, la «razón naturalista», demostrando con ello que es menos razonable que la «razón histórica». Porque ésta, cuando trata a fondo de las cosas y no de soslayo, como en estas páginas, se niega a reconocer como absoluto ningún hecho.

y la arqueología nos permiten ver algo de lo que había en el suelo de Atenas y en el de Roma antes de que Atenas y Roma existiesen. Pero el tránsito de esta prehistoria, puramente rural y sin carácter específico, al brote de la ciudad, fruta de nueva especie que da el suelo de ambas penínsulas, queda arcano; ni siquiera está claro el nexo étnico entre aquellos pueblos protohistóricos y estas extrañas comunidades, que aportan al repertorio humano una gran innovación: la de construir una plaza pública y en torno una ciudad cerrada al campo. Porque, en efecto, la definición más certera de lo que es la urbe y la *polis* se parece mucho a la que cómicamente se da del cañón: toma usted un agujero, lo rodea usted de alambre muy apretado, y eso es un cañón. Pues lo mismo, la urbe o *polis* comienza por ser un hueco: el foro, el ágora; y todo lo demás es pretexto para asegurar ese hueco, para delimitar su dintorno. La *polis* no es primordialmente un conjunto de casas habitables, sino un lugar de ayuntamiento civil, un espacio acotado para funciones públicas. La urbe no está hecha, como la cabaña o el *domus*, para cobijarse de la intemperie y engendrar, que son menesteres privados y familiares, sino para discutir sobre la cosa pública. Nótese que esto significa nada menos que la invención de una nueva clase de espacio, mucho más nueva que el espacio de Einstein. Hasta entonces sólo existía un espacio: el campo, y en él se vivía con todas las consecuencias que esto trae para el ser del hombre. El hombre campesino es todavía un vegetal. Su existencia, cuanto piensa, siente y quiere, conserva la modorra inconsciente en que vive la planta. Las grandes civilizaciones asiáticas y africanas fueron en este sentido grandes vegetaciones antropomorfas. Pero el grecorromano decide separarse del campo, de la «naturaleza», del cosmos geobotánico. ¿Cómo es esto posible? ¿Cómo puede el hombre retraerse del campo? ¿Dónde irá, si el campo es toda la tierra, si es lo ilimitado? Muy sencillo: limitando un trozo de campo mediante unos muros que opongan el espacio incluso y finito al espacio amorfo y sin fin. He aquí la plaza. No es, como la casa, un «interior» cerrado por arriba, igual que las cuevas que existen en el campo, sino que es pura y simplemente la negación del campo. La plaza, merced a los muros que la acotan, es un pedazo de campo que se vuelve de espaldas al resto, que prescinde del resto y se opone a él. Este campo menor y rebelde, que

---

Para ella, razonar consiste en fluidificar todo hecho descubriendo su génesis. Véase, del autor, el ensayo *Historia como sistema* (R. de O., 2.ª edición). [Véase el tomo V de estas *Obras Completas*.]

practica secesión del campo infinito y se reserva a sí mismo frente a él, es campo abolido y, por tanto, un espacio *sui géneris*, novísimo, en que el hombre se liberta de toda comunidad con la planta y el animal, deja a éstos fuera y crea un ámbito aparte puramente humano. Es el espacio civil. Por eso Sócrates, el gran urbano, triple extracto del jugo que rezuma la *polis*, dirá: «Yo no tengo que ver con los árboles en el campo; yo sólo tengo que ver con los hombres en la ciudad». ¿Qué han sabido nunca de esto el hindú, ni el persa, ni el chino, ni el egipcio?

Hasta Alejandro y César, respectivamente, la historia de Grecia y de Roma consiste en la lucha incesante entre esos dos espacios: entre la ciudad racional y el campo vegetal, entre el jurista y el labriego, entre el *ius* y el *rus*.

No se crea que este origen de la urbe es una pura construcción mía y que sólo le corresponde una verdad simbólica. Con rara insistencia, en el estrato primario y más hondo de su memoria conservan los habitantes de la ciudad grecolatina el recuerdo de un *synoikismos*. No hay, pues, que solicitar los textos; basta con traducirlos. *Synoikismos* es acuerdo de irse a vivir juntos; por tanto, ayuntamiento, estrictamente en el doble sentido físico y jurídico de este vocablo. Al desparramamiento vegetativo por la campiña sucede la concentración civil en la ciudad. La urbe es la supercasa, la superación de la casa o nido infrahumano, la creación de una entidad más abstracta y más alta que el *oikos* familiar. Es la *república*, la *politeia*, que no se compone de hombres y mujeres, sino de ciudadanos. Una dimensión nueva, irreducible a las primigenias y más próximas al animal, se ofrece al existir humano, y en ella van a poner los que antes sólo eran hombres sus mejores energías. De esta manera nace la urbe desde luego como Estado.

En cierto modo, toda la costa mediterránea ha mostrado siempre una espontánea tendencia a este tipo estatal. Con más o menos pureza, el Norte de Africa (Cartago = la ciudad) repite el mismo fenómeno. Italia no salió hasta el siglo XIX del Estado-ciudad, y nuestro Levante cae en cuanto puede en el cantonalismo, que es un resabio de aquella milenaria inspiración (1).

---

(1) Sería interesante mostrar cómo en Cataluña colaboran dos inspiraciones antagónicas: el nacionalismo europeo y el *ciudadismo* de Barcelona, en que pervive siempre la tendencia del viejo hombre mediterráneo. Ya he dicho otra vez que el levantino es el resto del *homo antiquus* que hay en la Península.

El Estado-ciudad, por la relativa parvedad de sus ingredientes permite ver claramente lo específico del principio estatal. Por una parte, la palabra «estado» indica que las fuerzas históricas consiguen una combinación de equilibrio, de asiento. En este sentido significa lo contrario de movimiento histórico: el Estado es convivencia estabilizada, constituída, estática. Pero este carácter de inmovilidad, de forma quieta y definida, oculta, como todo equilibrio, el dinamismo que produjo y sostiene al Estado. Hace olvidar, en suma, que el Estado constituído es sólo el resultado de un movimiento anterior de lucha, de esfuerzos, que a él tendían. Al Estado constituído precede el Estado constituyente, y éste es un principio de movimiento.

Con esto quiero decir que el Estado no es una forma de sociedad que el hombre se encuentra dada y en regalo, sino que necesita fraguarla penosamente. No es como la horda o la tribu y demás sociedades fundadas en la consanguinidad que la Naturaleza se encarga de hacer sin colaboración con el esfuerzo humano. Al contrario, el Estado comienza cuando el hombre se afana por evadirse de la sociedad nativa dentro de la cual la sangre lo ha inscrito. Y quien dice la sangre, dice también cualquier otro principio natural; por ejemplo, el idioma. Originariamente, el Estado consiste en la mezcla de sangres y lenguas. Es superación de toda sociedad natural. Es mestizo y plurilingüe.

Así, la ciudad nace por reunión de pueblos diversos. Construye sobre la heterogeneidad zoológica una homogeneidad abstracta de jurisprudencia (1). Claro está que la unidad jurídica no es la aspiración que impulsa el movimiento creador del Estado. El impulso es más sustantivo que todo derecho, es el propósito de empresas vitales mayores que las posibles a las minúsculas sociedades consanguíneas. En la génesis de todo Estado vemos o entrevemos siempre el perfil de un gran empresario.

Si observamos la situación histórica que precede inmediatamente al nacimiento de un Estado, encontraremos siempre el siguiente esquema: varias colectividades pequeñas cuya estructura social está hecha para que viva cada cual hacia dentro de sí misma. La forma social de cada una sirve sólo para una convivencia interna. Esto indica que en el pasado vivieron efectivamente aisladas, cada una por sí y para sí, sin más que contactos excepcionales con las limítrofes. Pero a ese aislamiento efectivo ha sucedido de hecho una

---

(1) Homogeneidad jurídica, que no implica forzosamente centralismo.

convivencia externa, sobre todo económica. El individuo de cada colectividad no vive ya sólo de ésta, sino que parte de su vida está trabada con individuos de otras colectividades, con los cuales comercia mercantil e intelectualmente. Sobreviene, pues, un desequilibrio entre dos convivencias: la interna y la externa. La forma social establecida —derechos, «costumbres» y religión— favorece la interna y dificulta la externa, más amplia y nueva. En esta situación, el principio estatal es el movimiento que lleva a aniquilar las formas sociales de convivencia interna, sustituyéndolas por una forma social adecuada a la nueva convivencia externa. Aplíquese esto al momento actual europeo, y estas expresiones abstractas adquirirán figura y color.

No hay creación estatal si la mente de ciertos pueblos no es capaz de abandonar la estructura tradicional de una forma de convivencia y, además, de imaginar otra nunca sida. Por eso es auténtica creación. El Estado comienza por ser una obra de imaginación absoluta. La imaginación es el poder liberador que el hombre tiene. Un pueblo es capaz de Estado en la medida en que sepa imaginar. De aquí que todos los pueblos hayan tenido un límite de su evolución estatal, precisamente el límite impuesto por la Naturaleza a su fantasía.

El griego y el romano, capaces de imaginar la ciudad que triunfa de la dispersión campesina, se detuvieron en los muros urbanos. Hubo quien quiso llevar las mentes grecorromanas más allá, quien intentó libertarlas de la ciudad; pero fue vano empeño. La cerrazón imaginativa del romano, representada por Bruto, se encargó de asesinar a César —la mayor fantasía de la antigüedad. Nos importa mucho a los europeos de hoy recordar esta historia, porque la nuestra ha llegado al mismo capítulo.

VII

Cabezas claras, lo que se llama cabezas claras, no hubo probablemente en todo el mundo antiguo más que dos: Temístocles y César; dos políticos. La cosa es sorprendente porque, en general, el político, incluso el famoso, es político precisamente *porque* es torpe (1). Hubo, sin duda, en Grecia y Roma otros hombres que pensaron

(1) El sentido de esta abrupta aseveración, que supone una idea clara sobre lo que es la política, toda política —la «buena» como la mala—, se hallará en el tratado sociológico del autor titulado *El Hombre y la Gente*.

ideas claras sobre muchas cosas —filósofos, matemáticos, naturalistas. Pero su claridad fue de orden científico; es decir, una claridad sobre cosas abstractas. Todas las cosas de que habla la ciencia, sea ella la que quiera, son abstractas, y las cosas abstractas son siempre claras. De suerte que la claridad de la ciencia no está tanto en la cabeza de los que la hacen como en las cosas de que hablan. Lo esencialmente confuso, intrincado, es la realidad vital concreta, que es siempre única. El que sea capaz de orientarse con precisión en ella; el que vislumbre bajo el caos que presenta toda situación vital la anatomía secreta del instante; en suma, el que no se pierda en la vida, ése es de verdad una cabeza clara. Observad a los que os rodean y veréis cómo avanzan perdidos por su vida; van como sonámbulos, dentro de su buena o mala suerte, sin tener la más ligera sospecha de lo que les pasa. Los oiréis hablar en fórmulas taxativas sobre sí mismos y sobre su contorno, lo cual indicaría que poseen ideas sobre todo ello. Pero si analizáis someramente esas ideas, notaréis que no reflejan mucho ni poco la realidad a que parecen referirse, y si ahondáis más en el análisis hallaréis que ni siquiera pretenden ajustarse a tal realidad. Todo lo contrario: el individuo trata con ellas de interceptar su propia visión de lo real, de su vida misma. Porque la vida es por lo pronto un caos donde uno está perdido. El hombre lo sospecha; pero le aterra encontrarse cara a cara con esa terrible realidad, y procura ocultarla con un telón fantasmagórico donde todo está muy claro. Le trae sin cuidado que sus «ideas» no sean verdaderas; las emplea como trincheras para defenderse de su vida, como aspavientos para ahuyentar la realidad.

El hombre de cabeza clara es el que se liberta de esas «ideas» fantasmagóricas y mira de frente la vida, y se hace cargo de que todo en ella es problemático, y se siente perdido. Como esto es la pura verdad —a saber, que vivir es sentirse perdido—, el que lo acepta ya ha empezado a encontrarse, ya ha comenzado a descubrir su auténtica realidad, ya está en lo firme. Instintivamente, lo mismo que el náufrago, buscará algo a que agarrarse, y esa mirada trágica, perentoria, absolutamente veraz porque se trata de salvarse, le hará ordenar el caos de su vida. Estas son las únicas ideas verdaderas: las ideas de los náufragos. Lo demás es retórica, postura, íntima farsa. El que no se siente de verdad perdido se pierde inexorablemente; es decir, no se encuentra jamás, no topa nunca con la propia realidad.

Esto es cierto en todos los órdenes, aun en la ciencia, no obstante ser la ciencia de suyo una huída de la vida (la mayor parte de los hombres de ciencia se ha dedicado a ella por terror a enfron-

tarse con su vida. No son cabezas claras; de aquí su notoria torpeza ante cualquier situación concreta). Nuestras ideas científicas valen en la medida en que nos hayamos sentido perdidos ante una cuestión, en que hayamos visto bien su carácter problemático y comprendamos que no podemos apoyarnos en ideas recibidas, en recetas, en lemas ni vocablos. El que descubre una nueva verdad científica tuvo antes que triturar casi todo lo que había aprendido y llega a esa nueva verdad con las manos sangrientas por haber yugulado innumerables lugares comunes.

La política es mucho más real que la ciencia, porque se compone de situaciones únicas en que el hombre se encuentra de pronto sumergido, quiera o no. Por eso es el tema que nos permite distinguir mejor quiénes son cabezas claras y quiénes son cabezas rutinarias.

César es el ejemplo máximo que conocemos de don para encontrar el perfil de la realidad sustantiva en un momento de confusión pavorosa, en una hora de las más caóticas que ha vivido la humanidad. Y como si el destino se hubiese complacido en subrayar la ejemplaridad, puso a su vera una magnífica cabeza de intelectual, la de Cicerón, dedicada durante toda su existencia a confundir las cosas.

El exceso de buena fortuna había dislocado el cuerpo político romano. La ciudad tiberina, dueña de Italia, de España, del Africa Menor, del Oriente clásico y helenístico, estaba a punto de reventar. Sus instituciones públicas tenían una enjundia municipal y eran inseparables de la urbe, como las amadriadas están, so pena de consunción, adscritas al árbol que tutelan.

La salud de las democracias, cualesquiera que sean su tipo y su grado, depende de un mísero detalle técnico: el procedimiento electoral. Todo lo demás es secundario. Si el régimen de comicios es acertado, si se ajusta a la realidad, todo va bien; si no, aunque el resto marche óptimamente, todo va mal. Roma, al comenzar el siglo I antes de Cristo, es omnipotente, rica, no tiene enemigos delante. Sin embargo, está a punto de fenecer porque se obstina en conservar un régimen electoral estúpido. Un régimen electoral es estúpido cuando es falso. Había que votar en la ciudad. Ya los ciudadanos del campo no podían asistir a los comicios. Pero mucho menos los que vivían repartidos por todo el mundo romano. Como las elecciones eran imposibles, hubo que falsificarlas, y los candidatos organizaban partidas de la porra —con veteranos del ejército, con atletas del circo— que se encargaban de romper las urnas.

Sin el apoyo de auténtico sufragio las instituciones democráticas están en el aire. En el aire están las palabras. «La República no

era más que una palabra». La expresión es de César. Ninguna magistratura gozaba de autoridad. Los generales de la izquierda y de la derecha —Mario y Sila— se insolentaban en vacuas dictaduras que no llevaban a nada.

César no ha explicado nunca su política, sino que se entretuvo en hacerla. Daba la casualidad de que era precisamente César y no el manual de cesarismo que suele venir luego. No tenemos más remedio, si queremos entender aquella política, que tomar sus actos y darles su nombre. El secreto está en su hazaña capital: la conquista de las Galias. Para emprenderla tuvo que declararse rebelde frente al Poder constituído. ¿Por qué?

Constituían el Poder los republicanos, es decir, los conservadores, los fieles al Estado-ciudad. Su política puede resumirse en dos cláusulas: Primera, los trastornos de la vida pública romana provienen de su excesiva expansión. La ciudad no puede gobernar tantas naciones. Toda nueva conquista es un delito de lesa república. Segunda, para evitar la disolución de las instituciones es preciso un *príncipe*.

Para nosotros tiene la palabra «príncipe» un sentido casi opuesto al que tenía para un romano. Éste entendía por tal precisamente un ciudadano como los demás, pero que era investido de poderes superiores a fin de regular el funcionamiento de las instituciones republicanas. Cicerón, en sus libros *Sobre la República*, y Salustio, en sus memoriales a César, resumen el pensamiento de todos los publicistas pidiendo un *princeps civitatis*, un *rector rerum publicarum*, un *moderator*.

La solución de César es totalmente opuesta a la conservadora. Comprende que para curar las consecuencias de las anteriores conquistas romanas no había más remedio que proseguirlas aceptando hasta el cabo tan enérgico destino. Sobre todo urgía conquistar los pueblos nuevos, más peligrosos en un porvenir no muy lejano que las naciones corruptas de Oriente. César sostendrá la necesidad de romanizar a fondo los pueblos bárbaros de Occidente.

Se ha dicho (Spengler) que los grecorromanos eran incapaces de sentir el tiempo, de ver su vida como una dilatación en la temporalidad. Existían en un presente puntual. Yo sospecho que este diagnóstico es erróneo, o, por lo menos, que confunde dos cosas. El grecorromano padece una sorprendente ceguera para el futuro. No lo ve, como el daltonista no ve el color rojo. Pero, en cambio, vive radicado en el pretérito. Antes de hacer ahora algo da un paso atrás, como *Lagartijo* al tirarse a matar; busca en el pasado un modelo

para la situación presente e informado por aquél se zambulle en la actualidad, protegido y deformado por la escafandra ilustre. De aquí que todo su vivir es en cierto modo revivir. Esto es ser arcaizante y esto lo fue casi siempre el antiguo. Pero esto no es ser insensible al tiempo. Significa simplemente un cronismo incompleto, manco del ala futurista y con hipertrofia de antaños. Los europeos hemos gravitado desde siempre hacia el futuro y sentimos que es ésta la dimensión más sustancial del tiempo, el cual, para nosotros, empieza por el «después» y no por el «antes». Se comprende, pues, que al mirar la vida grecorromana nos parezca acrónica.

Esta como manía de tomar todo presente con las pinzas de un ejemplar pretérito se ha transferido del hombre antiguo al filólogo moderno. El filólogo es también ciego para el porvenir. También él retrograda, busca a toda actualidad un precedente, al cual llama, con lindo vocablo de égloga, su «fuente». Digo esto porque ya los antiguos biógrafos de César se cierran a la comprensión de esta enorme figura suponiendo que trata de imitar a Alejandro. La ecuación se imponía: si Alejandro no podía dormir pensando en los laureles de Milcíades, César tenía por fuerza que sufrir insomnio por los de Alejandro. Y así sucesivamente. Siempre el paso atrás y el pie de hogaño en huella de antaño. El filólogo contemporáneo repercute al biógrafo clásico.

Creer que César aspiraba a hacer algo así como lo que hizo Alejandro —y esto han creído casi todos los historiadores— es renunciar radicalmente a entenderlo. César es aproximadamente lo contrario que Alejandro. La idea de un reino universal es lo único que los empareja. Pero esta idea no es de Alejandro, sino que viene de Persia. La imagen de Alejandro hubiera empujado a César hacia Oriente, hacia el prestigioso pasado. Su preferencia radical por Occidente revela más bien la voluntad de contradecir al macedón. Pero además no es un reino universal, sin más ni más, lo que César se propone. Su propósito es más profundo. Quiere un Imperio romano que no viva de Roma, sino de la periferia, de las provincias, y esto implica la superación absoluta del Estado-ciudad. Un Estado donde los pueblos más diversos colaboren, de que todos se sientan solidarios. No un centro que manda y una periferia que obedece, sino un gigantesco cuerpo social donde cada elemento sea a la vez sujeto pasivo y activo del Estado. Tal es el Estado moderno, y ésta fue la fabulosa anticipación de su genio futurista. Pero ello suponía un poder extrarromano, antiaristócrata, infinitamente elevado sobre la oligarquía republicana, sobre su *princípe*, que era sólo un *primus*

inter pares. Ese poder ejecutor y representante de la democracia universal sólo podía ser la Monarquía con su sede fuera de Roma.

¡República, Monarquía! Dos palabras que en la historia cambian constantemente de sentido *auténtico*, y que por lo mismo es preciso en todo instante triturar para cerciorarse de su eventual enjundia.

Sus hombres de confianza, sus instrumentos más inmediatos, no eran arcaicas ilustraciones de la urbe, sino gente nueva, provinciales, personajes enérgicos y eficientes. Su verdadero ministro fue Cornelio Balbo, un hombre de negocios gaditano, un atlántico, un «colonial».

Pero la anticipación del nuevo Estado era excesiva; las cabezas lentas del Lacio no podían dar brinco tan grande. La imagen de la ciudad, con su tangible materialismo, impidió que los romanos «viesen» aquella organización novísima del cuerpo público. ¿Cómo podían formar un Estado hombres que no vivían en una ciudad? ¿Qué género de unidad era ésa, tan sutil y como mística?

Repito una vez más: la realidad que llamamos Estado no es la espontánea convivencia de hombres que la consanguinidad ha unido. El Estado empieza cuando se obliga a convivir a grupos nativamente separados. Esta obligación no es desnuda violencia, sino que supone un proyecto incitativo, una tarea común que se propone a los grupos dispersos. Antes que nada es el Estado proyecto de un hacer y programa de colaboración. Se llama a las gentes para que juntas hagan algo. El Estado no es consanguinidad, ni unidad lingüística, ni unidad territorial, ni contigüidad de habitación. No es nada material, inerte, dado y limitado. Es un puro dinamismo —la voluntad de hacer algo en común—, y merced a ello la idea estatal no está limitada por término físico ninguno (1).

Agudísima la conocida empresa política de Saavedra Fajardo: una flecha: y debajo: «O sube o baja». Eso es el Estado. No una cosa, sino un movimiento. El Estado es en todo instante algo que *viene de* y *va hacia*. Como todo movimiento, tiene un *terminus a quo* y un *terminus ad quem*. Córtese por cualquier hora la vida de un Estado que lo sea verdaderamente, y se hallará una unidad de convivencia que *parece* fundada en tal o cual atributo material: sangre, idioma, «fronteras naturales». La interpretación estática nos llevará a decir: eso es el Estado. Pero pronto advertimos que esa agrupación humana está haciendo algo comunal: conquistando otros pueblos, fundando colonias, federándose con otros Estados; es decir,

---

(1) Véase, del autor, *El origen deportivo del Estado*, en *El Espectador*, tomo VII. 1930. [En el tomo II de estas *Obras Completas*.]

que en toda hora está superando el que parecía principio material de su unidad. Es el *terminus ad quem*, es el verdadero Estado, cuya unidad consiste precisamente en superar toda unidad dada. Cuando ese impulso hacia el más allá cesa, el Estado automáticamente sucumbe, y la unidad que ya existía y parecía físicamente cimentada —raza, idioma, frontera natural— no sirve de nada: el Estado se desagrega, se dispersa, se atomiza.

Sólo esta duplicidad de momentos en el Estado —la unidad que ya es y la más amplia que proyecta ser— permite comprender la esencia del Estado nacional. Sabido es que todavía no se ha logrado decir en qué consiste una nación, si damos a este vocablo su acepción moderna. El Estado-ciudad era una idea muy clara, que se veía con los ojos de la cara. Pero el nuevo tipo de unidad pública que germinaba en galos y germanos, la inspiración política de Occidente, es cosa mucho más vaga y huidiza. El filólogo, el historiador actual, que es de suyo arcaizante, se encuentra ante este formidable hecho casi tan perplejo como César o Tácito cuando con su terminología romana querían decir lo que eran aquellos Estados incipientes, trasalpinos y ultrarrenanos, o bien los españoles. Les llaman *civitas*, *gens*, *natio*, dándose cuenta de que ninguno de estos nombres va bien a la cosa (1). No son *civitas*, por la sencilla razón de que no son ciudades (2). Pero ni siquiera cabe envaguecer el término y aludir con él a un territorio delimitado. Los pueblos nuevos cambian con suma facilidad de terruño, o por lo menos amplían y reducen el que ocupaban. Tampoco son unidades étnicas —*gentes*, *nationes*. Por muy lejos que recurramos, los nuevos Estados aparecen ya formados por grupos de natividad independientes. Son combinaciones de sangres distintas. ¿Qué es, pues, una nación, ya que no es ni comunidad de sangre, ni adscripción a un territorio, ni cosa alguna de este orden?

Como siempre acontece, también en este caso una pulcra sumisión a los hechos nos da la clave. ¿Qué es lo que salta a los ojos cuando repasamos la evolución de cualquiera «nación moderna» —Francia, España, Alemania? Sencillamente esto: lo que en una cierta fecha parecía constituir la nacionalidad aparece negado en una fecha posterior. Primero, la nación parece la tribu, y la no-nación la tribu de

---

(1) Véase Dopsch: *Fundamentos económicos y sociales de la civilización europea*. Segunda edición, 1924, tomo II, págs. 3 y 4.

(2) Los romanos no se resolvieron nunca a llamar ciudades a las poblaciones de los bárbaros, por muy denso que fuese el caserío. Las llamaban, «faute de mieux», *sedes aratorum*.

al lado. Luego la nación se compone de las dos tribus, más tarde es una comarca y poco después es ya todo un condado o ducado o «reino». La nación es León, pero no Castilla; luego es León y Castilla, pero no Aragón. Es evidente la presencia de dos principios: uno variable y siempre superado —tribu, comarca, ducado, «reino», con su idioma o dialecto; otro, permanente, que salta libérrimo sobre todos esos límites y postula como unidad lo que aquél consideraba precisamente como radical contraposición.

Los filólogos —llamo así a los que hoy pretenden denominarse «historiadores»— practican la más deliciosa gedeonada cuando parten de lo que ahora, en esta fecha fugaz, en estos dos o tres siglos, son las naciones de Occidente, y suponen que Vercingetorix o que el Cid Campeador querían ya una Francia desde Saint-Malo a Estrasburgo —precisamente— o una *Spania* desde Finisterre a Gibraltar. Estos filólogos —como el ingenuo dramaturgo— hacen casi siempre que sus héroes partan para la guerra de los treinta años. Para explicarnos cómo se han formado Francia y España, suponen que Francia y España preexistían como unidades en el fondo de las almas francesas y españolas. ¡Como si existiesen franceses y españoles originariamente antes de que Francia y España existiesen! ¡Como si el francés y el español no fuesen simplemente cosas que hubo que forjar en dos mil años de faena!

La verdad pura es que las naciones actuales son tan sólo la manifestación actual de aquel principio variable, condenado a perpetua superación. Ese principio no es ahora la sangre ni el idioma, puesto que la comunidad de sangre y de idioma, en Francia o en España, ha sido efecto y no causa de la unificación estatal; ese principio es ahora la «frontera natural».

Está bien que un diplomático emplee en su esgrima astuta este concepto de fronteras naturales como *ultima ratio* de sus argumentaciones. Pero un historiador no puede parapetarse tras él, como si fuese un reducto definitivo. Ni es definitivo ni siquiera suficientemente específico.

No se olvide cuál es, rigorosamente planteada, la cuestión. Se trata de averiguar qué es el Estado nacional —lo que hoy solemos llamar nación—, a diferencia de otros tipos de Estado, como el Estado-ciudad, o yéndonos al otro extremo, como el Imperio que Augusto fundó (1). Si se quiere formular el tema de modo todavía

---

(1) Sabido es que el Imperio de Augusto es *lo contrario* del que su padre adoptivo, César, aspiró a instaurar. Augusto opera en el sentido

más claro y preciso, dígase así: ¿Qué fuerza real ha producido esa convivencia de millones de hombres bajo una soberanía de Poder público, que llamamos Francia, o Inglaterra, o España, o Italia, o Alemania? No ha sido la previa comunidad de sangre, porque cada uno de esos cuerpos colectivos está regado por torrentes cruentos muy heterogéneos. No ha sido tampoco la unidad lingüística, porque los pueblos, hoy reunidos en un Estado, hablaban, o hablan todavía, idiomas distintos. La relativa homogeneidad de raza o lengua de que hoy gozan —suponiendo que ello sea un gozo— es resultado de la previa unificación política. Por tanto, ni la sangre ni el idioma hacen al Estado nacional; antes bien, es el Estado nacional quien nivela las diferencias originarias de glóbulo rojo y son articulado. Y siempre ha acontecido así. Pocas veces, por no decir nunca, habrá *el Estado coincidido con una identidad previa de sangre o idioma.* Ni España es hoy un Estado nacional *porque* se hable en toda ella el español (1), ni fueron Estados nacionales Aragón y Cataluña *porque* en un cierto día, arbitrariamente escogido, coincidiesen los límites territoriales de su soberanía con los del habla aragonesa o catalana. Más cerca de la verdad estaríamos si, respetando la casuística que toda realidad ofrece, nos acostásemos a esta presunción: toda unidad lingüística que abarca un territorio de alguna extensión es casi seguramente precipitado de alguna unificación política precedente (2). El Estado ha sido siempre el gran truchimán.

Hace mucho tiempo que esto consta, y resulta muy extraña la obstinación con que sin embargo se persiste en dar a la nacionalidad como fundamentos la sangre y el idioma. En lo cual yo veo tanta ingratitud como incongruencia. Porque el francés debe su Francia actual, y el español su actual España a un principio X, cuyo impulso consistió precisamente en superar la estrecha comunidad de sangre y de idioma. De suerte que Francia y España consistirán hoy en lo contrario de lo que las hizo posibles.

Pareja tergiversación se comete al querer fundar la idea de nación en una gran figura territorial, descubriendo el principio de unidad que sangre e idioma no proporcionan, en el misticismo geográfico

---

de Pompeyo, de los enemigos de César. Hasta la fecha, el mejor libro sobre el asunto es el de Eduardo Meyer: *La Monarquía de César y el Principado de Pompeyo*, 1918.

(1) Ni siquiera como puro hecho es verdad que todos los españoles hablen español, ni todos los ingleses inglés, ni todos los alemanes altoalemán.

(2) Quedan, claro está, fuera los casos de *koinón* y *lingua franca*, que no son lenguajes nacionales, sino específicamente internacionales.

de las «fronteras naturales». Tropezamos aquí con el mismo error de óptica. El azar de la fecha actual nos muestra a las llamadas naciones instaladas en amplios terruños del continente o en las islas adyacentes. De esos límites actuales se quiere hacer algo definitivo y espiritual. Son, se dice, «fronteras naturales», y con su «naturalidad» se significa una como mágica predeterminación de la historia por la forma telúrica. Pero este mito se volatiliza en seguida sometiéndolo al mismo razonamiento que invalidó la comunidad de sangre y de idioma como fuentes de la nación. También aquí, si retrocedemos algunos siglos, sorprendemos a Francia y a España disociadas en naciones menores, con sus inevitables «fronteras naturales». La montaña fronteriza sería menos prócer que el Pirineo o los Alpes, y la barrera líquida, menos caudalosa que el Rin, el paso de Calais o el estrecho de Gibraltar. Pero esto demuestra sólo que la «naturalidad» de las fronteras es meramente relativa. Depende de los medios económicos y bélicos de la época.

La realidad histórica de la famosa «frontera natural» consiste sencillamente en ser un estorbo a la expansión del pueblo A sobre el pueblo B. Porque es un estorbo —de convivencia o de guerra— para A, es una defensa para B. La idea de «frontera natural» implica, pues, ingenuamente, como más natural aún que la frontera, la posibilidad de la expansión y fusión ilimitada entre los pueblos. Por lo visto, sólo un obstáculo material les pone un freno. Las fronteras de ayer y de anteayer no nos parecen hoy fundamentos de la nación francesa o española, sino al revés: estorbos que la idea nacional encontró en su proceso de unificación. No obstante lo cual, queremos atribuir un carácter definitivo y fundamental a las fronteras de hoy, a pesar de que los nuevos medios de tráfico y guerra han anulado su eficacia como estorbos.

¿Cuál ha sido entonces el papel de las fronteras en la formación de las nacionalidades, ya que no han sido el fundamento positivo de ésta? La cosa es clara y de suma importancia para entender la auténtica inspiración del Estado nacional frente al Estado-ciudad. Las fronteras han servido para consolidar en cada momento la unificación política ya lograda. No han sido, pues, *principio* de la nación, sino al revés: al *principio* fueron estorbo, y luego, una vez allanadas, fueron medio material para asegurar la unidad.

Pues bien; exactamente el mismo papel corresponde a la raza y la lengua. No es la comunidad nativa de una u otra la que *constituyó* la nación, sino al contrario: el Estado nacional se encontró siempre, en su afán de unificación, frente a las muchas razas y las muchas

lenguas, como con otros tantos estorbos. Dominados éstos enérgicamente, produjo una relativa unificación de sangres e idiomas, que sirvió para consolidar la unidad.

No hay, pues, otro remedio que deshacer la tergiversación tradicional padecida por la idea de Estado nacional y habituarse a considerar como estorbos primarios para la nacionalidad precisamente las tres cosas en que se creía consistir. Claro es que al deshacer una tergiversación, seré yo quien parezca cometerla ahora.

Es preciso resolverse a buscar el secreto del Estado nacional en su peculiar inspiración como tal Estado, en su política misma y no en principios forasteros de carácter biológico o geográfico.

¿Por qué, en definitiva, se creyó necesario recurrir a raza, lengua y territorio nativos para comprender el hecho maravilloso de las modernas naciones? Pura y simplemente porque en éstas hallamos una intimidad y solidaridad radical de los individuos con el Poder público desconocidas en el Estado antiguo. En Atenas y en Roma, sólo unos cuantos hombres eran el Estado; los demás —esclavos, aliados, provinciales, colonos— eran sólo súbditos. En Inglaterra, en Francia, en España, nadie ha sido nunca sólo súbdito del Estado, sino que ha sido siempre participante de él, uno con él. La forma, sobre todo jurídica, de esta unión con y en el Estado ha sido muy distinta según los tiempos. Ha habido grandes diferencias de rango y estatuto personal, clases relativamente privilegiadas y clases relativamente postergadas; pero si se interpreta la realidad efectiva de la situación política en cada época y se revive su espíritu, aparece evidente que todo individuo se sentía sujeto activo del Estado, partícipe y colaborador. Nación —en el sentido que este vocablo emite en Occidente desde hace más de un siglo— significa la «unión hipostática» del Poder público y la colectividad por él regida.

El Estado es siempre, cualquiera que sea su forma —primitiva, antigua medieval o moderna—, la invitación que un grupo de hombres hace a otros grupos humanos para ejecutar juntos una empresa. Esta empresa, cualesquiera sean sus trámites intermediarios, consiste a la postre en organizar un cierto tipo de vida común. Estado y proyecto de vida, programa de quehacer o conducta humanos, son términos inseparables. Las diferentes clases de Estado nacen de las maneras según las cuales el grupo empresario establezca la colaboración con los *otros*. Así, el Estado antiguo no acierta nunca a fundirse con los *otros*. Roma manda y educa a los italiotas y a las provincias, pero no los eleva a unión consigo. En la misma urbe no logró la fusión política de los ciudadanos. No se olvide que, durante la

República, Roma fue en rigor dos Romas: el Senado y el pueblo. La unificación estatal no pasó nunca de mera articulación entre los grupos, que permanecieron externos y extraños los unos a los otros. Por eso el Imperio amenazado no pudo contar con el patriotismo de los *otros* y hubo de defenderse exclusivamente con sus medios burocráticos de administración y de guerra.

Esta incapacidad de todo grupo griego y romano para fundirse con otros proviene de causas profundas que no conviene perescrutar ahora y que en definitiva se resumen en una: el hombre antiguo interpretó la colaboración en que, quiérase o no, el Estado consiste de una manera simple, elemental y tosca, a saber: como dualidad de dominantes y dominados (1). A Roma tocaba mandar y no obedecer; a los demás, obedecer y no mandar. De esta suerte, el Estado se materializa en el *pomoerium*, en el cuerpo humano que unos muros delimitan físicamente.

Pero los pueblos nuevos traen una interpretación del Estado menos material. Si es él un proyecto de empresa común, su realidad es puramente dinámica; un *hacer*, la comunidad en la actuación. Según esto, forma parte activa del Estado, es sujeto político, todo el que preste adhesión a la empresa —raza, sangre, adscripción geográfica, clase social, quedan en segundo término. No es la comunidad anterior, pretérita, tradicional o inmemorial— en suma: fatal o irreformable—, la que proporciona título para la convivencia política, sino la comunidad futura en el efectivo hacer. No lo que fuimos ayer, sino lo que vamos a hacer mañana juntos nos reúne en Estado. De aquí la facilidad con que la unidad política brinca en Occidente sobre todos los límites que aprisionaron al Estado antiguo. Y es que el europeo, relativamente al *homo antiquus*, se comporta como un hombre abierto al futuro, que vive conscientemente instalado en él y desde él decide su conducta presente.

Tendencia política tal avanzará inexorablemente hacia unificaciones cada vez más amplias, sin que haya nada que en principio la detenga. La capacidad de fusión es ilimitada. No sólo de un pueblo con otro, sino lo que es más característico aún del Estado nacional:

---

(1) Confirma esto lo que a primera vista parece controvertirlo: la concesión de la ciudadanía a todos los habitantes del Imperio. Pues resulta que esta concesión fue hecha precisamente a medida que iba perdiendo su carácter de estatuto político, para convertirse o en simple carga y servicio del Estado, o en mero título de derecho civil. De una civilización en que la esclavitud tenía valor de principio no se podía esperar otra cosa. Para nuestras «naciones», en cambio, fue la esclavitud sólo un hecho residual.

la fusión de todas las clases sociales dentro de cada cuerpo político. Conforme crece la nación, territorial y étnicamente, va haciéndose más una la colaboración interior. El Estado nacional es en su raíz misma democrático, en un sentido más decisivo que todas las diferencias en las formas de gobierno.

Es curioso notar que al definir la nación fundándola en una comunidad de pretérito, se acaba siempre por aceptar como la mejor la fórmula de Renan, simplemente porque en ella se añade a la sangre, el idioma y las tradiciones comunes un atributo nuevo, y se dice que es un «plebiscito cotidiano». Pero ¿se entiende bien lo que esta expresión significa? ¿No podemos darle ahora un contenido de signo opuesto al que Renan le insuflaba y que es, sin embargo, mucho más verdadero?

VIII

«Tener glorias comunes en el pasado, una voluntad común en el presente; haber hecho juntos grandes cosas, querer hacer otras más; he aquí las condiciones esenciales para ser un pueblo... En el pasado, una herencia de glorias y remordimientos; en el porvenir, un mismo programa que realizar... La existencia de una nación es un plebiscito cotidiano.»

Tal es la conocidísima sentencia de Renan. ¿Cómo se explica su excepcional fortuna? Sin duda, por la gracia de la coletilla. Esa idea de que la nación consiste en un plebiscito cotidiano opera sobre nosotros como una liberación. Sangre, lengua y pasado comunes son principios estáticos, fatales, rígidos, inertes; son prisiones. Si la nación consiste en eso y en nada más, la nación sería una cosa situada a nuestra espalda, con lo cual no tendríamos nada que hacer. La nación sería algo que se es, pero no algo que se hace. Ni siquiera tendría sentido defenderla cuando alguien la ataca.

Quiérase o no, la vida humana es constante ocupación con algo futuro. Desde el instante actual nos ocupamos del que sobreviene. Por eso vivir es siempre, siempre, sin pausa ni descanso, hacer. ¿Por qué no se ha reparado en que *hacer*, todo *hacer*, significa realizar un futuro? Inclusive cuando nos entregamos a recordar. *Hacemos* memoria en este segundo para lograr algo en el inmediato, aunque no sea más que el placer de revivir el pasado. Este modesto placer solitario se nos presentó hace un momento como un futuro deseable; por

eso lo *hacemos*. Conste, pues: nada tiene sentido para el hombre sino en función del porvenir (1).

Si la nación consistiese no más que en pasado y presente, nadie se ocuparía de defenderla contra un ataque. Los que afirman lo contrario son hipócritas o mentecatos. Mas acaece que el pasado nacional proyecta alicientes —reales o imaginarios— en el futuro. Nos parece deseable un porvenir, en el cual nuestra nación continúe existiendo. Por eso nos movilizamos en su defensa; no por la sangre, ni el idioma, ni el común pasado. Al defender la nación defendemos nuestro mañana, no nuestro ayer.

Esto es lo que reverbera en la frase de Renan: la nación como excelente programa para mañana. El plebiscito decide un futuro. Que en este caso el futuro consista en una perduración del pasado no modifica lo más mínimo la cuestión; únicamente revela que también la definición de Renan es arcaizante.

Por tanto, el Estado nacional representaría un principio estatal más próximo a la pura idea de Estado que la antigua *polis* o que la «tribu» de los árabes, circunscrita por la sangre. De hecho, la idea nacional conserva no poco lastre de adscripción al pasado, al territorio, a la raza; mas por lo mismo es sorprendente notar cómo en ella triunfa siempre el puro principio de unificación humana en torno a un incitante programa de vida. Es más: yo diría que ese lastre de pretérito y esa relativa limitación dentro de principios materiales no

---

(1) Según esto, el ser humano tiene irremediablemente una constitución futurista; es decir, vive ante todo en el futuro y del futuro. No obstante, he contrapuesto el hombre antiguo al europeo, diciendo que aquél es relativamente cerrado al futuro, y éste relativamente abierto. Hay, pues, aparente contradicción entre una y otra tesis. Surge esa apariencia cuando se olvida que el hombre es un ente de dos pisos: por un lado es lo que es; por otro tiene ideas sobre sí mismo que coinciden más o menos con su auténtica realidad. Evidentemente, nuestras ideas, preferencias, deseos, no pueden anular nuestro verdadero ser, pero sí complicarlo y modularlo. El antiguo y el europeo están igualmente preocupados del porvenir; pero aquél somete el futuro al régimen del pasado, en tanto que nosotros dejamos mayor autonomía al porvenir, a lo nuevo como tal. Este antagonismo, no en el ser, sino en el preferir, justifica que califiquemos al europeo de futurista y al antiguo de arcaizante. Es revelador que apenas el europeo despierta y toma posesión de sí, empieza a llamar a su vida «época moderna». Como es sabido, «moderno» quiere decir lo nuevo, lo que niega el uso antiguo. Ya a fines del siglo XIV se empieza a subrayar la *modernidad*, precisamente en las cuestiones que más agudamente interesaban al tiempo, y se habla, por ejemplo, de *devotio moderna*, una especie de vanguardismo en la «mística teología».

han sido ni son por completo espontáneos en las almas de Occidente, sino que proceden de la interpretación erudita dada por el romanticismo a la idea de nación. De haber existido en la Edad Media ese concepto diecinuevesco de nacionalidad, Inglaterra, Francia, España, Alemania habrían quedado nonatas (1). Porque esa interpretación confunde lo que impulsa y constituye a una nación con lo que meramente la consolida y conserva. No es el patriotismo —dígase de una vez— quien ha hecho las naciones. Creer lo contrario es la gedeonada a que ya he aludido y que el propio Renan admite en su famosa definición. Si para que exista una nación es preciso que un grupo de hombres cuente con un pasado común, yo me pregunto cómo llamaremos a ese mismo grupo de hombres mientras vivía en presente eso que visto desde hoy es un pasado. Por lo visto, era forzoso que esa existencia común feneciese, pasase, para que pudiesen decir: somos una nación. ¿No se advierte aquí el vicio gremial del filólogo, del archivero, su óptica profesional que le impide ver la realidad cuando no es pretérita? El filólogo es quien necesita para ser filólogo que, ante todo, exista un pasado; pero la nación, antes de poseer un pasado común, tuvo que crear esta comunidad, y antes de crearla tuvo que soñarla, que quererla, que proyectarla. Y basta que tenga el proyecto de sí misma para que la nación exista, aunque no se logre, aunque fracase la ejecución, como ha pasado tantas veces. Hablaríamos en tal caso de una nación malograda (por ejemplo, Borgoña).

Con los pueblos de Centro y Sudamérica tiene España un pasado común, raza común, lenguaje común y, sin embargo, no forma con ellos una nación. ¿Por qué? Falta sólo una cosa que, por lo visto, es la esencial: el futuro común. España no supo inventar un programa de porvenir colectivo que atrajese a esos grupos, zoológicamente afines. El plebiscito futurista fue adverso a España, y nada valieron entonces los archivos, las memorias, los antepasados, la «patria». Cuando hay aquello, todo esto sirve como fuerzas de consolidación; pero nada más (2).

Veo, pues, en el Estado nacional una estructura histórica de carácter plebiscitario. Todo lo que además de eso parezca ser, tiene un valor transitorio y cambiante; representa el contenido o la forma, o

---

(1) El principio de las nacionalidades es, cronológicamente, uno de los primeros síntomas del romanticismo —fines del siglo XVIII.

(2) Ahora vamos a asistir a un ejemplo gigantesco y claro, como de laboratorio; vamos a ver si Inglaterra acierta a mantener en unidad soberana de convivencia las distintas porciones de su Imperio, proponiéndoles un programa atractivo.

la consolidación que en cada momento requiere el plebiscito. Renan encontró la mágica palabra que revienta de luz. Ella nos permite vislumbrar catódicamente el entresijo esencial de una nación, que se compone de estos dos ingredientes: primero, un proyecto de convivencia total en una empresa común; segundo, la adhesión de los hombres a ese proyecto incitativo. Esta adhesión de todos engendra la interna solidez que distingue al Estado nacional de todos los antiguos, en los cuales la unión se produce y mantiene por presión externa del Estado sobre los grupos dispares, en tanto que aquí nace el vigor estatal de la cohesión espontánea y profunda entre los «súbditos». En realidad, los súbditos son ya el Estado, y no lo pueden sentir —esto es lo nuevo, lo maravilloso de la nacionalidad— como algo extraño a ellos.

Y, sin embargo, Renan anula o poco menos su acierto, dando al plebiscito un contenido retrospectivo, que se refiere a una nación ya hecha, cuya perpetuación decide. Yo preferiría cambiarle el signo y hacerle valer para la nación *in statu nascendi*. Esta es la óptica decisiva. Porque, en verdad, una nación no está nunca hecha. En esto se diferencia de otros tipos de Estado. La nación está siempre o haciéndose o deshaciéndose. *Tertium non datur*. O está ganando adhesiones o las está perdiendo, según que su Estado represente o no a la fecha una empresa vivaz.

Por eso lo más instructivo fuera reconstruir la serie de empresas unitivas que sucesivamente han inflamado a los grupos humanos de Occidente. Entonces se vería cómo de ellas han vivido los europeos, no sólo en público, sino hasta en su existencia más privada; cómo se han «entrenado» o se han desmoralizado, según que hubiese o no empresa a la vista.

Otra cosa mostraría claramente ese estudio. Las empresas estatales de los antiguos, por lo mismo que no implicaban la adhesión fundente de los grupos humanos sobre que se intentaban, por lo mismo que el Estado, propiamente tal, quedaba siempre inscrito en una limitación fatal —tribu o urbe—, eran prácticamente ilimitadas. Un pueblo —el persa, el macedón o el romano— podía someter a unidad de soberanía cualesquiera proporciones del planeta. Como la unidad no era auténtica, interna ni definitiva, no estaba sujeta a otras condiciones que a la eficacia bélica y administrativa del conquistador. Mas en Occidente la unificación nacional ha tenido que seguir una serie inexorable de etapas. Debiera extrañarnos más el hecho de que en Europa no haya sido posible ningún imperio del tamaño que alcanzaron el persa, el de Alejandro o el de Augusto.

El proceso creador de naciones ha llevado siempre en Europa este ritmo: *Primer momento.* El peculiar instinto occidental, que hace sentir el Estado como fusión de varios pueblos en una unidad de convivencia política y moral, comienza a actuar sobre los grupos más próximos geográfica, étnica y lingüísticamente. No porque esta proximidad funde la nación, sino porque la diversidad entre próximos es más fácil de dominar. *Segundo momento.* Período de consolidación, en que se siente a los *otros* pueblos más allá del nuevo Estado como extraños y más o menos enemigos. Es el período en que el proceso nacional toma un aspecto de exclusivismo, de cerrarse hacia adentro del Estado; en suma, lo que hoy llamamos *nacionalismo.* Pero el hecho es que mientras se siente *políticamente* a los *otros* como extraños y contrincantes, se convive económica, intelectual y moralmente con ellos. Las guerras nacionalistas sirven para nivelar las diferencias de técnica y de espíritu. Los enemigos habituales se van haciendo históricamente homogéneos (1). Poco a poco se va destacando en el horizonte la conciencia de que esos pueblos enemigos pertenecen al mismo círculo humano que el Estado nuestro. No obstante, se les sigue considerando como extraños y hostiles. *Tercer momento.* El Estado goza de plena consolidación. Entonces surge la nueva empresa: unirse a los pueblos que hasta ayer eran sus enemigos. Crece la convicción de que son afines con el nuestro en moral e intereses, y que juntos formamos un círculo nacional frente a otros grupos más distantes y aun más extranjeros. He aquí madura la nueva idea nacional.

Un ejemplo esclarecerá lo que intento decir: Suele afirmarse que en el tiempo del Cid era ya España —*Spania*— una idea nacional y para superfetar la tesis se añade que siglos antes ya San Isidoro hablaba de la «madre España». A mi juicio, esto es un error craso de perspectiva histórica. En tiempos del Cid se estaba empezando a urdir el Estado León-Castilla, y esta unidad leonesacastellana era la idea nacional del tiempo, la idea políticamente eficaz. *Spania*, en cambio, era una idea principalmente erudita; en todo caso, una de tantas ideas fecundas que dejó sembradas en Occidente el Imperio romano. Los «españoles» se habían acostumbrado a ser reunidos por Roma en una unidad administrativa, en una *diócesis* del Bajo Imperio. Pero esta noción geográfico-administrativa era pura recepción, no íntima inspiración, y en modo alguno aspiración.

(1) Si bien esa homogeneidad respeta y no anula la pluralidad de condiciones originarias.

Por mucha realidad que se quiera dar a esa idea en el siglo XI, se reconocerá que no llega siquiera al vigor y precisión que tiene ya para los griegos del IV la idea de la Hélade. Y, sin embargo, la Hélade no fue nunca verdadera idea nacional. La efectiva correspondencia histórica sería más bien ésta: Hélade fue para los griegos del siglo IV, y *Spania* para los «españoles» del XI y aun del XIV, lo que Europa fue para los «europeos» en el siglo XIX.

Muestra esto cómo las empresas de unidad nacional van llegando a su hora del modo que los sones en una melodía. La mera afinidad de ayer tendrá que esperar hasta mañana para entrar en erupción de inspiraciones nacionales. Pero, en cambio, es casi seguro que le llegará su hora.

Ahora llega para los *europeos* la sazón en que Europa puede convertirse en idea nacional. Y es mucho menos utópico creerlo hoy así que lo hubiera sido vaticinar en el siglo XI la unidad de España y de Francia. El Estado nacional de Occidente, cuanto más fiel permanezca a su auténtica sustancia, más derecho va a depurarse en un gigantesco Estado continental.

IX

Apenas las naciones de Occidente perhinchen su actual perfil surge en torno de ellas y bajo ellas, como un fondo, Europa. Es ésta la unidad de paisaje en que van a moverse desde el Renacimiento, y ese paisaje europeo son ellas mismas, que sin advertirlo empiezan ya a abstraer de su belicosa pluralidad. Francia, Inglaterra, España, Italia, Alemania, pelean entre sí, forman ligas contrapuestas, las deshacen, las recomponen. Pero todo ello, guerra como paz, es convivir de igual a igual, lo que ni en paz ni en guerra pudo hacer nunca Roma con el celtíbero, el galo, el británico y el germano. La historia destacó en primer término las querellas y, en general, la política, que es el terreno más tardío para la espiga de la unidad; pero mientras se batallaba en una gleba, en cien se comerciaba con el enemigo, se cambiaban ideas y formas de arte y artículos de la fe. Diríase que aquel fragor de batallas ha sido sólo un telón tras el cual tanto más tenazmente trabajaba la pacífica polipera de la paz, entretejiendo la vida de las naciones hostiles. En cada nueva generación, la homogeneidad de las almas se acrecentaba. Si se quiere mayor exactitud y más cautela, dígase de este modo: las almas fran-

cesas e inglesas y españolas eran, son y serán todo lo diferentes que se quiera; pero poseen un mismo plan o arquitectura psicológicos y, sobre todo, van adquiriendo un contenido común. Religión, ciencia, derechos, arte, valores sociales y eróticos, van siendo comunes. Ahora bien: ésas son las cosas espirituales *de* que se vive. La homogeneidad resulta, pues, mayor que si las almas fueran de idéntico gálibo.

Si hoy hiciésemos balance de nuestro contenido mental —opiniones, normas, deseos, presunciones—, notaríamos que la mayor parte de todo eso no viene al francés de su Francia, ni al español de su España, sino del fondo común europeo. Hoy, en efecto, pesa mucho más en cada uno de nosotros lo que tiene de europeo que su porción diferencial de francés, español, etc. Si se hiciera el experimento imaginario de reducirse a vivir puramente con lo que somos, como «nacionales», y en obra de mera fantasía se extirpase al hombre medio francés todo lo que usa, piensa, siente, por recepción de los otros países continentales, sentiría terror. Vería que no le era posible vivir de ello sólo; que las cuatro quintas partes de su haber íntimo son bienes mostrencos europeos.

No se columbra qué otra cosa de monta podamos *hacer* los que existimos en este lado del planeta si no es realizar la promesa que desde hace cuatro siglos significa el vocablo Europa. Sólo se opone a ello el prejuicio de las viejas «naciones», la idea de nación como pasado. Ahora se va a ver si los europeos son también hijos de la mujer de Loth y se obstinan en hacer historia con la cabeza vuelta hacia atrás. La alusión a Roma, y, en general, al hombre antiguo, nos ha servido de amonestación; es muy difícil que un cierto tipo de hombre abandone la idea de Estado que una vez se le metió en la cabeza. Por fortuna, la idea del Estado nacional que el europeo, dándose de ello cuenta o no, trajo al mundo, no es la idea erudita, filológica, que se le ha predicado.

Resumo ahora la tesis de este ensayo. Sufre hoy el mundo una grave desmoralización, que entre otros síntomas se manifiesta por una desaforada rebelión de las masas y tiene su origen en la desmoralización de Europa. Las causas de esta última son muchas. Una de las principales, el desplazamiento del poder que antes ejercía sobre el resto del mundo y sobre sí mismo nuestro continente. Europa no está segura de mandar, ni el resto del mundo de ser mandado. La soberanía histórica se halla en dispersión.

Ya no hay «plenitud de los tiempos», porque eso supone un porvenir claro, prefijado, inequívoco, como era el del siglo XIX.

Entonces se creía saber lo que iba a pasar mañana. Pero ahora se abre otra vez el horizonte hacia nuevas líneas incógnitas, *puesto que* no se sabe *quién* va a mandar, cómo se va a articular el poder sobre la tierra. *Quién*, es decir, qué pueblo o grupo de pueblos; por tanto, qué tipo étnico; por tanto, qué ideología, qué sistema de preferencias, de normas, de resortes vitales...

No se sabe hacia qué centro de gravitación van a ponderar en un próximo porvenir las cosas humanas, y por ello la vida del mundo se entrega a una escandalosa provisoriedad. Todo, todo lo que hoy se hace en lo público y en lo privado —hasta en lo íntimo—, sin más excepción que algunas partes de algunas ciencias, es provisional. Acertará quien no se fíe de cuanto hoy se pregona, se ostenta, se ensaya y se encomia. Todo eso va a irse con mayor celeridad que vino. Todo, desde la manía del deporte físico (la manía, no el deporte mismo) hasta la violencia en política; desde el «arte nuevo» hasta los baños de sol en las ridículas playas a la moda. Nada de eso tiene raíces, porque todo ello es pura invención, en el mal sentido de la palabra, que la hace equivaler a capricho liviano. No es creación desde el fondo sustancial de la vida; no es afán ni menester auténtico. En suma: todo eso es vitalmente falso. Se da el caso contradictorio de un estilo de vida que cultiva la sinceridad y a la vez es una falsificación. Sólo hay verdad en la existencia cuando sentimos sus actos como irrevocablemente necesarios. No hay hoy ningún político que sienta la inevitabilidad de su política, y la siente tanto menos cuanto más extremo es su gesto, más frívolo, menos exigido por el destino. No hay más vida con raíces propias, no hay más vida autóctona que la que se compone de escenas ineludibles. Lo demás, lo que está en nuestra mano tomar o dejar o sustituir, es precisamente falsificación de la vida.

La actual es fruto de un interregno, de un vacío entre dos organizaciones del mando histórico: la que fue, la que va a ser. Por eso es esencialmente provisional. Y ni los hombres saben bien a qué instituciones de verdad servir, ni las mujeres qué tipo de hombre prefieren de verdad.

Los europeos no saben vivir si no van lanzados en una gran empresa unitiva. Cuando ésta falta, se envilecen, se aflojan, se les descoyunta el alma. Un comienzo de esto se ofrece hoy a nuestros ojos. Los círculos que hasta ahora se han llamado naciones, llegaron hace un siglo o poco menos, a su máxima expansión. Ya no puede hacerse nada con ellos si no es trascenderlos. Ya no son sino pasado que se acumula en torno y bajo del europeo, aprisionándolo, las-

trándolo. Con más libertad vital que nunca sentimos todos que el aire es irrespirable dentro de cada pueblo, porque es un aire confinado. Cada nación que antes era la gran atmósfera abierta, oreada, se ha vuelto provincia e «interior». En la supernación europea que imaginamos, la pluralidad actual no puede ni debe desaparecer. Mientras el Estado antiguo aniquilaba lo diferencial de los pueblos o lo dejaba inactivo fuera, o a lo sumo lo conservaba momificado, la idea nacional, más puramente dinámica, exige la permanencia activa de ese plural que ha sido siempre la vida de Occidente.

Todo el mundo percibe la urgencia de un nuevo principio de vida. Mas —como siempre acontece en crisis parejas— algunos ensayan salvar el momento por una intensificación extremada y artificial, precisamente del principio caduco. Este es el sentido de la erupción «nacionalista» en los años que corren. Y siempre— repito— ha pasado así. La última llama, la más larga. El postrer suspiro, el más profundo. La víspera de desaparecer, las fronteras se hiperestesian— las fronteras militares y las económicas.

Pero todos estos nacionalismos son callejones sin salida. Inténtese proyectarlos hacia el mañana y se sentirá el tope. Por ahí no se sale a ningún lado. El nacionalismo es siempre un impulso de dirección opuesta al principio nacionalizador. Es exclusivista, mientras éste es inclusivista. En épocas de consolidación tiene, sin embargo, un valor positivo y es una alta norma. Pero en Europa todo está de sobra consolidado, y el nacionalismo no es más que una manía, el pretexto que se ofrece para eludir el deber de invención y de grandes empresas. La simplicidad de medios con que opera y la categoría de los hombres que exalta revelan sobradamente que es él lo contrario de una creación histórica.

Sólo la decisión de construir una gran nación con el grupo de los pueblos continentales volvería a entonar la pulsación de Europa. Volvería ésta a creer en sí misma, y automáticamente a exigirse mucho, a disciplinarse.

Pero la situación es mucho más peligrosa de lo que se suele apreciar. Van pasando los años y se corre el riesgo de que el europeo se habitúe a este tono menor de existencia que ahora lleva; se acostumbre a no mandar ni mandarse. En tal caso, se irían volatizando todas sus virtudes y capacidades superiores.

Pero a la unión de Europa se oponen, como siempre ha acontecido en el proceso de nacionalización, las clases conservadoras. Esto puede traer para ellas la catástrofe, pues, al peligro genérico de que Europa se desmoralice definitivamente y pierda toda su energía histó-

rica, agrégase otro muy concreto e inminente. Cuando el comunismo triunfó en Rusia creyeron muchos que todo el Occidente quedaría inundado por el torrente rojo. Yo no participé de semejante pronóstico. Al contrario: por aquellos años escribí que el comunismo ruso era una sustancia inasimilable para los europeos, casta que ha puesto todos sus esfuerzos y fervores de su historia a la carta Individualidad. El tiempo ha corrido, y hoy han vuelto a la tranquilidad los temerosos de otrora. Han vuelto a la tranquilidad cuando llega justamente la sazón para que la perdieran. Porque ahora sí que puede derramarse sobre Europa el comunismo arrollador y victorioso.

Mi presunción es la siguiente: ahora, como antes, el contenido del credo comunista a la rusa no interesa, no atrae, no dibuja un porvenir deseable a los europeos. Y no por las razones triviales que sus apóstoles, tozudos, sordos y sin veracidad, como todos los apóstoles, suelen verbificar. Los *bourgeois* de Occidente saben muy bien que, aun sin comunismo, el hombre que vive exclusivamente de sus rentas y que las transmite a sus hijos tiene los días contados. No es esto lo que inmuniza a Europa para la fe rusa, ni es mucho menos temor. Hoy nos parecen bastante ridículos los arbitrarios supuestos en que hace veinte años fundaba Sorel su táctica de la violencia. El burgués no es cobarde, como él creía, y a la fecha está más dispuesto a la violencia que los obreros. Nadie ignora que si triunfó en Rusia el bolchevismo, fue porque en Rusia no había burgueses (1). El fascismo, que es un movimiento *petit bourgeois*, se ha revelado como más violento que todo el obrerismo junto. No es, pues, nada de eso lo que impide al europeo embalarse comunísticamente, sino una razón mucho más sencilla y previa. Esta: que el europeo no ve en la organización comunista un aumento de felicidad humana.

Y, sin embargo —repito—, me parece sobremanera posible que en los años próximos se entusiasme Europa con el bolchevismo. No por él mismo, sino a pesar de él.

Imagínese que el «plan de cinco años» seguido hercúleamente por el Gobierno soviético lograse sus previsiones y la enorme economía rusa quedase no sólo restaurada, sino exuberante. Cualquiera que sea el contenido del bolchevismo, representa un ensayo gigante de empresa humana. En él los hombres han abrazado resueltamente un destino de reforma y viven tensos bajo la alta disciplina que fe

(1) Bastaría esto para convencerse de una vez para siempre de que el socialismo de Marx y el bolchevismo son dos fenómenos históricos que apenas si tienen alguna dimensión común.

tal les inyecta. Si la materia cósmica, indócil a los entusiasmos del hombre, no hace fracasar gravemente el intento, tan sólo con que le deje vía un poco franca, su espléndido carácter de magnífica empresa irradiará sobre el horizonte continental como una ardiente y nueva constelación. Si Europa, entretanto, persiste en el innoble régimen vegetativo de estos años, flojos los nervios por falta de disciplina, sin proyecto de nueva vida, ¿cómo podría evitar el efecto contaminador de aquella empresa tan prócer? Es no conocer al europeo esperar que pueda oír sin encenderse esa llamada a nuevo *hacer* cuando él no tiene otra bandera de pareja altanería que desplegar enfrente. Con tal de servir a algo que dé un sentido a la vida y huir del propio vacío existencial, no es difícil que el europeo se trague sus objeciones al comunismo, y ya que no por su sustancia, se sienta arrastrado por su gesto moral.

Yo veo en la construcción de Europa, como gran Estado nacional, la única empresa que pudiera contraponerse a la victoria del «plan de cinco años».

Los técnicos de la economía política aseguran que esa victoria tiene muy escasas probabilidades de su parte. Pero fuera demasiado vil que el anticomunismo lo esperase todo de las dificultades materiales encontradas por su adversario. El fracaso de éste equivaldría así a la derrota universal; de todos y de todo, del hombre actual. El comunismo es una «moral» extravagante —algo así como una moral. ¿No parece más decente y fecundo oponer a esa moral eslava una nueva moral de Occidente, la incitación de un nuevo programa de vida?

XV

SE DESEMBOCA EN LA VERDADERA CUESTIÓN

Esta es la cuestión: Europa se ha quedado sin moral. No es que el hombre-masa menosprecie una anticuada en beneficio de otra emergente, sino que el centro de su régimen vital consiste precisamente en la aspiración a vivir sin supeditarse a moral ninguna. No creáis una palabra cuando oigáis a los jóvenes hablar de la «nueva moral». Niego rotundamente que exista hoy en ningún rincón del continente grupo alguno informado por un nuevo *ethos* que tenga visos de una moral. Cuando se habla de la «nueva» no se hace sino cometer una inmoralidad más y buscar el medio más cómodo para meter contrabando.

Por esta razón fuera una ingenuidad echar en cara al hombre de hoy su falta de moral. La imputación le traería sin cuidado o, más bien le halagaría. El inmoralismo ha llegado a ser de una baratura extrema, y cualquiera alardea de ejercitarlo.

Si dejamos a un lado —como se ha hecho en este ensayo— todos los grupos que significan supervivencias del pasado —los cristianos, los «idealistas», los viejos liberales, etc.—, no se hallará entre todos los que representan la época actual uno solo cuya actitud ante la vida no se reduzca a creer que tiene todos los derechos y ninguna obligación. Es indiferente que se enmascare de reaccionario o de revolucionario: por activa o por pasiva, al cabo de unas u otras vueltas, su estado de ánimo consistirá, decisívamente, en ignorar toda obligación y sentirse, sin que él mismo sospeche por qué, sujeto de ilimitados derechos.

Cualquiera sustancia que caiga sobre un alma así, dará un mismo resultado y se convertirá en pretexto para no supeditarse a nada

concreto. Si se presenta como reaccionario o antiliberal, será para poder afirmar que la salvación de la patria, del Estado, da derecho a allanar todas las otras normas y a machacar al prójimo, sobre todo si el prójimo posee una personalidad valiosa. Pero lo mismo acontece si le da por ser revolucionario: su aparente entusiasmo por el obrero manual, el miserable y la justicia social, le sirve de disfraz para poder desentenderse de toda obligación —como la cortesía, la veracidad y, sobre todo, sobre todo, el respeto o estimación de los individuos superiores. Yo sé de no pocos que han ingresado en uno u otro partido obrerista no más que para conquistar dentro de sí mismos el derecho a despreciar la inteligencia y ahorrarse las zalemas ante ella. En cuanto a las otras dictaduras, bien hemos visto cómo halagan al hombre-masa, pateando cuanto parecía eminencia.

Esta esquividad para toda obligación explica, en parte, el fenómeno, entre ridículo y escandaloso, de que se haya hecho en nuestros días una plataforma de la «juventud» como tal. Quizá no ofrezca nuestro tiempo rasgo más grotesco. Las gentes, cómicamente, se declaran «jóvenes» porque han oído que el joven tiene más derechos que obligaciones, ya que puede demorar el cumplimiento de éstas hasta las calendas griegas de la madurez. Siempre el joven, como tal, se ha considerado eximido de *hacer o haber hecho* ya hazañas. Siempre ha vivido de crédito. Esto se halla en la naturaleza de lo humano. Era como un falso derecho, entre irónico y tierno, que los no jóvenes concedían a los mozos. Pero es estupefaciente que ahora lo tomen éstos como un derecho efectivo, precisamente para atribuirse todos los demás que pertenecen sólo a quien haya hecho ya algo.

Aunque parezca mentira, ha llegado a hacerse de la juventud un *chantage*. En realidad, vivimos un tiempo de *chantage* universal que toma dos formas de mohín complementario: hay el *chantage* de la violencia y el *chantage* del humorismo. Con uno o con otro se aspira siempre a lo mismo: que el inferior, que el hombre vulgar pueda sentirse eximido de toda supeditación.

Por eso, no cabe ennoblecer la crisis presente mostrándola como el conflicto entre dos morales o civilizaciones, la una caduca y la otra en albor. El hombre-masa carece simplemente de moral, que es siempre, por esencia, sentimiento de sumisión a algo, conciencia de servicio y obligación. Pero acaso es un error decir «simplemente». Porque no se trata sólo de que este tipo de criatura se desentienda de la moral. No; no le hagamos tan fácil la faena. De la moral no es posible desentenderse sin más ni más. Lo que con un vocablo falto

hasta de gramática se llama *amoralidad*, es una cosa que no existe. Si usted no quiere supeditarse a ninguna norma, tiene usted, *velis nolis*, que supeditarse a la norma de negar toda moral, y esto no es amoral, sino inmoral. Es una moral negativa que conserva de la otra la forma en hueco.

¿Cómo se ha podido creer en la amoralidad de la vida? Sin duda, porque toda la cultura y la civilización moderna llevan a ese convencimiento. Ahora recoge Europa las penosas consecuencias de su conducta espiritual. Se ha embalado sin reservas por la pendiente de una cultura magnífica, pero sin raíces.

En este ensayo se ha querido dibujar un cierto tipo de europeo, analizando sobre todo su comportamiento frente a la civilización misma en que ha nacido. Había de hacerse así porque ese personaje no representa otra civilización que luche con la antigua, sino una mera negación, negación que oculta un efectivo parasitismo. El hombre-masa está aún viviendo precisamente de lo que niega y otros construyeron o acumularon. Por eso no convenía mezclar su psicograma con la gran cuestión: ¿qué insuficiencias radicales padece la cultura europea moderna? Porque es evidente que, en última instancia, de ellas proviene esta forma humana ahora dominante.

Mas esa gran cuestión tiene que permanecer fuera de estas páginas, porque es excesiva. Obligaría a desarrollar con plenitud la doctrina sobre la vida humana que, como un contrapunto, queda entrelazada, insinuada, musitada en ellas. Tal vez pronto pueda ser gritada.

EPÍLOGO PARA INGLESES

EPÍLOGO PARA INGLESES

PRONTO se cumple el año que en un paisaje holandés, a donde el destino me había centrifugado, escribí el *Prólogo para franceses* antepuesto a la primera edición popular de este libro. En aquella fecha comenzaba para Inglaterra una de las etapas más problemáticas de su historia y había muy pocas personas en Europa que confiasen en sus virtudes latentes. Durante los últimos tiempos han fallado tantas cosas que, por inercia mental, se tiende a dudar de todo, hasta de Inglaterra. Se decía que era un pueblo en decadencia, y todos los insolentes —que son la figura ostentada en el primer acto por los que en el último nos aparecen como meros inconscientes— se atrevían a mojarle la oreja. No obstante —y aun arrostrando ciertos riesgos de que no quiero hablar ahora—, yo señalaba con robusta fe la misión europea del pueblo inglés, la que ha tenido durante dos siglos y que en forma superlativa estaba llamado a ejercer hoy. Lo que imaginaba entonces es que tan rápidamente viniesen los hechos a confirmar mi pronóstico y a incorporar mi esperanza. Mucho menos que se complaciesen con tal precisión en ajustarse al papel determinadísimo que, usando un símil humorístico, atribuía yo a Inglaterra frente al Continente. La maniobra de saneamiento histórico que intenta Inglaterra, por lo pronto, en su interior, es portentosa. En medio de la más atroz tormenta, el navío inglés cambia todas sus velas, vira dos cuadrantes, se ciñe al viento y el guiño de su timón modifica el destino del mundo. Todo ello sin una gesticulación y más allá de todas las frases, incluso de las que acabo de proferir. Es evidente que hay muchas maneras de hacer historia, casi tantas como de deshacerla.

Desde hace centurias acontece periódicamente que los continentales se despiertan una mañana, y rascándose la cabeza exclaman: «¡Esta Inglaterra!...» Es una expresión que significa sorpresa, azoramiento y la conciencia de tener delante algo admirable, pero incomprensible. El pueblo inglés es, en efecto, el hecho más extraño que hay en el planeta. No me refiero al inglés individual, sino al cuerpo social, a la colectividad de los ingleses. Lo extraño, lo maravilloso no pertenece, pues, al orden psicológico, sino al orden sociológico. Y como la sociología es una de las disciplinas sobre que las gentes tienen en todas partes menos ideas claras, no sería posible, sin muchas preparaciones, decir por qué es extraña y por qué es maravillosa Inglaterra. Todavía menos intentar la explicación de cómo ha llegado a ser esa extraña cosa que es. Mientras se crea que un pueblo posee un «carácter» previo y que su historia es una emanación de este carácter, no habrá manera ni siquiera de iniciar la conversación. El «carácter nacional», como todo lo humano, no es un don innato sino una fabricación. El carácter nacional se va haciendo y deshaciendo y rehaciendo en la historia. Pese esta vez a la etimología, la nación no hace, sino que se hace. Es una empresa que sale bien o mal, que se inicia tras un período de ensayos, que se desarrolla, que se corrige, que «pierde el hilo» una o varias veces, y tiene que volver a empezar o al menos reanudar. Lo interesante sería precisar cuáles son los atributos sorprendentes, por lo insólitos, de la vida inglesa en los últimos cien años. Luego vendría el intento de mostrar cómo ha adquirido Inglaterra esas cualidades sociológicas. Insisto en emplear esta palabra, a pesar de lo pedante que es, porque tras ella está lo verdaderamente esencial y fértil. Es preciso extirpar de la historia el psicologismo, que ha sido ya espantado de otros conocimientos. Lo excepcional de Inglaterra no yace en el tipo de individuo humano que ha sabido crear. Es sobremanera discutible que el inglés individual valga más que otras formas de individualidad aparecidas en Oriente y Occidente. Pero aun aquel que estime el modo de ser de los hombres ingleses por encima de todos los demás, reduce el asunto a una cuestión de más o de menos. Yo sostengo, en cambio, que lo excepcional, que la originalidad extrema del pueblo inglés radica en su manera de tomar el lado social o colectivo de la vida humana, en el modo como sabe ser una sociedad. En esto sí que se contrapone a todos los demás pueblos y no es cuestión de más o de menos. Tal vez, en el tiempo próximo, se me ofrezca ocasión para hacer ver todo lo que quiero decir con esto.

Respeto tal hacia Inglaterra no nos exime de la irritación ante

sus defectos. No hay pueblo que, mirado desde otro, no resulte insoportable. Y por este lado acaso son los ingleses, en grado especial, exasperantes. Y es que las virtudes de un pueblo, como las de un hombre, van montadas y, en cierta manera, consolidadas sobre sus defectos y limitaciones. Cuando llegamos a ese pueblo, lo primero que vemos son sus fronteras, que, en lo moral como en lo físico, son sus límites. La nerviosidad de los últimos meses ha hecho que casi todas las naciones hayan vivido encaramadas en sus fronteras; es decir, dando un espectáculo exagerado de sus más congénitos defectos. Si a esto se añade que uno de los principales temas de disputa ha sido España, se comprenderá hasta qué punto he sufrido de cuanto en Inglaterra, en Francia, en Norteamérica, representa manquedad, torpeza, vicio y falla. Lo que más me ha sorprendido es la decidida voluntad de no enterarse bien de las cosas que hay en la opinión pública de esos países; y lo que más he echado de menos, con respecto a España, ha sido algún gesto de gracia generosa, que es, a mi juicio, lo más estimable que hay en el mundo. En el anglosajón —no en sus Gobiernos, pero sí en los países—se ha dejado correr la intriga, la frivolidad, la cerrazón de mollera, el prejuicio arcaico y la hipocresía nueva, sin ponerles coto. Se han escuchado en serio las mayores estupideces con tal que fuesen indígenas, y, en cambio, ha habido la radical decisión de no querer oír ninguna voz española capaz de aclarar las cosas, o de oírla sólo después de deformarla.

Esto me llevó, aun convencido de que forzaba un poco la coyuntura, a aprovechar el primer pretexto para hablar sobre España y —ya que la suspicacia del público inglés no toleraba otra cosa— hablar sin parecer que de ella hablaba, en las páginas tituladas «En cuanto al pacifismo...», agregadas a continuación. Si es benévolo, el lector no olvidará el destinatario. Dirigidas a ingleses, representan un esfuerzo de acomodación a sus usos. Se ha renunciado en ellas a toda «brillantez» y van escritas en estilo bastante pickwickiano, compuesto de cautelas y eufemismos.

Téngase presente que Inglaterra no es un pueblo de escritores, sino de comerciantes, de ingenieros y de hombres piadosos. Por eso supo forjarse una lengua y una elocución en que se trata principalmente de no decir lo que se dice, de insinuarlo más bien y como eludirlo. El inglés no ha venido al mundo para *decirse*, sino, al contrario, para silenciarse. Con faces impasibles, puestos detrás de sus pipas, velan los ingleses alerta sobre sus propios secretos para que no se escape ninguno. Esto es una fuerza magnífica, e importa sobremanera a la especie humana que se conserven intactos ese tesoro y

esa energía de taciturnidad. Mas al mismo tiempo dificultan enormemente la inteligencia con otros pueblos, sobre todo con los nuestros. El hombre del Sur propende a ser gárrulo. Grecia, que nos educó, nos soltó las lenguas y nos hizo indiscretos *a nativitate*. El aticismo había triunfado sobre el laconismo, y para el ateniense vivir era hablar, decir, desgañitarse dando al viento en formas claras y eufónicas la más arcana intimidad. Por eso divinizaron el decir, el *logos*, al que atribuían mágica potencia, y la retórica acabó siendo para la civilización antigua lo que ha sido la física para nosotros en estos últimos siglos. Bajo esta disciplina, los pueblos románicos han forjado lenguas complicadas, pero deliciosas, de una sonoridad, una plasticidad y un garbo incomparables; lenguas hechas a fuerza de charlas sin fin —en ágora y plazuela, en estrado, taberna y tertulia. De aquí que nos sintamos azorados cuando acercándonos a estos espléndidos ingleses, les oímos emitir la serie de leves maullidos displicentes en que su idioma consiste.

El tema del ensayo que sigue es la incomprensión mutua en que han caído los pueblos de Occidente —es decir, pueblos que conviven desde su infancia. El hecho es estupefaciente. Porque Europa fue siempre como una casa de vecindad, donde las familias no viven nunca separadas, sino que mezclan a toda hora su doméstica existencia. Estos pueblos que ahora se ignoran tan gravemente han jugado juntos cuando eran niños en los corredores de la gran mansión común. ¿Cómo han podido llegar a malentenderse tan radicalmente? La génesis de tan fea situación es larga y compleja. Para enunciar sólo uno de los mil hilos que en aquel hecho se anudan, adviértase que el uso de convertirse unos pueblos en jueces de los otros, de despreciarse y denostarse *porque* son diferentes, en fin, de permitirse creer las naciones hoy poderosas que el estilo o el «carácter» de un pueblo menor es absurdo *porque* es bélica o económicamente débil, son fenómenos que, si no yerro, jamás se habían producido hasta los últimos cincuenta años. Al enciclopedista francés del siglo XVIII, no obstante su petulancia y su escasa ductilidad intelectual, a pesar de creerse en posesión de la verdad absoluta, no se le ocurría desdeñar a un pueblo «inculto» y depauperado como España. Cuando alguien lo hacía, el escándalo que provocaba era prueba de que el hombre normal de entonces no veía, como un *parvenu*, en las diferencias de poderío diferencia de rango humano. Al contrario: es el siglo de los viajes llenos de curiosidad amable y gozosa por la divergencia del prójimo. Este fue el sentido del cosmopolitismo que cuaja hacia su último tercio. El cosmopolitismo de Fergusson, Herder, Goethe es

lo contrario del actual «internacionalismo». Se nutre, no de la exclusión de las diferencias nacionales, sino, al revés, de entusiasmo hacia ellas. Busca la pluralidad de formas vitales con vistas no a su anulación, sino a su integración. Lema de él fueron estas palabras de Goethe: «Sólo todos los hombres viven lo humano.» El romanticismo que le sucedió no es sino su exaltación. El romántico se enamoraba de los otros pueblos precisamente porque eran otros y en el uso más exótico e incomprensible recelaba misterios de gran sabiduría. Y el caso es que —en principio— tenía razón. Es, por ejemplo, indudable que el inglés de hoy, hermetizado por la conciencia de su poder político, no es muy capaz de ver lo que hay de cultura refinada, sutilísima y de alta alcurnia en esa ocupación —que a él le parece la ejemplar desocupación — de «tomar el sol» a que el castizo español suele dedicarse concienzudamente. Él cree, acaso, que lo únicamente civilizado es ponerse unos bombachos y dar golpes a una bolita con una vara, operación que suele dignificarse llamándola «golf».

El asunto es, pues, de enorme arrastre, y las páginas que siguen no hacen sino tomarlo por el lado más urgente. Ese mutuo desconocimiento ha hecho posible que el pueblo inglés, tan parco en errores históricos graves, cometiera el gigantesco de su pacifismo. De todas las causas que han generado los presentes tártagos del mundo, la que, tal vez, puede concretarse más es el desarme de Inglaterra. Su genio político le ha permitido en estos meses corregir con un esfuerzo increíble de *self-control* lo más extremo del mal. Acaso ha contribuído a que adopte esta resolución la conciencia de la responsabilidad contraída.

Sobre todo esto se razona tranquilamente en las páginas inmediatas, sin excesiva presuntuosidad, pero con el entrañable deseo de colaborar en la reconstitución de Europa. Debo advertir al lector que todas las notas han sido agregadas ahora y sus alusiones cronológicas han de ser referidas al mes corriente.

París y abril 1938.

EN CUANTO AL PACIFISMO...

Desde hace veinte años, Inglaterra (1) —su Gobierno y su opinión pública— se ha embarcado en el pacifismo. Cometemos el error de designar con este único nombre actitudes muy diferentes, tan diferentes que en la práctica resultan con frecuencia antagónicas. Hay, en efecto, muchas formas de pacifismo. Lo único que entre ellas existe de común es una cosa muy vaga: la creencia en que la guerra es un mal y la aspiración a eliminarla como medio de trato entre los hombres. Pero los pacifistas comienzan a discrepar en cuanto dan el paso inmediato y se preguntan hasta qué punto es en absoluto posible la desaparición de las guerras. En fin: la divergencia se hace superlativa cuando se ponen a pensar en los medios que exige una instauración de la paz sobre este pugnacísimo globo terráqueo. Acaso fuera mucho más útil de lo que se sospecha un estudio completo sobre las diversas formas del pacifismo. De él emergería no poca claridad. Pero es evidente que no me corresponde ahora ni aquí hacer ese estudio en el cual quedaría definido con cierta precisión el peculiar pacifismo en que Inglaterra —su Gobierno y su opinión pública— se embarcó hace veinte años.

Mas, por otra parte, la realidad actual nos facilita desgraciadamente el asunto. Es un hecho demasiado notorio que ese pacifismo inglés ha fracasado. Lo cual significa que ese pacifismo fue un error. El fracaso ha sido tan grande, tan rotundo, que alguien tendría derecho a revisar radicalmente la cuestión y a preguntarse si no es un error todo pacifismo. Pero yo prefiero ahora adaptarme cuanto pueda al punto de vista inglés, y voy a suponer que su aspiración a la paz del mundo era una excelente aspiración. Mas ello subraya tanto

(1) Estas páginas se publicaron en el número de junio de 1937 en la revista *The Nineteenth Century*.

más cuanto ha habido de error en el resto, a saber, en la apreciación de las posibilidades de paz que el mundo actual ofrecía y en la determinación de la conducta que ha de seguir quien pretenda ser, de verdad, pacifista.

Al decir esto no sugiero nada que pueda llevar al desánimo. Todo lo contrario. ¿Por qué desanimarse? Tal vez las dos únicas cosas a que el hombre no tiene derecho son la petulancia y su opuesto, el desánimo. No hay nunca razón suficiente ni para lo uno ni para lo otro. Baste advertir el extraño misterio de la condición humana consistente en que una situación tan negativa y de derrota como es haber cometido un error, se convierte mágicamente en una nueva victoria para el hombre, sin más que haberlo reconocido. El reconocimiento de un error es por sí mismo una nueva verdad y como una luz que dentro de éste se enciende.

Contra lo que creen los plañideros, todo error es una finca que acrece nuestro haber. En vez de llorar sobre él conviene apresurarse a explotarlo. Para ello es preciso que nos resolvamos a estudiarlo a fondo, a descubrir sin piedad sus raíces y a construir enérgicamente la nueva concepción de las cosas que esto nos proporciona. Yo supongo que los ingleses se disponen ya, serenamente, pero decididamente, a rectificar el enorme error que durante veinte años ha sido su peculiar pacifismo y a sustituirlo por otro pacifismo más perspicaz y más eficiente.

Como casi siempre acontece, el defecto mayor del pacifismo inglés —y en general de los que se presentan como titulares del pacifismo— ha sido subestimar al enemigo. Esta subestima les inspiró un diagnóstico falso. El pacifista ve en la guerra un daño, un crimen o un vicio. Pero olvida que, antes que eso y por encima de eso, la guerra es un enorme esfuerzo que hacen los hombres para resolver ciertos conflictos. La guerra no es un instinto, sino un invento. Los animales la desconocen y es pura institución humana, como la ciencia o la administración. Ella llevó a uno de los mayores descubrimientos, base de toda civilización: al descubrimiento de la disciplina. Todas las demás formas de disciplina proceden de la primigenia, que fue la disciplina militar. El pacifismo está perdido y se convierte en nula beatería si no tiene presente que la guerra es una genial y formidable técnica de vida y para la vida.

Como toda forma histórica, tiene la guerra dos aspectos: el de la hora de su invención y el de la hora de su superación. En la hora de su invención significó un progreso incalculable. Hoy, cuando se aspira a superarla, vemos de ella sólo la sucia espalda, su horror,

su tosquedad, su insuficiencia. Del mismo modo, solemos, sin más reflexión, maldecir de la esclavitud, no advirtiendo el maravilloso adelanto que representó cuando fue inventada. Porque antes lo que se hacía era matar a todos los vencidos. Fue un genio bienhechor de la humanidad el primero que ideó, en vez de matar a los prisioneros, conservarles la vida y aprovechar su labor. Augusto Comte, que tenía un gran sentido humano, es decir, histórico, vio ya de este modo la institución de la esclavitud —liberándose de las tonterías que sobre ella dice Rousseau— y a nosotros nos corresponde generalizar su advertencia, aprendiendo a mirar todas las cosas humanas bajo esa doble perspectiva, a saber: el aspecto que tienen al llegar y el aspecto que tienen al irse. Los romanos, muy finamente, encargaron a dos divinidades de consagrar esos dos instantes —Adeona y Abeona, el dios del llegar y el dios del irse.

Por desconocer todo esto, que es elemental, el pacifismo se ha hecho su tarea demasiado fácil. Pensó que para eliminar la guerra bastaba con no hacerla o, a lo sumo, con trabajar en que no se hiciese. Como veía en ella sólo una excrecencia superflua y morbosa aparecida en el trato humano, creyó que bastaba con extirparla y que *no era necesario sustituirla*. Pero el enorme esfuerzo que es la guerra, sólo puede evitarse si se entiende por paz un esfuerzo todavía mayor, un sistema de esfuerzos complicadísimos y que, en parte, requieren la venturosa intervención del genio. Lo otro es un puro error. Lo otro es interpretar la paz como el simple hueco que la guerra dejaría si desapareciese; por tanto, ignorar que si la guerra es una cosa que se hace, también la paz es una cosa que hay que hacer, que hay que fabricar, poniendo a la faena todas las potencias humanas. La paz no «está ahí», sencillamente, presta sin más para que el hombre la goce. La paz no es fruto espontáneo de ningún árbol. Nada importante es regalado al hombre; antes bien, tiene él que hacérselo, que construirlo. Por eso, el título más claro de nuestra especie es ser *homo faber*.

Si se atiende a todo esto, ¿no parecerá sorprendente la creencia en que ha estado Inglaterra de que lo más que podía hacer en pro de la paz era desarmar, un hacer que se asemeja tanto a un puro omitir? Esa creencia resulta incomprensible si no se advierte el error de diagnóstico que le sirve de base, a saber: la idea de que la guerra procede simplemente de las pasiones de los hombres, y que si se reprime el apasionamiento, el belicismo quedará asfixiado. Para ver con claridad la cuestión hagamos lo que hacía Lord Kelvin para resolver sus problemas de física: construyámonos un *modelo* ima-

ginario. Imaginemos, en efecto, que en un cierto momento todos los hombres renunciasen a la guerra, como Inglaterra, por su parte, ha intentado hacer. ¿Se cree que bastaba eso —más aún, que con ello se había dado el más breve paso eficiente en el sentido de la paz? ¡Grande error! La guerra, repitamos, era un medio que habían inventado los hombres para solventar ciertos conflictos. La renuncia a la guerra no suprime estos conflictos. Al contrario, los deja más intactos y menos resueltos que nunca. La ausencia de pasiones, la voluntad pacífica de todos los hombres resultarían completamente ineficaces, porque los conflictos reclamarían solución y, *mientras no se inventase otro medio*, la guerra reaparecería inexorablemente en ese imaginario planeta habitado sólo por pacifistas.

No es, pues, la voluntad de paz lo que importa últimamente en el pacifismo. Es preciso que este vocablo deje de significar una buena intención y represente un sistema de nuevos medios de trato entre los hombres. No se espere en este orden nada fértil mientras el pacifismo, de ser un gratuito y cómodo deseo, no pase a ser un difícil conjunto de nuevas técnicas.

El enorme daño que aquel pacifismo ha traído a la causa de la paz consistió en no dejarnos ver la carencia de las técnicas más elementales, cuyo ejercicio concreto y preciso constituye eso que, con un vago nombre, llamamos paz.

La paz, por ejemplo, es el derecho como forma de trato entre los pueblos. Pues bien: el pacifismo usual daba por supuesto que ese derecho existía, que estaba ahí a disposición de los hombres y que sólo las pasiones de éstos y sus instintos de violencia inducían a ignorarlo. Ahora bien: eso es gravemente opuesto a la verdad.

Para que el derecho o una rama de él exista es preciso: 1.º, que algunos hombres, especialmente inspirados, descubran ciertas ideas o principios de derecho. 2.º, la propaganda y expansión de esas ideas de derecho sobre la colectividad en cuestión (en nuestro caso, por lo menos, la colectividad que forman los pueblos europeos y americanos, incluyendo los dominios ingleses de Oceanía). 3.º, que esa expansión llegue de tal modo a ser predominante, que aquellas ideas de derecho se consoliden en forma de «opinión pública». Entonces, y sólo entonces, podemos hablar, en la plenitud del término, de derecho, es decir, de norma *vigente*. No importa que no haya legislador, no importa que no haya jueces. Si aquellas ideas señorean de verdad las almas, actuarán inevitablemente como instancias para la conducta a las que se puede recurrir. Y ésta es la verdadera sustancia del derecho.

Pues bien: un derecho referente a las materias que originan inevitablemente las guerras no existe. Y no sólo no existe en el sentido de que no haya logrado todavía «vigencia», esto es, que no se haya consolidado como norma firme en la «opinión pública», sino que no existe ni siquiera como idea, como puro teorema incubado en la mente de algún pensador. Y no habiendo nada de esto, no habiendo ni en teoría un derecho de los pueblos, ¿se pretende que desaparezcan las guerras entre ellos? Permítaseme que califique de frívola, de inmoral semejante pretensión. Porque es inmoral pretender que una cosa deseada se realice mágicamente, simplemente porque la deseamos. Sólo es moral el deseo al que acompaña la severa voluntad de aprontar los medios de su ejecución.

No sabemos cuáles son los «derechos subjetivos» de las naciones y no tenemos ni barruntos de cómo sería el «derecho objetivo» que pueda regular sus movimientos. La proliferación de tribunales internacionales, de órganos de arbitraje entre Estados, que los últimos cincuenta años han presenciado, contribuye a ocultarnos la indigencia de verdadero derecho internacional que padecemos. No desestimo, ni mucho menos, la importancia de esas magistraturas. Siempre es importante para el progreso de una función moral que aparezca materializada en un órgano especial, claramente visible. Pero la importancia de esos tribunales internacionales se ha reducido a eso hasta la fecha. El derecho que administran es, en lo esencial, el mismo que ya existía antes de su establecimiento. En efecto; si se pasa revista a las materias juzgadas por esos tribunales, se advierte que son las mismas resueltas desde antiguo por la diplomacia. No han significado progreso alguno importante en lo que es esencial: en la creación de un derecho para la peculiar realidad que son las naciones.

Ni era lícito esperar mayor fertilidad en este orden, de una etapa que se inició con el Tratado de Versalles y con la institución de la Sociedad de Naciones, para referirnos sólo a los dos más grandes y más recientes cadáveres. Me repugna atraer la atención del lector sobre cosas fallidas, maltrechas o en ruinas. Pero es indispensable para contribuir un poco a despertar el interés hacia nuevas grandes empresas, hacia nuevas tareas constructivas y salutíferas. Es preciso que no vuelva a cometerse un error como fue la creación de la Sociedad de Naciones; se entiende, lo que concretamente fue y significó esta institución en la hora de su nacimiento. No fue un error cualquiera, como los habituales en la difícil faena que es la política. Fue un error que reclama el atributo de profundo. Fue un profundo

error *histórico*. El «espíritu» que impulsó hacia aquella creación, el sistema de ideas filosóficas, históricas, sociológicas y jurídicas de que emanaron su proyecto y su figura estaba ya *históricamente* muerto en aquella fecha, pertenecía al pasado, y lejos de anticipar el futuro era ya arcaico. Y no se diga que es cosa fácil proclamar esto ahora. Hubo hombres en Europa que ya entonces denunciaron su inevitable fracaso. Una vez más aconteció lo que es casi normal en la historia, a saber: que fue predicha. Pero una vez más también los políticos no hicieron caso de esos hombres. Eludo precisar a qué gremio pertenecían los profetas. Baste decir que en la fauna humana representan la especie más opuesta al político. Siempre será éste quien deba gobernar, y no el profeta; pero importa mucho a los destinos humanos que el político oiga siempre lo que el profeta grita o insinúa. Todas las grandes épocas de la historia han nacido de la sutil colaboración entre esos dos tipos de hombre. Y tal vez una de las causas profundas del actual desconcierto sea que desde hace dos generaciones los políticos se han declarado independientes y han cancelado esa colaboración. Merced a ello se ha producido el vergonzoso fenómeno de que, a estas alturas de la historia y de la civilización, navegue el mundo más a la deriva que nunca, entregado a una ciega mecánica. Cada vez es menos posible una sana política sin larga anticipación histórica, sin profecía. Acaso las catástrofes presentes abran de nuevo los ojos a los políticos para el hecho evidente de que hay hombres, los cuales, por los temas en que habitualmente se ocupan, o por poseer almas sensibles como finos registradores sísmicos, reciben antes que los demás la visita del porvenir (1).

La Sociedad de Naciones fue un gigantesco aparato jurídico creado para un derecho inexistente. Su vacío de justicia se llenó fraudulentamente con la sempiterna diplomacia, que al disfrazarse de derecho contribuyó a la universal desmoralización.

Formúlese el lector cualquiera de los grandes conflictos que hay

---

(1) Cierta dosis de anacronismo es connatural a la política. Es ésta un fenómeno colectivo, y todo lo colectivo o social es arcaico relativamente a la vida personal de las minorías inventoras. En la medida en que las masas se distancian de éstas aumenta el arcaísmo de la sociedad, y de ser una magnitud normal, constitutiva, pasa a ser un carácter patológico. Si se repasa la lista de las personas que intervinieron en la creación de la Sociedad de Naciones, resulta muy difícil encontrar alguna que mereciese entonces, y mucho menos merezca ahora, estimación intelectual. No me refiero, claro está, a los expertos y técnicos, obligados a desenvolver y ejecutar las insensateces de aquellos políticos.

hoy planteados entre las naciones, y dígase a sí mismo si encuentra en su mente una *posible* norma jurídica que permita, siquiera teóricamente, resolverlo. ¿Cuáles son, por ejemplo, los derechos de un pueblo que ayer tenía veinte millones de hombres y hoy tiene cuarenta u ochenta? ¿Quién tiene derecho al espacio deshabitado del mundo? Estos ejemplos, los más toscos y elementales que pueden aportarse, ponen bien a la vista el carácter ilusorio de todo pacifismo que no empiece por ser una nueva técnica jurídica. Sin duda, el derecho que aquí se postula es una invención muy difícil. Si fuese fácil existiría hace mucho tiempo. Es difícil, exactamente tan difícil como la paz, con la cual coincide. Pero una época que ha asistido al invento de las geometrías no-euclidianas, de una física de cuatro dimensiones y de una mecánica de lo discontinuo, puede, sin espanto, mirar ante sí aquella empresa y resolverse a acometerla. En cierto modo, el problema del nuevo derecho internacional pertenece al mismo estilo que esos recientes progresos doctrinales. También aquí se trataría de liberar una actividad humana —el derecho— de cierta radical limitación que ha padecido siempre. El derecho, en efecto, es estático y no en balde su órgano principal se llama Estado. El hombre no ha logrado todavía elaborar una forma de justicia que no esté circunscrita en la cláusula *rebus sic stantibus*. Pero es el caso que las cosas humanas no son *res stantes*, sino todo lo contrario: cosas históricas, es decir, puro movimiento, mutación perpetua. El derecho tradicional es sólo reglamento para una realidad paralítica. Y como la realidad histórica cambia periódicamente de modo radical, choca, sin remedio, con la estabilidad del derecho, que se convierte en una camisa de fuerza. Mas una camisa de fuerza puesta a un hombre sano tiene la virtud de volverle loco furioso. De aquí —decía yo, recientemente—, ese extraño aspecto patológico que tiene la historia y que la hace aparecer como una lucha sempiterna entre los paralíticos y los epilépticos. Dentro del pueblo se producen las revoluciones, y entre los pueblos estallan las guerras. El bien que pretende ser el derecho se convierte en un mal, como nos enseña ya la Biblia: «¿Por qué habéis tornado el derecho en hiel y el fruto de la justicia en ajenjo?» (Amós, 6, 12).

En el derecho internacional, esta incongruencia entre la estabilidad de la justicia y la movilidad de la realidad, que el pacifista quiere someter a aquélla, llega a su máxima potencia. Considerada en lo que al derecho importa, la historia es, ante todo, el cambio en el reparto del poder sobre la tierra. Y mientras no existan principios de justicia que, siquiera en teoría, regulen satisfactoriamente

esos cambios del poderío, todo pacifismo es pena de amor perdida. Porque si la realidad histórica es eso ante todo, parecerá evidente que la *iniuria máxima* sea el *status quo*. No extrañe, pues, el fracaso de la Sociedad de Naciones, gigantesco aparato construído para administrar el *status quo*.

El hombre necesita un derecho dinámico, un derecho plástico y en movimiento, capaz de acompañar a la historia en sus metamorfosis. La demanda no es exorbitante, ni utópica, ni siquiera nueva. Desde hace más de setenta años, el derecho, tanto civil como político, evoluciona en ese sentido. Por ejemplo: casi todas las constituciones contemporáneas procuran ser «abiertas». Aunque el expediente es un poco ingenuo, conviene recordarlo, porque en él se declara la aspiración a un derecho *semoviente*. Pero, a mi juicio lo más fértil sería analizar a fondo e intentar definir con precisión— es decir, extraer la teoría que en él yace muda— el fenómeno jurídico más avanzado que se ha producido hasta la fecha en el planeta: la *British Commonwealth of Nations*. Se me dirá que esto es imposible porque precisamente ese extraño fenómeno jurídico ha sido forjado mediante estos dos principios; uno, el formulado por Balfour en 1926 con sus famosas palabras: En las cuestiones del Imperio es preciso evitar el *refining, discussing, of defining*. Otro, el principio «del margen y de la elasticidad», enunciado por Sir Austin Chamberlain en su histórico discurso del 12 de septiembre de 1925: «Mírense las relaciones entre las diferentes secciones del Imperio Británico; la unidad del Imperio Británico no está hecha sobre una constitución lógica. No está siquiera basada en una Constitución. Porque queremos conservar a toda costa un margen y una elasticidad.»

Sería un error no ver en estas dos fórmulas más que emanaciones del oportunismo político. Lejos de ello, expresan muy adecuadamente la formidable realidad que es la *British Commonwealth of Nations* y la designan precisamente bajo su aspecto jurídico. Lo que no hacen es definirla, porque un político no ha venido al mundo para eso, y si el político es inglés siente que definir algo es casi cometer una traición. Pero es evidente que hay otros hombres cuya misión es hacer lo que al político, y especialmente al inglés, está prohibido: definir las cosas, aunque éstas se presenten con la pretensión de ser esencialmente vagas. En principio, no es más ni menos difícil definir el triángulo que la niebla. Importaría mucho reducir a conceptos claros esa situación efectiva de derecho que consiste en puros «márgenes» y puras «elasticidades». Porque la elasticidad es la condición que permite a un derecho ser plástico y, si se le atribuye

un margen, es que se prevé su movimiento. Si en vez de entender esos dos caracteres como meras elusiones y como insuficiencias de un derecho, las tomamos como cualidades positivas, es posible que se abran ante nosotros las más fértiles perspectivas. Probablemente, la constitución del Imperio Británico se parece mucho al «molusco de referencia» de que habló Einstein, una idea que al principio se juzgó ininteligible y que es hoy base de la nueva mecánica.

La capacidad para descubrir la nueva técnica de justicia que aquí se postula está preformada en toda la tradición jurídica de Inglaterra más intensamente que en la de ningún otro país. Y ello no ciertamente por casualidad. La manera inglesa de ver el derecho no es sino un caso particular del estilo general que caracteriza al pensamiento británico, en el cual adquiere su expresión más extrema y depurada lo que acaso es el destino intelectual de Occidente, a saber: interpretar todo lo inerte y material como puro dinamismo, sustituir lo que no parece ser sino «cosa» yacente, quieta y fija por fuerzas, movimientos y funciones. Inglaterra ha sido, en todos los órdenes de la vida, newtoniana. Pero no creo necesario detenerme en este punto. Supongo que cien veces se habrá hecho constar y habrá sido demostrado con suficiente detalle. Permítaseme sólo que, como empedernido lector, manifieste mi *desideratum* de leer un libro cuyo tema sea éste: el newtonismo inglés fuera de la física, por tanto, en todos los demás órdenes de la vida.

Si resumo ahora mi razonamiento, parecerá, creo yo, constituído por una línea sencilla y clara.

Está bien que el hombre pacífico se ocupe directamente en evitar esta o aquella guerra; pero el pacifismo no consiste en eso, sino en construir la otra forma de convivencia humana que es la paz. Esto significa la invención y ejercicio de toda una serie de nuevas técnicas. La primera de ellas es una nueva técnica jurídica que comience por descubrir principios de equidad referentes a los cambios del reparto del poder sobre la tierra.

Pero la idea de un nuevo derecho no es todavía un derecho. No olvidemos que el derecho se compone de muchas más cosas que una idea: por ejemplo, forman parte de él los bíceps de los gendarmes o sus sucedáneos. A la técnica del puro pensamiento jurídico tienen que acompañar muchas otras técnicas aún más complicadas.

Desgraciadamente, el nombre mismo de derecho internacional estorba a una clara visión de lo que sería en su plena realidad un derecho de las naciones. Porque el derecho nos parecería ser un fenómeno que acontece dentro de las sociedades y el llamado «inter-

nacional» nos invita, por el contrario, a imaginar un derecho que acontece *entre* ellas; es decir, en un vacío social. En ese vacío social, las naciones se reunirían, y mediante un pacto crearían una sociedad nueva, que sería, por mágica virtud de los vocablos, la *Sociedad de Naciones*. Pero esto tiene todo el aire de un *calembour* (1). Una sociedad constituída mediante un pacto sólo es sociedad en el sentido que este vocablo tiene para el derecho civil; esto es, una asociación. Mas una asociación no puede existir como realidad jurídica si no surge sobre un área donde previamente tiene vigencia un cierto derecho civil. Otra cosa son puras fantasmagorías. Ese área donde la sociedad pactada surge es otra sociedad preexistente, que no es obra de ningún pacto, sino que es el resultado de una convivencia inveterada. Esta auténtica sociedad, y no asociación, sólo se parece a la otra en el nombre. De aquí el *calembour*.

Sin que yo pretenda resolver ahora con gesto dogmático, de paso y al vuelo, las cuestiones más intrincadas de la filosofía del derecho y de la sociología, me atrevo a insinuar que caminará seguro quien exija, cuando alguien le hable de un hecho jurídico, que le indique la sociedad portadora de ese derecho y previa a él. En el vacío social no hay ni nace derecho. Éste requiere como substrato una unidad de convivencia humana, lo mismo que el uso y la costumbre, de quienes el derecho es el hermano menor, pero más enérgico. Hasta el punto es así, que no existe síntoma más seguro para descubrir la existencia de una auténtica sociedad que la existencia de un hecho jurídico. Enturbia la evidencia de esto la confusión habitual que padecemos al creer que toda auténtica sociedad tiene por fuerza que poseer un Estado auténtico. Pero es bien claro que el aparato estatal no se produce dentro de una sociedad, sino en un estadio muy avanzado de su evolución. Tal vez el Estado proporciona al derecho ciertas perfecciones, pero es innecesario enunciar ante lectores ingleses que el derecho existe sin el Estado y su actividad estatutaria.

Cuando hablamos de las Naciones tendemos a representárnoslas como sociedades separadas y cerradas hacia dentro de sí mismas. Pero esto es una abstracción que deja fuera lo más importante de la realidad. Sin duda, la convivencia o trato de los ingleses entre sí es mucho más intensa que, por ejemplo, la convivencia entre los

---

(1) Los ingleses, con buen acuerdo, han preferido llamarla «liga». Esto evita el equívoco, pero, a la vez, sitúa la agrupación de Estados fuera del derecho, consignándola francamente a la política.

hombres de Inglaterra y los hombres de Alemania o de Francia. Mas es evidente que existe una convivencia general de los europeos entre sí, y, por tanto, que Europa es una sociedad, vieja de muchos siglos y que tiene una historia propia como pueda tenerla cada nación particular. Esta sociedad general europea posee un grado o índice de socialización menos elevado que el que han logrado desde el siglo XVI las sociedades particulares llamadas naciones europeas. Dígase, pues, que Europa es una sociedad más tenue que Inglaterra o que Francia, pero no se desconozca su efectivo carácter de sociedad. La cosa importa superlativamente, porque las únicas posibilidades de paz que existen dependen de que exista o no efectivamente una sociedad europea. Si Europa es *sólo* una pluralidad de naciones, pueden los pacíficos despedirse radicalmente de sus esperanzas (1). Entre sociedades independientes no puede existir verdadera paz. Lo que solemos llamar así no es más que un Estado de guerra mínima o latente.

Como los fenómenos corporales son el idioma y el jeroglífico, merced al cual pensamos las realidades morales, no es para dicho el daño que engendra una errónea imagen visual convertida en hábito de nuestra mente. Por esta razón censuro esa figura de Europa en que ésta aparece constituída por una muchedumbre de esferas —las naciones— que sólo mantienen algunos contactos externos. Esta metáfora de jugador de billar debiera desesperar al buen pacifista, porque, como el billar, no nos promete más eventualidad que el choque. Corrijámosla, pues. En vez de figurarnos las naciones europeas como una serie de sociedades exentas, imaginemos una sociedad única —Europa—, dentro de la cual se han producido grumos o núcleos de condensación más intensa. Esta figura corresponde mucho más aproximadamente que la otra a lo que, en efecto, ha sido la convivencia occidental. No se trata con ello de dibujar un ideal, sino de dar expresión gráfica a lo que realmente fue desde su iniciación, tras la muerte del poderío romano, esa convivencia (2).

La convivencia, sin más, no significa sociedad, vivir en sociedad o formar parte de una sociedad. Convivencia implica sólo relaciones entre individuos. Pero no puede haber convivencia duradera

(1) Sobre la unidad y la pluralidad de Europa, contempladas desde otra perspectiva, véase el *Prólogo para franceses* de esta obra.

(2) La sociedad europea no es, pues, una sociedad cuyos miembros sean las naciones. Como en toda auténtica sociedad, sus miembros son hombres, individuos humanos, a saber, los europeos, que *además* de ser europeos son ingleses, alemanes, españoles.

y estable sin que se produzca automáticamente el fenómeno social por excelencia, que son los usos —usos intelectuales u «opinión pública», usos de técnica vital o «costumbres», usos que dirigen la conducta o «moral», usos que la imperan o «derechos». El carácter general del uso consiste en ser una norma del comportamiento —intelectual, sentimental o físico— que se impone a los individuos, quieran éstos o no. El individuo podrá, a su cuenta y riesgo, resistir al uso; pero precisamente este esfuerzo de resistencia demuestra mejor que nada la realidad coactiva del uso, lo que llamaremos su «vigencia». Pues bien: una sociedad es un conjunto de individuos que mutuamente se saben sometidos a la vigencia de ciertas opiniones y valoraciones. Según esto, no hay sociedad sin la vigencia efectiva de cierta concepción del mundo, la cual actúa como una última instancia a que se puede recurrir en caso de conflicto.

Europa ha sido siempre un ámbito social unitario, sin fronteras absolutas ni discontinuidades, porque nunca ha faltado ese fondo o tesoro de «vigencias colectivas» —convicciones comunes y tabla de valores— dotadas de esa fuerza coactiva tan extraña en que consiste «lo social». No sería nada exagerado decir, que la sociedad europea existe antes que las naciones europeas, y que éstas han nacido y se han desarrollado en el regazo maternal de aquélla. Los ingleses pueden ver esto con alguna claridad en el libro de Dawson: *The Making of Europe. Introduction to the history of European Society*.

Sin embargo, el libro de Dawson es insuficiente. Está escrito por una mente alerta y ágil, pero que no se ha liberado por completo del arsenal de conceptos tradicionales en la historiografía, conceptos más o menos melodramáticos y míticos que ocultan, en vez de iluminarlas, las realidades históricas. Pocas cosas contribuirían a apaciguar el horizonte cómo una historia de la sociedad europea, entendida como acabo de apuntar; una historia realista, sin «idealizaciones». Pero este asunto no ha sido nunca *visto*, porque las formas tradicionales de la óptica histórica tapaban esa realidad unitaria que he llamado, *sensu stricto*, «sociedad europea», y la suplantaban por el plural —las naciones—, como, por ejemplo, aparece en el título de Ranke: *Historia de los pueblos germánicos y románicos*. La verdad es que esos pueblos en plural flotan como ludiones dentro del único espacio social que es Europa: «en él se mueven, viven y son». La historia que yo postulo nos contaría las vicisitudes de ese espacio humano y nos haría ver cómo su índice de socialización ha variado; cómo, en ocasiones, descendió gravemente, haciendo temer la escisión radical de Europa, y, sobre todo, cómo

la dosis de paz en cada época ha estado en razón directa de ese índice. Esto último es lo que más nos importa para las congojas actuales.

La realidad histórica o, más vulgarmente dicho, lo que pasa en el mundo humano, no es un montón de hechos sueltos, sino que posee una estricta anatomía y una clara estructura. Es más: acaso es lo único en el Universo que tiene por sí mismo estructura, organización. Todo lo demás —por ejemplo, los fenómenos físicos— carece de ella. Son hechos sueltos a los que el físico tiene que inventar una estructura imaginaria. Pero esa anatomía de la realidad histórica necesita ser estudiada. Los editoriales de los periódicos y los discursos de ministros y demagogos no nos dan noticia de ella. Cuando se la estudia bien, resulta posible diagnosticar con cierta precisión el lugar o estrato del cuerpo histórico donde la enfermedad radica. Había en el mundo una amplísima y potente sociedad —la sociedad europea. A fuer de sociedad, estaba constituída por un orden básico debido a la eficiencia de ciertas instancias últimas— el credo intelectual y moral de Europa. Este orden que, por debajo de todos sus superficiales desórdenes, actuaba en los senos profundos de Occidente, ha irradiado durante generaciones sobre el resto del planeta, y puso en él, mucho o poco, todo el orden de que ese resto era capaz.

Pues bien: nada debiera hoy importar tanto al pacifista como averiguar qué es lo que pasa en esos senos profundos del cuerpo occidental, cuál es su índice actual de socialización, por qué se ha volatilizado el sistema tradicional de «vigencias colectivas», y si, a despecho de las apariencias, conserva alguna de éstas latente vivacidad. Porque el derecho es operación espontánea de la sociedad, pero la sociedad es convivencia bajo instancias. Pudiera acaecer que en la fecha presente faltasen esas instancias en una proporción sin ejemplo a lo largo de toda la historia europea. En este caso la enfermedad sería la más grave que ha sufrido el Occidente desde Diocleciano o los Severos. Esto no quiere decir que sea incurable; quiere decir sólo que fuera preciso llamar a muy buenos médicos y no a cualquier transeúnte. Quiere decir, sobre todo, que no puede esperarse remedio alguno de la Sociedad de Naciones, según lo que fue y sigue siendo, instituto anti-histórico que un maldiciente podría suponer inventado en un club cuyos miembros principales fuesen Mr. Pickwick, M. Homais y congéneres.

El anterior diagnóstico, aparte de que sea acertado o erróneo, parecerá abstruso. Y lo es, en efecto. Yo lo lamento, pero no está en mi mano evitarlo. También los diagnósticos más rigorosos de la

medicina actual son abstrusos. ¿Qué profano, al leer un fino análisis de sangre, ve allí definida una terrible enfermedad? Me he esforzado siempre en combatir el esoterismo, que es por sí uno de los males de nuestro tiempo. Pero no nos hagamos ilusiones. Desde hace un siglo, por causas hondas y, en parte, respetables, las ciencias derivan irresistiblemente en dirección esotérica. Es una de las muchas cosas cuya grave importancia no han sabido ver los políticos, hombres aquejados del vicio opuesto, que es un excesivo exoterismo. Por el momento, no hay sino aceptar la situación y conocer que el conocimiento se ha distanciado radicalmente de las conversaciones de *beer-table*.

Europa está hoy *desocializada* o, lo que es igual, faltan principios de convivencia que sean vigentes y a que quepa recurrir. Una parte de Europa se esfuerza en hacer triunfar unos principios que considera «nuevos»; la otra se esfuerza en defender los tradicionales. Ahora bien, ésta es la mejor prueba de que ni unos ni otros son vigentes y han perdido o no han logrado la virtud de instancias. Cuando una opinión o norma ha llegado a ser de verdad «vigencia colectiva», no recibe su vigor del esfuerzo que en imponerla o sostenerla emplean grupos determinados dentro de la sociedad. Al contrario: todo grupo determinado busca su máxima fortaleza reclamándose de esas vigencias. En el momento en que es preciso luchar en pro de un principio, quiere decirse que éste no es aún o ha dejado de ser vigente. Viceversa, cuando es con plenitud vigente, lo único que hay que hacer es usar de él, referirse a él, ampararse en él, como se hace con la ley de gravedad. Las vigencias operan su mágico influjo sin polémica ni agitación, quietas y yacentes en el fondo de las almas, a veces sin que éstas se den cuenta de que están dominadas por ellas y a veces creyendo inclusive que combaten en contra de ellas. El fenómeno es sorprendente, pero es incuestionable y constituye el hecho fundamental de la sociedad. Las vigencias son el auténtico poder social, anónimo, impersonal, independiente de todo grupo o individuo determinado.

Mas, inversamente, cuando una idea ha perdido ese carácter de instancia colectiva, produce una impresión entre cómica y azorante ver que alguien considera suficiente aludir a ella para sentirse justificado o fortalecido. Ahora bien, esto acontece todavía hoy, con excesiva frecuencia en Inglaterra y Norteamérica (1). Al advertirlo,

(1) Por ejemplo: las apelaciones a un supuesto «mundo civilizado» o a una «conciencia moral del mundo», que tan frecuentemente hacen su cómica aparición en las cartas al director de *The Times*.

nos quedamos perplejos. Esa conducta, ¿significa un error o una ficción deliberada? ¿Es inocencia o es táctica? No sabemos a qué atenernos, porque en el hombre anglosajón la función de expresarse, de «decir», acaso represente un papel distinto que en los demás pueblos europeos. Pero, sea uno u otro el sentido de ese comportamiento, temo que sea funesto para el pacifismo. Es más, habría que ver si no ha sido uno de los factores que han contribuído al desprestigio de las vigencias europeas el peculiar uso que de ellas ha solido hacer Inglaterra. La cuestión deberá algún día ser estudiada a fondo, pero no ahora ni por mí (1).

Ello es que el pacifista necesita hacerse cargo de que se encuentra en un mundo donde falta o está muy debilitado el requisito principal para la organización de la paz. En el trato de unos pueblos con otros no cabe recurrir a instancias superiores, porque no las hay. La atmósfera de sociabilidad en que flotaban y que, interpuesta como un éter benéfico entre ellos, les permitía comunicar suavemente, se ha aniquilado. Quedan, pues, separados y frente a frente. Mientras, hace treinta años, las fronteras eran para el viajero poco más que coluros imaginarios, todos hemos visto cómo se iban rápidamente endureciendo, convirtiéndose en materia córnea, que anulaba la porosidad de las naciones y las hacía herméticas. La pura verdad es que, desde hace años, Europa se halla en estado de guerra, en un estado de guerra sustancialmente más radical que en todo su pasado. Y el origen que he atribuído a esta situación me parece confirmado por el hecho de que no solamente existe una guerra virtual entre los pueblos, sino que dentro de cada uno hay, declarada o preparándose, una grave discordia. Es frívolo interpretar los regímenes autoritarios del día como engendrados por el capricho o la intriga. Bien claro está que son manifestaciones ineludibles del estado de guerra civil en que casi todos los países se hallan hoy. Ahora se ve cómo la cohesión interna de cada nación se nutría en buena parte de las vigencias colectivas europeas.

Esta debilitación subitánea de la comunidad entre los pueblos de Occidente equivale a un enorme distanciamiento moral. El trato entre ellos es dificilísimo. Los principios comunes constituían una especie de lenguaje que les permitía entenderse. No era, pues, tan

---

(1) Desde hace ciento cincuenta años, Inglaterra fertiliza su política internacional movilizando siempre que le conviene —y sólo cuando le conviene— el principio melodramático de «women and children», «mujeres y niños»: he ahí un ejemplo.

necesario que cada pueblo conociese bien y *singulatim* a cada uno de los demás. Mas con esto rizamos el rizo de nuestras consideraciones iniciales.

Porque ese distanciamiento moral se complica peligrosamente con otro fenómeno opuesto, que es el que ha inspirado de modo concreto todo este artículo. Me refiero a un gigantesco hecho, cuyos caracteres conviene precisar un poco.

Desde hace casi un siglo se habla de que los nuevos medios de comunicación —desplazamiento de personas, transferencia de productos y transmisión de noticias— han aproximado los pueblos y unificado la vida en el planeta. Mas, como suele acaecer, todo este decir era una exageración. Casi siempre las cosas humanas comienzan por ser leyendas y sólo más tarde se convierten en realidades. En este caso, bien claro vemos hoy que se trataba sólo de una entusiasta anticipación. Algunos de los medios que habían de hacer efectiva esa aproximación, existían ya en principio —vapores, ferrocarriles, telégrafo, teléfono. Pero ni se había aún perfeccionado su invención ni se habían puesto ampliamente en servicio, ni siquiera se habían inventado los más decisivos, como son el motor de explosión y la radiocomunicación. El siglo XIX, emocionado ante las primeras grandes conquistas de la técnica científica, se apresuró a emitir torrentes de retórica sobre los «adelantos», el «progreso material», etcétera. De suerte tal que, hacia su fin, las almas comenzaron a fatigarse de esos lugares comunes, a pesar de que los creían verídicos, esto es, aunque habían llegado a persuadirse de que el siglo XIX había, en efecto, realizado ya lo que aquella fraseología proclamaba. Esto ha ocasionado un curioso error de óptica histórica, que impide la comprensión de muchos conflictos actuales. Convencido el hombre medio de que la centuria anterior era la que había dado cima a los grandes adelantos, no se dio cuenta de que la época sin par de los inventos técnicos y de su realización ha sido estos últimos cuarenta años. El número e importancia de los descubrimientos, y el ritmo de su efectivo empleo en esa brevísima etapa, supera, con mucho a todo el pretérito humano tomado en conjunto. Es decir, que la efectiva transformación técnica del mundo es un hecho recentísimo y que ese cambio está produciendo ahora —ahora y no desde hace un siglo— sus consecuencias radicales (1). Y esto en todos los órdenes. No pocos de los profundos desajustes en la economía actual

(1) Quedan fuera de la consideración los que podemos llamar «inventos elementales» —el hacha, el fuego, la rueda, el canasto, la vasija, etcétera.

vienen del cambio súbito que han causado en la producción estos inventos, cambio al cual no ha tenido tiempo de adaptarse el organismo económico. Que una sola fábrica sea capaz de producir todas las bombillas eléctricas o todos los zapatos que necesita medio continente, es un hecho demasiado afortunado para no ser, por lo pronto, monstruoso. Esto mismo ha acontecido con las comunicaciones. De pronto y de verdad, en estos últimos años recibe cada pueblo, a la hora y al minuto, tal cantidad de noticias y tan recientes sobre lo que pasa en los otros, que ha provocado en él la ilusión de que, en efecto, está *en* los otros pueblos o en su absoluta inmediatez. Dicho en otra forma: para los efectos de la vida pública universal, el tamaño del mundo súbitamente se ha contraído, se ha reducido. Los pueblos se han encontrado de improviso *dinámicamente* más próximos. Y esto acontece precisamente a la hora en que los pueblos europeos se han distanciado más moralmente.

¿No advierte el lector, desde luego, lo peligroso de semejante coyuntura? Sabido es que el ser humano no puede, sin más ni más, aproximarse a otro ser humano. Como venimos de una de las épocas históricas en que la aproximación era *aparentemente* más fácil, tendemos a olvidar que siempre fueron menester grandes precauciones para acercarse a esa fiera con veleidades de arcángel que suele ser el hombre. Por eso corre a lo largo de toda la historia la evolución de la técnica de la aproximación, cuya parte más notoria y visible es el saludo. Tal vez, con ciertas reservas, pudiera decirse que las formas del saludo son función de la densidad de población; por tanto, de la distancia normal a que están unos hombres de otros. En el Sahara cada tuareg posee un radio de soledad que alcanza bastantes millas. El saludo del tuareg comienza a cien yardas y dura tres cuartos de hora. En la China y el Japón, pueblos pululantes, donde los hombres viven, por decirlo así, unos encima de otros, nariz contra nariz, en compacto hormiguero, el saludo y el trato se han complicado en la más sutil y compleja técnica de cortesía; tan refinada, que al extremo-oriental le produce el europeo la impresión de un ser grosero e insolente, con quien, en rigor, sólo el combate es posible. En esa proximidad superlativa todo es hiriente y peligroso: hasta los pronombres personales se convierten en impertinencias. Por eso el japonés ha llegado a excluirlos de su idioma, y

---

Precisamente por ser el supuesto de todos los demás y haber sido logrados en períodos milenarios, resulta muy difícil su comparación con la masa de los inventos derivados o históricos.

en vez de «tú» dirá algo así como «la maravilla presente», y en lugar de «yo» hará una zalema y dirá: «la miseria que hay aquí».

Si un simple cambio de la distancia entre dos hombres comporta parejos riesgos, imagínense los peligros que engendra la súbita aproximación entre los pueblos sobrevenida en los últimos quince o veinte años. Yo creo que no se ha reparado debidamente en este nuevo factor y que urge prestarle atención.

Se ha hablado mucho estos meses de la intervención o no intervención de unos Estados en la vida de otros países. Pero no se ha hablado, al menos con suficiente énfasis, de la intervención que hoy ejerce de hecho la opinión de unas naciones en la vida de otras, a veces muy remotas. Y ésta es hoy, a mi juicio, mucho más grave que aquélla. Porque el Estado es, al fin y al cabo, un órgano relativamente «racionalizado» dentro de cada sociedad. Sus actuaciones son deliberadas y dosificadas por la voluntad de individuos determinados —los hombres políticos—, a quienes no puede faltar un mínimum de reflexión y sentido de la responsabilidad. Pero la opinión de todo un pueblo o de grandes grupos sociales es un poder elemental, irreflexivo e irresponsable, que además ofrece, indefenso, su inercia al influjo de todas las intrigas. No obstante, la opinión pública *sensu stricto* de un país, cuando opina sobre la vida de su propio país tiene siempre «razón», en el sentido de que nunca es incongruente con las realidades que enjuicia. La causa de ello es obvia. Las realidades que enjuicia son lo que efectivamente ha pasado el mismo sujeto que las enjuicia. El pueblo inglés, al opinar sobre las grandes cuestiones que afectan a su nación, opina sobre hechos que le han acontecido a él, que ha experimentado en su propia carne y en su propia alma, que ha vivido y, en suma, son él mismo. ¿Cómo va, en lo esencial, a equivocarse? La interpretación doctrinal de esos hechos podrá dar ocasión a las mayores divergencias teóricas, y éstas suscitar opiniones partidistas sostenidas por grupos particulares; mas, por debajo de esas discrepancias «teóricas», los hechos insofisticables, gozados o sufridos por la nación, precipitan en ésta una «verdad» vital, que es la realidad histórica misma y tiene un valor y una fuerza superiores a todas las doctrinas. Esta «razón» o «verdad» vivientes, que, como atributo, tenemos que reconocer a toda auténtica «opinión pública», consiste, como se ve, en su congruencia. Dicho con otras palabras obtenemos esta proposición: es máximamente improbable que en asuntos graves de su país la «opinión pública» carezca de la información mínima necesaria para que su juicio no corresponda orgánicamente a la realidad juz-

gada. Padecerá errores secundarios y de detalle, pero tomada con actitud macroscópica, no es verosímil que sea una reacción *incongruente* con la realidad, inorgánica respecto a ella y, por consiguiente, tóxica.

Estrictamente lo contrario acontece cuando se trata de la opinión de un país sobre lo que pasa en otro. Es máximamente probable que esa opinión resulte en alto grado incongruente. El pueblo *A* piensa y opina, desde el fondo de sus propias experiencias vitales, que son distintas de las del pueblo *B*. ¿Puede llevar esto a otra cosa que al juego de los despropósitos? He aquí, pues, la primera causa de una inevitable incongruencia, que sólo podría contrarrestarse merced a una cosa muy difícil, a saber: una información *suficiente*. Como aquí falta la «verdad» de lo vivido, habría que sustituirla con una verdad de conocimiento.

Hace un siglo no importaba que el pueblo de los Estados Unidos se permitiese tener una opinión sobre lo que pasaba en Grecia, y que esa opinión estuviese mal informada. Mientras el Gobierno americano no actuase, esa opinión era inoperante sobre los destinos de Grecia. El mundo era entonces «mayor», menos compacto y elástico. La distancia dinámica entre pueblo y pueblo era tan grande que, al atravesarla, la opinión incongruente perdía su toxicidad (1). Pero, en estos últimos años, los pueblos han entrado en una extrema proximidad dinámica, y la opinión, por ejemplo, de grandes grupos sociales norteamericanos está interviniendo de hecho —directamente como tal opinión, y *no* su Gobierno —en la guerra civil española. Lo propio digo de la opinión inglesa.

Nada más lejos de mi pretensión que todo intento de podar el albedrío a ingleses y americanos, discutiendo su «derecho» a opinar lo que gusten sobre cuanto les plazca. No es cuestión de «derecho» o de la despreciable fraseología que suele ampararse en ese título; es una cuestión, simplemente, de buen sentido. Sostengo que la ingerencia de la opinión pública de unos países en la vida de los otros es hoy un factor impertinente, venenoso y generador de pasiones bélicas, porque esa opinión no está aún regida por una técnica adecuada al cambio de distancia entre los pueblos. Tendrá el inglés o el americano todo el derecho que quiera a opinar sobre lo que ha pasado y debe pasar en España, pero ese derecho es una *iniuria* si no acepta una obligación correspondiente: la de estar bien informado

(1) Añádase que en estas opiniones jugaban siempre gran papel las *vigencias* comunes a todo Occidente.

sobre la realidad de la guerra civil española, cuyo primero y más sustancial capítulo es su origen, las causas que la han producido.

Pero aquí es donde los medios actuales de comunicación producen sus efectos; por lo pronto, dañinos. Porque la cantidad de noticias que constantemente recibe un pueblo sobre lo que pasa en otro es enorme. ¿Cómo va a ser fácil persuadir al hombre inglés de que no está informado sobre el fenómeno histórico que es la guerra civil española u otra emergencia análoga? Sabe que los periódicos ingleses gastan sumas fortísimas en sostener corresponsales dentro de todos los países. Sabe que, aunque entre esos corresponsales no pocos ejercen su oficio de manera apasionada y partidista, hay muchos otros cuya imparcialidad es incuestionable y cuya pulcritud en transmitir datos exactos no es fácil de superar. Todo esto es verdad, y, porque lo es, resulta muy peligroso (1). Pues es el caso que si el hombre inglés rememora con rápida ojeada estos últimos tres o cuatro años, encontrará que han acontecido en el mundo cosas de grave importancia para Inglaterra, *y que le han sorprendido.* Como en la historia nada de algún relieve se produce súbitamente, no sería excesiva suspicacia en el hombre inglés admitir la hipótesis de que está mucho menos informado de lo que suele creer, o que esa información tan copiosa se compone de datos externos, sin fina perspectiva, entre los cuales se escapa lo más auténticamente real de la realidad. El ejemplo más claro de esto, por sus formidables dimensiones, es el hecho gigante que sirvió a este artículo de punto de partida: el fracaso del pacifismo inglés, de veinte años de política internacional inglesa. Dicho fracaso declara estruendosamente que el pueblo inglés —a pesar de sus innumerables corresponsales— sabía poco de lo que *realmente* estaba aconteciendo en los demás pueblos.

Representémonos esquemáticamente, a fin de entenderla bien, la complicación del proceso que tiene lugar. Las noticias que el pueblo *A* recibe del pueblo *B* suscitan en él un estado de opinión —sea

(1) En este mes de abril, el corresponsal de *The Times* en Barcelona envía a su periódico una información donde procura los datos más minuciosos y las cifras más pulcras para describir la situación. Pero todo el razonamiento del artículo, que moviliza y da un sentido a esos datos minuciosos y a esas pulcras cifras, parte de suponer, como de cosa sabida y que lo explica todo, haber sido nuestros antepasados los moros. Basta esto para demostrar que ese corresponsal, cualquiera que sea su laboriosidad y su imparcialidad, es por completo incapaz de informar sobre la realidad de la vida española. Es evidente que una nueva técnica de mutuo conocimiento entre los pueblos reclama una reforma profunda de la fauna periodística.

de amplios grupos o de todo el país. Pero como esas noticias le llegan hoy con superlativa rapidez, abundancia y frecuencia, esa opinión no se mantiene en un plano más o menos «contemplativo», como hace un siglo, sino que, irremediablemente, se carga de intenciones activas y toma desde luego un carácter de intervención. Siempre hay, además, intrigantes que, por motivos particulares, se ocupan deliberadamente en hostigarla. Viceversa, el pueblo *B* recibe también con abundancia, rapidez y frecuencia noticias de esa opinión lejana, de su nervosidad, de sus movimientos, y tiene la impresión de que el extraño, con intolerable impertinencia, ha invadido su país, que está allí, cuasi-presente, actuando. Pero esta reacción de enojo se multiplica hasta la exasperación porque el pueblo *B* advierte, al mismo tiempo, la incongruencia entre la opinión de *A* y lo que en *B*, efectivamente, ha pasado. Ya es irritante que el prójimo pretenda intervenir en nuestra vida, pero si además revela ignorar por completo nuestra vida, su audacia provoca en nosotros frenesí.

Mientras en Madrid los comunistas y sus afines obligaban, bajo las más graves amenazas, a escritores y profesores a firmar manifiestos, a hablar por radio, etc., cómodamente sentados en sus despachos o en sus clubs, exentos de toda presión, algunos de los principales escritores ingleses firmaban otro manifiesto donde se garantizaba que esos comunistas y sus afines eran los defensores de la libertad. Evitemos los aspavientos y las frases, pero déjeseme invitar al lector inglés a que imagine cuál pudo ser mi primer movimiento ante hecho semejante, que oscila entre lo grotesco y lo trágico. Porque no es fácil encontrarse con mayor incongruencia. Por fortuna, he cuidado durante toda mi vida de montar en mi aparato psicofísico un sistema muy fuerte de inhibiciones y frenos —acaso la civilización no es otra cosa que ese montaje— y, además, como Dante decía:

che saetta previsa vien più lenta,

no contribuyó a debilitarme la sorpresa. Desde hace muchos años me ocupo en hacer notar la frivolidad y la irresponsabilidad frecuentes en el intelectual europeo, que he denunciado como un factor de primera magnitud, entre las causas del presente desorden. Pero esta moderación que por azar puedo ostentar, no es «natural». Lo natural sería que yo estuviese ahora en guerra apasionada contra esos escritores ingleses. Por eso es un ejemplo concreto del mecanismo belicoso que ha creado el mutuo desconocimiento entre los pueblos.

Hace unos días, Alberto Einstein se ha creído con «derecho» a opinar sobre la guerra civil española y tomar posición ante ella. Ahora bien, Alberto Einstein usufructúa una ignorancia radical sobre lo que ha pasado en España ahora, hace siglos y siempre. El espíritu que le lleva a esta insolente intervención es el mismo que desde hace mucho tiempo viene causando el desprestigio universal del hombre intelectual, el cual, a su vez, hace que hoy vaya el mundo a la deriva, falto de *pouvoir spirituel*.

Nótese que hablo de la guerra civil española como un ejemplo entre muchos, el ejemplo que más exactamente me consta, y me reduzco a procurar que el lector inglés admita por un momento la posibilidad de que no está bien informado, a despecho de sus copiosas «informaciones». Tal vez esto le mueva a corregir su insuficiente conocimiento de las demás naciones, supuesto el más decisivo para que en el mundo vuelva a reinar un orden.

Pero he aquí otro ejemplo más general. Hace poco, el Congreso del Partido Laborista rechazó, por 2.100.000 votos contra 300.000, la unión con los comunistas, es decir, la formación en Inglaterra de un «Frente Popular». Pero ese mismo partido y la masa de opinión que pastorea se ocupan en favorecer y fomentar, del modo más concreto y eficaz, el «Frente Popular» que se ha formado en otros países. Dejo intacta la cuestión de si un «Frente Popular» es una cosa benéfica o catastrófica, y me reduzco a confrontar dos comportamientos de un mismo grupo de opinión, y a subrayar su nociva incongruencia. La diferencia numérica en la votación es de aquellas diferencias cuantitativas que, según Hegel, se convierten automáticamente en diferencias cualitativas. Esas cifras muestran que, para el bloque del Partido Laborista, la unión con el comunismo, el «Frente Popular», no es una cuestión de más o de menos, sino que lo considerarían como un morbo terrible para la nación inglesa. Pero es el caso que, al mismo tiempo, ese mismo grupo de opinión se ocupa en cultivar ese mismo microbio en otros países, y esto es una intervención, más aún, podría decirse que es una intervención guerrera, puesto que tiene no pocos caracteres de la guerra química. Mientras se produzcan fenómenos como éste, todas las esperanzas de que la paz reine en el mundo son, repito, penas de amor perdidas. Porque esa incongruente conducta, esa duplicidad de la opinión laborista sólo irritación puede inspirar fuera de Inglaterra.

Y me parecería vano objetar que esas intervenciones irritan a una parte del pueblo intervenido, pero complacen a la otra. Esta es una observación demasiado obvia para que sea verídica. La parte del

país favorecida momentáneamente por la opinión extranjera procurará, claro está, beneficiarse de esa intervención. Otra cosa fuera pura tontería. Mas por debajo de esa aparente y transitoria gratitud corre el proceso real de lo vivido por el país entero. La nación acaba por estabilizarse en «*su* verdad», en lo que efectivamente ha pasado, y ambos partidos hostiles coinciden en ella, declárenlo o no. De aquí que acaben por unirse *contra* la incongruencia de la opinión extranjera. Esta sólo puede esperar agradecimiento perdurable en la medida en que, por *azar*, acierte o sea menos incongruente con esa viviente «verdad». Toda realidad desconocida prepara su venganza. No otro es el origen de las catástrofes en la historia humana. Por eso será funesto todo intento de desconocer que un pueblo es, como una persona, aunque de otro modo y otras razones, una intimidad —por tanto, un sistema de secretos que no puede ser descubierto, sin más, desde fuera. No piense el lector en nada vago ni en nada místico. Tome cualquiera función colectiva, por ejemplo, la lengua. Bien notorio es que resulta prácticamente imposible conocer *íntimamente* un idioma extranjero por mucho que se le estudie. ¿Y no será una insensatez creer cosa fácil el conocimiento de la realidad política de un país extraño?

Sostengo, pues, que la nueva estructura del mundo convierte los movimientos de la opinión de un país sobre lo que pasa en otro —movimientos que antes eran casi innocuos— en auténticas incursiones. Esto bastaría a explicar por qué, cuando las naciones europeas parecían más próximas a una superior unificación, han comenzado repentinamente a cerrarse hacia dentro de sí mismas, a hermetizar sus existencias, las unas frente a las otras, y a convertirse las fronteras en escafandras aisladoras.

Yo creo que hay aquí un nuevo problema de primer orden para la disciplina internacional, que corre paralelo al del derecho, tocado más arriba. Como antes postulábamos una nueva técnica jurídica, aquí reclamamos una nueva técnica de trato entre los pueblos. En Inglaterra ha aprendido el individuo a guardar ciertas cautelas cuando se permite opinar sobre otro individuo. Hay la ley del libelo y hay la formidable dictadura de las «buenas maneras». No hay razón para que no sufra análoga regulación la opinión de un pueblo sobre otro.

Claro que esto supone estar de acuerdo sobre un principio básico. Sobre éste: que los pueblos, que las naciones existen. Ahora bien: el viejo y barato «internacionalismo», que ha engendrado las presentes angustias, pensaba, en el fondo, lo contrario. Ninguna de sus

doctrinas y actuaciones es comprensible si no se descubre en su raíz el desconocimiento de lo que es una nación y de que eso que son las naciones constituye una formidable realidad situada en el mundo y con que hay que contar. Era un curioso internacionalismo aquel que en sus cuentas olvidaba siempre el detalle de que hay naciones (1).

Tal vez el lector reclame ahora una doctrina positiva. No tengo inconveniente en declarar cuál es la mía, aun exponiéndome a todos los riesgos de una enunciación esquemática.

En el libro de *The Revolt of the Masses* (2), que ha sido bastante leído en lengua inglesa, propugno y anuncio el advenimiento de una forma más avanzada de convivencia europea, un paso adelante en la organización jurídica y política de su unidad. Esta idea europea es de signo inverso a aquel abstruso internacionalismo. Europa no es, no será, la inter-nación, porque eso significa, en claras nociones de historia, un hueco, un vacío y nada. Europa será la ultra-nación. La misma inspiración que formó las naciones de Occidente sigue actuando en el subsuelo con la lenta y silente proliferación de los corales. El descarrío metódico que representa el internacionalismo impidió ver que sólo al través de una etapa de nacionalismos exacerbados se puede llegar a la unidad concreta y llena de Europa. Una nueva forma de vida no logra instalarse en el planeta hasta que la anterior y tradicional no se ha ensayado en su modo extremo. Las naciones europeas llegan ahora a sus propios topes, y el topetazo será la nueva integración de Europa. Porque de eso se trata. No de laminar las naciones, sino de integrarlas, dejando al Occidente todo su rico relieve. En esta fecha, como acabo de insinuar, la sociedad europea parece volatilizada. Pero fuera un error creer que esto significa su desaparición o definitiva dispersión. El estado actual de anarquía y superlativa disociación en la sociedad europea es una prueba más de la realidad que ésta posee. Porque si eso acontece en Europa es porque sufre una crisis de su fe común, de la fe europea, de las *vigencias* en que su socialización consiste. La enfermedad por

---

(1) Los peligros mayores, que como nubes negras se amontonan todavía en el horizonte, no provienen directamente del cuadrante político, sino del económico. ¿Hasta qué punto es inevitable una pavorosa catástrofe económica en todo el mundo? Los economistas debían darnos ocasión para que cobrásemos confianza en su diagnóstico. Pero no muestran ningún apresuramiento.

(2) Traducción inglesa del presente libro. George Allen & Unwin. Londres.

que atraviesa es, pues, común. No se trata de que Europa esté enferma, pero que gocen de plena salud estas o las otras naciones, y que, por tanto, sea probable la desaparición de Europa y su sustitución por otra forma de realidad histórica —por ejemplo: las naciones sueltas o una Europa oriental disociada hasta la raíz de una Europa occidental. Nada de esto se ofrece en el horizonte, sino que, como es común y europea la enfermedad, lo será también el restablecimiento. Por lo pronto, vendrá una *articulación de Europa* en dos formas distintas de vida pública: la forma de un nuevo liberalismo y la forma que, con un nombre impropio, se suele llamar «totalitaria». Los pueblos menores adoptarán figuras de transición e intermediarias. Esto salvará a Europa. Una vez más resultará patente que toda forma de vida ha menester de su antagonista. El «totalitarismo» salvará al «liberalismo», destiñendo sobre él, depurándolo, y gracias a ello veremos pronto a un nuevo liberalismo templar los regímenes autoritarios. Este equilibrio puramente mecánico y provisional permitirá una nueva etapa de mínimo reposo, imprescindible para que vuelva a brotar, en el fondo del bosque que tienen las almas, el hontanar de una nueva fe. Esta es el auténtico poder de creación histócica, pero no mana en medio de la alteración, sino en el recato del ensimismamiento.

París y diciembre 1937.

MISIÓN
DE LA
UNIVERSIDAD

(1930)

I

LA CUESTIÓN FUNDAMENTAL

LAS condiciones acústicas del Paraninfo universitario me impidieron desarrollar en su integridad mi conferencia «Sobre reforma universitaria». En aquel local, que rezuma la amarga tristeza de todas las capillas exclaustradas —bien que fuese capilla, bien que no lo fuese, mal que sea ex-capilla—, la voz del orador queda en el aire asesinada a pocos metros de la boca emisora. Para hacerse medio oír es forzoso gritar. Gritar es cosa muy diferente de hablar. En el grito, la fonación es otra. No se «dice» la frase en su natural aglutinación, que hace de ella un cuerpo unitario y elástico, sino que es preciso tomar cada palabra, ponerla en la honda del grito, y después de hacer ésta girar, como David frente a Goliat, lanzarla con puntería a la oreja del auditorio. Esto trae consigo una consecuencia notoria a todo el que perora: la pérdida de tiempo.

Pero no quisiera que por el azar de unos micrófonos ausentes quedase tan manco mi discurso. Dije lo que juzgaba más urgente sobre el temple que los estudiantes deben conquistar si quieren, en efecto y en serio, ocuparse de una reforma universitaria. Es la cuestión preliminar e ineludible si honradamente se considera el estado de ánimo que domina hoy a la clase escolar. Pero luego había que tratar, aunque fuese con rigoroso laconismo, el tema visceral de toda la imaginable reforma universitaria, a saber: la misión de la Universidad.

Doy a continuación las notas que sobre este grave asunto llevaba yo al púlpito del Paraninfo. Van en la forma esquemática, a

veces de abreviatura o cifra, que para aquel uso era bastante. Sólo agrego ahora los desarrollos que son estrictamente necesarios para hacer inteligibles aquellos lemas.

* * *

La reforma universitaria no puede reducirse, ni siquiera consistir principalmente, a la corrección de abusos. Reforma es siempre creación de usos nuevos. Los abusos tienen siempre escasa importancia. Porque una de dos: o son abusos en el sentido más natural de la palabra, es decir, casos aislados, poco frecuentes, de contravención a los buenos usos, o son tan frecuentes, consuetudinarios, pertinaces y tolerados que no ha lugar a llamarlos abusos. En el primer caso, es seguro que serán corregidos automáticamente; en el segundo, fuera vano corregirlos, porque su frecuencia y naturalidad indican que no son anomalías, sino resultado inevitable de los usos que son malos. Contra éstos habrá que ir y no contra los abusos.

Todo movimiento de reforma reducido a corregir los chabacanos abusos que se cometen en nuestra Universidad llevará indefectiblemente a una reforma también chabacana.

Lo importante son los usos. Es más: un síntoma claro en que se conoce cuándo los usos constitutivos de una institución son acertados, es que aguanta sin notable quebranto una buena dosis de abusos, como el hombre sano soporta excesos que aniquilarían al débil. Pero a su vez una institución no puede constituirse en buenos usos si no se ha acertado con todo rigor al determinar su misión.

Una institución es una máquina, y toda su estructura y funcionamiento han de ir prefijados por el servicio que de ella se espera. En otras palabras: la raíz de la reforma universitaria está en acertar plenamente con su misión. Todo cambio, adobo, retoque de esta nuestra casa que no parta de haber revisado previamente con enérgica claridad, con decisión y veracidad, el problema de su misión, serán penas de amor perdidas.

Por no hacerlo así, todos los intentos de mejora, en algunos casos movidos por excelente voluntad, incluyendo los proyectos elaborados hace años por el Claustro mismo, no han servido ni pueden servir de nada, no lograrán lo único suficiente e imprescindible para que un ser —individual o colectivo— exista con plenitud, a saber: colocarlo en su verdad, darle su *autenticidad* y no empeñar-

nos en que sea lo que no es, falsificando su destino inexorable con nuestro arbitrario deseo.

Entre esos intentos de los últimos quince años —no hablemos de los peores—, los mejores, en vez de plantearse directamente, sin permitirse escape, la cuestión de «¿para qué existe, está ahí y tiene que estar la Universidad?», han hecho lo más cómodo y lo más estéril: mirar de reojo lo que se hacía en las Universidades de pueblos ejemplares.

No censuro que nos informemos mirando al prójimo ejemplar; al contrario, hay que hacerlo; pero sin que ello pueda eximirnos de resolver luego nosotros originalmente nuestro propio destino. Con esto no digo que hay que ser «castizo» y demás zarandajas. Aunque, en efecto, fuésemos todos —hombres o países— idénticos, sería funesta la imitación. Porque al imitar eludimos aquel esfuerzo creador de lucha con el problema que puede hacernos comprender el verdadero sentido y los límites o defectos de la solución que imitamos. Nada, pues, de «casticismo», que es, en España sobre todo, pelo de la dehesa. No importa que lleguemos a las mismas conclusiones y formas que otros países; lo importante es que lleguemos a ellas por nuestro pie, tras personal combate con la cuestión sustantiva misma.

Razonamiento erróneo de los mejores: la vida inglesa ha sido, aún es, una maravilla; *luego* las instituciones inglesas de segunda enseñanza tienen que ser ejemplares, *porque* de ellas ha salido aquella vida. La ciencia alemana es un prodigio; *luego* la Universidad alemana es una institución modelo, *puesto que* engendra aquélla. Imitemos las instituciones secundarias inglesas y la enseñanza superior alemana.

El error viene de todo el siglo XIX. Los ingleses derrotan a Napoleón I: «La batalla de Waterloo ha sido ganada por los campos de juego de Eton». Bismarck machaca a Napoleón III: «La guerra del 70 es la victoria del maestro de escuela prusiano y del profesor alemán».

Esto nace de un *error fundamental que es preciso arrancar de las cabezas*, y consiste en suponer que las naciones son grandes *porque* su escuela —elemental, secundaria o superior— es buena. Esto es un residuo de la beatería «idealista» del siglo pasado. Atribuye a la escuela una fuerza creadora histórica que no tiene ni puede tener. Aquel siglo, para entusiasmarse y aun estimar hondamente algo, necesitaba exagerarlo, mitologizarlo. Ciertamente, *cuando* una nación es grande, es buena también su escuela. No hay nación grande si su escuela

no es buena. Pero lo mismo debe decirse de su religión, de su política de su economía y de mil cosas más.

La fortaleza de una nación se produce íntegramente. Si un pueblo es políticamente vil, es vano esperar nada de la escuela más perfecta. Sólo cabe entonces la escuela de minorías que viven aparte y contra el resto del país. Acaso un día los educados en ésta influyan en la vida total de su país y al través de su totalidad consigan que la escuela nacional (y no la excepcional) sea buena.

Principio de educación: la escuela, como institución normal de un país, depende mucho más del aire público en que íntegramente flota que del aire pedagógico artificialmente producido dentro de sus muros. Sólo cuando hay ecuación entre la presión de uno y otro aire la escuela es buena.

Consecuencia: aunque fuesen perfectas la segunda enseñanza inglesa y la Universidad alemana, serían intransferibles, porque ellas son sólo una porción de sí mismas. Su realidad íntegra es el país que las creó y mantiene.

Pero, además, este razonamiento erróneo y de circuito corto impidió a los que en él cayeron mirar de frente a esas escuelas y ver lo que ellas, *como tales instituciones* o máquinas, eran. Confundían éstas con lo que en ellas por fuerza había de vida inglesa, de pensamiento alemán. Pero como no es la vida inglesa ni el pensamiento alemán lo que podemos transportar aquí, sino, a lo sumo, sólo las instituciones pedagógicas escuetas y como tales, importa mucho que se mire lo que éstas son por sí, *abstrayendo de las virtudes ambientes y generales de esos países.*

Entonces se ve que la Universidad alemana es, *como institución*, una cosa más bien deplorable. Si la ciencia alemana tuviese que nacer puramente de las virtudes institucionales de la Universidad, sería bien poca cosa. Por fortuna, el aire libre que orea al alma alemana está cargado de incitación y de dotes para la ciencia y suple defectos garrafales de su Universidad. No conozco bien la segunda enseñanza inglesa; pero lo que entreveo de ella me hace pensar que también es defectuosísima como régimen institucional.

Mas no se trata de apreciaciones mías. Es un hecho que en Inglaterra la segunda enseñanza y en Alemania la Universidad están en crisis. Crítica radical de esta última por el primer ministro de Instrucción prusiano después de instaurada la República: Becker. Discusión que sigue desde entonces.

Por contentarse con imitar y eludir el imperativo de pensar o repensar por sí mismos las cuestiones, nuestros profesores mejores

viven *en todo* con un espíritu quince o veinte años retrasado, aunque en el detalle de sus ciencias estén al día. Es el retraso trágico de todo el que quiere evitarse el esfuerzo de ser auténtico, de crear sus propias convicciones. El número de años de este retraso no es casual. Toda creación histórica —ciencia, política— proviene de cierto espíritu o modalidad de la mente humana. Esa modalidad aparece con una pulsación o ritmo fijo —con cada generación. Una generación, emanando de su espíritu, crea ideas, valoraciones, etc. El que imita esas creaciones tiene que esperar a que estén hechas, es decir, a que concluya su faena la generación anterior, y adopta sus principios cuando empieza a decaer y otra nueva generación inicia ya su reforma, el reino de un nuevo espíritu. Cada generación lucha quince años para vencer y tienen vigencia sus modos otros quince años. Inexorable anacronismo de los pueblos imitadores o sin autenticidad.

Búsquese en el extranjero información, pero no modelo.

No hay, pues, manera de eludir el planteamiento de la cuestión capital: ¿cuál es la misión de la Universidad?

* * *

¿Cuál es la misión de la Universidad? A fin de averiguarlo, fijémonos en lo que de hecho significa hoy la Universidad, dentro y fuera de España. Cualesquiera sean las diferencias de rango entre ellas, todas las Universidades europeas ostentan una fisonomía que en sus caracteres generales es homogénea (1).

(1) Se suele exagerar, por ejemplo, la discrepancia entre la Universidad inglesa y la continental, no advirtiendo que las diferencias mayores no van a cuenta de la Universidad, sino del peculiarísimo carácter inglés. Lo que importa comparar entre unos y otros países es el hecho de las tendencias dominantes hoy en los organismos universitarios, y no el grado de su realización, que es, naturalmente, distinto aquí y allá. Así, la tenacidad conservadora del inglés le hace mantener *apariencias* en sus Institutos superiores, que no sólo reconoce él mismo como extemporáneas, sino que en la realidad de la vida universitaria británica valen como meras ficciones. Me parecería ridículo que se creyese alguien con derecho a coartar el albedrío del inglés censurándole porque se dio el lujo, ya que lo quiso y lo pudo, de sostener, muy a sabiendas, esas ficciones. Pero no sería menos inocente tomarlas en serio, es decir, suponer que el inglés se hace ilusiones sobre su carácter ficticio. En los estudios sobre la institución universitaria inglesa que he leído, se cae siempre en la exquisita trampa de la ironía y del *cant* ingleses. No se advierte que si Inglaterra conserva el *aspecto* no profesional de sus Universidades y la peluca de sus magistrados, no es por-

Encontramos, por lo pronto, que la Universidad es la institución donde reciben la enseñanza superior casi todos los que en cada país la reciben. El «casi» alude a las Escuelas Especiales, cuya existencia, aparte de la Universidad, daría ocasión a un problema también aparte. Hecha esta salvedad, podemos borrar el «casi» y quedarnos con que en la Universidad reciben la enseñanza superior todos los que la reciben. Pero entonces caemos en la cuenta de otra limitación más importante que la de las Escuelas Especiales. Todos los que reciben enseñanza superior no son todos los que podían y debían recibirla; son sólo los hijos de clases acomodadas. La Universidad significa un privilegio difícilmente justificable y sostenible. Tema: los obreros en la Universidad. Quede intacto. Por dos razones: Primera, si se cree debido, como yo creo, llevar al obrero el saber universitario es porque éste se considera valioso y deseable. El problema de universalizar la Universidad supone, en consecuencia, la previa determinación de lo que sea ese saber y esa enseñanza universitarios. Segunda, la tarea de hacer porosa la Universidad al obrero es en mínima parte cuestión de la Universidad y es casi totalmente cuestión del Estado. Sólo una gran reforma de éste hará efectiva aquélla. Fracaso de todos los intentos hasta ahora hechos, como «extensión universitaria», etc.

Lo importante ahora es dejar bien subrayado que en la Universidad reciben la enseñanza superior todos los que hoy la reciben. Si mañana la reciben mayor número que hoy tanta más fuerza tendrán los razonamientos que siguen.

---

que se obstine en creer actuales aquél y ésta, sino, todo lo contrario, porque son cosas anticuadas, pasado y superfluidad. De otro modo no serían lujo, deporte, culto y otras cosas más hondas que el inglés busca en esas *apariencias*. Pero, eso sí, bajo la peluca hace manar la justicia más moderna, y bajo el *aspecto* no profesional, la Universidad inglesa se ha hecho en los últimos cuarenta años tan profesional como cualquiera otra.

Tampoco tiene la más ligera importancia para nuestro tema radical —misión de la Universidad— que las Universidades inglesas no sean institutos del Estado. Este hecho, de alta significación para la vida e historia del pueblo inglés, no impide que su Universidad actúe en lo esencial como las estatales del continente. Apurando las cosas, vendría a resultar que también en Inglaterra son las Universidades instituciones del Estado, sólo que el inglés entiende por el Estado cosa muy distinta que el continente. Quiero decir con todo esto: primero, que las enormes diferencias existentes entre las Universidades de los distintos países no son tanto diferencias universitarias como de los países, y segundo, que el hecho más saliente en los últimos cincuenta años es el movimiento de convergencia en todas las Universidades europeas, que las va haciendo homogéneas.

¿En qué consiste esa enseñanza superior ofrecida en la Universidad a la legión inmensa de los jóvenes? En dos cosas:

A) La enseñanza de las profesiones intelectuales.

B) La investigación científica y la preparación de futuros investigadores.

La Universidad enseña a ser médico, farmacéutico, abogado, juez, notario, economista, administrador público, profesor de ciencias y de letras en la segunda enseñanza, etc.

Además, en la Universidad se cultiva la ciencia misma, se investiga y se enseña a ello. En España esta función creadora de ciencia y promotora de científicos está aún reducida al mínimum, pero no por defecto de la Universidad, como tal, no por creer ella que no es su misión, sino por la notoria falta de vocación científica y de dotes para la investigación que estigmatiza a nuestra raza. Quiero decir que si en España se hiciese en abundancia ciencia, se haría preferentemente en la Universidad, como acontece, más o menos, en los otros países. Sirva este punto de ejemplo para que no sea necesario repetir lo mismo a cada paso: el terco retraso de España en todas las actividades intelectuales trae consigo que aparezca aquí en estado germinal o de mera tendencia lo que en otras partes vive ya con pleno desarrollo. Para el planteamiento radical del asunto universitario, que ahora ensayo, esas diferencias de grado en la evolución son indiferentes. Me basta con el hecho de que todas las reformas de los últimos años acusan decididamente el propósito de acrecer en nuestras Universidades el trabajo de investigación y la labor educadora de científicos, *de orientar la institución entera en este sentido.* No se me estorbe el andar con objeciones triviales o de mala fe. Es de sobra notorio que nuestros profesores mejores, los que más influyen en el proceso de las reformas universitarias, piensan que nuestro Instituto debe emparejarse en este punto con lo que hasta hoy venían haciendo los extranjeros. Con esto me basta.

La enseñanza superior consiste, pues, en profesionalismo e investigación. Sin afrontar ahora el tema, anotemos de paso nuestra sorpresa al ver juntas y fundidas dos tareas tan dispares. Porque no hay duda: ser abogado, juez, médico, boticario, profesor de latín o de historia en un Instituto de Segunda Enseñanza, son cosas muy diferentes de ser jurista, fisiólogo, bioquímico, filólogo, etc. Aquéllos son nombres de profesiones prácticas, éstos son nombres de ejercicios puramente científicos. Por otra parte, la sociedad necesita muchos médicos, farmacéuticos, pedagogos; pero sólo necesita un número

reducido de científicos (1). Si necesitase verdaderamente muchos de éstos sería catastrófico, porque la vocación para la ciencia es especialísima e infrecuente. Sorprende, pues, que aparezcan fundidas la enseñanza profesional, que es para todos, y la investigación, que es para poquísimos. Pero quede la cuestión quieta hasta dentro de unos minutos. ¿No es la enseñanza superior más que profesionalismo e investigación? A simple vista no descubrimos otra cosa. No obstante, si tomamos la lupa y escrutamos los planos de enseñanza nos encontramos con que casi siempre se exige al estudiante, sobre su aprendizaje profesional y lo que trabaje en la investigación, la asistencia a un curso de carácter general —Filosofía, Historia.

No hace falta aguzar mucho la pupila para reconocer en esta exigencia un último y triste residuo de algo más grande e importante. El síntoma de que algo es residuo —en biología como en historia— consiste en que no se comprende por qué está ahí. Tal y como aparece no sirve ya de nada, y es preciso retroceder a otra época de la evolución en que se encuentra completo y eficiente lo que hoy es sólo un muñón y un resto (2). La justificación que hoy se da a aquel precepto universitario es muy vaga: conviene —se dice— que el estudiante reciba algo de «cultura general».

«Cultura general». Lo absurdo del término, su filisteísmo, revela su insinceridad. «Cultura», referida al espíritu humano —y no al ganado o a los cereales—, no puede ser sino general. No se es «culto» en física o en matemática. Eso es ser sabio en una materia. Al usar esa expresión de «cultura general» se declara la intención de que el estudiante reciba algún conocimiento ornamental y vagamente educativo de su carácter o de su inteligencia. Para tan vago propósito tanto da una disciplina como otra, dentro de las que se consideran menos técnicas y más vagarosas: ¡vaya por la filosofía, o por la historia, o por la sociología!

---

(1) Este número tiene que ser mayor que el logrado hasta hoy; pero aun así, incomparablemente menor que el de las otras profesiones.

(2) Imagínese el conjunto de la vida primitiva. Uno de sus caracteres generales es la falta de seguridad personal. La aproximación de dos personas es siempre peligrosa, porque todo el mundo va armado. Es preciso, pues, asegurar el acercamiento mediante normas y ceremonias en que conste que se han dejado las armas y que la mano no va súbitamente a tomar una que se lleva escondida. Para ese fin, lo mejor es que al acercarse cada hombre agarre la mano del otro, la mano de matar, que es normalmente la derecha. Este es el origen y ésta la eficiencia del saludo con apretón de manos, que hoy, aislado de aquel tipo de vida, es incomprensible, y, por tanto, un residuo.

Pero el caso es que si brincamos a la época en que la Universidad fue creada —Edad Media—, vemos que el residuo actual es la humilde supervivencia de lo que entonces constituía, entera y propiamente, la enseñanza superior.

La Universidad medieval no investiga (1); se ocupa muy poco de profesión; todo es... «cultura general» —teología, filosofía, «artes».

Pero eso que hoy llaman «cultura general» no lo era para la Edad Media; no era ornato de la mente o disciplina del carácter; era, por el contrario, el sistema de ideas sobre el mundo y la humanidad que el hombre de entonces poseía. Era, pues, el repertorio de convicciones que había de dirigir efectivamente su existencia.

La vida es un caos, una selva salvaje, una confusión. El hombre se pierde en ella. Pero su mente reacciona ante esa sensación de naufragio y perdimiento: trabaja por encontrar en la selva «vías», «caminos» (2); es decir: ideas claras y firmes sobre el Universo, convicciones positivas sobre lo que son las cosas y el mundo. El conjunto, el sistema de ellas, es la cultura en el sentido verdadero de la palabra; todo lo contrario, pues, que ornamento. Cultura es lo que salva del naufragio vital, lo que permite al hombre vivir sin que su vida sea tragedia sin sentido o radical envilecimiento.

No podemos vivir, humanamente, sin ideas. De ellas depende lo que hagamos, y vivir no es sino hacer esto o lo otro. Así el viejísimo libro de la India: «Nuestros actos siguen a nuestros pensamientos como la rueda del carro sigue a la pezuña del buey». En tal sentido —que por sí mismo no tiene nada de intelectualista (3)— *somos* nuestras ideas.

Gedeón, en este caso sobremanera profundo, haría constar que el hombre nace siempre en una época. Es decir, que es llamado a ejercitar la vida en una altura determinada de la evolución de los destinos humanos. El hombre pertenece consustancialmente a una generación, y toda generación se instala no en cualquier parte, sino muy precisamente sobre la anterior. Esto significa que es forzoso vivir a la *altura de los tiempos* (4), y muy especialmente a la *altura de las ideas del tiempo*.

(1) Lo cual no es decir que en la Edad Media no se investigase.

(2) De aquí que en el comienzo de todas las culturas aparezca el término que expresa «camino» —el *hodós* y *méthodos*, de los griegos; el *tao* y el *te*, de los chinos; el *sendero* y *vehículo*, de los indios.

(3) Nuestras ideas y convicciones pueden muy bien ser anti-intelectualistas. Así las mías, y, en general, las de nuestro tiempo.

(4) Sobre este concepto de «altura de los tiempos», véase mi *Rebelión de las masas*. [Véase pág. 111 del presente volumen.]

Cultura es el sistema *vital* de las ideas en cada tiempo. Importa un comino que esas ideas o convicciones no sean, en parte ni en todo, científicas. Cultura no es ciencia. Es característico de nuestra cultura actual que gran porción de su contenido proceda de la ciencia; pero en otras culturas no fue así, ni está dicho que en la nuestra lo sea siempre en la misma medida que ahora.

Comparada con la medieval, la Universidad contemporánea ha complicado enormemente la enseñanza profesional que aquélla en germen proporcionaba, y ha añadido la investigación quitando casi por completo la enseñanza o transmisión de la cultura.

Esto ha sido, evidentemente, una atrocidad. Funestas consecuencias de ello que ahora paga Europa. El carácter catastrófico de la situación presente europea se debe a que el inglés medio, el francés medio, el alemán medio son *incultos*, no poseen el sistema vital de ideas sobre el mundo y el hombre correspondientes al tiempo. Ese personaje medio es el *nuevo bárbaro, retrasado con respecto a su época, arcaico y primitivo* en comparación con la terrible actualidad y fecha de sus problemas (1). Este nuevo bárbaro es principalmente el profesional, más sabio que nunca, pero más inculto también —el ingeniero, el médico, el abogado, el científico.

De esa barbarie inesperada, de ese esencial y trágico anacronismo tienen la culpa, sobre todo, las pretenciosas Universidades del siglo XIX, las de todos los países, y si aquélla, en el frenesí de una revolución, las arrasase, les faltaría la última razón para quejarse. Si se medita bien la cuestión, se acaba por reconocer que su culpa no queda compensada con el desarrollo, en verdad prodigioso, genial, que ellas mismas han dado a la ciencia. No seamos *paletos* de la ciencia. La ciencia es el mayor portento humano; pero por encima de ella está la vida humana misma, que la hace posible. De aquí que un crimen contra las condiciones elementales de ésta no pueda ser compensado por aquélla.

El mal es tan hondo ya y tan grave, que difícilmente me entenderán las generaciones anteriores a la vuestra, jóvenes.

En el libro de un pensador chino, que vivió por el siglo IV antes de Cristo, Chuang Tse, se hace hablar a personajes simbólicos, y uno de ellos, a quien llama el Dios del Mar del Norte, dice: «¿Cómo podré hablar del mar con la rana si no ha salido de su charca? ¿Cómo

(1) En el libro antes citado analizo largamente estos graves hechos.

podré hablar del hielo con el pájaro de estío si está retenido en su estación? ¿Cómo podré hablar con el sabio acerca de la Vida si es prisionero de su doctrina?»

* * *

La sociedad necesita buenos profesionales —jueces, médicos, ingenieros—, y por eso está ahí la Universidad con su enseñanza profesional. Pero necesita antes que eso, y más que eso, asegurar la capacidad en otro género de profesión: la de mandar. En toda sociedad manda alguien— grupo o clase, pocos o muchos. Y por mandar no entiendo tanto el ejercicio jurídico de una autoridad como la presión e influjo difusos sobre el cuerpo social. Hoy mandan en las sociedades europeas las clases burguesas, la mayoría de cuyos individuos es profesional. Importa, pues, mucho a aquéllas que estos profesionales, aparte de su especial profesión, sean capaces de vivir e influir vitalmente según la altura de los tiempos. Por eso es ineludible crear de nuevo en la Universidad la enseñanza de la cultura o sistema de las ideas vivas que el tiempo posee. Esa es la tarea universitaria radical. Eso tiene que ser, antes y más que ninguna otra cosa, la Universidad.

Si mañana mandan los obreros, la cuestión será idéntica: tendrán que mandar desde la altura de su tiempo; de otro modo serán suplantados (1).

Cuando se piensa que los países europeos han podido considerar admisible que se conceda un título profesional, que se dé de alta a un magistrado, a un médico —sin estar seguro de que ese hombre tiene, por ejemplo, una idea clara de la concepción física del mundo a que ha llegado hoy la ciencia y del carácter y límite de esta ciencia maravillosa con que se ha llegado a tal idea—, no debemos extrañarnos de que las cosas marchen tan mal en Europa. Porque no andemos en punto tan grave con eufemismos. No se trata, repito, de vagos deseos de una vaga cultura. La física y su modo mental es una de las grandes ruedas íntimas del alma humana contemporánea. En ella desembocan cuatro siglos de entrenamiento intelectivo y su doctrina está mezclada con todas las demás cosas esenciales del hombre vigente —con su idea de Dios y de la sociedad, de la materia y de lo que no es materia. Puede uno ignorarla, sin que esta igno-

(1) Como de hecho hoy ya mandan también y comanditan con los burgueses, es urgente extender a ellos la enseñanza universitaria.

rancia implique ignominia ni desdoro ni aun defecto, a saber: cuando se es un humilde pastor en los puertos serranos o un labrantín adscrito a la gleba o un obrero manual esclavizado por la máquina. Pero el señor que dice ser médico o magistrado o general o filólogo u obispo —es decir, que pertenece a la clase directora de la sociedad—, si ignora lo que es hoy el cosmos físico para el hombre europeo es un perfecto bárbaro, por mucho que sepa de sus leyes, o de sus mejunjes, o de sus santos padres. Y lo mismo diría de quien no poseyese una imagen medianamente ordenada de los grandes cambios históricos que han traído a la humanidad hasta la encrucijada del hoy (todo hoy es una encrucijada). Y lo mismo de quien no tenga idea alguna precisa sobre cómo la mente filosófica enfronta al presente su ensayo perpetuo de formarse un plano del Universo o de la interpretación que la biología general da a los hechos fundamentales de la vida orgánica.

No se perturbe la evidencia de esto suscitando ahora la cuestión de cómo puede un abogado que no tiene preparación superior en matemática entender la idea actual de la física. Eso ya lo veremos luego. Ahora hay que abrirse con decencia de mente a la claridad que esa observación irradia. Quien no posea la idea física (no la ciencia física misma, sino la idea vital del mundo que ella ha creado), la idea histórica y biológica, ese plan filosófico, no es un hombre *culto*. Como no esté compensado por dotes espontáneas excepcionales es sobremanera inverosímil que un hombre así pueda en verdad ser un buen médico o un buen juez o un buen técnico. Pero es seguro que todas las demás actuaciones de su vida o cuanto en las profesionales mismas trascienda del estricto oficio, resultarán deplorables. Sus ideas y actos políticos serán ineptos; sus amores, empezando por el tipo de mujer que preferirá, serán extemporáneos y ridículos; llevará a su vida familiar un ambiente inactual, maniático y mísero, que envenenará para siempre a sus hijos, y en la tertulia del café emanará pensamientos monstruosos y una torrencial chabacanería.

No hay remedio: para andar con acierto en la selva de la vida hay que ser culto, hay que conocer su topografía, sus rutas o «métodos»; es decir, hay que tener una idea del espacio y del tiempo en que se vive, una cultura actual. Ahora bien: esa cultura, o se recibe o se inventa. El que tenga arrestos para comprometerse a inventarla él solo, a hacer por sí lo que han hecho treinta siglos de humanidad, es el único que tendría derecho a negar la necesidad de que la Universidad se encargue ante todo de enseñar la cultura. Por desgra-

cia, ese único ser que podría con fundamento oponerse a mi tesis sería... un demente.

Ha sido menester esperar hasta los comienzos del siglo XX para que se presenciase un espectáculo increíble: el de la peculiarísima brutalidad y la agresiva estupidez con que se comporta un hombre cuando sabe mucho de una cosa e ignora de raíz todas las demás (1). El profesionalismo y el especialismo, *al no ser debidamente compensados*, han roto en pedazos al hombre europeo, que por lo mismo está ausente de todos los puntos donde pretende y necesita estar. En el ingeniero está la ingeniería, que es sólo un trozo y una dimensión del hombre europeo; pero éste, que es un *integrum*, no se halla en su fragmento «ingeniero». Y así en todos los demás casos. Cuando, creyendo usar tan sólo una manera de decir barroca y exagerada, se asegura que «Europa está hecha pedazos», se está diciendo mayor verdad que se presume. En efecto: el desmoronamiento de nuestra Europa, visible hoy, es el resultado de la invisible fragmentación que progresivamente ha padecido el hombre europeo (2).

La gran tarea inmediata tiene algo de rompecabezas, sea dicho sin alusión contundente. Hay que reconstruir con los pedazos dispersos —*disiecta membra*— la unidad vital del hombre europeo. Es preciso lograr que cada individuo o —evitando utopismos— muchos individuos lleguen a ser, cada uno por sí, entero ese hombre. ¿Quién puede hacer esto sino la Universidad?

No hay, pues, más remedio que agregar a las faenas que hoy ya pretende la Universidad cumplir esta otra inexcusable e ingente.

Por eso, fuera de España, se anuncia con gran vigor un movimiento para el cual la enseñanza superior es *primordialmente* enseñanza de la cultura o transmisión a la nueva generación del sistema de ideas sobre el mundo y el hombre que llegó a madurez en la anterior.

Con esto tenemos que la enseñanza universitaria nos aparece integrada por estas tres funciones:

I. Transmisión de la cultura.

II. Enseñanza de las profesiones.

---

(1) Véase en *La rebelión de las masas* el capítulo titulado «La barbarie del especialismo». [Véase pág. 215 del presente volumen.]

(2) El hecho es tan verdadero, que no sólo puede afirmarse en general y en vago, sino que puede determinarse con todo rigor las etapas y los modos de esta fragmentación progresiva en las tres generaciones del siglo pasado y la primera del XX.

III. Investigación científica y educación de nuevos hombres de ciencia.

¿Hemos contestado con esto a nuestra pregunta sobre cuál esa la misión de la Universidad?

De ningún modo; no hemos hecho más que reunir en un montón inorgánico todo lo que hoy cree la Universidad que debe ocuparla y algo que, a nuestro juicio, no hace, pero es forzoso que haga. Con esto hemos preparado la cuestión; pero nada más.

Me parece vana o, cuando más, subalterna la discusión trabada hace unos años entre el filósofo Scheler y el ministro Beecker sobre si esas funciones han de ser servidas por una sola institución o por varias. Es vana porque a la postre todas ellas se reunirían en el estudiante, todas ellas vendrían a gravitar sobre su juventud.

La cuestión es otra. Esta:

Aun reducida la enseñanza, como hasta aquí, al profesionalismo y la investigación, forma una masa fabulosa de estudios. Es imposible que el buen estudiante medio consiga ni remotamente aprender de verdad lo que la Universidad *pretende* enseñarle. Ahora bien: las instituciones existen —son necesarias y tienen sentido— porque el hombre medio existe. Si sólo hubiese criaturas de excepción, es muy probable que no hubiese instituciones ni pedagógicas ni de Poder público (1). Es, pues, forzoso referir toda institución al hombre de dotes medias; para él está hecha y él tiene que ser su unidad de medida.

Supongamos por un momento que en la Universidad actual no aconteciese cosa alguna merecedora de ser llamada abuso. Todo marcha como debe marchar según lo que la Universidad pretende ser. Pues bien: yo digo que aun entonces la Universidad actual es un puro y constitucional abuso, porque es una falsedad.

De tal modo es imposible que el estudiante medio aprenda en efecto y de verdad lo que se pretende enseñarle, que se ha hecho constitutivo de la vida universitaria aceptar ese fracaso. Es decir, la norma efectiva consiste hoy en dar por anticipado como irreal lo que la Universidad pretende ser. Se acepta, pues, la falsedad de la propia vida institucional. Se hace de su misma falsificación la esencia de la institución. Ésta es la raíz de todos los males —como lo es

---

(1) El anarquismo es lógico cuando propugna la inutilidad y, en consecuencia, la perniciosidad de toda institución, porque parte de suponer que todo hombre es *a nativitate* excepcional —bueno, discreto, inteligente y justo.

siempre en la vida, sea individual o sea colectiva. El pecado original radica en eso: no ser auténticamente lo que se es. Podemos *pretender* ser cuanto queramos, pero no es lícito fingir que somos lo que no somos, consentir en estafarnos a nosotros mismos, habituarnos a la mentira sustancial. Cuando el régimen normal de un hombre o de una institución es ficticio, brota de él una omnímoda desmoralización. A la postre se produce el envilecimiento, porque no es posible acomodarse a la falsificación de sí mismo sin haber perdido el respeto a sí propio.

Por eso decía Leonardo: *Chi non puó quel che vuol, quel che puó voglia.* («El que no puede lo que quiere, que quiera lo que puede»).

Este imperativo leonardesco tiene que ser quien dirija *radicalmente* toda reforma universitaria. Sólo puede crear algo una apasionada resolución de ser lo que estrictamente se es. No sólo la universitaria, sino *toda la vida nueva tiene que estar hecha con una materia cuyo nombre es autenticidad* (¡oigan ustedes bien esto, jóvenes, que si no, están perdidos, ya que empiezan a estarlo!).

Una institución en que se *finge* dar y exigir lo que no se puede exigir ni dar es una institución falsa y desmoralizada. Sin embargo, este principio de la ficción inspira todos los planes y la estructura de la actual Universidad.

Por eso yo creo que es ineludible volver del revés toda la Universidad o, lo que es lo mismo, reformarla radicalmente, partiendo del principio opuesto. En vez de enseñar lo que, según un utópico deseo, *debería* enseñarse, hay que enseñar *sólo* lo que se *puede* enseñar, es decir, lo que se *puede aprender.*

Trataré de desarrollar las implicaciones que van en esa fórmula.

Se trata, en verdad, de un problema más amplio que el de la enseñanza superior. Es la cuestión capital de la enseñanza en todos sus grados.

¿Cuál fue el gran paso dado en la historia entera de la Pedagogía? Sin duda, aquel viraje genial inspirado por Rousseau, Pestalozzi, Fröbel y el idealismo alemán, que consistió en radicalizar algo perogrullesco. En la enseñanza —y más en general en la educación— hay tres términos: lo que habría que enseñar —o el saber—, el que enseña o maestro y el que aprende o discípulo. Pues bien: con inconcebible obcecación, la enseñanza partía del saber y del maestro. El discípulo, el aprendiz, no era principio de la Pedagogía. La innovación de Rousseau y sus sucesores fue simplemente trasladar el fundamento de la ciencia pedagógica del saber y del maestro al discípulo y reconocer que son éste y sus condiciones peculiares lo

único que puede guiarnos para construir un organismo con la enseñanza. La actividad científica, el saber, tiene su organización propia, distinta de esta otra actividad en que se pretende enseñar el saber. El principio de la Pedagogía es muy diferente del principio de la cultura y de la ciencia.

Pero hay que dar un paso más. En vez de perderse, desde luego, en estudiar minuciosamente la condición del discípulo como niño, joven, etc., es preciso circunscribir, *por lo pronto*, el tema y considerar al niño, al joven, desde un punto de vista más modesto, pero más preciso, a saber: como discípulo, como aprendiz. Entonces se cae en la cuenta de que, a su vez, no es el niño como niño, ni el joven porque joven, lo que nos obliga a ejercitar una actividad especial que llamamos «enseñanza», sino algo sobremanera formal y simple.

Verán ustedes.

II

PRINCIPIO DE LA ECONOMIA EN LA ENSEÑANZA

La ciencia de la Economía política salió de la guerra tan destrozada como la economía misma de las naciones beligerantes. No ha tenido más remedio que buscar una reconstrucción radical de su propio cuerpo. Aventuras tales suelen ser benéficas para las ciencias vivas, porque las obligan a buscar un asiento más firme que el usado hasta entonces, un principio más hondo y elemental. En efecto: estos años renace de sus cenizas la Economía política, merced a un razonamiento tan perogrullesco que da vergüenza enunciarlo. Se dice: la *ciencia* económica tiene que partir del principio mismo que engendra la *actividad* económica del hombre. ¿Por qué acontece que la especie humana ejercita actos económicos, producción, administración, cambio, ahorro, valoración, etc.? Por una razón estupefaciente y sólo por ella: porque muchas de las cosas que desea y necesita no se dan con absoluta abundancia. Si de todo lo que habemos menester hubiese copia sobrada, no se le habría ocurrido a los humanos fatigarse en esfuerzos económicos. Así, el aire no suele ocasionar ocupaciones que puedan llamarse económicas. Sin embargo, basta que en algún sentido adquiera el aire la condición de escasez para que inmediatamente suscite faenas de economía. Por ejemplo: los niños reunidos en el aula escolar necesitan una cierta cantidad de aire. Si el local escolar es pequeño, hay escasez de él. Entonces plantea un problema económico, obligando a construir escuelas más grandes y, consecuentemente, más caras.

Aunque hay en el planeta aire de sobra, no todo él es de la misma calidad. El «aire puro» se da sólo en ciertos lugares de la tierra, a

cierta altura sobre el nivel del mar, bajo un clima determinado. Es decir, el «aire puro» es escaso. Este simple hecho provoca una intensa actividad económica en los suizos —hoteles, sanatorios—, que con la «escasa» primera materia de su aire puro fabrican salud a tanto el día.

La cosa, repito, es de una simplicidad estupefaciente, pero innegable; la escasez es el principio de la actividad económica, y por eso, hace unos años, el sueco Cassel renovó la ciencia económica partiendo del *principio de la escasez* (1). «Si existiese el movimiento continuo no habría física», ha dicho muchas veces Einstein. Lo mismo puede decirse que en Jauja no hay actividades económicas y, por consiguiente, ciencia de la Economía.

Pues yo encuentro que con la enseñanza nos acaece algo parecido. ¿Por qué existen actividades docentes? ¿Por qué es la pedagogía una ocupación y una preocupación del hombre? A estas preguntas daban los románticos las respuestas más lucidas, conmovedoras y trascendentes, mezclando en ellas todo lo humano y buena porción de lo divino. Para ellos se trataba siempre de sacar las cosas de quicio, de exorbitarlas y hojarascarlas melodramáticamente. Pero nosotors —¿no es cierto, jóvenes?— nos complacemos sencillamente en que las cosas sean, *por lo pronto*, lo que son, y nada más; amamos su desnudez. No nos importan el frío, la intemperie. Sabemos que la vida es —sobre todo, va a ser— dura. Aceptamos su rigor; no intentamos sofisticar el destino. Porque sea dura no deja de parecernos magnífica la vida. Al contrario, si es dura, es sólida, magra: tendón y nervio; sobre todo, limpia. Queremos limpieza en nuestro trato con las cosas. Por eso las desnudamos y, nudificadas, las lavamos al mirarlas, viendo lo que ellas son *in puris naturalibus*.

El hombre se ocupa y preocupa de enseñanza por una razón tan simple como seca y tan seca como lamentable: para vivir con firmeza, desahogo y corrección hace falta saber una cantidad enorme de cosas, y el niño, el joven, tienen una capacidad limitadísima de aprender. Ésta es la razón. Si la niñez y la juventud durasen cada una cien años, o el niño y el joven poseyesen memoria, inteligencia y atención en dosis prácticamente ilimitada, no existiría la actividad docente. Todas aquellas razones conmovedoras y trascendentes hubieran sido inoperantes para obligar al hombre a constituir el tipo de existencia humana que se llama «maestro».

---

(1) Véase Gustavo Cassel, *Theoretische Sozialoekonomie*, 1921, páginas 3 y siguientes. En parte, significa un retorno a ciertas posiciones de la Economía clásica frente a la de los últimos sesenta años.

La escasez, la limitación en la capacidad de aprender, es el principio de la instrucción. Hay que preocuparse de enseñar exactamente en la medida en que no se puede aprender.

¿No era demasiado casual que la actividad pedagógica entre en plena erupción hacia mediados del siglo XVIII y desde entonces no haya hecho sino crecer? ¿Por qué no antes? La explicación es sencilla: justamente en esta fecha viene a granar la primera gran cosecha de la cultura moderna. En poco tiempo aumenta gigantescamente el tesoro de efectivo saber humano. La vida, entrando de lleno en el nuevo capitalismo, que los recientes inventos habían hecho posible, adquiere una gran complicación y exige creciente pertrecho de técnicas. Por eso, porque era forzoso saber muchas cosas cuya cuantía desbordaba la capacidad de aprender, se intensifica y amplía también de pronto la actividad pedagógica, la enseñanza.

En cambio, apenas si hay enseñanza en las épocas primitivas. ¿Para qué, si apenas hay que enseñar, si la facultad de aprendizaje supera con mucho la materia asimilable? Sobra capacidad. Sólo hay algunos *saberes:* ciertas recetas mágicas y rituales para fabricar los más difíciles utensilios —por ejemplo, la canoa—, o bien para curar enfermedades y distraer a los demonios. Sólo esto hay de enseñable. Pero precisamente porque es tan poco, cualquiera, sin más, sin aplicable esfuerzo, lo aprendería. Entonces se produce un fenómeno sorprendente, que de la manera más inesperada confirma mi tesis. En efecto: la enseñanza aparece en los pueblos primitivos con un aspecto inverso: la función de enseñar consiste —¿quién lo diría?— en ocultar. Aquellas recetas se conservan como un secreto que se transmite arcanamente a unos pocos. Los demás las aprenderían demasiado pronto. De ahí el hecho universal de los ritos técnicos secretos.

Es tan tenaz, que reaparece a cualquier altura de la civilización siempre que surge una especie novísima de saber, superior cualitativamente a todos los conocidos. Como de ese nuevo saber admirable sólo hay al comienzo poca cantidad —es un germen, un primer botín—, vuelve a hacerse secreta su enseñanza. Así aconteció con la filosofía exacta de las pitagóricas; así con un pedagogo tan consciente como Platón. Pues qué, ¿no está ahí su famosa carta séptima, escrita no más que para protestar como de un crimen nefando contra la acusación de haber enseñado su filosofía a Dionisio de Siracusa? Toda enseñanza primitiva, en que hay poco que enseñar, es esotérica, ocultadora; por tanto, es lo contrario de la enseñanza.

Esta brota cuando el saber que es preciso adquirir contrasta con la limitación en la facultad de aprender. Hoy más que nunca el exceso mismo de riqueza cultural y técnica amenaza con convertirse en una catástrofe para la humanidad, porque a cada nueva generación le es más difícil o imposible absorberla.

Urge, pues, instaurar la ciencia de la enseñanza, sus métodos, sus instituciones, partiendo de este humilde y seco principio: el niño o el joven es un discípulo, un aprendiz, y esto quiere decir que *no* puede aprender todo lo que habría que enseñarle. *Principio de la economía en la enseñanza.*

Como no podía menos, esta consideración ha actuado siempre en la acción pedagógica; pero sólo por la fuerza de las cosas y subsidiariamente. Nunca se ha hecho de ella un principio, tal vez porque a primera vista no es melodramática, no habla de cosas complicadas y trascendentes.

La Universidad, tal y como hoy se presenta fuera de España más aún que en España, es un bosque tropical de enseñanzas. Si a ellas añadimos lo que antes nos pareció más ineludible —la enseñanza de la cultura—, el bosque crece hasta cubrir el horizonte; el horizonte de la juventud, que debe estar claro, abierto y dejando visibles los incendios incitadores de ultranza. No hay más remedio que volverse ahora contra esa inmensidad y usar del principio de economía, por lo pronto, como un hacha. *Primero,* poda inexorable.

El principio de economía no sugiere sólo que es menester economizar, ahorrar en las materias enseñadas, sino que implica también esto: *en la organización de la enseñanza superior*, *en la construcción de la Universidad, hay que partir del estudiante*, no del saber ni del profesor. *La Universidad tiene que ser la proyección institucional del estudiante*, cuyas dos dimensiones esenciales son: una, lo que él es: escasez de su facultad adquisitiva de saber; otra, lo que él necesita saber para vivir.

(—En el movimiento estudiantil de ahora intervienen muchos ingredientes. Si los ciframos convencionalmente en diez, siete de ellos son pura jarana. Pero los otros tres son perfectamente razonables y bastan y sobran para justificar la agitación escolar. Uno es la inquietud política del país, la sustancia nacional que se estremece; otro es la serie de concretos e increíbles abusos que cometen algunos profesores; pero el tercero, que es el más importante y decisivo, actúa en los escolares sin que se den cuenta clara de él. Consiste en que no ellos, ni nadie en particular, sino el tiempo, la

situación actual de la enseñanza en todo el mundo, obliga a que *de nuevo* se centre la Universidad en el estudiante, que la Universidad vuelva a ser ante todo el estudiante y no el profesor, como lo fue en su hora más auténtica. Las necesidades del tiempo operan inevitablemente, aunque los hombres movidos por ellas no se den cuenta clara ni sepan definirlas o nombrarlas. Es preciso que los estudiantes eliminen los ingredientes torpes de su movimiento y acentúen estos otros en que tienen toda la razón, sobre todo el último—) (1).

Hay que partir del estudiante medio y considerar como núcleo de la institución universitaria, como su torso o figura primaria, *exclusivamente* aquel cuerpo de enseñanzas que se le pueden con absoluto rigor exigir, o lo que es igual, aquellas enseñanzas que un buen estudiante medio puede de verdad aprender. Eso, repito, deberá ser la Universidad en su sentido primero y más estricto. Ya veremos cómo la Universidad tiene que ser además y luego algunas otras cosas no menos importantes. Pero ahora lo importante es no confundir todo y separar enérgicamente los distintos órganos y funciones de la gran institución universitaria.

¿Cómo determinar el conjunto de enseñanzas que han de constituir el torso o *mínimum* de Universidad? Sometiendo la muchedumbre fabulosa de los saberes a una doble selección.

1.º Quedándose sólo con aquellos que se consideren estrictamente necesarios para la vida del hombre que hoy es estudiante. La vida efectiva y sus ineludibles urgencias es el punto de vista que debe dirigir este primer golpe de podadera.

2.º Esto que ha quedado por juzgarlo estrictamente necesario

---

(1) Hasta en un sentido casi material tiene que ser la Universidad primariamente el estudiante. Es absurdo que, como hasta aquí, se considere el edificio universitario como la casa del profesor, que recibe en ella a los discípulos, cuando debe ser lo contrario: los inmediatos dueños de la casa son los estudiantes, completados en cuerpo institucional con el claustro de profesores. Es preciso acabar con el bochorno de que sean los profesores, con la guardia suiza de los bedeles, quienes mantienen la disciplina corporal dentro de la Universidad, dando lugar a esas batallas vergonzosas en que aparecen, de un lado, los catedráticos y sus subalternos; de otro, la horda escolar. Sólo la estupidez puede tranquilizarse con echar la culpa de escenas tales a los estudiantes. Cuando hechos tan repugnantes se producen, y además con frecuencia, no tiene nadie en particular la culpa, sino la institución misma, que está mal planteada. Son los estudiantes quienes, previamente organizados para ello, deben dirigir el orden interior de la Universidad, asegurar el decoro de los usos y maneras, imponer la disciplina material y sentirse responsables de ella.

tiene que ser aún reducido a lo que de hecho puede el estudiante aprender con holgura y plenitud.

No basta que algo sea necesario. A lo mejor, aunque necesario, supera prácticamente las posibilidades del estudiante, y sería utópico hacer aspavientos sobre su carácter de imprescindible. No se debe enseñar sino lo que se puede de verdad aprender. En este punto hay que ser inexorable y proceder a rajatabla.

III

LO QUE LA UNIVERSIDAD TIENE QUE SER «PRIMERO». LA UNIVERSIDAD, LA PROFESIÓN Y LA CIENCIA

Aplicando estos principios nos encontramos con los siguientes lemas:

A) La Universidad consiste, *primero y por lo pronto*, en la enseñanza superior que debe recibir el hombre medio.

B) Hay que hacer del hombre medio, *ante todo*, un hombre culto —situarlo a la altura de los tiempos—. Por tanto, la función *primaria y central* de la Universidad es la enseñanza de las grandes disciplinas culturales.

Éstas son:

1. Imagen física del mundo (Física).
2. Los temas fundamentales de la vida orgánica (Biología).
3. El proceso histórico de la especie humana (Historia).
4. La estructura y funcionamiento de la vida social (Sociología).
5. El plano del Universo (Filosofía).

C) Hay que hacer del hombre medio un buen profesional. Junto al aprendizaje de la cultura, la Universidad le enseñará, por los procedimientos intelectualmente más sobrios, inmediatos y eficaces, a ser un buen médico, un buen juez, un buen profesor de Matemáticas o de Historia en un Instituto. Pero lo específico de la enseñanza profesional no aparecerá claro mientras no discutamos el lema.

D) No se ve razón ninguna densa para que el hombre medio necesite ni deba ser un hombre científico. Consecuencia escandalosa: la ciencia, en su sentido propio, esto es, la investigación científica,

no pertenece de una manera inmediata y constitutiva a las funciones *primarias* de la Universidad ni tiene que ver *sin más ni más* con ellas. En qué sentido, no obstante, la Universidad es inseparable de la ciencia y, por tanto, tiene que ser *también* o *además* investigación científica es cosa que más adelante veremos.

Es lo más probable que sobre esta opinión heterodoxa caiga el diluvio de tonterías que sobre cualquier asunto amenaza siempre desde el horizonte, torrencial como panza de nube gorda. No dudo de que existan objeciones serias a mi tesis; pero antes de que éstas lleguen se producirá la habitual erupción en el volcán de lugares comunes que es todo hombre cuando habla de una cosa sin haber pensado antes en ella.

Este plan universitario supone en el lector la benévola resolución de no querer confundir tres cosas que son de sobra diferentes: cultura, ciencia y profesión intelectual. Evitemos que todos los gatos se nos vuelvan pardos, porque ello acusaría en nosotros un inmoderado apetito de nocturnidad.

Ante todo separemos profesión y ciencia. Ciencia no es cualquiera cosa. No es ciencia comprarse un microscopio o barrer un laboratorio; pero *tampoco lo es explicar o aprender el contenido de una ciencia*. En su propio y auténtico sentido, ciencia es sólo investigación: plantearse problemas, trabajar en resolverlos y llegar a una solución. En cuanto se ha arribado a ésta, todo lo demás que con esta solución se haga (1) ya no es ciencia. *Por eso no es ciencia aprender una ciencia ni enseñarla*, como no es usarla ni aplicarla. Tal vez convenga —ya veremos con qué reservas— que el hombre encargado de enseñar una ciencia sea por su persona un científico. Pero en puro rigor no es necesario, y de hecho ha habido y hay formidables maestros de ciencias que no son investigadores, es decir, científicos. Basta con que *sepan* su ciencia. Pero saber no es investigar. Investigar es descubrir una verdad o su inverso: demostrar un error. Saber es simplemente enterarse bien de esa verdad, poseerla una vez hecha, lograda.

En los comienzos de la ciencia, allá en Grecia, cuando aún no había apenas ciencia hecha, no se corría el mismo riesgo que ahora de confundirla con lo que no es ella. Hasta el punto de que las palabras con que se la denominaba mostraban a la intemperie su estricto

(1) Salvo volverla a poner en cuestión, convertirla de nuevo en problema (criticarla) y, por tanto, reiterar todo el proceso en que consiste la investigación.

consistir en pura búsqueda, trabajo creador, investigación. Todavía el contemporáneo de Platón y aun de Aristóteles, carecía de un término que correspondiese exactamente —incluso en sus valores equívocos— a nuestro vocablo ciencia. Decía «historia», «exétaxis», «filosofía», que significan —con uno u otro matiz— ocupación, ejercicio, indagación, tendencia; pero no posesión. El nombre mismo «filo-sofía» se originó en el empeño de no confundir la sólita sabiduría con aquel género de actividad nueva que no era *encontrarse sabiendo*, sino *buscar un saber* (1).

La ciencia es una de las cosas más altas que el hombre hace y produce. Desde luego es cosa más alta que la Universidad en cuanto ésta es institución *docente*. Porque la ciencia es creación, y la acción pedagógica se propone sólo enseñar esa creación, transmitirla, inyectarla y digerirla. Es cosa tan alta la ciencia, que es delicadísima y —quieras o no— excluye de sí al hombre medio. Implica una vocación peculiarísima y sobremanera infrecuente en la especie humana. El científico viene a ser el monje moderno.

Pretender que el estudiante normal sea un científico es, por lo pronto, una pretensión ridícula que sólo ha podido abrigar (las pretensiones se abrigan, como los catarros y demás inflamaciones) el vicio de utopismo característico de las generaciones anteriores a la nuestra. Pero además no es tampoco deseable ni aun idealmente. La ciencia es una de las cosas más altas, pero no la única. Hay otras pares a su lado, y no hay razón para que aquélla llene a la humanidad, desalojando éstas. Y, sobre todo, la ciencia es de lo más alto: la ciencia, pero no el científico. El hombre de ciencia es un modo de existencia humana tan limitado como otro cualquiera, y aun más que algunos imaginables y posibles. Yo no puedo ni quiero extenderme ahora en el análisis de lo que es ser hombre de ciencia. La ocasión no es oportuna, y algo de lo que dijese podría parecer nocivo. Resumo sólo lo urgente haciendo notar que con notoria frecuencia el *verdadero* científico ha sido, hasta ahora al menos, como hombre, un monstruo, un maniático, cuando no un demente. Lo valioso, lo maravilloso, es lo que ese hombre limitadísimo segrega: la perla, no la ostra perlera. No vale «idealizar» y presentarnos como ideal que todos los hombres fuesen de ciencia, sin hacerse bien cargo de todas

---

(1) La voz *episteme* corresponde más bien al conjunto de significados que remueve en nosotros la voz *conocimiento*. Sobre la extrañeza por la novedad del nombre *filosofía* recuérdese lo de Cicerón en *Tusculanae disputationes*, V, 3.

las condiciones —prodigiosas unas, semimorbosas otras— que hacen posible normalmente al científico (1).

Es preciso separar la enseñanza profesional de la investigación científica y que ni en los profesores ni en los muchachos se confunda lo uno con lo otro, so pena de que, como ahora, lo uno dañe a lo otro. Sin duda el aprendizaje profesional incluye muy principalmente la recepción del contenido sistemático de no pocas ciencias Pero se trata del *contenido*, no de la investigación, que en él termina. En tesis general, el estudiante o aprendiz normal no es un aprendiz científico. El médico tiene que aprender a curar, y en cuanto médico, no tiene que aprender más: para ello necesita conocer el sistema de la fisiología *clásico* en su tiempo; pero ni necesita ser ni hay que soñar en que sea, hablando en serio, un fisiólogo. ¿Por qué empeñarse en lo imposible? No comprendo. A mí me produce repugnancia ese prurito de hacerse ilusiones (hay que tenerlas, pero no hacérselas), esa constante megalomanía, ese utopismo obstinado en fingirse que se consigue lo que no se consigue. El utopismo lleva a la pedagogía de Onán.

La virtud del niño es el deseo, y su papel, soñar. Pero la virtud del hombre es querer, y su papel hacer, realizar (2). El imperativo de hacer, de conseguir efectivamente algo, nos fuerza a limitarnos. Y eso, limitarse, es la verdad, la autenticidad de la vida. Por eso toda vida es destino. Si fuese nuestra existencia ilimitada en formas posibles y en duración, no habría destino. ¡Jóvenes, la vida auténtica consiste en la alegre aceptación del inexorable destino, de nuestra incanjeable limitación! Eso es lo que con honda intuición llamaban los místicos hallarse en «estado de gracia». El que de verdad ha aceptado una vez *su* destino, su limitación, quien les ha dicho «sí», es inconmovible. *Impavidum ferient ruinae!*

El que tiene vocación de médico y nada más, que no flirtee con la ciencia: hará sólo ciencia chirle. Ya es mucho, ya es todo, si es buen médico. Lo mismo digo del que va a ser profesor de Historia en un Instituto de segunda enseñanza. ¿No es un error perturbarlo en la Universidad haciéndole creer que va a ser un historiador? ¿Qué se gana con ello? Hacerle perder tiempo con el estudio fracasado de técnicas necesarias para la ciencia de la Historia, pero sin sentido

---

(1) Es notoria, por ejemplo, la facilidad con que los científicos se han entregado siempre a las tiranías. Esto ni es un azar ni casi una responsabilidad. Tiene una causa honda y seria y hasta respetabilísima.

(2) El querer se diferencia del deseo en que es siempre un *querer hacer*, *querer lograr*.

para un profesor de Historia, y quitárselo para que llegue a poseer una idea clara, estructurada y sencilla del cuerpo general de la historia humana que es su misión enseñar (1).

Ha sido desastrosa la tendencia que ha llevado el predominio de la «investigación» en la Universidad. Ella ha sido la causa de que se elimine lo principal: la cultura. Además, ha hecho que no se cultive intensamente el propósito de educar profesionales *ad hoc*. En las facultades de Medicina se aspira a que se enseñe hiperexacta fisiología o química superferolítica; pero tal vez, en ninguna del mundo, se ocupa nadie en serio de pensar qué es hoy ser un buen médico, cuál debe ser el tipo modelo del médico actual. La profesión, que después de la cultura es lo más urgente, se deja a la buena de Dios. Pero el daño que esta confusión acarrea es recíproco. También la ciencia padece de este utópico acercamiento a las profesiones.

La pedantería y la falta de reflexión han sido grandes agentes de este vicio de «científicismo» que la Universidad padece. En España comienzan ambas potencias deplorables a representar un gravísimo estorbo. Cualquier pelafustán que ha estado seis meses en un laboratorio o seminario alemán o norteamericano, cualquier sinsote que ha hecho un descubrimiento científico, se repatría convertido en un «nuevo rico» de la ciencia, en un *parvenu* de la investigación. Y sin pensar un cuarto de hora en la misión de la Universidad, propone las reformas más ridículas y pedantes. En cambio, es incapaz de enseñar su «asignatura», porque ni siquiera conoce íntegra la disciplina.

Hay, pues, que sacudir bien de ciencia el árbol de las profesiones, a fin de que quede de ella lo estrictamente necesario y pueda atenderse a las profesiones mismas, *cuya enseñanza se halla hoy completamente silvestre*. En este punto todo está por iniciar (2). Una ingeniosa racionalización pedagógica permitiría enseñar mucho más eficaz y redondeadamente las profesiones, en menos tiempo y con mucho menos esfuerzo.

Pero ahora acudamos a la otra distinción entre ciencia y cultura.

---

(1) Ni que decir tiene, ha de enseñársele también en qué consisten las técnicas por las cuales se obtiene la Historia. Pero esto no significa que se le fuerce a adquirir esas técnicas.

(2) La misma idea o prototipo de cada profesión —lo que es ser médico, juez, abogado, profesor de instituto, etc.— no está hoy dibujado en la mente pública, ni nadie se ocupa de estudiarlo y fijarlo.

IV

CULTURA Y CIENCIA

Si resumimos el sentido de las relaciones entre profesión y ciencia, nos encontramos con algunas ideas claras. Por ejemplo, que la Medicina no es ciencia. Es precisamente una profesión, una actividad práctica. Como tal, significa un punto de vista distinto del de la ciencia. Se propone curar o mantener la salud en la especie humana. A este fin echa mano de cuanto parezca a propósito: entra en la ciencia y toma de sus resultados cuanto considera eficaz; pero deja el resto. Deja de la ciencia sobre todo lo que es más característico: la fruición por lo problemático. Bastaría esto para diferenciar radicalmente la Medicina de la ciencia. Esta consiste en un «prurito» de plantear problemas. Cuanto más sea esto, más puramente cumple su misión. Pero la Medicina está ahí para aprontar soluciones. Si son científicas, mejor. Pero no es necesario que lo sean. Pueden proceder de una experiencia milenaria que la ciencia aún no ha explicado, ni siquiera consagrado.

En los últimos cincuenta años, la Medicina se ha dejado arrollar por la ciencia, e infiel a su misión, no ha sabido afirmar debidamente su punto de vista profesional (1). Ha cometido el pecado de toda esa época: no aceptar su destino, bizquear, querer ser *lo otro* —en este caso, querer ser ciencia pura.

---

(1) A su vez, siendo fiel a su punto de vista —curar—, es como la labor médica resulta más fecunda para la ciencia. La fisiología contemporánea nació (a comienzos del siglo pasado), no de los hombres de ciencia, sino de los médicos, que, desentendiéndose del escolasticismo reinante en la biología del siglo XVIII (anatomismo, sistemática, etc.), aceptaron la urgencia de su misión y procedieron mediante teorías *pragmáticas* de cura. Véase sobre esto el libro —que conforme pasa el tiempo más admirable parece— de Radl, *Historia de las teorías biológicas*, tomo II. *Revista de Occidente*, Madrid.

No confundamos, pues; la ciencia, al entrar en la profesión, tiene que desarticularse como ciencia, para organizarse, según otro centro y principio, como técnica profesional. Y si esto es así, también debe tenerse en cuenta para la enseñanza de las profesiones.

Algo parejo acontece en las relaciones entre cultura y ciencia. Su distinción me parece bastante clara. Pero yo quisiera no sólo dejar bien preciso en la mente del lector el concepto de cultura, sino mostrar su radical fundamento. Esto supone al lector la tarea de leer con algún detenimiento y rumiar el apretado escorzo que sigue: Cultura es el sistema de ideas vivas que cada tiempo posee. Mejor: el sistema de ideas *desde* las cuales el tiempo vive. Porque no hay remedio ni evasión posible: el hombre vive siempre desde unas ideas determinadas, que constituyen el suelo donde se apoya su existencia. Esas que llamo «ideas vivas o de que se vive» son, ni más ni menos, el repertorio de nuestras *efectivas* convicciones sobre lo que es el mundo y son los prójimos, sobre la jerarquía de los valores que tienen las cosas y las acciones: cuáles son más estimables, cuáles son menos.

No está en nuestra mano poseer o no un repertorio tal de convicciones. Se trata de una necesidad ineludible, constitutiva de toda vida humana, sea la que sea. La realidad que solemos nombrar «vida humana», nuestra vida, la de cada cual, no tiene nada que ver con la biología o ciencia de los cuerpos orgánicos. La biología, como cualquiera otra ciencia, no es más que una ocupación a que algunos hombres dedican su «vida». El sentido primario y más verdadero de esta palabra «vida» no es, pues, biológico, sino biográfico, que es el que posee desde siempre en el lenguaje vulgar. Significa el conjunto de lo que hacemos y somos, esa terrible faena —que cada hombre tiene que ejecutar por su cuenta— de sostenerse en el Universo, de llevarse o conducirse por entre las cosas y seres del mundo. «Vivir es, de cierto, tratar con el mundo, dirigirse a él, actuar en él, ocuparse de él» (1). Si estos actos y ocupaciones en que nuestro vivir consiste se produjesen en nosotros mecánicamente, no serían vivir, vida humana. El autómata no vive. Lo grave del asunto es que la vida no nos es dada hecha, sino que, queramos o no, tenemos que irla decidiendo nosotros instante tras instante. En cada minuto necesitamos resolver lo que vamos a hacer en el inmediato, y

(1) Tomo esta fórmula de mi ensayo *El Estado, la juventud y el Carnaval*, publicado en *La Nación*, de Buenos Aires, en diciembre de 1924 y reproducido en *El Espectador*, tomo VII, 1930, con el título *El Origen deportivo del Estado*. [En el tomo II de estas *Obras Completas*.]

esto quiere decir que la vida del hombre constituye para él un problema perenne. Para decidir ahora lo que va a hacer y ser dentro de un momento, tiene, quiera o no, que formarse un plan, por simple o pueril que éste sea. No es que *deba* formárselo, sino que no hay vida posible, sublime o ínfima, discreta o estúpida, que no consista esencialmente en conducirse según un plan (1). Incluso abandonar nuestra vida a la deriva en una hora de desesperación es ya adoptar un plan. Toda vida, por fuerza, «se planea» a sí misma. O lo que es igual: al decidir cada acto nuestro nos decidimos *porque* nos parece ser el que, dadas las circunstancias, tiene mejor sentido. *Es decir, que toda vida necesita —quiera o no— justificarse ante sus propios ojos.* La justificación ante sí misma es un ingrediente consusbtancial a nuestra vida. Tanto da decir que vivir es comportarse según plan como decir que la vida es incesante justificación de sí misma. Pero ese plan y esa justificación implican que nos hemos formado una «idea» de lo que es el mundo y las cosas en él, y nuestros actos posibles sobre él. En suma: *el hombre no puede vivir sin reaccionar ante el aspecto primerizo de su contorno o mundo, forjándose una interpretación intelectual de él y de su posible conducta en él.* Esta interpretación es el repertorio de convicciones o «ideas» sobre el Universo y sobre sí mismo a que arriba me refiero y que —ahora se ve claro— no pueden faltar en vida ninguna (2).

La casi totalidad de esas convicciones o «ideas» no se las fabrica robinsonescamente el individuo, sino que las recibe de su medio histórico, de su tiempo. En éste se dan, naturalmente, sistemas de convicciones muy distintos. Unos son supervivencia herrumbrosa y torpe de otros tiempos. Pero hay siempre un sistema de ideas vivas que representa el nivel superior del tiempo, un sistema que es plenamente actual. Ese sistema es la cultura. Quien quede por debajo de él, quien viva de ideas arcaicas, se condena a una vida menor, más difícil, penosa y tosca. Es el caso del hombre o del pueblo incultos. Su existencia va en carreta, mientras a la vera pasan otras en poderosos automóviles. Tiene aquélla una idea del mundo menos certera, rica

(1) Lo sublime o ínfimo, discreto o estúpido de una vida es precisamente su plan. Bien entendido que nuestro plan no es único para toda la vida; puede variar constantemente. Lo importante es que nunca falta uno u otro.

(2) Se comprende que cuando tan radical ingrediente de nuestra vida, como es su modo de justificarse ante sí misma, funciona anómalamente, la enfermedad es gravísima. Esto acontece en el nuevo tipo de hombre que estudia mi libro *La rebelión de las masas.*

y aguda que éstas. Al quedar el hombre bajo el nivel vital de su tiempo, se convierte —relativamente— en un infrahombre.

En nuestra época, el contenido de la cultura viene en su mayor parte de la ciencia. Pero lo dicho basta para hacer notar que la cultura no es la ciencia. El que hoy se *crea* más que en nada en la ciencia no es a su vez un hecho científico, sino una fe vital —por tanto, una convicción característica de nuestra cultura. Hace quinientos años se creía en los Concilios, y el contenido de la cultura emanaba en buena porción de ellos.

La cultura, pues, hace con la ciencia lo mismo que hacía la profesión. Espuma de aquélla lo vitalmente necesario para interpretar nuestra existencia. *Hay pedazos enteros de la ciencia que no son cultura, sino pura técnica científica.* Viceversa: la cultura necesita —por fuerza, quiérase o no— poseer una idea completa del mundo y del hombre; no le es dado detenerse, como la ciencia, allí donde los métodos del absoluto rigor teórico casualmente terminan. *La vida no puede esperar a que las ciencias expliquen científicamente el Universo.* No se puede vivir *ad kalendas graecas*. El atributo más esencial de la existencia es su perentoriedad: la vida es siempre urgente. Se vive aquí y ahora sin posible demora ni traspaso. La vida nos es disparada a quemarropa. Ya la cultura, que no es sino su interpretación, no puede tampoco esperar.

Esto confirma su diferencia de las ciencias. De la ciencia no se vive. Si el físico tuviese que vivir de las ideas de su física, estad seguros de que no se andaría con remilgos y no esperaría a que dentro de cien años complete otro investigador las observaciones que él ha iniciado. Renunciaría a una solución total exacta y completaría con anticipaciones aproximadas o verosímiles lo que falta aún —lo que faltará siempre— al rigoroso cuerpo doctrinal de la física.

El régimen interior de la actividad científica no es vital; el de la cultura, sí. Por eso, a la ciencia la traen sin cuidado nuestras urgencias y sigue sus propias necesidades. Por eso se especializa y diversifica indefinidamente; por eso no acaba nunca. Pero la cultura va regida por la vida como tal, y tiene que ser en todo instante un sistema completo, integral y claramente estructurado. *Es ella el plano de la vida*, la guía de caminos por la selva de la existencia.

Esta metáfora de las ideas como vías, caminos (= *méthodos*), es tan vieja como la cultura misma. Se comprende muy bien su origen. Cuando nos hallamos en una situación difícil, confusa, nos parece tener delante una selva tupida, enmarañada y tenebrosa, por donde no podemos caminar, so pena de perdernos. Alguien no

explica la situación con una idea feliz, y entonces sentimos en nosotros una súbita iluminación. Es la luz de la evidencia. La maraña nos parece ahora ordenada, con líneas claras de estructuras, que semejan caminos francos abiertos en ella. De ahí que vayan juntos los vocablos *método* e iluminación, ilustración, *Aufklärung*. Lo que hoy llamamos «hombre culto», hace no más de un siglo se decía «hombre ilustrado» —esto es, hombre que ve a plena luz los caminos de la vida.

Hay que acabar para siempre con cualquiera vagarosa imagen de la ilustración y la cultura donde éstas aparezcan como aditamento ornamental que algunos hombres ociosos ponen sobre su vida. No cabe tergiversación mayor. La cultura es un menester imprescindible de toda vida, es una dimensión constitutiva de la existencia humana, como las manos son un atributo del hombre.

El hombre a veces no tiene manos; pero entonces no es tampoco un hombre, sino un hombre manco. Lo mismo, sólo que mucho más radicalmente, puede decirse que una vida sin cultura es una vida manca, fracasada y falsa. El hombre que no vive a la altura de su tiempo, vive por debajo de lo que sería su auténtica vida, es decir, falsifica o estafa su propia vida, la desvive.

Hoy atravesamos —contra ciertas presunciones y apariencias— una época de terrible incultura. Nunca tal vez el hombre medio ha estado tan por debajo de su propio tiempo, de lo que éste le demanda. Por lo mismo, nunca han abundado tanto las existencias falsificadas, fraudulentas. Casi nadie está en su quicio, hincado en su auténtico destino. El hombre al uso vive de subterfugios con que se miente a sí mismo, fingiéndose en torno un mundo muy simple y arbitrario, a pesar de que la conciencia vital le hace constar a gritos que su verdadero mundo, el que corresponde a la plena actualidad, es enormemente complejo, preciso y exigente. Pero tiene miedo —el hombre medio es hoy muy débil, a despecho de sus gesticulaciones matonescas—, tiene miedo de abrirse a ese mundo verdadero, que exigiría mucho de él, y prefiere falsificar su vida reteniéndola hermética en el capullo gusanil de su mundo ficticio y simplicísimo.

De aquí la importancia histórica que tiene devolver a la Universidad su tarea central de «ilustración» del hombre, de enseñarle la plena cultura del tiempo, de descubrirle con claridad y precisión el gigantesco mundo presente, donde tiene que encajarse su vida para ser auténtica.

Yo haría de una «Facultad» de Cultura el núcleo de la Universidad y de toda la enseñanza superior. Más arriba queda dibujado

el cuadro de sus disciplinas. Cada una lleva dos nombres. Por ejemplo, se dice «Imagen física del mundo» (Física). Con esta dualidad en la denominación se quiere sugerir la diferencia que hay entre una disciplina cultural, esto es, vital, y la ciencia correspondiente de que aquélla se nutre. En la «Facultad» de Cultura no se explicará Física según ésta se presenta a quien va a ser de por vida un investigador físicomatemático. La física de la Cultura es la *rigorosa* síntesis ideológica de la figura y del funcionamiento del cosmos material, según resultan de la investigación física hecha hasta el día. Además, esa disciplina expondrá en qué consiste el modo de conocimiento que emplea el físico para llegar a su portentosa construcción, lo cual obliga a aclarar y analizar los principios de la Física y a escorzar breve, pero muy estrictamente, su evolución histórica. Esto último permitirá al estudiante darse clara cuenta de lo que era el «mundo» hacia el cual vivía el hombre de ayer y de anteayer, o de hace mil años, y, por contraste, cobrar conciencia plena de la peculiaridad de nuestro «mundo» actual.

Este es el momento de contestar a una objeción que, surgida en el comienzo de mi ensayo, quedó demorada. ¿Cómo podrá —se dice— resultar inteligible la actual imagen física de la materia para quien no es ducho en alta matemática? Cada día el método matemático penetra más hasta la medula el cuerpo de la Física.

Yo quisiera que el lector se hiciese bien cargo de la tragedia sin escape que para el porvenir humano representaría el que eso fuese cierto. Una de dos: o para no vivir ineptamente, sin noticia de lo que es el mundo material en que nos movemos, tendrían todos los hombres —*velis nolis*— que ser físicos, que dedicarse (1) a la investigación, o resignarse a una existencia que por una de sus dimensiones sería estúpida. Frente al hombre corriente se colocaría el físico como un ser dotado de un saber mágico y hierático. Ambas soluciones serían, entre otras cosas, ridículas.

Pero, por fortuna, no hay tal. En primer lugar, la doctrina aquí sustentada lleva a demandar una racionalización intensísima en los métodos de la enseñanza, desde la primaria a la superior. Precisamente al subrayar la diferencia entre ciencia y la enseñanza de la ciencia se hace posible desarticular aquélla para hacerla más fácilmente asimilable. El «principio de la economía en la enseñanza» no se contenta con eliminar disciplinas que el estudiante no puede aprender, sino que

---

(1) Nótese que todo dedicarse, si es verdadero, es dedicar la vida. Nada menos.

economiza también en los modos como ha de enseñarse lo que se enseñe. De esta suerte se obtiene un doble margen de holgura en la capacidad del estudiante para que pueda a la postre *aprender más cosas que hoy* (1). Y creo, pues, que el día de mañana ningún estudiante llegará a la Universidad sin conocer la matemática física lo suficientemente bien para poder siquiera entender las fórmulas.

Los matemáticos exageran un poco las dificultades de su sabiduría. Las matemáticas, aunque muy extensas, son, después de todo, habas contadas. Si hoy parecen tan difíciles, es porque falta la labor directamente dirigida a simplificar su enseñanza. Esto me sirve de ocasión para declarar por primera vez, con cierta solemnidad, que si no se fomenta ese género de labor intelectual, dedicada no tanto a aumentar la ciencia en el sentido habitual de la investigación cuanto a simplificarla y producir en ella síntesis quintaesenciadas, sin pérdida de sustancia y calidad, el porvenir de la ciencia misma sería desastroso.

Es preciso que no prosigan la dispersión y complicación actuales del trabajo científico sin que sean compensadas por otro trabajo científico especial inspirado en un interés opuesto: la concentración y la simplificación del saber. *Y hay que criar y depurar un tipo de talentos específicamente sintetizadores.* Va en ello el destino de la ciencia misma.

Pero, en segundo lugar, niego rotundamente que las ideas fundamentales —principios, modos del conocimiento y últimas conclusiones— de una ciencia *real*, sea la que sea, requieran por fuerza para ser comprendidas una formal habituación técnica. La verdad es lo contrario: conforme dentro de una ciencia se va llegando a ideas que exigen ineludiblemente hábito técnico, es que esas ideas van en la misma medida perdiendo su carácter fundamental y van siendo sólo asuntos intracientíficos, es decir, instrumentales (2). El dominio de la alta matemática es imprescindible para *hacer* Física, pero no para entenderla humanamente.

A un tiempo, por suerte y por desgracia, la nación que hoy lleva gloriosa e indisputadamente la dirección de la ciencia es la alemana. Ahora bien: el alemán, junto a su prodigioso genio y su seriedad para la ciencia, arrastra un defecto congénito y muy difícil de extirpar:

(1) Precisamente porque se ahorra en el enseñar se obtiene más cantidad de efectivo aprendizaje.

(2) En pura verdad, la matemática tiene íntegramente este carácter instrumental y no fundamental o real, como le acontece a la ciencia que estudia el microscopio.

es pedante y hermético. Lo es *a nativitate*. Esto trae consigo que no pocos lados y cosas de la ciencia actual no sean en verdad pura y efectiva ciencia, sino ganga pedantesca y... «falta de mundo». Una de las faenas que Europa necesita realizar pronto es libertar la ciencia contemporánea de sus excrecencias, ritos y manías exclusivamente alemanes y dejar exenta su porción esencial (1).

Europa no se salva si no entra de nuevo en caja, y este encaje tiene que ser más rigoroso que los hasta ahora usados y abusados. Nadie deberá escapar a él. Tampoco el hombre de ciencia. Hoy queda en éste no poco de feudalismo, de egoísmo, de indisciplina, engreimiento y gesto hierático.

Hay que humanizar al científico, que a mediados del siglo último se insubordinó, contaminándose vergonzosamente del evangelio de rebelión, que es desde entonces la gran vulgaridad, la gran falsedad del tiempo (2). Es preciso que el hombre de ciencia deje de ser lo que hoy es con deplorable frecuencia: un bárbaro que sabe mucho de una cosa. Por fortuna, las primeras figuras de la actual generación de científicos se han sentido forzadas, por *necesidades internas de su ciencia misma*, a complementar su especialismo con una cultura integral. Los demás, inevitablemente, seguirán sus pasos. La merina sigue siempre al carnero adalid.

Todo aprieta para que se intente una nueva integración del saber, que hoy anda hecho pedazos por el mundo. Pero la faena que ello impone es tremenda y no se puede lograr mientras no exista una metodología de la enseñanza superior, pareja al menos de la que ya existe en los otros grados de la enseñanza. Hoy falta por completo, aunque parezca mentira, una pedagogía universitaria.

Ha llegado a ser un asunto urgentísimo e inexcusable de la humanidad inventar una técnica para habérselas adecuadamente con la acumulación de saber que hoy posee. Si no encuentra maneras fáciles

---

(1) No se olvide, para entender lo aquí insinuado, que va dicho por quien debe a Alemania las cuatro quintas partes de su haber intelectual y que siente hoy con más consciencia que nunca la superioridad indiscutible y gigantesca de la ciencia alemana sobre todas las demás. La cuestión aludida no tiene que ver con esto.

(2) En el orden moral, la tarea máxima del presente consiste en convencer a los hombres vulgares —los no vulgares no han caído nunca en la trampa— de toda la necedad inane que encierra ese imperativo de rebelión, tan barato, tan poco exigente, y cómo, sin embargo, casi todas las cosas contra las cuales el hombre se ha rebelado merecen, en efecto, ser enterradas. La única verdadera rebelión es la creación —la rebelión contra la nada, el antinihilismo. Luzbel es el patrono de los pseudorrebeldes.

para dominar esa vegetación exuberante, quedará el hombre ahogado por ella. Sobre la selva primaria de la vida vendría a yuxtaponerse esta selva secundaria de la ciencia, cuya intención era simplificar aquélla. Si la ciencia puso orden en la vida, ahora será preciso poner también orden en la ciencia, organizarla —ya que no es posible reglamentarla—, hacer posible su perduración sana. Para ello hay que vitalizarla, esto es, *dotarla de una forma compatible con la vida humana que la hizo y para la cual fue hecha*. De otro modo —no vale recostarse en vagos optimismos—, la ciencia se volatilizará; el hombre se desinteresará de ella.

Véase por dónde, al meditar sobre cuál sea la misión de la Universidad y descubrir el carácter peculiar —sintético y sistemático— de sus disciplinas culturales, desembocamos en vastas perspectivas, que rebasan el recinto pedagógico y nos hacen ver en la institución universitaria un órgano de salvación para la ciencia misma.

La necesidad de crear vigorosas síntesis y sistematizaciones del saber para enseñarlas en la «Facultad» de Cultura, irá fomentando un género de talento científico que hasta ahora sólo se ha producido por azar: el talento integrador. En rigor, significa éste —como ineluctablemente todo esfuerzo creador— una especialización; pero aquí el hombre se especializa precisamente en la construcción de una totalidad. Y el movimiento que lleva a la investigación a disociarse indefinidamente en problemas particulares, a pulverizarse, exige una regulación compensatoria —como sobreviene en todo organismo saludable— mediante un movimiento de dirección inversa que contraiga y retenga en un rigoroso sistema la ciencia centrífuga.

Hombres dotados de este genuino talento andan más cerca de ser buenos profesores que los sumergidos en la habitual investigación. Porque uno de los males traídos por la confusión de ciencia y Universidad ha sido entregar las cátedras, según la manía del tiempo, a los investigadores, los cuales son casi siempre pésimos profesores, que sienten la enseñanza como un robo de horas hecho a su labor de laboratorio o de archivo. Así me ha acontecido durante mis años de estudio en Alemania: he convivido con muchos de los hombres de ciencia más altos de la época, pero no he topado con un solo buen maestro (1). ¡Para que venga nadie a contarme que la Universidad Alemana es, como institución, un modelo!

---

(1) Lo cual no es decir que no los haya; pero sí que no los hay con la mínima frecuencia exigible.

V

LO QUE LA UNIVERSIDAD TIENE QUE SER «ADEMÁS»

El «principio de la economía», que es a la par la voluntad de tomar las cosas según son, y no utópicamente, nos ha llevado a delimitar la misión primaria de la Universidad en esta forma:

1.º Se entenderá por Universidad *stricto sensu* la institución en que se enseña al estudiante medio a ser un hombre culto y un buen profesional.

2.º La Universidad no tolerará en sus usos farsa ninguna; es decir, que sólo pretenderá del estudiante lo que prácticamente puede exigírsele.

3.º Se evitará, en consecuencia, que el estudiante medio pierda parte de su tiempo en fingir que va a ser un científico. A este fin se eliminará del torso o mínimun de estructura universitaria la investigación científica propiamente tal.

4.º Las disciplinas de cultura y los estudios profesionales serán ofrecidos en forma pedagógicamente racionalizada —sintética, sistemática y completa—, no en la forma que la ciencia abandonada a sí misma preferiría: problemas especiales, «trozos» de ciencia, ensayos de investigación.

5.º No decidirá en la elección del profesorado el rango que como investigador posee el candidato, sino su talento sintético y sus dotes de profesor.

6.º Reducido el aprendizaje de esta suerte al *mínimum* en cantidad y calidad, la Universidad será inexorable en sus exigencias frente al estudiante.

Este ascetismo en las pretensiones, esta lealtad un poco ruda con que se reconocen los límites de lo asequible, permitirá, yo creo, lo-

grar lo fundamental en la vida universitaria, que es colocarla en su verdad, en su limitación, en su interna y radical sinceridad. La nueva vida, como arriba he dicho, tiene que reformarse tomando como punto de partida rigoroso la simple aceptación del destino: el del individuo o el de la institución. Todo lo demás que queramos por añadidura hacer de nosotros o de las cosas —Estado, instituciones particulares—, sólo prenderá y fructificará si lo sembramos sobre la tierra de esa previa aceptación de nuestro destino, de nuestro *mínimum*. Europa está enferma porque pretende desde luego ser diez el que no se ha esforzado antes en ser siquiera uno, o dos, o tres. El destino es la única gleba donde la vida humana y todas sus aspiraciones pueden echar raíces. Lo demás es vida falsificada, vida al aire, sin autenticidad vital, sin autoctonía o indigenato.

Ahora podemos abrirnos sin reservas y sin cautelas a todo lo que debe ser «además» la Universidad.

En efecto: la Universidad, que por lo pronto es sólo lo dicho, *no puede ser eso sólo*. Ahora llega el instante justo para que reconozcamos en toda su amplitud y esencialidad el papel de la ciencia en la fisiología del cuerpo universitario, un cuerpo que es precisamente un espíritu.

En primer lugar, hemos visto que cultura y profesión no son ciencia, pero que se nutren principalmente de ella, Sin ciencia, es imposible el destino del hombre europeo. Significa éste en el gigantesco panorama de la historia el ser resuelto a vivir desde su intelecto, y la ciencia no es sino un intelecto *en forma*. ¿Es, por ventura, un azar que sólo Europa haya —entre tantos y tantos pueblos— poseído Universidades? La Universidad es el intelecto— y, por lo tanto, la ciencia —como institución, y esto —que del intelecto se haga una institución —ha sido la voluntad específica de Europa frente a otras razas, tierras y tiempos; significa la resolución misteriosa que el hombre europeo adoptó de vivir *de* su inteligencia y desde ella. Otros habrían preferido vivir desde otras facultades y potencias (recuérdense las maravillosas concreciones en que Hegel resume la historia universal, como un alquimista reduce las toneladas de carbón en unos diamantes. ¡Persia, o la luz! —se entiende la religión mágica. ¡Grecia, o la gracia! ¡India, o el sueño! ¡Roma, o el mando!) (1).

Europa es la inteligencia. ¡Facultad maravillosa, sí; maravillosa porque es la única que percibe su propia limitación, y de este modo

---

(1) Hegel: *Lecciones de filosofía de la Historia universal.* Versión española. *Revista de Occidente*, 1928.

prueba hasta qué punto la inteligencia es, en efecto, inteligente! Esta potencia, que es a un tiempo freno de sí misma, se realiza en la ciencia.

Si la cultura y las profesiones quedaran aisladas en la Universidad, sin contacto con la incesante fermentación de la ciencia, de la investigación, se anquilosarían muy pronto en sarmentoso escolasticismo. Es preciso que en torno a la Universidad mínima establezcan sus campamentos las ciencias —laboratorios, seminarios, centros de discusión. Ellas han de constituir el *humus* donde la enseñanza superior tenga hincadas sus raíces voraces. Ha de estar, pues, abierta a los laboratorios de todo género, y a la vez reobrar sobre ellos. Todos los estudiantes superiores al tipo medio irán y vendrán en esos campamentos a la Universidad, y viceversa. Allí se darán cursos desde un punto de vista *exclusivamente* científico sobre todo lo humano y lo divino. De los profesores, unos, más ampliamente dotados de capacidad, serán a la vez investigadores, y los otros, los que sólo sean «maestros», vivirán excitados y vigilados por la ciencia, siempre en ácido fermento. Lo que no es admisible es que se confunda el centro de la Universidad con esa zona circular de las investigaciones que debe rodearla. Son ambas cosas —Universidad y laboratorio— dos órganos distintos y correlativos en una fisiología completa. Sólo que el carácter institucional compete propiamente a la Universidad. La ciencia es una actividad demasiado sublime y exquisita para que se pueda hacer de ella una institución. La ciencia es incoercible e irreglamentable. Por eso se dañan mutuamente la enseñanza superior y la investigación cuando se pretende fundirlas, en vez de dejar la una a la vera de la otra, en canje de influjos muy intenso, pero muy libre; constante, pero espontáneo.

Conste, pues: *la Universidad es distinta, pero inseparable de la ciencia.* Yo diría: la Universidad es, *además, ciencia.*

Pero no un *además* cualquiera y a modo de simple añadido y externa yuxtaposición, sino que —ahora podemos, sin temor a confusión, pregonarlo— la Universidad tiene que ser *antes* que Universidad, ciencia. Una atmósfera cargada de entusiasmos y esfuerzos científicos es el *supuesto radical* para la existencia de la Universidad. Precisamente porque ésta no es, por sí misma, ciencia —creación omnímoda del saber rigoroso— tiene que *vivir* de ella, Sin este supuesto, cuanto va dicho en este ensayo carecería de sentido. La ciencia es la *dignidad* de la Universidad, más aún —porque, al fin y al cabo, hay quien vive sin dignidad—, es el *alma* de la Universidad, el principio mismo que le nutre de vida e impide que sea sólo un

vil mecanismo. Todo esto va dicho en la afirmación de que la Universidad es, *además*, ciencia.

Pero es, *además*, otra cosa (1). No sólo necesita contacto permanente con la ciencia, so pena de anquilosarse. Necesita también contacto con la existencia pública, con la realidad histórica, con el presente, que es siempre un *integrum* y sólo se puede tomar en totalidad y sin amputaciones *ad usum delphinis*. La Universidad tiene que estar también abierta a la plena actualidad; más aún: tiene que estar en medio de ella, sumergida en ella.

Y no digo esto sólo porque la excitación animadora del aire libre histórico convenga a la Universidad, sino también, viceversa, porque la vida pública necesita urgentemente la intervención en ella de la Universidad como tal.

Sobre este punto habría que hablar largo. Pero, abreviando ahora, baste con la sugestión de que hoy no existe en la vida pública más «poder espiritual» que la Prensa. La vida pública, que es la verdaderamente histórica, necesita siempre ser regida, quiérase o no. Ella, por sí, es anónima y ciega, sin dirección autónoma. Ahora bien: a estas fechas han desaparecido los antiguos «poderes espirituales»: la Iglesia, porque ha abandonado el presente, y la vida pública es siempre actualísima; el Estado, porque, triunfante la democracia, no dirige ya a ésta, sino al revés, es gobernado por la opinión pública. En tal situación, la vida pública se ha entregado a la única fuerza espiritual que por oficio se ocupa de la actualidad: la Prensa.

Yo no quisiera molestar en dosis apreciable a los periodistas. Entre otros motivos, porque tal vez yo no sea otra cosa que un periodista. Pero es ilusorio cerrarse a la evidencia con que se presenta la jerarquía de las realidades espirituales. En ella ocupa el periodismo el rango inferior. Y acaece que la conciencia pública no recibe hoy otra presión ni otro mando que los que le llegan de esa espiritualidad ínfima rezumada por las columnas del periódico. Tan ínfima es a menudo, que casi no llega a ser espiritualidad; que en cierto modo es antiespiritualidad. Por dejación de otros poderes, ha quedado encargado de alimentar y dirigir el alma pública el periodista, que es no sólo una de las clases menos cultas de la sociedad presente, sino que, por causas, espero, transitorias, admite en su gremio a

---

(1) Muy deliberadamente no he querido en este ensayo nombrar siquiera el tema «*educación* universitaria», ateniéndome ascéticamente al problema de la enseñanza.

pseudointelectuales chafados, llenos de resentimiento y de odio hacia el verdadero espíritu. Ya su profesión los lleva a entender por realidad del tiempo lo que momentáneamente mete ruido, sea lo que sea, sin perspectiva ni arquitectura. La vida real es de cierto pura actualidad; pero la visión periodística deforma esta verdad reduciendo lo actual a lo instantáneo y lo instantáneo a lo resonante. De aquí que en la conciencia pública aparezca hoy el mundo bajo una imagen rigorosamente invertida. Cuanto más importancia sustantiva y perdurante tenga una cosa o persona, menos hablarán de ella los periódicos, y en cambio, destacarán en sus páginas lo que agota su esencia con ser un «suceso» y dar lugar a una noticia. Habrían de no obrar sobre los periódicos los intereses, muchas veces inconfesables, de sus empresas; habría de mantenerse el dinero castamente alejado de influir en la doctrina de los diarios, y bastaría a la Prensa abandonarse a su propia misión para pintar el mundo del revés. No poco del vuelco grotesco que hoy padecen las cosas —Europa camina desde hace tiempo con la cabeza para abajo y los pies pirueteando en lo alto— se debe a ese imperio indiviso de la Prensa, único «poder espiritual».

Es, pues, cuestión de vida o muerte para Europa rectificar tan ridícula situación. *Para ello tiene la Universidad que intervenir en la actualidad como tal Universidad*, tratando los grandes temas del día desde su punto de vista propio —cultural, profesional o científico (1). De este modo no será una institución sólo para estudiantes, un recinto *ad usum delphinis*, sino que, metida en medio de la vida, de sus urgencias, de sus pasiones, ha de imponerse como un «poder espiritual» superior frente a la Prensa, representando la serenidad frente al frenesí, la seria agudeza frente a la frivolidad y la franca estupidez.

Entonces volverá a ser la Universidad lo que fue en su hora mejor: un principio promotor de la historia europea.

---

(1) Es inconcebible, por ejemplo, que ante un problema como el del cambio, que hoy preocupa tanto a España, la Universidad no ofrezca al público serio un curso sobre tan difícil cuestión económica.

ARTÍCULOS

(1931-1932)

LOS «NUEVOS» ESTADOS UNIDOS

En mis conferencias de Buenos Aires —1928— y luego en mi libro *La rebelión de las masas*, he insinuado que entre las causas de la depresión vital que Europa ha padecido durante estos años, la más curiosa de todas es una idea: la falsa idea de los Estados Unidos que dejó entrar en su mente. Pero esto requiere, para ser comprendido, una preparación.

Las ideas, es decir, las imágenes esquemáticas que de las cosas nos hacemos, representan en la vida un papel semejante al de esos planos mecánicos que con el automóvil suele entregar la casa constructora al cliente. El motor y sus órganos están representados por una serie de líneas puras que simplifican la realidad y facilitan su manejo. El hombre construye la idea con el propósito, deliberado o no, de fijar un modo de habérselas con la cosa. Si no tuviésemos por inexorable sino que manejar las realidades en torno, no es verosímil que poseyésemos ideas. Aunque la naturaleza arbitrariamente nos hubiese dotado de inteligencia, yacería ésta en un rincón de nuestra persona, herrumbrosa y anquilosada, como en el desván la máquina fuera de uso. La pura contemplación no existe. Lo que el griego y el místico cristiano llamaban *vita contemplativa* no era tal, en rigor. Para uno como para otro la contemplación significó una efectiva manipulación de cosas, sólo que de las *últimas cosas*, de las realidades trascendentes: Dios, el universo, el sentido de la vida. El error del pragmatismo no radica en que considere las ideas como instrumentos, sino en que quiera reducir las cosas con que el hombre tiene que habérselas a lo perceptible y experimentable, lo que está a la mano y presente, el mineral, la planta, el animal y la estre-

lla. (Porque la estrella por muy lejos que esté está siempre también a la mano). Si así fuese, la vida resultaría faena fácil, tal vez resuelta con cierta plenitud hace milenios. Especies inferiores al hombre, como el chimpancé, tienen ya, según Köhler, capacidad instrumentífica y esto no sería posible si careciesen de vislumbre de idea. Es probable que las ideas del animal no sean estables y posean un carácter de ideas-relámpagos, de «ocurrencias» que no se solidifican en su mente y por esto no llegan a ser «ideas generales». Pero este defecto de su inteligencia se debe más bien a insuficiencia de otra facultad que no es el pensamiento: a falta de memoria. Acaso, acaso el animal es menos pensador que el hombre solamente porque recuerda menos que éste, porque retiene menos; en suma, porque es un distraído. Tiene, según esta hipótesis, excelentes ideas, pero no las sabe conservar, no las acumula y, como vive no ya al día, sino al minuto, está siempre en los rudimentos.

Digo, pues, que la vida del hombre sería cosa fácil y tal vez resuelta suficientemente desde milenios si no tuviésemos que habérnoslas más que con cosas materiales. Pero el hecho de que tenga una rica memoria le ha complicado sobremanera la existencia. Verán ustedes por qué rodeo tan imprevisto. La vida, lo mismo en el animal que en el hombre, es una faena que se hace hacia adelante. Es afrontar la situación que en cada nuevo momento sobreviene. Propiamente hablando no se vive «ahora» ni «antes» sino en este inmediato futuro que en cada instante avanza hacia nosotros planteándonos problemas. Vivir es hallar la manera de conservarse en el momento próximo, en la circunstancia nueva. En este sentido tan elemental, vivir es sobrevivir. Ahora bien, esto supone que al llegar esta nueva circunstancia, el ser viviente tiene que hacerse cargo de ella y esto le obliga a interpretarla. No hay vida sin interpretación del contorno. Esta interpretación consiste en que el viviente ante la nueva circunstancia reacciona confrontándola con las pasadas que su memoria conserva. De este confrontamiento surge un esquema o figura ideal de la nueva situación en vista de la cual el ser viviente resuelve una actitud. Hay, pues, una construcción imaginativa del inmediato porvenir, de lo que va a pasar, de lo que va a ser el contorno en relación con el sujeto. Parecerá extraño, pero es la pura y simplicísima verdad: vivir es una obra de imaginación. Mas como es sabido, la imaginación es el reverso de la memoria. Desarticula el material de imágenes recibidas y lo articula en combinación con las percepciones o imágenes presentes. De aquí que cuando se tiene poca memoria no se puede tener mucha imaginación. El animal que re-

cuerda poco opone a la situación presente poca reacción constructiva, es decir, que casi no interpreta, añade muy poco de su Minerva propia a los puros hechos que tiene delante y, sobre todo, reduce el porvenir hacia el cual se prepara al mero instante inmediato. En cambio, cuando el hombre imagina lo que va a venir, la nueva situación que sobrellega, el futuro que avanza sobre él, anticipa largamente basándose en el largo pasado que conserva. Se comprende que existe una correlación entre la cantidad de futuro que se anticipa y la cantidad de pasado que se recuerda. Por eso el hombre maduro es menos resuelto ante cada nueva situación: ve en ella no sólo su superficie inmediata e instantánea, sino sus consecuencias. Como el buen jugador de ajedrez al mover una pieza tiene la profética intuición de las innumerables jugadas que puede provocar. El «mañana» tiene para cada ser viviente distinto espesor según sea de espeso el «ayer» que conserva en la reminiscencia.

De esta suerte, la repleta bodega de los recuerdos obliga al hombre a imaginar un futuro vastísimo que, a veces, es toda su vida posible y todo el mundo en que ha de moverse. Para dar un paso tiene que anticipar todos los demás e idear el camino y esquematizarse el universo en un plano topográfico. No tiene duda: el hombre por su esencia misma se complica la vida, y cuanto más hondo sea su vivir y más auténticamente humano, la complicación es mayor. ¡Y todo por esta venturosa desdicha de poseer una formidable imaginación!

El chimpancé no tiene que preocuparse más que de buscar ahora el plátano hacia el cual siente apetito. Vive así de momento a momento, como en pespunte. Pero el hombre al imaginar su vida entera hace que ésta gravite sobre el paso singular que ahora va a dar. ¿Para qué darlo? —se pregunta. Para dar luego tal otro— se responde y así sucesivamente. Y cuando ha imaginado el último paso, cuando ha anticipado la totalidad de su vida, se encuentra con que su imaginación le fuerza a salir de ella y preguntarse: ¿Para qué toda mi vida? ¿Qué sentido tiene mi vivir?

El hombre es el único viviente que para vivir necesita darse razones de existir. La cosa es increíble, pero indubitable, pero inexorable. La vida humana necesita —quiera o no— justificarse a sus propios ojos. Sólo podemos vivir apoyados en ciertas ideas sobre nosotros mismos y el más o menos de vida —su energía, intensidad, eficiencia— depende del *coup de champagne* que esas ideas logren darnos.

Supóngase un hombre que ha ejercitado un enorme esfuerzo para lograr la creación de algo. ¿De dónde ha manado ese esfuerzo?

Evidentemente de la fe que tenía en el valor de ese algo y la convicción de que sólo mediante ese esfuerzo se podía conseguir. Pero he aquí que de pronto, a su vera, otro hombre logra crear otra cosa mejor aún y con una plenitud, con una sencillez y precisión de medios, sobre todo, con una facilidad y seguridad radicalmente superiores. No hay duda de que esta averiguación producirá completo desánimo en el primero. Con esfuerzo incomparablemente mayor sólo ha obtenido un resultado incomparablemente inferior. Esto dejará en él la impresión de que no puede luchar más, que se ha equivocado y que aquel otro hombre pertenece a una especie cualitativamente distinta para el cual, desde luego, no existen las dificultades y problemas en que quedó enterrado su esfuerzo.

Pues éste ha sido el estado espiritual de Europa durante unos años frente a los Estados Unidos. Creyó ver que un pueblo joven, sin necesidad de larga preparación, de angustias, de luchas, conseguía crear un tipo de vida nueva, dentro del cual quedaban eliminados casi todos los azares, fallas y lacras que los conocidos hasta ahora habían siempre arrastrado. Imagen tal disminuía automáticamente la idea heroica de sí mismo que durante siglos había mantenido al europeo en la brecha de las esforzadas creaciones. Tenía que perder fe en su obra y en sus propias cualidades. Seres de condición nativamente superior venían a implantar una vida nueva, cuyo nivel inferior se hallaba desde luego muy por encima de toda la historia humana antecedente. Era inevitable que Europa, comparando su realidad con esa imagen del norteamericano, se sintiese como un definitivo e irremediable pasado. Se vive, decía yo, de la idea que uno tiene de sí mismo, pero en ésta interviene siempre, más o menos, la idea que tengamos de los demás. Si de los demás tenemos una idea demasiado buena, cuanto somos o hacemos nosotros nos parecerá despreciable, y este desprecio reflejo actuando hora tras hora sobre nosotros, acabará por aflojar nuestra tensión vital.

Ahora bien, si esta idea que Europa tuvo de América durante estos años fuese cierta, pasada esa etapa de depresión, habría sido fecunda. La nueva vida superior habría acabado por refluir sobre nuestro continente y el europeo se hubiera sometido, con renovada ilusión, a la disciplina de este otro hombre auroral. No es posible que una nueva calidad humana de auténtico valor positivo produzca sólo efectos negativos. Norteamérica debía haber sido a estas horas como una inyección puesta al viejo mundo. Ahora bien, no ha sido así.

1930 será probablemente una fecha de suma importancia. En

ella hace crisis la idea falsa sobre América que el europeo aceptó un momento —y sincrónicamente, el americano inicia la duda sobre sí mismo. La consecuencia es inexorable: comienza una etapa de depresión americana y de resurgimiento europeo.

El cambio en la imagen de los Estados Unidos aparece muy claro en algunos libros recientes que conviene analizar.

La Nación, de Buenos Aires, 22 de marzo de 1931. (Véase la continuación en el año 1932, *Sobre los Estados Unidos*). (Página 369 del presente volumen.)

¿INSTITUCIONES?

Estos diputados de las Cortes Constituyentes españolas han ido votando instituciones tras instituciones y el final ha resultado, sin que se sepa por qué, un Estado de tipo muy parlamentario. Un minuto de reflexión basta para convencerse de que entre todos los principios políticos hoy a la vista, el que menos probabilidades de porvenir franco tiene es el parlamentarismo. (Entiéndase bien —*el parlamentarismo*, no el Parlamento). Y, sin embargo, estos hombres se han decidido por él. En toda la discusión ha faltado alguien que se levante para hacer notar que el hecho más importante en la historia política del mundo en lo que va de siglo es la crisis del parlamentarismo. No se trata sólo de objeciones teóricas contra él desarrolladas en libros, sino que esas objeciones, evadiéndose de las páginas, han ganado el ambiente público. Y no sólo esto: sino que del ambiente público han descendido concretadas en grandes transformaciones estatales —Italia, Rusia.

No se explica la actitud de estos diputados en materia tan clara e indiscutible si no se admite esta hipótesis: han preferido el parlamentarismo por ser lo más vulgar del mundo. Cualquiera otra forma institucional, al ser menos habitual, hubiera obligado a un mayor esfuerzo de las mentes. Y las mentes no están dispuestas a esfuerzos porque, *sin darse cuenta de ello*, los hombres han perdido ya la fe en las instituciones. En éstas y en aquéllas y en todas. Esta falta de fe en ninguna les hace decidirse por cualquiera.

Sería un error considerar situación de espíritu pareja como peculiar a los diputados españoles —que, entre paréntesis, no se confesarán a sí mismos tal situación íntima. La verdad, se se mira por

todas partes con cuidado y se sabe levantar todas las formas del enmascaramiento, es que dondequiera pasa lo mismo. En los países donde se vive bajo las instituciones tradicionales —Inglaterra y Francia— se las deja funcionar tristemente y por inercia. En los países donde *hace quince años* se comenzó una reforma radical de ellas —Italia y Rusia— se trata precisamente de movimientos inspirados por un curioso ateísmo institucional. Las instituciones soviéticas, como es sabido, valen declaradamente como máscaras y nada más. Bajo ellas actúa un grupo de hombres. El fascismo hace sus gestos de engendrar un nuevo tipo de Estado, pero el tal tipo de Estado no aparece nunca con claro perfil adjetivo. Se ve sólo la actuación personal de un hombre, para la cual todo el resto —ideología e instituciones— es puro pretexto y dintorno.

Ni el comunismo ni el fascismo significan fe alguna en formas políticas. Son todo lo contrario. Todos los movimientos políticos que han brotado en la historia desde hace ciento cincuenta años nacieron movidos, en efecto, por la esperanza puesta en determinadas instituciones. Creían poder dar razones en pro de las formas políticas que propugnaban. Frente a ellos comunismo y fascismo no son fe en lo que propugnan, sino simplemente *decisiones*. Veamos si me explico. Cuando se ha perdido la fe y no puede uno optar por algo en vista de razones, sino que éstas quedan agotadas, es preciso, no obstante, seguir viviendo; por tanto es preciso seguir optando. Pero esta opción es de nuevo carácter. No se opta ya por fe en lo elegido ni en vista de razones que lo abonan, sino que se opta porque no hay más remedio que optar —más allá de la fe, más allá de la razón. Se trata, pues, del acto más específico de la voluntad.

Los psicólogos de hace treinta años pretendían volatilizar el hecho humano de la voluntad, de ese fenómeno íntimo que expresa nuda y crudamente el «quiero» o «no quiero». Tendían a demostrar que ese hecho era sólo apariencia. Las ideas, deseos, razones, motivos, combinándose, luchando en nosotros daban, como un precipitado mecánico, el resultado de nuestra decisión. En realidad, pues, no la había: no decidíamos nosotros, sino que en nosotros los deseos, razones y motivos decidían por sí. Ahora bien, en el «quiero», entendido sin prejuicios, va nombrado un fenómeno íntimo que es irreductible a razones, deseos y motivos. Precisamente cuando «queremos», esto es, decidimos en contra de las razones, deseos y motivos, es cuando más clara acusa su peculiaridad la voluntad. En rigor de verdad no se quiere nunca por razones, deseos ni entusiasmos. Cuando éstos son poderosos, la voluntad huelga: ellos, por su propia

fuerza, arrastran nuestros actos. El auténtico «querer» es siempre un porque sí —algo absoluto y oriundo de sí mismo. No actúa en su pureza más que cuando falta todo lo demás o, por lo menos, en la medida que faltan razones, fe y esperanza. Entonces nos tomamos en vilo a nosotros mismos y... nos decidimos.

Comunismo y fascismo son formas de la desesperación, son puras decisiones. Deliberadamente he recordado que nacieron *hace quince años*. Ambos, en efecto, surgen en 1917. ¿Ha habido en toda la historia alguna actitud de radicalismo que haya perdurado mucho más de los quince años correspondientes al predominio de una generación? Cuando veo que hoy un joven «se decide» a hacerse comunista o fascista, me parece como si decidiera extemporizarse, hacerse anacrónico y renunciar precisamente a su propia misión vital.

El excepticismo hacia las instituciones que se inicia a fines del pasado siglo, tomó en la generación anterior el aspecto frenético de la «decisión». Pero ahora comienza en el mundo el escepticismo frente a la irracionalidad del «decidirse» como solución política. ¿Qué queda, pues?

Hace mucho tiempo que lo he insinuado. Contra lo que se presume, la solución de la crisis política en que nos angustiamos desde hace siglo y medio será la solución gris. Ni de un extremo ni del otro. ¿Del centro? Tampoco del centro. La solución vendrá, como viene siempre en la historia, de una manera muy sencilla: por la simple presencia de una nueva generación que se declarará más allá del politicismo y del economismo, que se negará a anular su vida poniéndola en su raíz al servicio de dos problemas idealmente insolubles. Política y economía —se entiende, economía heroica— dejarán de estar en el centro de la existencia humana, volverán al fondo del cuadro vital y allí en la penumbra de la atención, sin saber cómo, parecerán haber resuelto sus problemas agudos. El hombre vacará entonces a otros entusiasmos y otras angustias.

Este pronóstico no tiene nada de paradójico. Es muy natural que los problemas políticos y económicos, hoy aparentemente insolubles, se resuelvan sin más que cambiar su rango en la atención del hombre porque precisamente lo que hace insoluble su manipulación es que están en un plano atencional que no les corresponde.

El excepticismo hacia las instituciones es la secuencia inevitable de una larga época en que se ha puesto fe excesiva en ellas. Hasta mediados del siglo XVIII no se le ocurrió a casi nadie en Europa objetivar las instituciones, hacer de ellas potencias sustantivas y esperar de su mágica eficiencia la felicidad.

Hoy hemos hecho la experiencia íntegra de todas las formas políticas. Las hemos visto no sólo por su faz cuando llegan recién inventadas con su gracia utópica, sino también por su reverso, por el lado de sus limitaciones, defectos y lacras. La última institución —la dictadura del proletariado— no es ya una pura promesa y comienza a presentarnos la vertiente paralítica que toda forma política trae consigo.

Las instituciones fueron originariamente el hueco que dejó un hombre superior con su generosa, creadora actuación. A veces, como en el caso de César, el nombre de la persona queda objetivado como nombre de la institución. A un siglo apasionado de institucionismo, tendrá que seguir otro movido por tendencia inversa, el cual de las instituciones retorne a los hombres, a la calidad intransferible de los hombres.

La Nación, de Buenos Aires, 31 de diciembre de 1931.

PARA EL «ARCHIVO DE LA PALABRA»

(El Centro de Estudios Históricos registró varios discos con la palabra de las personalidades sobresalientes del mundo literario y científico español. He aquí el disco impresionado por José Ortega y Gasset:)

I

EL QUEHACER DEL HOMBRE

La vida es quehacer y la verdad de la vida, es decir, la vida auténtica de cada cual consistirá en hacer lo que hay que hacer y evitar el hacer cualquier cosa. Para mí un hombre vale en la medida que la serie de sus actos sea necesaria y no caprichosa. Pero en ello estriba la dificultad del acierto. Se nos suele presentar como necesario un repertorio de acciones que ya otros han ejecutado y nos llega aureolado por una u otra consagración. Esto nos incita a ser infieles con nuestro auténtico quehacer, que es siempre irreductible al de los demás. La vida verdadera es inexorablemente invención. Tenemos que inventarnos nuestra propia existencia y, a la vez, este invento no puede ser caprichoso. El vocablo inventar recobra aquí su intención etimológica de «hallar». Tenemos que hallar, que descubrir la trayectoria necesaria de nuestra vida que sólo entonces será la verdaderamente nuestra y no de otro o de nadie, como lo es la del frívolo.

¿Cómo se resuelve tan difícil problema? Para mí no ha cabido nunca duda alguna sobre ello. Nos encontramos como un poeta a quien se da un pie forzado. Este pie forzado es la circunstancia. Se vive siempre en una circunstancia única e ineludible. Ella es quien nos marca con un ideal perfil lo que hay que hacer.

Esto he procurado yo en mi labor. He aceptado la circunstancia de mi nación y de mi tiempo. España padecía y padece un *déficit* de orden intelectual. Había perdido la destreza en el manejo de los conceptos que son —ni más ni menos— los instrumentos con que andamos entre las cosas. Era preciso enseñarla a enfrontarse con la realidad y transmutar ésta en pensamiento, con la menor pérdida posible. Se trata, pues, de algo más amplio que la ciencia. La ciencia es sólo una manifestación entre muchas de la capacidad humana para reaccionar intelectualmente ante lo real.

Ahora bien, este ensayo de aprendizaje intelectual había que hacerlo allí donde estaba el español: en la charla amistosa, en el periódico, en la conferencia. Era preciso atraerle hacia la exactitud de la idea con la gracia del giro. En España para persuadir es menester antes seducir.

Registrado en disco el 30 de junio de 1932.

II

CONCEPTO DE LA HISTORIA

Hablo desde el Centro de Estudios Históricos y quiero aprovechar este instante y lugar en que me hallo para manifestar mi entusiasmo y mi fe en la Historia. La Historia es hoy para Europa la primera condición de su posible saneamiento y resurgir. Porque cada cual sólo puede tener sus propias virtudes y no las del prójimo. Europa es vieja, no puede aspirar a tener las virtudes de los jóvenes. Su virtud es el ser vieja; es decir, el tener una larga memoria, una larga historia. Los problemas de su vida se dan en altitudes de complicación que exigen también soluciones muy complicadas, y éstas sólo puede proporcionarlas la Historia. De otro modo habría un anacronismo entre la complejidad de sus problemas y la simplicidad

juvenil y sin memoria que quisiera dar a sus soluciones. Europa tiene que aprender en la Historia, no hallando en ella una norma de lo que puede hacer —la Historia no prevé el futuro— sino que tiene que aprender a evitar lo que no hay que hacer; por tanto, a renacer siempre de sí misma evitando el pasado. Para esto nos sirve la Historia: para libertarnos de lo que fue, porque el pasado es un *revenant*, y si no se le domina con la memoria, refrescándole, él vuelve siempre contra nosotros y acaba por estrangularnos. Esta es mi fe, este es mi entusiasmo por la Historia y me complace vivamente y siempre ha sido para mí un gran fervor español ver que en este lugar se condensa la atención sobre el pasado, se pasa sobre el pasado, que es la manera de hacerlo fecundo, como se pasa sobre la vieja tierra con el arado e hiriéndola con el surco se la fructifica.

Registrado en disco el 30 de junio de 1932.

SOBRE LOS ESTADOS UNIDOS

I

En 1928, hablando en Buenos Aires, insinuaba yo para quien quisiese entenderme —el entender es una operación que depende mucho más de la voluntad que del entendimiento— algunas objeciones a los Estados Unidos. Era aquélla la fecha de su máximo triunfo. Apenas vuelto a España, en comienzos de 1929 comencé a escribir *La rebelión de las masas*, donde ataco ya de frente el tema y me revuelvo contra la opinión entonces imperante. La ceguera de la gente, incluso de los que presumían ser los «mejores», me causaba irritación y pena. La realidad de los Estados Unidos me parecía tan clara, compuesta de ingredientes tan sencillos, que juzgaba ilícita la ofuscación de las viejas cabezas europeas. Cada cual tiene obligación de poseer sus propias virtudes, sus virtudes titulares y no otras cualesquiera, sin afinidad con su condición fundamental. Así, estas viejas cabezas europeas no tienen derecho a ser ingenuas. La ingenuidad en el viejo se llama chochez. Las cabezas europeas vienen afilándose desde hace muchos siglos en el asperón de la historia y están obligadas a usar los ojos con agudeza, a no detenerse infantilmente en la superficie aparente, sino a perforar ésta y deshacer las ilusiones ópticas en que se complace la Naturaleza. Köhler, en sus estudios sobre los antropoides, ha demostrado que el tamaño de la inteligencia depende del tamaño de la memoria. Los europeos están obligados a ser muy inteligentes porque son los hombres actuales de la más larga memoria. De otro modo, sucumbirán, porque no es fácil que puedan poseer con plenitud las virtudes de la mocedad. Los pueblos

nuevos pueden, sin grave riesgo, ser menos inteligentes porque son jóvenes.

Como paletos, los viejos europeos se colocaban con la boca abierta ante los Estados Unidos. Su ascensión portentosa, su exuberante riqueza, su eficacia no eran interpretadas como manifestaciones de una hora favorable que pasaba sobre un pueblo, sino como síntomas de una capacidad colectiva radicalmente superior a la de todos los pueblos que hasta ahora han existido. Se creía, ni más ni menos, que los norteamericanos habían colocado, de una vez para siempre, el nivel de la vida humana a una altura sustancialmente —y no sólo accidentalmente— superior, en virtud de lo cual ya no podrían pasar ciertos males —como crisis económica, etc. — que habían sido inexorable azote de las anteriores civilizaciones. Los norteamericanos, con su petulancia juvenil, decían esto, y al decirlo o creerlo estaban en su derecho. La juventud tiene derecho a creer que ella ha resuelto todos los problemas de la vida que las generaciones anteriores no consiguieron dominar. Si no creyesen esto, ¿cómo podrían vivir?, ¿cómo iban a sentir justificado su carácter, su ser de «nueva» generación? El que ha caído en la cuenta —descubrimiento esencial filosófico— de que la vida humana, toda vida humana, *no puede existir sin justificarse ante sí misma*, en el sentido rigoroso de que esa justificación constituye un componente *esencial* —imprescindible de *toda* vida—, posee una clave para muchos secretos de nuestra existencia. Individual o colectiva, la juventud *necesita* creerse, *a priori*, superior. Claro que se equivoca, pero éste es precisamente el gran derecho de la juventud: tiene derecho a equivocarse impunemente.

Los norteamericanos tenían derecho a decir y pensar que ellos eran y son sustantivamente superiores a los pueblos más viejos, pero los pueblos más viejos no tenían derecho a creerlo. Cuando aquéllos aseguraban que habían logrado para siempre la evitación de las crisis económicas con su «moneda dirigida», los economistas europeos no debieron pasar a creerlo. Y, sin embargo, lo aceptaron y se sobrecogieron ante aquella superioridad tan arrolladora como imaginaria.

El *snobismo* europeo se entregó con armas y bagajes al entusiasmo por los Estados Unidos y a la denigración del viejo continente. El *snob* aprecia una cosa, no por convicción directa de su valor, sino porque ve que es apreciada por los demás, esto es, porque ha triunfado ya o se presume que va a triunfar. Hay mucho de vileza en este *snobismo*.

Después de *La rebelión de las masas* se publicó el libro de Keyserling *América*, un libro lleno de intuiciones certeras. Yo quise entonces tratar el asunto en todo su desarrollo. Inicié la versión de ciertas obras que aportaban datos precisos e importantes sobre los cuales podía operar una rectificación de las ideas europeas en torno a Estados Unidos, entre ellas la de Carlota Lütkens —*El Estado y la Sociedad en Norteamérica* (1). Apoyándome en todo ello, proyecté una larga serie de artículos bajo el título *Los «nuevos» Estados Unidos*, de los cuales sólo el primero apareció en *La Nación*, de Buenos Aires. Estos «nuevos» Estados Unidos significaban la «nueva» idea rectificada que sobre aquel país proponía yo a los europeos y suramericanos. No pude continuar el trabajo aquel. La política española se apoderó de mí, y he tenido que dedicar más de dos años de mi vida al analfabetismo. (La política es analfabetismo). Entretanto, los Estados Unidos, con una celeridad aún superior a mis cálculos, se han derrumbado como figura legendaria, y hoy todo el mundo sabe que sufren una crisis más honda y más grave que ningún otro país del mundo.

La ingenua apreciación de la realidad norteamericana por parte de los viejos europeos me causaba —he dicho— irritación y pena. Pero no he dicho que me causase sorpresa. Porque sé de dónde viene el error y por qué el europeo se coloca ante un hecho como los Estados Unidos intelectualmente indefenso.

Se trata de una añeja manía mía, de uno de los temas más antiguos y constantes en mi pensamiento: la ignorancia que se padece sobre una categoría histórica de primer orden, y, sin embargo, nunca estudiada a fondo. Esa categoría es «el mundo colonial». Ya en mi primer viaje a Buenos Aires, en 1916, toqué este asunto en mi primera conferencia en la Facultad de Filosofía cuando presentaba yo la aparición de la filosofía en la tierra «como una aventura colonial». La filosofía, que es un hecho griego, no brota, sin embargo, en Grecia, sino en las colonias asiáticas e italianas de Grecia.

Una vez y otra he insistido para atraer la atención de los meditadores ante este gran modo de vida humana que aparece en las altitudes más diversas de la historia, y que se llama «vida colonial». ¿Por qué no se ha estudiado este gigantesco fenómeno en toda su amplitud? No se trata de la «colonización», que es lo menos interesante y el preámbulo de los demás: se trata de la «existencia colonial» después de la estricta colonización. Para ir a fondo en el tema, fuera

---

(1) *Revista de Occidente*. Madrid, 1932.

menester investigar todas las áreas del globo y todas las grandes etapas históricas. Pero aun sin penetrar en las formas coloniales de Oriente —de los malayos, por ejemplo—, aun reduciéndonos a nuestra porción occidental, tendríamos que comparar estos diferentes estadios: la colonización griega, la romana, la de los árabes, la de Europa en Norte y en Suramérica, la de Australia, la africana (Rhodesia). La variedad de estas manifestaciones nos permitiría extraer la figura típica de la vida colonial. Entonces notaríamos que tras ese nombre se oculta una forma específica de existencia humana que posee su fisiología y su patología propias.

Luz, 27 de julio de 1932.

II

Habría, pues, que definir la «vida colonial» no como ha sido acá o allá, sino en su estructura esencial, aislando el núcleo de atributos que tiene y ha tenido siempre, cualesquiera sean los pueblos que la han vivido y los tiempos en que se produjo. Claro es que pueblos y tiempos tonalizan variamente aquel núcleo, siempre idéntico. Pero lo importante sería fijar éste con toda claridad, dejando en segundo término, los tonos y matices diversos. Aun reducida la cuestión a América —decía yo en Buenos Aires hace muchos años—, es preciso descender al hecho común americano más allá de las diferencias de norte, centro y sur. El asunto urge porque pronto va a dejar América de ser «vida colonial».

Con esto insinúo ya mi primer carácter de esta forma de vida humana; que es sólo etapa, período, momento hacia otra. La «vida oriental», la «vida antigua», la «vida europea», duraron o durarán más o menos milenios, pero aunque no quedasen de ellas rastro serían en sí mismas imperecederas, intransitorias, por la sencilla razón de que no son tránsito a otra vida, sino que terminan dentro de sí mismas. La vida colonial, en cambio, lleva dentro de sí la inexorable condición de desembocar en otra forma de vida que es ya estable —la vida autóctona.

Con esto nos hallamos ya en un segundo carácter: la vida colonial es la no autóctona. Es decir, que el hombre que la vive no per-

tenece al espacio geográfico en que la vive. Pero dicha así, la cosa no está clara. Porque no toda emigración, no toda invasión es colonización. No basta, pues, que un pueblo caiga en un espacio distinto de aquel en que nació y se desarrolló para que se produzca el fenómeno «colonia». Hay una forma histórica de incongruencia entre hombre y espacio o tierra que es precisamente lo inverso de una colonización. Cuando los *bárbaros* pasan el *limes* romano y se instalan en aquellas tierras hipercivilizadas, no sólo pasan de un espacio a otro, sino de un tiempo a otro. La tierra no es sólo espacio, sino tiempo. Cada tierra está en un cierto estadio de «cultivo», de civilización, según sean los hombres autóctonos que la habitaban. La inseparabilidad de espacio y tiempo que la Física actual nos enseña vale también para la historia y la geografía. Cuando el *bárbaro* entra en tierra romana pasa súbitamente de una tierra históricamente más joven a una tierra históricamente más vieja. El *bárbaro*, pues, se avejenta de modo automático y traspasa su mocedad a las viejas razas invadidas por él. Sufre el anacronismo entre la edad de su organismo vital —que es juvenil— y la de la tierra donde irrumpe, que es senescente.

Este factor de anacronismo es el que da todo su valor al carácter de no-autoctonía anejo a la «vida colonial». Sólo que aquí el anacronismo es inverso: hombres de pueblos viejos y muy avanzados en el proceso de su civilización caen en tierras menos civilizadas, es decir, históricamente más jóvenes. David se acuesta con la Sunamita. El *colonizador* se rejuvenece de modo automático.

Por lo pronto, no hay que pensar en ningún influjo misterioso de la tierra nueva a que el colonizador llega. Lo que esta tierra tiene de nueva es que, *relativamente a las capacidades del emigrante*, está vacía, esto es, inexplotada. La habita una raza tan distante en altitud humana del recién llegado, tan inferior, que éste no siente su presencia como si conviviese con él. Su impresión es de soledad en medio de espacios inmensos, atestados de promesas. Además, de hecho han solido ser las áreas coloniales de muy escasa población nativa.

Con esto basta para explicar el rejuvenecimiento. Imagínese el lector trasladado solo o con pocos de sus afines a un territorio muy remoto, de enorme extensión y deshabitado. Llega con las superiores técnicas intelectuales que una civilización muy desarrollada ha puesto en él y con algunos de los instrumentos eficientísimos que esa civilización ha creado. En cambio, los problemas de su vida cambian. En la metrópoli eran éstos los propios de una civilización avanzada; en la tierra nueva tiene que volver a plantearse los proble-

mas más primitivos. Es decir, que su existencia colonial consiste en el anacronismo entre un repertorio de medios muy perfectos y un repertorio de problemas muy simples. Sin perder ninguna definitiva ventaja, ha descendido unos siglos abajo, se ha instalado en una zona vital más fácil. Consecuencia: sentimiento de prepotencia. El mismo hombre se siente en la nueva tierra más capaz que en la antigua. Primer síntoma de juventud: sentir sobra de poderío. En rigor, petulancia. ¿No es extraña la coincidencia de todas las colonias —cualesquiera fuesen los pueblos originarios y las civilizaciones matrices—, la coincidencia en la petulancia?

Pero mientras la exuberancia de los medios en comparación con los problemas reanima al hombre colonial, insuflándole una sensación de prepotencia, acontece que el primitivismo de los problemas, del medio vital en que cae —la selva, el campo «virgen», la soledad—, tira de él hacia atrás, hacia lo primitivo.

A los cinco o seis años —y no más— de vivir en la tierra nueva y solitaria, el lector y sus afines notarían una extraña simplificación de su ser. Los refinamientos íntimos, las complejidades, se habrían atrofiado por completo al no ser refrescados por el uso, y las reacciones elementales solicitadas por el contorno se robustecerían sorprendentemente. El colonial es siempre, en este sentido, un retroceso del hombre hacia un relativo primitivismo en cuanto afecta al fondo de su psique, pero conservando un *outillage* material y social —es decir, cuanto afecta al orden externo— de plena modernidad. Esta duplicidad que le proporciona su constitucional anacronismo produce la ilusión óptica en que ahora ha caído Europa al juzgar a los Estados Unidos.

Insisto en que el cambio producido en el hombre por el nuevo medio colonial es como fulminante. Me parece errónea la tendencia del siglo pasado a exigir largos períodos para explicar estas modificaciones. Yo he procurado reunir datos sobre los primeros años de las colonias hispanoamericanas con ánimo de fijar cuándo se inicia en el hombre viejo metropolitano la conversión en el nuevo hombre colonial. Y con gran sorpresa voy averiguando que ni siquiera es preciso aguardar a la primera generación nacida ya en el nuevo espacio, sino que el mismo colonizador, si permanece unos años tierra adentro, sin frecuente contacto con nuevas promociones de emigrantes, comienza a los cinco o seis años a ser un ente distinto del que era.

Ultimamente leía yo el minuciosísimo libro de Fray Pedro de Aguado que se titula *Historia de la Provincia de Sancta Marta y nue-*

vo reino de Granada. Se advierte que el autor ha conocido a los colonizadores de la primísima hora y que de ellos ha recibido directamente las noticias. Pues bien: en cuanto su historia avanza cinco años desde el primer paso en la conquista de estas tierras, el lector —aunque, claro está, no el autor— nota que los personajes a quienes conoce desde las primeras páginas se han vuelto fauna imprevista. Son ya otras gentes. Empezando porque visten ya de un modo original impuesto por la adaptación a las nuevas necesidades. El soldado no necesita la pesada coraza contra las flechas de los indios. Es más sencillo y eficaz rodearse el cuerpo con una felpa guatada que embota los acentos circunflejos de las saetas. Para un español recién llegado, aquellos compatriotas que acaso habían sido en la Península sus amigos, se habían hecho, hasta en su aspecto físico, unos seres extraños al presentarse con tan fantástico atuendo. Pero son más graves e interesantes las modificaciones íntimas. Estos emigrantes de hace un quinquenio se sienten ya unidos al nuevo terruño, han quedado adscritos a él, y viceversa, lo creen suyo. Un sorprendente «patriotismo» colonial germina ya en ellos, y dentro de él se percibe ya el fermento separatista. Tienen sus usos nuevos, y, sin embargo, suficientemente consolidados, otra moral, otras valoraciones. Todo ello se expresa en una evidente antipatía y un sorprendente desprecio hacia los que llegan de refresco y son llamados «chapetones». Esta vertiginosidad del cambio parecerá increíble. También a mí me lo parecía, pero si el lector es curioso e investiga con ojo avizor los primeros años de toda colonia, se encontrará casi seguramente con datos que le fuercen a reconocer la subitaneidad de la transformación. Es más: no creo imposible que por medios ingeniosos, pero fehacientes, se consiguiera demostrar que basta ese primer lustro de existencia propiamente colonial —esto es, posterior a la estricta conquista— para que se inicie la mutación fonética y léxica en el lenguaje. Es decir, que el criollismo idiomático comienza, desde luego, a brotar y que no es necesario esperar el transcurso de varias generaciones. Todo ello confirmaría que no valen para el fenómeno colonial las mismas leyes que rigen en las otras formas de emigración y mezcla de pueblos.

Luz, 29 de julio de 1932.

III

Según nuestra ecuación, el hombre colonial es el hombre de una raza antigua y avanzada cuya intimidad ha recaído en el primitivismo, mientras su dintorno vital goza de plena civilización. Este anacronismo viviente, esta duplicidad constitucional, motiva la perenne ilusión óptica que el americano produce. Nuestra sinceridad advierte, queramos o no, una extraña desazón en el trato con él. Ninguna de las posturas que ante él adoptamos es suficiente. Siempre tenemos que completarla con la contraria. Y es que las dos zonas de su ser, la periférica y la íntima, tienen distinta cronología.

Hay una imágen errónea que desorienta nuestra comprensión del hombre en general. Suponemos que la personalidad humana se forma partiendo de un núcleo central, que es lo más íntimo de ella, el cual, creciendo, engrosándose y perfeccionándose, llega en su periferia a constituir nuestro yo social, aquello de cada uno de nosotros que da hacia los demás. La verdad, sin embargo, ha sido siempre lo contrario. Lo primero que del hombre se forma es su persona social, el repertorio de acciones, normas, ideas, hábitos, tendencias, en que consiste nuestro trato con los prójimos. Y puede llegarse —es precisamente el caso del americano— a poseer una personalidad social muy civilizada, muy estimable y llena de virtudes, o al menos destrezas cuando aún la intimidad casi no existe. Tendríamos entonces que la persona podría representarse por una esfera hueca. La pared de la esfera —el espíritu social de la persona— es más o menos gruesa, pero, al cabo, tras ella hay un vacío central. Conforme progresa la plenificación de su cultura personal, la pared crece hacia dentro, va creando capas más internas del individuo. El término ideal del desarrollo sería que la esfera espiritual en que consiste la persona fuera maciza y compacta.

Nótese que ambas espiritualidades, la periférica y la íntima, son de muy distinto rango. Aquélla está integrada por lo recibido y mostrenco. Son las ideas que piensa todo el mundo, los impulsos de conducta que el ambiente imprime en todos por igual, las preferencias y repulsiones comunes. Se trata, pues, de la forma inferior

de espiritualidad, en que ésta se confunde casi con lo mecánico. En cambio, la intimidad comprende sólo los pensamientos que el individuo crea o recrea por sí, las actitudes morales que nacen con plena independencia en la soledad original de su ser, aparte de los prójimos. Todo esto, que es lo más valioso, última potencia del espíritu, es lo que tarda más en formarse dentro de la persona, y es lo que estimamos. En definitiva, se trata de los criterios decisivos —intelectuales, morales, etc.—; sólo cuando el hombre posee en su fondo estos criterios propios, firmes, que son su sustancia inalienable, decimos que es plenamente una persona. El que sólo posee el repertorio de modos recibidos sólo funcionará con corrección en las situaciones rutinarias previstas por ese repertorio. Colocadlo en una circunstancia nueva, y no sabrá qué hacer, su reacción será torpe, porque no puede recurrir al fondo creador de sus criterios propios.

En los pueblos primitivos, como es sabido, no existe la persona individualizada. Todos los salvajes de una tribu son espiritualmente iguales. Dirán las mismas cosas, sentirán idénticos apetitos, se comportarán de parejo modo. Habrá entre ellos diferencias temperamentales, pero no espirituales. La reacción intelectual del uno ante cualquier problema será la misma que la del otro. La razón de esto es que el salvaje no tiene intimidad, que es esfera hueca, persona social y nada más. Por eso nos presentan el tipo de hombre estandardizado.

Que el norteamericano sea un hombre *standard* no obedece, pues, a ninguna condición peculiar ni de la forma de su civilización ni de su sistema educativo, sino que es síntoma inmediato de su primitivismo. Sufre todavía este hombre de vacío interior. Cuando en nuestro trato con él avanzamos de lo externo hacia su intimidad advertimos claramente que pierde valor lo que de él vemos. Por lo mismo, no es tampoco nada peculiar la impresión de vacuidad que deja en nosotros el tipo medio de la mujer norteamericana. Contrasta sorprendentemente el pulimento físico de su cuerpo y aderezo exterior, la energía y soltura de sus maneras sociales con su nulidad interna, su indiscreción, su frivolidad e inconsciencia. Al ensayar el europeo intimar con una de estas mujeres, cuyo dintorno es tal vez el más atractivo que hoy existe en el mundo, realiza la experiencia de laboratorio que mejor confirma la doctrina sustentada por mí. Porque el amor es precisamente un viaje hacia lo íntimo, es el afán de abandonar la periferia del ser amado que se ofrece por igual a todo el mundo y apoderarse de su intimidad latente, secreta, que

sólo a uno puede entregarse. Y la experiencia desoladora que hace ese europeo enamorado de la norteamericana es que al dejar atrás la persona social de la mujer —lo que antes he llamado la pared de la esfera—, en el momento, a un tiempo delicioso y dramático, de capturar la intimidad espiritual de la amada se encuentra con que no existe, con que lo que ha dejado atrás es lo único que hay. La mujer norteamericana es el ejemplo máximo de la incongruencia entre la perfección del haz externo y la inmadurez del íntimo, característica del primitivismo americano.

Sería un defecto del lector y no mío que subentendiese bajo estas calificaciones censura o desestima del modo de ser americano. Con el mismo derecho podía entenderse en sentido peyorativo el atributo de juvenilidad aplicado a una persona. Porque es evidente que, entendido a fondo este atributo, junto a las envidiables virtudes de la juventud designa también su constitutiva manquedad. Ser joven es no ser todavía. Y esto, con otras palabras, es lo que intento sugerir respecto a América. América no es todavía.

Por eso, en medio de grandes aciertos, considero un error que Keyserling se coloque ante América del Norte o América del Sur e intente decirnos lo que son, como si se tratase de pueblos viejos cuyo espíritu es ya macizo y vive desde el centro radical de sí mismo. Este error le lleva a tomar como rasgos característicos modos transitorios y mostrencos de la vida colonial. ¿Es tan seguro, por ejemplo, que el americano del Sur esté constitutivamente unido a la tierra mientras el del Norte no tiene relación profunda con ella? ¿Hubiera dicho lo mismo Keyserling si su viaje hubiese acontecido en 1860? No; todavía no se puede definir el ser americano por la sencilla razón de que aún no es, aún no ha puesto irrevocablemente su existencia a un naipe, es decir, a un modo de ser hombre determinado. Aún no ha empezado su historia. Vive la prehistoria de sí mismo. Y en la prehistoria no hay protagonistas, no hay destino particular, domina la pura circunstancia. América no ha sido hasta ahora el nombre de un pueblo o de varios pueblos, sino que es el nombre de una situación, de un estadio: la situación y el estadio coloniales.

De aquí que me pareciese imperdonable la confusión padecida por Europa al creer que América podía representar una norma nueva de vida. Es como si el viejo, ante la nueva generación, dijese: «¡Diablo, estos chicos han inventado una cosa inaudita y formidable: los veinte años!» En efecto, esto es lo único que nos sería conveniente imitar de América, su mocedad, pero es al mismo tiempo lo

que, desgraciadamente, no se puede imitar. En cambio, Norteamérica va a comenzar ahora a imitarnos en lo más fundamental: a hacer historia, a entrar en las angustias que a todo pueblo esperan más allá de la etapa primitiva. Porque, no se le dé vueltas, vida colonial quiere decir, ante todo, vida *ex abundantia*, e historia, vida precaria, vida bajo la presión inexorable de un destino limitado.

Luz, 30 de julio de 1932.

GOETHE DESDE DENTRO

(1932)

PRÓLOGO-CONVERSACIÓN

BUENA *parte de la producción de José Ortega y Gasset, desparramada nerviosamente por revistas y periódicos, ha encontrado encaje y acomodo posterior en el recinto más sereno de algún libro. Hace unas semanas estos libros, como obedientes a una ley de gravitación interna, se han juntado en un único y gran volumen, recinto ya serenísimo y monumental. Pero de aquellos libros, como de este tomo compacto, habían quedado en destierro los ensayos aparecidos en la* Revista de Occidente, *como regalo especial e íntimo a los fieles de esta publicación.* No *eran muchos; no ha habido abuso de un director que sobrecarga con la propia producción la revista que regenta. Ortega ha sido, en este aspecto, un colaborador como otro cualquiera. Para decir la verdad entera, ha sido menos colaborador —con gran desesperación mía— que ninguno de los habituales. En cambio, creo que la producción más selecta de Ortega ha ido a las páginas de nuestra revista. Su exigencia de dar el más alto nivel a una revista intelectual española y europea ha comenzado por él mismo.*

Mas yo no veía razón ninguna para persistir en una exclusión que iba semejándose a severo castigo de confinamiento. No sin cierta resistencia del autor, un día arranqué sus páginas de los números de la revista y las envié a la imprenta. Quiero decir que soy el único responsable de su librificación. Hay, en efecto, en este arranque cierta responsabilidad, porque —como vi en seguida— algunos ensayos están pidiendo a voz en grito continuación, se la exigen perentoriamente a su autor porque los ha dejado en embrión, con vida, y, sin embargo, impedidos de vivir. En alguno, el autor llega a mayor alevosía: al pie aparece un incumplido «se continuará». Ortega, que ha sido el mayor suscitador de temas, también es el que ha asesinado más. Los ha sacado, nos los ha mostrado en alto, refulgentes; nos ha encalabrinado, para escamotearlos

en seguida, cuando apenas habíamos podido distinguir algo más que su brillo. Yo me propuse entonces salvar, por lo menos, a algunos de ellos y salvar esos terribles «se continuará», pasables en una revista que es continuidad, pero no en un libro que termina definitivamente en su tapa que lo encierra y secciona. Entonces se me ocurrió —ya que no podía ponerle al autor una pluma en la mano e imperarle, como a un hipnotizado: «¡Escriba usted!»— tomarle aparte en las pre-tertulias de la Revista de Occidente *y obligarle a darme la clave del enigma. Porque algunos de estos ensayos se han quedado enigmáticos. Por ejemplo, el que versa sobre «el hombre interesante», en que no aparece por parte alguna «el hombre interesante», que así resulta el hombre esfinge.*

A mi primera acometida resistió Ortega:

—Vaya usted a saber dónde andarán esos temas en mi cabeza. Han pasado en mi hora y en la hora colectiva.

Pero como en la negativa más hermética siempre hay un agujero por donde colarse, vi en ésta sugerido un nuevo tema, un tema sobre los temas: la biografía de los temas. Y no hay tercería mejor para una conversación con Ortega. Presentarle un tema un poco incitante es como presentar, en verano, el mar a un nadador: se lanza a él, con fruición, de cabeza.

—Pero ¿es que los temas tienen su biografía?

—Claro que sí —me respondió—. Viven en nosotros como nosotros vivimos en el mundo, y les pasan cosas terribles a ellos con nosotros, como a nosotros con nuestra circunstancia. Unos son afortunados; otros, desgraciados. Los temas tienen, como los hombres, su destino. Tienen su niñez, su akmé *o flor, su decrepitud. Comienzan por ser un juego mental, «una ocurrencia»; luego, son un fervor, cuando no una obsesión. Más tarde pierden saturación de sí mismos y se quedan exangües, anquilosados, y actúan en nosotros sólo mecánicamente. Son temas enquistados. Estos son, a veces, una desdicha para el escritor si no logra extirpárselos, porque a veces le acontece desarrollarlos cuando ya están decrépitos o muertos y el autor ha perdido la intuición fresca, jugosa, de ellos. El tema afortunado es aquel cuya* akmé *coincide con una etapa en que casualmente tenemos tiempo para él. ¿No le ha ocurrido a usted alguna vez sentir la extraña seguridad de que pudo enamorarse profundamente de una mujer que encontró un día en que no tenía tiempo? Pues como esos amores realísimos que no llegaron a existir, ocurre a veces que los temas más auténticos de un escritor se quedan sin nacer.*

Por eso —continuó diciéndome—, y usted me lo reprocha a menudo, se me han quedado muchos temas trasconejados. En mi primera obra juvenil empecé a escribir unas Salvaciones. *Sólo hice las de Azorín y Baroja; las demás se quedaron nonatas. Recuerdo de las proyectadas éstas:* Cómo Miguel de Cervantes solía ver el mundo, Paquiro o de las corridas de toros, El reverso del movimiento obrero, Meditación de las dan-

zarinas, *que era una estética del baile —¡estamos en 1912!, es decir, antes de que se bailase—;* El pensador de Illescas, *en que escamoteaba, fundiéndolos en uno, el San Ildefonso del«Greco», alojado en el Hospital de la Caridad que hay en aquel pueblo, y don Julián Sanz del Río, que vivió allí unos años meditando y haciendo por las mañanas, sobre la gleba toledana, gimnasia sueca. Las dos figuras se unen por una dimensión común: recuerde usted la imagen de ese San Ildefonso. Es un clérigo que tiene la nariz en alto, como un podenco de ideas: las huele en su tránsito ingrávido por el aire, y con una pluma que tiene suspendida en la atmósfera, las punza y las clava como mariposas en el papel blanco que tiene sobre la mesa. Yo no recuerdo un cuadro que represente más estrictamente el Pensador. El* pensoso duca *de Miguel Angel es más bien el Preocupado, y el* Pensador *de Rodin, si piensa, sólo está pensando en el salto de acróbata que va a dar.*

Por otro lado, alguien a quien preguntaban: «¿Se ha pensado en España, en la España del siglo XIX?», contestaba: «No sé, no sé; pero dicen que hace sesenta o setenta años un señor que se llamaba don Julián Sanz del Río algunas veces se embozaba en su capa y se ponía a pensar.»

En este estudio me proponía, entre otras cosas, comentar un poco a fondo algo que me refirió don Francisco Giner, discípulo, como es sabido, de Sanz del Río. Y es que al morir éste se halló con mucha frecuencia escritas en sus papeles estas letras enigmáticas: M. C. Q. F. Después de muchas hipótesis encontraron en no sé qué manuscrito del propio Sanz del Río la explicación. Eran las iniciales de una frase en que Sanz del Río resumía su larga experiencia de cómo se debe tratar a los españoles: Mitis cum quadam ferocitate *—hay que ser con ellos suave, pero con cierta aspereza. Todas estas* Salvaciones *debían fermentar en mí allá por el año 1913.*

—Yo he dicho una vez que usted tiene proyectados libros que nunca publica y, en cambio, publica otros que no tenía proyectados. Aquéllos son los que tiene ganas de escribir, y éstos, los que escribe con ganas. Entre los primeros nos ha hablado usted mucho de uno: Chinitos. *Y siempre a usted se le escapa la pluma hacia los libros que tiene ganas de escribir, y por eso en muchas páginas asoman sus chinitos.*

—Una de las cosas de aquella época que más siento no haber escrito es el Viaje del Cid, *del cual sólo salió el primer capítulo en el primer tomo de* El Espectador. *A veces, revolviendo viejos papeles, tropiezo con los cuadernos de notas, hechas en un estado de exaltación que recordaré siempre. En general, siento no haber publicado más libros de viaje.*

—¿Nadie le recuerda los temas olvidados?

—De cuando en cuando, lectores desconocidos, por lo visto fieles, que no se contentan con promesas, me preguntan por ellos. Más aún; me piden estrecha cuenta de ellos, como si yo los hubiera degollado en las afueras de una ciudad.

—Me interesaría saber de cúales.

—Por ejemplo, uno de los que más me exigen es aquel libro anunciado, y no publicado, con el título Paisaje con una corza al fondo.

—Me parece natural, porque ése es uno de sus libros enigmáticos. Como aquel capítulo de un Espectador *titulado «El silencio, gran brahmán». Muchos esperamos que el «gran brahmán» hable, por fin, un día, y que se conteste usted mismo a aquella pregunta que se hacía sobre qué forma sería más adecuada para darle suelta: «¿El diálogo? ¿Las memorias? ¿La novela?»*

Y agrego, preguntando yo:

—¿La novela?

Pero Ortega esquiva la respuesta:

—Menos mal que si no he escrito esos temas, los he dicho. Si mis coetáneos fueran generosos, podrían recordar; pero la condena del poco generoso es no tener memoria.

Al fin, accede a mi ruego. Pero surge un terrible inconveniente. Al día siguiente me dice:

—!Hombre! Me obliga usted a leer lo que he escrito. Como a usted le consta, eso no lo he hecho casi nunca. Y no es amaneramiento, sino que obedece a algo que ha de advertir todo el que se dé alguna cuenta de la trayectoria de mi obra: me importa ante todo el futuro, y en mis escritos he insultado siempre a la mujer de Lot, a la cual, entre paréntesis, tampoco le importaba el pasado, porque el pasado sólo importa desde y para el futuro. La memoria no es sino el culatazo que da la esperanza.

—¿Y entonces los viejos? En los viejos, el recuerdo vive por sí mismo porque no hay esperanza.

—Claro, eso apoya mi idea. Eso quiere decir que la vejez no es sino culatazo. Es que la vida ya se ha disparado toda.

Y continúa.

—Ahora, una casa editorial ha reunido mi obra. Conoce usted la historia. Impresa desde hace dos años, yo no pude ver las pruebas. Entonces tuve que lanzarme a la política, y en dos años, salvo mis clases universitarias, no he podido dedicar un solo minuto ni a mi obra ni a mis temas. La gente no sospecha este género de angustia. Usted recordará que poco antes de abandonar mi cátedra —allá por 1929—, yo sentía una profunda necesidad de «retirarme» más que nunca, incluso de los amigos, retirarme a parir, estaba parturiento de criaturas graves. Pero fue preciso hacer todo lo contrario: salir más que nunca de mí y retener dentro las criaturas. Esto me ha hecho estar dos años hasta físicamente enfermo o más enfermo que de sólito... Sin embargo, el editor me pedía un prólogo. ¡He tardado dos años en encontrar unas horas quietas para escribirlo!

No leo mis escritos —sigue—. Por azar o por alguna presión como esta que usted ejerce ahora sobre mí, leo algún trozo. Y... le voy a decir a usted algo muy ingenuo. Mi distancia de lo escrito y no refrescado con lecturas es tal, que me encuentro con mis párrafos como si fueran ajenos. Y ahora viene lo ingenuo. Algunas veces me parece que están mejor de lo que yo, en vaga y confusa memoria, creía. Entonces tengo la impresión de que no me ha leído a fondo casi nadie, ni los amigos más próximos. Lo siento por ellos, y no ciertamente por creer que han perdido mucho con no leerme a fondo, sino porque es ello un síntoma grave de su contextura íntima. Pero no hablemos de esto, porque esto sí que es un tema grave.

Tuve miedo de ser también de éstos y me callé. Pero conseguí en seguida una ampliación de su estudio Sobre el punto de vista en las artes.

—En este ensayo —le dije— se aplica usted exclusivamente a la pintura, pero el título parece indicar un principio aplicable a todas las artes.

—¡Claro¡ Lo publicado es sólo el primer capítulo.

—¿Y cómo extendía usted esa teoría del punto de vista a las demás artes?

—Tengo seguramente notas sobre lo que seguía. Pero ¡vaya usted a saber dónde están! Siempre me pasa igual. Tengo montañas de notas, pero tan confundidas, que cuando me pongo a escribir prefiero buscar lo que en el momento se me ocurre, a buscar las notas que en ocasión más tranquila hice sobre ello.

—En sus libros anteriores no faltaba nunca algún tema artístico. En los últimos, en cambio, los ha abandonado usted.

—No los he abandonado yo solamente: los ha dejado el mundo, y yo acompaño a la Naturaleza, como, según Goethe, se debe hacer.

—Recuerdo ahora que usted anunció esta decadencia del arte, este viraje de la sensibilidad del público, en su artículo Apatía artística, *escrito hace muchos años, como predijo usted muy particularmente la muerte del teatro en su* Elogio del murciélago. *Usted ha profetizado muchas cosas que luego se han cumplido, en arte como en política, en ciencia como en filosofía. También recuerdo su conferencia —¿cuándo?, ¿en 1911?— sobre la «discontinuidad» en la física, y en estos ensayos de la revista —allá por 1924—, la decadencia de la Sociedad de Naciones.*

—Es que yo estoy contra la Sociedad de Naciones por estar a favor de la unidad de Europa.

—Aquel artículo, Apatía artística, *promovió entonces un escándalo... silencioso.*

—Siempre pasa lo mismo a quien se anticipa: se atrae los denuestos de quienes sólo ven el día de hoy. El anticipador ve venir las cosas sin poder hacer nada para evitarlas. Por eso le insultan y, a veces, le matan. Es el simbo-

lismo de la muerte de Casandra, la profetisa. ¡Hacen bien¡ El profeta no sirve para nada. Lo importante es evitar y no predecir.

—Volviendo al «punto de vista en las artes», ¿cómo hubiera usted aplicado su teoría a otras artes? ¿No cree usted que también se podría seguir en la música una evolución semejante a la que usted advierte en la historia de la pintura?

—Desconozco excesivamente la técnica musical, y aunque no creo necesario el conocimiento de la técnica para hablar de un arte, un mínimo de intimidad con su técnica da mayor seguridad al juicio. Me sorprende que no se haya escrito nada preciso y claro sobre música. Siempre he sentido cierta inquietud respecto a la música, producida por haber olido la calaña de sus habituales aficionados. Esto es un argumento ad hominem *contra la música, pero no crea usted que esta clase de argumentos es tan despreciable como suele decirse.*

—Pero ¿en literatura?

—En literatura, el punto de vista es un punto de «hablada», si me permite usted la palabra. Como el pintor pinta desde un lugar espacial, el literato habla desde un sitio. Pero en literatura este sitio no es espacial, sino espiritual; es un ser humano, un yo. Toda obra literaria se supone ser dicha por alguien, y la evolución literaria depende de quién sea ese alguien que se supone hablar. Y lo mismo que en pintura he perseguido el desplazamiento del punto de vista, que se va retrayendo del objeto hacia el sujeto, hubiera hecho al considerar la evolución de la poesía y la prosa bella.

El yo —continúa— que se supone hablando en las literaturas arcaicas no es el hombre individual que escribe o compone, ni siquiera el hombre genérico, sino el Dios que inspira al hombre; el hombre habla suponiendo que en él habla Dios. El poeta comienza por ser ventrílocuo de Dios. Luego ya no es Dios, pero es la musa. La épica griega y latina empiezan atribuyendo su poesía a la musa. Después, el alguien que se supone hablando se hace humano, pero aún es el hombre genérico, abstracto. Es el gremio el que habla en el hombre, el *rapsoda,* el *bardo,* el *profeta,* el *general,* el *legislador o bien el más abstracto de todos los abstractos, ese alguien genérico, sin cédula de vecindad:* el *poeta,* el *poeta como tal, no Fulano, a quien le acontece ser poeta a ratos.*

Pero esto, como se advierte en seguida, implica un fenómeno muy curioso. Cuando un creador literario va a crear un decir, antes de éste tiene que crear un personaje de novela: el yo que se supone va a decir lo que el autor quiere decir. En este sentido, todo escritor, quiera o no, es antes que nada un novelista, por muy lírico que se suponga. Y no sería tan extravagante como parece intentar describir la historia de la evolución literaria como evolución de ese personaje novelesco. Según esto, toda literatura sería, en su raíz, novela. Es curioso que cuando tiene que escribir un individuo sin imaginación, por ejemplo,

un médico o un hombre de laboratorio, se advierten las angustias que pasa al no poder crear ese personaje que va a hablar, y entonces, perdido como un náufrago, abre los brazos y dice: «Nosotros hemos comprobado...» Este plural no es más que el azoramiento del hombre sin imaginación que se acoge a la anonimidad multitudinaria.

—¿Podría usted aclararme la teoría con ejemplos?

—Ya sabe usted que considero nota esencial del mundo antiguo la insuficiente individuación del hombre griego y latino. Recuerde usted mi nota Sobre la sinceridad triunfante, *uno de mis artículos perfectamente desatendidos, pero que yo estimo de algún interés. Siempre que el antiguo se ha acercado, en casos excepcionales, a lo que podríamos llamar la modernidad, se ha producido paralelamente un cambio en el sujeto que se supone hablar: el sujeto genérico, abstracto, se acercaba al individuo autor. Esto es notorio en el caso de San Agustín, que representa evidentemente un brote inesperado de modernidad en las postrimerías del mundo antiguo. San Agustín va a anticipar el gran descubrimiento romántico que consiste en hacer coincidir el personaje que se supone hablar con el efectivo hombre que escribe. San Agustín habla desde su yo, y por eso fue un escándalo sin par en el mundo antiguo. No sólo escribe sus confesiones —género literario en el que el punto de «hablada» coincide exactamente con la criatura real que escribe—, sino que toda su obra es, en efecto, confesión, como la de Chateaubriand. Por eso suena a grito. El estilo de San Agustín es un grito pelado, aunque bastante retorcido.*

—Entonces el romanticismo, ¿es ya el punto de perfecta coincidencia?

—No vaya usted tan de prisa. Lo que acabo de decir indica la importancia que en la evolución literaria tiene el romanticismo, que es —no en vano procede de la Revolución*— la rebelión del individuo contra los gremios y los* Etats. *El romanticismo es el liberalismo literario. Probablemente, Goethe y Chateaubriand son los primeros hombres que tienen la audacia deliberada de adelantar como personaje que se supone decir su obra, un personaje que resulta ser su mismo autor.* René *es el propio Chateaubriand. ¿Quiere decir esto que ese personaje, que ahora va coincidiendo cada vez más con el yo efectivo, no sea, a su vez, un personaje novelesco?* Nequaquam; *lo que pasa es que la cosa se complica y se hace más divertida. El contemporáneo, incitado por el estilo de la época a elegir como punto de «hablada» su propio yo, comienza por inventar su propio yo, por hacer de sí mismo, con encantadora ingenuidad, un personaje imaginario, el que quisiera ser —los que no tienen genio, tomándolo de alguna novela o figura pretérita, por lo menos teñido de esas figuras. Esto le lleva a algo trágico, tragicómico. El escritor contemporáneo, al tener que inventar un personaje que diga su obra y verse obligado a elegir su propia persona, tiene que ser novelista de sí mismo, y entonces, la figura deformada,*

cosmetizada, amanerada de sí mismo que pone al frente de sus obras, llega a influir en su vida, fuera de su creación literaria, arrastra su auténtica y humilde realidad y le da esa afectación tan cómica que llegó a su extremo a fin de siglo; un ejemplo, Barrès. En la literatura francesa, que es, sin duda, la literatura normal —y, como todo lo normal, sin cimas, pero también sin quebradas ni abismos—, se puede seguir una porción de procesos de este orden sumamente curiosos.

—Ya sabe usted que, como los niños de escuela, necesito ejemplos.

—Pues, por ejemplo. Hay todo un estilo a lo largo del siglo XIX francés compuesto de estos tres ingredientes: erudición, ironía y cierta voluptuosidad arcaizante en la melodía de la frase. Sin que yo discuta si hay precedentes más autorizados, la historia de este estilo es la siguiente: Comienza con Paul-Louis Courier, que era un gran filólogo, un erudito. Su estilo parte del supuesto —todo estilo parte de un supuesto, estilo es supuesto— *de que quien habla es un señor que sabe todo lo que hay en los libros, un señor sumergido en ellos, que se refocila en ellos, distante, pues, de la vida, pero que mientras mira con un ojo al libro erudito, preferentemente clásico, bizquea, y con el otro persigue con indolencia los movimientos de la vida como un espectador tolerante, que no se deja, sin embargo, arrastrar por ellos. Esta dualidad de actitud constituye la base de las variaciones de este estilo. Iniciado algo secamente por Courier, adquiere magnificencia, amplitud, potencia, voluptuosidad en* Renan. *¿Es que puede entenderse lo que* Renan *escribe si no se supone un personaje en estas condiciones? No obstante,* Renan *—justo es decirlo— coincide bastante en su realidad vital con ese personaje imaginario entre cuyos dedos pone su pluma. Pero he aquí que llega Anatole France —que, muy bien dotado en muchos órdenes, no poseía, sin embargo, fértil imaginación de novelista —y crea un personaje. Ese personaje es Anatole France, pero ese Anatole France es* Renan *y, al mismo tiempo, el personaje de las novelas de France, que es siempre el mismo: Silvestre Bonnard, Mr. Bergeret. Este se ha tragado a M. Anatole Thibault, lo ha suplantado. El personaje sustituye al autor... Porque hay también personajes que creen no necesitan ir en busca de su autor, sino que se creen el propio autor.*

Y aquí Ortega se detiene:

—Etcétera, etcétera, etcétera... Como ve usted, el tema es inacabable. Lo mismo pudiera decir en arquitectura, escultura, teatro. Y en cinematógrafo. Advierta usted que esta teoría no es una teoría independiente y aparte en mi obra. Es la teoría general de mi filosofía: el perspectivismo. Pero no es el «punto de vista» en el sentido idealista, sino al revés: es que lo visto, la realidad, es también *punto de vista.*

—Estas palabras últimas promueven un nuevo tema, hacia el que yo desviaría el interrogatorio.

—Conténtese usted con las continuaciones y ampliaciones y no pretenda usted también desfloraciones.

—Pues entonces vamos a ver si, al fin, nos dice usted lo que quedó intacto en su ensayo sobre «el hombre interesante», a saber, cuál es «el hombre interesante» para la mujer.

—Es un tema sutil que sólo puede ser cazado con red fina, como la que usan los pajariteros para coger jilgueros en los alrededores de Madrid. En broma, en broma, se trata de un asunto muy grave. Es evidente que en la evolución de la especie humana influye hondamente la mujer con sus preferencias. Bajo el título «el hombre interesante» se trata de averiguar cuál es el nódulo humano que la mujer prefiere. ¿Hay alguna tendencia permanente a lo largo de la historia en ese preferir, o cambia en cada pueblo, en cada época, en cada generación? Como ve usted, se pretende nada menos que husmear en uno de los secretos más recónditos de nuestra especie.

—Sobre ese influjo que ejerce con sus preferencias y sus ensueños la mujer en la historia ha publicado usted páginas muy esenciales en su «Epílogo» al libro de Victoria Ocampo, De Francesca a Beatrice, *y en aquellos artículos no reunidos en libro y que se titulan* La elección en amor.

—Pero en el ensayo de la revista intentaba contestar ya concretamente a esas preguntas que acabo de plantear. El trozo publicado no hace sino iniciar la fabricación del microscopio con que habría que investigar el asunto. Se dice en él (1) que hay tres órdenes de condiciones para el enamoramiento auténtico: condiciones de percepción *de las calidades personales, de* emoción *con que, una vez percibidas aquéllas, responde el sujeto dejándose arrastrar, y de* constitución *del alma. Un amor auténtico requiere, pues, ciertas dotes muy precisas en esos tres órdenes. Recuerde usted lo que allí sostengo: «No es cualquiera capaz de enamorarse ni de cualquiera se enamora el capaz».*

El hombre interesante *es, sin duda, el que posee en su persona ciertas calidades —lo que hoy se llama «valores»— que, por lo visto, son preferidas por la mujer. Ahora bien: la mujer, individual o racialmente, es más o menos perspicaz para descubrir las calidades varoniles. De aquí que el tipo de «hombre interesante» —de Don Juan triunfante en cada país— nos permite sorprender el secreto de cómo es la mujer de ese país. La sorprendemos* in fraganti.

Por otra parte, algo de coincidencia habrá entre esos diversos «hombres interesantes» nacionales que nos permita extraer, acotar un último esquema general de su figura.

Creo que, en postrer resumen, así había yo premeditado planear la cuestión.

---

(1) Véase el ensayo *Para una psicología del hombre interesante*, en este mismo volumen.

Ahora bien: ¿qué «valores» son los que parece preferir la mujer en el hombre? No nos fijemos en los matrimonios. El casamiento no tiene que ver con el amor si no es per accidens. *El casamiento tiene otras raíces —sociales, económicas, etc. Y así debe ser. El casamiento es una* institución civil *y no se le debe estudiar ni juzgar ni evaluar mirándolo desde la intimidad de la persona —como debe hacerse con el amor—, sino desde la vida colectiva a la cual pertenece. Esto será todo lo paradójico que usted quiera —que el sentido del matrimonio, que es el «hogar» y el «interior» de la familia, etc., tenga poco que ver con la intimidad—, pero es la pura verdad. Hay que hablar del matrimonio como se habla del Parlamento, de los Tribunales de justicia o del sistema electoral...*

Pero volvamos al asunto: ¿qué valores parece preferir la mujer en el hombre? Evidentemente, no prefiere que sepa matemáticas, ni que sea un buen abogado o un excelente físico. La mujer no se enamora de eso, ni de ninguno de los talentos que preferimos los hombres. También es falso que la mujer se enamore de la belleza masculina. Sobre esto hay mucho que hablar, y hablo largamente en el libro ese que usted me exige tantas veces y del que tiene usted, hace cinco o seis años, impresas ya 150 páginas de gran formato y letra menuda, titulado: Estudios sobre el amor (1). *Ahora se ha publicado en Alemania, pero yo no quisiera darlo aquí hasta que no pueda escribir las otras 150 páginas que le faltan.*

—Después de molestarle insistentemente por no haber terminado este libro, confieso que prefiero esas 150 páginas que acaso escribirá ahora a las 150 páginas que usted hubiera escrito entonces. No quiero decir por qué; es cosa que va unida con los años y con ciertos años de la vida. En tratados sobre el amor, los años depositan decantaciones más exquisitas y maduradas en el hombre que hace el tratado y en la mujer que es un tratado. Pero siga usted.

—¿De qué se enamora, pues, la mujer? Pues lo mismo que nosotros de una mujer que tenga la cara bonita, ellas de un hombre que tenga el alma «bonita». No encuentro palabra mejor ni más adecuada para lo que quiero decir.

Pero eso que quiero decir es muy difícil de decir, se escapa de entre las manos, de las palabras, como un ratero. El estudio sobre «el hombre interesante» tiene que ser largo y... hemos hablado ya demasiado. El próximo número de la revista reclama su solícita laboriosidad de abeja, amigo Vela, y a mí me reclaman mis problemas actuales, que son todavía más interesantes que «el hombre interesante». ¿No le parece a usted que debemos suspender en este punto las confidencias? Queda el tema con un pie en el aire, torsionado en figura de interrogación... ¿Qué será eso de que hay hombres de alma bonita?

---

(1) Publicados posteriormente. (Véase tomo V de estas *Obras Completas.)*

Sólo enunciar tal cosa irrita profundamente a la gente estúpida de nuestro país y es conveniente que la irritemos de cuando en cuando... Todos esos pseudo-políticos, pseudo-médicos, pseudo-profesores, pseudo-intelectuales que, incapaces de buscar la verdad, no tienen con ella más relación que irritarse ante ella siempre que la presienten, son los hombres de alma más fea, más irremediablemente fea... La generación que ahora anda alrededor de los veinte años se sublevará históricamente contra toda esa gente de alma hórrida... Ahí tiene usted una profecía más.

La conversación ha terminado, como suelen terminar todas las conversaciones, por una interrupción, simplemente porque ya se lleva mucho tiempo hablando, como si una charla tuviera también sus dimensiones, rigurosamente determinadas, como las tiene otro género literario: el drama, la novela, la epístola. La conversación con Ortega siempre resulta rica, fértil, superabundante. Pertenece a ese linaje, muy continuado en España, de los hombres que influyen más por su palabra hablada, en la conversación, que por su palabra escrita, en el libro, aun siendo ésta tan enormemente operante. Hay en esto un rasgo muy español, quiero decir muy humano, pues el español es quien más importancia da al hombre, al hombre de alma, carne y hueso, presente y mano a mano. Yo me había propuesto con mi interrogatorio encaminar al interpelado hacia ciertos temas, pero la conversación —un género literario, insisto— tiene sus formas propias: comienza por un lado, termina por el que menos se piensa, se interrumpe a lo mejor. Hay que respetar su estilo y no forzarla demasiado. Por eso, aunque no haya conseguido completamente mi objeto, si la mía con Ortega ha sido interesante, henchida de sugestiones y profecías, me contento.

FERNANDO VELA.

PIDIENDO UN GOETHE DESDE DENTRO

CARTA A UN ALEMÁN

Me pide usted, querido amigo (1), algo sobre Goethe, con ocasión del centenario, y he hecho algunos esfuerzos para ver si podía satisfacer sus deseos. Hacía muchos años que no leía a Goethe —¿por qué?— y he vuelto a deslizarme por entre los tomos densos de sus obras completas. Pero pronto he comprendido que mi buena voluntad iba a fracasar, que no podría hacer lo que usted me pide. Por muchas razones: La primera, ésta: no estoy para centenarios. ¿Pero es que lo está usted? ¿Hay hoy algún europeo que se encuentre en la disposición adecuada para celebrar centenarios? Nos preocupa con demasiado rigor este 1932 para que podamos alojar en ninguna de sus fechas aquel 1832. No es esto, sin embargo, lo peor. Lo peor es que al hacerse tan problemática nuestra vida de 1932, lo más problemático de ella es precisamente su relación con el pasado. La gente no se da de ello clara cuenta, porque el presente y el futuro presentan siempre un dramatismo más espectacular. Pero es el caso que el presente y el futuro se han presentado al hombre muchas veces tanto o más difíciles y agrios que ahora. Lo que da a nuestra situación actual un carácter de insólita gravedad en los fastos humanos no radica tanto en esas dos dimensiones del tiempo como en la otra. Si el europeo hace con alguna perspicacia balance de su situación, advertirá que no desespera del presente ni del futuro, sino precisamente del pretérito.

(1) Estas páginas fueron escritas para la revista de Berlín *Die neue Rundschau*, que publicó un número dedicado a Goethe al mismo tiempo que la *Revista de Occidente*.

La vida es una operación que se hace hacia adelante. Se vive *desde* el porvenir, porque vivir consiste inexorablemente en un hacer, en un hacerse la vida de cada cual a sí misma. Es envaguecer la terrible realidad de que se trata llamar «acción» a ese «hacer». La «acción» es sólo el comienzo del «hacer». Es sólo el momento de decidir lo que se va a hacer, de decidirse. Está, pues, bien que se diga: *Am Anfang war die Tat* (1). Pero la vida no es sólo comienzo. El comienzo es ya el *ahora*. Y la vida es continuación, es pervivencia en el instante que va a llegar más allá del ahora. Por eso va angustiada bajo un imperativo ineludible de realización. No basta la acción, que es un mero decidirse uno —sino que es menester fabricar lo decidido, ejecutarlo, lograrlo. Esta exigencia de efectiva realización en el mundo, más allá de nuestra mera subjetividad e intención, es lo que expresa el «hacer». Ello nos obliga a buscar medios para pervivir, para ejecutar el futuro, y entonces descubrimos el pasado como arsenal de instrumentos, de medios, de recetas, de normas. El hombre que conserva la fe en el pasado no se asusta del porvenir, porque está seguro de encontrar en aquél la táctica, la vía, el método para sostenerse en el problemático mañana. El futuro es el horizonte de los problemas, el pasado la tierra firme de los métodos, de los caminos que creemos tener bajo nuestros pies. Piense usted, querido amigo, la terrible situación del hombre a quien de pronto el pasado, lo firme, se le vuelve problemático, se le vuelve abismo. Antes, lo peligroso parecía estar sólo delante de él en el azaroso futuro; ahora lo encuentra también a su espalda y bajo sus pies.

¿No nos pasa a nosotros algo de esto? Creíamos ser herederos de un pasado magnífico y que podíamos vivir de su renta. Al apretarnos ahora el porvenir un poco más fuertemente que solía en las últimas generaciones, miramos atrás buscando, como nos era habitual, las armas tradicionales; pero al tomarlas en la mano hallamos que son espadas de caña, gestos insuficientes, *atrezzo* teatral que se quiebra en el duro bronce de nuestro futuro, de nuestros problemas. Y súbitamente nos sentimos desheredados, sin tradición, indigentes, como recién llegados a la vida, sin predecesores. Patricios llamaban los romanos a los hijos de alguien que podía testar y dejaba herencia. Los otros eran los proletarios, descendientes, pero no herederos. Nuestra herencia consistía en los métodos, es decir, en los clásicos. Pero la crisis europea, que es la crisis del mundo, puede diagnosticarse como una crisis de todo clasicismo. Tenemos la impresión de que

(1) En el principio era la acción.

los caminos tradicionales no nos sirven para resolver nuestros problemas. Sobre los clásicos se pueden seguir escribiendo libros indefinidamente. Lo más fácil que puede hacerse con una cosa es escribir un libro sobre ella. Lo difícil es vivir *de* ella. ¿Podemos vivir hoy de nuestros clásicos? ¿No padece hoy Europa una extraña proletarización espiritual?

El fracaso de la Universidad ante las necesidades actuales del hombre —el hecho tremendo de que en Europa haya dejado de ser la Universidad un *pouvoir spirituel*— es sólo una consecuencia de aquella crisis, porque la Universidad es clasicismo.

¿No son circunstancias tales las más opuestas al espíritu de los centenarios? En las fiestas del centenario el rico heredero repasa complacido el tesoro que los siglos han ido destilando. Pero es triste, depresivo, repasar un tesoro de monedas depreciadas. No sirve tal ocupación para otra cosa que confirmarnos la insuficiencia del clásico. A la luz cruda, exigente, inexorable de la presente urgencia vital, la figura del clásico se descompone en meras frases y aspavientos. En estos últimos meses hemos celebrado los centenarios de dos gigantes —San Agustín, Hegel— y el resultado ha sido deplorable. Ni sobre uno ni sobre otro se ha podido publicar, con tal motivo, una sola página nutritiva y alentadora.

Nuestra disposición es precisamente inversa a la que pudiera inspirarnos actos de culto. En la hora del peligro, la vida sacude todo lo que en ella es inesencial, excrecencia, tejido adiposo, y procura desnudarse, reducirse a lo que es puro nervio, puro músculo. En esto radica la salvación de Europa— en la contracción a lo esencial.

La vida es en sí misma y siempre un naufragio. Naufragar no es ahogarse. El pobre humano, sintiendo que se sumerge en el abismo, agita los brazos para mantenerse a flote. Esa agitación de los brazos con que reacciona ante su propia perdición, es la cultura —un movimiento natatorio. Cuando la cultura no es más que eso, cumple su sentido y el humano asciende sobre su propio abismo. Pero diez siglos de continuidad cultural traen consigo, entre no pocas ventajas, el gran inconveniente de que el hombre se cree seguro, pierde la emoción del naufragio y su cultura se va cargando de obra parasitaria y linfática. Por esto tiene que sobrevenir alguna discontinuidad que renueve en el hombre la sensación de perdimiento, sustancia de su vida. Es preciso que fallen en torno de él todos los instrumentos flotadores, que no encuentre nada a que agarrarse. Entonces sus brazos volverán a agitarse salvadoramente.

La conciencia del naufragio, al ser la verdad de la vida, es ya la

salvación. Por eso yo no creo más que en los pensamientos de los náufragos. Es preciso citar a los clásicos ante un tribunal de náufragos para que allí respondan ciertas preguntas perentorias que se refieren a la vida auténtica.

¿Qué figura haría Goethe ante ese tribunal? Pudiera sospecharse que es el más cuestionable de todos los clásicos, porque es el clásico en segunda potencia, el clásico que a su vez había vivido de los clásicos, el prototipo del heredero espiritual, cosa de que él mismo se dio tan clara cuenta; en suma, representa entre los clásicos el *patricio*. Este hombre se ha sostenido con las rentas de todo el pasado. Su creación tiene no poco de mera administración de las riquezas recibidas, y por ello, en su obra como en su vida, no falta nunca esa facción filistea que posee siempre un administrador. Además, si todos los clásicos lo son, en definitiva, *para* la vida, éste pretende ser el artista de la vida, el clásico *de* la vida. Debe, pues, con más rigor que ninguno, justificarse *ante* la vida.

Como ve usted, en vez de enviarle algo para el centenario de Goethe, necesito más bien pedírselo yo a usted. La operación a que fuera preciso someter a Goethe es demasiado grave y de raíz para que pueda intentarla quien no es alemán. Atrévase usted a emprenderla. Alemania nos debe un buen libro sobre Goethe. Hasta ahora, el único legible es el de Simmel, aunque, como todos los de Simmel, es insuficiente, porque aquel agudo espíritu, especie de ardilla filosófica, no se hacía nunca problema del asunto que elegía, antes bien lo aceptaba como una plataforma para ejecutar sobre ella sus maravillosos ejercicios de análisis. Este ha sido, por otra parte, el defecto sustantivo de todos los libros alemanes sobre Goethe: el autor trabaja *sobre* Goethe, pero no se ha hecho de él cuestión, no lo ha puesto en cuestión, no ha trabajado por *debajo* de Goethe. Basta advertir la frecuencia con que emplean las palabras «genio», «titán» y demás vocablos sin perfil, que no usan ya más que los alemanes, para comprender que es todo ello estéril beatería goethiana. Intente usted lo contrario, querido amigo. Haga usted lo que Schiller nos proponía: tratar a Goethe «como a una casta orgullosa a quien hay que hacer un hijo para humillarla ante el mundo». Escríbanos usted un Goethe para náufragos.

Ni creo que Goethe recusase esa reclamación ante un tribunal de vitales urgencias. Tal vez es lo más goethiano que con Goethe se puede hacer. ¿Hizo él otra cosa con lo demás, con todo lo demás? *Hic Rhodus, hic salta*. Aquí está la vida, aquí hay que danzar. Quien quiera salvar a Goethe, tiene que buscarlo por ahí.

Pero yo no veo que se pueda extraer hoy beneficio de su obra si no se plantea, en forma diferente de la usada, el problema de su vida. Las biografías de Goethe han sido elaboradas según una óptica monumental. Sus autores parecen haber recibido el encargo de esculpir una estatua para una plaza pública, o, viceversa, de componer guías para el turismo goethiano. Se trata, en definitiva, de andar *en torno* a Goethe. Por eso les importa esculpir una figura con forma exterior muy clara, sin problemas para el ojo, de grandes líneas. La óptica monumental tiene, por lo pronto, estos cuatro inconvenientes: es una visión solemne, desde fuera, a distancia y sin dinamismo genético. Este monumentalismo resalta tanto más cuanto mayor sea el número de anécdotas y detalles que el biógrafo nos comunique, porque la perspectiva macroscópica y distante en que está construída la figura no nos permite verlos en ella, entretejidos con su forma, y se nos quedan sin significación entre las manos.

El Goethe que yo postulo de usted deberá hacerse bajo una óptica inversa. Le pido a usted un Goethe desde dentro.

¿Desde dentro de quién? ¿De Goethe? Pero... *¿quién* es Goethe? No sé si entiende usted bien mi pregunta. Intentaré aclararla. Si usted se pregunta a sí mismo, con rigor y perentoriedad: ¿Quién soy yo? —no ¿qué soy yo?, sino ¿quién es *ese yo* de que hablo a todas horas en mi existencia cotidiana?—, caerá usted en la cuenta del increíble descarrío en que ha caminado siempre la filosofía al llamar «yo» las cosas más extravagantes, pero nunca a eso que usted llama «yo» en su existencia cotidiana. Ese yo que es usted, amigo mío, no consiste en su cuerpo, pero tampoco en su alma, conciencia o carácter. Usted se ha encontrado con un cuerpo, con un alma, con un carácter determinados, lo mismo que se ha encontrado usted con una fortuna que le dejaron sus padres, con la tierra en que ha nacido y la sociedad humana en que se mueve. Como usted no es su hígado, sano o enfermo, no es usted tampoco su memoria, feliz o deficiente, ni su voluntad, recia o laxa, ni su inteligencia, aguda o roma. El yo que usted es se ha encontrado con estas *cosas* corporales o psíquicas al encontrarse viviendo. Usted es el que tiene que vivir *con* ellas, *mediante* ellas, y tal vez se pasa usted la vida protestando del alma con que ha sido usted dotado— de su falta de voluntad, por ejemplo—, como protesta usted de su mal estómago o del frío que hace en su país. El alma queda, pues, tan *fuera* del *yo* que es usted como el paisaje alrededor de su cuerpo. Si usted se empeña, diremos que su alma es, de las cosas con que usted se ha encontrado, la más próxima a usted, pero no es usted mismo. Hay

que aprender a libertarse de la sugestión tradicional que hace consistir siempre la realidad en alguna *cosa*, sea corporal, sea mental. Usted no es *cosa* ninguna, es simplemente el que tiene que vivir *con* las cosas, *entre* las cosas, el que tiene que vivir no una vida cualquiera, sino una vida determinada. No hay un vivir abstracto. Vida significa la inexorable forzosidad de realizar el proyecto de existencia que cada cual es. Este proyecto en que consiste el yo no es una idea o plan ideado por el hombre y libremente elegido. Es anterior, en el sentido de independiente, a todas las ideas que su inteligencia forme, a todas las decisiones de su voluntad. Más aún, de ordinario no tenemos de él sino un vago conocimiento. Sin embargo, es nuestro auténtico *ser*, es nuestro destino. Nuestra voluntad es libre para *realizar o no* ese proyecto vital que últimamente somos, pero no puede corregirlo, cambiarlo, prescindir de él o sustituirlo. Somos indeleblemente ese único personaje programático que necesita realizarse. El mundo en torno o nuestro propio carácter nos facilitan o dificultan más o menos esa realización. La vida es constitutivamente un drama, porque es la lucha frenética con las cosas y aun con nuestro carácter por conseguir ser de hecho el que somos en proyecto.

Esta consideración nos permite dar a la biografía una estructura distinta de la usada. Hasta ahora, cuando ha sido más perspicaz, el biógrafo era un psicólogo. Tenía el don de entrar *dentro* del hombre y descubrir todo el aparato de relojería que forma el caracter y, en general, el alma de un sujeto. Lejos de mí desdeñar estas averiguaciones. La biografía necesita de la psicología como de la fisiología. Pero todo ello es pura información.

Es preciso superar el error por el cual venimos a pensar que la vida de un hombre pasa dentro de él y que, consecuentemente, se la puede reducir a pura psicología. ¡Bueno fuera que nuestra vida pasase dentro de nosotros! Entonces el vivir sería la cosa más fácil que se puede imaginar: sería flotar en el propio elemento. Pero la vida es lo más distante que puede pensarse de un hecho subjetivo. Es la realidad más objetiva de todas. Es encontrarse el yo del hombre sumergido precisamente en lo que no es él, en el puro *otro* que es su circunstancia. Vivir es ser fuera de sí —realizarse. El programa vital, que cada cual es irremediablemente, oprime la circunstancia para alojarse en ella. Esta unidad de dinamismo dramático entre ambos elementos —yo y mundo— es la vida. Forma, pues, un ámbito dentro del cual está la persona, el mundo y... el biógrafo. Porque ése es el verdadero *dentro* desde el cual quisiera yo que mi-

rase usted a Goethe. No el *dentro* de Goethe, sino el dentro de su vida, del drama de Goethe. No se trata de ver la vida de Goethe *como* Goethe la veía, con su visión *subjetiva*, sino entrando *como* biógrafo en el círculo mágico de esa existencia para asistir al tremendo acontecimiento objetivo que fue esa vida y del cual Goethe no era sino un ingrediente.

Nada merece tan propiamente ser llamado yo como ese personaje programático, porque de su peculiaridad depende el valor con que en nuestra vida queden calificadas todas *nuestras* cosas, nuestro cuerpo, nuestra alma, nuestro carácter, nuestra circunstancia. Son nuestras por su relación favorable o desfavorable con aquel personaje que necesita realizarse. Por esta razón no puede decirse que dos hombres diferentes se encuentren en una misma situación. La disposición de las cosas en torno de ambos, que abstractamente parecería idéntica, responde de modo distinto al diferente destino íntimo que es cada uno de ellos. Yo soy una cierta individualísima presión sobre el mundo: el mundo es la resistencia no menos determinada e individual a aquella presión.

El hombre —esto es, su alma, sus dotes, su carácter, su cuerpo— es la suma de aparatos *con* que se vive y equivale, por tanto, a un actor encargado de representar aquel personaje que es su auténtico yo. Y aquí surge lo más sorprendente del drama vital: el hombre posee un amplio margen de libertad con respecto a su yo o destino. Puede negarse a realizarlo, puede ser infiel a sí mismo. Entonces su vida carece de autenticidad. Si por vocación no se entendiese solo, como es sólito, una forma genérica de la ocupación profesional y del *curriculum* civil, sino que significase un programa íntegro e individual de existencia, sería lo más claro decir que nuestro yo es nuestra vocación. Pues bien, podemos ser más o menos fieles a nuestra vocación y, consecuentemente, nuestra vida más o menos auténtica.

Considerada así la estructura de la vida humana, las cuestiones más importantes para una biografía serán estas dos que hasta ahora no han solido preocupar a los biógrafos. La primera consiste en determinar cuál era la vocación vital del biografiado, que acaso éste desconoció siempre. Toda vida es, más o menos, una ruina entre cuyos escombros tenemos que descubrir lo que la persona tenía que haber sido. Esto nos obliga a construirnos, como el físico construye sus «modelos», una vida imaginaria del individuo, el perfil de su existencia feliz, sobre el cual podemos luego dibujar las indentaciones, a veces enormes, que el destino exterior ha marcado.

Todos sentimos nuestra vida real como una esencial deformación, mayor o menor, de nuestra vida posible. La segunda cuestión es aquilatar la fidelidad del hombre a ese su destino singular, a su vida posible. Esto nos permite determinar la dosis de autenticidad de su vida efectiva.

Lo más interesante no es la lucha del hombre con el mundo, con su destino exterior, sino la lucha del hombre con su vocación. ¿Cómo se comporta frente a su inexorable vocación? ¿Se adscribe radicalmente a ella, o, por el contrario, es un desertor de ella y llena su existencia con sustitutivos de lo que hubiera sido su auténtica vida? Tal vez lo más trágico en la condición humana es que puede el hombre intentar suplantarse a sí mismo —es decir, falsificar su vida. ¿Se tiene noticia de ninguna otra realidad que pueda ser precisamente lo que no es, la negación de sí misma, el hueco de sí misma?

¿No cree usted que merecía la pena de construir una vida de Goethe desde este punto de vista que es el verdaderamente *interior*? El biógrafo aquí entra dentro del drama único que es cada vida, se siente sumergido en los puros dinamismos, placenteros y dolorosos, que constituyen la efectiva realidad de una existencia humana. Una vida mirada así, desde su intimidad, no tiene «forma». Nada visto desde su dentro la tiene. La forma es siempre el aspecto externo que una realidad ofrece al ojo cuando la contempla desde fuera, haciendo de ella mero objeto. Cuando algo es sólo objeto, es sólo aspecto para otro y no realidad para sí. La vida no puede ser mero objeto porque consiste precisamente en su ejecución, en ser efectivamente vivida y hallarse siempre inconclusa, indeterminada. No tolera ser contemplada desde fuera: el ojo tiene que trasladarse a ella y *hacer de la realidad misma su punto de vista.*

De la estatua de Goethe estamos un poco fatigados. Entre usted dentro de su drama —renunciando a la convencional y estéril belleza de su figura. Nuestro cuerpo visto desde dentro no tiene eso que se suele llamar forma y que es, en rigor, sólo forma externa y macroscópica; tiene sólo *feinerer Bau*, estructura microscópica de los tejidos y, en última instancia, puro dinamismo químico. Preséntenos usted un Goethe náufrago en su propia existencia, perdido en ella y que en cada instante ignora lo que va a ser de él —ese Goethe que se sentía a sí mismo «como una ostra mágica sobre la que transitan ondas extrañas».

¿No merece la pena de intentar algo parecido en un caso como éste? La fama o la calidad de la obra goethiana ha hecho que poseamos sobre su existencia más datos que tal vez sobre ningún otro

ser humano. Podemos, pues —es decir, puede usted, porque yo sé muy poco de Goethe—, trabajar *ex abundantia*.

Pero además hay otra razón que invita a hacer el ensayo precisamente con Goethe. Es él el hombre en quien por vez primera alborea la conciencia de que la vida humana es la lucha del hombre con su íntimo e individual destino, es decir, que la vida humana está constituída por el problema de sí misma, que su sustancia consiste no en algo que ya es —como la sustancia del filósofo griego, y más sutilmente, pero al cabo igualmente, la del filósofo idealista moderno—, sino en algo que tiene que hacerse a sí mismo, que no es, pues, *cosa*, sino absoluta y problemática *tarea*. Por eso le vemos constantemente inclinado sobre su propia vida. Tan trivial es atribuir esta obsesión a egoísmo como interpretarla «artísticamente» y presentarnos un Goethe que fabrica su propia estatua. El arte, todo arte, es entidad muy respetable, pero superficial y frívola, si se la compara con la terrible seriedad de la vida. Evitemos, pues, aludir ligeramente a un arte del vivir. Goethe se preocupa sin cesar de su vida sencillamente porque la vida es preocupación de sí misma (1). Al entreverlo se convierte en el primer contemporáneo,

(1) En el admirable libro de Heidegger titulado *Ser y tiempo*, y publicado en 1927, se llega a una definición de la vida próxima a ésta. No podría yo decir cuál es la proximidad entre la filosofía de Heidegger y la que ha inspirado siempre mis escritos, entre otras cosas, porque la obra de Heidegger no está aún concluída, ni, por otra parte, mis pensamientos adecuadamente desarrollados en forma *impresa;* pero necesito declarar que tengo con este autor una deuda muy escasa. Apenas hay uno o dos conceptos importantes de Heidegger que no preexistan, a veces con anterioridad de trece años, en mis libros. Por ejemplo: la idea de la vida como inquietud, preocupación e inseguridad, y de la cultura como seguridad y preocupación por la seguridad, se halla literalmente en mi primera obra, *Meditaciones del Quijote*, publicada en ¡1914! —capítulo titulado «Cultura-seguridad», págs. 116-117. Más aún: allí se inicia ya la aplicación de este pensamiento a la historia de la filosofía y de la cultura èn el caso particular y tan interesante para el tema como Platón. Lo mismo digo de la liberación del «sustancialismo», de toda «cosa» en la idea de ser —suponiendo que Heidegger haya llegado a ella como yo la expongo desde hace muchos años en cursos públicos y como está ya enunciada en el prólogo de ese mi primer libro, página 42, y desarrollada en las varias exposiciones del perspectivismo (si bien hoy prefiero a este término otros más dinámicos y menos intelectuales). La vida como enfronte del yo y *su* circunstancia (c. pág. 43), como «diálogo dinámico entre el individuo y el mundo» en hartos lugares. La estructura de la vida como futurición es el más insistente *leit motiv* de mis escritos, inspirado por cierto en cuestiones muy remotas del problema vital al que yo lo aplico —suscitadas por la lógica de Cohen. Asimismo: «en suma, la reabsorción de la circuns-

si usted quiere, en el primer romántico. Porque esto es lo que por debajo de las significaciones histórico-literarias quiere decir romanticismo: el descubrimiento preconceptual de que la vida no es una

---

tancia es el destino concreto del hombre, página 43, y la teoría del «fondo insobornable», que luego he llamado «yo auténtico». Hasta la interpretación de la verdad como *alétheia*, en el sentido etimológico de «descubrimiento, desvelación, quitar de un velo o cubridor», se halla en la página 80, con la agravante de que en este libro aparece ya el conocimiento bajo el nombre —¡tan hiperactual!— de «luz» y «claridad» como imperativo y misión inclusos «en la raíz de la *constitución del hombre*». Me limito a hacer, de una vez para siempre, estas advertencias, ya que en ocasiones me encuentro sorprendido con que ni siquiera los más próximos tienen una noción remota de lo que yo he pensado y escrito. Distraídos por mis imágenes, han resbalado sobre mis pensamientos. Debo enormemente a la filosofía alemana y espero que nadie me escatimará el reconocimiento de haber dado a mi labor, como una de sus facciones principales, la de aumentar la mente española con el torrente del tesoro intelectual germánico. Pero tal vez he exagerado este gesto y he ocultado demasiado mis propios y radicales hallazgos. Por ejemplo: «Vivir es, de cierto, tratar con el mundo, dirigirse a él, actuar en él, ocuparse de él». ¿De quién es esto? ¿De Heidegger, en 1927, o publicado por mí con fecha de diciembre de 1924 en *La Nación* de Buenos Aires, y luego en el tomo VII de *El Espectador* («El origen deportivo del Estado»)? Porque lo grave es que esa fórmula no es accidental, sino que se parte de ella —nada menos— para sugerir que la filosofía es consustancial con la vida humana, porque ésta necesita salir al «mundo», que ya en mis párrafos significa, no la suma de las cosas, sino el «horizonte» *(sic)* de totalidad *sobre* las cosas y distinto de ellas. Encontrar en esta nota datos como los que transcribo, tal vez avergüence un poco a jóvenes que de *buena fe* los ignoraban. Si se tratase de *mala fe*, la cosa no tendría importancia; lo grave para ellos es descubrir que de buena fe lo desconocían, y que, por tanto, se les convierte en problemática su propia buena fe. En rigor, todas estas observaciones se resumen en una que siempre he callado y que ahora voy a enunciar lacónicamente. Yo he publicado un libro en 1923 que con cierta solemnidad —tal vez la madurez de mi existencia me invitaría hoy a no emplearla— se titula *El tema de nuestro tiempo;* en ese libro, con no menos solemnidad, se declara que el tema de nuestro tiempo consiste en reducir la razón pura a «razón vital». ¿Ha habido alguien que haya intentado, no ya extraer las consecuencias más inmediatas de esa frase, sino simplemente entender su significación? Se ha hablado siempre, no obstante mis protestas, de mi vitalismo; pero nadie ha intentado pensar juntas —como en esa fórmula se propone— las expresiones «razón» y «vital». Nadie, en suma, ha hablado de mi «racio-vitalismo». Y aun ahora, después de subrayarlo, ¿cuántos podrán entenderlo —entender la *Crítica de la razón vital* que en ese libro se anuncia?

Como he callado muchos años, volveré a callar otros muchos, sin más interrupción que esta rauda nota, la cual no hace estrictamente sino poner en la pista a toda buena fe distraída.

realidad que tropieza con más o menos problemas, sino que consiste exclusivamente en el problema de sí misma.

Claro es que Goethe nos desorienta porque su idea de la vida es biológica, botánica. Tiene de la vida una concepción externa, como la tuvo todo el pasado. Pero esto no significa sino que las ideas que un hombre se hace son superficiales a su verdad vital, preintelectual. Goethe piensa su vida bajo la imagen de una planta, pero la siente, la *es* como preocupación dramática por su propio ser.

Yo me temo que este botanismo del pensador Goethe le quite fertilidad para las urgencias del hombre actual. De otro modo, podríamos aprovechar no pocos de los términos que él usaba. Cuando tratando de contestar a la pregunta misma que antes he hecho, al angustioso ¿quién soy yo?, él se respondía: una *entelequia*, empleaba tal vez el vocablo mejor para designar ese proyecto vital, esa vocación inexorable en que nuestro auténtico yo consiste. Cada cual es «el que tiene que llegar a ser», aunque acaso no consiga ser nunca. ¿Se puede decir esto con una sola palabra, mejor que diciendo «entelequia»? Pero la vieja voz arrastra consigo una milenaria tradición biológica que le da un torpe sentido de Zoo extrinsecado, de fuerza orgánica insita mágicamente en el animal y en la planta. Goethe desvirtúa también la pregunta: *¿quién* soy yo? en el sentido tradicional del *¿qué* soy yo?

Mas por debajo de sus ideas oficiales sorprendemos a Goethe palpando afanosamente el misterio de ese yo auténtico que queda a la espalda de nuestra vida efectiva como su misteriosa raíz, como queda el puño a la espalda del dardo lanzado, y que no se puede concebir bajo ninguna de las categorías externas y cósmicas. Así en *Poesía y Realidad:* «Todos los hombres de buena casta sienten, conforme aumenta su cultura, que necesitan representar en el mundo doble papel, uno real y otro ideal, y en este sentimiento ha de buscarse el fundamento de todo lo que es noble. Cuál sea y en qué consista el real que nos es atribuído, lo experimentamos con sobrada claridad. En cambio, es muy raro que lleguemos a estar en claro por lo que hace al segundo. Por mucho que el hombre busque en la tierra o en el cielo, en el presente o en el futuro su superior destino, queda siempre entregado a una perenne vacilación, a un influjo externo que siempre le perturba, hasta que, una vez para siempre, se resuelve a declarar que lo recto es lo que le es conforme».

A ese yo que es nuestro proyecto vital, «el que tenemos que llegar a ser», se le llama aquí *Bestimmung.* Pero esta palabra padece siempre los mismos equívocos que «destino», *Schicksal.* ¿Qué es

nuestro destino, el íntimo o el externo, lo que tendríamos que ser o lo que nuestro carácter y el mundo nos obligan a ser? Por eso Goethe distingue entre el destino real, esto es, efectivo, y el destino ideal o superior, que es, por lo visto, el auténtico. El otro resulta de la deformación a que el mundo nos obliga «con su influjo siempre perturbador», que nos desorienta con respecto a nuestro verdadero destino.

Sin embargo, Goethe sigue aquí prisionero de la idea tradicional que confunde el yo que cada cual tiene que ser, quiera o no, con un yo normativo, genérico, que «debe ser» —el destino individual e ineludible, con el destino «ético» del hombre, que es sólo un pensamiento con que el hombre pretende justificar su existencia, con el sentido abstracto de la especie. Esta duplicidad y confusionismo a que la tradición le somete, es causa de aquella «perenne vacilación» —*ewiges Schwanken*—, porque nuestro destino ético será siempre discutible, como todo lo que es «intelectual». Él siente que la norma ética originaria no puede ser una yuxtaposición a la vida, de la que ésta, en definitiva, puede prescindir. Entrevé que la vida es por sí ética, en un sentido más radical de este término; que en el hombre el imperativo forma parte de su propia realidad. El hombre cuya entelequia fuera ser ladrón *tiene* que serlo, aunque sus ideas morales se opongan a ello, repriman su incanjeable destino y logren que su vida efectiva sea de una correcta civilidad. La cosa es terrible, pero es innegable; el hombre que *tenía que ser ladrón* y, por virtuoso esfuerzo de su voluntad, ha conseguido no serlo, falsifica su vida (1). No se confunda, pues, el *deber ser* de la moral, que habita en la región intelectual del hombre, con el imperativo vital, con el *tener que ser* de la vocación personal, situado en la región más profunda y primaria de nuestro ser. Todo lo intelectual y volitivo es secundario, es ya reacción provocada por nuestro ser radical. Si el intelecto humano funciona, es ya para resolver los problemas que le plantea su destino íntimo.

Por eso, al fin del párrafo, Goethe emerge de la confusión: «lo recto es lo que es conforme» al individuo *(was ihm gemäss ist)*. El imperativo de la ética intelectual y abstracta queda sustituído por el íntimo, concreto, vital.

El hombre no reconoce su yo, su vocación singularísima, sino

---

(1) El problema decisivo es si, en efecto, el ser ladrón es una forma de auténtica humanidad, esto es. si existe el «ladrón nato» en un sentido mucho más radical que el de Lombroso.

por el gusto o el disgusto que en cada situación siente. La infelicidad le va avisando, como la aguja de un aparato registrador, cuándo su vida efectiva realiza su programa vital, su entelequia, y cuándo se desvía de ella. Así lo comunica a Eckermann en 1829: «El hombre está consignado, con todas sus preocupaciones y afanes hacia el exterior, hacia el mundo en torno, y ha de esforzarse en conocerlo y hacérselo servicial en la medida que para sus fines necesita. Pero de sí mismo sabe sólo cuándo goza y cuándo sufre, y sólo sus sufrimientos y sus goces le instruyen sobre sí mismo, le enseñan lo que ha de buscar y lo que ha de evitar. Por lo demás, es el hombre una naturaleza confusa; no sabe de dónde viene ni adónde va, sabe poco del mundo y, sobre todo, sabe poco de sí mismo».

Sólo sus sufrimientos y sus goces le instruyen sobre sí mismo. ¿Quién es ese «sí mismo» que sólo se aclara *a posteriori*, en el choque con lo que le va pasando? Evidentemente, es nuestra vida-proyecto, que, en el caso del sufrimiento, no coincide con nuestra vida efectiva: el hombre se dilacera, se escinde en dos —el que tenía que ser y el que resulta siendo. La dislocación se manifiesta en forma de dolor, de angustia, de enojo, de mal humor, de vacío; la coincidencia, en cambio, produce el prodigioso fenómeno de la felicidad.

Es sorprendente que no se haya subrayado la contradicción constante entre las *ideas* del pensador Goethe sobre el mundo —lo menos valioso en Goethe—, su optimismo spinozista, su *Naturfrömmigkeit*, su imagen botánica de la vida, según la cual todo en ella debía marchar sin angustia, sin dolorosa desorientación, según una dulce necesidad cósmica y su vida propia, incluyendo en ella su obra. Para la planta, el animal o la estrella, vivir es no tener duda alguna respecto a su propio ser. Ninguno de ellos tiene que decidir ahora lo que va a ser en el instante inmediato. Por eso su vida no es drama, sino... evolución. Pero la vida del hombre es todo lo contrario: es tener que decidir en cada instante lo que ha de hacer en el próximo y, para ello, tener que descubrir el plan mismo , el proyecto mismo de su ser. Es casi risible la mala inteligencia que ha habido sobre Goethe. Este hombre se ha pasado la vida buscándose a sí mismo o evitándose— que es todo lo contrario que cuidando la exacta realización de sí mismo. Esto último supone que no existen dudas sobre *quién* se es o que, una vez averiguado, el individuo está decidido a realizarse; entonces la atención puede vacar tranquilamente a los detalles de la ejecución.

Una enorme porción de la obra de Goethe —su Werther, su

Fausto, su Meister— nos presenta criaturas que van por el mundo buscando su destino íntimo o... huyendo de él.

Yo no quisiera entrar en particularidades, porque ello implicaría la pretensión de conocer bien a Goethe, y no debe usted olvidar que estas páginas van escritas desde el supuesto contrario: son preguntas que yo hago a usted; son problemas de que pido a usted aclaración. En este sentido me permito mostrar superlativa extrañeza ante todo el hecho de que se considere lo más natural del mundo que un hombre de desarrollo tan prematuro como Goethe, que antes de los treinta años ha creado ya, aunque no terminado, todas sus grandes obras, se encuentra en el friso de los cuarenta preguntándose todavía por los caminos de Italia si él es poeta, pintor u hombre de ciencia, y que en 14 de marzo de 1788 escriba desde Roma: «Por vez primera me he encontrado a mí mismo y he coincidido felizmente conmigo». Y lo más grave del caso es que también entonces se trataba, por lo visto, de un error y durante decenios va a seguir peregrinando en busca de ese «sí mismo» con que ilusoriamente creyó tropezar en Roma.

La tragedia solía consistir en que sobre un hombre cae un terrible destino exterior tan inequívoco e inevitable que el pobre hombre sucumbe bajo él. Pero la tragedia de Fausto y la historia de Meister son precisamente lo contrario: en ambas, el drama consiste en que un hombre sale en busca de su destino íntimo y anda perdido por el universo sin dar con su propia vida. Allí, la vida se encuentra con problemas; aquí, la vida misma es lo problemático. A Werther, Fausto y Meister, les pasa como al *Homunculus:* quisieran ser y no saben cómo, es decir, no saben *quién* ser. La solución que Goethe proporciona a Meister, dedicándole de repente a la cirugía, es indigna del autor, tan arbitraria, tan frívola como si Goethe mismo se hubiera quedado para siempre en Roma copiando torsos mutilados de viejas esculturas. El destino es precisamente lo que no se elige.

Los profesores alemanes han hecho esfuerzos hercúleos para cohonestar lo que esas obras de Goethe *son* y las ideas de Goethe sobre la vida, sin conseguir, claro está, su convencional propósito. Mucho más fértil fuera lo inverso: partir de la contradicción evidente entre esa concepción optimista de la naturaleza, esa confianza en el cosmos que inspira todas las relaciones de Goethe con el universo, y la constante, afanosa preocupación por su vida propia, por sí mismo, que le hace no abandonarse un momento. Sólo una vez que se ha reconocido esa contradicción surge la tarea fecunda de intentar reducirla, explicándola en un sistema. La biografía

es eso: sistema en que se unifican las contradicciones de una existencia.

Ya ve usted cómo tengo de Goethe una idea sobremanera ingenua. Tal vez porque no le conozco bien, todo en él me es problema. Hasta los menores detalles de su persona y sus aventuras me son cuestión. Por ejemplo: no comprendo que los biógrafos no intenten aclararnos por qué este hombre, a quien todo en la vida parece haberle salido tan bien, sea la criatura de quien documentalmente podemos demostrar que ha pasado más días de mal humor. Las circunstancias externas de su vida *parecen* —al menos, así lo aseguran los biógrafos— favorables: su carácter era positivamente la *Frohnatur*, la jovialidad. ¿Por qué entonces tan frecuente mal humor?

> *«So still und so sinnig!*
> *Es fehlt dir was, gesteh es frei.»*
> *Zufrieden bin ich,*
> *Aber mir ist nicht wohl dabei* (1).

El mal humor insistente es un síntoma demasiado claro de que un hombre vive contra su vocación.

Lo mismo digo de su famosa «tiesura», de su «andar» perpendicular. El carácter de Goethe goza de una admirable elasticidad, que le proporciona una facultad ilimitada de acomodación. Sus dotes de movilidad, de riqueza de tonos, de perspicacia para el contorno, son prodigiosas. ¿Por qué, sin embargo, tieso, rígido? ¿Por qué avanzaba entre las gentes llevando su cuerpo como se lleva en las procesiones un estandarte? No se diga que esto no tiene importancia. «La figura del hombre es el mejor texto para cuanto se pueda sobre él sentir y decir.» (Stella.) ¡Supongo que no es lícito incitar a usted para que dedique a Goethe un «fragmento fisiognómico»! Le recomiendo muy especialmente el Diario de Federica Brion —7 a 12 julio 1795—, *«una amarga apatía descansa sobre su frente como una nube»*. Y, sobre todo, lo que sigue, que no transcribo para no sentirme obligado a decir a usted lo que pienso sobre ello. No olvide usted tampoco *«algunos rasgos desagradables en torno a su boca»*, de que habla Leisewitz en su Diario— 14 agosto 1780— y que se advierten perfectamente en casi todos sus retratos juveniles.

---

(1) «¡Tan quieto y pensativo!
Algo te falta, confiésalo.»
Contento estoy,
pero... no me siento a gusto.

Me temo que, si sigue usted mis sugestiones, dé usted un gran escándalo en Alemania, porque el Goethe que resultase sería aproximadamente lo contrario que el dibujado en los evangelios hasta ahora impresos en las prensas germánicas. Nada más heterodoxo, en efecto, que presentar a Goethe como un hombre lleno de dotes maravillosas, con resortes magníficos de entusiasmo, con un carácter espléndido —enérgico, limpio, generoso y jovial—, pero... constantemente infiel a su destino. De ahí su permanente mal humor, su tiesura, su distancia del propio contorno, su amargo gesto. Fue una vida *à rebours*. Los biógrafos se contentan con ver funcionar esas dotes, ese carácter, los cuales, en efecto, son admirables y proporcionan un espectáculo encantador a quien contempla la superficie de su existencia. *Pero la vida de un hombre no es el funcionamiento de los mecanismos exquisitos que la Providencia puso en él.* Lo decisivo es preguntarse al servicio de *quién* funcionaban. ¿Estuvo el hombre Goethe al servicio de su vocación, o fue más bien un perpetuo desertor de su destino íntimo? Yo no voy, como es natural, a decidir este dilema. En ello consiste aquella operación grave y radical a que antes aludía y que sólo un alemán puede intentar.

Pero no he de ocultar mi impresión —infundada tal vez, ingenua probablemente— de que en la vida de Goethe hay demasiadas fugas. Comienza por huir de todos sus amores reales, que son los de su juventud. Huye de su vida de escritor para caer en esa triste historia de Weimar —Weimar es el mayor *malentendu* de la historia literaria alemana, quién sabe si lo que ha impedido que sea la alemana la primera literatura del mundo. ¡Sí, aunque esto al pronto le parezca a usted un error y una insoportable paradoja y aunque en definitiva lo sea, crea usted que no me faltan razones para cometerlo! Pero luego Goethe huye de Weimar, que era ya por sí una primera fuga, y esta vez la huída tiene hasta la forma material, policíaca de tal: huye del consejero áulico Goethe al comerciante Jean Philippe Möller, que luego resulta ser un cuarentón aprendiz de pintura en Roma.

Los biógrafos, resueltos como avestruces a tragarse, cual si fuesen rosas, todas las piedras que hay en el paisaje goethiano, pretenden hacernos creer que en sus fugas amorosas huye Goethe de lo que no era su destino, para conservarse tanto más fiel a su auténtica vocación. Pero ¿cuál era ésta?

No voy ahora a gravitar sobre su paciencia desarrollando ante usted suficientemente la teoría de la vocación, que implica toda una filosofía. Sólo quiero hacerle notar que, aunque la vocación es

siempre individual, se compone, claro está, de no pocos ingredientes genéricos. Por muy individuo que usted sea, amigo mío, tiene usted que ser hombre, que ser alemán o francés, que ser de un tiempo o de otro, y cada uno de estos títulos arrastra todo un repertorio de determinaciones de destino. Sólo que todo eso no es propiamente destino mientras no queda modulado individualmente. El destino no es nunca abstracto y genérico, aunque no todos los destinos posean el mismo grado de concreción. Hay quien ha venido al mundo para enamorarse de una sola y determinada mujer, y, consecuentemente, no es probable que tropiece con ella. Por fortuna, la mayor parte de los hombres traen un destino amoroso menos diferenciado y pueden realizar su sentimiento en amplias legiones de feminidad homogénea —como quien dice, el uno, en las rubias; el otro, en las morenas. Hablando de la vida, todo vocablo tiene que ser completado con el índice oportuno de individuación. Esta deplorable necesidad pertenece ya al destino del hombre en cuanto hombre: para vivir *en singular* tiene que *hablar en general.*

¡La vocación de Goethe!... Si hay algo claro en el mundo es esto. Ciertamente, sería un error fundamental creer que la vocación de un hombre coincide con sus dotes más indiscutibles. Schlegel decía: «Para lo que se tiene gusto, se tiene genio». La cosa afirmada tan en absoluto es muy discutible. Y lo mismo pasa si se invierte. Sin duda, el ejercicio de una capacidad egregia suele provocar delicia automáticamente. Pero ese gusto, esa delicia automática, no es la felicidad del destino que se cumple. A veces, la vocación no va en el sentido de las dotes, a veces va francamente en contra. Hay casos —como el de Goethe— en que la multiplicidad de dotes desorienta y perturba la vocación; por lo menos, aquello que es su eje.

Pero dejando a un lado toda casuística, es de sobra evidente que Goethe tenía un destino radical de alondra. Había brotado en el planeta con la misión de ser un escritor alemán encargado de revolucionar la literatura de su país y, al través de su país, la del mundo (1). Con más calma y espacio podríamos concretar bastante la definición. Si sacudimos vigorosamente la obra de Goethe, quedarán de ella unas cuantas líneas truncas que podemos completar imaginariamente, como nuestros ojos completan el arco roto que enseña

(1) Insisto en que esto es sólo la expresión genérica de su vocación, y aun ello refiriéndose sólo a lo que puede considerarse como el eje de ella. La suficiente claridad sobre lo que aquí se insinúa al buen entendedor, sólo puede obtenerse desarrollando la teoría de la vocación.

al cielo su muñón. Ello nos daría el auténtico perfil de su misión literaria.

¡El Goethe de Strasburgo, de Wetzlar, de Frankfurt, aún nos permite decir *wie wahr, wie seind!* (1). A pesar de su juventud y de que juventud significa «no ser todavía».

Pero Goethe acepta la invitación del Gran Duque. Aquí es donde yo propongo a usted que imagine una vida de Goethe sin Weimar —un Goethe bien hundido en la existencia de aquella Alemania toda en fermentación, toda savia inquieta y abiertos poros; un Goethe errabundo, a la intemperie, con la base material —económica y de contorno social— *insegura*, sin cajones bien ordenados, llenos de carpetas con grabados, sobre los que tal vez no se dice nunca nada interesante; es decir, lo contrario de un Goethe encerrado a los veinticinco años en el fanal esterilizado de Weimar y mágicamente disecado en *Geheimrat*. La vida es nuestra reacción a la inseguridad radical que constituye su sustancia. Por eso es sumamente grave para el hombre encontrarse excesivamente rodeado de aparentes seguridades. La coincidencia de la seguridad mata a la vida. En ello estriba la degeneración siempre repetida de las aristocracias. ¡Qué delicia para la humanidad hubiera sido un Goethe *inseguro*, apretado por el contorno, obligado a rezumar sus fabulosas potencialidades íntimas!

En el momento en que dentro de este alma soberana brota la heroica primavera de una auténtica literatura alemana, Weimar lo aísla de Alemania, arranca sus raíces del suelo alemán y lo transplanta al tiesto sin *humus* de una ridícula corte liliputiense. Una temporada de Weimar —Weimar como balneario— le hubiera sido fecunda. Esa literatura alemana que sólo Goethe podía haber instaurado, se caracteriza por la unión del ímpetu y la mesura —*Sturm und Mass*. El *Sturm* del sentimiento y la fantasía, dos cosas que no tienen las demás literaturas europeas; la medida que —en forma diversa— poseen sin medida Francia e Italia. Entre 1770 y 1830 cualquier alemán de primera clase podía aportar el momento de *Sturm*. ¡Qué es sino *Sturm* prodigioso la filosofía postkantiana! Pero el alemán no suele ser sino *Sturm*— es desmesurado. Su modo de ser lo que es queda siempre exorbitado por el *furor teutonicus*. ¡Imagínese un momento —para no hablar de los poetas— que Fichte, Schelling, Hegel, hubieran gozado *además* de *bon sens!* Pues bien,

---

(1) «¡Qué verdadero, qué existente!» —expresión de Goethe hablando de un cangrejo que ve moverse en un arroyo italiano.

Goethe reunía, por azar fabuloso, ambas potencias. Su *Sturm* se había desarrollado suficientemente. Convenía fomentar el otro momento. Goethe lo advierte. Por eso va a Weimar, para cursar unos semestres de «Ifigenismo». Hasta aquí todo va bien. Pero ¿por qué se queda en Weimar este hombre de pie tan ágil para la huída? Más aún: huye diez años después, pero recae. Su fuga transitoria es como un documento fehaciente de que Goethe *debió* abandonar la corte de Carlos Augusto. Podemos seguir, casi día por día, el efecto de petrificación que Weimar ejerce sobre él. El hombre se va convirtiendo en estatua. Las estatuas son los hombres que no pueden respirar ni transpirar, porque no tienen atmósfera; fauna lunar. Goethe empieza a vivir en sentido inverso de su destino, empieza a *desvivirse*. La mesura se hace excesiva y desaloja la sustancia de su destino. Goethe es un fuego que necesita mucha leña. En Weimar, como no hay atmósfera, no hay tampoco leña; es un lugar geométrico, el Gran Ducado de la Abstracción, de la Imitación, de lo no auténtico. Es el reino del *casi*.

Hay una pequeña villa andaluza, tendida en la costa mediterránea y que lleva un nombre encantador —Marbella. Allí vivían, hasta hace un cuarto de siglo, unas cuantas familias de vieja hidalguía que, no obstante arrastrar una existencia miserable, se obstinaban en darse aires de grandes señores antiguos y celebraban espectrales fiestas de anacrónica pompa. Con motivo de una de estas fiestas, los pueblos del contorno les dedicaron esta copla:

> En una *casi* ciudad,
> Unos *casi* caballeros,
> Sobre unos *casi* caballos
> Hicieron *casi* un torneo.

Ya no podemos volver a decir de Goethe *wei seind* (1), salvo en breves escapadas, cuando, por un momento, se deja arrebatar por su destino, y que confirman nuestra hipótesis. Su vida va adquiriendo ese extraño cariz de insaturación de sí misma. Nada de lo que es lo es radicalmente y con plenitud: es un ministro que no es en serio un ministro; un *régisseur* que detesta el teatro, que no es propiamente un *régisseur;* un naturalista que no acaba de serlo, y ya que, irremediablemente, por especialísimo decreto divino, es un poeta, obligará a este poeta que él es a visitar la mina de Ilmenau y a reclutar soldados cabalgando un caballo oficial que se llama «Poesía».

---

(1) ¡Qué existente!

(Agradecería a usted mucho que viese la manera de demostrar que este *casi* caballo es pura invención de algún malévolo.)

Es un terrible ejemplo de cómo el hombre no puede tener más que *una* vida auténtica, la reclamada por su vocación. Cuando su libertad le hace negar su *yo* irrevocable y sustituirlo por otro arbitrario —arbitrario, aunque esté fundado en las «razones» más respetables—, arrastra una vida sin saturación, espectral, entre... «poesía y realidad». Habituado a ello, Goethe acaba por no necesitar la realidad y, como a Midas todo se le volvía oro, todo se le convierte, se le volatiliza en símbolo. De aquí sus extraños *casi* amores postjuveniles. Ya sus relaciones con Carlota von Stein son equívocas: no las entenderíamos si la *casi* aventura con la Villemer no nos aclarase definitivamente la capacidad de irrealismo a que este hombre había llegado. Una vez aceptado que la vida es símbolo, tanto da una cosa como otra: tanto da dormir con «Christelchen» como casarse en sentido «ideal-pigmaliónico» (1) con una escultura del Palazzo Caraffa Colobrano. ¡Pero el destino es estrictamente lo contrario que el «tanto da», que el simbolismo!

Aquí podemos sorprender el origen de una idea. Toda idea nuestra es reacción —positiva o negativa— a las situaciones que nos plantea nuestro destino. Este hombre que vive una existencia distinta de la suya, que se suplanta, necesita justificarse ante sí mismo. (No puedo ahora exponerle a usted por qué la justificación de sí misma es uno de los componentes esenciales de *toda* vida, sea auténtica, sea falsa. El hombre no *puede* vivir sin justificar ante sí mismo su vida, no puede ni dar un paso). De aquí el mito del simbolismo. Yo no discuto su verdad o no verdad en alguno de sus muchos sentidos posibles. Me interesa ahora sólo su génesis y su verdad vital.

«Siempre he considerado mi actuación y mi labor como meramente simbólicas, y en el fondo me era bastante indiferente *(ziemlich gleichgültig)* verme haciendo pucheros o vasijas». Estas palabras —tantas veces comentadas— salen agitando sus alas de la vejez de Goethe y, con una suave inflexión de su vuelo, vienen a posarse en su juventud sobre la tumba de Werther. Son wertherismo incruento. Lo que hizo allí la pistola, lo hace aquí la indiferencia. En uno y otro caso se trata de un hombre que se niega a vivir su destino. Si todo lo que el hombre hace es mero símbolo, ¿cuál es la realidad definitiva que en ello se simboliza, en qué consiste su auténtico queha-

(1) Véase *Viaje de Italia*. Roma, abril, 1788.

cer? Porque, no haya duda, la vida es quehacer. Si no es pucheros ni vasijas lo que verdaderamente *hay que hacer*, será otra cosa. ¿Cuál? ¿Cuál es la verdadera vida según Goethe? Evidentemente, algo que será a toda vida concreta lo que la *Urpflanze* («proto-planta») es a cada planta —la mera forma de la vida, sin sus contenidos determinados. Amigo mío, no cabe una inversión de la verdad más completa. Porque vivir es precisamente la inexorable forzosidad de determinarse, de *encajar en su destino exclusivo*, de aceptarlo, es decir, resolverse a *serlo*. *Tenemos*, queramos o no, que realizar nuestro «personaje», nuestra vocación, nuestro programa vital, nuestra «entelequia». Por falta de nombres para esa terrible realidad que es nuestro auténtico yo, no quedará. Esto significa que el vivir va constituído esencialmente por un imperativo opuesto radicalmente al que Goethe nos propone cuando nos incita a retirarnos de la periferia concreta en que la vida dibuja su dintorno *exclusivo*, hacia el centro abstracto de ella —hacia la *Urleben*, la proto-vida. Del ser efectivo al mero ser en potencia. Porque esto es la *Urpflanze* y la *Urleben:* potencialidad ilimitada. Goethe rehuye encajarse en un destino, que, a fuer de tal, excluye, salvo una, todas las demás posibilidades. Goethe quiere quedarse... en *disponibilidad*. Perpetuamente. Su conciencia vital, que es algo más profundo y previo a la *Bewusstsein überhaupt* («conciencia en general»), le hace sentir que esto es el gran pecado y procura ante sí mismo justificarse. Como sobornándose a sí mismo con dos ideas: una, la idea de la actividad *(Tätigkeit)*. «¡Tienes que *ser!*» —le decía la vida, que posee siempre voz y por eso es vocación. Y él se defendía: «Ya estoy siendo, puesto que *actúo* sin cesar: hago pucheros, hago vasijas; no descanso un minuto». «¡No basta! —proseguía la vida—. No es pucheros o vasijas lo que importa. No basta con *actuar*. Tienes que *hacer* tu *yo*, tu individualísimo destino. Tienes que resolverte... irrevocablemente. Vivir con plenitud es ser algo irrevocablemente». Entonces Goethe —gran seductor— procuraba encantar a la vida con la bella canción de la otra idea: el simbolismo. «La verdadera vida es la *Urleben que renuncia (entsagen)* a entregarse a una figura determinada» —cantaba deliciosamente Wolfgang a su corazón acusador.

Se comprende que Schiller, en su primera y sincera impresión de Goethe, cuando aún no había sido embrujado por el *charme* que visto desde cerca emanaba, se desesperase con el cortesano de Weimar. Schiller es todo lo contrario, infinitamente menos bien dotado que Goethe, pero con su perfil afilado, espolón de nave guerrera, hiende la vida espumosa y se hinca sin titubear en su destino. ¿Y Goethe?

Er «bekennt» sich zu nichts. «No se adscribe a nada». *Er ist un nichts zu fassen.* «No hay por dónde agarrarle».

De aquí el empeño de Goethe de defender ante sí mismo una idea de toda realidad *sub specie aeternitatis.* Como hay una proto-planta y una proto-vida, hay una proto-poesía, sin tiempo, sin lugar y sin traje determinado. Toda la vida de Goethe es el esfuerzo para libertarse de la servidumbre de la gleba espacio-temporal, de la concreción de destino en que la vida precisamente consiste. Aspira al utopismo y al ucronismo.

Esto produce en él una deformación humana sobremanera curiosa. Había sido quien iniciara plenamente una poesía hecha desde la realidad individual del hombre, desde el yo personalísimo perdido en su mundo, en su destino exterior. Pero de tal modo nada contra la propia corriente de su vocación, que acaba por no saber hacer nada *desde* sí mismo. Para crear, necesita previamente imaginarse otro que el que es: un griego, un persa —pucheros, vasijas. Porque éstas son las fugas más sutiles, pero más significativas, de Goethe: su fuga al Olimpo, su fuga al Oriente. No puede crear desde su yo irrevocable, desde su Alemania. Es preciso que la inspiración le sorprenda desprevenido para que una nueva idea alemana se apodere de él y haga *Hermann und Dorothea.* Aun así, la presentará con el aparato ortopédico del hexámetro, que interpone su armazón forastera entre la inspiración original y la obra, obligándola a una distancia, solemnidad y monotonía que la desvirtualizan y le proporcionan, en cambio, ... la *species aeternitatis.*

El caso es que no *hay* tal *species aeternitatis.* Y no por casualidad. Lo que verdaderamente *hay* es lo real, *lo que integra el destino.* Y lo real no es nunca *species*, *aspectos*, *espectáculo*, objeto para un contemplador. Todo esto precisamente es lo irreal. Es nuestra idea, no nuestro ser. Europa necesita curarse de su «Idealismo» —única manera de superar también todo materialismo, positivismo, utopismo. Las ideas están siempre demasiado cerca de nuestro capricho, son dóciles a él —son siempre revocables. Tenemos, sin duda, y cada vez más, que vivir *con ideas* —pero tenemos que dejar de vivir *desde* nuestras ideas y aprender a vivir *desde* nuestro inexorable, irrevocable destino. Este tiene que decidir sobre nuestras ideas y no al revés. El hombre primitivo andaba perdido en el mundo de las cosas, allá en la selva; nosotros estamos perdidos en un mundo de ideas que nos presentan la existencia como un escaparate de posibilidades equivalentes, de «bastante-indiferencias», de *Ziemlichgleichgültigkeiten.* (Nuestras ideas, es decir, la cultura. La crisis actual, más que de la

cultura, es de la colocación que a ésta hemos dado. Se la ponía delante y sobre la vida, cuando debe estar tras y bajo ella —porque es reacción a ella. Ahora se trata de no poner la carreta delante de los bueyes).

La vida es abandono del ser en disponibilidad. La mera disponibilidad es lo característico de la juventud frente a la madurez. El joven, porque no es aún nada determinado, irrevocable, es posibilidad de todo. Ésta es su gracia y su petulancia. Al sentirse en potencia de todo, *supone* que ya lo es. El joven no necesita vivir de sí mismo: vive en potencia todas las vidas ajenas —es a un tiempo Homero y Alejandro, Newton, Kant, Napoleón, Don Juan. Ha *heredado* todas esas vidas. El joven es siempre *patricio*, «señorito». La inseguridad creciente de su existencia va eliminando posibilidades, lo va madurando. Pero imagine usted un hombre que en plena juventud queda sometido mágicamente a condiciones de anormal seguridad. ¿Qué pasará? Probablemente, no dejará de ser joven nunca, sentirá halagada y fomentada y estabilizada su tendencia a quedar en disponibilidad. A mi juicio, es éste el caso de Goethe. Había en él, como suele en los grandes poetas, una predisposición orgánica a ser siempre joven. La poesía es adolescencia fermentada y así conservada. De aquí esos retoños súbitos de erotismo en la edad avanzada de Goethe, que iban acompañados de todos los atributos primaverales —alegría, melancolía, versos. Para un temperamento así era decisiva la situación externa en que le sorprendiese el término de su primera juventud: la originaria. De ordinario es la primera hora en que nos sentimos apretados por el contorno. Comienzan las graves dificultades económicas, comienza la lucha con los demás hombres. Se descubre la aspereza, la acritud, la hostilidad de la circunstancia mundanal. Este ataque primero, o aniquila para siempre la resolución heroica de ser el que secretamente somos y nace en nosotros el filisteo, o, por el contrario, en el choque con el *contra-mí* que es el universo se aclara a sí mismo nuestro yo, se decide a ser, a imponerse, a acuñar con su efigie el destino exterior. Pero si en vez de tropezar a esa hora con la primera resistencia del mundo cede éste ante nosotros, se ablanda de pronto en derredor de nuestra persona y con mágica docilidad cumple sin más nuestros deseos, nuestro *yo* se adormecerá voluptuosamente; en vez de aclararse, quedará envaguecido. Nada debilita tanto los profundos resortes del viviente como el exceso de facilidades. Esto fue Weimar para Goethe en aquella sazón decisiva. Facilitó el enquistamiento de su juventud y quedó para siempre en disponibilidad. De un golpe le fue resuelto su porvenir económico, sin que, en cambio, se le exigiese nada muy

determinado. Goethe se acostumbró a flotar sobre la vida— se olvidó de que era un náufrago. Muchas de las actividades que en él eran destino, degeneraron en aficiones. Yo no descubro en el resto de su vida un momento de esfuerzo penoso. Y el esfuerzo, sólo lo es propiamente cuando empieza a doler: lo demás es... «actividad», el esfuerzo sin esfuerzo que hace la planta para florecer y fructificar. Goethe se vegetaliza. El vegetal es el ser orgánico que no lucha con su contorno. Por eso no puede vivir sino en ambiente favorable, sostenido, mimado por él. Weimar fue el capullo de seda que el gusano segrega de sí para interponerlo entre sí y el mundo.

Dirá usted que yo padezco una fobia injustificada contra Weimar. ¡Tal vez! Pero permítame usted esta sencilla consideración.

Es usted, querido amigo, un alemán inteligente. Pues bien, le pido que se represente usted, que «realice» —como dicen los ingleses— el significado de las palabras «Universidad de Jena» entre 1790 y 1825. ¿Ha oído usted, buen amigo? ¡Jena!, ¡¡Jena!! A miles de kilómetros de distancia, y muchos más de heterogeneidad, yo, que soy un pequeño celtíbero, criado en una árida altiplanicie mediterránea, a ochocientos metros sobre el nivel del mar —la altura media africana—, no puedo oír ese nombre sin estremecerme. La Jena de esa época significa fabulosa riqueza de altas incitaciones mentales. ¿No es un síntoma terrible de la impermeabilidad de Weimar que, hallándose a veinte kilómetros de Jena, Jena no consiguiese desteñir lo más mínimo sobre Weimar? Nunca he podido imaginar a Fichte conversando con la señora de Stein, porque no creo que haya podido conversar nunca un búfalo con una sombra.

... ¡Y la naturaleza de Goethe era tan espléndida! ¡Con qué exuberante prontitud respondía a cualquier pedazo de mundo auténtico que se le arrojaba! Bastaba un poco de leña para que se irguiesen altísimas llamas. ¡Cualquiera cosa: un viaje al Rhin, una temporada de Marienbad, una mujer interesante que cruzase sobre Weimar como una nube viajera..., llamas, llamas!

Weimar le separó cómodamente del mundo, pero, como consecuencia, le separó de sí mismo. Buscaba tanto Goethe su destino, le era tan poco claro, porque al buscarlo estaba ya de antemano resuelto a huir de él. De cuando en cuando, al volver de una esquina, se encontraba súbitamente con el *yo* que era él, y entonces exclamaba con ejemplar ingenuidad: *Eigentlich bin ich zum Schriftsteller geboren!* «En rigor, yo he nacido para ser escritor».

Goethe llegó a sentir una mezcla de terror y de odio ante todo lo que significase decisión irrevocable. Como huye del amor justa-

mente en el punto en que éste va a convertirse en abismo donde se cae, es decir, en destino, huye de la Revolución Francesa, del levantamiento de Alemania. ¿Por qué? Napoleón se lo dijo: *¡La política es el destino!*

Et cœtera, et cœtera! El tema es inagotable. Yo lo he tomado aquí unilateralmente, por una sola de sus aristas, exagerándolo. Pero pensar, hablar, es siempre exagerar. Al hablar, al pensar, nos proponemos aclarar las cosas, y esto obliga a exacerbarlas, dislocarlas, esquematizarlas. Todo concepto es ya exageración.

Ahora habría que mostrar cómo Goethe, que fue infiel a su *yo*, ha sido precisamente el hombre que nos ha enseñado a cada uno la fidelidad para con el nuestro. Mas esta faena quede enteramente para el Goethe que usted nos dibuje. No cabe asunto más atractivo. Porque es el caso, que ni sus ideas botánicas sobre la vida, ni la conducta de su vida valen como introducción, como hodegética del hombre hacia su yo o destino. Y, sin embargo —más allá de lo uno y lo otro—, qué duda cabe que Goethe significó en nuestro horizonte el gran gesto estelar que nos hacía la decisiva incitación: ¡Libértate de *lo demás* hacia ti mismo! (1).

Lo que afirmo es que la aclaración de la figura de Goethe para que pueda significar más radicalmente eso, para que pueda servirnos, sólo se consigue invirtiendo la forma de nuestro trato con él.

No hay más que una manera de salvar al clásico: usando de él sin miramiento para nuestra propia salvación —es decir, prescindiendo de su clasicismo, trayéndolo hasta nosotros, contemporaneizándolo, inyectándole pulso nuevo con la sangre de nuestras venas, cuyos ingredientes son *nuestras* pasiones... y *nuestros* problemas. En vez de hacernos centenarios en el centenario, intentar la resurrección del clásico re-sumergiéndolo en la existencia.

En 4 de junio de 1866, un discípulo predilecto de Mommsen presentó en la Universidad de Berlín, con motivo de su disputa doctoral, la tesis siguiente: *Historiam puto scribendam esse et cum ira et cum studio* (2).

La mayor inocencia que se puede padecer es creer que la *ira et studium* son incompatibles con la «objetividad». ¡Como si ésta fuese

---

(1) Véase mi ensayo *Goethe, el libertador* [a continuación], publicado el 22 de marzo en la *Neue Züricher Zeitung* y leído con ampliaciones en la Universidad de Madrid el 30 del mismo.

(2) «Sostengo que la historia debe ser escrita con iracundia y con entusiasmo.»

otra cosa que una de las innumerables creaciones debidas a la *ira et studium* del hombre! Hubo un tiempo en que se creyó que las orquídeas nacían en el aire, sin raíces. Hubo un tiempo en que se creyó que la cultura no necesitaba raíces... No hace mucho tiempo, y, sin embargo, hace ya tanto...

Revista de Occidente, abril 1932.

GOETHE, EL LIBERTADOR

GOETHE es un caso de conciencia para el europeo de nuestro tiempo. Si en una hora de áspera sinceridad consigo mismo se pregunta qué es, en definitiva, Goethe para él, se encuentra sorprendido con que lo ignora. No tiene con respecto a Goethe la conciencia limpia. Entonces se irrita contra esos cien años de abundosa filología goethiana que le sirve para tan poco. Al punto esta irritación abandona el caso singular que la ha provocado y, dilatándose sobre toda una enorme provincia de la ciencia —filología, historia literaria, biografía—, adquiere un sentido representativo. ¿Qué «ciencia» es esa que después de tan gigantescos trabajos, de tanto dinero, de tanta atención humana gastados en ella no nos deja nada suficiente entre las manos? ¿Es que se puede dilapidar en esa forma la maravillosa fuerza cósmica que es la «atención humana»? La historia del hombre es la historia de las migraciones de su atención. Dime a lo que atiendes y te diré quién eres. Los pueblos germánicos tienen en este orden una máxima responsabilidad porque les corresponde también la máxima gloria. Necesitan vigilar su prodigiosa laboriosidad, no vaya a resultar que es un vicio. La vida es quehacer. No se trata de que la vida se encuentre con quehaceres, sino que no consiste en otra cosa que en quehacer. La vida es lo que hay que hacer. Quien intente eludir esta condición sustancial de la vida, recibe de ella el más horrible castigo: al querer no hacer nada se aburre, y entonces queda condenado al más cruel de los trabajos forzados, a «hacer tiempo». El *fainéant* es el que hace la nada —un horrendo suplicio dantesco. ¡Hasta tal punto es ineludible en la vida su imperativo de quehacer! Pero, al fin y al cabo, el ocioso no falsifica su vida: él

no hará lo que *tiene* que hacer, pero no lo suplanta con ningún otro quehacer positivo. Fabrica con los angustiosos sudores de su aburrimiento el vacío de todo quehacer. Esto no es falsificar su vida. Es simplemente anularla; practicar suicidio blanco.

En cambio, el que hace algo, el que hace mucho, pero no precisamente lo que *hay* que hacer, ése sí falsifica su vida. Este es el vicio de la laboriosidad. El hombre que trabaja en cualquier cosa soborna su conciencia vital, la cual le susurra que *no* es cualquiera cosa lo que debería hacer, sino algo muy determinado. Una vez que se ha consagrado con el nombre de «ciencia» cierta clase de ocupaciones rituales, muchos hombres se dedican a ella como al opio —para acallar la inquietud radical de su vida que *sotto voce* —la voz de la vocación— les exigiría un quehacer más intenso y dramático. No: «ciencia» no es cualquiera cosa; es espumar del universo esencialidades. Nuestra existencia *necesita* de éstas; por eso *tiene que hacer* ciencia. Y es posible que ésta requiera acumular datos, reunir informaciones, coleccionar documentos, etc., etc.; pero, bien entendido, toda esa labor sólo está justificada en la medida rigorosa que conduzca al hallazgo de esencialidades. Cuando la desproporción entre el trabajo empleado y este resultado, el único que justifica la ciencia, es excesiva —como pasa en la filología goethiana— entramos en la sospecha de que la «ciencia» es un vicio y nada más. Y me ocurre pensar que es más *honda* y *seriamente* humano sentarse a tomar el delicioso sol de enero, fumando cigarrillos y canturreando vagas canciones, como *hace* el hombre de Sevilla. Tal vez Goethe me diera la razón en algunas de sus horas: en otras, no; porque Goethe mismo, que sinceramente sólo estimaba «lo que fomenta a la vida», cuando no estaba contento de sí mismo, intentaba tranquilizarse con la idea de la mera actividad, como si el trabajo por sí y no el sentido o dirección del trabajo fuese lo decisivo.

Como el teólogo analiza su *Gotterbewusstsein* (conciencia de Dios), deberíamos hacer con nuestra *Goethesbewusstsein*. Entonces advertiríamos que lo más importante y positivo que de Goethe poseemos es lo que nuestra intimidad halla ante sí en su primaria reacción al oír el nombre de Goethe. Este sonido que a nosotros llega revolando como evadido de unos libros, de unos retratos, de unos gestos, de unas anécdotas, todo lo cual resume, es el nombre de una promesa. El nombre de Goethe nos promete que tras él hay un hombre que quiso ser él mismo. Por lo pronto no tenemos una idea muy clara de lo que significa eso de «ser sí mismo»; pero, no obstante, queramos o no, esa promesa nos incendia el alma, nos

prepara a no sabemos qué soberanas voluptuosidades, las cuales son, a la par, una magnífica, ardiente y enérgica disciplina. En comparación con la evidente realidad que tiene esta promesa goethiana, todo lo demás es secundario y discutible. Es discutible que la obra y la vida de Goethe *cumplan* esa promesa. Es discutible que sea Goethe el hombre que primero o que más intensamente tenga derecho a significar esa promesa. Lo que no es discutible es que, con derecho o sin derecho, en el patrimonio de incitaciones que es el pasado europeo, aquella promesa va adscrita a la voz Goethe.

Y es el caso que, en los últimos meses de su existencia, este viejo mandarín toma un día su vida entera en la mano como para sopesarla, para precisar sus quilates, para definir lo que en ella había habido de esencial. ¡Hora conmovedora en que este alma convertida en alquitara de sus ochenta años vividos va a destilar de todas sus rosas y todos sus abrojos la sola gota simbólica! Y es curioso que entonces nos dice, no lo que esta vida ha sido para sí misma, sino lo que ha sido o puede ser para los demás, para nosotros, especialmente para los alemanes, más especialmente para los jóvenes poetas de su tiempo. No nos desorienten estas especializaciones, que tienen aquí sólo un valor de planos de perspectiva. La poesía es lo más inmediato a Goethe. Es el modo radical de su vida. Todos tenemos un modo radical hacia el que gravita el resto de nuestro ser, lo cual no quiere decir que sea él toda nuestra vida. Es el plano para nosotros más próximo sobre el que proyectamos todo lo demás y que, por lo mismo, se convierte para nosotros en idioma privado con que nos entendemos al hablar con nosotros mismos. El propio Goethe nos indica que no habla sólo de poesía ni sólo para jóvenes alemanes. Pongamos, pues, todos el oído atento, ya que, en rigor, se dirige a todos la palabra. ¿Qué pensaba Goethe haber sido para los demás? ¿Qué es lo que a sus ojos justifica en última instancia su existencia? «Yo no puedo considerarme como su maestro, pero sí puedo llamarme su libertador». ¿Nada más? Nada más.

Al comentar esta expresión, se ha omitido siempre subrayarla con un gran gesto de sorpresa. ¿Cómo? ¿Goethe hablando de la libertad? Se ha debido hacer constar que siendo esta palabra, entre las pertenecientes al estrato superior del léxico, la que más veces se ha pronunciado en la época que inscribe su vida, Goethe la evitó constantemente. Además de las palabras que designan cosas materiales o espirituales, cada generación necesita unos cuantos vocablos donde alojar sus entusiasmos. Lo de menos es el significado concreto que accidentalmente poseen; lo esencial es que han sido elegidas

para decir con ellas lo indecible, el radical fervor o el radical terror que constituyen en cada tiempo los resortes decisivos de la vida humana. Hacia 1800 las dos palabras místicas que al resonar estremecían los corazones occidentales eran éstas: «libertad», «electricidad». Leed los libros románticos alemanes y franceses y veréis cómo de pronto, cuando menos se espera, cuando no sabe el autor cómo calificar exquisitamente algo, el autor dirá que es «eléctrico». Volta, luego Faraday, habían puesto la mano sobre esta nueva forma, tan extraña, de la energía cósmica, y las sacudidas que la pila de aquél producía las causaba, sin más, el simple vocablo «electricidad». Motivos de más honda raíz histórica concentraron en el vocablo «libertad» la máxima irradiación de potencia espiritual. Desde 1780 se llamó en Europa «libertad» todo lo que enardecía y entusiasmaba, como los griegos llamaron *kalón* las cosas más dispares con tal que coincidiesen en su efecto alcohólico. El menestral de París moría tras la barricada gritando: «¡Libertad!», mientras en la cátedra de Jena, a pocos metros del castillo donde Goethe trabajaba, Fichte gritaba: «¡Libertad!», desde el fondo de su alma espléndida, incandescente, frenética... Y la verdad es que ambos —el menestral y el meditador— se referían con el mismo rumor a cosas nada parientes entre sí. Tal vez pueda asegurarse que lo que Fichte y Hegel insuflaban en la palabra libertad no tenía nada o muy poco que ver con lo que esta palabra significaba usada con decoroso rigor verbal. Pues bien, mientras tanto, sólo Goethe rehusaba pronunciarla. Y he aquí que en esta hora final, casi ya desde la otra orilla de la vida, Goethe se vuelve hacia nosotros los vivientes para resumir su existencia desde el trasmundo, y lo que nos dice es: «¡Libertad!» Luego, con su andar perpendicular, desaparece en el silencio absoluto...

Pero no podemos entretenernos en este punto, aunque es muy importante.

Al definirse como nuestro libertador, Goethe anuncia y enuncia la promesa que para nosotros va a ser. No nos señala esta o la otra obra suya, este o el otro acto de su vida como lo definitivamente valioso, sino que conduce nuestra mirada al conjunto de todo eso y nos lo presenta extractado en la simple abreviatura de un movimiento liberador. Y es como si dijera: Yo he sido el que quiso libertarse y mi ejemplo os liberta a vosotros.

La libertad es un movimiento con su *terminus a quo* y su *terminus ad quem*. ¿De qué nos liberta Goethe y hacia qué? «Puedo llamarme su libertador —dice a los jóvenes— porque en mí han averiguado que como el hombre vive de dentro afuera, también el artista

tiene que crear de dentro afuera, ya que, haga los gestos que haga, no podrá nunca dar a luz otra cosa que su propio individuo». La liberación de que se trata es, pues, la *liberación hacia sí mismo*. El *terminus a quo* es... lo *demás*, lo que no es el «sí mismo».

Este viejo mandarín me invita a evadirme de lo *demás* como de una prisión y a instalarme en mí mismo. No sabemos bien en qué consiste el «mí mismo». No importa: «ser sí mismo» nos representa la caricia más secreta y profunda, es como si acariciaran nuestra raíz. Es la promesa de la máxima voluptuosidad. Recordad los versos más citados de Goethe: «Suma delicia de las criaturas sólo es la Personalidad» (el ser sí mismo). Como Nijinsky en *Scherazade*, sin preocupación alguna, apenas abierta la puerta de la prisión, damos el enorme brinco hacia la delicia de ser sí mismo. Vamos a palpar, temblando de placer, las morbideces del yo. Pero... ¿dónde está? Lo buscamos en torno y no lo hallamos. Penetramos en nuestro interior seguros de encontrarlo. *In interiore homini habitat veritas* —había dicho San Agustín. Nos imaginamos nuestro interior como un recinto, una cámara hermética y limitada, donde no puede perderse nuestro yo, escabullirse, fugarse. Allí no habrá escape: podremos echarle a nuestro Yo la mano al cuello, como hace el policía con el ladrón acorralado. Y, en efecto, nuestra intimidad tiene sus cuatro paredes bastante definidas. Lo problemático es el fondo, *nuestro* fondo. Nos preguntamos: ¿creo yo *en el fondo* eso que parezco creyendo —en política, en arte, en ciencia, en amor? Porque el «mí mismo» consistirá en lo que yo sea en el fondo. Y empiezo a levantar los suelos de mi intimidad, como un arqueólogo que busca bajo la gracia del paisaje visible la Troya auténtica, la Troya de Príamo y Eneas. ¡Vano empeño! Las capas geológicas de mi *fondo se* suceden unas bajo otras, con su fauna variada, suave o atroz. Yo no soy últimamente éste, ni éste de más abajo, Son falsos yos que me han colonizado, que han venido de fuera: ideas recibidas, preferencias que el contorno me ha impuesto, sentimientos de contagio, personalidades mías que en todo momento puedo revocar, sustituir, modificar. Y yo, incitado por Goethe a esta excursión vertical, busco mi yo *mismo*, no un yo cualquiera: mi yo necesario, irrevocable. ¿No es este exasperado afán por hacer pie en la tierra firme, en la autoctonía de sí mismo, lo que moviliza todas las grandes figuras de Goethe? Werther, demasiado sensible, demasiado débil, demasiado «eléctrico», desespera de encontrarse. ¿Suicidio? No: Werther dispara la pistola sobre el enamorado de Carlota como sobre un transeúnte. Era uno de sus yos, que pasaba por delante de su auténtico yo y le intercep-

taba la comunicación con éste. La prueba de ello es que, si la herida no hubiese sido mortal, podíamos imaginar toda una biografía de Werther más allá de su suicidio —la de Goethe. Wolfgang deja entre las garras de la pasión ciega el frac azul, como una camisa de serpiente, y él se escurre, se liberta más allá, nadando hacia la costa de sí mismo.

Nuestro fondo es más abismático de lo que suponíamos. Por eso no hay medio de capturar nuestro «yo mismo» en la intimidad. Se escapa por escotillón, como Mefistófeles en el teatro. Goethe nos propone otro método, que es el verdadero. En vez de ponernos a contemplar nuestro interior, salgamos fuera. La vida es precisamente un inexorable ¡afuera!, un incesante salir de sí al Universo. Si yo pudiese vivir dentro de mí, faltaría a lo que llamamos vida su atributo esencial: tener que sostenerse en un elemento antagónico, en el contorno, en las circunstancias. Ésta es la diferencia entre Dios y nosotros. Él está dentro de sí, flota en sí mismo; lo que le rodea no es diferente de lo que él es. Esto no es vida —es beatitud, felicidad. Dios se da el gusto de *ser* sí mismo. Pero la vida humana es precisamente la lucha, el esfuerzo, siempre más o menos fallido, de ser sí mismo. En rigor, para Dios no hay un dentro ni un fuera —porque no vive. La contraposición surge en el caso del hombre: es él un dentro que tiene que convertirse en un fuera. En este sentido, la vida es constitutivamente acción y quehacer. El *dentro*, el «sí mismo» no es una cosa espiritual frente a las cosas corporales del contorno. La psique no es sino un cuasi-cuerpo, un cuerpo flúido o espectral. Cuando miro, de espaldas al contorno físico, esa supuesta intimidad mía, lo que hallo es mi paisaje psíquico, pero no mi yo. Este no es una cosa, sino un programa de quehaceres, una norma y perfil de conducta. Por eso, en el mismo trozo casi de ultratumba que ahora comentamos explica Goethe su acto libertador del sí mismo diciendo: «Ahora ya no tenéis una norma —se entiende, recibida—; ahora tenéis que dárosla a vosotros mismos».

Ahora se comprende por qué el yo resulta inaccesible cuando lo buscamos. Buscar es una operación contemplativa, intelectual. Sólo se contemplan, se ven, se buscan cosas. Pero la norma surge en la acción. En el choque enérgico con el fuera brota clara la voz del dentro como programa de conducta. Un programa que se realiza es un dentro que se hace un fuera.

Goethe no fue «idealista», a pesar de haber vivido en el foco mismo del idealismo. El idealismo es aquel movimiento que empieza resueltamente con Descartes y que lleva al hombre a encerrarse dentro

de sí. Su forma extrema es la mónada de Leibniz, que no tiene ventanas, que excluye el fuera. La mónada vive sumergida en su propio elemento. ¿Sería por esto por lo que Leibniz dice de ella que es un *petit Dieu?* Es lástima que Goethe no poseyera don filosófico. Sus ideas suelen desvirtuar su intuición. Vivamos de su promesa: oprimamos el contorno con el perfil secreto y programático de nuestro «yo mismo».

Neue Züricher Zeitung, marzo 1932.

LA POESIA DE ANA DE NOAILLES

HABLEMOS un poco en torno a la más poética de las condesas y la más condesa de las poetisas. Ana de Noailles es hoy la hilandera mayor del lirismo francés. Con un fuego ejemplar, laboriosa, constante, hila cada lustro los versos de un libro que es siempre parejo a los anteriores —tan bello, tan cálido, tan voluptuoso. Diríase que el libro precedente se deshizo y fue necesario volverlo a tejer. Ana de Noailles es, literariamente, Penélope.

El postrer volumen se llama *Las fuerzas eternas*. Estas fuerzas eternas son, ante todo, el amor y la muerte. No se crea, sin embargo, que ha esperado la condesa hasta ahora para cantar esas potencias esenciales. Toda su obra ha gravitado siempre hacia ellas, basculando deleitablemente de la una a la otra.

Son cuatrocientas páginas de apretada poesía. Llega a nosotros el libro atestado de flores, de astros, de abejas, de nubes, golondrinas y gacelas. Cada poeta tiene un repertorio de objetos que son sus utensilios profesionales. Como el lañador trashumante viaja con su berbiquí y sus alambres, la condesa necesita desplazarse con toda esa impedimenta para poder operar sus preciosas fantasmagorías. Sobre cosas tan bonitas no es posible decir cosas más bonitas.

L'abeille aux bonds chantants, vigoureusement molle,

parece en sus vuelos perseguirse a sí misma.

La golondrina pasa con sus gritos de pájaro que alguien asesina:

Je connais bien ce cri brisant de l'hirondelle
Comme une flèche oblique ancrée au coeur du soir.

Los campanarios son dulces colmenas de abejas argentinas.
Las ranas son cigarras de la onda.
La lluvia es un sol que juega con rayos de metal.
En el viaje.

Tes réveuses prunelles
Contemplaient l'horizon, flagellé et chassé
Par le vent, qui, cherchant ton visage opressé
Faisait bondir sur toi ses fluides gazelles.

La campanilla que anuncia la cena da sus brincos de cabrilla loca atada a su cuerda.

En la noche limpia, los astros son fragmentos de día.

Hay en los versos de Ana de Noailles, lo mismo que en su prosa, una excesiva y monótona preocupación por el amor. El amor es todo —dice varias veces en este volumen.

Amour, tâche pure et certaine,
Acte joyeux et sans remord;
Le seul combat contre la mort,
La seule arme proche et lointaine
Dont dispose, en sa pauvreté,
L'être hanté d'éternité.

Este erotismo tan exclusivista fatiga un poco al lector que no posee una disposición tan continuada para el deliquio apasionado. Al resbalar por estas páginas, pensamos más de una vez que se trata de una curiosa ilusión óptica padecida por este poeta. No es que el amor sea todo en verdad, sino que la elocuencia poética sólo brota en Ana de Noailles de estados de ánimo voluptuosos.

Plus je vis, oh mon Dieu, moins je peux exprimer
La force de mon coeur, l'infinité d'aimer,
Ce languissant ou bien ce bondissant orage.
Je suis comme l'étable ou entrent les rois mages
Tenant entre leurs mains leurs cadeaux parfumés.
Je suis cette humble porte ouverte sur le monde;
La nuit, l'air, les parfums et l'étoile m'inondent.

Esta perpetua cantinela voluptuosa fluye como un río denso por el cauce del verso. No es, pues, propiamente amor; es simplemente voluptuosidad. Sus metáforas son casi siempre del mismo tipo; en casi todas se alude al estremecimiento erótico y repercute

el espasmo. El alma que en esta poesía se expresa no es espiritual; es más bien el alma de un cuerpo que fuera vegetal.

Si intentamos imaginar el alma de una planta, no podremos atribuirle ideas ni sentimientos: no habrá en ella más que sensaciones, y aun éstas, vagas, difusas, atmosféricas. La planta se sentirá bien bajo un cielo benigno, bajo la blanda mano de un viento suave; se sentirá mal bajo la borrasca, azotada por la nieve inverniza. La voluptuosidad femenina es acaso, de todas las humanas impresiones, la que más próxima nos parece a la existencia botánica.

Ana de Noailles siente el universo como una magnolia, una rosa o un jazmín. De aquí su prodigiosa sensibilidad para los cambios atmosféricos, climas, estaciones. No obstante su insistencia amorosa, es revelador que el hombre no aparece nunca dibujado en el fondo aéreo de esta poesía. En cambio, actúan los entes anónimos y difusos: el viento, la humedad, el azul, el silencio.

Le flot léger de l'air vient par ondes dansantes...

¿No es ésta una idea que cabe muy bien en el corazón de una amapola?

Y en otro lugar:

Les vents légers ont ce matin
Cette odeur d'onde et de lointain
Qu'ont les vagues contre les rives.

Otra vez habla del «secreto olor metálico del frío» y del «jovial olor de la nieve», o reconoce en el viento los aromas de que en su viaje se ha cargado, como en el vino se sabe del odre. Olores, sabores, contactos —estos son sus paisajes. El contorno visual falta casi siempre: sería demasiado humano, demasiado «espiritual» para este genio vegetativo. Es divinamente ciega como una camelia.

Una vez filiada como planta sublime, no nos extraña que sea «rebelde al otoño» y le dedique un sincero vejamen:

Je ne vous aime pas, saison mélancolique...

Se trata de una condesa eminentemente estival. En sus paisajes todo es verano; a lo sumo, un estío que se acuerda de su infantil primavera o se asoma a la vertiente declinante de su otoño. Esta poesía vive exenta de invierno. Lo que más abunda en ella es el

cielo pulimentado. Imaginamos a la condesa con un vago gesto de criolla, sentada al balcón, sobre un jardín, bebedora de azul.

Certes, rien ne me plait que tes étés, o monde !

Magnolia, rosal, jazmín, le sabe la tierra húmeda, paladea las brisas y se estremece cuando pasa en el caz, temblando, el agua andarina.

De paso, flirtea con la nube transeúnte:

La nuit, me soulevant d'un lit tiède et paisible,
M'accoudant au balcon, j'interrogeais les cieux,
Et j'échangeais avec la nue inaccessible
Le langage sacré du silence et des yeux.

Porque hay en este lirismo vegetal un poro al través del cual sorprendemos que dentro de la planta hay una mujer, mejor, una alta dama. Y es que primavera, estío, azul de cielo, aura de septiembre, vaho abrileño de lluvia, todo lo recibe como si se tratase de caricias que le fuesen personalmente dedicadas. Nos habla «del cielo que alarga sus lácteas caricias», o bien comienza una composición de esta suerte:

Charme d'un soir de mai, que voulez vous me dire?
Comme un corps plein d'amour vous venez contre moi...

Con todo esto, una cosa debe quedar taxativamente dicha: la poesía de la Noailles es espléndida. Tal vez no haya habido en todas las literaturas modernas otra mujer dotada de parejo ímpetu poético. Las observaciones que acabo de hacer no son propiamente reparos, más bien subrayan y definen la calidad de su admirable estilo. Sin embargo, o tal vez por lo mismo, asoma durante la lectura a nuestro ánimo, irreprimible, una pregunta perturbadora.

¿Hasta qué punto puede alojarse en la mujer la genialidad lírica? La cuestión es poco galante y corre el riesgo de suscitar en contra todas las banalidades del feminismo. No obstante, algún día será preciso responder a esta pregunta con toda claridad. Por ahora, permítaseme una ligera indicación. El lirismo es la cosa más delicada del mundo. Supone una innata capacidad para lanzar al universo lo íntimo de nuestra persona. Mas, por lo mismo, es preciso que esta intimidad nuestra sea apta para semejante ostentación. Un ser cuyo secreto

personal tenga más o menos carácter privado producirá una lírica trivial y prosaica. Hace falta que el último núcleo de nuestra persona sea de suyo como impersonal y esté, desde luego, constituído por materias trascendentes.

Ahora bien: estas condiciones sólo se dan en el varón. Sólo en el hombre es normal y espontáneo ese afán de dar al público lo más personal de su persona. Todas las actividades históricas del sexo masculino nacen de esta su condición esencialmente lírica. Ciencia, política, creación industrial, poesía, son oficios que consisten en dar al público anónimo, dispersar en el contorno cósmico lo que constituye la energía íntima de cada individuo. La mujer, por el contrario, es nativamente ocultadora. El contacto con el público, con el derredor innominado, produce automáticamente en la mujer normal un cauto hermetismo. Ante «todos», el alma femenina se cierra hacia dentro. En cambio, reserva su intimidad para uno solo. Al revés que el hombre, el cual, en la relación privada o individual con otro semejante —una mujer u otro varón— es siempre insincero, torpe e insignificante. Es vano oponerse a la ley esencial y no meramente histórica, transitoria o empírica que hace del varón un ser sustancialmente público y de la mujer un temperamento privado. Todo intento de subvertir ese destino termina en fracaso. No es azar que la máxima aniquilación de la norma femenina consista en que la mujer se convierta en «mujer pública», y que la perfección de la misión varonil, el tipo más alto de existencia masculina, sea el «hombre público».

Ese mecanismo de sinceridad que mueve al lirismo, ese arrojar fuera lo íntimo es en la mujer siempre forzado, y si es efectivo, si no es una ficticia confesión, sabe a cínico. Conviene a este propósito recordar que ha habido un género literario donde sólo han descollado mujeres y donde siempre el hombre ha fracasado: el género epistolar. Es él la única forma privada de la literatura, y, como tal, estaba predispuesto para la mujer. En cambio, el hombre no acierta a escribir cartas porque, sin darse cuenta, convierte al corresponsal en todo un público y hace ante él gestos de escenario. Cuando se da el caso de que una mujer posea facilidad y gracia bastantes para transmitir a la muchedumbre su secreto personal de una manera convincente y auténtica, nuestra desilusión llega al extremo. Porque entonces descubrimos que esa intimidad femenina, tan deliciosa bajo la luz de un interior, puesta al aire libre resulta la cosa más pobre del mundo. La personalidad de la mujer es poco personal, o, dicho de otra manera, la mujer es más bien un género que un individuo.

Me parece vano querer cegarse ante esta evidente realidad, que explica también la labor de la mujer en la historia y la perpetua mala inteligencia interpuesta entre ambos sexos. Ello es que la mejor lírica femenina, al desnudar las raíces de su alma, deja ver la monotonía del eterno femenino y la exigüidad de sus ingredientes.

La pintura se ha encontrado sorprendida por la misma experiencia. En el retrato se plantea el problema de crear plásticamente una individualidad, una figura que afirme su carácter único, insustituíble, señero. Para ello hace falta que el pincel sea capaz de individualizar su objeto; pero, además, que éste sea de suyo individual y no igual a otros muchos, mero representante de un tipo. Y acaece que si hay pocos verdaderos retratos de hombre, puede decirse que no hay ninguno de mujer. El retrato femenino es la desesperación de la pintura. El artista se ve forzado, para singularizar la fisonomía copiada, a acumular distintivos ornamentales, buscando en el traje diferenciaciones que faltan en la persona. La mujer es para el pintor, como para el amante, una promesa de individualidad que nunca se cumple.

Si hubiese habido mayor número de mujeres dotadas de los talentos formales para la poesía, sería patente e indiscutido el hecho de que el fondo personal de las almas femeninas es, poco más o menos, idéntico.

No es, por tanto, nada extraño que en Ana de Noailles, postrera poetisa, hallemos una rara coincidencia con la primera mujer versipotente: con Safo la de Lesbos.

En los escasos fragmentos que de ésta nos han conservado se enuncian exactamente los mismos temas e igual modulación que en nuestra musa contemporánea:

Como el viento resbala por las laderas
Y resuena entre los pinos,
Así estremece Eros mi corazón.

(Fragmento 42).

De nuevo Eros me atormenta, Eros que adormece los miembros;
Monstruo agridulce, irresistible...

(Fragmento 40.)

La misma sensibilidad para el contorno cósmico que en versos antes citados, transparece en estos otros, viejos de casi tres mil años:

La luna y las pléyades han declinado.
Es media noche;
Hace mucho que pasó la hora...
Hoy he de yacer solitaria.

Melancólica queja de una mujer también «rebelde al otoño», para quien ha pasado la hora incendiada del amor.

Un radieux effroi fait trembler mes genoux,

entona la Noailles.

Un temblor se apodera de mí toda,

entona Safo.

Deux êtres luttent dans mon coeur:
C'est la bacchante avec la nonne.

¿Se ha conocido alguna vez una mujer que no sostenga llevar dos dentro de sí? Centauresa de bacante y de monja, no hace la Noailles sino repercutir el verso solitario de Safo:

No sé lo que hago; hay en mí dos almas.

Las dos mujeres divinas, situadas a ambos extremos del destino europeo, sienten la fuerza anónima del silencio con inesperada coincidencia. La actual «observa, tenso el espíritu, como un cazador, el curso limitado y puro del silencio». La antigua, con mayor modernidad, dice sólo esto: «La noche está llena de orejitas que escuchan».

Culmina este paralelismo en haber dicho Safo de sí misma que era pequeña y morena- *mikrà kai mélaina*. La condesa de Noailles no lo dice, pero lo es maravillosamente.

Revista de Occidente, julio 1923.

MAURICIO BARRES

«J'ai une âme composite.»
Le Voyage de Sparte.

CON Mauricio Barrès se consume la fauna maravillosa de los semidioses literarios que comienza en Chateaubriand. Cuando el tiempo haya depositado sobre el siglo XIX muchos aluviones de futuro, aún podrá el excavador reconocer la tierra de aquella centuria por los restos gigantes de estos enormes plumíferos que hicieron sus magníficos vuelos circulares en torno al corazón de Europa. Ni antes los hubo, ni es verosímil que los haya después. Son pájaros de ala larga y voz canora, mezcla extraña, equívoca, y al cabo desagradable, de gipaeto y ruiseñor.

No, no es verosímil que vuelva a haber una época en la cual los escritores sean tanto como han sido en el último siglo. Yo no sé si nos hemos dado aún cuenta de la situación incomparable que durante él gozó el literato. Todos los demás poderes históricos —salvo el dinero—, todos los otros prestigios —salvo el del oro y el diamante—, rotos y desvanecidos. La única fe restante y en pie, la que va al pensamiento y la palabra. Francia, sobre todo, ha dedicado el más religioso culto al párrafo. «La menor frase suya que leo me estremece» —decía de Chateaubriand su primera amiga. Paulina de Beaumont. Uno de los rasgos geniales de Francia es esta su capacidad de temblar toda bajo el encanto de una cadencia gramatical.

Las obras literarias han influído siempre en la marcha del mundo. La literatura es una de las potencias primigenias de la historia. Con la mayor autoridad se ha dicho que «en el principio era el verbo», es decir, la divina retórica. Pero antes de Chateaubriand, entre

la obra literaria y el hombre de letras había una absoluta distancia. La obra no era el hombre; influía por sí, atraía sobre sí el entusiasmo de las gentes. El autor quedaba anulado por su obra, oscurecido, en la deplorable situación de quien no es sino padre de una hija bella. Mas he aquí que Chateaubriand —después del ensayo insuficiente que hizo Rousseau— vierte su propia persona en la obra. Dondequiera que ésta va, lleva dentro incluso a su autor, y la admiración por ella es indisolublemente entusiasmo hacia el hombre de que es emanación.

La nueva manera, al personalizar la obra, invierte los términos tradicionales. No es ella, por su contenido objetivo, impersonal, independiente, quien ennoblece a su autor, sino al revés: la obra romántica, de Chateaubriand a Barrès, no es otra cosa que expresión de la personalidad de su autor. No tiene valor por sí, no tiene independencia, no es un pequeño orbe concluso y completo que encierra dentro de sí un sentido íntegro. En cada una de sus frases resuena la voz del autor, y toda ella es meramente un síntoma, un gesto de la persona literaria. Lo interesante es el autor. Si se abstrae de éste, la obra carece de sentido. Por esta razón, a la inversa de lo que era sólito, la obra romántica hace converger el fervor de las gentes no sobre sí, sino sobre el escritor, cuya persona real, con su carne y su hueso, se convierte en un poder social. Los políticos le temen y las mujeres se enamoran de él.

Esto último sobre todo. El estilo de Barrès, como el de Chateaubriand, es principalmente un estilo sexual. La frase de ambos ondula cargada de voluptuosidad. Es admirable literatura de macho en celo y tiene el mismo origen biológico que el canto vernal del pájaro. Al vizconde de la Restauración y a su nieto el diputado de la Tercera República se les hincha de pronto la garganta, engolan la voz y dan al viento un aria insistente de ruiseñor. La intención estética de esta forma literaria no es otra que exhibirse y hacerse interesante y bonito. El abuelo, más fuerte que el nieto, sustituye a veces la copla de Filomena por un largo mugido de ciervo que en el corazón de la selva anuncia su brama y promete a hembras anónimas melancólicas caricias.

Barrès es el último feudal literario. Esto se ha acabado. Ya no hay más arias ni más derecho de pernada. A los más jóvenes, quienes lo son menos podrían decir, como Talleyrand del antiguo régimen: «El que no lo ha conocido no sabe lo que es la dulzura de vivir». Ahora es preciso otra vez ganarse la vida literaria con la obra. Los escritores volvemos a ser artesanos; la estimación irá a

nuestra obra, no a nosotros. Ya no se enamorarán las mujeres de nuestra persona, atraídas por el ademán de nuestros párrafos. Tenemos que ponernos en la fila y disputar el triunfo varonil al ingeniero y al futbolista.

Para este magnífico linaje de los románticos —muy especialmente para el primero y el último—, la literatura era sólo un gesto que se emplea entre otros muchos, no una creación a que se aspira y por la cual el creador renuncia a sí mismo. De aquí dos efectos: al desvanecerse la persona que un tiempo nos arrebató, el prestigio de la obra parece evaporarse. Yo fui en mi mocedad un delirante lector de Barrès; cuando hoy me ocurre hojear sus libros, los encuentro deshabitados y como llenos de ausencia. No hallo en ellos más que formalismos melódicos, gestos inválidos de marchita gracia ornamental.

Han pasado muy pocos años, y de la voz barresiana se oye sólo el falsete. «Era un alma compuesta», sin fondo espontáneo y primitivo. Como él mismo dice no sé donde de no sé quien, «era más bien cisterna que manantial». Antes que poético, su lirismo es de actor. No crea, representa. Necesita de un público urgentemente, hasta el punto de que de la mitad de sí mismo hizo un espectador ante el cual gesticulaba su otra mitad.

El otro síntoma grave que diagnostica la falta de salud estética en Barrès fue su deslizamiento hacia la política. Cuando un escritor no se contenta con ser escritor, sino que aspira a ser héroe, hay vehemente sospecha de que no tiene limpia su conciencia literaria, que su inspiración no satura su sensibilidad ni la nutre suficientemente. El escritor insatisfecho de sí mismo se esfuerza por completarse con otra cosa. Casi todos los románticos de la especie Barrès han pretendido salvar un pueblo: Chateaubriand, lord Byron, D'Annunzio, todos ellos llenos de remordimientos estéticos. La consecuencia de esta deslealtad al arte es trágica. La política anula la poesía de que aún es capaz el escritor. Así Barrès se ha ido paralizando poéticamente conforme avanzaba en los escalafones políticos. Sus *Bastiones del Este* son labor tan patriótica como artísticamente nula. Sus tomos de escritos sobre la guerra obrarán como un lastre plúmbeo que puede arrastrar el resto de su prosa hasta el fondo del olvido.

Y, sin embargo, había en Barrès dones prodigiosos que probablemente no reaparecerán en las letras europeas. Dones, como todo en Barrès, formales, más aún, formalistas, pero egregios. Su estilo poseía tres dimensiones geniales, tres cualidades soberanas: temperatura, densidad y música. Para quien estos valores sean los más altos

que la prosa puede contener, será tal vez el *Viaje de Esparta* el libro mejor escrito que existe.

Lo peor de Barrès son sus ideas, llamémoslas así. Más bien que pensarlas, Barrès las cabalga como el feudal su corcel. El «culto del yo», «la tierra y los muertos» son lucidos animales sobre los cuales ha caracoleado en sus campañas.

A la educación abstracta, sin raíces, opone Barrès un imperativo de disciplina francesa. Apenas habrá cosa sobre que Barrès haya insistido más. Pero imaginemos que un mozo francés toma en serio esta pertinaz y monótona orden de Barrès y trata de orientarse en su obra sobre lo que es la disciplina francesa. ¡Vano intento! En la obra de Barrès no hay ninguna idea clara sobre el sentido francés de la vida. No nos enseña lo más mínimo sobre cómo ha sido y debe ser un francés. En vez de una doctrina positiva, hallamos sólo una frase formal e inane, un formalismo más estéril aún que el del imperativo kantiano, al cual pretende sustituir. Barrès no ha extraido nada sustancial de los clásicos franceses, y del que más ha estimado, de Pascal, sólo ha aprendido *qu'il faut s'abêtir*.

Va a ser muy difícil salvar a Barrès. Aunque no quisiera que esta nota se tomase como expresión completa ni bien ponderada de mi juicio sobre su labor, he buscado manera de tejerle una corona con sus propias virtudes. Pero, lealmente dicho, no las he hallado fuera de su gracia verbal. Diez años antes de morirse, Barrès no significaba ya nada importante para las nuevas generaciones. Como Heine diría, era ya el rey abdicado del milenio romántico. Suya es esta frase: *Les jeunes gens et moi, nous ne nous comprenons pas!* Para un hombre que ha sido y ha querido ser un poder social sin límites, esta renuncia a dominar la juventud equivale a una abdicación. Con los jóvenes es preciso entenderse siempre. Nunca tienen razón en lo que niegan, pero siempre en lo que afirman. Nuestra obra debe extender siempre un tentáculo hacia los corazones de mañana. Hoy vemos que la figura de Barrès estaba toda vuelta al pasado. De sus páginas no se levanta cenital ninguna alondra que vuele hacia auroras. Todas sus inspiraciones fueron vespertinas —recogen un día ya cumplido; son densas, fatigadas y somníferas.

Como buen romántico, vivió de las vidas ajenas, del pretérito, de lo ya hecho, *le pas dans le pas*. Romántico es todo aquel para quien la historia existe. En este sentido lo somos todos los occidentales. Mas para Barrès sólo existió la historia. Delante de un paisaje natural, su sensibilidad enmudece. Necesita paisajes impregnados de historia, donde otras vidas quedaron infusas. Su patetismo ideoló-

gico se alimenta sorbiendo esas existencias anteriores. El gipaeto que era un ruiseñor resulta un poco vampiro. Barrès ha vampirizado sobre el Tajo, sobre la laguna veneciana, sobre el Eurotas y el Orontas. Hoy nos es desapacible verle en trance histérico sumergir el belfo sensual en la sangre y la muerte.

Revista de Occidente, diciembre 1923.

SOBRE EL PUNTO DE VISTA EN LAS ARTES

I

La Historia, cuando es lo que debe ser, es una elaboración de *films*. No se contenta con instalarse en cada fecha y ver el paisaje moral que desde ella se divisa, sino que a esa serie de imágenes estáticas, cada una encerrada en sí misma, sustituye la imagen de un movimiento. Las «vistas» antes discontinuas aparecen ahora emergiendo unas de otras, continuándose sin intermisión unas en otras. La realidad, que un momento pareció consistir en una infinidad de hechos cristalizados, quietos en su congelación, se liquida, mana y toma un andar fluvial. La verdadera realidad histórica no es el dato, el hecho, la cosa, sino la evolución que con esos materiales fundidos, fluidificados, se construye. La Historia moviliza, y de lo quieto nace lo raudo.

II

En el Museo se conserva a fuerza de barniz el cadáver de una evolución. Allí está el flujo del afán pictórico que siglo tras siglo ha brotado del hombre. Para conservar esta evolución ha habido que deshacerla, triturarla, convertirla de nuevo en fragmentos y congelarla como en un frigorífico. Cada cuadro es un cristal de aristas inequívocas y rígidas separado de los demás, isla hermética.

Y, sin embargo, no sería difícil resucitar el cadáver. Bastaría con colocar los cuadros en un cierto orden y resbalar la mirada velozmente sobre ellos— y si no la mirada, la meditación. Entonces se

haría patente que el movimiento de la pintura, desde Giotto hasta nuestros días, es un gesto único y sencillo, con su comienzo y su fin. Sorprende que una ley tan simple haya dirigido las variaciones del arte pictórico en nuestro mundo occidental. Y lo más curioso, lo más inquietante, es la analogía de esta ley con la que ha regido los destinos de la filosofía europea. Este paralelismo entre las dos labores de cultura más distantes permite sospechar la existencia de un principio general aún más amplio que ha actuado en la evolución entera del espíritu europeo. Yo no voy a alargar la aventura hasta ese remoto arcano, y me contento, por el pronto, con interpretar el gesto de seis siglos que ha sido la pintura de Occidente.

III

El movimiento supone un móvil. ¿Quién se mueve en la evolución de la pintura? Cada cuadro es una instantánea en que aparece detenido el móvil. ¿Cuál es éste? No se busque una cosa muy complicada. Quien varía, quien se desplaza en la pintura, y con sus desplazamientos produce la diversidad de aspectos y estilos, es simplemente el punto de vista del pintor.

Es natural que sea así. La idea abstracta es ubicua. El triángulo isósceles, pensado en Sirio y en la Tierra, presenta idéntico aspecto. En cambio, toda imágen sensible arrastra el sino inexorable de su localización, es decir, que la imagen nos presenta algo visto desde un punto de vista determinado. Esta localización de lo sensible puede ser estricta o vaga, pero no puede faltar. La aguja de la torre, la vela marina, se nos presentan a una distancia que evaluamos con práctica exactitud. La luna o la faz azul del cielo, en una lejanía esencialmente imprecisa, pero muy característica en su imprecisión. No podemos decir que se hallen a tantos y cuantos kilómetros; su localización en lontananza es vaga, pero esta vaguedad no significa indeterminación.

Sin embargo, no es la *cantidad* geodésica de distancia lo que influye decisivamente en el punto de vista del pintor, sino la *cualidad* óptica de esa distancia. Cerca y lejos, que métricamente son caracteres relativos, pueden tener un valor absoluto para los ojos. En efecto, la *visión próxima* y la *visión lejana* de que habla la fisiología no son nociones que dependan principalmente de factores métricos, sino que son más bien dos modos distintos de mirar.

IV

Si tomamos un objeto cualquiera, un búcaro, por ejemplo, y lo acercamos suficientemente a nuestros ojos, éstos convergen sobre él. Entonces el campo visual adopta una peculiar estructura. En el centro se halla el objeto favorecido, fijado por nuestra mirada; su forma aparece clara, perfectamente definida, con todos sus detalles. En torno de él, hasta el borde del campo visual, se extiende una zona que no miramos y, sin embargo, vemos con una visión indirecta, vaga, desatenta. Todo lo que cae dentro de esta zona aparece situado detrás del objeto; por esto decimos que es su «fondo». Pero, además, todo ello se presenta borroso, apenas recognoscible, sin forma acusada, más bien reducido a confusas masas de color. Si no se tratase de cosas habituales, no podríamos decir qué son propiamente las que vemos en esta visión indirecta.

La visión próxima, pues, organiza el campo visual imponiéndole una jerarquía óptica: un núcleo central privilegiado se articula sobre un área circundante. El objeto cercano es un héroe lumínico, un protagonista que se destaca sobre una «masa», una plebe visual, un coro cósmico en torno.

Compárese con esto la visión lejana. En vez de fijar algún objeto próximo, dejemos que la mirada quieta, pero libre, prolongue su rayo de visión hasta el límite del campo visual. ¿Qué hallamos entonces? La estructura de dos elementos jerarquizados desaparece. El campo ocular es homogéneo; no se ve una cosa mejor y el resto confusamente, sino que todo se presenta sumergido en una democracia óptica. Nada posee un perfil rigoroso, todo es fondo, confuso, casi informe. En cambio, a la dualidad de la visión próxima ha sucedido una perfecta unidad de todo el campo visual.

V

A estas diferencias en el modo de mirar es preciso agregar otra más importante.

Al mirar de cerca el búcaro, el rayo visual choca con la parte más prominente de su panza. Luego, como si este choque lo hubiese quebrado, el rayo se dilacera en múltiples tentáculos que resbalan

por los flancos de la vasija y parecen abrazar su rotundidad, tomar posesión de ella, subrayarla. Ello es que el objeto visto de muy cerca adquiere esa indefinible corporeidad y solidez propias del volumen lleno. Lo vemos de «bulto», convexo. En cambio, ese mismo objeto colocado al fondo, en visión lejana, pierde esa corporeidad, esa solidez y plenitud. Ya no es un volumen compacto, claramente rotundo, con su prominencia y sus curvos flancos; ha perdido el «bulto» y se ha hecho más bien una superficie insólida, un espectro incorpóreo compuesto sólo de luz.

La visión próxima tiene un carácter táctil. ¿Qué misteriosa resonancia del tacto conserva la mirada cuando converge sobre un objeto cercano? No tratemos ahora de violar este misterio. Es suficiente que advirtamos esa densidad casi táctil que el rayo ocular tiene y le permite, en efecto, abrazar, palpar el búcaro. A medida que el objeto se aleja, la mirada pierde su virtud de mano y se va haciendo pura visión. Paralelamente, las cosas, al distanciarse, dejan de ser volúmenes plenos, duros, compactos, y se vuelven meros entes cromáticos, sin resistencia, solidez ni convexidad. Un hábito milenario, fundado en necesidades vitales, hace que el hombre no considere como «cosas», en estricto sentido, más que aquellos objetos cuya solidez ofrece resistencia a sus manos. El resto es más o menos fantasma. Pues bien: al pasar un objeto de la visión próxima a la lejana, se fantasmagoriza. Cuando la distancia es mucha, allá en el confín de un remoto horizonte —un árbol, un castillo, una serranía—, todo adquiere el aspecto casi irreal de apariciones ultramundanas.

VI

Una última y decisiva observación.

Cuando a la visión próxima oponemos la lejana, no queremos decir que en ésta miremos un objeto más distante que la primera. Mirar significa aquí, taxativamente, hacer converger los dos rayos oculares sobre un punto, que, gracias a ello, queda favorecido, ópticamente privilegiado. En la visión lejana no miramos ningún punto, antes bien, intentamos abarcar la totalidad de nuestro campo visual, incluso sus bordes. A este fin, evitamos en lo posible la convergencia. Y entonces nos sorprende advertir que el objeto ahora percibido —el conjunto de nuestro campo visual— es cóncavo. Si estamos en una habitación, la concavidad termina en la pared fron-

tera, en el techo, en el suelo. Este término o límite es una superficie que tiende a tomar la forma de una semiesfera mirada por dentro. Pero ¿dónde empieza la concavidad? No hay lugar a duda: empieza en nuestros ojos mismos.

De donde resulta que lo que vemos en la visión lejana es un hueco como tal. El contenido de nuestra percepción no es propiamente la superficie en que el hueco termina, sino todo este hueco, desde nuestro globo ocular hasta la pared o hasta el horizonte.

Esta advertencia nos obliga a reconocer la siguiente paradoja: el objeto que vemos en la visión lejana no está más distante de nosotros que el visto en proximidad, sino, al revés, más cercano, puesto que comienza en nuestra córnea. En la pura visión a distancia, nuestra atención, en vez de proyectarse más lejos, se ha retraído a lo absolutamente próximo, y el rayo visual, en vez de chocar en la convexidad de un cuerpo sólido y quedar en ella fijo, penetra un objeto cóncavo, se desliza por dentro de un hueco.

VII

Pues bien, a lo largo de la historia artística europea, el punto de vista del pintor ha ido cambiando desde la visión próxima a la visión lejana, y paralelamente, la pintura, que empieza en Giotto por ser pintura de bulto, se torna pintura de hueco.

Esto quiere decir que la atención del pintor sigue un itinerario de desplazamiento nada caprichoso. Primero se fija en el cuerpo o volumen del objeto, luego en lo que hay entre el cuerpo y el ojo, es decir, en el hueco. Y como éste se halla delante de los cuerpos, resulta que el itinerario de la mirada pictórica es un retroceso de lo distante —aunque cercano— hacia lo inmediato al ojo.

Según esto, la evolución de la pintura occidental consistiría en un retraimiento desde el objeto hacia el sujeto pintor.

El lector puede comprobar por sí mismo esta ley que rige el movimiento del arte pictórico recorriendo cronológicamente la historia de la pintura. En lo que sigue, me limito a algunos ejemplos que son como estaciones del general itinerario.

VIII

El *Quattrocento*. Flamencos e italianos cultivan con frenesí la pintura de bulto. Diríase que pintan con las manos. Cada objeto aparece con inequívoca solidez, corpóreo, tangible. Lo recubre una piel pulimentada, sin poros ni nieblas, que parece deleitarse en acusar su volumen rotundo. No hay diferencia en el modo de tratar las cosas en el primer plano y en el último. El artista se contenta con representar más pequeño lo lejano que lo próximo, pero pinta del mismo modo lo uno que lo otro. La distinción de planos es, pues, meramente abstracta y se obtiene por pura perspectiva geométrica. Pictóricamente, todo en estos cuadros es primer plano, es decir, todo está pintado desde cerca. La menuda figura, allá en la lejanía, es tan completa, redonda y destacada como las principales. Parece como si el pintor hubiera ido hasta el lugar distante donde se halla y la hubiese pintado, de cerca, lejos.

Mas es imposible ver a la vez de cerca varias cosas. La mirada próxima tiene que ir desplazándose de una en otra para hacerlas, sucesivamente, centro de la visión. Esto quiere decir que el punto de vista en el cuadro primitivo no es uno, sino tantos como objetos hay en él. El cuadro no está pintado en unidad, sino en pluralidad. Ningún trozo hace relación a otro; cada cual es perfecto y aparte. De aquí que el más claro síntoma para conocer si un cuadro pertenece a una u otra tendencia —pintura de bulto o pintura de hueco— sea tomar un trozo y ver si, aislado, se basta para representar con plenitud algo. En un lienzo de Velázquez, por el contrario, cada pedazo contiene sólo vagas formas monstruosas.

El cuadro primitivo es, en cierto modo, la adición de muchos pequeños cuadros, cada cual independiente y pintado desde un punto de vista próximo. El pintor ha dirigido una mirada exclusiva y analítica a cada uno de los objetos. De aquí proviene la divertida riqueza de estas tablas cuatrocentistas. Nunca acabamos de verlas. Siempre descubrimos un nuevo cuadrito interior en que no habíamos reparado. En cambio, excluyen una contemplación de conjunto. Nuestra pupila tiene que peregrinar paso a paso por la superficie pintada, demorándose en los mismos puntos de vista que el pintor tomó sucesivamente.

IX

Renacimiento. La visión próxima es exclusivista, puesto que aprehende cada objeto por sí y lo separa del resto. Rafael no modifica este punto de vista, pero introduce en el cuadro un elemento abstracto que le proporciona cierta unidad: la composición o arquitectura. Sigue pintando cosa por cosa lo mismo que un primitivo; su aparato ocular funciona según el mismo principio. Mas en lugar de reducirse ingenuamente, como aquél, a pintar lo que ve según lo ve, somete todo a una fuerza extranjera: la idea geométrica de la unidad. Sobre las formas analíticas de los objetos cae, imperativa, la forma sintética de la composición, que no es forma visible de objeto, sino puro esquema racional. (Lo mismo Leonardo, por ejemplo, en sus cuadros triangulares).

La pintura de Rafael no nace tampoco ni puede ser contemplada desde un punto de vista único. Pero existe ya en ella el postulado racional de la unificación.

X

Transición. Si caminamos de los primitivos y el Renacimiento hacia Velázquez, hallaremos en los venecianos, pero sobre todo en Tintoretto y el Greco, una estación intermedia. ¿Cómo definirla?

En Tintoretto y el Greco confinan dos épocas. De aquí la inquietud, el desasosiego que estremece la obra de ambos. Son los últimos representantes de la pintura de bulto, que sienten ya los problemas futuros del hueco, sin acometerlos debidamente.

Desde su iniciación el arte veneciano propende a una visión lejana de las cosas. En Giorgione y en Tiziano los cuerpos quisieran perder su apretada solidez y flotar como nubes, cendales y materias fundentes. Sin embargo, falta resolución para abandonar el punto de vista próximo y analítico. Durante cien años forcejean ambos principios, sin victoria definitiva de ninguno. Tintoretto es una manifestación extrema de este combate interior en que ya casi va a vencer la visión lejana. En los cuadros de El Escorial construye grandes espacios vacíos. Mas para tal empresa necesita apoyarse en perspectivas arqui-

tectónicas como en muletas. Sin aquellas columnatas y cornisas que huyen hacia el fondo, el pincel de Tintoretto se caería en el abismo de lo hueco que aspiraba a crear.

El Greco significa más bien un retroceso. Yo creo que se ha exagerado su modernidad y su cercanía a Velázquez. Al Greco le sigue importando, sobre todo, el volumen. La prueba de ello es que puede valer como el último gran escorcista. No busca el vacío; perdura en él la intención de lo corpóreo, del volumen lleno. Mientras Velázquez, en *Las Meninas* y *Las Hilanderas*, amontona a derecha e izquierda las figuras, dejando más o menos libre el espacio central —como si éste fuese el verdadero protagonista—, el Greco hacina sobre todo el lienzo masas corporales que desalojan por completo el aire. Sus cuadros suelen estar atestados de carne.

Y, sin embargo, lienzos como *La Resurrección*, *El Crucificado* (Prado) y *La Pentecostés* plantean con una rara energía problemas de profundidad.

Pero es un error confundir la pintura de profundidad con la de hueco o vacía concavidad. Aquélla no es sino una manera más sabia de acusar el volumen. Esta, en cambio, es una inversión total de la intención pictórica.

Lo que sí acontece en el Greco es que el principio arquitectónico se ha apoderado completamente de los objetos representados y los ha sometido con sin par violencia a su esquema ideal. De esta suerte, la visión analítica, que busca el volumen favoreciendo con exclusividad cada figura, queda mediatizada y como neutralizada por la intención sintética. El esquema de dinamismo formal que reina sobre el cuadro le impone unidad y permite un pseudo-punto de vista único.

Además, apunta ya en el Greco otro elemento unificador: el claroscuro.

XI

Los claroscuristas. La composición de Rafael, el esquema dinámico del Greco, son postulados de unidad que el artista arroja sobre su cuadro, pero nada más. Cada cosa en el lienzo sigue afirmando su volumen y, *consiguientemente*, su independencia y particularismo. Son, pues, aquellas unificaciones del mismo linaje abstracto que la perspectiva geométrica de los primitivos. Oriundos de la razón pura, no se muestran capaces de informar por entero la materia del

cuadro, o, dicho de otro modo, no son principios pictóricos. Cada trozo de la obra está pintado sin su intervención.

Frente a ellos significa el claroscuro una innovación radical y mas profunda.

Mientras la pupila del pintor busca el cuerpo de las cosas, los objetos que habitan el área pintada reclamarán, cada uno para sí, un punto de vista exclusivo y privilegiado. El cuadro poseerá una constitución feudal donde cada elemento hará valer sus derechos personales. Pero he aquí que entre ellos se desliza un nuevo objeto dotado de un poder mágico que le permite, más aún, que le obliga a ser ubicuo y ocupar todo el lienzo sin necesidad de desalojar a los demás. Este objeto mágico es la luz. Es ella una y única en toda la composición. He aquí un principio de unidad que no es abstracto, sino real, una cosa entre las cosas, y no una idea ni un esquema. La unidad de iluminación o claroscuro impone un punto de vista único. El pintor tiene que ver el conjunto de su obra inmerso en el amplio objeto luz.

Esto son Ribera, Caravaggio y Velázquez mozo (*Adoración de los Reyes*).

Aún se busca la corporeidad según el uso recibido. Pero ya no interesa primordialmente. El objeto por sí empieza a ser desatendido y a no tener otro papel que servir de sostén y fondo a la luz sobre él. Se persigue la trayectoria de la luz, insistiendo en su resbalar sobre el haz de los volúmenes, de los bultos.

¿Se advierte claramente el desplazamiento del punto de vista que esto implica? El Velázquez de la *Adoración de los Reyes* no se *fija* ya en el cuerpo como tal, sino *en su superficie*, donde la luz choca y se refleja. Ha habido, pues, un retraimiento de la mirada, que deja de ser mano y suelta la presa del cuerpo redondo. Ahora, el rayo visual se detiene donde el cuerpo comienza y la luz cae fúlgida; de allí va a buscar otro lugar de otro objeto cualquiera donde vibra pareja intensidad de iluminación. Se ha producido una mágica solidaridad y unificación de todos los trozos *claros* frente a los *oscuros*. Las cosas por su forma y condición más dispares, resultan ahora equivalentes. La primacía individualista de los objetos acaba. Ya no interesan por sí mismos y empiezan a no ser más que pretexto para otra cosa.

XII

Velázquez. Merced al claroscuro, la unidad del cuadro se hace interna a él y no meramente obtenida por medios extrínsecos. Sin embargo, bajo la luz continúan latiendo los volúmenes. La pintura de bulto persiste tras el velo refulgente de la iluminación.

Para triunfar de este dualismo era menester que sobreviniese algún genial desdeñoso resuelto a desinteresarse por completo de los cuerpos, a negar sus pretensiones de solidez, a aplastar sus bultos petulantes. Este genial desdeñoso fue Velázquez.

El primitivo, enamorado del cuerpo objetivo, va a buscarlo afanoso con su mirada táctil, lo palpa, lo abraza conmovido. El claroscurista, ya más tibio corporalista, hace que su rayo visual camine, como por un carril, por el rayo de luz que emigra de cosa en cosa. Velázquez, con una audacia formidable, ejecuta el gran acto de desdén llamado a suscitar toda una nueva pintura: detiene su pupila. Nada más. En esto consiste la gigantesca revolución.

Hasta entonces la pupila del pintor había girado ptolomeicamente en torno a cada objeto siguiendo una órbita servil. Velázquez resuelve fijar despóticamente el punto de vista. Todo el cuadro nacerá de un solo acto de visión, y las cosas habrán de esforzarse por llegar como puedan hasta el rayo visual. Se trata, pues, de una revolución copernicana, pareja a la que promovieron en filosofía Descartes, Hume y Kant. La pupila del artista se erige en centro del Cosmos plástico, y en torno a ella vagan las formas de los objetos. Rígido el aparato ocular, lanza su rayo visor recto, sin desviación a uno u otro lado, sin preferencia por cosa alguna. Cuando tropieza con algo no se fija en ello, y, consecuentemente, queda el algo convertido, no en cuerpo redondo, sino en mera superficie que intercepta la visión (1).

El punto de vista se ha retraído, se ha alejado del objeto, y de la visión próxima hemos pasado a la visión lejana, que, en rigor, es aún más próxima que aquélla. Entre los cuerpos y la pupila se intercala el objeto más inmediato: el hueco, el aire. Flotando en el aire, convertidas en gases cromáticos, en flámulas informes en puros

(1) Si miramos una esfera vacía desde el exterior, veremos un volumen sólido. Si entramos en ella, veremos en torno nuestro una superficie que limita el hueco interior.

reflejos, las cosas han perdido su solidez y su dintorno. El pintor ha echado su cabeza atrás, ha entornado los párpados, y entre ellos ha triturado la forma propia de cada objeto, reduciéndolo a moléculas de luz, a puras chispas de color. En cambio, su cuadro puede ser mirado desde un solo punto de vista, en totalidad y de un golpe.

La visión próxima disocia, analiza, distingue —es feudal. La visión lejana sintetiza, funde, confunde— es democrática. El punto de vista se vuelve sinopsis. La pintura de bulto se ha convertido definitivamente en pintura de hueco.

XIII

Impresionismo. No es necesario decir que en Velázquez perduran los principios moderadores del Renacimiento. La innovación no aparece en todo su radicalismo hasta los impresionistas y neoimpresionistas.

Las premisas formuladas en los primeros párrafos parecían anunciar que cuando llegásemos a la pintura de hueco, la evolución había terminado. El punto de vista, haciéndose, de múltiple y próximo, único y lejano, parece haber agotado su posible itinerario. No hay tal. Ya veremos que aún puede retraerse más hacia el sujeto. De 1870 hasta la fecha, el desplazamiento ha proseguido, y estas últimas etapas, precisamente por su carácter inverosímil y paradójico, confirman la ley fatídica que al comienzo he insinuado. El artista, que parte del mundo en torno, acaba por recogerse dentro de sí mismo.

He dicho que la mirada de Velázquez, cuando tropieza con un objeto, lo convierte en superficie. Pero, entretanto, el rayo visual ha hecho su camino, se ha complacido en perforar el aire que vaga entre la córnea y las cosas distantes. En *Las Meninas* y *Las Hilanderas* se advierte la fruición con que el artista ha acentuado el hueco como tal. Velázquez mira recto al fondo; por eso se encuentra con la enorme masa de aire entre él y el límite de su campo visual. Ahora bien: ver algo con el rayo central del ojo es lo que se llama visión directa o visión *in modo recto*. Pero en derredor de este rayo eje envía la pupila muchos otros que parten de ella oblicuos, que ven *in modo obliquo*. La impresión de concavidad proviene de la mirada *in modo recto*. Si eliminamos ésta —por ejemplo, en un abrir y cerrar los

ojos—, quedan sólo activas las visiones oblicuas, las visiones de lado «con el rabillo del ojo», que son el colmo del desdén. Entonces la oquedad desaparece y el campo visual tiende a convertirse todo él en una superficie.

Esto es lo que hacen los sucesivos impresionismos. Traer el fondo del hueco velazquino a un primer término, que entonces deja de serlo por falta de comparación. La pintura propende a hacerse plana, como lo es el lienzo en que se vierte. Se llega, pues, a la eliminación de toda resonancia táctil y corpórea. Por otra parte, la atomización de las cosas es tal en la visión oblicua, que apenas si queda nada de ellas. Empiezan las figuras a ser irrecognoscibles. En vez de pintar los objetos como se ven, se pinta el ver mismo. En vez de un objeto, una impresión, es decir, un montón de sensaciones. El arte, con esto, se ha retirado por completo del mundo y empieza a atender a la actividad del sujeto. Las sensaciones no son ya en ningún sentido cosas, sino estados subjetivos al través de las cuales, por medio de los cuales, las cosas nos aparecen.

¿Se advierte el cambio que esto significa en el punto de vista? Parece que al buscar éste el objeto más próximo a la córnea, había llegado lo más cerca posible del sujeto y lo más lejos posible de las cosas. ¡Error! El punto de vista continúa su inexorable trayectoria de retraimiento. No se detiene en la córnea, sino que, audazmente, salva la máxima frontera y penetra en la visión misma, en el propio sujeto.

XIV

Cubismo. Cézanne, en medio de su tradición impresionista, descubre el volumen. En los lienzos empiezan a surgir cubos, cilindros, conos. Un distraído hubiera pensado que, agotada la peregrinación pictórica, se volvía a empezar y reincidíamos en el punto de vista de Giotto. ¡Nuevo error! Siempre ha habido en la historia del arte tendencias laterales que gravitaban hacia el arcaísmo. Sin embargo, la corriente central de la evolución salta sobre ellas en magnífica corriente y sigue su curso inevitable.

El cubismo de Cézanne y de los que, en efecto, fueron cubistas, es decir, estereómetras, no es sino un paso más en la internación de la pintura. Las sensaciones, tema del impresionismo, son estados subjetivos; por tanto, realidades, modificaciones efectivas del sujeto.

Más dentro aún de éste se hallan las ideas. También las ideas son realidades que acontecen en el alma del individuo, pero se diferencian de las sensaciones en que su contenido —lo ideado— es irreal y en ocasiones hasta imposible. Cuando yo pienso en el cilindro estrictamente geométrico, mi *pensamiento* es un hecho efectivo que en mí se produce; en cambio, el cilindro geométrico *en que* pienso es un objeto irreal. Las ideas son, pues, realidades subjetivas que contienen objetos virtuales, todo un mundo de nueva especie, distinto del que los ojos nos transmiten, y que maravillosamente emerge de los senos psíquicos.

Pues bien: los volúmenes que Cézanne evoca no tienen nada que ver con los que Giotto descubre; son más bien sus antagonistas. Giotto busca el volumen propio de cada cosa, su corporeidad realísima y tangible. Antes de él sólo se conocía la imagen bizantina de dos dimensiones. Cézanne, por el contrario, sustituye a los cuerpos de las cosas volúmenes irreales de pura invención, que sólo tienen con aquéllos un nexo metafórico. Desde él la pintura sólo pinta ideas —las cuales, ciertamente, son también objetos, pero objetos ideales, inmanentes al sujeto o intrasubjetivos.

Esto explica la mescolanza que, a despecho de explicaciones erróneas, se presenta en el turbio jirón del llamado *cubismo*. Junto a volúmenes en que parece acusarse superlativamente la rotundidad de los cuerpos, Picasso, en sus cuadros más escandalosos y típicos, aniquila la forma cerrada del objeto y, en puros planos euclidianos, anota trozos de él, una ceja, un bigote, una nariz —sin otra misión que servir de cifra simbólica a ideas.

No es otra cosa el equívoco cubismo que una manera particular dentro del expresionismo contemporáneo. En la impresión se ha llegado al mínimum de objetividad exterior. Un nuevo desplazamiento del punto de vista sólo era posible si, saltando detrás de la retina —sutil frontera entre lo externo y lo interno—, invertía por completo la pintura su función y, en vez de meternos dentro lo que está fuera, se esforzaba por volcar sobre el lienzo lo que está dentro: los objetos inventados. Nótese cómo, por un simple avance del punto de vista en la misma y única trayectoria que desde el principio llevaba, se llega a un resultado inverso. Los ojos, en vez de absorber las cosas, se convierten en proyectores de paisajes y faunas íntimas. Antes eran sumideros del mundo real; ahora, surtidores de irrealidad.

Es posible que el arte actual tenga poco valor estético; pero quien no vea en él sino un capricho, puede estar seguro de no haber com-

prendido ni el arte nuevo ni el viejo. La evolución conducía la pintura —y en general el arte—, inexorablemente, fatalmente, a lo que hoy es.

XV

La ley rectora de las grandes variaciones pictóricas es de una simplicidad inquietante. Primero se pintan cosas; luego, sensaciones; por último, ideas. Esto quiere decir que la atención del artista ha comenzado fijándose en la realidad externa; luego, en lo subjetivo; por último, en lo intrasubjetivo. Estas tres estaciones son tres puntos que se hallan en una misma línea.

Ahora bien: la filosofía occidental ha seguido una ruta idéntica, y esta coincidencia hace aún más inquietadora aquella ley.

Anotemos en pocas líneas ese extraño paralelismo.

El pintor comienza por preguntarse qué elementos del Universo son los que deben trasladarse al lienzo; esto es, qué clase de fenómenos son los pictóricamente esenciales. El filósofo, por su parte, se pregunta qué clase de objetos es la fundamental. Un sistema filosófico es el ensayo de reedificar conceptualmente el Cosmos partiendo de un cierto tipo de hechos que se consideran como los más firmes y seguros. Cada época de la filosofía ha preferido un tipo distinto y sobre él ha asentado el resto de la construcción.

En tiempo de Giotto, pintor de los cuerpos sólidos e independientes, la filosofía consideraba que la última y definitiva realidad eran las sustancias individuales. Los ejemplos de sustancias que se daban en las escuelas eran: este caballo, este hombre. ¿Por qué se creía descubrir en éstos el último valor metafísico? Simplemente porque en la idea nativa y práctica del mundo, cada caballo y cada hombre parecen tener una existencia propia, independiente de las demás cosas y de la mente que los contempla. El caballo vive por sí, entero y completo, según su íntima arcana energía; si queremos conocerlo, nuestros sentidos, nuestro entendimiento tendrán que ir hacia él y girar humildemente en torno suyo. Es, pues, el realismo sustancialista de Dante un hermano gemelo de la pintura de bulto que inicia Giotto.

Demos un salto hasta 1600, época en que comienza la pintura de hueco. La filosofía está en poder de Descartes. ¿Cuál es para él la realidad cósmica? Las sustancias plurales e independientes se esfuman. Pasa a primer plano metafício una única sustancia —sus-

tancia vacía, especie de hueco metafísico que ahora va a tener un mágico poder creador. Lo real para Descartes es el espacio, como para Velázquez el hueco.

Después de Descartes reaparece un momento la pluralidad de sustancias en Leibniz. Pero estas sustancias no son ya principios corporales, sino todo lo contrario: las mónadas son sujetos, y el papel de cada una de ellas —síntoma curioso— no es otro que representar un *point de vue*. Por primera vez suena en la historia de la filosofía la exigencia formal de que la ciencia sea un sistema que somete el Universo a un punto de vista. La mónada no hace sino proporcionar un lugar metafísico a esa unidad de visión.

En los dos siglos subsecuentes el subjetivismo se va haciendo más radical, y hacia 1880 mientras los impresionistas fijaban en los lienzos puras sensaciones, los filósofos del extremo positivismo reducían la realidad universal a sensaciones puras.

La desrealización progresiva del mundo, que había comenzado en el pensamiento renacentista, llega con el radical sensualismo de Avenarius y Mach a sus postreras consecuencias. ¿Cómo proseguir? ¿Qué nueva filosofía es posible? No se puede pensar en un retorno al realismo primitivo; cuatro siglos de crítica, de duda, de suspicacia lo han hecho para siempre inválido. Quedarse en lo subjetivo es también imposible. ¿Dónde encontrar algo con que poder reconstruir el mundo?

El filósofo retrae todavía más su atención, y en vez de dirigirla a lo subjetivo como tal, se fija en lo que hasta ahora se llamaba «contenido de la conciencia», en lo intrasubjetivo. A lo que nuestras ideas idean y nuestros pensamientos piensan, podrá no corresponder nada real, pero no por eso es meramente subjetivo. Un mundo de alucinación no sería real, pero tampoco dejaría de ser un mundo, un universo objetivo, lleno de sentido y perfección. Aunque el centauro imaginario no galope en realidad, cola y cernejas al viento sobre efectivas praderas, posee una peculiar independencia frente al sujeto que lo imagina. Es un objeto virtual, o, como dice la más reciente filosofía, un objeto ideal. He aquí el tipo de fenómenos que el pensador de nuestros días considera más adecuado para servir de asiento a su sistema universal. ¿Cómo no sorprenderse de la coincidencia entre la filosofía y su pintura sincrónica llamada expresionismo o cubismo?

Revista de Occidente, febrero 1924.

PARA UNA TOPOGRAFÍA DE LA SOBERBIA ESPAÑOLA

(BREVE ANÁLISIS DE UNA PASIÓN)

DESDE hace años, la pleamar del estío me empuja hacia la tierra vasca. Y siempre, al renovar el contacto con esta fuerte raza, surge en mí el mismo proyecto: escribir algo sobre la soberbia española. Por la ruta que de Castilla conduce a Vasconia se encuentra en Castil de Peones, poco antes de Briviesca, la primera casa vasca. Es un cubo de piedra, sin más adorno que un alero y un escudo. Parece el alero premeditado exclusivamente para guarecer el escudo. ¿Qué razón hay para que una y otra vez, al sesgar por delante de esta arquitectura, reaparezca en mi meditación el tema de la soberbia española?

No se trata de una mera asociación de ideas, como tal caprichosa y privada. Entre la idea de la soberbia española y la imagen plástica de la casa hidalga vascongada actúan claras conexiones llenas de sentido que es interesante escrutar y describir.

La soberbia es nuestra pasión nacional, nuestro pecado capital. El hombre español no es avariento como el francés, ni borracho y lerdo como el anglosajón, ni sensual e histriónico como el italiano. Es soberbio, infinitamente soberbio. Esta soberbia adquiere en algunas regiones peninsulares, sobre todo en Vasconia, formas extremas que no carecen de grandeza trascendente. El breve análisis que sigue puede servir de contribución para que un día se haga la topografía de la soberbia española. Este vicio étnico se extiende por todo el territorio modulado en los giros más diversos, sólo aparente en unas tierras, sólo subterráneo en otras. Pero yo creo que en el pueblo vasco se encuentra su fórmula más pura y como clásica. El que ha visto bien la soberbia vasca tiene una clave para penetrar en las demás soberbias peninsulares y puede abrir la poterna que cierra los sótanos de la historia de España.

Mas ¿qué es la soberbia?

El ingreso más fácil a la anatomía de la soberbia se obtiene partiendo de un fenómeno que, con mayor o menor frecuencia, se produce en todas las almas. Averigua un artista que otro se tiene o es tenido por superior a él. En algunos casos tal averiguación no suscita en su interior ningún movimiento pasional. Esa superioridad sobre él que el prójimo se atribuye a sí mismo u otros le reconocen, se encuentra como prevista en su ánimo; con más o menos claridad, se sentía de antemano inferior a aquel otro hombre. La valoración de éste que ahora halla declarada en el exterior coincide con la que, tal vez informulada, existía dentro de sí. Su espíritu se limita a tomar noticia consciente de esta jerarquía y aceptar el rango supeditado que cree corresponderle.

Pero en otros casos, el efecto que aquella averiguación produce es muy distinto. El hecho de que el otro artista se tenga o sea tenido en más que él produce una revolución en sus entrañas espirituales. La pretendida superioridad de aquel prójimo era cosa con que en su intimidad no había contado; al contrario, era él quien en su interior se tenía por superior. Tal vez no se había nunca formulado claramente a sí mismo esta relación jerárquica entre sí y el otro. Pero el choque con el nuevo hecho descubre que preexistía dentro de él una convicción taxativa en este punto. Ello es que experimenta, por lo pronto, una sorpresa superlativa, como si de repente el mundo real hubiese sido falsificado y sustituído por una pseudorrealidad. La contradicción entre la que él cree verdadera relación jerárquica y la que ve afirmada por los otros es tal, que si aceptase ésta sería como aceptar la propia anulación. Porque él atribuía a las dotes artísticas de su persona cierto rango de valor comparativamente al otro artista. Ver que éste se tiene en más es, a la par, sentirse disminuído en su ser. De aquí que la raíz misma de su individualidad sufra una herida «aguda» que provoca un sacudimiento de toda la persona. Su energía espiritual se concentra como un ejército, y en protesta contra esa pseudorrealidad ejecuta una íntima afirmación de sí mismo y de su derecho al rango disputado. Y como los gestos que expresan las emociones son siempre simbólicos y una especie de pantomima lírica, el individuo se yergue un poco mientras íntimamente reafirma su fe en que vale más que el otro. Al sentimiento de creerse superior a otro acompaña una erección del cuello y la cabeza —por lo menos, una iniciación muscular de ello— que tiende a hacernos físicamente más altos que el otro. La emoción que en este gesto se expresa es finamente nombrada «altanería» por nuestro idioma.

Fácilmente se habrá reconocido en esta descripción lo que suele

denominarse un movimiento de soberbia. En él nuestro ánimo se revuelve y subleva contra una realidad que anula la estimación en que nosotros nos teníamos. Esa realidad nos parece fraudulenta, absurda, y con ese movimiento interior tendemos a borrarla y corregirla, al menos en el ámbito de nuestra conciencia.

Sin embargo, ese movimiento no es propiamente soberbia. La prueba de ello no ofrece dificultad. Supóngase que esa protesta del individuo contra la supremacía de valor que otro se atribuye sea justa y fundada en razón. Nadie hablará entonces de soberbia; será más bien la natural indignación provocada por la ceguera de otro u otros que se obstinan en subvertir una jerarquía evidente. Ciertamente que en el soberbio esos movimientos son de una frecuencia anómala; mas por sí mismos no son la soberbia.

La ventaja que su descripción nos proporciona es situarnos inmediatamente ante la zona psíquica donde la soberbia brota. En efecto, esas íntimas sublevaciones del «amor propio» nos revelan que en el último fondo de nuestra persona llevamos, sin sospecharlo, un complicadísimo balance estimativo (1). No hay persona de nuestro contorno social que no esté en él inscrita juntamente con el logaritmo de su relación jerárquica con nosotros. Por lo visto, apenas sabemos de un prójimo, comienza tácitamente a funcionar la íntima oficina: sopesa el valor de aquél y decide si vale más, igual o menos que nuestra persona.

Cuando arrojamos objetos de varia densidad en un líquido, quedan a poco colocados en distinto nivel. Esta localización resulta del dinamismo que unos sobre otros ejercen. Imagínese que los objetos gozasen de sensibilidad. Sentirían su propio esfuerzo, que los mantiene a mayor o menor altura; tendrían lo que podemos llamar un «sentimiento del nivel».

Pues bien: entre los ingredientes que componen nuestro ser es ese sentimiento del nivel uno de los decisivos. Nuestro modo de comportarnos, lo mismo entre los hombres que en la soledad, depende del nivel humano que en nuestra última sinceridad nos atribuyamos. Muy especialmente el carácter de una sociedad dependerá del modo de valorarse a sí mismos los individuos que la forman. Por eso podría partir de aquí, mejor que de otra parte, una caracterología de los pueblos y razas.

Y hay dos maneras de valorarse el hombre a sí mismo radical-

(1) Llamo «estimativo» a todo lo que se refiere a los valores y a la valoración. Con ello reanudo una excelente tradición que inicia nuestro Séneca y siguen los «estoicos» del siglo XVI.

mente distintas. Nietzsche lo vio ya con su genial intuición para todos los fenómenos estimativos. Hay hombres que se atribuyen un determinado valor —más alto o más bajo— mirándose a sí mismos, juzgando por su propio sentir sobre sí mismos. Llamemos a esto valoración espontánea. Hay otros que se valoran a sí mismos mirando antes a los demás y viendo el juicio que a éstos merecen. Llamemos a esto valoración refleja. Apenas habrá un hecho más radical en la psicología de cada individuo. Se trata de una índole primaria y elemental, que sirve de raíz al resto del carácter. Se es de la una o de la otra clase, desde luego, *a nativitate*. Para los unos, lo decisivo es la estimación en que se tengan; para los otros, la estimación en que sean tenidos. La soberbia sólo se produce en individuos del primer tipo; la vanidad, en los del segundo.

Ambas tendencias traen consigo dos sentidos opuestos de gravitación psíquica. El alma que se valora reflejamente pondera hacia los demás y vive de su periferia social. El alma que se valora espontáneamente tiene dentro de sí su propio centro de gravedad y nunca influyen en ella decisivamente las opiniones de los prójimos. Por esta razón no cabe imaginar dos pasiones más antagónicas que la soberbia y la vanidad. Nacen de raíces inversas y ocupan distinto lugar en las almas. La vanidad es una pasión periférica que se instala en lo exterior de la persona, en tanto que el soberbio lo es en el postrer fondo de sí mismo.

Conviene, sin embargo, evitar una mala inteligencia. El hombre que se valora espontáneamente no tomará en cuenta la estimación que a los demás merece; pero esto no quiere decir que para valorarse no atienda a lo que valen los demás. La valoración espontánea puede muy bien ser humilde, y desde luego puede ser justa, delicada, certera. El individuo se atribuye un rango en vista del que juzga corresponder al prójimo.

Al llegar a esta altura del análisis divisamos con perfecta claridad lo que es la soberbia: un error por exceso en el sentimiento de nivel. Cuando este error es limitado y se reduce a nuestra relación jerárquica con uno u otro individuo, no llega a colorear el carácter de la persona. Pone sólo en ella unos puntos de soberbia, pero no la convierte en un hombre soberbio. Cuando el error es constante y general, el individuo vive en un perpetuo desequilibrio de nivel; los movimientos antes descritos son incesantes, y como las emociones, dada su fuerza expresiva, tienen sobre el cuerpo un poder plasmante, escultórico, el gesto de engreimiento se hieratiza en la persona y le presta un hábito altanero.

Es, pues, la soberbia una enfermedad de la función estimativa. Ese error persistente en nuestra propia valoración implica una ceguera nativa para los valores de los demás. En virtud de una deformación originaria, la pupila estimativa, encargada de percibir los valores que en el mundo existen, se halla vuelta hacia el sujeto, e incapaz de girar en torno, no ve las calidades del prójimo. No es que el soberbio se haga ilusiones sobre sus propias excelencias, no. Lo que pasa es que a toda hora están patentes a su mirada estimativa los valores suyos, pero nunca los ajenos. No hay, pues, manera de curar la soberbia si se la trata como una ilusión, como un alucinamiento. Cuanto se diga al soberbio será menos evidente que lo que él está viendo con perfecta claridad dentro de sí. Sólo métodos indirectos cabe usar. Hay que tratarlo como a un ciego.

Lo contrapuesto a la soberbia es, más que la humildad, la abyección. El hombre abyecto es el que no se estima a sí mismo: su pupila estimativa no percibe siquiera los valores ínfimos anejos a toda persona humana. Será, pues, inútil exigir de él dignidad de conducta; un acto digno le parecería un fraude, una torpe vanidad, porque le invitaría a estimarse a sí mismo, a él, que se desprecia de modo tan integral.

Oriunda la soberbia de una ceguera psíquica para los valores humanos que no estén en el sujeto mismo, es síntoma de una general cerrazón espiritual. Supone una psicología en que se da exagerada la tendencia a gravitar el alma hacia dentro de sí misma, a bastarse a sí misma. Con agudo diagnóstico, se llama vulgarmente a la soberbia «suficiencia». El puro soberbio se basta a sí mismo, claro es que porque ignora lo ajeno. De aquí que las almas soberbias suelan ser herméticas, cerradas a lo exterior, sin curiosidad, que es una especie de activa porosidad mental. Carecen de grato abandono y temen morbosamente al ridículo. Viven en un perpetuo gesto anquilosado, ese gesto de gran señor, esa «grandeza» que a los extranjeros maravilla siempre en la actitud del castellano y del árabe.

Las razas soberbias son consecuentemente dignas, pero angostas de caletre e incapaces de gozarse en la vida. En cambio, su compostura será siempre elegante. La actitud de «gran señor» consiste simplemente en no mostrar necesidad y urgencia de nada. El plebeyo, el burgués, son «necesitados»; el noble es el suficiente. El abandono infantil con que el inglés viejo se pone a jugar, la fruición sensual con que el francés maduro se entrega a la mesa y a Venus, parecerán siempre al español cosas poco dignas. El español fino no necesita de nada, y menos que de nada, de nadie.

Por esta razón es nuestra raza de tal manera misoneísta. Aceptar, desde luego, una novedad nos humillaría, porque equivale a reconocer que antes no éramos perfectos, que fuera de nosotros quedaba aún algo bueno por descubrir. Al español castizo toda innovación le parece francamente una ofensa personal. Esto lo advertimos a toda hora los que nos esforzamos por refrescar un poco el repertorio de ideas alojadas en las cabezas peninsulares. La teoría de Einstein se ha juzgado por muchos de nuestros hombres de ciencia no como un error —no se han dado tiempo para estudiarla—, sino como una avilantez. Cuando yo sostengo que el siglo XX posee ya un tesoro de nuevas ideas y nuevos sentimientos, sé que casi nadie se parará a meditar con alguna precisión sobre el contenido concreto de mis afirmaciones; en vez de esto se produce en torno a mis palabras una sublevación de irritadas soberbias que me divierte mucho contemplar.

Pero con todo esto no queda definida la forma específica de la soberbia española. El soberbio practica un solipsismo estimativo: sólo sabe descubrir en sí mismo valores, calidades preciosas, cosas egregias. En el prójimo no las ve nunca. Pero este egoísmo de la apreciación puede a su vez tener fisonomías muy diversas, según la clase de valores que, aun sin salir del yo, tienda a preferir. Por ejemplo, habrá una soberbia que se funda en creerse uno el hombre más inteligente, o el más justo, o el más bravo, o el más sensible al arte. Talento, justicia, valentía, exquisitez de gusto son, sin duda, valores de primera categoría que se realizan en el esfuerzo cultural del hombre. En ellos cabe un más y un menos. No son dotes elementales y genéricas que todo hombre trae consigo por el mero hecho de nacer, sino calidades raras, más o menos insólitas, que el cultivo, la voluntad y el trabajo perfeccionan y depuran.

Imagínese ahora un hombre no sólo aquejado de la ceguera para las virtudes del prójimo, sino que, aun dentro de sí mismo, no rinde acatamiento a esos valores máximos, sino que estima exclusivamente las calidades elementales adscritas genéricamente a todo hombre. ¿Se advierte la curiosa inversión de la perspectiva moral y social que esto trae consigo? Pues ésta es la soberbia vasca.

El vasco cree que por el mero hecho de haber nacido y ser individuo humano vale ya cuanto es posible valer en el mundo. Ser listo o tonto, sabio o ignorante, hermoso o feo, artista o torpe, son diferencias de escasísima importancia, apenas dignas de atención si se las compara con lo que significa ser individuo, ser hombre viviente. Yo supongo que el nivel del mar debe sentir parejo menosprecio hacia las montañas. ¿Qué importan los 8 ó 9.000 metros de

altitud sobre el nivel del mar, en comparación con la distancia que media entre él y el centro de la tierra? Todas las excelencias y perfecciones de los hombres que se elevan sobre la superficie de lo elemental humano, del mero existir y alentar, son mísera excrecencia negligible. Lo grande, lo valioso del hombre es lo ínfimo y aborigen, lo subterráneo, lo que le pone en pie sobre la tierra. Ahora bien: como la historia es principalmente concurso, y disputa, y emulación para conseguir esas perfecciones superfluas y «superficiales» —el saber, el arte, el dominio político, etc.—, no es de extrañar que la raza vasca se haya interesado tan poco en la historia.

Es curioso que en Rusia ha traslucido siempre una sensibilidad parecida. La religión de Tolstoi no es sino eso. Lo mejor del hombre es lo ínfimo; por esto, entre las clases sociales lo más perfecto, lo más «evangélico», es el muyik. Sólo es digno de saberse lo que el muyik es capaz de saber. En una novela de Andreiev, el mozo virtuoso se siente avergonzado de serlo ante una prostituta y cree obligado descender hasta su nivel, precisamente para elevarse verdaderamente.

Sin embargo, a esta inversión de la perspectiva en la apreciación de los valores no llega el alma rusa por soberbia, sino merced a una peculiar sensibilidad cósmica y religiosa que revela la filiación asiática del mundo eslavo.

En el vasco, la afirmación que cada sujeto hace de sí mismo fundado en los valores ínfimos humanos, carece de todo fondo y atmósfera ideológicos o religiosos. Es una afirmación que se nutre exclusivamente de la energía individual, que vive en seco de sí misma, y equivale a una declaración audaz de democracia metafísica, de igualitarismo trascendente. ¡Quién duda de que esta actitud ante la vida rezuma un bronco sabor de grandeza, bien que satánica! Porque no se trata de una igualdad amorosa —yo dudo mucho que pueda existir en el mundo un igualitarismo nacido del amor, que es por esencia gran arquitecto de jerarquías, gran organizador de los cercas y los lejos, de proximidades y distancias. Como cada individuo goza de las calidades elementales humanas, sobre todo del simple existir, valor supremo en este sistema de estimaciones, no puede admitir que haya otro superior a él. En rigor, dentro de su mundo hermético y solipsista —cada vasco vive encerrado dentro de sí mismo como un crustáceo espiritual—, es el superior y aun el único. Pero esto hace imposible toda jerarquía interindividual, y entonces se opta para los efectos de la relación social —que es mínima en el vasco—, se acepta rencorosamente como el mal menor un «¡todos

iguales!», ese terrible, negativo, destructor «¡todos iguales!» que se oye de punta a punta en la historia de España si se tiene fino oído sociológico.

Esta democracia negativa es el natural resultado de una soberbia fundada en los valores ínfimos. Me ha parecido justo localizarla en el pueblo vasco, que es donde se da más clara y a la vez más limpia y enteriza. De los grupos étnicos peninsulares, sólo el vasco, a mi juicio, conserva aún vigorosas las disciplinas internas de una raza no gastada. Es el único rincón peninsular donde aún se encuentra una ética sana y espontánea. Las almas de Vasconia son pulcras y fuertes. En el resto de España hallamos la misma soberbia, pero embadurnada y rota.

Esta manera de soberbia es una potencia antisocial. Con ella no se puede hacer un gran pueblo y conduce irremediablemente a una degeneración del tipo humano, que es lo acontecido en la raza española. Incapaz de percibir la excelencia del prójimo, impide el perfeccionamiento del individuo y el afinamiento de la casta. Para mejorar es preciso antes admirar la perfección forastera. Los pueblos vanidosos —como el francés— tienen la enorme ventaja de estar siempre dispuestos a una admiración de lo egregio, que trae consigo el deseo de alcanzar para sí la nueva virtud y ser a su vez admirado. Por esta razón Francia ha sufrido menos horas de decadencia que ningún otro pueblo y ha vivido siempre entrenada y presta.

La soberbia vasca —y en general española— no engendrará de sólito más que pequeños hidalgos que anidan solitarios en su cubo de piedra, como el constructor de esta casa en Castil de Peones, ni choza ni palacio, la primera de estilo vascón que se topa conforme vamos de Castilla al golfo vizcaíno (1).

Revista de Occidente, septiembre, 1923.

---

(1) El análisis psicológico de que este ensayo es somero apunte, puede reducirse al siguiente esqueleto de conceptos:

- **Valoración de sí mismo.........**
  - **Refleja.....**
    - **Normal.**
    - **Anormal = Vanidad.**
  - **Espontánea.**
    - **Normal.**
    - **Anormal = Soberbia.**
      - **Fundada en valores superiores.**
      - **Fundada en valores ínfimos = Soberbia española.**

PARA UNA PSICOLOGÍA DEL HOMBRE INTERESANTE

CONOCIMIENTO DEL HOMBRE

I

NADA hay tan halagüeño para un varón como oír que las mujeres dicen de él que es un hombre interesante. Pero ¿cuándo es un hombre interesante según la mujer? La cuestión es de las más sutiles que se pueden plantear, pero a la vez, una de las más difíciles. Para salir a su encuentro con algún rigor sería menester desarrollar toda una nueva disciplina, aún no intentada y que desde hace años me ocupa y preocupa. Suelo darle el nombre de *Conocimiento del hombre* o *antropología filosófica*. Esta disciplina nos enseñará que las almas tienen formas diferentes, lo mismo que los cuerpos. Con más o menos claridad, según la perspicacia de cada uno, percibimos todos en el trato social esa diversa configuración íntima de las personas, pero nos cuesta mucho trabajo transformar nuestra evidente percepción en conceptos claros, en pleno conocimiento. Sentimos a los demás, pero no los sabemos.

Sin embargo, el lenguaje usual ha acumulado un tesoro de finos atisbos que se conserva en cápsulas verbales de sugestiva alusión. Se habla, en efecto, de almas ásperas y de almas suaves, de almas agrias y dulces, profundas y superficiales, fuertcs y débiles, pesadas y livianas. Se habla de hombres magnánimos y pusilánimes, reconociendo así tamaño a las almas como a los cuerpos. Se dice de alguien que es un hombre de acción o bien que es un contemplativo, que es un «cerebral» o un sentimental, etc., etc. Nadie se ha ocupado de realizar metódicamente el sentido preciso de tan varias denominaciones, tras de las cuales presumimos la diversidad maravillosa de la fauna humana. Ahora bien: todas esas expresiones no hacen más

que aludir a diferencias de configuración de la persona interna e inducen a construir una anatomía psicológica. Se comprende que el alma del niño ha de tener por fuerza distinta estructura que la del anciano, y que un ambicioso posee diferente figura anímica que un soñador. Este estudio, hecho con un poco de sistema, nos llevaría a una urgente caracterología de nuevo estilo, merced a la cual podríamos describir, con insospechada delicadeza, las variedades de la intimidad humana. Entre ellas aparecería el *hombre interesante* según la mujer.

El intento de entrar a fondo en su análisis me produciría pavor, porque al punto nos encontraríamos rodeados de una selva donde todo es problema. Pues lo primero y más externo que del hombre interesante cabe decir es esto: el hombre interesante es el hombre de quien las mujeres se enamoran. Pero ya esto nos pierde, lanzándonos en medio de los mayores peligros. Caemos en plena selva de amor. Y es el caso que no hay en toda la topografía humana paisaje menos explorado que el de los amores. Puede decirse que está todo por decir: mejor, que está todo por pensar.

Un repertorio de ideas toscas se halla instalado en las cabezas e impide que se vean con mediana claridad los hechos. Todo está confundido y tergiversado. Razones múltiples hay para que sea así. En primer lugar, los amores son, por esencia, vida arcana. Un amor no se puede contar: al comunicarlo se desdibuja o volatiliza. Cada cual tiene que atenerse a su experiencia personal, casi siempre escasa, y no es fácil acumular la de los prójimos. ¿Qué hubiera sido de la física si cada físico poseyese únicamente sus personales observaciones? Pero, en segundo lugar, acaece que los hombres más capaces de pensar sobre el amor son los que menos lo han vivido, y los que lo han vivido suelen ser incapaces de meditar sobre él, de analizar con sutileza su plumaje tornasolado y siempre equívoco. Por último, un ensayo sobre el amor es obra sobremanera desagradecida. Si un médico habla sobre la digestión, las gentes escuchan con modestia y curiosidad. Pero si un psicólogo habla del amor, todos le oyen con desdén; mejor dicho, no le oyen, no llegan a enterarse de lo que enuncia, porque todos se creen doctores en la materia. En pocas cosas aparece tan de manifiesto la estupidez habitual de las gentes. ¡Como si el amor no fuera, a la postre, un tema teórico del mismo linaje que los demás y, por tanto, hermético para quien no se acerque a él con agudos instrumentos intelectuales! Pasa lo mismo que con Don Juan. Todo el mundo cree tener la auténtica doctrina sobre él —sobre Don Juan, el problema más recóndito, más abstruso, más

agudo de nuestro tiempo. Y es que, con pocas excepciones, los hombres pueden dividirse en tres clases: los que creen ser Don Juanes, los que creen haberlo sido y los que creen haberlo podido ser, pero no quisieron. Estos últimos son los que propenden, con benemérita intención, a atacar a Don Juan y tal vez a decretar su cesantía.

Existen, pues, razones sobradas para que las cuestiones de que todo el mundo presume entender —amor y política— sean las que menos han progresado. Sólo por no escuchar las trivialidades que la gente inferior se apresura a emitir apenas se toca alguna de ellas, han preferido callar los que mejor hubieran hablado.

Conviene, pues, hacer constar que ni los Don Juanes ni los enamorados saben cosa mayor sobre Don Juan ni sobre el amor, y viceversa; sólo hablará con precisión de ambas materias quien viva a distancia de ellas, pero atento y curioso, como el astrónomo hace con el sol. Conocer las cosas no es serlas, ni serlas conocerlas. Para ver algo hay que alejarse de ello, y la separación lo convierte de realidad vivida en objeto de conocimiento. Otra cosa nos llevaría a pensar que el zoólogo, para estudiar las avestruces, tiene que volverse avestruz. Que es lo que se vuelve Don Juan cuando habla de sí mismo.

Por mi parte, sé decir que no he conseguido llegar a claridad suficiente sobre estos grandes asuntos, a pesar de haber pensado mucho sobre ellos. Afortunadamente, no hay para qué hablar ahora de Don Juan. Tal vez fuera forzoso decir que Don Juan es siempre un hombre interesante, contra lo que sus enemigos quieren hacernos creer. Pero es evidente que no todo hombre interesante es un Don Juan, con lo cual basta para que eliminemos de estas notas su perfil peligroso. En cuanto al amor, será menos fácil evitar su intromisión en nuestro tema. Me veré, pues, forzado a formular con aparente dogmatismo, sin desarrollo ni prueba, algunos de mis pensamientos sobre el amor que discrepan sobremanera de las ideas recibidas. Conviene que el lector los tome sólo como una aclaración imprescindible de lo que diga sobre el «hombre interesante» y no insista, por hoy, mucho en decidir si son o no razonables.

II

Y como antes sugería, lo primero que de éste cabe decir es que es el hombre de quien las mujeres se enamoran. Pero al punto se objetará que todos los hombres normales consiguen el amor de alguna mujer y, en consecuencia, todos serán interesantes. A lo que yo necesitaría responder perentoriamente estas dos cosas. La primera: que del hombre interesante se enamora no una mujer, sino muchas. ¿Cuántas? No importa la estadística, porque lo decisivo es esta segunda cosa: del hombre no interesante no se enamora ninguna mujer. El «todo» y el «nada», el «muchas» y el «ninguna» han de entenderse más bien como exageraciones de simplificación que no optan a exactitud. La exactitud en todo problema de vida sería lo más inexacto, y las calificaciones cuantitativas se contraen a expresar situaciones típicas, normalidades, predominancias.

Esta creencia de que el amor es operación mostrenca y banal es una de las que más estorban la inteligencia de los fenómenos eróticos, y se ha formado al amparo de un innumerable equívoco. Con el solo nombre de amor denominamos los hechos psicológicos más diversos, y así acaece luego que nuestros conceptos y generalizaciones no casan nunca con la realidad. Lo que es cierto para el amor en un sentido del vocablo, no lo es para otro, y nuestra observación, acaso certera en el círculo de erotismo donde la obtuvimos, resulta falsa al extenderse sobre los demás.

El origen del equívoco no es dudoso. Los actos sociales y privados en que vienen a manifestarse las más diferentes atracciones entre hombre y mujer forman, en sus líneas esquemáticas, un escaso repertorio. El hombre a quien le gusta la forma corporal de una mujer, el que por vanidad se interesa en su persona, el que llega a perder la cabeza, víctima del efecto mecánico que una mujer puede producir con una táctica certera de atracción y desdén, el que simplemente se adhiere a una mujer por ternura, lealtad, simpatía, «cariño», el que cae en un estado pasional, en fin, el que ama de verdad enamorado, se comportan de manera poco más o menos idéntica. Quien desde lejos observa sus actos no se fija en ese poco más o menos, y atendiendo sólo a la gruesa anatomía de la conducta, juzga que ésta no es diferente y, por tanto, tampoco el sentimiento que la inspira. Mas bastaría que tomase la lupa y desde cerca las estudiase para ad-

vertir que las acciones se parecen sólo en sus grandes líneas, pero ofrecen diversísimas indentaciones. Es un enorme error interpretar un amor por sus actos y palabras: ni unos ni otras suelen proceder de él, sino que constituyen un repertorio de grandes gestos, ritos, fórmulas, creados por la sociedad, que el sentimiento halla ante sí como un aparato presto e impuesto cuyo resorte se ve obligado a disparar. Sólo el pequeño gesto original, sólo el acento y el sentido más hondo de la conducta nos permiten diferenciar los amores diferentes.

Yo hablo ahora sólo del pleno amor de enamoramiento, que es radicalmente distinto del fervor sensual, del *amour-vanité*, del embalamiento mecánico, del «cariño», de la «pasión». He aquí una variada fauna amorosa que fuera sugestivo filiar en su multiforme contextura.

El amor de enamoramiento —que es, a mi juicio, el prototipo y cima de todos los erotismos— se caracteriza por contener a la vez estos dos ingredientes: el sentirse «encantado» por otro ser que nos produce «ilusión» íntegra y el sentirse absorbido por él hasta la raíz de nuestra persona, como si nos hubiera arrancado de nuestro propio fondo vital y viviésemos trasplantados a él, con nuestras raíces vitales en él. No es sino decir de otra manera esto último agregar que el enamorado se siente entregado totalmente al que ama; donde no importa que la entrega corporal o espiritual se haya cumplido o no. Es más: cabe que la voluntad del enamorado logre impedir su propia entrega a quien ama en virtud de consideraciones reflexivas— decoro social, moral, dificultades de cualquier orden. Lo esencial es que se sienta entregado al otro, cualquiera que sea la decisión de su voluntad.

Y no hay en esto contradicción: porque la entrega radical no la hace él, sino que se efectúa en profundidades de la persona mucho más radicales que el plano de su voluntad. No es un querer entregarse: es un entregarse sin querer. Y dondequiera que la voluntad nos lleva, vamos irremediablemente entregados al ser amado, inclusive cuando nos lleva al otro extremo del mundo para apartarnos de él (1).

Este caso extremo de disociación, de antagonismo entre la voluntad y el amor, sirve para subrayar la peculiaridad de este último y conviene, además, contar con él porque es una complicación posi-

---

(1) En mi ensayo *Vitalidad, alma, espíritu*, recogido en *El Espectador*, tomo V, 1927, puede verse el fundamento psicológico de esta diferencia entre alma y voluntad. [Página 443 del tomo II de estas *Obras Completas*.]

ble. Posible, pero ciertamente poco probable. Es muy difícil que en un alma auténticamente enamorada surjan con vigor consideraciones que exciten su voluntad para defenderse del amado. Hasta el punto que, en la práctica, ver que en la persona amada la voluntad funciona, que «se hace reflexiones», que halla motivos «muy respetables» para no amar o amar menos, suele ser el síntoma más inequívoco de que, en efecto, no ama. Aquel alma se siente vagamente atraída por la otra, pero no ha sido arrancada de sí misma —es decir, no ama.

Es, pues, esencial en el amor de que hablamos la combinación de los dos elementos susodichos: el encantamiento y la entrega. Su combinación no es mera coexistencia, no consiste en darse juntos, lo uno al lado de lo otro, sino que lo uno nace y se nutre de lo otro. Es la entrega *por* encantamiento.

La madre se entrega al hijo, el amigo al amigo, pero no en virtud de la «ilusión», del «encanto». La madre lo hace por un instinto radical casi ajeno a su espiritualidad. El amigo se entrega por clara decisión de su voluntad. En él es lealtad —por tanto, una virtud que a fuerza de tal posee una raíz reflexiva. Diríamos que el amigo se toma en su propia mano y se dona al otro. En el amor lo típico es que se nos escapa el alma de nuestra mano y queda como sorbida por la otra. Esta succión que la personalidad ajena ejerce sobre nuestra vida mantiene a ésta en levitación, la descuaja de su enraigamiento en sí misma y la trasplanta al ser amado, donde las raíces primitivas parece que vuelven a prender como en nueva tierra. Merced a esto vive el enamorado no desde sí mismo, sino desde el otro, como el hijo antes de nacer vive corporalmente de la madre, en cuyas entrañas está plantado y sumido.

Pues bien: esta absorción del amante por el amado no es sino el efecto del encantamiento. Otro ser nos encanta y este encanto lo sentimos en forma de tirón continuo y suavemente elástico que da de nuestra persona. La palabra «encanto», tan trivializada, es, no obstante, la que mejor expresa la clase de actuación que sobre el que ama ejerce lo amado. Conviene, pues, restaurar su uso resucitando el sentido mágico que en su origen tuvo.

En la atracción sexual no hay propiamente atracción. El cuerpo sugestivo excita un apetito, un deseo de él. Pero en el deseo no vamos a lo deseado, sino al revés: nuestra alma tira de lo deseado hacia sí. Por eso se dice muy certeramente que el objeto *despierta* un deseo, como indicando que en el desear él no interviene, que su papel concluyó al hacer brotar el deseo y que en éste lo hacemos todo nos-

otros. El fenómeno psicológico del deseo y el de «ser encantado» tienen signo inverso. En aquél tiendo a absorber el objeto; en éste soy yo el absorbido. De aquí que en el apetito no haya entrega de mi ser, sino, al contrario, captura del objeto (1).

Tampoco hay entrega verdadera en la «pasión». En los últimos tiempos se ha otorgado a esta forma inferior del amor un rango y un favor resueltamente indebidos. Hay quien piensa que se ama más y mejor en la medida que se esté cerca del suicidio o del asesinato, de Werther o de Otelo, y se insinúa que toda otra forma de amor es ficticia y «cerebral». Yo creo, inversamente, que urge devolver al vocablo «pasión» su antiguo sentido peyorativo. Pegarse un tiro o matar no garantiza lo más nimio la calidad ni siquiera la cantidad de un sentimiento. La «pasión» es un estado patológico que implica la defectuosidad de un alma. La persona fácil al mecanismo de la obsesión o de estructura muy simple y ruda, convertirá en «pasión», es decir, en manía, todo germen de sentimiento que en ella caiga (2). Desmontemos del apasionamiento el aderezo romántico con que se le ha ornamentado. Dejemos de creer que el hombre está enamorado en la proporción que se haya vuelto estúpido o pronto a hacer disparates.

Lejos de esto, fuera bueno establecer como tema general para la psicología del amor este aforismo: *siendo el amor el acto más delicado y total de un alma, en él se reflejarán la condición e índole de ésta. Es preciso no atribuir al amor los caracteres que a él llegan de la persona que lo siente.* Si ésta es poco perspicaz, ¿cómo va a ser zahorí el amor? Si es poco profunda, ¿cómo será hondo su amor? Según se es, así se ama. Por esta razón *podemos hallar en el amor el síntoma más decisivo*

(1) Este viejo término «apetito» incluye un error de descripción psicológica, que, por otra parte, es muy común. Confunde el fenómeno psíquico que pretende denominar con las consecuencias frecuentes de él. En virtud de que deseo algo, procuro moverme hacia ello para *tomarlo*. Este «ir hacia» —*petere*— es el medio que el deseo encuentra para satisfacerse, pero no es él mismo. En cambio, el hecho último, la aprehensión del objeto, el traer a mí, incluir en mí el objeto, es la manifestación original del deseo.

También ha oscurecido mucho la descripción del amor el hábito de confundirlo con sus consecuencias. El sentimiento amoroso, el más fecundo en la vida psíquica, suscita innumerables actos que le acompañan como al patricio romano sus clientes. Así de todo amor nacen deseos respecto a lo amado, pero estos deseos no son el amor, sino, al contrario, lo suponen porque nacen de él.

(2) El que mata o se mata por amor, lo haría igualmente por cualquier otra cosa: una disputa, una pérdida de fortuna, etc.

de lo que una persona es. Todos los demás actos y apariencias pueden engañarnos sobre su verdadera índole: sus amores nos descubrirán el secreto de su ser, tan cuidadosamente recatado. Y, sobre todo, la elección de amado. En nada como en nuestra preferencia erótica se declara nuestro más íntimo carácter.

Con frecuencia oímos decir que las mujeres inteligentes se enamoran de hombres tontos, y viceversa: de mujeres necias los hombres agudos. Yo confieso que, aun habiéndolo oído muchas veces, no lo he creído nunca, y en todos los casos donde pude acercarme y usar la lupa psicológica, he encontrado que aquellas mujeres y aquellos hombres no eran, en verdad, inteligentes, o, viceversa, no eran tontos los elegidos.

No es, pues, la pasión culminación del afán amoroso, sino al contrario, su degeneración en almas inferiores. En ella no hay —quiero decir, no tiene que haber— ni encanto ni entrega. Los psiquiatras saben que el obsesionado lucha contra su obsesión, que no la acepta en sí, y, sin embargo, ella le domina. Así cabe una enorme pasión sin contenido apreciable de amor.

Esto indica al lector que mi interpretación del fenómeno amoroso va en sentido opuesto a la falsa mitología que hace de él una fuerza elemental y primitiva que se engendra en los senos oscuros de la animalidad humana y se apodera brutalmente de la persona, sin dejar intervención apreciable a las porciones superiores y más delicadas del alma.

Sin discutir ahora la conexión que pueda tener con ciertos instintos cósmicos yacentes en nuestro ser, creo que el amor es todo lo contrario de un poder elemental. Casi, casi —aun a sabiendas de la parte de error que va en ello — yo diría que el amor, más que un poder elemental, parece un género literario. Fórmula que —naturalmente— indignará a más de un lector, antes —naturalmente— de haber meditado sobre ella. Y claro está que es excesiva e inaceptable si pretendiese ser la última, mas yo no pretendo con ella sino sugerir que el amor, más que un instinto, es una creación y, aun como creación, nada primitiva en el hombre. El salvaje no la sospecha, el chino y el indio no la conocen, el griego del tiempo de Pericles apenas la entrevé (1). Dígaseme si ambas notas: ser una crea-

(1) Platón tiene conciencia perfecta de este sentimiento y lo describe maravillosamente, pero no le hubiera cabido en la cabeza que se le confundiese con lo que un griego de su tiempo sentía hacia una mujer. El amor en Platón es amor de enamoramiento y tal vez la primera aparición de

ción espiritual y aparecer sólo en ciertas etapas y formas de la cultura humana, harían mal en la definición de un género literario.

Como del hervor sensual y de la «pasión», podíamos separar claramente el amor de sus otras pseudomorfosis. Así de lo que he llamado «cariño». En el «cariño» —que suele ser, en el mejor caso, la forma del amor matrimonial —dos personas sienten mutua simpatía, fidelidad, adhesión, pero tampoco hay encantamiento ni entrega. Cada cual vive sobre sí mismo, sin arrebato en el otro; desde sí mismo envía al otro efluvios suaves de estima, benevolencia, corroboración.

Lo dicho basta para imbuir un poco de sentido —no pretendo ahora otra cosa— a esta afirmación: Si se quiere ver claro en el fenómeno del amor, es preciso ante todo desasirse de la idea vulgar que ve en él un sentimiento demótico que todos o casi todos son capaces de sentir y se produce a toda hora en torno nuestro, cualquiera que sea la sociedad, raza, pueblo, época en que vivimos. Las distinciones que las páginas antecedentes dibujan reduce sobremanera la frecuencia del amor, alejando de su esfera muchas cosas que erróneamente se incluyen en ella. Un paso más y podremos decir sin excesiva extravagancia que el *amor es un hecho poco frecuente y un sentimiento que sólo ciertas almas pueden llegar a sentir; en rigor, un talento específico que algunos seres poseen, el cual se da de ordinario unido a los otros talentos, pero puede ocurrir aislado y sin ellos.*

Sí, enamorarse es un talento maravilloso que algunas criaturas poseen, como el don de hacer versos, como el espíritu de sacrificio, como la inspiración melódica, como la valentía personal, como el saber mandar. No se enamora cualquiera, ni de cualquiera se enamora el capaz. El divino suceso se origina sólo cuando se dan ciertas rigorosas condiciones en el sujeto y en el objeto. Muy pocos pueden ser amantes y muy pocos amados. El amor tiene su *ratio*, su

---

éste en la historia. Pero es un amor del hombre maduro y más cultivado al joven bello y discreto. Platón ve sin vacilación en este amor un privilegio de la cultura griega, una invención espiritual, más aún, una institución céntrica de la nueva vida humana. A nosotros nos repugna gravemente, y con sobrada razón, esta manera dórica del amor, pero la verdad pura nos obliga a reconocer que en él está una de las raíces históricas de esta admirable invención occidental del amor a la mujer. Si el lector medita un poco, advertirá que las cosas son más complejas y sutiles de lo que el vulgo cree y hallará menos extravagante esa comparación del amor a un género literario.

ley, su esencia unitaria, siempre idéntica, que no excluye dentro de su exergo las abundancias de la casuística y la más fértil variabilidad (1).

III

Basta enumerar algunas de las condiciones y supuestos del enamoramiento para que se haga altamente verosímil su extremada infrecuencia. Sin pretender con ello ser completos, podríamos decir que esas condiciones forman tres órdenes, como son tres los grandes componentes del amor: condiciones de *percepción* para ver la persona que va a ser amada, condiciones de *emoción* con que respondemos sentimentalmente nosotros a esa visión de lo amable y condiciones de *constitución* en nuestro ser o cómo sea el resto de nuestra alma. Porque, aun dándose correctamente las otras dos operaciones de percibir y de sentir, aún puede acaecer que este sentimiento no arrastre ni invada ni informe toda nuestra persona, por ser ésta poco sólida y elástica, desparramada o sin resortes vigorosos.

Insinuemos breves sugestiones sobre cada uno de estos órdenes.

Para ser encantados necesitamos ante todo ser capaces de *ver* a otra persona, y para esto no basta con abrir los ojos (2). Hace falta una previa curiosidad de un sesgo peculiar mucho más amplia, íntegra y radical que las curiosidades orientadas hacia cosas (como

---

(1) Existe hoy en el mundo un grupo de hombres, dentro del cual me enorgullece encontrarme, que hace frente a la tradición empirista según la cual todo acontece al azar y sin forma unitaria, aquí y ahora de un modo, y luego de otro, sin que quepa hallar otra ley de las cosas que el más o menos de la inducción estadística. En oposición a tan vasta anarquía reanudamos la otra tradición más larga y más honda de la perenne filosofía que busca en todo la «esencia», el modo único.

Claro está que sería mucho más simple y cómodo pensar que el amor es de infinitas maneras, que en cada caso es diferente, etc., etc. Yo espero mantener siempre lejos de mí el rebajamiento intelectual que suscita ese modo de pensar y tanto halaga a las mentes inertes. La misión última del intelecto será siempre cazar la «esencia», es decir, el modo único de ser cada realidad.

(2) Sobre este gran enigma de cómo vemos la persona ajena, remito al lector a dos ensayos míos: *La percepción del prójimo* (conferencia dada en la Universidad de Madrid en 1919, recogida en mi libro *Teoría de Andalucía)*. [Véase tomo VI de estas *Obras Completas*] y *Sobre la expresión, fenómeno cósmico* (1925), en *El Espectador*, VII, 1930. [Véase tomo II de estas *Obras Completas*.]

la científica, la técnica, la del turismo, la de «ver mundo», etc.), y aun a actos particulares de las personas (por ejemplo, la chismografía). Hay que ser vitalmente curioso de humanidad, y de ésta en la forma más concreta: la persona como totalidad viviente, como módulo individual de existencia. Sin esta curiosidad, pasarán ante nosotros las criaturas más egregias y no nos percataremos. La lámpara, siempre encendida, de las vírgenes evangélicas es el símbolo de esta virtud que constituye como el umbral del amor.

Pero nótese que, a su vez, tal curiosidad supone muchas otras cosas. Es ella un lujo vital que sólo pueden poseer organismos con alto nivel de vitalidad. El débil es incapaz de esa atención desinteresada y previa a lo que pueda sobrevenir fuera de él. Más bien teme a lo inesperado que la vida pueda traer envuelto en los pliegues de su halda fecunda y se hace hermético a cuanto no se relacione, desde luego, con su interés subjetivo. Esta paradoja del interés «desinteresado» penetra el amor en todas sus funciones y órdenes, como el hilo rojo que va incluído en todos los cables de la Real Marina Inglesa.

Simmel —siguiendo a Nietzsche— ha dicho que la esencia de la vida consiste precisamente en anhelar más vida. Vivir es más vivir, afán de aumentar los propios latidos. Cuando no es así, la vida está enferma y, en su medida, no es vida. La aptitud para interesarse en una cosa por lo que ella sea en sí misma y no en vista del provecho que nos rinda es el magnífico don de generosidad que florece sólo en las cimas de mayor altitud vital. Que el cuerpo sea médicamente débil por defectos del aparato anatómico no arguye, sin más, defecto de vitalidad, como, viceversa, la corporeidad hercúlea no garantiza grandes energías orgánicas (así muy frecuentemente ocurre con los atletas).

Casi todos los hombres y las mujeres viven sumergidos en la esfera de sus intereses subjetivos, algunos, sin duda, bellos o respetables, y son incapaces de sentir el ansia emigratoria hacia el más allá de sí mismos. Contentos o maltratados por el detalle de lo que les rodea, viven, en definitiva, satisfechos con la línea de su horizonte y no echan de menos las vagas posibilidades que a ultranza pueda haber. Semejante tesitura es incompatible con la curiosidad radical, que es, a la postre, un incansable instinto de emigraciones, un bronco afán de ir desde sí mismo a lo otro (1). Por eso es tan difícil que

(1) En cada sociedad, raza, época, falla la posibilidad de frecuente amor por defecto de una u otra condición. En España no es necesario buscar más lejos la razón de la rareza con que se da el hecho erótico, porque

el *petit bourgeois* y la *petite bourgeoise* se enamoren de manera auténtica; para ellos es la vida precisamente un insistir sobre lo conocido y habitual, una inconmovible satisfacción dentro del repertorio consuetudinario.

Esta curiosidad, que es, a la par, ansia de vida, no puede darse más que en almas porosas donde circule el aire libre, no confinado por ningún muro de limitación —el aire cósmico cargado con polvo de estrellas remotas. Pero no basta ella para que «veamos» esa delicada y complejísima entidad que es una persona. La curiosidad prepara el órgano visual, pero éste ha de ser perspicaz. Y tal perspicacia es ya el primer talento y dote extraordinaria que actúa como ingrediente en el amor. Se trata de una especial intuición que nos permite rápidamente descubrir la intimidad de otros hombres, la figura de su alma en unión con el sentido expresado por su cuerpo. Merced a ella podemos «distinguir» de personas, apreciar su calidad, su trivialidad o su excelencia, en fin, su rango de perfección vital. No se crea por esto que pretendo intelectualizar el sentimiento de amor. Esa perspicacia no tiene nada que ver con la inteligencia, y aunque es más probable su presencia en criaturas de mente clara, puede existir señera como el don poético, que tantas veces viene a alojarse en hombres casi imbéciles. De hecho no es fácil que la hallemos sino en personas provistas de alguna agudeza intelectual, pero su más y su menos no marchan al par de ésta. Así ocurre que esa institución suele darse relativamente más en la mujer que en el hombre, al revés que el don intelecto, tan sexuado de virilidad (1).

Los que imaginan el amor como un efecto entre mágico y mecánico que en el hombre se produce, repugnarán que se haga de la

---

falta ya el primer supuesto. Son muy pocos los españoles, sobre todo las españolas, dotados de curiosidad, y es difícil hallar alguien que sienta el apetito de asomarse a la vida para ver lo que trae o pueda traer. Es curioso asistir a una reunión de «sociedad» en nuestro país: la falta de vibración en el diálogo y en los gestos pronto revela que se está entre gentes dormidas —los biólogos llaman *vita minima* a la modorra invernal de ciertas especies—, las cuales no van a exigir nada a la hora que pasa, ni esperan nada los unos de los otros, ni, en general, de la existencia. Desde mi punto de vista es inmoral que un ser no se esfuerce en hacer cada instante de su vida lo más intenso posible.

(1) Toda función biológica —a diferencia de los fenómenos físico-químicos— presentan junto a su norma sus anomalías. Así en el amor. Cuando se dan las demás condiciones para que nazca y la perspicacia es insuficiente o nula, tendremos un caso de patología sentimental, de amor anómalo.

perspicacia uno de sus atributos esenciales. Según ellos, el amor nace siempre «sin razón», es ilógico, antirracional y más bien excluye toda perspicacia. Éste es uno de los puntos capitales en que me veo obligado a discrepar resueltamente de las ideas recibidas.

Decimos que un pensamiento es lógico cuando no nace en nosotros aislado y porque sí; antes bien, le vemos manar y sustentarse de otro pensamiento nuestro, que es su *fuente* psíquica. El ejemplo clásico es la conclusión. *Porque* pensamos las premisas, aceptamos la consecuencia: si aquéllas son puestas en duda, la consecuencia queda en suspenso, dejamos de creer en ella. El *porque* es el fundamento, la prueba, la razón, el *logos*, en suma, que proporciona racionalidad al pensamiento. Pero, a la vez, es el manantial psicológico de donde sentimos brotar ésta, la fuerza real que lo suscita y mantiene en el espíritu.

El amor, aunque nada tenga de operación intelectual, se parece al razonamiento en que no nace en seco y, por decirlo así, *a nihilo*, sino que tiene su *fuente psíquica* en las calidades del objeto amado. La presencia de éstas engendra y nutre al amor, o, dicho de otro modo, nadie ama sin *porqué* o porque sí; todo el que ama tiene a la vez la convicción de que su amor está justificado; más aún: amar es «creer» (sentir) que lo amado es, en efecto, amable por sí mismo, como pensar es creer que las cosas son, en realidad, según las estamos pensando. Es posible que en uno y otro caso padezcamos error, que ni lo amable lo sea según sentimos ni real lo real según lo pensamos; pero es el caso que amamos y pensamos en tanto que es ésa nuestra convicción. En esta propiedad de sentirse justificado y vivir precisamente *de* su justificación, alimentándose en todo instante de ella, corroborándose en la evidencia de su motivo, consiste el carácter lógico del pensamiento. Leibniz expresa esto mismo diciendo que el pensamiento no es ciego, sino que piensa una cosa *porque ve* que es tal y como la piensa. Parejamente, el amor ama porque ve que el objeto es amable, y así resulta para el amante la actitud ineludible, la única adecuada al objeto, y no comprende que los demás no lo amen —origen de los celos, que, en cierto giro y medida, son consustanciales al amor.

No es éste, por tanto, ilógico ni antirracional. Será, sin duda, a-lógico e irracional, ya que logos y ratio se refieren exclusivamente a la relación entre conceptos. Pero hay un uso del término «razón» más amplio, que incluye todo lo que no es ciego, todo lo que tiene *sentido*, *nous*. A mi juicio, todo amor normal tiene sentido, está bien fundado en sí mismo y es, en consecuencia, *logoide*.

Me siento cada vez más lejos de la propensión contemporánea a creer que las cosas carecen de sentido, de *nous*, y proceden ciegamente, como los movimientos de los átomos, que un mecanicismo devastador ha elevado a prototipo de toda realidad (1).

Véase por qué considero imprescindible de un amor auténtico el momento de perspicacia que nos hace patente la persona del prójimo donde el sentimiento halla «razones» para nacer y aumentar.

Esta perspicacia puede ser mayor o menor, y cabe en ella ser vulgar o genial. Aunque no el más importante, es éste uno de los motivos que me llevan a calificar el amor de talento *sui géneris* que admite todas las gradaciones hasta la genialidad. Pero claro es que también comparte con la visión corporal y la inteligencia el destino de poder errar. Lo mecánico y ciego no yerra nunca. Muchos casos de anomalía amorosa se reducen a confusiones en la percepción de la persona amada: ilusiones ópticas y espejismos ni más extraños ni menos explicables que los que cometen a menudo nuestros ojos, sin dar motivo para declararnos ciegos. Precisamente porque el amor se equivoca a veces —aunque muchas menos de lo que se dice—, tenemos que devolverle el atributo de la visión, como Pascal quería: «Les poètes n'ont pas de raison de nous dépeindre l'amour comme un aveugle: *Il faut lui ôter son bandeau et lui rendre désormais la jouissance de ses yeux*». *(Sur les passions de l'amour)*.

Revista de Occidente, julio 1925.

---

(1) Bien entendido que repudio la extralimitación del mecanicismo, no porque sea devastadora, sino porque es falsa y, sobre todo, devasta el mundo.

M A L L A R M É

El 11 de septiembre de 1923, amigos españoles de Mallarmé se reunían en el Jardín Botánico de Madrid para conmemorar con un silencio de cinco minutos el XXV aniversario de su muerte. Los reunidos fueron: José Ortega y Gasset, Eugenio d'Ors, Enrique Díez-Canedo, José Moreno Villa, José María Chacón, Antonio Marichalar, José Bergamín, Mauricio Bacarisse y Alfonso Reyes.

El silencio *in memoriam* es una ceremonia de estos tiempos; no sobra conocer el contenido interior de este mundo ritual. Por eso, el secretario de la *Revista de Occidente* preguntó a los reunidos:

—¿Qué ha pensado usted en los cinco minutos dedicados a Mallarmé?

La respuesta de José Ortega y Gasset fue la siguiente:

—Nuestro secretario de la *Revista* pide a los que callamos por Mallarmé que inutilicemos aquel silencio comunicando en estas páginas lo que entonces pensamos. Si no fuera mucha pedantería, yo le hubiera preguntado: Secretario Vela, no sé lo que me pide usted. ¿Qué piensa usted que es pensar? ¿A esta imagen de la torre de Pisa que por azar brinca ahora sobre el área de mi conciencia llamaría usted pensamiento? ¿O más bien al flujo asociativo en que pasan empujándose como ovejas por la cañada las representaciones? Pero en este caso no sería pensamiento lo único que más certeramente debiera llamarse así: el proceso mental ordenado y conforme a plan en que perseguimos deliberadamente un problema y evitamos las meras asociaciones. En la asociación va el alma a la deriva, inerte y deslizante, como abandonada al alisio casual de la psique. En la intelección, por el contrario, ejercemos verdaderas actividades: com-

paramos, analizamos, atribuímos, colegimos, inferimos, abstraemos, clasificamos, etc., etc. Durante muchos siglos se ha creído que pensar y asociación de ideas eran una misma cosa. Mas ahora sabemos que la pura asociación de ideas no se da más que en ciertos dementes: es el fenómeno llamado «fuga de ideas». No sé, pues, bien lo que usted me pide. En la duda, y a fin de no dejar fuera lo que acaso usted prefiere, me limitaré a reproducir mediante una retrospección cuanto ocurrió en mi escenario mental durante parte de aquellos tácitos minutos: reproducir los cinco exigiría muchas páginas. Así tendrá mi comunicación el carácter de los «protocolos» usados en la «psicología experimental del pensamiento».

«Es mucho silencio el de cinco minutos. Terror de atravesarlo a nado mudo. Distraerse y hablar fuera un naufragio... Los mástiles que se inclinan hacia los naufragios» (Mallarmé)... Es como atravesar una plaza grande y vacía bajo el sol: agorafobia... La idea de este silencio es de Alfonso Reyes... A ningún español se nos hubiera ocurrido esto. A los españoles nos avergüenza toda solemnidad, nos ruboriza. ¿Por qué? Pueblo viejo. Tenemos en el alma centurias de solemnidades; éstas han perdido ya la frescura de su sentido y nos hemos acostumbrado a pensar que son falsas y desvirtuadas. Alfonso Reyes es americano. Alfonso... Reyes... Alfonso, nombre de reyes..., es americano. Pueblo joven... La juventud es, dondequiera que se la halle, en un hombre, en un pueblo, un sistema de muelles tensos que funcionan bien y se disparan con toda energía... El joven lo siente todo heroicamente, mitológicamente, con plenitud y sin reservas... Los pueblos niños viven en perpetuo estreno, como los niños. Lo estrenan todo... Recuerdo sintético de mi teoría sobre el modo de vestir de los hombres argentinos... En esta teoría interviene como término de comparación el famoso jubón de raso amaranto que usaba Leonardo de Vinci... Imagen visual muy vivaz de este indumento... ¿Debo pensar en Mallarmé? ¿Defraudo a estos amigos pensando en todo menos en él? Probablemente sólo los pueblo jóvenes —Alfonso Reyes (mejicano) y Chacón (cubano)— piensan ahora en Mallarmé... Los demás... Sospecho que, como yo, piensan que están azorados... ¿Por qué nos azora callar juntos? Recuerdo sintético de la teoría del azoramiento (1). ¿A

(1) Resumen de esta teoría para inteligencia del lector. Lo psíquico —pensamientos, sentimientos, etc.— es, por esencia, realidad oculta, íntima (de *intus*, lo de dentro). El azoramiento se produce en la medida en que creemos que alguien descubre aquella intimidad nuestra que muy especialmente queremos tener oculta. Así, el que miente se azora. Esta es la

qué altura estaremos de esta navegación por un mar de silencio?... Mallarmé habla de silencio... ¿Dónde?... Describiendo a la bailarina Loie Fuller, dice: «es un silencio palpitado de crespones de China»... Y comparando la danza y la pantomina, sugiere que «están ambas celosas de sus silencios respectivos»... Debe hablar en algunos otros sitios más sobre el silencio, pero no los recuerdo... En qué sentido la poesía de Mallarmé es una especie de silencio elocuente... Consiste en callar los nombres directos de las cosas, haciendo que su pesquisa sea un delicioso enigma... La poesía es esto y nada más que esto, y cuando es otra cosa, no es poesía ni nada. El nombre directo denomina una realidad, y la poesía es, ante todo, una valerosa fuga, una ardua evitación de realidades... El ciclista de circo que corre entre botellas evitando tocarlas. En las épocas de cultura totemista y mágica, el individuo tenía dos nombres: uno usado socialmente, otro secreto —el verdadero—, sólo conocido de la madre y el padre... Mallarmé es un lingüista de este lenguaje compuesto sólo de denominaciones arcanas y mágicas. Lo mismo fue Dante. Recuerdo de versos dantescos en que se elude el nombre propio de las cosas y se las hace nacer de nuevo, se las presenta en *status nascens* merced a una denominación original... En vez de Mediterráneo, dirá:

La maggior valle in che l'acqua si spanda...

En vez de Beatriz,

Quel sol che pria d'amor mi scaldó il petto...

En vez de decir que está a la izquierda de Virgilio, dirá que se halla

Da quella parte onde il cor ha la gente.

España no se llama España, sino

Quella parte onde surge ad aprire
Zeffiro dolce le novelle fronde
Di che si vede Europa rivestire (1).

---

iniciación del fenómeno. Pero luego lo que queremos ocultar es precisamente nuestro azoramiento. Hacemos gestos ocultadores, tosemos, nos pasamos la mano por el bigote, nos quitamos motas del traje para dar a entender que «pensamos en otra cosa». Pero luego queremos también ocultar este deseo nuestro de ocultar, y así sucesivamente. El azoramiento se nutre de sí mismo, y su desarrollo es una intensificación progresiva. El que está azorado lo está cada vez más.

(1) No respondo de la exactitud de estas citas.

Dante se da cuenta de este procedimiento, y una vez que en el Purgatorio se resiste a nombrar su ribera nativa y decir «el Arno», hace que una sombra antipoética se irrite y pregunte:

> ***Perchè nascosse***
> ***Questi il vocabol di quella riviera,***
> ***Pur com'uom fa dell'orribili cose?***

He aquí toda la poética: hay que esconder los vocablos *porque* así se ocultan, se evitan las cosas, que, como tales, son siempre horribles... Una vez que Mallarmé se encuentra ante el horrendo trance de tener que decir «yo, Mallarmé», como en una acta notarial, prefiere evitarse a sí mismo, y dice: «El señor a quien mis amigos tienen la costumbre de llamar por mi nombre»... Vaga impresión de fatiga virtuosa, como de haber cumplido con un deber; en este caso, el deber de pensar en Mallarmé... ¿Habrá pasado ya el tiempo?... Canedo, nuestro cronometrador, mueve una mano. ¿Irá a sacar el reloj?... Un transeúnte se acerca. ¿Pasará entre nosotros? ¿Qué debemos hacer? ¿Advertirle que se detenga para no atravesar nuestro silencio y romperlo como un cristal?... Vaga angustia... Y una feroz gana de hablar, de decir que Mallarmé fue un fracasado, un pájaro sin alas, un poeta genial sin dotes ningunas de poeta, escaso, torpe, balbuciente... ¿La poesía?... Hace tiempo estoy convencido de que la poesía se ha agotado... Cuanto hoy se hace es mero hipo de arte agónico... De pronto se abre en mí un vacío mental: no hallo nada dentro de mí; ninguna idea, ninguna imagen..., salvo esta percepción de vacío espiritual... Pasan entonces a primer término las sensaciones intracorporales y externas: el latido de la sangre en las venas, el zapato de Moreno Villa que está sentado a mi vera y el tronco arrugado de una sófora japonesa que se alza enfrente de mí»...

Calculo que todo esto ocurrió dentro de mí durante el trascurso de dos minutos. En leerlo se tarda mucho más. ¿Por qué? Esto nos llevaría a interesantes elucubraciones psicológicas sobre el pensar informulado y el formulado, sobre las abreviaturas mentales, sobre ese extraño fenómeno en que tenemos la clara impresión de «saber» una teoría compleja, toda entera, sin tener actualmente en la conciencia desarrollados sus miembros— lo que se ha llamado «saber potencial», etc., etc...

Revista de Occidente, noviembre 1923.

C O S M O P O L I T I S M O

En el paisaje de la postguerra se acusan entre otros, con creciente claridad, dos fenómenos que al ser enfrontados facilitan su recíproca definición. Uno de ellos es el *internacionalismo* representado por la *Sociedad de las Naciones;* otro es el *cosmopolitismo* de ciertas minorías intelectuales.

La *Sociedad de las Naciones* contaba con grandes medios para llegar a constituir un poder real y eficiente en la vida europea. Se la ha dotado con abundantes recursos económicos; se ha hecho amplia propaganda de su institución; encontraba en cada país fuertes partidos políticos organizados que simpatizaban con sus propósitos. Sin embargo, la *Sociedad de las Naciones* no ha logrado conquistar corporeidad alguna en la existencia histórica. Es un fantasma nato que arrastra un sino espectral. No es una fuerza nueva que intervenga de manera apreciable en el proceso universal. Por lo menos —y esta dimensión relativa del fenómeno es la única que ahora interesa— existe una enorme desproporción entre los medios con que cuenta y la realidad que posee. El internacionalismo que aspiraba a instaurar no ha avanzado un solo paso. Las naciones son hoy más nacionalistas, menos internacionalizadas que en 1919.

En cambio, desde 1920, sin que nadie se lo haya propuesto ni lo haya enunciado como programa, sin acto alguno ni siquiera intención de propaganda, sin aparato ni instrumento de ninguna clase, ha acaecido el hecho de que la gente mejor del gremio intelectual en Europa y América se encuentra, sin saber cómo, reunida en la más estrecha convivencia. No se sabe si lo más sorprendente de este fenómeno es la rapidez o la espontaneidad con que se ha producido.

En cada país hay una o varias docenas de hombres que se sienten más próximos de otros individuos habitantes en otros Estados que del resto de su propia nación. Sin premeditarlo, se sorprenden en todo instante atentos a lo que esos espíritus lejanos hacen o dicen. Más aún: por una extraña telepatía, que procede de la armonía preestablecida entre sus almas, presienten los pensamientos de esas mentes afines.

Desde España hemos podido percibir claramente este suceso. Que un escritor alemán atienda a otros de Inglaterra o de Francia, y viceversa, pudiera atribuirse a curiosidad sospechosa o, cuando menos, al natural prestigio que el vencedor tiene para el vencido o para el vencedor la víctima difícil. Pero que los hombres de más fino espíritu residentes en esas grandes naciones se interesen por la labor y las maneras de los que trabajamos en un país políticamente decaído como España, es un síntoma nada equívoco de que sobre el mundo comienza el pausado triunfo de la generosidad. En la segunda mitad del siglo XIX hubiera sido inverosímil un hecho parecido. Un pensador de un país no se inclinaba a tomar en cuenta más que a los pensadores de los países que tuviesen el mismo o mayor número de soldados y de Bancos que el suyo. Esto significaba que la curiosidad por el extraño no era espontánea ni nacía como una necesidad primaria del hombre de letras o ciencias. Por sí mismo tendía al aislamiento nacional, vivía intelectualmente hacia dentro de su nación; por tanto, cara a la masa, no a sus iguales, preocupado u ocupado con sus inferiores, no con sus pares. Faltaba ese impulso inconfundible y originario hacia el equivalente o superior, síntoma exquisito de la exquisita disposición espiritual a que luego me refiero.

Y, en efecto, *durante los postreros cincuenta años de la última centuria se hallaba la vida intelectual europea más disociada que lo había estado nunca desde sus comienzos*. Y esta disociación no era simplemente un fortuito atomismo y desparramamiento. Tenía, a su vez, una forma: *la nacionalización del tipo de hombre intelectual*. Sólo se salvaban completamente de ésta los que cultivaban ciencias o aficiones tan poco frecuentadas, que no podían bastarse a sí mismos los de sólo un país. Así, los estudiosos de la alta nueva matemática, un puñado de hombres desperdigados por el planeta, formaban una curiosísima asociación espontánea, tan estrecha y poco numerosa, que adquiría un aspecto familiar, con la ternura y aire doméstico que van anejos. En las ciencias de experimentación, forzados a tener en cuenta los hechos descubiertos aquí o allá, atendían la producción universal,

pero sólo lo estrictamente necesario. Leían las memorias y comunicaciones de los laboratorios, pero no seguían el pensamiento viviente de sus autores ni les interesaban las personas. En el resto de las ciencias y en casi todas las artes no existía convivencia ninguna y apenas mutuo conocimiento.

En 1907 —puedo asegurarlo, sin más error verosímil que alguno pequeñísimo, propio más bien para confirmar la veracidad del dato— no había un solo filósofo en Alemania, entre las figuras predominantes a la fecha, que hubiese leído a Bergson. Yo no conseguí nunca que el gran Hermann Cohen lo leyese, no obstante ser de su misma raza.

La distancia entre tales hechos y la realidad actual es tanta, que parece increíble cómo han podido en tan poco tiempo variar tanto las cosas.

Hoy conviven más íntimamente ciertos hombres de ciencia alemanes o ingleses con sus congéneres de España o de América que con la masa de su país. Y no son unos hombres cualesquiera. Si se pregunta a la gente media de esos pueblos quiénes son sus cabezas mejores, nombrarán precisamente a ésos, los reconocerán como los egregios. Y, sin embargo, a ser sincera, añadirá que no se siente próxima a ellos.

Éste es el fenómeno que en ritmo acelerado se está produciendo en dondequiera. El *cosmopolitismo intelectual* se afirma sobre la tierra, en significativo contraste con el fracaso del *internacionalismo político*. No voy ahora a reflexionar sobre éste; me interesa más insistir sobre la fisonomía de aquél.

Es, por lo pronto, un signo orientador advertir que esos intelectuales cosmopolitas no son todos los intelectuales de cada nación, sino únicamente los mejores de la generación vigente, los que forman hoy las avanzadas creadoras. Son, en suma, la minoría más selecta.

Hay personas a quienes irrita sobremanera que se hable de selección, tal vez porque su fondo insobornable les grita que no serán incluídas en ninguna selección positiva. Es de su interés enturbiar las aguas y que no se vea claro lo que con el nombre de «minoría selecta» pretende designarse.

A las minorías selectas no las *elige* nadie. Por la sencilla razón de que la pertenencia a ellas no es premio o una sinecura que se concede a un individuo, sino todo lo contrario, implica tan sólo una carga mayor y más graves compromisos. El selecto se selecciona a sí mismo al exigirse más que a los demás. Significa, pues, un pri-

vilegio de dolor y de esfuerzo. Selecto es todo el que desde un nivel de perfección y de exigencias aspira a una altitud mayor de exigencias y perfecciones. Es un hombre para quien la vida es *entrenamiento*, palabra que, como he hecho notar en recientes conferencias, traduce exactamente lo que en griego se decía *ascetismo*. (El *ascetismo*, *áskesis*, es el régimen de vida que seguía el atleta, lleno de ejercicios y privaciones constantes para mantenerse *en forma*. Este vocablo tan puramente deportivo es acaparado luego por los cenobitas y monjes y pasa a significar la dieta del hombre religioso, resuelto a mantenerse en estado de gracia, esto es, *en forma*, para lograr el premio de la beatitud).

No hay cosa que no pueda hacerse de uno de estos tres modos: o peor, o igual, o mejor que suele hacerse. Y estos tres modos posibles son los que producen de una manera automática la selección entre los hombres. Nuestra índole más íntima nos determina desde luego, y fatalmente, a decidirnos por uno o por otro. Hay quien no se siente vivir si no es a máxima tensión de sus capacidades. Sólo le sabe el peligro y la dificultad. La existencia no tiene para él sentido sino es ascensión de lo menos a lo más perfecto. De aquí que le repugne el dominio. El temperamento dominador ve todo de arriba abajo: le complace mirar a los inferiores, y su afán de ascensión es sólo el deseo de estar encima de los inferiores; por tanto, de lo que está bajo. El temperamento selecto no goza con ningún predominio. Señorear algo es, a la postre, tratar con inferiores y él necesita, por el contrario, el acicate constante que le impulse hacia arriba, la succión de lo supremo. Por lo menos necesita sentirse entre iguales. Al cabo, el que no es igual, puesto que no lo dominamos, está siempre en potencia de superarnos y nos incita, por tanto, al certamen ascensional.

De aquí que los cosmopolitas de la cultura se sientan desligados de la convivencia espiritual con la masa de su nación e impremeditadamente sientan la necesidad de contacto con los pares o mejores de todo el mundo. Han menester de esa presión, de esa incitación hacia lo alto. Por su parte, la masa propensa a la inercia, al sospechar ese apetito de fuga cenital, de incansable exigencia hacia lo óptimo, se fatiga, se inquieta, se irrita y prefiere desentenderse de quien no se ocupa de ella ni siquiera para dominarla.

Así acontece que hoy asistimos a una sorprendente desarticulación del cuerpo social: las masas comienzan a vivir por sí, y lo mismo las minorías, sin mutación ni influjo recíproco. En el siglo pasado acaecía lo contrario: la minoría lo era actuando sobre la masa (por

ejemplo, la literatura normal era constitutivamente popular y los libros alcanzaban enormes ediciones), y la masa abrazaba a la minoría. Pero esto, como la disociación nacionalista de la inteligencia, como tantas otras cosas de esa centuria, lejos de haber sido lo habitual en la historia, han sido fenómenos anormales y transitorios, exclusivos, o poco menos, de ella. La norma histórica ha sido más bien lo contrario. Las minorías, para serlo, para ejercer su misión, que, a la postre, va siempre en beneficio de la masa, no han convivido con ésta, se han apartado de ella.

En casi todos los siglos de historia conocida, la estructura social muestra dos estratos, dos orbes superpuestos o yuxtapuestos, en uno de los cuales vive la minoría (según sus normas, hábitos y gustos), y en otro la masa social regida por sus particulares mandamientos. La comunicación no ha solido ser directa y, sobre todo, no ha consistido en que *los unos vivan para y hacia los otros*.

La fusión de ambos ingredientes sociales sólo acostumbra a producirse en épocas que no crean principios, sino que meramente los propagan y aplican. Así el siglo último fue notoriamente una etapa dominada por la política —que es propagación de normas culturales —y la técnica— que es aplicación de principios científicos.

La nueva solidaridad de los *ascetas*, el cosmopolitismo de los mejores, coincide casualmente con una hora en que los principios de cultura tradicionales han perdido su eficacia y es, por lo mismo, urgente crear otros nuevos. Pero esta coincidencia es demasiado oportuna para ser fortuita.

Representémonos claramente la coyuntura actual en sus efectos para la actividad de inteligencia. Los principios normativos de todo orden —en ciencia, en arte, en política— han dejado de ser vigentes. ¿Qué quiere decir esto? Cuando un principio goza de vigencia histórica actúa como una disciplina objetiva, como un cauce sobreindividual donde cada uno se instala a la vez respetuoso y confiado, encontrando en él un punto de apoyo, una tierra firme. Sincera o ficticiamente, todo el mundo lo acata y procura ajustarse a él. Esto permite una fácil convivencia y colaboración. Mas cuando toda norma se ha desvirtuado, no existe disciplina ninguna sobreindividual, no hay tierra firme sobre que apoyarse cómodamente. Todo se hace problemático. Los espíritus vulgares se sienten liberados de la norma que sintieron siempre como un gravamen penoso y dan suelta a su barbarie nativa e infecunda. Entonces los espíritus selectos se recogen sobre sí mismos y recurren a la única disciplina restante, la que espontáneamente emana de su propia individualidad. No

pudiendo ajustarse a una norma exterior que no existe, procuran adecuarse a las exigencias imperativas que en su interior funcionan. Al amparo de ellas, bajo su influjo incitante y correctivo, trabajan en la difícil invención de los nuevos principios, fabrican silenciosamente las futuras constelaciones.

En tal coyuntura carecería de sentido todo intento de propaganda e imposición a los demás de principios aún en gestación. Por eso la minoría selecta corta la comunicación con la gran masa y renuncia a predicar, a ganar prosélitos, a combatir vanamente. Necesita todas sus energías para el delicado menester de crear. En lugar de pretender —lo que sería ilusorio— que los temperamentos toscos y triviales acepten la dieta rigorosa que a sí mismos se han impuesto ellos, se vuelven hacia los iguales, hacia los que con idéntica espontaneidad sienten pareja disciplina personal. Este contacto con almas cargadas del mismo o superior potencial dinámico les sirve para confrontar su obra y sostener su tensión. En torno, todo es bullanga y vocinglería, como la de los jóvenes círculos literarios en París, o bien la barbarie del periodista que sustituye la fineza y exactitud del pensamiento por la coz literaria, el insulto o la excitación de las pasiones multitudinarias contra la obra sutil y veraz. Otras veces, no es nada de esto, pero es la liviandad de cabeza, la frivolidad, la pirueta de sinsonte y la paradisíaca ignorancia. De espaldas a todo eso conviven entre sí los mejores, ni siquiera irritados por ello, antes bien, convencidos de que es el frenesí la afección natural de la masa cuando se han roto las normas. Esperan serenamente abstraídos en la fruición de la propia labor y saben que «*la foule, quand elle aura, en tous les sens de la fureur, exaspéré sa médiocrité; sans jamais revenir à autre chose qu'à du néant central, hurlera vers le poète, un appel*» (Mallarmé).

Pero esta actitud de los hombres mejores, que a primera vista parece significar un temple orgulloso, nace, por el contrario, de haber descubierto nuevamente los intelectuales el sentido de la humildad. Lo orgulloso era lo antiguo: pretender dirigir a las masas y hacer feliz a la humanidad.

Con esto venimos al rasgo más importante, a la facción más decisiva del nuevo cosmopolitismo de la inteligencia. Se trata, en efecto, de un cambio radical en la idea de la misión que se reconocía a ésta durante los dos últimos siglos. La inteligencia no debe aspirar a mandar, ni siquiera a influir y salvar a los hombres. No es ésta la forma en que puede ser más provechosa sobre el planeta. No es adelantándose al primer rango de la sociedad a la manera del político, del guerrero, del sacerdote, como cumplirá mejor su

destino, sino al revés, recatándose, oscureciéndose, retirándose a líneas sociales más modestas. La inteligencia, que es la cosa más exquisita del Cosmos, es, sin embargo, muy poca cosa para pretender empujar el orbe gigante de la historia. Esta pretensión la aniquila y desvirtúa. Y sólo puede ascender a la plena dignidad de sí misma si llega a comprender su esplendor y su miseria, su virtud y su limitación. Pero esto exige un desarrollo aparte.

Revista de Occidente, diciembre 1924.

REFORMA DE LA INTELIGENCIA (1)

En un artículo sobre Shakespeare, resume Goethe su pensamiento en torno al gigante isleño con estas palabras: «Shakespeare acompaña a la Naturaleza». Goethe expresa en esta forma su admiración por el genio, que a él le faltó casi siempre, de ser justo con todas las cosas, merced al cual Shakespeare deja que en su obra todo ser llegue a ser lo que es: criminal o virtuoso, mente clara o mentecato, mujer apasionada, o trueno o flor.

Yo creo que todo espíritu dotado de alguna penetración se esfuerza asimismo en acompañar a la Naturaleza y ve en ello su mandamiento primero y más genérico. De aquí el amor a la circunstancia, que Goethe sintió también profundamente. Las almas superficiales desdeñan lo en cada caso circunstante, pensando en una situación definitiva que, claro está, no llega nunca y es sólo una sórdida abstracción. Pero la vida de la persona o del universo no conoce situaciones definitivas, sino que consiste en una serie inacabable de circunstancias que se van sucediendo y negando la una a la otra. Ninguna de ellas puede alzarse frente al resto como la única perfecta. Lo definitivo, lo acabado, lo perfecto, no consiste en una realidad determinada que por sí misma se eleva sobre las demás y las anula. En cam-

(1) En el número XVIII de la *Revista de Occidente* —diciembre 1924— publiqué, con el título *Parerga-Cosmopolitismo*, un ensayo que ahora, traducido, va a aparecer en la gran revista alemana *Die Neue Rundschau* [es el anterior]. Aquel ensayo tenía una segunda parte que hace algún tiempo vio la luz en *La Nación*, de Buenos Aires. Como me interesa que los lectores de la *Revista de Occidente* —sobre todo en Alemania, Francia y Suiza— conozcan mi pensamiento sobre la misión actual de la inteligencia, reproduzco aquí esta segunda parte con algunas correcciones y adiciones.

bio, toda circunstancia y toda realidad contiene una posible perfección, y este margen de perfeccionamiento de la circunstancia es lo que el buen artífice vital llama ideal y se esfuerza en henchir.

De esta manera, lo circunstante no sólo inspira al arte y a la ciencia, sino también a la sensibilidad moral y a la invención política. El verdadero deber no es la tosca fórmula hieratizada que aparece impuesta de una vez para siempre, sino una sublime inspiración que el momento fugaz sugiere. Parejamente, no existe una forma política que utópica y ucrónicamente sea preferible, sino que cada complejo histórico encierra dentro de sí el esquema de una posible estructura, la mejor imaginable en aquel caso. Los ideales son una parte del hecho cósmico, y en él se aprehenden por una genuina experiencia, lo mismo que aprehendemos las realidades. La única superioridad de Grecia fue creer que el universo se halla saturado de *nous*, es decir, de sentido, y que, por tanto, de él hay que extraer también las normas para la mente.

Y hay ocasiones en que la Naturaleza ejecuta un rápido viraje, y a la circunstancia de ayer sucede otra de cariz tan opuesto, que las gentes con insuficiente sentido de equilibrio son lanzadas por la tangente hacia el vacío moral. El mundo ha cambiado y no saben cómo. Es distinto del de ayer, pero aún no reconocen las facciones del de hoy. Sólo advierten en lo presente la ausencia de las fisonomías acostumbradas. Hoy no se cree en lo que ayer se creía, y, en vista de esto, suponen que hoy no se cree en nada. La nueva fe actúa latente, en ellos mismos, pero no tienen el vigor espiritual necesario para definirla.

En cambio, complace sobremanera ver cómo en este viraje de la Naturaleza los equipos de selección habituados a acompañarla se ciñen al súbito giro como diestros balandristas; salvan el punto difícil y no pierden contacto, adherencia íntima con la nueva circunstancia. Son almas infinitamente plásticas, capaces de la más fina adaptación a los alabeos cósmicos.

Esta es la impresión que producen en su secreto afán las minorías intelectuales más selectas de Europa. Han aceptado el imperativo de la hora y trabajan en la forja de las nuevas normas. Ante todo, parecen advertir que la inteligencia misma, en su totalidad, necesita cambiar de actitud. Su misión es hoy próximamente inversa de la que ha ejercido en los dos o tres últimos siglos.

Si mediante una reflexión sobre la inteligencia misma analizamos su función, hallaremos que ésta se disocia en dos actividades diferentes. Por un lado, el entendimiento sirve para la vida,

inventa medios prácticos, es útil. Por otro, construye los edificios más abstractos y superfluos. Así, del enorme bloque de conocimientos que integran la ciencia actual, sólo una mínima parte da un rendimiento útil. La ciencia aplicada, la técnica, representa tan sólo un apéndice del enorme volumen que ocupa la ciencia pura, la ciencia que se crea sin propósitos ni resultados utilitarios. Nos encontramos, pues, con que es la inteligencia una función predominantemente inútil, un maravilloso lujo del organismo, una inexplicable superfluidad. Y no se imagine que la creación de la ciencia pura, porque sea un lujo, es una actividad indolora que no requiere esfuerzo y pena. Todo lo contrario: es aún más difícil, más laboriosa, de más gigante esfuerzo. ¿No se advierte la magnificencia misteriosa de esta paradoja? El organismo humano, al producir ciencia, se impone un esfuerzo hercúleo sin utilidad previsible. Pero el caso es todavía más extraño: porque si al relacionar esas dos formas de ciencia —la práctica y útil con la pura y superflua— nos preguntamos cuál de ellas procede de la otra, vemos que no se produce primero la útil, es decir, la urgente, la necesaria, y sólo luego, como una consecuencia, la lujosa y meramente teórica, sino que, tomando la cuestión en conjunto, acaece lo contrario. La ciencia aplicada, la técnica, es un resultado imprevisto, un precipitado casual que da la más pura y desinteresada labor científica. Pues no parece sino que un irónico poder, actuando en la historia, se ha complacido en que los conocimientos más útiles nazcan precisamente de los más abstrusos y extramundanos. La física del ferrocarril y el automóvil surgió del cálculo infinitesimal que era, aun dentro de la abstracción matemática, lo que parecía más remoto de toda realidad. Ya ocuparse, como hace el geómetra euclidiano, del espacio vacío y sin materia, parece tarea bastante superflua; pero al fin y al cabo, el espacio euclidiano es algo imaginable. Mas he aquí que en la última centuria unos cuantos genios de la superfluidad dieron en preocuparse de otros espacios más ricos en dimensiones o de dimensiones extravagantes, los cuales ni siquiera eran imaginables. ¿No es esto ya, más que lujo vital, un derroche y una frenética prodigalidad? Pues bien: gracias a ello ha sido posible hoy instaurar una física de superior exactitud, a la cual, podemos estar seguros, no tardará en seguir una técnica prodigiosa, una receta de fantástico beneficio.

Nos aparece, pues, la inteligencia como una actividad que es primariamente deportiva y sólo secundariamente utilitaria. Es muy importante tener en cuenta esta jerarquía entre ambas formas de intelectualidad. Lejos de mí todo desdén a la técnica, al pensamiento

«práctico», pero es evidente que le corresponde supeditarse a la pura teoría. Sin ésta, aquélla no podría dar un paso; como ya dijo Leonardo de Vinci: *La teoria è il capitano e la prattica sono i soldati*. Ahora bien: nada esteriliza tanto una función orgánica como que no actúe según el régimen que le es peculiar. La inteligencia pura tiene sus normas interiores y exclusivas, que se resumen en la pulcra y serena contemplación del universo. Quien no sienta la soberana fruición de ver lo real, sin necesidad de más; quien no se sienta arrastrado por ese entusiasmo visual —Platón llama a los hombres científicos «filoceamones», los amigos de mirar—, que no ejerza profesión propiamente intelectual. De aquí que nada perturbe tanto la obra de la inteligencia como introducir en ella propósitos de utilidad, lo mismo individuales que colectivos. Irremisiblemente, el pensamiento que es desviado hacia una norma práctica, queramos o no se paraliza, se ciega. ¿Qué le vamos a hacer si es así? Nada más noble y atractivo fuera que encargar a la inteligencia de hacer felices a los hombres, pero apenas lo intenta, como si una divinidad inexorable se opusiese a ello, la inteligencia se convierte en política y se aniquila como inteligencia. Toda potencia humana tiene su órbita magnífica de expansión, pero a la par tiene su límite; cuando lo franquea, sucumbe. Y son vanos todos nuestros píos deseos de que las cosas sean de otra manera: siempre que el intelectual ha querido mandar o predicar, se le ha obturado la mente. Por eso erá tan discreto el lema principal de la República platónica según el cual el Estado sólo marcha bien cuando «cada cual hace lo suyo». Y nos sorprende que luego, con brusca inconsecuencia, se anticipe a las brujas de Macbeth e insufle a los filósofos el apetito de gobernar.

La inteligencia no ha creado los pueblos, no ha fabricado las naciones. Es curioso advertir cómo en las etapas en que las nacionalidades son forjadas, el intelectual representa un papel muy secundario. Así, en la Edad Media, los pueblos de Occidente son lentamente construídos por hombres dotados con preferencia de coraje y emoción. Las aristocracias primitivas no sobresalen por su inteligencia ni tenían para qué. La faena que andaba en sus manos —hacer un pueblo— exige grandes dosis de carácter, tenacidad e ímpetu, calidades que difícilmente pueden sobresalir en el intelectual.

Evitemos nociones utópicas. Reconozcamos que cada oficio y clase social elabora un tipo humano distinto, dotado de un repertorio peculiar de virtudes y vicios. De estos tipos humanos cada cual está predispuesto para una tarea afín, y es incongruente encargar al uno que haga lo del otro. Si lo intenta, lo hará torpemente.

Mal podía la inteligencia fraguar las naciones cuando en esa etapa se hallaba ella misma en germinación. El guerrero, el labrador, el sacerdote, son las grandes fuerzas sociales en las épocas primitivas. Durante su dominación, la inteligencia subterráneamente se prepara, se desarrolla y robustece. Es curioso advertir que en el momento en que las nacionalidades aparecen ya formadas y conclusas es cuando la inteligencia, madurecida y adulta, se adelanta a las candilejas de la Historia. Ambos hechos coinciden en la gran fecha del Renacimiento, que abre la Edad Moderna. En todo el ámbito de ésta vemos al intelectual ganar terreno e ir desalojando al sacerdote y al guerrero. Es la gran época de la inteligencia; dueña de toda su potencialidad, realiza los grandes inventos, edifica los grandes sistemas: Galileo, Newton, Descartes, Leibniz. Las venerables tradiciones, más conmovedoras que justificables, se resquebrajan y sucumben ante la embestida de la razón. Las ideas señorean la vida. Tanto, tan segura se siente de sí misma la inteligencia, que pierde un momento la conciencia de sus límites y aspira a quedarse sola, a invalidar las demás potencias: voluntad, sentimiento y cuerpo. En esa edad de sublime racionalismo se cree el pensamiento capaz de reconstruir el universo por medio de puras ideas, de axiomas y principios. Se siente complacencia en las ideas hasta el punto de olvidar que la misión de la idea es reflejar la realidad. La razón comete entonces su gran pecado, su grave transgresión: quiere mandar sobre el mundo y hacerlo a su imagen y semejanza. En vez de contentarse con ser contemplación de lo real, decide ser imperación. Kant va a declarar que no es el entendimiento quien tiene que regirse por el objeto, sino el objeto por el entendimiento. Y Fichte, que lleva todo a su último extremo, dirá paladinamente que el oficio de la inteligencia no es hacer copias de la realidad, sino al revés: crear los modelos a que ésta ha de ajustarse. Entonces los intelectuales dan en la deplorable manía de ponerse a pensar, no en lo que las cosas son, sino en lo que deben ser. En lugar de descubrir la ley del universo, los intelectuales se proponen reformarlo. De 1750 a 1900, la historia de Europa se estremece toda a fuerza de intentos de reforma.

En el orden social las reformas suelen tener un carácter cruento y se llaman revoluciones. Caen las cabezas de los reyes, se anulan los privilegios, se barren las antiguas aristocracias en nombre de la razón. No necesito hacer constar que ninguna de estas fechorías me produce la menor congoja. No es eso lo que me parece grave: el antiguo régimen estaba ya muerto por dentro, y era justo que se le enterrase. Lo que me parece grave es que en el lugar de los reyes,

de los duques y de las tradiciones, en las asambleas, en los Gobiernos y en las plazas públicas aparecen entonces los intelectuales. No han sabido renunciar a la tentación. Querían mandar. De 1800 a 1900 la inteligencia ha hecho su ensayo de imperialismo y los intelectuales han ascendido a los puntos más elevados de la sociedad. Nunca habían sido tanto; es de prever que nunca volverán a ser tanto.

El fracaso que a este ensayo imperial de la inteligencia ha seguido es evidente. No ha logrado hacer felices a los hombres, y, en cambio, ha perdido en la empresa su poder de inspiración. Cuando se quiere mandar es forzoso violentar el propio pensamiento y adaptarlo al temperamento de las muchedumbres. Poco a poco las ideas pierden rigor y transparencia, se empañan de patética. Nada causa mayor daño a una ideología que el afán de convencer a los demás de ella. En esta labor de apóstol se va alejando el pensador de su doctrina inicial, y al cabo se encuentra entre las manos una caricatura de ella.

Entretenida la inteligencia en esa faena, tan impropia de su destino cósmico, ha dejado de cumplir su auténtico menester: forjar las nuevas normas que pudieran en la hora de declinar las antiguas elevarse sobre el horizonte. De aquí la grave crisis del presente, que se caracteriza no tanto porque no se obedezca a principios superiores sino por la ausencia de éstos.

Tal situación impone a la inteligencia una retirada de las alturas sociales, un recogimiento sobre sí misma. Esta retirada no podrá hacerse sino lentamente, paso a paso. Ha intervenido en demasiadas cosas el intelecto para que pueda súbitamente desertar. Pero la nueva trayectoria no puede ofrecer duda. Es preciso tender a que las minorías intelectuales desalojen de su obra todo *pathos* político y humanitario y renuncien a ser tomadas en serio —la seriedad es la gran patética— por las masas sociales. Dicho de otra manera: conviene que la inteligencia deje de ser una cuestión pública y torne a ser un ejercicio privado en que personas espontáneamente afines se ocupan. Tal vez la mayor solidez relativa de la vida inglesa proviene, en parte, de que el intelectual inglés —literato, filólogo, filósofo— no pretende que la nación colabore en sus esfuerzos, sino que se considera como un aficionado unido a otros parejos con los cuales cambia, en pura actividad deportiva, sus ideas y hallazgos. Ello da al pensamiento inglés —en medio de sus grandes limitaciones nativas— una serenidad tan limpia y tan veraz que, por lo menos, elimina las grandes faltas cometidas —*exempli gratia*— por la literatura en Francia y por la

producción filosófica en Alemania. Y es que en Francia la literatura y en Alemania la filosofía habían perdido su carácter de aficiones, de amores, y se habían transformado en mentefacturas nacionales, en cuestiones públicas.

La inteligencia humana es un azar —no está en nuestra mano. Tiene un carácter de inspiración, de insuflamiento casual y discontinuo. No sabemos nunca si en un caso dado seremos inteligentes, ni si el problema que nos urge resolver será soluble para la inteligencia. No es, pues, ésta un *hábito* en sentido aristotélico, algo que se tiene y en cierto modo se es: más bien parece algo que sobreviene, un *epigignómenon*. En tales condiciones no debe pedirse que la humanidad ponga su destino a un naipe tan azaroso. No; que se encarguen otras potencias más seguras de lo que suele considerarse como seriedad de la vida pública colectiva.

¡Qué delicia para la inteligencia verse exonerada de los graves oficios que frívolamente tomó sobre sí! ¡Qué delicia para ella no ser tomada en serio y vacar libre, libérrima, a sus finos menesteres! De este modo podría volver a recogerse sobre sí misma, al margen de los negocios, sin sentir prisa de dar soluciones prematuras a nada, dejando que los problemas se dilaten según su propio radio elástico. ¡Qué deleite dejar pasar delante a todos: al guerrero, al sacerdote, al capitán de industria, al futbolista... y de tiempo en tiempo disparar sobre ellos una idea magnífica, exacta, bien madurecida, llena toda de luz!

Pero esta invitación a que la inteligencia se retire progresivamente, en etapas parsimoniosas y sin deserción de servir a la vida en cuanto «vida colectiva», equivale a invitar al intelectual a que se quede solo, sin *los otros*, a que viva en soledad radical. Y he aquí que entonces, al quedarse solitario, la inteligencia adquiere un cariz por completo diferente. La atención de lo demás nos seduce a que pensemos *para ellos*, y como su plural —la colectividad— no tiene más vida que la pseudovida de sus intereses externos, la inteligencia puesta a su servicio se hace utilitaria en el mal sentido de la palabra a que arriba aludo. Frente a ese «servilismo» de la inteligencia a la falsa vida, su uso auténtico adquirió ya entre los griegos el carácter «inutilitario» de pura contemplación.

Mas cuando el hombre se queda sólo, descubre que su inteligencia empieza a funcionar para él, en servicio de su vida solitaria, que es una vida sin intereses externos, pero cargada hasta la borda, con riesgo de naufragio, con intereses íntimos. Entonces se advierte

que la «pura contemplación», el uso desinteresado del intelecto, era una ilusión óptica; que la «pura inteligencia» es también práctica y técnica —técnica de y para la vida auténtica, que es la «soledad sonora» de la vida, como decía San Juan de la Cruz. Ésta será la reforma radical de la inteligencia.

Revista de Occidente, enero 1926.

EL PROBLEMA DE CHINA

UN LIBRO DE BERTRAND RUSSELL

TAL vez, andando el tiempo, se diga con verdad que la realidad histórica más profunda de nuestros días, en parangón con la cual todo el resto es sólo anécdota, consiste en la iniciación de un gigantesco enfrontamiento entre Occidente y Oriente. Sería la segunda vez que esto acontece. Yo estimaría mucho encontrar algún libro donde se reconstruyese la época que va del siglo I de J. C. hasta el VII, desde este punto de vista. Aunque los autores que conozco no parecen subrayarlo, cuanto he leído sobre esa edad revela con invasora evidencia que la mecánica última impulsora de aquellos siglos ha sido el terrible forcejeo entre orientalismo y occidentalismo para adueñarse del Imperio Romano, es decir, del mundo.

El mundo quedó escindido, tanto, que desde entonces la dualidad de Oriente-Occidente adquirió un sentido de disociación y diferencia que antes no tenía. En más de una ocasión estuvo a punto de triunfar sobre todo el Mediterráneo la concepción oriental, mística y teocrática de la vida y del Estado. Como en las obras de teatro, se presentó el germano a la hora que convenía: su inspiración guerrera y profana salvó a Europa del orientalismo.

La nueva lid que ahora comienza promete ser de dimensiones mucho mayores; en rigor, el primer hecho verdaderamente global, pese a las ilusiones de mundialidad que la última guerra se hizo. Pero no se crea que estas grandes contiendas entre grandes civilizaciones son sólo, ni siquiera principalmente, de tipo bélico. Llega,

sin duda, en ellas la hora de las armas, pero su preámbulo es nada guerrero; al contrario: hoy por hoy, la lucha entre Oriente y Occidente tiene todo el aire de un enamoramiento. Europa, conmovida por la más honda crisis espiritual que nunca ha sufrido, acaba de descubrir sentimentalmente el Asia y atraviesa una etapa de entusiasmo. A su vez el Oriente, sobre todo el fondo más hondo de Oriente, China, descubre a Europa y cae en parejo arrobo. Los mejores occidentales del presente quisieran ser un poco chinos, y los más agudos chinos gentes de Londres, Berlín o París.

El libro de Bertrand Russell, el gran filósofo de la matemática, sobre el problema chino, es, entre otros muchos, un claro síntoma de la aludida situación. Russell cree que la cultura europea, si se exceptúa el método científico, es un puro error, y encuentra que la espiritualidad china aventaja en todo lo esencial a la nuestra. «Pienso —dice— que un chino de tipo medio, aun cuando sea miserablemente pobre, es más feliz que un inglés de tipo medio, y es más feliz porque su nación está construída sobre una concepción más humana y civilizada que la nuestra. La inquietud y la combatividad no sólo nos causan daños evidentes, sino que llenan nuestra vida de descontento, nos incapacitan para el goce de lo bello y nos tornan ineptos casi siempre para las virtudes contemplativas. En este respecto hemos empeorado rápidamente durante los últimos cien años. No niego que los chinos van demasiado lejos en la dirección opuesta; mas por esto mismo creo que un contacto entre Occidente y Oriente sería, probablemente, fructuoso para ambas partes. Ellos podrían aprender de nosotros el mínimum indispensable de eficacia práctica, y nosotros podríamos aprender de ellos un poco de esa sapiencia contemplativa que les ha permitido subsistir mientras el resto de las naciones antiguas ha perecido».

Este punto de vista rige la obra entera de Russell con una monotonía que la empobrece sobremanera. Parte de suponer dogmáticamente que la guerra es el mal de los males y la paz el sumo bien. Al encontrar que el chino es pacífico, le parece maravillosa una cultura que segrega tal mansedumbre. En cambio, la civilización europea le parece perversa porque el europeo combate con denuedo. Es muy frecuente hallar esta simplicísima actitud en ingleses de la postguerra. Y yo no digo que esa actitud sea falsa e indebida, aunque acaso preferiría otra; pero me parece que esa actitud sólo puede inspirar libros insuficientes, superficiales, donde todo lo que sería interesante discutir se da por resuelto en la primera página. La antipatía personal de

Russell al hecho bélico enriquece escasamente el tesoro de ideas que el lector quisiera aumentar leyendo su libro.

Convendría penetrar más hondamente que Russell en el problema de China y dejar a un lado la predicación pacifista. De otro modo se cae en contradicciones esenciales, como la que padece esta obra. Por una parte, se proclama la inferioridad del europeo en vista de que es guerrero y capitalista. Luego resulta que el chino, aunque no es ni lo uno ni lo otro, tiene, según Russell, tres gravísimos defectos: es cobarde, cruel y avaro. Es decir, le importa el dinero por el dinero más que al europeo (pág. 211), y si no mata al prójimo es por poltronería, no por humanidad. No basta, pues, con denostar la guerra para sustraerle todo valor. Tal vez es un mal que emerge trágicamente de la energía occidental para el bien.

El dogmatismo de Russell le induce a cegueràs un poco ridículas. A propósito de una huelga de maestros, dice: «El Gobierno, que está siempre impecune, gracias a la corrupción, había dejado sin pagar varios meses a sus maestros. Al cabo, éstos se declararon en huelga a fin de forzar el pago y se dirigieron en pacífica diputación al Gobierno, acompañados de muchos estudiantes. Se produjo un choque con soldados y policías, y varios maestros y estudiantes resultaron más o menos gravemente heridos. Esto originó un terrible clamoreo, porque el amor a la educación es en China profundo y extenso. Los periódicos gritaban llamando a una revolución. Acababa de gastar el Gobierno nueve millones de dólares en corrupto pago a tres Tukun (jefes militares de las regiones) que se habían aproximado a Pekín para obtener con la amenaza una exacción. No podía hallar pretexto admisible para rehusar los pocos cientos de miles que los maestros requerían, y tuvo que capitular asustado». Al llegar aquí, Russell infiere muy seriamente: «No creo que exista ninguna región anglosajona donde los intereses de los maestros hubiesen suscitado en tal grado la sensibilidad pública». Es decir, que los ingleses, para poder parangonarse con los chinos en fervor pedagógico, tendrían que comenzar, según Russell, por no pagar a los maestros, a fin de poder luego revelar en grandes alaridos sus entusiasmos por la labor docente.

Aparte de esto, es el libro de Russell un excelente manual de la cuestión china y puede proporcionar alguna luz a los que busquen una breve idea sobre el alma y la historia de ese pueblo equívoco, casi extrahumano, que hace todo al revés que nosotros.

Lo más agudo del libro es el análisis de las cuatro grandes influencias a que está sometida hoy China. De éstas, la europea va en de-

clinación por lo que respecta a la intervención política y financiera. El porvenir más próximo decidirá si la China futura caerá en manos del Japón, de Rusia o de América. El Japón, que ha crecido tan vertiginosamente en poderío, comienza a ver cerrado su horizonte, y no podría en ningún caso oponerse a América del Norte sin el problemático auxilio de Inglaterra.

«Los problemas con que el Japón está encarado son muy difíciles. Para proveer a su creciente población le es necesario desarrollar su industria; para desarrollar su industria ha de controlar las materias primas de China; para controlar las materias primas de China necesita contraponerse a los intereses económicos de América y Europa; para hacer esto con buen éxito ha menester de un gran ejército y de una fuerte armada, lo cual trae consigo empobrecimiento de sus obreros. La expansión de la industria con empobrecimiento de los obreros significa descontento creciente, desarrollo del socialismo, disolución de la piedad filial y del culto al Mikado en las clases pobres y, por tanto, una amenaza continua y progresiva a los cimientos mismos sobre que está construído el edificio del Estado. Desde fuera está bajo la conminación de una guerra con América o de un resurgimiento de China. En su interior aparecerá muy pronto el riesgo de una revolución proletaria».

Rusia, por su parte, actúa sobre el contorno chino con la propaganda de sus ideas. Sin embargo, Russell no considera verosímil la expansión del bolchevismo entre los celestes, por estas razones: 1) Supone el bolchevismo un Estado fuertemente centralizado, y en China el Estado es sumamente débil y tiende más al federalismo que a la centralización. 2) El bolchevismo requiere mucha acción gubernativa y un control de la autoridad sobre las vidas individuales mayor que cuanto hasta ahora se conocía, en tanto que China ha desarrollado la libertad personal en un grado extraordinario y es el país donde las doctrinas anarquistas parecen encontrar una aplicación política más feliz. 3) El bolchevismo es enemigo del comercio privado, que es el sostén vital de todos los chinos, excepto los letrados. No es, pues, verosímil el triunfo de la idea bolchevista en el Imperio del Centro. Pero el bolchevismo no es sólo una idea, es la fuerza histórica de un pueblo que está ya gravitando sobre Asia. El imperialismo bolchevista —dice Russell— usará con los ameer del Afganistán y los nómadas de Mongolia un lenguaje muy distinto del que ha usado discutiendo con míster Lansbury.

En fin de cuentas, Russell considera que la influencia más probablemente victoriosa, y a la par que estima más benéfica, será la

de América. Entre ambos países es más fácil el acuerdo que entre China y cualquier otro poder.

Pero sea cualquiera el resultado, no olvidemos lo esencial, según el filósofo anglosajón. Y lo esencial es que la única diferencia positiva entre el inglés y el chino es que el inglés puede hoy matar al chino con más facilidad que el chino al inglés.

Revista de Occidente, septiembre 1923.

MAX SCHELER

UN EMBRIAGADO DE ESENCIAS

(1874-1928)

El europeo de 1870, de 1880, ejecutaba en su existencia un número que cada día nos parece más difícil, menos verosímil. Simbólicamente se conserva de esa época un grabado donde se ve al funámbulo Blondin cruzando una gran plaza sobre una cuerda a cincuenta metros del suelo. Este funámbulo era el europeo positivista de 1880. El hombre occidental de la fecha era *kenobata*, caminante sobre el vacío. El vacío era el mundo, que a primera vista parece tan lleno y cuyo nombre suena a plenitud de plenitudes. El positivismo consistía en una operación mental mediante la cual, pensando sobre el mundo, se logra evacuarlo, desinflarlo, pulverizarlo. Con esto no se quiere decir que el positivismo carezca de justificación. Tiene tanta, que si los hombres de 1880 no hubiesen sido positivistas, nos habríamos visto obligados a serlo nosotros. El pensamiento es un pájaro extraño que se alimenta de sus propios errores. Progresa merced al derroche de esfuerzo con que se dedica a recorrer hasta el fin vías muertas. Sólo cuando una idea se lleva hasta sus últimas consecuencias revela claramente su invalidez. Hay, pues, que embarcarse en ella decidido, con rumbo al naufragio. De esta manera se van eliminando las grandes equivocaciones y va quedando exenta la verdad. El hombre necesita agotar el error para acorralar el cuerpo arisco de la verdad.

Cuando el mundo parece lleno, de lo que está lleno es de sentido. Asimismo, cuando se le vacía, es sentido lo que se le quita. Tal era el número difícil que ejecutaban nuestros abuelos: lograban vivir sobre un mundo sin sentido, funambulaban.

Parece justo preguntarnos qué cosa sea ese sentido que el mundo tiene o no tiene. No será necesario que el sentido sea bueno para tenerlo; lo que tiene mal sentido, evidentemente tiene alguno. Tampoco es menester que el mundo tenga un sentido postrero, lo que el Catecismo llama el «fin último» del universo. Para que el mundo tenga sentido, basta con que él y las cosas en él tengan un modo de ser. No importa cuál. Que sean lo que son es suficiente. Cuando encontramos lo que una cosa es, ya tiene para nosotros sentido; mas para el positivismo —y esto es lo que nos cuesta trabajo revivir— ninguna cosa tenía un ser. No había, según él, más que «hechos». Y el «hecho» significa, poco más o menos, un cambio en las cosas. Y si no hay más que cambios, resulta que cada cosa deja en cada instante de ser lo que era y pasa a ser otra. Y como esto le ha acontecido antes y le va a acontecer después en todos sus órdenes y dimensiones, el mundo queda convertido en un absoluto caos: es el puro *non-sens* existiendo.

Frente a este mundo tan frenético, tan estrictamente fuera de sí que no es de este ni del otro modo, que no tiene figura de ser, sólo cabía comportarse intelectualmente como el viajero hace con las tribus africanas: sólo cabía observar sus costumbres. Ya que los hechos no tienen un ser, una conducta firme, constante y seria, tal vez manifiesten azarosas pero frecuentes coincidencias. Con esto se contentaba el hombre positivista: renunciando a toda contextura de las cosas, observaba la frecuencia de relaciones entre los hechos. A fuerza de fuerzas, y aun saliéndose un poco de su propio sentir, llegaba a proposiciones como ésta: «Hasta ahora, los hechos se han comportado de esta manera». Pero nada más. Un instante después los hechos podían muy bien comportarse a la inversa. Ya lo he dicho: vivía en vilo, deslizándose sobre el vacío por la cuerda floja de la frecuencia casual.

Sería incomprensible semejante situación si no advirtiésemos que una concepción del mundo tan inestable quedaba compensada en el hombre positivista por una gravitación de tipo práctico. Acaecía que esa observación de los «hechos» y las frecuencias en sus relaciones permitía formular «leyes» científicas que por una escandalosa casualidad se cumplían. En un mundo sin orden ni concierto cabía hacer previsiones y, por tanto, construir máquinas en vista de ellas. Ciertamente que esto se lograba merced a un hábito científico llamado «física», nada positivista, antes bien, adquirido en los tiempos de más antagónico temple, en los tiempos cristalinos del más puro racionalismo. Una generación positivista no hubiera jamás inven-

tado la *nuova scienza* de Galileo y Kepler, los cuales creían con fe loca no sólo que el mundo tenía un modo de ser, sino que este modo de ser era el más rigoroso y formal. Las cosas del universo, según estos claros espíritus, practicaban «costumbres geométricas» —*more geometrico*.

Pero no se debe negar que las consecuencias benéficas de aquel racionalismo fueron recogidas en pleno positivismo. Europa se enriqueció; el mundo, vacío de sentido, se llenó de máquinas, se hizo cómodo. Esta fue la compensación: el utilismo sirvió de balancín al funámbulo europeo.

No faltaban gentes, sin embargo, insobornables por el plato de lentejas de la técnica, de la economía, del dominio sobre la materia. Cuanto mayor sea este último y más seguro se sienta el hombre de hacer con las cosas lo que quiera, mayor urgencia sentirá por saber qué sentido tiene su propia actividad. Es el problema terrible del millonario que no presume el pobre: en qué gastará su dinero. Estas gentes insobornadas se esforzaban por hacer ver que negar sentido a las cosas carecía, a su vez, de sentido; que la ciencia misma era un hecho inexplicable en un caos de puros hechos; que el positivismo, en suma, era un contrasentido. Pero estas excelentes personas eran, al cabo, de su tiempo y llevaban también en las venas sangre positivista. De aquí que necesitasen de un enorme rodeo para conseguir demostrar que algunas cosas tenían, en efecto, un ser y un sentido. En rigor, no lograban descubrirlos más que en la cultura. Estas fueron las filosofías restauradoras que florecieron hacia 1900 (neokantismo, neohegelianismo). Pero la verdad es que la cultura representa dentro del universo muy poca cosa, cualquiera que sea el patetismo con que los pensadores alemanes de la generación anterior la hayan embadurnado. Inclusive dentro del hombre, es la cultura sólo un rincón. Ciencia, ética, arte, etc., parecen afanes excelentes, siempre que al enumerarlos no se ahueque la voz. Porque entonces la cruda veracidad se incorpora en nosotros y nos invita a subrayar el modesto haber de esas potencias culturales.

Hoy nos parece fabuloso que hace treinta años fuese menester pasar tantos apuros y empinarse de tal modo sobre la punta de los pies para entrever en utópica lejanía algo que vagamente mostrase ser y sentido. La gigantesca innovación entre ese tiempo y el nuestro ha sido la «fenomenología» de Husserl. De pronto, el mundo se cuajó y empezó a rezumar sentido por todos los poros. Los poros son las cosas, todas las cosas, las lejanas y solemnes —Dios, los astros, los números—, lo mismo que las humildes y más próximas

—las caras de los prójimos, los trajes, los sentimientos triviales, el tintero que eleva su cotidiana monumentalidad delante del escritor. Cada una de estas cosas comenzó tranquila y resueltamente a ser lo que era, a tener un modo determinado e inalterable de ser y comportarse, a poseer una «esencia», a consistir en algo fijo o, como yo digo, a tener una «consistencia».

El cambio, por lo súbito, se asemeja a lo que nos pasa cuando de bruces miramos al agua de la alberca. Primero vemos sólo agua, que cuanto más limpia menos visible es, más vacía de contorno y figura. Pero de pronto, al variar mínimamente la acomodación ocular, vemos la alberca habitada por todo un paisaje. El huerto se baña en ella, las manzanas nadan, reflejadas en el líquido, y la luna de prima noche pasea por el fondo su inspectora faz de buzo. Algo parejo acontece en los grandes cambios históricos: a la postre, su causa radical es una simple variación del aparato mental del hombre, que le hace recoger reflejos antes inadvertidos.

El afán sempiterno de la filosofía —la aprehensión de las esencias— se lograba, por fin, en la fenomenología de la manera más sencilla. Fácil es comprender la embriaguez del primero que usó esta nueva óptica. Todo en su derredor se henchía de sentido, todo era esencial, todo definible, de aristas inequívocas, todo diamante. El primer hombre de genio, Adán del nuevo Paraíso y como Adán hebreo, fue Max Scheler. Por lo mismo, ha sido de nuestra época el pensador por excelencia. Ahora, con su muerte, esa época se cierra —la época del descubrimiento de las esencias. Su obra se caracteriza por la más extraña pareja de cualidades: claridad y desorden. En todos sus libros —sin arquitectura— se habla de casi todas las cosas. Conforme leemos, advertimos que el autor no puede contener la avalancha de sentido que se le viene encima. En vez de ir penosamente a descubrirlo en vagas lontananzas, se siente acometido por él. Los objetos más a la vera disparan urgentes su secreto esencial. Scheler no sabe resistir, y puesto en viaje hacia los grandes problemas, los olvida para enunciar las verdades sobre lo inmediato. Ha sido el filósofo de las cuestiones más cercanas: los caracteres humanos, los sentimientos, las valoraciones históricas. Dejaba siempre para luego la metafísica, la teoría del conocimiento, la lógica. Y, sin embargo, había pensado también sobre ellas. Pero vivía mentalmente atropellado de pura riqueza. Al mover las manos en el aire próximo, como a un prestidigitador, se le llenaban de joyas. Es un caso curiosísimo de sobreproducción ideológica. No ha escrito una sola frase que no diga en forma directa, lacónica y den-

sa, algo esencial, claro, evidente y, por tanto, hecho de luminosa serenidad. Pero tenía que decir tantas serenidades, que se atropellaba, que iba dando tumbos, ebrio de claridades, beodo de evidencias, borracho de serenidad. La expresión es barroca, pero, como todo lo barroco, se encuentra siempre en los clásicos. Para Platón, el filósofo es reconoscible por ese paradójico gesto. A su juicio, el filósofo no es un hombre tranquilo, tibio, pausado. Es un frenético, un exaltado, un «entusiasta». «Entusiasmo» era el estado orgiástico que producían ciertos cultos, especialmente el de Dionysos. Es, pues, un hombre embriagado. Sólo que la materia de que se embriaga es precisamente lo contrario de todo frenesí: la serenidad de lo evidente, la calma cósmica de lo verdadero, fijo en sí mismo, inmutable, eterno. En efecto, no es verosímil que tenga nadie algo de filósofo y no se le vea en la cara algún vestigio de esa serena borrachera inseparable de quien es bebedor de esencias. Proyectando esta impresión en su vocabulario plástico, los antiguos crearon ese doble busto tan extraño que llamaban *Dionysoplatón*. Dos caras pegadas por el cogote: la una, de facciones serenas; la otra, en orgiástico arrebato.

La muerte de Max Scheler deja a Europa sin la mente mejor que poseía, donde nuestro tiempo gozaba en reflejarse con pasmosa precisión. Ahora es preciso completar su esfuerzo añadiendo lo que le faltó, arquitectura, orden, sistema.

Revista de Occidente, junio 1928.

SOBRE LA SINCERIDAD TRIUNFANTE

En el número anterior de esta *Revista* —en la primera parte de mis notas sobre Kant— opongo a las épocas de vida clásica la nuestra, y a la suavidad, la perfección, la quietud de aquéllas, nuestro modo de existir, áspero, agrio, roto, lleno de inminencias. Esto no implica —añado— que las edades agrias no tengan sus virtudes propias, ausentes de las dulces.

Algunos lectores me preguntan cuáles son esas virtudes adscritas a nuestro tiempo, y yo he de reiterar que no podría satisfacer esa curiosidad de una manera concisa. Fuera necesario comparar con algún detalle la psicología del hombre clásico con la del hombre de transición, su tipo antagónico. Tarea semejante no es ahora oportuna. Sin embargo, quisiera no dejar por completo insatisfechas a gentes que poseen la genialidad menos sólita en nuestro tiempo, la genialidad de ser curiosos. Ya que no pueda ofrecerles el sistema de las virtudes actuales, les hablaré, en breve nota marginal, de una de ellas —tal vez la substantiva, la que soporta todas las demás.

Es un poco difícil de decir, un poco audaz, pero yo voy a atreverme. Las épocas clásicas son épocas esencialmente insinceras. Ya está dicho. Hace mucho, mucho tiempo que sentía la necesidad de decir eso. ¡Pero era tan peligroso enunciarlo! Ciertamente que no iba a ser decapitado por la osadía. Nadie habría de protestar ni de indignarse. En los países de habla española lo mismo da escribir una gran verdad que una insolente inepcia: nada trae consecuencias. Pero se trataba de un peligro íntimo —el temor de decir algo poco escrupuloso, abierto a las malas inteligencias, de caprichosa apariencia. Cuanta menos disciplina nos imponga el contorno moral

de nuestra sociedad, mayor rigor íntimo necesita poseer el que escribe... Pero aquí, en una nota, como al oído, ¿por qué no atreverse?

Las épocas clásicas —en arte como en política— han sido posibles gracias a la insinceridad de los hombres que en ellas vivieron. Esto es muy especialmente verdad referido al clasicismo por excelencia, al clasicismo griego.

No creo que me sea exclusiva esta impresión; al leer una obra clásica se siente siempre, junto a la complacencia por la perfección objetiva de la obra, una peculiar insatisfacción. No sería ésta peculiar si consistiese en la advertencia de tales o cuales defectos padecidos por la obra. Pero la insatisfacción que sentimos delante de todo lo griego, por ejemplo, se acusa tanto más sutilmente cuanto menos reparos nos ocurren. La grecofilia ha heredado de su ídolo cultural la insinceridad —la misma insinceridad esencial que ahora intento definir—, y es muy difícil entenderse con ella. Siempre creerá que nuestras objeciones al arte helénico significan la negación de sus gracias perfectas. Pero no hay tal. Es prácticamente imposible encontrar defectos a ciertas estatuas griegas. Son lo que tenían que ser. Todo lo clásico es siempre lo que tenía que ser; no ofrece poro alguno a la crítica. Pero el grecófilo olvida que esa valoración de una obra con respecto a su propio módulo ideal es sólo relativa. Frente a ella actúa, debe actuar, otra valoración absoluta en que estimamos no tanto la obra concreta como el estilo a que ella aspira. Una estatua griega me parece perfecta, pero esa perfección griega me deja insatisfecho. Y esto que me acontece le acontece a todo el mundo, aunque casi nadie sepa ver que le acontece. Los clásicos ejercen un indelicado terrorismo sobre las pobres almas contemporáneas, tan poco seguras de sí. El hombre que no se entusiasma con lo clásico se avergüenza de sí mismo. ¡Superstición! Con lo clásico es psicológicamente imposible entusiasmarse (si excluímos los falsos fervores suscitados por motivos ajenos a la obra clásica). La obra clásica se siente siempre distante de nuestra sensibilidad, como si no encajase exactamente en el perfil de nuestro apetito. Queda siempre circunscribiendo éste vagamente, sin ceñirse bien a él. Nos parece que quien se complace en aquella belleza no es nuestra persona individual, sino un yo abstracto y ejemplar que lleváramos dentro y que nos fuese común con todo el género humano, un yo pedagógico. Es el mismo yo que asiente al $2 + 2 = 4$. Un *yo* sin duda respetable, pero que no es el nuestro inalienable e insustituíble; un yo que forma sólo la periferia del auténtico; un yo que fuese

un polígono dentro del cual está inscrito nuestro verdadero yo, deliciosa o trágicamente circular.

En vez de decir que la obra clásica nos queda distante, podríamos formular el mismo hecho íntimo, la misma impresión, diciendo que la obra clásica es pobre. Pobre como lo es el polígono con respecto al círculo, la recta emparejada con la curva.

La vida clásica se compone de tópicos. Con esto no pretendo descalificar las ideas y valores característicos de las épocas culminantes. Sus ideas son discretísimas, sus valores son de alta nobleza, pero tienen la condición abstracta, genérica y mostrenca propia a todos los tópicos. Todavía en el siglo XVIII se consideraba como uno de los valores esenciales a toda obra bella «la unidad en la variedad». Pero ¿es posible entusiasmarse con esa virtud? Podrá ser reconocida y alguna reflexión nos moverá hasta aplaudirla; pero con la contemplación de lo uno en lo vario no puede embriagarse nadie. Lo propio cabe decir del principio monárquico a lo Luis XIV o de la democracia ateniense. Son ideas tópicas de que hoy no podríamos vivir. Aunque la reflexión las encuentre plausibles, son demasiado inconcretas para coincidir con nuestras exigencias individuales. El tópico es la verdad impersonal, y cuando hallamos que una época se ha satisfecho respirando tópicos, necesitamos pensar que los hombres de ella eran impersonales. Pero ¿qué significa esto? No es posible admitir que a esos hombres faltase la sensación de su propia individualísima personalidad. Lo que ocurría era otra cosa. Por unas u otras razones históricas, existía en ellos la propensión a creer que la vida debe consistir en una acomodación del individuo a ciertas formas oficiales, convencionales, de reacción intelectual o estética. Sólo así es posible un estilo colectivo, y sólo bajo el imperio de un estilo colectivo es posible una época clásica.

Nuestra sensibilidad es rigorosamente opuesta. Vivir es para nosotros huir del tópico, recurrir de él a nuestra personalísima reacción. Aquella otra tendencia incluye una radical insinceridad. No porque esos hombres ocultasen lo que sentían, sino porque sentían conforme a un patrón. Eran insinceros en segunda potencia.

En una conferencia reciente hacía notar Valéry que en el arte clásico hay siempre un elemento convencional. Yo aguzaría el diagnóstico. Todo arte clásico, toda vida clásica, es convencionalidad constituída. Sólo cuando los hombres llegan a ser en su sustancia misma convencionales, puede levantarse el admirable edificio de un clasicismo.

Nuestra edad, en cambio, siente, quiera o no, una grave incom-

patibilidad con todo lo convencional. Es menester que la idea, que la gracia, que el dogma y el imperativo se amolden exactamente al pulso de cada persona. Y como todo gran edificio social supone artificios sobreindividuales, va a ser muy difícil que nuestro tiempo produzca arte grande, sistemas ejemplares, política constructiva.

Algunos ensayan oponerse a la sinceridad contemporánea, por considerarla, muy justamente, una fuerza deletérea. Pero, sin remedio, sus predicaciones suenan a un extemporáneo convencionalismo. Así, los que predican el retorno al arte clásico o el señor Maurras, que se obstina en restaurar la política clásica de Europa. Ya el hecho de predicar es un convencionalismo. Implica el propósito de suplantar nuestro efectivo y sincero modo de sentir con otro que el predicador considera debido.

El hecho de que parezca el mundo haberse vaciado de prestigios, de glorias, de disciplinas, de «principios», etc., no es sino un resultado de la sinceridad operante. Como un reactivo mordiente, actúa ésta sobre toda la noble convencionalidad clásica y la desvirtúa. El mundo vuelve a estar desnudo, a ser simplemente lo que es, sin halos patéticos, sin resonancias convenidas, sin «piezas montadas». ¿Podremos sobre esa nuda realidad fabricar un modo vigoroso de existencia? Éste es el problema del presente. ¿Cabe un clasicismo asentado en sinceridad? ¿No es una contradicción?

Pero el destino de la vida en el cosmos ha sido siempre resolver las contradicciones que nuestra razón afila.

La cuestión puede resumirse así. Hay dos clases de épocas: aquellas en que la «buena acción» es la acción que repite un modelo —lo estimado en ella es el esfuerzo por *no ser individual*, por pasar íntegra la persona al tipo o esquema genérico. Y aquellas otras en que, por el contrario, lo estimable de la acción es su sinceridad, ese tufo de espontaneidad que en ella encontramos cuando la vemos brotar del individuo como la hoja del botón en el árbol. Lo que en ella nos complace es el esfuerzo por *no ser conforme al modelo.* Se trata, pues, de dos preferencias inversas.

Revista de Occidente, mayo 1924.

A B E J A S   M I L E N A R I A S

En la Exposición de Pinturas Rupestres que hace un par de años organizó la Sociedad de Amigos del Arte, nada sorprendió tanto, junto a los grandes frescos de Altamira, como la escena que representa a un hombre colgado en una escala trenzada con materias vegetales y que castra una colmena alojada en un agujero de la roca. Asustadas por la intrusión, vuelan las abejas en torno al cazador. El dibujante primitivo ha sabido interpretar este vuelo con tal gracia impresionista, que, al cabo de milenios, conserva todo el estremecimiento y la dispersión azorada del original. Esta perduración de un encanto estético subyuga con vago pavor místico. La persistencia al través de los cambios, el poder extraño de flotar sobre las tormentas de los siglos, provoca en el espíritu una reacción de estupor favorable a las emociones mágicas.

Pero aún es más conmovedora está misteriosa perduración cuando lo que pervive no es sólo el encanto artístico de una imagen, sino que, como en el caso presente, subsiste la realidad misma que la pintura primitiva refiere.

Poco tiempo después de visitar aquella Exposición tropecé en una de mis lecturas etnográficas con la descripción de una escena idéntica que todavía acontece (1). Fijar la atención sobre ello puede ser de alguna utilidad para los prehistoriadores. Se trata, en efecto, de un caso ejemplar que manifiesta la fértil reciprocidad existente entre la prehistoria y la etnología, ciencias ambas tan características de nuestro tiempo.

---

(1) Serrasin, *Die Veddas von Ceylon*, 1893. Seligman, *The Veddas*, 1911.

La relación en que se hallen las maneras primigenias de humanidad, perescrutadas por la prehistoria, y las de los pueblos «salvajes» del presente será siempre problemática. No falta quien con graves razones considera las razas primitivas actuales como casos de degeneración, en tanto que el prehistoriador suele encontrarse con restos maravillosos que arguyen una genialidad matinal de la especie humana. Esto invita a mantener diferenciadas la prehistoria y la etnología, a modo de dos idiomas distintos, pero dispuestos en todo instante a traducirse mutuamente. En el caso de ahora, la coincidencia de ambos lenguajes es perfecta, y la pintura vetustísima queda explicada sin resto y sin sutilezas por el hecho actual.

Ello acaece entre los Veddas de Ceilán, que son una de las razas de vida más elemental entre las conocidas. Viven en pequeñas hordas de ocho o diez individuos, cada una adscrita a un distrito de caza, que es respetado por las demás. No existe entre ellos estructura alguna de Estado, y la familia misma carece de regulación. El hombre suele casarse con su hermana menor, y sólo, según parece, le está prohibido el enlace con la mayor o con las hermanas de su madre. No conocen la guerra y carecen del síntoma bélico por excelencia, que es el arma defensiva— el escudo. No se reúnen en fiestas colectivas, y cuando alguno muere no se le entierra, sino que queda abandonado el cadáver y la horda huye. Ignoran toda autoridad. Existe sólo el predominio efectivo de la personalidad más vigorosa, física o moralmente. Pero esta superioridad real de un individuo no se ha solidificado en el oficio genérico y perdurable de una magistratura. A veces, la persona más influyente, por ser la más vivaz, es una mujer.

La configuración del territorio es una serie de valles silvanos que irradian de una sierra, coronada de rocas, donde abundan las cuevas. La vida de estos hombres está regida en su ciclo anual por los animales de que se alimentan, ciervos principalmente. En el período de las lluvias —octubre, noviembre y diciembre—, la caza abandona el valle y sube a la sierra. Los Veddas siguen dócilmente la emigración de las bestias y ascienden a la región rocosa, donde hallan cavernas naturales. Como el número de éstas es inferior al de las hordas, acaece que se alojan en una varias de éstas. Pero es un fenómeno de alta significación para entender la psicología del hombre primitivo que, a pesar de vivir en la misma concavidad durante tres meses del año, no se traba entre las hordas nexo alguno perdurable que inicie una forma superior de organización. Cuando el invierno pasa, las hordas descienden a sus parques de caza y no

vuelven a verse ni casi a saber las unas de las otras. El comercio entre ellas es nulo, y el que ejecuta con las tribus singalesas próximas es del tipo que se ha llamado silencioso. El Vedda que necesita algún producto singalés deposita en la linde del territorio una porción de carne. A los dos o tres días encuentra en su lugar el producto apetecido.

Sólo hay un momento durante todo el año en que el atomismo de las hordas vive una hora de organización casi estataria. En ese momento surge una autoridad, una magistratura que inmediatamente vuelve a volatilizarse. Es la ocasión que la pintura rupestre a que se refieren estas notas declara con sus formas mudas.

La abeja índica labra sus colmenas en la roca, y preferentemente, en las oquedades y entrantes de ella guarecidos de la lluvia. Por un agudo instinto terapéutico, estos salvajes comedores de carnes fuertes sienten un gran apetito del alimento complementario, la miel, rica en hidratos carbónicos. Pero la obtención del delicioso manjar es sobremanera peligrosa y exige cooperación. Los panales se hallan en las paredes de las rocas cortadas a pico. Es preciso descolgarse sobre el vacío para extraerlos y exponerse a la picadura innumerable de estos ápidos, que es sumamente dolorosa. Hace falta un hombre muy resuelto, un héroe, que se desliza por una escala vegetal mientras otros sostienen ésta desde la altura. Si titubean y abandonan el peso, están obligados a recoger la familia del periclitado —única ley sobrefamiliar existente en esta civilización protoplasmática.

La escena, según es descrita por los viajeros, tiene un carácter patético no exento de gestos wagnerianos. Acontece en las noches borrascosas de la estación. En la frente de las rocas florecen incendios rituales para aplacar el demonio del abismo —que, según creo, es de sexo femenino. Suenan cantos religiosos de dramática resonancia que animan a los héroes prestos a la hazaña. El protagonista desciende por las febles sogas, se sume en la tiniebla. Lleva un poco de hierba húmeda ardiendo, a fin de estupefacer a las abejas con el humo. Cuelga de su hombro al flanco un saco donde va a recoger la miel. El viento bronco silba en las aristas de la piedra y hace bambolearse sobre el vacío al hombre y su escala.

Cuando, victorioso, torna a la cima, tiene el derecho de repartir la miel y reservarse la mejor parte. Este oficio de distribuir es la única magistratura que conoce, y eso fugazmente, la sociología de los Veddas.

Compárese con esta descripción la figura rupestre. La coincidencia es perfecta. Además, la región levantina donde existe tiene

una configuración pareja a la que presenta el territorio central de la isla índica.

La vida del salvaje Vedda posee un repertorio reducidísimo de actos, ideas, sentimientos. Puede decirse que está polarizada por los dos signos de la abeja y el ciervo. Esta simplicidad tiene un valor inestimable para la ciencia, porque si algún día deja de ser la Historia el cuento de viejas que todavía es, se deberá al descubrimiento de leyes específicas que rigen los movimientos colectivos como las mecánicas imperan la inquietud de los astros. Ahora bien, es vano pretender que esas leyes se nos revelen investigando las edades de vida más compleja que nos son más o menos próximas. La única probabilidad de su descubrimiento se esconde en el estudio de las formas más primitivas, más elementales de la existencia humana. No ha habido física hasta que, apartando la vista de la pavorosa complicación del mundo, le ocurrió a Galileo analizar los fenómenos más sencillos —una bola que rueda sobre un plano inclinado, un péndulo que oscila bajo una bóveda. De esta suerte fue descubierto el abecedario de los movimientos que luego, en sus complicaciones sintácticas, forma el gran párrafo de la astronomía. Esperamos un Galileo de la historia y nos resistimos a aceptar que la hipótesis del libre albedrío, aunque sea bien fundada e inexcusable en Ética, obture el paso hacia un sistema de la Historia, construcción que, como ninguna otra, es postulada por los nervios de nuestra época.

Revista de Occidente, agosto 1924.

LA «FILOSOFÍA DE LA HISTORIA» DE HEGEL Y LA HISTORIOLOGÍA

Con esta versión de la *Filosofía de la Historia*, de Hegel, comienzo a publicar una *Biblioteca de Historiología.* Esta palabra —historiología— se usa aquí, según creo, por vez primera. Convendría, pues, conjuntamente, aclarar cuál sea su significado y por qué al frente de lo que ella enuncia colocamos a Hegel con aire de capitán (1).

Lo que vale más en el hombre es su capacidad de insatisfacción. Si algo de divino posee es, precisamente, su divino descontento, especie de amor sin amado y un como dolor que sentimos en miembros que no tenemos. Pero bajo el gesto insatisfecho de joven príncipe Hamlet que hace el hombre ante el universo, se esconden tres maneras de alma muy diferentes: dos buenas y una mala.

Hay la insatisfacción provocada por lo incompleto e imperfecto de cuanto da la realidad. Este sentimiento me parece la suma virtud del hombre: es leal consigo mismo y no quiere engañarse atribuyendo a lo que le rodea perfecciones ausentes. Esta insatisfacción radical se caracteriza porque en ella el hombre no se siente culpable ni responsable de la imperfección que advierte. Mas hay otro descontento que se refiere a las propias obras humanas, en que el individuo no sólo echa de ver su defectuosidad, sino que tiene a la par conciencia de que sería posible evitarla, cuando menos en cierta medida. Enton-

(1) Los que siguen son algunos apuntes para un prólogo a la traducción española del famoso curso de Hegel, que, por vez primera vertido a idioma latino, publicó en sus ediciones la *Revista de Occidente.*

ces se siente no sólo descontento de la cosa, sino de sí mismo. Ve con toda claridad que podría aquélla hacerse mejor; encuentra ante sus ojos, junto a la obra monstruosa, el perfil ideal que la depura o completa, y como la vida es en él —a diferencia de lo que es en el animal— un instinto frenético hacia lo óptimo, no para hasta que ha logrado adobar la realidad conforme a la norma entrevista. Con esto no obtiene una perfección absoluta, pero sí una relativa a su responsabilidad. El descontento radical y metafísico perdura, pero cesa el remordimiento.

Frente a estos dos modos excelentes de sentirse insatisfecho hay otro que es pésimo: el gesto petulante de disgusto que pasea por la existencia el que es ciego para percibir las cualidades valiosas residentes en los seres. Esta insatisfacción queda siempre por debajo de la gracia y virtud efectivas que recaman lo real. Es un síntoma de debilidad en la persona, una defensa orgánica que intenta compensarla de su inferioridad y nivela imaginariamente a la vulpeja con todo racimo peraltado.

Esta *Biblioteca de Historiología* ha sido inspirada por la insatisfacción sentida al leer los libros de historia, ante todo los libros de Historia. Conforme volvemos sus páginas, siempre abundantes, nos gana irremediablemente, contra nuestra favorable voluntad, la impresión de que la Historia tiene que ser cosa muy diferente de lo que ha sido y es. No se trata de un descontento de la primera ni de la última clase, sino de la concreta insatisfacción que he colocado entremedias: la que implica remordimiento porque ve clara una posible perfección. Al paso que otras ciencias, por ejemplo, la física, poseen hoy un rigor y una exactitud que casi, casi rebosan nuestras exigencias intelectuales, hasta el punto de que la mente va tras ellas un poco apurada y excesivamente tensa, acaece que la Historia al uso no llena el apetito cognoscitivo del lector. El historiador nos parece manejar toscamente, con rudos dedos de labriego, la fina materia de la vida humana. Bajo un aparente rigor de métodos en lo que no importa, su pensamiento es impreciso y caprichoso en todo lo esencial. Ningún libro de Historia representa con plenitud en esta disciplina lo que tantos otros representan en física, en filosofía y aun en biología —el papel de clásicos. Lo clásico no es lo ejemplar ni lo definitivo: no hay individuo ni obra humana que la humanidad, en manera viva, no haya superado. Pero he ahí lo específico y sorprendente del hecho clásico. La humanidad, al avanzar sobre ciertos hombres y ciertas obras, no los ha aniquilado y sumergido. No se sabe qué extraño poder de pervivencia, de inexhausta vitali-

dad, les permite flotar sobre las aguas. Quedan, sin duda, como un pretérito, pero de tan rara condición, que siguen poseyendo actualidad. Ésta no depende de nuestra benevolencia para atenderlos, sino que, queramos o no, se afirman frente a nosotros y tenemos que luchar con ellos como si fuesen contemporáneos. Ni nuestra caritativa admiración ni una perfección ilusoria y «eterna» hacen al clásico, sino precisamente su aptitud para combatir con nosotros. Es el ángel que nos permite llamarnos Israel. Clásico es cualquier pretérito tan bravo que, como el Cid, después de muerto nos presente batalla, nos plantee problemas, discuta y se defienda de nosotros. Ahora bien: esto no sería posible si el clásico no hubiese calado hasta el estrato profundo donde palpitan los problemas radicales. Porque vió algunos claramente y tomó ante ellos posición, pervivirá mientras aquéllos no mueran. No se le dé vueltas: actualidad es lo mismo que problematismo. Si los físicos dicen que un cuerpo está allí donde actúa, podemos decir que un espíritu pervive mientras hay otro espíritu al que propone un enigma. La más radical comunidad es la comunidad en los problemas.

El error está en creer que los clásicos lo son por sus soluciones. Entonces no tendrían derecho a subsistir, porque toda solución queda superada. En cambio, el problema es perenne. Por eso no naufraga el clásico cuando la ciencia progresa.

Pues bien, en la Historia no hay clásicos. Los que podían optar al título, como Tucídides, no son clásicos formalmente en cuanto historiadores, sino bajo otras razones. Y es que la Historia parece no haber adquirido aún figura completa de ciencia. Desde el siglo XVIII se han hecho no pocos ensayos geniales para elevar su condición. Pero no los han hecho los historiadores mismos, los hombres del oficio. Fue Voltaire o Montesquieu o Turgot, fue Winckelmann o Herder, fue Schelling o Hegel, Comte o Taine, Mar o Dilthey. Los historiadores profesionales se han limitado casi siempre a teñir vagamente su obra con las incitaciones que de esos filósofos les llegaban, pero dejando aquélla muy poco modificada en su fondo y sustancia. Este fondo y sustancia de los libros históricos sigue siendo el cronicón.

Existe un evidente desnivel entre la producción historiográfica y la actitud intelectiva en que se hallan colocadas las otras ciencias. Así se explica un extraño fenómeno. Por una parte, hay en las gentes cultas una curiosidad tan viva, tan dramática para lo histórico, que acude presurosa la atención pública a cualquier descubrimiento arqueológico o etnográfico y se apasiona cuando aparece un libro

como el de Spengler. En cambio, nunca ha estado la conciencia culta más lejos de las obras propiamente históricas que ahora. Y es que la calidad inferior de éstas, en vez de atraer la curiosidad de los hombres, la embotan con su tradicional pobreza. Indeliberadamente actúa en los estudiosos un terrible argumento *ad hominem* que no debe silenciarse: la falta de confianza en la inteligencia del gremio historiador. Se sospecha del tipo de hombre que fabrica esos eruditos productos; se cree, no sé si con justicia, que tienen almas retrasadas, almas de cronistas, que son burócratas adscritos a expedientear el pasado. En suma, mandarines.

Y no puede desconocerse que hay una desproporción escandalosa entre la masa enorme de labor historiográfica ejecutada durante un siglo y la calidad de sus resultados. Yo creo firmemente que los historiadores no tienen perdón de Dios. Hasta los geólogos han conseguido interesarnos en el mineral; ellos, en cambio, habiendo entre sus manos el tema más jugoso que existe, han conseguido que en Europa se lea menos Historia que nunca.

Verdad es que las cimas de la historiografía no gozan de gran altitud. Puede hacerse una experiencia.

Los alemanes nos presentan una y otra vez como prototipo de historiador, como gran historiador ante el Altísimo, a Leopoldo de Ranke. Tiene fama de ser el más rico en «ideas». Léase, pues, a Ranke, que es él solo una biblioteca. Después de leerlo con atención, sopese el lector el botín de ideas claras que un año de lectura le ha dejado. Tendrá el recuerdo de haber atravesado un desierto de vaguedades. Diríase que Ranke entiende por ciencia el arte de no comprometerse intelectualmente. Nada es en él taxativo, claro, inequívoco.

Pero a esta sincera impresión del lector responden los historiadores diciendo: «Esa falta de «ideas» que se advierte en Ranke no es su defecto, sino su específica virtud. Tener «ideas» es cosa para los filósofos. El historiador debe huir de ellas. La idea histórica es la certificación de un hecho o la comprensión de su influjo sobre otros hechos». Nada más, nada menos. Por eso, según Ranke, la misión de la Historia es «tan sólo decir cómo, efectivamente, han pasado las cosas» (1).

Los historiadores repiten constantemente esta fórmula, como si en ella residiese un poder entre mágico y jurídico que les tranquiliza

---

(1) En el famoso prólogo a su libro *Geschichte der romanischen und germanischen Völker von* 1494-1514 (1824).

respecto a sus empedernidos usos y les otorga un fuero bien fundado. Pero la verdad es que esa frase de Ranke, típica de su estilo, no dice nada determinado (1). Sólo cabrá algún sentido si se advierte que fue escrita como declaración de guerra contra Hegel, precisamente contra esta *Filosofía de la Historia*, que entonces no se había publicado aún, pero actuaba ya en forma de curso universitario. Con ella comienza la batalla entre la «escuela histórica» y la «escuela filosófica» (2).

Y ante todo, es preciso reconocer que la escuela histórica comienza por tener razón frente a la «escuela filosófica», frente a Hegel. Su filosofía es, en uno u otro rigoroso sentido, *lógica*, y opera mediante un movimiento de puros conceptos *lógicos*, y pretende *deducir lógicamente* los hechos *a-lógicos*, no hay duda que la Historia debe rebelarse contra su intolerable imperialismo. Ahora bien: la filosofía de la Historia de Hegel pretende, por lo tanto, y muy formalmente, ser eso. Por lo tanto, nos unimos a los historiadores en su *jacquerie* contra la llamada «filosofía del espíritu», y, aliados con ellos, tomamos la Bastilla de este libro hegeliano.

Pero una vez que hemos asaltado la fortaleza, nos volvemos contra la plebe historiográfica y decimos: «La Historia no es filosofía. En esto nos hallamos de acuerdo. Pero ahora digan ustedes qué es».

De Niebuhr y Ranke se data la ascensión de la Historia al rango de la auténtica ciencia. Niebuhr representa la «crítica histórica», y Ranke, además de ella, la «historia diplomática o documental». Historia —se nos dice— es eso: crítica y documento.

Como el historiador no puede tachar al filósofo de insuficiencia crítica le echa en cara, casi siempre con pedantería, su falta de documentos. Desde hace un siglo, gracias a la documentación, se siente

(1) Con certera ironía habla Ottokar Lorenz de los «medios elásticos de lenguaje» que Ranke tenía a su disposición. *Die Geschichtswissenchaft*, tomo II, 1891.

(2) El término «escuela histórica» se usa con diferente radio. Troeltsch lo reduce a la escuela de Savigny, Eichhorn, etc. (*Der Historismus und seine Probleme*, 277 y sigs., 1923); Rothacker incluye a casi todos los postrománticos (*Einleitung in die Geisteswissenschaften*, 40 y ss., 1920). Puede ampliarse aún más y comprender en él todos los historiadores enemigos de la filosofía de la historia. Esto significaba la palabra para Ranke. Por supuesto, que ni siquiera esa oposición a la filosofía está clara en Ranke. Suya es esta otra frase: «Con frecuencia se ha distinguido entre la escuela histórica y la filosófica; pero la verdadera historia y la verdadera filosofía no pueden nunca estar en colisión».

como un chico con zapatos nuevos. Lo propio acontece al naturalista con el experimento. También se data la «ciencia nueva», la física, desde Galileo, porque descubrió el experimento.

Es inconcebible que existan todavía hombres con la pretensión de científicos —y son los que más se llenan la boca de este adjetivo— que crean tal cosa. ¡Como si no se hubiese experimentado en Grecia y en la Edad Media; como si antes del siglo XIX no hubiese el historiador buscado el documento y criticado sus «fuentes»! La diferencia entre lo que se hizo hasta 1800 y lo que se comenzó a hacer va para un siglo es sólo cuantitativa y no basta para modificar la constitución de la Historia.

Claro es que ningún gran físico, ningún historiador de alto vuelo ha pensado de la manera dicha. Sabían muy bien que ni la física es el experimento —así, sin más ni más— ni la Historia el documento. Galileo el primero, y Ranke mismo a su hora, a pesar de que uno y otro combaten la filosofía de su tiempo. Lo que pasa es que ni uno ni otro —tan taxativos en su negación, en su justa rebeldía— son igualmente precisos en su afirmación, en su teoría del conocimiento físico e histórico (1).

La innovación sustancial de Galileo no fue el «experimento», si por ello se entiende la observación del hecho. Fue, por el con-

(1) La impureza, la imprecisión radical de Ranke —representativo de todo el gremio— en las cuestiones fundamentales, se demuestra haciendo notar que toda su vida aspira a ser tenido como el anti-Hegel; pero al escribir en sus últimos años una *Historia Universal* y verse obligado a afrontar los decisivos problemas que ella plantea, dice: «¿Cómo no podría lograrse con mayor seguridad una concepción universal siguiendo un camino puramente histórico? No; sólo por el camino que Niebuhr inició y la *tendencia que inspiró a Hegel* es posible dar cima a la tarea que se propone la Historia Universal. Es preciso dedicarse con todo amor a la investigación particular, examinar lo individual según normas morales; pero, a la par, es preciso intentar comprender el curso de la historia en todo su conjunto. El dominio de la investigación histórica es, al cabo, el de la existencia espiritual, que marcha en incesante progreso. Ciertamente que éste no va regido por categorías lógicas, *sino que las experiencias históricas poseen siempre su propio contenido espiritual*. En su sucesión no se revela una necesidad absoluta, pero sí una estricta causalidad interna.» (Citado en Lorenz, *loc. cit.*, II, 56). Estas palabras de Ranke demuestran muchas cosas importantes: Primera, que el anti-Hegel era bastante hegeliano, puesto que *algo* de Hegel le parece esencial para la constitución de la Historia; segunda, que no dice claramente qué de Hegel debe conservarse; tercera, que dice, en cambio, muy claramente, qué no debe conservarse (las categorías *lógicas*); cuarta, *que la Historia posee sus propias categorías*, y no es sólo crítica y documento (Niebuhr). No pedimos más que esto último.

trario, la adjunción al puro empirismo que observa el hecho de una disciplina ultraempírica: el «análisis de la Naturaleza». El análisis no observa lo que se ve, no busca el dato, sino precisamente lo contrario: construye una figura conceptual *(mente concipio)* con la cual compara el fenómeno sensible. Pareja articulación del análisis puro con la observación impura es la física.

Ahora bien: ésta es la anatomía de toda ciencia de realidades, de toda ciencia empírica. Cuando se usa esta última denominación, se suele malentender, y la mente atiende sólo al adjetivo «empírica», olvidando el substantivo «ciencia». Ciencia no significa jamás «empiria», observación, dato *a posteriori*, sino todo lo contrario: construcción *a priori*. Galileo escribe a Kepler que en cuanto llegó el buen tiempo para observar a Venus se dedicó a mirarla con el telescopio: «*ut quod mente tenebam indubium, ipso etiam sensu comprehenderem*» (1). Es decir, que antes de mirar a Venus, Galileo sabía ya lo que iba a pasar a Venus, *indubium*, sin titubeo, con una seguridad digna de Don Juan. La observación telescópica no le enseña nada sobre el lucero; simplemente confirma su presencia. La física es, pues, un saber *a priori*, confirmado por un saber *a posteriori*. Esta confirmación es, ciertamente, necesaria y constituye uno de los ingredientes de la teoría física. Pero conste que se trata sólo de una confirmación. Por tanto, no se trata de que el contenido de las ideas físicas sea extraído de los fenómenos: las ideas físicas son autógenas y autónomas. Pero no constituyen verdad física sino cuando el sistema de ellas es comparado con un cierto sistema de observaciones. Entre ambos sistemas no existe apenas semejanza, pero debe haber correspondencia. El papel del experimento se reduce a asegurar esta correspondencia (2).

La física es, sin duda, un modelo de ciencia, y está de sobra justificado que se hayan ido tras ella los ojos de quienes buscaban para su disciplina una orientación metodológica. Pero fue un *quid pro quo*, más bien gracioso que otra cosa, atribuir la perfección de

---

(1) Galilei, *Opere*, II, 464.

(2) Según Weyl, esta correspondencia no llega a consistir ni siquiera en un paralelismo, de suerte que «cada enumerado particular tenga un sentido verificable en la intuición». En la ciencia natural, «la verdad forma un sistema que sólo puede ser comprobado en su integridad». *Philosophie der Matematik und Naturwissenschaft*, pág. 111. En algún pequeño artículo Weyl formula más enérgicamente este diagnóstico, diciendo que el *corpus* de la física toca sólo con algunos de sus puntos el mundo de la experiencia, es decir, de los «hechos».

la física a la importancia que el dato tiene en ella. En ninguna ciencia empírica representan los datos un papel más humilde que en física. Esperan a que el hombre imagine y hable *a priori* para decir *sí* o *no* (1).

Un error parecido lleva a hacer consistir la Historia en el documento. La circunstancia de que en esta disciplina la obtención y depuración del dato sean de alguna dificultad —más por la cantidad

---

(1) Nada hubiera sorprendido tanto a Galileo, Descartes y demás instauradores de la *nuova scienza* como saber que cuatro siglos más tarde iban a ser considerados como los descubridores y entusiastas del «experimento». Al estatuir Galileo la ley del plano inclinado, fueron los escolásticos quienes se hacían fuertes en el experimento contra aquella ley. Porque, en efecto, los fenómenos contradecían la fórmula de Galileo. Es éste un buen ejemplo para entender lo que significa el «análisis de la naturaleza» frente a la simple observación de los fenómenos. Lo que observamos en el plano inclinado es siempre una desviación de la ley de caída, no sólo en el sentido de que nuestras medidas dan sólo valores aproximados a aquélla, sino que el hecho, tal y como se presenta, no es una caída. Al interpretarlo *como* una caída, Galileo comienza por negar el dato sensible, se revuelve contra el fenómeno y opone a él un «hecho imaginario», que es la ley: el puro caer en el puro vacío un cuerpo sobre otro. Esto le permite descomponer (analizar) el fenómeno, medir la desviación entre éste y el comportamiento ideal de dos cuerpos imaginarios. Esta parte del fenómeno, que es desviación de la ley de caída, es, a su vez, interpretada imaginariamente *como* choque con el viento y roce del cuerpo sobre el plano inclinado, que son otros dos hechos imaginarios, otras dos leyes. Luego puede recomponerse el fenómeno, el hecho sensible como nudo de esas varias leyes, como combinación de varios hechos imaginarios.

Lo que interesa a Galileo no es, pues, adaptar sus ideas a los fenómenos, sino, al revés, adaptar los fenómenos mediante una interpretación a ciertas ideas rigorosas y *a priori*, independientes del experimento, en suma, a formas matemáticas. Esta era su innovación; por tanto, todo lo contrario de lo que vulgarmente se creía hace cincuenta años. No observar, sino construir *a priori* matemáticamente, es lo específico del galileísmo. Por eso decía para diferenciar su método: «Guidicate, signore Rocco, qual dei due modi di filosofare cammini piú a segno, o il vostro fisico puro e semplice bene, o il mio condito con qualche spruzzo di matematica». *(Opere*, II, 329).

Con claridad casi ofensiva aparece este espíritu en un lugar de Toscanelli: «Che i principii della dottrina *de motu* siano veri o falsi, a me importa pochissimo. Poichè se non son veri, fingasi che sian veri conforme habbiamo supposto, e poi prendansi tutte le altre specolazioni derivate da essi principii, non come cosí miste, ma pure geometriche. Io fingo o suppongo che qualche corpo o punto si muova all'ingiú e all'insu con la nota proporzione ed orizzontalmente con moto equabile. Quando questo sia io dico che seguirá tutto quello che ha detto il Galileo, ed io anchora. Se poi le palle di piombo, di ferro, di pietra non osservano quella supposta proporzione,

que por la calidad del trabajo exigido—, ha proporcionado a este piso de la ciencia histórica una importancia monstruosa. Cuando a principios del siglo XIX sonó la voz de que el historiador tenía que recurrir a las «fuentes», pareció cosa tan evidente e ineludible que la Historia se avergonzó de sí misma por no haberlo hecho (la verdad es que lo hizo desde siempre). Equivalía esta exigencia al imperativo más elemental de todo esfuerzo cognoscitivo referente a realidades, que es apronta̓r ciertos datos. Y he aquí que todo un sistema de técnicas complicadas va a surgir en la pasada centuria con el propósito exclusivo de asegurar los «datos históricos». Pero los datos son los que es dado a la ciencia —ésta empieza más allá de ellos. Ciencia es la obra de Newton e Einstein, que no han encontrado datos, sino que los han recibido o demandado. Parejamente, la Historia es cosa muy distinta de la documentación y de la filología.

Desde las primeras lecciones que componen este libro, Hegel ataca a los filólogos, considerándolos, con sorprendente clarividencia, como los enemigos de la Historia. No se deja aterrorizar por «el llamado estudio de las fuentes» (pág. 8) que blanden con ingenua agresividad los historiadores de profesión. Un siglo más tarde, por fuerza hemos de darle la razón: con tanta fuente se ha empantanado el área de la Historia. Es incalculable la cantidad de esfuerzo que la filología ha hecho perder al hombre europeo en los cien años que lleva de ejercicio. Sin ton ni son se ha derrochado trabajo sobre toneladas de documentos, con un rendimiento histórico tan escaso que en ningún orden de la inteligencia cabría, como en éste, hablar de bancarrota. Es preciso, ante todo, por alta exigencia de la disciplina intelectual, negarse a reconocer el título de científico a un hombre que simplemente es laborioso y se afana en los archivos sobre los códices. El filólogo, solícito como la abeja, suele ser, como ella, torpe. No sabe a qué va todo su ajetreo. Sonambúlicamente acumula

suo danno, noi diremmo che non parliamo di esse». Opera-Faenza, 1919. Volumen III, 357.

De modo que si los fenómenos —las bolas de plomo, hierro y piedra— no se comportan según nuestra construcción, peor para ellas, *suo danno*.

Claro es que la física actual se diferencia mucho de la de Galileo y Toscanelli no sólo por su contenido, sino por su método. Pero esta diferencia metódica no es contraposición, sino, al contrario, continuación y perfeccionamiento, depuración y enriquecimiento de aquella táctica intelectual descubierta por los gigantes del Post-renacimiento.

citas que no sirven para nada apreciable, porque no responden a la clara conciencia de los problemas históricos. Es inaceptable en la historiografía y filología actuales el desnivel existente entre la precisión usada al obtener o manejar los datos y la imprecisión, más aún, la miseria intelectual en el uso de las ideas constructivas.

Contra este estado de las cosas en el reino de la Historia se levanta la historiología. Va movida por el convencimiento de que la Historia, como toda ciencia empírica, tiene que ser, ante todo, una construcción y no un «agregado» —para usar el vocablo que Hegel lanza una vez y otra contra los historiadores de su tiempo. La razón que éstos podían tener contra Hegel oponiéndose a que el cuerpo histórico fuese construído directamente por la filosofía, no justifica la tendencia, cada vez más acusada en aquel siglo, de contentarse con una aglutinación de datos. Con la centésima parte de los que hace tiempo están ya recogidos y pulimentados, bastaba para elaborar algo de un porte científico mucho más auténtico y sustancioso que cuanto, en efecto, nos presentan los libros de Historia.

Toda ciencia de realidad —y la Historia es una de ellas— se compone de estos cuatro elementos:

a) Un núcleo *a priori*, la analítica del género de realidad que se intente investigar —la materia en física, lo «histórico» en Historia.

b) Un sistema de hipótesis que enlaza ese núcleo *a priori* con los hechos observables.

c) Una zona de «inducciones» dirigidas por esas hipótesis.

d) Una vasta periferia rigorosamente empírica —descripción de los puros hechos o datos.

La proporción en que estos diversos elementos u órganos intervengan en la ciencia depende de su fisiología particular, y ésta, a su vez, de la textura ontológica que cada forma general de realidad posea. No sólo con respecto al sujeto cognoscente, sino en sí misma, posee la «materia» una estructura diferente de la que tiene el «cuerpo vivo», y ambas son muy distintas de la estructura real propia de lo «histórico». Es posible que en la Historia no llegue nunca el núcleo *a priori*, la pura analítica, a dominar el resto de su anatomía como ciencia, según acontece en física; pero lo que parece evidente es que sin él no cabe la posibilidad de una ciencia histórica. Querer reducir ésta a su elemento superior, a la descripción de puros hechos y acumulación de simples datos, por tanto, a lo que aislado y por sí no es ciencia en la ciencia, empieza ya a parecer un error demasiado grave para no reclamar correctivo. El mero acto de llamar «histórico» a cierto

hecho y a tal dato introduce ya, dése o no cuenta el historiador, todo el *a priori* historiológico en la masa de lo puramente facticio y fenoménico. «Todo hecho es ya teoría», dijo Goethe (1).

No se comprende que haya podido imaginarse otra cosa si no supiésemos cómo aparecía planteado el problema epistemológico hacia 1800. Tanto el kantismo como el positivismo partían, dogmáticamente, de la más extraña paradoja, cual es creer que existe un conocimiento del mundo y a la vez creer que ese mundo no tiene por sí forma, estructura, anatomía, sino que consiste primariamente en un montón de materiales —los fenómenos— o, como Kant dice, en un «caos de sensaciones». Ahora bien: como el caos es informe, no es mundo, y la forma o estructura que éste ha menester ha tenido que ponerla el sujeto salivándola de sí mismo. Cómo sea posible que formas originariamente subjetivas se conviertan en formas de las cosas del mundo, es el grande y complicado intento de magia que ocupaba a la filosofía de aquel tiempo.

Es, pues, comprensible que los hombres de ciencia, puestos ante tal problema, considerasen preferible reducir al extremo las formas del mundo que estudiaban y tendiesen a contentarse con los puros datos.

Pero hoy nos hallamos muy distantes de aquella radical paradoja y pensamos que la primera «condición de la posibilidad de la experiencia» o conocimiento de algo es que ese algo *sea*, y que *sea algo*; por tanto, que tenga forma, figura, estructura, carácter (2).

El origen de aquella desviación epistemológica fue haber tomado con maniático exclusivismo como prototipo de conocimiento a la física de Newton, que es por su rigor formal un modelo, pero que por su contenido doctrinal casi no es un conocimiento. Pues, muy probablemente, es la materia aquella porción de realidad que más próxima se halla a ser, en efecto, un caos. Dicho en otra forma: todo induce a creer que la materia es el modo de ser menos determinado que existe. Sus formas, según esto, serían elementales, muy

---

(1) Hegel (pág. 8) devuelve a los historiadores la acusación que éstos dirigen a los filósofos de «introducir en la Historia invenciones *a priori*». «El historiador corriente, mediocre, que cree y pretende conducirse receptivamente, entregándose a los meros datos, no es, en realidad, pasivo en su pensar. Trae consigo sus categorías y ve a través de ellas lo existente».

(2) Con esto no se prejuzga si ese *ser*, forma, estructura, etc., lo tienen las cosas por sí o si «surge» en ellas sólo cuando el hombre se enfronta con ellas. Lo decisivo en el asunto es que ni aun en este último caso es el *ser* una «forma del sujeto» que éste echa sobre las cosas.

abstractas, muy vagas. Merced a esto, el capricho subjetivo de nuestra acción intelectual goza ante ella de amplio margen y resulta posible que «la forma» proyectada sobre los fenómenos por el sujeto sea tolerada por ellos. De aquí que puedan existir muchas físicas diferentes y, sin embargo, todas verídicas —precisamente porque ninguna es necesaria (1).

Pero esta tolerancia por parte de los fenómenos tiene que llegar a un término. El progreso mismo de la física, al ir precisando cada vez más la figura «mecánica», es decir, imaginaria, parcialmente subjetiva, del mundo corpóreo, arribará a un punto en que tropezará con la resistencia que la forma efectiva, auténtica, de la materia le ofrezca. Y ese momento trágico para la física será, a la par, el de su primer contacto cognoscente —y no sólo de «construcción simbólica» —con la realidad.

Aparte lo «absoluto o teológico», es verosímilmente lo real histórico aquel modo del ser que posee una figura propia más determinada y exclusiva, menos abstracta o vaga. Bastaría esto para explicar el retraso del conocimiento histórico en comparación con el físico. Por su objeto mismo es la física más fácil que la Historia. Añádase a esto que la física se contenta con una primera aproximación cognoscitiva a la realidad. Renuncia a comprenderla, y de esta renuncia hace su método fundamental. No se puede desconocer que este ascetismo de intelección —la renuncia a comprender— es la gran virtud, la disciplina gloriosa de la gente física. En rigor, lo que esta ciencia tiene de conocimiento es algo meramente negativo; como conocimiento, se limita a «salvar las apariencias», esto es, a no contradecirlas. Pero su contenido positivo no se refiere propiamente a la realidad, no intenta definir ésta, sino más bien construir un sistema de manipulaciones subjetivas que sea coherente. Algo es real para la física cuando da ocasión a que se ejecuten ciertas operaciones de medida. Sustituye la realidad cósmica por el rito humano de la métrica.

Una vez que la historiología reconoce lo que la Historia tiene de común con la física y con toda otra ciencia empírica —a saber ser construcción y no mera descripción de datos—, pasa a acentuar su radical diferencia. La Historia no es manipulación, sino descubrimiento de realidades: ἀλήθεια. Por eso tiene que partir de la realidad misma y mantenerse en contacto ininterrumpido con ella, en

---

(1) Otra razón de «indeterminación» en la física es que dentro de ella se define la verdad por sus consecuencias «prácticas».

actos de comprensión y no simplemente en operaciones mecánicas que sustituyen a aquélla. No puede, en consecuencia, substantivar sus «métodos», que son siempre, en uno u otro grado, manipulaciones. La física consiste en sus métodos. La Historia usa los suyos, pero no consiste en ellos. El error de la historiografía contemporánea es precisamente haberse dejado llevar, por contaminación con la física prepotente, a una escandalosa sobreestima de sus técnicas inferiores —filología, lingüística, estadística, etc. Método es todo funcionamiento intelectual que no está exclusivamente determinado por el objeto mismo que se aspira conocer. El método define cierto comportamiento de la mente con anterioridad a su contacto con los objetos. Predetermina, pues, la relación del sujeto con los fenómenos y mecaniza su labor ante éstos. De aquí que todo método, si se substantiva y hace independiente, no es sino una receta dogmática que da ya por sabido lo que se trata de averiguar. En la medida en que una ciencia sea auténtico conocer, los métodos o técnicas disminuyen de valor y su rango en el cuerpo científico es menor. Siempre serán necesarios, pero es preciso acabar con la confusión que ha permitido, durante el pasado siglo, considerar como principales tantas cosas que sólo son necesarias, mejor dicho, imprescindibles. En tal equívoco nutren sus raíces todas las subversiones (1).

La Historia, si quiere conquistar el título de verdadera ciencia, se encuentra ante la necesidad de superar la mecanización de su trabajo, situando en la periferia de sí misma todas las técnicas y especializaciones. Esta superación es, como siempre, una conservación. La ciencia necesita a su servicio un conjunto de métodos auxiliares, sobre todo los filológicos. Pero la ciencia empieza donde el método acaba, o, más propiamente, los métodos nacen cuando la ciencia los postula y suscita. Los métodos, que son pensar mecanizado, han permitido, sobre todo en Alemania, el aprovechamiento del tonto. Y sin duda es preciso aprovecharlo, pero que no estorbe, como en los circos. En definitiva, los métodos históricos sirven sólo para surtir de datos a la Historia. Pero ésta pretende conocer la realidad histórica, y ésta no consiste nunca en los datos que el filólogo o el archivero encuentran, como la realidad del sol no es la imagen visual de su disco flotante, «tamaño como una rodela», según Don Quijote. Los datos son síntomas o manifestaciones de la realidad, y son dados a alguien para algo. Ese alguien es, en este caso, el verdadero

(1) El ejemplo más grueso de este equívoco ha sido la exaltación política del trabajo manual, simplemente porque es imprescindible.

historiador —no el filólogo ni el archivero—, y ese algo es la realidad histórica.

Ahora bien: esta realidad histórica se halla en cada momento constituída por un número de ingredientes variables y un núcleo de ingredientes invariables —relativa o absolutamente constantes. Estas constantes del hecho o realidad históricos son su estructura radical, categórica, *a priori*. Y como es *a priori*, no depende, en principio, de la variación de los datos históricos. Al revés, es ella quien encarga al filólogo y al archivero que busque tales o cuales determinados datos que son necesarios para la reconstrucción histórica de tal o cual época concreta. La determinación de ese núcleo categórico, de lo esencial histórico, es el tema primario de la historiología.

La razón que suele movilizarse contra el *a priori* histórico es inoperante. Consiste en hacer constar que la realidad histórica es individual, innovación, etc., etc. Pero decir esto es ya practicar el *a priori* historiológico. ¿Cómo sabe eso el que lo dice, si no es de una vez para siempre, por tanto, *a priori?* Cabe, es cierto, sostener que de lo histórico sólo es posible una única tesis *a priori:* la que niega a lo histórico toda estructura *a priori*. Pero, evidentemente, no se quiere sustentar semejante proposición, que haría imposible cualquier modo de historia. Al destacar el carácter individual e innovador de lo histórico, se quiere indicar que es diferencial en potencia más elevada que lo físico. Pero esa extrema diferencialidad de todo punto histórico no excluye, antes bien, incluye la existencia de constantes históricas. César no es diferente de Pompeyo ni en sentido abstracto ni en sentido absoluto, porque entonces no habrían podido ni siquiera luchar —lucha supone comunidad, por lo menos, la de desear lo mismo uno y otro contendiente. Su diferencia es concreta, y consiste en su diferente modo de ser romanos —una constante— y de ser romanos del siglo I a. de J. C. —otra constante. Estas constantes son relativas, pero en César y Pompeyo hay, cuando menos, un sistema común de constantes absolutas— su condición de hombres, de entes históricos. Sólo sobre el fondo de esas invariantes es posible su diferencialidad.

Eduardo Meyer, queriendo llevar al extremo la distinción entre Historia y ciencia de leyes, de «hechos generales» (1), proclama que

---

(1) Esta distinción, propuesta con penosa insistencia por Rickert en su libro *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, ha impedido durante quince años el progreso de la Historia. Casi todos los que en un primer momento la aceptaron —grandes ejemplos son Troeltsch y

«en el mundo descrito por la Historia rigen el azar y el albedrío» (1). Lo cual, en primer lugar, incluye toda una metafísica de la Historia, más audaz que la expuesta por Hegel en estas *Lecciones*. Pero, además, es una afirmación sin sentido. Pongamos que, en efecto, la misión de la Historia no sea otra que la de constatar un hecho azaroso como éste: en el año 52 a. de J. C., César venció a Vercingetorix. Esta frase es ininteligible si las palabras «César», «vencer» y «Vercingetorix» no significan tres invariantes históricas. Meyer remite a una ciencia que él llama *Antropología* el estudio de «las formas generales de vida humana y de humana evolución» (2). La Historia recibe de ellas una suma de conceptos generales. En el ejemplo nuestro, «vencer» sería uno de ellos. No es cosa muy clara eso de que una ciencia reciba conceptos de otra y, sin embargo, no esté constituída también por ella; en consecuencia, que la Historia no sea constitutivamente antropología. Mas, aparte de esto, acaece que César y Vercingetorix son determinaciones exclusivamente históricas, no son conceptos «generales», sino individualísimos, y, sin embargo, poseen un contenido invariante. Este César acampado frente a Vercingetorix es el *mismo* que treinta años antes fue secuestrado por unos piratas del Mediterráneo. Al través de sus días y aventuras, César es constantemente César, y si no tenemos una rigorosa definición de esa naturaleza constante, de esa estructura o figura individual, pero permanente, no podemos ni siquiera entender el vocablo «César». Ahora bien: esa constante individual incluye múltiples constantes no indivjduales. César, la concreción César, está integrada por muchos ingredientes abstractos que no le son exclusivos, sino, al revés, comunes con los demás romanos, con los romanos de su tiempo, con los políticos romanos de su tiempo, con los hombres de carácter «cesáreo», con los generales vencedores en todos los tiempos. Es decir, que el hecho César, aunque sea un azar, considerado metafísicamente, es, como pura realidad histórica, un sistema de elementos constantes. No es, por cierto, sólo esto: en torno a ese núcleo de invariantes, precisamente en función de ellas, se acumulan innumerables determinaciones azarosas, puros hechos que no cabe reconstruir en la unidad de una estructura, sino simplemente atestiguar. En vez de definir por anticipado lo histórico como una pura

---

Max Weber —han tenido que desasirse de ella, y, por tanto, con ella no hicieron sino perder el tiempo.

(1) Eduard Meyer: *Geschichte des Altertums*, I, 1 —*Elemente der Anthropologie*, 185-186, 1910.

(2) Ibíd., pág. 3.

serie de puros azares —en cuyo caso la ciencia histórica sería imposible, porque sería inefable—, es la verdadera misión de esta disciplina determinar en cada caso lo que hay de constante y lo que hay de azaroso, si es que lo hay. Sólo así será la Historia, efectivamente, una ciencia empírica. De otro modo topamos con una extraña especie de *a priori* negativo, el apriorismo del no-apriorismo.

La más humilde y previa de las técnicas historiográficas, por ejemplo, la «crítica de las fuentes», involucra ya toda una ontología de lo histórico, es decir, un sistema de definiciones sobre la estructura genérica de la vida humana. La parte principal de esta crítica no consiste en corregir la fuente en vista de otros hechos —puesto que estos otros hechos, a su vez, proceden de otra fuente sometida a la misma crítica—, sino que funda el valor de los hechos que la fuente notifica en razonamientos de posibilidad e imposibilidad, de verosimilitud e inverosimilitud: lo que es humanamente imposible, lo que es imposible en cierta época, en cierto pueblo, en cierto hombre, precisamente en el hombre que escribió la «fuente». Ahora bien: lo posible y lo imposible son los brazos del *a priori*.

Cuando Ranke, para su estudio sobre Sixto V, critica la historia de Gregorio Leti y llega al punto en que éste describe la escena donde el cardenal arroja las muletas del falso tullido, rechaza la autenticidad del hecho diciendo: «El conocedor pensará, desde luego, que en todo esto hay muy poco de verdad; las sumas dignidades no se obtienen de esa manera». No se comprende bien cómo Meyer puede asegurar que, por su parte, no ha tropezado jamás con una ley histórica. Hay, por lo visto, tantas y tan especiales, que hasta existe una, la cual formula la manera de obtenerse la dignidad pontificia, y ella tan evidente y notoria, que basta a Ranke sugerirla para justificar su *athétesis* de la noticia tradicional (1).

No es posible, pues, reducir la Historia al ingrediente inferior de los que enumeraba yo más arriba como constitutivos de toda ciencia empírica. A las técnicas inferiores con que rebusca los datos es preciso añadir y anteponer otra técnica de rango incomparablemente más elevado: la ontología de la realidad histórica, el estudio *a priori* de su estructura esencial. Sólo esto puede transformar a la Historia en ciencia, es decir, en reconstrucción de lo real mediante una construcción *a priori* de lo que en esa realidad —en este caso la vida histórica— haya de invariante. Por no hacer esto y contentarse con una presunta constatación de lo «singular», de lo azaroso, acontece

(1) V. Lorenz: *Die Geschichtswissenschaft.*

lo que menos podía esperarse de los libros históricos, a saber: que son casi siempre incomprensibles. La mayor parte de la gente resbala sobre los libros históricos y cree haber hecho con esto una operación intelectual. Pero el que esté habituado a distinguir cuándo comprende y cuándo no comprende —lo cual supone haber comprendido verdaderamente algo alguna vez y poder referirse a aquel estado mental como a un diapasón—, sufrirá constantemente al pasar las hojas de las Historias. Es evidente que si el historiador no me define rigorosamente a César, como el físico me define el electrón, yo no puedo entender frase ninguna de su libro donde ese vocablo intervenga.

Ha padecido la Historia el mismo *quid pro quo* que en las mentes poco atentas padeció la física cuando se atribuyeron sus progresos al «experimento». Por fortuna para ésta, habían precedido a la instauración en la forma moderna que esencialmente conserva largos siglos de meditación «metafísica» sobre la materia. Cuando Galileo reflexiona sobre las primeras leyes del movimiento, sabe ya lo que es la materia en su más genérica estructura: Grecia, filosofando, había descubierto la ontología de la materia en general. La física se limita a concretar y particularizar —en la astronomía llega a singularizar— ese género. Merced a esto, entendemos lo que Galileo dice al formular la ley de caída. Pero, por desgracia, no ha habido una metahistoria que defina lo real histórico *in genere*, que lo analice en sus categorías primarias. Por su parte, la Historia al uso habla, desde luego, de lo particular o singular histórico, es decir, de especies e individuos cuyo género ignoramos. La concreción sólo es inteligible previa una abstracción o análisis. La física es una concreción de la «metafísica». La Historia, en cambio, no es aún la concreción de una metahistoria. Por eso no sabemos nunca de qué se nos habla en el libro histórico; está escrito en un lenguaje compuesto sólo de adjetivos y adverbios, con ausencia grave de los substantivos. Esta es la razón del enorme retraso que la Historia padece en su camino hacia una forma de ciencia auténtica.

Por filosofía de la Historia se ha entendido hasta ahora una de dos cosas: o el intento de construir el *contenido* de la Historia mediante categorías *sensu stricto* filosóficas (Hegel), o bien la reflexión sobre la *forma* intelectual que la historiografía practica (Rickert). Esta es una lógica, aquélla una metafísica de la Historia.

La historiología no es ni lo uno ni lo otro. Los neokantianos conservan del gran chino de Königsberga el dogma fundamental que niega a todo ser o realidad la posesión de una forma o estructura

propia. Sólo el pensar tiene y da forma a lo que carece de ella. De aquí que tampoco lo histórico tenga por sí una figura y un verdadero ser. El pensamiento encuentra un caos de datos humanos, puro material informe, al cual, mediante la historiografía, proporciona modelado y perfil. Si a la actividad intelectual del sujeto llamamos *logos*, tendremos que no hay más formas en el mundo que las *lógicas*, ni más categorías o principios estructurales que los del *logos* subjetivo. De esta manera los neokantianos reducen la filosofía de la Historia a una lógica de la historiografía.

La historiología parte de una convicción inversa. Según ella, todo ser tiene su forma original antes de que el pensar lo piense. Claro es que el pensamiento, a fuer de realidad entre las realidades, tiene también la suya. Pero la misión del intelecto no es proyectar su forma sobre el caos de datos recibidos, sino precisamente lo contrario. La característica del pensar, su forma constitutiva, consiste en adoptar la forma de los objetos, hacer de éstos su principio y norma. En sentido estricto no hay, pues, un pensar formal, no hay una lógica con abstracción de un objeto determinado en que se piensa (1). Lo que siempre se ha denominado *pensamiento lógico puro* no es menos *material* que otro cualquiera. Como todo pensar disciplinado, consiste en analizar y combinar ideas objetivas dentro de ciertas limitaciones —los llamados principios. En el caso de la lógica pura, estos principios o limitaciones son sólo dos —a saber: la identidad y la «contradicción». Pero estos dos principios no son principios de la actividad subjetiva, que de hecho se contradice a menudo y no es nunca rigorosamente idéntica, sino que son las formas más elementales y abstractas del ser. Cuando nuestro intelecto funciona atendiendo sólo a esas dos formas del ser, analiza y combina los objetos, reduciendo éstos a meros sustratos de las relaciones de identidad y oposición. Entonces tenemos la llamada lógica formal. Si a esas formas añadimos la de relación numeral, tenemos el *logos* aritmético. Si agregamos, por ejemplo, la relación métrica y exigimos a nuestros conceptos que impliquen las condiciones de medición, tenemos el pensar físico, etc., etc. Hay, pues, tantas lógicas como regiones objetivas. Según esto, es la materia o tema del pensamiento quien, a la par, se constituye en su norma o principio. En suma, pensamos con las cosas.

---

(1) No se oculta que esta tesis implica una grave heterodoxia frente al canon tradicional filosófico. Espero, sin embargo, en un estudio especial exponer sus fundamentos.

A mi juicio, ésta fue la gran averiguación de Hegel. ¿Cómo no se ha entrevisto nunca, por debajo de la realización que el sistema de Hegel proporciona a ese descubrimiento —y que es, sin duda, manca—, el brillo de esta magnífica verdad? «La razón, de la cual se ha dicho que rige el mundo, es una palabra tan indeterminada como la de Providencia. Se habla siempre de la razón *(logos)*, sin saber indicar cuál sea su determinación, cuál sea el criterio según el cual podemos juzgar si algo es racional o irracional. La razón *determinada es la cosa*» (1).

Se trata, pues, nada menos que de la des-subjetivación de la razón. No es esto volver al punto de vista griego, pero sí integrarlo con la modernidad, juntar en una síntesis a Aristóteles y a Descartes, y al juntarlos evadirse de ambos.

La historiología no es, por tanto, una reflexión metodológica sobre la *historia rerum gestarum* o historiografía, sino un análisis inmediato de la *res gesta*, de la realidad histórica. ¿Cuál es la textura ontológica de ésta? ¿De qué ingredientes radicales se compone? ¿Cuáles son sus dimensiones primarias?

La mayor porción de mi vida individual consiste en encontrar frente a mí otras vidas individuales que tangentean, hieren o traspasan por diferentes puntos la mía; así como la mía, aquéllas. Ahora bien: encontrar ante sí otra vida, no es lo mismo que hallar un mineral. Éste queda incluído, incrustado en mi vida como mero contenido de ella. Pero otra vida humana ante mí no es sin más incluíble en la mía, sino que mi relación con ella implica su independencia de mí y la consiguiente reacción original de ella sobre mi acción. No hay, pues, inclusión, sino convivencia. Es decir, que mi vida pasa a ser trozo de un todo más real que ella si la tomo aislada, como suele hacer el psicólogo. En el convivir se completa el vivir del individuo; por tanto, se le toma en su verdad y no abstraído, separado. Pero al tomar el vivir como un convivir, adopto un punto de vista que trasciende la perspectiva de la vida individual, donde todo está referido a mí en la esfera inmanente que es para mí mi vida. La convivencia interindividual es una primera trascendencia de lo inmediato y «psicológico». Las formas de interacción vital entre dos individuos —amistad, amor, odio, lucha, compromiso, etc.— son fenómenos biformes en que dos series de fenómenos psíquicos constituyen un hecho ultrapsíquico. No basta que yo sea un alma y el otro también para que nuestro choque o enlace sea también

(1) Pág. 25.

un suceso psicológico. La psicología estudia lo que pasa en un individuo, y es enturbiar su concepto llamar también psicología a la investigación de lo que pasa entre dos almas, que al pasar entre las dos no pasa, a la postre, íntegramente en ninguna de ellas. Por eso digo que es un hecho trascendente de la vida individual y que descubre un orbe de realidad radicalmente nuevo frente a todo lo «psíquico» (1). Ese complejo de dos vidas vive a su vez por sí según nuevas leyes, con original estructura, y avanza en su proceso llevando en su vientre mi vida y la de otros prójimos. Pero esta vida interindividual, y cada una de sus porciones individuales, encuentra también ante sí un tercer personaje: la vida anónima —ni individual ni interindividual—, sino estrictamente colectiva, que envuelve a aquéllas y ejerce presiones de todo orden sobre ellas. Es preciso, por tanto, trascender nuevamente, y de la perspectiva interindividual avanzar hacia un todo viviente más amplio, que comprende lo individual y lo colectivo; en suma: la vida social. Esta nueva realidad, una vez advertida, transforma la visión que cada cual tiene de sí mismo. Porque si al principio le pareció ser él una sustancia psíquica independiente y la sociedad mera combinación de átomos sueltos como él y como él suficientes en sí mismos, ahora se percata de que su persona vive, como de un fondo, de esa realidad sobreindividual que es la sociedad. Rigorosamente, no puede decir dónde empieza en él lo suyo propio y dónde termina lo que de él es materia social. Ideas, emociones, normas que en nosotros actúan, son, en su mayor número, hilos sociales que pasan por nosotros y que ni nacieron en nosotros ni pueden ser dichos de nuestra propiedad. Así notamos toda la amplitud ingenua de la abstracción cometida cuando creíamos plenamente recogida nuestra realidad por la psicología. Antes que sujetos psíquicos somos sujetos sociológicos (2).

Pero a su vez, la vida social se encuentra siempre incompleta en sí misma. El carácter de cambio incesante y constitutivo movimiento, flujo o proceso que aparece, desde luego, en la vida individual, adquiere un valor eminente cuando se trata de la vida social. En todo instante, es ésta algo que viene de un pasado, es decir, de otra vida social pretérita, y va hacia una vida social futura. El simple

---

(1) Dejo aquí intacta la cuestión fundamental —tan fundamental, que es previa a todo el tema de este estudio y lo desborda— de si la vida individual misma no es ya trascendencia. Siempre me he resistido a creer que mi vida sea no más que un «hecho de conciencia». Creo más bien lo contrario, que mi «conciencia» está en mi vida, es un hecho de mi vida.

(2) Esto es lo que Hegel llamó *espíritu objetivo*.

hecho de hallarse estructurado todo *hoy* social por la articulación de tres generaciones manifiesta que la vida social presente es sólo una sección de un todo vital amplísimo, de confines indefinidos hacia pasado y futuro, que se hunde y esfuma en ambas direcciones (1). Ésta es *sensu stricto* la vida o realidad histórica. No digamos vida humana o universal. Precisamente, uno de los temas historiológicos es determinar si esas dos palabras «humanidad» —en sentido ecuménico— y «universalidad» o «mundialidad», son formas efectivas de realidad histórica o meras idealizaciones. Este círculo vital máximo a que hemos llegado es lo histórico. Pero no está dicho cuál sea el significado real de sus círculos interiores; por ejemplo, si el individuo que vive sumergido en lo histórico, como la gota en el mar, es, no obstante, y en algún sentido, un ser independiente dentro de él, o si lo es «una sociedad», pueblo, estado, raza, etc., ni cómo ni en qué medida influyen unos sobre otros estos círculos. Ni siquiera está dicho que ese círculo máximo que es «una vida social con su pasado y su futuro», es, a su vez, independiente y forma un orbe aparte, o es sólo fragmento, un auténtico, definido y único «mundo histórico». Sólo va dicho con ello que de ese círculo máximo no cabe ulterior trascendencia.

....

....

Revista de Occidente, febrero 1928.

---

(1) Es esencial a la vida del individuo datarse a sí misma de un cierto instante —el nacimiento— y extenderse desde cualquier presente hasta un tiempo aproximado en que la muerte ha de venir. Esta conclusión cierta actúa por anticipado en «nuestros días»; es el gran mañana, que modela nuestro hoy. Sobre esto, finas verdades y finos errores en el estudio reciente de Heidegger: *Sein und Zeit*, 1927. Puede descubrirse aquí, desde luego, una diferencia *a priori* entre la estructura de lo histórico y la del vivir individual. La historia no muere nunca, y sus movimientos no van gobernados por la idea de un término y consumación.

ARTÍCULOS

(1933)

SOBRE EL ESTUDIAR Y EL ESTUDIANTE

(PRIMERA LECCIÓN DE UN CURSO)

I

ESPERO que durante este curso entiendan ustedes perfectamente la primera frase que después de esta inicial voy a pronunciar. La frase es ésta: vamos a estudiar Metafísica, y eso que vamos a hacer es, por lo pronto, una falsedad. La cosa es, a primera vista, estupefaciente, pero el estupor que produzca no quita a la frase la dosis que tenga de verdad. En esa frase —nótenlo ustedes— no se dice que la Metafísica sea una falsedad; ésta se atribuye no a la Metafísica, sino a que nos pongamos a estudiarla. No se trata, pues, de la falsedad de uno o muchos pensamientos nuestros, sino de la falsedad de un nuestro hacer —de lo que ahora vamos a hacer: estudiar una disciplina. Porque lo afirmado por mí vale no sólo para la Metafísica, si bien vale eminentemente para ella. Según esto, en general, estudiar sería una falsedad.

No parece que frase tal y tesis semejante sean las más oportunas para dichas por un profesor a sus discípulos, sobre todo al comienzo de un curso. Se dirá que equivalen a recomendar la ausencia, la fuga, que se vayan, que no vuelvan. Eso ya lo veremos: veremos si ustedes se van, si no vuelven *porque* yo he comenzado enunciando tamaña enormidad pedagógica. Tal vez acontezca lo contrario —que esa inaudita afirmación les interese. Entre que pasa lo uno o lo otro —que ustedes resuelvan irse o resuelvan quedarse—, yo voy a aclarar su significado.

No he dicho que estudiar sea sólo una falsedad; es posible que contenga facetas, lados, ingredientes que no sean falsos, pero me basta con que alguna de las facetas, lados o ingredientes constitutivos del estudiar sea falso para que mi enunciado posea su verdad.

Ahora bien: esto último me parece indiscutible. Por una sencilla razón. Las disciplinas, sea la Metafísica o la Geometría, existen, están ahí porque unos hombres las crearon merced a un rudo esfuerzo, y si emplearon éste fue porque necesitaban aquellas disciplinas, porque las habían menester. Las verdades que ellas contengan fueron encontradas originariamente por un hombre y luego repensadas o reencontradas por otros que acumularon su esfuerzo al del primero. Pero si las encontraron es que las buscaron, y si las buscaron es que las habían menester, que no podían, por unos u otros motivos, prescindir de ellas. Y si no las hubieran encontrado habrían considerado fracasadas sus vidas. Si, viceversa, encontraron lo que buscaban, es evidente que eso que encontraron se adecuaba a la necesidad que sentían. Esto, que es perogrullesco, es, sin embargo, muy importante. Decimos que hemos encontrado una verdad cuando hemos hallado un cierto pensamiento que satisface una necesidad intelectual previamente sentida por nosotros. Si no nos sentimos menesterosos de ese pensamiento, éste no será para nosotros una verdad. Verdad es, por lo tanto, aquello que aquieta una inquietud de nuestra inteligencia. Sin esta inquietud no cabe aquel aquietamiento. Parejamente decimos que hemos encontrado la llave cuando hemos hallado un preciso objeto que nos sirve para abrir un armario, cuya apertura nos es menester. La precisa busca se calma en el preciso hallazgo: éste es función de aquélla.

Generalizando la expresión, tendremos que una verdad no existe propiamente sino para quien la ha menester; que una ciencia no es tal ciencia sino para quien la busca afanoso; en fin, que la Metafísica no es Metafísica sino para quien la necesita.

Para quien no la necesita, para quien no la busca, la Metafísica es una serie de palabras, o si se quiere de ideas, que aunque se crea haberlas entendido una a una, carecen, en definitiva, de sentido, esto es: que para entender verdaderamente algo, y sobre todo la Metafísica, no hace falta tener eso que se llama talento ni poseer grandes sabidurías previas —lo que, en cambio, hace falta es una condición elemental, pero fundamental: lo que hace falta es necesitarlo.

Mas hay formas diversas de necesidad, de menesterosidad. Si alguien me obliga inexorablemente a hacer algo, yo lo haré necesa-

riamente, y, sin embargo, la necesidad de este hacer mío no es mía, no ha surgido en mí, sino que me es impuesta desde fuera. Yo siento, por ejemplo, la necesidad de pasear, y esta necesidad es mía, brota en mí —lo cual no quiere decir que sea un capricho ni un gusto, no; a fuer de necesidad, tiene un carácter de imposición y no se origina en mi albedrío, pero me es impuesta desde dentro de mi ser; la siento, en efecto, como necesidad *mía*. Mas cuando al salir yo de paseo el guardia de la circulación me obliga a seguir una cierta ruta, me encuentro con otra necesidad, pero que ya no es mía, sino que me viene impuesta del exterior, y ante ello lo más que puedo hacer es convencerme por reflexión de sus ventajas, y en vista de ello aceptarla. Pero aceptar una necesidad, reconocerla, no es sentirla, sentirla inmediatamente como tal necesidad mía —es más bien una necesidad de las cosas, que de ellas me llega, forastera, extraña a mí. La llamaremos necesidad mediata frente a la inmediata, a la que siento, en efecto, como tal necesidad, nacida en mí, con sus raíces en mí, indígena, autóctona, auténtica.

Hay una expresión de San Francisco de Asís donde ambas formas de necesidad aparecen sutilmente contrapuestas. San Francisco solía decir: «Yo necesito poco, y ese poco lo necesito muy poco». En la primera parte de la frase, San Francisco alude a las necesidades exteriores o mediatas; en la segunda, a las íntimas, auténticas e inmediatas. San Francisco necesitaba, como todo viviente, comer para vivir, pero en él esta necesidad exterior era muy escasa—esto es, materialmente necesitaba comer poco para vivir. Pero además, su actitud íntima era que no sentía gran necesidad de vivir, que sentía muy poco apego efectivo a la vida y, en consecuencia, sentía muy poca necesidad íntima de la externa necesidad de comer.

Ahora bien: cuando el hombre se ve obligado a aceptar una necesidad externa, mediata, se encuentra en una situación equívoca, bivalente; porque equivale a que se le invitase a hacer suya —esto significa aceptar— una necesidad que no es suya. Tiene, quiera o no, que comportarse *como* si fuese suya —se le invita, pues, a una ficción, a una falsedad. Y aunque el hombre ponga toda su buena voluntad para lograr sentirla como suya, no está dicho que lo logre, no es ni siquiera probable.

Hecha esta aclaración, fijémonos en cuál es la situación normal del hombre que se llama estudiar, si usamos sobre todo este vocablo en el sentido que tiene como estudio del estudiante —o, lo que es lo mismo, preguntémonos qué es el estudiante como tal. Y es el caso que nos encontramos con algo tan estupefaciente como la escanda-

losa frase con que yo he iniciado este curso. Nos encontramos con que el estudiante es un ser humano, masculino o femenino, a quien la vida le impone la necesidad de estudiar las ciencias de las cuales él no ha sentido inmediata, auténtica necesidad. Si dejamos a un lado casos excepcionales, reconoceremos que en el mejor caso siente el estudiante una necesidad sincera, pero vaga, de estudiar «algo», así *in genere*, de «saber», de instruirse. Pero la vaguedad de este afán declara su escasa autenticidad. Es evidente que un estado tal de espíritu no ha llevado nunca a crear ningún saber —porque éste es siempre concreto, es saber precisamente esto o precisamente aquello, y según la ley, que ha poco insinuaba yo, de la funcionalidad entre buscar y encontrar, entre necesidad y satisfacción, los que crearon un saber es que sintieron, no el vago afán de saber, sino el concretísimo de averiguar tal determinada cosa.

Esto revela que aun en el mejor caso —y salvas, repito, las excepciones—, el deseo de saber que pueda sentir el buen estudiante es por completo heterogéneo, tal vez antagónico del estado de espíritu que llevó a crear el saber mismo. Y es que, en efecto, la situación del estudiante ante la ciencia es opuesta a la que ante ésta tuvo su creador. Éste no se encontró primero con ella y luego sintió la necesidad de poseerla, sino que primero sintió una necesidad vital y no científica y ella le llevó a buscar su satisfacción, y al encontrarla en unas ciertas ideas resultó que éstas eran la ciencia.

En cambio, el estudiante se encuentra, desde luego, con la ciencia ya hecha, como con una serranía que se levanta ante él y le cierra su camino vital. En el mejor caso, repito, la serranía de la ciencia le gusta, le atrae, la parece bonita, le promete triunfos en la vida. Pero nada de esto tiene que ver con la necesidad auténtica que lleva a crear la ciencia. La prueba de ello está en que ese deseo general de saber es incapaz de concretarse por sí mismo en el deseo estricto de un saber determinado. Aparte, repito, de que no es un deseo lo que lleva propiamente al saber, sino una necesidad. El deseo no existe si previamente no existe la cosa deseada —ya sea en la realidad, ya sea, por lo menos, en la imaginación. Lo que por completo no existe aún, no puede provocar el deseo. Nuestros deseos se disparan al contacto de lo que ya está ahí. En cambio, la necesidad auténtica existe sin que tenga que preexistir ni siquiera en la imaginación aquello que podría satisfacerla. Se necesita precisamente lo que no se tiene, lo que falta, lo que no hay, y la necesidad, el menester, son tanto más estrictamente tales cuanto menos se tenga, cuanto menos haya lo que se necesita, lo que se ha menester.

Para ver esto con plena claridad no es preciso que salgamos de nuestro tema —basta con comparar el modo de acercarse a la ciencia ya hecha, el que sólo va a estudiarla y el que siente auténtica, sincera necesidad de ella. Aquél tenderá a no hacerse cuestión del contenido de la ciencia, a no criticarla; al contrario, tenderá a reconfortarse pensando que ese contenido de la ciencia ya hecha tiene un valor definitivo, es la pura verdad. Lo que busca es simplemente asimilársela tal y como está ya ahí. En cambio, el menesteroso de una ciencia, el que siente la profunda necesidad de la verdad, se acercará cauteloso al saber ya hecho, lleno de suspicacia, sometiéndolo a crítica; más bien con el prejuicio de que no es verdad lo que el libro sostiene; en suma, precisamente porque necesita un saber con radical angustia, pensará que no lo hay y procurará deshacer el que se presenta como ya hecho. Hombres así son los que constantemente corrigen, renuevan, recrean la ciencia.

Pero eso no es lo que en su sentido normal significa el estudiar del estudiante. Si la ciencia no estuviese ya ahí, el buen estudiante no sentiría la necesidad de ella, es decir, que no sería estudiante. Por tanto, se trata de una necesidad externa que le es impuesta. Al colocar al hombre en la situación de estudiante se le obliga a hacer algo falso, a fingir que siente una necesidad que no siente.

II

Pero a esto se opondrán algunas objeciones. Se dirá, por ejemplo, que hay estudiantes que sienten profundamente la necesidad de resolver ciertos problemas que son los constitutivos de tal o cual ciencia. Es cierto que los hay, pero es insincero llamarlos estudiantes. Es insincero y es injusto. Porque se trata de casos excepcionales, de criaturas que, aunque no hubiese estudios ni ciencia, por sí mismos y solos inventarían, mejor o peor, ésta y dedicarían, por inexorable vocación, su esfuerzo a investigar. Pero ¿y los otros? ¿La inmensa y normal mayoría? Éstos y no aquellos pocos venturosos, éstos son los que realizan el verdadero sentido —y no el utópico— de las palabras «estudiar» y «estudiante». ¡Con éstos es con quienes se es injusto al no reconocerlos como los verdaderos estudiantes y no plantearse

con respecto a ellos el problema de qué es estudiar como forma y tipo de humano hacer!

Es un imperativo de nuestro tiempo, cuyas graves razones expondré un día en este curso, obligarnos a pensar las cosas en su desnudo, efectivo y dramático ser. Es la única manera de encontrarse verdaderamente con ellas. Sería encantador que ser estudiante significase sentir una vivacísima urgencia por este y el otro y el otro saber. Pero la verdad es estrictamente lo contrario: ser estudiante es verse el hombre obligado a interesarse directamente por lo que no le interesa, o a lo sumo le interesa sólo vaga, genérica o indirectamente.

La otra objeción que habría de hacérseme es recordarme el hecho indiscutible de que los muchachos o las muchachas sienten sincera curiosidad y peculiares aficiones. El estudiante no lo es en general, sino que estudia ciencias o letras, y esto supone una predeterminación de su espíritu, una apetencia menos vaga y no impuesta de fuera.

En el siglo XIX se ha dado demasiada importancia a la curiosidad y a las aficiones; se ha querido fundar en ellas cosas demasiado graves, es decir, demasiado ponderosas para que puedan sostenerlas entidades tan poco serias como aquéllas.

Este vocablo «curiosidad», como tantos otros, tiene doble sentido —uno de ellos primario y sustancial, otro peyorativo y de abuso— lo mismo que la palabra «aficionado», que significa el que ama verdaderamente algo, pero también el que es sólo *amateur*. El sentido propio del vocablo «curiosidad» brota de su raíz, que da una palabra latina sobre la cual nos ha llamado la atención recientemente Heidegger: *cura*, los cuidados, las cuitas, lo que yo llamo la preocupación. De *cur-a* viene cur-iosidad. De aquí que en nuestro lenguaje vulgar un hombre curioso es un hombre cuidadoso, es decir, un hombre que hace con atención y extremos rigor y pulcritud lo que tiene que hacer, que no se despreocupa de lo que le ocupa, sino, al revés, se preocupa de su ocupación. Todavía en el antiguo español *cuidar* era preocuparse—*curare*. Este sentido originario de *cura* o cuidados pervive en nuestras voces vigentes curador, procurador, procurar, curar, y en la misma palabra cura, que vino al sacerdote porque éste tiene cura de almas. Curiosidad es, pues, cuidadosidad, preocupación. Como, viceversa, *incuria* es descuido, despreocupación, y seguridad —*securitas*— es ausencia de cuidados y preocupaciones.

Si busco las llaves es porque me preocupo de ellas, y si me preocupo de ellas es porque las he menester para hacer algo, para ocuparme.

Cuando este preocuparse se ejercita mecánicamente, insincera-

mente, sin motivo suficiente y degenera en prurito, tenemos un vicio humano que consiste en fingir cuidado por lo que no nos da en rigor cuidado, en un falso preocuparse por cosas que no nos van de verdad a ocupar; por tanto, en ser incapaz de auténtica preocupación. Y esto es lo que significa peyorativamente empleados los vocablos «curiosidad», «curiosear» y «ser un curioso».

Cuando se dice, pues, que la curiosidad nos lleva a la ciencia, una de dos, o nos referimos a aquella sincera preocupación por ella que no es sino lo que yo antes he llamado «necesidad inmediata y autóctona» —la cual reconocemos que no suele ser sentida por el estudiante—, o nos referimos al frívolo curiosear, al prurito de meter las narices en todas las cosas, y esto no creo que pueda servir para hacer de un hombre un científico.

Estas objeciones son, por tanto, vanas. No andemos con idealizaciones de la áspera realidad, con beaterías que nos inducen a debilitar, esfumar, endulzar los problemas, a ponerles bolas en los cuernos. El hecho es que el estudiante tipo es un hombre que no siente directa necesidad de la ciencia, preocupación por ella y, sin embargo, se ve forzado a ocuparse de ella. Esto significa ya la falsedad general del estudiar. Pero luego viene la concreción, casi perversa por lo minuciosa, de esa falsedad —porque no se obliga al estudiante a estudiar en general, sino que éste se encuentra, quiera o no, con el estudio disociado en *carreras* especiales y la carrera constituída por disciplinas singulares, por la ciencia tal o la ciencia cual. ¿Quién va a pretender que el joven sienta efectiva necesidad, en un cierto año de su vida, por tal ciencia que a los hombres antecesores les vino en gana inventar?

Así, de lo que fue una necesidad tan auténtica y vivaz que a ella dedicaron su vida íntegra unos hombres —los creadores de la ciencia—, se hace una necesidad muerta y un falso hacer. No nos hagamos ilusiones; en ese estado de espíritu no se puede llegar a saber el saber humano. Estudiar es, pues, algo constitutivamente contradictorio y falso. El estudiante es una falsificación del hombre. Porque el hombre es propiamente sólo lo que es auténticamente por íntima e inexorable necesidad. Ser hombre no es ser, o, lo que es igual, no es hacer cualquier cosa, sino ser lo que irremediablemente se es. Y hay los modos más distintos entre sí de ser hombre, y todos ellos igualmente auténticos. El hombre puede ser hombre de ciencia y hombre de negocios u hombre político u hombre religioso, porque todas estas cosas son, como veremos, necesidades constitutivas e inmediatas de la condición humana. Pero el hombre por

sí mismo no sería nunca estudiante, como el hombre por sí mismo no sería nunca contribuyente. *Tiene* que pagar contribuciones, *tiene* que estudiar, pero no *es* ni contribuyente ni estudiante. Ser estudiante, como ser contribuyente, es algo «artificial» que el hombre se ve obligado a ser.

Esto que al principio pudo parecer tan estupefaciente, resulta que es la tragedia constitutiva de la pedagogía, y de esa paradoja tan cruda debe, a mi juicio, partir la reforma de la educación.

Porque la actividad misma, el hacer que la pedagogía regula y que llamamos estudiar, es en sí mismo algo humanamente falso, acontece lo que no suele subrayarse tanto como debiera, a saber: que en ningún orden de la vida sea tan constante y habitual y tolerado lo falso como en la enseñanza. Yo sé bien que hay también una falsa justicia, esto es, que se cometen abusos en los juzgados y audiencias. Pero sopese con su experiencia cada uno de los que me escuchan si no nos daríamos por muy contentos con que no existiesen en la efectividad de la enseñanza más insuficiencias, falsedades y abusos que los padecidos en el orden jurídico. Lo que allí se considera como abuso intolerable —que no se haga justicia— es correspondientemente casi lo normal en la enseñanza: que el estudiante no estudia, y que si estudia, poniendo su mejor voluntad, no aprende; y claro es que si el estudiante, sea por lo que sea, no aprende, el profesor no podrá decir que enseña, sino a lo sumo que intenta, pero no logra enseñar.

Y entretanto se amontona gigantescamente, generación tras generación, la mole pavorosa de los saberes humanos que el estudiante tiene que asimilarse, tiene que estudiar. Y conforme aumenta y se enriquece y especializa el saber, más lejos estará el estudiante de sentir inmediata y auténticamente la necesidad de él. Es decir, que cada vez habrá menos congruencia entre el triste hacer humano que es el estudiar y el admirable hacer humano que es el verdadero saber. Y esto acrecerá la terrible disociación, que hace un siglo por lo menos se inició, entre la cultura vivaz, entre el auténtico saber y el hombre medio. Porque como la cultura o saber no tiene más realidad que responder y satisfacer en una u otra medida a necesidades efectivamente sentidas y el modo de transmitir la cultura es el estudiar, el cual no es sentir esas necesidades, tendremos que la cultura o saber se va quedando en el aire, sin raíces de sinceridad en el hombre medio a quien se obliga a ingurgitarlo, a tragárselo. Es decir, que se introduce en la mente humana un cuerpo extraño, un repertorio de ideas muertas, inasimilables o, lo que es lo mismo, inertes. Esta cultura

sin raigambre en el hombre, que no brota en él espontáneamente, carece de autoctonía, de indigenato, es algo impuesto, extrínseco, extraño, extranjero, ininteligible; en suma, irreal. Por debajo de la cultura recibida, pero no auténticamente asimilada, quedará intacto el hombre; es decir, quedará inculto; es decir, quedará bárbaro. Cuando el saber era más breve, más elemental y más orgánico, estaba más cerca de poder ser verdaderamente sentido por el hombre medio, que entonces lo asimilaba, lo recreaba y revitalizaba dentro de sí. Así se explica la colosal paradoja de estos decenios: que un gigantesco progreso de la cultura haya producido un tipo de hombre como el actual, indiscutiblemente más bárbaro que el de hace cien años. Y que la aculturación o acumulo de cultura produzca paradójica, pero automáticamente, una rebarbarización de la humanidad.

Comprenderán ustedes que no se resuelve el problema diciendo: «Bueno; pues si estudiar es una falsificación del hombre, y además lleva o puede llevar a tales consecuencias, que no se estudie». Decir esto no sería resolver el problema: sería sencillamente ignorarlo. Estudiar y ser estudiante es siempre, y sobre todo hoy, una necesidad inexorable del hombre. Tiene éste, quiera o no, que asimilarse el saber acumulado, so pena de sucumbir individual o colectivamente. Si una generación dejase de estudiar, la humanidad actual, en sus nueve décimas partes, moriría fulminantemente. El número de hombres que hoy viven sólo puede subsistir merced a la técnica superior de aprovechamiento del planeta que las ciencias hacen posible. Las técnicas se pueden enseñar mecánicamente. Pero las técnicas viven del saber, y si éste no se puede enseñar, llegará una hora en que también las técnicas sucumbirán.

Hay, pues, que estudiar; es ello, repito, una necesidad del hombre —pero una necesidad externa, mediata, como lo era seguir la derecha que me marca el guardia de la circulación cuando necesito pasear. Mas hay entre ambas necesidades externas —el estudiar y el llevar la derecha— una diferencia esencial, que es la que convierte el estudio en un sustantivo problema. Para que la circulación funcione perfectamente no es menester que yo sienta íntimamente la necesidad de ir por la derecha: me basta con que de hecho camine ya en esa dirección; basta con que la acepte, con que finja sentirla. Pero con el estudio no acontece lo mismo; para que yo entienda de verdad una ciencia no basta que yo finja en mí la necesidad de ella o, lo que es igual, no basta que tenga la voluntad de aceptarla; en fin, no basta con que estudie. Es preciso, además, que sienta auténticamente su necesidad, que me preocupen espontánea y verdadera-

mente sus cuestiones; sólo así entenderé las soluciones que ella da o pretende dar a esas cuestiones. Mal puede nadie entender una respuesta cuando no ha sentido la pregunta a que ella responde.

El caso del estudiar es, pues, diferente del de caminar por la derecha. En éste es suficiente que yo lo ejercite bien para que rinda el efecto apetecido. En aquél, no; no basta con que yo sea un buen estudiante para que logre asimilar la ciencia. Tenemos, por tanto, en él un hacer del hombre que se niega a sí mismo: es a un tiempo necesario e inútil. Hay que hacerlo para lograr un cierto fin, pero resulta que no lo logra. Por esto, porque las dos cosas son verdad a la par —su necesidad y su inutilidad— es el estudiar un problema. Un problema es siempre una contradicción que la inteligencia encuentra ante sí, que tira de ella en dos direcciones opuestas y amenaza con desgarrarla.

La solución a tan crudo y bicorne problema se desprende de todo lo que he dicho: no consiste en decretar que no se estudie, sino en reformar profundamente ese hacer humano que es el estudiar y, consecuentemente, el ser del estudiante. Para esto es preciso volver del revés la enseñanza y decir: enseñar no es primaria y fundamentalmente sino enseñar la necesidad de una ciencia, y *no enseñar* la ciencia cuya necesidad sea imposible hacer sentir al estudiante.

La Nación, de Buenos Aires, 23 de abril de 1933.

ÍNDICE

OBRAS COMPLETAS

TOMO V

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

OBRAS COMPLETAS

DE

JOSE ORTEGA Y GASSET

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

OBRAS COMPLETAS

TOMO V

(1933-1941)

SEXTA EDICION

REVISTA DE OCCIDENTE
MADRID

PRIMERA EDICION: 1947
SEGUNDA EDICION: 1951
TERCERA EDICION: 1955
CUARTA EDICION: 1958
QUINTA EDICION: 1961
SEXTA EDICION: 1964

© *Copyright by*
Revista de Occidente
Madrid - 1964

Depósito legal: M. 3.319-1963. N.º Rgtro.: 1.293-46

Impreso en España por
Talleres Gráficos de «Ediciones Castilla, S. A.». - Maestro Alonso, 23. - Madrid

EN TORNO A GALILEO

(1933)

LAS lecciones V, VI, VII y VIII de este curso explicado en 1933 se publicaron en libro aparte con el título *Esquema de las crisis* (1942), precedidas de esta nota:

Se trata de unas lecciones entresacadas de un curso (1), donde el autor se propuso fijar, con el mayor rigor posible, la situación vital de aquellas generaciones entre 1550 y 1650 que instauraron el pensamiento moderno. De ordinario, la historia de las ideas, por eiemplo, de los sistemas filosóficos, nos presenta a éstos emergiendo los unos de los otros en virtud de un mágico emanatismo. Es una historia espectral y adinámica inspirada en el error intelectualista que atribuye a la inteligencia una sustantividad e independencia que no tiene. Es de presumir que si los historiadores de las ideas, especialmente de las filosóficas, hubiesen sido historiadores de vocación y no más bien hombres de ciencia y filósofos, no habrían caído tan de lleno en ese error y se habrían resistido a creer que la inteligencia funciona por su propia cuenta, cuando es tan obvio advertir que va gobernada por las profundas necesidades de nuestra vida, que su ejercicio no es sino reacción a menesteres preintelectuales del hombre.

De aquí que fuese forzoso insinuar —ya que más completo desarrollo del tema era inoportuno— a los oyentes del citado curso, algo sobre ese carácter preintelectual, esto es, viviente de la inteligencia misma, oponiéndose a la doctrina inveterada, según la cual el hombre se ocupa en conocer simplemente porque tiene entendimiento. Al descender por debaio del conocimiento mismo, por tanto, de la ciencia como hecho genérico y descubrir la función vital que la inspira y moviliza, nos encontramos con que no es sino una forma especial de otra más decisiva y básica —la creencia. *Esto nos prepara para comprender cómo el hombre puede pasar de una fe a otra y en qué situación se halla mientras dura el tránsito, mientras vive en dos* creencias, *sin sentirse instalado en ninguna, por tanto en sustancial* crisis.

A continuación se publican en su orden todas las lecciones, reconstruyendo la totalidad orgánica que tuvo el curso, al cual había de seguir una segunda parte que los acontecimientos españoles impidieron llevar a cabo.

---

(1) Curso dado en la Cátedra Valdecillas, de la Universidad Central, con el título: *En torno a Galileo* (1550-1650). *Ideas sobre las generaciones decisivas en la evolución del pensamiento europeo.*

Lección I

GALILEÍSMO DE LA HISTORIA

En junio de 1633, Galileo Galilei, de setenta años, fue obligado a arrodillarse delante del Tribunal Inquisitorial, en Roma, y a abjurar de la teoría copernicana, concepción que hizo posible la física moderna.

Se van a cumplir, pues, los trescientos años de aquella deplorable escena originada, a decir verdad, más que en reservas dogmáticas de la Iglesia, en menudas intrigas de grupos particulares. Yo invito a los oyentes para que, en homenaje a Galileo, desarrollen conmigo algunos temas en torno al pensamiento de su época.

Si rendimos homenaje a Galileo es porque nos interesa su persona. Mas ¿por qué nos interesa? Evidentemente por razones muy distintas de aquellas por las cuales Galileo interesaba a Galileo. Cada cual se interesa a sí mismo, quiera o no, téngase en poco o en mucho, por la sencilla razón de que cada cual es sujeto, protagonista de su propia e intransferible vida. Nadie puede vivirme mi vida; tengo yo por mi propia y exclusiva cuenta que írmela viviendo, sorbiendo sus alborozos, apurando sus amarguras, aguantando sus dolores, hirviendo en sus entusiasmos. Que cada cual se interese por sí mismo no necesita, pues, especial justificación. Pero sí la ha menester nuestro interés por otra persona, máxime cuando no es un contemporáneo. A primera vista nuestros intereses, nuestras admiraciones, nuestras curiosidades, ofrecen el aspecto de un fortuito enjambre. Pero no hay tal. Nuestra existencia es un organismo y todo en ella tiene su ordenado puesto, su misión, su papel.

Galileo nos interesa no así como así, suelto y sin más, frente a frente él y nosotros, de hombre a hombre. A poco que analicemos nuestra estimación hacia su figura, advertiremos que se adelanta a

nuestro fervor, colocado en un preciso cuadrante, alojado en un gran pedazo del pretérito que tiene una forma muy precisa: *es* la iniciación de la Edad Moderna, del sistema de ideas, valoraciones e impulsos que ha dominado y nutrido el suelo histórico que se extiende precisamente desde Galileo hasta nuestros pies. No es, pues, tan altruista y generoso nuestro interés hacia Galileo como al pronto podíamos imaginar. Al fondo de la civilización contemporánea, que se caracteriza entre todas las civilizaciones por la ciencia exacta de la naturaleza y la técnica científica, late la figura de Galileo. Es, por tanto, un ingrediente de nuestra vida y no uno cualquiera, sino que en ella le compete el misterioso papel de iniciador.

Pero se dice, y tal vez con no escaso fundamento, que todos esos principios constitutivos de la Edad Moderna se hallan hoy en grave crisis. Existen, en efecto, no pocos motivos para presumir que el hombre europeo levanta sus tiendas de ese suelo moderno donde ha acampado durante tres siglos y comienza un nuevo éxodo hacia otro ámbito histórico, hacia otro modo de existencia. Esto querría decir: la tierra de la Edad Moderna que comienza bajo los pies de Galileo termina bajo nuestros pies. Éstos la han abandonado ya.

Pero, entonces, la figura del gran italiano cobra para nosotros un interés más dramático, entonces nos interesa mucho más interesadamente. Porque si es cierto que vivimos una situación de profunda crisis histórica, si es cierto que salimos de una Edad para entrar en otra, nos importa mucho: 1.º, hacernos bien cargo, en rigorosa fórmula, de cómo era ese sistema de vida que abandonamos; 2.º, qué es eso de vivir en crisis histórica; 3.º, cómo termina una crisis histórica y se entra en tiempo nuevo. En Galileo y Descartes termina la mayor crisis por que ha pasado el destino europeo —una crisis que comienza a fines del siglo XIV y no termina hasta los albores del XVII. Al fin de ella, como divisoria de las aguas y cima entre dos edades, se alza la figura de Galileo. Con ella el hombre moderno entra en el mundo moderno. Nos interesa, pues, sobremanera hacernos cargo de aquella crisis y de este ingreso. Todo entrar en algún sitio, todo salir de algún recinto es un poco dramático; a veces, lo es mucho— de aquí las supersticiones y los ritos del umbral y del dintel. Los romanos creían en dioses especiales que presidían a esa condenación de enigmático destino que es el salir y es el entrar. Al dios del salir llamaban Abeona, al dios del entrar llamaban Adeona. Si, en vez del dios pagano, decimos, con un vocablo cristianizado, patrono, nada puede parecer más justificado que hacer a Galileo patrono *abeona* en nuestra salida de la moderni-

dad, patrono *adeona* de nuestro ingreso en un futuro palpitante de misterio.

Todo el que se ha acercado a estudiar la etapa europea que va de 1400 a 1600 se ha dado cuenta de que es entre todos los períodos de nuestra historia occidental el más confuso y hoy por hoy indominado. En 1860 publicó Jacobo Burckhardt su *Cultura del Renacimiento en Italia*. Por vez primera la palabra Renacimiento, que andaba vagando desde Vasari con significaciones indecisas, cobra un sentido preciso y representa la definición de un tiempo histórico. Era un primer ensayo de aclaración que ponía un esquema de orden sobre tres siglos de confusa memoria. Una vez más se pudo ver que el conocimiento no consiste en poner al hombre frente a la pululación innumerable de los hechos brutos, de los datos nudos. Los hechos, los datos, aun siendo efectivos, no son la realidad, no tienen ellos por sí realidad y como no la tienen, mal pueden entregarla a nuestra mente. Si para conocer, el pensamiento no tuviese otra cosa que hacer sino reflejar una realidad que está ya ahí, en los hechos, presta como una virgen prudente esperando al esposo, la ciencia sería cómoda faena y hace muchos milenios que el hombre habría descubierto todas las verdades urgentes. Mas acontece que la realidad no es un regalo que los hechos hacen al hombre. Siglos y siglos los hechos siderales estaban patentes ante los ojos humanos y, sin embargo, lo que estos hechos presentaban al hombre, lo que estos hechos patentizaban no era una realidad, sino todo lo contrario, un enigma, un arcano, un problema, ante el cual se estremecía de pavor. Los hechos vienen a ser, pues, como las figuras de un jeroglífico. ¿Han reparado ustedes en la paradójica condición de tales figuras? Ellas nos presentan ostentosamente sus clarísimos perfiles, pero ese su claro aspecto está ahí precisamente para plantearnos un enigma, para producir en nosotros confusión. La figura jeroglífica nos dice: «¿Me ves bien? Bueno, pues eso que ves de mí no es mi verdadero ser. Yo estoy aquí para advertirte que yo no soy mi efectiva realidad. Mi realidad, mi sentido está detrás de mí, oculto por mí. Para llegar a él tienes que no fiarte de mí, que no tomarme a mí como la realidad misma, sino, al contrario, tienes que interpretarme y esto supone que has de buscar como verdadero sentido de este jeroglífico otra cosa muy distinta del aspecto que ofrecen sus figuras».

La ciencia es, en efecto, interpretación de los hechos. Por sí mismos no nos dan la realidad, al contrario, la ocultan, esto es, nos plantean el problema de la realidad. Si no hubiera hechos no habría problema, no habría enigma, no habría nada oculto que es preciso

des-ocultar, des-cubrir. La palabra con que los griegos nombraban la verdad es *alétheia*, que quiere decir descubrimiento, quitar el velo que oculta y cubre algo. Los hechos cubren la realidad y mientras estemos en medio de su pululación innumerable estamos en el caos y la confusión. Para des-cubrir la realidad es preciso que retiremos por un momento los hechos de en torno nuestro y nos quedemos solos con nuestra mente. Entonces, por nuestra propia cuenta y riesgo, imaginamos una realidad, fabricamos una realidad imaginaria, puro invento nuestro; luego, siguiendo en la soledad de nuestro íntimo imaginar, hallamos qué aspecto, qué figuras visibles, en suma, qué hechos produciría esa realidad imaginaria. Entonces es cuando salimos de nuestra soledad imaginativa, de nuestra mente pura y aislada y comparamos esos hechos que la realidad imaginada por nosotros produciría con los hechos efectivos que nos rodean. Si casan unos con otros es que hemos descifrado el jeroglífico, que hemos descubierto la realidad que los hechos cubrían y arcanizaban.

Esta faena es la ciencia; como se ve consiste en dos operaciones distintas. Una puramente imaginativa, creadora, que el hombre pone de su propia y libérrima sustancia; otra confrontadora con lo que nos es el hombre, con lo que le rodea, con los hechos, con los datos. La realidad no es dato, algo dado, regalado —sino que es construcción que el hombre hace con el material dado.

No debía ser necesario hacer constar esto: todo el que se ocupa de labores científicas debiera saberlo. Toda la ciencia moderna no ha hecho sino eso y sus creadores sabían muy bien que la ciencia de los hechos, de los fenómenos tiene en un cierto momento que desentenderse de éstos, quitárselos de delante y ocuparse en puro imaginar. Así, por ejemplo: los cuerpos lanzados se mueven de innumerables modos, suben, bajan, siguen en su trayecto las curvas más diversas, con las más distintas velocidades. En tan inmensa variedad nos perdemos y por muchas observaciones que hagamos sobre los hechos del movimiento, no lograremos descubrir el verdadero ser del movimiento. ¿Qué hace, en cambio, Galileo? En vez de perderse en la selva de los hechos entrando en ellos como pasivo espectador, comienza por imaginar la génesis del movimiento en los cuerpos lanzados *cujus motus generationem talem constituo. Mobile quoddam super planum horizontale proiectum* mente concipio *omni secluso impedimento.*

Así inicia Galileo la Jornada cuarta de su libro postrero titulado *Diálogo de las nuevas ciencias* o *Discorsi e dimostrazione in torno a due nuove scienze attenenti a la Mecanica ed ai movimenti locali.* Estas nuevas ciencias son, nada menos, la física moderna.

«Concibo por obra de mi mente un móvil lanzado sobre un plano horizontal y quitando todo impedimento.» Es decir, se trata de un móvil imaginario en un plano idealmente horizontal y sin estorbo alguno —pero esos estorbos, impedimentos que Galileo imaginariamente quita al móvil son los hechos—, ya que todo cuerpo observable se mueve entre impedimentos, rozando otros cuerpos y por ellos rozado. Comienza, pues, por construir idealmente, mentalmente, una realidad. Sólo cuando tiene ya lista su imaginaria realidad observa los hechos, mejor dicho, observa qué relación guardan los hechos con la imaginada realidad.

Pues bien, yo tengo la convicción de que se avecina un espléndido florecimiento de las ciencias históricas debido a que los historiadores se resolverán a hacer *mutatis mutandis*, frente a los hechos históricos, lo mismo que Galileo inició frente a los físicos. Se convencerán de que la ciencia, se entiende toda ciencia de cosas, sean éstas corporales o espirituales, es tanto obra de imaginación como de observación, que esta última no es posible sin aquella —en suma, que la ciencia es construcción.

Este carácter, en parte al menos, imaginativo de la ciencia hace de ella una hermana de la poesía. Pero entre la imaginación de Galileo y la de un poeta hay una radical diferencia: aquélla es una imaginación exacta. El móvil y el plano horizontal que con su mente concibe son figuras rigorosamente matemáticas. Ahora bien, la materia histórica no tiene nada esencial que ver con lo matemático. ¿Tendrá por ello que renunciar a ser una construcción, es decir, una ciencia y declararse irremediablemente poesía? ¿O cabe una imaginación que, sin ser matemática, preste a la historia el mismo servicio de rigor constructivo que la mecánica presta a la física? ¿Cabe una cuasi-mecánica de la historia?

No vamos a desarrollar ahora esta cuestión. Pero sí quisiera dejar en el aire, como una insinuación, los supuestos más generales que, a mi juicio, hacen posible una historia verdaderamente científica.

Los historiadores para exonerarse de discutir con los filósofos suelen repetir la frase escrita por uno de sus mayores capitanes, por Leopoldo de Ranke, quien a las discusiones de su tiempo sobre la forma de la ciencia histórica opuso, con aire de quien corta malhumorado un nudo gordiano, estas palabras: «La historia se propone averiguar *wie es eigentlich gewesen ist* —como efectivamente han pasado las cosas». Esta frase parece entenderse a primera vista, pero

habida cuenta las polémicas que la inspiraron, tiene un significado bastante estúpido. ¡Lo que ha pasado! ¡Lo que ha ocurrido o sido! ¿Cómo? ¿Por ventura se ocupa la historia de los eclipses que han ocurrido? Evidentemente, no. La frase es elíptica. Se supone que en la historia se trata de lo que ha pasado, ocurrido, acaecido al hombre. Pero es precisamente lo que, con todo respeto para Ranke, a quien creo uno de los más formidables constructores de historia, me parece un poco estúpido. Porque se quiere decir con ello que al hombre le pasan muchas cosas, infinitas cosas y que esas cosas que le pasan, le pasan en el sentido de una teja que cae sobre un transeúnte y lo desnuca. En este pasar, el hombre no tendría otro papel que el de un frontón sobre el cual caen los fortuitos pelotazos de un extrínseco destino. La historia no tendría otra misión que tomar nota de esos pelotazos uno a uno. La historia sería puro y absoluto empirismo. El pasado humano sería una radical discontinuidad de hechos sueltos sin estructura, ley ni forma.

Pero es evidente que todo lo que al hombre acontece y pasa, le pasa y acontece dentro de su vida y se convierte *ipso facto* en un hecho de vida humana, es decir, que el verdadero ser, la realidad de ese hecho no es lo que éste como suceso bruto, aislado y por sí parezca tener, sino lo que signifique en la vida de ese hombre. Un mismo hecho material tiene las realidades más diversas inserto en vidas humanas diferentes. La teja que desciende es la salvación para el transeúnte desesperado y anónimo o es una catástrofe de importancia universal cuando tropieza con la nuca de un creador de imperio, de un genio joven.

Un hecho humano no es, pues, nunca un puro pasar y acaecer —es función de toda una vida humana individual o colectiva, pertenece a un organismo de hechos donde cada cual tiene su papel dinámico y activo. En vigor, al hombre lo único que le pasa es vivir, todo lo demás es interior a su vida, provoca en ella reacciones, tiene en ella un valor y un significado. La realidad, pues, del hecho no está en él, sino en la unidad indivisa de cada vida.

De suerte que si, siguiendo a Ranke, queremos que la historia consista en averiguar cómo *propiamente*, *efectivamente*, han pasado las cosas, no tenemos más remedio que recurrir de cada hecho bruto al sistema orgánico, unitario de la vida a quien el hecho pasó, que vivió el hecho.

Tan es así que el historiador no puede ni siquiera leer una sola frase de un documento sin referirla, para entenderla, a la vida integral del autor del documento. La historia en su primaria labor, en

la más elemental; es ya hermenéutica, que quiere decir interpretación, interpretación que quiere decir inclusión de todo hecho suelto en la estructura orgánica de una vida, de un sistema vital.

A la luz de esta advertencia, bien obvia por cierto, la historia deja de ser la simple averiguación de lo que ha pasado y se convierte en otra cosa un poco más complicada —en la investigación de cómo han sido las vidas humanas en cuanto tales. Conste, pues, no lo que ha pasado a los hombres—, ya que, según hemos visto, lo que a alguien le pasa sólo se puede conocer cuando se sabe cuál fue su vida en totalidad.

Pero al topar la historia con la muchedumbre de las vidas humanas se encuentra en la misma situación que Galileo ante los cuerpos que se mueven. Se mueven tantos y de tan diversos modos, que en vano podremos averiguar de ellos lo que sea el movimiento. Si el movimiento no tiene una estructura esencial y siempre idéntica de que los movimientos singulares de los cuerpos son meras variaciones y modificaciones, la física es imposible. Por eso Galileo no tiene más remedio que comenzar por constituir el esquema de todo movimiento. En los que luego observe, ese esquema tendrá que cumplirse siempre, y gracias a ese esquema sabemos qué y por qué se diferencian unos de otros los movimientos efectivos. Es preciso que en el humo ascendente de la chimenea aldeana y en la piedra que cae de una torre exista bajo aspectos contradictorios una misma realidad, esto es, que el humo suba precisamente por las mismas causas que la piedra baja.

Pues bien, tampoco es posible la historia, la investigación de las vidas humanas si la fauna variadísima de éstas no oculta una estructura esencial idéntica, en suma, si la vida humana no es, en el fondo, la misma en el siglo x antes de Cristo que en el x después de Cristo, entre los caldeos de Ur y en el Versalles de Luís XV.

El caso es que todo historiador se acerca a los datos, a los hechos llevando ya en su mente, dése o no cuenta de ello, una idea más o menos precisa de lo que es la vida humana, esto es, de cuáles son las necesidades, las posibilidades y la línea general de comportamiento característicos del hombre. Delante de tal noticia que un documento le proporciona se detendrá diciendo: Esto no es verosímil, es decir, esto no puede pasar a un hombre, la vida humana excluye como imposibles ciertos tipos de comportamiento. Pero no sólo esto: llega a más. Declara como inverosímil ciertos actos de un hombre no porque en absoluto lo sean, sino porque contradicen excesivamente otros datos de la vida de ese hombre. Y entonces dice:

esto es inverosímil en un hombre del siglo x, aunque sería muy natural en un hombre del siglo XIX. ¿No advierten ustedes cómo el historiador más enemigo de la filosofía decreta la realidad o irrealidad de un hecho sometiéndolo, como a una instancia suprema, a la idea que él tiene de una vida humana como totalidad y organismo?

Lo que yo pido a los historiadores no es más sino que tomen en serio eso mismo que hacen, que de hecho practican y en vez de construir la historia sin darse cuenta de lo que hacen se preocupen de construirla deliberadamente, partiendo de una idea más rigorosa de la estructura general que tiene nuestra vida y que actúa idéntica en todos los lugares y en todos los tiempos.

Precisamente cuando se trata de comprender una época confusa, de crisis —como es el Renacimiento—, es más necesario partir de un esquema claro, preciso de la vida y sus funciones constitutivas. Porque no se hizo rigorosamente y a fondo, no se ha entendido el Renacimiento ni se ha entendido lo que es una crisis histórica. Parece, pues, inexcusable que en brevísimo resumen propongamos un esquema de la vida humana.

Lección II

LA ESTRUCTURA DE LA VIDA, SUSTANCIA DE LA HISTORIA

En la lección anterior insinuaba yo que toda ciencia de realidad, sea ésta corporal o espiritual, tiene que ser una construcción y no un mero espejo de los hechos. Porque la física en tiempo de Galileo se resolvió a ser esto, quedó constituída como ciencia ejemplar y norma de conocimiento durante toda la Edad Moderna.

La historia tiene que adoptar pareja decisión y disponerse a construir. Bien entendido que esta paridad entre la física tal cual es y una historia tal y como debe ser, se reduce, por lo pronto, a este punto: la constructividad. Los demás caracteres de la física no tienen para qué ser deseados para la historia. Por ejemplo, la exactitud. La exactitud de la física, se entiende, la exactitud de aproximación que le es propia, no procede de su método constructivo como tal, sino que le viene impuesta por su objeto, la magnitud. Lo exacto no es, pues, tanto el pensar físico como su objeto —el fenómeno físico. Es, pues, un *quid proquo* extenderse en elegíacas lamentaciones sobre la incapacidad de exactitud que aquejará siempre a la historia. Lo lamentable sería más bien lo contrario. Si la historia, que es la ciencia de las vidas humanas, fuese o pudiese ser exacta, significaría que los hombres eran pedernales, piedras, cuerpos físicoquímicos y nada más. Pero entonces no habría ni historia ni física, porque las piedras, más afortunadas si se quiere que los hombres, no necesitan hacer ciencia para ser ellas lo que son, esto es, piedras. En cambio, el hombre es una entidad extrañísima que para ser lo que es necesita antes averiguarlo, necesita, quiera o no, preguntarse lo que son las cosas en su derredor y lo que es él en medio de las cosas. Porque esto es lo que verdaderamente diferencia al hombre de la piedra:

no que el hombre tenga entendimiento y la piedra carezca de él. Podemos imaginar una piedra muy inteligente, pero como el ser piedra le es dado ya hecho de una vez para siempre y no tiene que decidirlo ella, no necesita para ser piedra plantearse en cada momento el problema de sí misma, preguntándose: ¿qué tengo yo que hacer ahora o, lo que es igual, qué tengo yo que ser? Suelta en el aire, sin que necesite preguntarse nada y, por tanto, sin que necesite ejercitar su entendimiento, la piedra que imaginamos caerá hacia el centro de la tierra. Su inteligencia, pues, aunque exista, no forma parte de su ser, no interviene en él, sino que sería un aditamento extrínseco y superfluo.

Lo esencial del hombre es, en cambio, no tener más remedio que esforzarse en conocer, en hacer ciencia, mejor o peor, en resolver el problema de su propio ser y para ello el problema de lo que son las cosas entre las cuales inexorablemente tiene que ser. Esto: que necesita saber, que necesita —quiera o no— afanarse con sus medios intelectuales, es lo que constituye indubitablemente la condición humana. En cambio, definir al hombre diciendo que es un animal inteligente, racional, un animal, que sabe, *homo sapiens*, es sobremanera expuesto, porque a poco rigor que usemos al emplear estas palabras, si nos preguntamos: ¿es el hombre, aun el genio mayor que haya existido, de verdad y en toda la exigida plenitud del vocablo, inteligente, de verdad entiende con plenitud de entendimiento, de verdad sabe algo con inconmovible e integral saber?, pronto advertimos que es cosa sobremanera dudosa y problemática. En cambio, repito, es incuestionable que necesita saber.

No se puede definir al hombre por las dotes o medios con que cuenta, ya que no está dicho que esas dotes, esos medios logren lo que sus nombres pretenden, por tanto, que sean adecuados a la pavorosa faena en que, quiera o no, está. Dicho en otra forma: el hombre no se ocupa en conocer, en saber simplemente *porque* tenga dotes cognoscitivas, inteligencia, etc.—sino al revés porque no tiene más remedio que intentar conocer, saber, moviliza todos los medios de que dispone aunque éstos sirven muy malamente para aquel menester. Si la inteligencia del hombre fuese de verdad lo que la palabra indica —capacidad de entender—, el hombre habría inmediatamente entendido todo y estaría sin ningún problema, sin faena penosa por delante. No está, pues, dicho que la inteligencia del hombre sea, en en efecto, inteligencia; en cambio, la faena en que el hombre anda irremediablemente metido, ¡eso sí que es indubitable— y, por tanto, eso sí que lo define!

Esa faena —según dijimos— se llama «vivir» y consiste el vivir en que el hombre está siempre en una circunstancia, que se encuentra de pronto y sin saber cómo sumergido, proyectado en un orbe o contorno incanjeable, en éste de ahora.

Para sostenerse en esa circunstancia tiene que hacer siempre algo —pero este quehacer no le es impuesto por la circunstancia, como al gramófono le es impuesto el repertorio de sus discos o al astro la línea de su órbita.

El hombre, cada hombre tiene que decidir en cada instante lo que va a hacer, lo que va a ser en el siguiente. Esta decisión es intransferible: nadie puede sustituirme en la faena de decidirme, de decidir mi vida. Cuando me pongo en manos de otro, soy yo quien ha decidido y sigue decidiendo que él me dirija: no transfiero, pues, la decisión, sino tan sólo su mecanismo. En vez de obtener la norma de conducta del mecanismo que es mi inteligencia, me aprovecho del mecanismo de la inteligencia de otro.

Pero si al salir de aquí toman ustedes una dirección y no otra, es porque creen que deben ir a determinado lugar en esa hora y esto a su vez —que deben estar a esa hora en tal lugar— lo han decidido por otra razón de futuro y así sucesivamente. El hombre no puede dar un solo paso sin anticipar, con más o menos claridad, todo su porvenir, lo que va a ser; se entiende, lo que ha decidido ser en toda su vida. Pero esto significa que el hombre obligado a hacer siempre algo en la circunstancia, para decidir lo que va a hacer no tiene más remedio que plantearse el problema de su propio ser individual. No hace falta gran perspicacia para advertir cuando nos encontramos con el prójimo cómo va éste dirigido por el *sí mismo* que ha decidido ser pero que nunca acaba de ver claro, que le es siempre problema. Porque al hacerse cada cual cuestión de qué va a ser, por tanto, de lo que va a ser su vida, no tiene más remedio que plantearse el problema de cuál es el ser del hombre, qué es lo que el hombre en general puede ser y qué es lo que tiene que ser. Pero esto, a su vez, nos obliga a hacernos una idea, a averiguar de algún modo lo que es la circunstancia, contorno o mundo en que vive. Las cosas, en torno, no nos dicen por sí mismas lo que son. Tenemos que descubrirlo nosotros. Pero esto —descubrir el ser de las cosas y el ser de sí mismo y el ser de todo— no es sino el quehacer intelectual del hombre, quehacer que, por lo tanto, no es un aditamento superfluo y extrínseco a su vida, sino que, quiera o no, es constitutivo de ésta. No se trata, pues, de que el hombre vive y luego, si viene el caso, si siente alguna especial curiosidad, se ocupe en formarse algunas

ideas sobre las cosas. No: vivir es ya encontrarse forzado a interpretar nuestra vida. Siempre, irremisiblemente, en cada instante, nos hallamos con determinadas convicciones radicales sobre lo que son las cosas y nosotros entre ellas: esta articulación de convicciones últimas hacen de nuestra circunstancia caótica la unidad de un mundo o universo.

Lo dicho nos presenta nuestra vida constituída por dos dimensiones, inseparable la una de la otra y que quiero dejar destacadas ante ustedes con toda claridad. En su dimensión primaria vivir es estar yo, el yo de cada cual, en la circunstancia y no tener más remedio que habérselas con ella. Pero esto impone a la vida una segunda dimensión consistente en que no tiene más remedio que averiguar lo que la circunstancia es. En su primera dimensión lo que tenemos al vivir es un puro problema. En la segunda dimensión tenemos un esfuerzo o intento de resolver el problema. Pensamos sobre la circunstancia y este pensamiento nos fabrica una idea, plan o arquitectura del puro problema, del caos que es por sí, primariamente, la circunstancia. A esta arquitectura que el pensamiento pone sobre nuestro contorno, interpretándolo, llamamos mundo o universo. Este, pues, no nos es dado, no está ahí, sin más, sino que es fabricado por nuestras convicciones.

No hay manera de aclararse un poco lo que es la vida humana si no se tiene en cuenta que el mundo o universo es la solución intelectual con que el hombre reacciona ante los problemas dados, inexorables, inexcusables que le plantea su circunstancia. Ahora bien: 1.º, cuáles sean las soluciones depende de cuáles sean los problemas; 2.º, una solución sólo lo es auténticamente en la medida en que sea auténtico el problema; quiero decir, en que nos sintamos efectivamente angustiados por él. Cuando, por uno u otro motivo, el problema deja de ser efectivamente sentido por nosotros, la solución, por muy certera que sea, pierde vigor ante nuestro espíritu, esto es, deja de cumplir su papel de solución, se convierte en una idea muerta.

Me interesaba subrayar todo esto porque ello formula con energía la dualidad inherente al vivir humano en virtud de la cual el hombre está siempre en el problema que es su circunstancia, mas, por lo mismo, forzado a reaccionar ante ese problema, está siempre en una relativa solución. El hombre más escéptico vive ya en ciertas convicciones radicales, vive en un mundo, en una interpretación. El mundo en que está el escéptico se llama «lo dudoso»: vive en él, está en la duda, en el mar de lo dudoso, en el mar de confusiones, como le llama muy certeramente la expresión vulgar —y ese mundo

de lo dudoso es tan mundo como el mundo del dogmático, aunque sea un mundo pavorosamente pobre. Cuando se habla, pues, de un «hombre sin convicciones» cuídese de advertir que eso es sólo una manera de hablar. No hay vida sin últimas certidumbres: el escéptico está convencido de que todo es dudoso.

Cuando he indicado que nuestra vida, la de cada cual, es, por fuerza, interpretación de sí misma, es formarse ideas sobre sí y lo demás, el oyente se habrá dicho que no se ha dado cuenta de haber nunca realizado ese esfuerzo. Y tiene razón si ha entendido mis palabras en el sentido de que cada hombre por su solo esfuerzo original se crea una interpretación del universo. Por desgracia —o por ventura— eso no acontece. Al encontrarnos viviendo, nos encontramos no sólo entre las cosas, sino entre los hombres; no sólo en la tierra, sino en la sociedad. Y esos hombres, esa sociedad en que hemos caído al vivir tiene ya una interpretación de la vida, un repertorio de ideas sobre el universo, de convicciones vigentes. De suerte, que lo que podemos llamar «el pensamiento de nuestra época» entra a formar parte de nuestra circunstancia, nos envuelve, nos penetra y nos lleva. Uno de los factores constituyentes de nuestra fatalidad es el conjunto de convicciones ambientes con que nos encontramos. Sin darnos cuenta nos hallamos instalados en esa red de soluciones ya hechas a los problemas de nuestra vida. Cuando uno de éstos nos aprieta, recurrimos a ese tesoro, preguntamos a nuestros prójimos, a los libros de nuestros prójimos: ¿qué es el mundo?, ¿qué es el hombre?, ¿qué es la muerte?, ¿qué hay más allá? O bien: ¿qué es el espacio, qué es la luz, qué es el organismo animal? Pero ni es necesario que nos hagamos tales preguntas: desde que nacemos ejecutamos un esfuerzo constante de recepción, de absorción, en la convivencia familiar, en la escuela, lectura y trato social que trasvasa en nosotros esas convicciones colectivas antes, casi siempre, de que hayamos sentido los problemas de que ellas son o pretenden ser soluciones. De suerte que cuando brota en nosotros la efectiva angustia ante una cuestión vital y queremos de verdad hallar su solución, orientarnos con respecto a ella, no sólo tenemos que luchar con ella, sino que nos encontramos presos en las soluciones recibidas y tenemos que luchar también con éstas. El idioma mismo en que por fuerza habremos de pensar nuestros propios pensamientos es ya un pensamiento ajeno, una filosofía colectiva, una elemental interpretación de la vida que fuertemente nos aprisiona.

Hemos visto cómo la idea del mundo o universo es el plano que el hombre se forma, quiera o no, para andar entre las cosas y realizar

su vida, para orientarse en el caos de la circunstancia. Pero esa idea le es, por lo pronto, dada por su contorno humano, es la idea dominante en su tiempo. Con ella tiene que vivir sea aceptándola, sea polemizando en tal o cual punto contra ella.

Además de pensar sobre las cosas o saber, el hombre hace instrumentos, fabrica trebejos, vive materialmente con una técnica. La circunstancia es distinta según sea la técnica ya lograda con que se encuentra al nacer. Al hombre de hoy no le aprietan como al paleolítico los problemas materiales. Vaca a otros. Su vida es, pues, de idéntica estructura fundamental, pero la perspectiva de problemas, distinta. La vida es siempre preocupación, pero en cada época preocupan más unas cosas que otras. Hoy no preocupa la viruela que preocupaba en 1850. Hoy, en cambio, preocupa el régimen parlamentario que no preocupaba entonces.

Sin haber hecho más que asomarnos al asunto nos encontramos, pues, con estas verdades claras: 1.º, toda vida de hombre parte de ciertas convicciones radicales sobre lo que es el mundo y el puesto del hombre en él —parte de ellas y se mueve dentro de ellas; 2.º, toda vida se encuentra en una circunstancia con más o menos técnica o dominio sobre el contorno material.

He aquí dos funciones permanentes, dos factores esenciales de toda vida humana —que, además, se influyen mutuamente: ideología y técnica.

Un estudio completo nos llevaría a descubrir las restantes dimensiones de la vida. Mas ahora nos basta con esas dos, porque nos bastan para entrever que la vida humana tiene siempre una estructura —es decir, que consiste en tener el hombre que habérselas con un mundo determinado, cuyo perfil podemos dibujar. Ese mundo presenta relativamente resueltos ciertos problemas y exalta, en cambio, otros, dando así una determinada y no vaga figura a la lucha del hombre por su destino.

La historia se ocupa en averiguar cómo han sido las vidas humanas, pero suele malentenderse la expresión como si se tratase de inquirir cuál ha sido el carácter de los sujetos humanos. La vida no es sin más ni más el hombre, es decir, el sujeto que vive. Sino que es el drama de ese sujeto al encontrarse teniendo que bracear, que nadar náufrago en el mundo. La historia no es, pues, primordialmente psicología de los hombres, sino reconstrucción de la estructura de ese drama que se dispara entre el hombre y el mundo. En un mundo determinado y ante él los hombres de psicología más diversa se encuentran con cierto repertorio ineludible y común de proble-

mas que da a su existencia una idéntica estructura fundamental. Las diferencias psicológicas, subjetivas, son subalternas y no hacen más que poner menudas indentaciones en el esquema de su drama común.

Pondré un ejemplo para aclarar mi pensamiento. Imaginen ustedes dos individuos de carácter opuesto, uno muy alegre, otro muy triste, pero ambos viviendo en un mundo donde Dios existe y en que la técnica material es elementalísima. (En general, las épocas con Dios son épocas de técnica torpe y viceversa). Al pronto tenderemos a atribuir gran importancia a esa diferencia de caracteres en la configuración de ambas vidas. Mas si luego comparamos a uno de esos hombres, por ejemplo, al alegre, con otro tan alegre como él pero que vive en un mundo distinto, en un mundo donde no hay Dios y hay en cambio una civilización técnica desarrolladísima, caemos en la cuenta de que, a pesar de gozar ambos del mismo carácter, sus vidas se diferencian mucho más que la de aquella otra pareja distinta de carácter pero sumergida en el mismo mundo.

Es preciso que la historia abandone el psicologismo o subjetivismo en que sus más finas producciones actuales andan perdidas y reconozca que su misión es reconstruir las condiciones objetivas en que los individuos, los sujetos humanos han estado sumergidos. De aquí que su pregunta radical tiene que ser, no cómo han variado los seres humanos, sino cómo ha variado la estructura objetiva de la vida.

Cada uno de nosotros se encuentra, en efecto, sumergido hoy en un sistema de problemas, peligros, facilidades, dificultades, posibilidades e imposibilidades que no son él, sino que, al contrario, son aquello en que está, con que tiene que contar, en manejar y luchar con lo cual consiste precisamente su vida. Si hubiésemos nacido cien años hace, aun poseyendo el mismo carácter e iguales dotes, el drama de nuestra vida hubiera sido muy distinto.

La pregunta radical de la historia se precisa, pues, así: ¿qué cambios de la estructura vital ha habido? ¿Cómo, cuándo y por qué cambia la vida?

Lección III

LA IDEA DE LA GENERACIÓN

Una misma cosa se puede pensar de dos modos: en hueco o en lleno. Si decimos que la historia se propone averiguar cómo han sido las vidas humanas, se puede estar seguro que el que nos escucha al entender estas palabras y repetírselas las piensa en hueco, esto es, no se hace presente la realidad misma que es la vida humana, no piensa, pues, efectivamente el contenido de esa idea, sino que usa aquellas palabras como un continente vacío, como una ampolla inane que lleva por de fuera el rótulo: «vida humana». Es, pues, como si se dijera: Bueno, yo me doy cuenta de que al pensar ahora estas palabras —al leerlas, oírlas o pronunciarlas— no tengo de verdad presente la cosa que ellas significan, pero tengo la creencia, la confianza de que siempre que quiera detenerme a realizar su significado, a hacerme presente la realidad que nombran, lo conseguiría. Las uso, pues, fiduciariamente, a crédito, como uso un cheque, confiando en que siempre que quiera lo podré cambiar en la ventanilla de un Banco por el dinero contante y sonante que representa. Confieso que, en rigor, no pienso mi idea, sino sólo su alvéolo, su cápsula, su hueco.

Este pensar en hueco y a crédito, este pensar algo sin pensarlo en efecto, es el modo más frecuente de nuestro pensamiento. La ventaja de la palabra que ofrece un apoyo material al pensamiento tiene la desventaja de que tiende a suplantarlo, y si un buen día nos comprometiésemos a realizar el repertorio de nuestros pensamientos más habituales, nos encontraríamos penosamente sorprendidos con que no tenemos los pensamientos efectivos, sino sólo sus palabras o algunas vagas imágenes pegadas a ellas; con que no tenemos más que los cheques, pero no las monedas que aquéllos pretenden valer; en suma,

que intelectualmente somos un Banco en quiebra fraudulenta. Fraudulenta, porque cada cual vive con sus pensamientos y si éstos son falsos, son vacíos, falsifican su vida, se estafa a sí mismo.

Pues bien, yo no he pretendido en las dos lecciones anteriores sino hacer fácil a ustedes, llenar de realidad las palabras «vida humana» —que son, tal vez, de todo el diccionario, las que más nos importan, porque esa realidad no es una cualquiera, sino que es la nuestra y al serlo es la realidad en que se dan para nosotros todas las demás, es la realidad de todas las realidades. Todo lo que pretenda en algún sentido ser realidad tendrá que aparecer de algún modo dentro de mi vida.

Pero la vida humana no es una realidad hacia afuera —quiero decir, la vida de cada uno de ustedes no es lo que, sin más, veo yo de ellas mirándolas desde mi sitio, desde mí mismo. Al contrario: eso que yo, sin más, veo de ustedes no es la vida de ustedes, sino precisamente una porción de la mía, de mi vida. A mí me acontece ahora tenerlos a ustedes de oyentes, tener que hablarles: los encuentro delante de mí con el variado aspecto que me presentan —muchachos y muchachas que estudian, personas mayores, varones y damas, y yo al hablar me veo obligado entre otras cosas a buscar un modo de expresión que sea comprensible a todos—, es decir, que tengo que contar con ustedes, tengo que habérmelas con ustedes, son ustedes ahora, en este momento, un elemento de mi destino, de mi circunstancia. Pero claro es que la vida de cada uno de ustedes no es lo que cada uno de ustedes es para mí, lo que es hacia mí, por tanto hacia fuera de cada uno de ustedes —sino que es la que cada uno de ustedes vive por sí, desde sí y hacia sí. Y en esa vida de ustedes soy yo ahora no más que un ingrediente de la circunstancia en que ustedes viven, soy un ingrediente de su destino. La vida de cada uno de ustedes consiste ahora en tener que estar oyéndome y esto aun en el caso, sobremanera posible, de que algunos de ustedes no hayan venido a oírme, sino que hayan venido por cualesquiera otros motivos imaginables, los cuales no quiero, aunque podría, enumerar. Aun en ese caso su vida consiste ahora en tener que contar, quieran o no, con mi voz, pues para no oírme, estando aquí, tienen que hacer el penoso esfuerzo de desoírme, de procurar distraerse de mi voz concentrando la atención en alguna otra cosa —como solemos hacer tantas veces para defendernos de esos dos nuevos enemigos del hombre que son el gramófono y la radio.

La realidad de la vida consiste, pues, no en lo que es para quien desde fuera la ve, sino en lo que es para quien desde dentro de ella

la es, para el que se la va viviendo mientras y en tanto que la vive. De aquí que conocer otra vida que no es la nuestra obliga a intentar verla no desde nosotros, sino desde ella misma, desde el sujeto que la vive.

Por esta razón he dicho muy formalmente y no como simple metáfora que la vida es drama —el carácter de su realidad no es como el de esta mesa, cuyo ser consiste no más que en estar ahí, sino en tener que írsela cada cual haciendo por sí, instante tras instante, en perpetua tensión de angustias y alborozos, sin que nunca tenga la plena seguridad sobre sí misma. ¿No es ésta la definición del drama? El drama no es una cosa que está ahí—no es en ningún buen sentido una cosa—un ser estático—sino que el drama pasa, acontece, se entiende, es un pasarle algo a alguien, es lo que acontece al protagonista mientras le acontece. Pero aun al decir esto que ahora, creo yo, nos parece tan claro, decir que la vida es drama, solemos malentenderlo interpretándolo como si se tratase de que viviendo nos suelen acontecer dramas, algunas veces, o bien que vivir es acontecerle a uno muchas cosas —por ejemplo, dolerle a uno las muelas, ganar el premio de la lotería, no tener que comer, enamorarse de una mujer, sentir la indominable aspiración de ser ministro, ser *velis nolis* estudiante de la Universidad, etc., etc. Pero esto significaría que *en* la vida acontecen dramas, grandes y chicos, tristes o regocijados, mas no que la vida es esencialmente y sólo drama. Y de esto precisamente es de lo que se trata. Porque todas las demás cosas que nos pasan o acontecen, nos acontecen y pasan porque nos acontece y pasa una única: vivir. Si no viviésemos, no nos pasaría nada; en cambio, porque vivimos y sólo porque vivimos nos pasa todo lo demás. Ahora bien, ese único y esencial «pasarnos» que es causa de todos los demás, el vivir, tiene una peculiarísima condición, y es que siempre está en nuestra mano hacer que no pase. El hombre puede siempre dejar de vivir. Es penoso traer aquí esta idea de la posibilidad siempre abierta para el hombre de huir de la vida; es penoso, pero es forzoso. Porque ella y sólo ella descubre un carácter principalísimo de nuestra vida, que es éste: no nos la hemos dado a nosotros, sino que nos la encontramos o nos encontramos en ella al encontrarnos con nosotros mismos —pero al encontrarnos en la vida podríamos muy bien abandonarla. Si no la abandonamos es porque queremos vivir. Pero entonces noten ustedes lo que resulta: si, según hemos visto, nos pasan todas las cosas porque nos pasa vivir, como este esencial pasar lo aceptamos al querer vivir, es evidente que todo lo demás que nos pasa, aun lo más adverso y desesperante, nos pasa

porque queremos —se entiende, porque queremos ser. El hombre es afán de ser —afán en absoluto de ser, de subsistir— y afán de ser tal, de realizar nuestro individualísimo yo.

Mas esto tiene dos haces: un ente que está constituído por el afán de ser, que consiste en afanarse por ser, evidentemente es ya, si no, no podría afanarse. Este es un lado. Pero ¿qué es ese ente? Ya lo hemos dicho: afán de ser. Bien; pero sólo puede sentir afán de ser quien no está seguro de ser, quien siente constantemente problemático si será o no en el momento que viene, y si será tal o cual, de este o del otro modo. De suerte que nuestra vida es afán de ser precisamente porque es, al mismo tiempo, en su raíz, radical inseguridad. Por eso hacemos siempre algo para asegurarnos la vida, y antes que otra cosa hacemos una interpretación de la circunstancia en que tenemos que ser y de nosotros mismos que en ella pretendemos ser —definimos el horizonte dentro del cual tenemos que vivir.

Esa interpretación se forma en lo que llamamos «nuestras convicciones», o sea todo aquello de que creemos estar seguros, con respecto a lo cual sabemos a qué atenernos. Y ese conjunto de seguridades que pensando sobre la circunstancia logramos fabricarnos, construirnos —como una balsa en el mar proceloso, enigmático de la circunstancia— es el mundo, horizonte vital. De donde resulta que el hombre para vivir necesita, quiera o no, pensar, formarse convicciones —o lo que es igual, que vivir es reaccionar a la inseguridad radical construyendo la seguridad de un modo, o, con otras palabras, creyendo que el mundo es de este o del otro modo, para en vista de ello dirigir nuestra vida, vivir.

El otro día desechábamos la definición del hombre como *homo sapiens* por parecernos comprometedora y en exceso optimista. ¿Que el hombre sabe? En la fecha en que hablo y dirigiendo una mirada a la humanidad actual, esa pregunta es demasiado inquietadora: porque si algo hay claro en esta hora, es que en esta hora el hombre, y precisamente el más civilizado, en uno y otro continente, no sabe qué hacer.

Las anteriores consideraciones nos llevarían más bien a ampararnos en la otra vieja definición que llama al hombre *homo faber*, el ente que fabrica —o como Franklin decía, el animal que hace instrumentos, *animal instrumentificum*. Pero habíamos de dar a esta noción un sentido radicalísimo que sus autores no sospecharon jamás. Con ella se quiere decir que el hombre es capaz de fabricar instrumentos, útiles, trebejos que le sirvan para vivir. Es capaz... Mas una realidad no se define por aquello que es capaz de hacer, pero

que puede muy bien no hacer. Ahora no estamos fabricando instrumentos en el sentido que solía tener esa definición, y, sin embargo, somos hombres. Pero a esa definición, repito, puede dársele un sentido mucho más radical: el hombre siempre, en cada instante, está viviendo según lo que es el mundo para él; ustedes han venido aquí y están ahora oyéndome porque dentro de lo que es para ustedes el mundo, les parecía tener sentido venir aquí durante esta hora. Por tanto, en este hacer de ustedes que es haber venido, permanecer aquí y esforzar su atención a mis palabras, actualizan la concepción del mundo que tienen, es decir, que hacen mundo, que dan vigencia a un cierto mundo. Y lo mismo diría si en vez de estar aquí estuviesen ustedes haciendo otra cosa en cualquier otro sitio. Siempre lo harían en virtud del mundo o universo en que creen, en que piensan. Sólo que en un caso como el concreto nuestro, la cosa es aún más clara y literal, porque han venido muchos de ustedes a ver si oían algo nuevo sobre lo que es el mundo, a ver si juntos conmigo hacíamos un mundo un poco nuevo, aunque no sea más que en alguna de sus dimensiones, cuadrantes o provincias.

Con mayor o menor actividad, originalidad y energía, el hombre hace mundo, fabrica mundo constantemente, y ya hemos visto que mundo o universo no es sino el esquema o interpretación que arma para asegurarse la vida. Diremos, pues, que el mundo es el instrumento por excelencia que el hombre produce, y el producirlo es una y misma cosa con su vida, con su ser. El hombre es un fabricante nato de universos.

He aquí, señores, por qué hay historia, por qué hay variación continua de las vidas humanas. Si seccionamos por cualquier fecha el pasado humano, hallamos siempre al hombre instalado en un mundo, como en una casa que se ha hecho para abrigarse. Ese mundo le asegura frente a ciertos problemas que le plantea la circunstancia, pero deja muchas aberturas problemáticas, muchos peligros sin resolver ni evitar. Su vida, el drama de su vida, tendrá un perfil distinto según sea la perspectiva de problemas, según sea la ecuación de seguridades e inquietudes que ese mundo represente.

Con una relativa seguridad estamos ahora, por lo menos en cuanto al peligro de que un astro choque con la tierra y la destruya. ¿Por qué esa seguridad? Porque creemos en un mundo lo bastante racional para que sea posible la ciencia astronómica, y ésta nos asegura que las probabilidades de ese choque son prácticamente nulas con respecto a nuestra vida. Es más: los astrónomos, que han sido siempre gentes maravillosas, se han entretenido en contar el número

de años que faltan para que un astro dé un torniscón al sol y lo destruya: son, exactamente, un billón doscientos tres años. Podemos todavía conversar un rato.

Pero imaginen ahora ustedes que de pronto los fenómenos naturales comenzasen a contravenir las leyes de la física —esto es, que perdiésemos la confianza en la ciencia, que es, dicho sea de paso, la fe de que vive el hombre europeo actual. Nos encontraríamos ante un mundo irracional, es decir, impermeable a nuestra razón científica, que es lo único que nos permite asegurarnos cierto dominio sobre la circunstancia material. *Ipso facto*, nuestra vida, nuestro drama cambiaría de cariz profundamente —nuestra vida sería muy otra porque viviríamos en otro mundo. Se nos habría caído la casa en que estábamos instalados, no sabríamos, en todo lo material, a qué atenernos, volvería a azotar a la humanidad la plaga terrible que durante milenios la ha sobrecogido y mantenido prisionera: el pavor cósmico, el miedo de Pan, el terror pánico.

Pues bien: la cosa no es tan absolutamente remota de la realidad como puede suponerse. En estos días siente la humanidad civilizada un terror que hace treinta años, no más, desconocía. Hace treinta años creía en un mundo donde el progreso económico era indefinido y sin graves discontinuidades. Mas en estos últimos años el mundo ha cambiado: los jóvenes que comienzan a vivir plenamente ahora viven en un mundo de crisis económica que hace vacilar toda seguridad en este orden —y que quién sabe qué modificaciones insospechadas, hasta increíbles, puede acarrear a la vida humana.

Esto nos permite formular dos principios fundamentales para la construcción de la historia:

1.º El hombre constantemente hace mundo, forja horizonte.

2.º Todo cambio del mundo, del horizonte, trae consigo un cambio en la estructura del drama vital. El sujeto psico-fisiológico que vive, el alma y el cuerpo del hombre puede no cambiar; no obstante, cambia su vida porque ha cambiado el mundo. Y el hombre no es su alma y su cuerpo, sino su vida, la figura de su problema vital.

El tema de la historia queda así formalmente precisado como el estudio de las formas o estructuras que ha tenido la vida humana desde que hay noticia.

Pero se dirá que la vida está siempre, continuamente, cambiando de estructura. Porque si hemos dicho que el hombre hace constantemente mundo, quiere decirse que éste es modificado también cons-

tantemente y, por tanto, cambiará sin cesar la estructura de la vida. En último rigor, esto es cierto. Al preparar la lección de hoy he tenido que pensar con más precisión ciertos puntos de lo que yo creo que es el mundo histórico, el cual no es sino una porción de mi mundo. Por tanto, se ha modificado éste en algunos detalles. Parejamente, yo espero que esta lección varíe alguna facción, por menuda que sea, del mundo en que ustedes vivían al entrar hace un rato por esa puerta. Sin embargo, la arquitectura general del universo en que ustedes y yo vivíamos ayer queda intacta. Todos los días cambia un poco la materia de que están hechas las paredes de nuestra casa; no obstante, tenemos derecho a decir, si no nos hemos mudado, que habitamos en la misma casa que hace años. No hay, pues, que exagerar el rigor, porque eso nos llevaría en este caso a algo falso. Cuando las modificaciones que sufre el mundo en que creo no afectan a sus principales elementos constructivos y su perfil general queda intacto, el hombre no tiene la impresión de que ha cambiado el mundo, sino sólo de que ha cambiado algo en el mundo.

Pero otra consideración sumamente obvia nos pone en la pista de qué género de modificaciones son las que deben valer como efectivo cambio de horizonte o mundo. La historia no se ocupa sólo de tal vida individual; aun en el caso de que el historiador se proponga hacer una biografía, encuentra a la vida de su personaje trabada con las vidas de otros hombres y las de ésos, a su vez, con otras —es decir, que cada vida está sumergida en una determinada circunstancia de una vida colectiva. Y esta vida colectiva, anónima, con la cual se encuentra cada uno de nosotros tiene también su mundo, su repertorio de convicciones con las cuales, quiera o no, el individuo tiene que contar. Es más, ese mundo de las creencias colectivas —que se suele llamar «las ideas de la época», el «espíritu del tiempo»— tiene un peculiar carácter que no tiene el mundo de las creencias individuales, a saber: que es vigente por sí, frente y contra nuestra aceptación de él. Una convicción mía, por firme que sea, sólo tiene vigencia para mí. Pero las ideas del tiempo, las convicciones ambientes son tenidas por un sujeto anónimo, que no es nadie en particular, que es la sociedad. Y esas ideas tienen vigencia aunque yo no las acepte —esa vigencia se hace sentir sobre mí, aunque sea negativamente. Están ahí, ineludiblemente, como está ahí esa pared y yo tengo que contar con ellas en mi vida, quiera o no, como tengo que contar con esa pared que no me deja pasar a su través y me obliga a buscar dócilmente la puerta o a ocupar mi vida en demolerla. Pero claro es que la influencia mayor que el espíritu del tiempo,

el mundo vigente ejerce en cada vida, no la ejerce simplemente porque está ahí —o lo que es lo mismo, porque yo estoy en él y en él tengo que moverme y ser—, sino porque, en realidad, la mayor porción de mi mundo, de mis creencias provienen de ese repertorio colectivo, coinciden con ellas. El espíritu del tiempo, las ideas de la época en su inmensa porción y mayoría están en mí, son las mías. El hombre, desde que nace, va absorbiendo las convicciones de su tiempo, es decir, va encontrándose en el mundo vigente.

Esto, tan sencillo como es, nos proporciona una iluminación decisiva sobre los cambios propiamente históricos, sobre qué género de modificaciones debemos considerar como efectivos cambios del mundo y por ende de la estructura del drama vital.

Normalmente, el hombre hasta los veinticinco años no hace más que aprender, recibir noticias sobre las cosas que le proporciona su contorno social —los maestros, el libro, la conversación. En esos años, pues, se entera de lo que es el mundo, topa con las facciones de ese mundo que encuentra ahí ya hecho. Pero ese mundo no es sino el sistema de convicciones vigentes en aquella fecha. Ese sistema de convicciones se ha ido formando en un larguísimo pasado, algunos de sus componentes más elementales proceden de la humanidad más primitiva. Pero justamente las porciones de ese mundo, los asuntos de él más agudos han recibido una nueva interpretación de los hombres que representan la madurez de la época —y que regentan en todos los órdenes esa época— en las cátedras, en los periódicos, en el gobierno, en la vida artística y literaria. Como el hombre hace mundo siempre, esos hombres maduros han producido esta o la otra modificación en el horizonte que encontraron. El joven se encuentra con este mundo a los veinticinco años y se lanza a vivir en él, por su cuenta, esto es, a hacer también mundo. Pero como él medita sobre el mundo vigente, que es el de los hombres maduros de su tiempo, su tema, sus problemas, sus dudas son distintas de las que sintieron estos hombres maduros que en su juventud meditaron sobre el mundo de los hombres maduros de su tiempo, hoy ya muy ancianos, y así sucesivamente hacia atrás.

Si se tratase de uno o pocos jóvenes nuevos que reaccionan al mundo de los hombres maduros, las modificaciones a que su meditación les lleve serían escasas, tal vez importantes en algún punto, pero, en fin de cuentas, parciales. No podría decirse que su actuación cambia el mundo.

Pero el caso es que no se trata de unos pocos jóvenes —sino de todos los que son jóvenes en una cierta fecha, los cuales son más

o tanto más en número que los hombres maduros. Cada joven actuará sobre un punto del horizonte, pero entre todos actúan sobre la totalidad del horizonte o mundo —es decir, unos sobre el arte, otros sobre la religión o sobre cada una de las ciencias, sobre la industria, sobre la política. *Había de ser mínima* la modificación que en cada punto producen y, no obstante, tendremos que reconocer que han cambiado el cariz total del mundo, de suerte que unos años después, cuando otra tornada de muchachos inicia su vida se encuentra con un mundo que *en el cariz de su totalidad* es distinto del que ellos encontraron.

El hecho más elemental de la vida humana es que unos hombres mueren y otros nacen —que las vidas se suceden. Toda vida humana, por su esencia misma, está encajada entre otras vidas anteriores y otras posteriores —viene de una vida y va a otra subsecuente. Pues bien, en ese hecho, el más elemental, fundo la necesidad ineludible de los cambios en la estructura del mundo. Un automático mecanismo trae irremisiblemente consigo que en una cierta unidad de tiempo la figura del drama vital cambia, como en esos teatros de obras breves en que cada hora se da un drama o comedia diferente. No hace falta suponer que los actores son distintos: los mismos actores *tienen* que representar argumentos diferentes. No está dicho, sin más ni más, que el joven de hoy — esto es, su alma y su cuerpo — es distinto del de ayer; pero es irremediable que su vida es de armazón diferente que la de ayer.

Ahora bien, esto no es sino hallar la razón y el período de los cambios históricos en el hecho anejo esencialmente a la vida humana de que ésta tiene siempre una edad. La vida es tiempo —como ya nos hizo ver Dilthey y hoy nos reitera Heidegger, y no tiempo cósmico imaginario y porque imaginario infinito, sino tiempo limitado, tiempo que se acaba, que es el verdadero tiempo, el tiempo irreparable. Por eso el hombre tiene edad. La edad es estar el hombre siempre en un cierto trozo de su escaso tiempo —es ser comienzo del tiempo vital, ser ascensión hacia su mitad, ser centro de él, ser hacia su término— o, como suele decirse, ser niño, joven, maduro o anciano.

Pero esto significa que toda actualidad histórica, todo «hoy» envuelve en rigor tres tiempos distintos, tres «hoy» diferentes o, dicho de otra manera, que el presente es rico de tres grandes dimensiones vitales, las cuales conviven alojadas en él, quieran o no, trabadas unas con otras y, por fuerza, al ser diferentes, en esencial hostilidad. «Hoy» es para uno veinte años; para otros, cuarenta;

para otros, sesenta; y eso, que siendo tres modos de vida tan distintos tengan que ser el mismo «hoy», declara sobradamente el dinámico dramatismo, el conflicto y colisión que constituye el fondo de la materia histórica, de toda convivencia actual. Y a la luz de esta advertencia se ve el equívoco oculto en la aparente claridad de una fecha. 1933 parece un tiempo único, pero en 1933 vive un muchacho, un hombre maduro y un anciano, y esa cifra se triplica en tres significados diferentes y, a la vez, abarca los tres: es la unidad en un tiempo histórico de tres edades distintas. Todos somos contemporáneos, vivimos en el mismo tiempo y atmósfera —en el mismo mundo—, pero contribuímos a formarlos de modo diferente. Sólo se coincide con los coetáneos. Los contemporáneos no son coetáneos: urge distinguir en historia entre coetaneidad y contemporaneidad. Alojados en un mismo tiempo externo y cronológico, conviven tres tiempos vitales distintos. Esto es lo que suelo llamar el anacronismo esencial de la historia. Merced a ese desequilibrio interior se mueve, cambia, rueda, fluye. Si todos los contemporáneos fuésemos coetáneos, la historia se detendría anquilosada, petrefacta, en un gesto definitivo, sin posibilidad de innovación radical ninguna.

Ahora bien, el conjunto de los que son coetáneos en un círculo de actual convivencia, es una generación. El concepto de generación no implica, pues, primariamente más que estas dos notas: tener la misma edad y tener algún contacto vital. Aún quedan en el planeta grupos humanos aislados del resto. Es evidente que aquellos individuos de esos grupos que tienen la misma edad que nosotros, no son de nuestra misma generación porque no participan de nuestro mundo. Pero esto indica, a su vez, 1.º, que si toda generación tiene una dimensión en el tiempo histórico, es decir, en la melodía de las generaciones humanas, viene justamente después de tal otra —como la nota de una canción suena según sonase la anterior. 2.º, que tiene también una dimensión en el espacio. En cada fecha el círculo de convivencia humana es más o menos amplio. En los comienzos de la Edad Media, los territorios que habían convivido en contacto histórico durante el buen tiempo del Imperio romano quedan, por muy curiosas causas, disociados, sumergidos y absorto cada cual en sí mismo. Es una época de multiplicidad dispersa y discontinua. Casi cada gleba vive sola consigo. Por eso se produce una maravillosa diversidad de modos humanos que dio origen a las nacionalidades. Durante el Imperio, en cambio, se convive desde la frontera india hasta Lisboa, Inglaterra y la línea transrenana. Es un tiempo de uniformidad, y aunque las dificultades de comunicación dan un

carácter sobremanera relativo a esa convivencia, puede decirse idealmente que los coetáneos desde Londres al Ponto formaban una generación. Y es muy diferente destino vital, muy distinta la estructura de la vida pertenecer a una generación de amplia uniformidad o a una angosta, de heterogeneidad y dispersión. Y hay generaciones cuyo destino consiste en romper el aislamiento de un pueblo y llevarlo a convivir espiritualmente con otros, integrándolo así en una unidad mucho más amplia, metiéndolo, por decirlo así, de su historia retraída, particular y casera, en el ámbito gigantesco de la historia universal.

Comunidad de fecha y comunidad espacial son, repito, los atributos primarios de una generación. Juntos significan la comunidad de destino esencial. El teclado de circunstancia en que los coetáneos tienen que tocar la sonata apasionada de su vida es el mismo en su estructura fundamental. Esta identidad de destino produce en los coetáneos coincidencias secundarias que se resumen en la unidad de su estilo vital.

Alguna vez he representado a la generación como «una caravana dentro de la cual va el hombre prisionero, pero a la vez secretamente voluntario y satisfecho. Va en ella fiel a los poetas de su edad, a las ideas políticas de su tiempo, al tipo de mujer triunfante en su mocedad y hasta al modo de andar usado a los veinticinco años. De cuando en cuando se ve pasar otra caravana con su raro perfil extranjero: es la otra generación. Tal vez, en un día festival la orgía mezcla a ambas, pero a la hora de vivir la existencia normal, la caótica fusión se disgrega en los dos grupos verdaderamente orgánicos. Cada individuo reconoce misteriosamente a los demás de su colectividad, como las hormigas de cada hormiguero se distinguen por una peculiar odoración. El descubrimiento de que estamos fatalmente adscritos a un cierto grupo de edad y a un estilo de vida, es una de las experiencias melancólicas que, antes o después, todo hombre sensible llega a hacer. Una generación es un modo integral de existencia o, si se quiere, una moda, que se fija indeleble sobre el individuo. En ciertos pueblos salvajes se reconoce a los miembros de cada grupo coetáneo por su tatuaje. La moda de dibujo epidérmico que estaba en uso cuando eran adolescentes ha quedado incrustada en su ser».

En el «hoy», en todo «hoy» coexisten articuladas varias generaciones, y las relaciones que entre ellas se establecen, según la diversa condición de sus edades, representan el sistema dinámico, de atracciones y repulsiones, de coincidencia y polémica, que constituye en todo

instante la realidad de la vida histórica. La idea de las generaciones, convertida en método de investigación histórica, no consiste más que en proyectar esa estructura sobre todo el pasado. Todo lo que no sea esto es renunciar a descubrir la auténtica realidad de la vida humana en cada tiempo —que es la misión de la historia. El método de las generaciones nos permite ver esa vida desde dentro de ella, en su actualidad. La historia es convertir virtualmente en presente lo que ya pasó. Por eso —y no sólo metafóricamente— la historia es revivir el pasado. Y como vivir no es sino actualidad y presente, tenemos que transmigrar de los nuestros a los pretéritos, mirándolos no desde fuera, no como sidos, sino como siendo.

Pero ahora necesitamos precisar un poco más.

La generación, decíamos, es el conjunto de hombres que tienen la misma edad.

Aunque parezca mentira se ha pretendido una y otra vez rechazar *a limine* el método de las generaciones oponiendo la ingeniosa observación de que todos los días nacen hombres y, por tanto, sólo los que nacen en el mismo día tendrían, *en rigor*, la misma edad, por tanto, que la generación es un fantasma, un concepto arbitrario que no representa una realidad, que antes bien, si lo usamos, tapa y deforma la realidad. La historia necesita de una peculiar exactitud, precisamente la exactitud histórica que no es la matemática, y cuando se quiere suplantar aquélla con ésta se cae en errores como el de esta objeción que podía muy bien haber extremado más las cosas reclamando el nombre de coetáneos exclusivamente para los nacidos en una misma hora o en un mismo minuto.

Pero convendría haber caído en la cuenta de que el concepto de edad no es de sustancia matemática, sino vital. La edad, originariamente, no es una fecha. Antes de que se supiese contar, la sociedad —en los pueblos primitivos— aparecía y aparece organizada en las clases llamadas de edad. Hasta tal punto este hecho elementalísimo de la vida es una realidad, que espontáneamente da forma al cuerpo social dividiéndolo en tres o cuatro grupos, según la altitud de la existencia personal. La edad es, dentro de la trayectoria vital humana, un cierto modo de vivir —por decirlo así, es dentro de nuestra vida total una vida con su comienzo y su término: se empieza a ser joven y se deja de ser joven, como se empieza a vivir y se acaba de vivir. Y ese modo de vida que es cada edad —medido externamente según la cronología del tiempo cósmico, que no es vital, del tiempo que se mide con relojes— se extiende durante una serie de años. No se es joven sólo un año, ni es joven sólo el de veinte pero no el de

veintidós. Se está siendo joven una serie determinada de años y lo mismo se está en la madurez durante cierto tiempo cósmico. La edad, pues, no es una fecha, sino una «zona de fechas» y tienen la misma edad, vital e históricamente, no sólo los que nacen en un mismo año, sino los que nacen dentro de una zona de fechas.

Si cada uno de ustedes recapacita sobre quiénes son sentidos por él como coetáneos, como de su generación, hallará que no sabe la edad-año de esos prójimos, pero podrá fijar cifras extremas hacia arriba y hacia abajo y dirá: Fulano ya no es de mi tiempo, es un muchacho todavía o es ya hombre maduro.

No es, pues, ateniéndonos a la cronología estricta, matemática de los años como podemos precisar las edades.

Porque ¿cuántas y cuáles son las edades del hombre? En otro tiempo, cuando la matemática no había aún devastado el espíritu de la vida —allá en el mundo antiguo, y en la Edad Media y aun en los comienzos de la modernidad— meditaban los sabios y los ingenuos sobre esta gran cuestión. Había una teoría de las edades, y Aristóteles, por ejemplo, no ha desdeñado dedicar a ella algunas páginas espléndidas.

Hay para todos los gustos: se ha segmentado la vida humana en tres y cuatro edades —pero también en cinco, en siete y aun en diez. Nada menos que Shakespeare, en la comedia *A vuestro gusto*, es partidario de la división septenaria.

«El mundo entero es un teatro y todos los hombres y las mujeres no más que actores de él: hacen sus entradas y sus salidas, y los actos de la obra son siete edades.»

A lo que sigue una caracterización de cada una de éstas.

Pero es innegable que sólo las divisiones en tres y en cuatro han tenido permanencia en la interpretación de los hombres. Ambas son canónicas en Grecia y en el Oriente, en el primitivo fondo germánico. Aristóteles es partidario de la más simple: juventud, plenitud o *akmé* y vejez. En cambio, una fábula de Esopo, que recoge reminiscencias orientales y una añeja conseja germánica que Jacobo Grimm espumó nos hablan de cuatro edades: «Quiso Dios que el hombre y el animal tuviesen el mismo tiempo, treinta años. Pero los animales notaron que era para ellos demasiado tiempo, mientras al hombre le parecía muy poco. Entonces vinieron a un acuerdo, y el asno, el perro y el mono entregan una porción de los suyos que son acumulados al hombre. De este modo consigue la criatura humana vivir setenta años. Los treinta primeros los pasa bien, goza de salud, se divierte y trabaja con alegría, contento con su destino.

Pero luego vienen los dieciocho años del asno y tiene que soportar carga tras carga: ha de llevar el grano que otro se come y aguantar puntapiés y garrotazos por sus buenos servicios. Luego vienen los doce años de una vida de perro: el hombre se mete en un rincón, gruñe y enseña los dientes, pero tiene ya pocos dientes para morder. Y cuando este tiempo pasa, vienen los diez años de mono, que son los últimos: el hombre se chifla y hace extravagancias, se ocupa en manías ridículas, se queda calvo y sirve sólo de risa a los chicos».

Esta conseja, cuyo dolorido realismo caricaturesco lleva la marca típica de la Edad Media, muestra acusadamente cómo el concepto de edades se forma primariamente sobre las etapas del drama vital, que no son cifras, sino modos de vivir.

Plutarco, en la vida de Licurgo, cita tres versos que se suponen recitados por sendos coros:

Los viejos: Nosotros hemos sido guerreros muy fuertes.
Los jóvenes: Nosotros lo somos: si tenéis gana —miradnos a la cara.
Los muchachos: Pero nosotros seremos mucho más fuertes todavía.

Aludo a todo esto y transcribo estos lugares para hacerles ver la profunda resonancia que en la preocupación vital de los hombres encuentra este tema de las edades desde los tiempos más remotos.

Pero hasta ahora el concepto de edad preocupaba sólo desde el punto de vista de la vida individual. De aquí, entre otras cosas, la vacilación sobre el ciclo y carácter de las edades: niños, jóvenes, viejos —como en la cita de Plutarco. Joven, maduro, viejo, decrépito —como en la fábula esópica. Joven, maduro, anciano —como en Aristóteles.

Comencemos el próximo día con el intento de fijar las edades y el tiempo de cada una desde el punto de vista de la historia. La realidad histórica y no nosotros es quien tiene que decidir.

Lección IV

EL MÉTODO DE LAS GENERACIONES EN HISTORIA

En todo momento el hombre vive en un mundo de convicciones, la mayor parte de las cuales son convicciones comunes a todos los hombres que conviven en su época: es el espíritu del tiempo. A esto hemos llamado el mundo vigente, para indicar que no sólo tiene la realidad que le presta nuestra convicción, sino que se nos impone, queramos o no, como ingrediente principalísimo de la circunstancia. Como el hombre se encuentra con el cuerpo que le ha caído en suerte y tiene que vivir en él y con él, así se encuentra con las ideas de su tiempo y en ellas y con ellas —aunque sea en el modo peculiar de contra ellas— tiene que vivir. Ese mundo vigente —ese «espíritu del tiempo»— hacia el cual y en función del cual vivimos, en vista del cual decidimos nuestras más simples acciones, es el elemento variable de la vida humana. Cuando cambia él, cambia el argumento del drama vital. Del cambio del mundo, mucho más que del cambio de caracteres, razas, etc., dependen las modificaciones importantes en la estructura de la vida humana. Y como el tema de la historia no es la vida humana, que es asunto de la filosofía —sino los cambios, las variaciones de ella—, tendremos que el mundo vigente en cada fecha es el factor primordial de la historia. Pero ese mundo cambia con cada generación porque la anterior ha hecho algo en el mundo, lo ha dejado más o menos distinto de como lo encontró. Hasta visualmente es distinto el Madrid con que hoy se encuentran los que tienen veinte años del Madrid con el cual tuvieron que habérselas mis floridos veinte años. De ahí para arriba todo el resto ha cambiado mucho más. El perfil del mundo es otro y consecuentemente la estructura de la vida. Esto me hizo decir allá por

1914 y luego en un libro que se publicó en 1921, que la generación era el concepto fundamental de la historia, cuando nadie en Europa hablaba de ello. Hace unos años, muy pocos, un historiador del arte, Pinder, fundándose en aquellos párrafos míos que desmedidamente elogia pero que no logra interpretar bien, publicó su libro sobre *El problema de las generaciones*, que ha disparado, por vez primera, la atención de los historiadores sobre el asunto, porque todas las indicaciones que antes se habían hecho, salvo el libro farragoso y contraproducente de Ottokar Lorenz, y el que cité de Drommel, que nadie conocía, aparecidos ambos en el siglo pasado, eran levísimas, de unas cuantas líneas no más y a veces de unas cuantas palabras. Creo, pues, haber contribuído a la iniciación formal y deliberada de este método de las generaciones, aunque por mi desidia —que me lleva a hablar de las cosas y no publicarlas— haya esperado a este curso para exponer a fondo mi idea. Como decía, Pinder, no obstante su favorable acogida, no lo ha entendido en lo más esencial. No es culpa suya, porque los párrafos que él pudo leer, en la traducción alemana de uno de mis libros, no desarrollan suficientemente el pensamiento. Pero lo que no comprendo es que eche de menos en ellos la distinción entre contemporáneos y coetáneos, cuando es ésta la clave de los párrafos mismos que él cita. A diferencia, en efecto, de todas las otras teorías sobre las generaciones y aun de la idea tradicional y viejísima acerca de ellas, yo las tomo, no como una sucesión, sino como una polémica, siempre que se entienda en serio esta palabra y no se la frivolice como hacen ahora los jóvenes; por tanto, siempre que no se crea que la vida de cada generación consiste formalmente en pelearse con la anterior, que es lo que han creído en estos últimos quince años los jóvenes cometiendo un error mucho más grave de lo que sospechan y que tiene raíces muy hondas, que traerá consecuencias catastróficas —se entiende para ellos, porque los que no son jóvenes no sufren ya catástrofes. La polémica no es, por fuerza, de signo negativo, sino que, al contrario, la polémica constitutiva de las generaciones tiene en la normalidad histórica la forma o es formalmente secuencia, discipulado, colaboración y prolongación de la anterior por la subsecuente.

Digo, pues, que se ha confundido hasta ahora, más o menos, la idea de las generaciones con la genealogía, con la serie biológica —podía mejor decirse zoológica—, de hijos, padres, abuelos. Todas las historias primitivas, por ejemplo, las hebreas, están construídas al hilo de las genealogías. Así empieza el Evangelio de San Mateo: «Libro de la generación de Jesucristo, hijo de David, hijo de Abra-

ham. Abraham engendró a Isaac. E Isaac engendró a Jacob. Y Jacob engendró a Judas y sus hermanos, etc., etc.». De esta manera el historiador primitivo coloca a Jesús en la altura determinada del destino general humano que miden las generaciones genealógicas. Esto revela una aguda intuición de que la vida de un hombre está encajada en un proceso más amplio, dentro del cual representa un estadio. El individuo está adscrito a su generación, pero la generación está, no en cualquiera parte —utópica y ucrónicamente—, sino entre dos generaciones determinadas. Lo mismo que en nuestra vida individual el acto que ejecutamos ahora, por tanto, lo que ahora somos, asume un trozo irreparable del tiempo definido que va a durar nuestra existencia, así cada generación representa un trozo esencial, intransferible e irreparable del tiempo histórico, de la trayectoria vital de la humanidad. Por eso es el hombre sustancialmente histórico: por eso decía yo a ustedes en la primera lección que la vida es lo contrario del utopismo y el ucronismo —es tener que estar en un cierto aquí y en un insustituíble y único ahora. El presente del destino humano, presente en el cual estamos viviendo —mejor dicho, presente que somos nosotros; se entiende, nuestras vidas individuales— es el que es porque sobre él gravitan todos los otros presentes, todas las otras generaciones. Si estos presentes pasados, si la estructura de la vida en esas generaciones hubiese sido otra, nuestra situación sería también distinta. En este sentido cada generación humana lleva en sí todas las anteriores y es como un escorzo de la historia universal. Y en el mismo sentido es preciso reconocer que el pasado es presente, somos su resumen, que nuestro presente está hecho con la materia de ese pasado, el cual pasado, por tanto, es actual —es la entraña, el entresijo de lo actual. Es, pues, en principio indiferente que una generación nueva aplauda o silbe a la anterior —haga lo uno o haga lo otro, la lleva dentro de sí. Si no fuera tan barroca la imagen deberíamos representarnos las generaciones no horizontalmente, sino en vertical, unas sobre otras, como los acróbatas del circo cuando hacen la torre humana. Unos sobre los hombros de los otros, el que está en lo alto goza la impresión de dominar a los demás, pero debía advertir, al mismo tiempo, que es su prisionero. Esto nos llevaría a percatarnos de que el pasado no se ha ido sin más ni más, de que no estamos en el aire sino sobre sus hombros, de que estamos en el pasado, en un pasado determinadísimo que ha sido la trayectoria humana hasta hoy, la cual podía haber sido muy distinta de la que ha sido, pero que una vez sida es irremediable, está ahí —es nuestro presente en el que, queramos o no, braceamos náufragos.

Bajo la confusión de las generaciones históricas con las genealógicas —hijos, padres, abuelos— late, pues, un certero reconocimiento de que es la generación el concepto que expresa la efectiva articulación de la historia y que, por lo mismo, es el método fundamental para la investigación histórica. Y no es extraño que el único libro seriamente dedicado hasta ahora al tema de las generaciones, el de Ottokar Lorenz, caiga de cabeza en esa confusión y exponga una teoría genealógica que, como era inevitable, hizo por completo estéril el voluminoso esfuerzo.

Al interpretar las generaciones en el sentido de la genealogía se subraya en ellas exclusivamente lo que tienen de sucesión. Por eso Homero, coincidiendo en su intención con la Biblia y, repito, con todo primitivismo histórico, las compara a las hojas secas que nacen en otoño para ser sustituidas en la sazón vernal por otras nuevas. ¡Sucesión, sustitución! Todo ello proviene de que se forma el concepto de generación desde el punto de vista del individuo, bajo una perspectiva subjetiva y familiar —hijos, padres, abuelos. Tal concepción se apoya en una idea de las edades que es también subjetiva y privada. Se entiende por juventud un cierto estado del cuerpo y del alma del hombre bien distinto del estado que ambas —cuerpo y alma— presentan en la vejez. Pero esto supone que el hombre primordialmente es su cuerpo y su alma. Contra este error va todo mi pensamiento. El hombre es primariamente su vida —una cierta trayectoria con tiempo máximo prefijado. Y la edad, según vimos en la lección pasada, es ante todo una etapa de esa trayectoria y no un estado de su cuerpo ni de su alma. Hay hombres que llegan al cabo de una larga existencia con una ininterrumpida plenitud corporal que, por sí sola, no permitiría distinguir entre su plena juventud, su madurez y su ancianidad. En el orden intelectual la cosa es aún más clara. Porque es bien notorio que la plenitud de intelección se logra en torno a los cincuenta años. Esa edad sería, pues, la juventud de su mente. Pero no hay tal: ese hombre de juventud física inmarcesible ha pasado como cualquier otro por las etapas inexorables de la existencia: joven aún de cuerpo, tuvo que vivir en madurez y luego vivir una vida vieja. Y, en efecto, Aristóteles pone la *akmé* o florecimiento corporal entre los treinta y treinta y cinco, y la *akmé* intelectual, con un exceso de precisión no poco sorprendente, en los cincuenta y uno. Con lo cual, dicho sea de paso, revela su adscripción al error perenne, en él mayor que en nadie, de creer que el hombre es sustancialmente el organismo biológico —cuerpo y alma— con que el hombre vive.

La averiguación esencial de que hablando del hombre lo sustantivo es su vida y todo lo demás objetivo, que el hombre es drama, destino y no cosa, nos proporciona súbito esclarecimiento a todo este problema. Las edades lo son de nuestra vida y no, primariamente, de nuestro organismo —son etapas diferentes en que se segmenta nuestro quehacer vital. Recuerden ustedes que la vida no es sino lo que tenemos que hacer, puesto que tenemos que hacérnosla. Y cada edad es un tipo de quehacer peculiar. Durante una primera etapa, el hombre se entera del mundo en que ha caído, en que tiene que vivir —es la niñez y toda la porción de juventud corporal que corre hasta los treinta años. A esta edad el hombre comienza a reaccionar por cuenta propia frente al mundo que ha hallado, inventa nuevas ideas sobre los problemas del mundo —ciencia, técnica, religión, política, industria, arte, modos sociales. Él mismo u otros hacen propaganda de toda esa innovación, como, viceversa, integran sus creaciones con las de otros coetáneos obligados a reaccionar como ellos ante el mundo que encontraron. Y así, un buen día, se encuentran con que su mundo innovado, el que es obra suya, queda convertido en mundo vigente. Es lo que se acepta, lo que rige —en ciencia, política, arte, etc. En ese momento empieza una nueva etapa de la vida: el hombre sostiene el mundo que ha producido, lo dirige, lo gobierna, lo defiende. Lo defiende porque unos nuevos hombres de treinta años comienzan, por su parte, a reaccionar ante ese nuevo mundo vigente.

Esta descripción pone de manifiesto que para la historia hay una porción determinada de nuestra vida que es la más importante. El niño y el anciano apenas si intervienen en la historia: aquél todavía; éste ya no. Pero tampoco en la primera juventud tiene el hombre actuación histórica positiva. Su papel histórico, público, es pasivo. Aprende en las escuelas y oficios, sirve en las milicias. Lo que en el niño y el joven es vida actuante, queda bajo el umbral de lo histórico y se refiere a lo personal. En efecto, es la etapa formidablemente egoísta de la vida. El hombre joven vive para sí. No crea cosas, no se preocupa de lo colectivo. Juega a crear cosas —por ejemplo, se entretiene en publicar revistas de jóvenes—, juega a preocuparse de lo colectivo, y esto a veces con tal frenesí y aun con tal heroísmo, que a un desconocedor de los secretos de la vida humana le llevaría a creer en la autenticidad de la preocupación. Mas, en verdad, todo ello es pretexto para ocuparse de sí mismo y para que se ocupen de él. Le falta aún la necesidad sustancial de entregarse verdaderamente a la obra, de dedicarse, de poner su vida en serio

y hasta la raíz a algo trascendente de él, aunque sea sólo a la humilde obra de sostener con la de uno la vida de una familia.

La realidad histórica está, pues, en cada momento constituída por la vida de los hombres entre treinta y sesenta años. Y aquí viene el punto más grave de mi doctrina. Esa etapa de treinta a sesenta, ese período de plena actividad histórica del hombre ha sido considerado siempre como una sola generación, como un tipo de vida homogéneo. Llevó a ello la viciosa óptica que hace ver en la serie de las generaciones sólo lo que en ella hay de sucesión y sustitución.

Rectifiquemos esta óptica.

Partamos del hombre alrededor de los treinta años y que se ocupa, por ejemplo, de ciencia. A esa edad ha aprendido la ciencia que estaba ahí, se ha instalado en el mundo científico vigente. Pero ¿quién sostiene y lleva ese estado vigente de la ciencia? No tiene duda: son los hombres entre cuarenta y cinco y sesenta años. Ellos representan el saber establecido ya, el que está ahí presto para ir siendo recibido y que él, el hombre de treinta, ha sido el primero en asimilar. De treinta a cuarenta y cinco corre la etapa en que normalmente un hombre encuentra todas sus nuevas ideas; por lo menos, las matrices de su original ideología. Después de los cuarenta y cinco viene sólo el desarrollo pleno de las inspiraciones habidas entre los treinta y los cuarenta y cinco.

Lo propio acontece en política: de los treinta a los cuarenta y cinco, el hombre combate en pro de ciertos ideales públicos, nuevas leyes, nuevas instituciones. Y lucha con los que están en el Poder, que suelen ser individuos de cuarenta y cinco a sesenta años.

En arte acontece lo propio.

Pues qué, ¿no pasa lo mismo en un orden históricamente más importante de lo que se ha creído hasta aquí y con el estudio del cual es preciso integrar la nueva historia? Me refiero a esa gran dimensión de la vida humana en que pone su decisiva influencia el otro gran hecho elemental de lo humano que junto a las edades articula la vida: la diferencia sexual y su dinamismo en la forma de los amores. Pues bien: de los treinta a los cuarenta y cinco corre la etapa en que el hombre interesa verdaderamente a la mujer. Cómo y por qué, son preguntas indiscretas para responder a las cuales yo necesitaría un curso entero —un curso, por cierto, que es preciso hacer alguna vez y no en cualquier sitio, sino en una Universidad—, porque se trata de uno de los temas más graves y más serios de la vida humana y de su historia. ¡Ah, no faltaba más! Hasta ahora, al hablar de la historia y de las generaciones parecía que hablábamos

sólo de los varones, como si las mujeres, que son ciertamente unas pocas, no existiesen; como si no interviniesen en la historia o hubiesen esperado milenios y milenios a intervenir hasta que se les concediera el voto electoral. Y, en efecto, la historia que se ha escrito hasta aquí es, en principio, historia de hombres solos —como ciertos espectáculos que se anuncian «sólo para hombres». Pero es que la más efectiva, permanente, genuina y radical intervención de la mujer en la historia se verifica en esta dimensión de los amores. Ello nos da ocasión para hacer notar de paso —y el hecho confirma nuestra idea de que la generación no implica, por fuerza, una identidad de fecha natalicia— que las mujeres de una generación son constitutivamente, y no por azar, un poco más jóvenes que los hombres de esa misma generación, dato más importante de lo que a primera vista parece.

Pero volvamos a lo más urgente en esta exposición.

Vemos que la más plena realidad histórica es llevada por hombres que están en dos etapas distintas de la vida, cada una de quince años: de treinta a cuarenta y cinco, etapa de gestación o creación y polémica; de cuarenta y cinco a sesenta, etapa de predominio y mando. Estos últimos viven instalados en el mundo que se han hecho; aquéllos están haciendo su mundo. No caben dos tareas vitales, dos estructuras de la vida más diferentes. Son, pues, dos generaciones y ¡cosa paradójica para las antiguas ideas sobre nuestro asunto!, lo esencial en esas dos generaciones es que ambas tienen puestas sus manos en la realidad histórica al mismo tiempo —tanto que tienen puestas las manos unas sobre otras en pelea formal o larvada. Por tanto, lo esencial es, no que se suceden, sino, al revés, que conviven y son contemporáneas, bien que no coetáneas. Permítaseme hacer, pues, esta corrección a todo el pasado de meditaciones sobre este asunto: lo decisivo en la idea de las generaciones no es que se suceden, sino que se solapan o empalman. Siempre hay dos generaciones actuando al mismo tiempo, con plenitud de actuación, sobre los mismos temas y en torno a las mismas cosas —pero con distinto índice de edad y, por ello, con distinto sentido.

En cuanto a los mayores de sesenta años, ¿es que no tienen ya papel en esa realidad histórica? Sí que lo tienen, pero sumamente sutil. Basta con caer en la cuenta de que, en comparación con las otras edades, los mayores de sesenta años son muy pocos —en este sentido, su simple existencia es ya algo excepcional. Pues así es también su intervención en la historia: excepcional. El anciano es, por esencia, un superviviente y actúa, cuando actúa, como tal superviviente. Una veces porque es un caso insólito de espiritual frescor

que le permite seguir creando nuevas ideas o eficaz defensa de las ya establecidas. Otras, las normales, se recurre al anciano precisamente porque ya no vive en esta vida, está fuera de hecho, ajeno a sus luchas y pasiones. Es superviviente de una vida que murió hace quince años. De aquí que los hombres de treinta, que están en lucha con la vida que llegó después de ésa, busquen con frecuencia a los ancianos para que les ayuden a combatir contra los hombres dominantes.

Las «jerusias», senados, etc., fueron en su significado primitivo cuerpos al margen de la vida actual, a los cuales se recurría en busca de consejo, precisamente como a instancia inactual, precisamente porque ya no eran la plena y efectiva realidad histórica.

Tenemos, según esto, que desde el punto de vista importante a la historia, la vida del hombre se divide en cinco edades de a quince años: niñez, juventud, iniciación, predominio y vejez. El trozo verdaderamente histórico es el de las dos edades maduras: la de iniciación y la de predominio. Yo diría, pues, que una generación histórica vive quince años de gestación y quince de gestión.

Pero con todo esto nos falta lo que, para hacer de la generación un rigoroso método de investigación histórica, es más inexcusable. Precisar de qué fecha cronológica a cuál otra fecha se extiende una generación. Sabemos que dura quince años; bien: pero ¿cómo distribuímos concretamente en grupos de quince años los años del tiempo histórico?

Como siempre, lo primero que se nos ocurre es partir de una perspectiva personal y privada, cada cual de sí mismo. El hombre tiende siempre a hacerse centro del Universo y, cuando ese hombre da la casualidad de que es español, entonces mucho más.

Tal joven que me escucha desea saber a qué generación pertenece y partiendo de sí mismo se encuentra con tres posibilidades. Supongamos que ese joven cumple en este año de 1933 los treinta años. Como la generación, dijimos, no es una fecha sino una «zona de fechas» que hoy hemos fijado en quince años, ese joven no puede saber si su fecha actual de treinta años pertenece a los quince años hacia atrás o a los quince hacia adelante, o bien, si él está en medio de la zona de su generación teniendo a ambos lados dos series de siete años. Dicho en otra forma, desde la perspectiva individual el hombre no puede estar seguro de si en su fecha de edad comienza una generación o si acaba, o bien, si es ella el centro de la generación.

Esto demuestra, indirectamente, el carácter objetivo, histórico y no privado del concepto de generación.

Es esencial a este concepto, según hemos visto, que toda generación surge entre otras dos, cada una de las cuales confina con otra y así sucesivamente. Es decir, que la generación implica ineludiblemente la serie toda de las generaciones. De aquí que determinar la zona de fechas cronológicas que a una generación corresponde, sólo puede hacerse determinando la totalidad de la serie.

¿Cómo se logra esto? He aquí el procedimiento que yo propongo a los historiadores.

Tómese un gran ámbito histórico dentro del cual se ha producido un cambio en el vivir humano que sea radical, evidente, incuestionable. Es decir, partamos de un momento histórico en que el hombre vive tranquilamente instalado en una cierta figura de mundo. Por ejemplo, en 1300—la hora de Dante. Si deslizamos la mirada por el tiempo que sigue, vemos con toda claridad que el hombre europeo va perdiendo tranquilidad con respecto a su mundo. Un poco más allá vemos que ese mundo se viene abajo y el hombre no sabe qué posición tomar. Seguimos y arribamos a otra fecha en que le hallamos nuevamente tranquilo. Se ha instalado de nuevo en un mundo cierto y en él persevera complacido durante siglos. Este panorama nos hace tomar contacto evidente con tres épocas: La Edad Media que vive en plenitud hasta 1350; la Edad Moderna, que vive en plenitud desde 1630, y entre medias, una época de indecisión.

La Edad Media no nos interesa ahora y la tomamos como mero punto de referencia. La época de indecisión, por su mismo carácter indeciso, no nos permite hacer pie para ninguna determinación firme. La Edad Moderna, en cambio, nos muestra con sobrada claridad el desarrollo insistente y continuo de ciertos principios de vida que fueron por vez primera definidos en una cierta fecha. Esta fecha es la decisiva en la serie de las fechas que integran la Edad Moderna. En ella vive una generación que por vez primera piensa los nuevos pensamientos con plena claridad y completa posesión de su sentido: una generación, pues, que ni es todavía precursora, ni es ya continuadora. A esa generación llamo generación decisiva.

En el orden del pensamiento filosófico y de las altas ciencias a que he reducido el tema de este curso, no hay duda alguna de cuándo acontece esa maduración ejemplar del tiempo nuevo: es el período que va de 1600 a 1650. Se trata de aislar en ese período la generación decisiva.

Para esto se busca la figura que con mayor evidencia represente los caracteres sustantivos del período. En nuestro caso, no parece

discutible que ese hombre es Descartes. Pocas veces un innovador lo ha sido tan decisiva y plenariamente; quiero decir, que haya dado su innovación en forma más madura, consciente de sí misma, en formulación ya perfecta.

Con esto tenemos el «epónimo de la generación decisiva», logrado lo cual, el resto es obra del automatismo matemático. Anotamos la fecha en que Descartes cumplió los treinta años: 1626. Esa será la fecha de la generación de Descartes —punto de partida para fijar a uno y otro lado las demás, sin más que añadir o restar grupos de quince años. Así la fecha de la próxima generación anterior es 1611, que es la generación de Hobbes, de Hugo Grocio; luego 1596, que, sea dicho de paso, es la generación de Galileo, de Keplero y de Bacon —una generacioncita—; luego 1581, que es la generación de Giordano Bruno, de Tycho Brahe y de nuestro Cervantes, Suárez y nuestro Sánchez el escéptico; luego 1566, la generación de Montaigne, de Bodino, que sigue a la de 1551, una generación sin grandes figuras. No es obligatorio para una generación poseer grandes hombres: no es obligatorio, es simplemente lamentable. Pero la vida humana no es más ni menos real, no deja de tener su figura propia y exclusiva porque sea ilustre o mediocre.

Pero ¿cómo hemos agrupado esos hombres en cada generación, si han nacido en años diferentes? Las fechas 1626, 1611, 1596, etc., han sido denominadas por mí fechas de generaciones, no de personas. Sólo en el caso inicial hemos elegido como fecha de una generación la fecha de los treinta años de un hombre determinado. Colocados, pues, en 1626, decimos: esta fecha es el centro de la zona de fechas que corresponde a la generación decisiva. Por tanto, pertenecerán a ella los que hayan cumplido treinta años, siete años antes o siete años después de esta fecha. Por ejemplo, el filósofo Hobbes nace en 1588 —cumple los treinta en 1618—. Sus treinta años distan de los treinta de Descartes, ocho. Está, pues, lindando con la generación de Descartes: un año menos y pertenecería a ella. Pero el automatismo matemático nos obliga a colocarlo, por lo pronto, en otra anterior.

¿Qué se pretende con esto? ¿Que el automatismo matemático decida con su característica estupidez y abstracción de la realidad histórica? En modo alguno. Esa serie precisa de generaciones nos sirve como una retícula con que nos acercamos a los hechos históricos para ver si éstos toleran el ser ordenados y ajustados en aquélla. Imaginen que no es así: que Hobbes, una vez comparado con Descartes, aparece como representando una misma estructura vital

que Descartes, colocándose ante el problema intelectual del mundo en idéntica altitud que Descartes. Entonces es que nuestra serie ha sido erróneamente articulada: habrá que correr toda la serie y así sucesivamente hasta que la articulación de las fechas coincida con la efectiva articulación histórica y Hobbes pertenezca a la misma generación que Descartes. De hecho, acontece que el caso Hobbes confirma rigorosamente la seriación propuesta. El automatismo matemático nos insinúa que Hobbes pertenece a otra generación, pero que representa la linde misma que confina con el modo de pensar cartesiano. El estudio de su obra, el análisis de la actitud general con que se acerca a los problemas, coincide exactamente con ese pronóstico. Hobbes llega casi a ver las cosas como Descartes —pero ese casi es sintomático—. Su distancia a Descartes es mínima y es la misma en todas las cuestiones. No es, pues, que coincida con Descartes en tal punto y discrepe en tal otro —no—; diríamos, para expresar con rigor la curiosísima relación entre ambos, que coinciden un poco en todo y en todo discrepan un poco. Como si dos hombres mirasen un mismo paisaje situado el uno algunos metros más arriba que el otro. Se trata, pues, de una diferencia de altitud en la colocación. Pues esa diferencia de nivel vital es lo que yo llamo una generación.

Desde que existe democracia —por tomar un ejemplo cualquiera—, cada generación tenía por fuerza que ver sus problemas desde una altura distinta. No puede ser la misma la experiencia que de la democracia tiene la generación que la inaugura y la que recibe de ella la generación siguiente y así en adelante. Aun viviendo todas dentro del horizonte y la fe democráticos, su actitud, con respecto a ella, tenía que ser distinta.

Según lo dicho, no somos nosotros quienes en virtud de nuestras impresiones inmediatas podemos juzgar a qué generación histórica pertenecemos. Es la historia quien, construyendo la realidad del pasado hasta nuestro presente, estatuye la serie efectiva de las generaciones. Faena tal no está aún cumplida, ni siquiera iniciada: es la que, a mi juicio, va a emprender la nueva ciencia histórica.

Lo único que podemos aprovechar, desde luego, para la concepción de nuestro tiempo, es el principio general de que cada quince años cambia el cariz de la vida. En su biografía de Agrícola, Tácito emplea una frase que hasta ahora no había sido aclarada a fondo, una frase enigmática que es ésta: *Per quindecim annos, grande mortalis aevi spatium*. Durante quince años, etapa muy importante en la vida del hombre. Y no lo dice al azar, sino en un párrafo en que se ocupa a la vez de la trayectoria vital del individuo y de los cam-

bios de la historia. Hoy creo que esa frase enigmática queda suficientemente esclarecida.

Con esa presunción de que la tonalidad histórica varía cada quince años, podemos ensayar el orientarnos en nuestro tiempo y llegar a diagnósticos aproximados, a reserva siempre de lo que en última instancia determina la construcción científica que sólo la historia puede lograr.

Con todas estas cautelas, salvedades y reservas, dando, pues, a lo enunciado tan sólo un valor de insegura sospecha, yo me atrevería a insinuar en virtud de muchas, muchas razones que no tengo tiempo ahora de decir, que en 1917 comenzó una generación, un tipo de vida, el cual habría, *en lo esencial*, finiquitado en 1932. No sería difícil dibujar la fisonomía de esa existencia que ha coincidido con el período llamado —y a mi juicio mal llamado— de la postguerra. No voy ni siquiera a rozar de verdad el asunto. Pero si alguien se interesa por un cierto modo vital —por ejemplo, una cierta manera de pensar en filosofía o en física, o un cierto modo de estilos artísticos o unos ciertos movimientos políticos— y quiere orientarse sobre su porvenir, debería, según mi insegura hipótesis, fijar bien la fecha de su origen y ponerla en relación con 1917. Por ejemplo, es curioso que en esa fecha precisamente broten las formas políticas llamadas «fascismo» y «bolchevismo». En esa fecha se inicia el cubismo pictórico y la poesía pariente de él, etc., etc. ¿Obligará esto a sospechar que todo ello es ya inexorablemente un pasado? Es lo que vamos a poder averiguar irrefragablemente en estos nuevos quince años en que estamos ya embarcados.

Lección V

DE NUEVO, LA IDEA DE GENERACION

En la lección anterior he concluído de exponer el primero de los temas que yo quería suscitar en torno a las generaciones decisivas, en la evolución del pensamiento europeo, las generaciones de 1550 a 1650 que tienen su punto céntrico temporal y sustantivamente en la obra de Galileo. Era natural que ese primer tema fuese precisamente la idea misma de generación que es, según hemos podido advertir, el órgano visual con que se ve en su efectiva y vibrante autenticidad la realidad histórica. La generación es una y misma cosa con la estructura de la vida humana en cada momento. No se puede intentar saber lo que de verdad pasó en tal o cual fecha si no se averigua antes a qué generación le pasó, esto es, dentro de qué figura de existencia humana aconteció. Un mismo hecho acontecido a dos generaciones diferentes es una realidad vital y, por tanto, histórica, completamente distinta. Así, el hecho de una guerra tiene los significados más varios según la fecha en que se produzca, porque el hombre saca de él las consecuencias más opuestas. Por eso ha sido tan grave error echar mano de la guerra mundial para explicar los cambios profundos acaecidos en la humanidad. Un hecho aislado, así sea el de más enorme calibre, no explica ninguna realidad histórica; es preciso antes de integrarlo en la figura total de un tipo de vida humana. Lo demás es muerto dato de cronicón y la historia consiste precisamente en el intento de dar reviviscencia, de volver a vivir imaginariamente lo ya sido. La historia tiene que dejar de ser una exposición de momias y convertirse en lo que verdaderamente es: un entusiasta ensayo de resurrección. La historia es una guerra ilustre

contra la muerte. Por eso no puede decirse que de verdad se ha contado algo, se ha hecho historia de algo si no se ha enseñado a verlo nacer del hontanar perenne del que brota y donde únicamente tiene su realidad todo lo humano que es la vida del hombre. En este sentido, yo entiendo por historia la faena de retrotraer todo dato sobre el pasado a su fuente vital para asistir a su nacimiento, diríamos, para obligarlo a nacer y ser de nuevo: hay que ponerlo en *status nascens*, como recién nacido. Mal se justifica el esfuerzo que la labor historiográfica consume si no nos lleva la historia a transformar todo el pretérito del hombre en un inmenso y virtual presente, dilatando así gigantescamente el nuestro efectivo.

Y el hecho para entender el cual yo quisiera ofrecer a ustedes unas cuantas ideas, inmaturas sin duda, mediocremente enunciadas —pero en que tengo gran fe— es nada menos que la peripecia máxima acontecida al hombre europeo, aquel radical viraje que ejecuta hacia 1600 y en que surge una nueva forma de vida, un hombre nuevo—el hombre moderno—. Pero la idea de la historia que en estas lecciones he dibujado y que acabo de reiterar, implica que no es posible entender de verdad algo del pasado sin que de rebote quede iluminado algo de nuestro presente y nuestro porvenir. De aquí, que si tengo gran fe en esas ideas, aun reconociendo su defectuosidad, no es tanto ni sólo porque nos aclaran unos siglos que fueron, sino porque a la vez nos hacen penetrar en la realidad secreta de nuestro tiempo y nos permiten palpar, tal vez con un poco de espanto, sus entrañas estremecidas.

Aquel gran viraje de 1600 fue el resultado de una grave crisis histórica que dura dos siglos, la más grave que han experimentado los pueblos actuales. Yo creo que el asunto es de enorme interés porque vivimos una época de crisis intensísima en que el hombre, quiera o no, tiene que ejecutar otro gran viraje. ¿Por qué? ¿No es obvio sospechar que la crisis actual procede de que la nueva «postura» adoptada en 1600 —la postura «moderna»— ha agotado todas sus posibilidades, ha llegado a sus postreros confines y, por lo mismo, ha descubierto su propia limitación, sus contradicciones, su insuficiencia? Una de las cosas que pueden ayudarnos más a lo que suele llamarse «salir de la crisis», a hallar una nueva orientación y decir una nueva postura, es volver la vista a aquel momento en que el hombre se encontró en una peripecia parecida y a la vez opuesta. Parecida, porque también entonces tuvo que «salir de una crisis» y abandonar una posición agotada, caduca. Opuesta, porque ahora tenemos que salir precisamente de donde entonces se entró.

Entonces nació un hombre nuevo, una «variedad» de nuestra especie no sida hasta aquella fecha y que no volverá a ser: es el hombre «moderno» que comienza por ser el hombre cartesiano. Y es ya por sí curioso notar que este hombre cartesiano se dio perfecta cuenta de que era un hombre nuevo, un hombre que nacía, o lo que es igual, *el* hombre que re-nacía. En rigor, antes de que ese hombre nuevo existiese con plenitud se presiente a sí mismo y hasta se busca un hombre. A fines del siglo XIV y durante todo el XV comienza ya a hablarse de «modernidad». En la teología y filosofía de las Universidades se distingue la *via antiqua* y la *via moderna* y a los ejercicios religiosos tradicionales se opone lo que se llamó *devotio moderna*, que triunfa hacia 1500.

Este presentimiento de que las cosas van a cambiar radicalmente antes de que, en efecto, cambien, no debe sorprender mucho, porque siempre ha precedido a las grandes mutaciones históricas y es, a la vez, una prueba de que tales transformaciones no son impuestas a la humanidad desde fuera, por el azar de externos acontecimientos, sino que emanan de íntimas modificaciones fermentadas en los senos recónditos de su alma. Hace veinticinco años gritaba yo a Gog y Magog que la faz de la historia iba a cambiar; lo presentía ni más ni menos que se presiente un cambio meteorológico. Y esta anticipación no era sólo genérica o vaga, sino que se precisaba en la expectación concreta de ciertas ideas y estimaciones. En 1911 di yo una conferencia en el Ateneo de Madrid sobre el pensamiento matemático. Era la hora de más indiscutido triunfo del *continuismo* y *evolucionismo* infinitismo en matemática, física, biología e historia. No obstante, yo anunciaba entonces que surgiría pronto una tendencia al *discontinuismo* y finitismo en todas esas disciplinas. No menos preciso fue mi anuncio de las profundas —y entonces increíbles— mutaciones políticas que iban a venir. Pero no quiero recordar ahora lo que entonces dije. Ni entonces se me hizo caso, ni ahora tampoco se me haría. Me bastará recordar un título programático: «Nada moderno y muy siglo XX» (1); fórmula, sin duda, petulante y amanerada —téngase en cuenta que era yo entonces demasiado joven—, pero fórmula que con creces ha resultado verdad. Sólo quiero recordar unas palabras dichas por mí en 1928 —en una conferencia dada en Buenos Aires—, palabras que tomo de un periódico en que fue transcrita. Adviértase que en 1928 parecía el mundo más seguro que

(1) Recogido en *El Espectador*, tomo I, 1916. [Véase pág. 22 del tomo II de estas *Obras Completas*.]

nunca: era la hora de la máxima fe en el progreso indefinido, la época de la inflación y la *prosperity*. Ya había grandes cambios en la superficie de la vida, pero se creía que la mutación y la crisis se reduciría a lo ya manifiesto. Decía yo:

«Desde hace muchos, muchos años anunciaba yo esta transformación inminente y total. Fue en vano. Sólo recogía censuras: se atribuía mi anuncio a prurito de novedades. Han tenido que venir los hechos con sus bozales para acallar las bocas maldicientes. Ahí está, ante nosotros, una vida nueva... Pero no, aún no está ahí. El cambio va a ser mucho más radical que cuanto vemos, y va a penetrar en estratos de la vida humana, tan profundos, que aleccionado con la pasada experiencia, no estoy dispuesto a decir todo lo que entreveo. Sería inútil, asustaría sin convencer, y asustaría porque no sería entendido; mejor dicho, porque sería mal entendido.»

Hablo ahora de mí como podía hablar de otros. Mucho antes de que Einstein descubriese su primera forma de relativismo y con él la nueva mecánica, todo el mundo postulaba una física de cuatro dimensiones.

La etapa de puro presentimiento que antecede a la efectiva aparición del hombre nuevo en torno a 1600, fue la época que luego se ha llamado con un nombre desorientador, Renacimiento. A mi juicio urge ya una nueva definición y evaloración de este famoso Renacimiento. Nuestro conocimiento de la realidad histórica ha avanzado mucho desde tiempos de Burckhardt y no nos basta su primera aproximación.

La verdad es que el hombre no re-nace hasta Galileo y Descartes. Todo lo anterior es puro *pálpito* y esperanza de que va a renacer. El auténtico renacimiento galileano y cartesiano es ante todo un renacer a la claridad y es forzoso decir que el tiempo oficialmente llamado Renacimiento fue una hora de formidable confusionismo —como lo son todas las de *pálpito*—, por ejemplo, la nuestra.

La confusión va aneja a toda época de crisis. Porque, en definitiva, eso que se llama «crisis» no es sino el tránsito que el hombre hace de vivir prendido a unas cosas y apoyado en ellas a vivir prendido y apoyado en otras. El tránsito consiste, pues, en dos rudas operaciones: una, desprenderse de aquella ubre que amamantaba nuestra vida —no se olvide que nuestra vida vive siempre *de* una interpretación del Universo— y otra, disponer su mente para agarrarse a la nueva ubre, esto es, irse habitualmente a otra perspectiva vital, a ver otras cosas, a atenerse a ellas. Estas dos rudas faenas cumplen las generaciones europeas de 1350 a 1550. Son dos siglos en que

parece vivir el hombre europeo «en pura pérdida». Claro es que no hay tal. No se llega, es cierto, a nada firme y positivo; pero durante ellos se van polarizando de nuevo modo los cimientos subterráneos de la mente occidental que van a hacer posible la nueva construcción. Cuando esa faena subterránea se ha cumplido —hacia 1560— en la generación de Galileo, Keplero y Bacon, la historia toma decidida una recta, avanza día por día sin pérdida, y hacia 1650, cuando muere Descartes, puede decirse que está ya hecha la nueva casa, el edificio de cultura según el nuevo *modo*. Esta conciencia de ser de un nuevo *modo* frente a otro vetusto y tradicional es la que se expresó con la palabra «moderno».

El llamado Renacimiento es, pues, por lo pronto, el esfuerzo por desprenderse de la cultura tradicional que, formada durante la Edad Media, había llegado a anquilosarse y ahogar la espontaneidad del hombre. No porque se haya repetido una y otra vez en la historia debe menguar nuestra extrañeza ante este hecho de que el hombre tenga periódicamente que sacudirse su propia cultura y quedarse desnudo de ella, como la zorra que se sumerge en el agua para concentrar todas sus pulgas en el hocico y con una rápida zambullida librarse de ellas.

La explicación de este sorprendente fenómeno —y lo más sorprendente de él es su reiteración, su repetición a lo largo del proceso histórico mejor conocido— es lo que nos va a ocupar como segundo tema de este curso. Porque ese fenómeno es lo que se llama una crisis histórica. Y lo mismo que creo haber conseguido en las lecciones anteriores que los conceptos de vida y de generación adquieran para ustedes un contenido bien nutrido y preciso, quisiera intentarlo con el concepto «crisis histórica». Galileo juega un papel muy determinado en esa crisis y para entenderlo necesitamos entender bien el argumento de la pieza donde él tiene ese papel. Esto requiere alguna preparación y a esa preparación, a fijar ciertas ideas que luego vamos a ver funcionando en toda crisis, dedicaremos la lección presente.

Y ante todo, no perdamos nuestra trayectoria. Volviendo la cabeza hacia atrás, recordando los pasos que hemos dado y procuremos intercalar los nuevos que hemos menester. Nuestra cuestión es la historia. La historia, decíamos, se propone averiguar cómo han sido las vidas humanas. Lo humano es la vida del hombre, no su cuerpo, ni siquiera su alma. El cuerpo es una cosa: el alma es también una cosa, pero el hombre no es una cosa, sino un drama— su vida. El hombre tiene que vivir con el cuerpo y con el alma que le ha caído en suerte. Uno y otra —cuerpo y alma— son los aparatos más

próximos a él con los que tiene que vivir, es decir, con que tiene que existir en la circunstancia. Para existir en la circunstancia en que ha caído tiene que esforzarse en sostenerse dentro de ella— tiene que estar haciendo siempre algo. Y lo primero que tiene que hacer es decidir lo que va a hacer. Mas para decidirlo tiene antes que forjarse una interpretación general de la circunstancia, formarse un sistema de convicción sobre lo que su contorno es, que le sirva de plano para actuar entre y sobre las cosas. Ante las cosas tal y como están ahí, como él las encuentra en su circunstancia, el hombre no sabe qué hacer porque no sabe a qué atenerse con respecto a ellas, o, como suele decirse, no sabe lo que son. La vida es, por lo pronto, radical inseguridad, sentirse náufrago en un elemento misterioso, extranjero y frecuentemente hostil: se encuentra con esas cosas que llama enfermedades, hambre, dolor. Ya el darles un nombre es comenzar a interpretarlas: el nombre es ya una definición. Pero se encuentra también con el rayo y el fuego, la sequía y la lluvia torrencial, con el temblor de tierra, con el asta que otro hombre le hunde en el flanco; se encuentra sobre todo con que a las personas queridas, a los otros hombres les pasa de pronto una cosa muy extraña. Hace un momento estaban ahí con nosotros. Ese estar ahí con nosotros no era meramente hallarse en el espacio cerca de nosotros como la piedra, el arroyo, el árbol. No: era un estar con nosotros, un coexistir más radical. Yo cuento con la piedra y procuro no tropezar con ella o aprovecharla sentándome en ella. Pero la piedra no cuenta conmigo. También cuento con mi prójimo como con la piedra, pero, a diferencia de la piedra, mi prójimo cuenta también conmigo. No sólo él existe para mí, sino que yo existo para él. Ésta es una coexistencia peculiarísima, porque es mutua: cuando yo veo una piedra no veo sino la piedra, pero cuando veo a mi prójimo, a otro hombre, no sólo le veo a él, sino que veo que él me ve a mí, es decir, que en el otro hombre me encuentro siempre también yo reflejado en él. Yo estoy aquí y ustedes están ahí. Como el aquí y el ahí expresan la contigüidad espacial, como están juntos, podemos decir que ustedes estando ahí y yo aquí estamos juntos. Pero lo mismo podíamos decir de esta mesa y de esos bancos; también esta mesa está aquí y esos bancos ahí; también, pues, están juntos. Mas lo raro de nuestra relación, lo que no pasa a la mesa con los bancos y a éstos con aquélla, es que estando yo aquí y sin dejar de estar aquí noto que estoy también ahí, en ustedes; noto, en suma, que existo para ustedes, y viceversa, ustedes, quietos ahí, están al mismo tiempo aquí, en mí, existen para mí. Esto, evidentemente, es un estar juntos en un

sentido mucho más radical y bien distinto del estar un banco junto a otro. En la medida en que yo sé que soy en ustedes, evidentemente se funde mi ser, mi estar, mi existir con el de ustedes, y en esa estricta medida yo siento que no estoy solo, que no soy solo, sino que estoy con ustedes, que soy con ustedes; en suma, que estoy acompañado o en sociedad —mi vivir es convivir. La realidad que llamamos compañía o sociedad, sólo puede existir entre dos cosas que canjean mutuamente su ser, que son recíprocamente uno el otro— quiero decir: yo te acompaño o estoy en sociedad contigo en la medida que tú sientas que existes para mí, que estás en mí, que llenas una parte de mi ser; en suma, yo te acompaño, convivo o estoy en sociedad contigo en la medida en que yo sea tú. Por el contrario, en la medida en que yo no soy tú, en que no existes para mí ni para ningún otro prójimo, en esa medida estás solo, estás en soledad y no en sociedad o compañía.

¡Tremebundo tema este de la polaridad o contraposición soledad-sociedad!

Sin necesidad de profundizar ahora en la formidable cuestión, que otro día arañaremos un poco, caerán ustedes en la cuenta de lo difícil, lo problemática, tal vez lo utópica que es la efectiva compañía, la auténtica sociedad. Porque recordarán ustedes que nuestra vida es la de cada cual, es lo que cada cual tiene que hacer por sí: es el dolor que yo tengo que aguantar por mi propia cuenta y que nadie, rigorosamente hablando, puede compartir. Yo no puedo traspasar a otro un pedazo de mi dolor de muelas, para que me lo vaya doliendo él en sustitución mía, ni, mucho menos, puede decidir por mí lo que voy a hacer y a ser, ni puedo —fíjense bien, porque esto va a ser muy importante— ni puedo encargar a otro de que piense en mi lugar los pensamientos que yo tengo que pensar; es decir, que mis convicciones tengo que tenerlas yo, que tengo yo que conven*cerme* y no puedo descargar sobre el prójimo la tarea de convencerse en mi lugar. Todo esto es lo que expreso diciendo una perogrullada, tan grande como fecunda, a saber: que mi vida es intransferible, que cada cual vive por sí solo —o, lo que es igual, que vida *es* soledad, radical soledad. Y, sin embargo, o por lo mismo, hay en la vida un afán indecible de compañía, de sociedad, de convivencia. Por ejemplo, para hablar de lo más claro, nos es connatural en el orden del pensamiento el deseo de coincidir con las opiniones de los demás. Cuando el hombre tiene un problema, su primer movimiento es preguntar a los demás sobre él, para que nos digan lo que sobre él piensa —ésta es la raíz vital de la lectura y del hecho

de que hayan ustedes venido a oírme. Preguntamos con la intención de coincidir con los demás, hasta el punto de que si tenemos que discrepar nos sentimos íntimamente obligados a justificar de modo especial nuestra discrepancia.

Desde el fondo de radical soledad que es, sin remedio, nuestra vida, emergemos constantemente en ansia no menos radical de compañía y sociedad. Cada hombre quisiera ser los otros y que los otros fueran él. Toda una serie de dimensiones de nuestra vida se compone de férvidos ensayos para romper la soledad que somos y fundirnos en un ser comunal con otros. Entre ellos, el más radical ensayo para evadirnos de nuestra soledad es el famoso amor. Se quiere a otro en la medida en que, además de ser uno lo que es, se quiere también ser el otro, solidarizarse con la existencia del otro, y se siente, en efecto, el ser del otro como inseparable, como uno con nuestro ser, y si nos quitan el otro parece que nos quitan la mitad de nuestro ser, precisamente la mitad que nos parece más importante. El amante que se queda sin la amada se siente en la paradójica situación de que preferiría que le hubiesen quitado su propio ser y le hubiesen dejado el ser de la amada. Por eso, Shelley decía a la suya: «¡Amada, tú eres mi mejor yo!»

Padres, hijos, amigos, camaradas, son grados diferentes de la relación de nuestra vida en que nos sentimos viviendo acompañados.

Pero he aquí —y vuelvo a reanudar nuestra trayectoria— que al prójimo que me acompañaba le pasa de pronto algo muy extraño. Su cuerpo se queda inmóvil y rígido —como mineralizado. Me dirijo a él y no me responde. Responderme es el acto típico y esencial en que percibo que existo yo para el prójimo. Ahora ya no me responde: he dejado de existir para él; por tanto, ya no estoy en compañía con él. Y descubro, con un escalofrío, que con respecto a él me he quedado solo. El hecho de esta impresión, en que sentimos haberse volatilizado una compañía y que mi vida, de ser un convivir con otro, por tanto, un vivir más ancho, se retrae como en bajamar a ser un vivir solo conmigo, un quedarme solo, es lo que llamamos la muerte. Pero este nombre, conste, es ya una teoría, una interpretación, una reacción ideativa nuestra al hecho no teórico, sino terriblemente indubitable de sentir una nueva soledad. La idea de la muerte, que implica toda una biología, una psicología y una metafísica, nos explica, nos permite saber a qué atenernos con respecto a esta soledad que nos queda de una compañía en que estuvimos. Y, por una transposición muy frecuente en poesía, el poeta romántico dirá:

¡Qué solos se quedan los muertos!

¡Como si fuera el muerto quien se queda solo de los vivientes, cuando el que se queda solo del muerto es precisamente el que se queda, el que sigue viviendo! La muerte es, por lo pronto, la soledad que queda de una compañía que hubo; como si dijéramos: de un fuego, la ceniza.

Me he detenido hoy, como al paso, en este punto por muchas razones, que en los días próximos se irán declarando; pero antes, para que sirva a ustedes como ejemplo sobre la relación primaria del hombre con la circunstancia desnuda, compuesta de puros y desazorados enigmas que le obligan a reaccionar buscándoles una interpretación; en suma, le obligan a pensar, a hacerse ideas, los instrumentos por excelencia con que vive. El conjunto de esas ideas forma nuestro horizonte vital o mundo. Pero de ordinario vivimos instalados, demasiado seguramente instalados en la seguridad de nuestras ideas habituales, recibidas, tópicas, y solemos tomarlas por la realidad misma: lo cual hace que no entendamos ni siquiera nuestras propias ideas, que las pensemos en hueco, en vacío, sin evidencia. Porque nuestra idea es reacción a un problema; si no vivimos éste, nuestra idea sobre él, nuestra interpretación, carece de sentido, no es una idea vivida, llena, vivaz. Y esta observación me importaba mucho hacerla porque es la clave para entender las crisis históricas.

En ese horizonte vital o mundo, y en vista de él, hacemos lo que hacemos y dejamos de hacer lo que evitamos hacer; en suma, vivimos. Ese horizonte vital o mundo experimenta un cierto cambio en cada generación. Yo he sostenido ante ustedes que ese cierto cambio es normal e inevitable: él hace que la historia sea movimiento y variación, proceso y mudanza.

No puedo pretender que ustedes recuerden ahora exactamente las palabras con que yo precisé el género de cambio mundanal que en cada generación se produce. Aunque fueron pocas, eran tal vez las suficientes en aquel momento. Pero ahora necesito aclarar un poco más el asunto porque va a sernos decisivo.

El cambio de mundo que cada generación, quiera o no, ejecuta normalmente, es un cambio en la tonalidad general del mundo. Que en este o el otro orden de problemas su innovación sea más o menos profunda, es secundario; más aún: en cierto modo es indiferente para el cambio de mundo. Supongamos —decía yo a ustedes— que cambian muchas cosas concretas y aun importantes: diremos que ha habido cambios en el *mundo*. Pero es una situación muy distinta que cuando decimos: el mundo ha cambiado. Si comparamos nues-

tro horizonte de hoy no más que con el de hace diez años —y me refiero al humano, no especialmente al español— habremos de reconocer que las cosas concretas en ningún orden han cambiado mucho, en la mayor parte de los órdenes el cambio es inapreciable—; pues bien: sin embargo, el cambio del mundo ha sido fantástico.

Pongamos un ejemplo inverso, clarísimo por la enormidad de su tamaño y que es central para el tema de nuestro curso —un ejemplo de un cambio importantísimo y radical en un problema concreto y que, sin embargo, él por sí no representa el menor cambio del mundo—, lo cual pone de manifiesto la diferencia que expresa esa distinción mía entre cambiar el mundo o sólo cambiar algo en el mundo.

Si ha habido alguna innovación profunda en la historia del pensamiento europeo lo es ciertamente la de Copérnico. No sólo es volver del revés la interpretación tradicional, sino que el objeto sobre que esa inversión actúa es nada menos que el mundo físico entero. El ejemplo, pues, es insuperable. Pues bien, la obra de Copérnico, *De revolutionibus orbium caelestium*, se publica en 1543. ¿Qué efectos produce? ¿Transforma la visión del Universo? En modo alguno. Su invento es astronómico, y la astronomía, aun siendo la ciencia más importante para la interpretación del Cosmo, no es, al fin y al cabo, esta interpretación, sino sólo una ciencia. Pues bien: el libro de Copérnico no es que pase desapercibido: todos los astrónomos de Europa lo usan por la relativa precisión de sus datos métricos. Sin embargo, sólo uno, Reticus, acepta la teoría copernicana. Y hay que saltar hasta 1573 para encontrar otro hombre que la reconozca: el inglés Thomas Digges. En 1577 otro alemán, Maestlin, se declara a su favor. Es el maestro de Keplero. En 1585, Benedetti habla también en su favor, pero con muchas reservas, titubeos y cautelas. Es menester llegar al gigante Giordano Bruno, el frailote heroico y enorme, especie de Hércules espiritual, perenne luchador con monstruos, para hallar alguien en quien la teoría copernicana se ha convertido de invento particular en cambio del mundo. Ahora bien: por mi cuenta Giordano Bruno está de Copérnico a una distancia de cinco generaciones.

¿Y hasta esa fecha en que se publica *La cena delle ceneri*, de Bruno —1584—, durante esas cinco generaciones, en Italia, que es el país más adelantado, que es el famoso Renacimiento, qué efectos produce Copérnico? Literalmente, ninguno. Acaba de publicarse la obra de uno de los más exactos conocedores de aquella época, el

alemán Ernesto Walser y en ella leo (1): «No recuerdo haber tropezado en todo el Renacimiento italiano con una sola alusión a Copérnico.»

En las Cartas que prologan su *Teatro crítico* —por tanto, hacia 1750— el bravo Padre Feijóo dirá: «En España estuvo por demás la declaración del Tribunal Romano contra los copernicanos: ya porque en aquel tiempo *nec si Copernicus est audivimus:* ya porque en materia de doctrina (aun la Filosófica y Astronómica) es tan inmóvil nuestra nación, como el orbe terráqueo en el Systema vulgar.»

El Padre Feijóo juzga por lo que era la España de su tiempo; pero se equivoca creyendo que la España de otras generaciones fue así. No: no era inútil la condenación del Santo Oficio para España; no es cierto que no se hubiese ni oído hablar de Copérnico. Si Feijóo hubiese leído el decreto de condenación del copernicanismo de 1616, se habría encontrado con la sorpresa de que iba ella contra dos libros y un folleto. Los dos libros son éstos: el *De revolutionibus orbium caelestium* del propio Copérnico, publicado en 1543, y un *Comentario a Job*, de Didacus Astunica, publicado en 1584, antes que la obra de Bruno. Pues bien, Didacus Astunica no es sino Fray Diego de Zúñiga, un agustino español, que es, por lo visto, el primer hombre que con toda solemnidad y decisión se adscribe al copernicanismo y hace valientemente gemir las prensas de Toledo bajo la nueva y maravillosa idea. Sea ello recordado en honor de este frailecito celtíbero y valga la rectificación a Feijóo como advertencia para quien no distingue de tiempos, es decir, de generaciones, y no sospecha la diferencia increíble que hay entre un pueblo que ha perdido la forma y ese mismo pueblo cuando vive una generación en plena forma.

Este ejemplo demuestra en proporciones casi escandalosas la esencial diferencia que hay entre un cambio de horizonte vital y toda innovación de carácter particular por importante que sea. ¿Por qué el descubrimiento de Copérnico no puede directamente y por sí modificar el mundo de su tiempo? ¿Por qué, en cambio, cinco generaciones después es la gran idea en que se apoya una mutación radical del horizonte humano? Muy sencillo: en la Edad Media las ciencias particulares, por tanto, las ciencias como tales, representan un modo de conocimiento secundario; son, diríamos, una actividad espiritual

---

(1) *Gesam. Studiem zur Geistesgesch. d. Rennais.* I, 214, 1932. Carta, IV, 335.

de segunda clase. No basta que algo aparezca como verdad dentro de la óptica especial de una ciencia para que sea, sin más, verdad, definitiva, ejecutiva verdad. Sólo la teología y la filosofía son, en última instancia, fehacientes. Traduciendo este hecho tan notorio a nuestra terminología, diremos que en la Edad Media y hasta 1550 las ciencias no hacen mundo; como exagerando agregaremos que no hace mundo hoy la técnica del ajedrez. Por consiguiente, para que un invento de ciencia particular como la idea copernicana produjese efectivo cambio de mundo era menester que antes los hombres se hubiesen decidido a aceptar que, en general, la verdad científica es una verdad de primer orden, fehaciente. Sólo dentro de ese cambio general de valoración de las ciencias podía la teoría de Copérnico irradiar todas las formidables consecuencias vitales de que estaba encinta. Ahora bien: las cuatro generaciones entre la de Copérnico y la de Galileo, son precisamente otros tantos estadios en la reivindicación de las ciencias como tales. Ése fue su papel, ésa su faena y rendimiento. Basta con citar algún nombre de cada una para que los vean ustedes como escalones de una continua ascensión: 1506, Copérnico; 1521, Luis Vives; 1536, Miguel Servet; 1551, Ramus; 1566, Montaigne, Vieta; 1581, Bruno, Tycho Brahe y Neper, el descubridor de los logaritmos. Después de estos tres ya eran posibles Galileo y Keplero, es decir, la ciencia auténtica, positiva, y la fe en ella.

Demuestra esto que la perspectiva de la vida es distinta de la perspectiva de la ciencia. En la Edad Moderna se han confundido ambas; precisamente esta confusión *es* la Edad Moderna. En ella el hombre hace que la ciencia, la razón pura, sirva de base al sistema de sus convicciones. Se vive *de* la ciencia. Por eso Taine hacía notar que como en otro tiempo el hombre recibía sus dogmas de los Concilios, luego optó por recibirlos de la Academia de Ciencias. A primera vista nada nos parece más lógico y discreto. ¿Quién mejor puede orientarnos en nuestra vida que la ciencia? ¿Vamos a volver a la teología?

Que este razonamiento nos parezca tan eficiente revela sólo que aún tenemos un pie en la modernidad. Este curso se propone precisamente aclarar cómo fue que el hombre cobró esa fe última en la ciencia, en la razón pura. Pero es posible que al aclararnos esto descubramos que esa confusión de la perspectiva científica con la vital tiene sus inconvenientes, es una perspectiva falsa como lo fue hacer de la perspectiva religiosa, teológica la perspectiva vital. Veremos, en efecto, cómo la vida no tolera que se la suplante ni con la fe revelada ni con la razón pura. Por eso se produjo la crisis del

Renacimiento; por eso se ha abierto ante nosotros, tenebrosa, enigmática, una nueva crisis. Frente a la revelación se alzó la razón pura, la ciencia; frente a la razón pura se incorpora hoy, reclamando el imperio, la vida misma —es decir, la razón vital, porque, como hemos visto, vivir es no tener más remedio que razonar ante la inexorable circunstancia. Se puede vivir sin razonar geométricamente, físicamente, económicamente, políticamente. Todo eso es razón pura y la humanidad ha vivido de hecho milenios y milenios sin ella —o con sólo rudimentos de ella. Esta efectiva posibilidad de vivir sin razón pura hace que muchos hombres de hoy quieran sacudirse la obligación de razonar, que renuncien con agresivo desdén a tener razón. Y esto es cosa fácil frente a la beatería de la razón pura, del culturalismo. Ya veremos cómo toda crisis comienza así. También el siglo XV empezó por la cínica renuncia a tener razón. Es curioso que toda crisis se inicia con una etapa de cinismo. Y la primera de Occidente, la de la historia greco-romana, se inició precisamente inventándolo y propagándolo. El fenómeno es de una monotonía, de una repetición desesperante. Pero cuando más contentos se hallen de esa aparente —y tan fácil— liberación, más sin remedio se sentirán prisioneros de la otra razón, de la irremediable; de la que, quiérase o no, es imposible prescindir —porque es una y misma cosa con vivir— la razón vital.

Lección VI

CAMBIO Y CRISIS

Mi idea es que el llamado Renacimiento representa una gran crisis histórica. Crisis histórica es un concepto, mejor, una categoría de la historia; por tanto, una forma fundamental que puede adoptar la estructura de la vida humana. Pero los conceptos que definen esta estructura de la vida humana son muchos por ser muchas las dimensiones de aquélla. Conviene, pues, precisar a cuál de esas dimensiones se refiere concretamente el concepto de crisis. Se refiere a lo que la vida histórica tiene de cambio. La crisis es un peculiar cambio histórico. ¿Cuál?

Repasando lo dicho en lecciones anteriores, nos encontramos con dos formas de cambio vital histórico.

1.ª Cuando cambia algo en nuestro mundo.

2.ª Cuando cambia el mundo.

Esto último, hemos visto, acontece normalmente con cada generación. Ahora nos preguntamos qué tiene de especial el cambio de mundo que llamamos crisis histórica.

Y yo anticipo, desde luego, mi respuesta para que sepan ustedes a qué atenerse y oteen bien la trayectoria de mi pensamiento. Una crisis histórica es un cambio de mundo que se diferencia del cambio normal en lo siguiente: Lo normal es que a la figura de mundo vigente para una generación suceda otra figura de mundo un poco distinta. Al sistema de convicciones de ayer sucede otro hoy —con continuidad, sin salto; lo cual supone que la armazón principal del mundo permanece vigente al través de ese cambio o sólo ligeramente modificada.

Eso es lo normal. Pues bien, hay crisis histórica cuando el cambio de mundo que se produce consiste en que al mundo o sistema

de convicciones de la generación anterior sucede un estado vital en que el hombre se queda sin aquellas convicciones, por tanto, sin mundo. El hombre vuelve a no saber qué hacer porque vuelve a de verdad no saber qué pensar sobre el mundo. Por eso el cambio se superlativiza en crisis y tiene el carácter de catástrofe. El cambio del mundo ha consistido en que el mundo en que se vivía se ha venido abajo y, por lo pronto, en nada más. Es un cambio que comienza por ser negativo —crítico. No se sabe qué pensar de nuevo —sólo se sabe o se cree saber que las ideas y normas tradicionales son falsas, inadmisibles. Se siente profundo desprecio por todo o casi todo lo que se creía ayer; pero la verdad es que no se tienen aún nuevas creencias positivas con que sustituir las tradicionales. Como aquel sistema de convicciones o mundo era el plano que permitía al hombre andar con cierta seguridad entre las cosas y ahora carece de plano, el hombre se vuelve a sentir perdido, azorado, sin orientación. Se mueve de acá para allá sin orden ni concierto; ensaya por un lado y por otro, pero sin pleno convencimiento, se finge a sí mismo estar convencido de esto o de lo otro. Me importa que subrayen ustedes esto último. En las épocas de crisis son muy frecuentes las posiciones falsas, fingidas. Generaciones enteras se falsifican a sí mismas, quiero decir, se embalan en estilos artísticos, en doctrinas, en movimientos políticos que son insinceros y que llenan el hueco de auténticas convicciones. Cuando se acercan a los cuarenta años esas generaciones quedan anuladas, porque a esa edad no se puede ya vivir de ficciones: hay que estar en la verdad.

He dicho en una de las primeras lecciones que no existe eso que suele llamarse «un hombre sin convicciones». Vivir es siempre, quiérase o no, estar en alguna convicción, creer algo acerca del mundo y de sí mismo. Ahora que esas convicciones, esas creencias pueden ser negativas. Uno de los hombres más convencidos que han pisado la tierra es Sócrates, y Sócrates sólo estaba convencido de que no sabía nada. Pues bien, la vida, como crisis, es estar el hombre en convicciones negativas. Esta situación es terrible. La convicción negativa, el no sentirse en lo cierto sobre nada importante, impide al hombre decidir lo que va a hacer con precisión, energía, confianza y entusiasmo sincero: no puede encajar su vida en nada, hincarla en un claro destino. Todo lo que haga, sienta, piense y diga será decidido y ejecutado sin convicción positiva, es decir, sin efectividad; será un espectro de hacer, sentir, pensar y decir, será la ***vita minima***, una vida vacía de sí misma, inconsistente, inestable. Como en el fondo no está convencido de nada positivo, por tanto, no está

verdaderamente decidido a nada, con suma facilidad pasará el hombre y pasarán las masas de hombres de lo blanco a lo negro. En las épocas de crisis no se sabe bien lo que es cada hombre porque, en efecto, no es nada decisivamente; es hoy una cosa y mañana otra. Imagínense un individuo que en el campo pierde por completo la orientación; dará unos pasos en una dirección, luego otros en otra, tal vez en la opuesta. La orientación, los puntos cardinales que dirigen nuestros actos son el mundo, nuestras convicciones sobre el mundo. Y este hombre de la crisis se ha quedado sin mundo, entregado de nuevo al caso de la pura circunstancia —en lamentable desorientación. Estructura tal de la vida abre amplio margen para muy diversas tonalidades sentimentales como cariz de la vida; muy diversas, pero todas pertenecientes a una misma fauna negativa; el hombre sentirá escéptica frialdad o bien angustia al sentirse perdido o bien desesperación y hará muchas cosas de aspecto heroico que, en verdad, no proceden de efectivo heroísmo, sino que son hechas a la desesperada, o bien sentirá furia, frenesí, apetito de venganza por el vacío de su vida que le incita a gozar brutalmente, cínicamente de lo que encuentra a su paso —carne, lujo, poderío. La vida toma un sabor amargo— pronto toparemos con la acedía de Petrarca, el primer renacentista.

Pero la existencia humana tiene horror al vacío. En torno a ese estado efectivo de negación, de ausencia de convicciones, fermentan gérmenes oscuros de nuevas tendencias positivas. Es más; para que el hombre deje de creer en unas cosas, es preciso que germine ya en él la fe confusa en otras. Esta nueva fe, repito, aun imprecisa como luz de madrugada, irrumpe de cuando en cuando en la superficie negativa que es la vida del hombre en crisis y le proporciona súbitas alegrías y entusiasmos inestables que, por contraste con su tono habitual, toman el aspecto de ataques orgiásticos. Estos nuevos entusiasmos comienzan pronto a estabilizarse en alguna dimensión de la vida mientras las demás continúan en la sombra de la amargura y la resignación. Es curioso observar que, casi siempre, la dimensión de la vida en que comienza a estabilizarse la nueva fe es precisamente el arte. Así aconteció en el Renacimiento. ¿Por qué? Dejemos la explicación para otro día.

Ahora, en cambio, nos urge atacar en su raíz el problema mismo de por qué se producen las crisis históricas. Ese dejar de creer en el sistema del mundo en que se creía hasta la fecha, ese hecho —decía a ustedes el otro día— que una y otra vez ha acontecido en la historia de que el hombre se sacuda la cultura tradicional y

se quede desnudo de ella, es precisamente lo que reclama explicación. Todo lo demás es secundario si se compara con esta agudísima cuestión.

Mas para entenderla tenemos antes que sumergirnos de nuevo en aquel tema rozado en la lección anterior —el tema soledad- sociedad— y analizarlo en otra forma.

Decía yo que la vida es soledad, radical soledad. Con esto no pretendía expresar una apreciación más o menos vaga sobre la vida. Se trata de algo sencillísimo, preciso e incuestionable, de una perogrullada, mas de consecuencias fertilísimas. La vida es la de cada cual: cada cual tiene que irse viviendo la suya por sí solo. Nuestro dolor de muelas nos duele a nosotros y sólo a nosotros. El problema que tengo, la angustia que siento son los míos, y por lo pronto sólo los míos. Y ya tengo que pensar un pensamiento que me resuelva el problema y cure o dé lenidad a mi angustia. Yo tengo que decidir en todo instante lo que voy a hacer en el siguiente y nadie puede tomar esta decisión por mí, sustituirme en ella. Mas para decidir mi existencia, mi hacer y no hacer, yo tengo que poseer un repertorio de convicciones sobre el mundo, de opiniones. Yo soy quien tiene que tenerlas, quien tiene que estar efectivamente convencido de ellas. En resumen, esto es la vida —y como ustedes advierten, todo eso me pasa a mí solo y tengo que hacerlo en definitiva yo solo. En última instancia y verdad, cada cual va llevando a pulso y en vilo su propia existencia.

Sobre las cuestiones más importantes de la realidad tengo que tener una opinión, un pensamiento acerca de ellas: de esa opinión, de ese pensamiento, dependerán las resoluciones que tome, mi conducta, en suma, mi vida, mi ser. Es preciso, pues, que esas opiniones sean verdaderamente mías; quiero decir, que yo las adopte porque estoy convencido plenamente de ellas y esto sólo es posible si las he pensado desde su raíz y han surgido en mí promovidas por una incontrastable evidencia. Ahora bien, esta evidencia no puede dármela hecha nadie, sino que se produce en mí únicamente cuando yo por mí mismo analizo la cuestión de que se trate, cuando me quedo solo con ella y me formo ante ella una convicción. Tener yo una opinión sobre una cosa no es sino saber a qué atenerme sobre ella, esto es, fijar *mi* posición con respecto a la cosa. Se me ocurren varias ideas posibles sobre una cuestión, pero yo tengo que ponerme de acuerdo conmigo para ver cuál de ellas es la que me convence,

la que es mi efectiva opinión. Una opinión forjada así por mí mismo y que fundo en mi propia evidencia es verdaderamente mía, ella contiene lo que efectivamente y auténticamente pienso sobre aquel asunto; por tanto, al pensar así, coincido conmigo mismo, soy yo mismo. Y la serie de actos, de conducta, de vida, que esa auténtica opinión engendre y motive, será auténtica vida mía, será mi auténtico ser. Pensando ese pensamiento, viviendo esa vida el hombre está en sí mismo, está ensimismado. Ni hay otro modo de ser el que efectivamente se es que ensimismándose, esto es, antes de actuar, antes de opinar sobre algo, detenerse un instante y en vez de hacer cualquiera cosa o de pensar lo primero que viene a las mientes, ponerse rigorosamente de acuerdo consigo mismo, esto es, entrar en sí mismo, quedarse solo y decidir qué acción o qué opinión entre las muchas posibles es de verdad la nuestra. Ensimismarse es lo contrario de vivir atropellado —en que son las cosas del contorno quienes deciden de nuestro hacer, nos empujan mecánicamente a esto o a lo otro, nos llevan al estricote. El hombre que es sí mismo, que está ensimismado, es el que, como suele decirse, está siempre sobre sí— por tanto, que no se suelta de la mano, que no se deja escapar y no tolera que su ser se le enajene, se convierta en otro que no es él.

Lo contrario de ser sí mismo, de la autenticidad, del estar siempre dentro de sí, es el estar fuera de sí, lejos de sí, en lo otro que nuestro auténtico ser. La voz castellana «otro» viene de la latina *alter*. Pues bien, lo contrario de ser sí mismo o ensimismarse es alterarse, atropellarse. Y lo otro que yo es cuanto me rodea: el mundo físico —pero también el mundo de los otros hombres—, el mundo social. Si permito que las cosas en torno o las opiniones de los demás me arrastren, dejo de ser yo mismo y padezco alteración. El hombre alterado y fuera de sí ha perdido su autenticidad y vive una vida falsa.

Ahora bien, con enorme frecuencia nuestra vida no es sino eso: falsificación de sí misma, suplantación de sí misma. Una gran porción de los pensamientos con que vivimos no los pensamos con evidencia. Con vergüenza reconocemos que la mayor parte de las cosas que decimos no las entendemos bien y si nos preguntamos *por qué* las decimos, esto es, las pensamos, advertiremos que las decimos no más que por esto: porque las hemos oído decir, porque las dicen los otros. Jamás hemos procurado repensarlas por nuestra cuenta y buscar su evidencia. Todo lo contrario: no las pensamos porque nos son evidentes, sino precisamente porque las dicen los otros. Nos

hemos abandonado a los otros y vivimos en alteración, en perpetua estafa de nosotros mismos. Tenemos miedo a nuestra vida que es soledad y huímos de ella, de su auténtica realidad, del esfuerzo que reclama y escamoteamos nuestro auténtico ser por el de los otros, por la sociedad. Pero esta sociedad no es la compañía efectiva de que en otra jornada hablé: aquélla, por ejemplo, la compañía o sociedad que intenta ser el amor, era el ensayo de unir mi soledad, la autenticidad de mi vida, a la soledad de otro: era fundir dos soledades como tales en una como soledad de dos. Mas esta sociedad a que me entrego implica que previamente he renunciado a mi soledad, que me he embotado y cegado para ella, que huyo de ella y de mí mismo para hacerme «los otros».

Mis opiniones consisten en repetir lo que oigo decir a otros. Pero ¿quién es ese o esos otros a quienes encargo de ser yo? ¡Ah!, nadie determinado; ¿quién es el que dice lo que se dice? ¿Quién es el sujeto responsable de ese decir social, el sujeto impersonal del se dice? ¡Ah!, pues... la gente. Y la gente no es éste ni aquél —la gente es siempre el otro que no es precisamente éste ni aquél— es el puro otro, el que no es nadie. La gente es un yo irresponsable, el yo de la sociedad —o social. Y al vivir yo de lo que se dice y llenar con ello mi vida, he sustituído el yo mismo que soy en mi soledad por el yo-gente —me he hecho «gente». En vez de ser mi auténtica vida me la desvivo alterándola.

He aquí cómo hoy nos aparecen bajo nuevo cariz esos dos modos de la vida que son la soledad y la sociedad, el yo real, auténtico, responsable y el yo irresponsable, social, el vulgo, la gente. Y de hecho nuestra vida va y viene entre ambos modos y es en cada instante una ecuación entre lo que somos por nuestra propia cuenta —lo que pensamos, sentimos, hacemos con plena autenticidad— y lo que somos por cuenta de la gente, de la sociedad. Cuando se dice aquí que la vida del hombre cuando es «gente» es una vida falsa —y, por tanto, el hombre se despotencia, se deshumaniza y es menos hombre— no se pretende dar a esa vida una calificación externa y de tipo valorativo. No se quiere decir que la vida *debe* ser auténtica, que sólo ensimismado es el hombre como es debido. Aquí no hacemos consideraciones de beatería moral. Es muy fácil reírse de la moral, de la vieja moral que se ofrece indefensa a la insolencia contemporánea. Con esa moral no tenemos nada que ver aquí. Lo que decimos es simplemente que la vida tiene realidad —no bondad ni meritoriedad, sino pura y simple realidad en la medida en que es auténtica, en que cada hombre siente, piensa y hace lo que él y sólo él, indivi-

dualísimamente tiene que sentir, pensar y hacer. ¿Quieren ustedes decirme qué realidad tiene un pensamiento que yo pienso sin pensarlo yo efectivamente? Cuando mecánicamente digo que «dos y dos son cuatro», cuando lo pienso y repito sin la visión clara, sin la evidencia de que, en efecto, dos y dos son cuatro, no he *vivido* ese pensamiento y durante el tiempo que he empleado en pseudo-pensarlo y pseudo-decirlo, he anulado mi real vivir, he pseudo-vivido. Y lo mismo digo del que esté aquí ahora oyendo sin autenticidad —es decir, que ha venido aquí no auténticamente a oír, sino porque venía la gente—, ése ha aniquilado una hora de su vida, y su vida —conste— tiene horas contadas y cada hora que pierde en no ser sí mismo la desvive de su vida, la desrealiza.

Lo que sea ensimismamiento y alteración se ve claro cuando se compara al hombre con el animal. Y, en efecto, confesaré a ustedes que fue, hace muchos años, un buen día delante de la jaula de los monos en el Retiro cuando tuve la evidencia de esta importante verdad (1).

No hay duda que en todo ser animado, el más importante de sus mecanismos es la atención. Estamos allí donde atendemos. Por eso he repetido tantas veces: dime a lo que atiendes y te diré quién eres. Pues bien, delante de estos simios del Retiro consideraba yo cómo ni un solo instante dejan de atender a su contorno físico, al paisaje. Están alertas hacia él, como obsesos por cualquiera variación que en su alrededor cósmico acontezca. Yo pensaba en la enorme fatiga que para un hombre sería estar tan sin descanso atento a su alrededor, tomado por él, absorbido por él. La situación del hombre le permite desatender más o menos lo que pasa fuera, en el paisaje, en las cosas y, a ratos cuando menos, invertir la puntería de su atención dirigiéndola hacia sí. Esta capacidad, que parece tan sencilla, es la que hace posible al hombre como tal. Merced a ella puede volverse de espaldas al fuera, que es el paisaje, salir de él y meterse dentro. El animal está siempre fuera: el animal es perpetuamente lo otro —es paisaje. No tiene un *chez soi*, un dentro— y por eso no tiene un sí mismo. Cuando materialmente le es dado desatender al contorno, cuando puede dejar de ser lo otro y salir del fuera cósmico, no tiene donde entrar, no tiene casa propia, recinto, interior separado y distinto del mundo; por eso, cuando el contorno le deja en paz y sin alteración, el animal no es nada, deja de ser y se duerme, esto es, borra su propio ser en cuanto

---

(1) Véase más adelante el ensayo *Ensimismamiento y Alteración.*

animado. Cuando existe, existe en permanente alteración y perpetuo sobresalto y atropello. Las focas duermen seguido sólo un minuto o minuto y medio, al cabo de él abren los ojos, otean el paisaje para ver si pasa algo nuevo y vuelven a sumergirse en el no ser del sueño.

Al hombre, en cambio, le es dado no estar siempre fuera de sí, en el mundo; le es dado «retirarse del mundo» y ensimismarse. El hombre hace el Retiro, el no-fuera, el no-mundo: pone en él a los monos y para los monos se convierte inexorablemente en selva, en paisaje y motivo de alteración. El hombre es el animal retirado, ensimismado.

Según esto y aun sin plantear cuestiones más sustantivas, al simple hilo de las variaciones de la atención, podemos marcar en la historia humana misma la curva de ascensos y descensos que sufre la humanización del hombre. Un exceso de sobresalto, una época de muchas alteraciones sumerge al hombre en la naturaleza, lo animaliza, esto es, lo barbariza. Esto pasó gravemente en la crisis mayor de la historia bien conocida, al fin del mundo antiguo. A la cultura romana, sobre todo a aquella etapa acaso la más alta que ha vivido hasta ahora la humanidad, aquel siglo de los Antoninos en que un emperador con barba al uso estoico, Marco Aurelio, el hombre mejor de su tiempo, escribía un libro titulado *Para sí mismo* —como símbolo de que la humanidad pasaba por una cima de ensimismamiento—, sucede pronto la barbarie. Hoy sabemos que aquella crisis feroz no consistió en una irrupción de los bárbaros sobre la cultura, sino al revés, en que los cultos se tornaron bárbaros. Fueron menester otros nueve siglos —del III al XII— para que el hombre lograse reorganizar su contorno de modo que le fuese otra vez posible desatenderlo y ensimismarse de nuevo. No es, pues, fácil dudar de que en la historia se ha dado repetidamente el fenómeno de rebarbarización. Porque en la crisis renacentista, mucho más profunda y grave que aquélla, el síntoma no falta. Eso que las generaciones inmediatamente anteriores a la mía —Burckhardt, Nietzsche, etc.— llamaban con entusiasmo «hombre del Renacimiento», es, por lo pronto, un hombre rebarbarizado. La guerra de los Treinta Años, que dejó por espacio de un siglo aniquilado el centro de Europa, fue el cauce donde vino a desembocar el rebrote de barbarie que se produce a comienzos del siglo XVI. Léase sobre lo que aquella guerra fue en su detalle y se verá que nada parecido se halla en la Edad Media. César Borgia fue el prototipo del nuevo bárbaro que florece súbitamente en medio de una vieja cultura. Es el hombre de acción.

En la historia, tan pronto como comienza a aparecer el hombre de acción y hablarse de él y a bailársele el agua, es que sobreviene un período de rebarbarización. Como el albatros la víspera de la tormenta, el hombre de acción surge en el horizonte en el albor de toda crisis.

Con lo dicho en la lección anterior y lo en ésta acumulado, tenemos los ingredientes necesarios para enunciar brevemente un esquema de las crisis que nos sea comprensible. Helo aquí: la cultura no es sino la interpretación que el hombre da a su vida, la serie de soluciones, más o menos satisfactorias, que inventa para obviar a sus problemas y necesidades vitales. Entiéndase bajo estos vocablos lo mismo los de orden material que los llamados espirituales. Creadas aquellas soluciones para necesidades auténticas, son ellas también auténticamente soluciones, son ideas, valoraciones, entusiasmos, estilos de pensamiento, de arte, de derecho que emanan sinceramente del fondo radical del hombre, según éste era de verdad en aquel momento inicial de una cultura. Pero la creación de un repertorio de principios y normas culturales trae consigo un inconveniente constitutivo y, en rigor, irremediable. Precisamente porque se ha creado una efectiva solución, precisamente porque ya «está ahí», las generaciones siguientes *no* tienen que crearla, sino recibirla y desarrollarla. Ahora bien, la recepción que ahorra el esfuerzo de la creación tiene la desventaja de invitar a la inercia vital. El que recibe una idea tiende a ahorrarse la fatiga de repensarla y recrearla en *sí mismo*. Esta recreación no consiste en más que en repetir la faena del que la creó, esto es, en adoptarla sólo en vista de la incontrastable evidencia con que se le imponía. El que crea una idea no tiene la impresión de que es un pensamiento suyo, sino que le parece ver la realidad misma en contacto inmediato con él mismo. Están, pues, el hombre y la realidad desnudos ambos, el uno frente al otro, sin intermediario ni pantalla. En cambio, el hombre que no crea, sino recibe una idea, se encuentra entre las cosas y su propia persona con la idea ya creada que le facilita su relación con aquéllas como una receta. Tenderá, pues, a *no hacerse cuestión de las cosas*, a no sentir auténticas necesidades, ya que se encuentra con un repertorio de soluciones antes de haber sentido las necesidades que provocaron aquéllas. De aquí que el hombre ya heredero de un sistema cultural, se va habituando progresivamente, generación tras generación, a no tomar contacto con los problemas radicales, a no sentir las necesidades que integran su vida y de otra parte a usar modos mentales —ideas, valoraciones, entusiasmos— de que no tiene evidencia, por-

que no han nacido en el fondo de su propia autenticidad. Trabaja, pues, y vive sobre un estrato de cultura que le ha venido de fuera, sobre un sistema de opiniones ajenas, de otros yos, de lo que está en la atmósfera, en la «época», en el «espíritu de los tiempos», en suma, de un yo colectivo, convencional, irresponsable, que no sabe por qué piensa lo que piensa ni quiere lo que quiere. Toda cultura al triunfar y lograrse se convierte en tópico y en frase. Tópico es la idea que se usa, no *porque* es evidente, sino porque la *gente* la dice. Frase es lo que no se piensa cada vez, sino que simplemente se dice, se repite. Mientras tanto, se van acabando las consecuencias de esos que ya son tópicos, se van desarrollando sus posibilidades interiores, en suma, la cultura que en su momento originario y auténtico era simple, se va complicando. Esta complicación de la cultura recibida hace engrosar la pantalla entre el *sí mismo* de cada hombre y las cosas mismas que le rodean. Su vida va siendo cada vez menos *suya* y siendo cada vez más colectiva. Su yo individual, efectivo y siempre primitivo es suplantado por el yo que es «la gente», por el yo convencional, complicado, «culto». El llamado hombre «culto» aparece siempre en épocas de cultura muy avanzada y que se compone ya de puros tópicos y frases.

Se trata, pues, de un inexorable proceso. La cultura, producto el más puro de la autenticidad vital, puesto que procede de que el hombre siente con angustia terrible y entusiasmo ardiente las necesidades inexorables de que está tramada su vida, acaba por ser la falsificación de la vida. Su yo auténtico queda ahogado por su yo «culto», convencional, «social». Toda cultura o grande etapa de ella termina por la «socialización» del hombre y, viceversa, la socialización arranca al hombre de su vida en soledad que es la auténtica. Nótese que la socialización del hombre, su absorción por el yo social aparece al extremo de la evolución cultural, pero también antes de la cultura. El hombre primitivo es un hombre socializado, sin individualidad.

Se comete un craso error presumiendo que es ahora cuando se ha inventado la socialización o colectivización del hombre. Eso se ha hecho siempre que la historia caía en crisis. Es la máxima enajenación o alteración del hombre. En cada crisis, claro está, se ha verificado partiendo de una dimensión diferente. En el Imperio Romano, desde el siglo III, por tanto, bajo la política de los Severos, el hombre es estatificado —moral y materialmente. Se persigue a los intelectuales que entonces solían llamarse filósofos. Se obliga a los hombres más personales y pudientes de cada municipio a tomar sobre

sí la vida de la ciudad, especialmente las cargas municipales. Esto aniquiló espiritual y económicamente las minorías mismas que habían creado el esplendor romano.

En el siglo XIV el hombre desaparece bajo su función social. Todo es sindicatos o gremios, corporaciones, estados. Todo el mundo lleva hasta en la indumentaria el uniforme de su oficio. Todo es forma convencional, estatuída, fija: todo es ritual, infinitamente complicado.

El saber, por ejemplo, se da en forma tan intrincada, tan sobrecargada de distinciones, clasificaciones, argumentaciones, que no hay modo de descubrir en selva tan tupida el repertorio de ideas claras y simples que orienten de verdad al hombre en su existencia. Me sorprende que no se haya subrayado debidamente la complicación de la cultura, sin más y en cuanto tal, como una de las causas principales de la crisis sufrida por la extrema Edad Media. Y como no se ha caído en la cuenta de ello, no se ha sabido qué hacer con el anhelo más claro y constante que desde comienzos del XV hasta el propio Descartes resuena sin descanso a lo largo de los dos siglos: el anhelo de simplificación. Pero de todo esto hablaremos en la próxima lección.

Ahora nos importa fijar en nuestro esquema general el punto a que llega ese hombre «culto» de una cultura sobrecargada y es que se encuentra dentro de ella en situación análoga a aquella en que el hombre iniciador de la cultura se encontró dentro de su vida espontánea. Se encuentra ahogado por el contorno cultural como éste por su contorno cósmico. Y la analogía de la situación le obliga a una reacción salvadora análoga. El hombre que está en la selva reacciona ante sus problemas creando una cultura. Para ello procura retirarse de la selva y ensimismarse. No hay creación sin ensimismamiento. Pues bien, el hombre demasiado «cultivado» y «socializado», que vive de una cultura ya falsa, necesita absolutamente de... otra cultura, es decir, de una cultura auténtica. Pero ésta no puede iniciarse sino desde el fondo sincerísimo y desnudo del propio yo personal. Tiene, pues, que volver a tomar contacto consigo mismo. Mas su yo culto, la cultura recibida, anquilosada y sin evidencia, se lo impide. Esa cosa que parece tan fácil —ser sí mismo— se convierte en un problema terrible. El hombre se ha distanciado y separado de sí merced a la cultura; ésta se interpone entre el verdadero mundo y su verdadera persona. No tiene, pues, más remedio que arremeter contra esa cultura, sacudírsela, desnudarse de ella, retirarse de ella, para ponerse de nuevo ante el universo en carne viva y volver a

vivir de verdad. De aquí esos períodos de «vuelta a la naturaleza», es decir, a lo autóctono en el hombre, frente y contra lo cultivado o culto en él. Por ejemplo, el Renacimiento; por ejemplo, Rousseau y el romanticismo y... toda nuestra época.

Con este esquema podemos volver a la «crisis» de 1350 a 1650 y de ella a su momento central, que fue el Renacimiento. Ahora comprendemos que el hombre se presintiese re-nacer. Era que buscaba el nuevo contacto consigo mismo. Pero estorba nuestra comprensión de aquella edad la forma externa que, por lo pronto, tomó esa vuelta a sí mismo y a la naturaleza que, a primera vista, consistió en un retorno a los clásicos.

Lección VII

LA VERDAD COMO COINCIDENCIA DEL HOMBRE CONSIGO MISMO

En las dos lecciones anteriores he intentado dibujar el esquema de las crisis históricas; es decir, la estructura general de la vida cuando se vive en crisis. Crisis, decía yo, es una categoría de la historia porque es una modalidad radical que toma la existencia humana. «Época clásica», «Siglo de Oro», son nombres un poco torpes de la categoría histórica opuesta a la crisis. En la «Época clásica», en el «Siglo de Oro», cree el hombre saber a qué atenerse respecto a su circunstancia: posee un sistema de convicciones auténticas, firmes —esto es, un mundo transparente ante sí. Recuérdese que en nuestra terminología mundo significa el conjunto de soluciones que el hombre halla para los problemas que su circunstancia le plantea. Pues bien: el mundo en que se encuentra el hombre del Siglo de Oro contiene un mínimum de problemas sin resolver.

Mas es preciso, si se quieren entender de verdad estas fórmulas, que todos los conceptos en ellas empleados sean referidos a la realidad radical que es nuestra vida, esto es, que sean entendidos vitalmente. Hoy tendemos a tomar, desde luego, esas palabras —problemas, solución— en un sentido intelectualista, más aún, científico, como si problema significase, sin más ni más, problema científico, y solución, solución científica. Esta propensión revela simplemente cuál es o ha sido hasta hace poco nuestro mundo vigente, el sistema de nuestras convicciones. Vivimos, en efecto, de la ciencia; se entiende, de nuestra fe en la ciencia. Y esta fe no es más ni menos fe que otra cualquiera —con lo cual, conste, yo no quiero decir que no sea, tal vez, más justificada y en tal o cual sentido superior a toda

otra fe. Lo único que digo es que se trata de una fe, que la ciencia es una fe, una creencia en que se está, como se puede estar en la creencia religiosa.

La historia que vamos a contar es precisamente la del tránsito que hace el hombre de estar en la creencia de que Dios es la verdad a estar en la creencia de que la verdad es la ciencia, la razón humana; por tanto, del cristianismo al racionalismo humanista. Nos importa, pues, mucho tomar una posición lo suficientemente honda para que podamos discernir no sólo lo que una y otra creencia tienen de diferente, sino también lo que tienen de común.

Para ello nos es menester rectificar radicalmente una de las ideas más tercas, más insistentes a lo largo de la tradición intelectual humana: la idea según la cual el hombre está inclinado naturalmente a saber. La expresión es de Aristóteles, pero el pensamiento reside en casi todas las filosofías, hasta el punto de que ni siquiera se toman el trabajo de hacerlo constar, como al fin y al cabo lo hace Aristóteles. Ese pensamiento es el que lleva a la definición del hombre como *homo sapiens*, como animal sabihondo, que en alguna lección anterior invité a ustedes a rechazar.

No es posible que intentemos ahora desarrollar debidamente el tema, que es, sin duda, el fundamental en la filosofía. Reducido a su última abreviatura y expuesto con lacónico dogmatismo, tenemos lo siguiente:

Casi todas las grandes filosofías han partido de estos dos supuestos: 1.º Que las cosas, además del papel que representan en su relación inmediata con nosotros, tienen por sí mismas una segunda realidad oculta y más importante que aquella inmediata y paladina, una realidad latente a la cual llamamos su ser. Así esta luz, además de consistir en lo que de ella veo y en alumbrarme, tiene un ser, el ser de la luz. 2.º Que el hombre tiene que ocuparse en descubrir ese ser de las cosas.

Aunque parezca increíble, las filosofías del pasado no se han hecho aisladamente cuestión —por lo menos, no se la han hecho a fondo— de si esas dos presunciones son firmes. Dan por supuesto, desde luego, que las cosas tienen por sí mismas un ser, y comienzan sin más a investigar cómo es ese ser. Unas lo interpretan de un modo, otras de otro, pero todas lo suponen. Parejamente, consideran como lo más natural del mundo, esto es, como cosa que no ha lugar a discutir, que el hombre se esfuerce en averiguar ese ser de las cosas, que es lo que significan las palabras conocer, saber. Y en casi todas ellas late la convicción de que el hombre sólo es propia y plenamente

hombre cuando se ocupa en saber. Según esto —y apretemos bien los términos, para que no se nos escape el delincuente—, yo tengo que esforzarme en saber, esto es, en formarme ante cada cosa un pensamiento que refleje su ser; por tanto, en hacer que mi pensamiento coincida con el ser de las cosas. Cuando yo no he logrado forjarme ese pensamiento no sé lo que la cosa es, y entonces la cosa me es un problema. Ahora bien: es infinito el número de cosas cuyo ser ignoro; más aún: en la mayor parte de ellas ni siquiera he reparado, y, sin embargo, según esta idea, también me son problema, puesto que no poseo noción de su ser.

Ante absurdo semejante, pregunta uno humildemente al filósofo: Pero, señor, ¿por qué todo esto? ¿Por qué no he de contentarme con ver esta luz y procurar que me alumbre cuando la he menester, sino que he de azacanarme tras ese supuesto ser de ella, o, lo que es aún peor, tras el ser de cosas que aun como simples cosas me son desconocidas, de cuya simple existencia no tengo la menor noticia? No necesito grandes explicaciones para comprender que me interesa todo lo que se refiere a mí, y si yo tengo un ser, comprendo que debo preocuparme en descubrirlo. Pero, ¡señor mío!, ¿es cosa tan evidente y nada menesterosa de justificación que yo tenga que interesarme por ese ser que según los filósofos tienen las cosas ellas por sí? ¿No es esto un supuesto arbitrario? Ya veo que hay ciertos hombres que se ocupan en averiguar el ser de las cosas: el matemático, el físico, el biólogo, el historiador, el filósofo —son los intelectuales. Pero yo no pretendo sino ser un pobre hombre, que se ha encontrado teniendo que vivir sin que se le haya consultado antes de nacer. ¿Por qué tengo obligación de ser intelectual? En todo el pensamiento griego, en casi todo el medieval y moderno late esa afirmación de que ser hombre es ser intelectual. Pero, señor, ¿por qué? Denme una razón, aunque sólo sea un pretexto, con tal que sea un pretexto serio. No veo, no veo por qué estoy obligado a interesarme en el ser de las cosas, si este ser lo tienen ellas por su cuenta y aparte de mí. Es más: apurando tan sólo un poco el asunto, sería preciso que esos gentiles caballeros que son intelectuales justificasen por qué lo son, por qué dedican a eso su vida. La vida de cada cual es lo único que para cada cual hay, es la realidad radical, y, por lo mismo, inexorablemente seria. Cada cual tiene, quiera o no, que justificar ante sí mismo su empleo. Si hace esto, y no aquello, es por algo. No vale suponer que dedicarse a la ocupación intelectual no necesita justificación, pero sí la necesita dedicarse al ajedrez o a la embriaguez. Eso es pura arbitrariedad. No vale, pues, decir que teniendo las cosas

un ser y el hombre la facultad de descubrirlo, le es natural ejercitar ésta. También el ajedrez tiene piezas y reglas y el hombre la facultad de mover aquéllas cumpliendo éstas, y, sin embargo, no se define al hombre como el animal ajedrecista. Parejamente acaece que tengo piernas para correr, y, no obstante, corro muy pocas veces y ahora, por ejemplo, me conviene más estar sentado.

Vemos con extrañeza que en cuestión tan previa y fundamental las grandes filosofías han procedido con ligereza increíble. El saber, que consiste, por lo pronto, en hacerse cuestión y problema de todo, no se ha hecho cuestión de sí mismo, de cuál es su sentido, de por qué se ejercita y afana el hombre en él. ¿No hay aquí un extraño prejuicio intelectualista —extraño, sobre todo, por la frecuencia y constancia con que lo padece la humanidad, sin más que breves interrupciones, desde hace veintisiete o veintiocho siglos?

Reitero mi pregunta: ¿por qué me voy a interesar en hacerme pensamientos que reflejen el ser de las cosas? ¿Por curiosidad? Mal anda la ciencia si brota de raíz tan ruin y frívola. Es curioso el que se ocupa de lo que, en verdad, no le preocupa. La curiosidad es casi, casi la definición de la frivolidad misma. En el mejor caso, la ciencia sería bajo tal perspectiva una afición. Pero nadie está obligado a tener una afición determinada, sobre que entonces el *homo sapiens* sería un aficionado y nada más. La palabra misma filosofía arrastra milenariamente este estigma de frivolidad: significa sólo la afición a saber.

Otros, como los positivistas, creerán justificar, explicar por qué el hombre se ocupa en el conocimiento diciendo que le conviene saber, porque al averiguar el ser de las cosas obtiene un medio para dominarlas y ejercer sobre ellas su imperio. Según esto, el saber tiene un origen utilitario. ¡Lucida explicación! Para caer en la cuenta de que el saber produce dominio sobre las cosas es preciso que haya primero un saber conquistado sin miras utilitarias, una vez poseído el cual se advierte que rinde utilidad. ¿Cómo podía saber el primer hombre que se dedicó a saber las ventajas que su ocupación le podía acarrear? Y ante todo, ¿cómo supo y se le ocurrió que las cosas tienen un ser?

Porque ésta es otra. Si resultase que, como siempre se ha creído, tienen las cosas por sí un ser, me parece muy difícil poder justificar que el hombre tenga interés ninguno en ocuparse de él. Más favorable sería el caso contrario. Pues puede acaecer que la verdad sea todo lo contrario de lo que hasta ahora se ha supuesto: que las cosas no tienen ellas por sí un ser, y precisamente porque no lo tienen el hombre se siente perdido en ellas, náufrago en ellas, y no tiene más

remedio que hacerles él un ser, que inventárselo. Si así fuese, tendríamos el más formidable vuelco de la tradición filosófica que cabe imaginar. ¡Cómo! ¿El ser —que parece significar lo que ya está ahí, lo que *ya* es—, consistiría en algo que hay que hacer y que por tener irremediablemente que hacerlo es la vida del hombre tan fatigosa, tan laboriosa, tan hacendosa? ¡Ah!, entonces ya se comprendería que al hombre le interese el ser de las cosas, que el hombre se ocupe en pensar sobre ellas para averiguarlo. Porque entonces el ser de las cosas no lo tendrían ellas por sí solas, sino que surgiría únicamente cuando un hombre se encuentra ante las cosas teniendo que habérselas con ellas, y a este fin necesita formarse un programa de su conducta frente a cada cosa, esto es, qué puede hacer con ella, qué no puede hacer, qué puede esperar de ella. En efecto, yo necesito saber a qué atenerme con respecto a las cosas de mi circunstancia. Este es el sentido verdadero, originario del saber: saber yo a qué atenerme. El ser de las cosas consistiría, según esto, en la fórmula de mi atenimiento con respecto a ellas. Un Dios que tiene siempre las cosas a su disposición, que o no ha menester de ellas o las crea *ad hoc* cuando las ha menester, no necesita que además tengan un ser. Pero a mí me preocupa ahora existir en el instante que viene, en el futuro y lo que en él me pueda pasar. El presente no me preocupa porque ya existo en él. Lo grave es el futuro. Para estar yo ahora tranquilo con respecto al minuto que va a venir, necesito estar seguro, por ejemplo, de que la tierra que ahora me sostiene no me va a fallar luego. Esta tierra de ahora que mis pies pisan es una cosa que está ahí, pero la tierra de luego, la del inmediato futuro no está ahí, no es una cosa, sino que tengo yo ahora que inventarla, que imaginarla, que construírmela en un esquema intelectual, en suma, en una creencia sobre ella.

Una vez que sé a qué atenerme con respecto a la tierra —sea cual sea el contenido de mi creencia, aunque sea el más pesimista—, me sentiré tranquilo porque me adaptaré a lo que creo inevitable. El hombre se adapta a todo, a lo mejor y a lo peor; sólo a una cosa no se adapta: a no estar en claro consigo mismo respecto a lo que cree de las cosas. Por ejemplo, una de las creencias en que el hombre puede estar es la convicción de que todo es dudoso, de que no puede averiguar positivamente ese ser de las cosas que tanto necesita. Pues bien: aun en ese caso extremo el hombre se sentirá tranquilo, ni más ni menos que cuando goza de creencias más positivas. El escepticismo es, en este sentido, una forma de la vida humana como otra cualquiera. Y, sin embargo, en él no cabe que el pensamiento coincida

con el ser positivo de las cosas, puesto que niega la posibilidad de descubrirlo. Lo esencial es que el escéptico esté plenamente convencido de su escepticismo, esto es, que sea, en efecto, su auténtico pensamiento; en suma, que al pensar coincida consigo mismo, que no dude respecto a cómo atenerse frente a las cosas. Lo malo es si el escéptico duda de si duda, porque esto significa que no sabe, no ya lo que las cosas son, sino cuál es su auténtico pensamiento. Y esto, esto es lo único a que el hombre no se adapta, lo que la realidad radical, que es la vida, no tolera.

Pero entonces las ideas de problema y solución adquieren un sentido completamente distinto del que han solido tener, un sentido que originariamente excluye la interpretación intelectualista y cienticista. Algo me es problema, no porque ignore su ser, no porque no haya cumplido mis supuestos deberes de intelectual frente a ello, sino cuando busco en mí y no sé cuál es mi auténtica actitud con respecto a ello, cuando entre mis pensamientos sobre ello no sé cuál es rigorosamente el mío, el que de verdad creo, el que coincide conmigo. Y viceversa: *solución de un problema* no significa por fuerza el descubrimiento de una ley científica, sino tan sólo el estar en claro conmigo mismo ante lo que me fue problema, el hallar de pronto entre las innumerables ideas respecto a él una que veo con toda evidencia ser mi efectiva, auténtica actitud ante él. El problema sustancial, originario, y en este sentido único, es encajar yo en mí mismo, coincidir conmigo, encontrarme a mí mismo.

Al vivir he sido lanzado a la circunstancia, al enjambre caótico y punzante de las cosas: en ellas me pierdo, pero me pierdo no porque sean muchas y difíciles e ingratas, sino porque ellas me sacan de mí, me hacen *otro (alter)*, me alteran y me confunden y me pierdo de vista a mí mismo. Ya no sé qué es lo que de verdad quiero o no quiero, siento o no siento, creo o no creo. Me pierdo *en* las cosas porque *me* pierdo a mí. La solución, la salvación es encontrarse, volver a coincidir consigo, estar bien en claro sobre cuál es mi sincera actitud ante cada cosa. No importa cuál sea esta actitud: sabia o inerudita, positiva o negativa. Lo que importa es que el hombre piense en cada caso lo que efectivamente piense. El campesino más humilde está a lo mejor tan en claro respecto a sus efectivas convicciones, tan encajado en sí, tan cierto de lo que piensa sobre el reducido repertorio de cosas que integran su circunstancia, que no tiene apenas problemas. Y nos maravilla la profunda quietud de su vida, la digna serenidad con que deja fluir su destino. Ya quedan pocos de estos campesinos, porque ha llegado a ellos la cultura, el tópico, lo que el otro día

llamábamos la *socialización*, y empiezan a vivir de ideas recibidas y empiezan a *creer* cosas que no creen. ¡Adiós quietud profunda, adiós vida encajada en sí misma, adiós digna serenidad, adiós autenticidad! Como nuestro lenguaje popular dice agudamente, han sacado al hombre de sus casillas, le han sacado de quicio —no encaja en sí mismo.

Por su parte, el hombre que sabe muchas cosas, el hombre culto, corre el riesgo de perderse en la manigua de sus propios saberes y acaba por no saber cuál es su auténtico saber. No tenemos que buscar lejos: éste es el caso del hombre medio actual. Ha recibido tantos pensamientos que no sabe cuáles de entre ellos son los que efectivamente piensa, los que cree, y se habitúa a vivir desde pseudocreencias, desde lugares comunes a veces ingeniosísimos, intelectualísimos, pero que falsifican su existencia. De aquí la inquietud, la alteración profunda que arrastran en el secreto de sí mismas tantas vidas de hoy. De aquí la desolación, el vacío de tanto destino personal que pugna desesperadamente por llenarse con alguna convicción, sin lograr convencerse. Y, sin embargo, ¡la salvación sería tan fácil! Pero fuera preciso que el hombre actual hiciera estrictamente lo contrario de lo que hace. ¿Qué hace? Pues perentoriamente empeñarse en convencerse de lo que no está convencido, fingirse creencias, y para facilitar la íntima ficción, alcoholizarse con las actitudes más fáciles, más tópicas, más de receta, que son las radicales.

No insisto en esto porque quiero hablar de lo actual tan sólo lo estrictamente necesario para que se entienda el tema de este curso —un tema histórico, una peripecia vital del pasado humano.

Resumo todo lo dicho en fórmulas escuetas y numeradas para que queden fijas en la mente de ustedes y puedan apuntarlas con vistas a ulterior meditación:

1.º El hombre, quiera o no, está ya siempre en alguna creencia auténtica con respecto a las cosas que integran su circunstancia.

2.º Pero a veces no sabe o no quiere saber cuál es, entre las muchas ideas que puede pensar, la que constituye su creencia auténtica.

3.º El sentido originario en que algo es problema para el hombre no posee carácter intelectual, ni mucho menos científico. Sino al revés: porque el hombre se encuentra vitalmente, esto es, realmente perdido entre las cosas, y ante las cosas no tiene más remedio que formarse un repertorio de opiniones, creencias o actitudes íntimas respecto a ellas. Con este fin moviliza sus facultades mentales construyendo un plan de atenimiento frente a cada una y a su conjunto

o universo. Este plan de atenimiento es lo que llamamos el ser de las cosas.

4.º Por consiguiente, no hemos venido a la vida para dedicarla al ejercicio intelectual, sino, viceversa, porque estamos, queriéndolo o no, metidos en la faena de vivir, tenemos que ejercitar nuestro intelecto, pensar, tener ideas sobre lo que nos rodea, pero tenerlas de verdad, es decir, tener las nuestras. No es, pues, la vida para la inteligencia, ciencia, cultura, sino al revés: la inteligencia, la ciencia, la cultura, no tienen más realidad que la que les corresponda como utensilios para la vida. Creer aquello es caer en el vicio intelectualista, que ha sido causa varias veces en la historia del fracaso de la inteligencia. Porque deja sin justificar a ésta precisamente al divinizarla y creer que es lo único que no necesita justificación. Queda así la inteligencia en el aire, sin raíces, a merced de las dos hermanas enemigas: la *beatería* de la cultura y la insolencia contra la cultura. En la historia ha sucedido siempre a una época de *beatismo* cultural otra de insolencia anticultural. En días próximos veremos cómo estas dos formas de vida —ser *beato* y ser insolente— son dos modos falsos, irreales, de existencia, o dicho en otra forma, que el hombre no puede, aunque quiera, ser de verdad *beato*, ni ser de verdad insolente. Y cuando es lo uno o lo otro, es que no quiere ser de verdad. El hombre se hace histrión de sí mismo.

En cambio, nuestra interpretación negándose a reconocer en la inteligencia el fin de la vida, hace de ella un ineludible instrumento de ésta, con lo cual la arraiga en la gleba vital inexorablemente, le proporciona imperecedera autoctonía. El intelectualista tradicional sostenía que el hombre *debe* pensar, pero reconocía que de hecho puede el hombre vivir sin ejercitar su inteligencia, que entendía en un sentido muy estrecho y parcial. La idea nuestra niega que la inteligencia, la intelectualidad, sea un deber del hombre. Se contenta con mostrar que el hombre para vivir tiene que pensar, gústele o no. Si piensa mal, esto es, sin íntima veracidad, vive mal, en pura angustia, problema y desazón. Si piensa bien encaja en sí mismo —y eso, encajar en sí mismo, es la definición de la felicidad.

5.º Por tanto, nuestros pensamientos efectivos, nuestras creencias firmes son un elemento irremediable de nuestro destino. Significo con esto que no está en la mano del hombre pensar y creer lo que quiera. Se puede querer pensar de otro modo que como, en efecto, se piensa, y trabajar lealmente por cambiar de opinión e inclusive conseguirlo. Pero lo que no se puede es confundir nuestro querer pensar de otro modo con la ficción de que ya pensamos como que-

remos. Una de las cimas del Renacimiento, el extraño Leonardo de Vinci, acuñó para siempre la norma certera: *Chi non può quel che vuol, quel che può voglia.* «El que no pueda lo que quiere, que quiera lo que puede.»

6.º Nada de lo dicho roza siquiera la cuestión de si la evolución histórica de la vida humana no trae consigo un sentido tal que el hombre llegue a no poder tener más creencias auténticas que las científicas, esto es, si la última autenticidad del hombre no es precisamente la razón. Yo no puedo ahora entrar en asunto tan enorme. Me basta con hacer notar que de hecho ha habido una época, la que empieza en 1600, durante la cual, en efecto, el hombre no se sentía encajado en sí mismo, en sus casillas, en su quicio, más que cuando pensaba conforme a la razón, es decir, que no creía auténticamente más que cuando creía tener razón. Es el hombre moderno que, como he dicho, empieza por ser el hombre galileano y cartesiano. El racionalismo, el tener, quisiera o no, que pensar así, fue su destino. ¿Será definitivo este tipo de hombre, esta forma de la vida que vive *de* la razón? Describiendo ciertos fenómenos de la humanidad actual en mi libro *La rebelión de las masas*, he hecho notar que comienzan a surgir en el horizonte europeo grupos de hombres los cuales, aunque nos parezca paradójico, no quieren tener razón. ¿Se trata de fenómenos superficiales y transitorios o se inicia con ello un nuevo tipo de hombre y de vida que está dispuesto a vivir de la sinrazón? ¿Cabe en lo humano sustantiva y formalmente la sinrazón como autenticidad o es no más que un síntoma notorio de crisis y de existencia en falso? He aquí una gigantesca interrogación dentro de la cual se halla a estas horas prisionero el porvenir concreto de todos los que estamos aquí.

Pero no puedo permitirme proseguir la cuestión. Me reclama el asunto a que estoy comprometido. Cargados con estas averiguaciones como con aparatos ópticos, volvamos al comienzo.

En la época clásica, en el Siglo de Oro, el hombre medio está encajado en sí mismo: vive con un repertorio inequívoco de sinceras creencias sobre su circunstancia. Su mundo es transparente y contiene un mínimum de problemas. Ahora advertimos plenamente lo que esto quiere decir. No quiere decir que haya resuelto todos los problemas que lo son para nosotros, ni mucho menos todo lo que el intelectualista llama problemas, esto es, el número infinito de cuestiones que el ser de las cosas puede suscitar. No: ha resuelto los suyos; se entiende, la mayor y más grave parte de los suyos, de los que su concreta circunstancia le ha planteado. Lo mismo diremos de las

soluciones: son soluciones para él, se siente acorde consigo, sabe a qué atenerse frente a los grandes temas de su existencia. Esta perfecta y admirable ecuación a que llega en sazones tales el hombre con su circunstancia, da a su vida los caracteres específicos que solemos reunir bajo el título de clasicismo. Pero ello mismo revela el cuidado con que es preciso andar cuando se da a lo clásico un valor normativo. En rigor, el clásico sólo es clásico, esto es, perfecto, para él mismo. Querer que otra época viva de los clásicos es invitarla a su íntima falsificación. Lo que del clásico parece aprovechable y ejemplar no es el contenido particular de sus ideas, sino la ecuación entre éstas y su vida, la congruencia con que suele comportarse. En los siglos de oro suele ser efectivo oro casi todo lo que reluce.

La Edad Media tuvo el suyo: fue el siglo XIII, la centuria que empieza con Alberto Magno y sigue con Tomás de Aquino. Entonces aparece el hombre instalado en un mundo sin grandes agujeros problemáticos; un mundo bien calafateado donde no irrumpen problemas trágicos, insolubles. Dentro de ese mundo el hombre sabe a qué atenerse respecto a todo lo que le circunda y respecto a sí mismo. Un repertorio poco complicado de ideas claras, pero, a la vez, lo bastante completo para que en él estén prevenidas todas las inquietudes del hombre contemporáneo; se entiende, contemporáneo de ese mundo. Santo Tomás va a los problemas derecho, sin andarse en juegos ni dilectaciones morosas de técnico, de intelectual: va a resolverlos porque como hombre necesita que se los resuelva el intelectual que lleva dentro. No es muy agudo Santo Tomás: no era ésta su gracia, sino, por el contrario, el buen sentido. Más agudo era Duns Scoto y luego otros muchos. Ockam sobre todo. La misión superior del hombre no es ser agudo, sino simplemente resolver su vida lealmente, sinceramente. Pero así como Santo Tomás no tolera al intelectual que lleva dentro juegos de intelectual —no le consiente que se convierta en juglar de sí mismo— acepta como hombre la obligación de intelectualidad que su tiempo le impone. Al Occidente acaba de acaecerle una gran peripecia: locamente, románticamente, el europeo ha invadido el Oriente con las Cruzadas. Las Cruzadas no se han contado aún bien. Son una de las cosas más extravagantes que se han hecho en el planeta. Fueron un fracaso para los hombres y los pueblos que las emprendieron; pero, sin presumirlo, produjeron resultados magníficos para los hombres del futuro. El europeo tomó en ellas pleno contacto con la civilización árabe, que entonces llevaba dentro de sí la griega. Cuando los cruzados en resaca se retrajeron a sus glebas occidentales, arrastraron a ellas el légamo de la ciencia

arábigo-helénica. Un torrente de nuevo saber penetra en Europa, en la Europa cristiana, mística, casi puramente religiosa y bélica, apenas intelectual, por lo menos, muy poco científica. Es la fecha en que rebrota dentro de la vida medieval el hontanar inquietante de Aristóteles —que es la ciencia como tal, la razón pura y a secas, lo otro que la fe religiosa. El cristianismo se encuentra entonces con este dilema: o dar la batalla a la ciencia con el intelecto religioso o integrar la fe con la ciencia aristotélica, o aniquilar al enemigo o tragárselo. Lo primero era imposible: el intelecto cristiano no había podido hacerse por sí mismo lo bastante vigoroso para poder luchar con la maravilla de la mejor inteligencia de Grecia. Sólo cabía la segunda solución: Alberto Magno y Santo Tomás adaptaron el cristianismo a la ideología griega. Es la segunda helenización del espíritu cristiano: la otra, si se cuenta hasta San Agustín, tuvo lugar en su misma cuna. Nace en medio de la cultura grecorromana y no tiene más remedio que filtrar hasta su medula elementos extraños. No es fácil imaginar dos inspiraciones más antagónicas que la cristiana y la griega. Sin embargo, aquélla no tiene más remedio que adaptarse a ésta, adaptarse desde su raíz misma. El cristianismo ha tenido en este orden un destino trágico. No ha podido hablar nunca su idioma: en su teo-logía —su hablar de Dios— el *theos* es cristiano y el *logos* predominantemente de Grecia. Y mirando las cosas con un poco de rigor se advierte que el logos griego traiciona constante e inevitablemente la intuición cristiana. Para no citar sino lo más reciente, vea quien se interese en el tema el libro que hace unas semanas ha publicado Jean Guitton con el título *El tiempo y la eternidad en Plotino y San Agustín*. El griego es ciego para el transmundo, para lo sobrenatural; el cristiano, por su parte, es ciego para el intramundo, para la naturaleza. Y el cristiano tiene que hacerse explicar lo que él ve, pero no puede decir, por el griego que está ciego para lo que ve el cristiano. Casi, casi es el famoso diálogo en que el ciego pregunta al tullido: ¿Cómo anda usted, buen hombre? Y el tullido responde: ¡Como usted ve, amigo!

En estos últimos años comenzamos a descubrir con precisión esta tragedia permanente del cristianismo, a la cual debe, tal vez, su triunfo material, pero que ha impedido y trabado siempre el espontáneo desarrollo de su inspiración. Sin Cruzadas, sin Aristóteles, acaso en el siglo XIII hubiera comenzado a formarse con todo vigor una filosofía cristiana en el sentido rigoroso de ambas palabras. El intelecto medieval empezaba a gozar de madurez suficiente para ello. Pero Averroes y Avicena arrojaron sobre Occidente el Corpus

Aristotélico, y Alberto Magno y Santo Tomás no tuvieron más remedio que aplastar una posible filosofía cristiana imponiendo a la inspiración gótico-evangélica la tiranía, la deformación del aristotelismo. A esa deformación es a lo que el señor Gilson, en libro también recentísimo —titulado *L'esprit de la philosophie médiévale*— llama precisamente filosofía cristiana.

La auténtica filosofía cristiana sería una línea irreal que sólo podemos fijar en algunos de sus puntos: San Agustín, los Victorinos, Duns Scoto, Eckhart, Nicolás Cusano.

Que ahora se celebre a Alberto Magno como instaurador de la filosofía cristiana pudiera acaso juzgarse como un acto más en la tragedia del cristianismo, un extraño *quid pro quo* como otros que tristemente registra la historia.

Pero sea o no esto como acabo de enunciar, no es asunto en que podemos demorarnos. Nuestro propósito es presenciar cómo el hombre abandona el mundo medieval que es en su estrato más profundo cristianismo.

Pero ¿qué es ser cristiano? ¿Qué estructura de la vida representa el modo cristiano como opuesto al modo racionalista de la época moderna?

No podemos entenderlo si no anteponemos algunas, poquísimas palabras, sobre la situación en que se hallaba el hombre en el siglo primero antes de Cristo. El hombre griego, el hombre romano, el hombre judío coincidieron entonces en una misma situación vital. ¿Cuál era ésta? En rigor, basta con una palabra: desesperación. No se entiende el cristianísmo si no se parte de la forma radical de la vida que es la desesperación.

Lección VIII

EN EL TRÁNSITO DEL CRISTIANISMO AL RACIONALISMO

No sabemos lo que nos pasa, y esto es precisamente lo que nos pasa, no saber lo que nos pasa: el hombre de hoy empieza a estar desorientado con respecto a sí mismo, *dépaysé*, está fuera de su país, arrojado a una circunstancia nueva que es como una tierra incógnita. Tal es siempre la sensación vital que se apodera del hombre en las crisis históricas. Esta desorientación, esta iniciación de pánico, este no saber lo que nos pasa es percibido con cariz diferente por los que habiendo vivido una parte de nuestra vida en tierra conocida hemos asistido con plena conciencia a nuestro propio destierro de ella y por los jóvenes que han nacido ya en el territorio desconocido. No puedo detenerme a describir ese diferente cariz con que una misma realidad, la de la crisis, se presenta al hombre maduro y al joven. En definitiva, para ambos es el resultado igual: la sensación de hallarse en la divisoria de dos formas de vida, de dos mundos, de dos épocas. Y como la nueva forma de vida aún no ha granado, aún no es lo que va a ser, sólo podemos buscar alguna claridad respecto a ella, respecto al futuro nuestro, volviendo la mirada a la vieja forma de vida, a lo que parece que acabamos de abandonar. Precisamente porque la vemos conclusa, la vemos con máxima claridad. En realidad, sólo ahora tenemos una noción clara de lo que se ha llamado «edad moderna». Siempre acontece esto. La vida, decía yo, es una operación que se hace hacia adelante. Vivimos originariamente hacia el futuro, disparados hacia él. Pero el futuro es lo esencialmente problemático: no podemos hacer en él pie, no tiene figura fija, perfil decidido. ¿Cómo los va a tener si aún no es? El futuro es siempre

plural: consiste en lo que puede acaecer. Y pueden acaecer muchas cosas diversas, incluso contradictorias. De aquí la condición paradójica, esencial a nuestra vida, de que el hombre no tenga otro medio de orientarse en el futuro que hacerse cargo de lo que ha sido el pasado, cuyá figura es inequívoca, fija e inmutable. De suerte que precisamente porque vivir es sentirse disparado hacia el futuro rebotamos en él como en un hermético acantilado y vamos a caer en el pasado, al cual nos agarramos hincando en él los talones para volver con él, desde él, al futuro y realizarlo. El pasado es el único arsenal donde encontramos los medios para hacer efectivo nuestro futuro. No recordamos porque sí. Muchas veces he insistido en que nada de lo que hacemos en nuestra vida lo hacemos porque sí. Recordamos el pasado *porque* esperamos el futuro y en vista de él.

Aquí tienen ustedes el origen de la historia. El hombre hace historia porque ante el futuro, que no está en su mano, se encuentra con que lo único que tiene, que posee, es su pasado. Sólo de él puede echar mano: es la navecilla en que se embarca hacia el inquieto porvenir.

Y este rebote del futuro al pretérito acontece en el hombre a toda hora, lo mismo en lo grande que en lo trivial. Cuando dentro de poco, concluída la lección, se encuentren ustedes ante un futuro que consiste en tener que salir de este aula, surgirá en ustedes el recuerdo de dónde estaba la puerta por la que entraron.

Así, la conciencia de que vamos hacia un futuro que es especialmente problemático, hacia una nueva forma de vida, aguza nuestra mente y despierta nuestro interés para hacernos cargo de cómo fue la vida humana en la época moderna. La vemos hoy como un trayecto completo, con su fin reciente y su comienzo en 1600. Pero este comienzo no nos es claro si no nos hacemos cargo de cómo vivía el hombre en la etapa inmediatamente anterior. Entonces advertimos que esa etapa de que brotó la modernidad ha sido una sazón de crisis como la nuestra. De aquí nuestro especialísimo interés por ella. También entonces el hombre se vio obligado a salir de un mundo, de un país conocido en que habitaba, el mundo medieval. Y no se trata simplemente de que antes de nuestro presente existiese una vida moderna y antes un Renacimiento y antes una existencia medieval. No se trata de una serie meramente sucesiva, sino que en ella cada estadio brota del interior. Si hoy nos encontramos con el agrio aspecto de nuestra circunstancia no es por casualidad, sino *porque* la vida moderna fue como fue y ésta, a su vez, lleva dentro de sí, como su entraña, el Renacimiento, que fue tal porque la Edad Media vivió como vivió, y así sucesivamente hacia atrás. Nuestra situación actual

es resultado de todo el pretérito humano en el mismo sentido en que el último capítulo de una novela no se entiende si no se han leído los anteriores. Y es muy posible que una de las causas que producen la grave desorientación respecto a sí mismo en que hoy se halla el hombre, sea el hecho de que en las cuatro últimas generaciones el hombre medio, que sabe tantas cosas, no sabe nada de historia. Muchas veces he hecho notar que el tipo de hombre que en el siglo XVIII o XVII correspondía a lo que es hoy nuestro hombre medio, sabía mucho más de historia que el hombre actual. Por lo menos, conocía la historia griega y la historia romana, y estos dos pretéritos servían de fondo y daban profunda perspectiva a su actualidad. Mas hoy el hombre medio se encuentra, por su ignorancia histórica, casi como un primitivo, casi como un primer hombre, y de aquí —aparte otras cosas— que, en efecto, dentro de su alma vieja e hipercivilizada broten de pronto inesperados modos de salvajismo o de barbarie.

No le demos vueltas: la realidad radical es nuestra vida y ésta es como es, tiene la estructura que tiene porque las anteriores formas de vida fueron tales y como fueron en línea concretísima de destino único. Por eso no se puede entender rigorosamente una época si no se entienden todas las demás. El destino humano constituye una melodía en que cada nota tiene su sentido musical colocada en su puesto entre todas las demás. Por eso la canción de la historia sólo se puede cantar entera —después de todo, como la vida de un hombre sólo se entiende cuando se cuenta de su principio a su fin. La *historia es sistema* (1) —un sistema lineal tendido en el tiempo. La serie de las formas de vida humana que ha habido, en efecto, no son infinitas, son unas cuantas, tantas como generaciones, unas cuantas precisas y determinadas que se suceden unas a otras y salen unas de otras como las figuras de un caleidoscopio integrando, como he dicho, una melodía, la melodía del destino universal humano —el drama del hombre, que es, en rigor, un auto sacramental, un misterio— en el sentido de Calderón —es decir, un acontecimiento trascendente. Porque en la vida humana va inclusa toda otra realidad, es ella *la* realidad radical, y cuando una realidad es *la* realidad, la única que propiamente hay, es, claro está, trascendente. He aquí por qué la historia —aunque no lo hayan creído las últimas generaciones— es la ciencia superior, la ciencia de la realidad fundamental —ella y no la física.

---

(1) Véase *Historia como sistema.* [Tomo VI de estas *Obras Completas.*]

Pero ahora nos urgía hacernos cargo de cuál es la armazón de la vida medieval en su hora clásica. Y notábamos que esa vida del siglo XIII era la articulación de la inspiración cristiana con los pensamientos de Grecia. El Cristianismo es el estrato básico y decisivo. Y, aun a sabiendas de que sólo unas docenas de palabras podemos dedicar al tema, nos preguntábamos: ¿qué es ser cristiano?, esto es, ¿cómo, para responder a qué circunstancia y situación, penetra en la mente humana el pensamiento cristiano? Ya anticipé la respuesta: en el siglo I antes de Cristo el hombre griego, el hombre romano y el hombre judío coinciden en una misma situación. Como el libro se compone de hojas y la materia de átomos, la vida —nuestra vida— se compone de situaciones. Situación —la palabra lo indica— es aquello en que se está. Y donde verdadera y últimamente está siempre el hombre es en alguna situación. No está en este sitio o en el otro de la tierra, ni siquiera, más generalmente, es en la tierra —en una u otra tierra— donde el hombre radicalmente está. Yo con la tierra sobre que me apoyo podemos estar en muy distintas situaciones. En esta misma aula estaba yo hace treinta años, pero estábamos el aula y yo en una situación bien diferente —personal y colectiva— que en la que hoy estamos. El verdadero y definitivo suelo en que se está es, pues, la situación vital. Hace treinta años estábamos yo y los demás europeos en una situación de radical satisfacción. ¡Qué pena no tener tiempo para describir a ustedes lo que era esa satisfacción y qué cara tenía en ella el mundo! Entonces veríamos lo peligroso que es para el hombre estar demasiado satisfecho. Pues bien: porque el europeo estaba entonces tan en satisfacción, precisamente por ello, está hoy en un suelo y en un aire que se llama inquietud, desazón.

Parejamente, la situación del hombre mediterráneo en el siglo I antes de Cristo era la desesperación. Para aclarar en qué consiste ésta, andando con las prisas que ando, voy sólo a recordar un hecho. El hombre más representativo de la época es el romano Cicerón. Va en él toda la cultura específicamente romana, toda la tradición jurídico-política de la República como tal. Pero, además, Roma triunfante se había dejado inevitablemente contaminar de la cultura griega. Cicerón ha aprendido cuanto se podía aprender de Grecia: filosofía, ciencias, retórica. ¿Cuál era su mundo? ¿De qué convicciones vivía Cicerón? ¿Con qué soluciones o creencias firmes afrontaba los problemas de su circunstancia? Cicerón era nada menos que Pontífice. Pues bien: si ustedes leen su libro *Sobre la naturaleza de los dioses*, se encontrarán ustedes sorprendidos con la enormidad

de que este hombre es pontífice romano, ante una cuestión tan decisiva para la vida como si hay o no dioses, y si los hay qué hacen, cómo se comportan, si se ocupan o no de los hombres, no sabe qué pensar. Conoce y expone todas las teorías que el pasado cultural griego y romano —sobre todo griego— han elucubrado sobre los dioses. Son muchas, divergentes y aun contradictorias: Platón y los peripatéticos, estoicos, epicúreos, etc. *Sabe* todas esas teorías, pero se encuentra con que ninguna de esas teorías es la auténticamente suya; es decir, el pontífice no sabe a qué atenerse sobre si hay o no dioses. ¡Así, enormemente así!

¿Creen ustedes que así —sin saber a qué atenerse ni sobre eso ni sobre lo demás, porque lo mismo le pasa respecto a las instituciones políticas—, creen ustedes que así se puede vivir? Se puede vivir, claro está, pero se vive perdido, en una como mortal angustia prolongada. De un mundo que se ha vuelto a convertir en puro problema —y una parte del mundo es el hombre— no se puede esperar nada positivo. Se vive, pues, pero lo que se vive, la sustancia de esa vida es desesperación. En su libro *Sobre el bien y el mal sumos —De finibus bonorum et malorum—* lo declara taxativa y formalmente. Cicerón en unas palabras que no he visto nunca debidamente subrayadas: «Los académicos —es decir, él, Cicerón, que se declara académico— estamos en la desesperación del conocimiento», desesperados de saber. Pero su libro *De Republica*, en que analiza la situación de las instituciones tradicionales en aquel momento político, revela una actitud semejante. Pontífice, no sabe si hay dioses; consular, es decir, gobernante, no sabe qué Estado debe haber. La creación política de Roma es demasiado complicada. De puro irle bien a Roma, naufraga en su propia abundancia. He aquí un hombre perdido en su misma cultura intelectual y política.

El judío, quiero decir la vida hebrea, tiene desde siempre una estructura muy distinta de la greco-romana. Pertenece a la forma asiática de la existencia —Sumeria, Acadia, Caldea, Babilonia, Persia, India. Mientras en el hombre occidental la norma —tal vez un poco pueril— es estar satisfecho y sólo de cuando en cuando y de pronto, como los niños, caer en desesperación, este hombre vive siempre desesperado. Es ésta su actitud primaria y normal. La satisfacción es siempre satisfacción de sí mismo, de lo que se es por sí, de lo que se tiene y se goza: es confianza en el propio ser. El griego confía en su valor y su ingenio —en su razón. El romano, en su Estado, en su ejército, en su burocracia, en sus jueces: para él, vivir es mandar, entiéndase bien, organizar; tiene una idea regimental

de la vida. Pero este hombre del Asia desconfía de sí mismo, y para vivir parte ya, como del supuesto radical, de esta desconfianza. Por eso no puede vivir por su exclusiva cuenta: necesita un apoyo, un poder más fuerte que él en quien ampararse, a quien encargar de su vida. Este poder es Dios. Mas los dioses asiáticos tienen muy poco que ver con los Occidentales. Las divinidades occidentales no son más que superlativos de la realidad natural —son los poderes máximos dentro de la naturaleza. Entre el hombre y las entidades mitológicas hay sólo una diferencia que podíamos calificar de cuantitativa y que permite la continuidad entre lo humano y lo divino. Es curioso advertir la indecisión de Aristóteles respecto a la naturaleza: en su tratado *De divinatione per somnum*, 2.463, b, 12, dice: ἡ γάς ὁσις δαιμόια ἀλλ᾽οὒ δεῖα—la naturaleza es demoníaca, no divina— en cambio, en la Ética a Nicómano, VII, 14; 1.153, b, 32, dirá: πάντα γάς ρίδεί ἔχει τι θεῖον —todo lo natural es algo divino. En el hombre asiático no existe esta indecisión; desde luego, piensa lo divino en contraposición dialéctica con lo natural y humano. La expresión de esta idea es, claro está, impura al principio, porque el intelecto del hombre comienza dondequiera por ser corporalista, o si se quiere mayor rigor diremos que comienza por la incapacidad de pensar algo sin materia. Pero al través del defectuoso instrumento conceptual resplandece en la intención asiática, desde luego y siempre —tal vez la cosa es sólo problemática con respecto a China— la tendencia a pensar a Dios como lo otro que la naturaleza, como lo transnatural o sobrenatural. Lo natural y, por tanto, lo humano es la realidad constitutivamente manca, insuficiente, tanto, que aislada y por sí no podría existir, no tendría realidad. El hombre se siente como fragmento inválido de otra realidad completa y suficiente, que es lo divino. Para quien vive desde esa convicción, la existencia consiste en referir constantemente el propio ser deficiente a la ultra-realidad divina, que es la verdadera. Se vive desde Dios, desde la relación del hombre con Dios, no desde sí mismo.

Pues bien: la vida judaica pertenece a este tipo de estructura. El pueblo hebreo, y dentro de él cada hombre hebreo, existe gracias a una alianza con Dios. Todo su natural e intramundano hacer está impregnado, transido de esta primaria relación contractual con Dios. En ella encuentra la seguridad que su desconfianza en sí mismo no podría nunca proporcionarle. Lo malo es que esa alianza, ese contrato implica por parte de Jehová una durísima condición: la ley. En el *do ut des* de este contrato sobrenatural Dios está con el hombre hebreo *si* éste cumple la ley. La ley es el programa de quehaceres

del hombre— un programa claro, terriblemente claro e inequívoco, que prescribe el módulo de innumerables actos rituales. La ley de Dios es, pues, al hebreo, lo que la razón al griego y el Estado al romano: es su cultura, el repertorio de soluciones a los problemas de su vida. Pues bien: en el siglo I antes de Cristo, el judío desespera de poder cumplir la ley, se siente perdido en ella, como Cicerón en la filosofía y en la política.

Si ahora recuerdan el esquema de las crisis, de todas las crisis a cuyo enunciado dediqué dos lecciones, reconocerán en estos grandes hechos de la historia mediterránea lo que yo señalaba como causa e iniciación de toda crisis histórica: el hombre primitivo, perdido en su áspera circunstancia elemental, reacciona creando un repertorio de actitudes que le representan la solución de los problemas planteados por aquélla: este repertorio de soluciones es la cultura. Pero al ser recibida esta cultura por las generaciones posteriores se va complicando y va perdiendo autenticidad: se convierte en amaneramiento y en tópico, en narcisismo cultural y en letra muerta. El hombre entonces vuelve a perderse, a desmoralizarse, pero ahora no en la selva primaria, sino en la vegetación excesiva de su propia cultura. De modo que al avanzar ésta y desarrollarse llega inexorablemente a una cierta estación en que: 1.º, las nociones sobre las cosas y las normas de conducta en que ella consiste se han hecho demasiado complicadas y desbordan la capacidad intelectual y moral del hombre. Sea dicho entre paréntesis: poco antes de Cicerón, Varrón nos hace saber que en su tiempo existían 280 opiniones diferentes acerca de qué es lo bueno, lo que se debe procurar; 2.º, esas nociones y esas normas pierden vivacidad y evidencia sobre los hombres que tienen que usarlas, y 3.º, la cultura no queda repartida con orgánica espontaneidad y precisión en los grupos sociales que la van creando, y, por tanto, en la proporción en que la entienden y sienten, sino que esa cultura superior es inyectada como mecánicamente en las masas. Éstas, al hacerse cultas, se entiende pseudocultas, pierden su autenticidad y quedan falsificadas por la cultura superior. Este es el fenómeno de la *socialización*, el reino del lugar común que penetra en el pobre hombre y desaloja su yo auténtico.

Pues bien: todos estos rasgos se dan —unos plenamente, otros inicialmente— en el siglo I antes de Cristo. Las culturas se mezclan unas con otras y a la vez se vulgarizan. El intelectualismo griego penetra en el voluntarismo romano disociándolo, volándolo como la dinamita puesta dentro de un peñón. Las religiones orientales que oprimen desde hace siglos la periferia de la civilización medi-

terránea aprovecha la pérdida de fe en ella que el griego y el romano comienza a sentir para inundar la cuenca del alma occidental, cargándose ellas de paso con el intelectualismo griego y el regimentalismo romano. Por eso, la religión oriental se va a convertir en ciencia, en *sofía*, y a la vez en organización de imperio, jerarquía y administración, es decir, en Iglesia. Se nivelan las diferencias entre pueblos y culturas. La vida se uniformiza de las Galias a la Mesopotamia. Es curioso que todas las crisis históricas se producen al iniciarse una época de uniformismo, en que todo es un poco todo y nada es resueltamente y sólo algo determinado. San Pablo es *civis romanus* y al mismo tiempo es un poco filósofo griego. En cambio, ya Cicerón ha bebido el saber griego de labios de Posidonio, un sirio genial.

Me estoy refiriendo con todo esto a la primera mitad del siglo I. Cicerón nace en 106 y muere el año 46 antes de Cristo. Yo he querido sólo hacer notar que en esa época comienza la desesperación del hombre antiguo. Pero, claro está, esa desesperación, que es profunda realidad histórica, tiene su historia, sus etapas, sus altibajos. En este primer instante se entrevé que ya está ahí, en el subsuelo del hombre, que ya actúa. Pero el hombre que la lleva en sí, que la es, no la ve todavía, no la reconoce como tal. A lo sumo, la advierte en algún sector de su vida; desespera de esto o de aquello, pero no de sí mismo. El hombre sigue en pie detrás de sus desesperanzas; puede revolverse contra ellas, ensayar superarlas. El Imperio del siglo I —la época de los Antoninos— pareció que lo había logrado, y, en efecto, significó para muy amplios grupos sociales de la cuenca mediterránea una temporada de felicidad como acaso ni antes ni después la ha vuelto a gozar la especie humana. Tal vez, tal vez sólo algún período de la historia china puede compararse con esta hora de mediodía que el hombre antiguo gozó bajo Trajano, Adriano, Antonino Pío, Marco Aurelio. No es arbitrario llamar a esta centuria el siglo español; son españoles los emperadores que crean la nueva situación, y, además, ellos y toda la clase gobernante —que fue la burguesía más culta— habían sido educados por Séneca. La vieja cultura revive durante cuatro o cinco generaciones al calor de un nuevo estoicismo. Luego, de pronto, como para demostrar que esa etapa de felicidad fue, en efecto, maravillosa, es decir, un mucho irreal, equilibrio inestable, sin raíces ni cimientos hondos, vino, sin más y ya sin respiro ni pausa, el diluvio, la ruina del mundo antiguo. Fue, pues, el último intento de restaurar la confianza del hombre en la naturaleza —en definitiva, esto es lo que significa el

estoicismo. Por eso, cuando al fin del Renacimiento comienzan a aclararse las cosas y a manar la nueva fe del hombre en sus dotes naturales, veremos que indefectiblemente retoña el estoicismo. Montaigne, Bruno son estoicos. Pero esta reacción contra el naufragio nos revela que antes ya el hombre se había sentido perdido, aunque no se lo confesase.

Cicerón tiene villas, libros preciosos, dinero, y, sobre todo esto, vanidad literaria y orgullo consular. Agarrado a todas estas pequeñas cosas puede cegarse para su latente desesperación. Hay quien se las arregla para alimentarse sólo de entremeses.

El judío también se sostiene por la soberbia de su tradición; no se renuncia tan fácilmente a la creencia de que se pertenece a un pueblo elegido, como en nuestro tiempo, y en un orden parcial, el pueblo francés, que durante tres siglos ha creído ser, acaso con razón, el pueblo donde se escribía mejor, es el que más ha tardado en convencerse de que ya no se puede vivir de la literatura. El fariseo se agarra a la ley que le mata. Sin embargo, no se olvide, es el hombre que desde siempre ha desesperado de sí; hasta el punto de que vive de la esperanza en otro, en el Mesías. Está en esta vida y en este mundo sin estar propiamente, como acontece a todo el que está aguardando algo, que donde verdaderamente está es ya, desde luego, en el futuro esperado. En este tiempo el aire de Jerusalén está encendido y como eléctrico de pura magia expectativa. La gente vive fuera de sí, en un mañana que se cree inminente. ¡Ya viene, ya viene! ¿Quién? El otro, el otro que puede más que nosotros porque lo puede todo, que nos completa, que nos salva: el Mesías instaurador del reino. Y vuelve a sonar con nuevo vigor la súplica urgente que ha sostenido durante milenios a este pueblo futurista: *marama za* ¡ Señor nuestro, ven—expresión, por cierto, de donde vino en España llamar a los judíos conversos «marranos», es decir, los del *marana za* ¡

Mientras las clases superiores siguen entreteniéndose en gozar de las cosas que les quedan —vanidad, poder, lujo—, es decir, que ya no viven de verdad, de dentro afuera, sino de cosas externas que el destino le ha echado en las manos, como echamos un mendrugo a los animales por entre las rejas de la Casa de Fieras, en las clases inferiores comienza la fermentación.

Por vez primera, en el mundo antiguo tiene lugar una propaganda sobre las masas como tales. Desde las alturas de la sociedad se ve pulular en sus capas profundas una muchedumbre de hombres extraños, vestidos de sayal burdo, con una estaca en la mano y un morral al hombro, que reúnen a la gente popular y gritan delante

de ella. No es fantasía mía: literalmente en las Homilías pseudoclementinas—δημοσίᾳ στάς ἐβόα λέγων «poniéndose ante el público lo dice a voces». ¿Quiénes son estos hombres? Vistos desde arriba, está perfectamente justificado que no se les diferencia porque, en efecto, muchos de sus caracteres externos y aun internos son comunes; esos propagandistas demagógicos son filósofos cínicos o semiestoicos; son sacerdotes de religiones orientales, y pronto, medio siglo más tarde, se nutrirá tan amplia fauna de los bajos fondos sociales con una casta nueva: los proselistas cristianos. Todos ellos coinciden en el radicalismo de sus discursos: van contra la riqueza de los ricos, el orgullo de los poderosos; van contra los sabios, contra la cultura constituída, contra las complicaciones de todo orden. Según ellos, quien tiene más razón, quien vale más, es precisamente el que no sabe nada, el que no tiene nada, el sencillo, el pobre, el humilde, el profano.

Cuando hablemos de 1400 veremos que también entonces la crisis comienza con un fenómeno parecido. Sin otra diferencia que la del Renacimiento —ya lo he dicho— es en su sustancia mucho menos honda y total que la del mundo antiguo. Pero siempre, por una propensión mecánicamente dialéctica de la mente humana, cuando se desespera de una forma de vida, la primera solución que se ocurre, la más obvia, la más simple, es volver del revés todas las valoraciones. Si la riqueza no da la felicidad, la dará la pobreza; si la sabiduría no resuelve todo, entonces el verdadero saber será la ignorancia. (Paralelos del siglo XV: los «simples» y laicos de la *devotio moderna*, de la *Imitación de Cristo*, la «docta ignorancia» de Cusano, su encomio del idiota, es decir, del insipiente. *Elogio de la necedad*, de Erasmo. Último residuo en el siglo XVI, la *lode del asino*, alabanza del asno, en Giordano Bruno). Si la ley y la institución no nos hacen felices, esperemos todo de la *iniuria* y la violencia. (Desde el año 70 no se pueden celebrar normalmente elecciones ni asambleas en Roma porque César y sus amigos ricos han financiado la organización de grupos de asalto formados por gladiadores del circo y esclavos, por gentes no latinas, frigios, misios, griegos, judíos—casi ninguno de ellos efectivos ciudadanos. Esto último puede verse en el discurso de Cicerón *pro Flaccio)*. En fin, una última reversión de valores, menos proclamada que las anteriores, pero que de hecho se produjo. Si los hombres no han acertado, atendamos a las mujeres. Y, en efecto, va a comenzar la intervención de la mujer en la vida pública, política e intelectual, se entiende religiosa.

Nada, a mi juicio, caracteriza mejor la situación en que va a prender el cristianismo como el hecho, antes subrayado, de que desde una cierta altura y a cierta distancia pudiesen confundirse los ajetreos del cínico y el proselista cristiano. Quien desee informarse algo sobre el asunto puede ver el libro encantador de Eduardo Schwartz, titulado en su versión castellana *Figuras del Mundo Antiguo* (1). Es un libro que en su aparente y grata sencillez enseña muchas, muchas cosas, y puede servir como ejemplo de la mejor filología.

Esta fácil dialéctica, puramente mecánica, que consiste en encontrar lo nuevo sin más que afirmar lo contrario de lo que parecía vigente —tan fácil, que está al alcance de todas las fortunas— prepara las almas elementales, y aun las superiores, para recibir la grande y auténtica innovación del cristianismo. Al paso, tómese nota de que la mente en los comienzos de una crisis toma la forma dialéctica. Ésta, que en su verdad es la cima del más sutil pensamiento, se vulgariza, como pasa en nuestros días. Pero vamos a lo que nos urge.

Al fracasar el intento de socialización del hombre que fue el Imperio romano, queda aquél desprendido de todo principio objetivo y público que le sea promesa de solución, que dé un sentido a su vida y le sirva de punto de apoyo. Porque con el Estado y sus formas sociales fracasa también la ciencia en cuanto instancia objetiva y pública a que poder referirse. Entonces el hombre se siente totalmente perdido, sin nada a que agarrarse, y recae en lo único que le queda. Cuando todo en derredor nos falla, caemos en la cuenta de que nada de eso era, en verdad, la auténtica realidad, lo importante, lo decisivo: la realidad que para cada cual queda bajo todas las demás aparentes es su vida individual. Vuelve entonces el hombre a ver ésta como lo que en rigor y en última instancia es —el problema individualísimo, intransferible del propio destino. Ésta es la disposición del hombre que lleva a la solución cristiana. No esto o lo otro es ya problema, sino la vida misma de la persona en su integridad. No es que tenga hambre, no es que padezca enfermedad o tiranía política, no es que ignore lo que son los astros. Ahora es el ser mismo del sujeto lo problemático. Y si la respuesta a aquellas deficiencias parciales se llama solución, la que hay que dar a este problema absoluto del ser personal se llama salvación —*sotería*.

---

(1) Publicado en la Biblioteca de la *Revista de Occidente*, segunda edición. Madrid, 1942.

La desesperación, en que la crisis consiste, lleva en una primera etapa a la exasperación, y la historia se llena de fenómenos exagerados, extremo con que el hombre procura embotarse, alcoholizarse. Luego viene nueva calma: se acepta y reconoce lealmente que no hay esperanza, que esperar algo de sí mismo es desconocer la propia realidad. He aquí cómo el hombre descubre se esencial nulidad. Y esto, precisamente esto, es la salvación según el cristianismo. En vez de creer que el hombre natural es por sí algo suficiente, que se sostiene a sí mismo, descubre que consiste en pura dependencia, que su ser, su sustento, su realidad y su verdad no están en él, sino fuera de su naturaleza, es decir, que padecía un error de perspectiva, que el asunto más importante para él, su vida, no era un asunto natural, no consistía en ir y venir sobre la tierra, comer o pasar hambre, sufrir o gozar, llorar o reír, ni siquiera pensar. Todo eso es mero antifaz, aspecto y *mise en scène* de su verdadero asunto vital, su vida sobrenatural, su cuestión con Dios. Todas las cuestiones intramundanas flotan como anécdotas en esta cuestión previa que el hombre tiene con Dios. Diríase que cuanto hacemos y nos pasa, en suma, «esta *vida*», está ahí sólo para ocultarnos como una máscara nuestra auténtica realidad, la que tenemos en lo absoluto, en Dios. De suerte que lo que parecía real —la naturaleza y nosotros como parte de ella —resulta ahora irreal, pura fantasmagoría, y lo que parecía irreal, nuestra preocupación por lo absoluto o Dios, eso es la verdadera realidad.

Esta paradoja, esta suma inversión de la perspectiva, es la base del cristianismo. Los problemas del hombre natural no tienen solución: vivir, estar en el mundo, es constitutiva e irremediable perdición. El hombre tiene que ser salvado por lo sobrenatural. Esta vida no se cura sino con la otra. Lo único que el hombre puede hacer con sus propias fuerzas es negativo —negarse y negar el mundo, retraer de sí y de las cosas su atención y así, aligerado de peso terrenal, ser sorbido por Dios.

Esto es lo esencial para la estructura de la vida medieval. Porque trae consigo la radical tendencia a desentenderse del mundo natural. Para el griego y el romano, la existencia era el problema de las relaciones entre el hombre y la naturaleza circundante —visible o invi sible. Mas ahora el mundo es propiamente ultramundo y sobrenaturaleza. El hombre se queda, por lo pronto, sólo con Dios.

Conviene, señores, recordar que el hombre una vez —una vez que ha durado muchos siglos— estuvo en esta creencia cristiana y su vivir tomó el aspecto de una faena sobrenatural. La Edad Mo-

derna —Galileo, Descartes— nos ha retrotraído a la naturaleza, y nos cuesta trabajo repensar aquel modo de vida que consiste en vivir desde Dios. Como a los griegos, nos sabe, por lo pronto, a paradoja.

Pero San Pablo tiene plena conciencia del frenético paradojismo. del radicalismo subversivo que llevaba en sí la idea cristiana. No predicaba la buena nueva como una cosa razonable. En sazón de crisis, predicar cosas razonables es gana de perder la partida. No: la predica y recomienda precisamente porque tiene todo el aire de una locura y de un absurdo. No es invención mía, no es que yo lo colija, sino que San Pablo es... un extremista. En la epístola primera a los corintios leemos: «Porque la palabra de la cruz, a la verdad, locura es para los que perecen: mas para los que se salvan, esto es, para nosotros, es virtud de Dios». Oigan ustedes cómo este hombre vuelve el mundo del revés: «Porque escrito está: Destruiré la sabiduría de los sabios y desecharé la prudencia de los prudentes.

»¿En dónde está el sabio? ¿En dónde el escriba? ¿En dónde el escudriñador de este siglo? ¿No hizo Dios loco el saber de este mundo?

»Y así, por cuanto en la sabiduría de Dios no conoció el mundo a Dios, por la sabiduría, quiso Dios hacer salvos a los que creyesen en él, por la locura de la predicación.

»Puesto que los judíos piden milagros y los griegos buscan sabiduría.

»Mas nosotros predicamos a Cristo crucificado, que es escándalo para los judíos y locura para los gentiles;

»Mas para los que han sido llamados, tanto judíos, como griegos, predicamos a Cristo, virtud de Dios y sabiduría de Dios:

»Pues lo que parece loco en Dios es más sabio que los hombres, y lo que parece flaco en Dios es más fuerte que los hombres.

»Y así, hermanos, ved vuestra vocación, que no sois muchos sabios según la carne, no muchos poderosos, no muchos nobles.

»Mas las cosas locas del mundo escogió Dios para confundir a los sabios, y las cosas flacas del mundo escogió Dios para confundir las fuertes;

»Y las cosas viles y despreciables del mundo escogió Dios, y aquellas que no son, para destruir las que son;

»Para que ningún hombre se jacte delante de él.

»Para que, como está escrito: El que se gloría, glóriese en el Señor».

Conviene, conviene de cuando en cuando recordar el pasado —recordar que se han dicho estas cosas. Un alto burgués del Imperio que oyera leer estos gritos manuscritos de San Pablo, ¿qué pensaría? Que era un poco subversivo, ¿no es cierto? Y, sin embargo, eso que predicaba —el cristianismo— fue luego, según la frase tópica, el más firme sostén de la sociedad.

Lección IX

SOBRE EL EXTREMISMO COMO FORMA DE VIDA

He dicho que en la estructura de la vida medieval el estrato básico es el cristianismo y que, a su vez, el estrato básico del cristianismo es el reconocimiento de la nulidad del hombre y la naturaleza. Este reconocimiento fue hecho posible porque la existencia mediterránea había caído de una situación satisfactoria en una situación desesperada. Me interesa que se entienda bien lo que quiero decir al hablar de desesperación, porque no se trata de una fórmula vaga ni designa psicológicamente un sentimiento, sino que ella define con todo rigor una forma de vida. Es evidente que el hombre puede llegar a encontrarse en una situación tal que al tener que hacer algo para vivir —ya sabemos que vivir es tener que hacer algo— no se le ocurre ningún quehacer que le parezca satisfactorio, a nada que parezca suficiente le incitan las cosas de su horizonte material y social ni las ideas de su horizonte intelectual. Seguirá haciendo esto o lo otro, pero lo hará como un autómata, sin solidarizarse con sus actos, que considera nulos, inválidos, sin sentido. Surge entonces un asco indomable al mundo y al vivir, que se presenta con carácter puramente negativo. Y, en efecto, antes de que naciese el cristianismo, y sobre todo, antes de que lo hiciesen los cristianos, muchos hombres se retiraron del mundo a los desiertos, a la soledad. La solución que este retiro proporcionaba era sólo aproximada. Pero intentaban resolver el problema de vivir, es decir, de tratar con las cosas y con los prójimos reduciendo este trato al mínimum. Importa, sin embargo, hacer constar que esta huída del mundo y este asco al vivir no son un descubrimiento cristiano, sino al revés, porque los hombres se retiraban del mundo fue encontrada la solución cristiana, porque lo natural asqueaba se *buscó* lo sobrenatural.

Esta retirada del hombre a un rincón del mundo es un símbolo exacto de la desesperación en su primera etapa. Significa que el hombre, en efecto, reduce el mundo y la vida a rincón, a una sola partícula de lo que antes era. Es, por lo pronto, la simplificación como método para reobrar ante la desesperación y el perdimiento en la excesiva riqueza de la vida—los muchos saberes y ninguno suficiente, los muchos apetitos y placeres posibles, pero ninguno plenario, el demasiado amontonamiento de quehaceres forzosos, pero ninguno con sentido absoluto, satisfactorio.

Lo malo es que el verdaderamente desesperado, aunque no se lo confiese desde luego, ve que el carácter de negatividad se extiende a todo el ámbito de la vida, de suerte que, en rigor, no hay dentro de ésta un solo punto donde el hombre pueda hacerse firme.

Siento mucho no tener tiempo para hacer ahora una morfología de las figuras que toma la vida cuando es vivida como desesperación. Son muchas y algunas, en su primer aspecto, contradictorias entre sí. Pero necesito decir algo sobre el asunto, porque sólo así se puede entender bien el origen del cristianismo y no pocos fenómenos tanto del siglo XV como de nuestro presente. Mas he de hacer, ante todo, la taxativa advertencia de que yo no he dicho antes ni digo ahora que nuestra época sea constitutiva desesperación. He dicho que es de desorientación —nada más. Ahora bien, es evidente que el desorientado y sólo desorientado espera orientarse. Ésta es, creo yo, la situación en que están hoy los hombres cultos de todo el mundo y en que están ustedes oyéndome, aunque el tema de mi curso no pretende proporcionarles la orientación que buscan, sino que se propone una cuestión determinada del pasado. Cierto que sirve como preparación inexcusable para otros cursos posibles en que acaso pretendiera de lleno y a fondo llevar a ustedes una orientación firme. Pero conste que yo percibo exactamente que muchos de ustedes no han venido aquí como se suele ir a una lección científica, sino movidos por un anhelo más profundo, concreto y auténtico: han venido por ver si conseguían orientarse un poco. Y yo he deformado mi curso en la medida permisible para que, en efecto, encuentren en él algo, aunque muy poco, de lo que buscan.

Digo, pues, que el que sólo está desorientado, espera orientarse. Mas en cuanto desorientado y aún no reorientado, está desesperado. Hay, pues, en su situación un ingrediente de desesperación, bien que sólo accidental y secundario —no sustancial y constitutiva. Pues bien, basta con esa accidental semejanza entre el desesperado y el desorientado para que se produzcan toda una serie de fenóme-

nos, de modos vitales similares en uno y en otro. Con esto, creo yo, queda precisada la dosis de coincidencia y de discrepancia entre aquella época de un lado y el siglo XI y la nuestra de otro. Conste así.

Y ahora vuelvo a aquella sazón del hombre en el siglo I antes y después de Jesucristo.

La situación en que el hombre desespera de la totalidad de su vida pertenece a una clase que llamaremos «situaciones extremas», porque en ellas el hombre no encuentra ante sí una pluralidad de salidas, sino que está, como suele decirse, entre la espada y la pared.

Sintiendo el carácter negativo, nulo de su existencia intenta primero reaccionar o resolver su situación retirándose a un rincón de ella en la cual pretende hacerse firme, es decir, al cual rincón pretende afirmar. Inmediatamente caen ustedes en la cuenta de que es una solución falsa. Porque él parte, confesándoselo o no, de una desesperación integral. Si ahora le vemos afirmar un rincón o punto del área vital, debemos recelar que no es últimamente sincero. Sin embargo, él intenta esta solución, a ver qué pasa, a la desesperada, a la exasperada. Ya les dije que la desesperación se presenta primero como exasperación. El hombre niega toda su vida menos un punto, el cual, así aislado, queda exagerado, exacerbado, exasperado. Se pretende que la vida consista sólo en eso, que sólo eso es lo importante y lo demás nulo. Fíjense en esto porque dentro de un momento va a aclararnos muchas cosas.

Pero es indudable que, por lo pronto, este retraimiento a un solo punto le descarga de todo el resto vano de su vida, se la simplifica. El cínico, el cristiano, el terapeuta, el mismo estoico, el cesarista, coinciden en pedir simplificación, como los «Hermanos de la vida común» o *devotio moderna* en 1400, como Tomás de Kempis, como Cusano, como Erasmo, como los Reyes Católicos frente al caos de la multiplicidad semi-feudal —¡sí, ya veremos por qué!— como Lutero, como Montaigne, como Galileo, en fin, como el genio de la simplificación, como la simplificación hecha hombre —quiero decir, como Descartes— que no se contenta con pedirla sino que la da, la logra y, por eso, cierra el proceso e instala al hombre en un nuevo mundo sencillo, claro y firme— cuya firmeza está hecha precisamente de simplicidad y claridad. Su método se reduce a esto: la idea simple es la clara y distinta y, viceversa, lo claro y distinto, esto es, lo seguro es lo simple.

El hombre perdido en la complicación aspira a salvarse en la sencillez. Nudificación universal. Toque general a prescindir de, a retirarse, a negar toda riqueza, complejidad y abundancia. El pre-

sente y su inmediato pasado aparecen como agobiantes por su excesiva vegetación de posibilidades. Se pueden pensar demasiados pensamientos, desear demasiadas cosas, seguir demasiados tipos de vida diferente. La vida es perplejidad y cuantas más posibilidades, más perplejo, más angustiosamente perplejo el hombre. No, no: en el pequeño patio de la humilde morada oriental, casi andaluza, óyese elevarse la voz clara de fuente de Jesús, que dice: «En verdad, en verdad os digo que una sola cosa es necesaria». Jesús es, por lo pronto, un extremo simplificador. San Pablo va a sacar las consecuencias: la ley es un indominable intrincamiento, se pierde el hombre en ella. ¡Fuera la ley! La nueva alianza es la sola cosa necesaria: la fe —basta con la fe. Y conste que con esto no hago luterano a San Pablo. Cuando dice que sólo la fe salva, claro está que lo que subdice es que la ley y las obras conforme a la vieja ley no salvan. Pero no excluye la necesidad de las obras para salvarse, se entiende de las obras que brotan de la fe, no las de la ley— las obras que caen del hombre creyente como los frutos del árbol que ha prendido en el huerto.

Podia seguir hablando largamente sobre la simplificación como método de salvarse el hombre en la crisis de cultura, es decir, en la crisis producida por la misma abundancia. Pero tengo que renunciar: también yo ahora tengo que prescindir, que simplificar. Añado sólo, escuetamente, estas tres notas:

1.ª Al aparecer la vida presente, me refiero a la del siglo I o a la del siglo XV —es decir, la cultura presente y su inmediato pretérito— como lo odiosamente complicado, el ansia de simplicidad empuja mecánicamente al hombre a soñar con la vida de antes, la arcaica, la inicial o primitiva; es decir, la anterior a la complicación. De aquí un afán de retorno a lo prístino, de aquí la vida como una nostalgia de la vida primitiva, como un «volver a», como un volver de la cultura complicada a la cultura simple y aun de toda cultura a lo que hay antes, a la nuda natura. Ya veremos cómo éste es uno de los impulsos del Renacimiento, su impulso hacia atrás. Por no haber visto esto no se ha entendido lo que históricamente fue la vuelta a los antiguos. Uno de los lemas del Renacimiento que es, si alguno ha habido, un movimiento hacia el futuro, fue sin embargo, éste: *Philosophia duce, regredimur.*

2.ª La simplificación es, sin duda, lo más positivo que engendra la desesperación o su parienta la desorientación. De 1400 a 1600 corre un proceso sustantivo de simplificación de la vida. Hoy se ha iniciado también. El que hoy va por la calle sin som-

brero no sospecha ni de lejos que en este acto vulgar, tan trivial, tan material no hace sino cumplir dócilmente la ley del tiempo: prescindir. Y yéndonos al otro cabo, a lo más alto, cuando en *Misión de la Universidad* yo considero como inexcusable para salvar la ciencia su simplificación, no hago sino en plano más grave lo que el que va sin sombrero por la calle.

3.ª No se olvide que el afán de simplificación surge como reacción a la excesiva complicación. Fácilmente toda «reacción a» se convierte en «reacción contra», que va movida por feas pasiones, por la envidia, el odio, el resentimiento. Diógenes el cínico, antes de entrar en la elegante mansión de Aristipo, su compañero de escuela bajo Sócrates, se ensucia los pies en barro concienzudamente para patear luego los tapices de Aristipo. Aquí no se trata de sustituir la complicación del tapiz por la sencillez del barro, sino de destruir el tapiz por odio a él.

Y ahora, dejando la simplificación en general, vamos a analizar una de sus manifestaciones más curiosas.

Antes el hombre vivía aceptando con cierta satisfacción la totalidad de su vida. Ésta evidentemente se compone de muchas dimensiones, asuntos, cosas con que hay que contar. Y una cultura no es sino la fórmula armónica que logra hacer frente a todas o casi todas ellas. Las dimensiones de la vida, los asuntos que nos plantea no toleran ser desatendidos porque son inexorables realidades. Sólo es, pues, auténtica y estable una solución vital que integre todas ellas. La cultura es, en efecto, una faena de integración y una voluntad de aceptar lealmente todo lo que, queramos o no, está ahí constituyendo nuestra existencia. Pero he aquí que el hombre desespera de esa cultura y siente asco hacia la integridad de una vida que le parece pura nulidad. Mas como tiene que vivir de algo, se produce en él un fenómeno muy extraño. Cuanto más central, más serio y más representativo de la integración que era su vida anterior sea algo, más asco y más odio sentirá hacia ello y más nulo le parecerá. Este odio y este asco irán decreciendo conforme el asunto sea menos central, más periférico y, por tanto, menos atendido estaba en aquella fórmula de integración. Negando todo lo demás, el hombre se agarrará a una de estas cuestiones periféricas, a este rincón de la realidad y decidirá hacer de ello y sólo de ello su vida toda. Declarará que sólo eso es importante, que todo lo demás es despreciable. Es decir, que el hombre se va del centro de la vida a alguno de sus extremos negando el resto. Al impulso de integración que es la cultura sucede un impulso de exclusión. He aquí en qué sentido formal e

inevitable la desesperación se hace extremismo. Extremismo es el modo de vida en que se intenta vivir sólo de un extremo del área vital, de una cuestión o dimensión o tema esencialmente periférico. Se afirma frenéticamente un rincón y se niega el resto.

Aclaremos esto con algún ejemplo de nuestros días. Entre las cuestiones inexorables de la existencia humana es, sin disputa, una la justicia social. Es una, sin disputa, pero, sin disputa, es sólo una. Hay muchas, muchísimas más. La cultura moderna, como no podía menos, la ha atendido, pero es discutible que la haya atendido debidamente. Pongamos que no: ello significaría que en la jerarquía de la atención corresponde a la justicia social un puesto menos periférico y que conviene hacer esta corrección en la perspectiva. Mas he aquí que algunos hombres desesperados resuelven que no hay más cuestión que ésa, por lo menos, que ésa es la decisiva, la más importante, la sola cosa necesaria, lo único que debe ocuparnos y que todo lo demás tiene que supeditarse, amoldarse a ella y si no se amolda y supedita tiene que ser negado. Tan sin disputa como es una cuestión, parece forzoso decir que, sin disputa auténtica posible, no es, ni muchísimo menos, la cuestión central de la vida. Es más, probablemente no se ha atendido hasta ahora con mayor esmero a la justicia social, porque el hombre, aun poniendo su mejor voluntad, no puede mucho para lograrla, para organizarla, como no puede mucho para resolver un problema harto más importante que ése: el de la vida orgánica, el biológico, el del dolor y la muerte, o la terrible injusticia cósmica de las desigualdades corporales y psíquicas entre los humanos.

El hombre, pues, que se retrae a esa sola cuestión la exagera, exacerba y exaspera, la saca de quicio, es decir, de su lugar, renuncia a aceptar auténticamente la vida según es y, por una ficción íntima que le inspira su desesperación, la reduce a un extremo, se instala en él y hace extremismo. Y desde él combatirá el resto enorme de lo humano, negará la ciencia, la moral, el orden, la verdad, etcétera, etc. Ahora bien, parece bastante discutible que esa o cualquiera otra posición extrema se pueda adoptar con efectiva autenticidad —en el mismo sentido en que es discutible si alguien puede en serio pensar que dos y dos son cinco. No estamos obligados a creerle aunque nos jure y perjure que es sincero ni aunque se deje matar por ello. El hombre se deja matar muchas veces por sostener su propia ficción. El hombre tiene una capacidad de histrionismo que llega al heroísmo. Es más: reina en ocasiones un lugar común de heroísmo

no sólo verbal, sino actuante, que es la forma peculiar de histrionismo dominante en la época.

Las épocas de desesperación abren, por lo pronto, un amplio margen a todas las íntimas ficciones y al gran histrionismo histórico. Como los demás hombres han perdido también la confianza en su cultura y todo entusiasmo hacia ella, están como en el aire y son incapaces de oponerse al que afirma algo, al que se hace firme en algo —de verdad o de boquilla. De aquí que sean épocas en que basta con dar un grito, por arbitrario que sea su contenido, para que todo el mundo se entregue. Son épocas de *chantage* histórico.

Otro ejemplo. Entre las realidades de nuestra vida una que, sin duda, entrevemos aunque no la vemos claramente es la raza. Digo lo mismo que antes: en el mejor caso es una realidad, pero en ningún caso es ni toda ni la fundamental. Por eso, desde hace algunos milenios no se la atiende mucho. Sin embargo, en época de crisis, de exasperación, se pueden reducir a ella todos los problemas de la vida colectiva y, en nombre de ella, arrojar de las cátedras a hombres nobilísimos. Cuanto más absurdo y más extremo sea el extremismo, más probalidades tiene de imponerse pasajeramente. Recuérdese que San Pablo daba a su fe deliberadamente un perfil de absurdidad y de locura, para hacerla más atractiva a los exasperados de su tiempo. En 1450, nada menos que el Cardenal Cusano proclamaba que la verdad razonable del hombre es constitutivamente lo que no es verdad— en cambio, la verdad de Dios, la verdad absoluta se caracteriza por el absurdo. En rigor el *credo quia absurdum* resuena siempre en el fondo visceral del cristianismo.

Como ven ustedes, la situación extrema al consistir en que el hombre no halla solución en la perspectiva normal le hace buscar un escape en lo distante, excéntrico, extremo que antes pareció menos atendido. Por el pronto, no importa qué sea esto: su elección es arbitraria. No se le afirma por lo *que es*, sino mecánicamente porque *no es* lo consagrado, lo usado, diríamos lo «burgués». El extremismo es, por lo pronto, un truco vital de orden inferior. Hemos visto que hoy unos extremizan la idea de justicia social y otros la idea de raza como un tercero o un cuarto podían afianzarse en cualquiera otra cosa con tal que sea arbitraria y poco o nada razonable. Es esencial al extremismo la sinrazón. Querer ser razonable es ya renunciar al extremismo.

Todos ustedes saben por las epístolas de San Pablo que en las primeras asambleas cristianas se reunían los creyentes para buscar la verdad, pero esta verdad creían encontrarla precisamente en lo

extrarracional. Algunos de los presentes, cayendo en paroxismo y frenesí, comenzaban a pronunciar palabras sin sentido, que luego otros se encargaban de interpretar. A esto se llamó el don de hablar lenguas y eso, precisamente ese arrebato demencial, se consideraba divina inspiración. No es para contar aquí cómo San Pablo, que había si no iniciado, por lo menos usado largamente y favorecido este frenesí, luchó luego enérgicamente para irlo eliminando.

Parejamente, hace ya no pocos años advertía yo que el hombre había perdido su fe en el arte y que las dos generaciones últimas —por tanto, no ustedes los jóvenes, que son la generación de mañana— tomaron la actitud exasperada de hacer arte con lo que el arte había siempre dejado fuera por inservible, con la última periferia de la vida humana en que ésta confina con la pura imbecilidad —a saber, con los sueños, con los retruécanos y la ecolalia, con la demencia, con las inversiones sexuales, con la puerilidad, con la arbitrariedad como tal. Ya entonces califiqué este arte como *l'art de raccommoder les restes*, como arte de arreglarse con lo que queda, con el residuo y el detritus.

El hombre desesperado de la cultura se revuelve contra ella y declara caducadas, abolidas sus leyes y sus normas. El hombre-masa que en estas épocas toma la dirección de la vida se siente profundamente halagado, porque la cultura que es, ante todo, un imperativo de autenticidad, le pesa demasiado, y ve en aquella abolición un permiso para echar los pies por alto, ponerse fuera de sí y entregarse al libertinaje.

Hablando de Simón Mago y su movimiento religioso, dice en el libro *Origen y comienzos del cristianismo* el más grande historiador de estos últimos treinta años, Eduardo Meyer: «El combate de San Pablo contra la ley llevó en muchas de las sectas que inmediatamente brotaron al más grosero libertinaje y a un completo desorden moral. En el movimiento de Simón aconteció esto naturalmente en grado sumo». III, 285.

La situación extrema que inunda al hombre de azoramiento, que le desequilibra y desorienta, lleva con igual facilidad a lo mejor y a lo peor y por lo pronto no se puede distinguir lo uno de lo otro. Es natural: la vida se ha hecho ella misma equívoca y son tiempos de inautenticidad. Recuérdese que el origen de las crisis es precisamente haberse el hombre perdido porque ha perdido contacto consigo mismo. De aquí que pulule en tales épocas una fauna humana sumamente equívoca y abunden los farsantes, los histriones y lo que es más doloroso, que no se pueda estar cierto de si un hombre

es o no sincero. Son tiempos turbios. En el xv se mueven Agrippa, Paracelso, Savonarola. ¿Qué son estos hombres? ¿Embaucadores, taimados o sabios auténticos y héroes?

Lo probable es que fueran lo uno y lo otro y no por casualidad o peculiar defecto personal. Es que la estructura de la vida desorientada no permite posiciones firmes y estables en que el hombre, de una vez para siempre, encaja consigo. Se está —ya lo dije— en la divisoria de dos mundos, de dos formas de vida y el individuo va y viene de la una a la otra. De aquí las contradicciones de los hombres propiamente renacentistas: hoy son paganos, naturalistas; mañana vuelven a ser cristianos. Nada más frecuente en aquel tiempo que biografías divididas por la mitad en una primera etapa libertina o mundanal y una segunda de ascetismo en que reniegan de la primera. Así Boticelli, así el que, para mi gusto, representa mejor la época, el encantador Pico della Mirandola: comienzan en un *crescendo* de terreno alborozo y acaban, Pico aún joven, en la tristeza y la desolación. La vida se halla en equilibrio inestable: *piétine sur place*. El propio Ficino, uno de los hombres más serios del Renacimiento, no resiste a las angustias de una enfermedad. Hace un voto a la Virgen, sana y, en vista de ello, reconoce en el caso un signo divino que le hace ver cómo la filosofía no basta para salvar el alma: arroja al fuego su comentario de Lucrecio y decide dedicar toda su labor al servicio de la religión (1). Estamos en medio del siglo xv. Pero antes los iniciadores heroicos del humanismo habían sido parejos. Coluccio Salutati —nacido en 1331— alardea de estoicismo, es decir, de irreligión, pero se muere su mujer y se retrae a la fe. Pasa el dolor y vuelve a hacer frases estoicas. Lo propio le acontece con la astrología. En general, entre los humanistas propiamente tales predominaba la falta de vergüenza. Estúdiense, por ejemplo, para no hablar de los más conocidos, los que llevaron el clasicismo a Francia —Girolamo Balbi, Cornelio Vitelli y Fausto Andrellini— en el libro de Renaudet *Préréforme et humanisme a Paris*, 1916.

El anticipador de la crisis, el primero que la siente —ya en la primera mitad del siglo xiv— es Petrarca. En él están ya todos los síntomas que luego van a hacerse mostrencos. Es un desesperado en quien, de pronto, brotan arbitrarios entusiasmos. Sus gestos de melancolía —de *accidia*— como él la llamaba, recuerdan a Chateaubriand. *Sento sempre nel mio core un che d'insodisfatto.* Con plena conciencia nos dice de sí las mismas palabras con que yo calificaba

(1) Cassirer: *Individuum und Kosmos*. 66, 1927.

en general las épocas de crisis: «Me encuentro colocado en los confines de dos pueblos diferentes, desde donde veo a la vez el pasado y el porvenir». Por lo mismo se pasa la vida indeciso, yendo y viniendo del uno al otro: *ora guarda davanti, ora guarda addietro.*

Constituído este modo de la vida por semejante inestabilidad, extremismo y dialéctica, será sumamente frecuente ese vuelco integral y subitáneo que se llama conversión. La conversión es el cambio del hombre, no de una idea a otra, sino de una perspectiva total a la opuesta: la vida, de pronto, nos aparece vuelta del revés. Lo que ayer quemábamos, hoy lo adoramos. Por eso —es la palabra de Juan Bautista, de Jesús, de San Pablo: *metanoeite*— convertíos, arrepentíos, es decir, negad todo lo que erais hasta este momento y afirmad vuestra verdad, reconoced que estáis perdidos. De esa negación sale el hombre nuevo que hay que construir. San Pablo usa una y otra vez este término: construcción, edificación —*oikodumé.* Del hombre en ruina y hecho puro escombro hay que rehacer un nuevo edificio. Pero la condición previa es que abandone las posiciones falsas en que está y venga a sí mismo, vuelva a su intima verdad, que es el único terreno firme: esto es la conversión. En ella el hombre perdido de sí mismo se encuentra de pronto con que se ha hallado, con que coincide consigo y está por completo en su verdad. La *metánoia* o conversión y arrepentimiento no es, por lo pronto, sino lo que yo he llamado «ensimismamiento», volver a sí. A quien interese este punto, le sugiero que vea en la Epístola a los Corintios, I, 6, 5, y 15, 24, lo que significa la palabra *entropé.*

En este punto, tiene plena razón San Pablo. Y no hay duda que esa voz «convertíos» o como yo prefiero decir «ensimismaos», buscad vuestro verdadero yo, es la que hoy otra vez urgiría dar a los hombres —sobre todo a los jóvenes. (Hay demasiadas probabilidades para que la generación que ahora me escucha se deje arrebatar como las anteriores de aquí y de otros países por el vano vendaval de algún extremismo, es decir, de algo sustancialmente falso). Esas generaciones, temo que todavía la vuestra, pedían que se les engañase —no estaban dispuestas a entregarse sino a algo falso. Y revelando en la tranquilidad de este aula un secreto, diré que a ese temor obedece en buena parte mi parálisis en órdenes de la vida no universitarios ni científicos. No se me oculta que podría tener a casi toda la juventud española en veinticuatro horas, como un solo hombre, detrás de mí: bastaría que pronunciase una sola palabra. Pero esa palabra sería falsa y no estoy dispuesto a invitaros a que falsifiquéis vuestras vidas. Sé y vosotros lo sabréis dentro de no muchos

años, que todos los movimientos característicos de este momento son históricamente falsos y van a un terrible fracaso. Hubo un tiempo en que la repulsa del extremismo suponía inevitablemente que se era un conservador. Pero hoy ya aparece claro que no es así, porque se ha visto que el extremismo es indiferentemente avanzado o reaccionario. Mi repulsa de él no procede de que yo sea conservador, que no lo soy, sino de que he descubierto en él un sustantivo fraude vital.

Prefiero, pues, esperar a que se presente la primera generación auténtica. Si, por azar, fueseis vosotros, tendría que esperar poco.

Todo extremismo fracasa inevitablemente porque consiste en excluir, en negar menos un punto todo el resto de la realidad vital. Pero este resto, como no deja de ser real porque lo neguemos, vuelve, vuelve siempre y se nos impone queramos o no. La historia de todo extremismo es de una monotonía verdaderamente triste: consiste en tener que ir pactando con todo lo que había pretendido eliminar.

Esto aconteció con el cristianismo. Porque fuera inútil pretender con eufemismos, ocultarlo: el cristianismo, en su iniciación y en sus formas más rigorosas, es un extremismo. Es más, sólo se puede entender su génesis cuando se ha entendido el modo vital del extremismo. Entre otras razones, por ésta me he detenido en su análisis. También el cristianismo consiste en destacar y aislar una sola dimensión de la vida que el hombre antiguo había más o menos desatendido. Mas si reparamos en cuál es esa dimensión, pronto advertimos que tiene caracteres peculiares, en cierto modo únicos, que la colocan fuera de concurso y explican que sólo este extremismo cristiano llegase a prender y no digo a triunfar, porque triunfar, verdaderamente triunfar no es posible a ningún extremismo sino en la medida en que va dejando de serlo. Así en este caso.

El cristianismo empieza ya por diferenciarse de todos los demás desesperados de su tiempo en que es más radical que todos ellos y el único consecuente con su desesperación. Me explicaré.

¿Cuál es la perspectiva en que el hombre suele vivir? Hace un rato, como en todos los ratos de todos los días, inexorablemente, se han encontrado ustedes con que tenían que hacer algo, porque eso es vivir. Ante ustedes se abrían diversas posibilidades de hacer, por tanto, de ser en el futuro. Podían ustedes ir a tal o cual sitio o no ir a ninguno, sino quedarse. Quedarse es tan hacer como su contrario. Ello es que de esas posibilidades han elegido ustedes una: venir a esta lección, dedicar o llenar un trozo insustituíble y ya irremediable de su vida a ser mis oyentes. Pero esto lo han decidido

ustedes por algo y para algo. Más de una vez les he indicado que podría enunciar los diferentes tipos de motivos en vista de los cuales, por los cuales están ustedes ahí. Acaso les sorprendiera un poco advertir que yo sé una porción de secretos de ustedes, de secretos que no han dicho a nadie. Alguna vez quisiera hacer una conferencia que se titulase: ¿Por qué están ustedes ahí? Pero ahora no hay tiempo. Sean cuales fueran los motivos que les han movido, siempre consistirán en que han decidido ustedes hacer esto ahora —venir aquí, ser mi oyentes— porque piensan mañana hacer y ser tal otra cosa y esto, a su vez, porque pasado mañana u otro día, premeditan otro hacer y otro ser, y así sucesivamente, con más o menos claridad y precisión, han anticipado ustedes para decidir lo que iban a hacer esta tarde la línea entera de su vida tal y como hoy se presenta ante ustedes. Por eso, porque tenía sentido como eslabón en la cadena de su vida integral, han decidido este hacer que es oírme ahora. Queramos o no, decidir un acto implica para el hombre hallar la justificación de él ante su propio espíritu y esta justificación consiste en ver que este acto nuestro es un buen medio para lograr otro que aparece como fin de aquél, pero este otro, a su vez, es medio para otro, y así hasta el último que podemos anticipar. Ésta es la perspectiva en que solemos vivir: cada acción nuestra queda justificada por la serie de acciones que presumimos van a componer toda nuestra vida. Buscamos una justificación interior a la vida.

Pero más de una vez nos hemos sorprendido pensando lo siguiente: yo hago esto y aquello y lo de más allá para vivir, pero este vivir mío, tomado en su integridad, desde el nacer hasta el morir, ¿tiene algún sentido? De nada vale la justificación relativa que en relación unos con otros puedan tener los actos de mi vida si el hecho total de vivir no la tiene. Sería preciso que algo de lo que hacemos al vivir tenga un valor absoluto. Ahora bien, nada hay en el interior de nuestra vida que parezca plenamente satisfactorio y por sí mismo se justifique. Nuestra existencia es en sí misma un vacío de sentido, una extraña realidad que consiste en ser algo que, en definitiva, es nada, es la nada siendo, es la pretensión de algo positivo que se queda en pura pretensión fallida. Si en su conjunto y totalidad carece de sentido el vivir, es decir, que se vive para nada, todas las justificaciones interiores a mi vida que hallo para sus actos son un error de perspectiva. Se impone un cambio radical en ésta, se impone otra perspectiva.

Es evidente que esta nueva perspectiva sólo puede adoptarla quien se ha desinteresado de la trama interior del vivir, quien ideal-

mente se ha apartado de los asuntos vitales y mira a vista de pájaro y como lejos de sí su enjambre y pululación; en suma, quien se ha ido tan al extremo de la existencia que resueltamente se ha salido de ella. Ahora bien: a todos nos ha acontecido una y otra vez plantearnos esta pregunta y adoptar esta perspectiva. Pensar eso, pensar si la vida tiene, en definitiva, sentido o no, es una de las muchas cosas que podemos hacer y que, en efecto, hemos hecho todos algunas veces. Pero no nos hemos instalado definitivamente en ese pensamiento, no hemos vivido *de* ese pensamiento. Al contrario: la vida nos requería con sus placeres, con sus atractivos, con sus incitaciones de toda clase, y hemos preferido ocuparnos de su, por lo menos, aparente riqueza interior, usar la otra perspectiva, la intravital, a vivir exclusivamente de aquella preocupación sobre el valor total de la vida.

Eso nosotros, porque no estamos verdaderamente desesperados. Las cosas de la vida aún nos entretienen, nos distraen. Pero un desesperado de los asuntos intravitales, de todo lo que integra la trama de la vida, si es consecuente consigo, tenderá a colocarse siempre en esa dimensión que consiste en percibir la falta de sentido que la vida en conjunto tiene. Será, pues, un típico extremista. De lo que sólo es un pensamiento entre muchos harán su único pensamiento; si ustedes quieren, su obsesión. Pero se reconocerá que, a diferencia de los otros, este extremismo no se hace firme arbitrariamente en un punto de la vida, sino que, al revés, se afirma en la negación misma de su totalidad. E *ipso facto* esta negación se convierte en lo más positivo. El hombre desesperado cae en la cuenta de que esto —desesperar— no es algo que le pasa, pero que podía no pasarle, y de que puede librarse si le pasa, sino que es su ser mismo, su naturaleza. Esta vida, en su sustancia misma, no es sino desesperación. El hombre es una realidad que no puede valerse a sí misma; no está en su propia mano, no se sostiene a sí mismo. Desesperar es sentir que somos constitutiva impotencia, que dependemos en todo de algo distinto de nosotros.

La perspectiva en que solemos movernos nos hace creer que el hombre con la naturaleza en torno se basta para que su vida sea algo positivo. Este es el error radical de que hay que curarse —la definición misma del pecado que da San Agustín en la *Ciudad de Dios; sibi quodam modo fieri atque esse principium*—: creer que es principio de su ser y de su hacer; en suma, hacerse ilusiones respecto a sí. Para el cristiano, el hombre confiado en sí, que aún espera algo de sí, es el esencial pecador.

En cambio, el hombre está en su verdad cuando reconoce que no puede con sentido vivir desde sí mismo, cuando descubre su

radical dependencia —y poniéndose íntegro en manos del poder superior, de Dios, se dispone a vivir desde Él. Por ejemplo: el hombre procura hallar la verdad con su razón. ¡Vano empeño! La verdad sólo se encuentra cuando el hombre se declara incapaz de ella y se dispone no a buscarla él, sino a recibirla por revelación. En la revelación, el hombre no pone más que su buen deseo; lo demás lo pone Dios. Y así en todo lo demás: el hombre, al reconocerse como lo que es —nada—, hace de sí un vacío que Dios llena al punto. Es lo mismo que acontece siempre que reconocemos un error. Antes, mientras estábamos en el error, creíamos tener algo positivo; ahora vemos que era un error, por tanto, algo negativo; pero este descubrimiento, al ser la pura verdad, es lo verdaderamente positivo.

De esta manera, el cristiano convierte por una dialéctica automática la desesperación en salvación. La nueva perspectiva le hace ver la verdadera realidad de esta vida, que consiste en no ser esta vida —ir, venir, querer esto o lo otro, saber esta o la otra sabiduría parcial y relativa—, no ser esta vida la verdadera realidad, sino precisamente un error de óptica. Es sólo la refracción en el tiempo de nuestra vida eterna. Y es preciso comportarse en consecuencia, es decir, en vez de justificar unos con otros nuestros actos intravitales, referirnos a nuestra absoluta vida en Dios —en suma, vivir en cada instante más allá de esta vida y de la naturaleza, transvivirnos en la forma de lo eterno. El hombre, como ser natural frente al mundo natural, ha muerto, y le va a preocupar sólo la dimensión sobrenatural, el sentido absoluto de sus actos. Se queda, pues, el hombre solo con Dios. Desatiende el mundo, que es sólo un estorbo para las relaciones del alma con Dios, y si mira a él es para verlo como puro reflejo de lo divino, como símbolo y alegoría. Un hombre así despreciará la ciencia. Por dos razones: porque se ocupa en serio del mundo, que no lo merece, y porque supone confianza del hombre en su razón natural, lo cual es, por lo menos, tendencia al pecado, a vivir centrado en sí. La vida del cristiano es teocéntrica, y el mundo para él es, por lo pronto, el trasmundo sobrenatural.

Pero he aquí que este extremismo, como todos, va a tener que pactar. Esa negación de lo intramundano es una exclusión arbitraria. Al entenderse el hombre con Dios, camina torpemente por el mundo y es incapaz de entenderlo. Dios, por lo visto, no revela las leyes de la naturaleza. Ésta reclama los derechos que como realidad posee, y poco a poco va a irse interponiendo de nuevo entre el hombre y Dios. Muy bien lo reconoce y lo dice el católico Gilson en su libro *L'esprit de la philosophie médiévale*. «A partir del siglo XIII

el universo de la ciencia —se entiende la puramente humana— comienza a interponerse entre nosotros y el universo simbólico, divino —de la alta Edad Media». Ésta va a ser la crisis renacentista. La naturaleza va a ir separando de nuevo al hombre de Dios. Y cuando Galileo y Descartes descubren un nuevo tipo de ciencia, de razón humana que permite con toda exactitud predecir los acontecimientos cósmicos, el hombre recobra la fe y la confianza en sí mismo. Vuelve a vivir desde sí, más que nunca en la historia. Eso ha sido la Edad Moderna —el humanismo.

Lección X

ESTADIOS DEL PENSAMIENTO CRISTIANO

Si en las dos lecciones anteriores he procurado corresponder a ciertas curiosidades, muy justificadas, que en ustedes presumo, hoy no tengo más remedio que reintegrarme por completo a las exigencias de mi tema, y montándome, como en un vehículo, en rigoroso laconismo, ganar rápidamente el tiempo que no creo haber perdido, pero sí gastado.

Retrotráiganse ustedes a nuestra idea fundamental: nuestra vida, la vida humana, es para cada cual la realidad radical. Es lo único que tenemos y somos. Ahora bien: la vida consiste en que el hombre se encuentra, sin saber como, teniendo que existir en una circunstancia determinada e inexorable. Se vive aquí y ahora, sin remedio. Esta circunstancia en que tenemos que estar y sostenernos es nuestro contorno material, pero también nuestro contorno social, la sociedad en que nos hallamos. Como ese contorno es, a fuer de tal, lo otro que el hombre, algo distinto, extraño, ajeno a él, estar en la circunstancia no puede significar un pasivo yacer en ella formando parte de ella. El hombre no forma parte de su circunstancia: al contrario, se encuentra siempre ante ella, fuera de ella, y vivir es precisamente tener que hacer algo para que la circunstancia no nos aniquile. Ésta, pues, es constitutivamente problema, cuestión, dificultad; en suma, asunto a resolver. Nuestra vida, pues, nos es dada —no nos la hemos dado nosotros—, pero no nos es dada hecha. No es una cosa cuyo ser está fijado de una vez para siempre, sino que es una tarea, algo que hay que hacer; en suma, un drama. De aquí que, por lo pronto, tenga el hombre que hacerse ideas sobre su circunstancia, que interpretarla para poder decidir todo lo demás que tiene que hacer. Según

esto, la primera reacción que, quiera o no, ejecuta el hombre al sentirse viviendo, es decir, sumergido en la circunstancia, consiste en crear algo sobre ella. El hombre está siempre en alguna creencia y vive entre las cosas *desde* ella, conforme a ella. Fue un error terrible de la época moderna, cuya génesis precisamente estudiamos, estar en la creencia de que el ser primario del hombre consiste en pensar, que su relación primaria con las cosas es una relación intelectual. Este error se llama «idealismo». La crisis que padecemos no es sino la multa que pagamos por aquel error. El pensamiento no es, pues, el ser del hombre, el hombre no consiste en pensamiento; éste es sólo un instrumento, una facultad que posee, ni más ni menos que posee un cuerpo. Su ser, repitamos, es un gran quehacer, y no una cosa que esté ahí ya dada, como está dado el cuerpo y está dado el mecanismo mental. Sin embargo, pensar es lo primero que el hombre hace como reacción a la dimensión fundamental de su vida, que es tener que habérselas con su contorno. Mas como, según dijimos, éste no se reduce a las cosas materiales en nuestro derredor, sino también a la sociedad humana en que hemos caído, resulta que cada hombre encuentra formando parte de su circunstancia el sistema de creencias, la concepción o interpretación del mundo vigente a la sazón en aquella sociedad. Dejándose penetrar de ella o combatiéndola y oponiéndole otra original, el hombre no tiene más remedio que contar con las creencias de su tiempo, y esta dimensión de su circunstancia es lo que hace del hombre un ente esencialmente histórico, o, dicho en otra forma, el hombre no es nunca un primer hombre, sino siempre un sucesor, un heredero, un hijo del pasado humano. Le toca siempre vivir en un instante determinado de un proceso anterior a él, o, dicho en otra forma, se ve obligado a entrar en escena en un preciso momento del amplísimo drama humano que llamamos «historia».

Por eso, aun tomando sólo de ese proceso y drama la breve porción a que se refiere este curso, vamos a definir velocísimamente los actos que los constituyen:

Escena primera: El hombre, en una circunstancia o situación desesperada, se hace cristiano, es decir, reacciona con la interpretación cristiana de la vida.

El hombre sopesa el volumen entero de sus posibilidades vitales, cuanto él constituye como ser natural, y encuentra que no puede valerse, que esta vida es impotente para resolverse a sí misma; por tanto, que el hombre natural y su existencia no pueden ser la realidad. ¿Cómo va a ser real lo que no se basta a sí mismo ni para darse el ser ni para lograrse en él? ¿Cómo va a *ser* de verdad algo suficiente,

real la vida humana, si nadie puede estar seguro de que va a poder concluir la frase: mi vida es algo? La vida está constantemente en la inmediata inminencia de quedar aniquilada. Lo que tiene de realidad es estrictamente lo necesario para hacernos caer en la cuenta que su efectiva realidad no está en ella, sino fuera de ella. El hombre no es un ser suficiente, sino, por el contrario, el ser indigente, que necesita de otro en que apoyarse. Dicho en otra forma: esta vida es máscara de otra más real que la funda, completa, explica y justifica.

De este modo el hombre desesperado descubre, al reconocer la nulidad o insuficiencia de su vida tomada por sí, la necesidad de admitir otra existencia y otra realidad firme. Pero esa otra vida se descubre dialécticamente, como precisa contraposición a ésta, a la nuestra, a la que tenemos y llevamos. Esa otra realidad aparece con los atributos absolutamente opuestos a la realidad humana natural: no tiene comienzo ni término, es intemporal o eterna, es principio de sí misma, omnipotente, etc. En suma: esa realidad es Dios.

Hecho este descubrimiento y desde esta creencia, nuestra vida será vivida por nosotros bajo una perspectiva nueva. Todo lo que ella es y lo que en ella hagamos, lo referiremos a nuestra verdadera realidad, esto es, a lo que somos ante Dios o en Dios. De este modo reabsorbemos nuestra existencia temporal en la eternidad de Dios. El hombre se dispone a vivir de espaldas a esta vida y cara a la ultravida.

Noten ustedes la transformación radical del mundo, de lo que se considera como realidad, que esto representa. Antes, para el hombre griego, para lo que luego se va a llamar el pagano, realidad significaba el conjunto de las cosas psico-corporales o cosmos: la piedra, la planta, el animal, el hombre, el astro; es decir, lo que se ve y se toca más lo que se presume como ingrediente invisible e intangible de lo que se ve y se toca. Cuando el griego meditaba sobre esa realidad e intentaba descubrir su estructura esencial, llegaba a conceptos como sustancia, causa, cualidad, movimiento, etc.; en suma, a las categorías del ser cósmico. Pero ahora realidad significa algo que no es corporal, ni siquiera psíquico —ahora la verdadera realidad consiste en el comportamiento del hombre con Dios—, en algo, pues, tan inmaterial, tan incorporal, que llamarlo espiritual, como se le llamó, es ya materializarlo inadecuadamente.

Usando nuestra terminología, el mundo del cristiano se compone sólo de Dios y el hombre —frente a frente, trabados en una relación que pudiera denominarse puramente moral, si no hubiese que llamarla mejor ultramoral. Ninguna de las categorías cósmicas del

griego sirven para interpretar y describir esta extraña realidad que consiste, no en ser esto o lo otro —como piedra, planta, animal y astro—, sino en ser una conducta. El supuesto de ésta es que el hombre se siente dependiendo absolutamente de otro ente superior o, lo que es igual, se ve a sí mismo esencialmente como criatura. Y para quien exista como criatura, vivir tiene que significar no poder existir independiente, por sí, por su propia cuenta, sino por cuenta de Dios y en constante referencia a Él. De aquí que para el puro cristiano el mundo —se entiende, éste—, la naturaleza, carezca de interés. Menos aún: la atención a la naturaleza fácilmente lleva al hombre a creer que es ella algo subsistente y suficiente, a caer en la perspectiva intramunda, a querer vivir por sí y desde sí. De aquí el desdén de los primeros siglos cristianos a todas las ocupaciones mundanales: a la política, a la economía y a las ciencias. Lo único verdaderamente real es el alma y Dios. El alma es el nombre tradicional con que se designa el yo. San Agustín, prototipo del hombre hecho ya cristiano del convertido, dirá: *Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino.*

Esta posición es perfectamente lógica en un extremista cristiano, es decir, en un hombre que quiere ser sólo cristiano. Ahora bien: si para él no hay más realidad propiamente tal que el *Deus exuperantissimus* y la relación de la criatura con él, es evidente que no sirven de nada los conceptos de la filosofía griega obtenidos mediante un análisis de la pseudo-realidad cósmica. Y aquí tienen ustedes por qué en una lección anterior me atrevía yo a decir que cuanto se ha llamado filosofía cristiana ha sido más bien la traición intelectual a la auténtica intuición del cristianismo. San Agustín, genialmente, intenta descubrir conceptos nuevos, adecuados a la nueva realidad, y, sin excesivo error, puede decirse que cuanto hay de efectiva filosofía cristiana se debe a él. Pero no bastaba un hombre, por genial que fuera: era menester des-pensar todos los viejos conceptos, liberarse de ellos y forjar toda una ideología radicalmente original. La masa enorme y sutilísima de la ideología griega, gravitando sobre estas horas germinales del pensamiento cristiano, lo aplastó. Y aun cabe precisar un poco más: es posible que si entre los griegos no hubiese existido un Platón, el cristiano de estos primeros siglos hubiera logrado la plena franquía de su inspiración inmunizándose frente a la ideología archimundanal de aquellos helenos que pensaban con los ojos y con las manos. Pero Platón fue un seductor irresistible: hay en él un extrínseco parecido con la tendencia cristiana. También él habla de dos mundos —éste y el otro—; también en él se rumorea de una

vida ultraterrena. El propio Agustín reconocía en el platonismo la mejor introducción a la fe cristiana. Mas sin que yo pueda detenerme ahora a mostrarlo, forzoso es decir que se trataba de un *quid pro quo*. El platonismo no es en ningún sentido cristianismo.

A la realidad absoluta que para el cristiano es Dios no se puede llegar, como al trasmundo de las ideas platónicas, por medio de la razón, que es una facultad, una dote del hombre natural, algo que éste tiene, posee y maneja por su cuenta. A las ideas platónicas les basta con ser ellas lo que son para que el hombre pueda, más o menos, conocerlas. Pero el ser del Dios cristiano es de tal modo trascendente que no hay camino desde el hombre a él. Para conocerlo se hace, pues, menester que Dios, además de ser lo que es, se ocupe en descubrirse al hombre —en suma, que se revele. El atributo más característico del Dios cristiano es éste: *Deus ut revelans*. La idea de la revelación, como la idea de creación, es una absoluta novedad frente a todo el ideario griego. Noten ustedes la paradoja. En la revelación no es el sujeto hombre quien por su actividad conoce al objeto Dios, sino al revés, el objeto Dios quien se da a conocer, quien hace que el sujeto le conozca. Este extraño modo de conocimiento en que no es el hombre quien va a buscar la verdad y apoderarse de ella, sino, al revés, la verdad quien va a buscar al hombre y apoderarse de él, inundarlo, penetrarlo, transirlo, es la fe, la fe divina.

Más aún: para este puro cristiano que es San Agustín, alma tórrida de africano, no hay más conocimiento que ése. No hay —fíjense en esto, porque es lo específico de la primera escena que describimos—, no hay razón humana. Lo que solemos llamar así es el uso que hacemos de la iluminación constante con que Dios nos favorece. El hombre por sí solo no es capaz de pensar la simple verdad: $2 + 2 = 4$. La intuición de toda verdad, eso que llamamos *sensu stricto* intelección, es operación de Dios en nosotros.

Hasta tal punto es cierto, que en estos primeros siglos la vida consiste para el cristiano exclusivamente en habérselas con Dios. De aquí que pierdan sentido y valgan sólo como tristes compromisos con la debilidad humana todas las ocupaciones con cosas del mundo. El hombre sólo vive propiamente cuando se ocupa de Dios, en la contemplación intelectual y amatoria o en actos de caridad que se emprenden y ejecutan sólo como gestos hacia Dios. Esto es decir que el cristiano puro tenía que ser clérigo, monje o cosa parecida. Los demás oficios humanos, los demás haceres eran, en principio, descarrío. El trabajo en el cual el hombre se enfrasca con las cosas de este mundo no es el destino sustantivo del hombre, sino penalidad

o castigo que arrastra el hombre desde su expulsión del ocio paradisíaco, o maceración que voluntariamente se impone para entrenarse en la santidad o labor suplementaria y ornamental emprendida como culto a Dios.

Escena segunda: San Agustín vive entre el siglo IV y el V. Si ahora nos trasladamos seis siglos avante, nos encontramos la vida cristiana un poco modificada en su estructura. El lema agustiniano era éste: *Credo ut intelligam* —para conocer es preciso antes creer—; por tanto, no hay, en rigor, conocimiento como algo aparte y por sí. Conocer es, en su raíz, recibir revelaciones e iluminaciones —por consiguiente, creer. Dios es lo único que verdaderamente hay. El hombre considerado por sí, no tiene realidad.

¿Pero no es esto excesivo? Cuando una iluminación nace en el hombre, por muy pasivo que se imagine el papel de éste, algo hace para recibirla. Dios es generoso: el hombre, menesteroso y mendigo. Dios da de su riqueza algo al hombre, le pone en la mano de éste como una onza de oro. Pero el mendigo tiene, por fuerza, y por lo menos, que cerrar la mano sobre la onza donada —de otro modo, la buena voluntad que Dios muestra de hacer una donación fracasaría. Así en el orden del conocimiento. Dios nos insufla una verdad mediante la fe, pone en nosotros la fe. Pero esta fe que viene de Dios a nosotros tiene que ser asimilada, es decir, entendida. El contenido de la fe es la palabra de Dios que llega al hombre, pero el hombre tiene que comprender esa palabra. Es indiferente que esa palabra diga o no un misterio. Aun el misterio inexplicable tiene que ser entendido para ser misterio. Yo no me explico el cuadrado redondo, pero no me lo explico precisamente porque entiendo lo que esas palabras significan.

Por muy firme que quiera ser la tesis agustiniana de que toda verdad nos viene de Dios, habrá en ese proceso de recepción un punto en que ya no es Dios quien insufla la verdad, sino el hombre quien la hace suya, quien la piensa operando con sus dotes naturales. San Agustín, en su fervor extremista, se preocupaba sólo del origen, al fin y al cabo divino de la verdad, y desatendía ese estadio del conocimiento en que el hombre no se limita a creer por cuenta de Dios, sino que discurre, entiende, razona inevitablemente por cuenta propia. Desatender eso, preocuparse sólo de Dios radicalmente era la estructura de la vida cristiana en la primera escena. Pero generaciones y generaciones habían nacido ya instaladas en ella. Ya no era para ellas cuestión lo que tan dramáticamente lo fue para San Agustín. De aquí que su atención quedase en cierta franquía para

preocuparse del segundo estadio del proceso, de la intervención discursiva del hombre en la recepción de la palabra divina. No: el hombre no es simplemente nada, aunque sea muy poco. Hasta para que haya fe tiene que intervenir, quiera o no —puesto que necesita entender la fe— la palabra de Dios. Tal es la situación de San Anselmo. Estamos en el siglo XI. Frente al lema de San Agustín: *Credo ut intelligam*, el de San Anselmo suena así: *Fides quaerens intellectum*. Allí la inteligencia, perdida y sintiéndose nula, necesita de la fe. Aquí, es la fe quien para completarse necesita de la inteligencia. No se trata, conste, de que el hombre una vez que Dios se le ha revelado en la fe pretenda reconstruir todo el contenido de la fe mediante puro razonamiento humano, logrado lo cual podría, claro está, prescindir de la fe. No: se trata de que el intelecto tiene que trabajar sobre la fe, dentro de la fe para proporcionarle su peculiar iluminación —en cierto modo, tiene que hacer lo que el reactivo que revela una placa. Un ejemplo aclarará a ustedes esto, porque aun yendo tan de prisa como voy y aun obligado a no trazar sino esquemas rectilíneos y deliberadamente excesivos, quisiera poder ser entendido. Digo, pues, como símil esclarecedor, que la visión nos manifiesta o pone delante el fenómeno natural de los colores. Sin esta noticia que el sentido visual nos proporciona, no se nos ocurriría jamás pensar en la luz y su cromatismo. Ahora bien, esa noticia sensorial es un hecho bruto e irracional con que nos encontramos, que nos mueve a ejercitar nuestro intelecto sobre ella, a fin de hacernos inteligible la luz y sus colores. Esta faena intelectual, racional sobre el dato irracional de la visión se llama óptica. Pareja es la operación de la inteligencia sobre el contenido de la fe. Precisamente porque San Anselmo cree a pie juntillas que la realidad absoluta es Dios, su trinidad, su omnipotencia, etc., se ve obligado a entender como hombre natural todo eso que le es notificado sobrenaturalmente.

Esto significa un cambio muy importante en la estructura de la vida cristiana merced al cual el hombre que antes quedó aniquilado inicia su propia afirmación, la confianza en sus dotes naturales. Si por un lado necesita la iluminación sobrenatural de la fe, por otro resulta que ésta necesita a su vez una iluminación a cuenta del hombre. Dentro de la fe comienza a incorporarse la razón humana. La revelación, la palabra de Dios, necesita integrarse con una ciencia humana de la palabra divina. Esta ciencia es la teología escolástica. Generación tras generación —desde San Anselmo— va a ir creciendo dentro de la fe el papel de la razón. El extremismo cristiano em-

pieza a pactar con el hombre y la naturaleza que empezó por excluir.

Escena tercera: Dos siglos más tarde. La Edad Media en su mediodía. Santo Tomás. El cristiano reconoce en la razón puramente humana representada por los griegos, especialmente Aristóteles, una potencia sustantiva, aparte e independiente de la fe. Ya no se trata de que la inteligencia iluminada por Dios reobra sobre la palabra divina para aclararla, como en San Anselmo. Ahora ya es la inteligencia un orden separado y por sí radicalmente distinto de la fe. Santo Tomás fija rigorosamente las fronteras entre una y otra. Hay la fe ciega y hay la razón evidente. Esta vive por sí, con sus raíces y principios propios frente a aquélla. Dentro siempre de la realidad absoluta que es Dios se acota un espacio en que la criatura, el hombre, actúa por su propia cuenta. Yo diría: se reconoce un estatuto al hombre y éste cobra conciencia de su poder y sus derechos, más aún, tiene obligación de afirmar sus cualidades naturales, sobre todo, la razón. Santo Tomás, relativamente a todo el pasado cristiano, reduce al mínimum el territorio exclusivo de la fe y amplía al máximum el papel de la ciencia humana en lo teológico. Esta diferencia de tamaño entre ambos territorios queda compensada por el rango de las verdades que nos llegan sólo mediante la revelación. Merced a esto puede hablarse de un equilibrio entre la fe y la razón —entre lo sobrenatural y lo natural. A un cristiano de los primeros siglos, este equilibrio, este reconocimiento de la razón humana como poder exento le hubiera parecido un horror y le habría olido a nefando paganismo.

Hoy la Iglesia católica se halla instalada, tal vez enquistada en el tomismo, dentro del cual habita desde hace siglos y que se ha convertido para ella en un hábito inveterado. Por lo mismo, no percibe bien lo que históricamente significó Santo Tomás y que en su tiempo dio ocasión a tan ásperas contiendas dentro de su seno. Santo Tomás fue un tremendo humanista. Proclamó con energía superlativa los derechos del racionalismo y esto quiere decir, no se le dé vueltas, que hizo de Dios algo en muchas porciones interior al mundo. La razón, dote natural del hombre, tiene un radio de acción: donde ella llega, esto es, todo aquello que por ella pueda yo entender es naturaleza, está en mi horizonte, en este mundo nuestro.

Ahora bien, salvo unos cuantos atributos divinos, todo lo demás que constituye a Dios es asequible a la razón. En la misma medida,

deja, pues, de ser *exuperantissimus*, y vuelve a ser como el Dios de Aristóteles un ingrediente del cosmos.

Santo Tomás pudo pensar así porque su entusiasmo racionalista le hace, desde luego, pensar a Dios como el ser razonable por excelencia. Dios es, ante todo, intelecto, razón —en suma, *es* lógica. Esta lógica, inteligencia y razón divinas son infinitas mientras la lógica, la inteligencia y la razón humana son limitadas. Pero esto implica que tienen aquéllas y éstas una textura común, aunque aquéllas rebosen en extensión infinitamente a éstas.

La razón humana coincide con una parte del ser racional divino que, en esa parte, es por completo transparente a nuestro pensamiento, en suma, inteligible. He aquí que el hombre puede aun como simple hombre y sin auxilio directo de Dios, por el mero funcionamiento de sus dotes naturales, habérselas con Dios.

Si ahora recuerdan ustedes la escena primera advertirán que la vida cristiana ha cambiado profundamente de estructura. Dios no se habrá empequeñecido, pero es indudable que el hombre ha engrosado, que ya no es un puro desesperado de sí, que confía en su naturaleza en cuanto estatuto limitado frente a Dios.

Y con el hombre reafirmado reaparece el mundo en torno del hombre con sus derechos a ser atendido por éste. Ya no se ocupan los cristianos sólo de teología. La filosofía se ocupa también de las cosas y se hace cosmología. Casi todo el saber de los griegos sobre el mundo es reaprendido por los clérigos cristianos. Las Facultades de Filosofía comienzan a ponerse en primer término y asombrar a las teológicas.

Advierto aquí de pasada, ya que luego se va a hacer el dato importante, que toda esta nueva fe del hombre en sí mismo, fe aún relativa y que no excluye su conciencia de criatura a la postre independiente, brota en nombre de una forma particularísima de razón: la razón puramente lógica que consiste en la evidencia de las relaciones conceptuales entre géneros y especies. Es la vieja razón de Aristóteles que se concreta en el silogismo. El hombre no tiene sospecha de otra razón. Sólo le es inteligible lo que se obtiene por medio de la inferencia silogística y ésta supone que en la realidad existen las sustancias universales. Si no hubiese más que los hombres singulares —éste, ése, aquél— no se podría fraguar un silogismo suficiente que ha de partir siempre de alguna afirmación verdadera sobre el hombre en general. Tiene, pues, que existir en la naturaleza el hombre en general, lo que se llamó el universal.

Escena cuarta: El mediodía del tomismo, como todo mediodía, va a durar muy poco. La mañana es larga, avanza lentamente; la tarde se arrastra tardígrada también. Pero el mediodía cuando llega ya se va.

Dos generaciones después de Santo Tomás, un escocés va a derribar el edificio y va a precipitar la Edad Media rápida e irremediablemente hacia su crisis y consunción.

Santo Tomás nace en 1225 ó 1226; Duns Scoto, hacia 1270. Como se disputa vivamente si le pertenecen o no ciertas obras que le eran tradicionalmente atribuídas, voy a referirme más que al mismo Duns al conjunto y tendencia de esos escritos, cuya característica general es el combate contra el tomismo.

Había en éste llegado el hombre europeo a una armonía entre la fe y la razón, Dios y la naturaleza. La clave de esa armonía, según hemos visto, era que el hombre puede ante la realidad, que es Dios y el mundo, confiar no poco en sí. Porque Dios es racional, y al serlo Él lo es su obra —mundo y hombre. La razón es, pues, el nexo armónico, el puente entre el hombre y la circunstancia con que tiene que habérselas.

Pero el escotismo va a protestar contra esta paganización del cristianismo y vuelve, en lo que a Dios se refiere, a la pura inspiración cristiana. Es falso —sostiene— que Dios consista primariamente en razón, en inteligencia, y se comporte supeditándose por fuerza a lo racional e inteligible. Eso es empequeñecer a Dios, y además negar su función más característica: la de constituir el principio del ser. Todo ser es porque Dios es. Pero Dios no es por ninguna otra cosa, causa, razón ni motivo. Dios no es porque es necesario que sea —esto significa someter a Dios a una necesidad e imponerle la mayor de las obligaciones: la de existir. No; Dios existe y es lo que es porque quiere, y nada más. Sólo así es verdaderamente principio de sí mismo y de todo. En suma: Dios es voluntad, pura voluntad —previa a todo, incluso a la razón. Dios pudo no comportarse racionalmente; pudo, inclusive, no ser. Si ha preferido crear la razón y aun someterse a ella, es simplemente porque ha querido; y por tanto, la existencia de la racionalidad es un hecho, pero no un principio. En su auténtico ser, Dios es irracional e ininteligible. Por tanto, es ilusoria una ciencia teológica según el escolasticismo venía haciéndola. La teología es una ciencia práctica que no descubre verdades sobre Dios, sino que sólo enseña al hombre a manejar los dogmas de la fe. Queda ésta, pues, radicalmente disociada de la razón. El

hombre vuelve a no tener medios propios para habérselas con Dios; en cambio, su razón robustecida tiene largo campo de acción en lo mundanal.

Escena quinta: Medio siglo más tarde. El escotismo obliga al hombre a vivir en un mundo doble, cuyas dos mitades no tienen nada que ver entre sí: el trasmundo divino, ante el cual no tiene medios propios, y este mundo, frente al cual posee la vigorosa facultad que es su razón. Frente a Dios el hombre está perdido, porque la fe es lo irracional. Le queda, en cambio, el mundo.

Pero Guillermo de Ockam va a demostrar que en el mundo no existen los universales; que eso que llamamos «el hombre, el perro, la piedra», no son realidades, sino ficciones nuestras, simples signos nominales, verbales, de que nos valemos para andar entre las cosas que son siempre singulares: este hombre, aquel árbol. Pero esto significa —nada menos— que la vieja lógica del silogismo, que la razón conceptual no vale para conocer las realidades.

Esto és la catástrofe del hombre medieval. Perdido ante Dios en un vago y consuetudinario fideísmo, queda ahora también perdido en el mundo de las cosas, cara a cara con éstas, una a una, teniendo que vivir con los sentidos, es decir, mediante la pura experiencia de lo que va viendo, oyendo, tocando. Y, en efecto, los ockamistas de París, Oresme, Buridán, serán los primeros iniciadores de una nueva forma de relación intelectual entre el hombre y las cosas: la razón experimental. Mas, por lo pronto, no existe aún ésta. Se vive sólo el fracaso de la otra, la razón conceptual, de la pura lógica.

El Dios irracional que se comunica burocráticamente con los hombres al través de la organización eclesiástica, va quedando al fondo del paisaje vital humano. Por otra parte, el fracaso de la razón lógica se debe a la agudeza misma del hombre, que con su análisis la ha disuelto. Queda éste, pues, con una extraña confianza en sí mismo que no puede justificar. Se encuentra perdido, pero al mismo tiempo con una profunda esperanza y una nueva ilusión por la vida, por esta vida. La naturaleza le interesa sobre todo por su belleza. Siente apetito por los valores sociales —el poder, la gloria, la riqueza. Perdido, pero ilusionado —tal es el hombre del siglo XV. La crisis comienza; pero es muy distinta de aquella en que prendió el cristianismo; en cierto modo es opuesta. Entonces el hombre desespera de sí y por eso va a Dios. Ahora el hombre desespera de la Iglesia —léanse las quejas constantes que de ella se dan de 1400 a 1500—, se desprende de Dios y se queda solo con las cosas. Pero tiene fe en

sí; presiente que en su interior va a encontrar un nuevo instrumento para resolver su lucha con el contorno, una nueva razón, una nueva ciencia —la *nuova scienza* de Galileo. La física moderna germina. En 1500 Copérnico estudia en Bologna. Pocos años antes había dicho ya Leonardo: *Il sole no si muove*. La naturaleza va a rendirse a la razón físico-matemática, que es una razón técnica. Por otra parte, hacia esa fecha Fernando e Isabel crean el primer Estado europeo e inventan la razón de Estado. Esas dos razones son el hombre moderno.

Lección XI

EL HOMBRE DEL SIGLO XV

La lección anterior ha sido una película: hemos presenciado el movimiento vital del hombre europeo desde el siglo v hasta los albores del xv. La historia, en efecto, es, en una de sus dimensiones, cinematografía. Cada hombre vive en una actualidad, en un paisaje vital, en un mundo, en un sistema de creencias —todas estas expresiones son sinónimas— que de ordinario está quieto por lo menos en sus grandes líneas topográficas. Pero ese paisaje o estructura de la vida cambia en cada generación y aunque cada uno de ellos sea quieto, como lo es cada fotografía de la película, su sucesión da un movimiento.

Por otra parte, espero que al ver desarrollarse ante ustedes esa película hayan, cuando menos, entrevisto que sus cambios no eran brincos ni se producían al azar, sino que una forma de vida brotaba de la anterior con ejemplar continuidad y como obedeciendo a una ley de transformación; en suma, que la realidad histórica, el destino humano avanza dialécticamente, si bien esa esencial dialéctica de la vida no es, como creía Hegel, una dialéctica conceptual, de razón pura, sino precisamente la dialéctica de una razón mucho más amplia, honda y rica que la pura —a saber, la de la vida, la de la razón viviente.

Pero claro es que si al reconstruir nosotros el pasado mediante la historia, hallamos que cada nueva época o estadio emerge del anterior con una cierta lógica o, dicho de otro modo, que a cada forma de vida sucede otra que no es cualquiera, sino precisamente una que la anterior predetermina, quiere decirse que también será posible en alguna medida lo contrario, a saber, viviendo en una época vaticinar cómo será en sus líneas generales la inmediata futura,

en suma, que es en serio posible la profecía. Schlegel solía decir que un historiador es un profeta del revés, pero yo sostengo que eso implica también que el profeta es un historiador a la inversa, un hombre que narra por anticipado el porvenir. El problema es muy delicado y yo no voy a acometerlo ahora, pero es tan consustancial a mi manera de entender no sólo la historia sino la metafísica que necesito decir media docena de palabras sobre él.

Es evidente que la reconstrucción del pasado o historia se encuentra en condiciones incomparablemente más favorables que la predicción del futuro o profecía. El historiador tiene en su mano todos los datos, es decir, los detalles del proceso íntegro que va a historiar, desde su principio hasta su fin. Sólo le falta descubrir el sentido orgánico de esos datos. Respecto al porvenir nos encontramos en una situación inversa: no tenemos los datos o detalles del proceso que va a acontecer. Con esta advertencia basta para comprender que la facultad profética del hombre es mucho más limitada y difícil que su facultad histórica. No hay, pues, ni que hablar de que el hombre pueda predecir tanta cantidad de futuro como puede narrar de pasado. Hoy podemos contar con alguna claridad cuatro mil años de pretérito. Nadie pretenderá que vaticinemos parejamente cuatro mil años de futuro. Sin embargo, noten ustedes que es esencial a la perspectiva histórica —como a la visual— ir perdiendo claridad en razón de la distancia. Vemos más íntimamente los siglos más próximos que los remotos, esto es, podemos decir más, salvas excepciones peculiares, sobre las formas vitales del próximo pasado que sobre las más lejanas, y al llegar al siglo octavo o noveno antes de Cristo, sólo podemos decir cosas muy generales y, si se quiere llamar vago a lo general, muy vagas. Esta ley de perspectiva se acentúa sobremanera cuando se trata de predecir el porvenir, pero, en principio, es idéntica.

Con esto intento sugerir que no se confunda la cuestión de los estrechos límites y dificultades genuinas anejos a la facultad profética del hombre que es, por tanto, cuestión sobre el más y el menos, con la existencia misma de esa capacidad vaticinadora, esto es, con la cuestión de si, mucho o poco, puede el hombre, al fin y al cabo, predecir algo.

Precisada así la cuestión, yo me permito decir lo siguiente: 1.º Si la vida humana no es una realidad cuyo ser, cuya consistencia o contenido le es dado ya hecho al hombre como le es dado a la piedra y al astro, sino que su ser tiene que hacérselo él, entonces la vida de cada cual es profecía constante y sustancial de sí misma, puesto

que es esencialmente, queramos o no, anticipación del futuro. Y cuanto más auténtica sea nuestra conducta vital, más auténtica será la predicción de nuestro futuro.

Y esta autenticidad comienza por consistir en darnos cuenta de que la periferia de nuestra vida, lo que —como solemos decir— «nos pasa», no está en nuestra mano, ya que ni siquiera está en nuestra mano no morir dentro de un instante. Pero que sí está en nuestra mano el sentido vital de cuanto nos pase, porque eso depende de lo que decidamos ser. En cada instante se abren ante el hombre múltiples posibilidades de ser —puede hacer esto o lo otro o lo de más allá. De aquí que no tenga más remedio que elegir una. Y evidentemente si la elige —si elige hacer ahora esto y no lo otro— es porque ese hacer realiza algo del proyecto general de vida que para sí ha decidido. El vivir, pues, es no poder dar un paso sin anticipar la dirección o sentido general de cuantos va a dar en su existencia.

Siendo así las cosas, la cuestión sobre el don profético del hombre se vuelve del revés. ¿Cómo no va a poder vaticinar si, por lo menos, con respecto al sentido general de su vida singular es el hombre quien lo decide? Por lo menos, en este sentido y límites vivir es profetizar, anticipar el porvenir.

Ese programa vital que cada cual es y que da el contenido interno y positivo a lo que «nos pasa» —recuerden que una misma cosa que pasa a hombres distintos adquiere en cada uno sentido diferente—, así, el hecho idéntico de estarme oyendo ahora es en cada uno de ustedes un acontecimiento vital de perfil más o menos diferente... Pues bien, ese programa de vida que cada cual es, es, claro está, obra de su imaginación. Si el hombre no tuviese el mecanismo psicológico del imaginar, el hombre no sería hombre. La piedra para ser no necesita construir con su fantasía lo que va a ser —pero el hombre sí. Todos sabemos muy bien que nos hemos forjado diversos programas de vida entre los cuales oscilamos realizando ahora uno y luego otro. En una de sus dimensiones esenciales la vida humana es, pues, una obra de imaginación. El hombre se construye a sí mismo, quiera o no —de aquí la honda expresión de San Pablo, el *oikodumein*, la exigencia de que el hombre sea edificante. Nos construímos exactamente, en principio, como el novelista construye sus personajes. Somos novelistas de nosotros mismos, y si no lo fuésemos irremediablemente en nuestra vida, estén ustedes seguros que no lo seríamos en el orden literario o poético.

Pero aquí viene lo más importante: esos diversos proyectos vitales o programas de vida que nuestra fantasía elabora, y entre los

cuales nuestra voluntad, otro mecanismo psíquico, puede libremente elegir, no se nos presentan con un cariz igual, sino que una voz extraña, emergente de no sabemos qué íntimo y secreto fondo nuestro, nos llama a elegir uno de ellos y excluir los demás. Todos, conste, se nos presentan como posibles —podemos ser uno u otro—, pero uno, uno sólo se nos presenta como lo que tenemos que ser. Este es el ingrediente más extraño y misterioso del hombre. Por un lado es libre: no tiene que ser por fuerza nada, como le pasa al astro, y, sin embargo, ante su libertad se alza siempre algo con un carácter de necesidad, como diciéndonos: «poder puedes ser lo que quieras, pero sólo si quieres ser de tal determinado modo serás el que tienes que ser». Es decir, que cada hombre, entre sus varios seres posibles, encuentra siempre uno que es su auténtico ser. Y la voz que le llama a ese auténtico ser es lo que llamamos «vocación». Pero la mayor parte de los hombres se dedican a acallar y desoír esa voz de la vocación. Procura hacer ruido dentro de sí, ensordecerse, distraerse para no oírla y estafarse a sí mismo sustituyendo su auténtico ser por una falsa trayectoria vital. En cambio, sólo se vive a sí mismo, sólo vive, de verdad, el que vive su vocación, el que coincide con su verdadero «sí mismo».

Ahora bien, este verdadero «sí mismo» de cada cual, este programa de vida que es el vocacional comprende, claro está, todos los órdenes de la existencia, no se refiere sólo a la profesión u oficio que vamos a elegir. Se refiere, por ejemplo, al orden de nuestros pensamientos u opiniones. Cada uno de nosotros podrá tener las opiniones que quiera, pero sólo un cierto equipo de esas opiniones posibles constituye lo que él tiene que pensar si quiere pensar según su vocación. Y si se empeña en adherir a otras opiniones, vivirá intelectualmente en falso consigo mismo.

Pero al insistir yo tanto en que cada hombre tiene un programa vital que es el único auténticamente suyo, no se subentienda y con ello malentienda que, por ejemplo, lo que un hombre tiene que opinar, sea, por fuerza, distinto de lo que el prójimo tenga que opinar. Al contrio: la mayor parte de lo que tenemos que ser para ser auténticos nos es común con los demás hombres lanzados sobre el área de la vida a una misma altura del largo destino humano, es decir, con los demás hombres de nuestra época. Yo puedo pensar si quiero que dos y dos son cinco, pero la voz interior me grita que no lo pienso auténticamente, que tengo que pensar que dos y dos son cuatro. Ahora bien, esto no me es exclusivo: todos tenemos que pensar lo mismo en cuanto órdenes caen rigorosamente dentro del

círculo de la ciencia. Es el destino del hombre actual: tener que pensar, quiera o no, científicamente, es decir, conforme a estricto razonamiento, en todo asunto que caiga en la órbita de la ciencia. La razón científica —se entiende en su zona y límites— es inexorablemente un imperativo que forma parte de la autenticidad del hombre actual. Y cuando oigan ustedes —como lo han oído estos años y seguirán oyéndolo todavía otros pocos, muy pocos ya— decir a alguien que él no quiere razonar ni pensar conforme a la ciencia, no le crean ustedes, se entiende, no crean ustedes que auténticamente él lo cree, por mucho que vocifere y aunque parezca dispuesto a dejarse matar por esa pseudo-creencia. Es tan poco auténtico como el que hoy sostuviese que la ciencia es todo, que la ciencia sola salva al hombre, etc. Esto era auténtico en 1833, pero no en 1933. El destino o proyecto vital del hombre europeo es hoy, en buena parte, distinto del de hace un siglo. Y es que ciertas dimensiones de nuestra vida individual no son ellas de contenido individual sino, al revés, comunes a todos o como suele decirse con término anticuado «objetivas». No hay un pensar sobre los números, un hacer cuentas, una matemática para cada hombre sino, al contrario, cuando el hombre piensa números, aritmetiza su verdad subjetiva, su autenticidad consiste precisamente en adscribirse a la verdad objetiva.

Y esta objetividad no se reduce a la ciencia. Con leve modificación de sentido existe también en otros órdenes: por ejemplo, en la política. Lo que el hombre de hoy puede decir como su opinión política para el porvenir no está a merced del azar individual. Hay una autenticidad política, querámoslo o no, que nos es común a todos los hoy vivientes en cada país, hay una vocación general política. Estaremos dispuestos o no a oírla, pero ella suena y resuena en nuestro interior. Y sería curiso y sintomático de la época que esa única política auténtica de 1933 no estuviese representada hoy, en todo el mundo, por lo menos claramente, por ningún grupo importante y desde lejos visible. Si esto fuera así tendríamos que hoy está viviendo el hombre una vida política subjetivamente falsa, que está estafándose —lo mismo por la derecha que por la izquierda. Y como ustedes son jóvenes en su mayoría, tendrán tiempo holgado —bien seguro estoy de ello— para que los hechos les aclaren a ustedes estas palabras un poco enigmáticas que acabo de decirles.

Pero, a lo que iba. Como todos llevamos dentro una vocación en gran parte común, la que corresponde a ser contemporáneos, bastaría con que supiésemos escuchar su voz y no la alterásemos

para que pudiéramos profetizar lo que va a ser en sus líneas generales el futuro, por lo menos el próximo. ¿Cómo no va a ser así, si son los hombres quienes hacen ese futuro, quienes lo imaginan? No es, pues, tanto mirando fuera cuanto perescrutando en la más solitaria soledad de sí mismo como puede cada cual prever el porvenir. Claro que esto, saber quedarse solo consigo y ensimismarse es una de las faenas más difíciles. Las pasiones, los apetitos, los intereses gritan de ordinario con más fuerza que la vocación y oscurecen su voz.

La otra advertencia que sobre este tema de la facultad profética humana —reverso esencial de su facultad histórica— quería hacer, es mucho más breve. Se reduce a esto:

Mi propósito era estudiar con alguna precisión las generaciones europeas de 1550 a 1560, pero, como no solamente lo que sobre ellas tengo que decir es muy distinto de lo que suele decirse, sino que mi concepción de la historia en general como ciencia y en su concreto desarrollo como realidad histórica acontecida, se parece muy poco a la tradicional, a la que está ya en este o el otro libro, no he tenido más remedio que dedicar este curso a preparar a ustedes para la exposición de mi preciso tema. Por eso he tenido que dar a ustedes una idea de la realidad que la historia investiga, esa extraña realidad tan inmediata a nosotros, pero tan desconocida que se llama nuestra vida. Luego he mostrado cómo debe proceder la ciencia histórica en vista de los caracteres genuinos de esa realidad y por qué el método de investigación tiene que ser la idea de las generaciones, raíz última de los cambios históricos. De ella se desprende que el hombre, en cuanto realidad histórica, viene siempre de un mundo y va a otro. El presente es escorzo del pasado y analizarlo es ver en lo actual la perspectiva del destino humano hasta la fecha. Como he dicho, la historia no se puede contar más que entera. De aquí que me fuera preciso alejarme con ustedes grandemente de mi tema. En 1600, al través de la crisis renacentista, se edifica un nuevo mundo sobre los escombros de la Edad Media. Por eso fue menester removernos hasta el origen del cristianismo, es decir, hasta otra época de crisis. Convenía, pues, aclarar un poco qué es eso de las crisis históricas en general, asunto de gran dramatismo para nosotros, ya que, según no pocos síntomas, andamos en una de ellas. Salvando las diferencias de cada una, he descrito ciertos fenómenos fundamentales y comunes a las tres crisis que Occidente ha sufrido: la que termina con el mundo antiguo, la del Renacimiento y la que ahora se inicia.

Con esto creo que quedan ustedes bien pertrechados para entender de verdad el gran drama humano que empieza en 1400 y concluye en 1650, drama de parturición que va a poner sobre el planeta un hombre nuevo —el hombre moderno.

Pero puesto ya a contar ese drama necesitaba hacer ver a ustedes por qué sucumbe la forma medieval de la vida europea, cómo la historia del siglo v al xv es una trayectoria balística en que el hombre disparado hacia el trasmundo divino por la desesperación asciende en ruta cristiana hasta el siglo XIII y luego recae en la tierra que quiso abandonar. Pero si era justificado que resumiésemos en una lección esos diez siglos, ya que lo importante para nuestro fin era percibir lo que en ellos hubo de trayectoria, es decir, de movimiento dialéctico, al acercarnos a la época que yo quiero aclarar con precisión —a 1550— no tenemos más remedio que frenar la marcha. Si no se entiende bien el siglo xv, no se entiende bien nada de lo que ha pasado después.

Ahora bien, el siglo xv es el más complicado y enigmático de toda la historia europea hasta el día. Y no por casualidad ni por extrínsecos motivos, sino precisamente porque es el siglo de la crisis histórica —la única propiamente tal que hasta ahora han sufrido los pueblos nuevos de Occidente, los que surgieron y brotaron de la otra crisis mucho más grave, catastrófica en que sucumbió la cultura antigua.

La complicación peculiar de este siglo proviene de estas dos causas:

1.ª La vida en él —como toda vida en crisis— es dual en su raíz misma: por un lado es persistencia de la vida medieval o, dicho más rigorosamente, supervivencia. Por otro, es germinación oscura de vida nueva. En cada uno de aquellos hombres del *quattrocento* chocan dos movimientos contrapuestos: el hombre medieval cae como el cohete consumido y ya ceniza. Pero en esa ceniza descendente, inerte, irrumpe un nuevo cohete recién disparado y ascendente, puro vigor cenital, puro fuego —el principio enérgico aunque confuso de un nuevo vivir, del vivir moderno. El choque entre lo muerto y lo vivo que en el aire se produce da lugar a las combinaciones más varias, pero todas inestables e insuficientes.

Como he dicho, el hombre es siempre un venir de algo y un ir a otro algo. Pero en las épocas de crisis esta dualidad se convierte en esencial conflicto, porque aquello de donde se viene y aquello donde se va son perfectas antítesis, no como en el cambio normal

donde el ayer y el mañana son estaciones diferentes en una misma dirección, son modos diferentes de una misma actitud radical.

Este hombre del xv es, pues, constitucionalmente antítesis o, lo que es igual, es en todo instante lo contrario de sí mismo.

Ya saben ustedes lo que para mí significa sustancialmente el hombre: no un alma y un cuerpo con sus caracteres peculiares psíquicos y físicos, sino un determinado drama, una precisa tarea vital. Los caracteres psicológicos y corporales son secundarios y no hacen más que modular diversamente el argumento del drama. El hombre es, por ejemplo, ante todo Hamlet y sólo después, secundariamente, la serie de actores con cara y temple diversos que lo representan. De este modo queda la historia objetivada y deja de ser una serie de chismes sobre el carácter bueno o malo de Fulano y Zutano. También deja de ser otra cosa, la más lucida hoy, lo que hoy aprecian más los mejores historiadores y de que luego hablaremos de pasada con motivo del libro sin duda mejor y en sus límites realmente óptimo que hay sobre el siglo xv: *El Otoño de la Edad Media*, del holandés Huizinga.

Este hombre, pues, del siglo xv está perdido en sí mismo, es decir, desarraigado de un sistema de convicciones y aún no instalado en otro, por tanto, sin tierra firme en que apoyarse y ser, sin quicio, sin autenticidad genérica. Exactamente como hoy está el hombre. Aún cree en el mundo medieval, es decir, en el trasmundo sobrenatural de Dios, pero cree sin fe viva. Su fe es ya habitual, inerte: lo cual, bien entendido, no quiere decir que fuese insincera. Ya analizaremos esto un poco, porque entenderlo es decisivo para entender al hombre moderno y aun al contemporáneo. Pero junto a esa fe consuetudinaria en lo sobrenatural, siente una confianza nueva en este mundo y en sí mismo. Empiezan a interesarle las cosas, las tareas sociales, los hombres; en suma, la naturaleza por sí misma. Las almas miran a la vez a uno y otro mundo, disociadas entre ambos; es decir, bizquean. Vitalmente casi todos los hombres representativos de este siglo son bizcos. Y experimentamos ante ellos la peculiar desorientación en que solemos hallarnos ante un bizco, porque no sabemos bien a dónde mira.

Su posición con respecto a aquello de donde viene es clara, porque el cristianismo puro se ha agotado, ha dado de sí cuanto podía dar y el rebrote de la Reforma no va a ser un avance, una nueva fórmula del cristianismo medieval, sino algo ya mundano, moderno. En cambio, no vemos clara la posición de este hombre ante la naturaleza, ante el mundo, por la sencilla razón de que él mismo

no sabe aún qué hacer con su circunstancia mundanal, aún no tiene cuajado un sistema de creencias precisas respecto a él. Tiene sólo claro el afán y la ilusión de y por este mundo, está ya movilizado hacia una cultura cismundana; es como una flecha en camino hacia su blanco. De aquí que todas las actitudes de este siglo en lo que tiene de innovación sólo se entienden si recorremos constantemente la trayectoria entera hasta 1600, en que aparecen maduras, aristadas, definidas. Concretamente dicho: en todo el siglo XV no hay tal vez un solo pensamiento que haya merecido quedar estabilizado en el repertorio humano de lo claro y logrado. Todos son barruntos, entrevisiones torpes, amagos, tendencias, ensayos; en suma, transición. En la ideología de Galileo y Descartes la humanidad ha podido sentarse porque se componía de pensamientos plenamente pensados. En la ideología del siglo XV esto fue imposible porque se trataba de pensamientos embrionarios, móviles ellos mismos, en ruta hacia su futura perfección.

La otra causa que hace tan complicado el estudio de este siglo es conexa con la expuesta.

Al ser una época no de instalación en un mundo, sino de éxodo, de peregrinación hacia uno nuevo aún no alcanzado, los diferentes pueblos que forman la gran convivencia histórica de Europa se hallaban en distintos tramos del camino, unos aventajados, otros zagueros.

Nótese que para los efectos históricos tiene en cada época la tierra una configuración diferente, quiero decir, que las distintas porciones del planeta se articulan en un como organismo topográfico siempre diferente. Ciertos territorios actúan como vísceras de la vida general del tiempo, mientras los otros son mera periferia, músculo o tejido adiposo.

Así en el XV vemos destacarse tres pueblos que representan ese papel de vísceras, de estaciones emisoras de soluciones a los problemas que la circunstancia general europea planteaba: son y en este orden: Italia, los Países Bajos, España.

Italia es la porción de Europa más avanzada en la evolución intelectual y sentimental: en cierto modo, está ya casi fuera del círculo ideológico medieval. Los Países Bajos representan el máximo avance en el orden religioso que establece una continuidad entre lo medieval y el modo nuevo de la vida. España, ni religiosa ni intelectual ni sentimental o estéticamente estaba muy adelante. En estos órdenes se hallaba inclusive detrás de Francia que, sin embargo, no cuenta. Pero hay una dimensión, una sola de la vida en que había

logrado madurez mayor que todos los demás pueblos de Europa: la política. Si de los Países Bajos va a derramarse sobre el continente la semilla de la religión moderna y de Italia los gérmenes de la ciencia nueva, de España saldrá el invento moderno del Estado.

Con toda esta complicación deben ustedes contar en el ensayo que voy a hacer hoy y el próximo y último jueves de este curso para dar una idea de la forma de la vida en el *quattrocento*. Precisamente en épocas como éstas es donde resulta ineludible, si se quieren apretar un poco las cosas, proceder por generaciones. Yo no puedo ahora intentarlo, pero hago constar que jamás se conocerá bien este siglo mientras no se le aplique con rigor ese método. Lo propio acontece con el siglo I antes de Cristo y los siguientes. Por algo los historiadores del Cristianismo y exégetas del Nuevo Testamento no han tenido otro remedio y, en verdad, sin darse cuenta de que lo hacían, sino disponer su investigación por generaciones distinguiendo muy bien entre la de los Apóstoles y las siguientes.

Imaginémonos que hemos nacido en torno a 1400. ¿Cómo se presenta para nosotros el asunto que es vivir? Creemos en la religión cristiana, es decir, creemos que nuestra vida depende en definitiva de un ser infinito que exige de nosotros durante nuestro breve paso por este mundo un determinado comportamiento intelectual y moral o, lo que es igual, tenemos que pensar ciertas cosas y cumplir ciertos actos u omitir otros. El repertorio de eso que tenemos que pensar sobre Dios y eso que tenemos que hacer u omitir no podemos averiguarlo por nuestra cuenta y medios. No es cuestión de razonamiento. Dios lo ha revelado a la Iglesia. Los dogmas y los mandamientos son absurdos, pero con un hecho bruto con que tenemos que contar. Contar con esos hechos irracionales, aceptarlos cuanto más absurdos nos parezcan, eso es la fe para nosotros que hemos estudiado en las cátedras de los ockamistas, los cuales van a subrayar más radicalmente que en ninguna otra época del cristianismo el *credo quia absurdum*. Con los dogmas, pues, y los mandamientos no tenemos nada que hacer, sino reconocerlos como se reconocen los hechos nudos. Nuestra fe es, pues, muy distinta de la de San Agustín, San Anselmo y Santo Tomás. Nosotros somos —fíjense ustedes—, somos en cuestiones de fe, positivistas. La Iglesia dice que hay que creer o hacer tal cosa como de *fide*, y no hay más que hablar. Todo lo sobrenatural es irracional, porque Dios es una potencia absoluta que no se somete a nada salvo a no hacer lo que es en sí mismo contradictorio. Otra cosa sería racionalizar a Dios y la razón es cosa puramente humana. Así, por ejemplo —no se me

asusten ustedes—, así, por ejemplo, Dios podía muy bien tomar la forma de un asno, porque ser asno no es, como ser cuadrado redondo, una contradicción. El maestro de nuestros profesores, el genial Ockam, aunque con protestas de muchos, lo había sostenido textualmente en su *Centiloquium theologicum: Non includit contradictionem Deum assumere naturam asininam.* Y sería —conste— una gran tontería creer que Ockam no era un sincerísimo cristiano. Claro es que si aquello es posible, no lo será menos *quod ignis de potentia dei absoluta potest recipere frigiditatem.*

Esto quiere decir que, salvo lo contradictorio, todo, todo es posible si se piensa en absoluto o, lo que es igual, que para existir lo que existe y ser como parece ser, no hay ninguna razón absoluta. Eso que llamamos la naturaleza —los movimientos de los astros, la tierra, nosotros— es una pura contingencia: podía no existir y podía, aun existiendo, ser de otra manera. Si tomamos las cosas en absoluto reconoceremos que nuestro pie no pisa en nada últimamente firme. Nuestra única firmeza es confiar en Dios, confiar sin pretender conocer su ser ni sus designios. Fe es eso: fiducia, confianza en una persona, no creencia evidente en que dos y dos son cuatro, que es confianza en la firmeza de una cosa; la nuestra en Dios es una confianza en bloque que no nos da confianza ninguna respecto a nada concreto. Éste es nuestro positivismo religioso. Sea lo que Dios quiera, porque Dios es eso: querer, voluntad omnímoda.

Esta renuncia, desde luego, a nada absoluto en el orden de la realidad da a nuestra vida un estrato básico de resignación. Nuestra fe es un poco triste, cuando menos melancólica. Es el siglo de los melancólicos. Cuando en Italia algunos se entusiasman y hasta se ponen exaltados por cosas de este mundo, si miramos bien descubriremos tras ese fuego de primer plano un fondo de alma melancólico, en el cual acaban por recaer. Lorenzo el Magnífico acabará así. Y fue el hombre del rumbo, del festival perpetuo, de los *triomphi.*

Si lo absoluto es absoluta arbitrariedad, irracionalidad, ¿qué es, entonces, esta realidad que hay —la tierra, los astros, sus movimientos, la mente humana? Pues eso que hemos dicho: todo eso existe y es como es sencillamente porque Dios ha querido. Igual que los dogmas, Dios pudo revelarnos otros dogmas opuestos a los que de hecho ha revelado. El *credo* como la realidad natural son decretos divinos siempre susceptibles de ser abolidos. La realidad, pues, no es sino la contracción de la potencia absoluta de Dios a *potentia ordinata:* Dios pudo hacer cualquiera realidad, pero de hecho ha fabricado ésta. También frente a este mundo nos encontramos, pues

en una actitud positivista. Santo Tomás y San Buenaventura, como estaban en la creencia de que Dios es en buena parte inteligible porque es racional, podían pretender deducir las cosas de este mundo, su peculiar figura y comportamiento de los atributos divinos. Pero, ahí está, nosotros nos hallamos en una creencia opuesta y nos parece que Santo Tomás y San Buenaventura padecieron una ilusión. Nosotros estamos ciertos de que Dios ha hecho el mundo, pero ahí acaba todo, porque, al mismo tiempo, estamos ciertos de que no lo ha hecho por ninguna razón. Esto de la razón es ya cosa creada, humana y un instrumento que poseemos para habérnoslas con la naturaleza, no con la sobrenaturaleza. Empezamos, pues, a sospechar vagamente algo tremendo que los siglos anteriores no entrevieron: que es preciso explicar las cosas del mundo desde dentro de lo mundano y separar radicalmente la fe y la razón, éste y el otro mundo. El hombre empieza a vivir con cuenta doble: ya no puede ser sólo cristiano. Dios, precisamente porque es Dios, no nos sirve para andar por el mundo. Éste, en cambio, al cobrar esta súbita independencia cobra nuevo atractivo: el de tener su secreto propio y aparte del secreto divino.

¡Qué poco se parece, en vista de esto, nuestra existencia a la de un puro cristiano, aquellos cristianos primitivos que se llamaban a sí mismo «los santos»! Santidad no es sino una forma de vida: consiste en que toda esta vida es vivida como si fuera ya la otra. ¿Cómo? Muy sencillo: no nos ocuparemos en cosa alguna tomándola en serio, es decir, por ella misma, sino que nuestra ocupación con esto o con lo otro será tomada como mero pretexto para ocuparnos con Dios. Reducimos nuestra existencia a trato con Él. Con lo demás no tratamos directamente. Sentimos un dolor y en cuanto no más que hombres tendríamos que ocuparnos en serio con él en la forma que solemos llamar sufrimiento. El dolor es entonces una cosa negativa. Pero si en vez de tomarlo en serio como algo sustantivo y por sí, lo tomamos como algo que Dios nos envía, lo habremos transmutado, transfigurado en algo positivo y el sufrirlo será una realidad gozosa, y en la entraña acre del dolor brotará, inesperado, un hilillo de delicia.

El santo vive esta vida desde Dios y cara a Dios, esto es, partiendo del punto de vista divino va a las cosas y vuelve con ellas a Dios. Es un viaje circular, de ida y vuelta a Dios. La vida circular del santo es sólo tangente a las cosas: las toca en un punto, pero no se suma a ellas, no es cogido por ellas. Mas nosotros, si bien seguimos viviendo desde Dios, lo hacemos cara a este mundo y sin viaje

de vuelta. Venimos de Dios, pero éste queda a nuestra espalda, como el fondo habitual del paisaje: mas a lo que atendemos propiamente es a lo terrenal.

Ya no podemos llenar nuestra vida ocupándonos con Dios, porque hemos llegado a la creencia de que Dios es inasequible directamente, es el más allá como tal, es lo que hay tras el horizonte, ese perfil de la remota serranía que cierra nuestro paisaje, cuyo papel es estar ahí al fondo, pero que por lo mismo es donde no vamos nunca. Vamos aquí o allá dentro de nuestro horizonte, pero no al más allá, que entonces dejaría de ser más allá.

Me esfuerzo denodada, aunque acaso vanamente, por precisar la compleja actitud religiosa de este hombre cuatrocentista, la estructura de cuya vida quisiéramos ahora revivir.

Consecuencia de esa actitud es que el hombre en este positivismo religioso se desinterese de los dogmas. Y, en efecto, en el siglo xv nadie se ocupa de teología dogmática. Se ha secado su fuente. Ya no volverá a manar hasta un siglo después de la Reforma y la reacción contra ésta en el Concilio de Trento. Ahora bien, fíjense ustedes que esa teología es la ocupación con el ser divino, con su esencia, atributos, misterios constituyentes. Eso es lo que ha preocupado desde San Agustín hasta el siglo xiv. Mas ahora la religión va a consistir en una cosa muy curiosa. Una expresión afortunadísima va a descubrinos el secreto de esta nueva forma de santidad que ya es una forma intramundana de la santidad, de una religión que no va a ser teología, dogma, en suma, fe viva, sino conducta en el mundo como tal. La expresión es ésta: Imitación de Cristo. ¡Ah!, la vida que consiste en imitar a Cristo, 1.º, se desinteresa de si Dios es de este o del otro modo, en su propio ser, en su más allá. 2.º, de la Trinidad segrega una sola persona: Cristo. 3.º, de Cristo toma, no lo que tiene de persona trinitaria, sino lo que tiene de hombre ejemplar. He aquí, por qué curioso escamoteo, hemos llegado a una forma de religión en que, si se me entiende bien, hemos secularizado el cristiano, subrayando de Dios su única vertiente humana intramundana. No es, conste, que el hombre se vaya fuera del cristianismo: es lo contrario, que el hombre trae el cristianismo al punto de vista y de acción humano. Por eso he hablado de secularización. Y, en efecto, *ipso facto* surge en toda Europa un enérgico desdén religioso —nótenlo bien, ¡religioso!— contra la antigua figura de la santidad, de la vida perfecta, a saber: contra los frailes y, en general, eclesiásticos. La nueva religión que ha inspirado a Tomás de Kempis comenzó por ser laica y de laicos, quiero decir, de seglares, seculares —los

llamados «Hermanos de la vida común», de Deventer, en Holanda, que derramaron su influjo sobre Alemania y Francia y fueron germen de la Reforma. Ésta es la *devotio moderna*. En efectividad. Dios es para ellos ante todo el hombre Cristo—que ni siquiera es sacerdote. Y lo más notable del caso es que el título primitivo de la *Imitación de Cristo* era: *De contemptu mundi*.

Nada como esto —y por eso he empezado con ello— puede darnos una idea más aguda de que la vida va a cambiar su centro de gravitación; no es ya que frente a la religión se afirme el mundo y esta vida, sino que el mundo, en su especie de vida humana, se mete en la religión y la absorbe. La vida antigua fue cosmocéntrica; la medieval, teocéntrica; la moderna, antropocéntrica. ¿Y la que viene?—me preguntan ustedes ahora, sin mover los labios, pero de modo tal que yo lo oigo desde aquí. Con todas las reservas y modestias que asunto tan grave recomienda, no les oculto que creo saber muy bien cómo va a ser la vida que viene..., pero no se lo digo a ustedes ahora. Quedemos citados para el año que viene. Si verdaderamente les interesa a ustedes saberlo y no se trata de una curiosidad frívola, no les parecerá excesiva la espera.

Prosigo.

La religión de todo el siglo xv se nos ha hecho devoción —nada más. El seglar, el hombre que vive en el mundo está asqueado, aburrido de frailes y eclesiásticos. Quiere tratar con Dios a su modo y como su modo es mundano, consistirá no más que en cierto ascetismo y pulcritud de conducta, en oraciones, en meditaciones muy sencillas de contenido, pero que mantienen el alma en un como permanente enternecimiento. Es una religión sensiblera —en rigor, es cuando se inventa la beatería, desconocida de la Edad Media. El seglar, aun dentro del circuito religioso, se subleva contra el clérigo, contra el teólogo sabio. Desprecia la sabiduría: no es necesaria la *altitudo intellectus neque profunditas mysteriorum Dei* —dice la *Imitación*, IV, 18— *beata simplicitas quae difficiles quaestionum relinquit vias et plana ac firma pergit semita mandatorum Dei*. Simplicidad ante todo. El hombre se ahogaba en la selva teológica y eclesiástica —*sacra ignorantia*, repiten una y otra vez estos laicos devotos. Y como deciden ser ignorantes, no necesitan de los clérigos como intermediarios en su trato con Dios. Es más, se fundan conventos para imitar a los seglares de Deventer. Y el prior del convento que más influyó en el siglo xv —Windeshein— adoptará como nombre Juan No Sé. «Religión del alma» —buscamos—, no del intelecto. Queremos llorar. Y, en efecto, es el siglo de las lágrimas. Todo el mundo

tiene los ojos blandos y se pasa la vida saboreando la acidez del líquido lacrimado. En resumen: el dogma que es el más allá divino no interesa, se busca la lágrima, el estado emotivo que es de este mundo.

Habría sido para escuchado lo que San Agustín hubiera dicho ante esta *devotio moderna*, él que era una especie de fiera de Dios. Lo más suave habría sido esto: «Eso es más una moral que una fe».

Siglo de la mística, pero no creadora, sino que da vueltas y vueltas a la antigua.

El nuevo místico —como los nuestros— habla poco de Dios, sólo de los estados espirituales y aun corporales de sí mismo mientras se ocupa con Dios.

Se llega a amaneramientos extremos. «A la mesa, Susón —refiere Huizinga— solía, al comer una manzana, cortarla en cuatro partes, comiendo tres en nombre de la Santísima Trinidad y la cuarta en conmovido recuerdo de cuando la Madre celestial dio a comer una manzana al tierno niñito Jesús —*irem zarten kindlein Jesus*. Y comía esta cuarta parte con piel, porque los niños pequeños gustan de comer las manzanas sin pelar. En los días siguientes a Nochebuena —o sea, en el tiempo durante el cual el Niño Jesús era todavía demasiado pequeño para comer manzanas— no comía el cuarto trozo, sino que lo ofrecía a María para que ésta se lo diese luego a su Hijo. Lo que bebía lo tomaba en cinco tragos, para conmemorar las cinco llagas del Señor; pero como del costado de Cristo había fluído sangre y agua, dividirá en dos el quinto trago», etc., etc.

A tal punto llegó el amaneramiento mundanizante de la religión.

Mientras tanto, los frailes no se ocupaban apenas de nada divino. Su desprestigio es universal. Un cronista del tiempo, personaje, por lo demás, piadoso, Molinet, en una felicitación de año nuevo dirá:

Prions Dieu que les Jacobins
Puissent manger les Augustins
Et les Carmès soient pendus
Des cordes des Frères Mineurs.

Todo esto es el puro cristianismo medieval que se viene a tierra. ¿No es ésa la situación religiosa del hombre moderno? Dios, al fondo.

Lección XII

RENACIMIENTO Y RETORNO

Era, por muchas razones, necesario poner bien de manifiesto que en el siglo xv experimenta la forma del humano vivir un cambio radicalísimo, aunque, por lo pronto, las manifestaciones de ese cambio son todo menos radicales, son tenuísimas y parecen sólo diferencias de matiz. El cambio radical consiste en que hacia 1400 el hombre deja de estar en el cristianismo. La estructura de su vida no es ya la estructura rigorosa de estar en la fe cristiana. Por vez primera en la evolución del destino europeo se advierte que la situación del hombre consiste en venir ya del cristianismo, en vez de estar en él. Y como todo aquello de donde se viene, queda a nuestra espalda. Este hombre del xv, como en forma mucho más acusada nosotros, ha sido cristiano. ¿Significa esto que lo haya dejado de ser? En modo alguno. ¿Lo que hemos sido ayer o anteayer lo hemos dejado en absoluto de ser, no pertenece a nuestra consistencia actual? Claro que pertenece, claro que seguimos siéndolo, pero precisamente en el modo del «sido». Lo que ayer fuimos ahormó y dio un cierto gálibo a nuestro ser. Cuando el contenido de ayer se volatiliza queda en nosotros, indeleble, la horma, el gálibo. Una vez más repito que el pasado continúa en el presente, forma parte de él. El hombre europeo ha sido cristiano, como ha sido platónico, como ha sido estoico, como ha sido gobernante romano, como ha sido paleolítico, y todo esto que ha sido sigue siéndolo en el modo de ingrediente abstracto de su actualidad. La prueba de ello es que si al hombre le hubiese faltado la experiencia radical del cristianismo, sería hoy muy distinto del que es. Tal es la inexorabilidad del preciso destino que en la historia concreta ha sufrido el hombre. Pudo

ese destino ser otro, pero ahí está, fue ése, precisamente ése y en esto consiste lo interesante, lo dramático, lo imprescindible del estudio de la historia. Al bajar al pasado no hacemos sino descender a los sótanos de nuestra propia actualidad. Cada componente de nuestro ser tiene una fecha en que se produjo. Por eso me importaba mostrar cómo data del siglo XV una faceta aún plenamente viva de nuestro ser: tener cristianos a nuestras espaldas, ser cristianos en el modo de haberlo ya sido y venir de la fe. Entonces se constituye la vida humana en una dualidad de raíz que ha sido la desdicha y la impureza esencial de la Edad Moderna, que aún no ha sido ni mucho menos eliminada en nosotros: se vive por partida doble, de la fe y de la razón, a sabiendas de que son principios antagónicos. Y para la dimensión profunda de la realidad histórica a que ahora me refiero, es indiferente la distinción actual entre cristiano y ateo. El cristiano de la Edad Moderna y Contemporánea tiene, quiera o no, que ser también racionalista y naturalista, cualesquiera sean los subterfugios y sutilezas —hablo sólo de las leales y honestas— de que se valga para cohonestar en su intimidad la supervivencia de la fe. Y viceversa: el ateo moderno y contemporáneo tiene una zona decisiva de su vida a la cual no llega la razón ni el naturalismo: ve esa zona, la siente, la lleva en sí, aunque luche por negarla y cegarse para ella. Es decir, cree sin contenido concreto de creencia, vive una fe deshabitada y en hueco.

Conviene, pues, distinguir entre el «estar en algo» y el serlo. Somos muchas cosas y, sin embargo, sólo estamos, sólo gravitamos hacia algunas. Y a veces, aquello en que estamos no es ni siquiera lo que más sustantivamente somos. Por ejemplo, es indiscutible que hoy el hombre *está* en la economía y la política. Sin embargo, hace muchos años escribía ya que, después de una etapa de obsesa ocupación con lo económico y lo político, descubriría de pronto que ambas son ocupaciones de segundo orden, lo cual no quiere decir que sean excusables y que haber estado de tal suerte en ellas había sido no sólo un craso error objetivo, sino subjetivamente falso, que había estado en esas ocupaciones sin la conciencia limpia, inauténticamente. Ya estamos en la etapa de obsesión, ahora falta que el resto del pronóstico se cumpla.

Esta dualidad y disensión íntima entre la razón y la fe nos es tan habitual —a unos y a otros, a católicos e irreligiosos—, estamos de modo tan nativo sumergidos en ella que no la percibimos claramente. Hasta el punto de que ella es quien nos impide, sin un costosísimo esfuerzo para comprenderla, colocarnos en la posición del puro

hombre medieval, del puro cristiano cuya vida era en su raíz unitaria. Y perdóneseme, pero no admito que me venga el católico de nuestro tiempo con aire petulante diciendo que a él no le cuesta ningún trabajo, porque él sigue siendo el hombre medieval. Eso es completamente falso cuando se miran las cosas con alguna precisión y claridad. Por supuesto, como ustedes saben, yo, que no soy católico, no tengo un solo pelo de anticlerical, y creo que ser anticlerical es una de las mayores pruebas de modestia que hoy un hombre pueda dar —porque hoy anticlerical es sólo el que no puede ser otra cosa, es una manifestación de íntima incultura, es decir, de inactualidad, como otra cualquiera; por ejemplo, como ser clerical.

Pero a lo que voy: el católico de la hora presente, con todo su ferviente catolicismo, está alojado en el mundo actual, en la posición naturalista, y este alojamiento no es un extrínseco pasar en ese mundo, sino que consiste en ser ese mundo, en llevarlo en sí, quiérase o no. El católico es sostenido vitalmente, llevado por esa posición naturalista lo mismo que su enemigo —con sólo diferencias en el más y el menos, a fuer de tales meros accidentes. Usa de esa posición constantemente, habita en el racionalismo, está en él; lo que pasa es que emplea una parte de sí mismo en negarlo y combatirlo. Uno que está dentro de una casa, cobijado en ella, puede entretenerse en dar golpes de pico en las paredes para derribarlas, pero no por eso deja de estar dentro de ella.

El experimento mental que habría que hacer para comprender la situación del catolicismo y, en general, del cristianismo en nuestra época es imaginar en serio que el catolicismo tuviese de pronto y de verdad que tomar en peso, como posición radical y exclusiva, la humanidad de hoy. Pero acaece lo contrario: está en la oposición, que es siempre cómoda, y consiste en tomar lo que conviene en cada hora e irresponsabilizarse del resto. ¡Ah!, no; el catolicismo en nuestro experimento imaginario tendría, por ejemplo, que sostener *todas* las ciencias actuales, todas y, nótese, las ciencias —no los discursos anticlericales a los cuales es misérrimamente fácil contestar.

No coceemos contra el destino: es inútil. El del hombre moderno y contemporáneo consiste, entre otras cosas, en arrastrar esa dualidad íntima y tener que atender al doble y opuesto imperativo de la fe y la razón.

Hace pocos días, un ministro socialista pronunciaba un discurso en Oviedo, donde por motivos biográficos resume la trayectoria de su vida. En él encuentro este texto que cito, como he citado textos del siglo XV o del XIII: «La legión socialista, esta nuestra, cada día

en mayor cohesión por ese nuevo espíritu religioso, casi ya tan fuerte como el cristianismo, que se llama solidaridad obrera». ¿Cómo es que este trozo —cualquiera que sea la exactitud o inexactitud del hecho que afirma—, este trozo con su exaltación tan de epístola a los corintios surge por escotillón en el discurso de este hombre tan denodada y ruidosamente ateo? ¿Qué falta le hace religión y emparejamientos con el cristianismo? ¿Por qué no le basta con la economía política y el socialismo? ¿Por qué estirar éste hasta hacer de él algo religioso?

Y, sin embargo, fuera un error creer que se trata de pura retórica, aunque claro es que es también retórica. No es pura retórica y el que lea el primer párrafo emocionado de este discurso, no sólo descubre que no lo es, sino que encuentra una confirmación ejemplar de mi tesis. Refiere, en efecto, cómo niño se encontró en los barrios proletarios de Bilbao: «Y allí, en ese ambiente, se fue formando mi espíritu y, repasando los tristísimos recuerdos de una infancia desvalida, me hice, no sé si de pronto o lentamente, como se constituyeron las formaciones espirituales más recias, me hice el propósito, *me tracé el designio de servir de por vida a todos los desvalidos*, a todos los humildes, a todos los miserables, entre los cuales me encontraba y con los cuales tuve siempre fuertes lazos espirituales».

Señores, quiera o no el ministro socialista, eso es esencial cristianismo—es cristianismo en hueco. Si no hubiera habido cristianismo, no se le habría ocurrido a este hombre dedicar su vida a algo. He ahí lo fundamental de la experiencia cristiana del hombre: todo lo demás es secundario, casi anecdótico al lado de eso. Descubrir, caer en la cuenta de que la vida en su última sustancia consiste en tener que ser dedicada a algo, no en ocuparse de esto o de lo otro dentro de la vida, que eso sería lo contrario, meter en la vida algo que se considera valioso, sino tomar en vilo nuestra existencia entera y entregarla a algo, de-dicarla..., ésa es la averiguación fundamental del cristianismo, lo que indeleblemente ha puesto en la historia, es decir, en el hombre. El hombre antiguo ignoraba eso: para él, en el mejor caso, la vida recta consistía en aguantar con dignidad los golpes de la fortuna —esto era en su mejor extremo el estoicismo: la vida como aguantar, el *sustine* de Séneca. Pero desde el cristianismo el hombre, por ateo que sea, sabe, ve, no ya que la vida humana debe ser entrega de sí misma, vida como misión premeditada y destino interior —todo lo contrario que aguante de un externo destino— sino que lo es, queramos o no. Díganme ustedes qué otra cosa significa la frase tan repetida en el Nuevo Testamento y como casi todo el

Nuevo Testamento tan paradójica: «el que pierde su vida es el que la gana». Es decir, da tu vida, enajénala, entrégala, entonces es verdaderamente tuya, la has asegurado, ganado, salvado.

Y esta concepción de la vida como dedicación de sí misma a algo, como misión y no simplemente como uso discreto de algo que nos hubiesen regalado y dado ya hecho, tiene un reverso: que entonces la vida es en su propia esencia responsabilidad de sí misma. ¿Quién si no el cristianismo ha hecho este descubrimiento de la vida como consistiendo en responsabilidad?

No se diga que he hablado de política; he hecho todo lo contrario: de un discurso político que, como casi todos los de nuestra época, es un poco chabacano y ridículo, he tomado unos párrafos y he procurado lealmente ennoblecerlos extrayéndoles su arcana médula ultrapolítica.

He tomado ese ejemplo como podía haber tomado otro cualquiera de nuestro tiempo, pero era menester hacerlo para que su mismo carácter de vulgar actualidad periodística sirviese de expresión hiriente a esa posición extraña en que el hombre se halla colocado desde el siglo XV. Se comprende que en ella han tenido que variar enormemente las cosas durante estos cinco siglos, pero ya es de sobra elocuente que baste cerrar la mano en el aire de hoy para que quede prisionero en el puño algún hecho que perpetúa ese modo de ser cristiano cuando ya no se es.

Y durante esos cinco siglos asistimos a un constante empeño por llenar con algo que no sea cristianismo el hueco de él: en el mismo *quattrocento* se inicia ya lo que había de llamarse la religión natural. El propio Cusano la insinúa. A su juicio, los credos de las diferentes religiones son, en última instancia, igualmente verdaderos. Dios es inasequible —hizo un libro, *De deo abscondito*— y nuestras ideas de él son vistas que de él tomamos, consistentes en que proyectamos sobre él nuestra peculiaridad. Por debajo de las religiones diferentes corre la unidad de una religión natural. De aquí que llegue a decir: *Ego ingenium applicui ut etiam ex Alcoram evangelium verum ostenderem. Cribatio Alchorani—Prologum.* Cusano representa los comienzos del siglo —nace en 1401. Esa vena de tolerancia casi dieciochesca no hará sino engrosar en las generaciones posteriores hasta el protestantismo que la detiene. La forma extrema de ella, el *Colloquium heptaplomeres* de Bodino, será ya una obra nefanda que no pudo publicarse. Por cierto que en el diálogo es un español —Torralba— el encargado de representar la máxima tolerancia religiosa.

El deísmo del siglo XVII es otro ensayo para henchir el espacio del alma europea que dejó en hueco el cristianismo al evaporarse. El XIX intentó teologizar la cultura. Veremos qué intenta el nuestro o si el nuestro intenta, con una nueva creación, superar esa dualidad radical de la vida moderna que tanto me importaba subrayar.

Precisamente porque quería mostrar cómo en el siglo XV deja el hombre de estar en el cristianismo como lo había estado durante la Edad Media, dediqué la lección anterior a describir exclusivamente la forma más sincera y honda de piedad de que era capaz el tiempo. Y vimos cómo aún esa *devotio moderna* era ya una mundanización de la fe, era vivir desde Dios, pero cara al mundo. Por uno u otro camino, aun sin salirnos del lado formalmente religioso de estos siglos XV, XVI y XVII, veríamos que siempre se va a lo mismo y en proporción creciente: siempre se acaba por afirmar este mundo. Y ello resulta tanto más curioso cuanto la intención parece tanto más contraria. Así, lo que separa a Lutero de la Iglesia es el carácter mundano de ésta: por eso rechaza la vida eclesiástica como verdadera vida cristiana y en su lugar afirma el carácter formalmente religioso de la vida seglar y sin mundanos quehaceres bajo la especie de trabajo y profesión. Servimos a Dios precisamente cuando servimos a este mundo, en el oficio y vocación en que Dios nos ha puesto.

Y el enemigo del protestantismo, San Ignacio de Loyola, creará para combatirlo una Orden al revés que las tradicionales. Éstas se proponían llevar al hombre de esta vida a la otra por el camino más corto. Su disciplina era la palanca que desencaja al hombre de su encaje y raigambre mundanos. Parten, pues, de esta vida y apuntan a la otra. Los jesuítas, al revés, parte de la otra vida para ocuparse de ésta, para batallar en la mundanidad y con preferencia allí donde lo mundano es más denso —las cortes, las escuelas, la política. Es la primera Orden moderna y trae todos los síntomas de la nueva vida cismundana. Por eso, su organización toma como modelo precisamente el instituto más secular que existe, el más remoto de misticismo: el ejército. La Compañía de Jesús es un tercio castellano a lo divino. Opuesta al protestantismo, coincide con él en el vector de su inspiración, revelando con ello la identidad de época a que pertenecen.

Si ésta era la religión de los hombres dotados de personal y profunda vocación religiosa, los que por destino individual hubieran sido religiosos en cualquier tiempo, imagínense ustedes cómo habían de comportarse en este siglo XV, sobre todo en su segunda mitad, los demás, los que individualmente no eran religiosos. La impresión

de sentir el hombre medio por vez primera a su espalda el cristianismo produjo en él el efecto de lanzarlo sobre el mundo con un apetito y una conducta tan profundamente irreligiosos que, sin vacilar, puede considerarse ésta como la etapa más irreligiosa que haya habido en toda la historia europea. Si no se advierte esto y alguna otra cosa que luego diré, reconocerán ustedes que es ininteligible la Roma de los Borgia. No es admisible que el historiador se contente con referirnos aquella apretada urdimbre de crímenes, es menester que nos explique cómo fueron posibles. Pero su etapa más exacerbada corresponde a las postrimerías de este siglo, en que aparecen ya claros los síntomas propios del siguiente. Quede, pues, el tema para cuando nos ocupemos del XVI.

Ahora quisiera yo dejar en la mente de ustedes un esquema brevísimo, pero claro, de las primeras reacciones con que el europeo de 1400 a 1480 responde a esta nueva situación consistente en tener que habérselas con su contorno sin fe viva, por tanto, con solos sus medios humanos. A tales efectos puede dividirse esta centuria de transición en dos tramos: una primera etapa en que perdura el goticismo, y otra en que llega a pleamar el llamado humanismo.

Llamo goticismo *sensu stricto* a lo siguiente: resten ustedes de lo que era el mundo para la Edad Media avanzada cuanto se refiere a Dios —por tanto, teología, mística, piedad— y quédense sólo con lo que procedía del pensamiento en cuanto actividad profana. Eso que queda es lo que llamo goticismo. Consiste, pues, en el mundo medieval mismo: sólo que ahora puesto como independiente de Dios. Hemos visto que esta disección y este dejar abandonado a sí mismo el mundo, amputándole, mejor dicho, incomunicándole con el trasmundo de la fe, fue la obra de los ockamistas. Esta obra no tuvo, por lo pronto, más que un sentido crítico y negativo, ése: mostrar que no es posible deducir el mundo de Dios, sino que este mundo, bien que creado por Dios, es un hecho absoluto y desnudo con que hay que habérselas, y que carece de un principio o razón superior a él que lo explique y fundamente. El ockamismo, pues, por motivos de detalle técnico que no tengo ahora tiempo de exponer, no modifica, por lo pronto, la figura del mundo; simplemente corta radicalmente su relación concreta con Dios. El sentido positivo que tuvo, y que el otro día expuse, no aparece todavía.

¿Y en qué mundo se encuentra teniendo que vivir este hombre que sólo es cristiano de espaldas? O lo que es igual: ¿cuáles son sus creencias sobre este mundo? En fin de cuentas, el mundo que Aristóteles había pensado, sólo que anquilosado y terriblemente compli-

cado. Ahora se ve lo poco que la inspiración cristiana fue aprovechada para la interpretación de las cosas.

Intentemos, como el otro día, revivir por nuestra cuenta aquella situación.

Dentro de ella nos encontramos estando en una creencia, casi la más opuesta que cabe imaginar a la que sostiene y lleva la vida del hombre actual. Hoy se ve la naturaleza como una infinidad de fenómenos que obedecen a unos cuantos, poquísimos principios. La física es hoy una ciencia que casi, casi se deriva toda de un solo principio. Todo el cosmos físico-químico es una realidad única, homogénea, que se reduce en última instancia a masa, gravitación y espacio-tiempo. Para nosotros, que somos ahora imaginariamente hombres de comienzos del XV, la realidad es mucho más complicada. Aun dejando a un lado el trasmundo divino y ateniéndonos sólo a éste, encontramos que se divide en dos radicalmente diferentes: el mundo de los astros, de los cielos y el mundo de la tierra o sublunar. La diferencia entre ambos, repito, no puede ser más radical: el mundo de los astros es inmutable, incorruptible; en el mundo sublunar, en cambio, todo nace, muere, se corrompe. La razón es que este mundo terráqueo y todo en él está hecho con materia, al paso que en el sideral no hay materia, o si la hay es una materia inmutable —el éter. La contraposición de caracteres entre cielo y tierra no para ahí. El movimiento de ambos mundos es de condición contrapuesta. Los astros se mueven perennemente con movimiento circular y uniforme, que es el movimiento perfecto, siempre igual a sí mismo, sin principio ni fin. En la tierra todo movimiento natural es rectilíneo y consiste en un ir de abajo arriba, como el fuego, o de arriba abajo, como la piedra abandonada a sí misma. Cuando las cosas terrenas no se mueven así es que se ha perturbado violentamente su natural moción. Este movimiento rectilíneo de todas las cosas sublunares implica su peculiar finitud, porque tiene que empezar en un punto y acabar en otro, empezar en la superficie de la tierra, por ejemplo, y ascender hasta la región del fuego bajo la esfera donde se mueve la luna. De allí no puede pasar.

Pero esta complicación de dos mundos tan diferentes se multiplica por la interior a cada uno de ellos. El cielo se compone de cincuenta y cinco esferas. Tantas o, en el caso de interpretación más sencilla, pocas menos son necesarias para describir los movimientos de los astros en el sistema heliocéntrico.

Pero si ahora nos preguntamos cuál es la efectiva realidad en todo eso que vemos a nuestro alrededor, sea en los cielos, sea en la

tierra, nos encontramos con esta respuesta: lo real son las formas sustanciales, entidades espirituales, es decir, inmateriales, que informan la materia, produciendo con esta combinación las cosas sensibles. Esas formas serán una para cada especie de cosas, como creen los tomistas, o una además para cada individuo de la especie, como creen los escotistas; es decir, que habrá una sola forma «hombre» para todos los hombres, que se multiplica e individualiza al contacto con la materia, o habrá además una forma individual «Pedro», «Juan»; mejor aún, «este Pedro», «este Juan». Lo importante es que esas formas son el principio de los fenómenos, su realidad, y que cada una no tiene nada que ver con las demás; es una realidad, en este sentido, absoluta e independiente, y además inmortal. Nos encontramos, pues, con que el mundo está constituído por una muchedumbre enorme de realidades últimas, indestructibles, invariables e independientes. Pongámonos en el caso menos complicado, que es el sostenido por los tomistas: este perro nace y muere, porque es compuesto de la forma sustancial «perro» y la materia. Pero la forma sustancial «perro», ella por sí, es incorruptible, indestructible y siempre idéntica a sí misma. Una forma no puede cambiarse en otra, y como el mundo consiste principalmente en ellas, tendremos que vivimos en un mundo que no tolera transformación real ninguna. Es como es de una vez para siempre. Siempre habrá perros y caballos y hombres, e irremediablemente idénticos en todo lo esencial a como hoy son.

Y este modo de pensar nos obliga a interpretar análogamente lo social: la sociedad está compuesta de rangos indestructibles. Hay los reyes, los nobles, los guerreros, los sacerdotes, los campesinos, los comerciantes, los artesanos. Todo esto lo hay, lo habrá siempre, sin remedio, indestructiblemente, cada figura social encerrada en sí misma. Como habrá la prostituta y el criminal.

El hombre de hoy está en una creencia opuesta tanto en lo que afecta a la naturaleza material como a la social. Piensa que la realidad es en su esencia misma transformación, y que lo que verdaderamente no hay es el perro, el caballo, el hombre, sino cosas que van a ser aproximadamente perros, para luego dejarlo de ser y convertirse en algo así como caballos o como hombres u otras cosas hasta ahora inexistentes. Así como no cree que los astros son inmutables, sino que están en evolución, se forman, plenifican y sucumben para dar lugar a cielos insospechados, cree también que el ser viviente es puro y constante cambio desde el infusorio hasta el hombre. ¿Hasta el hombre? No, mucho más —porque esta concepción moderna, al

hacer consistir la realidad en pura transformación, reconoce que lo que ha habido hasta aquí no es todo lo que habrá. La realidad no está encerrada y reducida a lo pasado y presente, sino que tiene abierta la frontera del porvenir, en el cual será real lo que hasta ahora no lo ha sido aún.

Pero el universo medieval se compone de absolutos. Cada cosa es lo que es y nada más, pero tampoco nada menos, porque es indestructible. Hoy nada es lo que es, sino que está siempre en tránsito a ser de otro modo. Cada cosa puede ser otra cualquiera, todo es un poco todo, estamos en la época de los gatos pardos. Pero en comienzos del XV todavía los mismos estados sociales, los oficios y profesiones son absolutos: hay el obispo y el archidiácono, el canónigo, el pastor, el estudiante, el príncipe, el noble, el caballero, el mercader, el casado, la viuda, la doncella, el religioso. En el libro *De doctrina et regulis vitae christianorum*, de Dionisio el Cartujo, puede verse la definición absoluta y como para lo eterno de todas estas formas de realidad humana con que siempre habrá que contar. Y nótese que el autor es uno de los más próximos al hombre más genial de esta época, que, en rigor, anticipa todo el Renacimiento, al gran Cusano, que anduvo trotando sin descanso por el mundo con dos íntimos a su vera: a un lado, este inenarrable y grafómano Dionisio el Cartujo; al otro, la atractiva figura del español Juan de Segovia, que yo sepa completamente desconocido y por vez primera citado en España en este preciso minuto.

Me parece que es un espléndido ejemplo de lo que he llamado «variaciones de la estructura de la vida humana, del drama que es el vivir». Porque es, evidentemente, una faena bien distinta vivir en un mundo inmutable, donde todo es absoluto, y vivir en un contorno donde, en principio, no hay nada absoluto, todo puede cambiar. Y es no haber comprendido la cuestión decir que, en definitiva, todo se reduce a que el hombre cambia sus ideas sobre las cosas. No: todo lo contrario. Si sólo cambiasen las ideas, como se ha creído hasta aquí, el cambio no sería grave. Pero es que el problema vital que, queramos o no, tiene cada cual que ir resolviendo mientras existe, es sobremanera distinto cuando se está en unas ideas que cuando se está en otras.

Si vivimos en el siglo XIX, como creemos que nada tiene última y absoluta realidad en torno nuestro, que todo es susceptible de cambio —lo material como lo social—, a cualquier dificultad con que tropecemos reaccionaremos procurando transformar a nuestro gusto esa realidad enojosa. En este sentido, el hombre moderno —ya

lo veremos con toda precisión cuando caigamos sobre Descartes—, el hombre moderno es en su raíz revolucionario. Y viceversa, mientras el hombre sea revolucionario no es más que hombre moderno, no ha superado la modernidad.

Pero si vivimos en el siglo XV ante una angustia, molestia o conflicto, se nos ocurrirá todo menos transformar la realidad que nos parece lo esencialmente intransformable. ¿Qué haremos, pues? Vean ustedes cómo esta emigración imaginaria, este experimento mental que hacemos al suponernos teniendo que existir hacia 1440, nos pone enérgicamente de manifiesto la diferencia radical de la realidad histórica entonces y ahora.

Y he aquí que en este principio del XV tenemos que vivir en mundo ya demasiado sabido, viejo, recorrido en todos sus rincones, de una complicación pululante que agobia y ahoga. Nada tiene la gracia incitante de la novedad; todo es lo que fue y lo que será, sin remedio, sin esperanza. La Iglesia, el Estado, la Universidad con su ciencia, la vida social, los usos domésticos, los juegos, todo está ritualizado, todo son fórmulas como sacramentales. En este sentido, nuestro problema no es propiamente saber lo que en cada caso tenemos que hacer: la desgracia ahora estriba en lo inverso, que sabemos ya por anticipado lo que tenemos que hacer en cada paso que demos. Para todo hay ya un canon establecido en sus mínimos detalles, que son infinitos. Lo único difícil y lo más desesperante es tener que aprender, que absorber este complicadisimo ritual. Al ir a la Universidad sabemos de antemano que nada nuevo nos va a ser enseñado, pero que tendremos que ingurgitarnos montañas de definiciones, de distinciones, de sutilezas puramente formales. Los ockamistas que protestaban en metafísica de que se multiplicasen sin necesidad los principios o entes, no han hecho sino llevar a un extremo recargado y grotesco la multiplicación de las distinciones en lo que a ellos les interesaba, que era la lógica.

Todo se ha vuelto tópico inerte y complicadísimo: el derecho, la administración, la ciencia, la teología. En vez de ser un claro y sobrio repertorio de soluciones vitales, la cultura se ha hecho abrumadora, se ha hecho mamotreto. El vocablo viene de esta época. Mamotreto no es sino *Mammetrectus*, el nombre de un voluminoso comentario gramatical que pesó sobre la mocedad de los mejores hombres del XV. Erasmo conservó un odio intangible contra él, y en sus diálogos y epístolas amontona burlas y sarcasmos, asegurándole un desprestigio inmortal.

Como ven ustedes, vivir en circunstancia tal es hallarse el hom-

bre entre la espada y la pared. A la espalda, un cristianismo inerte, anquilosado, formulista, sin fe viva. Al frente, un mundo intransformable. Ésta es la dimensión que más hondamente diferencia aquel tiempo de nuestro presente, dimensión que importa acentuar, ya que en tantas otras hemos descubierto una gran semejanza. En el siglo xv, como durante toda la Edad Media, el hombre vive con un horizonte cerrado hacia el lado del futuro. No sólo porque concibe el mundo como una realidad invariable, sino aún más concretamente, porque creía que estaba próximo a su fin. De aquí la frecuencia con que se conmovía Europa, temiendo para una u otra fecha inmediata la terminación de los tiempos. Dominaba aún la idea antigua de que el destino humano había atravesado las cuatro monarquías universales; con ella se mezcló la interpretación del latino Floro, que aplica a la historia transcurrida las cuatro edades del hombre; por tanto, la vejez al Imperio romano, de que la Europa medieval se consideraba mera continuación. A esto llamo vivir entre la espada y la pared. Sólo en la generación de Bacon, y más radicalmente en la de Descartes —por tanto, entre 1580 y 1620—, la vida humana basculará decisivamente inclinándose del pasado al futuro. El hombre moderno va a orientarse en el porvenir y no como el medio y antiguo en el pretérito. Jorge Manrique expresa el tópico antiguo y medieval; según él, cualquiera tiempo pasado fue mejor. Bacon y Descartes son los primeros que creen radicalmente lo contrario: que el tiempo futuro, no más que por ser futuro, será mejor.

Pero al imaginar el siglo xv tenemos que retraer del porvenir, que está hermáticamente cerrado, el impulso de nuestra esperanza y retenernos en el presente. En esta situación sólo caben dos tipos de actitud:

Una, la más vulgar, consistirá en acomodarse en el mundo tradicional, usado, sabido y ver la manera de sacarle gusto exagerándolo, extremando su complicación, creando sobre él una serie de convenciones ceremoniales, ornamentales, simbólicas. En suma, recargándolo, amanerándolo. Éste fue el goticismo, el gótico florido o, como dicen los franceses, *flamboyant*. Puesto que lo sustantivo de la vida no puede cambiar y su constante repetición nos ha embotado para ello, vivamos de añadirle adjetivos, de subrayar lo que ya desde siempre es la realidad. En suma, vivamos como si fueran sustantivos de meros formalismos simbólicos, de una como duplicación de la vida real en un plano de convenciones —lo mismo que se hace en el juego. Se convienen unas reglas y se las toma como si fueran realidades.

Por ejemplo: subrayemos la realidad profesional con trajes gremiales. Es la época de los uniformes que se complace en largas procesiones y cortejos donde cada estado, clase, oficio desfila con su atuendo representativo. Ya que tengan irremediablemente que convivir unos con otros puesto que nada de lo que es se puede de verdad destruir, se gozan en contemplarse espectacularmente dando plástico subrayado exterior a la invisible forma sustancial que es la realidad profunda en cada realidad. El pueblo más modesto aprovecha cualquier pretexto para ostentarse a sí mismo su esencial pluralismo. Cuando Don Juan II va a casar a su hijo con Doña Blanca de Navarra, pasa esta Princesa con su madre la Reina por Briviesca: «Allí —dice la crónica— le estaban fiestas aparejadas e le fue hecho muy solemne recibimiento por todos los de la villa, sacando cada oficio su pendón e su entremés lo mejor que pudieron, con gran gozo y alegría, e después de éstos venían los Judíos con la Tora e los moros con el Alcorán», etc. Claro que estamos en un humilde pueblo castellano —los pueblos castellanos están, por lo visto, condenados a ser eternamente humildes—, no estamos en las grandes y ricas ciudades del tiempo —en Amberes o en Gante o en Dinant.

Pero nótese: va también el judío con su Biblia y el moro con su Alcorán. Es que todo ser tiene derecho y obligación de ser el que es —el alto y el humilde, el beato y el precito. El judío y el moro son para este hombre realidades con pleno derecho, en su rango y puesto determinado —dentro del jerárquico pluralismo del universo. Lo que se le ocurriría a un hombre de comienzos de este siglo es suprimir al judío o al moro. Esto se le ocurrió a la generación de los Reyes Católicos —la generación de 1450. ¡Qué casualidad! ¿Quiénes son de esa generación? Fernando nace en 1452, que es justamente cuando nace Leonardo, y en torno a 1462 Erasmo y Maquiavelo. Basta. Es la primera generación moderna. Y, en efecto, la expulsión de judíos y moriscos es una idea típicamente moderna. El moderno cree que puede suprimir realidades y construir el mundo a su gusto en nombre de una idea. En este caso es la idea del Estado que los Reyes Católicos inician. Cometen, pues, un lamentable *quid pro quo* los que hoy expulsan a los judíos en nombre de un retorno a la Edad Media. Los hombres actuales no podemos casi ni comprender la sustancial tolerancia del hombre medieval.

Esta manera de vivir, además de lo real, su duplicación en una fantasmagoría de figuras, símbolos y rituales que la expresan era el único modo que el hombre medio, vulgar, tuvo de enriquecer su

existencia, apretado como estaba entre la espada y la pared. La aumenta y modifica —diríamos— verticalmente. Si a nosotros nos parece esto absurdo es porque tenemos aún abierto el porvenir y podemos enriquecer, mejorar, cambiar nuestra vida en la franquía de su dimensión, es decir, horizontalmente.

Pero los hombres mejores de entonces no aceptaban esa solución. La vida presente, formularia, insincera, sobrecargada, no merece, en su sentir, ser afirmada y aceptada. Por otra parte, no cabe una transformación verdadera, una nueva vida. Las formas reales son perennes. Pero sí cabe reducirlas a su pureza originaria, limpiarlas de excrecencias, añadidos, adjetivos. En suma, ya que no se pueda transformar, volvamos a las formas puras. Ésta es la re-forma —a diferencia del espíritu revolucionario—, es el retorno a la forma primitiva. Y esto significan todos los nombres de batalla y de anhelo que entonces corren por los labios mejores: *re-formatio*, *restitutio*, *renasci*, *renovatio*. La renovación no es innovación sino, al revés, volver a ser con toda pureza lo que al principio se fue.

Tal es el espíritu con que comienza la reforma religiosa y el humanismo. No son impulsos hacia el futuro, sino todo lo contrario. Cerrado el futuro, forzoso algún cambio, sólo es posible el retorno. Se vuelve a lo antiguo, pero no, como se suele repetir, sólo a la cultura greco-romana por ser tal cultura, sino a todo lo primitivo. Ya Petrarca, cuando tocaba el clarín de retorno a lo antiguo, une a los clásicos los Padres de la Iglesia, y Conrado Celtis mezclará la resurrección de griegos y romanos a la del germanismo primitivo y Erasmo se dedicará a editar los Padres de la Iglesia y los libros primeros del Cristianismo.

Pero me quedo en el umbral de esta nueva forma de vida reformista y humanista que va a triunfar en la segunda mitad del siglo. No ha habido tiempo.

ARTÍCULOS

(1934-1935)

SOBRE LAS CARRERAS [1]

¿Han pensado ustedes bien en lo que es una carrera y en lo que es seguirla? Siempre que apretamos una palabra del Diccionario para precisar su sentido, descubrimos que es equívoca. Así, carrera significa primariamente correr desde un sitio hasta otro siguiendo una trayectoria. Luego se contrae un poco el sentido para referirse más especialmente a las carreras del estadio donde se concursa en vista de ganar premios. Más tarde viene ya la trasposición o metáfora y carrera se hace símbolo de la vida. Así en Cicerón: *Exiguum nobis vitae curriculum natura circumscripsit.*

La vida es representada como una carrera por un estadio —como un esfuerzo desde un primer momento hasta un último momento, a lo largo de una trayectoria determinada— es decir, de una cadena de haceres. Sin remedio, la vida no es un estar ahí ya, un yacer, sino un recorrer cierto camino; por tanto, algo que hay que hacer —es la línea total del hacer de un hombre. Y como nadie nos da decidida esa línea que hemos de seguir, sino que cada cual la decide por sí, quiera o no, se encuentra el hombre siempre, pero sobre todo al comienzo pleno de su existencia, al salir de su adolescencia, con que tiene que resolver entre innumerables caminos posibles la carrera de su vida.

Entre los pocos papeles que dejó Descartes a su muerte hay uno, escrito hacia los veinte años, que dice: *Quod vitae sectabor iter ¿* Es una cita de unos versos de Ausonio en que éste traduce otros pitagóricos bajo el título *Ex Graeca Pythagororum: de ambiguitate eligendae vitae.*

---

(1) Primeras lecciones de un curso universitario.

Hay en el hombre, por lo visto, la ineludible impresión de que su vida, por tanto, su ser es algo que no sólo puede, sino que tiene que ser elegido. La cosa es estupefaciente: porque eso quiere decir que a diferencia de todos los demás entes del universo, los cuales tienen un ser que les es dado ya prefijado y que *por eso* existen, a saber, porque son ya, desde luego, lo que son, el hombre es el único y casi inconcebible ente que existe sin tener un ser prefijado, que no es desde luego y ya lo que es, sino que, por fuerza, necesita elegirse él su propio ser.

No entremos en la cuestión que va a ocuparnos a fondo durante el curso. Nos basta con reconocer que en la práctica efectiva de nuestra vida las cosas se nos presentan así, antes de que teoricemos, antes de que nos formemos una opinión sobre nuestra vida y sobre todo lo demás.

Ese ser que el hombre se ve obligado a elegirse es la carrera de su existencia.

¿Cómo la elegirá? Evidentemente porque se representará en su fantasía muchos tipos de vida posibles y al tenerlos delante notará que alguno o algunos de ellos le atraen más, tiran de él, le reclaman o llaman. Esta llamada hacia un cierto tipo de vida, o, lo que es igual, de un cierto tipo de vida hacia nosotros, esta voz o rito imperativo que asciende de nuestro más íntimo fondo es la vocación.

Pero esto quiere decir que nuestra vida es, por lo pronto, una fantasía, una obra de imaginación. Y, en efecto, en todo instante tenemos que imaginar, que construir mediante la fantasía lo que vamos a hacer en el inmediato. Sin esa intervención del poder poético, es decir, fantástico, el hombre es imposible. Como ustedes ven, seguimos cayendo en sospechas estupefacientes. Ésta, casi, casi nos forzaría a afirmar que la vida humana es un género literario, puesto que es, primero y ante todo, faena poética, de fantasía.

En rigor, es así; sólo que conviene precisar de dónde vienen a nuestra fantasía esas vidas imaginarias entre las cuales necesitamos elegir.

Siempre que el hombre siente una necesidad lo primero que hace es buscar en su derredor, en el contorno en que él está en el mundo; en suma, en eso que llamamos «ahí», algo que pueda satisfacerla. Esto es muy importante, aunque ahora no vamos a desentrañarlo: revela que el movimiento más espontáneo o primero del hombre ante una necesidad es creer, más o menos, con una u otra confianza, que *lo que* necesita —esto es, *lo que* puede satisfacer su necesidad— está ya ahí a la mano, *y que, por tanto, no tiene que hacérselo.* Sólo cuando

no lo encuentra ahí —en el mundo o circunstancia— se resuelve a hacerlo. Ahora bien, ese movimiento primero no se daría en el hombre si éste no advirtiese que, en efecto, tiene en todo instante necesidades, pero que, a la vez, tiene también ya, desde luego y sin hacérselas él, muchas cosas. Por tanto, que el hombre nace sintiéndose menesteroso de muchas cosas pero, a la vez, sintiéndose heredero y propietario de no pocas. El que tuviese la impresión de que no poseía absolutamente ninguna cosa para poder vivir, sino que en absoluto tenía que hacérselo él todo —por ejemplo, hasta una tierra donde sus pies pudiesen apoyarse y un aire que sus pulmones pudiesen respirar— no llegaría a vivir: en el mismo instante de sentirse en la vida se moriría de terror, de aniquilación.

Pues bien, ante la necesidad de elegir una vida, el hombre busca en su contorno para ver si ahí está ya lo que puede ser su vida —esto es, mira las de los otros hombres, las de los que ya están ahí, las de los hombres pasados. Y entonces encuentra que, en efecto, él es heredero de muchas líneas o trayectorias de existencia que los hombres pasados o simplemente mayores que él ya han cumplido o hecho. Éstas son las que, por lo pronto, reproduce en su fantasía; como ven ustedes, con una fantasía que no es creadora, sino reproductiva. Y sin necesidad de recurrir al pasado, encuentra que el contorno social donde él se halla está constituído por una urdimbre de vidas típicas: encuentra, en efecto, médicos, ingenieros, catedráticos, físicos, filósofos, labradores, industriales, comerciantes, militares, abogados, albañiles, zapateros, maestras, actrices, cupletistas, monjas, costureras, señoras de su casa, damas de sociedad, etc., etc. Por lo pronto, no ve la vida individual que es cada médico, o cada señora de su casa, sino que ve la arquitectura genérica y esquemática de esa vida. Unas de otras se diferencian por el predominio de una clase o tipo de haceres —el hacer del hombre de ciencia o el hacer del militar. Pues bien, esas trayectorias esquemáticas de vida son las «carreras» o carriles de existencia que existen ya notorios, definidos, regulados en la sociedad. El individuo no tiene que hacer ningún gran esfuerzo para representárselas y ver hacia cuál se siente llamado por una voz interior y alojarse en ella; esto es, decidir que su vida va a ser vida de médico o de catedrático o de diplomático o de albañil o de mujer de su casa o de dama elegante o de castañera de la esquina.

Pero noten ustedes que la carrera de la vida, la vida que hay que elegir, es la de cada cual; por tanto, una línea o perfil individualísimo de existencia. Mas éste es el nuevo cambio de sentido que ha sufrido y que hoy tiene la palabra «carrera». Ha perdido el sentido individual

que tenía en la frase de Cicerón para contraerse a significar los esquemas de vida, vidas típicas; esto es, genéricas, abstractas que el individuo encuentra preestablecidas en la sociedad. Son, pues, las «carreras» un concepto sociológico, que recibe también el nombre de «profesiones».

No afecta a la cuestión presente el hecho de que, en rigor, la palabra «carrera» tiene hoy un significado un poco menos extenso. En efecto, la albañilería o la carpintería no se suelen llamar «carreras» sino «oficios». Pero, claro está, que el «oficio» es también un esquema social de vida. ¿Por qué, sin embargo, el idioma ha separado la denominación en uno y otro caso? Hay tras esta duplicidad de nombres, en apariencia, tan mansa, algo tremendo que desde hace sesenta años mueve y dramatiza la historia. Se llama «carreras» a los esquemas sociales de la vida en que predomina el hacer espiritual —intelecto, científicos; voluntad, políticos, hombres de acción; imaginación, poetas, novelistas, dramaturgos— y «oficios» a aquellos en que predomina el hacer de la mano, la mano de obra. La división, por lo visto, más radical que la sociedad hace entre los destinos típicos sociales del hombre, es esta entre hombres de espíritu y hombres de la mano. Desde hace sesenta años se batalla cruentamente sobre el área del planeta acerca de si esta división, que es un hecho, es, además, algo tolerable, si es justo o no; si aun siendo injusto, es irremediable. Y el punto más hondo y grave de la cuestión no es el que suele mover a las gentes —la diferente situación económica que «carreras» y «oficios» suelen llevar consigo—, sino este otro que voy a enunciar, pero no a desarrollar: ¿es el hombre por vocación albañil como es por vocación industrial, poeta o médico? Si los albañiles y peones de mina u obreros de fábrica lo fuesen por vocación siquiera con la frecuencia con que hay médicos e industriales por vocación, ¿encontrarían aquéllos tan insoportable la exigüidad de sus ganancias? ¿Es que la ganancia de muchos hombres de ciencia no es aproximadamente tan exigua, y en todo caso por completo desproporcionada a la intensidad y constancia de su esfuerzo? O, viceversa, ¿es la ganancia del obrero tan exigua que no deja holgura para que su oficio, es decir, lo que tiene que hacer —su trabajo—, se le pueda presentar como vocación? Y como lo que el hombre es por vocación lo es por sí mismo, por su más íntima y espontánea determinación, tendremos que las preguntas anteriores se condensan y subliman en ésta: ¿*Ser* albañil es *ser* hombre, como lo es *ser* poeta o *ser* político o *ser* filósofo?

Pero hecha esta advertencia de que para el asunto presente no hay distinción entre «carreras» y «oficios», tornemos a nuestro camino.

Las «carreras», he dicho, son esquemas sociales de vida, donde, en el mejor caso por vocación y libre elección el individuo aloja la suya.

En cada época y lugar la sociedad está constituída por un repertorio de «carreras». Mas si comparamos cualquiera sociedad primitiva con la nuestra, pronto advertimos una ley histórica según la cual la sociedad en su evolución engendra una diferenciación progresiva de las carreras. En los pueblos salvajes el hombre tiene que elegir en un repertorio muy reducido: pastor, guerrero, mago, herrero, vate. Algunos piensan que las castas de la India no fueron primitivamente sino «carreras» que quedaban normativamente adscritas a la herencia; es decir, que sólo podía ser herrero el hijo de un herrero y sólo podía ser mago, esto es, sacerdote, brahmán, el hijo de un sacerdote. Cada una de estas castas tiene prefijado hasta en mínimos detalles la vida que el hombre ha de llevar; por ejemplo, hasta lo que ha de comer y con qué condimento, el traje, con quién se puede casar y con quién no, cómo ha de saludar al encontrar a otro hombre de otra casta, etc.

Frente a ese escaso número de carreras o profesiones que hay en la sociedad primitiva, la actual presenta al individuo una gran cantidad de ellas. Los haceres se han diferenciado al complicarse y se han especializado. En los pueblos salvajes el sacerdote es a la vez ingeniero, porque la técnica misma, como hacer, no se ha separado de la magia y del rito sacro. Para que una canoa navegue bien no es menester sólo que el que la hace sea un buen carpintero de ribera, sino que además ha de saber pronunciar ciertos conjuros y fórmulas de religioso ritual. De aquí los «pontífices» en Roma. Hoy, en cambio, el sacerdote no tiene nada que ver con el ingeniero y aun la ingeniería se ha radiado en muchas carreras diferentes.

Esto plantea un problema de interés: la vida es una trayectoria individual que el hombre tiene que elegir para ser. Mas las carreras son trayectorias genéricas y esquemáticas: cuando se elige una por vocación, el individuo advierte muy bien que, no obstante, esa trayectoria no coincide con la línea exacta de vida que sería, en rigor, su precisa, individual vocación. Quiere, sin duda, ser médico, pero de un modo especial en que van insertos muchos otros haceres vitales que no son la medicina y su práctica. Esto nos permite perfeccionar la idea anteriormente dada de vocación. En rigor, es una abstracción decir que se tiene vocación para una carrera. *La vocación estricta del hombre es vocación para una vida concretísima, individualísima e integral, no para el esquema social que son las carreras*, las cua-

les, entre otras cosas, dejan fuera muchos órdenes de la vida sin predeterminarlos. Por ejemplo, el ser médico no implica si se va el hombre a casar o no.

La carrera, pues, no coincide nunca exactamente con lo que tiene que ser nuestra vida: incluye cosas que no nos interesan y deja fuera muchas que nos importan. Al alojar en ella nuestra vida notamos que su molde estandardizado nos obliga tal vez a amputar algo de lo que debía ser nuestra vida; es decir, nos impone sin más y *a priori* una dosis de fracaso vital. Al crecer la diferenciación de las carreras aumentan, por un lado, las probabilidades de coincidencia entre el individuo y el molde social de su vida, es decir: su profesión; tendrá que cargar con menos haceres que no le interesen. En España hoy el que siente vocación por las ciencias exactas no necesita ocuparse con las ciencias físicas ni las químicas ni las naturales. En otro tiempo hubiera tenido que cargar su vida con toda esa obra muerta, muerta para él porque no era su vida vocacional.

Pero, en cambio, trae esto consigo una tragedia inversa para el hombre. Al circunscribirse cada vez más al hacer profesional, es evidente que la carrera asume menos lados de nuestra vida; esto es, deja fuera de su carril más dimensiones del hacer que integra la vida entera de un hombre. Y esto significa, que cada vez queda el hombre menos absorto y tomado y orientado e informado por su carrera. Y como fue elegida como trayectoria principal de la vida, como norma y perfil de vida, la carrera llena cada vez menos esta misión, dejando imprecisas las cuatro quintas partes de nuestro vivir. Es la tragedia del especialismo. De aquí, que aun sin salir del orden intelectual, el hombre de hoy que sabe mejor que nunca lo que tiene que hacer, esto es, que opinar en los asuntos de su carrera, por ser ésta tan especial, se encuentra con que sabe menos que nunca lo que tiene que opinar y hacer en todo lo demás del universo y de su existencia.

Ello es que, sin disputa, haciendo el balance, resulta que la multiplicación de las carreras ha hecho que el hombre se sienta cada vez menos satisfecho y llenado por ellas y, consecuentemente, sienta menos apego a su profesión, se sienta menos ligado a ella. Lo cual nos lleva a preguntarnos: entonces, ¿por qué las siguen los hombres?, ¿por qué han hecho que se especialicen y diferencien tanto?

Esto nos hace caer en la cuenta de que no hemos aún advertido lo más importante en esa realidad que son las carreras.

Recuerden ustedes: aparecen éstas cuando el individuo tiene que elegir su vida. *Quod vitae sectabo iter?* Esta necesidad le hace buscar la pauta para su vida en el contorno social. Ve allí, en efecto, otros

hombres viviendo vidas diversas que se agrupan en tipos: médicos, catedráticos, industriales, etc. Dicho así, parece como si cada uno de estos hombres hubiese fraguado libérrimamente su tipo de vida. Pero no hay tal: a cada uno de esos le aconteció lo mismo: halló ante sí ya médicos, industriales, etc. Pero algo más hallaron ellos y el de ahora, en su contorno social: además de los catedráticos de carne y hueso que están viviendo ese tipo de vida, hallaron puestos vacíos de catedráticos y de industriales, etc. —y, sobre todo, hallaron que si esos hombres desaparecían, sus vidas quedaban como alvéolos huecos que la sociedad mantiene por su cuenta, porque ella, la sociedad, no los individuos que las ocupan, ha menester de esas vidas. La sociedad necesita en cada momento un cierto número de servicios —servidos cada uno por un cierto número de hombres: necesita tantos médicos, tantos catedráticos, etc. Pues bien, esto son propiamente las carreras —necesidades sociales. Por eso, están ahí siempre llenas de hombres o vacías esperándolos. Por eso, la evolución de las carreras no obedece sólo a la necesidad de los individuos, sino también a la social y por eso, a veces, lleva esa solución a estadios en que ambas necesidades entran en conflicto.

Originariamente —ello no tiene duda— eso que es hoy una carrera —por ejemplo, la filosofía, la milicia— fue vocación genial y creadora de un hombre que sintió la radical necesidad íntima de hacer filosofía o de combatir estratégicamente. Entonces o en cualquier momento que esa condición se repita, el hacer filosófico y el guerrero son su plena realidad, son en absoluto lo que esas palabras pretenden significar —y no modos deficientes o menos reales de lo mismo. Pero entonces no son una «carrera». Ésta no es algo individual, aunque sólo individuos pueden seguirlas, esto es, serlas. La carrera es una realidad social, una necesidad del cuerpo colectivo que exige el ejercicio de ciertas funciones para él inexcusables; más o menos y sólo entendida así no es la carrera un modo deficiente, como lo es cuando se la considera desde el individuo.

¿Es que a ustedes se les hubiera ocurrido hacer metafísica si la filosofía no fuese una función social que la sociedad, al fin y al cabo, parece necesitar y por ello la fomenta, sea con cátedras, sea por el hecho de la publicación de libros, respeto colectivo hacia los que los escriben, o de lo que es más atractivo, del denuesto y el odio del vulgo; en suma, del prestigio que es un atributo dinámico puramente social adscrito a ciertas cosas?

No, habituémonos a tomar las cosas con pulcritud en su desnuda y pura realidad. Declarémoslo, pues, con toda formalidad doctrinal:

para aquellos que han venido aquí a hacer metafísica, ésta es, por lo pronto, una cosa que hace la sociedad, una función colectiva y, porque colectiva, permanente. En suma, algo que en principio hay que hacer; quiero decir, que alguien tiene que hacerlo porque, a lo que parece, es importante, valioso, estimable. La metafísica es para nosotros, primero que otra cosa, una institución, una organización social, como la política, la sanidad pública o el servicio de incendios o el verdugo. La sociedad necesita, por lo visto, que un tanto por ciento de sus miembros reciban cierta dosis de opiniones metafísicas, como necesita que sean vacunados.

Fíjense que para Platón no era esto. La filosofía no era una función social. Como no la había aún, la sociedad no sentía su necesidad. Esto es lo curioso de la sociedad: que ella no es nunca original ni creadora. Ni siquiera se producen en ella necesidades originales. Es siempre un individuo quien las siente primero. Por sentirlas, crea la obra que las satisface y entonces, sólo entonces, la experimenta como necesidad y hace de su cultivo un oficio, profesión o magistratura.

Pero una vez que la filosofía, que, en su origen y en su plena realidad es un hacer individualísimo, se desindividualiza, esto es, se objetiva en instituto u organización social, cobra independencia frente a los individuos y adquiere una como vida propia. Aunque digo «una como vida», no crean que se trata de una metáfora. Se trata de una forma peculiar de vida, distinta ciertamente de lo que es la vida cuando ésta es de un individuo; por tanto, una forma secundaria del vivir, que en su hora, habremos de estudiar. El ejemplo más claro de esta independencia y subsistencia que cobra el hacer desindividualizado y objetivado socialmente es el Estado. El Estado fue originariamente el mando que un individuo, por su fuerza, su astucia, su autoridad moral o cualquier otro atributo adscrito a su persona, ejercía sobre otros hombres. Esa función de mando se desindividualiza y aparece como necesidad social. La sociedad necesita que alguien mande. Esta necesidad de la sociedad, esto es, ya objetivada en ella, es el Estado, que existe aparte de todo individuo singular, que éste encuentra ya ahí existiendo antes que él y al cual tiene, quiera o no, que someterse.

Lo propio acontece con la filosofía o metafísica. Primero no hay filosofía, sino los individuos que filosofan, esto es, que hacen y crean la filosofía. Así en Grecia fue primero, no un sistema de ideas, sino el modo de vivir de ciertos hombres, sobre todo los pitagóricos; fue *bíos theoretikós*. Pero una vez que hay filosofía, ésta es una realidad social anterior a los filósofos individuales y los estudiantes de

filosofía. Unos y otros la encuentran ya ahí hecha antes de que ellos sientan la necesidad original de ella. Al decir que está ahí «hecha» no digo que esté acabada de hacer, conclusa, que no quede mucho y aun infinitamente mucho que hacer en ella, sino que toda una parte de ella, no me importa si mayor o menor, está ya ejecutada, cumplida. Por eso se presenta a nuestros ojos como un hacer u ocupación vital; por tanto, como un tipo de vida de perfil conocido y determinado; en suma, como un carril o *bíos*. Esta carrera, en concurrencia con las demás, ejerce presión sobre nosotros pretendiendo atraernos. Nos hallamos, pues, ante las carreras en la última situación que el hombre ante las mujeres. Cada mujer es una permanente incitación para que nos enamoremos de ella. Pero como hay muchas, nuestro sentimiento elige. Hace algunos años escribí un largo estudio, que en forma de libro sólo se ha publicado en Alemania (1), sobre la elección en amor, asunto muy complicado que no vamos a reiterar ahora. Quedémonos con lo más vulgar de él. Decimos que hemos elegido para enamorarnos la mujer que más nos gusta. La elección de carrera es algo parecido: es una cuestión de gusto, de afición.

Y con esto cerramos el círculo de nuestra cuestión. Recordarán ustedes que era ésta: ¿Por qué están ahora aquí aquellos de entre los estudiantes que no son meros estudiantes, que no son los que igual que aquí podían estar ahora en una clase de teneduría de libros, sino que han venido a hacer metafísica por una necesidad íntima y referida concretamente a la metafísica o filosofía? ¿Era esta necesidad la que sintieron Platón, Aristóteles, Leibniz, Kant?

No —fue mi contestación. Pero aclarar en qué consiste la diferencia nos obligó a decir cuanto antecede. Ahora está bien claro ante nosotros. Ese grupo de ustedes ha venido aquí porque ha elegido la carrera de filosofía, hacia la cual sentía vocación. Esta vocación es, por lo pronto y escuetamente, afición. La filosofía es uno de los muchos figurines de vida, de hacer que hay ahí y es el que más ha gustado a ustedes. La afición es un motivo auténtico, íntimo, espontáneo que tiene el carácter de un deseo o apetito hacia una cosa —en este sentido es una innegable y sincera necesidad. ¿En qué se diferencia de la que Platón o Descartes sintieron? En estas dos notas esenciales: 1.ª Ustedes, y claro está que yo también a la hora de ustedes, no necesitaban propiamente hacer metafísica sino que necesitan

(1) Publicado posteriormente en español en el libro «Estudios sobre el amor». *Revista de Occidente*. Madrid. [Incluído en este mismo volumen de *Obras Completas*.]

satisfacer el gusto, el apetito que en ustedes ha despertado la metafísica ya hecha, el tipo de hacer y vivir que ésta es. 2.ª La necesidad que es la afición no es la sensación dolorosa, angustiosa de que no haya ahí algo que absolutamente nos es menester, sino al revés, es la necesidad deliciosa de complacerse asimilándonos algo que hay ya ahí. La necesidad angustiosa, esto es, la necesidad propiamente tal o menesterosidad, lleva a un hacer que es un crear lo que no hay. En cambio, la necesidad deliciosa lleva a un hacer que es un aprehender o captar lo que ya hay. Por eso el hacer metafísica de ustedes es un aprenderla.

Platón y Descartes, en cuanto tales, no sentían afición a la metafísica: al contrario, detestaban lo que había ahí ya hecho con ese o parecido nombre. La metafísica o el vocablo que en su lugar usasen denominaba para ellos algo negativo, un hueco o vacío terrible que en su vida sentían; en suma, algo que no había, algo que faltaba. No era un lindo tipo de vida, sino, por el contrario, la sensación de no vivir. Por eso, para ellos vivir tuvo que ser, a la fuerza, hacer filosofía, como el náufrago, a la fuerza, tiene que agitar los brazos, nadar. No es una imaginación mía: Platón pone en boca de Sócrates, también en la *Apología*, estas palabras: una vida sin filosofía no se puede vivir.

De donde resulta que desembocamos en esta extraña definición de la metafísica: «el hacer metafísico en su modo plenario y más real comienza por ser un sentir la imposibilidad de todo hacer, la falta de sentido de todo vivir, lo invivible que es la vida». ¡Díganme ustedes si esto se parece mucho a la afición a la carrera de filosofía!

Pero ahora, presumo, caerán ustedes en la cuenta de por qué con tanta minucia he analizado los motivos que les han hecho venir aquí y lo que es «seguir una carrera». Ahora ven ustedes que se trataba nada menos que de estudiar los diversos modos de realidad que la metafísica significa, a fin de que no se confundan y poder aislar el modo primario, ejemplar y auténtico; esto es, poder definir la metafísica e iniciar con ello su construcción.

Ésta se nos presenta en modos que no son el primario con lo cual padecemos un error de óptica, que era forzoso corregir. Nosotros vemos la metafísica como algo que está ya ahí, y bajo una perspectiva determinada, a saber, la social e histórica, la del individuo que nace en un cierto estado de la evolución social e histórica; eso es también verdad. Pero es una verdad parcial e insuficiente, una verdad que oculta la decisiva. Y la decisiva es ésta: que la metafísica es, en su primaria autenticidad, aquel hacer u ocupación humana

que se inicia cuando caemos en la cuenta de que todos nuestros demás haceres y ocupaciones, todo nuestro vivir es por sí negativo, ilusorio, absurdo y sin sentido; por tanto, que es todo lo contrario de lo que a primera vista nos parece; tan positivo, tan lleno de cosas, tan real, tan él mismo. Por ejemplo, para no dar ahora sino un ejemplo. Nos parece que vivimos positivamente porque dirigimos nuestra vida conforme a ciertas verdades proporcionadas por las ciencias o por la simple experiencia. Pero de pronto caemos en la cuenta de que esas verdades son muy cuestionables y que aunque no lo sean, como pudiera ocurrir con las matemáticas, ignoramos su fundamento y su relación con el resto de las cosas, de modo que flotan sin último asiento en un fondo de vacío, absurdo y falto de sentido y firmeza. Pero si todas nuestras ideas carecen últimamente de fundamento, por tanto, de sentido y realidad, como todo el resto de nuestra vida es lo que es merced a nuestras ideas y en función de ellas, carecerá también de sentido y realidad. No será lo que parece ser y el presunto vivir será no-vivir, intento fracasado de vivir, invivible vivir.

Pero caer en la cuenta de esto es, *ipso facto*, caer en la cuenta de que el vivir verdaderamente positivo, el vivible será aquel que consista en darse o hacerse un fundamento firme, en asegurar su realidad. Mas hacer eso es, tal vez, el auténtico hacer metafísica, o dicho en otra forma, metafísica es, en última verdad, lo que hace el hombre cuando lo hace por eso, por esa menesterosidad, y no lo que hace cuando simplemente la «estudia» o la elige como carrera y la aprende o enseña.

Lo cual —repito una vez más— no es desvalorizar ninguno de estos haceres, sino tan sólo colocarlos en su rango de modos deficientes o secundarios y hacer notar que no existirían si la metafísica no fuese, antes y por encima de todo, ese desesperado afán de llenar con sentido y dar realidad a la vida que es, sin ella, vacío y nulidad de sí misma. De aquí que no se hace metafísica sino en la medida en que se deshace o da por no hecha la que ya está hecha y se llega así a su raíz avivando en nosotros esa conciencia de menesterosidad radical que es sustancia de nuestra vida.

El error óptico a que antes aludia se desvanece ahora. La metafísica se nos presenta como un cúmulo de pensamientos y doctrinas que ha ido atesorando la humanidad —algo, pues, que a los ojos parece positivo. Enterarse de estos pensamientos y aprender esas doctrinas, será hacer metafísica. Pero ahora hemos averiguado que esos pensamientos y doctrinas, a su vez, carecen de sentido y realidad *si no se los toma* como reacciones de hombres parejos a nosotros ante

esa sensación de inanidad, invivibilidad de la vida. Es decir, que aunque haya ahí metafísica, nosotros tenemos que comportarnos como si no la hubiera y resolvernos a hacerla como el primer hombre que la inició. Todo hombre está obligado si quiere de verdad vivir a comportarse como un primer hombre, a ser el eterno Adán, a avivar en sí los temas y resortes esenciales, permanentes de la vida. Sólo en el camino de intentar esta repristinación y simplificación de la vida se encuentra con que no es ni puede ser un primer hombre, sino que es el hombre número tantos en la cadena larguísima de hombres, de generaciones que se han sucedido. Sólo entonces, después de ese instante, descubre lo que es ser, por fuerza, sucesor; mejor dicho, heredero—a diferencia del animal que sucede pero no hereda y, por eso, no es un ente histórico.

Hablando, pues, con rigor, hace realmente metafísica el que se encuentra con la necesidad inexorable de hacerla, de buscar una realidad a su vida por haber caído en la cuenta de que ésta por sí no la tiene —por tanto, de hacerla aunque no estuviese hecha y como si nadie la hubiese hecho antes—, pero, a la vez, se encuentra, quiera o no, con metafísicas ya hechas. Noten ustedes que tan radical o primario es lo uno como lo otro: el caer en la cuenta de que hay que hacerla y el caer en la cuenta de que ya se ha hecho por otros. Ambas —la metafísica como necesidad nuestra y la metafísica como obra de otros, como historia— son dos hechos brutos o ineludibles con los cuales, queramos o no, topamos. Lo cual quiere decir que nuestro hacer, nuestra labor, es, desde luego, desde su raíz, colaboración con el pasado de esta ciencia y de ese pasado con nosotros. Sin remedio, hacemos metafísica desde un lugar determinado de la historia de la filosofía, y en general, de la historia humana.

Con esto decimos ya algo muy importante y que pronto desarrollaremos, a saber: si hacer metafísica es lo que en esta hora constituye nuestra vida, no podemos vivir utópicamente y ponernos a hacer filosofía eligiendo el lugar del tiempo desde el cual la vamos a hacer. Tenemos que vivir en 1934 y esta fecha significa un nivel determinado en la evolución de la vida humana, por lo pronto, de la vida filosófica, del hacer metafísico. Tenemos que contar con lo que la filosofía ha sido hasta aquí y ensayar si podemos seguir en eso que hasta aquí ha sido. Lo primero que el hombre tiene que hacer es contar con su historia por la sencilla razón de que él es histórico, nace en un punto de la trayectoria general humana, nace de un pretérito y lo lleva en sí, es un pretérito —todo lo que me ha pasado hasta 1934.

Este imperativo de evitar la utopía y contar con la historia tiene un primer sentido conservador: se trata, en efecto, de ver si se puede seguir en la filosofía hecha hasta aquí, de si eso que la filosofía ha sido coincide con lo que buscamos. Sin embargo, tiene un segundo sentido que no es tan conservador, puesto que impera contar con el pasado ciertamente, pero con el pasado hasta *aquí*. Por tanto, es un imperativo de actualismo y equivale a exigir que se viva a la altura del tiempo.

Pero aún tiene un tercer sentido. Éste: Contamos con el pasado para ver si lo que él ha hecho coincide con la metafísica que nosotros sentimos que hay que hacer; por tanto, para ver si la metafísica tradicional satisface la exigencia o necesidad de la metafísica futura. Si el resultado de nuestra indagación fuese afirmativo, nos quedaríamos en lo pasado o actual. En uno u otro caso, noten ustedes que es la metafísica futura, la que hay que hacer, la nuestra, quien decide sobre la tradicional y no al revés. Ahora bien, conservador es, en última esencia, quien toma como norma de su futuro lo que hay en el pasado por no confiar sino en lo que una larga permanencia histórica ha abonado. Mas aquí es, en definitiva, nuestro futuro quien se erige en norma última y decisiva sobre nuestro pasado. Véase cómo este imperativo histórico es, pues, a la vez, tradicionalismo, actualismo y futurismo. Ni podría ser otra cosa porque el hombre es en todo momento esos tres: pasado, presente y futuro.

Con esto hemos terminado la definición de la metafísica como carrera y vocación profesional. Ello nos ha permitido determinar el sentido que la expresión «hacer metafísica» tiene referido al grupo de ustedes que vienen aquí movidos por afición sincera a este género de estudios. Y habrán notado que para ello hemos necesitado distinguir ese hacer de otro inferior y otro superior, de la metafísica que hace quien la estudia como podía estudiar otra cosa cualquiera, porque es sólo «estudiante», y de otro superior que era el de los grandes filósofos. Noten ustedes que sólo por la necesidad de aclarar lo que es metafísica como vocación profesional, hemos hablado de este otro hacer que es el de los grandes filósofos. Ahí, entre ustedes, ahora no los hay. No tenía, pues, sentido real que yo hablara de ellos. Se trataba, pues, de una anticipación por lo pronto irreal.

Con todo ello queda concluso el análisis de por qué han venido aquí cuantos han venido a hacer metafísica en un sentido más estricto.

Ahora vamos a los otros —a los que han venido por otros motivos a hacer metafísica en un sentido menos estricto.

Fíjense bien en lo que acabo de decir. Ello implica que hay aquí personas las cuales no han venido a hacer metafísica, en el sentido de que, definiéndose todo hacer por su motivo, el motivo que los ha traído no es la metafísica como asignatura, ni la metafísica como vocación profesional.

¿Por qué han venido entonces? ¡Vaya usted a saber! —se dirá— pero con gran error. No; se sabe, por lo menos, con suficiente aproximación, se sabe sin necesidad de que nos hagan individualmente sus confesiones. ¡Bueno fuera que a estas horas nadie pretenda ser un absoluto arcano para los demás! No: el hombre no es, en principio al menos, un misterio para el hombre. Sólo en el caso de que entre ustedes hubiera un hombre supergenial que fuese él la invención de una forma nueva, inaudita e inédita de humanidad podía ocurrir que no supiésemos por qué ha venido.

Conocemos la vida humana: sabemos que es enormemente rica en modos y formas diferentes. Como la naturaleza física parece inagotable, infinita y a caso, como ésta, lo sea en última instancia. Pero la naturaleza física ha sido reducida a un sistema delimitado de formas de movimiento y merced a ello se conoce lo que en ella es posible y lo que es imposible. Apenas hay fenómeno corporal que no obstante su singularidad no quede comprendido en alguna de esas formas de movimiento.

Parejamente, la vastedad e ilimitación de la vida humana no excluye que sepamos cuáles son los tipos de comportamiento a que puede reducirse. Podíamos enunciar y describir todos esos tipos. No niego que sean muchos y esto nos impide, por falta material de tiempo, exponerlo ahora, pero afirmo que son limitados y, en principio, agotables. Pues bien, prácticamente no hay probabilidad alguna de que nadie de ustedes escape a alguno de esos modos genéricos de comportamiento humano que nos son notorios. Si, al fin y al cabo, nos entendemos unos a otros en el trato social es porque poseemos de antemano, démonos cuenta o no de ello, una clara idea de las diversas posibilidades o tipos o modos de ser hombre, y al encontrar uno individual, lo alojamos en aquel de esos tipos que nos parece más afín con él. Cómo se produce ese saber y cuáles son los fundamentos de su verdad son cosas que no voy a tratar ahora. Baste decir que la claridad de ideas sobre el repertorio de modos humanos aumenta conforme la vida avanza y es un resultado de lo que suele llamarse «la experiencia de la vida»—un tema sobre que otro día tendremos que hablar. De aquí que cuando se ha llegado a la madurez se posea un saber *a priori* sobre cómo son los hombres que se

presentan ante uno, que casi con verlos basta. Automáticamente nuestra mente los consigna a un cierto tipo de humanidad. Por eso, no interesan los datos concretos que sobre tal individuo nos den. ¿De qué nos pueden servir, si tenemos ya, desde luego, la ley de su vida? De aquí que el hombre maduro se interese *espontáneamente* —fíjense que digo espontáneamente— menos en los otros hombres, en el trato con ellos y se entregue más a los otros lados de la vida que no son el trato con los prójimos —como amistad, amor, polémica—, sino que son creación abstracta: ciencia, industria, política. Se comprende: el trato con el prójimo aburre ya un poco. Porque el encanto del trato es, en definitiva, lo que puede tener de imprevisible. No sabemos aún bien quién es el otro y esperamos que toda esa porción de él que nos es desconocida haga cosas admirables, las cuales ignoramos y no presumimos. Es decir que, como toda nuestra vida, al lado de ella que es el trato —amistad, amor, polémica— vive de crédito, de esperar lo inesperado. Por eso en la juventud tiene tanta fuerza la vida —porque aún no ha comenzado a agotar el crédito que ha abierto a ésta y espera siempre que más allá del hoy y de lo que ya ve y tiene, haya tras el horizonte actual paisajes maravillosos, mujeres geniales, hombres admirables, empezando por sí mismo. El joven vive a cuenta de un sí mismo maravilloso que espera ver surgir en él mañana.

Mas el hombre maduro, lo mismo que conoce ya de antemano a los prójimos, se conoce a sí mismo. Sabe cuáles son sus poderes y cuáles sus límites. Espera menos de sí lo inesperado.

Sin embargo, aquí tocamos, a su vez, el límite de ese saber sobre las formas y tipos de la vida. En la ciencia de la naturaleza, con ser un conocimiento tan pleno y logrado, tan ejemplar, no están resueltos todos los problemas. Todo saber, por firme y amplío que sea, termina en una periferia de problemas. Lo mismo acontece al saber de lo humano. Cuanto he dicho sobre lo que en éste hay de positivo, es verdad. Pero yo no he dicho que sea absoluto. No es, en efecto, absolutamente imposible que ahora me esté oyendo un hombre supergenial cuyo módulo de humanidad me sea perfectamente desconocido. Se sabe mucho de la vida, mucho más de lo que se suele creer; por eso he subrayado este lado positivo de ese saber —pero no se sabe todo. El hombre maduro no sabe tampoco absolutamente de lo que él mismo será capaz mañana. Tras su convicción práctica de que será incapaz de esto o de lo otro, alienta la convicción absoluta e irreductible del «¿quién sabe?». Precisamente su saber, su experiencia vital le recuerda que varias veces en el pasado se dio por con-

cluso, creyó poseer un dibujo definitivo de sus capacidades e incapacidades y luego, súbitamente, se encontró con el brote inesperado de una nueva capacidad o de un más alto grado en la que ya se reconocía. Es decir, que si en comparación con el joven el maduro vive menos de crédito, de lo imprevisible como tal, éste no ha desaparecido de su vida. Ya veremos cómo no podría ser —ya que el crédito, lo imprevisible es un órgano esencial de la vida, una de sus vísceras. Sin embargo, la diferencia entre ambas edades es clara y podría formularse así: la vida juvenil gravita hacia lo imprevisto como tal, la madura hacia lo ya conocido —aquélla, pues, se nutre principalmente de lo que la vida tiene de indelimitado o infinito, ésta de la conciencia de limitación y de finitud.

Precisamente así la extensión y límites del saber que poseemos sobre los tipos o modos de ser hombre, resulta claro que cuando el hombre en su madurez trata con los jóvenes, se encuentra con un saber *a priori* de sus diferentes modos que prácticamente es completo. Porque noten ustedes que el problema queda aquí reducido. No se dice que conozca todos los modos posibles de la vida humana, sino sólo los modos posibles de la etapa más sencilla de la vida humana: la juvenil. Y, sin embargo, también aquí hay que no dejar silenciada una reserva, una limitación, si se quiere que quede correctamente dibujada la línea estricta de ese saber. El hombre maduro conoce los diferentes modos de ser joven: en una juventud dada distingue, pues, con suficiente precisión las diferencias que hay entre unos jóvenes y otros. Pero unos y otros pertenecen a una misma juventud, que tiene ciertos caracteres comunes de humanidad. Esto es lo que yo llamo una generación. Ahora bien, precisamente eso que constituye una generación como tal —que es precisamente lo común a todos los individuos de un cierto tiempo— es siempre una forma genérica de vida nueva. Y esto es lo que el hombre maduro corre siempre el riesgo de no saber, de no percibir: ese germen de innovación vital de que la generación no se da cuenta —repito— hasta el punto de que, con frecuencia, lo que ella comienza por decir con la pretensión de que sea su confesión, su característica, es lo contrario de la efectiva innovación que ella es: mejor dicho, que va a ser. La cosa es paradójica, pero inexorable. La juventud no averigua, no sabe la peculiaridad de su destino vital hasta que no deja de ser joven —allá entre los veintiséis y los treinta años—, lo mismo en el hombre que en la mujer. ¡Extraña pero innegable condición! Propiamente, la juventud, que es tan parlanchina, es, en lo esencial, muda: no tiene voz. Lo que parla no es suyo, sino el tópico de la genera-

ción anterior. Ésta es quien pone su voz en la laringe del joven: se trata, pues, de una faena de ventriloquia.

La situación, pues, es ésta: la juventud comienza por ser misterio y arcano para sí misma. Pero también lo es para la madurez. Por tanto, bajo inauténticas coincidencias la verdad es que las dos generaciones en cuanto generaciones no se entienden. ¿No significa esto declarar que la historia es una permanente discontinuidad? Sin duda: en ciertas cosas decisivas el bloque de una generación se levanta frente al bloque de la otra como dos acantilados incomunicables. Por eso la historia es, en una de sus caras, polémica y cambio. Bien: ¿pero no es, por otra parte, la historia continuidad? Toda idea o sentimiento humano viene siempre de otra idea o sentimiento nuestro o de otro hombre. No hay posible vacío. *Historia no facit saltum.*

La Nación, de Buenos Aires, septiembre-octubre de 1934.

UN RASGO DE LA VIDA ALEMANA

I

VEINTITRÉS AÑOS DESPUÉS. — IMPRESIÓN SINCERA E IMPRESIÓN COMPLETA. — PARÉNTESIS SOBRE LA ESTUPIDEZ. — PARA UNA TÉCNICA DE LA ÓPTICA HISTÓRICA.

HACÍA veintitrés años que no visitaba a Alemania. Casi un cuarto de siglo. Un motivo privado me ha hecho recientemente permanecer allí dos semanas. Quien conozca la importancia permanente que Alemania ha tenido en mi vida podrá aforar la fuerza de choque que la impresión ahora recibida ha tenido sobre mí. Sin embargo, no espere el lector que yo comunique en este momento esta impresión. Por varias razones, pero, ante todo, por una que es ya de suyo suficiente. Mi viaje no se proponía ver a Alemania. Al contrario: he rehuído tal intención. No he visitado más que una porción del Oeste y he reducido al mínimum el número de personas con quienes he hablado. Esto quita a mi impresión, aun ante mis propios ojos, todo título para poder concluir de ella a la realidad humana. El hecho de que el contacto con una cosa produzca ineludible y automáticamente una impresión en nosotros y, queramos o no, esa impresión quede en nuestro interior sin que pueda ser borrada y actúe, como algo real que es, sobre nuestras opiniones, no nos da derecho a apoyarnos responsablemente en ella para elaborar una idea sobre esa cosa. Al hombre intelectualmente responsable no le basta que su impresión sea impresión; esto es, reacción directa, auténtica, sincera, ante un objeto, sino que le exige la condición de ser completa respecto a ese objeto. Una de las causas de nuestra irritación ante el prójimo estúpido, es que se nos presenta siempre con ideas sobre las cosas formadas sobre impresiones fragmentarias, piltrafas y muñones

de cosas. (La estupidez es casi siempre cruel; más aún, «proviene» de una crueldad ingénita. Al estúpido no le duele cortar pedazos a las pobres cosas y tratarlos como si fuesen las cosas mismas, al modo del bárbaro violento que ha cortado a alguien la cabeza y la enseña a la multitud gritando: «¡Éste es Fulano!» Cuando presenciamos la discusión entre un hombre estúpido y otro inteligente, vemos cómo éste obliga a aquél a volver corriendo cien veces al lugar de donde partió, porque se le había olvidado meter en su idea trozos esenciales del objeto sobre que se habla. La disputa le hace caer en la cuenta de ello y tiene que volver a empezar de nuevo su faena intelectiva. Vive perpetuamente en la cómoda situación de quien hace mal su equipaje y después de cerrado tiene que abrirlo una y otra vez porque ha olvidado meter prendas y utensilios imprescindibles. El estúpido es el que está siempre empezando a enterarse y, por eso, no acaba nunca de estar enterado). (Enterarse viene de *integrare*, completar).

Siento demasiado respeto y sobrada lealtad hacia un pueblo tan formidable como Alemania para dar al viento las opiniones que sin mi albedrío ha levantado en mí una impresión insuficiente de su vida actual.

No extrañen estas cautelas y reservas que nacen de una viva preocupación por la responsabilidad intelectual. Ésta, a su vez, se origina en el estado de casi obsesión a que me ha llevado descubrir —en virtud de estudios históricos hechos un poco a fondo— que la característica del intelectual desde una época que puede precisar en torno a 1750, es la irresponsabilidad.

Lo único, pues, que estoy dispuesto a permitirme ahora es aislar en mi fortuita impresión algún elemento que por su carácter abstracto, amplísimo, sea inequívoco, y una vez aislado, tratarlo como lo que es, fragmento y nada más. De aquí que al exponerlo y comentarlo, al señalar inclusive su peligroso cariz, evite muy cuidadosamente fundar en él ningún juicio ejecutivo sobre el presente o el porvenir de Alemania.

¿Cuál es ese elemento de la impresión recibida en Alemania por alguien que desde hace un cuarto de siglo no la ha visitado, pero que formó en ella una etapa decisiva de su juventud y que ha mantenido sin interrupción el trato más intenso con ella que la distancia consiente? Acaso mi respuesta sorprenda al lector, como me sorprende a mí mismo, pero es rigorosamente verídica. El lector presumirá que en mi impresión han de ocupar por fuerza el primer plano observaciones sobre el aspecto que una política extrema y de gran visualidad pública ha dado a Alemania desde hace un par de años. Al retornar

a España todo el mundo me preguntaba: «Bueno ¿y qué pasa con el nacional-socialismo?» Con perfecta ingenuidad yo hundí entonces la mano en mi tesoro de viajero buscando impresiones referentes al nacional-socialismo, pero con enorme sorpresa hallé que eran éstas tan pocas, tan adjetivas y anecdóticas, sobre todo tan extrínsecas a mi verdadera impresión, que les faltaba toda congruencia con la importancia atribuída al nacional-socialismo por mis interpelantes. La cosa es estupefaciente, pero, a la vez, nítida e irremediable. Sin que yo pueda acusarme de intervención deliberada en la conducta de mi atención, el hecho ha sido que yo no he visto apenas nada de lo que pasa *ahora* en Alemania. Por una espontánea operación de mi retina, el presente, en lo que tiene de tal, ha sido rechazado por ella. ¿Cómo se explica esta ceguera para lo inmediato, para lo que debía haberme sido más patente?

Yo creo que el lector va a entender en seguida este fenómeno que, al pronto, resulta incomprensible. Si un hombre a quien conocemos hace un cuarto de siglo y a quien no hemos vuelto a ver, nos aparece un buen día de pronto, en una solemne fiesta oficial, vestido con un aparatoso uniforme porque acaba de ser elegido jefe del Estado, ¿cuál será la impresión más auténtica y vigorosa que de él recibiremos? ¿Su personalidad y atuendo de jefe de Estado; por lo tanto, lo que acaba de pasarle y que ahora es? Evidentemente, no. Todo eso que ahora es queda sin más relegado al fondo y, en cambio de ello, lo que nos impresiona es simplemente... que ha envejecido. Pero esto no le ha pasado *ahora*, sino a todo lo largo de un cuarto de siglo. Lo que en verdad advertimos es aquello en él que no depende de hoy, sino de todo ese luengo pretérito. En comparación con este cambio lento y profundo de su persona, eso que hoy le pasa —ser jefe del Estado— nos parece superficial; por lo menos se lo parece a nuestra espontánea y sincera impresión.

Algo parejo me ha acontecido en este viaje. Mi retina no ha retenido aquellas modificaciones de la vida alemana que para producirse necesitaron precisamente ese cuarto de siglo que separa mi visita actual de la anterior. La cosa, pues, una vez entendida, es la más natural del mundo, y el lector, si repasa su experiencia y la analiza un poco, reconocerá que constantemente le ocurre algo semejante.

En suma, lo que yo he visto ahora en Alemania no es lo que ha acontecido en estos tres o cuatro últimos años, sino lo que le ha acaecido en veintitrés. Y aunque sean muy importantes todos los sucesos de este postrer lustro, es cosa clara que tiene un valor mucho

más decisivo y grave ese más largo proceso. En el destino de un pueblo, como en el de un hombre, los procesos más largos son, a la vez, los más profundos y sustanciales. Como hay hechos de una hora o de un día, hay hechos seculares. Y si acomodamos la mirada a la visión de éstos es claro que dejamos de ver aquéllos; nuestro rayo visual los traspasa inatento sin percibirlos y va a fijarse en el estrato hondo donde el hecho secular acontece.

Digamos lo mismo en otra forma que acaso resulte más diáfana. (No es tiempo perdido la detención en este asunto, porque el lector puede aprovechar estas indicaciones de óptica social e histórica para estudiar la realidad de su propio país). Hace dos, tres, cuatro años, Alemania decidió crear un Estado nacional-socialista. El hecho tendrá cuanta importancia se le quiera dar, y yo no pretendo escatimar un solo quilate de ella. Pero es obvio que esta decisión la ha adoptado *porque* se hallaba ya en ciertas vías o modos de existencia. Sólo dentro de ellos y porque estaba en ellos —como dentro de un determinado horizonte— pudo ocurrírsele a Alemania hacerse nacional-socialista. Si hubiese estado previamente en las vías o modo de vivir que se hallaba y halla Inglaterra, no es verosímil que se hubiese resuelto al nacional-socialismo, sino a otra cosa. De esta suerte, en toda vida cada decisión surge dentro de otra previa más amplia, más básica y de desarrollo temporal más largo; ésta, a su vez, dentro de otra, y así sucesivamente. La decisión de lo que hoy vamos a hacer emerge de la decisión que adoptamos sobre lo que vamos a hacer en la presente temporada, y ésta en lo que resolvimos para todo el año o grupo de años, y al cabo, en la decisión tomada sobre toda nuestra vida; por ejemplo, el haber decidido dedicarla a una cierta profesión. Pero toda nuestra vida brota en el cauce de la vida que llevaban nuestros pueblos y nuestra época, la cual, a su vez, va encajada nada menos que en la trayectoria íntegra de la historia universal, es decir, del destino humano. Si éste hubiera sido otro, si el flujo total de la historia marchase en otra dirección —cosa que muy bien pudo acontecer—, nuestra época, nuestro pueblo y en definitiva nuestra vida, nuestro año y nuestra hora serían muy distintos de lo que son. De aquí que tomando las cosas en todo su rigor no se puede entender ni un segundo de la vida de un hombre si no se entiende la historia universal. Lo cual —si el lector quiere— será una pretensión utópica, porque ¿quién es capaz de entender la historia universal? Pero con ello no se dice sino lo que a todas horas advertimos dolorosamente, a saber: que, en rigor, nin-

gún hombre entiende a otro, y que vivimos en trágica y permanente mala inteligencia.

Mas no hay por qué poner el sencillo asunto que ahora empuja mi pluma dentro de tan gran dilema. Para obtener sobre él la dosis de claridad prácticamente requerida, nos basta con retroceder a poco menos de un siglo. Allá, en torno a 1850, el pueblo alemán tomó una decisión que no refieren las historias al uso. Las historias al uso cuentan sólo el perfil de melodrama que la vida suele presentar. Están escritas y pensadas, en general, para la eterna galería. Y lo que el pueblo alemán resolvió hacia 1850 no tiene apariencia melodramática. Fue esto: lograr, ante todo, organizar la vida colectiva. Esto se llamaba, a comienzos del siglo, la maravillosa «organización» alemana. Parece que es cosa poco dramática y, sin embargo...

La Nación, de Buenos Aires, 24 de febrero de 1935.

II

JUGAR LA VIDA A UNA CARTA.—LA ORGANIZACIÓN DE LOS SERVICIOS COLECTIVOS. — UN RESULTADO: LA DESINDIVIDUALIZACIÓN DEL HOMBRE. — EL «FUROR TEUTÓNICO».

He dicho que hacia 1850 el pueblo alemán pone su existencia a una carta: la organización de la vida colectiva. Es decir, resuelve ocuparse con «preferente» atención en que los servicios exigidos hoy por la vida colectiva sean rendidos con la mayor perfección posible.

Esta resolución no la forma el pueblo alemán en un cierto día y en una cierta hora. Las resoluciones adscritas a hora y día, por mucha retórica que se suela emplear en demostrar lo contrario, son siempre superficiales en la existencia de una persona. Excuso decir hasta qué punto lo son en la de un pueblo. Esa decisión, en rigor, no se toma nunca entera y de una vez, sino que se «va tomando» poco a poco, de la misma manera que en cierta época del año el paisaje «va tomando» aspecto primaveral. Precisamente porque se trata de una voluntad muy honda y que afecta a modos muy radicales y amplios de la vida, no podemos sorprender en nosotros un acto

determinado y aislable en que queremos aquello, sino que todo nuestro ser se convierte en voluntad, se va polarizando íntegramente en esa dirección. Pasa como en los casos de auténtico amor. El amor del que ama no consiste en una precisa acción sentimental que se ejecuta en un determinado segundo, sino que toda la persona del amante está impregnada de amor, y todo lo que hace, sea lo que quiera —resolver un problema de alta matemática o bañarse—, es en él estar amando.

Lo mismo un pueblo, a lo largo de una zona difusa de fechas, no hoy o mañana, sino *siempre*, durante cierto período, va empujando el conjunto de su vida hacia aquella finalidad, hasta que toda ella queda articulada según el propósito.

En este sentido, pues, Alemania puso su existencia, por los años de 1850, a la carta de organizar la vida colectiva.

Claro es que toda vida colectiva es ya organización. Pero lo es en simple espontaneidad, y el hombre tiene siempre el poder de recobrar sobre su espontaneidad en forma reflexiva y actuar con voluntad deliberada sobre ella como sobre una cosa exterior a él. Quiera o no, el hombre es miembro de una colectividad y rinde en ella servicios. Pero puede rendirlos de mala gana o, al contrario, «dedicarse» a ellos, entregarse a fondo y sin reservas a ejercitar esas funciones que le atañen como miembro de la colectividad; en suma, poner a ello su vida.

Y es innegable que todo pueblo, especialmente todo pueblo perteneciente al ámbito de la cultura occidental, además de tener una vida colectiva, se ve forzado a atenderla, a ocuparse deliberadamente en su mejor organización. La diferencia está en el rango que dentro de la jerarquía de sus ocupaciones otorgue a ésta. Y lo que yo digo es que Alemania puso la faena de organizar sus servicios colectivos en el más alto lugar, supeditando a ellos, por consiguiente, todas las demás cosas.

La guerra de 1870 dio ocasión a que, de pronto, las demás naciones se diesen confusamente cuenta de este hecho, que era algo nuevo en el horizonte de Europa. Al principio no supieron bien en qué consistía la inaudita eficacia de que había dado muestra el pueblo alemán. Se atribuyó muy vagamente a una superioridad de cultura y se dijo que la guerra había sido ganada por las Universidades de Alemania. Era, claro está, un error. Ni el hombre medio alemán era más culto que el francés —antes bien, lo contrario— ni las Universidades, como tales, habían tocado pito ni flauta en la guerra. Cuando yo estudiaba en las Universidades alemanas, pen-

saba ya —y aun lo escribía ya— que en cuanto instituciones eran un profundo error. Lejos de ser ellas quienes por su propia máquina enriquecían la vida alemana, era ésta, la atmósfera pública del pueblo alemán, quien insuflaba de fuera adentro todo lo que en aquellas instituciones había de admirable. Exactamente el mismo caso en que se halla la enseñanza secundaria de Inglaterra.

Fue al comenzar el siglo cuando los extraños descubrieron con plena claridad que la inaudita fuerza de Alemania —en la guerra, en la producción económica, en la ciencia— procedía del perfeccionamiento no menos inaudito a que había llevado la organización de sus servicios colectivos. Era aquélla, para todo Occidente, la sazón de mayor entusiasmo por el maquinismo. Lo mejor que una cosa podía ser era ser máquina. Los alemanes, mediante su organización —que es su maquinización— habían hecho del Estado, y aun de la sociedad, una máquina de superior perfección. Por ello, fue entonces Alemania el ideal de todas las demás naciones. Todas aspiraban a una organización parecida, y las que no aspiraban a ello soñaban con ello. El ensueño es la aspiración paralítica y desplumada que, sintiéndose incapaz de volar hacia la realización de las cosas, allá en el efectivo mundo, se contenta con imaginarlas dentro de sí. El ensueño es el hueco de la acción ausente.

En aquel momento hice yo mi primer viaje a Alemania. Como pasa siempre, el hombre, al embalarse en un entusiasmo nuevo, ve de él sólo la faz prestigiosa. Ignora aún sus límites y sus inconvenientes. Para descubrirlos es inexcusable que se embarque a fondo en aquella experiencia vital, que la desarrolle y ejecute hasta agotarla. Entonces, sólo entonces, sale a la otra banda de aquel entusiasmo, ideal o forma de vida, y volviendo la cara, ve su espalda, su finitud, su insuficiencia. No hay posibilidad de ahorrar a la humanidad todo ese trabajo. Él es sustancialmente la historia universal —gigantesca peregrinación del hombre a través de formas de vivir, que inventa, ensaya y agota. Cada experiencia vital es ineludible. Si no se hace hasta su raíz, queda indigesta y no permite que quedemos francos y alertas para la nueva. Porque la nueva consiste siempre en evitar los límites y defectos de todas las anteriores, especialmente de la recién hecha. Esta dialéctica de experiencias forma la cadena de la trayectoria humana, en que —como Hegel decía barrocamente— cada eslabón está borracho y tiene que apoyarse en el que le precede y en el que le sigue, borracho de entusiasmo, primero; luego, de pena.

Hacia 1900 veíamos sólo la magnitud y eficacia de los resulta-

dos obtenidos por la «organización». Pero no nos parábamos a analizar en qué consistía ésta últimamente, cuáles eran sus supuestos y sus implicaciones decisivas. Y esto es precisamente lo que en mi retorno a Alemania me ha salido al paso constantemente apenas pasé la frontera. En veintitrés años la «organización» no ha cesado allí de progresar; pero, a la vez, ciertos resultados de ella, ni previstos ni deseados, pero que sus implicaciones inexorablemente acarrean, también han progresado. Sea dicho sin otros ambages: cuando un pueblo se propone principalmente la organización de su vida colectiva, lo logra a costa de desindividualizar a los hombres que lo integran.

¡Ah, claro! Es sobremanera peligroso proponerse «principalmente» algo en la vida. Porque se está siempre a dos dedos de atender eso «exclusivamente». Y entonces pasan siempre cosas terribles. Porque la vida humana es lo contrario de la exclusividad, de la abstración. En toda la obra del gran pensador Dilthey —el hombre que ha pensado más sobre la vida— se llega, con frecuencia, a ciertos puntos últimos, los más dramáticos de su hondo análisis y entonces aparece siempre una expresión, a la vez simple y misteriosa, que él no aclara nunca: *Das leben ist eben mehrseitig* —«La vida precisamente es multilateral»— la vida es... muchas cosas. Sería, en efecto, tarea fácil ésta de existir si pudiera hacerse unilateralmente. Pero, ¡ahí está!, vivir es caminar, a la vez, en todas las direcciones del horizonte, es tener que hacer una cosa y... la otra.

El pueblo alemán ha propendido siempre a embalarse totalmente en un sentido determinado, sin reserva, quemando todas las naves. Como suele acontecer a los pueblos, esto, que es su defecto, su vicio, su inclinación morbosa, le es encomiado como su más característica virtud. Se le llama «entereza», «lealtad radical», *Gründlichkeit*. En rigor, no es sino lo que ya los romanos vieron en los germanos: el *furor teutonicus*. El furor es falta de inhibición, de última mesura, es ceguera para la multilateralidad de la vida. La verdadera «entereza», la *Gründlichkeit*, no consiste en entregarse a sólo una cosa, sino en ser todas las que resulten precisas.

La Nación, de Buenos Aires, 3 de marzo de 1935.

III

Los factores que implica la buena organización colectiva y el autómata humano.—El funcionario alemán, el francés y el español.

Sin más que una sencilla colaboración del lector, espero dar plena claridad a lo que ahora intento decir. Le invito a que procure representarse, no cisnes ni princesas lejanas ni pajes gentiles, sino un revisor de tren, un guardia de Seguridad, un juez, un profesor de Universidad, un militar, un empleado administrativo, un ingeniero..., ¿lo ha hecho ya? Bien, pues ahora necesito del lector un nuevo esfuerzo: que, si ha viajado un poco, se represente cada uno de esos entes en distintos países —por ejemplo, en Alemania, en Francia y en España. Sobre el fondo de esa intuición va a moverse cuanto sigue y a ella debe recurrir de lo que yo diga, como en un libro se recurre del texto a la ilustración.

Decía yo que Alemania, hacia 1850, puso su vida a la carta de organizar perfectamente los servicios de su existencia colectiva y que esto —la buena organización— nos parecía la cosa más estupenda, maravillosa y deseable a que un pueblo podía dedicarse. Ahora conviene que, aprovechando una hora de menor entusiasmo, de tibieza y serenidad, nos fijemos un poco en algunos de los factores que esa gran cosa implica.

El funcionamiento de un servicio público presupone un número enorme de actos ejecutados por un número muy crecido de personas. Estos actos están articulados en forma tal que si falla uno se origina en el servicio una perturbación gigantesca. La llamo así porque es esencial subrayar la desproporción entre la importancia mínima del acto que falla y la importancia de sus resultados. El ejemplo más visible es el trastorno formidable que en una vía de gran circulación produce un movimiento casi insignificante de un coche o de un peatón que no sea estrictamente el requerido por el servicio. Como el micrófono convierte en trueno el ruido de una hoja de papel, la articulación de actos en que el servicio público consiste amplia hasta dimensiones de catástrofe cualquiera mínima falla. La

organización de un servicio es buena en la medida en que elimina éstas. Para conseguirlo será inexcusable: primero, la previsión más completa posible de los actos todos que el servicio exige, y segundo, la ejecución automática de ese sistema de actos. Ambas cosas imponen a la organización el carácter de rigidez y hacen de ella propiamente una maquinación. La previsión produce el Reglamento, y la necesidad de automatismo, la disciplina, pues como cada grupo de los actos articulados en el servicio o función pública tiene que ser ejecutado por un hombre, la buena organización exige de él que se disponga a automatizar su comportamiento, a convertirse en autómata. Este autómata humano es el funcionario ideal.

Y aquí es donde la cuestión comienza a hacerse un poco más interesante, menos perogrullesca. Porque bajo la expresión «un hombre» entendemos una vida humana individual, y ésta consiste en cuanto un sujeto único y exclusivo hace y padece por su cuenta y riesgo, en vista de sus finalidades individualísimas, en virtud de sus convicciones propias y mediante resoluciones que él toma por sí y nadie puede tomar en su lugar. Cuando proponemos a una entidad de pareja condición que sea funcionario, le proponemos que de tal a tal hora, anule, suspenda e inhiba su existencia individual, dejando de ella sólo en pie la voluntad de ejecutar con sus aparatos psicofísicos— lo que suele llamarse su cuerpo y su alma— los actos que el Reglamento del servicio prescribe. En suma, invitamos al individuo a que deje de ser individuo, porque no hay individuo si éste no es alguien determinado, tal o cual, y ahora le proponemos que deje de ser el tal o cual que él es para que se convierta en el ente genérico «revisor de tren», «cartero», «guardia de Seguridad», «juez», etc.

La invitación es, en verdad, estupenda. Porque ha de notarse, aunque nos resistamos al cariz paradójico del hecho, que un cartero, un guardia, un juez, no es un hombre. Lo cual resultará evidente al lector con sólo reparar en qué es lo que sabe de un hombre cuando sólo sabe de él que es cartero, guardia o juez. Con cada uno de estos nombres se nos designa sólo cierto repertorio de actos que excluyen la individualización y se definen de una vez para todas en un Reglamento. Y si se dice que al determinar la conducta en que consiste el ser cartero da por supuesto el Reglamento que el cartero tiene, claro está, que ser antes hombre, no varía el asunto. Porque ese hombre presupuesto por el Reglamento de carteros es también un esquema genérico. No es tal o cual hombre, sino el hombre que ni es tal ni cual, antes bien, sólo aquellos caracteres comunes a todos los hombres sin los cuales los actos de repartir la correspondencia

no se pueden ejecutar. El cartero, el revisor de tren, el juez, el guardia de Seguridad, no es un individuo humano, una persona, sino un papel, un *rôle*, un personaje. Nos cuesta algún trabajo advertir cosa tan evidente porque sabemos demasiado bien que donde haya uno de esos personajes habrá también siempre una persona, que detrás de la «vida» oficial del funcionario y como soporte de ella habrá siempre una vida humana individualísima. Pero el que ambas entidades —la concreta humana y la esquemática oficial— se den juntas no quiere decir que sean la misma.

Cuando queremos atravesar una calle y el guardia que ordena la circulación nos lo prohibe, nuestra relación con él no es de hombre a hombre —es decir, de persona a persona. El acto de intentar cruzar la calle nació de nuestra personalísima responsabilidad: lo habíamos decidido nosotros por motivos de nuestra individual conveniencia. Éramos los protagonistas de esa acción. En cambio, el acto de prohibirnos el paso no se origina espontáneamente en el guardia por motivos personales suyos. De hombre a hombre, tal vez prefiera ser amable con nosotros y permitirnos avanzar. Pero él no es quien engendra sus actos. Ha suspendido su vida personal y se ha convertido en un autómata que ejecuta actos ordenados en un Reglamento. Como se dice en la pieza de Courteline: *Le gendarme est sans pitié.* Compárese nuestra relación con el guardia —la relación de hombre a funcionario— a la relación en que estamos con un amigo. En ésta, ambos términos son dos vidas individuales que se enfrentan. Lo que hago con mi amigo, lo que le digo y le callo, lo hago precisamente porque es el individuo determinado que él es. El concepto «amigo» no es abstracto como el de gendarme. El que es amigo lo es por lo que tiene de tal individuo. Pero el que es gendarme no lo es por su individualidad, sino al revés, a pesar de ella y en la medida en que quede suspendida.

Esta dualidad entre la persona y su oficio o personaje se da dentro del funcionario mismo. En el gendarme luchan constantemente su humanidad y su gendarmería, su inexorable condición de individuo y su obligación de no serlo y atenerse al Reglamento, supeditarse a la disciplina. De aquí que existan en la persona muchas maneras o actitudes de «tomar» su oficio.

Compare el lector un funcionario alemán, un funcionario francés y un funcionario argentino o español. Notará en el comportamiento del primero que el hombre oculto tras el *rôle* oficial ha aceptado radicalmente éste, se ha sumergido por completo en él, ha inhibido de una vez para siempre su vida personal —se entiende

«durante» el ejercicio de su obligación. No ahorra detalle alguno de los prescritos en el Reglamento: no se sorprende en él despego alguno hacia la actuación oficial que le es impuesta. Al contrario, hace lo que hace —el oficio— con verdadera fruición, cosa imposible si al individuo no le parece, ya como individuo, un ideal ser funcionario. Pero esto equivale a decir que el ideal íntimo de tal individuo es precisamente no ser individuo, sino ser gendarme, cartero, juez, etc. Entonces se comprende que se sienta menos o nada solicitado, durante sus horas de servicio, para «vivir su vida», para comportarse como la persona que es. Al contrario, su «vida» ideal es no ser persona, sino personaje o funcionario.

Contraponga el lector a este caso el del funcionario español.

El espectáculo de su comportamiento no puede ser más diferente. Al punto advertimos que el español se siente dentro de su oficio como dentro de un aparato ortopédico. Diríamos que constantemente le duele su oficio, porque su vida personal perdura sin suficiente inhibición, y al no coincidir con la conducta oficial, tropieza con ella. Se ve que el hombre éste siente en cada situación unas ganas horribles de hacer algo distinto de lo que le prescribe el Reglamento. Resulta conmovedor adivinar el sufrimiento del guardia de la circulación madrileño por no serle lícito dejar pasar a una buena moza cuando la señal luminosa marca rojo. Es más: siempre que puede, suspende el orden normal de servicio para dejar pasar a la buena moza.

No olvidaré nunca haber presenciado en Sevilla un enorme conflicto de vehículos en un cruce de calle, y que en medio de él el guardia, en vez de actuar para resolverlo según le indicaban las Ordenanzas, estaba con los brazos en jarras, el casco ladeado sobre la oreja y diciéndose a sí mismo en hamletiano monólogo:

—¡Ci e lo que yo digo! ¡Que no puée cer! ¡Coche p'arriba, coche p'abajo! ¡Que no puée cer!

Aquel castizo sevillano que ejercía las funciones de guardia, no sólo no ejecutaba el acto que para el caso ordena el Reglamento, sino que mantenía en suspenso la circulación para darse el gusto de expresar su opinión personal sobre la totalidad del Reglamento.

Pero aparte estos casos extremos que aportan sólo la cínica claridad de la caricatura, es de sobra patente que la mayoría de nuestros paisanos «toman» su oficio público en forma muy distinta que el alemán. Si asistiéramos durante todas las horas de servicio a su comportamiento, veríamos, en primer lugar, que sólo algunos ratos entra de verdad nuestro hombre en el ejercicio de sus funciones.

Siempre que le es materialmente posible abandona el gesto y la ocupación de su cargo, como quien se quita unos arreos incómodos, y vaca a ser sí mismo, a comportarse según su individualidad reclama. Cuando la ocasión aprieta, le vemos como echar a correr hacia su cargo y «ponérselo» apresuradamente, a modo de quien se pone una escafandra, para soltarlo de nuevo en cuanto la urgencia pasa. Pero aun dentro del ejercicio de sus funciones, procurará prescindir siempre que pueda de los detalles, saltarse ciertas formalidades. Raro será que le veamos verdaderamente interesado en lo que hace. Opera como un sonámbulo; deja actuar al esquema de hombre que, como mínimum, supone todo oficio, manteniendo ausente su personal atención, que es la única capaz de intensidad. En ello se engendra ese ambiente de soñolencia que suele cernirse sobre todas nuestras oficinas. Diríase que el buen español envía a su «doble» espectral, mientras su auténtico ser se queda en casa. Cuando el funcionario alemán concluye su jornada de servicio parece que se apaga, que su vitalidad se reduce. Su verdadera vida estaba en el ejercicio de su cargo: fuera de él, «no sabe qué hacer». Nuestro compatriota, en cambio, parece que despierta entonces, y donde vive de verdad, donde se apasiona, rutila, goza y existe es en la tertulia del café. Allí, donde no hay sino relación concretísima de hombre a hombre, allí donde, sin abstracciones, se puede ser el López que se es frente al Pérez, que es el otro, siente que, por fin, está cumpliendo su individual e intransferible destino.

Es incuestionable que manera tal de tomar el oficio es más bien «sabotearlo» y que no puede fundarse en ella ninguna buena «organización» social. Mas, por otro lado, no se puede negar que su comportamiento es «más humano». Toda la idolatría de la organización que podemos sentir no nos da derecho a considerar como «más humano» un comportamiento que inhibe la vida personal. Será más útil para la colectividad, pero esto nos plantea el más formidable problema del presente: si lo colectivo es humano o en qué medida lo sea. Pronto recibirá el lector noticias de un ataque a fondo sobre este tema. Hoy quisiera evitarlo.

Sin duda, nuestros compatriotas son mucho peores funcionarios que los alemanes, pero ¡quién duda que son «más humanos»! El defecto de mayor calibre que en su conducta se ha notado —la constante docilidad al «favor»—, ¿no es la mayor prueba de ello? Nuestros funcionarios, con enorme frecuencia, sólo funcionan «por favor», y «por favor» alabean todos los días las líneas rectas del Reglamento. Pero ni es cierto que esta docilidad al «favor» consista

siempre, ni mucho menos, en soborno inmoral, ni la base de actitud que hace posible ese soborno, cuando lo hay, es la prevaricación por un feo interés. Al contrario, ésta se aloja y multiplica en el hueco que la ha abierto previamente el predominio de la «humanidad» sobre la «oficialidad». El funcionario de nuestras razas no acierta a entrar con el individuo del público sobre que ejerce en cada caso sus funciones en esa relación abstracta a que antes me refería, no es capaz de despersonalizarse. No es un funcionario frente a un hombre, sino un hombre frente a otro. La relación oficial conserva el carácter de efectiva relación interindividual, de «mí» a «ti». Y en ésta claro es que no hay Reglamentos, sino sentimientos: simpatías y antipatías, conmiseración o ira, respeto o desprecio, benevolencia o gratitud. Estos efluvios tan personales penetran en su actuación reglamentaria, convirtiéndola en favor o disfavor.

Mas como, por otra parte, la sociedad tiene, queramos o no, que existir, y para que exista gozar de una buena organización, será preciso que el hombre se dé cuenta de ello, reconozca las exigencias del buen servicio y, por reflexión, supedite su hombría al cumplimiento de su oficio, su vida individual a su «vida» oficial. Esta reflexión es la que no suele actuar o actúa insuficientemente en nuestros compatriotas. ¿Es que la sociedad, la colectividad, el Estado, son cosas demasiado abstractas para que sepan tenerlas presentes a toda hora? O bien, que al tenerlas presentes ¿no logran convencerse, como el alemán, de que ellas y no el destino personal son lo más importante?

El caso es que hay, tal vez, dos pueblos en que el hombre «tome» su oficio público de la misma manera. Mientras el español no lo toma en serio, pero lo toma con humanidad excesiva, el alemán se pasa y toma su cargo como si éste fuera su verdadera persona, lo cual viene a ser como si el actor creyera que su efectiva realidad es el papel que representa. (La confusión tiene en la historia muchos precedentes. Baste recordar el hecho de que en latín *dramatis persona* es papel, figura de teatro, ficción, lo que yo llamo «personajes». ¿Cómo vino ese vocablo a significar la realidad más real del universo, la concreta individualidad humana, o viceversa, partir de ese sentido para transformarse en el de mascarón?)

Una posición equidistante de esas dos es la del funcionario francés. En esto como en otras cosas son los franceses el grupo de Occidente que mejor ha dosificado los diversos ingredientes del hombre y con mejor equilibrio sabe atender a más dimensiones de la vida. Hasta tal punto es sutil la manera como el francés toma su actua-

ción de funcionario, que se hace muy difícil describirla con claridad. Porque si bien los servicios públicos de Francia no ostentan perfección, carecen de pulimento, exactitud y rigor que en Alemania dan un subrayado muy fuerte a la organización como tal, sustantivándola, por decirlo así, tenemos por otra parte la impresión de que la función pública se realiza allí con sobrada solidez. Sólo que esta solidez no es exhibida, sino más bien ocultada. Se renuncia a la apariencia rígida y se disimula el automatismo. Y es que el funcionario francés vive con plena seriedad su oficio: ni lo desatiende como el español para liberar de él su persona, ni desaparece en él como el alemán. Vive su oficio, pero sin abandonar su propia vida. Esto es lo difícil de formular. Tal vez nos sirva echar mano de una imagen visual. Si nos representamos ambas actuaciones —la del individuo y la del funcionario— como dos perfiles sobrepuestos uno a otro, podríamos decir que en el caso del francés vibran, oscilan uno sobre otro con gran rapidez, de suerte que hay siempre un instante en que el perfil personal coincide con el oficial para separarse en el instante inmediato y volver a coincidir, y así sucesivamente. Con increíble movilidad el francés salta sin cesar de la una a la otra vida, y la celeridad del tránsito nos da como resultado óptico la extraña impresión de que es a la vez persona y funcionario, quitando a éste la aridez, el aristado del esquema, y a aquél la informalidad de estar ejerciendo un oficio sin respeto a él, sin solidaridad con él. Sabemos que su actuación reglamentaria no es una broma, pero a la vez, que no tenemos delante una máquina poco o nada humana, y que en última instancia, si el caso lo merece, podemos recurrir a su personal hombría para salvarnos de una molestia injustificada que el Reglamento, con su brutal rodaje, nos proporciona. La cosa es tanto más de notar cuanto que el francés no es personalmente amable, antes bien, bronco y distante. Pero no deja nunca de ser la persona individual que es, y en nuestro trato oficial con él vemos siempre ésta tras el funcionario, nos hacemos la ilusión de que, en un conflicto, acabará por salvarnos del Reglamento o acomodarlo a nuestra individual situación. Por eso en el viejo sainete de Courteline se completa la frase antedicha así: *Le genderme est sans pitié... mais il n'est pas sans grandeur d'âme.*

La Nación, de Buenos Aires, 10 de marzo de 1935.

IV

PLASTICIDAD DEL HOMBRE. — NUESTRO PASADO ES NUESTRA LIMITACIÓN. — EL CARÁCTER ÉTICO COMO EL PASADO DE UN PUEBLO.— ENTREVISIÓN DE QUÉ ES LO SOCIAL.

La descripción que he hecho de los tres tipos de funcionarios tiene un sentido comparativo, y sólo entendida así pretende alguna validez. Si introdujéramos otros términos de comparación habría que correr todas las figuras. Es claro que hay otros pueblos donde el hombre está aún menos colectivizado que en España, y frente a sus funcionarios parecería el español casi un francés o un alemán. Pero, además, esa descripción se refiere sin distingos a toda una larga etapa, cuando menos a los últimos cuarenta años. Esto significa que sólo es verdad en primera aproximación.

Cuanto digamos sobre cosas humanas, vale en la medida en que precisemos la fecha y distingamos de tiempos. La cronología no es, como en definitiva se ha creído hasta aquí, el dermato-esqueleto de la historia, una armazón extrínseca que el historiador necesita poner sobre los hechos humanos para ordenarlos y no confundirse él, sino, por el contrario, es la entraña misma de lo humano y como la sustancia de la historia.

Es verdad que entre el funcionario alemán y el español existe hoy, como hace medio siglo, la diferencia apuntada, pero no se puede negar, por otra parte, que en esta etapa, y comparado consigo mismo, el funcionario español se ha vuelto mucho mejor funcionario y ha aprendido no poco a inhibir su vida personal. Era inevitable. A comienzos del siglo, como he dicho, brotó con gran brío en todos los pueblos el entusiasmo por la «buena organización». Por eso es la fecha en que más se admira a Alemania. Cualesquiera fueran las resistencias espontáneas del carácter étnico, la voluntad de que los servicios públicos lograsen mayor perfección tuvo que irlas reprimiendo más o menos. Yo no dudo de que si continuase sin reservas ese entusiasmo por la buena organización, el funcionario español llegaría a ser lo que hoy es el alemán. El hombre es una entidad infinitamente plástica de la que se puede hacer lo que se

quiera. Precisamente porque ella no es de suyo nada, sino mera potencia para ser *as you like*. El hombre es lo que ha hecho de sí mismo, donde va incluído lo que unos hombres influyentes logran hacer de los demás. Repase en un minuto el lector todas las cosas que el hombre ha sido, es decir, que ha hecho de sí, y que luego ha dejado de ser, es decir, ha desechado de sí; desde el «salvaje» paleolítico hasta el joven «surrealista» de París. Yo no digo que en cualquier instante pueda hacer de sí cualquier cosa. En cada instante se abren ante él posibilidades limitadas; limitadas precisamente por lo que ha sido hasta la fecha. Ésta es la única limitación concreta que el hombre tiene: su pasado. Pero si se toman, en vez de un instante, todos los instantes, no se ve qué fronteras pueden ponerse a la plasticidad humana. De la hembra paleolítica han salido Madame Pompadour y Lucila de Chateaubriand; del indigena brasileño, que no puede contar arriba de cinco, salieron Newton y Enrique Poincaré. Y estrechando las distancias temporales, recuérdese que en 1783 vive todavía el liberal Stuart Mill, y en 1903 el liberalísimo Herbert Spencer, y que en 1917 ya están ahí mandando, o poco menos, Stalin y Mussolini.

Cuando se habla, pues, de carácter étnico, no se entiende nada absoluto y definitivo. El carácter de un pueblo no es sino la acumulación de su peculiar pasado hasta aquí —su particular limitación, que no procede, en última instancia, de una imposición absoluta con que se ha encontrado: raza, clima, etc., sino de lo que ha hecho libremente de sí frente a esas circunstancias fisiológicas y climáticas. En este radicalísimo sentido es un pueblo su historia. Por lo mismo es tan fabulosamente grave embarcar a una nación en tal o cual forma de vida.

De la «buena organización» no veíamos hacia 1905 más que sus excelentes efectos, lo que por delante de sí va produciendo, que son los apetecidos. Pero una acción nuestra, además de esta eficacia rectilínea, irradia efectos hacia todas las direcciones. Y como éstos no son los que con ella buscamos, no solemos preverlos y nos sorprenden más tarde. Así olvidamos casi siempre que todo disparo es también culatazo, que todo impulso hacia adelante engendra un contraimpulso hacia atrás.

La «buena organización» perfecciona la vida colectiva. Pero ¿perfecciona también, sin más ni más, la vida personal? Estos artículos hacen ver que la buena organización implica una inhibición habitual de la propia vida del individuo. Si a rajatabla ponemos

ésta al servicio de aquélla, ¿no correremos el riesgo de debilitarla en proporciones desastrosas?

En esta cuestión caben dos actitudes y es preciso resolverse por una de ellas, pero no con ese modo de resolverse que hoy se llama «decisión» y que tradicionalmente decíamos en español «liarse la manta a la cabeza». Antes de decidirnos por una de las dos, de poner nuestra vida a una de ellas, es preciso resolverse por la verdad de una u otra. Esto es lo inexcusable, y lo demás una enorme estupidez, que no deja de serlo porque pueblos enteros la cometan.

La cuestión —que he prometido no zanjar— tiene que ser planteada con toda la energía de Perogrullo. Una «colectividad» de individuos es una colectividad de «individuos», de hombres, de existencias individuales. Si éstas, como tales, se desmedran, es evidente que también se desmedrará la colectividad.

Mas, por otra parte, la vida individual es la existencia del hombre en el mundo —en el mundo físico y en el mundo social. Según la leyenda árabe de la isla de Huac-Huac, nacen las mujeres en los árboles. Pero fuera de esa leyenda, las mujeres y los varones nacen en la sociedad, por lo menos en el grupo generador, llámesele o no familia. Es decir, que el individuo humano es, desde luego, y constitutivamente, miembro de una colectividad. Y no lo es sólo fuera, sino por dentro. No se trata de que el hombre está en la sociedad, sino que la sociedad está en él. Queramos o no, lo que otros hombres anteriores o de nuestro dintorno han pensado y hecho forma parte de nuestra persona, lo somos. Por tanto, si no hay colectividad sin individuos, no hay tampoco individuos sin colectividad. Es evidente, pues, que la realidad humana tiene dos formas: la colectiva y la individual que mutuamente se implican. La cuestión está en determinar la función que cada una sirve en la vida humana y el rango efectivo (no meramente estimativo) que con respecto a la otra le corresponde en verdad.

Sin otro ánimo, por ahora, que insinuar una mera posibilidad, yo diría lo siguiente:

Que el hombre, a diferencia de las demás entidades pobladoras del universo, no tenga un ser determinado, sino que consista en potencialidad ilimitada de ser esto o lo otro, no ha de interpretarse sólo como una desdicha. Tiene un lado magnífico. Es la condición ineludible para que una entidad sea capaz de progreso. Sólo progresa quien no está vinculado a lo que ayer era, preso en ese ser que ya es, sino que puede emigrar de ese modo de ser a otro. Este pere-

grino del ser, este sustancial emigrante es, por ventura, el hombre. Pero no basta con esto para que progrese. No basta con que pueda libertarse de lo que ya es, como la serpiente de su camisa, para tomar una nueva forma. El progreso exige que esta nueva forma supere la anterior, y para superarla que la conserve y aproveche, que se apoye en ella, que se suba sobre sus hombros, como una temperatura más alta va a caballo sobre las otras más bajas. Es decir, que el progreso exige, junto a la capacidad de no ser hoy lo que ayer se fue, la de conservar eso de ayer y acumularlo. Ahora bien, el individuo, como individuo, estrena siempre la vida y sería siempre un primer hombre, eterno Adán, como lo es el animal en su especie. Durante su existencia se desarrolla su humanidad, pero no progresa. Sólo habrá progreso si esa humanidad que en él se desarrolla parte de otra que ya se desarrolló y llegó a su culminación; en suma, si acumula otras humanidades y su vida no es la de un primer hombre, sino la de un segundo, tercero, etc. Para este menester de acumulación hace falta que el hombre, al nacer, encuentre ya una forma de humanidad hecha, lograda, que no tiene él que inventar ni forjar, sino simplemente instalarse en ella, partir de ella para su individual desarrollo. Así este desarrollo no empieza desde el cero, sino ya de una cantidad positiva, a la cual añade su propio crecimiento. O lo que es igual, comienza a ser sobre lo que otros han sido y agrega a ello su personal trabajo e invención.

Esa acumulación del pasado sin la cual el hombre no podía ser hombre, es decir, entidad progresiva, exige un aparato que la haga posible y la asegure. ¿Quién transmitirá al individuo que nace hoy cuanto de sí mismo hicieron los individuos antepasados hasta la fecha? ¿Otro individuo? Imposible. Es preciso que muchos individuos actuales se repartan el peso de la herencia que nos viene de muchas series de individuos sucesivos. La multiplicidad sucesiva de hombres se conserva proyectándose en una multiplicidad simultánea, en los muchos hombres de hoy. Pero no basta con esto. El tesoro del pasado no puede estar a merced de que quieran o no aceptarlo, sin más ni más, los individuos de hoy. Es preciso que éstos tengan que contar con ello, que lo sientan como algo que se les impone en sentido análogo a como sentimos las imposiciones de la realidad física que están ahí, queramos o no, y sin que su existencia dependa de la buena voluntad de ningún individuo.

Esto nos hace ver que el pasado humano, para conservarse efectivamente, tiene que convertirse en una realidad extraña, que aun siendo humana, no tenga los caracteres más radicales de lo humano,

a saber: que no depende de la voluntad como depende nuestra vida individual; que sea, por tanto, impersonal, irresponsable, automática. Pero resulta que éstos son los caracteres de la naturaleza bruta, del mundo físico. Ahora bien, esto, precisamente esto, es lo social, lo colectivo. Todo lo que de verdad proviene de la sociedad, de la colectividad y en que éstas consisten es impersonal, automático, irresponsable y brutal. Y, sin embargo, todos esos adjetivos se refieren a cosas humanas y no físicas, a modos de pensar (opinión pública), de actuar (usos morales, derecho), a hombres y no a movimientos materiales, reacciones físicas ni procesos zoológicos. Lo social, lo colectivo es, pues, lo humano deshumanizado, cuasi-materializado, naturalizado. Por eso hemos sido llevados, sin advertirlo, a llamar también «mundo» a lo social. El hombre está en la sociedad como en una segunda naturaleza. De aquí que siendo humana sea tan inhumana.

Según esto, la sociedad, la colectividad, sería el medio esencial ineludible para que el hombre sea hombre. Pero entiéndase bien: cuanto hay en la sociedad vino de individuos y en ella se desindividualiza *para* hacer posibles nuevos individuos. Lo colectivo, pues, es algo intercalado entre las vidas personales, que de ellas nace y en ellas desemboca. Su papel, su rango, con ser constitutivo del hombre, es simplemente papel y rango de medio, de utensilio y aparato; por tanto, secundario al papel y rango de la vida personal.

A lo que creo, esta concepción trascendería todas las opiniones hasta ahora sustentadas en que se contraponen individualismo y colectivismo o en que se intenta turbiamente armonizarlos.

La Nación, de Buenos Aires, 17 de marzo de 1935.

V

ÚLTIMAS REFLEXIONES.

Al comenzar este ensayo decía yo al lector que en mi reciente viaje a Alemania no había visto lo que ahora pasa, sino lo que ha pasado en los veintitrés años que separan mi inspección actual de la anterior. Y si esto pudo parecerle al pronto cosa un poco enigmática, pienso que ahora le parezca sencillísima.

La entrega que el hombre alemán hizo de su personal existencia a la organización de la vida colectiva —allá por 1850— es un hecho demasiado profundo para que pueda ofrecerse ningún otro de mayores influjos. Lo probable es lo inverso: que todas las demás cosas acontecidas en Alemania en los postreros treinta años provengan de aquella radical resolución o queden absorbidas por ella.

Lo que yo he visto, como realidad de primer término, no es sino el avance en la colectividad del hombre alemán. Hace veintitrés años había llegado en ella a un estado bastante adelantado. Hoy lo encuentro mucho más allá. La vida individual ha quedado reducida al mínimum; es casi sólo un muñón, un rudimento. Las personas viven automatizadas, y cuando el Reglamento público que regula su comportamiento no determina lo que deben hacer, se quedan perplejas, sin saber qué gesto, qué acción ejecutar.

No me interesa ahora apreciar este enorme resultado, valorarlo, juzgarlo. Me parece mucho más fértil invitar al lector para que detenga sobre él su meditación y lo contemple por todas sus caras. Se trata de un gigantesco ensayo, hecho a fondo, para movilizar toda una nación en un cierto sentido, para realizar en ella una entre las innumerables posibilidades humanas. El exclusivismo insólito con que el ensayo se ha cumplido, le da todo el valor de una experiencia de laboratorio. Y es preciso que este ensayo sea aprovechado por las demás naciones, sea tenido rigorosamente en cuenta para seguirlo o para rechazarlo.

Además, ocurre preguntarse: Este ensayo de colectivizar la persona humana ¿fue, sin más ni más, una ocurrencia arbitraria o casual de los alemanes, o existen en toda sociedad presente causas que, gravitando sobre el albedrío, le imponen esa dirección? En este último caso, la imagen de Alemania sería como un espejo de nuestro común destino; convendría mucho ver con claridad sus componentes para aceptarlo si parece deseable o para luchar eficazmente contra él si lo tenemos y aún es sazón de eludirlo. Tratándose del hombre, el destino no significa pura fatalidad. Es fatal que tengamos que contar con nuestro destino, pero no es fatal que se cumpla.

Las fronteras de los pueblos europeos rebosan de habitantes. Esos habitantes han recibido del ambiente —educación, propagandas, prensa— conciencia de amplísimos derechos y tienen despiertos todos sus apetitos. Desean vivir y vivir bien. Pero el bienestar de todo orden —no me refiero sólo al económico, sino a las ilusiones de la ambición del triunfo, etc.— no da margen para que sea repartido en forma de que cada individuo pueda alcanzarlo y gozarlo mediante

propia creación. El espacio vital —podríamos decir moral— no deja holgura para que millones y millones de hombres vivan cada cual para sí. Esto supone una esfera de acción libre donde la trayectoria individual —la voluntad diferencial de cada persona, su poder de invención humana en ideas, proyectos, gustos, preferencias— pueda desarrollarse. Pero el caso es que cada individuo tiene que existir apretado contra su prójimo. (El ejemplo más visible, aunque el más tosco, es la dificultad de circulación en las calles de las grandes urbes). Para moverse tiene que coincidir con el movimiento de los que en torno le oprimen, y, viceversa, éstos tienen que contar con él. En tal disposición, ¿no será preciso que yo tenga que renunciar a moverme según propia inspiración, contentarme con actos reglamentados, como en una gimnasia colectiva, con hacer en cada instante lo que un poder público manda a toque de corneta?

En el último medio siglo se ha hablado demasiado de «teorías» colectivistas, de utopías de socialización para que se atendiese con suficiente serenidad al colectivismo efectivo y ya existente de las circunstancias. Aquellas teorías podían, como todas las teorías, vaporizarse y ser suplantadas por ideas opuestas; pero los hechos no hay quien los volatilice. Están ahí e irremisiblemente habrá que contar con ellos.

De este modo, la cuestión, hasta ahora romántica, de si se resolvería uno por las «ideas» colectivistas o por las «ideas» individualistas, se convierte en asunto harto más trágico, a saber: si la realidad colectiva de hoy, si las sociedades actuales, no son por sí mismas de constitución colectivista, y abandonadas a su espontaneidad no concluirán ahogando la vida personal y transformándose en termiteras humanas.

A mi juicio, es ésta la tremenda cuestión, la sustantiva, que hoy palpita bajo todas las apariencias. Y su gravedad se multiplica por el grado de miseria intelectual en que el hombre presente se encuentra ante los fenómenos sociales. Dos veces durante el siglo XIX se intentó comenzar el análisis de las sociedades y se abrió un libro bajo el título *Sociología*. Pero no se pasó de escribir las primeras líneas. Con sorprendente frivolidad se hallaron pronto pretextos para desdeñar la empresa. Los pretextos consistieron siempre, con uno u otro giro, en que la nueva ciencia no se parecía a la física. Y gracias a ello venimos a una situación en que nos es de superlativa urgencia tener ideas claras qué es lo social, qué la colectividad, cuál su relación con el hombre, y toda la física maravillosa no sabe decirnos una sola palabra sobre tales asuntos.

Sería pavorosa, si pudiera realizarse, una encuesta donde apareciesen con todo rigor las ideas que en los hombres más influyentes del planeta —no hablemos del resto— se unen a vocablos como «sociedad», «colectividad», «masa», «uso», «opinión pública», «individuo humano», «revolución», «Estado», etc. Sobre todo, si luego se compara la tosquedad primitiva de esas ideas con la precisión de conceptos a que se ha llegado en las técnicas de la naturaleza. Es como si habitásemos encima de un laboratorio donde son manejados los explosivos más violentos por hombres de quienes supiésemos que no tenían la menor noción de sus ingredientes.

La crisis económica, que es de cuanto hoy acontece la dimensión más notada por el hombre medio, ha puesto de manifiesto la insuficiencia de la economía, que parecía la más adelantada entre las ciencias sociales. En una época de auténtica y seria energía humana —y no de mera retórica «energista»—, la natural reacción ante esa falla hubiera sido revisar a fondo el *corpus* de las ideas económicas, con la serena confianza de que un trabajo más agudo y más hondo rendiría un sistema de leyes económicas más firme. En vez de eso, nuestros contemporáneos parecen preferir la actitud pueril e insensata de alegrarse o poco menos ante el fracaso de esa ciencia, satisfaciéndose en el desprestigio de los economistas. Y, sin embargo, la más sobria meditación bastaría para presumir que la defectuosidad de la economía tradicional procede de que es una ciencia social particular, cuyos cimientos estarán al aire mientras no exista una ciencia fundamental sociológica, como no es posible una buena óptica o una buena acústica si no existe una buena mecánica.

La Nación, de Buenos Aires, 31 de marzo de 1935.

MISIÓN DEL BIBLIOTECARIO

(1935)

QUISIERA hoy prolongar en mi conducta la tradición de una virtud que unánimemente reconocían ya a los españoles los antiguos griegos y romanos: la hospitalidad (1). Ahora bien, en la presente circunstancia el mejor rito hospitalitario me parece consistir en que al llegar el extranjero a mi casa yo abandone ésta y me haga un poco extranjero. En esta ocasión de dirigirnos la palabra, mi casa solariega es la lengua española, para muchos de vosotros poco habitual. Y he pensado que si había de buscar contacto eficaz con vuestras almas y no haceros perder por completo una hora de vuestras vidas, que las tienen tan contadas, yo debía hacer un esfuerzo y exponerme a la aventura de hablaros en una lengua que conozco muy poco, en que tendré que balbucir y tropezar muchas veces, que ni siquiera pronuncio bien, pero en que a la postre creo que me haré entender. Lo demás lo espero de vuestra benevolencia, que no me delatará a la policía por las erosiones que voy a producir en la sutil gramática francesa.

Y ante todo yo quisiera advertiros que lo que vais a oír no coincide propiamente con el título dado a mi discurso, título con el cual yo me he encontrado, como vosotros, al leer el programa de este Congreso. Lo hago constar porque ese título —«Misión del bibliotecario»— es enorme y pavoroso, y aceptarlo sin más fuera una pretensión abrumadora. No puedo intentar enseñaros nada sobre las técnicas complejísimas que integran vuestro trabajo, las cuales vos-

(1) Estas páginas, vertidas al francés, fueron leídas como discurso inaugural en el Congreso Internacional de Bibliotecarios el 20 de mayo de 1935.

otros conocéis tan bien y que son para mí hermético misterio. Debo, pues, recluirme en el más breve rincón del ámbito gigante que ese título anuncia.

Ya la palabra «misión», por sí sola, me asusta un poco si me veo obligado a emplearla con todo el vigor de su significado. Por supuesto, que lo mismo acontece con innumerables palabras de las que hacemos un uso cotidiano. Si de pronto hiciesen funcionar con plenitud lo que verdaderamente significan, si al pronunciarlas u oírlas nuestra mente entendiese bien y de un golpe su sentido íntegro, nos sentiríamos atemorizados, por lo menos sobrecogidos ante el esencial dramatismo que encierran. Por fortuna, nuestro ordinario lenguaje las usa sumaria y mecánicamente, sin entenderlas apenas, con un sentido depotenciado, adormecido, borroso; las manejamos por de fuera, resbalando sobre ellas velozmente, sin sumergirnos en su interior abismo. En suma, que al hablar hacemos saltar los vocablos como los domadores de circo a los tigres y a los leones, después de haber rebajado su fiereza con la morfina o el cloroformo.

MISIÓN PERSONAL

Bastaría, para demostrarlo con un ejemplo, que nos asomásemos un instante al interior de la palabra «misión». Misión significa, por lo pronto, lo que un hombre tiene que hacer en su vida. Por lo visto, la misión es algo exclusivo del hombre. Sin hombre no hay misión. Pero esa necesidad a que la expresión «tener que hacer» alude, es una condición muy extraña y no se parece nada a la forzosidad con que la piedra gravita hacia el centro de la tierra. La piedra no puede dejar de gravitar, mas el hombre puede muy bien no hacer eso que tiene que hacer. ¿No es esto curioso? Aquí la necesidad es lo más opuesto a una forzosidad, es una invitación. ¿Cabe nada más galante? El hombre se siente invitado a prestar su anuencia a lo necesario. Una piedra que fuese medio inteligente, al observar esto, acaso se dijera: «¡Qué suerte ser hombre! Yo no tengo más remedio que cumplir inexorablemente mi ley: tengo que caer, caer siempre... En cambio, lo que el hombre tiene que hacer, lo que el hombre tiene que ser, no le es impuesto, sino que le es propuesto». Pero esa piedra imaginaria pensaría así porque es sólo medio inteligente. Si lo fuese del todo, advertiría que ese privilegio del hombre es tremebundo. Pues implica que en cada instante de su vida el hombre se encuentra ante diversas posibilidades de hacer,

de ser, y que es él mismo quien bajo su exclusiva responsabilidad tiene que resolverse por una de ellas. Y que para resolverse a hacer esto y no aquello tiene, quiera o no, que justificar ante sus propios ojos la elección, es decir, tiene que descubrir cuál de sus acciones posibles en aquel instante es la que da más realidad a su vida, la que posee más sentido, la más suya. Si no elige ésa, sabe que se ha engañado a sí mismo, que ha falsificado su propia realidad, que ha aniquilado un instante de su tiempo vital, el cual, como antes dije, tiene contados sus instantes. No hay en esto que digo misticismo alguno: es evidente que el hombre no puede dar un solo paso sin justificarlo ante su propio íntimo tribunal. Cuando dentro de una hora nos encontremos a la puerta de este edificio tendremos, queramos o no, que decidir hacia dónde moveremos el pie, y para decidirlo, veremos surgir ante nosotros la imagen de lo que tenemos que hacer esta tarde, que a su vez depende de lo que tenemos que hacer mañana, y todo ello, en definitiva, de la figura general de vida que nos parece ser la más nuestra, la que tenemos que vivir para ser el que más auténticamente somos. De suerte que cada acción nuestra nos exige que la hagamos brotar de la anticipación total de nuestro destino y derivarla de un programa general para nuestra existencia. Y esto vale lo mismo para el hombre honrado y heroico que para el perverso o ruin; también el perverso se ve obligado a justificar ante sí mismo sus actos buscándoles sentido y papel en un programa de vida. De otro modo, quedaría inmóvil, paralítico, como el asno de Buridán.

Entre los pocos papeles que, a su muerte, dejó Descartes, hay uno, escrito hacia los veinte años, que dice: *Quod vitae sectabor iter?* «¿Qué camino de vida elegiré?» Es una cita de cierto verso en que Ausonio, a su vez, traduce una vetusta poesía pitagórica, bajo el título: *De ambiguitate eligendae vitae.* «Desde la perplejidad en la elección de la vida».

Hay en el hombre, por lo visto, la ineludible impresión de que su vida, por tanto, su ser, es algo que tiene que ser elegido. La cosa es estupefaciente; porque eso quiere decir que, a diferencia de todos los demás entes del universo, los cuales tienen un ser que les es dado ya prefijado, y *por eso* existen, a saber, porque son ya desde luego lo que son, el hombre es la única y casi inconcebible realidad que existe sin tener un ser irremediablemente prefijado, que no es desde luego y ya lo que es, sino que necesita elegirse su propio ser. ¿Cómo lo elegirá? Sin duda, porque se representará en su fantasía muchos tipos de vida posible, y al tenerlos delante, notará que alguno de

ellos le atrae más, tira de él, le reclama o le llama. Esta llamada que hacia un tipo de vida sentimos, esta voz o grito imperativo que asciende de nuestro más radical fondo, es la vocación.

En ella le es al hombre, no impuesto, pero sí propuesto, lo que tiene que hacer. Y la vida adquiere, por ello, el carácter de la realización de un imperativo. En nuestra mano está querer realizarlo o no, ser fieles o ser infieles a nuestra vocación. Pero ésta, es decir, lo que verdaderamente tenemos que hacer, no está en nuestra mano. Nos viene inexorablemente propuesto. He aquí por qué toda vida humana tiene misión. Misión es esto: la conciencia que cada hombre tiene de su más auténtico ser que está llamado a realizar. La idea de misión es, pues, un ingrediente constitutivo de la condición humana, y como antes decía: sin hombre no hay misión, podemos ahora añadir: sin misión no hay hombre.

MISIÓN PROFESIONAL

Es una pena que no sea ahora posible penetrar en este tema, uno de los más fértiles y graves; en el tema de las relaciones entre el hombre y su quehacer. Pues, ante todo, la vida no es sino quehacer. No nos hemos dado la vida, sino que ésta nos es dada; nos encontramos en ella sin saber cómo ni por qué; pero eso que nos es dado —la vida—, resulta que tenemos que hacérnoslo nosotros mismos, cada cual la suya. O lo que viene a ser lo mismo: para vivir tenemos que estar siempre haciendo algo, so pena de sucumbir. Sí, la vida es quehacer. Sí, la vida da mucho quehacer, y el mayor de todos, acertar a hacer lo que hay que hacer. Para ello miramos en nuestro derredor o contorno social y hallamos que éste está constituído por una urdimbre de vidas típicas, quiero decir, de vidas que tienen cierta línea general común: hallamos, en efecto, médicos, ingenieros, profesores, físicos, filósofos, labradores, industriales, comerciantes, militares, albañiles, zapateros, maestras, actrices, bailarines, monjas, costureras, damas de sociedad. Por lo pronto, no vemos la vida individual que es cada médico o cada actriz, sino sólo la arquitectura genérica y esquemática de esa vida. Unas de otras se diferencian por el predominio de una clase o tipo de haceres —por ejemplo, el hacer del militar frente al hacer del científico. Pues bien, esas trayectorias esquemáticas de vida son las profesiones, carreras o carriles de existencia que hallamos ya establecidos, notorios, defi-

nidos, regulados en nuestra sociedad. Entre ellos elegimos cuál va a ser el nuestro, nuestro *curriculum vitae*.

Esto os ha pasado a vosotros. En ese momento de la adolescencia o la primera juventud en que, con una u otra claridad, el hombre toma sus más decisivas decisiones, encontrasteis que en vuestro contorno social ya estaba, antes que vosotros, perfilada la figura de vida y el modo de ser hombre que es ser bibliotecario. No habéis tenido vosotros que inventarlo; estaba ya ahí, donde «ahí» significa la sociedad a que pertenecíais.

Aquí no es preciso caminar más despacio. He dicho que la figura de vida y el tipo de humano quehacer que es ser bibliotecario preexistía a cada uno de vosotros y os bastaba mirar en torno para hallarlo informando la existencia de muchos hombres y mujeres. Pero esto no ha acaecido siempre. Ha habido muchas épocas en que no había bibliotecarios, aunque había ya libros —no hablemos de aquellas mucho más largas en que no había bibliotecarios porque ni siquiera había libros. ¿Quiere esto decir que en esas épocas en que no había bibliotecarios, aunque había ya libros, no existiesen algunos hombres que se ocupaban con los libros en forma bastante parecida a lo que constituye hoy vuestro oficio? Sin duda, sin duda: había algún hombre que no se contentaba, como los demás, con leer los libros, sino que los coleccionaba y ordenaba y catalogaba y cuidaba. Mas si hubieseis nacido en aquel tiempo, por mucho que miraseis en vuestro derredor no hubieseis reconocido en el hacer de ese hombre lo que hoy llamamos un bibliotecario, sino que su conducta os habría parecido lo que, en efecto, era: una peculiaridad individual, un comportamiento personalísimo, una afición adscrita intransferiblemente a aquel hombre como el timbre de su voz y la melodía de sus gestos. La prueba de ello es que al morir ese hombre, su ocupación moría con él, no proseguía en pie más allá de la vida individual que la ejerció.

Lo que quiero insinuar con esto se ve claro si nos trasladamos al otro extremo de la evolución y nos preguntamos qué pasa hoy cuando el hombre que regenta una biblioteca pública se muere. Pues pasa que queda su hueco en pie, que su ocupación permanece intacta en forma de puesto oficial que el Estado o el Municipio o la Corporación sostiene con su voluntad y su poder colectivos, aunque transitoriamente nadie lo ocupe, hasta el punto de seguir adscribiendo una retribución a aquel puesto vacío. De donde resulta que ahora el ocuparse en coleccionar, ordenar y catalogar los libros, no es un comportamiento meramente individual, sino que es un

puesto, un *topos* o lugar social, independiente de los individuos, sostenido, reclamado y decidido por la sociedad como tal y no meramente por la vocación ocasional de este o el otro hombre. Por eso ahora encontramos el cuidado de los libros constituído impersonalmente como carrera o profesión y, por eso, al mirar en derredor, lo vemos tan clara y sólidamente definido como un monumento público. Las carreras o profesiones son tipos de quehacer humano que, por lo visto, la sociedad necesita. Y uno de éstos es desde hace un par de siglos el bibliotecario. Toda colectividad de Occidente ha menester hoy de un cierto número de médicos, de magistrados, de militares... y de bibliotecarios. Y ello porque, según parece, esas sociedades *tienen* que curar a sus miembros, administrarles justicia, defenderse y hacerles leer.

He aquí que reaparece la misma expresión antes usada por mí, pero que ahora va referida a la sociedad y no al hombre. La sociedad tiene que hacer también ciertas cosas. Tiene también su sistema de necesidades, de misiones.

Nos encontramos, pues —y ello es más importante de lo que acaso se imagina—, con una dualidad: la misión del hombre, lo que cada hombre tiene que hacer para ser lo que es y la misión profesional, en nuestro caso la misión del bibliotecario, lo que el bibliotecario tiene que hacer para ser buen bibliotecario. Importa mucho que no confundamos la una con la otra.

Originariamente —ello no ofrece duda— *eso* que hoy constituye una profesión u oficio fue inspiración genial y creadora de un hombre que sintió la radical necesidad de dedicar su vida a una ocupación hasta entonces desconocida, que inventó un nuevo quehacer. Era su misión, lo para él necesario. Ese hombre muere, y con él su misión; pero andando el tiempo, la colectividad, la sociedad, repara en que aquella ocupación o algo parecido es necesaria para que subsista o florezca el conglomerado de hombres en que ella —la sociedad— consiste. Así, por ejemplo, hubo en Roma un hombre de la *gens Julia*, llamado Cayo y apodado César, a quien le ocurrió hacer una serie de cosas que nadie hasta entonces había hecho, entre ellas: proclamar el derecho de Roma al mando exclusivo en el mundo y el derecho de un individuo al mando exclusivo en Roma. Esto le costó la vida. Pero una generación más tarde, la sociedad romana sintió como tal sociedad la necesidad de que alguien volviese a hacer lo que Cayo Julio César había hecho; de este modo, el hueco que aquel hombre había dejado con su personalísimo perfil quedó objetivado, despersonalizado en una magistratura, y la palabra César,

nombre de una misión individual, vino a designar una necesidad colectiva. Pero nótese la profunda transformación que un tipo de quehacer humano sufre cuando pasa de ser necesidad o misión personal a ser menester colectivo u oficio y profesión. En el primer caso, el hombre hace lo suyo y nada más que lo suyo, lo que él y sólo él tiene que hacer, libérrimamente y bajo su exclusiva responsabilidad. En cambio, ese hombre, al ejercer una profesión, se compromete a hacer lo que la sociedad necesita. Ha de renunciar, pues, a buena parte de su libertad y se ve obligado a desindividualizarse, a no decidir sus acciones exclusivamente desde el punto de vista de su persona, sino desde el punto de vista colectivo, so pena de ser un mal profesional y sufrir las consecuencias graves con que la sociedad, que es crudelísima, castiga a los que la sirven mal.

Tal vez un paradigma aclare esto que insinúo. Si en la casa donde un hombre vive con otras muchas personas se produce un incendio, puede, desde su punto de vista personal, que acaso es de extrema desesperación, no intentar apagarlo y complacerse ante la idea de que pronto su cuerpo será ceniza. Mas si por un azar sobrevive y consta que pudo apagar el fuego que tantas vidas ha costado, la sociedad le castigará, porque no hizo lo que socialmente —es decir, por necesidad colectiva y no individual— había que hacer. Pues bien, las profesiones representan para el que las ejercita quehaceres de ese tipo; son, como el incendio, urgencias a que es ineludible acudir y que la situación social nos presenta, queramos o no. Por eso se llaman *oficios*, por eso especialmente todos los quehaceres del Estado —en el Estado aparece lo social en grado superlativo, subrayado, aristado, iba a decir exagerado—, todos los quehaceres del Estado se suelen calificar de *oficiales*.

Los lingüistas encuentran dificultades para fijar la etimología de esta palabra con que los latinos designaban el deber, y las encuentran porque, como muchas veces les pasa, no se representan bien la situación vital originaria a que el vocablo responde y en que fue creado. No ofrece dificultad semántica reconocer que *officium* viene de *ob* y *facere*, donde la preposición *ob*, como suele, significa salir al encuentro, prontamente, a algo, en este caso a un hacer. *Officium* es hacer sin titubeo, sin demora, lo que urge, la faena que se presenta como inexcusable (1). Ahora bien, esto es lo que constituye

(1) El otro sentido de *officium* —obstaculizar— que parece tener un sentido bélico, se enlaza con el indicado. La urgencia, el «deber» más característico de la vida primitiva son la lucha contra el enemigo, el hacerle

la idea misma del deber. Cuando nos es presentado algo como deber, se nos indica que no nos queda margen para decidir nosotros si hay o no que hacerlo. Podremos cumplirlo o no, pero que hay que hacerlo es incuestionable, por eso es deber.

Todo esto nos declara que para determinar la misión del bibliotecario hay que partir, no del hombre que la ejerce, de sus gustos, curiosidades o conveniencias, pero tampoco de un ideal abstracto que pretendiese definir de una vez para siempre lo que es una biblioteca, sino de la necesidad social que vuestra profesión sirve. Y esta necesidad, como todo lo que es propiamente humano, no consiste en una magnitud fija, sino que es por esencia variable, migratoria, evolutiva —en suma, histórica.

LA HISTORIA DEL BIBLIOTECARIO. EL SIGLO XV.

Todos vosotros conocéis mejor que yo el pasado de vuestra profesión. Si ahora lo oteáis, observaréis cuán claramente se manifiesta en él que el quehacer del bibliotecario ha variado siempre en rigorosa función de lo que el libro significaba como necesidad social.

Si fuera posible ahora reconstruir debidamente ese pasado, descubriríamos con sorpresa que la historia del bibliotecario nos hacía ver al trasluz las más secretas intimidades de la evolución sufrida por el mundo occidental. Ello comprobaría que habíamos tomado nuestro asunto, en apariencia tan particular y excéntrico —la profesión del bibliotecario—, según es debido; a saber, en su efectiva y radical realidad. Cuando tomamos algo, sea lo que sea, aun lo más diminuto y subalterno, en su realidad nos pone en contacto con todas las demás realidades, nos sitúa como en el centro del mundo y nos descubre en todas las direcciones las perspectivas ilimitadas y patéticas del universo. Pero, repito, no podemos ahora

---

frente y oponerse a él. Es, pues, indiferente que oficio signifique primero «poner obstáculo» y luego se generalice como prototipo de urgencia, o viceversa, que el deber genérico se especializase en el más notable de oponerse al enemigo.

Es curioso advertir que la misma idea de acudir con celeridad a algo anima a la palabra «obediencia», de *ob* y *audio* —es decir, ejecutar inmediatamente la orden que se ha escuchado. En árabe, la expresión que designa obediencia es un giro de dos palabras que significan «oído y hecho», correspondiente a nuestro «dicho y hecho».

ni siquiera iniciar esa historia profunda de vuestra profesión. Queda enunciada aquí la tarea como un *desideratum* que alguno de vosotros, mejor dotado que yo para intentarlo, debería realizar.

Porque esa funcionalidad antes afirmada por mí entre lo que ha hecho el bibliotecario en cada época y lo que el libro ha ido siendo como necesidad en las sociedades de Occidente, me parece incuestionable.

Para ahorrar tiempo, dejemos Grecia y Roma: lo que para ellas fue el libro, es cosa muy extraña si ha de ser con precisión descrita. Hablemos sólo de los pueblos nuevos que sobre las ruinas de Grecia y Roma inician una nueva vegetación. Pues bien, ¿cuándo vemos dibujarse, por vez primera, la figura humana del bibliotecario en la urdimbre del paisaje social —quiero decir—, cuándo un contemporáneo mirando en su contorno pudo hallar como fisonomía pública, ostensible y ostentada, la silueta del bibliotecario? Sin duda, en los comienzos del Renacimiento. Conste, ¡un poco antes de que el libro impreso existiese! Durante la Edad Media, la ocupación con los libros es aún infrasocial, no aparece en el haz del público: está latente, secreta, como intestinal, confinada en el recinto secreto de los conventos. En las mismas Universidades no se destaca ese ejercicio. Se guardaban en ellas los libros necesarios para el tráfico de la enseñanza ni más ni menos que se guardarían los utensilios de limpieza. El guardián de libros no era algo especial. Sólo en los albores del Renacimiento empieza a delinearse sobre el área de lo público, a diferenciarse de los otros tipos genéricos de la vida, el gálibo del bibliotecario. ¡Qué casualidad! Es precisamente la sazón en que también, por vez primera, el libro en el sentido más estricto —no el libro religioso ni el libro legal, sino el libro escrito por un escritor, por tanto, el libro que no pretende ser sino libro y no revelación y no Código— es precisamente la sazón en que, también, por vez primera, el libro es sentido socialmente como necesidad. Este o el otro individuo la había sentido mucho antes —pero la había sentido como se siente un deseo o un dolor; a saber, cada cual por su propia cuenta y riesgo. Pero ahora el individuo hallaba que no era preciso que él sintiese originalmente esa necesidad, sino que encontraba ésta en el aire, en el ambiente, como algo reconocido, no se sabía por quién justamente, porque parecían sentirla «los demás», ese vago «los demás» que es el misterioso substrato de todo lo social. La ilusión del libro, la esperanza en el libro no eran ya un contenido de esta o la otra vida individual, sino que poseían el carácter anónimo, impersonal, propio a toda vigencia colectiva. La

historia, señores, es, ante todo, la historia de la emergencia, desarrollo y desaparición de las vigencias sociales. Son éstas opiniones, normas, preferencias, negaciones, temores, que todo individuo encuentra constituídas en su contorno social, con las cuales, quiera o no, tiene que contar, como tiene que contar con la naturaleza corporal. Es indiferente que la persona no esté conforme con ellas: su vigencia no depende de que tú o yo prestemos nuestra aprobación; al contrario, notamos mejor que es vigente cuando nuestra discrepancia se descalabra contra su granítica dureza.

En este sentido, digo que hasta el Renacimiento no fue la necesidad del libro vigencia social. Y porque entonces lo fue vemos surgir inmediatamente el bibliotecario como profesión. Pero aún podemos precisar más. La necesidad del libro toma en esta época el cariz de fe en el libro. La revelación, lo dicho por Dios y por Él dictado al hombre mengua de eficacia y se comienza a esperarlo todo de lo que el hombre piensa con su sola razón, por tanto, de lo que el hombre escriba. ¡Extraña y radical aventura de la humanidad occidental! ¿Veis cómo sin más que rozar la historia de vuestra profesión caemos como por escotillón en las entrañas recónditas de la evolución europea?

La necesidad social del libro consiste en esta época en la necesidad de que haya libros, porque hay pocos. A este módulo de la necesidad responde la figura de aquellos geniales bibliotecarios renacentistas, que son grandes cazadores de libros, astutos y tenaces. La catalogación no es aún urgente. La adquisición, la producción de libros, en cambio, cobra rasgos de heroísmo. Estamos en el siglo XV.

No parece debido a un puro azar que precisamente en esta época en que se siente, tan vivamente, la necesidad de que haya más libros, la imprenta nazca.

EL SIGLO XIX

Con un esfuerzo de deportiva agilidad brinquemos tres siglos y detengámonos en 1800. ¿Qué ha pasado entretanto con los libros? Se han publicado muchos; la imprenta se ha hecho más barata. Ya no se siente que hay pocos libros; son tantos los que hay, que se siente la necesidad de catalogarlos. Esto en cuanto a su materialidad. En cuanto a su contenido, la necesidad sentida por la sociedad ha variado también. Buena parte de las esperanzas que en el libro se tuvieron parecen cumplidas. En el mundo hay ya lo que antes no

había: las ciencias de la naturaleza y del pasado, los conocimientos técnicos. Ahora se siente la necesidad, no de buscar libros —esto ha dejado de ser verdadero problema—, sino la de fomentar la lectura, la de buscar lectores. Y, en efecto, en esta etapa las bibliotecas se multiplican y con ella el bibliotecario. Es ya una profesión que ocupa a muchos hombres, pero aún es una profesión social espontánea. Todavía el Estado no la ha hecho oficial.

Este paso decisivo en la evolución de vuestra carrera comienza a darse unos decenios más tarde, en torno a 1850. Vuestra profesión en cuanto oficio estatal no es, pues, nada vieja, y este detalle de la edad en que se halla vuestra profesión es de enorme importancia, porque la historia y todo lo histórico, es decir, lo humano, es tiempo viviente y el tiempo viviente es siempre edad, merced a lo cual todo lo humano está siempre en su niñez o en su juventud o en su madurez o en su vejez.

Me atemoriza un poco haberos al paso mostrado esta perspectiva como por una claraboya de mi discurso, porque temo que me preguntéis, con vehemente curiosidad, en qué edad creo yo que está vuestra profesión, si ser bibliotecario es ser algo históricamente joven o maduro o caduco. ¡Veremos, veremos si al cabo puedo insinuaros algo sobre el particular!

Pero volvamos antes al punto de la evolución en que estábamos, al momento en que, aproximadamente hace cien años, la profesión de bibliotecario quedó oficialmente constituida. La peripecia más importante —pensaréis seguro conmigo— que a una profesión puede acontecer es pasar de ocupación espontáneamente fomentada por la sociedad a convertirse en burocracia del Estado. ¿A qué se debe o —cuando menos— de qué es síntoma siempre modificación tan importante? El Estado es, también, la sociedad, pero no toda ella, sino un modo o porción de ella. La sociedad, en cuanto no es Estado, procede por usos, costumbres, opinión pública, lenguaje, mercado libre, etc., etc.; en suma, por vigencias imprecisas y difusas. En el Estado, en cambio, el carácter de vigencia efectiva propia a todo lo social adquiere su última potencia y parece como si se hiciese algo sólido, perfectamente claro y preciso. El Estado procede por leyes que son enunciados terriblemente taxativos, de rigor casi matemático. Por eso indicaba yo antes que el orden estatal es la forma extrema de lo colectivo, como el superlativo de lo social. Si aplicamos esto a nuestro presente problema, tendremos que una profesión no pasará a hacerse oficial, estatal, sino en el momento en que la necesidad colectiva por ella servida se hace sobremanera aguda, en que

no es sentida ya como simple necesidad, sino como necesidad ineludible, literalmente como urgencia. El Estado no admite en su órbita propia ocupaciones superfluas. La sociedad siente, en cada momento, que tiene que hacer muchas cosas, pero el Estado cuida de no intervenir sino en aquellas que, por lo visto, tienen, sin remedio, que ser hechas. Hubo un tiempo en que se creía imprescindible para la existencia de la sociedad consultar los auspicios y demás señales misteriosas que los dioses enviaban a los pueblos. Por esta razón la ceremonia de la inauguración se hizo institución y faena oficial, y los augures y arúspices eran una burocracia importantísima.

Pues bien, la Revolución francesa había dejado, tras su melodramática turbulencia, transformada la sociedad europea. A su antigua anatomía aristocrática sucedió una anatomía sedicente democrática. Esta sociedad fue la consecuencia última de aquella fe en el libro que sintió el Renacimiento. La sociedad democrática es hija del libro, es el triunfo del libro escrito por el hombre escritor sobre el libro revelado por Dios y sobre el libro de las leyes dictadas por la autocracia. La rebelión de los pueblos se había hecho en nombre de todo eso que se llama razón, cultura, etc. Estas vagas entidades vinieron a ocupar en el corazón de los hombres el mismo puesto central que antes había ocupado Dios, otra entidad no menos vaga. Hay una extraña propensión en los hombres a alimentarse, sobre todo, de vaguedades.

Ello es que, hacia 1840, el libro no es ya necesidad meramente en el sentido de ilusión, de esperanza, sino que, cesante Dios, volatilizada la autoridad tradicional y carismática, no queda más instancia última en que fundar todo lo social que el libro. Hay, pues, que agarrarse a él como a una roca de salvación. El libro se hace socialmente imprescindible. Por eso es la época en que surge el fenómeno de las ediciones copiosísimas. Las masas se abalanzan sobre los volúmenes con una urgencia casi respiratoria, como si fuesen balones de oxígeno.

La consecuencia de esto es que por vez primera en la historia occidental se hace de la cultura una *regione di Stato*. El Estado oficializa las ciencias y las letras. Reconoce el libro como función pública y esencial organismo político. En virtud de ello la profesión de bibliotecario se convierte en burocracia —por una razón de Estado (1).

---

(1) El mismo proceso que en China, donde no había Dios ni fuerte imperación, creó el mandarinato.

Hemos llegado, pues, en el proceso de la historia, en el proceso de la vida humana europea a la fase en que el libro se ha hecho una necesidad imprescindible. Sin ciencias, sin técnicas, no pueden materialmente existir estas sociedades tan densas de población y con tan alto nivel de vida. Mucho menos pueden vivir moralmente sin un gran repertorio de ideas. La única vaga posibilidad de que la democracia llegase a ser efectiva consistía en que las masas dejasen de serlo a fuerza de enormes dosis de cultura, se entiende efectiva, brotando con evidencia en cada hombre, no meramente recibida, oída, leída. El siglo XIX ve esto desde sus comienzos con plena claridad. Es un error creer que este siglo ensayase la democracia sin hacerse cargo, *a priori*, de su improbabilidad. Vio perfectamente lo que había que hacer —releed a Saint-Simon, a Augusto Comte, a Tocqueville, a Macaulay—, intentó hacerlo; pero forzoso es reconocer que con flojera primero, con frivolidad después.

Mas dejemos esto y vamos a lo que ahora nos ofrece mayor interés. Llegamos al punto final —y anuncio que es final para reconfortar vuestro cansancio de oyentes—, al punto final que nos exige el más alerta esfuerzo de atención, porque el tema del libro y del bibliotecario hasta aquí tan manso, casi idílico, va a trasmutarse de pronto en un drama. Pues bien, ese drama va a constituir, a mi juicio, la más auténtica misión del bibliotecario. Hasta ahora habíamos topado sólo lo que esta misión ha sido, las figuras de su pretérito. Mas ahora va a surgir ante nosotros el perfil de una nueva tarea incomparablemente más alta, más grave, más esencial. Cabría decir que hasta ahora vuestra profesión ha vivido sólo las horas de juego y preludio —*Tanz und Vorspiel*. Ahora viene lo serio, porque el drama empieza.

LA NUEVA MISIÓN

Hasta mediados del siglo XIX nuestras sociedades de Occidente sentían que el libro les era una necesidad, pero esta necesidad tenía signo positivo. Aclararé brevísimamente lo que entiendo bajo esta expresión.

Como al principio os decía, esa vida con que nos encontramos, que nos ha sido dada, no nos ha sido dada hecha. Tenemos que hacérnosla nosotros. Esto quiere decir que la vida consiste en una serie de dificultades que es preciso resolver; unas, corporales, como alimentarse; otras, llamadas espirituales, como no morirse de aburri-

miento. A estas dificultades reacciona el hombre inventando instrumentos corporales y espirituales, que facilitan su lucha con aquéllas. La suma de estas facilidades que el hombre se crea es la cultura. Las ideas que sobre las cosas nos forjamos son el mejor ejemplo de ese instrumental que interponemos entre nosotros y las dificultades que nos rodean. Una idea clara sobre un problema es como un aparato maravilloso que convierte su angustiosa dificultad en holgada y ágil facilidad. Pero la idea es fugaz; un instante alumbra en nosotros el claror, como mágico, de su evidencia, mas a poco se extingue. Es preciso que la memoria se esfuerce en conservarla. Pero la memoria no es capaz siquiera de conservar todas nuestras propias ideas e importa mucho que podamos conservar las de otros hombres. Importa tanto, que es ello lo que más caracteriza nuestra humana condición. El tigre de hoy tiene que ser tigre como si no hubiera habido antes ningún tigre; no aprovecha las experiencias milenarias que han hecho sus semejantes en el fondo sonoro de las selvas. Todo tigre es un primer tigre; tiene que empezar desde el principio su profesión de tigre. Pero el hombre de hoy no empieza a ser hombre, sino que hereda ya las formas de existencia, las ideas, las experiencias vitales de sus antecesores, y parte, pues, del nivel que representa el pretérito humano acumulado bajo sus plantas. Ante un problema cualquiera, el hombre no se encuentra sólo con su personal reacción, con lo que buenamente a él se le ocurre, sino con todas o muchas de las reacciones, ideas, invenciones que los antepasados tuvieron. Por eso su vida está hecha con la acumulación de otras vidas; por eso su vida es sustancialmente progreso; no discutamos ahora si progreso hacia lo mejor, hacia lo peor o hacia nada.

De aquí que fuera tan importante añadir al instrumento que es la idea un instrumento que facilitase la dificultad de conservar todas las ideas. Este instrumento es el libro. Inevitablemente, cuanto más se acumule del pasado, mayor es el progreso. Y así ha acaecido que apenas se resuelve con la imprenta el problema técnico de que haya libros, comienza a acelerarse el *tempo* de la historia, la velocidad del progreso, llegando en nuestros días a un ritmo que nos parece a nosotros mismos vertiginoso, no digamos lo que parecería a hombres de épocas más tardígradas. Porque, señores, no se trata sólo de que nuestras máquinas produzcan a velocidades pasmosas, de que nuestros vehículos desplacen nuestros cuerpos con celeridad casi mitológica; se trata de que la realidad total que es nuestra vida, el volumen íntegro de la historia, ha aumentado prodigiosamente la frecuencia de sus cambios; por tanto, su movimiento absoluto, su

progreso. Y todo ello debido, principalmente, a la facilidad que el libro representa.

He aquí por qué nuestras sociedades sintieron el libro como una necesidad; era la necesidad de una facilidad, de un utensilio benéfico. Pero imaginad que el instrumento inventado por el hombre para facilitarse una dimensión de la vida se convierta él, a su vez, en una nueva dificultad, que se revuelva contra el hombre, que se haga insumiso e indócil, que provoque efectos morbosos antes imprevistos. No por eso dejará de ser necesario en el sentido de facilitar aquel problema en vista del cual fue inventado; lo que pasa es que, además, y precisamente porque es necesario para eso, viene a añadir a nuestra vida una nueva e inesperada angustia. Antes era para nosotros pura facilidad y, por tanto, era en nuestra vida un factor que tenía tan sólo signo positivo. Ahora su relación con nosotros se complica y se carga con un signo negativo.

Pues bien, señores, este caso no es hipotético. Todo lo que el hombre inventa y crea para facilitarse la vida, todo eso que llamamos civilización y cultura, llega un momento en que se revuelve contra él. Precisamente porque es una creación queda ahí, en el mundo, fuera del sujeto que lo creó, goza de existencia propia, se convierte en cosa, en mundo frente al hombre, y lanzado a su particular e inexorable destino, se desentiende de la intención con que el hombre lo creó para salir de un apuro ocasional. Es el inconveniente de ser creador. Al Dios del cristianismo le aconteció ya esto: creó el ángel de grandes alas místicas y el ángel se le rebeló. Creó al hombre sin más alas que las de la fantasía, pero el hombre también se rebeló, se revolvió contra Él y empezó a ponerle dificultades. Maravillosamente, el cardenal Cusano decía que el hombre, por ser libre, crea, pero es libre y crea inserto en el instante temporal, bajo la presión de la circunstancia: de aquí que merezca el título de *Deus occasionatus*, «Dios de ocasión». Por eso también se revuelven contra él sus creaciones.

Hoy vivimos una hora sobremanera característica de esta trágica peripecia. La economía, la técnica, facilidades que el hombre inventa, le han puesto hoy cerco y amenazan estrangularle. Las ciencias, al engrosar fabulosamente y multiplicarse y especializarse, rebasan las capacidades de adquisición que el hombre posee y le acongojan y oprimen como plagas de la naturaleza. Está el hombre en peligro de convertirse en esclavo de sus ciencias. El estudio no es ya el *otium*, la *scholé*, que fue en Grecia —empieza ya a inundar la vida del hombre y rebosar sus límites. La inversión carac-

terística de esa rebelión contra su creador de las creaciones humanas es ya inminente: en vez de estudiar para vivir va a tener que vivir para estudiar.

En una u otra forma ha acontecido ya esto varias veces en la historia. El hombre se pierde en su propia riqueza: su propia cultura, vegetando tropicalmente en torno a él, acabó por ahogarle. Las llamadas crisis históricas no son, a la postre, sino esto. El hombre no puede ser demasiado rico: si un exceso de facultades, de posibilidades, se ofrece a su elección, naufraga en ellas y a fuerza de posibles pierde el sentido de lo necesario (1). Éste ha sido perennemente el trágico destino de las aristocracias: todas, al cabo, degeneran, porque el exceso de medios, de facilidades, atrofia su energía.

¿Es demasiado decir invitaros a reflexionar si las sociedades de Occidente no empiezan a sentir el libro como instrumento rebelado y como nueva dificultad? En Alemania se lee el libro del señor Jünger, donde encontramos frases aproximadamente como ésta: «¡Es una pena que hayamos llegado a esta cultura de nuestra historia sin una porción suficiente de analfabetos!» Me diréis que esto es una exageración. Pero no nos hagamos ilusiones: una exageración es siempre la exageración de algo que no lo es.

En toda Europa existe la impresión de que hay demasiados libros, al revés que en el Renacimiento. ¡El libro ha dejado de ser una ilusión y es sentido como una carga! El mismo hombre de ciencia advierte que una de las grandes dificultades de su trabajo está en orientarse en la bibliografía de su tema.

No olvidéis que siempre, cuando un instrumento creado por el hombre se revuelve contra él, la sociedad, a su vez, se revuelve contra aquella creación, duda de su eficacia, siente antipatía hacia ella y le exige que cumpla su primitiva misión de pura facilidad.

Hay aquí, pues, un drama: el libro es imprescindible en estas alturas de la historia, pero el libro está en peligro porque se ha vuelto un peligro para el hombre.

Puede decirse que una necesidad humana deja de ser puramente positiva y empieza a cargarse de negatividad en el momento en que

---

(1) Chateaubriand, que tenía mucho más talento y era mucho más profundo de lo que la estúpida crítica literaria de los últimos ochenta años reconoce, decía ya: «L'invasion des idées a succédé à l'invasión des barbares; la civilisation actuelle décomposée se perd en elle-même». *Mémoires d'Outre-tombe*, VI, 450.

empieza a parecer imprescindible (1). No es bueno, en efecto, que algo sea rigorosamente imprescindible, aunque lo poseamos en abundancia, aunque no nos plantee su uso y aprovechamiento ninguna nueva dificultad. El simple carácter de imprescindible hace que nos sintamos esclavizados por ello. En este sentido cabe decir que las necesidades sociales se hacen propiamente asunto de Estado cuando son ya negativas. Por eso es tan triste todo lo estatal, tan penoso, sin que haya modo de extirparle por completo un desapacible cariz de hospital, de cuartel, de cárcel.

Sin embargo, el pleno carácter negativo brota cuando el instrumento creado como facilidad suscita espontáneamente una dificultad imprevista y practica agresión contra el hombre. Esto es lo que hoy empieza a acontecer con el libro y ha hecho que en toda Europa desaparezca casi por completo la antigua alegría ante lo impreso.

Lo cual significa para mí que vuestra profesión inicia su edad madura. Si la vida es quehacer, quiere decirse que cada edad de ella se diferencia por el estilo predominante en la actuación del hombre. La juventud no suele hacer lo que hace porque haya que hacerlo,

---

(1) Toda necesidad humana, si lo es, puede, en algún sentido, calificarse de imprescindible. La cosa es obvia. Pero si se intenta obtener un concepto claro de la necesidad o menester, se descubre pronto una doble significación que fuera preciso dar al término «imprescindible». No puedo aquí entrar en el tema y me limito a transcribir unas palabras del curso sobre «Principios de metafísica» dado en 1933 en la Universidad de Madrid, algunos de cuyos trozos han sido publicados. «Llamo necesidad humana todo aquello que, o es sentido como literalmente imprescindible —esto es, tal que sin ello creemos no poder vivir—, o que, aunque podamos de hecho prescindir de ello, seguiríamos sintiéndolo como un hueco o defecto que había en nuestra vida. Así: comer es una necesidad literalmente imprescindible. Pero ser feliz, y ser feliz de cierta precisa manera, es también una necesidad. Claro es que no lo somos, esto es, que de hecho prescindimos de la felicidad y vivimos infelizmente, pero —¡ahí está!— la sensación de necesitarla perdura siempre activa en nosotros. Se dirá que el ser feliz no es una necesidad, sino un mero deseo. En efecto, lo es; pero esto nos revela que mientras muchos de nuestros deseos son sólo deseos —por tanto, algo de que por completo podemos prescindir sin que esta renuncia deje un muñón, una amputación, un vacío en nuestra vida—, hay otros deseos de que, *como deseos*, no podemos prescindir; esto es, que aunque de hecho tengamos que renunciar a satisfacerlos, a la realidad que ellos desean, a desearlos no podemos prescindir, aunque queramos. Por eso exigen que los llamemos necesidades».

por considerarlo inexcusable. Al contrario: en cuanto advierte que algo es forzoso, ineludible, procurará evitarlo, y si no lo logra, cumplirá la tarea con tristeza y desgana. La falta de lógica que ello implica pertenece al tesoro magnífico de incongruencias en que, por su fortuna, la mocedad consiste. El joven sólo se embarca con ilusión en aquellas ocupaciones que se le presentan con el aspecto de revocables, es decir, que no son forzosas, que podían perfectamente ser sustituídas por otras, ni más ni menos oportunas y recomendables. Necesita pensar que en todo momento está en su mano dejar aquella faena y brincar a otra, con lo cual evita sentirse prisionero de un solo quehacer. En suma, el joven no se adscribe a lo que hace, o lo que es lo mismo, aunque lo haga con todo esmero y heroísmo, no lo hace casi nunca completamente en serio, sino que en su secreto fondo rechaza sentirse irrevocablemente comprometido y prefiere quedar en permanente disponibilidad para hacer otra cosa distinta y aun opuesta. De este modo, su concreta ocupación se le aparece como un mero ejemplo de las innumerables otras cosas a que podía en aquel instante dedicarse. Merced a este íntimo ardid consigue virtualmente lo que ambiciona: hacer todas las cosas a un tiempo, ser de un golpe todos los modos de ser hombre. Es inútil intentar negarlo; el joven es por esencia poco leal consigo mismo y torea a su misión. Su hacer conserva algo del juego infantil y es casi siempre mero ensayo, prueba, *échantillon sans valeur*.

La edad madura se comporta con un estilo opuesto. Siente la fruición de la realidad, y la realidad en el hacer es precisamente lo que no es capricho, lo que no da igual que sea hecho o no, sino que parece inexcusable, urgente. En esta edad llega la vida a la verdad de sí misma y descubre la esencial perogrullada de que no se pueden vivir todas las vidas, sino que, al revés, consiste cada una en desvivir todas las demás, quedándose sólo consigo. Esta vívida conciencia de que no podamos ser, de que no podamos hacer en cada momento más que una cosa apura nuestras exigencias en la elección de cuál sea ella. Nos repugna el narcisismo juvenil que hace una cosa cualquiera precisamente porque es cualquiera y, sin embargo, cree vanidosamente estar haciendo algo. A la madurez no le suele parecer digno de ser hecho sino aquello que fuera ilusorio evitar porque es inexcusable. De aquí su preferencia por los problemas que lo son superlativamente, por los problemas que son ya conflictos, necesidades de signo negativo.

Si trasladamos este deslinde entre las edades de la vida personal a la «vida» colectiva y en ella a las profesiones, descubrimos cómo

la vuestra llega al instante de tener que habérselas con el libro bajo la especie de conflicto.

Pues bien, he aquí dónde veo yo surgir la nueva misión del bibliotecario, incomparablemente superior a todas las anteriores. Hasta ahora se ha ocupado principalmente del libro como cosa, como objeto material. Desde hoy tendrá que atender al libro como función viviente: habrá de ejercer la policía sobre el libro y hacerse domador del libro enfurecido.

EL LIBRO COMO CONFLICTO

Los más graves atributos negativos que comenzamos hoy a percibir en el libro son éstos:

1.º Hay ya demasiados libros. Aun reduciendo sobremanera el número de temas a que cada hombre dedica su atención, la cantidad de libros que necesita injerir es tan enorme que rebosa los límites de su tiempo y de su capacidad de asimilación. La mera orientación en la bibliografía de un asunto representa hoy para cada autor un esfuerzo considerable que gasta en pura pérdida. Pero una vez hecho este esfuerzo se encuentra con que no puede leer todo lo que debería leer. Esto le lleva a leer de prisa, a leer mal y, además, le deja con una impresión de impotencia y fracaso, a la postre de escepticismo hacia su propia obra.

Si cada nueva generación va a seguir acumulando papel impreso en la proporción de las últimas, el problema que plantee el exceso de libros será pavoroso. La cultura que había libertado al hombre de la selva primigenia, le arroja de nuevo en una selva de libros no menos inextricable y ahogadora.

Y es vano querer resolver el conflicto suponiendo que esa necesidad de leer los libros acumulados por el pretérito no existe, que se trata de uno entre los muchos tópicos inanes de la beatería ante la «cultura», vigente todavía en las almas hace unos pocos años. La verdad es lo contrario. Bajo la superficie de nuestro tiempo está germinando, sin que los individuos lo aperciban, aún, un nuevo y radical imperativo de la inteligencia: el imperativo de la conciencia histórica. Pronto va a brotar con enérgica evidencia la convicción de que si el hombre quiere de verdad poner en claro su ser y su destino, es preciso que logre adquirir la conciencia histórica de sí mismo, esto es, que se ponga en serio a hacer historia como hacia 1600 se puso en serio a hacer física. Y esa historia será, no la utopía de ciencia que hasta ahora ha sido, sino un conocimiento efectivo.

Y para que lo sea, hacen falta muchos ingredientes exquisitos; por lo pronto, uno, el más obvio: la precisión. Este atributo de la precisión, en apariencia formal y extrínseco, es el primero que aparece en una ciencia cuando le llega la hora de su auténtica constitución. La historia que se hará mañana no hablará tan galanamente de épocas y de centurias, sino que articulará el pasado en muy breves etapas de carácter orgánico, en generaciones, e intentará definir con todo rigor la estructura de la vida humana en cada una de ellas. Y para hacer esto no se contentará con destacar estas o las otras obras que arbitrariamente se califican de «representativas», sino que necesitará real y efectivamente leerse todos los libros de un tiempo y filiarlos cuidadosamente, llegando a establecer lo que yo llamaría una «estadística de las ideas», a fin de precisar con todo rigor el instante cronológico en que una idea brota, el proceso de su expansión, el período exacto que dura como vigencia colectiva y luego la hora de su declinación, de su anquilosamiento en mero tópico, en fin, su ocaso tras el horizonte del tiempo histórico.

No podrá darse cima a toda esta enorme tarea si el bibliotecario no procura reducir su dificultad en la medida que a él le corresponde, exonerando de esfuerzos inútiles a los hombres cuya triste misión es y tiene que ser leer muchos libros, los más posibles; al naturalista, al médico, al filólogo, al historiador. Es preciso que deje, por completo, de ser cuestión para un autor reunir la bibliografía sobre su asunto previamente razonada y cribada. Que esto no acontezca ya parece incompatible con la altura de los tiempos. La economía del esfuerzo mental lo exige con urgencia. Hay, pues, que crear una nueva técnica bibliográfica de un automatismo rigoroso. En ella conquistará su última potencia lo que vuestro oficio inició siglos hace bajo la figura de catalogación.

2.º Mas no sólo hay ya demasiados libros, sino que constantemente se producen en abundancia torrencial. Muchos de ellos son inútiles o estúpidos, constituyendo su presencia y conservación un lastre más para la humanidad, que va de sobra encorvada bajo sus otras cargas. Pero, a la vez, acaece que en toda disciplina se echan de menos con frecuencia ciertos libros cuyo defecto traba la marcha de la investigación. Esto último es mucho más grave de lo que su vaga enunciación hace suponer. Es incalculable cuantas soluciones importantes sobre las cuestiones más diversas no llegan a madurez por tropezar con vacíos en investigaciones previas. La sobra y el defecto de libros proceden de lo mismo: que la producción se efectúa sin régimen, abandonada casi totalmente a su espontáneo azar.

¿Es demasiado utópico imaginar que en un futuro nada lejano será vuestra profesión encargada por la sociedad de regular la producción del libro, a fin de evitar que se publiquen los innecesarios, y que, en cambio, no falten los que el sistema de problemas vivos en cada época reclaman? Todas las faenas humanas comienzan por un ejercicio espontáneo y sin reglamento; pero todas, cuando por su propia plenitud se complican y atropellan, entran en un período de sometimiento a la organización. Me parece que ha llegado la hora de organizar colectivamente la producción del libro. Es para el libro mismo, como modo humano, cuestión de vida o muerte.

No se venga con la tontería de que tal organización sería atentatoria a la libertad. La libertad no ha aparecido en el planeta para desnucar al sentido común. Porque se la ha querido emplear en esta empresa, porque se ha pretendido hacer de ella el gran instrumento de la insensatez, la libertad está pasando en el planeta un mal cuarto de hora. La organización colectiva de la producción libresca no tiene nada que ver con el tema de la libertad como no tiene que ver con él la necesidad que se ha impuesto de reglamentar la circulación en las grandes urbes. Sobre que esa organización —dificultar la emisión de libros inútiles o necios y fomentar la de determinadas obras cuya ausencia daña— no había de tener carácter autoritario, como no lo tiene la organización interior de los trabajos en una buena Academia de Ciencias.

3.º Por otra parte, tendrá el bibliotecario del porvenir que dirigir al lector no especializado por la *selva selvaggia* de los libros y ser el médico, el higienista de sus lecturas. También en este punto nos encontramos en una situación con signo inverso a la de 1800. Hoy se lee demasiado: la comodidad de poder recibir con poco o ningún esfuerzo innumerables ideas almacenadas en los libros y periódicos, va acostumbrando al hombre, ha acostumbrado ya al hombre medio, a no pensar por su cuenta y a no repensar lo que lee, única manera de hacerlo verdaderamente suyo. Éste es el carácter más grave, más radicalmente negativo del libro. Por ello merece la pena de que le dediquemos, como voy a hacerlo en seguida, nuestra última consideración. Buena parte de los terribles problemas públicos que hay hoy planteados proceden de que las cabezas medias están atestadas de ideas inercialmente recibidas, entendidas a medias, desvirtualizadas —atestadas, pues, de pseudo-ideas. En esta dimensión de su oficio imagino al futuro bibliotecario como un filtro que se interpone entre el torrente de los libros y el hombre.

En suma, señores, que a mi juicio la misión del bibliotecario habrá de ser, no como hasta aquí, la simple administración de la cosa libro, sino el ajuste, la *mise au point* de la función vital que es el libro.

¿QUÉ ES UN LIBRO? (1)

Se habla mucho —y yo estoy ahora hablando un poco— sobre la misión del bibliotecario, sobre lo que éste hace o debe hacer con los libros. Pero es curioso que al hablar de esto no se suele hablar nada sobre el libro mismo —sobre esa entidad cuyo manejo constituye la profesión del bibliotecario. Se da por supuesto que los que escuchan saben lo que es el libro y además de saberlo lo tienen presente en la ocasión. ¿No es esto utópico? Más aún: ¿Tiene derecho el que escucha —en este caso vosotros— a suponer que el que habla lo sabe y lo tiene presente? ¿No corremos el riesgo de que él mismo al pensar lo que nos habla lo dé por supuesto, por tanto, que no haya pensado jamás en ello de puro creer que ya desde siempre lo sabe, que es «cosa sabida»?

En muchos órdenes intelectuales pasa esto de continuo: que en el «dar por supuesto y por sabido» lo esencial, lo sustantivo, procedemos al infinito. Es ello una de las mayores enfermedades del pensamiento, sobre todo del contemporáneo.

Puesto todo lo pensado u oído acerca —por ejemplo— del libro en que no actúa con pleno vigor la hiperestésica conciencia de lo que es el libro —esa tremenda realidad humana que es el libro— carecerá de auténtico sentido, será cosa muerta, frases cuyo sujeto no entendemos y, por lo tanto, puro despropósito.

No pretendo que sea preciso siempre que se habla acerca del libro emplear una larga disertación sobre lo que éste es. Me es indiferente si hacen falta muchas o pocas palabras: reclamo sólo las bastantes —y al buen entendedor con media le basta.

Por este motivo —no porque lo ignoréis, sino porque en un Congreso como éste conviene partir de una conciencia agudísima en que conste lo que es el libro y la dignidad de vuestra reunión exige una como oficial seguridad de que consta —es por lo que me creo obligado a recordaros lo que sabéis mejor que yo: qué es un libro.

---

(1) Las páginas que siguen hasta el fin, quedaron reducidas a algunas líneas en la lectura de este discurso para no fatigar a los oyentes y porque su contenido, un poco difícil, no se presta a una fácil audición.

Hace veintitrés siglos que en el *Fedro* se esforzó Platón por dejarlo esclarecido; abre allí y tramita todo el proceso del libro. ¡Releed ese maravilloso diálogo donde se define el ala, se define el ángel, se define el alma, se define el libro! Si integramos con algunos complementos el texto platónico, obtendremos lo siguiente:

Los libros son «decires escritos» —λόγους γεγραμμένους, 275, c.— y decir, claro está, no es sino una de las cosas que el hombre hace. Ahora bien, todo lo que se hace, se hace para algo y por algo; estos dos ingredientes definen el hacer y gracias a ellos existe en el universo pareja realidad. Enorme error es confundirla con lo que suele llamarse actividad: el átomo que vibra, la piedra que cae, la célula que prolifica, actúan pero no «hacen». El pensar mismo y el mismo querer, en cuanto estrictas funciones psíquicas, son actividades, pero no son «hacer». Cuando movilizamos para algo y por algo nuestra actividad de pensar o la actividad de nuestros músculos, entonces propiamente «hacemos» algo.

Decimos: «¿Dónde están las llaves?» «¡Llevad la izquierda!» «¡Amor mío!» En todos estos casos, la finalidad de nuestro decir, su justificación, se halla fuera de él, más allá de él. Decimos eso precisamente *para que* ciertas cosas acontezcan, *para* poder abrir un armario, *para que* se circule en una sola dirección, *para que* la mujer amada sepa de nuestro sentimiento o que éste goce de sí mismo en su exteriorización.

Mas cuando el geómetra enuncia un teorema de geometría que acaba de descubrir no se propone con su decir nada allende de él; al contrario, lo que se propone es dejarlo dicho y nada más. El decir aquí tiene la finalidad, la justificación en sí mismo. Lo propio acontece con el soneto a la rosa. El poeta *hace* el soneto, que es un decir, precisamente por hacerlo, para que el soneto exista, para que su poético decir sea.

En esta segunda clase de decires aparece, pues, el decir sustantivado y rico de un valor que le es inmanente. ¿Por qué esta diferencia tan radical con los casos antedichos? Sin duda porque el geómetra cree haber dicho sobre el triángulo, no lo que a él le conviene para este o el otro fin, sino *lo que hay que decir* sobre él, como al poeta le parece haber dicho sobre la rosa lo que sobre ella debe ser dicho. En aquellos casos se usaba del decir como de un medio, puesto al servicio de utilidades forasteras, mientras que aquí el decir es fin del propio decir, se satisface y justifica con su simple ejecución. Pero esto nos mueve, al mismo tiempo, a sospechar que el hacer vital, la función viviente que es decir, culmina en aquel de sus modos con-

sistente en decir lo que hay que decir sobre algo, y que todos los demás son utilizaciones secundarias y subalternas de ella.

Sólo este decir reclama esencialmente su conversación y, por tanto, que quede escrito. No tiene sentido conservar nuestra frase cotidiana: «¿Dónde están las llaves?», que una urgencia transitoria motivó. Un poco más de sentido tiene fijar en un cartel público el imperativo municipal «Llevad la izquierda» y, en general, escribir las leyes para que consten a todos y produzcan sus sociales consecuencias. Pero esto no significa que lo dicho en la ley merezca por sí mismo y, simplemente en cuanto dicho, ser conservado.

El libro es, pues, el decir ejemplar que, por lo mismo, lleva en sí esencialmente el requerimiento de ser escrito, fijado, ya que al quedar escrito, fijado, es como si virtualmente una voz anónima lo estuviese diciendo siempre, al modo que los «molinos de oraciones», en el Tibet, encargan al viento de rezar perpetuamente. Éste es el primer momento del libro como auténtica función viviente: que está en potencia, diciendo siempre lo que hay que decir —τά δέοντα εἰρηκότος, 234, e.

Hay, por tanto, abuso sustancial de la forma de vida humana que es el libro, siempre que alguien se pone a escribir uno sin tener previamente algo que decir de entre lo que hay que decir y que no haya sido escrito antes. Mientras el libro fue afán individual se conservó su auténtico sentido con relativa pureza. Mas apenas se convirtió en interés social y con ello resultó un negocio crematístico o de prestigio hacer libros, comenzó la fabricación del falso libro, de unos objetos impresos que benefician de su externo parecido con el verdadero libro. La cosa no debe sorprendernos porque obedece a una ley constitutiva de lo social. En comparación con la vida personal, todo lo colectivo es, más o menos, inauténtico y fraudulento. Sólo la ignorancia pavorosa en que hoy se está de qué sea propiamente la «vida» colectiva, la sociedad, etc., impide la clara visión de ello.

Mas con lo indicado no basta para saber lo que es un libro. Obvio es decir alguna curiosidad sobre qué le pasa a un decir cuando se le fija, esto es, se le deja escrito. Evidentemente se intenta con ello proporcionarle algo que por sí no tenía: la permanencia. El decir, como todo lo viviente, es fungible. Nacer es en él ya irse muriendo. El decir es tiempo, y el tiempo es el gran suicida. Merced a la memoria puede el hombre salvar un poco a su decir, o al que ha escuchado, de la fulminante corrupción ajena a todo lo temporal. Antes del libro manuscrito no había, en efecto, otra forma en que

pudiera conservarse y acumularse el saber pretérito —del pasado, propio o ajeno— que la memoria. El cultivo de ella para este concreto fin llegó, por ejemplo, en la India, a rendimientos casi prodigiosos. Mas la memoria es intransferible, queda adscrita a la persona. He aquí uno de los fundamentos más robustos para la autoridad de los ancianos: eran los que sabían más porque tenían más larga memoria, eran más «libros vivientes» que los jóvenes, libros, por decirlo así, con más páginas. Mas la invención de la escritura, creando el libro, desestancó el saber de la memoria y acabó con la autoridad de los viejos.

El libro, al objetivar la memoria, materializándola, la hace, en principio, ilimitada y pone los décires de los siglos a la disposición de todo el mundo.

Pero ¿es esto de verdad así? ¿Tiene el alfabeto tan mágico poder que logre, sin más, salvar lo viviente de su ingénito morir? ¿El decir que se escribe queda por ello vivo? —ζῶντα, 275, d.—. O, lo que es igual, ¿sigue diciendo lo que quiso decir?

Todo lo que el hombre hace, lo hace en vista de las circunstancias. Muy especialmente cuando lo que hace es decir. Brota el decir siempre de una situación y se refiere a ella. Mas, por lo mismo, él no dice esta situación: la deja tácita, la supone. Lo cual significa que todo decir es incompleto, es fragmento de sí mismo y tiene en la escena vital, donde nace, la mayor porción de su propio sentido. Imagínénse todos los supuestos tácitos sin los cuales el más simple enunciado matemático resulta ininteligible. Para entenderlo fuera, por lo menos, necesario haber caído en la cuenta de que el que nos habla pretende hacer una cosa llamada ciencia o teoría. Ahora bien, la ciencia, la teoría, no es sino una situación en que el hombre se encontró ante las cosas desde una fecha determinada y sólo en ciertos lugares del planeta. Esta situación dura, en lo esencial, desde hace muchos siglos, seguimos en ella y por eso entendemos el enunciado matemático. Pero ni ha sido siempre ni es seguro que perdure indefinidamente.

Esto nos coloca de pronto ante una paradoja, como tal impertinente, pero que es ineludible, a saber: que el decir se compone, sobre todo, de silencios, de cosas que por sabidas se callan o que son por completo inefables y en las cuales, sin embargo, se apoya, como en una tierra nutriz, lo que efectivamente declaramos. Nuestras palabras son, en rigor, inseparables de la situación vital en que surgen. Sin ésta carecen de sentido preciso, esto es, de evidencia.

Ahora bien; la escritura, al fijar un decir, sólo puede conservar

las palabras, pero no las intuiciones vivientes que integran su sentido. La situación vital donde brotaron se volatiliza inexorablemente: el tiempo, en su incesante galope, se la lleva sobre el anca. El libro, pues, al conservar sólo las palabras, conserva sólo la ceniza del efectivo pensamiento. Para que éste reviva y perviva no basta con el libro. Es preciso que otro hombre reproduzca en su persona la situación vital a que aquel pensamiento respondía. Sólo entonces puede afirmarse que las frases del libro han sido entendidas y que el decir pretérito se ha salvado. Platón expresa esto diciendo que sólo entonces los pensamientos del libro son hijos legítimos —υἱεῖς γνησίους, 278, a— porque sólo entonces quedan verdaderamente pensados y recobran su nativa evidencia —ἐναργές. Pero esto no podrá hacerlo sino aquel que se encuentra siguiendo la misma pista que el autor —τῷ ταὐτὸν ἴχνος μετιόντι 276, d.—, por tanto, que antes de leer el libro ha pensado por sí sobre el tema y conoce sus veredas.

Cuando no se hace esto, cuando se lee mucho y se piensa poco, el libro es un instrumento terriblemente eficaz para la falsificación de la vida humana: «Confiando los hombres en lo escrito, creerán hacerse cargo de las ideas, siendo así que las toman por de fuera, gracias a señales externas, y no desde dentro, por sí mismos... Atestados de presuntos conocimientos, que no han adquirido de verdad, se creerán aptos para juzgar de todo cuando, en rigor, no saben nada y, además, serán inaguantables porque, en vez de ser sabios, como se supone, serán sólo cargamentos de frases», 275 a. C. Así Platón hace veintitrés siglos.

Revista de Occidente, mayo 1935.

ARTÍCULOS

(1935-1937

LO QUE MÁS FALTA HACE HOY

(VERSIÓN TAQUIGRÁFICA DE UNA EMISIÓN POR RADIO MADRID A BUENOS AIRES, EN MAYO DE 1935.)

ENVIDIO mi voz; la envidio porque de un brinco se planta ahora en vuestra tierra, y se está ya estremeciendo en ese aire argentino, tan excitante, tan eléctrico. Es en verdad una pena que no sea posible cabalgar la propia voz para andar ahora entre vosotros, paladeando el sabor que tiene la vida americana, especialmente la argentina, un sabor que nadie ha definido bien todavía y que, en nosotros los viejos europeos, por lo menos en mí, despierta siempre como un nuevo apetito de existir. Pero no hay remedio: yo tengo que quedar aquí, adscrito a mi vida castellana que en estas horas de mayo hace un esfuerzo extremo por florecer. Sólo mi voz va flotando a vuestro derredor, recorre vuestros campos, la ciudad, entra en un bar para ver si gentilmente hay alguien que le ofrezca un copetín, y, sobre todo, se filtra en la intimidad de las casas donde están reunidos los familiares, los amigos, con la aparente inacción del que escucha, pero sin poder reprimir esas miradas justas, inteligentes, esos relámpagos que lanzan de pupila a pupila, y que son opiniones fulminantes sobre lo que digo, sobre cómo lo digo, sobre por qué lo digo. Pero sería vano que yo me extenuase en el intento de dar presencia a mi persona allí donde ahora suena mi voz. La radio inevitablemente presta a la voz un carácter anónimo, impersonal, casi extrahumano; la convierte en voz de nadie. Y como deseo no haceros perder por completo vuestros minutos, que los tenéis tan contados en vuestra ciudad, voy a aprovechar la audacia que ese anonimato me proporciona, y, disfrazado de nadie, deciros qué es lo que hoy hace más falta.

Ya veréis cómo eso que más falta hace hoy no es nada brillante. Es más. Veréis cómo precisamente porque no son cosas brillantes son las que más falta hacen.

Nuestro mundo occidental, y de paso casi todo el resto del mundo, se encuentra en una de esas situaciones, la más grave tal vez de las más graves, cuando menos, que recuerda la historia. Comprenderéis que no me refiero con eso a la famosa crisis económica ni a la situación de paz internacional ni a nada dentro de este orden ni nivel. A ninguna de esas cosas, de por sí verdadera y especialmente graves. La historia está llena hasta los bordes de guerra, y la crisis constituye aproximadamente, en un día sí y otro no, una parte de la historia. Más aún: eso que llamamos la crisis actual, para sí lo hubieran querido casi todos los siglos del pretérito. Nuestra penuria les habría parecido abundancia y delicia. La cosa es sobremanera extraña. Nunca, ni de lejos, han contado estos pueblos de Occidente, y en general la humanidad, con más medios ni facilidades para vivir. ¿Cómo se explica, entonces, esa radical desazón? Parece evidente que la causa debe ser muy honda, secreta y sutil. Y si queremos de verdad desentrañarla nos es preciso descender a las profundidades de la convicción humana y hacernos bien cargo de la extrañísima realidad que es el hombre.

El hombre no tiene otra realidad que su vida. Consiste en ella. Ahora bien: no nos hemos dado nosotros la vida, sino que ésta nos es dada. Nos encontramos de pronto en ella sin saber cómo ni por qué. Pero esa vida que nos ha sido dada, no nos fue dada hecha, sino que tenemos que hacérnosla nosotros, cada cual la suya. Se trata de una elemental e inexplicable perogrullada. Para vivir tenemos que estar siempre haciendo algo, so pena de sucumbir. La vida es quehacer; sí, la vida da mucho quehacer, y el mayor de todos averiguar qué es lo que hay que hacer. Porque en todo instante cada uno de nosotros se encuentra ante muchas cosas que podría hacer, y no tiene más remedio que resolverse por una de ellas. Mas, para resolverse por hacer esto y no aquello tiene, quiera o no, que justificar ante sus propios ojos la elección, es decir, tiene que descubrir cuál de sus acciones posibles en aquel instante es la que da mayor realidad a su vida, la que posee más sentido, la más suya. Si no elige, sabe que se ha engañado a sí mismo, que ha falsificado su propia realidad, que ha aniquilado un instante de su tiempo vital, por cuanto, como antes dije, tiene contados sus instantes. No hay caso de misticismo alguno; es evidente que el hombre no puede dar un solo paso sin justificarlo ante su propio íntimo tribunal.

Cuando dentro de unos minutos dejéis de escucharme, tendréis que decidir en qué nueva cosa vais a ocuparos; y para decidirlo, veréis surgir ante vosotros la imagen de lo que tenéis que hacer esta tarde, que a su vez depende de lo que tenéis que hacer mañana, y todo ello, en definitiva, da la figura general de vida que os parece que es la más vuestra, la que tenéis que vivir para ser lo que más auténticamente sois, de suerte, que cada acción nuestra nos exige que la hagamos brotar de la anticipación total de nuestro destino y derivarla de un programa general trazado en nuestras existencias, como el matemático deriva sus teoremas del cuerpo de sus axiomas. Y esto vale lo mismo para el hombre honrado y heroico, que para el perverso y el ruin. También el perverso se ve obligado a justificar ante sí mismo sus actos, buscándoles el sentido dentro de su programa de vida. De otro modo quedaría inmóvil, paralítico como el asno de Buridán.

Según esto, el factor más importante de la condición humana es el proyecto de vida que inspira y dirige todos nuestros actos. Cuando las circunstancias nos estorban o impiden ser el personaje anticipado que constituye nuestra más auténtica realidad, nos sentimos profundamente inhibidos. Esto mismo manifiesta que no cabe hablar de dificultades y facilidades, de cosas más o menos graves. Una circunstancia determinada sólo es difícil o grave en realidad frente a un programa vital determinado, como, por ejemplo, para el corredor de los juegos olímpicos una cojera es una cosa extraordinaria; en cambio, para un poeta romántico como Byron u otros contemporáneos no puede resultar agobiante el que sus gallardas figuras se menoscaben porque al tropezar con una piedra se han quebrado el tobillo. Es sin duda doloroso el caso de un hombre que por circunstancias del destino no pueda hacer lo que tiene que hacer, lo que tiene que ser.

Pero yo os invito a que imaginéis bien otro caso: el de un hombre que se encuentra sin saber lo que tiene que hacer, lo que tiene que ser; que no lleva dentro de sí ningún horizonte de vida sinceramente suyo que se le imponga con plenitud y sin reserva. Como aquello de que todo lo que jamás depende de nadie es el verdadero programa, como ese perfil ideal de existencia es la base misma de la vida, es evidente que su situación resulta mucho más desazonadora que cualquiera otra. De nada sirve a un hombre tal el que se acumulen en su derredor los medios más abundantes y poderosos. No sabrá qué hacer con ellos porque no conoce su objetivo; no le fallan las cosas en torno a él, sino que se falla a sí mismo. Se es a sí mismo

estorbo y radical dificultad. Pues bien: yo creo que esto es lo que hoy acontece a los hombres de Occidente: no saben de verdad qué hacer, qué ser, ni individual ni colectivamente.

Esto sí que representa una situación muy poco frecuente en la historia. Lo normal en ésta ha sido que los hombres tropezasen con dificultades para vencer la resistencia de lo que ambicionaban.

Planteada así la cuestión, yo pregunto a quemarropa qué es lo que hay que hacer en un momento que se caracteriza precisamente porque no se sabe lo que en última instancia hay que hacer. La respuesta certera surgirá ante nosotros con toda evidencia si reparamos antes en lo que se está haciendo. En la mayor parte de las gentes y de los pueblos la situación de no saber en verdad qué hacer, de no tener un proyecto de vida claro, sincero, auténtico, dispara insensatamente un afán de actividad superlativa, precisamente porque ante el vacío de un auténtico quehacer pierden la serenidad y, atropelladamente, procuran llenarlo con un furor de actuación y un entusiasmo frenético que sean capaces de compensar su sinceridad con un aspecto de empresa tremebunda y definitiva. Todos conocemos esta reacción, sufrida ante el desesperado intento de aplacar la desesperación. En suma, que individualmente y colectivamente adopta esto ese carácter de íntimo engaño, de secreta falsificación propia de alcoholismo agudo. En todas partes se advierte una protesta, una urgencia por reformar todo y por reformarlo hasta la raíz, que contrasta ostensiblemente con la falta de ideas claras sobre la sociedad, sobre el individuo. Frente a conducta semejante recuerdo la pregunta hecha a un gran pintor en el sentido de qué había que hacer para ver bien un cuadro. Y el gran pintor respondió: «Pues tomar una silla y sentarse delante». La excelencia de esta respuesta consiste justamente en que se rehusa la brillantez para atenerse a la verdad de la situación. Pues algo parecido hallaremos al contestarnos la anterior pregunta: qué es lo que hay que hacer cuando no se sabe lo que hay que hacer.

Los minutos que me han sido concedidos para hablaros se van consumiendo y me encuentro con que no me quedan los bastantes para intentar yo mismo la respuesta. Tal no era lo que estaba en mi propósito, sino, más bien, traeros la pregunta, despertar vuestra curiosidad por la gran cuestión y esperar que vosotros mismos, cada uno de vosotros, ensayara la solución del enigma, cada uno en silencio, en soledad consigo, con plena autenticidad; evitando toda actitud petulante, leyendo poco y pensando mucho, y, de leer, leyendo historia, sobre todo la del siglo XIX. Quién sabe si estas condiciones

bajo las cuales os invito a buscar la gran respuesta no es precisamente la visión de las cosas que más falta hacen hoy. Sírvanos de ejemplo, y con esto termino, la conducta de Inglaterra. Los ingleses sienten tan vivamente como cualquier pueblo lo mal que andan las cosas. Y ante las necesidades han hecho grandes reformas, pero con una visión clara de qué es lo que hay que hacer. En vez de enredarse en revoluciones resuelven hacer lo menos posible. Toman un poco de las reservas de sus monarcas, rectifican hasta en los detalles la administración, solicitan de sus ricos el 50 por 100 de sus rentas, y, sin más aspavientos, resuelven serenamente hacer lo único que pueden hacer, que es: hacer tiempo, esperar..., esperar a que los designios del hombre se aclaren y precisen.

El síntoma es de sumo interés, pues cuando se ha estudiado a fondo la historia, se tiene la convicción de que el pueblo inglés ha precedido en todo a los demás.

Esto es lo más urgente e importante que debía hoy hacerse.

Ahora bien: el quehacer de un intelectual ha estado precisamente en decir, y ha cumplido con esa misión cuando ha procurado decir lo que hay que decir.

Nada más, amigos de la Argentina.

LA ESTRANGULACIÓN DE «DON JUAN»

En espera de que llegue la hora oportuna para poder ocuparme de asuntos un poco mayores —los temas tienen su tiempo, que a veces no coinciden con el nuestro, y el escritor y el político, si lo son de verdad, aguardan pacientes su paso a uso de buen cazador—, no puedo menos de escribir unas líneas irritadas sobre la representación que se hace de *Don Juan Tenorio.*

No he sido nunca nacionalista; pero he sido siempre nacional, y esto significa para mí sentir un entusiasmo siempre renaciente ante las dos docenas de cosas españolas que están verdaderamente bien y un odio inextinguible hacia todo lo demás que está verdaderamente mal. Claro es que este amor y este odio ejercitan su contraria operación sobre un fondo de radical solidaridad con todo lo que ha sido y es el pueblo a que pertenezco. Porque no hay duda: se pertenece a un pueblo, se es propiedad de una nación. No que deba ser así, sino que inexorablemente es así, débase o no, quiérase o no. Y la gran cuestión de cada vida consiste en que siendo tan forzosamente propiedad de un pueblo, marioneta de una colectividad, logre uno además ser persona, individuo, propietario de sí mismo, autor y responsable de sus propios actos; el *tuus fias* de nuestro Séneca. Mas, por lo pronto, carece de sentido rehusar o escatimar nuestra solidaridad con todo lo que nuestro pueblo ha sido y es, como sería estúpido insolidarizarse con nuestro personal pasado, donde seguramente hay trozos que detestamos. Por mucho que los detestemos, no dejamos de serlos. Se ha dicho siempre de mí que era un extranjerizante. Esto que se ha dicho era necio. En general, lo que *se dice* es necedad. Se me tachaba de extranjerizante por haberme

esforzado denodadamente en meter dentro del buche de España todo lo más sabroso que había por el mundo. (¡Y ahí está ya, amigos, para siempre y sin remedio!) Pero si alguien mira la miseria de mi obra no más que al trasluz, lo que ve es un hombre estremecido en torno a ciertos grandes temas españoles, danzando ante ellos en frenesí ritual, como David delante del arca. Nada español me es ajeno; todo forma parte de mí; mas, por lo mismo, tengo que amar y rendir culto a lo que está bien en España, que es muy poco, y odiar todo lo que está mal, que es el resto.

Y una de las cosas que están bien, verdaderamente bien, es esta maravilla de *Don Juan Tenorio*. Por eso he ido una vez más a verlo representar. Quise asistir al peor «Don Juan» y al mejor. Me dijeron que el peor era el del valenciano señor Rambal, y el mejor, el del teatro Español. La verdad ha resultado inversa. El peor «Don Juan», el del valenciano señor Rambal

> (desde la princesa alti*ve*
> a la que pesca en ruin bar*que*).

con ser orrendo, no es el peor: el peor es el mejor, el del Español. Es tan malo, que atropella y desborda las más amplias medidas otorgables al error, a la equivocación, a la adversa fortuna, y reviste los síntomas de un delito, delito de derecho público contra el cual —aun creyendo yo que se debe ahorrar sobremanera las intervenciones de la Gran Bestia del Estado en los negocios humanos— reclamo la protección de los gobernantes. Todos los años, los españoles, que no solemos ir a ninguna parte, vamos a ver y oír el «Don Juan» de Zorrilla. Vamos todos y todos juntos —ésta es una de las dimensiones maravillosas—: vamos los que somos pedantes de oficio y los que son ingenuos y espontáneos por misterioso destino. Vamos a poner los labios resecos, sedientos de gracia, de irrealidad, de magia, de extravagancia, en este efímero torrentillo que una vez al año baja de nuestras sierras, tan ásperas, tan áridas. ¿Es que la vida española es tan rica en resortes animadores, en presencias de lo bien logrado, en triunfos y perfecciones para que no cuidemos celosamente de que no nos birlen nuestro exiguo tesoro efectivo? Vamos al «Don Juan». ¿Y a qué vamos? ¡Ah! Sobre todo esto no hay tampoco duda: vamos a escuchar una vez más los consonantes que nos sabemos todos de memoria; vamos en busca deliciosa de aquel disparatado «Provincial jerónimo» que nos es firme esperanza y segura promesa de un «anónimo» que llega después, puntual como

una estrella. Estos consonantes de «Don Juan» son uno de los pocos tesoros que hay en nuestra tierra, y nos gusta que periódicamente vuelquen ante nosotros el bolso y caigan una a una, sin fallo ni ausencia, las monedas —*¡tin, tin, tin!*—, regalando el oído. El actor que rompiendo el verso nos oculte uno solo de esos consonantes es un criminal que nos estafa, que roba al español uno de sus escasísimos haberes. ¡Qué angustia, qué irritación —¿no es cierto?—, caer en la cuenta, al volver a casa, de que no hemos oído el «Gante» o el «Sí, mañana», del ovillejo! Otros pueblos más afortunados y que viven como desparramados sobre sus propias riquezas pueden permitirse el lujo de no singularizar sus delicias, prescindir sin rencor de una, porque tienen otras mil. Pero repito que para el español cada rima de «Don Juan» es un ente absoluto e insustituíble. Pues bien, estos criminosos actores parecen como si sintieran vergüenza de que los versos sean versos, de que el *Don Juan Tenorio* de Zorrilla sea el *Don Juan Tenorio* de Zorrilla, y entienden por representarlo ocultar los consonantes y el ritmo octosilábico y el encanto prosódico de cada palabra española entre los pliegues de sus capas mal terciadas. Primero, alevosamente, trituran el verso, y luego nos ponen en la mano sus tiestos.

Este señor Calvo, sobre todo, debía ser conducido a la cárcel directamente desde el escabel, sentado en el cual requiebra lacio a Doña Inés. No es lícito ejercitar una profesión pública, como es la de actor, con insuficiencia tan superlativa. El señor Calvo tenía fama de ser un buen recitador, y es evidente que fuera capaz de hacer las cosas bastante mejor de como las hace. ¿Por qué ese miserable abandono de que ahora es reo? El Estado, lo mismo que no tolera a sabiendas el ejercicio de la profesión médica por debajo de cierto nivel en la aptitud, no debe tolerar que se sea tan inaceptable comediante como lo es el señor Calvo en el «Don Juan». Es un daño público el que causa haciendo fracasar una de las pocas ilusiones que al español pueden lograrse: la de oír los versos del «Tenorio».

Pero no vamos sólo a oír. Vamos también a ver, a apacentar los ojos en el ir y venir de una fauna a la vez grácil e insensata, que halaga no sabemos qué raíz de secreta absurdidad metida en lo más hondo de nuestro fondo insobornable. Nos gusta contemplar la vitalidad juvenil y elástica de Don Juan, de Don Luis, para quienes todo es posible, que les permite todas las audacias, y verlos brincar como corzos sobre todas las leyes, sobre todas las normas, sobre todas las mesuras y todos los respetos. Estos hombres no tienen puesta su vida a nada. Son existencias hueras, sin equipaje de

trascendencia. Por eso pesan tan poco, por eso parecen tan ágiles. Creen que no creen en nada, y esto les proporciona una fabulosa ilusión de libertad. Son ateos de todo. Es penoso, pero es forzoso decir que el español ha sentido casi siempre una tácita simpatía hacia el sinvergüenza. Por eso es tan inútil en nuestro país demostrar que alguien es un sinvergüenza. La sentencia no se ejecuta; más bien se convierte en diploma. Ello es que el castizo espectador de «Don Juan» encuentra con fruición en la escena mucho de lo que él lleva dentro; vanidad pueblerina que inspira las perpetuas apuestas de casino en villa y villorrio, insolencia, majeza, jacaranda, y sobre todo, desesperación. ¿Por qué el español ha sido y es casi siempre un desesperado de nacimiento, es decir, que su desesperación no es algo que resulta de las experiencias de la vida, sino algo que previamente trae y con que desde luego toma todo en la vida, es decir, no lo toma? ¿Por qué inclusive las grandes cosas que el español ha hecho ha solido hacerlas «a la desesperada» (Numancia, jornadas de los conquistadores de Indias, Guerra de la Independencia)? ¿Por qué no prueba (o vuelve a probar, si alguna vez lo ha hecho en su historia, cosa de que no estoy muy seguro), por qué no prueba, digo, a adoptar una actitud radicalmente distinta, y ensaya someter su vida al tratamiento de la esperanza y hace gimnasia para creer en algo? ¡Es tan fácil! Basta con abrirse un poco al prójimo, al contorno, al universo —hacerse poroso, rompiendo el hermetismo de sí propio donde vive encarcelado el español como en un pozo.

Pero yo no voy a elucidar ahora tan enormes materias: pretendía sólo describir las caricias furtivas que nos hace la obra de Zorrilla a los buenos espectadores castizos, palpando las más recónditas raíces de nuestro ser. A lo cual conviene añadir que, siendo Don Juan y Don Luis todo eso, son también, y a la par, unos infelices que en la hora última se dejan tocar el corazón por cualquiera cosa y por todo. ¡Ah! De manera que aquella insolencia, agresividad, audacia; aquel estar más allá y por encima de todo, ¿era sólo apariencia? ¿De modo que Don Juan y Don Luis eran todo eso precisamente porque no lo eran en serio, definitiva e irrevocablemente, sino al revés, porque sabían que todo aquello no iba a «traer consecuencias», antes bien, que toda aquella vida podía ser borrada, abolida, sin dejar rastro? Y como una realidad no se deja aniquilar, ¿quiere decirse que todo eso que eran —ateos, insolentes, preocupados sólo de sí mismos, imprevisores del porvenir— no lo eran «en realidad», sino... metafóricamente —que su vida era retórica de sí misma? Yo no voy a responder hoy— me siento estos días muy poco preten-

cioso —a semejantes preguntas. ¡Allá el lector se las entienda con ellas, como los sevillanos con Don Juan! Sólo me atrevo a insinuar esto: si en el *Don Juan Tenorio* hubiera la dimensión de lo irrevocable, de auténtica tragedia, que hay en *El Convidado de Piedra*, de Tirso, y aun en el *Don Alvaro*, del duque de Rivas; en suma, si «Don Juan» «acabase mal», ¿iríamos los españoles tan a gusto todos los años, por estos días de melancólica otoñada, a oír y a ver «Don Juan»? ¿Sería «Don Juan» tan popular?

Porque el hecho incuestionable de esta absoluta popularidad de «Don Juan» es la maravilla que no han logrado pulverizar esos actores a quienes cuesta trabajo oír aun en el puro sentido acústico y que se arrastran por el escenario sin ritmo ni elasticidad, como paralíticos generales.

No hay ejemplo más claro, más saturado, que el «Tenorio» del portentoso fenómeno histórico —por tanto, real y no imaginario y no supuesto o meramente deseado— que es una obra de arte plenamente popular. Apenas habrá, efectivamente, un individuo en toda la colectividad española en quien no vivan y no operen sus influjos positivos o negativos los personajes todos de este drama y una enorme porción de sus versos. Ahí están, dentro de cada español, como uno de sus ingredientes, actuando en permanente presencia y con enérgica dinamicidad. En cambio, se podrá repetir infinitas veces, a fin de obtener con la reiteración lo que falta de evidencia, que Vega es poéticamente el pueblo español mismo. Lo cierto es que ese pueblo español desde hace siglos no conserva en su memoria ni un verso ni una figura de Lope. Será todo lo Lope que se quiera, y los eruditos se hartarán de llamarle Lope, como si con ello se metiesen al pueblo español en el bolsillo; pero la verdad es que Lope no existe en la vida española, no colabora en ella, no es un tema, un incitamiento, un ingrediente de realidad alguna española, desde su muerte a la fecha. Y redunda lo sorprendente del caso en que de ese Lope popular se ha hecho una beatería de los «cultos», de los eruditos, en que se ha complicado al Estado protegiendo teatros que lo representen, academias que lo publiquen, filólogos que lo galvanicen.

No se vea en esto objeción alguna a Lope de Vega, sino a lo que de él *se dice*. Más fértil que asegurar arbitrariamente, y aun que procurar su popularidad, sería aclararnos el hecho evidente de que no sea popular y por qué no lo es. Ahí late un secreto grave de la historia de España. Y los filólogos existen y justifican sólo su presencia en la medida en que aclaran a un pueblo los secretos graves de su

pasado. *Porque un pueblo no es, por lo pronto, sino «lo que le ha pasado»*.

En cambio, el «Tenorio» sencillamente y sin filólogos resulta que es en absoluto popular (no hablo del porvenir). La cosa no se explica sino se cae en la cuenta de lo que es la obra de Zorrilla como género literario. Sabido es que Zorrilla lo escribió «en broma», es decir, sin la pretensión de hacer una obra personal que le conquistase un más alto rango en la jerarquía de los poetas. Al contrario, para escribirla aflojó todas las cuerdas de su lira; en vez de azuzar su inspiración hacia lo alto, la dejó caer cómodamente, abandonada a su propio peso; en suma, tuvo la voluntad de «no hacer nada de particular», de vulgarizarse.

El *Don Juan Tenorio* pertenece a un género literario que carecía de nombre y acotamiento hasta que Valle-Inclán, genialmente, se lo proporcionó, llamándole «esperpento». La invención de este nombre y de la idea que expresa puede servir como ejemplo excepcional de lo que es entender verdaderamente de «literatura». El esperpento es lo mismo que Lesmes Jaureguibería, mi mecánico eibarrés, llama un «crimen de Cuenca». El «Crimen de Cuenca», el «esperpento», es toda una forma de poesía cuyos productos más elementales son los telones con escenas de un crimen, pintadas con chafarrinones, que en las plazas y plazuelas explican los charlatanes a los papanatas. Conste, pues, *Don Juan Tenorio* es una obra deliberadamente dedicada a los papanatas; se entiende al papanatismo que afortunadamente llevamos todos dentro. Y por eso, ante el escenario de «Don Juan» nos encontramos todos —altos y bajos, pedantes e ingenuos—, todos juntos, en maravillosa comunión de esencial papanatería.

De esta intención deriva todo lo demás. Por lo pronto, la simplicidad y el primitivismo de cuanto allí se dice y cuanto allí se hace. Recordad la construcción del primer acto: está urdido, como un primitivo, mediante una serie de simetrías: el Comendador que entra y Don Diego que llega —los dos viejos—; Don Juan y Don Luis; tirada del uno y tirada del otro; regañeta de Don Diego y regañeta de Don Gonzalo; pareja de rondas que se llevan a la pareja de truhanes. Así avanza la obra. Pasan en ella muchas cosas —muchas más de las que pasarían en una obra «literaria» normal; es casi una película. Y eso que pasa acontece con un ritmo tan claro, tan elemental, que lo puede seguir un niño y pone en el drama un vaho musical como de *ballet* y de opereta (dimensión que una buena interpretación procuraría acusar).

Zorrilla ha querido aquí operar con un mínimum de literatura: más que un drama, es un *scenario* que se ha rellenado de versos. ¿Versos? Entendámonos. Zorrilla pertenece a la generación post-romántica que nace en España como en Francia —entre 1805 y 1819— (1). Ya en el romanticismo fermentaba mucho más afán de prosa que cuanto suele decirse; pero este prosaísmo se destaca sobremanera en la generación siguiente, para llegar a la exacerbación hacia 1850. Por esta época, el ideal de la poesía es hablar en verso; por tanto, hacer versos «tan naturales», que parezcan prosa. Esto no quiere decir que el ritmo y la rima queden borrosos. Todo lo contrario. Se trata de que la prosa aparezca de súbito disfrazada chillonamente como «verso». Si el contenido fuese por sí y desde luego poético, el metro quedaría en segundo plano, como pasa con el traje normal de una persona. Pero siendo aquí disfraz, carnaval y clonería, se acusa más o menos caricaturescamente. Todo esto que digo se manifiesta ya bien claro en las primeras producciones de Musset, donde es esencial al placer de la rima un elemento de comicidad. El campeonato de estilo solía atribuirse a aquellos versos, creo que de Narciso Serra (n. 1830):

> *¡Hombre, se parece usted*
> *al perro del tío Alegría,*
> *que para ladrar tenía*
> *que arrimarse a la pared!* (2).

Importa mucho para justificar el «Tenorio» hacer presente este carácter a un tiempo prosaico y funambulesco del post-romanticismo, y añádase, porque no sobra, que aquella época se complacía a menudo en componer lo que llamaban «disparates» —de que es

(1) Imposible desarrollar aquí todo lo que va resumido en estas palabras, especialmente las diferencias que hay entre españoles y franceses de aquel tiempo. Con ánimo tan sólo de que el lector no quede desorientado, diré que es, a mi juicio, esencial para entender la evolución del siglo XIX —y no sólo en su arista literaria— distinguir enérgicamente entre esta generación que llamo «post-romántica» y la que propiamente debe denominarse «romántica», que es la anterior: 1790-1804. Basta con presentar en dos grupos, frente a frente, unos cuantos nombres para que se percate el lector de cuáles son las diferencias. Entre 1790 y 1804 nacen Lamartine, Víctor Hugo, Vigny, Dumas, «Jorge Sand», Balzac, Michelet, Espronceda, Duque de Rivas. Entre 1805 y 1819, Alfredo de Musset, Gauthier, Alfonso Karr, Labiche, Tocqueville, Larra, Zorrilla.

(2) Para citar algo de Zorrilla no conocido y muy de este jaez, re-

un buen ejemplo la quintilla del «Provincial jerónimo»—, donde en forma no ya franca, sino insolente, se hace consistir la poesía en el material castañeteo de la rima.

Así se explica que el «Don Juan» sea casi por entero pura prosa a quien se ha puesto el arreo del verso, subrayando lo que tiene de externo arreo, charretera y gualdrapa. Pero esto es precisamente una de las causas de su popularidad. Porque el verso es primitivamente —y el pueblo es siempre primitivo— no contenido poético, sino ese misterioso «prestigio» que de pronto sobreviene a la palabra cuando se ve a sí misma cristalizada en metro y rima. Entonces la frase deja de ser habla práctica y corriente para transustanciarse en fórmula mágica, en encantamiento, en «carmen».

De aquí que sea tan inconcebiblemente absurdo que el actor al recitar el «Tenorio» escamotee la música, el sonsonete del verso, y rehuse entregarse a su magia. Zorrilla hace de la prosa verso, y el señor Calvo deshace la faena de Zorrilla, volviendo a poner el verso en prosa. Este señor no comprende que quien se fatiga en fabricar cosa tan absurda como es un ovillejo lo hace por algo y no para que el actor se lo chafe y lo retraduzca en charla de café.

Lo más sorprendente y lo más irritante del caso es que bastaba al señor Calvo con ser fiel a su tradición familiar. Su padre, el gran actor romántico, hacía un «Don Juan» espléndido, a pesar de que no tenía figura esbelta y de los hombros le caían unos brazos de chimpancé. Pero se entregaba furiosamente a la locura del verso, aceptaba su inverosimilitud y recitaba en franca canturía, hasta el punto de que solia adelantarse a las candilejas en postura de tenór

---

cordaré haber leído en mi infancia una carta de primero de año, dirigida a mi padre, que decía así:

> *Mi querido José Ortega Munilla:*
> *le desea un buen año y buen dinero*
> *el poeta más viejo y marrullero*
> *de toda la nación.*—José Zorrilla.

Pero conste que todo esto, y en forma extrema, está ya en el primer libro de Musset. Por ejemplo:

> *Un dimanche (observez qu'un dimanche la rue*
> *Vivienne est tout à fait vide, et que la cohue*
> *est aux Panoramas, ou bien au boulevard),*
> *un dimanche matin, une heure, une heure un quart.*

(Décima XIX de *Mardoche.*)

que da al viento su aria, moviendo los brazos no con gestos realistas, sino al compás que el metro proponía. Rafael Calvo era él romántico y recitaba el «Tenorio» completamente en serio. No se trata de reiterar hoy ese modo; pero sí de conservarlo, ironizándolo. Lo que en Rafael Calvo era espontáneo sea hoy estilización.

El «Don Juan» de Zorrilla no pretendió nunca ser una nueva interpretación del tema donjuanesco, sino todo lo contrario: un retorno a la imagen más tradicional, más convencional y tópica de la leyenda. Por eso se ha hecho tan esencialmente popular: porque lo era desde luego. En él, el tema ilustre en torno al cual se han urdido tan complicadas psicologías y teologías retrocede sabrosamente al pliego de cordel, a la aleluya, a la *image d'Epinal.*

Se procura deliberadamente el convencionalismo en las psicologías de los personajes, que son figurones, puro chafarrinón, mascarones de proa; los rostros sempiternos de feria y verbena. Porque es preciso que todo lo que pasa en la obra esté bien patente, que nada sea cuestión, nada problemático, y pueda vacar el ánimo a la delicia de que todo sea lo que es: que Don Juan sea el consabido Don Juan, y el Comendador, el consabido Comendador. En esto se origina esa extraña *comodidad* que todos sentimos al presenciar el drama de Zorrilla, y la causa radical de que sea tan popular, tan nacional. Nos canta y nos cuenta lo consabido; es decir, que no sólo cada uno sabe ya desde siempre toda la historia, sino que cada uno sabe que la saben también los demás. Por eso es lo consabido. Lo que con vaga expresión suele llamarse «alma» de un pueblo es, en términos más precisos, el conjunto de lo consabido, el acervo de comunes experiencias. Y siempre me he quejado de que los españoles consabemos muy pocas cosas: por eso vivimos en atroz dispersión.

Hago, pues, constar mi protesta contra el hecho de que todos los años, por estos días, los actores peninsulares rodeen a «Don Juan» y lo estrangulen.

El Sol, 17 de noviembre de 1935.

«LIBROS DEL SIGLO XIX»

GUIZOT Y LA «HISTORIA DE LA CIVILIZACIÓN EN EUROPA» (1)

La cosa no ofrece duda: quien quiera de verdad ver claro qué es lo que pasa hoy en el mundo, lo primero que necesita hacer es repasar a fondo y con mirada alerta la historia europea del siglo XIX. Aunque personalmente carezca de superior perspicacia se sorprenderá al advertir la sencillez con que le son revelados misterios que parecían inasequibles. El presente de Europa —y del mundo— cobrará a sus ojos inesperada transparencia.

Siempre ha acontecido esto. Cuando el inmediato futuro se hace demasiado turbio y se presenta excesivamente problemático el hombre vuelve atrás la cabeza, como instintivamente —esperando que allí, atrás, aparezca la solución. Este recurso del futuro al pretérito es el origen de la historia misma.

Y cabe decir más. La mirada hacia el pasado busca en él a mayor o menor profundidad según sea el calado del azoramiento ante el futuro, según sean más o menos básicas las cosas que se han vuelto problemáticas.

Como en nuestro tiempo la inseguridad del porvenir —de qué es posible y qué es imposible— afecta a los estratos últimos de la vida actual, como «no se está seguro de nada», será preciso sumergirse en la historia hasta honduras abisales. Pero es el caso que entre el largo pretérito y nosotros se interpone este próximo pasado del siglo XIX sobre el cual nos faltan ideas claras. Sabemos mucho más de las centurias anteriores, pero este saber no nos sirve porque nuestra ignoran-

(1) Véase la Colección «Libros del siglo XIX» publicada por *Revista de Occidente*. Madrid.

cia del siglo último impide que la luz hecha sobre aquellos milenios ilumine nuestro presente. Urge, pues, disipar la neblina sobre la cual brilla un sol magnífico.

Esta colección de «Libros del siglo XIX», cuya palmaria modestia nos liberta de toda pretensión, tiene, sí, el propósito de incitar al contacto mental con esa época tan cerca de nuestra realidad y tan lejana a nuestro conocimiento. Ni capricho ni azar han hecho que comencemos con libros que se refieren a Francia. En cada época la realidad histórica tiene una peculiar topografía. Tal vez el símil mejor fuera la atmósfera que en cada instante está organizada en un sistema espacial de altas y bajas presiones, las cuales determinan la trayectoria de las corrientes aéreas. Las históricas parten del centro de mayor presión y soplan hacia lo débil. Este mapa de las corrientes vivas es lo primero que ha de hacerse cuando se pretende entender un tiempo humano.

En el siglo XIX, el centro es Francia para bien como para mal. Inglaterra, que en todos los órdenes se ha anticipado al continente, no ha influído nunca sobre él de manera directa. Siempre fue menester que primero ejerciese un influjo particular sobre Francia y ésta luego lo transmitiese a la redonda.

Al libro de Heine sobre el estado de Francia en 1831 (1) hacemos que siga el curso clásico de Guizot, *Historia de la civilización en Europa*. Este curso fue dado en la Sorbona el año 1828. Guizot tenía entonces cuarenta y un años. Reinaba Carlos X, que iba a ser destronado dos años más tarde.

Este libro es un buen ejemplo de lo que acabo de decir. Su propósito es hacer ver con alguna claridad qué era lo que *de verdad* pasaba en el mundo por aquella fecha. Lo que en la superficie pasaba se llamaba Restauración. Siempre, claro está, pasa algo en la superficie de la historia. Quiera o no, como los cuerpos, la realidad histórica tiene que tener una superficie. Conviene hacer constar esta gedeonada para añadir en seguida que ese acontecer somero no es nunca propiamente lo que de verdad está pasando. La incongruencia entre el haz y el fondo es unas veces menor, otras veces mayor, pero existe siempre.

La Restauración es un caso bien claro de esta ley: se presentaba como la vuelta de la legitimidad borbónica. Pero ¿puede *pasar* que algo de verdad vuelva?

---

(1) Véase *Lo que pasa en Francia*, por Enrique Heine, en la Colección «Libros del siglo XIX» publicada por *Revista de Occidente*. Madrid.

De 1780 a 1815 Francia había hecho las tres experiencias puras que cabe hacer y que son siempre las más fáciles: primero había vivido bajo la monarquía tradicional; luego, con la Revolución, había intentado la democracia radical; más tarde, con Napoleón, el autoritarismo no menos radical. Agotado el ciclo de las experiencias puras no quedaba otro remedio que ensayar las mezclas. La Restauración fue la primera combinación de principios antagónicos. Se llama a los Borbones, mejor dicho, se los aguanta, pero atándoles antes las manos. La nueva Monarquía llega previa otorgación de una Carta constitucional. El Poder público es ahora un pacto entre el rey y el pueblo. La cosa no resulta muy clara. Lo claro era una de estas dos cosas: el soberano es el rey o el soberano es el pueblo. Pero en esta monarquía, según la Carta, ni el rey ni el pueblo son soberanos. Cada uno de ellos posee sólo un fragmento de soberanía que sólo ajustado con el otro engendra ésta. Pero ello significa que a ningún poder puede atribuirse soberanía, es decir, último e incondicionado derecho a mandar. Tal situación era completamente nueva en el continente. Para encontrar algo parecido fuera menester retroceder a la Edad Media. Pero entonces nos encontramos con algo que sólo negativamente se asemeja. Encontramos, sí, que nadie manda con carácter absoluto, pero es porque, en rigor, en la Edad Media nada manda en el sentido plenario que esta palabra tiene desde el siglo XVI y XVII —es decir, mando de Estado, Poder público. Al aparecer primero en España con los Austrias, luego en Francia con Luis XIV, esa extraña cosa que es el Estado con toda su pureza y su vigor, surgen dos cuestiones, no sólo ideológicas, sino harto pragmáticas, antes desconocidas en Europa. ¿Quién tiene derecho a ejercer esa terrible operación de mandar estatalmente, de usar el Poder público? ¿Qué límites tiene, si es que los tiene, la imperación gubernamental? El antiguo régimen, la soberanía nacional de la república democrática, el cesarismo son tres situaciones de ello tan claras que es sobremanera fácil formarse una idea de ellas no menos clara. Pero esta monarquía cartista que es el hecho con que se encuentran los franceses en 1815 es, como hecho, materia confusa y que nadie por esos años había logrado digerir intelectualmente. Sólo un hombre nacido en 1763, el solemne y mordaz Royer-Collard, había extraído de él algunos pensamientos agudos. De ellos parte Guizot para llegar a ser el verdadero constructor de una doctrina política en que esta mezcla de principios —el derecho histórico de los reyes y el derecho ideal, racional, *a priori* del pueblo— viene a cohabitación. Ésta fue la doctrina de los famosos «doctrina-

rios». Este nombre revela fulminantemente lo que entonces acontecía en la superficie de la historia: nadie sabía qué pensar de lo que estaba pasando. El grupo de Royer-Collard y Guizot fue el primero que dominó intelectualmente los hechos, que tuvo una «doctrina». Y, como es inevitable, se hizo dueño de ellos. Parece una broma, pero es así, irremediablemente: la cosa más etérea del mundo, que es la claridad, tiene mayor poder que el puño más fuerte.

La Nación, de Buenos Aires, 1 de diciembre de 1935.

CUESTIONES HOLANDESAS

I

PRECAUCIONES QUE TOMA EL VIAJERO ANTES DE HABLAR

Al visitar por vez primera un país, el alma del viajero se va cargando de interrogaciones. Es natural: un pueblo se compone, ante todo, de secretos. Cada nación es un tenaz ensayo de vivir según cierta manera, de afrontar las dificultades de la existencia partiendo de ciertos supuestos, como un poeta que se obliga a construir un soneto con rimas forzadas. Esos supuestos consisten en la actitud adoptada ante las cosas más elementales que intervienen en toda vida humana. Por eso son secretos. Lo patente es siempre el compuesto. Los ingredientes, los elementos, por definición, no aparecen nunca aislados. Para descubrirlos hace falta emplear una fuerte operación analítica, una química enérgica. El viajero, rápido siempre y tangente a aquella figura de vida para él nueva, no posee el laboratorio que le permitiría descomponerla en sus simples y comprender de verdad *por qué* las cosas son así. Le falta casi siempre *le mot de l'enigme*. Sólo ve claro que no ve claro, que no entiende lo que ve, que le es cuestión precisamente lo que al indígena parece más natural y sin problema.

De aquí que todas las afirmaciones del viajero deben entenderse al revés; no como aserciones, sino como preguntas.

No se crea, por otra parte, que esos secretos en que un pueblo, ante todo, consiste, que esas actitudes tomadas ante los factores más elementales de la vida son predisposiciones misteriosas insitas en el pueblo y que proceden, en consecuencia, de la raza. La noción —suponiendo que sea noción y no, más bien, una idea vaga y mágica—, la noción zoológica de raza no sirve de nada en asuntos de vida humana. El hombre no tiene un ser, una consistencia fijos

que le fueron dados de una vez para siempre. Al contrario: todo lo que el hombre es ha *llegado* a serlo; más aún, se lo ha hecho él. Aplicado al hombre, el concepto de raza no significa más que el precipitado de su historia —es historia consolidada.

Me parece indigno de la actitud a que han llegado nuestras experiencias intelectuales no romper resueltamente con esa interpretación zoológica, peor aun, botánica de lo humano, según la cual nuestra vida —individual o nacional— consistiría en el mero despliegue o *evolución* de una semilla o germen que desde un principio contenía ya, preformado, todo lo que vamos a ser.

Invitado desde hace tres años por los estudiantes holandeses, con la colaboración de su profesor más ilustre —hoy la más alta figura de Holanda—, el historiador Huizinga, he podido, por fin, en esta primavera atender su solicitud y rendir el viaje de los Países Bajos. Este viaje ha sido raudo. Comprometido a dar conferencias en varias Universidades, Escuelas técnicas, Sociedades privadas de Cultura,en Rotterdam, en Delft, en Leiden, en Amsterdam, en La Haya, sólo he podido mirar al país con el rabillo del ojo. No hay peor manera de visitar un país que ir a él para dar conferencias. A poco escrupuloso que sea, el conferenciante tiene que mantenerse concentrado hacia dentro, alerta la pupila sobre el rebaño fugaz de sus ideas. Avanza, pues, cerrado hacia sí mismo, sin poder abrirse al contorno concentrándose hacia fuera. Disposición tal no tiene más que una ventaja: que no hace mal de ojo a lo que surge ante él. Precisamente porque no busca impresiones, las que en él se producen son vigorosas, espontáneas y como ineludibles.

No menos ineludibles son las series dialécticas que esas impresiones disparan automáticamente en su mecanismo intelectual. Los filósofos idealistas no quisieron nunca reconocer que el pensamiento es puro mecanismo como la digestión o la locomoción. Beatos de lo que llamaban «espíritu» y haciendo consistir al hombre principalmente en su intelecto, les parecía poco digno aceptar el carácter mecánico del intelecto. Los que creemos que el hombre, la persona, no es su inteligencia, sino que el hombre, la persona se encuentra con su inteligencia ni más ni menos que con su estómago, tal vez hiperclorhídrico, o con sus piernas, acaso zambas, o con un suelo a setecientos metros de altitud sobre el nivel del mar, hemos quedado con la visión franca para reconocer la evidente condición mecánica del intelecto. Dicho en otra forma: yo no soy responsable ni causante del proceso mental que en mí se dispara. A lo sumo, seré responsable ocasionalmente de que se inicie o de que se prolongue, pero

de lo que pasa en mi intelecto una vez que se pone en marcha, no puede inculpárseme.

¿Se quiere un ejemplo? Hablemos de las bicicletas en Holanda. Será un buen ejemplo de lo antedicho y además de humildad. Porque no hay viajero que no reciba, como primera impresión, como primer hecho sorprendente, la abundancia de ciclistas en los Países Bajos. Un lindo rehusaría por lo mismo hablar de ello juzgando que es un tema vulgar y tópico. Pero yo no soy un lindo y no me hago la ilusión de que al rehusarlo suprimo su realidad. La cosa no tiene remedio: lo primero que al llegar a Holanda pasa al viajero es que le atropellan las bicicletas, quiero decir, que asaltan su sensibilidad, que engendran la primera retracción, la primera extrañeza, la primera pregunta. Si es sincero y tiene buen humor inicia sus notas de andar y ver apuntando esta frase: «Holanda es un país habitado por ocho millones de hombres y cincuenta millones de bicicletas». En las calles pululan enjambres de ciclistas. En Holanda va en bicicleta todo el mundo: el rico y el pobre, el joven y el viejo, el hombre y la mujer, el súbdito y la autoridad. Los guardias de orden público, con sus largos levitones negros, hacen el servicio encaramados en sus ciclos.

Pero sería impreciso suponer que es la abundancia de ciclistas lo que efectivamente sorprende. No: lo que extraña es el uso de la bicicleta. Tenemos la impresión de que se ha violentado el empleo natural de este artefacto. Esto es lo que sacude nuestra máquina de pensar y dispara en nosotros, queramos o no, un ingenuo proceso dialéctico que, a modo de ejemplo, debe el viajero revelar impudorosamente.

La Nación, de Buenos Aires, julio, 1936.

II

LO QUE EL VIAJERO PERCIBE EN LAS BICICLETAS DE HOLANDA

Los demás pueblos del mundo consideran la bicicleta como un aparato adscrito al juego y al deporte. Proporciona velocidad extraordinaria con medios sencillos, demanda algún esfuerzo, y al propio tiempo, su uso implica riesgo. Todos estos caracteres consignan el velocípedo al ámbito de las actividades deportivas y entre ellas, a

las que exigen juventud. No obstante, dondequiera se amplía su uso a servicios de mera utilidad. El obrero que vive en el suburbio distante va al trabajo y retorna de él en bicicleta. El repartidor de ciertas pequeñas mercancías, el muchacho recadero la emplean también. Mas precisamente esta ampliación utilitaria que dondequiera se observa subraya la conciencia predominante de que no es ése el adecuado fin de la bicicleta, sino el otro. Y lo subraya el hecho de que este aprovechamiento secundario se reduce a lo estrictamente inexcusable: sólo se acude a él cuando no hay otro remedio o cuando la humildad de los medios económicos lo impone como una triste necesidad. Por eso no nos extraña: el obrero mal vestido que pedalea hacia su hogar nos va gritando tácitamente que preferiría otro medio de locomoción y que usa ése precisamente porque no es el deseable, sino una triste imposición. Con lo cual queda nivelada la incongruencia, la vemos explicada y no provoca en nosotros extrañeza.

Pero en Holanda va todo el mundo en bicicleta, cualquiera que sea su edad, su sexo, su volumen, su fortuna, y agita sus piernas sobre los pedales, iba a decir que cínicamente, esto es, como si fuera lo más natural del mundo, como si fuera lo debido. Ahora bien, esto es lo que irrita al viajero, lo que le extraña y no entiende: cómo se puede considerar natural y perfecto lo que a él le parece inadecuado y erróneo.

Al llegar aquí nuestro intelecto, luchando dialécticamente consigo mismo se hace esta objeción: ¿no será que considero natural y correcto simplemente lo que me es habitual, lo que he visto en los otros pueblos? ¿Por qué no ha de ser Holanda el pueblo elegido por el dios de las bicicletas, aquel a quien ha sido revelado su más auténtico destino?

A este puñetazo lógico nuestro intelecto se responde a sí mismo con cierta impaciencia enojada: ¡Ah, no! ¡Nada de eso! No es sólo cuestión de hábito: no se trata sólo de dos comportamientos, uno a que estamos, por azar, acostumbrados y otro insólito que, nada más por serlo, nos perturba. Si analizamos nuestra extrañeza, vemos que se nutre de razones nada accidentales. Que personas de edad y volumen caminen en bicicleta constantemente en medio del tráfago de una gran ciudad es estúpidamente arriesgado, es injustificadamente fatigoso y es... deplorablemente antiestético. La línea fina de la bicicleta no tolera, sin que sufra la estética, ser encargada de sostener la mole de una abundante señora cincuentona o de un magistrado bebedor de cerveza. Esto no es accidental ni es habitual, sino que es inexorable y esencial. No hablemos de lo penoso que resulta asistir al frecuente y vano combate de las mujeres ciclistas con sus

faldas para evitar ostentaciones impudorosas. El viajero que va por la calle respetuosamente interesado por la nueva humanidad que visita y que no se siente en vena erótica, experimenta algún enojo de que se le ofrezca a la mirada, tan inoportunamente, un muslo femenino.

No, no. El uso de las bicicletas en Holanda es, por lo pronto, un abuso, algo que no es debido, que es antinatural. Pero todo, dentro de la órbita humana, aun lo peor, puede ser compensado. Y esta compensación, esta explicación del abuso en el uso de la bicicleta es la que demanda el viajero y por eso le es cuestión hecho tan simple, tan vulgar y tan cotidiano para el holandés.

Este es un país llano —nos decimos— y el desplazamiento sobre un ciclo resulta menos fatigoso que en tierras con desniveles. Bien, pero existen muchas otras tierras llanas donde se ha evitado recurrir a la bicicleta. No basta, pues, con esa explicación. Sobre que el viajero, en este caso mío, no acepta fácilmente como explicación radical de ninguna conducta humana la que deriva un comportamiento, mecánicamente, de las condiciones del medio. En el hombre toda resolución es, en última instancia, lírica. A la postre, hacemos lo que hacemos porque queremos, es decir, porque motivos intimos nos llevan a preferir esa conducta. No cabe disculpar al holandés porque emplea inadecuadamente, antinaturalmente la bicicleta, cargando el pecado a su tierra llana. No; el holandés es responsable de la fechoría.

En este punto, nuestro intelecto se abre a una súbita iluminación que desde hace un rato pugnaba por brotar en su interior pero que, sin saber bien por qué, manteníamos suspensa. Pensamos, por fin, esto: el holandés sabe —no importa con qué grado de conciencia— que su uso de la bicicleta es arriesgado, fatigoso y antiestético, como podamos saberlo nosotros. Pero sabe también que es el medio de locomoción más barato, y, *a diferencia de nosotros*, prefiere la calidad «baratura» a la belleza, a la comodidad y a la evitación de aquellos riesgos. En esta preferencia radica su absoluta responsabilidad.

La advertencia no puede ser más modesta, y, sin embargo, la sentimos como una súbita iluminación. Y es que por medio de ella nos parece que hemos caído por escotillón de un tema trivial y suelto como es éste de las bicicletas a un ámbito de cuestiones amplísimo y de largas perspectivas. Nos parece, en efecto, que por vez primera palpamos, no éste o el otro síntoma casual de la vida holandesa, sino el carácter mismo del hombre holandés, que damos un primer paso en el interior de su carácter como en una cripta. De paso, nos revela la causa de nuestra extrañeza. Ésta sería, en verdad, imposible si el

hecho que la provoca consistiese sólo en sí mismo —en que las gentes caminen en bicicleta. Mas ahora vemos con toda evidencia que, sin tener de ello una conciencia precisa, habíamos percibido en ese hecho la resuelta voluntad de supeditar demasiadas cosas a un entusiasmo por el ahorro. Sin saberlo bien, algo en nosotros protestaba ya contra este modo de ser.

Probablemente a un buen holandés le parecerá absurda nuestra impresión. Pues qué, ¿no es importante que un problema práctico se resuelva del modo más barato posible? Sin duda —diremos nosotros—: la cuestión está en si eso es más importante que la belleza, que la comodidad.

Porque el asunto no termina ahí. Nuestra dialéctica, una vez embalada, sigue su trayectoria y piensa: este hombre respetable que con su largo abrigo y con aires cómicos de gran seriedad, erguido y solemne se afana sobre los pedales, no ve que hace una figura ridícula. No lo ve porque la preocupación de economizar él sus dineros no le consiente abrir generosamente su atención hasta ponerse en el punto de vista del prójimo que le está contemplando. Si lo hiciera se vería a sí mismo como objeto, como espectáculo y descubriría que su figura es un poco grotesca, un mucho inelegante; por tanto, algo penoso para el prójimo. ¿Por qué no evitarle este enojo? ¿Por qué no hacer de sí mismo, un poco, fiesta para el prójimo? ¿No es esto también un deber humano? O ¿es que el holandés sabe que tampoco el otro se fija en él porque también le preocupa demasiado el lado económico de las cosas; es decir, que el holandés no existe para el otro holandés como el ser que cada cual es, sino sólo indirectamente, en cuanto interviene en una relación económica y sus derivados —política, científica, etc.— pero no frente a frente, escuetamente, hombre frente a hombre?

Yo no sé si esto es así. Porque no lo sé lo pregunto, lo cuestiono o me hago cuestión de ello. Pero conste que no es indiferente usar o no usar con excesiva abundancia de la bicicleta para circular por las grandes urbes. Entre los muchos riesgos que se corren es uno poner en la pista al viajero de ciertos secretos profundos que operan en el alma holandesa. Yo no tengo nada que oponer a que use usted la bicicleta *porque* es medio muy barato de locomoción. Pero si usted lo hace no le sorprenda que yo lo perciba y con ello todos los demás secretos que este hecho grita. Porque aún nos queda bastante que decir sobre las bicicletas de Holanda.

La Nación, de Buenos Aires, julio 1936.

EL DERECHO A LA CONTINUIDAD

INGLATERRA COMO ESTUPEFACIENTE

DESDE hace un cuarto de siglo todo lo que pasa es estupefaciente. No vivimos casi de otra cosa que de estupores. Cuando uno va a cesar, tal nuevo acontecimiento vuelve a dejarnos patidifusos. La constancia del fenómeno podía, al menos, habernos bonificado con una ventaja: la de que nos hubiésemos habituado. Pero es el caso que tampoco esto nos ha sido otorgado. Cuando ya íbamos acostumbrándonos a que cada día trajera algo increíblemente absurdo, atroz o repugnante, he aquí que estas semanas hacen caer a Europa en un estupor de nueva índole para el cual se hallaba completamente desapercibida. Y es que esta vez se trata de un hecho increíblemente correcto, digno, ejemplar. ¿Cómo? ¿Podía acontecer aún algo en el mundo que fuese correcto, digno, ejemplar? Me refiero a la conducta del pueblo inglés ante la abdicación de Eduardo VIII y la exaltación de Jorge VI.

Habían fallado tantos pueblos, tantos hombres, tantas cosas que no teníamos derecho íntimo a confiar en nada. Como dijo Cocteau, ya no creíamos ni en los prestidigitadores. Y he aquí que los amores inoportunos de David Windsor plantean en Inglaterra el problema más grave que podía allí suscitarse.

El Imperio inglés gravita íntegramente sobre la institución monárquica. Y la institución monárquica es en Inglaterra de una tenuidad casi arcangélica: una figura y un poder indefinidos e indefinibles. Para ser en todo inverosímil, el pueblo inglés ha hecho que la pesadumbre de su Imperio, tan compacto y tremendo, se apoye en una burbuja de jabón, compuesta de puros reflejos e irisaciones impalpables. De aquí, el dramatismo que, desde el primer

momento, rezumaba de la escena. ¿Cómo un pueblo de setenta millones de hombres va a manejar una burbuja de jabón? Hemos vivido un par de semanas con el alma en un hilo. El menor gesto insolente, la más leve contracción histérica, una mínima incorrección y la burbuja se desvanecía.

Pero ese pueblo de setenta millones de hombres, con tantos bebedores de cerveza, con tantos fumadores en pipa, ha resuelto su terrible conflicto con una perfección maravillosa. Y esto, esto es lo que ha causado el nuevo y más imprevisto estupor.

Rusia, Alemania, Italia, se han quedado de una pieza. En el secreto de sí mismas, esas naciones han debido decirse: «Para obtener un poco de disciplina en nuestros ciudadanos, nosotros hemos tenido que emplear los medios de Poder público más anormales que registra la historia. Hemos llevado al extremo la tiranía sometiendo a ella zonas de la vida individual que jamás habían sido requisadas por la autoridad. Para conseguir algún buen rendimiento público de nuestros hombres, hemos tenido que alcoholizarlos con credos frenéticos y crisparlos con prácticas catalépticas. Y este demonio de Inglaterra, con un *mínimum* de autoridad, de Estado, entregándose simplemente a la disciplina que espontáneamente pudiera emanar del fondo íntimo de cada ciudadano, consigue reacciones políticas y nacionales de una perfección insuperable.» Pero no sólo esto se habrán dicho, sino que habrán agregado a la anterior reflexión, puramente contemplativa, esta otra más inquietante: «Si este pueblo inglés se comporta así en un conflicto interior, civil y casi etéreo, ¿cómo se comportará en una guerra contra otro u otros pueblos? Diablo...»

No es fácil, tal vez, exagerar las consecuencias que la conducta de los ingleses en este asunto va a traer para el inmediato porvenir. No se hablará mucho de ello —lo característico de la estupefacción es que estrangula la verbosidad—, pero en las secretas oficinas de la conciencia europea seguirá operando con química eficaz. Y es que, de pronto, hemos vuelto a tener experiencia clara de lo históricamente sano frente a lo morboso. Al contraste de ese hecho, que era la salud misma, todo lo demás que pasa en Europa revela, declara, grita su condición patológica; todo lo demás sabe a hospital y suena a manicomio. Comunismo y fascismo son ortopedia. En Inglaterra volvemos a descubrir lo que es un pueblo saludable que marcha sobre sus piernas naturales, sin deformaciones ni complementos mecánicos.

Y una vez más, los europeos se preguntan: ¿Qué misterio es

éste de Inglaterra? ¿Por qué es un pueblo aparte y tan esencialmente distinto de todos los demás? ¿De qué materias extrañas está hecho el hombre inglés? Y lo escandaloso del caso —muchas veces lo he hecho constar— es que no existe en toda la bibliografía un solo intento serio de contestar a esas interrogaciones, un solo libro que ensaye a fondo aclararnos el enigma y que yo pudiera ahora recomendar al lector.

En los artículos que siguen no pretendo llenar ese vacío. Están pensados y, en parte, escritos antes de que David Windsor diese lugar con su inoportunidad a la lección politica más oportuna. En ellos se habla de Inglaterra sólo incidentalmente. Sin embargo, fue el espectáculo de esta nación —que no he visitado nunca— lo que hace años inspiró esta serie de meditaciones. Porque yo veía siempre a Europa consistiendo en un montón de pueblos geniales pero exentos de serenidad, nunca maduros, siempre pueriles y, al fondo, detrás de ellos, Inglaterra... como la *nurse* de Europa.

La Nación, de Buenos Aires, enero 1937.

EN LA MUERTE DE UNAMUNO

En esta primera noche de 1937, cuando termina el que ha sido para España el «año terrible» —este año de purificación, año de cauterio— me telefonean de las oficinas de *La Nación*, en París, que Unamuno ha muerto. Ignoro todavía cuáles sean los datos médicos de su acabamiento, pero, sean los que fueren, estoy seguro de que ha muerto de «mal de España». El lector tiene perfecto derecho a creer que esto no es más que una frase. No voy a disputar con él, entre otras razones, porque me obligaría a hablar sobre temas acerca de los cuales hace años me he propuesto a mí mismo el silencio. Pero la verdad es, pese al lector, que lo dicho no es una frase, sino el enunciado de realidades pavorosamente concretas. Hace un par de semanas me visitó aquí mi traductor holandés, el Dr. Brouwer, que había estado por el mes de septiembre u octubre en Salamanca. Me refirió su conversación con Unamuno. Y al oírle yo, pensaba: Unamuno morirá de esto. Ha inscrito su muerte individual en la muerte innumerable que es hoy la vida española. Ha hecho bien. Su trayectoria estaba cumplida. Se ha puesto al frente de doscientos mil españoles y ha emigrado con ellos más allá de todo horizonte. Han muerto en estos meses tantos compatriotas que los supervivientes sentimos como una extraña vergüenza de no habernos muerto también. A algunos nos consuela un poco lo cerca que hemos estado de ejecutar esa sencilla operación de sucumbir.

Ya está Unamuno con la muerte, su perenne amiga-enemiga. Toda su vida, toda su filosofía han sido, como las de Spinoza, una *meditatio mortis*. Hoy triunfa en todas partes esta inspiración, pero es obligado decir que Unamuno fue el precursor de ella. Precisa-

mente en los años en que los europeos andaban más distraídos de la esencial vocación humana, que es «tener que morir», y más divertidos con las cosas de dentro de la vida, este gran celtíbero —porque, no hay duda, era el gran celtíbero, lo era en el bien y en el mal— hizo de la muerte su amada. De aquí el sabor o, al menos, el dejo macabro, que nos llega de todas sus páginas, hable de lo que hable, juegue con lo que juegue. Muchas veces he hecho notar la sorpresa que causaba a los romanos, y que Tito Livio nos transmite, el ver que los celtíberos eran el único pueblo que vestía de negro y adoraba a la muerte.

Unamuno pertenecía a la generación de Bernard Shaw. Uno ambos nombres porque al hallarlos juntos nos salta a la vista, sobre las peculiaridades individuales, el gesto común que la coetaneidad impone. Fue la última generación de «intelectuales» convencida aún de que la humanidad existe sin más elevado fin que servir de público a sus gracias de juglar, a sus arias, a sus polémicas. En Grecia hubo también una época en que los poetas creían que los hombres habían combatido en torno a Troya no más que para dar lugar a que Homero los cantase. Por esta razón, se adelantaban constantemente a las candilejas y no podían respirar si no sentían en derredor su nación como espectadora. No habían descubierto la táctica y la delicia que es para el verdadero intelectual ocultarse e inexistir.

No he conocido un yo más compacto y sólido que el de Unamuno. Cuando entraba en su sitio, instalaba desde luego en el centro su yo, como un señor feudal hincaba en el medio del campo su pendón. Tomaba la palabra definitivamente. No cabía el diálogo con él. Repito que toda su generación conservaba el ingrediente de juglar que adquirió el intelectual en los comienzos del romanticismo, que existía ya en Chateaubriand y en Lamartine. No había, pues, otro remedio que dedicarse a la pasividad y ponerse en corro en torno a don Miguel, que había soltado en medio de la habitación su yo, como si fuese un ornitorrinco.

Pero todo esto, entiéndase en superlativo. Hay siempre en las virtudes y en los defectos de Unamuno mucho de gigantismo. A esa idea del escritor como hombre que se da en espectáculo a los demás, hay que ponerla una espoleta de enorme dinamismo, y más aún de feroz dinamismo. Porque Unamuno era, como hombre, de un coraje sin límites. No había pelea nacional, lugar y escena de peligro, al medio de la cual no llevase el ornitorrinco de su yo, obligando a unos y a otros a oírle, y disparando golpes líricos contra los unos y contra los otros.

Fue un gran escritor. Pero conviene decir que era vasco, y que su castellano era aprendido. Él lo reconocía y lo declaraba con orgullo, mas acaso no se daba cuenta de lo que esto traía consigo. Aun siendo espléndido su castellano, tiene siempre ese carácter de aprendido, y si se me quiere entender bien, todo idioma aprendido, el carácter de lengua muerta. De aquí muchas particularidades de su estilo. Cuando escribimos o hablamos en nuestra lengua, nuestra atención atraviesa los vocablos sin reparar en ellos, como nuestra vista el vidrio de la ventana, para fijarse en el parque. Con la lengua aprendida no pasa lo mismo. El vocablo se interpone entre nosotros, y nuestro pensamiento hace constar su presencia y nos obliga a atenderlo. En suma, nuestra mente tropieza con la palabra en cuanto tal. De aquí la frecuencia con que Unamuno da espantadas ante los vocablos y ve en ellos más de lo que en su uso corriente —en que desaparecen transparentes— suelen significar. A su valor usual prefiere su sentido etimológico, y esto le induce a darles mil vueltas y a sacar del vientre semántico de cada vocablo serpentinas de retruécanos y otros juegos de palabras. Ahora bien, esta propensión etimológica a la manera de Unamuno es característica de quien escribe o habla en su idioma aprendido. Unamuno sabía mucho, y mucho más de lo que aparentaba, y lo que sabía, lo sabía muy bien. Pero su pretensión de ser poeta le hacía evitar toda doctrina. En esto también se diferencia su generación de las siguientes, sobre todo de las que vienen, para las cuales la misión inexcusable de un intelectual es ante todo tener una doctrina taxativa, inequívoca y, a ser posible, formulada en tesis rigorosas, fácilmente inteligibles. Porque los intelectuales no estamos en el planeta para hacer juegos malabares con las ideas y mostrar a las gentes los bíceps de nuestro talento, sino para encontrar ideas con las cuales puedan los demás hombres vivir. No somos juglares: somos artesanos, como el carpintero, como el albañil.

La voz de Unamuno sonaba sin parar en los ámbitos de España desde hace un cuarto de siglo. Al cesar para siempre, temo que padezca nuestro país una era de atroz silencio.

La Nación, de Buenos Aires, 4 de enero de 1937.

GRACIA Y DESGRACIA DE LA LENGUA FRANCESA

La situación en que, tal vez, aparecen con más evidencia las virtudes y limitaciones de cada lengua es la del escritor que lucha con los traductores de su obra. Como es natural, desde su punto de vista interesado, el carácter que primero advierte es la dosis de blandura o de dureza, de maleabilidad o de rigidez que cada lengua posee. Hay idiomas inhospitalarios que no toleran la menor infracción de los usos en que consisten: por ejemplo y más que ninguno, el francés. Nadie lo diría cuando contempla, por decirlo así, desde fuera, esta lengua: todo en ella es suavidad, gracia, agilidad, facilidad. ¡Qué delicia —piensa uno— poder hablar o escribir en lenguaje tal! Pero todo lo que *ad extra* tiene aspecto de virtud vive *ad intra* merced a una férrea disciplina. Esos encantos de la lengua francesa se deben a que es inexorable.

Por el contrario, la lengua alemana acepta en amplísima medida las deformaciones que se le quieran imponer: como el buche de la gallina aguanta casi todo lo que se le eche, el grano de trigo y el pedrusco. En cambio, le faltan aquellos garbos.

Los idiomas tienen sus fronteras, sus límites y en ellos su aduana. Al ser traducido al francés, nota, por lo pronto, el autor que la mitad de su equipaje queda detenido y con ingenua sorpresa advierte que en esa lengua maravillosa no se pueden decir muchas cosas. ¡Así, en redondo! Impreca, suplica usted, hace usted ver que no se puede prescindir de decir aquello, que es para usted cuestión de vida o muerte literaria expresarlo... Todo es inútil. El traductor, cortés, pero impasible, le responde a usted: «En francés no se puede decir eso». Y lo más sorprendente del caso es que se queda tan tranquilo

y tan satisfecho y hasta un poco orgulloso. El autor que escribe en su lengua, en una lengua romántica, desarrapada, exenta de toda superior disciplina, y en que por lo mismo se pueden decir muchas más cosas, no comprende cómo cabe enorgullecerse de un idioma en que no podemos expresar sino una fracción de lo que se nos ocurre. Y, sin embargo, no le falta razón a nuestro traductor francés.

La existencia de la lengua francesa, tal cual aún hoy es, nos ofrece un fenómeno histórico maravilloso, único. No puedo ahora entretenerme en discutir y llevar a términos precisos cuáles son las calidades preciosas del habla francesa. Partamos de las más notorias. El habla francesa sobresale entre las demás de Europa por su claridad, su lógica o buen sentido, su elegancia, su sabrosa gracia. ¿Cómo puede una lengua *llegar a tener* esas calidades? —quiero decir, ¿qué necesita pasar para que ese hecho se produzca?

Téngase en cuenta que la lengua no es, sin más ni más, el modo de hablar de cada individuo, sino que es el modo de hablar colectivo, el sistema de signos verbales y combinaciones de ellos que tiene vigencia, como medio de expresión, en una colectividad. Si cada individuo se expresase a su antojo, no lograría lo que al hablar se propone, que es ser entendido de los demás. Para conseguir esto con máxima probabilidad tendrá que echar mano de los signos preestablecidos y decir las cosas como se dicen. En todo momento encuentra cada individuo ante sí constituída la lengua, y si quiere ser entendido, no tiene más remedio que contar con ella como al circular por la ciudad se ve obligado a contar con la disposición de las calles. La lengua es un hecho social y no un hecho personal: cada uno de sus elementos, por ejemplo, cada giro expresivo, cada cambio en la pronunciación se originó, sin duda, en algún individuo, pero ese giro y ese cambio fonético no son lengua si no han dejado de ser cosa del individuo y no se han transformado en vigencia anónima que se impone a todos los individuos, incluso al que los engendró.

Si, pues, en la lengua francesa se dan los susodichos caracteres tenemos que atribuir su origen al pueblo francés como tal colectividad. Y viceversa: nos bastaría observar el idioma francés para poder colegir no pocas cualidades del pueblo que lo ha forjado.

Claro está que una lengua no existe si no se dan ciertas cualidades mínimas en el pueblo que la habla. Esas cualidades son, por lo mismo, comunes a todos los idiomas y activas en todos los pueblos. Sin un mínimum de solidaridad en el decir, si, en absoluto, al hablar

cada cual tira por su lado, no hay lengua posible ni tampoco sociedad. Sin un mínimum de lógica el lenguaje tampoco tendría estructura —morfología, sintaxis— y sería cada expresión puro acertijo. Estas condiciones elementales de toda habla carecen, en consecuencia, de valor sintomático.

Pero las virtudes de la francesa no se refieren a ese estrato primario, imprescindible y espontáneo del lenguaje. Son gracias que sólo existen cuando deliberadamente se las busca y persigue. Y si lo deliberado frente a lo espontáneo merece llamarse artificioso, podemos decir que la lengua francesa es el único idioma nativo y a la vez artificial. Por eso es un caso único, al menos entre las lenguas vivas.

Las lenguas se forman por aluvión. Cada individuo, cada grupo territorial o profesional vuelca en la cuenca lingüística de un gran pueblo sus modos de decir propios. Esta abundancia vegetativa y exótica es sometida a una primera selección que va regida por el imperativo más elemental del habla: la inteligibilidad. Si la lengua fuese sólo aluvión sería guirigay y babelismo. La necesidad de entenderse elimina buena parte de ese acarreo constante de dicciones y fija sólo una porción, consolida sólo lo más homogéneo. Pero la inteligibilidad así espontáneamente lograda es todavía muy deficiente. Cabe un superlativo en ella que es la claridad. Para nuestro Quintiliano era ésta la máxima dote de un idioma: *Oratio vero cuius summa virtus est perspecuitas.*

Una lengua es clara cuando evita toda expresión equívoca o complicada. Mas no se podrá hacer esto si de antemano no son claras las ideas que se van a expresar y esta claridad de las ideas no es cosa que haya sido regalada a ningún pueblo. Es preciso que éste aspire a ella, sienta por ella comezón y se someta secularmente a la disciplina que la produce. (Para lograr algo valioso —como el caso de la lengua francesa nos lo va a demostrar— necesita un pueblo resolverse a pensar, querer y sentir en unidades de centuria. El efimerismo de la conducta de las naciones europeas actuales —salvo Inglaterra— es la prueba más segura de que no se está creando nada, sino que, al revés, se está dilapidando lo adquirido y aventando una rica herencia).

No entremos ahora en la cuestión de qué sea esta famosa claridad del pensamiento francés. El que quiera *no* enterarse de en qué consiste puede leer el libro de Mornet, *Histoire de la clarté française*. Lo único útil de este volumen es advertirnos de que la claridad en el pensar condiciona la claridad de la lengua, pero, a la vez, ésta reobra

sobre aquélla. Dejemos, pues, el asunto sin más indicación que ésta: pensar con claridad es una gran virtud del intelecto. Grande, pero sólo una. No se vaya a creer que pensar claro es, sin más, pensar bien, pensar todo lo que hace falta pensar. Tal vez la claridad francesa —en las ideas y en las palabras— consista, ante todo, en renunciar a pensar y a decir lo más importante. Porque lo más importante es siempre difícil, difícil...

La Nación, de Buenos Aires, junio 1937.

BRONCA EN LA FÍSICA

I

UNA POLÉMICA EN LA REGIÓN MÁS PACÍFICA

El planeta se ha puesto nervioso y apenas hay países, grupos, hombres que conserven su plena serenidad. Esto revela, claro está, que la serenidad anterior no era profunda ni sólida. Y ello invita a que se vaya pensando en serio sobre cuáles son las condiciones que permitirían al hombre, por lo menos al hombre de Occidente, constituirse una serenidad más robusta y de más firme asiento. Porque la serenidad es el atributo primario del hombre. Todos sus demás dones o no son específicamente humanos o son fruto nacido en la gleba noble de su serenidad. Cuando el hombre la pierde decimos que está «fuera de sí». Y entonces rebrota en él el animal. Porque «estar fuera de sí», esclavo de la inquietud de su contorno, en perpetuo azoramiento y nerviosismo, es la característica del animal. Conseguir liberarse de ese servilismo, dejar de ser un autómata que el contorno moviliza mecánicamente, desprenderse del alrededor y meterse en sí mismo, ensimismarse, es el privilegio y el honor de nuestra especie. Hagamos, pues, propaganda de la serenidad, supremo específico.

Porque cada día la desazón aumenta y, como una marea viva, llega a alturas que parecían inasequibles. «En toda cima hay calma», decía Goethe. Pues bien, no hay duda que una de las cimas de nuestra vida occidental era la ciencia física y el grupo de hombres que la cultivan, sobre todo en Inglaterra. Mas he aquí que también los físicos ingleses se ponen un poco nerviosos.

Desde hace generaciones, tal vez el lugar más tranquilo de la tierra era el semanario científico que se publica en las Islas Británicas bajo el título *Nature*. ¿No es sintomático el hecho de que también en ese bonancible periódico de naturalistas haya habido bronca?

En el número de 8 de mayo, el doctor Herbert Dingler publica un artículo titulado «Nuevo aristotelismo», *Modern Aristotelianism.* El artículo es breve, como un trallazo. El autor lo sacude sobre los lomos de los más grandes físicos ingleses actuales, que son, tal vez, aparte Einstein, los mayores del mundo. Eddington, Milne, Dirac, todos reciben su *vobiscum.* La resolución y el laconismo con que en materia tan grave, tan complicada y... tan discutible procede el doctor Dingler dejan ver, a pesar de todo el *self-control* británico, que lo ha inspirado el mal humor. Entre las líneas nos parece ver la cara del autor, a quien no conocemos, la cara de un hombre que está harto de cosas que le son antipáticas y contra las cuales arremete simplemente porque le son antipáticas. El doctor Dingler llega a disparar, al parecer contra aquellos grandes físicos, la acusación de «traidores». ¿Traidores a quién o a qué? Esto es lo que vamos a ver.

El artículo del irascible señor Dingler ha atraído sobre el periódico un diluvio de cartas. Tantas, que el director ha creído forzoso dedicar en el número de 12 de junio un suplemento a esta polémica.

Desde hace años se publican con progresiva frecuencia libros de cuestiones físicas que pertenecen a un nuevo tipo de producción intelectual. En estos libros se determina la estructura del «universo» y esto se hace *a priori*, en pura deducción matemática. Partiendo de ciertas hipótesis mínimas a que se da forma de puros axiomas, se constituye un cuerpo de doctrina estrictamente racional, en el cual aparecen las leyes físicas conocidas como teoremas derivados de aquellos axiomas y, lo que es más sorprendente aún, se obtienen, por simple inferencia de la lógica matemática, nuevas leyes. El experimento, la inducción no aparecen por parte alguna.

Al señor Dingler le corrompe las oraciones este nuevo uso intelectual. ¿Qué es eso de hablar del «universo»? La ciencia física nace con Galileo cuando la ciencia renuncia a hablar del universo y se constriñe a decirnos cómo son los «fenómenos manifiestos». Para ello, procura atenerse a la observación sensible y evita confundir las leyes con las hipótesis de trabajo. En suma, Galileo y las generaciones que han levantado el edificio de la física clásica se han abstenido del razonamiento *a priori.* Partían de los hechos perceptibles y depurándolos, generalizando la descripción de ellos, llegaban a los «hechos generales» que son las leyes físico-matemáticas. Hablar del «universo» y hablar *a priori* eran, precisamente, las dos feas cosas que venían haciendo desde siglos los aristotélicos contra los cuales luchó tan denodadamente Galileo. El aristotélico —ente vago que, sin más precisiones, conjura aquí el doctor Dingler— cree que analizando

y barajando, sin otro instrumento que la lógica, nuestros conceptos, es decir, las ideas que encontramos en nuestra mente, podemos averiguar lo que absolutamente pasa en el mundo, que, tomado así, como algo absoluto, tendría derecho al nombre de universo. Esto viene a ser sacarse el mundo de la cabeza. El aristotélico se comportaba así porque pensaba por anticipado, es decir, creía que el mundo obedece a las mismas reglas que los pensamientos humanos. Según el doctor Dingler, el aristotelismo consiste en presumir que el hombre es la medida de las cosas.

En cambio, Galileo cayó en la cuenta de que la naturaleza es independiente del hombre. Éste no tiene previamente garantía alguna de cómo se comporta la naturaleza. Y, por eso, si quiere averiguar algo de ella no tiene más remedio que observarla y tiene que contentarse con lo que esta observación le descubra. Este oficio de observar con precisión los hechos sensibles es la disciplina física que lleva tres siglos de ilustre ejercicio. Como lema de su artículo copia el señor Dingler una frase de la primera *Charla* fundacional —1662— de la Sociedad Real de Londres, «cuyos estudios se emplearán en promover el conocimiento de las cosas naturales y las artes útiles *por medio de experimentos*». Y a continuación, como segundo lema de combate, cita estas palabras de Galileo: «La naturaleza no se preocupa de si sus abstrusas razones y métodos de operar son o no asequibles a la capacidad del hombre». Pues bien, según nuestro atrabiliario articulista, los físicos actuales han hecho traición a esta tricentenaria consigna. Han desertado de so la bandera galileana y se han pasado al enemigo.

Se advierte que el doctor Dingler es un inglés ciento por ciento. Cómodamente instalado en el empirismo tradicional de su nación, no puede soportar que otro de la misma tribu y clan, otro británico, otro físico, Eddington, tenga la avilantez de escribir cosas como éstas: «En todo el sistema de las leyes físicas no hay ninguna que no pueda ser inequívocamente deducida de consideraciones epistemológicas. Una inteligencia que no supiese nada de nuestro universo, pero que supiese cuál es el sistema intelectual mediante el cual la mente humana se interpreta a sí misma el contenido de su experiencia sensible, sería capaz de adquirir todo el conocimiento físico que nosotros hemos adquirido a fuerza de experimentos».

La impertenencia contra el método experimental no puede ser de más grueso calibre. Para saber lo que, según nuestra ciencia, pasa en este mundo, no hace falta ni siquiera haber estado en él; menos aún, ni siquiera haber oído hablar de él. Basta con tener noticia

de la matemática y del principio de economía del pensamiento, que es un principio doméstico, intrahumano, y, por qué no decirlo, filosófico.

Para el doctor Dingler todo esto es puro aristotelismo, término que bajo su pluma se carga de un significado bochornoso, como el de esas palabras confinadas en los barrios bajos del diccionario y que no se pueden pronunciar en sociedad. Aristotelismo es «la doctrina según la cual la naturaleza es la manifestación visible de principios generales que la mente humana conoce sin necesidad de la percepción sensible».

No podemos reprimir un ligero movimiento de sorpresa al leer esto porque es de sobra conocido que Aristóteles y sus fieles no admiten nada en el intelecto que no haya estado antes en los sentidos. Por otra parte, el fundador del pensamiento moderno, Descartes, pelea a muerte con Aristóteles y el escolasticismo porque son sensualistas. La cruzada cartesiana va contra el conocimiento sensible, quiere liberar al hombre de su esclavitud sensorial. Pero hay más.

«No es fácil —prosigue el señor Dingler— enunciar en una frase la idea que, por primera vez en el siglo XVII, produjo la «ciencia experimental» llamada hoy ciencia, pero no creemos cometer error apreciable si afirmamos que el primer paso en el estudio de la naturaleza debe ser la observación y que no deben admitirse principios generales que no sean derivados de la inducción a que se somete lo observado.»

El caso es que desde hace trescientos años se discute precisamente eso que el señor Dingler da como cosa libre de posible error. Se discute, desde tiempos del mismo Galileo, si la ciencia es observación o algo más. Porque las objeciones más fuertes que los aristotélicos opinan a Galileo consistían en motejarle por no ajustarse estrictamente a lo que se observa, al experimento.

Pues fuera oportuno recordar al articulista que los aristotélicos, frente a los cuales se hallaba Galileo, eran predominantemente nominalistas, gentes que no creían —hacía ya dos siglos— que la naturaleza fuese racional y que, por lo mismo, sólo cabía de ella un conocimiento empírico, de observación, que se contentase con formar teorías donde «se salvasen las apariencias», donde los «fenómenos manifiestos» fuesen de alguna manera ordenados. Y por eso en París y en Padua se hacían experimentos cien años antes que en Padua estudiase Galileo.

Como se ve, basta con recoger nuestras primeras reacciones al artículo del señor Dingler para hacernos pensar que este enérgico

paladín anda un poco a trompicones con la historia de la ciencia y propende a creer que las cosas son menos desesperadamente complicadas y problemáticas de lo que son. Pues con sorprendente ingenuidad y como dando el dilema por resuelto de antemano, intenta apretar la cuestión para no dejarnos escapar, en esta fórmula: «La cuestión que ahora está ante nosotros es si el *fundamento* de la ciencia debe ser la observación o la invención».

¡Trescientos años, señor Dingler, trescientos años hace que las gentes de Europa rumian esa cuestión para usted resuelta, desde luego!

Y, sin embargo, ¿no hay algo de razón o, cuando menos de comprensible motivo, en esta quijotesca salida del apasionado doctor? ¿No hay algo en la física actual que inquieta, que preocupa por el porvenir de esta ciencia? Nadie duda de que estos últimos veinticinco años han sido una de las grandes épocas de la física y de que ésta es una de las grandes cosas que hasta la fecha ha parido la humanidad, una de las grandes etapas de la historia humana. Y, sin embargo...

La Nación, de Buenos Aires, 19 de septiembre de 1937.

II

PROPAGANDA DEL BUEN HUMOR.—FÍSICA Y GUARDARROPÍA.—O FILÓSOFO O SONÁMBULO

No creo que la polémica suscitada por el doctor Herbert Dingler en el semanario inglés *Nature* contribuya a aclarar las cosas. La ha inspirado el mal humor. Y el mal humor es estéril. Todas las grandes épocas han sabido sostenerse sobre el abismo de miseria que es la existencia, merced al esfuerzo deportivo de la sonrisa. Por eso los griegos pensaban que el oficio principal de los dioses era sonreír y hasta reír. El rumor olímpico es, por excelencia, la carcajada. Si un pueblo nuevo como la Argentina se resolviese a hacer del buen humor una institución nacional a que todo el mundo se sometiese, su triunfo en la historia estaría asegurado. Pero no es fácil que lo logre. Porque todas las potencias del mal están muy interesadas en instaurar donde quiera el mal humor. Saben que un pueblo donde el

mal humor se establezca es un pueblo destruído, aventurado, pulverizado. Entre paréntesis: ¡Qué estupendo momento para los pensadores de un pueblo joven! ¡Libres de todo prejuicio, poder espumar los milenios de la experiencia humana y enseñar a su pueblo los mandamientos de la alta higiene histórica! ¡Son tan evidentes, tan sencillos de ver, tan claros de decir! Lo malo es que los pueblos no pueden atender esos evidentes imperativos sino en un cierto y preciso momento, pasado el cual se vuelven irremediablemente sordos. ¡Pues bien, para la Argentina el momento es éste, éste de ahora! Pero yo no tengo por qué meterme en asuntos tales. La noria cotidiana me espera: tengo que seguir dando vueltas en torno a ella, hoy como ayer, mañana como hoy. ¡Sonriamos un artículo más!

Es indudable, decía yo, que los entresijos de la física necesitan un buen limpión. El esfuerzo gigantesco que ha hecho en el último cuarto de siglo ha dejado la máquina un poco desvencijada. El crecimiento de su imperio cósmico ha sido —en precisión y en extensión— fabuloso. Por eso conviene un alto en la marcha y un tratamiento de serenidad.

Desde hace años, en las revistas más técnicas de esta ciencia aparecen con frecuencia artículos en que se manifiesta la más justificada inquietud. Empieza a no verse clara la relación entre la doctrina a que se ha llegado y la realidad. De un lado están los grandes hechos observados, de otro el aparato hipertenue de las teorías, telas de araña sutilísimas, como espectrales, reducidas casi a puras abstracciones de simbolismo matemático. La correspondencia entre estas teorías y aquellos hechos, entre el cuerpo de las observaciones y el cuerpo de los conceptos o doctrinas se ha hecho equívoca. Hay, sin duda, correspondencia, pero no se sabe bien en qué consiste. A veces parece como si lo que la teoría física actual *dice* no tuviera nada que ver con las «cosas».

Para que el lector profano se represente en alguna manera la cuestión, imagine que alguien le presenta en un papel una serie de operaciones aritméticas. En ese papel no hay más que números y signos matemáticos. Allí no se dice si se trata de contar libras esterlinas o sillas o cisnes. Supongamos que el lector entiende esas cuentas en lo que tienen de puras cuentas. Pero he aquí que entonces mismo alguien añade: eso que acaba usted de entender es la realidad de las cosas, la naturaleza, el mundo, el «universo». Cuanto mejor haya entendido aquellos cálculos aritméticos, menos podrá entender que ellos sean la realidad, es decir, que en algún modo la representen,

la descubran, la enuncien o declaren. Su impresión era precisamente que allí, en aquel papel, no se hablaba para nada de las cosas reales. Sentirá, pues, azoramiento, el mismo que de muchachos sentíamos cuando por vez primera oíamos hablar de los pitagóricos, de unos hombres extraños, según los cuales las cosas son números. Los espectadores dejan en el guardarropa del teatro sus sobretodos y reciben, en cambio, fichas donde hay inscritos números. A cada ficha corresponde un sobretodo y un lugar del guardarropa; al conjunto de las fichas corresponde el conjunto ordenado de los sobretodos y de sus lugares. Merced a ello puede cualquiera con nuestra ficha encontrar nuestro sobretodo, aunque no lo haya visto nunca. Es decir, que las fichas nos hacen saber no poco acerca de los sobretodos. Y, sin embargo, una ficha no se parece mayormente a un sobretodo. He aquí cómo puede haber correspondencia sin haber semejanza. El conjunto de las fichas es la teoría física; el conjunto de los sobretodos es la naturaleza. Con una diferencia: las fichas son, al fin y al cabo, cosas tangibles y visibles como los sobretodos. Suprímanse las fichas, queden sólo los entes ideales que son los números y sus combinaciones, y esto es lo que constituye la teoría física. Por tanto, algo que se parece a la naturaleza mucho menos que una ficha o un sobretodo y que los caballos a las ostras.

A esta situación ha llegado la física actual. Una situación bastante paradójica y un si no es azorante. Es ella para el hombre occidental la ciencia por excelencia, el orgullo de toda su civilización. Pero ciencia parece querer decir conocimiento, y conocimiento parece significar presencia en nuestra mente de lo que las cosas son. Mas la ciencia física no nos pone en la cabeza más que fichas, menos aún, números. De las cosas mismas no pasa nada o pasa poco más que nada a nuestra mente. ¿Cabe seguir llamando a eso conocimiento? ¿No podría, con igual fundamento, llamársele guardarropía?

Yo no voy a dirimir la cuestión. Mas es el caso que los físicos mismos no han podido menos de percibir el extraño carácter que en cuanto conocimiento ofrece su ciencia. Y algunos de ellos se han resuelto a declarar que la física es un «conocimiento simbólico», el que tiene de los sobretodos quien no los ha visto jamás, pero posee el conjunto de las fichas y sabe que a cada una de éstas corresponde uno de aquéllos y el lugar de la percha en que está colgado. A lo que no se han resuelto ni éstos ni los otros físicos es a reflexionar enérgicamente sobre si un conocimiento simbólico es en serio conocimiento. ¿Por qué ha de ser la física un conocimiento? ¿Por ventu-

ra es el conocimiento una cosa tan clara que parezca justificado el empeño de las «ciencias» en ser tenidas por conocimientos? ¿Por qué no ha de ser la física, y en general las «ciencias», otra cosa: por ejemplo, técnica y nada más, técnica y nada menos? Después de todo, si alguien dijese que el conocimiento fue sólo un ensayo y una ilusión de los hombres de Grecia, que terminó en glorioso fracaso, diría algo mucho menos extravagante y mucho más profundo de lo que al pronto parece, aunque acaso no sea lo últimamente verdadero.

Véase, pues, cómo en la cuestión planteada por el doctor Dingler fermentan otras mucho más graves y más radicales. Pero el doctor Dingler y la mayor parte de sus víctimas mantienen la polémica dentro de la órbita gremial. No quieren embarcarse en problemas filosóficos. Hacen bien, ¡qué diablo! La física sirve para muchas cosas, mientras que la filosofía no sirve para nada. Ya lo dijo, conste, un filósofo, el patrón de los filósofos, Aristóteles. Precisamente por eso soy yo filósofo; porque no sirve para nada serlo. La notoria «inutilidad» de la filosofía es acaso el síntoma más favorable para que veamos en ella el verdadero conocimiento. Una cosa que sirve es una cosa que sirve para otra, y en esa medida es servil. La filosofía, que es la vida auténtica, la vida poseyéndose a sí misma, no es útil para nada ajeno a ella misma. En ella, el hombre es sólo siervo de sí mismo, lo cual quiere decir que sólo en ella el hombre es señor de sí mismo. Mas, por supuesto, la cosa no tiene importancia. Queda usted en entera libertad de elegir entre estas dos cosas: o ser filósofo o ser sonámbulo. Los físicos, en general, van sonámbulos dentro de su física, que es el sueño egregio, la modorra genial de Occidente.

Sin embargo, algunos de estos hombres formidables que han irritado al excelente doctor Dingler, hombres como Eddington, como Milme, Wittrow, Wheele, Robertson, es decir, la extrema vanguardia de la física en la fecha que escribo, se han encontrado con que la física que estaban amasando con sus pulcras manos matemáticas se les fermentaba y se les convertía en algo así como filosofía. Recuérdense las palabras de la respuesta que da Eddington a su agresor y que cité en el artículo anterior: «No hay nada en todo el sistema de las leyes físicas que no pueda ser deducido inequívocamente de consideraciones epistemológicas». Ésta es una de las cosas que han puesto más frenético a Dingler. ¡Consideraciones epistemológicas! Pero ¡eso es filosofía! ¡Eddington y congéneres entregan maniatada la física a la filosofía! ¡Traición!

Porque, como dije, han sonado palabras fuertes en esta gresca de científicos. Dingler usa literalmente la palabra «traidores». Ya veremos con qué gentil gracia Milne casi llama a Dingler «gitano».

Sigamos asistiendo a la pendencia con buen humor, pero a la vez con sincero fervor. No puede sernos indiferente lo que le pase a la física. Sea o no conocimiento, séalo en uno u otro sentido, lo indiscutible es que constituye la maravilla de Occidente. Si es ella cuestionable, lo es hasta la raíz toda la cultura occidental. Sin la rigorosa disciplina secularmente depurada y sostenida por el pensamiento físico, la mente europea perdería todas sus aristas específicas y retrogradaría al confuso y pesadillesco pensar del asiático o del africano. La filosofía misma, que necesita tan pocas cosas, ha menester, sin remisión, de la física para poder ser lo contrario de ella, que es su misión.

La Nación, de Buenos Aires, 10 de octubre de 1937.

III

CONVERSIÓN DE LA FÍSICA EN GEOMETRÍA.—OBSERVACIÓN O INVENCIÓN.—GRECIA O EGIPTO

Se trata aquí de una cuestión importante: la física, nuestra ciencia ejemplar, se encuentra a punto de cambiar súbitamente de aspecto y de carácter. El lector, por muy alejado que esté de los estudios científicos, tiene obligación de esforzarse en conocer por lo menos sus grandes vicisitudes. Claro es que el «lector», acostumbrado como está a que se dirijan a él demagogos —buena porción de los que hoy escriben lo son en una u otra dosis—, cree que sólo tiene derechos, que él no está obligado a nada. Pero conviene que vaya cambiando de opinión, y sobre todo de conducta, so pena de pasarlo muy mal en los años que vienen sobre nuestra especie.

Milne es el físico contra el cual el doctor Dingler dirigió su más violento ataque. Había aquél dicho que «si el universo efectivo no sigue los detalles de la construcción matemática, la cosa no tiene importancia». Esto ha sublevado al doctor Dingler. ¿De qué hablan entonces estos nuevos físicos —se pregunta el señor Dingler— si les

trae sin cuidado que las cosas coincidan o no con sus lucubraciones? A estas extravagancias lleva el «apriorismo», el aristotelismo. Galileo representa frente a Aristóteles la no creencia en que la razón de la naturaleza sea la misma del hombre, y la forzosidad consecuente en que éste se halla de buscar en las «observaciones sensibles» los principios que aquélla deja entrever. «La historia —prosigue Dingler con cierta solemnidad patética— muestra pocos ejemplos de lealtad a un legado comparable con la de las generaciones de trabajadores científicos que siguieron». Por faltar a esa lealtad cae ahora la física en una extraña «combinación de parálisis de la razón con intoxicación de la fantasía».

Veamos qué hay de verdad en todo esto. Milne, con una admirable serenidad de joven atleta matemático, contesta en un artículo escrito como sólo saben escribir los matemáticos. Los demás escritores podemos, con esfuerzo, llegar a una claridad plástica, casi tangible. Pero hay otra claridad más esencial y opuesta a ésa, una claridad hecha de diafanidad y transparencia, como ultraterrena, en que las cosas mismas desaparecen y queda sólo en el aire limpio, alciónico, su pura voz. Nos parece, leyendo a estos autores, que las cosas, sin intermediario, sin truchimán, se declaran por sí mismas, se nos dicen.

Milne se propone orientarnos sobre el uso intelectual, el procedimiento que en sus investigaciones ha seguido.

La física padece una dualidad que es irracional. De un lado nos dice qué *es lo que hay*, construye una realidad pura —llámesela átomos o como se quiera. Luego, y aparte, investiga experimentalmente *cómo se comporta* esa realidad. Es evidente que la física no será una disciplina suficientemente racional mientras estas dos partes de ella no vengan a unidad; es decir, mientras no se logre derivar racionalmente el comportamiento de las cosas de su realidad o estructura.

Esto es lo que ha intentado, y en buena parte logrado, hacer Milne, y con él Wittrow, Wheele, Robertson, etc.

Milne se propone aplicar de la manera más radical posible el principio de la economía de pensamiento, que es un principio filosófico, por lo menos, epistemológico y no físico. A este fin ensayará derivar todas las leyes físicas de un *minimum* de admisiones consistentes en la descripción mínima de lo que hay. Estas admisiones son dos: la homogeneidad del Universo —en distribución y movimiento— y la existencia de alguien que perciba la relación de antes y después; en suma, el movimiento. Estas admisiones o supuestos son constituidos en axiomas, en el sentido rigoroso que este término tiene

hoy en la pura matemática. De esos axiomas Milne deriva *teoremas* sin emplear noticia alguna experimental, eliminando todas las leyes cuantitativas (obtenidas por observación) de la física. La teoría de la relatividad le indujo a este ensayo. Pues bien, dice Milne: «es una cosa sorprendente que la eliminación de todo auxilio empírico, incluyendo todo apoyo en leyes cuantitativas de la física, pueda ser llevada tan lejos como, en efecto, acontece, no obstante la imperfección del estado presente de la teoría». Nadie ha podido sorprenderse más que el presente escritor. No se trata, pues, de una fe *a priori* que invite a la burla, sino que es preciso reconocer como un hecho de experiencia que cuando eliminamos todos esos apoyos empíricos emergen ante nosotros regularidades (como consecuencias lógicas de las hipótesis), las cuales tienen el mismo papel que las auténticas leyes de la naturaleza, cuya vigencia está garantizada por la observación. Ahora bien, estas regularidades tienen la dignidad de *teoremas*, y la estructura o cuerpo lógico resultante tiene la dignidad (o la tendría si hubiese llegado a perfección) de una abstracta geometría basada en axiomas. En ella derivamos racionalmente *de lo que hay* las leyes de su comportamiento. Merced a ello dejan éstas de ser, como hasta aquí, costumbres contingentes que observamos en las cosas y se convierten en consecuencias inexorables de su propia constitución o estructura. Ahora son de verdad leyes de la Naturaleza y no caprichos de ella.

Es decir —y esto es lo enorme del hecho— que la física está a punto de convertirse en una geometría que entre sus varios axiomas incluye uno donde se anticipa la noción de movimiento. Lo cual —pasando ahora nuevamente de la claridad matemática a la claridad plástica —significa que un hombre encerrado en su habitación, sin aparatos, sin materias observables, por simple combinación de ideas, puede en pocas semanas redescubrir lo que ha requerido emplear trescientos años y treinta mil laboratorios. Con esta agravante: que no hay razón para que esta nueva física-geometría no prosiga sus deducciones y averigüe innumerables leyes nuevas.

La dignidad o carácter matemático de esta investigación no permite, claro está, garantizar que las cosas se comportan según esos *teoremas*. La observación será quien decida si, en efecto, es así. Pero es evidente que el papel de ésta queda, en principio, invertido. Según Dingler, sólo la observación nos permite descubrir las leyes de la naturaleza. Según Milne, se puede llegar a ellas *a priori* y la observación reduce su papel a confirmarlas.

De aquí que aun en el caso de que los *teoremas* hallados por ese

método no encontrasen cumplimiento de los fenómenos observables, el cuerpo de doctrina obtenido seguirá teniendo su valor independiente como lo tienen las geometrías de espacios inobservables. Hubiera sido un crimen de lesa ciencia aplastar los ensayos de crear geometrías no-euclidianas con el pretexto de que *los medios* experimentales de hace setenta años no permitían decidir si eran aplicables o no. La teoría de la relatividad, auxiliada por medios de observación más precisos, ha mostrado que el cuerpo de puros teoremas llamado geometría euclidiana no se cumple en los fenómenos de la naturaleza y que, en cambio, se cumplen los teoremas de la geometría de Riemann. Lo mismo pasará ahora. Es preciso crear una serie de puras físicas-geometrías partiendo de axiomáticas diferentes.

Recuérdese que una de las cosas que contraían el diafragma del doctor Dingler era oír a estos nuevos físicos hablar del «universo». El físico no puede hablar sino de la porción de realidad que está al alcance de su observación. El término «universo» implica que hemos trascendido los límites de lo observable y que nos hemos permitido suponer dogmáticamente cómo es la porción de realidad inobservable. Esto es lo que hace Milne y con él toda física-geometría al anticipar, en forma axiomática, que el «universo» es homogéneo e isótropo.

Desde el punto de vista de la física tradicional, tiene razón el doctor Dingler en este extremo. Pero Milne responderá a esto con insuperable claridad: en primer lugar, el Universo de que yo hablo no es el Universo real, sino el definido por mí en el conjunto de mis axiomas. A él me atengo, y de sus caracteres imaginarios deduzco mis teoremas. Luego comparo éstos con las leyes de la física experimental, que ella, sí, habla de lo real y veo que coinciden. Sólo entonces, pero sí entonces, adquiere mi Universo el carácter de real y no imaginario. En segundo lugar, yo parto axiomáticamente de la homogeneidad del Universo para construir un cuerpo de consecuencias lógicas, es decir, para ver a qué resultados racionales, a qué serie de puros teoremas lleva esa suposición. En mi teoría, la homogeneidad del Universo representa exactamente el mismo papel que el axioma del plano en la geometría de Euclides. Mas ni que decir tiene que no sólo pueden, sino que deben construirse otras físicas-geometrías partiendo de otros supuestos. Yo he creído que debía comenzar por el caso más sencillo: el de un Universo homogéneo. Pero luego convendría ensayar, por ejemplo, este otro: un Universo en que alrededor de un núcleo homogéneo existan aros de heterogeneidad creciente.

Como se advierte, el cambio es radical. Ahora se trata de llegar a los hechos, no por medio de la observación, sino al revés, por medio de construcciones imaginarias. Dicho de otro modo: la física consistiría en la creación de un repertorio de mundos ideales, puramente inventados. Cada uno de esos mundos, *tomado en su totalidad*, es lo que hay que comparar con el conjunto de los hechos observados. Aquel mundo ideal deberá ser considerado como el real, en que estos hechos observados encuentran mejor acomodo.

¿Qué contestaremos, pues, al dilema en que el señor Dingler aprieta la cuestión, al dilema de si el *fundamento* de la ciencia debe ser la observación o la invención?

Contestaremos, como ya hemos hecho, que eso es lo que se discute, no ahora, sino desde hace trescientos años, que ese dilema no es, como pretende ser, un planteamiento inequívoco del problema. La mera observación no *funda* la ciencia. El doctor Dingler tiene una idea bastante ridícula de la historia del pensamiento si cree que los hombres no observaron antes de Galileo y si cree que la innovación genial de éste fue observar. La observación, la de Galileo como la del hombre paleolítico, es imposible sin invención previa. Los hechos no nos dicen nada espontáneamente. Esperan a que nosotros les dirijamos preguntas de este tipo: ¿Sois A o sois B? Pero A y B son imaginaciones nuestras, invenciones.

Después de todo, no le pasa ahora a la física sino lo mismo que aconteció ya a la geometría. Los egipcios tenían una geometría que era empírica. Los griegos hicieron de esa geometría empírica una disciplina racional. En la física hay también un aspecto griego y un aspecto egipcio. El señor Dingler se queda con el aspecto *egyptian*, que en inglés suena a algo así como «gitano».

La Nación, de Buenos Aires, 26 de octubre de 1937.

IV

De estas consideraciones sobre la polémica abierta en Inglaterra en torno a las investigaciones físicas más características de la hora actual se desprende, por lo menos, que esta gran ciencia atraviesa una etapa peligrosa. Peligrosa porque camina sin claridad suficiente sobre sí misma. No se sabe bien cuál es el carácter de conocimiento

propio a la física. No se sabe bien cuál es el papel de la experiencia y el del puro razonamiento en la faena de su edificación. Y ni siquiera se sabe bien lo que sus grandes iniciadores de los siglos XVI y XVII —Kepler, Galileo, Newton— pretendieron hacer.

Porque dar como cosa patente e incuestionable, según intenta el doctor Dingler, que la obra de Galileo consiste en desechar los razonamientos *a priori*, como fundamento de la física, y partir, sin más, de la observación, es una arbitrariedad del enérgico doctor.

Concédame el lector la satisfacción de leer ahora lo que en 1927 escribía yo como nota a mi ensayo *La filosofía de la historia de Hegel y la historiología* (1):

«Nada hubiera sorprendido tanto a Galileo, Descartes y demás instauradores de la *nuova scienza* como saber que tres siglos más tarde iban a ser considerados como los descubridores y entusiastas del «experimento». Al estatuir Galileo la ley del plano inclinado, fueron los escolásticos quienes se hacían fuertes en el experimento contra aquella ley. Porque, en efecto, los fenómenos contradecían la fórmula de Galileo. Es éste un buen ejemplo para entender lo que significa el «análisis de la naturaleza» frente a la simple observación de los fenómenos. Lo que observamos en el plano inclinado es siempre una desviación de la ley de caída, no sólo en el sentido de que nuestras medidas dan sólo valores aproximados a aquélla, sino que el hecho tal y como se presenta no es una caída. Al interpretarlo *como* una caída, Galileo comienza por negar el dato sensible, se revuelve contra el fenómeno y opone a él un «hecho imaginario», que es la ley: el puro caer en el puro vacío de un cuerpo sobre otro. Esto le permite descomponer (analizar) el fenómeno, medir la desviación entre éste y el comportamiento ideal de dos cuerpos imaginarios. Esta parte del fenómeno, que es desviación de la ley de caída, es, a su vez, interpretada imaginariamente *como* choque con el viento y roce del cuerpo sobre el plano inclinado, que son otros dos hechos imaginarios, otras dos leyes. Luego puede recomponerse el fenómeno, el hecho sensible como nudo de esas varias leyes, como combinación de varios hechos imaginarios.

«Lo que interesa a Galileo no es, pues, adaptar sus ideas a los fenómenos, sino al revés, adaptar los fenómenos mediante una interpretación a ciertas ideas rigorosas y *a priori* independientes del experimento; en suma, a formas matemáticas. Ésta era su innova-

(1) Véase *Goethe desde dentro*, «Revista de Occidente». Madrid. [Véase página 521 del tomo IV de estas *Obras Completas*.]

ción; por tanto, todo lo contrario de lo que vulgarmente se creía hace cincuenta años. No observar, sino construir *a priori*, matemáticamente, es lo específico del galileísmo. Por eso decía para diferenciar su método: «Giudicate, signore Rocco, qual dei due modi di filosofare cammini piú a segno, o il vostro fisico puro e simplice bene, o il mio condito con qualche spruzzo di matematica» (Opere, II, 329).

«Con claridad casi ofensiva aparece este espíritu en un lugar de Toscanelli: «Che i principii della dottrina *de motu* siano veri o falsi a me importa poquissimo. Poichè se non son veri, fingasi che sian veri conforme habbiamo supposto, e poi prendansi tutte le altre specolazioni derivate da essi principii non come cosi miste, ma pure geometriche. Io fingo o suppongo que qualche corpo o punto si muova all'ingiù de all'insù con la nota proporzione ed horizontalmente con moto equabile. Quando questo sia io dico che seguirà tutto quello che ha detto il Galileo, ed io anchora. Se poi le palle di piombo, di ferro, di pietra, non osservano quella supposta proporzione, suo danno, noi diremmo che non parliamo di esse» (Opere-Faenza, 1919. Vol. III, 357).

«De modo que si los fenómenos —las bolas de plomo, de hierro y de piedra— no se comportan según nuestra construcción, peor para ellas, *suo danno*.

»Claro es que la física actual se diferencia mucho de la de Galileo y Toscanelli, no sólo por su contenido, sino por su método. Pero esta diferencia metódica no es contraposición, sino, al contrario, continuación y perfeccionamiento, depuración y enriquecimiento de aquella táctica intelectual descubierta por los gigantes del postrenacimiento.»

Diez años han pasado, y, a lo que ha podido ver el lector, toda la vanguardia de la física viene a coincidir de la manera más literal con aquella caracterización mía, incluyendo en ella las frases de los clásicos que yo adoptaba, una de las cuales, la más audaz, la de Toscanelli, era muy poco conocida. Como Milne dice, provocando el enojo de Dingler: «No importa que las cosas no coincidan con el detalle de la construcción matemática» (Milne habla propiamente de la extrapolación), el gran Toscanelli dice que si las cosas no se comportan como la teoría, «peor para ellas». Ahora bien: Toscanelli es el máximo discípulo de Galileo y es el jefe de la generación inmediata a éste. ¿Qué queda de la patética afirmación del doctor Dingler sobre la fidelidad sin par al programa galileano de las generaciones subsecuentes? Claro que, en el fondo, tiene razón, contra

su voluntad. Toscanelli es fiel a Galileo, porque el programa de Galileo no es el que el doctor Dingler supone.

Cuando hacia 1920 ó 1921 visitó Einstein Madrid, me ocurrió decirle: «¡Acabará usted haciendo de la física una geometría!» No son para enunciadas aquí las razones que me movían ya entonces a pensar así, porque su comprensión requiere inexcusablemente cierto, aunque muy modesto, tecnicismo. (Para el lector matemático me basta referirme a la evidente tendencia que manifestaba desde luego la mecánica relativista a absorber la dinámica en la cinemática). Los que sí son para dichos son los aspavientos que hizo Einstein, los ojos estupefactos que puso. Era toda la escenografía y el juego pantomímico con que se suele afrontar la audición de una gigantesca estupidez, una de esas estupideces sin tratamiento ni ortopedia posibles. Estoy tan convencido de que hemos venido a este mundo para no entendernos los unos a los otros, somos en la mutua incomprensión tan geniales y empleamos tal refinamiento, que se ha tornado para mí en regocijante diversión estudiar este arte de no entendernos, analizar sus diferentes formas y reconstruir en cada caso su mecanismo. La diversión llega al superlativo cuando el mal entendido soy yo y ante mí veo una persona convencida plenamente de que soy un imbécil. En este alborozo entra el altruismo por más de lo que se sospecha, porque en la mayor parte de las ocasiones yo sé que el otro *necesita* creer que soy un imbécil, le conviene convencerse de ello para nutrir la fe en sí mismo que lleva herida o claudicante. Le hago, pues, un gran favor siendo yo un mentecato. No era éste, claro está, el caso de Einstein, por lo menos en aquel momento. Pocos hombres han tenido tanto derecho como él a creer en sí mismos, puesto que venían a adularle hasta las mismas constelaciones. Precisamente su cerrazón —que es enorme— proviene del mecanismo inverso. Para comprender tenemos que estar muy alerta, es decir, muy prevenidos de que no vamos a comprender. Ahora bien: esto es muy difícil cuando todo el Zodíaco ha venido a darnos de golpe la razón y paseamos por el planeta, llevando como dijes, colgados de la cadenilla del reloj, al propio Sagitario y al León, la Balanza y la Virgen. Por eso Einstein se cree con cierto derecho a no decir más que bobadas cuando habla de asuntos ajenos a la física.

Y aun en este asunto que pertenecía a la física podía haberse ahorrado los aspavientos. Es, en fecto, un hecho que hoy Milne llama con todas sus letras geometría a la física que se está haciendo y que declara haber sido impulsada en esta dirección por la teoría de la relatividad.

Pero no olvidemos, ante todo y después de todo, la principal enseñanza que de esta bronca en la física debemos retener: la falta de claridad en que esta ciencia se halla hoy respecto a sí misma como ciencia. Porque esta conversión de la física en geometría que la vanguardia de los físicos está ejecutando, no es más, como el propio Milne dice, que un «hecho sorprendente», es decir, un fenómeno surgido en la vida del pensamiento, pero cuyo sentido y cuyos fundamentos no conocemos.

Y esta falta de claridad en la ciencia más ejemplar procede de la misma causa que la falta de claridad reinante hoy en los demás órdenes de la vida; por ejemplo, en la política, a saber: de la resistencia anárquica a someter toda disciplina a *una* filosofía que lo sea de verdad, por tanto que sea una arquitectura radical de nuestras ideas. Como una colectividad numerosa no puede vivir sin un poder público y su política, la exuberante civilización europea no puede existir sin la instancia última de una filosofía. Ni siquiera durante la Edad Media fue esto posible, a pesar de que la Religión conservaba toda su vigencia sobre las almas. El escolasticismo fue durante muchos siglos el gendarme de las ideas occidentales, inclusive de las ideas teológicas.

La Nación, de Buenos Aires, 7 de noviembre de 1937.

ENSIMISMAMIENTO
Y
ALTERACION

(1939)

PROLOGO

Baio el epígrafe Ensimismamiento y alteración, *doy al público la primera lección del curso titulado «Seis lecciones sobre el hombre y la gente», que estoy desarrollando en la Asociación de Amigos del Arte, de Buenos Aires, y que en su casi totalidad puede desintegrarse del resto de ese curso, como prólogo a él. Algunos puntos que esta lección no hacen sino anunciar, sobre todo el toque de bélico clarín contra ciertas frivolidades de los sociólogos, han recibido en las lecciones sucesivas la demostración concreta y reiterada que aquí había de faltar.*

Agrego, con el nombre de Meditación de la técnica, *otro curso dado en el año 1933 en la Universidad de Verano de Santander, que entonces fue inaugurada. Este curso, como observará en seguida el lector, no ha sido, propiamente, escrito, sino que consiste en los dictados hechos a la carrera para el uso de la cátedra. No se busque en ellos ni aun, tal vez, aseada corrección gramatical. Tal y como fueron pronunciadas estas lecciones aparecieron en* La Nación, *de Buenos Aires, segmentadas mecánicamente en artículos dominicales. No debía publicarlas en volumen, porque ni su forma ni su contenido son labor conclusa. Pero en* La Nación *yace labor mía de este género, e igualmente inmatura, para llenar muchos volúmenes. En ella creo que hay, toscas aún o balbucientes, ideas que pueden ser de importancia. Yo esperaba, para publicarlas, la hora de darles figura más noble y más depurada entraña. Pero veo que los editores fraudulentos de Chile recortaban de* La Nación *estas informales prosas mías y formaban con ellas volúmenes. En vista de lo cual he decidido hacer concurrencia a esos piratas del Pacífico y cometer el fraude de publicar yo estos libros suyos, que son míos.*

JOSÉ ORTEGA Y GASSET.

Buenos Aires, 27 de octubre de 1939.

ENSIMISMAMIENTO
Y
ALTERACIÓN

Señoras, señores:

Se trata de lo siguiente: Hablan los hombres hoy, a toda hora, de la ley y del derecho, del Estado, de la nación y de lo internacional, de la opinión pública y del Poder público, de la política buena y de la mala, de pacifismo y belicismo, de la patria y de la humanidad, de justicia e injusticia social, de colectivismo y capitalismo, de socialización y de liberalismo, de autoritarismo, de individuo y colectividad, etc., etc. Y no solamente hablan en el periódico, en la tertulia, en el café, en la taberna, sino que, además de hablar, discuten. Y no sólo discuten, sino que combaten por las cosas que esos vocablos designan. Y en el combate acontece que los hombres llegan a matarse, los unos a los otros, a centenares, a miles, a millones. Sería una inocencia suponer que en lo que acabo de decir hay alusión particular a ningún pueblo determinado. Sería una inocencia, porque tal suposición equivaldría a creer que esas faenas truculentas quedan confinadas en territorios especiales del planeta, cuando son, más bien, un fenómeno universal y de extensión progresiva, del cual serán muy pocos los pueblos europeos y americanos que logren quedar por completo exentos. Sin duda, la feroz contienda será más grave en unos que en otros y puede que alguno cuente con la genial serenidad necesaria para reducir al mínimo el estrago. Porque éste, ciertamente, no es inevitable; pero sí es muy difícil de evitar. Muy difícil, porque para su evitación tendrían que juntarse en colaboración muchos factores de calidad y rango diversos, magníficas virtudes junto a humildes precauciones.

(Agradeceré a ustedes, en el caso de que, no obstante la complicidad de este amplificador, mi voz —las cenizas de mi voz— no alcance a todos los lugares de estas salas, que me lo adviertan enérgicamente. Nada me será más grato. Pues sé muy bien que, si escuchar una conferencia es ya de suyo una operación heroica, escucharla sin oírla es el único tormento que Dante olvidó, tal vez porque le pareció excesivo.)

Una de esas precauciones, humilde —repito— pero imprescindible, si se quiere que un pueblo atraviese indemne estos tiempos atroces, consiste en lograr que un número suficiente de personas en él se den bien cuenta de hasta qué punto todas esas ideas —llamémoslas así—, todas esas ideas en torno a las cuales se habla, se combate, se discute y se trucida, son grotescamente confusas y superlativamente vagas.

Se habla, se habla de todas esas cuestiones, pero lo que sobre ellas se dice carece de la claridad mínima, sin la cual la operación de hablar resulta nociva. Porque hablar trae siempre algunas consecuencias, y como de los susodichos temas se ha dado en hablar mucho —desde hace años, casi no se habla ni se deja hablar de otra cosa—, las consecuencias de esas habladurías son, evidentemente, graves.

Una de las desdichas mayores del tiempo es la aguda incongruencia entre la importancia que al presente tienen todas esas cuestiones y la tosquedad y confusión de los conceptos sobre las mismas que esos vocablos representan.

Noten ustedes que todas esas ideas —ley, derecho, Estado, internacionalidad, colectividad, autoridad, libertad, justicia social, etc.—, cuando no lo ostentan ya en su expresión, implican siempre, como su ingrediente esencial, la idea de lo social, de sociedad. Si ésta no está clara, todas esas palabras no significan lo que pretenden y son meros aspavientos. Ahora bien; confesémoslo o no, todos, en nuestro fondo insobornable, tenemos la conciencia de no poseer, sobre esas cuestiones, sino nociones vagarosas, imprecisas, necias o turbias. Pues, por desgracia, la tosquedad y confusión respecto a materia tal, no existe sólo en el vulgo, sino también en los hombres de ciencia, hasta el punto de que no es posible dirigir al profano hacia ninguna publicación donde pueda, de verdad, rectificar y pulir sus conceptos sociológicos.

No olvidaré nunca la sorpresa teñida de vergüenza y de escándalo que sentí cuando, hace muchos años, consciente de mi ignorancia sobre este tema, acudí lleno de ilusión, desplegadas todas las velas de la esperanza, a los libros de sociología, y me encontré con una cosa increíble, a saber: que los libros de sociología no nos dicen nada claro sobre qué es lo social, sobre qué es la sociedad. Más aún: no sólo no logran darnos una noción precisa de qué es lo social, de qué es la sociedad, sino que, al leer esos libros, descubrimos que sus autores —los señores sociólogos— ni siquiera han intentado un poco en serio ponerse ellos mismos en claro sobre los fenómenos elementales en que el hecho social consiste. Inclusive, en trabajos que por su título parecen enunciar que van a ocuparse a fondo del

asunto, vemos luego que lo eluden —diríamos concienzudamente. Pasan sobre esos fenómenos —repito, preliminares e inexcusables— como sobre ascuas; y, salvo alguna excepción, aun ella sumamente parcial —como Durkheim—, les vemos lanzarse con envidiable audacia a opinar sobre los temas más terriblemente concretos de la humana convivencia.

Yo no puedo, claro está, demostrar ahora a ustedes esto, porque intento tal consumiría mucho tiempo del escaso que tenemos a nuestra disposición. Básteme hacer esta simple observación estadística que parece ser un colmo.

Primero: Las obras en las cuales Augusto Comte inicia la ciencia sociológica suman por valor de más de cinco mil páginas con letra bien apretada. Pues bien: entre todas ellas no encontraremos líneas bastantes para llenar una página que se ocupen de decirnos lo que Augusto Comte entiende por *Sociedad.*

Segundo: El libro en que esta ciencia o pseudociencia celebra su primer triunfo sobre el horizonte intelectual —los *Principios de sociología,* de Spencer, publicados entre 1876 y 1896—, no contará menos de 2.500 páginas. No creo que lleguen a cincuenta las líneas dedicadas a preguntarse el autor qué cosa sean esas extrañas realidades, las sociedades, de que la obesa publicación se ocupa.

En fin: hace pocos años ha aparecido el libro de Bergson —por lo demás, encantador—, titulado *Las dos fuentes de la moral y la religión.* Bajo este título hidráulico, que por sí mismo es ya un paisaje, se esconde un tratado de sociología de 350 páginas, donde no hay una sola línea en que el autor nos diga formalmente qué son esas sociedades sobre las cuales especula. Salimos de su lectura, eso sí, como de una selva, cubiertos de hormigas y envueltos en el vuelo estremecido de las abejas, porque el autor, todo lo que hace para esclarecernos sobre la extraña realidad de las sociedades humanas es referirnos al hormiguero y a la colmena, a las presuntas sociedades animales, de las cuales —por supuesto— sabemos menos que de la nuestra.

No es esto decir, ni mucho menos, que en estas obras como en algunas otras falten entrevisiones, a veces geniales, de ciertos problemas sociológicos. Pero, careciendo de evidencia en lo elemental, esos aciertos quedan secretos y herméticos, inasequibles para el lector normal. Para aprovecharlos, tendríamos que hacer lo que sus autores no hicieron: intentar traer bien a luz esos fenómenos preliminares y elementales, esforzarnos denodadamente, sin excusa, en precisarnos qué es lo social, qué es la sociedad. Porque sus autores no lo

hicieron, llegan como ciegos geniales a palpar ciertas realidades —yo diría, a tropezar con ellas—; pero no logran verlas, y mucho menos esclarecérnoslas. De modo que nuestro trato con ellos viene a ser el diálogo del ciego con el tullido:

—¿Cómo anda usted, buen hombre?—pregunta el ciego al tullido. Y el tullido responde al ciego:

—Como usted ve, amigo...

Si esto pasa con los maestros del pensamiento sociológico, mal puede extrañarnos que las gentes en la plaza pública vociferen en torno a estas cuestiones. Cuando los hombres no tienen nada claro que decir sobre una cosa, en vez de callarse suelen hacer lo contrario: *dicen* en superlativo, esto es, gritan. Y el grito es el preámbulo sonoro de la agresión, del combate, de la matanza. *Dove si grida non è vera scienza* —decía Leonardo. Donde se grita no hay buen conocimiento.

He aquí cómo la ineptitud de la sociología, llenando las cabezas de ideas confusas, ha llegado a convertirse en una de las plagas de nuestro tiempo. La sociología, en efecto, no está a la altura de los tiempos, y, por eso, los tiempos, mal sostenidos en su altitud, caen y se precipitan.

Si esto es así, ¿no les parece a ustedes que sería una de las mejores maneras de no perder por completo el tiempo durante estos ratos que vamos a pasar juntos, dedicarnos a aclararnos un poco qué es lo social, qué es la sociedad? Ustedes —por lo menos, muchos de entre ustedes— saben muy poco o no saben nada del asunto. Yo, por mi parte, no estoy seguro de que no me acontezca lo mismo. ¿Por qué no juntar nuestras ignorancias? ¿Por qué no formar una sociedad anónima, con un buen capital de ignorancia, y lanzarnos a la empresa, sin pedantería o con la menor dosis de ella posible, pero con vivo afán de ver claro, con alegría intelectual —una virtud que empezaba a perderse en Europa—, con esa alegría que suscita en nosotros la esperanza de que súbitamente vamos a llenarnos de evidencias?

Partamos, pues, una vez más, en busca de ideas claras. Es decir, de verdades.

La Argentina goza, por fortuna todavía, de la tranquilidad de horizonte que permite escoger la verdad, recogerse en la reflexión. Son muy pocos los pueblos que a estas horas —y me refiero a antes de estallar esta guerra tan torva, que extrañamente nace como no queriendo acabar de nacer—; son muy pocos —digo— los pueblos que en el último tiempo gozaban ya de esa tranquilidad. Casi todo

el mundo está alterado, y en la alteración el hombre pierde su atributo más esencial: la posibilidad de meditar, de recogerse dentro de sí mismo para ponerse consigo mismo de acuerdo y precisarse qué es lo que cree y qué es lo que no cree; lo que de verdad estima y lo que de verdad detesta. La alteración le obnubila, le ciega, le obliga a actuar mecánicamente en un frenético sonambulismo.

En ninguna parte advertimos que la posibilidad de meditar es, en efecto, el atributo esencial del hombre mejor que en el Jardín Zoológico, delante de la jaula de nuestros primos, los monos. El pájaro y el crustáceo son formas de vida demasiado distantes de la nuestra para que, al confrontarnos con ellos, percibamos otra cosa que diferencias gruesas, abstractas, vagas de puro excesivas. Pero el simio se parece tanto a nosotros, que nos invita a afinar el parangón, a descubrir diferencias más concretas y más fértiles.

Si sabemos permanecer un rato quietos contemplando pasivamente la escena simiesca, pronto destacará de ella, como espontáneamente, un rasgo que llega a nosotros como un rayo de luz. Y es aquel estar las diablescas bestezuelas constantemente alerta, en perpetua inquietud, mirando, oyendo todas las señales que les llegan de su derredor, atentas sin descanso al contorno, como temiendo que de él llegue siempre un peligro al que es forzoso responder automáticamente con la fuga o con el mordisco, en mecánico disparo de un reflejo muscular. La bestia, en efecto, vive en perpetuo miedo del mundo, y a la vez en perpetuo apetito de las cosas que en él hay y que en él aparecen, un apetito indomable que se dispara también sin freno ni inhibición posibles, lo mismo que el pavor. En uno y otro caso son los objetos y acaecimientos del contorno quienes gobiernan la vida del animal, le traen y le llevan como una marioneta. Él no rige su existencia, no vive desde *sí mismo*, sino que está siempre atento a lo que pasa fuera de él, a *lo otro* que él. Nuestro vocablo *otro* no es sino el latino *alter*. Decir, pues, que el animal no vive desde *sí mismo* sino desde *lo otro*, traído y llevado y tiranizado por *lo otro*, equivale a decir que el animal vive siempre alterado, enajenado, que su vida es constitutiva *alteración*.

Contemplando este destino de inquietud sin descanso, llega un momento en que, con una expresión muy argentina, nos decimos: «¡qué trabajo!» Con la cual enunciamos con plena ingenuidad, sin darnos formalmente cuenta de ello, la diferencia más sustantiva entre el hombre y el animal. Porque esa expresión dice que sentimos una extraña fatiga, una fatiga gratuita, suscitada por el simple anticipo imaginario de que tuviésemos que vivir como ellos, perpetua-

mente acosados por el contorno y en tensa atención hacia él. Pues, qué, ¿por ventura el hombre no se halla lo mismo que el animal, prisionero del mundo, cercado de cosas que le espantan, de cosas que le encantan, y obligado de por vida, inexorablemente, quiera o no, a ocuparse de ellas? Sin duda. Pero con esta diferencia esencial: que el hombre puede, de cuando en cuando, suspender su ocupación directa con las cosas, desasirse de su derredor, desentenderse de él, y sometiendo su facultad de atender a una torsión radical —incomprensible zoológicamente—, volverse, por decirlo así, de espaldas al mundo y meterse dentro de sí, atender a su propia intimidad o, lo que es igual, ocuparse de sí mismo y no de *lo otro*, de las cosas.

Con palabras que de puro haber sido usadas, como viejas monedas, no logran ya decirnos con vigor lo que pretenden, solemos llamar a esa operación pensar, meditar. Pero estas expresiones ocultan lo que hay de más sorprendente en ese hecho: el poder que el hombre tiene de retirarse virtual y provisionalmente del mundo y meterse dentro de sí, o dicho con un espléndido vocablo, que sólo existe en nuestro idioma: que el hombre puede *ensimismarse*.

Noten ustedes que esta maravillosa facultad que el hombre tiene de libertarse transitoriamente de ser esclavizado por las cosas, implica dos poderes muy distintos: uno, el poder desatender más o menos tiempo el mundo en torno sin riesgo fatal; otro, el tener dónde meterse, dónde estar, cuando se ha salido virtualmente del mundo. Baudelaire expresa esta última facultad con romántico y amanerado dandismo, cuando al preguntarle alguien dónde preferiría vivir, él respondió: «¡En cualquier parte, con tal que sea fuera del mundo!» Pero el mundo es la total exterioridad, el absoluto *fuera* que no consiente ningún fuera más allá de él. El único fuera de ese *fuera* que cabe es, precisamente, un *dentro*, un *intus*, la intimidad del hombre, su *sí mismo* que está constituído principalmente por ideas.

Porque las ideas poseen la extravagantísima condición de que no están en ningún sitio del mundo, que están fuera de todos los lugares, aunque simbólicamente las alojemos en nuestra cabeza, como los griegos de Homero las alojaban en el corazón, y los prehoméricos las situaban en el diafragma o en el hígado. Noten ustedes que todos estos cambios de domicilio simbólico que hacemos padecer a las ideas coinciden siempre en colocarlas en una víscera; esto es, en una entraña, esto es, en lo más interior del cuerpo, bien que el *dentro* del cuerpo es siempre un *dentro* meramente relativo. De esta manera, damos una expresión materializada —ya que no podamos otra— a nuestra sospecha de que las ideas no están en ningún sitio del espa-

cio, que es pura exterioridad, sino de que constituyen, frente al mundo exterior, otro mundo que no está en el mundo: nuestro mundo interior.

He aquí por qué el animal tiene que estar siempre atento a lo que pasa fuera de él, a las cosas en torno. Porque, aunque éstas menguasen sus peligros y sus incitaciones, el animal tiene que seguir siendo regido por ellas, por lo de fuera, *por lo otro* que él; porque no puede meterse *dentro de sí*, ya que no tiene un *sí mismo*, un *chez soi*, donde recogerse y reposar.

El animal es pura alteración. No puede ensimismarse. Por eso, cuando las cosas dejan de amenazarle o acariciarle; cuando le permiten una vacación; en suma, cuando deja de moverle y manejarle *lo otro* que él, el pobre animal tiene que dejar virtualmente de existir, esto es: se duerme. De aquí la enorme capacidad de somnolencia que manifiesta el animal, la modorra infrahumana, que continúa en parte en el hombre primitivo y, opuestamente, el insomnio creciente del hombre civilizado, la casi permanente vigilancia —a veces, terrible, indomable— que aqueja a los hombres de intensa vida interior. No hace muchos años, mi grande amigo Scheler —una de las mentes más fértiles de nuestro tiempo, que vivía en incesante irradiación de ideas— se murió de no poder dormir.

Pero bien entendido —y con esto topamos por vez primera algo que reiteradamente va a aparecérsenos en casi todos los rincones y los recodos de este curso, si bien cada vez en estratos más hondos y en virtud de razones más precisas y eficaces—, las que ahora doy no son ni lo uno ni lo otro; bien entendido, que esas dos cosas, el poder que el hombre tiene de sustraerse al mundo y el poder ensimismarse, no son dones hechos al hombre. Me importa subrayar esto para aquellos de entre ustedes que se ocupan de filosofía: no son dones hechos al hombre. *Nada que sea sustantivo ha sido regalado al hombre*. Todo tiene que hacérselo él.

Por eso, si el hombre goza de ese privilegio de libertarse transitoriamente de las cosas, y poder entrar y descansar en sí mismo, es porque con su esfuerzo, su trabajo y sus ideas ha logrado reobrar sobre las cosas, transformarlas y crear en su derredor un margen de seguridad siempre limitado, pero siempre o casi siempre en aumento. Esta creación específicamente humana es la técnica. Gracias a ella, y en la medida de su progreso, el hombre puede ensimismarse. Pero también, viceversa, el hombre es técnico, es capaz de modificar su contorno en el sentido de su conveniencia, porque aprovechó todo respiro que las cosas le dejaban para ensimismarse, para entrar

dentro de sí y forjarse ideas sobre ese mundo, sobre esas cosas y su relación con ella, para fraguarse un plan de ataque a las circunstancias; en suma, para construirse un mundo interior. De este mundo interior emerge y vuelve al de fuera. Pero vuelve en calidad de protagonista, vuelve con un *sí mismo* que antes no tenía —con su plan de campaña—, no para dejarse dominar por las cosas, sino para gobernarlas él, para imponerles su voluntad y su designio, para realizar en ese mundo de fuera sus ideas, para modelar el planeta según las preferencias de su intimidad. Lejos de perder su propio sí mismo en esta vuelta al mundo, por el contrario lleva su sí mismo a lo otro, lo proyecta enérgica, señorialmente sobre las cosas, es decir, hace que lo otro —el mundo— se vaya convirtiendo poco a poco en él mismo. El hombre humaniza al mundo, le inyecta, lo impregna de su propia sustancia ideal y cabe imaginar que, un día de entre los días, allá en los fondos del tiempo, llegue a estar ese terrible mundo exterior tan saturado de hombre, que puedan nuestros descendientes caminar por él como mentalmente caminamos hoy por nuestra intimidad —cabe imaginar que el mundo, sin dejar de serlo, llegue a convertirse en algo así como un alma materializada y, como en *La tempestad*, de Shakespeare, las ráfagas del viento soplen empujadas por Ariel, el duende de las ideas.

Yo no digo que esto sea seguro —tal seguridad la tiene sólo el *progresista* y yo no soy *progresista*, como irán viendo ustedes—, pero sí digo que eso es posible.

Ni presuman ustedes, por lo que acaban de oír, que soy *idealista*. ¡Ni *progresista* ni *idealista*! Al revés, la idea del progreso y el idealismo —ese nombre de gálibo tan lindo y tan noble—; el progreso y el idealismo son dos de mis bestias negras, porque veo en ellas, tal vez, los dos mayores pecados de los dos últimos doscientos años, las dos formas máximas de irresponsabilidad. Pero dejemos este tema para tratarlo a su sazón y vayamos ahora gentilmente nuestro camino adelante.

Me parece que al presente podemos representarnos, siquiera sea en vago esquematismo, cuál ha sido la trayectoria humana mirada bajo este ángulo. Hagámoslo en un texto condensado, que nos sirva a la par como resumen y recordatorio de todo lo anterior.

Se halla el hombre, no menos que el animal, consignado al mundo, a las cosas en torno, a la circunstancia. En un principio, su existencia no difiere apenas de la existencia zoológica: también él vive gobernado por el contorno, inserto entre las cosas del mundo como una de ellas. Sin embargo, apenas los seres en torno le

dejan un respiro, el hombre, haciendo un esfuerzo gigantesco, logra un instante de concentración, se mete dentro de sí, es decir, mantiene a duras penas su atención fija en las ideas que brotan dentro de él, ideas que han suscitado las cosas y que se refieren al comportamiento de éstas, a lo que luego el filósofo va a llamar «el ser de las cosas». Se trata, por lo pronto, de una idea tosquísima sobre el mundo, pero que permite esbozar un primer plan de defensa, una conducta preconcebida. Mas ni las cosas en torno le permiten vacar mucho tiempo a esa concentración ni aunque ellas lo consintieran sería capaz este hombre primigenio de prolongar más de unos segundos o minutos esa torsión atencional, esa fijación en los impalpables fantasmas que son las ideas. Esa atención hacia adentro, que es el ensimismamiento, es el hecho más antinatural, más ultrabiológico. El hombre ha tardado miles y miles de años en educar un poco —nada más que un poco— su capacidad de concentración. Lo que le es natural es dispersarse, distraerse hacia afuera, como el mono en la selva y en la jaula del Zoo.

El Padre Chevesta, explorador y misionero, que ha sido el primer etnógrafo especializado en el estudio de los pigmeos, probablemente la variedad de hombres —como ustedes saben— más antigua que se conoce y a la que ha ido a buscar en las selvas tropicales más recónditas, el Padre Chevesta, que ignora por completo la doctrina ahora expuesta por mí y se limita a describir lo que ve, dice en su última obra de 1932, sobre los enanos del Congo (1):

«Les falta por completo el poder de concentrarse. Están siempre absorbidos por las impresiones exteriores, cuya continua mutación les impide recogerse en sí mismos, lo que es condición inexcusable para todo aprendizaje. Sentarlos en el banco de una escuela sería para estos hombrecillos un tormento insoportable. De modo que la labor del misionero y del maestro se hace sumamente difícil.»

Pero, aun instantáneo y tosco, ese primitivo ensimismamiento va a separar radicalmente la vida humana de la vida animal. Porque ahora el hombre, este hombre primigenio, va a sumergirse de nuevo entre las cosas del mundo, resistiéndolas, sin entregarse del todo a ellas. Lleva un plan contra ellas, un proyecto de trato con ellas, de manipulación de sus formas que produce una mínima transformación de su derredor, la suficiente para que le opriman un poco menos y, en consecuencia, le permitan más frecuentes y holgados ensimismamientos... y así sucesivamente.

---

(1) *Bambutti, die Zwerge des Congo.*

Son pues, tres momentos diferentes, que cíclicamente se repiten a lo largo de la historia humana en formas cada vez más complejas y densas: 1.º, el hombre se siente perdido, náufrago en las cosas; es la *alteración;* 2.º, el hombre, con un enérgico esfuerzo, se retira a su intimidad, para formarse ideas sobre las cosas y su posible dominación; es el *ensimismamiento*, la *vita contemplativa*, que decían los romanos, el *theoretikós bíos*, de los griegos, la *theoría;* 3.º, el hombre vuelve a sumergirse en el mundo, para actuar en él conforme a un plan preconcebido; es la *acción*, la *vita activa*, la *praxis*.

Según esto, no puede hablarse de acción sino en la medida en que va a estar regida por una previa contemplación; y viceversa, el ensimismamiento no es sino un proyectar la acción futura.

El destino del hombre es, pues, primariamente *acción*. No vivimos para pensar, sino al revés: pensamos para lograr pervivir. Este es un punto capital en que, a mi juicio, urge oponerse radicalmente a toda la tradición filosófica y resolverse a negar que *el pensamiento*, en cualquier sentido suficiente del vocablo, haya sido dado al hombre de una vez para siempre, de suerte que lo encuentra, sin más, a su disposición, como una facultad o potencia perfecta, pronta a ser usada y puesta en ejercicio, como fue dado al pájaro el vuelo y al pez la natación.

Si esta pertinaz doctrina fuese válida, resultaría que, como el pez puede —desde luego— nadar, pudo el hombre —desde luego y sin más— pensar. Noción tal nos ciega deplorablemente para percibir el dramatismo peculiar, el dramatismo único, que constituye la condición misma del hombre. Porque si por un momento, para entendernos en este instante, admitimos la idea tradicional de que sea el pensamiento la característica del hombre —recuerden el *hombre, animal racional*—, de suerte que ser hombre equivaliese —como nuestro genial padre Descartes pretendía—, a ser *cosa pensante*, tendríamos que el hombre, al estar dotado de una vez para siempre de *pensamiento*, al poseerlo con la seguridad que se posee una cualidad constitutiva e inalienable, estaría seguro de ser hombre como el pez esté seguro —en efecto— de ser pez. Ahora bien: éste es un error formidable y fatal. El hombre no está nunca seguro de que va a poder ejercitar el pensamiento, se entiende, de una manera adecuada; y sólo si es adecuada, es pensamiento. O dicho en giro más vulgar: el hombre no está nunca seguro de que va a estar en lo cierto, de que va a acertar. Lo cual significa nada menos que esta cosa tremenda: que a diferencia de todas las demás entidades del universo,

el hombre no está, no puede nunca estar seguro de que es, en efecto, hombre, como el tigre está seguro de ser tigre y el pez de ser pez.

Lejos de haber sido regalo al hombre el pensamiento, la verdad es —una verdad que yo ahora no puedo razonar suficientemente, sino sólo enunciarla—; la verdad es que se lo ha ido haciendo, fabricando poco a poco, merced a una disciplina, a un cultivo o cultura, a un esfuerzo milenario de muchos milenios, sin haber aún logrado —ni mucho menos— terminar esa elaboración. No sólo no fue dado el pensamiento, desde luego, al hombre, sino que, aún a estas alturas de la historia, sólo ha logrado forjarse una débil porción y una tosca forma de lo que, en el sentido ingenuo y normal del vocablo, solemos entender por tal. Y aun esa porción ya lograda, a fuer de cualidad adquirida y no constitutiva, está siempre en riesgo de perderse y en grandes dosis se ha perdido muchas veces, de hecho, en el pasado y hoy estamos a punto de perderla otra vez. Hasta ese grado, a diferencia de los demás seres del universo, el hombre no es nunca seguramente *hombre*, sino que ser *hombre* significa, precisamente, estar siempre a punto de no serlo, ser viviente problema, absoluta y azarosa aventura o, como yo suelo decir: ser, por esencia, drama. Porque sólo hay drama cuando no se sabe lo que va a pasar, sino que cada instante es puro peligro y trémulo riesgo. Mientras el tigre no puede dejar de ser tigre, no puede destigrarse, el hombre vive en riesgo permanente de deshumanizarse. No sólo es problemático y contingente que le pase esto o lo otro, como a los demás animales, sino que al hombre le pasa a veces nada menos que *no ser hombre*. Y esto es verdad, no sólo en abstracto y en género, sino que vale referido a nuestra individualidad. Cada uno de nosotros está siempre en peligro de no ser el *sí mismo* único e intransferible que es. La mayor parte de los hombres traiciona de continuo a ese *sí mismo* que está esperando ser y, para decir toda la verdad, es nuestra individualidad personal un personaje que no se realiza nunca del todo, una utopía incitante, una leyenda secreta que cada cual guarda en lo más hondo de su pecho. Se comprende muy bien que Píndaro resumiese su heroica ética en el conocido imperativo: γένοιο ὥς εἶδι «*llega a ser el que eres*».

La condición del hombre es, pues, incertidumbre sustancial. Por eso está tan bien aquel mote, grácilmente amanerado, de un señor borgoñón del siglo XV. «*Rien ne m'est sûr que la chose incertaine*». «*Sólo me es seguro lo inseguro e incierto*».

No hay adquisición humana que sea firme. Aun lo que nos parezca más logrado y consolidado, puede desaparecer en pocas gene-

raciones. Eso que llamamos «civilización» —todas esas comodidades físicas y morales, todos esos descansos, todos esos cobijos, todas esas virtudes y disciplinas habitualizadas ya, con que solemos contar y que, en efecto, constituyen un repertorio o sistema de seguridades que el hombre se fabricó, como una balsa, en el naufragio inicial que es siempre vivir—, todas esas seguridades son seguridades inseguras que en un dos por tres, al menor descuido, escapan de entre las manos de los hombres y se desvanecen como fantasmas. La historia nos cuenta de innumerables retrocesos, de decadencias y degeneraciones. Pero no está dicho que no sean posibles retrocesos mucho más radicales que todos los conocidos, incluso el más radical de todos: la total volatilización del hombre como hombre y su taciturno reingreso en la escala animal, en la plena y definitiva alteración. La suerte de la cultura, el destino del hombre depende de que en el fondo de nuestro ser mantengamos siempre vivaz esta dramática conciencia y, como un contrapunto murmurante en nuestras entrañas, sintamos bien que sólo nos es segura la inseguridad.

No escasa porción de las angustias que retuercen hoy las almas de Occidente proviene de que durante la pasada centuria —y acaso por vez primera en la historia—, el hombre llegó a creerse seguro. ¡Porque la verdad es que, seguro, seguro, sólo ha conseguido sentirse y creerse el farmacéutico monsieur Homais, producto neto del progresismo! La idea progresista consiste en afirmar, no sólo que la humanidad —un ente abstracto, irresponsable, inexistente, que por entonces se inventó—; que la humanidad progresa, lo cual es cierto, sino que, además, progresa necesariamente. Idea tal cloroformizó al europeo y al americano para esa sensación radical de riesgo que es sustancia del hombre. Porque si la humanidad progresa inevitablemente, quiere decirse que podemos abandonar todo alerta, despreocuparnos, irresponsabilizarnos o, como decimos en España, tumbarnos a la bartola, y dejar que ella, la humanidad, nos lleve inevitablemente a la perfección y a la delicia. La historia humana queda, así, deshuesada de todo dramatismo y reducida a un tranquilo viaje turístico, organizado por cualquiera agencia «Cook» de rango trascendente. Marchando así, segura, hacia su plenitud, la civilización en que vamos embarcados sería como la nave de los feacios de que habla Homero, la cual, sin piloto, navegaba derecho al puerto. Esta seguridad es lo que estamos pagando ahora. He aquí, señores, una de las razones por las cuales dije a ustedes que no soy *progresista*. He aquí por qué prefiero renovar en mí, con frecuencia, la emoción que me causaron en la mocedad aquellas pala-

bras de Hegel, al comienzo de su *Filosofía de la historia: «Cuando contemplamos el pasado, esto es, la historia* —dice—, *lo primero que vemos es sólo... ruinas»*.

Aprovechemos, de paso, esta coyuntura para desde esta visión percibir lo que hay de frivolidad, y hasta de notable cursilería, en el imperativo famoso de Nietzsche: *Vivid en peligro*. (Que, por lo demás, no es tampoco de Nietzsche, sino la exasperación de un viejo mote del Renacimiento italiano que Nietzsche, creo yo, debía conocer al través de Burckhardt. Los italianos de hoy, especialmente los mayores italianos de hoy, sin embargo, vocean el lema nietzscheano. Porque es característico del supernacionalista contemporáneo ignorar su nación, el rico pasado de su nación. De otro modo, los italianos, en vez de tomar la vuelta por Nietzsche, hubieran podido aprender directamente de Aretino este lema que es otro y el mismo: *Vivere risolutamente)*. Porque no dice: *Vivid alerta*, lo cual estaría bien: sino: *Vivid en peligro*. Y esto revela que Nietzsche, a pesar de su genialidad, ignoraba que la sustancia misma de nuestra vida es peligro y que, por tanto, resulta un poco afectado y superfetatorio proponernos como algo nuevo, añadido y original que lo busquemos y lo coleccionemos. Idea, por lo demás, típica de la época que se llamó *fin de siècle*, época que quedará en la historia —culminó hacia el 1900— como aquella en que el hombre se ha sentido más seguro, y, a la par, como la época —con sus plastrones y levitas, sus mujeres fatales, su pretensión de perversidad y su culto barresiano del Yo—, como la época cursi por excelencia. En toda época hay siempre ciertas ideas que yo llamaría ideas *fishing*, ideas que se enuncian y proclaman precisamente porque se sabe que no tendrán lugar; que no se las piensa sino a modo de juego y *folie* —como hace años gustaban tanto en Inglaterra los cuentos de lobos, porque Inglaterra es un país donde en 1668 se cazó el último lobo y carece, por tanto, de la experiencia auténtica del lobo. En una época que no tiene experiencia fuerte de la inseguridad —como aquélla— se jugaba a la vida peligrosa.

Vaya este dicho a cuenta de que el pensamiento no es un don del hombre, sino adquisición laboriosa, precaria y volátil.

Pensando así, comprenderán ustedes que me parezca un tanto ridícula la definición que Linneo y el siglo XVIII daban del hombre, como *homo sapiens*. Porque si entendemos esta expresión de buena fe, sólo puede significarnos que el hombre, en efecto, sabe; es decir, que sabe todo lo que necesita saber. Ahora bien; nada más lejos de la realidad. Jamás el hombre ha sabido lo que necesita saber.

Pues si entendemos *homo sapiens* en el sentido de que el hombre sabe algunas cosas, muy pocas, pero ignora el resto, como ese resto es enorme, parecería más oportuno definirlo como *homo insciens*, *insipiens*, como hombre ignorante. Y de cierto, si no fuésemos ahora tan a la carrera, podríamos ver la cordura con que Platón define al hombre precisamente por su ignorancia. Ésta es, en efecto, privilegio del hombre. Ni Dios ni la bestia ignoran —aquél, porque posee todo el saber, y ésta porque no lo ha menester.

Conste, pues, que el hombre no ejercita su pensamiento porque se lo encuentra como un regalo, sino porque no teniendo más remedio que vivir sumergido en el mundo y bracear entre las cosas, se ve obligado a organizar sus actividades psíquicas, no muy diferentes de las del antropoide, *en forma* de pensamiento —que es lo que no hace el animal.

El hombre, por tanto, más que por lo que es por lo que tiene, escapa de la escala zoológica por lo que hace, por su conducta. De aquí que tenga que estar siempre vigilándose a sí mismo.

Esto es algo de lo que yo quería insinuar en la frase —que no parece sino una frase— según la cual *no vivimos para pensar*, sino que *pensamos para lograr subsistir o pervivir*. Y vean ustedes cómo eso de atribuir al hombre el pensamiento como una cualidad ingénita —que, al pronto, parece un homenaje y hasta una adulación a su especie—, es, en rigor, una injusticia. Porque no hay tal don ni tal obsequio, sino que es una penosa fabricación y una conquista, como toda conquista —sea de una ciudad, sea de una mujer—, siempre inestable y huidiza.

Era necesaria esta advertencia sobre el pensamiento para ayudar a comprender mi enunciado anterior según el cual el hombre es primaria y fundamentalmente acción. Rindamos, de paso, homenaje al primer hombre que pensó con tal claridad esta verdad, el cual no fue Kant ni fue Fichte, sino Augusto Comte, el demente genial.

Vimos que *acción* no es cualquier andar a golpes con las cosas en torno, o con los otros hombres: eso es lo infrahumano, eso es *alteración*. La *acción* es actuar sobre el contorno de las cosas materiales o de los otros hombres conforme a un plan preconcebido en una previa contemplación o pensamiento. No hay, pues, acción auténtica si no hay pensamiento, y no hay auténtico pensamiento si éste no va debidamente referido a la acción y virilizado por su relación con ésta.

Pero esa relación —que es la efectiva— entre acción y contemplación ha sido desconocida pertinazmente. Cuando los griegos des-

cubrieron que el hombre pensaba, que existía en el universo esa extraña realidad que es el pensamiento (hasta entonces los hombres no habían pensado o, como el *bourgeois gentilhomme*, lo habían hecho sin saberlo), sintieron tal entusiasmo por las gracias de las ideas, que atribuyeron a la inteligencia, al *logos*, el rango supremo en el orbe. En comparación con ello, todo lo demás les pareció cosa subalterna y menospreciable. Y como tendemos a proyectar en Dios cuanto nos parece óptimo, llegaron los griegos con Aristóteles a sostener que Dios no tenía otra ocupación que pensar. Y ni siquiera pensar en las cosas: esto se les antojaba un como envilecimiento de la operación intelectual. No; según Aristóteles, Dios no hace otra cosa que pensar en el pensar —lo cual es convertir a Dios en un intelectual, más precisamente, en un modesto profesor de filosofía. Pero, repito, que, para ellos, era esto lo más sublime que había en el mundo y que un ser puede hacer. Por eso creían que el destino del hombre no era otro que ejercitar su intelecto, que el hombre había venido al mundo para meditar, o, en nuestra terminología para ensimismarse.

Doctrina tal es lo que se ha llamado *intelectualismo*, la idolatría de la inteligencia, que aísla el pensamiento de su encaje, de su función en la economía general de la vida humana. ¡Como si el hombre pensase porque sí, y no porque, quiera o no, tiene que hacerlo para sostenerse entre las cosas! ¡Como si el pensamiento pudiese despertar y funcionar por sus propios resortes, como si empezase y acabase en sí mismo, y no — lo que es la verdad— engendrado por la acción y teniendo en ella sus raíces y su término! Innumerables cosas del más alto rango debemos a los griegos, pero también les debemos cadenas. El hombre de Occidente vive aún, en no escasa medida, esclavizado por preferencias que tuvieron los hombres de Grecia, las cuales, operando en el subsuelo de nuestra cultura, nos desvían desde hace ocho siglos de nuestra propia y auténtica vocación occidental. La más pesada de esas cadenas es el *intelectualismo* e importa mucho que en esta hora en que es preciso rectificar la ruta, iniciar nuevos caminos— en suma, acertar—, importa mucho deshacerse resueltamente de esa arcaica actitud que ha sido llevada al extremo en estas dos últimas centurias.

Bajo el nombre primero de *raison*, luego de *ilustración*, y, por fin, de *cultura*, se ejecutó la más radical tergiversación de los términos y la más discreta divinización de la inteligencia. En la mayor parte de casi todos los pensadores de la época, sobre todo en los alemanes, por ejemplo en los que fueron mis maestros al comienzo

del siglo, vino la cultura, el pensamiento, a ocupar el puesto vacante de un dios en fuga. Toda mi obra, desde sus primeros balbuceos, ha sido una lucha contra esta actitud, que hace muchos años llamé *beatería de la cultura*. BEATERÍA DE LA CULTURA, porque en ella se nos presentaba la cultura, el pensamiento, como algo que se justifica a sí mismo, es decir, que no necesitaba justificación, sino que es valioso por su propia esencia, cualesquiera sean su concreta ocupación y su contenido. La vida humana debía ponerse al servicio de la cultura porque sólo así se cargaba de sustancia estimable. Según lo cual, ella, la vida humana, nuestra pura existencia, sería por sí cosa baladí y sin aprecio.

Esta manera de poner al revés la relación efectiva entre *vida y cultura*, entre *acción y contemplación*, ocasionó que en los últimos cien años —por lo tanto, hasta hace muy poco— se suscitase una superproducción de ideas, de libros y obras de arte, una verdadera *inflación cultural*. Se ha caído en lo que, por broma—porque desconfío de los «ismos»—, podríamos llamar «capitalismo de la cultura», aspecto moderno del bizantinismo. Se ha producido por producir en vez de atender al consumo, a las ideas necesarias que el hombre de hoy necesita y puede absorber. Y, como en el capitalismo acontece, se saturó el mercado y ha sobrevenido la crisis. No se me dirá —al menos, en este local— que la mayor parte de los cambios grandes acontecidos en el último tiempo nos tomaron de sorpresa. Desde hace veinte años los anuncio y los denuncio. Para no referirme sino al tema estricto que ahora glosamos, véase mi ensayo titulado, formal y programáticamente, *Reforma de la inteligencia*, que se publicó hacia 1922 ó 1923, y que ha sido recogido en volumen (1).

Pero lo más grave en esa aberración intelectualista que significa «la beatería de la cultura» no es eso, sino que consiste en presentar al hombre la cultura, el ensimismamiento, el pensamiento, como una gracia o joya que éste debe añadir a su vida, por tanto, como algo que se halla por lo pronto fuera de ella, como si existiese un vivir sin cultura y pensar, como si fuese posible vivir sin ensimismarse. Con lo cual se colocaba a los hombres —como ante el escaparate de una joyería— en la opción de adquirir la cultura o prescindir de ella. Y, claro está, ante parejo dilema, a lo largo de estos años que estamos viviendo, los hombres no han vacilado, sino que han resuelto ensayar a fondo esto último e intentan rehuir todo ensimismamiento y

---

(1) En *Goethe desde dentro*, «Revista de Occidente». Madrid. [Véase página 493 del tomo IV de estas *Obras Completas*.]

entregarse a la plena alteración. Por eso en Europa hay sólo alteraciones.

A la aberración intelectualista que aísla la contemplación de la acción, ha sucedido la aberración opuesta: la *voluntarista*, que se exonera de la contemplación y diviniza la acción pura. Ésta es una otra manera de interpretar erróneamente la tesis anterior, de que el hombre es primaria y fundamentalmente *acción*. Sin duda, toda idea es susceptible —aun la más verídica— de ser mal interpretada; sin duda, toda idea es peligrosa: esto es forzoso reconocerlo formalmente y de una vez para siempre, a salvo de agregar que esa periculosidad, que ese riesgo latente no es exclusivo de las ideas, sino que va anejo a todo, absolutamente todo, lo que el hombre hace. Por eso he dicho que la sustancia del hombre no es otra cosa que *peligro*. Camina el hombre siempre entre precipicios, y quiera o no, su más auténtica obligación es guardar el equilibrio.

Como otras veces aconteció en el pasado conocido, vuelven ahora —y no me refiero a estas semanas, sino a estos años, casi a lo que va del siglo—, vuelven ahora los pueblos a sumergirse en la alteración. ¡Lo mismo que pasó en Roma! Comenzó Europa dejándose atropellar por el placer, como Roma, por lo que Ferrero ha llamado la *luxuria*, el exceso, el lujo de las comodidades. Luego ha sobrevivido el atropellamiento por el dolor y por el espanto. Como en Roma, las luchas sociales y las guerras consiguientes llenaron las almas de estupor. Y el estupor, la forma máxima de alteración, el estupor, cuando persiste, se convierte en estupidez. Ha llamado la atención a algunos que, desde hace tiempo, con reiteración de *leit-motiv*, en mis escritos me refiera al hecho no suficientemente conocido de que el mundo antiguo, ya en tiempos de Cicerón, comenzó a volverse estúpido. Se ha dicho que su maestro Posidonio fue el último hombre de aquella civilización capaz de ponerse delante de las cosas y pensar efectivamente en ellas. Se perdió —como amenaza perderse en Europa, si no se pone remedio— la capacidad de ensimismarse, de recogernos con serenidad en nuestro fondo insobornable. Se habla sólo de acción. Los demagogos, empresarios de la alteración que ya han hecho morir a varias civilizaciones, hostigan a los hombres para que no reflexionen, procuran mantenerlos hacinados en muchedumbres para que no puedan reconstruir su persona donde únicamente se reconstruye, que es en la soledad. Denigran el servicio a la verdad, y nos proponen en su lugar: *mitos*. Otro día veremos muy precisamente por qué. Y con todo ello, logran que los hombres se apasionen, y entre fervores y horrores se pongan

fuera de sí. Y, claro está, como el hombre es el animal que ha logrado meterse *dentro de sí*, cuando el hombre se pone *fuera de sí* es que aspira a descender, y recae en la animalidad. Tal es la escena, siempre idéntica, de las épocas en que se diviniza la pura acción. El espacio se puebla de crímenes. Pierde valor, pierde precio la vida de los hombres, y se practican todas las formas de la violencia y del despojo. Sobre todo, del despojo. Por eso, siempre que se observe que asciende sobre el horizonte y llega al predominio la figura del puro hombre de acción, lo primero que uno debe hacer es abrocharse. Quien quiera aprender, de verdad, los efectos que el despojo causa en una gran civilización, puede verlo en el primer libro de alto bordo que sobre el Imperio romano se ha escrito —hasta ahora, no sabíamos lo que éste había sido. Me refiero al libro del gran ruso Rostovtzeff, profesor desde hace muchos años en Norteamérica, titulado *Historia social y económica del Imperio Romano*, sobre cuya reciente traducción española —en la que tantos años he trabajado y que no había visto hasta llegar aquí, produciéndome ello una de las primeras y más vivas emociones que he recibido al volver a la Argentina—, sobre cuya reciente traducción española —repito— quisiera, en el primer rato libre de que disponga, escribir algo para algún periódico de Buenos Aires.

Dislocada en esta forma de su normal coyuntura con la contemplación, con el ensimismamiento, la *pura acción* permite y suscita sólo un encadenamiento de insensateces, que mejor deberíamos llamar *desencadenamiento*. Así vemos hoy que una actitud absurda justifica el advenimiento de otra actitud antagónica, pero tampoco razonable; por lo menos, suficientemente razonable y así sucesivamente. Pues las cosas de la política han llegado en Occidente al extremo que, de puro haber perdido todo el mundo la razón, resulta que acaban teniéndola todos. Sólo que, entonces, la razón que cada uno tiene no es la suya, sino la que el otro ha perdido.

Estando así las cosas, parece cuerdo que allí donde las circunstancias dejen un respiro, por débil que éste sea, intentemos romper ese círculo mágico de la alteración, que nos precipita de insensatez en insensatez; parece cuerdo que nos digamos —como, después de todo, nos decimos muchas veces en nuestra vida más vulgar siempre que nos atropella el contorno, que nos sentimos perdidos en un torbellino de problemas—, que nos digamos: ¡Calma! ¿Qué sentido lleva este imperativo? Sencillamente, el de invitarnos a suspender un momento la acción que amenaza con enajenarnos y con hacernos perder la cabeza; suspender un momento la acción, para

recogernos dentro de nosotros mismos, pasar revista a nuestras ideas sobre la circunstancia y forjar un plan estratégico.

No juzgo, pues, que sea ninguna extravagancia, ninguna insolencia, si al llegar a un país, que, como la Argentina —y no por casualidad—, goza aún de serenidad en su horizonte, pienso que la obra más fértil que pueda hacer para sí misma y para los demás humanos no es contribuir a la alteración del mundo; y, menos aún, alterarse ella más de lo debido, a cuenta de alteraciones ajenas —un vicio que, acaso, conviniera analizar—, sino aprovechar su afortunada situación para hacer lo que los otros no pueden ahora: ensimismarse un poco. Si ahora, allí donde es posible, no se crea un tesoro de nuevos proyectos humanos —esto es, de ideas—, poco podemos confiar en el futuro. La mitad de las tristes cosas que hoy pasan, pasan porque esos proyectos faltaron, como anuncié que pasarían, allá en 1922, en el prólogo de mi libro *España invertebrada* (1).

Sin retirada estratégica a sí mismo, sin pensamiento alerta, la vida humana es imposible. ¡Recuerden todo lo que el hombre debe a ciertos grandes ensimismamientos! No es un azar que todos los grandes fundadores de religiones antepusieran a su apostolado famosos retiros. Budha se retira al monte; Mahoma se retira a su tienda, y aun, dentro de su tienda, se retira de ella envolviéndose la cabeza en su albornoz; por encima de todos, Jesús se aparta cuarenta días al desierto. ¿Qué no debemos a Newton? Pues cuando alguien, maravillado de que hubiese logrado reducir a un sistema tan exacto y simple los innumerables fenómenos de la física, le preguntaba cómo había logrado hacerlo, éste respondió ingenuamente: *Nocte dieque incubando*, «dándoles vuelta día y noche», palabras tras de las cuales entrevemos vastos y abismáticos ensimismamientos.

Hay hoy, señores, una gran cosa en el mundo que está moribunda, y es la verdad. Sin cierto margen de tranquilidad, la verdad sucumbe. En la Argentina hay ese margen de tranquilidad. He aquí cómo ahora rizamos el rizo iniciado con nuestras palabras del comienzo, para dar plenamente sentido a las cuales he dicho cuanto he dicho.

Todo conspira para que este país —o diptongando—, para que este *páis*, durante una etapa más o menos larga, tenga que vivir de sus propios jugos, forjarse sus disciplinas e inventarse sus modos de existir, cuyos rasgos concretos nadie de fuera puede venir a definirle, como veremos en la última lección. Tarea tal sólo puede

---

(1) [Véase página 35 del tomo III de estas *Obras Completas*.]

hacerse desde un enérgico ensimismamiento. Sólo el que, en cierta medida, lleva la contraria a su tiempo puede estar satisfecho de sí mismo. Porque lo otro es declararse boya sin amarrar que flota a la deriva de las corrientes del tiempo.

Por ello, frente a las incitaciones para la alteración que hoy nos llegan de los cuatro puntos cardinales y de todos los recodos de la existencia, he creído que debía anteponer al presente curso, como prólogo, el esbozo de esta doctrina del ensimismamiento, bien que hecho a la carrera, sin poder demorarme a gusto en ninguna de sus partes, y aun dejando tácitas no pocas, pues ni siquiera, por ejemplo, he podido indicar que el ensimismamiento, como todo lo humano, es sexuado, quiero decir que hay un ensimismamiento masculino y otro ensimismamiento femenino. Como no puede menos de ser, ya que la mujer no es *sí mismo*, sino *sí misma*.

Parejamente, el hombre oriental se ensimisma de modo distinto que el hombre de Occidente. El occidental se ensimisma en claridad de la mente. Recuerden los versos de Goethe:

> *Yo me confieso del linaje de esos*
> *que de lo oscuro aspiran a lo claro.*

Europa y América significan el ensayo de vivir sobre ideas claras; no sobre mitos. Porque ahora han faltado esas ideas claras, el europeo se siente perdido y desmoralizado.

Maquiavelo —que es cosa muy distinta del *maquiavelismo*—, Maquiavelo nos dice, elegantemente, que, en cuanto un ejército se desmoraliza y desarticulado se desparrama, sólo hay una salvación: *Ritornare al segno*, «*volver a la bandera*», recogerse bajo su ondeo, y reagrupar bajo el signo las huestes dispersas. Europa y América tienen también que *ritornare al segno* de las ideas claras. Las nuevas generaciones, que gustan del cuerpo limpio y del acto neto, tienen que integrarse en la idea clara, de aristas rigorosas, la que no es superflua ni linfática, la que es necesaria para vivir. Volvamos —repito— de los mitos a las ideas claras y distintas, como hace siglos las llamó con solemnidad programática la mente más acerada que ha habido en Occidente: Renato Descartes, «aquel caballero francés que echó a andar de tan buen paso», decía Péguy. Bien sé que Descartes y su racionalismo son pretérito perfecto, pero el hombre no es nada positivo si no es continuidad. Para superar el pasado es preciso no perder contacto con él; por el contrario, sentirlo bien bajo nuestras plantas porque nos hemos subido sobre él.

De la inmensa maraña de temas que será forzoso aclarar si se ambiciona una nueva aurora, yo he elegido uno que me parece urgente: qué es lo social, qué es la sociedad —un tema, si se quiere, bastante humilde, desde luego, poco lucido y, lo que es peor, de sobra difícil; tanto, que el día próximo entraré en él algo azorado, pues me doy plena cuenta de que voy a llevar al extremo la elasticidad de esta tribuna, haciéndola coincidir con una cátedra universitaria. Pero el tema es urgente. Él constituye la raíz de esos conceptos —Estado, nación, ley, libertad, autoridad, colectividad, justicia, etc.— que hoy ponen en frenesí a los mortales. Sin luz sobre ese tema, todas esas palabras representan sólo mitos. Un poco de esa luz vamos a buscar. No se espere, por supuesto, cosa mayor. Doy lo que tengo: que otros capaces de hacer más hagan su más, como yo hago mi menos.

No vamos a hablar especialmente de esas cosas en torno a las cuales habla y discute la gente. El nivel en que ese hablar se mueve —la llamada «politica»— está íntegramente invadido por estólidas pasiones que maneja una gigantesca intriga tendida por todo el planeta. Nosotros, por el contrario, vamos a retirarnos de todo ese hablar de la gente, a distanciarnos de la plazuela, del club, del comité, del salón, descendiendo verticalmente hasta un estrato donde los mitos no llegan y empiezan las evidencias.

De esto se trata. No se trata, pues, de literatura.

He dicho, señores.

MEDITACIÓN DE LA TÉCNICA

I

PRIMERA ESCARAMUZA CON EL TEMA

Uno de los temas que en los próximos años se va a debatir con mayor brío es el del sentido, ventajas, daños y límites de la técnica. Siempre he considerado que la misión del escritor es prever con holgada anticipación lo que va a ser problema, años más tarde, para sus lectores y proporcionarles a tiempo, es decir, antes de que el debate surja, ideas claras sobre la cuestión, de modo que entren en el fragor de la contienda con el ánimo sereno de quien, en principio, ya la tiene resuelta. *On ne doit écrire que pour faire connaître la vérité* —decía Malebranche volviendo la espalda a la literatura. Hace mucho tiempo, dándose o no cuenta de ello, el hombre occidental no espera nada de la literatura y vuelve a sentir hambre y sed de ideas claras y distintas sobre las cosas importantes.

Así ahora me atrevo a remitir a *La Nación* las notas, nada literarias, de un curso universitario dado hace dos años, en que se intentaba contestar a esta pregunta: ¿Qué es la técnica?

Intentemos un primer ataque, aun tosco y desde lejos, a esa interrogación.

Acontece que cuando llega el invierno, el hombre siente frío. Este «sentir frío el hombre» es un fenómeno en que aparecen unidas dos cosas muy distintas. Una, el hecho de que el hombre encuentre en torno a sí esa realidad llamada frío. Otra, que esa realidad le ofende, que se presenta ante él con un carácter negativo. ¿Qué quiere decir aquí negativo? Algo muy claro. Tomemos el caso extremo. El frío es tal que el hombre se siente morir, esto es, siente que el frío le mata, le aniquila, le niega. Ahora bien; el hombre no quiere morir, al contrario, normalmente anhela pervivir. Estamos tan habituados a experimentar en los demás y en nosotros este deseo de vivir,

de afirmarnos frente a toda circunstancia negativa, que nos cuesta un poco caer en la cuenta de lo extraño que es, y nos parece absurda o tal vez ingenua la pregunta: ¿Por qué el hombre prefiere vivir a dejar de ser? Y, sin embargo, se trata de una de las preguntas más justificadas y discretas que podamos hacernos. Suele salírsele al paso hablando del instinto de conservación. Pero acaece: 1.º, que la idea de instinto es en sí misma muy oscura y nada esclarecedora; 2.º, que aunque fuese clara la idea, es cosa notoria que en el hombre los instintos están casi borrados, porque el hombre no vive, en definitiva, de sus instintos, sino que se gobierna mediante otras facultades como la reflexión y la voluntad, que reobran sobre los instintos. La prueba de ello es que algunos hombres prefieren morir a vivir y, por los motivos que sean, anulan en sí ese supuesto instinto de conservación.

Es, pues, fallida la explicación por el instinto. Con él o sin él desembocamos siempre en que el hombre pervive porque quiere y esto es lo que despertaba en nosotros una curiosidad acaso impertinente. ¿Por qué normalmente quiere el hombre vivir? ¿Por qué no le es indiferente desaparecer? ¿Qué empeño tiene en *estar* en el mundo?

Nosotros vamos ahora a soslayar la respuesta. Nos basta, al menos por hoy, con partir del hecho bruto: que el hombre quiere vivir y, *porque* quiere vivir, cuando el frío amenaza con destruirle, el hombre siente la necesidad de evitar el frío y proporcionarse calor. El rayo de la tormenta invernal incendia una punta del bosque: el hombre entonces se acerca al fuego benéfico que el azar le ha proporcionado para calentarse. Calentarse es un acto por el cual el hombre subviene a su necesidad de evitar el frío, aprovechando sin más el fuego que encuentra ante sí. Digo esto con el azoramiento con que se dice siempre una perogrullada. Sin embargo, nos conviene —ya lo verán ustedes— esta humildad inicial que nos empuja con Perogrullo. Ahora no vaya a resultar que encima de decir perogrulladas las digamos sin entenderlas. Eso sería el colmo, un colmo que con gran frecuencia practicamos. Conste, pues, que calentarse es la operación con la cual procuramos recibir sobre nosotros un calor que está ya ahí, que encontramos —y que esa operación se reduce a ejercitar una actividad con que el hombre se encuentra dotado desde luego—: la de poder caminar y así acercarse al foco caliente. Otras veces el calor no proviene de un incendio, sino que el hombre, transido de frío, se guarece en una caverna que encuentra en su paisaje.

Otra necesidad del hombre es alimentarse, y alimentarse es coger el fruto del árbol y comérselo, o bien la raíz masticable o bien el animal que cae bajo la mano. Otra necesidad es beber, etc.

Ahora bien; la satisfacción de estas necesidades suele imponer otra necesidad: la de desplazarse, caminar, esto es, suprimir las distancias, y como a veces importa que esta supresión se haga en muy poco tiempo, necesita el hombre suprimir tiempo, acortarlo, ganarlo. Lo inverso acontece cuando un enemigo —la fiera u otro hombre— pone en peligro su vida. Necesita huir, es decir, lograr en el menor tiempo la mayor distancia. Siguiendo por este modo llegaríamos, con un poco de paciencia, a definir un sistema de necesidades con que el hombre se encuentra. Calentarse, alimentarse, caminar, etc., son un repertorio de actividades que el hombre posee, desde luego, con que se encuentra lo mismo que se encuentra con las necesidades a que ellas subvienen.

Con ser todo esto tan obvio que —repito— da un poco de vergüenza enunciarlo, conviene reparar en el significado que aquí tiene el término necesidad. ¿Qué quiere decir que el calentarse, alimentarse, caminar, son necesidades del hombre? Sin duda que son ellas condiciones naturalmente necesarias para vivir. El hombre reconoce esta necesidad material u objetiva y porque la reconoce la siente *subjetivamente* como necesidad. Pero nótese que esta su necesidad es puramente condicional. La piedra suelta en el aire cae necesariamente, con necesidad categórica o incondicional. Pero el hombre puede muy bien no alimentarse, como ahora el mahatma Gandhi. No es pues, el alimentarse necesario por sí, es necesario *para* vivir. Tendrá, pues, tanto de necesidad cuanto sea necesario vivir *si* se ha de vivir. Este vivir es, pues, la necesidad originaria de que todas las demás son meras consecuencias. Ahora bien: ya hemos indicado que el hombre vive porque quiere. La necesidad de vivir no le es impuesta a la fuerza, como le es impuesto a la materia no poder aniquilarse. La vida —necesidad de las necesidades— es necesaria sólo en un sentido subjetivo; simplemente porque el hombre decide autocráticamente vivir. Es la necesidad creada por un acto de voluntad, acto cuyo sentido y origen seguiremos soslayando y de que partimos como un hecho bruto. Sea por lo que sea, acontece que el hombre suele tener un gran empeño en pervivir, en *estar* en el mundo, a pesar de ser el único ente conocido que tiene la facultad —ontológica o metafísicamente tan extraña, tan paradójica, tan azorante— de poder aniquilarse y dejar de estar ahí, en el mundo.

Y por lo visto ese empeño es tan grande, que cuando el hombre

no puede satisfacer las necesidades inherentes a su vida, porque la naturaleza en torno no le presta los medios inexcusables, el hombre no se resigna. Si, por falta de incendio o de caverna, no puede ejercitar la actividad o hacer de calentarse, o por falta de frutos, raíces, animales, la de alimentarse, el hombre pone en movimiento una segunda línea de actividades: hace fuego, hace un edificio, hace agricultura o cacería. Es el caso que aquel repertorio de necesidades y el de actividades que las satisfacen directamente aprovechando los medios que están ya ahí cuando están son comunes al hombre y al animal. Lo único que no podemos estar seguros es de si el animal tiene el mismo empeño que el hombre en vivir. Se dirá que es imprudente y hasta injusta esta duda. ¿Por qué el animal ha de tener menos apego a la vida que el hombre? Lo que pasa es que no tiene las dotes intelectuales del hombre para defender su vida. Todo esto es probablemente muy discreto, pero una consideración un poco cautelosa, que se atiene a los hechos, se encuentra irrefragablemente con que el animal, cuando no puede ejercer la actividad de su repertorio elemental para satisfacer una necesidad —por ejemplo, cuando no hay fuego ni caverna—, no hace nada más y se deja morir. El hombre, en cambio, dispara un nuevo tipo de hacer que consiste en producir lo que no estaba ahí en la naturaleza, sea que en absoluto no esté, sea que no está cuando hace falta. Naturaleza no significa aquí sino lo que rodea al hombre, la circunstancia. Así hace fuego cuando no hay fuego, hace una caverna, es decir, un edificio, cuando no existe en el paisaje, monta un caballo o fabrica un automóvil para suprimir espacio y tiempo. Ahora bien; nótese que hacer fuego es un hacer muy distinto de calentarse, que cultivar un campo es un hacer muy distinto de alimentarse, y que hacer un automóvil no es correr. Ahora empieza a verse por qué antes tuvimos que insistir en la perogrullesca definición de calentarse, alimentarse y desplazarse.

Calefacción, agricultura y fabricación de carros o automóviles no son, pues, actos en que satisfacemos nuestras necesidades, sino que, por lo pronto, implican lo contrario: una supresión de aquel repertorio primitivo de haceres en que directamente procuramos satisfacerlas. En definitiva, a esta satisfacción y no a otra cosa va este segundo repertorio, pero —¡ahí está!— supone él una capacidad que es precisamente lo que falta al animal. No es tanto inteligencia lo que le falta —sobre esto ya hablaremos algo, si hay tiempo— como el ser capaz de desprenderse transitoriamente de esas urgencias vitales, despegarse de ellas y quedar franco para ocuparse en actividades que, por sí, no son satisfacción de necesidades. El animal, por el

contrario, está siempre e indefectiblemente prendido a ellas. Su existencia no es más que el sistema de esas necesidades elementales que llamamos orgánicas o biológicas y el sistema de actos que las satisfacen. El ser del animal coincide con ese doble sistema o, dicho en otro giro, el animal no es más que eso. Vida, en el sentido biológico u orgánico de la palabra, es eso. Y yo pregunto: ¿tiene sentido, refiriéndose a un ser tal, hablar de necesidades? Porque recuerden ustedes que referido este concepto de necesidad al hombre, consistía en las condiciones *sine quibus non* con que el hombre se encuentra *para* vivir. Ellas, pues, no son su vida o, dicho al revés, su vida no coincide, por lo menos totalmente, con el perfil de sus necesidades orgánicas. Si coincidiera, como acontece en el animal, si su ser consistiese estrictamente y sólo en comer, beber, calentarse, etc., no las sentiría como necesidades, esto es, como imposiciones que desde fuera llegan a su auténtico ser, con que éste no tiene más remedio que contar, pero que no lo constituyen. Carece, pues, de buen sentido suponer que el animal tiene necesidades en el sentido subjetivo que a este término corresponde referido al hombre. El animal siente hambre, pero como no tiene otra cosa que hacer sino sentir hambre y tratar de comer, no puede sentir todo esto como una necesidad, como algo con que hay que contar, que no hay más remedio que hacer y que le viene impuesto. En cambio, si el hombre consiguiera no tener esas necesidades y consecuentemente no tener que ocuparse en satisfacerlas, aún le quedaría mucho que hacer, mucho ámbito de vida, precisamente los quehaceres y la vida que él considera como lo más suyo. Precisamente porque no siente el calentarse y el comer como lo suyo, como aquello en que su verdadera vida consiste y de otro lado no tiene más remedio que aceptarlo, es por lo que se le presenta con el carácter específico de necesidad, de ineludibilidad. Lo cual inesperadamente nos descubre la constitución extrañísima del hombre; mientras todos los demás seres coinciden con sus condiciones objetivas —con la naturaleza o circunstancia—, el hombre no coincide con ésta sino que es algo ajeno y distinto de su circunstancia; pero no teniendo más remedio, si quiere ser y estar en ella tiene que aceptar las condiciones que ésta le impone. De aquí que se le presenten con un aspecto negativo, forzado y penoso.

Por otra parte, esto aclara un poco que el hombre pueda desentenderse provisionalmente de esas necesidades, las suspenda o contenga y distanciado de ellas pueda vacar a otras ocupaciones que no son su inmediata satisfacción.

El animal no puede retirarse de su repertorio de actos naturales,

de la naturaleza, porque no es sino ella y no tendría al distanciarse de ella dónde meterse. Pero el hombre, por lo visto, no es su circunstancia, sino que está sólo sumergido en ella y puede en algunos momentos salirse de ella, y meterse en sí, recogerse, ensimismarse y sólo consigue ocuparse en cosas que no son directa e inmediatamente atender a los imperativos o necesidades de su circunstancia. En estos momentos extra o sobrenaturales de ensimismamiento y retracción en sí, inventa y ejecuta ese segundo repertorio de actos: hace fuego, hace una casa, cultiva el campo y arma el automóvil.

Notemos que todos estos actos tienen una estructura común. Todos ellos presuponen y llevan en sí la invención de un procedimiento que nos permite, dentro de ciertos límites, obtener con seguridad, a nuestro antojo y conveniencia, lo que no hay en la naturaleza, pero que necesitamos. No importa, pues, que en la circunstancia, aquí y ahora, no haya fuego. Lo hacemos, es decir, ejecutamos aquí y ahora un cierto esquema de actos que previamente habíamos inventado de una vez para siempre. Este procedimiento consiste a menudo en la creación de un objeto cuyo simple funcionamiento nos proporciona eso que habíamos menester, el instrumento o aparato. Tales son los dos palitos y la yesca con que el hombre primitivo hace fuego o la casa que levanta y le separa del extremo frío ambiente.

De donde resulta que estos actos modifican o reforman la circunstancia o naturaleza, logrando que en ella haya lo que no hay —sea que no lo hay aquí y ahora cuando se necesita, sea que en absoluto no lo hay. Pues bien; éstos son los actos técnicos, específicos del hombre. El conjunto de ellos es la técnica, que podemos, desde luego, definir, como la reforma que el hombre impone a la naturaleza en vista de la satisfacción de sus necesidades. Éstas, hemos visto, eran imposiciones de la naturaleza al hombre. El hombre responde imponiendo a su vez un cambio a la naturaleza. Es, pues, la técnica, la reacción enérgica contra la naturaleza o circunstancia que lleva a crear entre ésta y el hombre una nueva naturaleza puesta sobre aquélla, una sobrenaturaleza. Conste, pues: la técnica no es lo que el hombre hace para satisfacer sus necesidades. Esta expresión es equívoca y valdría también para el repertorio biológico de los actos animales. La técnica es la reforma de la naturaleza, de esa naturaleza que nos hace necesitados y menesterosos, reforma en sentido tal que las necesidades quedan a ser posible anuladas por dejar de ser problema su satisfacción. Si siempre que sentimos frío la naturaleza automáticamente pusiese a nuestra vera fuego, es evidente que no

sentiríamos la necesidad de calentarnos, como normalmente no sentimos la necesidad de respirar, sino que simplemente respiramos sin sernos ello problema alguno. Pues eso hace la técnica, precisamente eso: ponernos el calor junto a la sensación de frío y anular prácticamente ésta en cuanto necesidad, menesterosidad, negación, problema y angustia.

Quede aquí esta primera y tosca aproximación a la pregunta: ¿Qué es la técnica? Pero ahora, una vez lograda esa aproximación, es cuando empiezan a complicarse las cosas y a ponerse un tanto divertidas, como veremos en las lecciones próximas.

II

EL ESTAR Y EL BIENESTAR.—LA «NECESIDAD» DE LA EMBRIAGUEZ.—LO SUPERFLUO COMO NECESARIO.—RELATIVIDAD DE LA TÉCNICA

Enhebremos con la lección anterior.

Actos técnicos —decíamos— no son aquellos en que el hombre procura satisfacer directamente las necesidades que la circunstancia o naturaleza le hace sentir, sino precisamente aquellos que llevan a reformar esa circunstancia eliminando en lo posible de ella esas necesidades, suprimiendo o menguando el azar y el esfuerzo que exige satisfacerlas. Mientras el animal, por ser atécnico, tiene que arreglárselas con lo que encuentra dado ahí y fastidiarse o morir cuando no encuentra lo que necesita, el hombre, merced a su don técnico, hace que se encuentre siempre en su derredor lo que ha menester —crea, pues, una circunstancia nueva más favorable, segrega, por decirlo así, una sobrenaturaleza adaptando la naturaleza a sus necesidades. La técnica es lo contrario de la adaptación del sujeto al medio, puesto que es la adaptación del medio al sujeto. Ya esto bastaría para hacernos sospechar que se trata de un movimiento en dirección inversa a todos los biológicos.

Esta reacción contra su contorno, este no resignarse contentándose con lo que el mundo es, es lo específico del hombre. Por eso, aun estudiado zoológicamente, se reconoce su presencia cuando se encuentra la naturaleza deformada, por ejemplo, cuando se encuentran piedras labradas, con pulimento o sin él, es decir, utensilios. Un hombre sin técnica, es decir, sin reacción contra el medio, no es un hombre.

Pero hasta ahora se nos presentaba la técnica como una reacción a las necesidades orgánicas o biológicas. Recuerden ustedes que insistí en precisar el sentido del término «necesidad». Alimentarse era necesidad porque era condición *sine qua non* de la vida, es decir, del poder estar en el mundo. Y el hombre tiene, por lo visto, un

gran empeño en estar en el mundo. Vivir, perdurar, era la necesidad de las necesidades.

Pero es el caso que la técnica no se reduce a facilitar la satisfacción de necesidades de ese género. Tan antiguos como los inventos de utensilios y procedimientos para calentarse, alimentarse, etc., son muchos otros cuya finalidad consiste en proporcionar al hombre cosas y situaciones innecesarias en ese sentido. Por ejemplo, tan viejo y tan extendido como el hacer fuego es el embriagarse... —quiero decir, el uso de procedimientos o sustancias que ponen al hombre en estado psicofisiológico de exaltación deliciosa o bien de delicioso estupor. La droga, el estupefaciente, es un invento tan primitivo como el que más. Tanto, que no es cosa clara, por ejemplo, si el fuego se inventó primero para evitar el frío —necesidad orgánica y condición *sine qua non*— o más bien para embriagarse. Los pueblos más primitivos usan las cuevas para encender en ellas fuego y ponerse a sudar en forma tal que entre el humo y el exceso de temperatura caen en trance de cuasi embriaguez. Es lo que se ha llamado las «casas de sudar». Resulta inacabable la lista de procedimientos hipnóticos, fantásticos —es decir, productores de imágenes deliciosas, de excitantes que dan placer al ejercitar un esfuerzo. Así, entre estos últimos, el «Kat» del Yemen y Etiopía, que hace grato el andar cuanto más se anda por los efectos de aquella sustancia en la próstata. Entre los «fantásticos» recuérdese la coca del Perú, el beleño, el estramonio o datura, etc. Parejamente discuten los etnólogos si es el arco de caza y guerra o el arco musical la forma primigenia del arco. La solución del debate no es cosa que ahora nos importe. El simple hecho de que quepa discutirlo demuestra que, sea o no el musical el arco originario, aparece entre los instrumentos más primitivos. Y esto nos basta.

Porque ello nos revela que el primitivo no sentía menos como necesidad el proporcionarse ciertos estados placenteros que el satisfacer sus necesidades mínimas para no morir; por lo tanto, que desde el principio, el concepto de «necesidad humana» abarca indiferentemente lo objetivamente necesario y lo superfluo. Si nosotros nos comprometiésemos a distinguir cuáles de entre nuestras necesidades son rigorosamente necesarias, ineludibles, y cuáles superfluas, nos veríamos en el mayor aprieto. Pues nos encontraríamos: 1.º Con que ante las necesidades que pensando *a priori* parecen más elementales e ineludibles —alimento, calor, por ejemplo—, tiene el hombre una elasticidad increíble. No sólo por fuerza sino hasta por gusto reduce a límites increíbles la cantidad de alimento y se adiestra a sufrir

fríos de una intensidad superlativa. 2.º En cambio, le cuesta mucho o sencillamente no logra prescindir de ciertas cosas superfluas y cuando le faltan prefiere morir. 3.º De donde se deduce que el empeño del hombre por vivir, por estar en el mundo, es inseparable de su empeño de estar bien. Más aún: que vida significa para él no simple estar, sino bienestar, y que sólo siente como necesidades las condiciones objetivas del estar, porque éste, a su vez, es supuesto del bienestar. El hombre que se convence a fondo y por completo de que no puede lograr lo que él llama bienestar, por lo menos una aproximación a ello, y que tendría que contentarse con el simple y nudo estar, se suicida. El bienestar y no el estar es la necesidad fundamental para el hombre, la necesidad de las necesidades. Con lo cual llegamos a un concepto de necesidades humanas completamente distinto del que en el artículo anterior topamos, y además opuesto al que, por insuficiente análisis y descuidada meditación, suele adoptarse. Los libros sobre técnica que he leído —todos indignos, por cierto, de su enorme tema (1) —comienzan por no hacerse cargo de que el concepto de «necesidades humanas» es el más importante para aclarar lo que es la técnica. Todos esos libros, como no podía menos de ser, hacen uso de la idea de esas necesidades, pero como no ven su decisiva importancia, lo toman según está en la tópica ambiente.

Precisemos, antes de proseguir, la situación a que hemos llegado: en la lección anterior considerábamos el calentarse y el alimentarse como necesidades humanas, por ser condiciones objetivas del vivir, en el sentido de mero existir y simple estar en el mundo. Son, pues, necesarias en la medida en que sea al hombre necesario vivir. Y notábamos que, en efecto, el hombre mostraba un raro y obstinado empeño en vivir. Pero esta expresión, ahora lo advertimos, era equívoca. El hombre no tiene empeño alguno por estar en el mundo. En lo que tiene empeño es en estar bien. Sólo esto le parece necesario y todo lo demás es necesidad sólo en la medida en que haga posible el bienestar. Por lo tanto, para el hombre sólo es necesario lo objetivamente superfluo. Esto se juzgará paradójico, pero es la pura verdad. Las necesidades biológicamente objetivas no son, por sí, necesidades para él. Cuando se encuentra atenido a ellas se niega a satisfacerlas y prefiere sucumbir. Sólo se convierten en necesidades cuando aparecen como condiciones del «estar en el mundo», que a

(1) El único libro que, insuficiente también en lo que se refiere al problema general de la técnica, he podido aprovechar en uno o dos puntos, es el Gotl-Lilienfeld *Wirtschaft und Technik.*

su vez sólo es necesario en forma subjetiva; a saber, porque hace posibles el «bienestar en el mundo» y la superfluidad. De donde resulta que hasta lo que es objetivamente necesario sólo lo es para el hombre cuando es referido a la superfluidad. No tiene duda: el hombre es un animal para el cual sólo lo superfluo es necesario. Al pronto parecerá a ustedes esto un poco extraño y sin más valor que el de una frase, pero si repiensan ustedes la cuestión verán cómo por sí mismo, inevitablemente, llegan a ella. Y esto es esencial para entender la técnica. La técnica es la producción de lo superfluo: hoy y en la época paleolítica. Es, ciertamente, el medio para satisfacer las necesidades humanas. Ahora podemos aceptar esta fórmula que ayer rechazábamos, porque ahora sabemos que las necesidades humanas son objetivamente superfluas y que sólo se convierten en necesidades para quien necesita el bienestar y para quien vivir es esencialmente vivir bien. He aquí por qué el animal es atécnico: se contenta con vivir y con lo objetivamente necesario para el simple existir. Desde el punto de vista del simple existir el animal es insuperable y no necesita la técnica. Pero el hombre es hombre porque para él existir significa desde luego y siempre bienestar; por eso es *a nativitate* técnico creador de lo superfluo. Hombre, técnica y bienestar son, en última instancia, sinónimos. Otra cosa lleva a desconocer el tremendo sentido de la técnica: su significación como hecho absoluto en el universo. Si la técnica consistiese sólo en una de sus partes —en resolver más cómodamente las mismas necesidades que integran la vida del animal y en el mismo sentido que puedan serlo para éste—, tendríamos un doblete extraño en el universo: tendríamos dos sistemas de actos —los instintivos del animal y los técnicos del hombre—, que siendo tan heterogéneos servirían, no obstante, la misma finalidad: sostener en el mundo al ser orgánico. Porque el caso es que el animal se las arregla perfectamente con su sistema, esto es, que no se trata de un sistema defectuoso, en principio. No es ni más ni menos defectuoso que el del hombre.

Todo se aclara en cambio si se advierte que las finalidades son distintas: de un lado servir a la vida orgánica, que es adaptación del sujeto al medio, simple estar en la naturaleza. De otro, servir a la buena vida, al bienestar, que implica adaptación del medio a la voluntad del sujeto.

Quedamos, pues, en que las necesidades humanas lo son sólo en función del bienestar. Sólo podremos entonces averiguar cuáles son aquéllas si averiguamos qué es lo que el hombre entiende por su bienestar. Y esto complica formidablemente las cosas. Porque...

vaya usted a saber todo lo que el hombre ha entendido, entiende o entenderá por bienestar, por necesidad de las necesidades, por la sola cosa necesaria de que hablaba Jesús a Marta y María. (María, la verdadera técnica para Jesús).

Para Pompeyo no era necesario vivir, pero era necesario navegar, con lo cual renovaba el lema de la sociedad milesia de los *aeinautai* —los eternos navegantes—, a que Tales perteneció, creadores de un nuevo comercio audaz, una nueva política audaz, un nuevo conocimiento audaz —la ciencia occidental.

Hay el faquir, el asceta, de un lado; el sensual, el glotón, por otro.

Tenemos, pues, que mientras el simple vivir, el vivir en sentido biológico, es una magnitud fija que para cada especie está definida de una vez para siempre, eso que el hombre llama vivir, el buen vivir o bienestar es un término siempre móvil, ilimitadamente variable. Y como el repertorio de necesidades humanas es función de él, resultan éstas no menos variables, y como la técnica es el repertorio de actos provocados, suscitados *por* e inspirados *en* el sistema de esas necesidades, será también una realidad proteiforme, en constante mutación. De aquí que sea vano querer estudiar la técnica como una entidad independiente o como si estuviera dirigida por un vector único y de antemano conocido. La idea del progreso, funesta en todos los órdenes, cuando se la empleó sin críticas, ha sido aquí también fatal. Supone ella que el hombre ha querido, quiere y querrá siempre lo mismo, que los anhelos vitales han sido siempre idénticos y la única variación a través de los tiempos ha consistido en el avance progresivo hacia el logro de aquel único *desideratum*. Pero la verdad es todo lo contrario: la idea de la vida, el perfil del bienestar se ha transformado innumerables veces, en ocasiones tan radicalmente, que los llamados progresos técnicos eran abandonados y su rastro perdido. Otras veces —conste—, y es casi lo más frecuente en la historia, el inventor y la invención eran perseguidos como si se tratase de un crimen. El que hoy sintamos en forma extrema el prurito opuesto, el afán de invenciones, no debe hacernos suponer que siempre ha sido así. Al contrario, la humanidad ha solido sentir un misterioso terror cósmico hacia los descubrimientos, como si en éstos, junto a sus beneficios, latiese un terrible peligro. Y en medio de nuestro entusiasmo por los inventos técnicos, ¿no empezamos a sentir algo parecido? Sería de enorme y dramática enseñanza hacer una historia de las técnicas que, una vez logradas y pareciendo «adquisiciones eternas» —*ktesis eis aéi*—, se volatilizaron, se perdieron por completo.

III

EL ESFUERZO PARA AHORRAR ESFUERZO ES ESFUERZO.—EL PROBLEMA DEL ESFUERZO AHORRADO.—LA VIDA INVENTADA

Mi libro *La rebelión de las masas* (1) va inspirado, entre otras cosas, por la espantosa sospecha que sinceramente sentía entonces —allá por 1927 y 1928—, nótenlo ustedes, las fechas de la *prosperity* —de que la magnífica, la fabulosa técnica actual corría peligro y muy bien podía ocurrir que se nos escurriese de entre los dedos y desapareciese en mucho menos tiempo de cuanto se puede imaginar. Hoy, cinco años después, mi sospecha no ha hecho sino acrecentarse pavorosamente. Vean, pues, los ingenieros cómo para ser ingeniero no basta con ser ingeniero. Mientras se están ocupando en su faena particular, la historia les quita el suelo de debajo de los pies.

Es preciso estar alerta y salir del propio oficio: otear bien el paisaje de la vida, que es siempre total. La facultad suprema para vivir no la da ningún oficio ni ninguna ciencia: es la sinopsis de todos los oficios y todas las ciencias y muchas otras cosas además. Es la integral cautela. La vida humana y todo en ella es un constante y absoluto riesgo. La media toda se va por el punto menos previsible: una cultura se vacía entera por el más imperceptible agujero. Pero dejando a un lado éstas, que son, aunque inminentes, meras posibilidades, recapacite el técnico no más que comparando su situación de ayer con la que hace presumir el mañana.

Una cosa es, por lo menos, clarísima: que las condiciones de todo orden, sociales, económicas, políticas, en que va a trabajar mañana son sumamente distintas de aquellas en que trabajó hasta hoy.

---

(1) [Véase página 111 del tomo IV de estas *Obras Completas*.]

No se hable, pues, de la técnica como de la única cosa positiva, la única realidad inconmovible del hombre. Eso es una estupidez, y cuanto más cegados estén por ella los técnicos, más probable es que la técnica actual se venga al suelo y periclite.

Basta con que cambie un poco sustancialmente el perfil de bienestar que se cierne ante el hombre, que sufra una mutación de algún calibre la idea de la vida, de la cual, desde la cual y para la cual hace el hombre todo lo que hace, para que la técnica tradicional cruja, se descoyunte y tome otros rumbos.

Hay quien cree que la técnica actual está más firme en la historia que otras porque ella misma, como tal técnica, posee ingredientes que la diferencian de todas las demás, por ejemplo, su basamento en las ciencias. Esta presunta seguridad es ilusoria. La indiscutible superioridad de la técnica presente, como tal técnica, es, por otro lado, su factor de mayor debilidad. Si se basa en la exactitud de la ciencia, quiere decirse que se apoya en más supuestos y condiciones que las otras, al fin y al cabo más independientes y espontáneas.

Todas estas seguridades son las que precisamente están haciendo peligrar la cultura europea. El progresismo, al creer que ya se había llegado a un nivel histórico en que no cabía sustantivo retroceso, sino que mecánicamente se avanzaría hasta el infinito, ha aflojado las clavijas de la cautela humana y ha dado lugar a que irrumpa de nuevo la barbarie en el mundo.

Pero dejemos esto, ya que no es materia en que podamos entrar ahora seriamente. Resumamos, en cambio, cuanto he dicho últimamente:

1.º No hay hombre sin técnica.

2.º Esa técnica varía en sumo grado y es sobremanera inestable, dependiendo cuál y cuánta sea en cada momento de la idea de bienestar que el hombre tenga a la sazón. En tiempo de Platón, la técnica de los chinos, en no pocos órdenes, era incomparablemente superior a la de los griegos. Hay ciertas obras de la técnica egipcia que son superiores a cuanto hoy hace el europeo; por ejemplo, el lago Meris, de que habla Herodoto, que un tiempo se creyó fabuloso y cuyo residuo ha sido luego descubierto. En esta gigantesca obra hidráulica se recogían 3.430.000.000 de metros cúbicos, y gracias a ello la región del Delta, que hoy es un desierto, era superlativamente fértil. Lo propio acontece con los *foggara* del desierto sahárico.

3.º Otra cuestión es si no hay en todas las técnicas pasadas un torso común en que ha ido acumulando sus descubrimientos, aun a través de no pocas desapariciones, retrocesos y pérdidas. En tal caso, podría hablarse de un absoluto progreso de la técnica. Pero siempre se correrá el riesgo de definir este absoluto progreso desde el punto de vista técnico peculiar al que habla, y ese punto de vista no es el absoluto, a lo mejor. Mientras él lo está afirmando con fe loca, la humanidad empieza a abandonarlo.

Ya hablaremos algo de los distintos tipos de técnica, de sus vicisitudes, de sus ventajas y de sus limitaciones; mas ahora nos conviene no perder de vista la idea fundamental de lo que es la técnica, porque ella encierra los mayores secretos.

Actos técnicos —decíamos— no son aquellos en que hacemos esfuerzos para satisfacer directamente nuestras necesidades, sean éstas elementales o francamente superfluas, sino aquellos en que dedicamos el esfuerzo, primero, a inventar y luego a ejecutar un plan de actividad que nos permita:

1.º Asegurar la satisfacción de las necesidades, por lo pronto, elementales.

2.º Lograr esa satisfacción con el mínimo esfuerzo.

3.º Crearnos posibilidades completamente nuevas produciendo objetos que no hay en la naturaleza del hombre. Así, el navegar, el volar, el hablar con el antípoda mediante el telégrafo o la radiocomunicación.

Dejando por ahora el tercer punto, notemos los dos rasgos salientes de toda técnica: que disminuye, a veces casi elimina, el esfuerzo impuesto por la circunstancia y que lo consigue reformando ésta, reobrando contra ella y obligándola a adoptar formas nuevas que favorecen al hombre.

En el ahorro de esfuerzo que la técnica proporciona podemos incluir, como uno de sus componentes, la seguridad. La precaución, la angustia, el terror que la inseguridad provoca son formas del esfuerzo, de la imposición por parte de la naturaleza sobre el hombre.

Tenemos, pues, que la técnica es, por lo pronto, el esfuerzo para ahorrar el esfuerzo o, dicho en otra forma, es lo que hacemos para evitar por completo, o en parte, los quehaceres que la circunstancia primariamente nos impone. En esto se halla todo el mundo conforme; pero es curioso que sólo se entiende por una de sus caras, la menos interesante, el anverso, y no se advierte el enigma que su reverso representa.

¿No se cae en la cuenta de lo sorprendente que es que el hombre se esfuerce precisamente en ahorrarse esfuerzo? Se dirá que la técnica es un esfuerzo menor con que evitamos un esfuerzo mucho mayor y, por lo tanto, una cosa perfectamente clara y razonable. Muy bien; pero eso no es lo enigmático, sino esto otro: ¿Adónde va a parar ese esfuerzo ahorrado y que queda vacante? La cosa resalta más si empleamos los otros vocablos y decimos: si con el hacer técnico el hombre queda exento de los quehaceres impuestos por la naturaleza, ¿qué es lo que va a hacer, qué quehaceres van a ocupar su vida? Porque no hacer nada es vaciar la vida, es no vivir; es incompatible con el hombre. La cuestión, lejos de ser fantástica, tiene hoy ya un comienzo de realidad. Hasta una persona aguda, ciertamente, pero que es sólo economista —Keynes— se planteaba esta cuestión: dentro de poco —si no hay retroceso, se entiende— la técnica permitirá que el hombre no tenga que trabajar más que una o dos horas al día. Pues bien: ¿qué va a hacer el resto de las veinticuatro? De hecho, en no escasa medida, esa situación es ya la de hoy: el obrero trabaja hoy ocho horas en algunos países y sólo cinco días —y según parece éste será el porvenir inmediato general: trabajar sólo cuatro días semanales—; ¿qué hace ese obrero del resto enorme de su tiempo, del ámbito hueco que queda en su vida?

Pero el que la técnica actual presente tan a las claras esta cuestión no quiere decir que no preexista desde siempre en toda técnica, puesto que toda ella lleva a un ahorro de quehacer y no accidentalmente o como resultado que sobreviene al acto técnico, sino que ese afán de ahorrar esfuerzo es lo que inspira a la técnica. La cuestión, pues, no es adyacente, sino que pertenece a la esencia misma de la técnica, y ésta no se entiende si nos contentamos con confirmar que ahorra esfuerzo y no nos preguntamos en qué se emplea el esfuerzo vacante.

Y he aquí cómo la meditación sobre la técnica nos hace tropezar dentro de ella, como con el hueso en un fruto, con el raro misterio del ser del hombre. Porque es éste un ente forzado, si quiere existir, a existir en la naturaleza, sumergido en ella; es un animal. Zoológicamente, vida significa todo lo que hay que hacer para sostenerse en la naturaleza. Pero el hombre se las arregla para reducir al mínimum esa vida, para no tener que hacer lo que tiene que hacer el animal. En el hueco que la superación de su vida animal deja, vaca el hombre a una serie de quehaceres no biológicos, que no le son impuestos por la naturaleza, que él inventa a sí mismo. Y precisamente a esa vida inventada, inventada como se inventa una novela

o una obra de teatro, es a lo que el hombre llama vida humana, bienestar. La vida humana, pues, trasciende de la realidad natural, no le es dada como le es dado a la piedra caer y al animal el repertorio rígido de sus actos orgánicos —comer, huir, nidificar, etc.—, sino que se la hace él, y este hacérsela comienza por ser la invención de ella. ¿Cómo? La vida humana ¿sería entonces en su dimensión específica... una obra de imaginación? ¿Sería el hombre una especie de novelista de sí mismo que forja la figura fantástica de un personaje con su tipo irreal de ocupaciones y que para conseguir realizarlo hace todo lo que hace, es decir, es técnico?

IV

EXCURSIONES AL SUBSUELO DE LA TÉCNICA

Las respuestas que se han dado a la pregunta ¿qué es la técnica? son de una pavorosa superficialidad. Y lo peor del caso es que no puede atribuirse al azar. Esa superficialidad es compartida por casi todas las cuestiones que se refieren verdaderamente a lo humano en el hombre. Y no será posible poner alguna claridad en ellas si no nos resolvemos a tomarlas en el estrato profundo donde surge todo lo propiamente humano. Mientras sigamos, al hablar de asuntos que nos afectan, dando por supuesto que sabemos bien lo que es lo humano, sólo lograremos dejarnos siempre la verdadera cuestión a nuestra espalda. Y esto acontece con la técnica. Conviene hacerse cargo de todo el radicalismo que debe inspirar nuestra interrogación. ¿Cómo es que en el universo existe esa cosa tan extraña, ese hecho absoluto que es la técnica, el hacer técnica el hombre? Si intentamos en serio aproximarnos a una respuesta, tenemos que resolvernos a sumergirnos en ciertas ineludibles honduras.

Y entonces nos encontramos con que en el universo acontece el siguiente hecho: un ente, el hombre, se ve obligado, si quiere existir, a estar en otro ente, el mundo o la naturaleza. Ahora bien: ese estar el uno en el otro —el hombre en el mundo— podía adoptar uno de estos tres carices:

1.º Que la naturaleza ofreciese al hombre para su estancia en ella puras facilidades. Esto querría decir que el ser del hombre y del mundo coincidían plenamente o, lo que es igual, que el hombre era un ser natural. Así acontece con la piedra, con la planta, probablemente con el animal. Si así fuese, el hombre carecería de necesidades, no echaría de menos nada, no sería menesteroso. Sus deseos no se diferenciarían de la satisfacción de esos mismos deseos. No desearía sino lo que hay en el mundo tal y como lo hay, o viceversa,

lo que él desease lo habría *ipso facto*, como en el cuento de la varita de las virtudes. Un ente así no podría sentir el mundo como algo distinto de él, puesto que no le ofrecería resistencia. Andar por el mundo sería igual que andar por dentro de sí mismo.

2.º Pero podría ocurrir lo inverso. Que el mundo no ofreciese al hombre sino puras dificultades o, lo que es igual, que el ser del hombre y el del mundo fuesen totalmente antagónicos. En este caso, el hombre no podría alojarse en el mundo, no podría estar en él ni una fracción de segundo. Eso que llamamos vida humana no existiría y, por lo tanto, tampoco la técnica.

3.º La tercera posibilidad es la que efectivamente se da: que el hombre, al tener que estar en el mundo, se encuentra con que éste es en derredor suyo una intrincada red, tanto de facilidades como de dificultades. Apenas hay cosas en él que no sean en potencia lo uno o lo otro. La tierra es algo que le sostiene con su solidez y le permite tenderse para descansar o correr cuando tiene que huir. El que naufraga o se cae de un tejado se da bien cuenta de lo favorable que es esa cosa tan humilde por lo habitual que es la solidez de la tierra. Pero la tierra es también distancia; a lo mejor mucha tierra le separa de la fuente cuando está sediento, y a veces la tierra se empina; es una cuesta penosa que hay que subir. Este fenómeno radical, tal vez el más radical de todos —a saber: que nuestro existir consiste en estar rodeado tanto de facilidades como de dificultades—, da su especial carácter ontológico a la realidad que llamamos vida humana, al ser del hombre.

Porque si no encontrase facilidad alguna, estar en el mundo le sería imposible, es decir, que el hombre no existiría y no habría cuestión. Como encuentra facilidades en qué apoyarse, resulta que le es posible existir. Pero como halla también dificultades, esa posibilidad es constantemente estorbada, negada, puesta en peligro. De aquí que la existencia del hombre, su estar en el mundo, no sea un pasivo estar, sino que tenga, a la fuerza y constantemente, que luchar contra las dificultades que se oponen a que su ser se aloje en él. Nótese bien: a la piedra le es dada hecha su existencia, no tiene que luchar para ser lo que es: piedra en el paisaje. Mas para el hombre existir es tener que combatir incesantemente con las dificultades que el contorno le ofrece; por lo tanto, es tener que hacerse en cada momento su propia existencia. Diríamos, pues, que al hombre le es dada la abstracta posibilidad de existir, pero no le es dada la realidad. Ésta tiene que conquistarla él, minuto tras minuto: el hombre, no sólo económicamente, sino metafísicamente, tiene que ganarse la vida.

Y todo esto ¿por qué? Evidentemente —no es sino decir lo mismo con otras palabras—, porque el ser hombre y el ser de la naturaleza no coinciden plenamente. Por lo visto, el ser del hombre tiene la extraña condición de que en parte resulta afín con la naturaleza, pero en otra parte no, que es a un tiempo natural y extranatural, una especie de centauro ontológico, que media porción de él está inmersa, desde luego, en la naturaleza, pero la otra parte trasciende de ella. Dante diría que está en ella como las barcas arrimadas a la marina, con media quilla en la playa y la otra media en la costa. Lo que tiene de natural se realiza por sí mismo: no le es cuestión. Mas, por lo mismo, no lo siente como su auténtico ser. En cambio, su porción extranatural no es, desde luego, y sin más, realizada, sino que consiste, por lo pronto, en una mera pretensión de ser, en un proyecto de vida. Esto es lo que sentimos como nuestro verdadero ser, lo que llamamos nuestra personalidad, nuestro yo. No ha de interpretarse esa porción extranatural y antinatural de nuestro ser en el sentido del viejo espiritualismo. No me interesan ahora los angelitos, ni siquiera eso que se ha llamado espíritu, idea confusa cargada de mágicos reflejos.

Si recapacitan ustedes un poco hallarán que eso que llaman su vida no es sino el afán de realizar un determinado proyecto o programa de existencia. Y su «yo», el de cada cual, no es sino ese programa imaginario. Todo lo que hacen ustedes lo hacen en servicio de ese programa. Y si están ustedes ahora oyéndome es porque creen, de uno u otro modo, que hacer eso les sirve para llegar a ser, íntima y socialmente, ese yo que cada uno de ustedes siente que debe ser, que quiere ser. El hombre es, pues, ante todo, algo que no tiene realidad ni corporal ni espiritual; es un programa como tal; por lo tanto, lo que aún no es, sino que aspira a ser. Se dirá que no puede haber programa si alguien no lo piensa, si no hay, por lo tanto, idea, mente, alma o como se le quiera llamar. Yo no puedo discutir esto a fondo porque tendría que embarcarme en un curso de filosofía. Sólo puedo hacer esta observación: aunque el programa o proyecto de ser un gran financiero tiene que ser pensado en una idea, *ser ese* proyecto no es ser esa «idea». Yo pienso sin dificultad esa idea y, sin embargo, estoy muy lejos de ser ese proyecto.

He aquí la tremenda y sin par condición del ser humano, lo que hace de él algo único en el universo. Adviértase lo extraño y desazonador del caso. Un ente cuyo ser consiste, no en lo que ya es, sino en lo que aún no es, un ser que consiste en aún no ser. Todo lo demás del universo consiste en lo que ya es. El astro es lo que ya es

ni más ni menos. Todo aquello cuyo modo de ser consiste en ser lo que ya es y en el cual, por lo tanto, coincide, desde luego, su potencialidad con su realidad, lo que puede ser con lo que, en efecto, es ya, llamamos cosa. La cosa tiene su ser dado ya y logrado.

En este sentido, el hombre no es una cosa sino una pretensión, la pretensión de ser esto o lo otro. Cada época, cada pueblo, cada individuo modula de diverso modo la pretensión general humana.

Ahora, pienso, se comprenden bien todos los términos del fenómeno radical que es nuestra vida. Existir es para nosotros hallarnos de pronto teniendo que realizar la pretensión que somos en una determinada circunstancia. No se nos permite elegir de antemano el mundo o circunstancia en que tenemos que vivir, sino que nos encontramos, sin nuestra anuencia previa, sumergidos en un contorno, en un mundo que es el de aquí y ahora. Ese mundo o circunstancia en que me encuentro sumido no es sólo el paisaje que me rodea, sino también mi cuerpo y también mi alma. Yo no soy mi cuerpo; me encuentro con él y con él tengo que vivir, sea sano, sea enfermo, pero tampoco soy mi alma: también me encuentro con ella y tengo que usar de ella para vivir, aunque a veces me sirva mal porque tiene poca voluntad o ninguna memoria. Cuerpo y alma son cosas, y yo no soy una cosa, sino un drama, una lucha por llegar a ser lo que tengo que ser. La pretensión o programa que somos oprime con su peculiar perfil ese mundo en torno, y éste responde a esa presión aceptándola o resistiéndola, es decir, facilitando nuestra pretensión en unos puntos y dificultándola en otros.

Ahora puedo decir lo que antes no hubiera podido entenderse bien. Eso que llamamos naturaleza, circunstancia o mundo no es originariamente sino el puro sistema de facilidades y dificultades con que el hombre-programático se encuentra. Aquellos tres nombres —naturaleza, mundo, circunstancia— son ya interpretaciones que el hombre da a lo que primariamente encuentra, que es sólo un complejo de facilidades y dificultades. Sobre todo, «naturaleza» y «mundo» son dos conceptos que califican aquello a que se refieren como algo que está ahí, que existe por sí, con independencia del hombre. Lo propio acontece con el concepto «cosa», el cual significa algo que tiene un ser determinado y fijo y que lo tiene aparte del hombre y por sí. Pero, repito, todo esto es ya reacción intelectual interpretativa, a lo que primitivamente hallamos en torno de nuestro yo. Y eso que primitivamente hallamos no tiene un ser aparte e independiente de nosotros, sino que agota su consistencia en ser facilidad o dificultad, por lo tanto, en lo que es respecto a nuestra

pretensión. Sólo en función de ésta, es algo facilidad o dificultad. Y según sea la pretensión que nos informa, así serán éstas o las otras, mayores o menores, las facilidades y dificultades que integran el puro y radical contorno. Así se explica que el mundo sea para cada época, y aun para cada hombre, algo distinto. Al perfil de nuestro personal programa, perfil dinámico que oprime la circunstancia, responde ésta con otro perfil determinado compuesto de facilidades y dificultades peculiares. Evidentemente, no es lo mismo el mundo para un comerciante que para un poeta: donde éste propieza, aquél nada a sabor: lo que a éste repugna, a aquél le regocija. Claro es que el mundo de ambos tendrá muchos elementos comunes: los que responden a la pretensión genérica que es el hombre en cuanto especie. Mas precisamente porque el ser del hombre no le es dado sino que es, por lo pronto, pura posibilidad imaginaria, la especie humana es de una inestabilidad y variabilidad incomparables con las especies animales. En suma, que los hombres son enormemente desiguales, contra lo que afirmaban los igualitarios de los dos últimos siglos y siguen afirmando los arcaicos del presente.

V

LA VIDA COMO FABRICACIÓN DE SÍ MISMA. TÉCNICA Y DESEOS

Bajo esta perspectiva, la vida humana, la existencia del hombre, aparece consistiendo formalmente, esencialmente, en un problema. Para los demás entes del universo, existir no es problema —porque existencia quiere decir efectividad, realización de una esencia—; por ejemplo, que «el ser toro» se verifique, acontezca. Ahora bien, el toro, si existe, existe ya siendo toro. En cambio, para el hombre existir no es ya, sin más ni más, existir como el hombre que es, sino meramente posibilidad de ello y esfuerzo hacia lograrlo. ¿Quién de ustedes es, efectivamente, el que siente que tendría que ser, que debería ser, que anhela ser? A diferencia, pues, de todo lo demás, el hombre, al existir, tiene que hacerse su existencia, tiene que resolver el problema práctico de realizar el programa en que, por lo pronto, consiste. De ahí que nuestra vida sea pura tarea e inexorable quehacer. La vida de cada uno de nosotros es algo que no nos es dado hecho, regalado, sino algo que hay que hacer. La vida da mucho quehacer; pero además no es sino ese quehacer que da a cada cual, y un quehacer, repito, no es una cosa, sino algo activo, en un sentido que trasciende todos los demás. Porque en el caso de los demás seres se supone que alguien o algo que ya es, actúa; pero aquí se trata de que precisamente para ser hay que actuar, que no se es sino esa actuación. El hombre, quiera o no, tiene que hacerse a sí mismo, autofabricarse. Esta última expresión no es del todo inoportuna. Ella subraya que el hombre, en la raíz misma de su esencia, se encuentra, antes que en ninguna otra, en la situación del técnico. Para el hombre, vivir es, desde luego, y antes que otra cosa, esforzarse en que haya lo que aún no hay; a saber, él, él mismo, aprovechando para ello lo que hay; en suma, es producción. Con esto quiero decir que la vida no es fundamentalmente como

tantos siglos han creído: contemplación, pensamiento, teoría. No; es producción, fabricación, y sólo porque éstas lo exigen; por lo tanto, después, y no antes, es pensamiento, teoría y ciencia. Vivir..., es decir, hallar los medios para realizar el programa que se es. El mundo, la circunstancia, se presenta desde luego como primera materia y como posible máquina. Ya que para existir tiene que estar en el mundo, y éste no realiza por sí y sin más el ser del hombre, sino que le pone dificultades, el hombre se resuelve a buscar en él la máquina oculta que encierra para servir al hombre. La historia del pensamiento humano se reduce a la serie de observaciones que el hombre ha hecho para sacar a la luz, para descubrir esa posibilidad de máquina que el mundo lleva latente en su materia. De aquí que al invento técnico se le llame también descubrimiento. Y no es, como veremos, una casualidad que la técnica por antonomasia, la plena madurez de la técnica, se iniciase hacia 1600; justamente cuando en su pensamiento teórico del mundo llegó el hombre a entenderlo como una máquina. La técnica moderna enlaza con Galileo, Descartes, Huygens; en suma, con los creadores de la interpretación mecánica del universo. Antes se creía que el mundo corporal era un ente amecánico, cuyo ser último estaba constituído por poderes espirituales, más o menos voluntarios e incoercibles. El mundo, como puro mecanismo, es, en cambio, la máquina de las máquinas.

Es, pues, un error fundamental creer que el hombre no es sino un animal casualmente dotado con talento técnico o, dicho en otro giro, que si a un animal le agregásemos mágicamente el don técnico, tendríamos sin más el hombre. La verdad es lo contrario, porque el hombre tiene una tarea muy distinta de la del animal, una tarea extranatural, no puede dedicar sus energías como aquél a satisfacer sus necesidades elementales, sino que, desde luego, tiene que ahorrarlas en ese orden para poder vacar con ellas a la improbable faena de realizar su ser en el mundo.

He aquí por qué el hombre empieza cuando empieza la técnica. La holgura, menor o mayor, que ésta le abre en la naturaleza es el alvéolo donde puede alojar su excéntrico ser. Por eso insistía ayer en que el sentido y la causa de la técnica están fuera de ella; a saber: en el empleo que da el hombre a sus energías vacantes, liberadas por aquélla. La misión inicial de la técnica es ésa: dar franquía al hombre para poder vacar a ser sí mismo.

Los antiguos dividían la vida en dos zonas: a una, que llamaban *otium*, el ocio, que no es la negación del hacer, sino ocuparse

en ser lo humano del hombre, que ellos interpretaban como mando, organización, trato social, ciencia, artes. La otra zona, llena de esfuerzos para satisfacer las necesidades elementales, todo lo que hacía posible aquel *otium*, la llamaban *nec-otium*, señalando muy bien el carácter negativo que tiene para el hombre.

En vez de vivir al azar y derrochar su esfuerzo, necesita éste actuar conforme a plan para obtener seguridad en su choque con las exigencias naturales y dominarlas con un máximo de rendimiento. Esto es su hacer técnico frente al hacer a la buena de Dios del animal, del pájaro del buen Dios, por ejemplo.

Todas las actividades humanas que especialmente han recibido o merecen el nombre de técnicas, no son más que especificaciones, concreciones de ese carácter general de autofabricación propio a nuestro vivir.

Si nuestra existencia no fuese ya desde un principio la forzosidad de construir con el material de la naturaleza la pretensión extranatural que es el hombre, ninguna de esas técnicas existiría. El hecho absoluto, el puro fenómeno del universo que es la técnica, sólo puede darse en esa extraña, patética, dramática combinación metafísica de que dos entes heterogéneos —el hombre y el mundo— se vean obligados a unificarse, de modo que uno de ellos, el hombre, logre insertar su ser extramundano en el otro, que es precisamente el mundo. Ese problema, casi de ingeniero, es la existencia humana.

Y, sin embargo, o por lo mismo, la técnica no es en rigor lo primero. Ella va a ingeniarse y a ejecutar la tarea, que es la vida; va a lograr, claro está, en una u otra limitada medida, hacer que el programa humano se realice. Pero ella por sí no define el programa; quiero decir que a la técnica le es prefijada la finalidad que ella debe conseguir. El programa vital es pre-técnico. El técnico o la capacidad técnica del hombre tiene a su cargo inventar los procedimientos más simples y seguros para lograr las necesidades del hombre. Pero éstas, como hemos visto, son también una invención; son lo que en cada época, pueblo o persona el hombre pretende ser; hay, pues, una primera invención pre-técnica, la invención por excelencia, que es el deseo original.

No se crea que es desear faena tan fácil. Observen ustedes la específica angustia que experimenta el nuevo rico. Tiene en la mano la posibilidad de obtener el logro de sus deseos, pero se encuentra con que no sabe tener deseos. En su secreto fondo advierte que no desea nada, que por sí mismo es incapaz de orientar su apetito y

decidirlo entre las innumerables cosas que el contorno le ofrece. Por eso busca un intermediario que le oriente, y lo halla en los deseos predominantes de los demás. He aquí la razón por la cual lo primero que el nuevo rico se compra es un automóvil, una pianola y un fonógrafo. Ha encargado a los demás que deseen por él. Como hay el tópico del pensamiento, el cual consiste en la idea que no es pensada originariamente por el que la piensa, sino tan sólo por él repetida, ciegamente, maquinalmente reiterada, hay también un deseo tópico, que es más bien la ficción y el mero gesto de desear.

Esto acontece, pues, aun en la órbita del desear que se refiere a lo que ya hay ahí, a las cosas que ya tenemos en nuestro horizonte antes de desearlas. Imagínese hasta qué punto será difícil el deseo propiamente creador, el que postula lo inexistente, el que anticipa lo que aún es irreal. En definitiva, los deseos referentes a cosas se mueven siempre dentro del perfil del hombre que deseamos ser. Éste es, por lo tanto, el deseo radical, fuente de todos los demás. Y cuando alguien es incapaz de desearse a sí mismo, porque no tiene claro un sí mismo que realizar, claro es que no tiene sino pseudo-deseos, espectros de apetitos sin sinceridad ni vigor.

Acaso la enfermedad básica de nuestro tiempo sea una crisis de los deseos, y por eso toda la fabulosa potencialidad de nuestra técnica parece como si no nos sirviera de nada. Hoy la cosa comienza a hacerse patente, pero ya en 1921 se me ocurría enunciar el grave hecho: «Europa padece una extenuación en su facultad de desear». *(España invertebrada)* (1). Y esa obnubilación del programa vital traerá consigo una detención o retroceso de la técnica que no sabrá bien a quién, a qué servir. Porque ésta es la increíble situación a que hemos llegado y que confirma la interpretación aquí sustentada: la finca, es decir, el repertorio con que hoy cuenta el hombre para vivir, no sólo es incomparablemente superior al que nunca ha gozado (las fuerzas creadas en la técnica equivalen a 2.500 millones de esclavos, es decir, dos servidores para cada civilizado), sino que tenemos la clara conciencia de que son superabundantes, y, sin embargo, la desazón es enorme, y es que el hombre actual no sabe qué ser, le falta imaginación para inventar el argumento de su propia vida.

¿Por qué? ¡Ah!, eso no pertenece a este ensayo. Sólo nos preguntaremos: ¿Qué en el hombre, o qué clase de hombres son los especialistas del programa vital? ¿El poeta, el filósofo, el fundador

(1) [Véase página 35 del tomo III de estas *Obras Completas*.]

de religión, el político, el descubridor de valores? No lo decidamos; baste con advertir que el técnico los supone y que esto explica una diferencia de rango que siempre ha habido y contra la cual es en vano protestar.

Tal vez tenga que ver con esto el extrañísimo hecho de que la técnica es casi siempre anónima, o por lo menos que los creadores de ella no gocen de la fama nominativa que ha acompañado siempre a aquellos otros hombres. Uno de los inventos más formidables de los últimos sesenta años ha sido el motor de explosión. Pues bien, ¿cuántos de ustedes, que no sean por su oficio técnicos, recuerdan en este momento la lista de nombres egregios que llevaron sus inventores?

De aquí también la enorme improbabilidad de que se constituya una «tecnocracia». Por definición, el técnico no puede mandar, dirigir en última instancia. Su papel es magnífico, venerable, pero irremediablemente de segundo plano.

Resumamos:

La reforma de la naturaleza o técnica, como todo cambio o mutuación, es un movimiento con sus dos términos, *a quo y ad quem*. El término *a quo* es la naturaleza, según está ahí. Para modificarla hay que fijar el otro término, hacia el cual se la va a conformar. Este término *ad quem* es el programa vital del hombre. ¿Cómo llamaríamos al logro pleno de éste? Evidentemente, bienestar del hombre, felicidad. He aquí que con ello cerramos el rizo de todas las consideraciones hechas en las anteriores lecciones.

VI

EL DESTINO EXTRANATURAL DEL HOMBRE. — PROGRAMAS DE SER QUE HAN DIRIGIDO AL HOMBRE.— EL ORIGEN DEL ESTADO TIBETANO

En las lecciones anteriores he procurado sugerir cuáles son los supuestos que tienen que darse en el universo para que en él aparezca eso que llamamos técnica. Dicho en otra forma, la técnica implica todo eso que hemos enunciado: que hay un ente cuyo ser consiste, por lo pronto, en lo que aún no es, en un mero proyecto, pretensión o programa de ser; que, por tanto, ese ente tiene que afanarse en la realización de sí mismo. No puede lograrla sino con elementos reales; como el artista no puede realizar la estatua imaginada si no tiene una materia sólida en que plasmarla. La materia, el elemento real donde y con el cual el hombre *puede* llegar a ser de hecho lo que en proyecto es, es el mundo. Éste le ofrece la posibilidad de existir y, a la par, grandes dificultades para ello. En tal disposición de los términos la vida parece constituída como un problema casi ingenieril: aprovechar las facilidades que el mundo ofrece para vencer las dificultades que se oponen a la realidad de nuestro programa. En esta condición radical de nuestra vida es donde prende el hecho de la técnica.

Dicho así, en fórmula abstracta, resulta acaso difícil de comprender. Porque ese programa extranatural que afirmamos ser el hombre y para servir al cual se afana la técnica, suena a algo místico e inconcretable. Alguna claridad, sin embargo, aportó al asunto la rápida enumeración que hice de algunos entre los muchos programas vitales en que el hombre históricamente ha concretado su ser: el bodhisatva hindú, el hombre agonal de la Grecia aristocrática del siglo VI, el buen republicano de Roma y el estoico de la época del Imperio, el asceta medieval, el hidalgo del XVI, el *homme de bonne*

compagnie de Francia en el XVII, la *schöne Seele* de fines del XVIII en Alemania o el *Dichter und Denker* de comienzos del XIX, el *gentleman* de 1850 en Inglaterra, etc.

No me es lícito dejarme llevar a la sugestiva labor de ir describiendo el perfil presionador del mundo que es cada uno de estos modos de ser del hombre.

Únicamente haré notar algo que me parece de toda evidencia. El pueblo en que predomina la idea de que el verdadero ser del hombre es ser bodhisatva, no puede crear una técnica igual a aquel otro en que se aspira a ser *gentleman*. Ser bodhisatva es, por lo pronto, creer que existir en este mundo de meras apariencias es precisamente no existir de verdad. La verdadera existencia consiste para él en no ser individuo, trozo particular del universo, sino fundirse en el Todo y desaparecer en él. El bodhisatva, pues, aspira a no vivir o a vivir lo menos posible. Reducirá su alimento al mínimo; ¡mal para la técnica de la alimentación! Procurará la inmovilidad máxima, para recogerse en la meditación, único vehículo que permite al hombre llegar al éxtasis, es decir, a ponerse en vida fuera de este mundo. No es verosímil que invente el automóvil este hombre que no quiere moverse. En cambio, suscitará todas esas técnicas tan ajenas a nosotros europeos como son las de los fakires y yogas, técnicas del éxtasis, técnicas que no producen reformas en la naturaleza material, sino en el cuerpo y la psique del hombre. Por ejemplo, la técnica de la insensibilidad y la catalepsia, de la concentración, etcétera. Esto por lo que hace a mi advertencia de que la técnica es función del variable programa humano. De otra parte, nos aclara ya del todo aquello de que el hombre, en una de sus dimensiones, tiene un ser extranatural y que antes no conseguíamos traer a intuición.

Es evidente que existir como mediador y como estático, vivir precisamente como no viviente, en constante procuración de anular el mundo y la existencia misma, no es un modo natural de existir. Ser bodhisatva es, en principio, no comer, no moverse, no sexualizar, no sentir placer ni dolor; ser, en consecuencia, la negación viviente de la naturaleza. Por eso es un ejemplo drástico de la extranaturalidad del ser humano y de lo difícil que es su realización en la naturaleza. Ello requiere una preadaptación de ésta que deje huelgo para una calidad de ser que tan radicalmente la contradice. Pero la explicación naturalista de lo humano saltará aquí sosteniendo que la relación entre el proyecto de ser y la técnica es inversa de la

que yo supongo, a saber: que es el proyecto quien suscita la técnica, la cual, a su vez, reforma la naturaleza. Todo lo contrario, se dirá: en la India el clima y el suelo facilitan tan enormemente la vida que el hombre apenas necesita moverse ni alimentarse. Es, pues, el clima y el suelo quienes preforman ese tipo de vida búdica. Con esto, por vez primera acaso, les sonará algo bien en este ensayo a los hombres de ciencia que me escuchan.

Pero ahora no puedo menos de chafar al naturalista imaginario que me objeta aún aquella pequeñísima satisfacción. No: existe, sin duda, una relación entre clima y suelo de un lado y programa de humanidad de otro, pero es muy distinta de la que la anterior explicación supone. No voy ahora a exponer cuál es, a mi juicio; por una vez voy a excusarme de razonar y en su lugar voy a oponer al pretendido hecho que el presunto objetante ha presentado, sencillamente, otro hecho positivo que da al traste con aquella explicación.

Sin son el clima y la tierra de la India quienes explican el budismo de la India, no se comprende por qué hoy la región budista por excelencia es el Tibet. Porque su clima y su tierra son la antítesis de la región del Ganges o de Ceylán. Las altiplanicies tras el Himalaya son uno de los lugares más ásperos y crudos del planeta. Feroces vendavales señorean aquellas llanuras inmensas, aquellos amplisimos valles. Tormentas y hielos las castigan durante gran parte del año. Por eso no había allí sino hordas trashumantes, inquietas y broncas, en continua agresión las unas con las otras. Se guarecían en sus tiendas, hechas con la piel de los grandes ovinos altaicos. Nunca pudo allí constituirse un Estado. He aquí que un buen dia transpusieron los sublimes puertos del Himalaya algunos misioneros budistas y convirtieron a su religión algunas de aquellas hordas. Pero el budismo es, más esencialmente que ninguna otra religión, faena de meditación. En el budismo no hay un dios que se encargue de salvar al hombre. Es el hombre quien tiene que salvarse a sí mismo por medio de la meditación, de la oración. ¿Cómo meditar en la crudisima temperie tibetana? Fue menester construir conventos de cal y canto, los primeros edificios que hubo allí nunca. No, pues, para simplemente vivir surge en el Tibet la casa, sino para orar. Pero ocurrió que en las contiendas tradicionales de aquel país las hordas budistas se acogían en sus conventos, que adquirieron así un papel guerrero, proporcionando a sus poseedores superioridad sobre los no budistas. En suma, que el convento,

haciendo de castillo, creó el Estado tibetano. Aquí no es el clima y la tierra quienes engendran el budismo, sino al revés, el budismo como necesidad humana, esto es, innecesaria, quien modifica el clima y la tierra mediante la técnica de la construcción.

Sirva al paso lo dicho como un buen ejemplo de la solidaridad que existe entre las técnicas; quiero decir de la facilidad con que un artefacto ideado para servir una determinada finalidad se desplaza hacia otras utilizaciones. Más arriba vimos cómo el arco primitivo, probablemente musical, se convierte en arma de caza y pelea. Parejo es el caso de Tirteo, aquel ridículo general que los atenienses prestaron a los espartanos. Viejo y cojo, era, además, por el estilo anticuado de sus elegías, el hazmerreír de la juventud vanguardista en el Ática. Pero llega a Esparta y desde entonces los desmoralizados lacedemonios comienzan a ganar todas las batallas. ¿Por qué? Pues, por lo pronto, por una razón técnica de táctica. Las elegías de Tirteo estaban compuestas en un ritmo arcaico, que, por ser muy claro y pronunciado, facilitaba la unidad de marcha y movimiento en la falange. He aquí una técnica poética que se transforma en ingrediente creador dentro de la técnica militar.

Pero no nos perdamos. Intentábamos brevemente confrontar la situación del hombre cuando es, como proyecto, bodhisatva, con la del hombre cuando se propone ser *gentleman*. La oposición es radical. Basta para advertirlo que insinuemos algunos rasgos constituyentes del *gentleman*. Antes conviene notar que el *gentleman* no es el aristócrata. Sin duda fueron los aristócratas ingleses los que principalmente idearon este modo de ser hombre, pero inspirados por lo que diferencia al aristócrata inglés de todas las demás clases de nobles. Mientras las demás son cerradas como clases, y además cerradas en cuanto al tipo de ocupaciones a que se dignaban dedicarse —guerra, política, diplomacia, deporte y alta dirección de la economía agrícola—, el aristócrata inglés, desde el siglo XVI, acepta la lucha en el terreno económico del comercio, de la industria y de las carreras liberales. Como la historia iba a consistir desde entonces principalmente en estas faenas, ha sido la única que se salvó, manteniéndose en la brecha de la plena eficiencia. De aquí que al llegar el siglo XIX créase un prototipo de existencia —el *gentleman*— que vale para todo el mundo. El burgués y el obrero pueden, en cierta medida, ser *gentleman;* es más, pase lo que pase en un futuro, acaso inmediato, quedará como una de las maravillas de la historia el hecho de que hoy, hasta el obrero más modesto de Inglaterra, es, en su órbita, un *gentleman*. Ese modo de ser hombre no implica, pues, aristocra-

tismo. El aristócrata continental de los últimos cuatro siglos es, ante todo, heredero: el hombre que ha heredado grandes medios de vida, pero no ha tenido que luchar en ésta para conquistarlos. El *gentleman* como tal, no es el heredero; al contrario, supone que el hombre tiene que luchar en la vida, que ejercitar todas las profesiones y oficios, sobre todo los prácticos (el *gentleman* no es intelectual), y precisamente en esa lucha tiene que ser *gentleman*. El polo opuesto al *gentleman* es el *gentilhomme* de Versalles o el *Junker* alemán.

VII

EL TIPO «GENTLEMAN». — SUS EXIGENCIAS TÉCNICAS. EL «GENTLEMAN» Y EL «HIDALGO»

Pero, ¿qué es ser *gentleman*? El camino más rápido para comprenderlo —ya que necesitamos ahorrar al extremo el número de palabras— se nos ofrece si, exagerando las cosas, decimos: el comportamiento que el hombre suele adoptar durante los breves momentos en que las penosidades y apremios de la vida dejan de abrumarle y se dedica, para distraerse, a un juego aplicado al resto de la vida, es decir, a lo serio, a lo penoso de la vida; eso es el *gentleman*. Aquí se ve también en forma hiriente, por lo paradójica, en qué sentido el programa vital es extranatural. Porque los juegos y los modos de comportamiento que en ellos rigen son pura invención, frente al tipo de vida que la naturaleza da por sí. Aquí, aun dentro de la vida humana misma, se invierten los términos y se propone que el hombre sea en su existencia forzada, de lucha con el medio, según es en el rincón irreal y puramente inventado de sus juegos y deportes.

Ahora bien, cuando el hombre se dedica a jugar suele ser porque se siente seguro en lo que respecta a las urgencias elementales del vivir. El juego es un lujo vital y supone previo dominio sobre las zonas inferiores de la existencia, que éstas no aprieten, que el ánimo, sintiéndose sobrado de medios, se mueva en tan amplio margen de serenidad, de calma, sin el azoramiento y feo atropellarse a que lleva una vida escasa, en que todo es terrible problema. Un ánimo así se complace en su propia elasticidad y se da el lujo de jugar limpio, el *fair play*, de ser justo, de defender sus derechos, pero respetando los del prójimo, de no mentir. Mentir en el juego es falsificar el juego y, por tanto, no jugar. Asimismo, el juego es un esfuerzo,

pero que no siendo provocado por el premioso utilitarismo que inspira el esfuerzo impuesto por una circunstancia del trabajo, va reposando en sí mismo sin ese desasosiego que infiltra en el trabajo la necesidad de conseguir a toda costa su fin.

De aquí las maneras del *gentleman;* su espíritu de justicia, su veracidad, el pleno dominio de sí fundado en el previo dominio de lo que le rodea, la clara conciencia de lo que es su derecho personal frente a los demás y del de los demás frente a él; es decir, de sus deberes. Para él no tiene sentido la trampa. Lo que se hace hay que hacerlo bien y no preocuparse de más. El producto industrial inglés se caracteriza por estas calidades: es todo en él bueno, sólido, acabado, la materia prima y la mano de obra. No está hecho para venderlo sea como sea, es lo contrario de la pacotilla. Sabido es que el fabricante inglés no se amoldaba, como luego el alemán, a los gustos y caprichosas exigencias de los clientes, sino al revés, esperaba con gran pachorra que el cliente se acomodase a su producto. No hacía, apenas, propaganda, que es siempre falsedad, juego sucio y retórica. El buen paño en el arca se vende. Y lo mismo en política: nada de frases, farsas, provocación vil de contagios demagógicos —nada de intolerancia—, pocas leyes, porque la ley una vez escrita se convierte en el imperio de puras palabras, que como no se pueden literalmente cumplir, obliga a la indecencia gubernamental que falsea su propia ley. Un pueblo de *gentleman* no necesita constitución; por eso, en rigor, Inglaterra se ha pasado muy bien sin ella, etc.

Como se ve, el *gentleman* en oposición al bodhisatva quiere vivir con intensidad en este mundo y ser lo más individuo que pueda, centrarse en sí mismo y nutrirse de una sensación de independencia frente a todo. En el cielo no tiene sentido ser *gentleman*, porque allí la existencia misma sería efectivamente la delicia de un juego y el *gentleman* a lo que aspira es a ser un buen jugador en la aspereza mundanal, en lo más rudo de la ruda realidad. De aquí que el elemento principal y, por decirlo así, la atmósfera del ser *gentleman* reside en una sensación básica de holgura vital, de dominio superabundante sobre la circunstancia. Si ésta ahoga, no es posible educarse hacia la *gentlemanerie*. Por esto, este hombre que aspira a hacer de la existencia un juego y un deporte, es lo contrario de un iluso; precisamente porque quiere eso sabe que la vida es cosa dura, seria y difícil. Por ello se ocupará a fondo en asegurarse ese dominio sobre la circunstancia —dominio sobre la materia— y sobre los hombres. De aquí que haya sido el gran técnico y el gran político. Su afán de ser individuo y de dar a su destino mundanal la gracia de

un juego le ha hecho sentir la necesidad de separarse hasta físicamente de los demás y de las cosas y atender al cuidado de su cuerpo ennobleciendo sus funciones más humildes.

El aseo, el cambio de camisa, el baño —desde los romanos, en Occidente no se lavaba nadie—, serán cosas que tome el *gentleman* con gran formalidad. Séame perdonado recordar que el *water-closet* nos viene de Inglaterra. Un hombre de módulo muy intelectual no hubiera nunca ideado el *water-closet*, porque despreciaba su cuerpo. El *gentleman*, repito, no es intelectual. Busca el *decorum* en toda su vida: alma limpia y cuerpo limpio.

Pero, claro es, todo esto supone riqueza; el ideal del *gentleman* llevó, en efecto, a crear una enorme riqueza, y a la vez la supuso. Sus virtudes sólo pueden respirar y abrir sus alas en un amplio margen de poderío económico. Y, efectivamente, no se logró de hecho el tipo de *gentleman* hasta mediados del siglo último, cuando el inglés gozaba de una riqueza formidable. El obrero inglés puede, en alguna medida ser *gentleman* porque gana más que el burgués medio de otros países.

Sería de gran interés que alguien bien dotado y que de antiguo posea intimidad con las cosas inglesas, se ocupase en estudiar cuál es el estado en que hoy se encuentra el sistema de normas vitales que hemos llamado *gentleman*. En los últimos veinte años la situación económica del hombre inglés ha cambiado; hoy es mucho menos rico que a comienzos del siglo. ¿Cabe ser pobre y, *sin embargo*, ser inglés? ¿Pueden subsistir sus virtudes características en un ámbito de escasez?

He oído que precisamente en las clases superiores inglesas se advierte la decadencia del tipo *gentleman*, coincidiendo con el descenso de las técnicas específicas del hombre británico y con la atroz mengua de las fortunas aristocráticas. Pero no garantizo al lector la exactitud de estas noticias. La incapacidad para percibir con precisión los fenómenos sociales que padecen aún las personas en apariencia más inteligentes es incalculable.

De todas suertes, hay que ir pensando en un tipo ejemplar de vida que conserve lo mejor del *gentleman* y sea, a la vez, compatible con la pobreza que inexorablemente amenaza a nuestro planeta. En los ensayos mentales que para construir esa nueva figura ejecute el lector, surgirá inevitablemente, como término de comparación, otro gran perfil histórico, en algunos rasgos el más próximo al *gentleman* y que, no obstante, lleva en sí la condición de florecer en tierra de

pobreza. Me refiero al «hidalgo». Su diferencia más grave del *gentleman* consiste en que el hidalgo no trabaja, reduce al extremo sus necesidades materiales y, en consecuencia, no crea técnicas. Vive alojado en la miseria como esas plantas del desierto que saben vegetar sin humedad. Pero es no menos incuestionable que supo dar a esas terribles condiciones de existencia una solución digna. Por la dimensión de dignidad se enlaza con el *gentleman*, su hermano más afortunado.

VIII

LAS COSAS Y SU «SER».—LA PRE-COSA.—EL HOMBRE, EL ANIMAL Y LOS INSTRUMENTOS.—LA EVOLUCIÓN DE LA TÉCNICA

He gastado este poco de tiempo en desarrollar, aunque brevísimamente, los anteriores ejemplos, movido por el afán de que no quedase abstracto y confuso en la mente de ustedes qué sea ese programa, ese ser extranatural del hombre, en realizar el cual consiste nuestra vida, y, por otra parte, mostrar, aunque sea muy vagamente, cierta funcionalidad entre la cuantía o dirección de la técnica y el modo de ser hombre que se ha escogido. Por supuesto que todo este problema de la vida, del ser del hombre, tiene una última dimensión estrictamente filosófica, que yo he procurado eludir en este ensayo. Me urgía en él subrayar aquellos supuestos o implicaciones que el hecho de la técnica contiene y que suelen pasar desapercibidos, no obstante constituir lo más esencial en la esencia de la técnica. Porque una cosa es, ante todo, la serie de condiciones que la hacen posible —Kant decía «condiciones de su posibilidad», y, más sobria y claramente, Leibniz sus «ingredientes», sus «requisitos». Y es curioso observar que de ordinario esos más auténticos ingredientes o requisitos de una cosa son los que nos pasan inadvertidos, los que dejamos a nuestra espalda, como si no fueran lo que son: el ser más profundo de la cosa. Con casi toda seguridad algunos de ustedes, que pertenezcan a un tipo de oyentes cuya psicología no quiero hacer ahora, para quienes oír es ir a buscar lo que ellos ya saben, sea en detalle, sea en vaga aproximación, en vez de, por lo pronto, ya que han decidido escuchar, abrirse sin más a lo que venga, cuanto más imprevisto, mejor; ésos, digo, habrán pensado: Bueno, pero eso no es la técnica, yo no veo ahí la técnica en su realidad, que es funcionando. No se advierte que, en efecto, para responder a la pre-

gunta: ¿Qué es tal cosa?, lo que hacemos es deshacerla; precisamente recurrir de su forma, tal y como está ahí funcionando, a sus ingredientes, que procuramos aislar y definir. Y claro está que, suelto, cada uno de los ingredientes no es la cosa: ésta es el resultado de sus ingredientes, y para que esté ahí funcionando es preciso que los ingredientes desaparezcan de nuestra vista como tales y sueltos. Para que veamos agua es preciso que desaparezcan ante nosotros el hidrógeno y el oxígeno. La definición de una cosa, el enumerar sus ingredientes, sus supuestos, lo que ella implica si ha de ser —se convierte, por tanto, en algo así como la pre-cosa. Pues esa pre-cosa es el ser de la cosa, y es lo que hay que buscar, porque ésta ya está ahí: no hay que buscarla. En cambio, el ser y la definición, la pre-cosa, nos muestra la cosa en *statu nascendi*, y sólo se conoce bien lo que, en uno u otro sentido, se ve nacer.

Los supuestos por mí subrayados hasta aquí no son ciertamente, los únicos, pero son los más radicales; por lo mismo, los más ocultos y, en consecuencia, los que suelen pasar más desapercibidos.

En cambio, a todo el mundo se le ocurre advertir que si el hombre no tuviese inteligencia capaz de descubrir nuevas relaciones entre las cosas que le rodean, no inventaría instrumentos ni métodos ventajosos para satisfacer sus necesidades. Por lo mismo que esto es obvio, no urgía decirlo. Es tan obvio, que se pasa y lleva a un error: a creer que cuando un ente posee una cierta clase de actividad, basta el hecho de que la posee para explicar que la ejercite. A pesar de que con harta frecuencia observamos hombres que tienen ojos para ver y que, no obstante, no ven lo que les pasa por delante, merced, sencillamente, a que están absortos meditando algo. Aunque pueden ver, no ven; no ejercitan esta actividad, porque no les interesa lo que pase por delante de ellos, y, en cambio, les interesa lo que pasa en su interior. Hay quien tiene talento para matemáticas, pero no lo ejercita porque no le interesa.

No basta, pues, poder hacer algo para que lo hagamos, ni basta que el hombre posea inteligencia técnica para que la técnica exista. La inteligencia técnica es una capacidad, pero la técnica es el ejercicio efectivo de esa capacidad, que muy bien podía quedar en vacación. Y la cuestión importante no es apuntar si el hombre tiene tal o cual aptitud para la técnica, sino por qué se da el hecho de ésta y ello sólo se hace inteligible cuando se descubre que el hombre, quiera o no, tiene que ser técnico, sean mejores o peores sus dotes para ello. Y eso es lo que he intentado hacer en las lecciones anteriores.

Es muy obvio, repito, hablar de la inteligencia en cuanto se habla

de la técnica, y con excesiva celeridad atribuir a aquélla la distancia entre el hombre y el animal. No se puede hoy con la misma tranquila convicción que hace un siglo, definir al hombre como hace Franklin, llamándole *animal instrumentificum*, *animal tools making*. No sólo en los famosos estudios de Köhler sobre los chimpancés, sino en otras muchas provincias de la psicología animal, aparece más o menos problemáticamente la capacidad del animal para producir instrumentos elementales. Lo importante en todas estas observaciones es advertir que la inteligencia estrictamente requerida para la invención del instrumento parece existir en él. La insuficiencia, lo que en efecto hace imposible al animal llegar con eficaz plenitud a la posesión del instrumento, no está, pues, en la inteligencia *sensu stricto*, sino en otro lado de su condición. Así Köhler muestra que lo esencialmente defectuoso del chimpancé es la memoria, su incapacidad de conservar lo que poco antes le ha pasado y, consecuentemente, la escasísima materia que ofrece a su inteligencia para la combinación creadora.

Sin embargo, la diferencia decisiva entre el animal y el hombre no está tanto en la primaria que se encuentra comparando sus mecanismos psíquicos, sino en los resultados que esta diferencia primaria trae consigo y que dan a la existencia animal una estructura completamente distinta de la humana. Si el animal tiene poca imaginación, será incapaz de formarse un proyecto de vida distinto de la mera reiteración de lo que ha hecho hasta el momento. Basta esto para diferenciar radicalmente la realidad vital de uno y otro ente. Pero si la vida no es realización de un proyecto, la inteligencia se convierte en una función puramente mecánica, sin disciplina ni orientación. Se olvida demasiado que la inteligencia, por muy vigorosa que sea, no puede sacar de sí su propia dirección; no puede, por tanto, llegar a verdaderos descubrimientos técnicos. Ella, por sí, no sabe cuáles, entre las infinitas cosas que se pueden «inventar», conviene preferir, y se pierde en sus infinitas posibilidades. Sólo en una entidad donde la inteligencia funciona al servicio de una imaginación, no técnica, sino creadora de proyectos vitales, puede constituirse la capacidad técnica.

Lo dicho hasta aquí, entre sus múltiples intenciones, llevaba una: la de reobrar contra una tendencia, tan espontánea como excesiva, reinante en nuestro tiempo, a creer que, en fin de cuentas, no hay verdaderamente más que una técnica, la actual europeo-americana, y que todo lo demás fue sólo torpe rudimento y balbuceo hacia ella. Yo necesitaba contrarrestar esta tendencia y sumergir la técnica actual como una de tantas en el panorama vastísimo y mul-

tiforme de las humanas técnicas, relativizando así su sentido y mostrando cómo a cada proyecto y módulo de humanidad corresponde la suya. Pero una vez hecho eso, claro está que necesito destacar lo que la técnica actual tiene de peculiar, lo que en ella da lugar precisamente a ese espejismo que, con algún viso de verdad, nos la presenta como la técnica por antonomasia. Por muchas razones, en efecto, la técnica ha llegado hoy a una colocación, en el sistema de factores integrantes de la vida humana, que no había tenido nunca. La importancia que siempre le ha correspondido, aun aparte de los razonamientos en que he procurado demostrarla, trasparecería sin más en el simple hecho de que, cuando el historiador toma ante sus ojos vastos ámbitos de tiempo, se encuentra con que no puede denominarlos si no es aludiendo a la peculiaridad de su técnica. La edad más primitiva de la humanidad, que inciertamente, como entre dos luces, logra entreverse, se llama la edad auroral de la piedra o eolítica —luego es la edad de la piedra vieja e impoluta, paleolítica, la edad del bronce, etc. Pues bien, no sería descaminado situar en esa lista nuestro tiempo, calificándolo como la edad, no de esta o la otra técnica, sino simplemente de la «técnica» como tal. ¿Qué ha pasado en la evolución de la capacidad técnica del hombre para que llegue una época en que, a pesar de haber sido él siempre técnico, merezca con alguna congruencia ser fichada formalmente por la técnica? Evidentemente, esto no ha podido acontecer sino porque la relación entre el hombre y la técnica se ha elevado a una potencia peculiarísima que conviene precisar, y esa elevación, a su vez, sólo ha podido producirse porque la función técnica misma se haya modificado en algún sentido muy sustancial.

Para hacernos cargo, pues, de lo que es nuestra técnica, conviene de intento destacar su peculiar silueta sobre el fondo de todo el pasado técnico del hombre; en suma, conviene dibujar, aunque sea somerísimamente, los grandes cambios que la función técnica misma ha sufrido o, dicho todavía con otras palabras, sería oportuno definir los grandes estadios en la evolución de la técnica. De este modo, haciendo algunos cortes en el pasado o peraltando algunos jalones, ese pretérito confuso adquirirá perspectiva y movimiento; nos dejará ver de dónde, de qué formas ha ido viniendo y hacia dónde, a qué forma ha ido llegando la técnica.

IX

LOS ESTADIOS DE LA TÉCNICA

El asunto es difícil y yo he vacilado no poco antes de decidirme por uno u otro principio siguiendo al cual pudiésemos distinguir esos estadios. Desde luego, hay que rechazar el que fuera más obvio: segmentar la evolución fundándose en la aparición de tal o cual invento que se considera muy importante y característico. Todo lo que vengo diciendo en este ensayo conspira a la corrección del error tópico que cree que lo importante en la técnica es este o el otro invento. ¿Qué es el de mayor calibre que se pueda citar en comparación con la mole enorme de la técnica toda en una época? Lo que ésta sea en su modo general es lo verdaderamente importante, lo que puede significar un cambio o avance sustantivo. No hay ningún invento que sea, en última instancia, importante, medido con las dimensiones gigantes de la evolución integral. Además ya hemos visto cómo técnicas magníficas se pierden después de logradas o desaparecen definitivamente —se entiende hasta la fecha— o hubo que redescubrirlas. Además, no basta que se invente algo en cierta fecha y lugar para que el invento represente su verdadero significado técnico. La pólvora y la imprenta, dos de los descubrimientos que parecen más importantes, existían en China siglos antes de que sirviesen para nada apreciable. Sólo en el siglo XV y en Europa, probablemente en Lombardía, se hace la pólvora una potencia histórica, y en Alemania, por el mismo tiempo, la imprenta. En vista de ello, ¿cuándo diremos que se han inventado ambas técnicas? Evidentemente, sólo integradas en el cuerpo general de la técnica fin-medieval e inspiradas por el programa vital del tiempo traspasan el umbral de la eficiencia histórica. La pólvora como arma de fuego y la imprenta son auténticamente contemporáneas de la brújula y el compás: los cuatro, como pronto se advierte, de un mismo estilo, muy característico de

esta hora entre gótica y renacentista que va a culminar en Copérnico. Noten ustedes que esos cuatro inventos obtienen la unión del hombre con lo distante —son la técnica de la *actio in distants*, que es el subsuelo de la técnica actual. El cañón pone en contacto inmediato a los enemigos lejanos; la brújula y el compás al hombre con el astro y los puntos cardinales; la imprenta al individuo solitario, ensimismado, con esa periferia infinita —en espacio y tiempo—, infinita en el sentido de no finito —que es la humanidad de posibles lectores.

A mi entender, un principio radical para periodizar la evolución de la técnica es atender la relación misma entre el hombre y su técnica o, dicho en otro giro, a la idea que el hombre ha ido teniendo de su técnica, no de esta o la otra determinadas, sino de la función técnica en general. Veremos cómo este principio no sólo aclara el pasado, sino que de un golpe ilumina las dos cuestiones enunciadas por mí: el cambio sustantivo que engendró nuestra técnica actual y por qué ocupa ésta en la vida humana un papel sin par al representado en ningún otro tiempo.

Partiendo de este principio podemos distinguir tres enormes estadios en la evolución de la técnica:

1.º La técnica del azar.

2.º La técnica del artesano.

3.º La técnica del técnico.

La técnica que llamo del azar, porque el azar es en ella el técnico, el que proporciona el invento, es la técnica primitiva del hombre pre y proto-histórico y del actual salvaje —se entiende, de los grupos menos avanzados—, como los Vedas de Ceylán, los Semang de Borneo, los pigmeos de Nueva Guinea y Centro Africa, los australianos, etc.

¿Cómo se presenta la técnica a la mente de este hombre primitivo? La respuesta puede ser aquí sobremanera taxativa: el hombre primitivo ignora su propia técnica como tal técnica; no se da cuenta de que entre sus capacidades hay una especialísima que le permite reformar la naturaleza en el sentido de sus deseos.

En efecto:

1.º El repertorio de actos técnicos que usufructúa el primitivo es sumamente escaso y no llega a formar un cuerpo suficientemente voluminoso para que pueda destacar y diferenciarse del repertorio de actos naturales que es en su vida incomparablemente mayor que aquél. Esto equivale a decir que el primitivo es mínimamente hombre y casi todo él puro animal. Los actos técnicos, pues, se desper-

digan y sumergen en el conjunto de sus actos naturales y se presentan a su mente como perteneciendo a su vida no técnica. El primitivo se encuentra con que puede hacer fuego lo mismo que se encuentra con que puede andar, nadar, golpear, etc. Y como los actos naturales son un repertorio fijo y dado de una vez para siempre, así también sus actos técnicos. Desconoce por completo el carácter esencial de la técnica, que consiste en ser ella una capacidad de cambio y progreso, en principio, ilimitados.

2.º La sencillez y escasez de esa técnica primigenia traen consigo que sean ejercitados sus actos por todos los miembros de la colectividad. Todos hacen fuego, elaboran arcos y flechas, etc. Es decir, que la técnica no parece destacada ni siquiera por el hecho que va a constituir la segunda etapa en la evolución, a saber, que sólo ciertos hombres —los artesanos— saben hacer determinadas cosas. La única diferenciación que se produce muy pronto estriba en que las mujeres se ocupan en ciertas faenas técnicas y los varones en otras. Pero esto no basta para aislar el hecho técnico como algo peculiar a los ojos del primitivo, porque también el repertorio de actos naturales es un poco diferente en la mujer y en el varón. Que la mujer cultive campo —fue la mujer la inventora de la técnica agrícola— le parece tan natural como que de cuando en cuando se ocupe en parir.

3.º Pero tampoco cobra conciencia de la técnica en su momento más característico y delator —en la invención. El primitivo no sabe que puede inventar, y porque no lo sabe, su inventar no es un previo y deliberado buscar soluciones. Como antes sugerí, es más bien la solución quien le busca a él. En el manejo constante e indeliberado de las cosas circundantes se produce de pronto, por puro azar, una situación que da un resultado nuevo y útil. Por ejemplo, rozando por diversión o prurito un palo con otro brota el fuego. Entonces el primitivo tiene una súbita visión de un nuevo nexo entre las cosas. El palo, que era algo para pegar, para apoyarse, aparece como algo nuevo, como lo que produce fuego. El primitivo, así tenemos que imaginarlo, queda anonadado, porque siente como si la naturaleza de improviso hubiese hecho penetrar en él uno de sus misterios. Ya el fuego era para él un poder divinoide del mundo y le suscitaba emociones religiosas. El nuevo hecho, el palo que hace fuego, se carga por una y otra razón de sentido mágico. Todas las técnicas primitivas tienen originariamente un halo mágico y sólo son técnicas para aquel hombre por lo que tienen de magia. Ya veremos luego cómo la magia es, en efecto, una técnica, aunque fallida e ilusoria.

Este hombre, pues, no se sabe a sí mismo como inventor de sus inventos. La invención le aparece como una dimensión más de la naturaleza —el poder que ésta tiene de proporcionarle ella a él, y no al revés, ciertos poderes. La producción de utensilios no le parece provenir de él, como no provienen de él sus manos y sus piernas. No se siente *homo faber*. Se encuentra, pues, en una situación muy parecida a la que Köhler describe cuando el chimpancé cae súbitamente en la cuenta de que un palo que tiene en la mano puede servir para un cierto fin antes insospechado. Köhler la llama «impresión del ¡ajá!», ya que ésta es la expresión del hombre cuando de pronto se le hace patente una nueva relación posible entre las cosas. Se trataría, pues, de la ley biológica llamada *trial and error*, ensayo y error, aplicada al orden consciente. El infusorio «ensaya» innumerables posturas y encuentra que una de ellas le produce efectos favorables. Entonces la fija como hábito.

Pero volvamos a la técnica primitiva. Se da, pues, en el hombre todavía como naturaleza. La expresión más propia de ella sería decir que verosímilmente las invenciones del hombre auroral, producto del puro azar, obedecen al cálculo de probabilidades; es decir, que dado el número de combinaciones espontáneas que son posibles entre las cosas corresponde a ellas una cifra de probabilidad para que se le presenten un día en forma tal que él vea en ellas preformado un instrumento.

X

LA TÉCNICA COMO ARTESANÍA.—LA TÉCNICA DEL TÉCNICO

Pasemos al segundo estadio: la técnica del artesano. Es la técnica de la vieja Grecia, es la técnica de la Roma pre-imperial y de la Edad Media. He aquí, en rapidisima enumeración, algunos de sus caracteres:

1.º El repertorio de actos técnicos ha crecido enormemente. No tanto, sin embargo —es importante advertirlo—, para que la súbita desaparición, crisis o atasco de las técnicas principales hiciera materialmente imposible la vida de las colectividades. Más claro aún: la diferencia entre la vida que lleva el hombre en este estadio con todas sus técnicas y la que llevaría sin ellas, no es tan radical que impidiera, fallidas o suspensas aquéllas, retrotraerse a una vida primitiva o cuasi primitiva. Aun la proporción entre lo no técnico y lo técnico no es tal que lo técnico se haya hecho la base absoluta de sustentación. No: aun la base sobre que el hombre se apoya es lo natural —por lo menos, y esto es lo importante, así lo siente él—, y por eso, cuando comienzan las crisis técnicas, no se da cuenta de que éstas van a imposibilitar la vida que lleva; por eso no reacciona a tiempo y enérgicamente ante aquellas crisis.

Pero hecha esta salvedad y comparando la nueva situación técnica que este segundo estadio representa con la primitiva, conviene subrayar lo contrario: el enorme crecimiento de los actos técnicos. No pocos de éstos se han hecho tan complicados que no puede ejercitarlos todo el mundo y cualquiera. Es preciso que ciertos hombres se encarguen a fondo de ellos, dediquen a ellos su vida: son los artesanos. Pero esto acarrea que el hombre adquiera ya una conciencia de la técnica como algo especial y aparte. Ve la actuación del artesano —zapatero, herrero, albañil, talabartero, etc.—, y entien-

de la técnica bajo la especie o figura de los técnicos que son los artesanos; quiero decir: aun no sabe que hay técnica, pero ya sabe que hay técnicos-hombres que poseen un repertorio peculiar de actividades que no son, sin más ni más, las generales y naturales en todo hombre. La lucha tan moderna de Sócrates con las gentes de su tiempo empieza por querer convencerles de que la técnica no es el técnico, sino una capacidad *sui géneris*, abstracta, peculiarísima, que no se confunde con este hombre determinado o con aquel otro. Para ellos, al contrario, la zapatería no es sino una destreza que poseen ciertos hombres llamados zapateros. Esa destreza podría ser mayor o menor y sufrir algunas pequeñas variaciones, exactamente como acontece con las destrezas naturales, el correr y el nadar, por ejemplo; mejor aún, como el volar del pájaro y el cornear del toro. Bien entendido, ellos saben ya que la zapatería no es natural —quiero decir no es animal—, sino algo exclusivo del hombre, pero que lo posee como un dote fijo y dado de una vez para siempre. Lo que tiene de sólo humano es lo que tiene de extranatural, pero lo que tiene de fijo y limitado le da un carácter de naturaleza —pertenece, pues, la técnica a la naturaleza del hombre—, es un tesoro definido y sin ampliaciones sustantivas posibles. Lo mismo que el hombre se encuentra al vivir instalado en el sistema rígido de los movimientos de su cuerpo, así se encuentra instalado, además, en el sistema fijo de las artes, que es como se llaman en pueblos y épocas de este estadio las técnicas. El sentido propio de *techne* en griego es ése.

2.º Tampoco el modo de adquisición de las técnicas favorece la clara conciencia de ésta como función genérica e ilimitada. En este estadio se da aún menos que en el primitivo —aunque de pronto pensaría uno lo contrario—, ocasión para que el hecho de inventar haga surgir en la memoria la idea clara, aislada, exenta, de lo que la técnica es en verdad. Al fin y al cabo, los pocos inventos primitivos, tan fundamentales, debieron destacarse melodramáticamente sobre la cotidianeidad de los hábitos animales. Pero en la artesanía no se concibe la conciencia del invento. El artesano tiene que aprender en largo aprendizaje —es la época de maestros y aprendices— técnicas que ya están elaboradas y vienen de una insondable tradición. El artesano va inspirado por la norma de encajarse en esa tradición como tal: está vuelto al pasado y no abierto a posibles novedades. Sigue el uso constituído. Se producen, sin embargo, modificaciones, mejoras, en virtud de un desplazamiento continuo y por lo mismo imperceptible; modificaciones, mejoras, que se presentan con el carácter, no de innovaciones sustantivas, sino, más bien, como variaciones

de estilo en las destrezas. Estos estilos de tal o cual maestro se transmiten en forma de escuelas; por tanto, con el carácter formal de tradición.

3.º Otra razón hay, y decisiva, para que la idea de la técnica no se desprenda y aísle de la idea del hombre que la ejercita, y es que todavía el inventor sólo ha llegado a producir instrumentos y no máquinas. Esta distinción es esencial. La primera máquina propiamente tal, y con ello anticipo el tercer estadio, es el telar de Robert creado en 1825. Es la primera máquina, porque es el primer instrumento que actúa por sí mismo y por sí mismo produce el objeto. Por eso se llamó *self-actor*, y de aquí *selfatinas*. La técnica deja de ser lo que hasta entonces había sido, manipulación, maniobra, y se convierte *sensu stricto* en fabricación. En la artesanía el utensilio o trebejo es sólo suplemento del hombre. Éste, por tanto el hombre con sus actos «naturales», sigue siendo el actor principal. En la máquina, en cambio, pasa el instrumento a primer plano y no es él quien ayuda al hombre, sino al revés: el hombre quien simplemente ayuda y suplementa a la máquina. Por eso ella, al trabajar por sí y desprenderse del hombre, ha hecho a éste caer intuitivamente en la cuenta de que la técnica es una función aparte del hombre natural, muy independiente de éste y *no atenida a los límites de éste*. Lo que un hombre con sus actividades fijas de animal puede hacer, lo sabemos de antemano: su horizonte es limitado. Pero lo que pueden hacer las máquinas que el hombre es capaz de inventar es, en principio, ilimitado.

4.º Pero aún queda un rasgo de la artesanía que contribuye profundamente a impedir la conciencia adecuada de la técnica y, como los rasgos anteriores, tapa el hecho técnico en su pureza. Y es que toda técnica consiste en dos cosas: una, invención de un plan de actividad, de un método, procedimiento —*mechané*, decían los griegos—, y otra, ejecución de ese plan. Aquélla es en estricto sentido la técnica; ésta es sólo la operación y el obrar. En suma: hay el técnico y hay el obrero que ejercen en la unidad de la faena técnica dos funciones muy distintas. Pues bien: el artesano es, a la par e indivisamente, el técnico y el obrero. Y lo que más se ve de él es su maniobra y lo que menos su «técnica» propiamente tal. La disociación del artesano en sus dos ingredientes, la separación radical entre el obrero y el técnico, es uno de los síntomas principales del tercer estadio.

Hemos anticipado alguno de sus caracteres. Le hemos denominado «la técnica del técnico». El hombre adquiere la conciencia sufi-

cientemente clara de que posee una cierta capacidad por completo distinta de las rígidas, inmutables, que integran su porción natural o animal. Ve que la técnica no es un azar, como en el estadio primitivo, ni un cierto tipo dado y limitado de hombre —el artesano—; que la técnica no es esta técnica ni aquella determinadas y, por lo tanto, fijas, sino precisamente un hontanar de actividades humanas, en principio, ilimitadas. Esta nueva conciencia de la técnica como tal coloca al hombre, por vez primera, en una situación radicalmente distinta de la que nunca experimentó; en cierto modo, antitética. Porque hasta ella había predominado en la idea que el hombre tenía de su vida la conciencia de todo lo que no podía hacer, de lo que era incapaz de hacer; en suma, de su debilidad y de su limitación. Pero la idea que hoy tenemos de la técnica —reavive ahora cada uno de ustedes esa idea que tiene— nos coloca en la situación tragicómica —es decir, cómica, pero también trágica— de que cuando se nos ocurre la cosa más extravagante nos sorprendemos en azoramiento porque en nuestra última sinceridad no nos atrevemos a asegurar que esa extravagancia —el viaje a los astros, por ejemplo— es imposible de realizar. Tememos que, a lo mejor, en el momento de decir eso, llegase un periódico y nos comunicara que, habiéndose logrado proporcionar a un proyectil una velocidad de salida superior a la fuerza de gravedad, se había colocado un objeto terrestre en las inmediaciones de la Luna. Es decir, que el hombre está hoy, en su fondo, azorado precisamente por la conciencia de su principal ilimitación. Y acaso ello contribuye a que no sepa ya quién es —porque al hallarse, en principio, capaz de ser todo lo imaginable, ya no sabe qué es lo que efectivamente es. Y por si se me olvida o no tengo tiempo de decirlo, aun cuando pertenece a otro capítulo, aprovecho el conexo para hacer observar a ustedes que la técnica, al aparecer por un lado como capacidad, en principio ilimitada, hace que al hombre, puesto a vivir de fe en la técnica y sólo en ella, se le vacíe la vida. Porque ser técnico y sólo técnico es poder serlo todo y consecuentemente no ser nada determinado. De puro llena de posibilidades, la técnica es mera forma hueca —como la lógica más formalista—; es incapaz de determinar el contenido de la vida. Por eso estos años en que vivimos, los más intensamente técnicos que ha habido en la historia humana, son de los más vacíos.

XI

RELACIÓN EN QUE EL HOMBRE Y SU TÉCNICA SE ENCUENTRAN HOY.—EL TÉCNICO ANTIGUO

Hemos visto cómo el estadio de evolución técnica en que hoy nos hallamos se caracteriza: 1.º Por el fabuloso crecimiento de actos y resultados técnicos que integran la vida actual. Mientras en la Edad Media, en la época del artesano, la técnica y la naturalidad del hombre parecían compensarse y la ecuación de condiciones en que la existencia se apoyaba le permitía beneficiar ya del don humano para adaptar el mundo al hombre, pero sin que ello llevase a desnaturalizarle, hoy los supuestos técnicos de la vida superan gravemente los naturales, de suerte tal que materialmente el hombre no puede vivir sin la técnica a que ha llegado. Esto no es una manera de decir, sino que significa una verdad literal. En uno de mis libros he destacado, como uno de los datos que el hombre contemporáneo debe mantener más vivaces en su mente, el hecho siguiente: Europa desde el siglo v hasta 1800 —por tanto, en trece siglos— no consigue llegar a más de 180 millones de habitantes. Pues bien, de 1800 a la hora presente, por tanto, en poco más de un solo siglo, ha alcanzado la cifra de unos 500 millones de hombres, sin contar los millones que ha centrifugado a la emigración. En un solo siglo ha crecido, pues, tres veces y media. Y es evidente que cualesquiera sean las causas adyacentes de tan prodigioso fenómeno —el hecho de que hoy *puedan* vivir bien tres veces y media más de hombres en el mismo espacio en que antes malvivían tres veces y media menos—, la causa inmediata y el supuesto menos eludible es la perfección de la técnica. Si ésta retrocediese súbitamente, cientos de millones de hombres dejarían de existir.

La proliferación sin par de la planta humana acontecida en ese siglo es probablemente el origen de no pocos conflictos actuales.

Hecho tal sólo podía acontecer cuando el hombre había llegado a interponer entre la naturaleza y él una zona de pura creación técnica tan espesa y profunda que vino a constituir una sobrenaturaleza. El hombre de hoy —no me refiero al individuo, sino a la totalidad de los hombres— no puede elegir entre vivir en la naturaleza o beneficiar esa sobrenaturaleza. Está ya irremediablemente adscrito a ésta y colocado en ella como el hombre primitivo en su contorno natural. Y esto tiene un riesgo entre otros: como al abrir los ojos a la existencia se encuentra el hombre rodeado de una cantidad fabulosa de objetos y procedimientos creados por la técnica que forman un primer paisaje artificial tan tupido que oculta la naturaleza primaria tras él, tenderá a creer que, como ésta, todo aquello está ahí por sí mismo: que el automóvil y la aspirina no son cosas que hay que fabricar, sino cosas, como la piedra o la planta, que son dadas al hombre sin previo esfuerzo de éste. Es decir, que puede llegar a perder la conciencia de la técnica y de las condiciones, por ejemplo, morales en que ésta se produce, volviendo, como el primitivo, a no ver en ella sino dones naturales que se tienen desde luego y no reclaman esforzado sostenimiento. De suerte que la expansión prodigiosa de la técnica la hizo primero destacarse sobre el sobrio repertorio de nuestras actividades naturales y nos permitió adquirir plena conciencia de ella, pero luego, al seguir en fantástica progresión, su crecimiento amenaza con obnubilar esa conciencia.

2.º El otro rasgo que lleva al hombre a descubrir el carácter genuino de su propia técnica fue, dijimos, el tránsito del mero instrumento a la máquina, esto es, al aparato que actúa por sí mismo. La máquina deja en último término al hombre, al artesano. No es ya el utensilio que auxilia al hombre, sino al revés: el hombre queda reducido a auxiliar de la máquina. Una fábrica es hoy un artefacto independiente al que ayudan en algunos momentos unos pocos hombres, cuyo papel resulta modestísimo.

3.º Consecuencia de ello fue que el técnico y el obrero, unidos en el artesano, se separasen, y al quedar aislado se convirtiese el técnico como tal en la expresión pura, viviente, de la técnica como tal: en suma, el ingeniero.

Hoy está la técnica ante nuestros ojos, tal y como es, exenta, aparte y sin confundirse y ocultarse en lo que no es ella. Por eso se dedican concretamente a ella ciertos hombres, los técnicos. En la Edad paleolítica o en la Edad Media, el inventar no podía constituir un oficio porque el hombre ignoraba su propio poder de invención. Hoy, por el contrario, el técnico se dedica, como a la activi-

dad más normal y preestablecida, a la faena de inventar. Al revés que el primitivo, antes de inventar sabe que puede inventar; esto equivale a que antes de tener una técnica tiene *la* técnica. Hasta este punto y aun en este sentido casi material es cierto lo que vengo sosteniendo: que las técnicas son sólo concreciones *a posteriori* de la función general técnica del hombre. El técnico no tiene que esperar los azares y someterse a cifras evanescentes de probabilidad, sino que, en principio, está seguro de llegar a descubrimientos. ¿Por qué?

Esto nos obliga a hablar algo del tecnicismo de la técnica.

Para algunos eso y sólo eso es la técnica. Y, sin duda, no hay técnica sin tecnicismo, pero no es sólo eso. El tecnicismo es sólo el método intelectual que opera en la creación técnica. Sin él no hay técnica, pero con él solo tampoco la hay. Ya vimos que no basta poseer una facultad para que, sin más, la ejercitemos.

Yo hubiera deseado hablar largo y tendido sobre el tecnicismo de la técnica, así actual como pretérita. Es tal vez el tema que personalmente me interesa más. Pero hubiera sido un error, a mi juicio, hacer gravitar hacia él todo este ensayo. Ahora, en su agonía, tengo que reducirme a dedicarle una brevísima consideración: brevísima, pero, según espero, suficientemente clara.

Es incuestionable que ni la técnica habría logrado tan fabulosa expansión en estos últimos siglos, ni al instrumento hubiera sucedido la máquina, ni consecuentemente el técnico se habría separado del obrero, si el tecnicismo no hubiese previamente sufrido una radical transformación.

En efecto, el tecnicismo moderno es completamente distinto del que ha actuado en todas las técnicas pretéritas. ¿Cómo expresar en pocas palabras la radical diferencia? Tal vez haciéndonos esta otra pregunta: el técnico del pasado, cuando lo era propiamente, es decir, cuando el invento no surgía por puro azar, sino que deliberadamente era buscado, ¿qué es lo que hacía? Pongamos un ejemplo esquemático, por tanto, exagerado, aunque se trata de un hecho histórico y no imaginario. El arquitecto nilota necesitaba elevar los sillares de piedra a las partes más altas de la pirámide de Cheops. El técnico egipcio parte, como no puede menos, del resultado que se propone: elevar el sillar. Para ello busca medios. Para ello, he dicho; es decir, busca medios para el resultado —que la piedra quede en lo alto— tomando en bloque ese resultado. Su mente está prisionera de la finalidad propuesta tal y como es propuesta en su integridad última y perfecta. Tenderá, pues, a no buscar como medios sino aquellos actos o procedimientos que, a ser posible, produzcan de un solo

golpe, con una sola operación breve o prolongada, pero de tipo único, el resultado total. La unidad indiferenciada del fin incita a buscar un método también único e indiferenciado. Esto lleva en los comienzos de la técnica a que el medio por el cual se hace la cosa se parezca mucho a la cosa misma que se hace. Así en la pirámide: para subir la piedra a lo alto se adosa a la pirámide tierra en forma de pirámide; con base más ancha y menor declive sobre el cual se arrastran hacia la cúspide los sillares. Como este principio de similitud —*similia similibus*— no es aplicable en muchos casos, el técnico se queda sin regla alguna, sin método para pasar mentalmente del fin propuesto al medio adecuado, y se dedica empíricamente a probar esto y lo otro y lo de más allá que vagamente se ofrezca como congruente al propósito. Dentro, pues, del círculo que se refiere a este propósito, recae en la misma actitud del «inventor primitivo».

XII

EL TECNICISMO MODERNO.—LOS RELOJES DE CARLOS V. — CIENCIA Y TALLER. — EL PRODIGIO DEL PRESENTE

El tecnicismo de la técnica moderna se diferencia radicalmente del que ha inspirado todas las anteriores. Surge en las mismas fechas que la ciencia física y es hijo de la misma matriz histórica. Hemos visto cómo hasta aquí el técnico, obseso por el resultado final que es el apetecido, no se siente libre ante él y busca medios que de un golpe y en totalidad consiga producirlo. El medio, he dicho, imita a su finalidad.

En el siglo XVI llega a madurez una nueva manera de funcionar las cabezas que se manifiesta a la par en la técnica y en la más pura teoría. Más aún, es característico de esta nueva manera de pensar que no pueda decirse dónde empieza; si en la solución de problemas prácticos o en la construcción de meras ideas. Vinci fue en ambos órdenes el precursor. Es hombre de taller, no sólo ni siquiera principalmente de taller de pintura, sino de taller mecánico. Se pasa la vida inventando «artificios».

En la carta donde solicita empleo de Ludovico Moro, adelanta una larga lista de invenciones bélicas e hidráulicas. Lo mismo que en la época helenística los grandes *poliorcetas* dieron ocasión a los grandes avances de la mecánica que terminan prodigiosamente en el prodigioso Arquímedes, en estas guerras de fines del siglo XV y comienzos del XVI se prepara el crecimiento decisivo del nuevo tecnicismo. *Nota bene:* unas y otras guerras eran guerras falsas, quiero decir, no eran guerras de pueblos, guerras férvidas, peleas de sentimientos enemigos, sino guerras de militares contra militares, guerras frígidas, guerras de cabeza y puño, no de víscera cordial. Por lo mismo guerras... técnicas.

Ello es que hacia 1540 están de moda en el mundo las «mecánicas». Esta palabra, conste, no significa entonces la ciencia que hoy ha absorbido ese término que aún no existía: significa las máquinas y el arte de ellas. Tal es el sentido que tiene todavía en 1600 para Galileo, padre de la ciencia mecánica. Todo el mundo quiere tener aparatos, grandes y chicos, útiles o simplemente divertidos. Nuestro enorme Carlos, el V, el de Mülhberg, cuando se retira a Yuste, en la más ilustre bajamar que registra la historia, se lleva en su formidable resaca hacia la nada sólo estos dos elementos del mundo que abandona: relojes y Juanelo Turriano. Éste era un flamenco, verdadero mago de los inventos mecánicos, el que construye lo mismo el artificio para subir aguas a Toledo —de que aún quedan restos —que un pájaro semoviente que vuela con sus alas de metal por el vasto vacío de la estancia donde Carlos, ausente de la vida, reposa.

Importa mucho subrayar este hecho de primer orden: que la maravilla máxima de la mente humana, la ciencia física, nace en la técnica. Galileo joven no está en la Universidad, sino en los arsenales de Venecia, entre grúas y cabrestantes. Allí se forma su mente.

El nuevo tecnicismo, en efecto, procede exactamente como va a proceder la *nuova scienza*. No va sin más de la imagen del resultado que se quiere obtener a la busca de medios que lo logran. No. Se detiene ante el propósito y opera sobre él. Lo *analiza*. Es decir, descompone el resultado total —que es el único primeramente deseado— en los resultados parciales de que surge, en el proceso de su génesis. Por tanto, en sus «causas» o fenómenos ingredientes.

Exactamente esto es lo que va a hacer en su ciencia Galileo, que fue a la par, como es sabido, un gigantesco «inventor». El aristotélico no descomponía el fenómeno natural, sino que a su conjunto le buscaba una causa también conjunta, a la modorra que produce la infusión de amapolas una *virtus dormitiva*. Galileo cuando ve moverse un cuerpo hace todo lo contrario: se pregunta de qué movimientos elementales y, por tanto, generales, se compone aquel movimiento concreto. Esto es el nuevo modo de operar con el intelecto: «análisis de la naturaleza».

Tal es la unión inicial —y de raíz— entre el nuevo tecnicismo y la ciencia. Unión como se ve nada externa, sino de idéntico método intelectual. Esto da a la técnica moderna independencia y plena seguridad en sí misma. No es una inspiración como mágica ni puro azar, sino «método», camino preestablecido, firme, consciente de sus fundamentos.

¡Gran lección! Conviene que el intelectual *maneje* las cosas, que esté cerca de ellas; de las cosas materiales si es físico, de las cosas humanas si es historiador. Si los historiadores alemanes del siglo XIX hubiesen sido más hombres políticos, o siquiera más «hombres de mundo», acaso la historia fuese hoy ya una ciencia y junto a ella existiese una técnica realmente eficaz para actuar sobre los grandes fenómenos colectivos, ante los cuales, sea dicho con vergüenza, el actual hombre se encuentra como el paleolítico ante el rayo.

El llamado «espíritu» es una potencia demasiado etérea que se pierde en el laberinto de sí misma, de sus propias infinitas posibilidades. ¡Es demasiado fácil pensar! La mente en su vuelo apenas si encuentra resistencia. Por eso es tan importante para el intelectual palpar los objetos materiales y aprender en su trato con ellos una disciplina de contención. Los cuerpos han sido los maestros del espíritu, como el centauro Quirón fue el maestro de los griegos. Sin las cosas que se ven y se tocan, el presuntuoso «espíritu» no sería más que demencia. El cuerpo es el gendarme y el pedagogo del espíritu.

De aquí la ejemplaridad del pensamiento físico frente a todos los demás usos intelectuales. La física, como ha notado Nicolai Hartmann, debe su sin par virtud a ser hasta ahora la única ciencia donde la verdad se establece mediante el acuerdo de dos instancias independientes que no se dejan sobornar la una por la otra. El puro pensar *a priori* de la mecánica racional y el puro mirar las cosas con los ojos de la cara: análisis y experimento.

Todos los creadores de la nueva ciencia se dieron cuenta de su consustancialidad con la técnica. Lo mismo Bacon que Galileo, Gilbert que Descartes, Huygens que Hooke o Newton.

De entonces acá el desarrollo —en sólo tres siglos— ha sido fabuloso: lo mismo el de la teoría que el de la técnica. Vea el lector en el librito de Allen Raymond, *¿Qué es la tecnocracia?*, traducido en las ediciones de la *Revista de Occidente*, algunos datos sobre lo que hoy puede hacer aquel técnico. Por ejemplo:

«El motor humano, en una jornada de ocho horas, es capaz de rendir trabajo, aproximadamente, en la proporción de un décimo de caballo. Hoy día poseemos máquinas que trabajan con 300.000 caballos de potencia, capaces de funcionar durante veinticuatro horas del día por mucho tiempo.

»La primera máquina de conversión de energía distinta del mecanismo humano fue la tosca máquina de vapor atmosférico de Newcomen, en 1712. La primera máquina de esa marca desarrolla 5,5 caballos de fuerza, calculada por la cantidad de agua que eleva en un

tiempo determinado. Esta máquina alcanzó su máximo tamaño hacia 1780, con gigantescos cilindros y 16 a 20 recorridos de émbolo por minuto. Tenía una potencia de 50 caballos, o sea, 500 veces la del motor humano. Pero la eficiencia de la máquina Newcomen era un décimo de la máquina humana y requería 15,8 libras de carbón por caballo. Tenía otros defectos, tanto en energía como en la parte mecánica, que impidieron su adopción general.

»La introducción de la turbina trajo un nuevo tipo de conversión de energía. Mientras las primeras turbinas construidas poseían menos de 700 caballos y la primera turbina que se instaló en una estación central era de 5.000 caballos, las turbinas modernas llegan a alcanzar 300.000 caballos, o sea, 3.000.000 de veces el rendimiento de un ser humano en jornada de ocho horas. Calculada sobre la base de veinticuatro horas de funcionamiento, la turbina tiene nueve millones de veces el rendimiento del cuerpo humano.

»La primera turbina montada en una estación central consumía 6,88 libras de carbón por kilovatio hora en 1903.

»Ha habido un descenso en consumo de carbón de 6,88 libras a 0,84 libras en un período de 30 años, lo que indica la variación del rendimiento al efectuar el trabajo humano por medio de las máquinas.

»El rendimiento máximo de civilización en el antiguo Egipto nunca excedió de 150.000 caballos en jornada de ocho horas, suponiéndole 3.000.000 de habitantes. Grecia, Roma, los pequeños Estados e Imperios de la Edad Media y las naciones modernas tuvieron el mismo índice de rendimiento hasta la época de Jaime Watt. Cambios cada vez más rápidos ocurrieron desde entonces. El progreso social, desconocido hasta ahora, avanzó lentamente al principio, después dio una carrera, tomó vuelo y avanzó con la rapidez de un cohete. Serie tras serie de desarrollos técnicos han barrido los procesos industriales de cada década, desde 1800, para dejarlos reducidos a métodos anticuados del pasado.

»La primera máquina, la de Newcomen, no sobrevivió a su siglo. El segundo cambio en la conversión de energía, la máquina de Watt, no sobrevivió un siglo para ser reemplazada por una nueva máquina de mayor rendimiento. De los 9.000.000 de veces por los que hemos multiplicado la energía del cuerpo humano para obtener las unidades modernas de energía mecánica alcanzadas, un aumento de 8.766.000 veces ha ocurrido en los últimos veinticinco años.

»Sobre disminución de horas de trabajo humano desde 1840,

notemos que, en acero, el grado de disminución ha sido la inversa de la cuarta potencia del tiempo; en automóviles, aún mayor; en producción de lingotes de hierro, una hora de trabajo humano consigue hoy día lo que seiscientas horas del mismo trabajo hace cien años. En agricultura, sólo $^1/_{3.000}$ de horas de trabajo humano por unidad de producto se necesitan comparadas con 1840. En la fabricación de lámparas incandescentes, una hora de trabajo humano realiza tanto como nueve mil horas del mismo trabajo en 1914.

»El grado de disminución en horas de trabajo humano por unidad de producción, tomadas en conjunto, es, pues, aproximadamente $^1/_{3.000}$.

»Los fabricantes de ladrillos durante más de cinco mil años, nunca lograron por término medio más de 450 ladrillos por día y por individuo, en jornada de más de diez horas.

»Una fábrica moderna de fabricación continua de ladrillos producirá 400.000 ladrillos por dia y por hombre.»

No respondo de la exactitud de estas cifras. Los «tecnócratas» de quienes proceden, son demagogos y, por tanto, gente sin exactitud, poco escrupulosa y atropellada. Pero lo que tenga ese cuadro numérico de caricatura y exageración, no hace sino poner de manifiesto un fondo verdadero e incuestionable: la casi ilimitación de posibilidades en la técnica material contemporánea.

Pero la vida humana no es sólo lucha con la materia, sino también lucha del hombre con su alma. ¿Qué cuadro puede Euramérica oponer a ése como repertorio de técnicas del alma? ¿No ha sido, en este orden, muy superior el Asia profunda? Desde hace años sueño con un posible curso en que se muestren frente a frente las técnicas de Occidente y las técnicas del Asia.

IDEAS Y CREENCIAS
(1940)

PRÓLOGO

Desde hace cinco años ando rodando por el mundo, parturiento de dos gruesos libros que condensan mi labor durante los últimos dos lustros anteriores. Uno se titula *Aurora de la razón histórica*, y es un gran mamotreto filosófico; el otro se titula *El hombre y la gente*, y es un gran mamotreto sociológico. Pero la malaventura parece complacerse en no dejarme darles la última mano, esa postrera soba que no es nada y es tanto, ese ligero pase de piedra pómez que tersifica y pulimenta. He vivido esos cinco años errabundo de un pueblo en otro y de uno en otro continente, he padecido miseria, he sufrido enfermedades largas de las que tratan de tú por tú a la muerte, y debo decir que si no he sucumbido en tanta marejada ha sido porque la ilusión de acabar esos dos libros me ha sostenido cuando nada más me sostenía. Al volver luego a mi vida, como pájaros anuales, un poco de calma y un poco de salud, me hallé lejos de las bibliotecas, sin las cuales aquella última mano es precisamente imposible, y me encuentro con que ahora menos que nunca sé cuándo los podré concluir. Nunca había yo palpado con tal vehemencia la decrépita verdad del *Habent sua fata libelli*. En vista de ello, y movido por la conveniencia de dar un complemento a mis actuales lecciones en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires, me he resuelto a publicar el primer capítulo del primero de los libros nombrados, bien que en su redacción más primitiva. Lleva el título de *Ideas y creencias*. La porción primera de él apareció traducida al alemán hacia 1936 en la *Europäische Revue*.

A él sigue en este tomito un discurso pronunciado en 1932 en el paraninfo de la Universidad de Granada, con ocasión de su cuarto centenario. En él anunciaba que la Universidad se había acabado por ahora en el mundo precisamente cuando los que me escuchaban creían que había triunfado más. Sólo el viejo zorro que era Unamuno —decía de sí mismo que todo vasco lleva un zorro dentro, pero que él llevaba dos—, percibió el larvado vaticinio y dedicó a este trabajo mío unos artículos. Unamuno, de quien había vivido

durante veinte años distante, se aproximó a mí en los postreros días de su vida, y hasta poco antes de la guerra civil y de su muerte recalaba a prima noche en la tertulia de la Revista de Occidente, *con su cuerpo prócer ya muy combado, como el arco próximo a disparar la última flecha. Algún día contaré la causa de esta aproximación que nos honra a ambos.*

Añado unos papeles leídos en la fecha del centenario de Hegel, 1932, ante un público formado principalmente por muchachas más florecientes que meditabundas, y a quienes era forzoso evitar la impudorosa dificultad de la filosofía —la verdad desnuda. Mezclo con ello otros papeles que creo de cierto interés sobre lo que es la geografía en el pensamiento histórico de Hegel. Van también «Miseria y esplendor de la traducción», publicado en La Nación, *de Buenos Aires, y «Defensa del teólogo frente al místico», trozo de un curso.*

Termino con unos artículos donde hace tiempo di a conocer unos trozos de las más curiosas memorias que en seis gruesos volúmenes escribió don Gaspar de Mestanza, por las cuales pasan como bajo un microscopio los diez años últimos del siglo XIX y los treinta primeros del XX. Espero no tardar mucho en publicar, ya que no toda la obra manuscrita, que es ciclópea por su tamaño, una selección más amplia. En ella se verá lo que fue aquel claro espíritu español que nadie supo descubrir, tal vez porque siempre siguió el otro viejo y prudente lema: Bene vixit qui latuit.

Buenos Aires, octubre de 1940.

IDEAS Y CREENCIAS

CAPÍTULO PRIMERO

CREER Y PENSAR

I

Las ideas se tienen; en las creencias se está. —«Pensar en las cosas» y «contar con ellas».

CUANDO se quiere entender a un hombre, la vida de un hombre, procuramos ante todo averiguar cuáles son sus ideas. Desde que el europeo cree tener «sentido histórico», es ésta la exigencia más elemental. ¿Cómo no van a influir en la existencia de una persona sus ideas y las ideas de su tiempo? La cosa es obvia. Perfectamente; pero la cosa es también bastante equívoca, y, a mi juicio, la insuficiente claridad sobre lo que se busca cuando se inquieren las ideas de un hombre —o de una época— impide que se obtenga claridad sobre su vida, sobre su historia.

Con la expresión «ideas de un hombre» podemos referirnos a cosas muy diferentes. Por ejemplo: los pensamientos que se le ocurren acerca de esto o de lo otro y los que se le ocurren al prójimo y él repite y adopta. Estos pensamientos pueden poseer los grados más diversos de verdad. Incluso pueden ser «verdades científicas». Tales diferencias, sin embargo, no importan mucho, si importan algo, ante la cuestión mucho más radical que ahora planteamos. Porque, sean pensamientos vulgares, sean rigorosas «teorías científicas», siempre se tratará de ocurrencias que en un hombre surgen, originales suyas o insufladas por el prójimo. Pero esto

implica evidentemente que el hombre estaba ya ahí antes de que se le ocurriese o adoptase la idea. Ésta brota, de uno u otro modo, dentro de una vida que preexistía a ella. Ahora bien, no hay vida humana que no esté desde luego constituída por ciertas creencias básicas y, por decirlo así, montada sobre ellas. Vivir es tener que habérselas con algo —con el mundo y consigo mismo. Mas ese mundo y ese «sí mismo» con que el hombre se encuentra le aparecen, ya bajo la especie de una interpretación, de «ideas» sobre el mundo y sobre sí mismo.

Aquí topamos con otro estrato de ideas que un hombre tiene. Pero ¡cuán diferente de todas aquellas que se le ocurren o que adopta! Estas «ideas» básicas que llamo «creencias» —ya se verá por qué— no surgen en tal día y hora *dentro* de nuestra vida, no arribamos a ellas por un acto particular de pensar, no son, en suma, pensamientos que tenemos, no son ocurrencias ni siquiera de aquella especie más elevada por su perfección lógica y que denominamos razonamientos. Todo lo contrario: esas ideas que son, de verdad, «creencias» constituyen el continente de nuestra vida y, por ello, no tienen el carácter de contenidos particulares dentro de ésta. Cabe decir que no son ideas que tenemos, sino ideas que somos. Más aún: precisamente porque son creencias radicalísimas se confunden para nosotros con la realidad misma —son nuestro mundo y nuestro ser—, pierden, por tanto, el carácter de ideas, de pensamientos nuestros que podían muy bien no habérsenos ocurrido.

Cuando se ha caído en la cuenta de la diferencia existente entre esos dos estratos de ideas aparece, sin más, claro el diferente papel que juega en nuestra vida. Y, por lo pronto, la enorme diferencia de rango funcional. De las ideas-ocurrencias —y conste que incluyo en ellas las verdades más rigorosas de la ciencia— podemos decir que las producimos, las sostenemos, las discutimos, las propagamos, combatimos en su pro y hasta somos capaces de morir por ellas. Lo que no podemos es ... vivir *de* ellas. Son obra nuestra y, por lo mismo, suponen ya nuestra vida, la cual se asienta en ideas-creencias que no producimos nosotros, que, en general, ni siquiera nos formulamos y que, claro está, no discutimos ni propagamos ni sostenemos. Con las creencias propiamente no *hacemos* nada, sino que simplemente *estamos* en ellas. Precisamente lo que no nos pasa jamás— si hablamos cuidadosamente— con nuestras ocurrencias. El lenguaje vulgar ha inventado certeramente la expresión «estar en la creencia». En efecto, en la creencia se está, y la ocurrencia se tiene y se sostiene. Pero la creencia es quien nos tiene y sostiene a nosotros.

Hay, pues, ideas *con* que nos encontramos —por eso las llamo ocurrencias— e ideas *en* que nos encontramos, que parecen estar ahí ya antes de que nos ocupemos en pensar.

Una vez visto esto, lo que sorprende es que a unas y a otras se les llame lo mismo: ideas. La identidad de nombre es lo único que estorba para distinguir dos cosas cuya disparidad brinca tan claramente ante nosotros sin más que usar frente a frente estos dos términos: creencias y ocurrencias. La incongruente conducta de dar un mismo nombre a dos cosas tan distintas no es, sin embargo, una casualidad ni una distracción. Proviene de una incongruencia más honda: de la confusión entre dos problemas radicalmente diversos que exigen dos modos de pensar y de llamar no menos dispares.

Pero dejemos ahora este lado del asunto: es demasiado abstruso. Nos basta con hacer notar que «idea» es un término del vocabulario psicológico y que la psicología, como toda ciencia particular, posee sólo jurisdicción subalterna. La verdad de sus conceptos es relativa al punto de vista particular que la constituye y vale en el horizonte que ese punto de vista crea y acota. Así, cuando la psicología dice de algo que es una «idea», no pretende haber dicho lo más decisivo, lo más real sobre ello. El único punto de vista que no es particular y relativo es el de la vida, por la sencilla razón de que todos los demás se dan dentro de ésta y son meras especializaciones de aquél. Ahora bien, como fenómeno vital la creencia no se parece nada a la ocurrencia: su función en el organismo de nuestro existir es totalmente distinta y, en cierto modo, antagónica. ¿Qué importancia puede tener en parangón con esto el hecho de que, bajo la perspectiva psicológica, una y otra sean «ideas» y no sentimientos, voliciones, etcétera?

Conviene, pues, que dejemos este término —«ideas»— para designar todo aquello que en nuestra vida aparece como resultado de nuestra ocupación intelectual. Pero las creencias se nos presentan con el carácter opuesto. No llegamos a ellas tras una faena de entendimiento, sino que operan ya en nuestro fondo cuando nos ponemos a pensar sobre algo. Por eso no solemos formularlas, sino que nos contentamos con aludir a ellas como solemos hacer con todo lo que nos es la realidad misma. Las teorías, en cambio, aun las más verídicas, sólo existen mientras son pensadas: de aquí que necesiten ser formuladas.

Esto revela, sin más, que todo aquello en que nos ponemos a pensar tiene *ipso facto* para nosotros una realidad problemática y ocupa en nuestra vida un lugar secundario si se le compara con

nuestras creencias auténticas. En éstas no pensamos ahora o luego: nuestra relación con ellas consiste en algo mucho más eficiente; consiste en... contar con ellas, siempre, sin pausa.

Me parece de excepcional importancia para inyectar, por fin, claridad en la estructura de la vida humana esta contraposición entre pensar en una cosa y contar con ella. El intelectualismo que ha tiranizado, casi sin interrupción, el pasado entero de la filosofía ha impedido que se nos haga patente y hasta ha invertido el valor respectivo de ambos términos. Me explicaré.

Analice el lector cualquier comportamiento suyo, aun el más sencillo en apariencia. El lector está en su casa y, por unos u otros motivos, resuelve salir a la calle. ¿Qué es en todo este su comportamiento lo que propiamente tiene el carácter de pensado, aun entendiendo esta palabra en su más amplio sentido, es decir, como conciencia clara y actual de algo? El lector se ha dado cuenta de sus motivos, de la resolución adoptada, de la ejecución de los movimientos con que ha caminado, abierto la puerta, bajado la escalera. Todo esto en el caso más favorable. Pues bien, aun en ese caso y por mucho que busque en su conciencia no encontrará en ella ningún pensamiento en que se haga constar que hay calle. El lector no se ha hecho cuestión ni por un momento de si la hay o no la hay. ¿Por qué? No se negará que para resolverse a salir a la calle es de cierta importancia que la calle exista. En rigor, es lo más importante de todo, el supuesto de todo lo demás. Sin embargo, precisamente de ese tema tan importante no se ha hecho cuestión el lector, no ha *pensado* en ello ni para negarlo ni para afirmarlo ni para ponerlo en duda. ¿Quiere esto decir que la existencia o no existencia de la calle no ha intervenido en su comportamiento? Evidentemente, no. La prueba se tendría si al llegar a la puerta de su casa descubriese que la calle había desaparecido, que la tierra concluía en el umbral de su domicilio o que ante él se había abierto una sima. Entonces se produciría en la conciencia del lector una clarísima y violenta sorpresa. ¿De qué? De que no había aquélla. Pero ¿no habíamos quedado en que antes no había pensado que la hubiese, no se había hecho cuestión de ello? Esta sorpresa pone de manifiesto hasta qué punto la existencia de la calle actuaba en su estado anterior, es decir, hasta qué punto el lector *contaba con* la calle aunque no pensaba en ella y precisamente porque no pensaba en ella.

El psicólogo nos dirá que se trata de un pensamiento habitual, y que por eso no nos damos cuenta de él, o usará la hipótesis de lo subconsciente, etc. Todo ello, que es muy cuestionable, resulta para

nuestro asunto por completo indiferente. Siempre quedará que lo que decisivamente actuaba en nuestro comportamiento, como que era su básico supuesto, no era *pensado* por nosotros con conciencia clara y aparte. Estaba en nosotros, pero no en forma consciente, sino como implicación latente de nuestra conciencia o pensamiento. Pues bien, a este modo de intervenir algo en nuestra vida sin que lo pensemos llamo «contar con ello». Y ese modo es el propio de nuestras efectivas creencias.

El intelectualismo, he dicho, invierte el valor de los términos. Ahora resulta claro el sentido de esta acusación. En efecto, el intelectualismo tendía a considerar como lo más eficiente en nuestra vida lo más consciente. Ahora vemos que la verdad es lo contrario. La máxima eficacia sobre nuestro comportamiento reside en las implicaciones latentes de nuestra actividad intelectual, en todo aquello con que contamos y en que, de puro contar con ello, no pensamos.

¿Se entrevé ya el enorme error cometido al querer aclarar la vida de un hombre o una época por su ideario; esto es, por sus pensamientos especiales, en lugar de penetrar más hondo, hasta el estrato de sus creencias más o menos inexpresas, de las cosas con que contaba? Hacer esto, fijar el inventario de las cosas con que se cuenta, sería, de verdad, construir la historia, esclarecer la vida desde su subsuelo.

II

El azoramiento de nuestra época. — Creemos en la razón y no en sus ideas. La ciencia casi poesía.

Resumo: cuando intentamos determinar cuáles son las ideas de un hombre o de una época, solemos confundir dos cosas radicalmente distintas: sus creencias y sus ocurrencias o «pensamientos». En rigor, sólo estas últimas deben llamarse «ideas».

Las creencias constituyen la base de nuestra vida, el terreno sobre que acontece. Porque ellas nos ponen delante lo que para nosotros es la realidad misma. Toda nuestra conducta, incluso la intelectual, depende de cuál sea el sistema de nuestras creencias auténticas. En ellas «vivimos, nos movemos y somos». Por lo mismo,

no solemos tener conciencia expresa de ellas, no las pensamos, sino que actúan latentes, como implicaciones de cuanto expresamente hacemos o pensamos. Cuando creemos de verdad en una cosa no tenemos la «idea» de esa cosa, sino que simplemente «contamos con ella».

En cambio, las ideas, es decir, los pensamientos que tenemos sobre las cosas, sean originales o recibidos, no poseen en nuestra vida valor de realidad. Actúan en ella precisamente como pensamientos nuestros y sólo como tales. Esto significa que toda nuestra «vida intelectual» es secundaria a nuestra vida real o auténtica y representa a ésta sólo una dimensión virtual o imaginaria. Se preguntará qué significa entonces la verdad de las ideas, de las teorías. Respondo: la verdad o falsedad de una idea es una cuestión de «política interior» dentro del mundo imaginario de nuestras ideas. Una idea es verdadera cuando corresponde a la idea que tenemos de la realidad. Pero *nuestra idea de la realidad* no es nuestra *realidad*. Ésta consiste en todo aquello con que de hecho contamos al vivir. Ahora bien, de la mayor parte de las cosas con que de hecho contamos no tenemos la menor idea, y si la tenemos —por un especial esfuerzo de reflexión sobre nosotros mismos— es indiferente porque no nos es realidad en cuanto idea, sino, al contrario, en la medida en que no nos es sólo idea, sino creencia infraintelectual.

Tal vez no haya otro asunto sobre el que importe más a nuestra época conseguir claridad como este de saber a qué atenerse sobre el papel y puesto que en la vida humana corresponde a todo lo intelectual. Hay una clase de épocas que se caracterizan por su gran azoramiento. A esa clase pertenece la nuestra. Mas cada una de esas épocas se azora un poco de otra manera y por un motivo distinto. El gran azoramiento de ahora se nutre últimamente de que tras varios siglos de ubérrima producción intelectual y de máxima atención a ella el hombre empieza a no saber qué hacerse con las ideas. Presiente ya que las había tomado mal, que su papel en la vida es distinto del que en estos siglos les ha atribuído, pero aún ignora cuál es su oficio auténtico.

Por eso importa mucho que, ante todo, aprendamos a separar con toda limpieza la «vida intelectual» —que, claro está, no es tal vida— de la vida viviente, de la real, de la que somos. Una vez hecho esto y bien hecho, habrá lugar para plantearse las otras dos cuestiones: ¿En qué relación mutua actúan las ideas y las creencias? ¿De dónde vienen, cómo se forman las creencias?

Dije en el parágrafo anterior que inducía a error dar indiferentemente el nombre de ideas a creencias y ocurrencias. Ahora agrego que el mismo daño produce hablar, sin distingos, de creencias, convicciones, etc., cuando se trata de ideas. Es, en efecto, una equivocación llamar creencia a la adhesión que en nuestra mente suscita una combinación intelectual, cualquiera que ésta sea. Elijamos el caso extremo que es el pensamiento científico más rigoroso, por tanto, el que se funda en evidencias. Pues bien, aun en ese caso, no cabe hablar en serio de creencia. Lo evidente, por muy evidente que sea, no nos es realidad, no creemos en ello. Nuestra mente no puede evitar reconocerlo como verdad; su adhesión es automática, mecánica. Pero, entiéndase bien, esa adhesión, ese reconocimiento de la verdad no significa sino esto: que, puestos a pensar en el tema, no admitiremos en nosotros un pensamiento distinto ni opuesto a ese que nos parece evidente. Pero... ahí está: la adhesión mental tiene como condición que nos pongamos a pensar en el asunto, que queramos pensar. Basta esto para hacer notar la irrealidad constitutiva de toda nuestra «vida intelectual». Nuestra adhesión a un pensamiento dado es, repito, irremediable; pero, como está en nuestra mano pensarlo o no, esa adhesión tan irremediable, que se nos impondría como la más imperiosa realidad, se convierte en algo dependiente de nuestra voluntad e *ipso facto* deja de sernos realidad. Porque realidad es precisamente aquello con que contamos, queramos o no. Realidad es la contravoluntad, lo que nosotros no ponemos; antes bien, aquello con que topamos.

Además de esto, tiene el hombre clara conciencia de que su intelecto se ejercita sólo sobre materias cuestionables; que la verdad de las ideas se alimenta de su cuestionabilidad. Por eso, consiste esa verdad en la prueba que de ella pretendemos dar. La idea necesita de la crítica como el pulmón del oxígeno y se sostiene y afirma apoyándose en otras ideas que, a su vez, cabalgan sobre otras formando un todo o sistema. Arman, pues, un mundo aparte del mundo real, un mundo integrado exclusivamente por ideas de que el hombre se sabe fabricante y responsable. De suerte que la firmeza de la idea más firme se reduce a la solidez con que aguanta ser referida a todas las demás ideas. Nada menos, pero también nada más. Lo que no se puede es contrastar una idea, como si fuera una moneda, golpeándola directamente contra la realidad, como si fuera una piedra de toque. La verdad suprema es la de lo evidente, pero el valor de la evidencia misma es, a su vez, mera teoría, idea y combinación intelectual.

Entre nosotros y nuestras ideas hay, pues, siempre una distancia infranqueable: la que va de lo real a lo imaginario. En cambio, con nuestras creencias estamos inseparablemente unidos. Por eso cabe decir que las somos. Frente a nuestras concepciones gozamos un margen, mayor o menor, de independencia. Por grande que sea su influencia sobre nuestra vida, podemos siempre suspenderlas, desconectarnos de nuestras teorías. Es más, de hecho exige siempre de nosotros algún especial esfuerzo comportarnos conforme a lo que pensamos, es decir, tomarlo completamente en serio. Lo cual revela que no creemos en ello, que presentimos como un riesgo esencial fiarnos de nuestras ideas, hasta el punto de entregarles nuestra conducta tratándolas como si fueran creencias. De otro modo, no apreciaríamos el ser «consecuente con sus ideas» como algo especialmente heroico.

No puede negarse, sin embargo, que nos es normal regir nuestro comportamiento conforme a muchas «verdades científicas». Sin considerarlo heroico, nos vacunamos, ejercitamos usos, empleamos instrumentos que, en rigor, nos parecen peligrosos y cuya seguridad no tiene más garantía que la de la ciencia. La explicación es muy sencilla y sirve, de paso, para aclarar al lector algunas dificultades con que habrá tropezado desde el comienzo de este ensayo. Se trata simplemente de recordarle que entre las creencias del hombre actual es una de las más importantes su creencia en la «razón», en la inteligencia. No precisemos ahora las modificaciones que en estos últimos años ha experimentado esa creencia. Sean las que fueren, es indiscutible que lo esencial de esa creencia subsiste, es decir, que el hombre continúa contando con la eficiencia de su intelecto como una de las realidades que hay, que integran su vida. Pero téngase la serenidad de reparar que una cosa es fe en la inteligencia y otra creer en las ideas determinadas que esa inteligencia fragua. En ninguna de estas ideas se cree con fe directa. Nuestra creencia se refiere a la *cosa*, inteligencia, así en general, y esa fe no es una idea *sobre* la inteligencia. Compárese la precisión de esa fe en la inteligencia con la imprecisa idea que casi todas las gentes tienen de la inteligencia. Además, como ésta corrige sin cesar sus concepciones y a la verdad de ayer sustituye la de hoy, si nuestra fe en la inteligencia consistiese en creer directamente en las ideas, el cambio de éstas traería consigo la pérdida de fe en la inteligencia. Ahora bien, pasa todo lo contrario. Nuestra fe en la razón ha aguantado imperturbable los cambios más escandalosos de sus teorías, inclusive los cambios profundos de la teoría sobre qué es la razón misma. Estos últimos han influido,

sin duda, en la forma de esa fe, pero esta fe seguía actuando impertérrita bajo una u otra forma.

He aquí un ejemplo espléndido de lo que deberá, sobre todo, interesar a la historia cuando se resuelva verdaderamente a ser ciencia, la ciencia del hombre. En vez de ocuparse sólo en hacer la «historia» —es decir, en catalogar la sucesión— de las ideas sobre la razón desde Descartes a la fecha, procurará definir con precisión cómo era la fe en la razón que efectivamente operaba en cada época y cuáles eran sus consecuencias para la vida. Pues es evidente que el argumento del drama en que la vida consiste es distinto si se está *en la creencia* de que un Dios omnipotente y benévolo existe que si se está en la creencia contraria. Y también es distinta la vida, aunque la diferencia sea menor, de quien cree en la capacidad absoluta de la razón para descubrir la realidad, como se creía a fines del siglo XVII en Francia, y quien cree, como los positivistas de 1860, que la razón es por esencia conocimiento relativo.

Un estudio como éste nos permitiría ver con claridad la modificación sufrida por nuestra fe en la razón durante los últimos veinte años, y ello derramaría sorprendente luz sobre casi todas las cosas extrañas que acontecen en nuestro tiempo.

Pero ahora no me urgía otra cosa sino hacer que el lector cayese en la cuenta de cuál es nuestra relación con las ideas, con el mundo intelectual. Esta relación no es de fe en ellas: las cosas que nuestros pensamientos, que las teorías nos proponen, no nos son realidad, sino precisamente y sólo... ideas.

Mas no entenderá bien el lector lo que algo nos es, cuando nos es sólo idea y no realidad, si no le invito a que repare en su actitud frente a lo que se llama «fantasías, imaginaciones». Pero el mundo de la fantasía, de la imaginación, es la poesía. Bien, no me arredro; por el contrario, a esto quería llegar. Para hacerse bien cargo de lo que nos son las ideas, de su papel primario en la vida, es preciso tener el valor de acercar la ciencia a la poesía mucho más de lo que hasta aquí se ha osado. Yo diría, si después de todo lo enunciado se me quiere comprender bien, que la ciencia está mucho más cerca de la poesía que de la realidad, que su función en el organismo de nuestra vida se parece mucho a la del arte. Sin duda, en comparación con una novela, la ciencia parece la realidad misma. Pero en comparación con la realidad auténtica se advierte lo que la ciencia tiene de novela, de fantasía, de construcción mental, de edificio imaginario.

III

La duda y la creencia.—El «mar de dudas».—*El lugar de las ideas.*

El hombre, en el fondo, es crédulo o, lo que es igual, el estrato más profundo de nuestra vida, el que sostiene y porta todos los demás, está formado por creencias (1). Éstas son, pues, la tierra firme sobre que nos afanamos. (Sea dicho de paso que la metáfora se origina en una de las creencias más elementales que poseemos y sin la cual tal vez no podríamos vivir: la creencia en que la tierra es firme, a pesar de los terremotos que alguna vez y en la superficie de algunos de sus lugares acontecen. Imagínese que mañana, por unos u otros motivos, desapareciera esa creencia. Precisar las líneas mayores del cambio radical que en la figura de la vida humana esa desaparición produciría, fuera un excelente ejercicio de introducción al pensamiento histórico).

Pero en esa área básica de nuestras creencias se abren, aquí o allá, como escotillones, enormes agujeros de duda. Éste es el momento de decir que la duda, la verdadera, la que no es simplemente metódica ni intelectual, es un modo de la creencia y pertenece al mismo estrato que ésta en la arquitectura de la vida. También en la duda *se está.* Sólo que en este caso el estar tiene un carácter terrible. En la duda se está como se está en un abismo, es decir, cayendo. Es, pues, la negación de la estabilidad. De pronto sentimos que bajo nuestras plantas falla la firmeza terrestre y nos parece caer, caer en el vacío, sin poder valernos, sin poder hacer nada para afirmarnos, para vivir. Viene a ser como la muerte dentro de la vida, como asistir a la anulación de nuestra propia existencia. Sin embargo, la duda conserva de la creencia el carácter de ser algo en que se está, es decir, que no lo hacemos o ponemos nosotros. No es una idea que podríamos pensar o no, sostener, criticar, formular, sino que, en absoluto, la somos. No se estime como paradoja, pero considero muy difícil describir lo que es la verdadera duda si no se dice que creemos nuestra duda.

---

(1) Dejemos intacta la cuestión de si bajo ese estrato más profundo no hay aún algo más, un fondo metafísico al que ni siquiera llegan nuestras creencias.

Si no fuese así, si dudásemos de nuestra duda, sería ésta innocua. Lo terrible es que actúa en nuestra vida exactamente lo mismo que la creencia y pertenece al mismo estrato que ella. La diferencia entre la fe y la duda no consiste, pues, en el creer. La duda no es un «no creer» frente al creer, ni es un «creer que no» frente a un «creer que sí». El elemento diferencial está en lo que se cree. La fe cree que Dios existe o que Dios no existe. Nos *sitúa*, pues, en una realidad, positiva o «negativa», pero inequívoca, y, por eso, al estar en ella nos sentimos colocados en algo estable.

Lo que nos impide entender el papel de la duda en nuestra vida es presumir que no nos pone delante una realidad. Y este error proviene, a su vez, de haber desconocido lo que la duda tiene de creencia. Sería muy cómodo que bastase dudar de algo para que ante nosotros desapareciese como realidad. Pero no acaece tal cosa, sino que la duda nos arroja ante lo dudoso, ante una realidad tan realidad como la fundada en la creencia, pero que es ella ambigua, bicéfala, inestable, frente a la cual no sabemos a qué atenernos ni qué hacer. La duda, en suma, es estar en lo inestable como tal: es la vida en el instante del terremoto, de un terremoto permanente y definitivo.

En este punto, como en tantos otros referentes a la vida humana, recibimos mayores esclarecimientos del lenguaje vulgar que del pensamiento científico. Los pensadores, aunque parezca mentira, se han saltado siempre a la torera aquella realidad radical, la han dejado a su espalda. En cambio, el hombre no pensador, más atento a lo decisivo, ha echado agudas miradas sobre su propia existencia y ha dejado en el lenguaje vernáculo el precipitado de esas entrevisiones. Olvidamos demasiado que el lenguaje es ya pensamiento, doctrina. Al usarlo como instrumento para combinaciones ideológicas más complicadas, no tomamos en serio la ideología primaria que él expresa, que él es. Cuando, por un azar, nos despreocupamos de lo que queremos decir nosotros mediante los giros preestablecidos del idioma y atendemos a lo que ellos nos dicen por su propia cuenta, nos sorprende su agudeza, su perspicaz descubrimiento de la realidad.

Todas las expresiones vulgares referentes a la duda nos hablan de que en ella se siente el hombre sumergido en un elemento insólido, infirme. Lo dudoso es una realidad líquida donde el hombre no puede sostenerse, y cae. De aquí el «hallarse en un mar de dudas». Es el *contraposto* al elemento de la creencia: la tierra firme (1). E insis-

(1) La voz *tierra* viene de *tersa*, seca, sólida.

tiendo en la misma imagen, nos habla de la duda como una fluctuación, vaivén de olas. Decididamente, el mundo de lo dudoso es un paisaje marino e inspira al hombre presunciones de naufragio. La duda, descrita como fluctuación, nos hace caer en la cuenta de hasta qué punto es creencia. Tan lo es, que consiste en la superfetación del creer. Se duda porque se está en dos creencias antagónicas, que entrechocan y nos lanzan la una a la otra, dejándonos sin suelo bajo la planta. El *dos* va bien claro en el *du* de la duda.

Al sentirse caer en esas simas que se abren en el firme solar de sus creencias, el hombre reacciona enérgicamente. Se esfuerza en «salir de la duda». Pero ¿qué hacer? La característica de lo dudoso es que ante ello no sabemos qué hacer. ¿Qué haremos, pues, cuando lo que nos pasa es precisamente que no sabemos qué hacer porque el mundo —se entiende, una porción de él— se nos presenta ambiguo? Con él no hay nada que hacer. Pero en tal situación es cuando el hombre ejercita un extraño hacer que casi no parece tal: el hombre se pone a pensar. Pensar en una cosa es lo menos que podemos hacer con ella. No hay ni que tocarla. No tenemos ni que movernos. Cuando todo en torno nuestro falla, nos queda, sin embargo, esta posibilidad de meditar sobre lo que nos falla. El intelecto es el aparato más próximo con que el hombre cuenta. Lo tiene siempre a mano. Mientras cree no suele usar de él, porque es un esfuerzo penoso. Pero al caer en la duda se agarra a él como a un salvavidas.

Los huecos de nuestras creencias son, pues, el lugar vital donde insertan su intervención las ideas. En ellas se trata siempre de sustituir el mundo inestable, ambiguo, de la duda, por un mundo en que la ambigüedad desaparece. ¿Cómo se logra esto? Fantaseando, inventando mundos. La idea es imaginación. Al hombre no le es dado ningún mundo ya determinado. Sólo le son dadas las penalidades y las alegrías de su vida. Orientado por ellas, tiene que inventar el mundo. La mayor porción de él la ha heredado de sus mayores y actúa en su vida como sistema de creencias firmes. Pero cada cual tiene que habérselas por su cuenta con todo lo dudoso, con todo lo que es cuestión. A este fin ensaya figuras imaginarias de mundos y de su posible conducta en ellos. Entre ellas, una le parece *idealmente* más firme, y a eso llama verdad. Pero conste: lo verdadero, y aun lo *científicamente* verdadero, no es sino un caso particular de lo fantástico. Hay fantasías exactas. Más aún: sólo puede ser exacto lo fantástico. No hay modo de entender bien al hombre si no se repara en que la matemática brota de la misma raíz que la poesía, del don imaginativo.

CAPÍTULO SEGUNDO

LOS MUNDOS INTERIORES

I

La ridiculez del filósofo. — La «panne» del automóvil y la histórica. Otra vez «ideas y creencias».

Se trata de preparar las mentes contemporáneas para que llegue a hacerse claridad sobre lo que acaso constituye la raíz última de todas las actuales angustias y miserias, a saber: que tras varios siglos de continuada y ubérrima creación intelectual y, habiéndolo esperado todo de ella, empieza el hombre a no saber qué hacerse con las ideas. No se atreve, sin más ni más, a desentenderse radicalmente de ellas porque sigue creyendo, en el fondo, que es la función intelectiva algo maravilloso. Pero al mismo tiempo tiene la impresión de que el papel y puesto que en la vida humana corresponde a todo lo intelectual no son los que le fueron atribuidos en los tres últimos siglos. ¿Cuáles deben ser? Esto es lo que no sabe.

Cuando se están sufriendo en su inexorable inmediatez esas angustias y miserias del tiempo en que vivimos, decir que provienen, como de su raíz, de cosa tan abstracta y perespiritual como la indicada, parece al pronto una ridiculez. Al confrontar con ella la faz terrible de lo que sufrimos —crisis económica, guerra y asesinatos, desazón, desesperanza—, no se descubre similitud alguna. A lo cual yo opondría sólo dos advertencias. Una: que no he visto nunca parecerse nada la raíz de la planta a su flor ni a su fruto. Probablemente, pues, es condición de toda causa no parecerse nada a su efecto. Creer lo contrario fue el error cometido por la interpreta-

ción mágica del mundo: *similia similibus*. La obra es ésta: hay ciertas ridiculeces que deben ser dichas, y para eso existe el filósofo. Al menos, Platón declara literalmente, del modo más formal y en la coyuntura más solemne, que el filósofo tiene una misión de ridiculez. (Véase el diálogo *Parménides*). No se crea que es cosa tan fácil cumplirla. Requiere una especie de coraje que ha solido faltar a los grandes guerreros y a los más atroces revolucionarios. Éstos y aquéllos han solido ser gente bastante vanidosa y se les encogía el ombligo cuando se trataba, simplemente, de quedar en ridículo. De aquí que convenga a la humanidad aprovechar el heroísmo peculiar de los filósofos.

No se puede vivir sin alguna instancia última cuya plena vigencia sintamos sobre nosotros. A ella referimos todas nuestras dudas y disputas como a un tribunal supremo. En los últimos siglos constituían esta sublime instancia las ideas, lo que solía llamarse la «razón». Ahora, esa fe en la razón vacila, se obnubila, y como ella soporta todo el resto de nuestra vida, resulta que no podemos vivir ni convivir. Porque acontece que no hay en el horizonte ninguna otra fe capaz de sustituirla. De aquí ese cariz de cosa desarraigada que ha tomado nuestra existencia y esa impresión de que caemos, caemos en un vacío sin fondo, y por mucho que agitemos los brazos no hallamos nada a que agarrarnos. Ahora bien, no es posible que una fe muera si no es porque otra fe ha nacido; por el mismo motivo que es imposible caer en la cuenta de un error sin encontrarse *ipso facto* sobre el suelo de una nueva verdad. Se trataría, pues, en nuestro caso de que la fe en la razón sufre una enfermedad, pero no de que ha muerto. Preparemos la convalecencia.

Recuerde el lector el pequeño drama que en su intimidad se disparaba cuando, viajando en automóvil, ignorante de su mecánica, se producía una *panne*. Primer acto: el hecho acontecido tiene, para los efectos del viaje, un carácter absoluto, porque el automóvil se ha parado, no un poco o a medias, sino por completo. Como desconoce las partes de que se compone el automóvil, es éste para él un todo indiviso. Si se estropea, quiere decirse que se estropea íntegramente. De aquí que al hecho absoluto de pararse el vehículo busque la mente profana una causa también absoluta y toda *panne* le parezca, por lo pronto, definitiva e irremediable. Desolación, gestos patéticos. «¡Tendremos que pasar aquí la noche!» Segundo acto: el mecánico se acerca con sorprendente serenidad al motor. Manipula con este o el otro tornillo. Vuelve a tomar el volante. El coche arranca victorioso, como renaciendo de sí mismo. Regocijo.

Emoción de salvamento. Tercer acto: bajo el torrente de alegría que nos inunda fluye un hilito de emoción contraria: es un dejo como vergüenza. Nos parece que nuestra reacción primera y fatalista era absurda, irreflexiva, pueril. ¿Cómo no pensamos que una máquina es una articulación de muchas piezas y que el menor desajuste de una de éstas puede engendrar su detención? Caemos en la cuenta de que el hecho «absoluto» de pararse no tiene por fuerza una causa también absoluta, sino que basta, tal vez, una leve reforma para restablecer el mecanismo. Nos sentimos, en suma, avergonzados por nuestra falta de serenidad y llenos de respeto hacia el mecánico, hacia el hombre que sabe del asunto.

De la formidable *panne* que hoy padece la vida histórica nos hallamos hoy en el primer acto. Lo que hace más grave el caso es que, tratándose de asuntos colectivos y de la máquina pública, no es fácil que el mecánico pueda manipular con serenidad y eficacia los tornillos si no cuenta previamente con que los viajeros ponen en él su confianza y su respeto, si no creen que hay quien «entiende del asunto». Es decir, que el tercer acto tendría que anticiparse al segundo, y esto no es faena mollar. Además, el número de tornillos que fuera preciso ajustar es grande y de lugares muy diversos. ¡Bien! Que cada cual cumpla con su oficio sin presuntuosidad, sin gesticulación. Por eso yo estoy, súcubo bajo la panza del motor, apañando uno de sus rodamientos más secretos.

Retornemos a mi distinción entre creencias e ideas u ocurrencias. Creencias son todas aquellas cosas con que absolutamente contamos, aunque no pensemos en ellas. De puro estar seguros de que existen y de que son según creemos, no nos hacemos cuestión de ellas, sino que automáticamente nos comportamos teniéndolas en cuenta. Cuando caminamos por la calle no intentamos pasar al través de los edificios: evitamos automáticamente chocar con ellos sin necesidad de que en nuestra mente surja la idea expresa: «los muros son impenetrables». En todo momento, nuestra vida está montada sobre un repertorio enorme de creencias parejas. Pero hay cosas y situaciones ante las cuales nos encontramos sin creencia firme: nos encontramos en la duda de si son o no y de si son así o de otro modo. Entonces no tenemos más remedio que *hacernos* una idea, una opinión sobre ellas. Las ideas son, pues, las «cosas» que nosotros de manera consciente construímos, elaboramos, precisamente porque *no creemos en ellas*. Pienso que es éste el planteamiento mejor, más hiriente, que menos escape deja a la gran cuestión de cuál es el extraño y sutilísimo papel que juegan en nuestra vida las ideas. Nótese que bajo

este título van incluidas todas: las ideas vulgares y las ideas científicas, las ideas religiosas y las de cualquier otro linaje. Porque realidad plena y auténtica no nos es sino aquello en que creemos. Mas las ideas nacen de la duda, es decir, en un vacío o hueco de creencia. Por tanto, lo que ideamos no nos es realidad plena y auténtica. ¿Qué nos es entonces? Se advierte, desde luego, el carácter ortopédico de las ideas: actúan allí donde una creencia se ha roto o debilitado.

No conviene preguntarse ahora cuál sea el origen de las creencias, de dónde nos vienen, porque la respuesta, como se verá, requiere haberse hecho antes bien cargo de lo que son las ideas. Es mejor método partir de la situación presente, del hecho incuestionable, y éste consiste en que nos encontramos constituídos de un lado por creencias —vengan de donde vengan— y de ideas; que aquéllas forman nuestro mundo real, y éstas son... no sabemos bien qué.

II

La ingratitud del hombre y la desnuda realidad

El efecto más grave del hombre es la ingratitud. Fundo esta calificación superlativa en que, siendo la sustancia del hombre su historia, todo comportamiento antihistórico adquiere en él un carácter de suicidio. El ingrato olvida que la mayor parte de lo que tiene no es obra suya, sino que le vino regalado de otros, los cuales se esforzaron en crearlo u obtenerlo. Ahora bien, al olvidarlo desconoce radicalmente la verdadera condición de eso que tiene. Cree que es don espontáneo de la naturaleza y, como la naturaleza, indestructible. Esto le hace errar a fondo en el manejo de esas ventajas con que se encuentra e irlas perdiendo más o menos. Hoy presenciamos este fenómeno en grande escala. El hombre actual no se hace eficazmente cargo de que casi todo lo que hoy poseemos para afrontar con alguna holgura la existencia lo debemos al pasado y que, por tanto, necesitamos andar con mucha atención, delicadeza y perspicacia en nuestro trato con él —sobre todo, que es preciso tenerlo muy en cuenta porque, en rigor, está presente en lo que nos legó. Olvidar el pasado, volverle la espalda, produce el efecto a que hoy asistimos: la rebarbarización del hombre.

Pero no me interesan ahora estas formas extremas y transitorias de ingratitud. Me importa más el nivel normal de ella que acompaña siempre al hombre y le impide hacerse cargo de cuál es su verdadera condición. Y como en percatarse de sí mismo y caer en la cuenta de lo que somos y de lo que es en su auténtica y primaria realidad cuanto nos rodea consiste la filosofía, quiere decirse que la ingratitud engendra en nosotros ceguera filosófica.

Si se nos pregunta qué es realmente eso sobre que pisan nuestros pies, respondemos al punto que es la Tierra. Bajo este vocablo entendemos un astro de tal constitución y tamaño, es decir, una masa de cósmica materia que se mueve alrededor del Sol con regularidad y seguridad bastantes para que podamos confiar en ella. Tal es la firme creencia en que estamos, y por eso nos es *la* realidad, y porque nos es la realidad contamos con ello sin más, no nos hacemos cuestión del asunto en nuestra vida cotidiana. Pero es el caso que, hecha la misma pregunta a un hombre del siglo VI antes de J. C., su respuesta hubiera sido muy distinta. La Tierra le era una diosa, la diosa madre, Demeter. No un montón de materia, sino un poder divino que tenía su voluntad y sus caprichos. Basta esto para advertirnos que la realidad auténtica y primaria de la Tierra no es ni lo uno ni lo otro, que la Tierra-astro y la Tierra-diosa no son sin más ni más la realidad, sino dos ideas; si se quiere, una idea verdadera y una idea errónea *sobre* esa realidad que inventaron hombres determinados un buen dia y a costa de grandes esfuerzos. De suerte que la realidad que nos es la Tierra no procede sin más ni más de ésta, sino que la *debemos* a un hombre, a muchos hombres antepasados, y, además, depende su verdad de muchas difíciles consideraciones; en suma, que *es* problemática y no incuestionable.

La misma advertencia podríamos hacer con respecto a todo, lo cual nos llevaría a descubrir que la realidad en que creemos vivir, con que contamos y a que referimos últimamente todas nuestras esperanzas y temores, es obra y faena de otros hombres y no la auténtica y primaria realidad. Para topar con ésta en su efectiva desnudez fuera preciso quitar de sobre ella todas esas creencias de ahora y de otros tiempos, las cuales son no más que interpretaciones ideadas por el hombre de lo que encuentra al vivir, en sí mismo y en su contorno. Antes de toda interpretación, la Tierra no es ni siquiera una «cosa», porque «cosa» es ya una figura de ser, un modo de comportarse algo (opuesto, por ejemplo, a «fantasma») construido por nuestra mente para explicarse aquella realidad primaria.

Si fuésemos agradecidos habríamos, desde luego, caído en la cuenta de que todo eso que nos es la Tierra como realidad y que nos permite en no escasa medida saber a qué atenernos respecto a ella, tranquilizarnos y no vivir estrangulados por un incesante pavor, lo debemos al esfuerzo y el ingenio de otros hombres. Sin su intervención estaríamos en nuestra relación con la Tierra y lo mismo con lo demás que nos rodea como estuvo el primer hombre, es decir, aterrados. Hemos heredado todos aquellos esfuerzos en forma de creencia que son el capital sobre que vivimos. La grande y, a la vez, elementalísima averiguación que va a hacer el Occidente en los próximos años, cuando acabe de liquidar la borrachera de insensatez que agarró en el siglo XVIII, es que el hombre es, por encima de todo, heredero. Y que esto y no otra cosa es lo que le diferencia radicalmente del animal. Pero tener conciencia de que se es heredero, es tener conciencia histórica.

La realidad auténtica de la Tierra no tiene figura, no tiene un modo de ser, es puro enigma. Tomada en esa su primaria y nuda consistencia, es suelo que por el momento nos sostiene sin que nos ofrezca la menor seguridad de que no nos va a fallar en el instante próximo; es lo que nos ha facilitado la huída de un peligro, pero también lo que en forma de «distancia» nos separa de la mujer amada o de nuestros hijos; es lo que a veces presenta el enojoso carácter de ser cuesta arriba y a veces la deliciosa condición de ser cuesta abajo. La Tierra por sí y mondada de las ideas que el hombre se ha ido formando sobre ella no es, pues, «cosa» ninguna, sino un incierto repertorio de facilidades y dificultades para nuestra vida.

En este sentido digo que la realidad auténtica y primaria no tiene por sí figura. Por eso no cabe llamarla «mundo». Es un enigma propuesto a nuestro existir. Encontrarse viviendo es encontrarse irrevocablemente sumergido en lo enigmático. A este primario y preintelectual enigma reacciona el hombre haciendo funcionar su aparato intelectual, que es, sobre todo, imaginación. Crea el mundo matemático, el mundo físico, el mundo religioso, moral, político y poético, que son efectivamente «mundos», porque tienen figura y son un orden, un plano. Esos mundos imaginarios son confrontados con el enigma de la auténtica realidad y son aceptados cuando parecen ajustarse a ésta con máxima aproximación. Pero, bien entendido, no se confunden nunca con la realidad misma. En tales o cuales puntos, la correspondencia es tan ajustada que la confusión parcial se produciría —y ya veremos las consecuencias que esto trae—, pero como esos puntos de perfecto encaje son inseparables del resto,

cuyo encaje es insuficiente, quedan esos mundos, tomados en su totalidad, como lo que son, como mundos imaginarios, como mundos que sólo existen por obra y gracia nuestra; en suma, como mundos «interiores». Por eso podemos llamarlos «nuestros». Y como el matemático en cuanto matemático tiene *su* mundo y el físico en cuanto físico, cada uno de nosotros tiene el suyo.

Si esto que digo es verdad, ¿no se advierte lo sorprendente que es? Pues resulta que ante la auténtica realidad, que es enigmática y, por tanto, terrible —un problema que sólo lo fuese para el intelecto, por tanto, un problema irreal, no es nunca terrible, pero una realidad que, precisamente como realidad y por sí, consiste en enigma es la terribilidad misma—, el hombre reacciona segregando en la intimidad de sí mismo un mundo imaginario. Es decir, que por lo pronto se retira de la realidad, claro que imaginariamente, y se va a vivir a su mundo interior. Esto es lo que el animal no puede hacer. El animal tiene que estar siempre atento a la realidad según ella se presenta, tiene que estar siempre «fuera de sí». Scheler, en *El puesto del hombre en el cosmos*, entrevé esta diferente condición del animal y el hombre, pero no la entiende bien, no sabe su razón, su posibilidad. El animal tiene que estar fuera de sí por la sencilla razón de que no tiene un «dentro de sí», un *chez soi*, una intimidad donde meterse cuando pretendiese retirarse de la realidad. Y no tiene intimidad, esto es, mundo interior, porque no tiene imaginación. Lo que llamamos nuestra intimidad no es sino nuestro imaginario mundo, el mundo de nuestras ideas. Ese movimiento merced al cual desatendemos la realidad unos momentos para atender a nuestras ideas es lo específico del hombre y se llama «ensimismarse». De ese ensimismamiento sale luego el hombre para volver a la realidad, pero ahora mirándola, como con un instrumento óptico, desde su mundo interior, desde sus ideas, algunas de las cuales se consolidaron en creencias. Y esto es lo sorprendente que antes anunciaba: que el hombre se encuentra existiendo por partida doble, situado a la vez en la realidad enigmática y en el claro mundo de las ideas que se le han ocurrido. Esta segunda existencia es, por lo mismo, «imaginaria», pero nótese que el tener una existencia imaginaria pertenece como tal a su absoluta realidad (1).

---

(1) Este ensayo desarrolla ciertos fundamentos de lo expuesto en mi conferencia «Ensimismamiento y alteración» [véase este mismo volumen], y, a la vez, encuentra en ésta desarrollado lo que el párrafo del texto deja sólo enunciado.

III

La ciencia como poesía. — El triángulo y Hamlet. — El tesoro de los errores.

Conste, pues, que lo que solemos llamar mundo real o «exterior» no es la nuda, auténtica y primaria realidad con que el hombre se encuentra, sino que es ya una interpretación dada por él a esa realidad, por tanto, una idea. Esta idea se ha consolidado en creencia. Creer en una idea significa creer que es la realidad, por tanto, dejar de verla como mera idea.

Pero claro es que esas creencias comenzaron por «no ser más» que ocurrencias o ideas *sensu stricto*. Surgieron un buen día como obra de la imaginación de un hombre que se *ensimismó* en ellas, desatendiendo por un momento el mundo real. La ciencia física, por ejemplo, es una de estas arquitecturas ideales que el hombre se construye. Algunas de esas ideas físicas están hoy en nosotros actuando como creencias, pero la mayor parte de ellas son para nosotros ciencia —nada más, nada menos. Cuando se habla, pues, del «mundo físico» adviértase que en su mayor porción no lo tomamos como mundo real, sino que es un mundo imaginario o «interior».

Y la cuestión que yo propongo al lector consiste en determinar con todo rigor, sin admitir expresiones vagas o indecisas, cuál es esa actitud en que el físico vive cuando está pensando las verdades de su ciencia. O dicho de otro modo: ¿qué le es al físico su mundo, el mundo de la física? ¿Le es realidad? Evidentemente, no. Sus ideas le parecen verdaderas, pero ésta es una calificación que subraya el carácter de meros pensamientos que aquéllas le presentan. No es ya posible, como en tiempos más venturosos, definir galanamente la verdad diciendo que es la adecuación del pensamiento con la realidad. El término «adecuación» es equívoco. Si se lo toma en el sentido de «igualdad», resulta falso. Nunca una idea es igual a la cosa a que se refiere. Y si se lo toma más vagamente en el sentido de «correspondencia», se está ya reconociendo que las ideas *no son* la realidad, sino todo lo contrario, a saber, ideas y sólo ideas. El físico sabe muy bien que *lo que* dice su teoría *no lo hay* en la realidad.

Además, bastaría advertir que el mundo de la física es incompleto, está abarrotado de problemas no resueltos que obligan a no confundirlo con la realidad misma, la cual es precisamente quien le plantea esos problemas. La física no le es, por tanto, realidad, sino un orbe imaginario en el cual imaginariamente vive mientras, a la vez, sigue viviendo la auténtica y primaria realidad de su vida.

Ahora bien, esto, que se hace un poco difícil de entender cuando nos referimos a la física y, en general, a la ciencia, ¿no es obvio y claro cuando observamos lo que nos pasa al leer una novela o asistir a una obra teatral? El que lee una novela está, claro es, viviendo la realidad de su vida, pero esta realidad de su vida consiste ahora en haberse evadido de ella por la dimensión virtual de la fantasía y estar cuasi-viviendo en el mundo imaginario que el novelista le describe.

He aquí por qué considero tan fértil la doctrina iniciada en el capítulo primero de este ensayo: que sólo se entiende bien qué nos es algo cuando no nos es realidad, sino idea, si paramos mientes en lo que representa para el hombre la poesía y acertamos valerosamente a ver la ciencia *sub specie poieseos*.

El «mundo poético» es, en efecto, el ejemplo más transparente de lo que he llamado «mundos interiores». En él aparecen con descuidado cinismo y como a la intemperie los caracteres propios de éstos. Nos damos cuenta de que es pura invención nuestra, engendro de nuestra fantasía. No lo tomamos como realidad y, sin embargo, nos ocupamos con sus objetos lo mismo que nos ocupamos con las cosas del mundo exterior, es decir —ya que vivir es ocuparse—, vivimos muchos ratos alojados en el orbe poético y ausentes del real. Conviene, de paso, reconocer que nadie hasta ahora ha dado una mediana respuesta a la cuestión de por qué hace el hombre poesía, de por qué se crea con no poco esfuerzo un universo poético. Y la verdad es que la cosa no puede ser más extraña. ¡Como si el hombre no tuviera de sobra qué hacer con su mundo real para que no necesite explicación el hecho de que se entretenga en imaginar deliberadamente irrealidades!

Pero de la poesía nos hemos acostumbrado a hablar sin gran patetismo. Cuando se dice que no es cosa *seria*, sólo los poetas se enfadan, que son, como es sabido, *genus irritabile*. No nos cuesta, pues, gran trabajo reconocer que una cosa tan poco seria sea pura fantasía. La fantasía tiene fama de ser la loca de la casa. Mas la ciencia y la filosofía, ¿qué otra cosa son sino fantasía? El punto matemático, el triángulo geométrico, el átomo físico, no poseerían las exactas calidades que los constituyen si no fuesen meras construc-

ciones mentales. Cuando queremos encontrarlos en la realidad, esto es, en lo perceptible y no imaginario, tenemos que recurrir a la medida, e *ipso facto* se degrada su exactitud y se convierten en un inevitable «poco más o menos». ¡Qué casualidad! Lo propio que acontece a los personajes poéticos. Es indubitable: el triángulo y Hamlet tienen el mismo *pedigree*. Son hijos de la loca de la casa, fantasmagorías.

El hecho de que las ideas científicas tengan respecto a la realidad compromisos distintos de los que aceptan las ideas poéticas y que su relación con las cosas sea más prieta y más *seria*, no debe estorbarnos para reconocer que ellas, las ideas, no son sino fantasías y que sólo debemos vivirlas como tales fantasías, pese a su seriedad. Si hacemos lo contrario, tergiversamos la actitud correcta ante ellas: las tomamos como si fuesen la realidad, o, lo que es igual, confundimos el mundo interior con el exterior, que es lo que, un poco en mayor escala, suele hacer el demente.

Refresque el lector en su mente la situación originaria del hombre. Para vivir tiene éste que hacer algo, que habérselas con lo que le rodea. Mas para decidir qué es lo que va a hacer con todo eso, necesita saber a qué atenerse respecto a ello, es decir, saber *qué es*. Como esa realidad primaria no le descubre amistosamente su secreto, no tiene más remedio que movilizar su aparato intelectual cuyo órgano principal —sostengo yo— es la imaginación. El hombre imagina una cierta figura o modo de ser la realidad. Supone que es tal o cual, inventa el mundo o un pedazo de él. Ni más ni menos que un novelista por lo que respecta al carácter imaginario de su creación. La diferencia está en el propósito con que la crea. Un plano topográfico no es más ni menos fantástico que el paisaje de un pintor. Pero el pintor no ha pintado su paisaje para que le sirva de guía en su viaje por la comarca, y el plano ha sido hecho con esta finalidad. El «mundo interior» que es la ciencia, es el ingente plano que elaboramos desde hace tres siglos y medio para caminar entre las cosas. Y viene a ser como si nos dijéramos: «*suponiendo* que la realidad fuera tal y como yo la imagino, mi comportamiento mejor en ella y con ella debía ser tal y tal. Probemos si el resultado es bueno». La prueba es arriesgada. No se trata de un juego. Va en ello el acierto de nuestra vida. ¿No es insensato hacer que penda nuestra vida de la improbable coincidencia entre la realidad y una fantasía nuestra? Insensato lo es, sin duda. Pero no es cuestión de albedrío. Porque podemos elegir —ya veremos en qué medida— entre una fantasía y otra para dirigir nuestra conducta y hacer la prueba, pero no podemos

elegir entre fantasear o no. El hombre está condenado a ser novelista. El posible acierto de sus fantasmagorías será todo lo imposible que se quiera; pero, aun así, ésa es la única probabilidad con que el hombre cuenta para subsistir. La prueba es tan arriesgada que ésta es la hora en que todavía no ha conseguido con holgada suficiencia resolver su problema y *estar en lo cierto* o acertar. Y lo poco que en este orden ha conseguido ha costado milenios y milenios y lo ha logrado a fuerza de errores, es decir, de embarcarse en fantasías absurdas, que fueron como callejones sin salida de que tuvo que retirarse maltrecho. Pero esos errores, experimentados como tales, son los únicos *points de repere* que tiene, son lo único verdaderamente logrado y consolidado. Sabe hoy que, por lo menos, esas figuras de mundo por él imaginadas en el pasado *no son* la realidad. A fuerza de errar se va acotando el área del posible acierto. *De aquí la importancia de conservar los errores*, y esto es la historia. En la existencia individual lo llamamos «experiencia de la vida» y tiene el inconveniente de que es poco aprovechable porque el mismo sujeto tiene que errar primero, para acertar luego, y el luego es, a veces, ya demasiado tarde. Pero en la historia fue un tiempo pasado quien erró y nuestro tiempo quien puede aprovechar la experiencia.

IV

La articulación de los mundos interiores.

Mi mayor afán es que el lector, aun el menos cultivado, no se pierda por estos vericuetos en que le he metido. Esto me obliga a repetir las cosas varias veces y a destacar las estaciones de nuestra trayectoria.

* * *

Lo que solemos llamar realidad o «mundo exterior» no es ya la realidad primaria y desnuda de toda interpretación humana, sino que *es lo que creemos*, con firme y consolidada creencia, ser la realidad. Todo lo que en ese mundo real encontramos de dudoso o insuficiente nos obliga a hacernos ideas sobre ello. Esas ideas forman los «mundos interiores», en los cuales vivimos a sabiendas de que son invención

nuestra como vivimos el plano de un territorio mientras viajamos por éste. Pero no se crea que el mundo real nos fuerza sólo a reaccionar con ideas científicas y filosóficas. El mundo del conocimiento es sólo uno de los muchos mundos interiores. Junto a él está el mundo de la religión y el mundo poético y el mundo de la *sagesse* o «experiencia de la vida».

Se trata precisamente de aclarar un poco por qué y en qué medida posee el hombre esa pluralidad de mundos íntimos, o, lo que es igual, por qué y en qué medida el hombre es religioso, científico, filosófico, poeta y «sabio» y «hombre de mundo» (lo que nuestro Gracián llamaba el «discreto»). A este fin, invitaba yo al lector, ante todo, a hacerse bien cargo de que todos esos mundos, incluso el de la ciencia, tienen una dimensión común con la poesía, a saber: que son obra de nuestra fantasía. Lo que se llama pensamiento científico no es sino fantasía exacta. Más aún: a poco que se reflexione se advertirá que la realidad no es nunca exacta y que sólo puede ser exacto lo fantástico (el punto matemático, el átomo, el concepto en general y el personaje poético). Ahora bien, lo fantástico es lo más opuesto a lo real; y, en efecto, todos los mundos forjados por nuestras ideas se oponen en nosotros a lo que sentimos como la realidad misma, al «mundo exterior».

El mundo poético representa el grado extremo de lo fantástico, y, en comparación con él, el de la ciencia nos parece estar más cerca del real. Perfectamente; pero, si el mundo de la ciencia nos parece casi real *comparado* con el poético, no olvidemos que también es fantástico y que, *comparado con la realidad*, no es sino fantasmagoría. Pero esta doble advertencia nos permite observar que esos varios «mundos interiores» son encajados por nosotros dentro del mundo real o exterior, formando una gigantesca articulación. Quiero decir que uno de ellos, el religioso, por ejemplo, o el científico, nos parece ser el más próximo a la realidad, que sobre él va montado el de la *sagesse* o experiencia espontánea de la vida, y en torno a éste el de la poesía. El hecho es que vivimos cada uno de esos mundos con una dosis de «seriedad» diferente o, viceversa, con grados diversos de ironía.

Apenas notado esto, surge en nosotros el obvio recuerdo de que ese orden de articulación entre nuestros mundos interiores no ha sido siempre el mismo. Ha habido épocas en que lo más próximo a la realidad fue para el hombre la religión y no la ciencia. Hay una época de la historia griega en que la «verdad» era para los helenos —Homero, por tanto— lo que se suele llamar poesía.

Con esto desembocamos en la gran cuestión. Sostengo que la conciencia europea arrastra el pecado de hablar ligeramente sobre esa pluralidad de mundos, que nunca se ha ocupado de verdad en aclarar sus relaciones y en qué consisten últimamente. Las ciencias son maravillosas en sus contenidos propios, pero cuando se pregunta a quemarropa qué es la ciencia, como ocupación del hombre, frente a la filosofía, la religión, la sapiencia, etc., sólo se nos responden las más vagas nociones.

Es evidente que todo eso —ciencia, filosofía, poesía, religión— son cosas que el hombre hace, y que todo lo que se hace, se hace por algo y para algo. Bien, pero ¿por qué hace esas cosas diversas?

Si el hombre se ocupa en conocer, si hace ciencia o filosofía, es, sin duda, porque un buen día se encuentra con que *está en la duda* sobre asuntos que le importan y aspira a *estar en lo cierto*. Pero es preciso reparar bien en lo que semejante situación implica. Por lo pronto, notamos que no puede ser una situación originaria, quiero decir, que el *estar* en la duda supone que se ha *caído* en ella un cierto día. El hombre no puede comenzar por dudar. La duda es algo que pasa de pronto al que antes tenía una fe o creencia, en la cual se hallaba sin más y desde siempre. Ocuparse en conocer no es, pues, una cosa que no esté condicionada por una situación anterior. Quien cree, quien no duda, no moviliza su angustiosa actividad de conocimiento. Éste nace en la duda y conserva siempre viva esta fuerza que lo engendró. El hombre de ciencia tiene que estar constantemente ensayando dudar de sus propias verdades. Éstas sólo son verdades de conocimiento en la medida en que resisten toda posible duda. Viven, pues, de un permanente boxeo con el excepticismo. Ese boxeo se llama prueba.

La cual, por otro lado, descubre que la certidumbre a que aspira el conocedor —hombre de ciencia o filósofo— no es cualquiera. El que cree posee certidumbre precisamente porque él no se la ha forjado. La creencia es certidumbre en que nos encontramos sin saber cómo ni por dónde hemos entrado en ella. Toda fe es recibida. Por eso, su prototipo es «la fe de nuestros padres». Pero al ocuparnos en conocer hemos perdido precisamente esa certidumbre regalada en que estábamos y nos encontramos teniendo que fabricarnos una con nuestras exclusivas fuerzas. Y esto es imposible si el hombre no *cree* que tiene fuerzas para ello.

Ha bastado con apretar mínimamente la noción más obvia de conocimiento para que este peculiar hacer humano aparezca circunscrito por toda una serie de condiciones; esto es, para descubrir que

el hombre no se pone a conocer, sin más ni más, en cualesquiera circunstancias. ¿No pasará lo mismo con todas esas otras grandes ocupaciones mentales: religión, poesía, etc.?

Sin embargo, los pensadores no se han esforzado todavía —aunque parezca mentira— en precisar las condiciones de ellas. En rigor, ni siquiera aprietan un poco la confrontación de cada una con las demás. Que yo sepa, únicamente Dilthey plantea la cuestión con alguna amplitud y se cree obligado, para decirnos qué es filosofía, a decirnos también qué es ciencia y qué es religión y qué es literatura (1). Porque es bien claro que todas estas cosas tienen algo de común. Cervantes o Shakespeare nos dan una idea del mundo como Aristóteles o Newton. Y la religión no es cosa que no tenga que ver con el universo.

Pues resulta que cuando los filósofos han descrito esa pluralidad de direcciones en el hacer, digamos, intelectual del hombre —este vago nombre es suficiente para oponerlo a todos los haceres de tipo «práctico»—, se quedan tranquilos y creen haber hecho cuanto en este tema tenían que hacer. No importa al caso que algunos añaden a esas direcciones el mito, distinguiéndolo confusamente de la religión.

Lo que sí importa es reparar que para todos ellos, incluso para Dilthey, se trataría en esas direcciones de modos permanentes y constitutivos del hombre, de la vida humana. El hombre sería un ente que posee con propiedad esencial esas disposiciones de actuación, como tiene piernas y aparato para emitir sonidos articulados y un sistema de reflejos fisiológicos. Por tanto, que el hombre es religioso porque sí, y conoce en filosofía o matemática porque sí, y hace porque sí poesía —donde el «porque sí» significa que tiene la religión, el conocimiento y la poesía como «facultades» o permanentes disponibilidades. Y, en todo instante, el hombre sería todas esas cosas —religioso, filósofo, científico, poeta—, bien que con una u otra dosis y proporción.

Al pensar esto, claro es que reconocían lo siguiente: el concepto de religión, de filosofía, de ciencia, de poesía, sólo se puede formar en vista de ciertas faenas humanas, conductas, obras muy determinadas, que aparecen en ciertas fechas y lugares de la historia. Por ejemplo, para no entretenernos sino en lo más claro, la filosofía sólo toma una figura clara desde el siglo V en Grecia; la ciencia sólo se perfila con peculiar e inequívoca fisonomía desde el siglo XVII en

---

(1) Si bien no lo hace suficientemente a fondo, aparte del error radical a que los párrafos siguientes se refieren.

Europa. Pero, una vez que ante un hacer humano cronológicamente determinado se ha formado una idea clara, se busca en toda época histórica algo que se le parezca, aunque se le parezca muy poco, y se concluye, en vista de ello, que el hombre también en esa época era religioso, científico, poeta. Es decir, que no ha servido de nada formar una idea clara de cada una de estas cosas, sino que luego se la envaguece y eteriza para poderla aplicar a fenómenos muy dispares entre sí.

El envaguecimiento consiste en que vaciamos esas formas de ocupación humana de todo contenido concreto, las consideramos como libres frente a todo determinado contenido. Por ejemplo, consideramos como religión no sólo toda creencia en algún dios, sea éste el que sea, sino que llamamos también religión al budismo, a pesar de que el budismo no cree en ningún dios. Y parejamente llamamos conocimiento a toda opinión sobre lo que hay, sea cual sea eso que el hombre opina que hay, fuere cual fuere la modalidad del opinar mismo; y llamamos poesía a toda obra humana verbal que place, sea la que quiera la vitola de aquel producto verbal en que se complace, y con ejemplar magnanimidad atribuímos la indomable y contradictoria variedad de contenidos poéticos a una ilimitada variación de los estilos y nada más.

Pues bien, a mi juicio, este tan firme uso tiene que sufrir cuando menos una revisión, y probablemente una profunda reforma. Esto es lo que intento en otro lugar.

Diciembre 1934.

EN EL CENTENARIO DE HEGEL

Conferencia dada en el Instituto Internacional de Señoritas, de Madrid, en 1931.

I

HISTORIA Y ESPÍRITU

GOLPEAMOS con los nudillos en la puerta. «¿Quién anda ahí?», preguntamos. Hemos oído ruidos en la habitación vecina. La puerta está cerrada. No podemos entrar. Del interior nos llegan sólo rumores. Oímos éstos perfectamente, pero cuanto mejor los oigamos y menos problemas nos sean por sí mismos, no podemos contentarnos con ellos. Inevitablemente llegan a nosotros convertidos en signos o síntomas de un acontecimiento o serie de ellos, en suma, de algo que pasa bajo ellos, de que ellos son manifestación parcial, anuncio incompleto. Y ese algo que pasa del otro lado de la puerta sólo se nos aclara cuando averiguamos a quién le pasa: el algo sospechado empuja nuestra mente hacia un alguien. Por eso preguntamos: «¿Quién anda ahí?» Tal vez es la criada que golpea los muebles o un hombre en frenesí que se martiriza. Cuando logramos averiguarlo, el tropel desordenado de ruidos cobra súbito orden, se organiza, como claro acontecimiento cuyo centro es el alguien que lo produce o padece.

Una vida individual es, por lo pronto, no más que un tropel de hechos pululantes e inconexos, como aquellos rumores. Pero al ser los hechos de una vida sabemos quién es el alguien a quien pasan. A cada cual le pasa su vida —es decir, la serie de hechos que la integran. En todos y cada uno de ellos está, solapado, el Mismo. Yo soy el Mismo, el punto de identidad o mismidad latente bajo la diversidad e inconexión aparente de los hechos que urden mi vida.

Pero los hechos de mi vida no terminan en ella, en su órbita individual, sino que actúan sobre la órbita de otras vidas como la

mía, penetran en ellas produciendo múltiples efectos. Y viceversa, lo que a otros les pasa —su vida— rezuma sobre la mía. Tengo un amigo. La amistad es un hecho que me pasa a mí, pero que también le pasa a mi amigo. Por tanto, su realidad no consiste sólo en la parte de amistad que me toca a mí, sino también en la que toca al otro. No es, pues, rigorosamente hablando, un hecho exclusivo de mi vida, sino que es el hecho de dos vidas, entre dos vidas —es un hecho de convivencia. ¿Quién es, entonces, el «alguien» de la amistad? Evidentemente, ese alguien es un personaje extraño que se llama «dos seres humanos». Un alguien dual, que no es ninguno de los dos, ni la simple suma, sino alguien sobre ellos, sujeto del hecho amistad, y a quien podemos llamar indiferentemente «convivencia» o «compañía» o «sociedad».

Como se advierte, el «alguien» a quien las cosas pasan es el substrato del acontecer; pero, al mismo tiempo, es el punto de vista, el principio de la perspectiva desde el cual el acontecimiento se entiende. La vida individual es, en este sentido, una perspectiva. La convivencia es otra.

Pero no se puede negar que no nos parecen igualmente claros el alguien o mismo que soy yo o que eres tú y el alguien o mismo que es la compañía. Este nuevo personaje está menos a la mano; su perfil es más difuso y problemático. Por lo menos, a primera vista. No voy ahora a entrar en esta cuestión; pero, de paso, sugiero que esa presunta claridad de quién sea el alguien que soy yo se oscurece desesperantemente cuando con ánimo de hallar una respuesta rigorosa nos preguntamos: ¿Quién soy yo? Porque yo no soy mi cuerpo ni mi alma. Cuerpo y alma son cosas mías, cosas que me pasan a mí; los más próximos y permanentes acontecimientos de mi vida, pero no son yo. Yo tengo que vivir en este cuerpo enfermo o sano que me ha tocado en suerte y con esta alma dotada de voluntad, pero acaso deficiente de inteligencia o de memoria. ¿Qué diferencia últimamente esencial existe entre la relación de mi cuerpo y mi alma conmigo y la que conmigo tienen la tierra en que nazco y vivo, la suerte social, mejor o peor, que tengo, etc., etc.? Ninguna. Y si yo no soy mi alma ni mi cuerpo, ¿quién es el alguien, quién es el mismo a quien acontece la sarta de sucesos que integran mi vida? Como se ve, hay aquí un problema tremendo que va oculto y en cierto modo cloroformizado por la facilidad de habituación con que decimos «yo». La identidad de la palabra nos finge una evidencia de la cosa.

Pero el hombre muere y otras vidas suceden a la suya. La convivencia actual o sociedad de ahora se prolonga asimismo en la de mañana, en la de dentro de un siglo, como, viceversa, es continuación de la de ayer y de la de hace centurias y centurias. Es decir, que nos encontramos con un nuevo tropel de hechos —los históricos— enormemente más rico, multiforme, caótico, que el atribuíble a la vida individual o a la sociedad de hoy. En suma, nos encontramos con el rumor innumerable de la historia universal. Guerras y paces, angustias y alegrías, usos, leyes, Estados, mitos, ciencias: es la pululación superlativa, el *mare magnum* de lo confuso e ininteligible. Al pronto la mente se pierde en esa selva indómita de hechos inconexos y dispares. La historia es como el oído con que oímos tales ruidos; nos cuenta esto y esto y esto. Pero con ello no hace sino incitar nuestra incomprensión y movernos a demandar: ¿Qué pasa en la historia y a quién pasa?

En sus Memorias, la marquesa de La Tour-du-Pin, que vivió en tiempos de la Revolución francesa, nos cuenta que, siguiendo la moda anglómana de la época, encarga de sus caballos a un palafrenero inglés. Este hombre no consigue aprender la lengua francesa, e, incomunicante con el contorno, vive ensimismado, atento sólo a su menester. Cuando la revolución comienza y ve a las gentes ir y venir enloquecidas, juntarse y separarse, gritar y estremecerse, el pobre hombre cae en estupefacción. No entiende nada de lo que acontece, y cada cinco minutos se acerca a su señora y, quitándose la gorra, pregunta: *Please, milady, what are they all about?* (Señora, perdón, ¿qué les pasa a todos éstos?)

El palafrenero no podia entender lo que a éstos les pasaba, porque en realidad, la Revolución francesa no era un hecho de la vida privada o individual de ninguno de ellos, ni siquiera de su vida colectiva o social. Era un hecho de la historia, y sólo resultará comprensible cuando se golpee con los nudillos sobre el telón gigantesco de los hechos y se pregunte. ¿Quién anda ahí? ¿Quién produce y padece todos esos ruidos? En suma: ¿a quién le pasa la historia universal como a mí me pasa mi vida? ¿Quién es el alguien, el Mismo de la historia que pulsa y late bajo sus sucesos?

La *Filosofía de la Historia Universal* es el golpe de nudillos que da Hegel sobre los fenómenos del destino humano. Al buscar el Mismo de la historia, su substrato y sujeto, tiene que buscar también, como antes indiqué, una nueva perspectiva, distinta de la vida individual y de la vida social. Ahora se trata de la vida histórico-universal que comprende aquellas otras dos formas de vida; es decir,

que la perspectiva histórico-universal que incluye la perspectiva individual y la social, es la perspectiva integral de lo humano.

Ahora bien, ¿cómo, sumergidos en el enjambre de los hechos históricos, podremos descubrir su sustancia permanente, ese alguien o Mismo de que ellos son manifestación, variación, modificación incesante? Hay varios caminos o métodos. Uno consiste en aplicar a los fenómenos históricos la misma táctica mental que seguimos para descubrir las leyes de los fenómenos naturales. Es el método empírico. Observando los hechos, ensayando hipótesis que esta observación nos sugiere, vemos si aquéllos se dejan reducir a un orden o regularidad. Este orden, si transparece, nos mostrará todos los cambios históricos con transformaciones comprensibles de algo que es el substrato de la transformación. Y, en efecto, la obra de Hegel, que no usa este método, provoca durante todo el siglo XIX una serie de ensayos inspirados en este procedimiento. Todos ellos coinciden en elegir una clase de hechos como realidad fundamental de que todos los demás son consecuencias. Así, Carlos Marx cree haber hallado la sustancia, el alguien de la historia en la economía. Lo que diferencia las épocas y hace salir una de otra es el proceso de la producción. Cada etapa humana tiene su última realidad en lo que, a la sazón, sean los medios de producción. Cada nueva forma de éstos crea una nueva forma de organización social; suscita una clase social propietaria de ellos y otras sometidas a ésta. Las ideas, la moral, el derecho, el arte, no son más que reacciones de cada clase social según sea su puesto en la jerarquía colectiva. Ni las ideas ni la moral ni el derecho ni el arte son fuerzas primarias de la historia, sino, por el contrario, resultado de lo sustancial: la realidad económica. El hombre no actúa según sus ideas, sentimientos, etc., sino, al revés, las ideas, sentimientos de un hombre, son consecuencia de su situación social, esto es, económica. El alguien de la historia es, pues, el hombre como animal económico.

Frente a esta interpretación económica cabe poner innumerables otras en que se prefiere como sustancial otra especie de fenómenos. Cabe, por ejemplo, una interpretación bélica de la historia. Según ella, lo decisivo en los cambios históricos sería el cambio en los armamentos, en los medios de destrucción. Es el exacto *pendant* del marxismo. He aquí un ejemplo de su manera de razonar. Durante el siglo V dominan todavía sobre los estados griegos las viejas aristocracias, porque las guerras entre ellos se hacen con milicias poco numerosas compuestas de soldados calificados, portadores de armas cuyo empleo requiere largo y difícil entrenamiento. Pero he aquí

que se anuncia la bajada de los persas contra Grecia. Los persas llegan por tierra y por mar. Temístocles tiene la genial intuición de que la parte decisiva de la lucha habrá de ser marina, y propone a Atenas la creación de una poderosa escuadra. Pero esto supone el empleo de catorce mil remeros. Los aristócratas no pueden pensar en proporcionar tan elevado contingente ni están dispuestos a remar. Es preciso recurrir a las clases inferiores, poner en sus manos la nueva arma —el remo. El efecto fue fulminante. La extensión del servicio militar trae consigo la extensión del poder político. Los catorce mil remeros son todo Atenas, y no ya unas cuantas familias nobles. El remo, como arma bélica, como medio de destrucción, suscita la democracia y todo lo que ésta trae inevitablemente consigo: el abandono de la tradición, el racionalismo, la ciencia, la filosofía (1).

La interpretación bélica de la historia no es ni más ni menos fantástica que cualquiera otro de los ensayos parejos emprendidos empíricamente con ánimo de reducir a un orden el caos que es la historia. Quien haya leído la *Historia del arte de la guerra*, compuesta por Delbrück, reconocerá que es esta interpretación una idea luminosa, capaz de esclarecer admirablemente no pocos estratos de la realidad histórica.

Es sorprendente la docilidad de la historia ante la furia de orden que lleva a ella el pensamiento. Se puede llegar a sistemas francamente cómicos y que, en principio, no son menos verídicos que los de aspecto más trágico y solemne. Cabe, por ejemplo, lo que yo llamaría la interpretación hidrológica de la historia. En efecto, la historia comienza con una civilización que brota entre dos ríos menores —la mesopotámica. Pasa luego a las riberas de un gran río —el Nilo. Se derrama después sobre un mar interior —el Mediterráneo. Avanza más tarde al mar abierto —el Atlántico—, y en nuestros días comienza a bañarse en el mar máximo —el Pacífico. Pero al seguir la línea de esta evolución caemos en la cuenta de otras posibilidades de interpretación: la interpretación sideral. En efecto, el centro de la historia se ha desplazado en el mismo sentido en que marchan las estrellas. El proceso universal de lo humano gira de Oriente a Occidente.

(1) Véase *El Espectador*, VI (1927): «La interpretación bélica de la Historia». [Véase página 525 del tomo II de estas *Obras Completas*.]

II

Todas estas ideas de la historia pretenden hacernos ver el claro proceso real que «pasa» verdaderamente bajo el confuso proceso aparente de ella. Y nos sorprende un poco que todas nos convencen en un momento, lo cual sería imposible si no poseyesen alguna dosis de verdad.

¿Cómo es posible que sean todas verdad, siendo dispares? Evidentemente, sólo de una manera: no siéndolo del todo ninguna. Son, en efecto, verdades parciales, cuasi-verdades. Los fenómenos, tanto de la naturaleza como de la historia, pueden ser ordenados por nuestra mente de infinitos modos. Imagínense ustedes delante de una cantidad grande de objetos. Pueden clasificarlos o por su tamaño o por su color o por su forma o por su peso o por innumerables caracteres. Con increíble maleabilidad, los objetos aguantan, reciben nuestra ordenación. Como cada uno de ellos tiene infinitas notas, siempre podremos tomarlos por una cualquiera de ellas como por un asa. Pero si luego comparamos unas ordenaciones con otras, notaremos que unas precisan más la clasificación y otras menos. Si dividimos los objetos en claros y oscuros, es evidente que habremos producido un orden colocándolos en dos enormes provincias. Mas, si nos fijamos luego en el contenido de cada una de ellas, advertiremos que dentro de lo claro hay objetos muy diferentes entre sí —rojos, azules, blancos, etc. Nuestra ordenación ha sido, pues, muy somera; no ha penetrado en las diferencias más detalladas. Dentro de cada provincia quedan desordenadas las cosas. El orden era superficial; no prendía bien, no definía cada objeto; no nos decía, en suma, nada sobre el objeto singular, sino sólo sobre grandes y vagos conjuntos. Ahora bien, lo que se trataba de aclarar, de definir y conocer, era precisamente cada objeto, cada fenómeno, porque ése es el auténtico problema que se ofrece al esfuerzo de nuestro pensamiento. Pensar es comprender las cosas en su plenitud, no sólo tomar vistas parciales, vagas, que digan algo sobre ellas, pero que dejen fuera mucho de ellas. Cuando lo que decimos de un fenómeno no coincide completamente con él, nuestro hablar, nuestro pensar, es abstracto. Y mientras el pensamiento es sólo abstracto, no ha hecho sino empezar.

* * *

Esas teorías sobre la historia son verdades abstractas, por tanto parciales. Son vistas tomadas arbitrariamente sobre la realidad. Toda vista es verdadera, puesto que nos da algo de la cosa. Pero como la hemos tomado desde un punto de vista cualquiera, sin dejar de ser verdadera resulta arbitraria. Lo arbitrario no es tanto la vista como el punto de vista.

Esta es la máxima preocupación de Hegel: encontrar un punto de vista que no sea uno cualquiera, sino que sea aquel único desde el cual se descubre la verdad entera, la verdad absoluta. Sea nuestro punto de vista no el nuestro, sino precisamente el universal o absoluto.

Este abandono de nuestro punto de vista y este esfuerzo por instalarnos en lo absoluto y mirar desde él todo y cada cosa es para Hegel la filosofía. No discutamos ahora si esto es factible. Mi tema no es la Metafísica de Hegel, sino su Metafísica de la historia.

Al hablar sobre las cosas materiales o históricas, Hegel quiere evitar decir sobre ellas verdades parciales. Se exige la verdad absoluta, y, por tanto, tiene que averiguar ante todo cuál es la absoluta realidad de que todo lo demás no es sino modificación, particularización, ingrediente o consecuencia. Hegel cree haberlo logrado en su Filosofía fundamental, que él llama Lógica. Con esa enorme averiguación, dueño del máximo secreto que es lo Absoluto, se dirige a la naturaleza, se dirige a la historia, que son no más que partes o modos de lo absoluto. Pero, claro es, va a ellas en una disposición intelectual opuesta a la que inspira el método empírico que acabo de dibujar. Hegel no es hombre de penetrar en la historia, sumirse en ella, perderse en la infinita pululación de sus hechos singulares para ver si consigue de ellos la esencial confidencia, para ver si los hechos le descubren su verdad latente. Todo lo contrario: cuando Hegel se acerca a la historia, sabe de antemano lo que en ella tiene que haber pasado y quién es el alguien de su acontecimiento. Llega, pues, a lo histórico autoritariamente, no con ánimo de aprender de la historia, sino, al revés, resuelto a averiguar si la historia, si la evolución humana se ha portado bien, quiero decir, si ha cumplido su deber de ajustarse a la verdad que la filosofía ha descubierto. Este método autoritario es lo que Hegel llama «Filosofía de la historia».

La realidad única, universal, absoluta, es lo que Hegel denomina «Espíritu». Por tanto, todo lo que no sea francamente Espíritu tendrá que ser manifestación disfrazada del Espíritu. En la medida

en que no «parezca» ser Espíritu su realidad será pura apariencia, ilusión óptica no arbitraria, sino fundada en la necesidad que el Espíritu tiene de jugar al escondite consigo mismo.

* * *

¿Qué es el Espíritu en Hegel? No nos engañemos: el Espíritu en Hegel es una enormidad en todos los sentidos de la palabra: una enorme verdad, un enorme error y una enorme complicación. Hegel es de la estirpe de los titanes. Todo en él es gigantesco, miguelangelesco.

Yo no sé cómo en poquísimas palabras se pueda proporcionar un atisbo de lo que Hegel entiende bajo ese soplo verbal que es el vocablo «Espíritu».

Es preciso declarar que el vocablo «Espíritu», empleado por Hegel para denominar tan enorme y definitiva realidad como la que con él quiere enunciar, no es muy acertado. Se han llamado espíritu tantas cosas, que hoy no nos sirve esta deliciosa palabra para nada pulcro. Hegel mismo vaciló mucho antes de decidirse por esta terminología. En su juventud prefería hablar de «vida». Hoy le acompañaríamos en esta preferencia. ¿Por qué?

El atributo principal del Espíritu en Hegel es conocerse a sí mismo. Es, pues, una realidad que consiste en comprensión, pero lo comprendido es ella misma. Lo cual supone que es, a la vez, incomprensión, porque de otro modo no consistiría en un movimiento y esfuerzo y faena para hacerse transparente a sí misma. Tiene, pues, dos haces: por uno es constante problema para sí, por otro es interpretación de ese problema. ¿No es esto lo característico de la vida humana? ¿No es nuestro vivir sentirse cada cual sumergido en un absoluto problema? Cada acto vital, no sólo el específicamente intelectual, va inspirado por la necesidad de «salvar la vida», es decir, de hacer de ésta «lo que debe ser». Todas las éticas —la más egoísta o la más altruísta, el epicúreo y el kantiano, el asceta y Don Juan— buscan colocar nuestra vida en su verdad, y esto implica una interpretación, una idea de lo que nuestro destino «es». Ahora bien, ideal tal obliga a construirse una concepción del mundo en torno nuestro y de nuestra persona en él. La vida no es el sujeto solo, sino su enfronte con lo demás, con el terrible y absoluto «otro» que es el mundo donde al vivir nos encontramos náufragos. No creo que haya imagen más adecuada de la vida que esta del naufragio. Porque no se trata de que a nuestra vida le acon-

tezca un día u otro naufragar, sino que ella misma es desde luego y siempre hallarse inmerso en un elemento negativo, que por sí mismo no nos lleva, sino, al contrario, nos anula. De aquí que vivir obligue constante y esencialmente a ejecutar actos para sostenerse en ese elemento o, lo que es igual, para convertirlo en medio positivo. Y de éstos, el fundamental y primario es formarse una idea de sí misma, ponerse en claro sobre qué sea ese elemento en que a ratos flotamos, a ratos nos hundimos, y qué sea nuestra pobre persona náufraga en él. Todos nuestros demás actos surgen ya dentro de esa interpretación de la vida y van inspirados por ella.

Pues bien, para Hegel, lo decisivo en la interpretación de la vida no es obra de ningún individuo por genial que sea, sino que procede de todo un pueblo. Cada uno de los grandes pueblos ha consistido en ser una nueva interpretación. Por eso, porque va «inspirado» por una idea unitaria y original, consigue llegar a una fuerte disciplina e imponerse durante una época en la historia universal.

* * *

Pero Hegel, que hasta aquí no tendría tal vez inconveniente en aceptar esta sustitución de su «Espíritu» por nuestra «vida», se resistiría a contentarse a la postre con ella. Pertenece él y con él nosotros, a la gran unidad occidental que llama «el mundo germánico». Tiene éste una interpretación de la vida según la cual todo es espíritu. Así piensa Hegel. Ésta es para él «la» verdad, por tanto, no una interpretación entre otras del misterio vital, sino la absoluta y la definitiva. Y creyéndolo así, no tiene más remedio que integrar en ella todo el proceso histórico y mostrar cómo todas las grandes interpretaciones de la vida han sido estadios necesarios para ese gran descubrimiento.

Mas esta resistencia de Hegel acaso no estuviese en lo esencial justificada. Para él, «Espíritu» no es el alma humana, ni el *nus* del cosmos, sino simplemente aquello que se sabe a sí mismo, es decir, que consiste en llegar a la transparencia de sí, cuyo ser estriba precisamente en averiguarse a sí propio y descubrirse, hacerse patente. Nuestra vida es, como he indicado, el parcial logro de eso. Una vida que en absoluto no se comprendiese y aclarase a sí misma, sucumbiría. Por otra parte, una vida que se viese con plena claridad a sí misma, sin tiniebla alguna, sin rincón de problema, sería la

absoluta felicidad. Donde no hay problema no hay angustia, pero donde no hay angustia no hay vida humana. Por esto la vida humana no puede ser lo que Hegel llama «Espíritu», sino sólo movimiento y estación hacia él; afán de transparencia, parcial iluminación, constante descubrimiento y averiguación, mas por lo mismo nunca plenaria claridad.

III

HISTORIA Y GEOGRAFÍA

El espiritualismo radical de Hegel domina su concepción de la historia. Es éste un drama que consiste en un apasionado monólogo. No hay más que un personaje: el Espíritu. A este personaje le acontece perderse en sí mismo, en la selva magnífica de sí mismo, y se afana heroicamente en encontrarse. Para esto necesita caer en la cuenta de que él existe y de que todo lo demás —piedra, astro, ave, hombre— no es sino secreción suya, ensayos que va haciendo para llegar a la idea de que él es y que es todo. Cuando comienza la historia, ha terminado el primer acto, en el cual el Espíritu no se sospecha a sí mismo, «está fuera de sí» y parece ser pura Naturaleza. La Naturaleza es la selva preespiritual —lo mineral, lo animal. Ni el mineral ni el animal saben de sí mismos: gozan —¿o padecen?— una casta ignorancia de su propio ser. Su ser consiste simplemente en «estar ahí», hincados en un lugar y un instante. Vivir en un «ahí» y en un «ahora»; esta servidumbre de la gleba espacio-temporal es para Hegel la condición de todo lo «natural». El Espíritu, en cambio, es ubicuo y eterno, mejor dicho, no está en ningún lugar, en ningún tiempo, porque los contiene en sí todos. El ser del Espíritu no consiste, como el de la piedra, en «estar ahí», sino, por el contrario, en «estar en sí y sobre sí». Esto que Hegel insinúa se advierte muy bien en el hombre, que es, a la par, término de la Naturaleza e iniciación del Espíritu. Realidad fronteriza y oscilante, el hombre es unas veces lo uno, y otras, lo otro. Por eso distinguimos cuándo el prójimo «está fuera de sí» —y decimos: «¡Qué animal!»— y cuando «está sobre sí» —y decimos: «¡Qué espíritu!»

La Naturaleza es, pues, esencialmente prehistoria, preparación o material para la historia, ya que ésta es la lucha del Espíritu frente

a la Naturaleza para encontrarse en ella. La Naturaleza es el escenario y la peripecia del drama, el laberinto extraño, el puro «lo otro» donde la razón se ha perdido. En esta peregrinación del Espíritu por la Naturaleza queda calificado por ella, influído por ella, y en este proceso terrenal del Espíritu consiste para Hegel la historia. El Espíritu procede condensándose en la serie de los grandes pueblos, cada uno de los cuales es una interpretación de sí mismo que el Espíritu ensaya. Por eso en la historia no ha triunfado en cada época más que un pueblo: porque sólo en él actuaba el Espíritu, que lo necesitaba como un peldaño para su genial ascensión hasta la pura idea de sí mismo. Una vez que ha usado de ese pueblo, el Espíritu lo abandona, y el pobre pueblo triunfante un día queda anulado históricamente, depotenciado como mera materia para el nuevo pueblo floreciente. Queda, en suma, «desespiritualizado».

Esta es la famosa idea del *Volksgeist*, del «espíritu nacional», que constituye, sin duda, una de las creaciones más originales del romanticismo alemán (Herder, Fichte, Schelling, la escuela histórica). El personaje único —Espíritu— se pluraliza en los «espíritus nacionales» de los grandes pueblos verdaderamente históricos —y no prehistóricos o «naturales»—: China, Egipto, India, Persia, Grecia, etc.

Ahora bien, esa multiplicación sobreviene al espíritu, que es, por esencia, uno, único, al ser tamizado por la Naturaleza. Al hacerse «nacional» el Espíritu «nace» —y por que nace, muere, como un animal. *Nat-uraleza* es lo que nace. La nación es espíritu mineralizado y animalizado; por tanto, adscrito a un lugar, a un paisaje. La historia con su enjambre de pueblos brota de la geografía. Ya en otra ocasión toqué este punto de las relaciones que en el sistema hegeliano guardan geografía e historia. Fue con motivo de precisar lo que Hegel pensaba sobre América, «cuyo principio es lo inconcluso y el no llegar nunca a plenitud» (1). Ahora me interesa tomar la cuestión en toda su generalidad. ¿Cómo ve Hegel esa inserción del Espíritu en la Naturaleza, en la tierra? ¿Cuál es la relación entre un pueblo y su horizonte geográfico? ¿Influye el clima en la historia que es siempre historia espiritual? ¿El «espíritu nacional» es producto del medio, una planta más en el paisaje?

Hegel no puede aceptar que el Espíritu «dependa» de la materia, es decir, que las condiciones naturales sean causa de un cierto modo de ser espiritual. «Es opinión tan generalizada como vulgar —dice—

(1) Véase «Hegel y América» en *El Espectador*, tomo VII, 1930. [Véase página 563 del tomo II de estas *Obras Completas*.]

que el peculiar espíritu nacional está en conexión con el clima de esa nación... Así, se habla mucho y con frecuencia del benigno cielo jónico que ha engendrado a Homero. Y, sin duda, ha contribuído no poco al encanto de los poemas homéricos. Pero la costa del Asia Menor ha sido siempre la misma y sigue siéndolo: no obstante, del pueblo jónico ha salido sólo un Homero. El pueblo no canta: sólo el hombre singular crea una poesía, sólo un individuo, y aunque fuesen varios los que han producido los cantos homéricos, siempre se trataría de individuos. A pesar del clima benigno no han vuelto a surgir Homeros, especialmente bajo la dominación turca».

No hay, pues, que hablar del influjo causal entre una tierra y una nación. El nexo entre ambos es de especie muy diversa.

«No nos interesa considerar el territorio como localidad externa, sino atender al tipo natural de la localidad en cuanto corresponde al tipo y carácter del pueblo que es hijo de tal territorio». «Siendo los pueblos espíritus de determinada configuración, ésta su determinación o peculiaridad sería de orden espiritual» —por tanto, no originada por peculiaridades geográficas, étnicas, etc. Pero a esa peculiaridad espiritual o modo de ser *corresponde* la peculiaridad de la Naturaleza en la región donde el pueblo se forma. Hegel no aventura más. Se contenta con hablar de «correspondencia» para designar relación entre pueblo y contorno físico.

Hace años, perescrutando yo el mismo problema, llegué a la conclusión de que las condiciones geográficas no determinan la historia de un pueblo. En un mismo rincón del planeta han acontecido las formas más diversas de historia, es decir, de existencia humana, de ser hombre. La humanidad india de la pampa era sobremanera distinta de la actual argentinidad. Distinta no sólo como dos estadios de evolución muy lejanos entre sí, sino como dos especies divergentes. Es posible que al cabo de los siglos la tierra pampera reabsorba al hombre actual y de él vuelva a formar un pueblo en que rebroten los caracteres fundamentales de las razas autóctonas. Más de un síntoma nos induciría a esta sospecha, sobre todo, si recordamos lo que acontece en Australia.

Pero si es posible que cada terruño sea como un escultor que crea indefectiblemente una forma de estilo siempre idéntico —dejemos el asunto para otra ocasión—, no por eso determina propiamente la historia. Hay un factor que podríamos llamar «la inspiración histórica del pueblo», que no puede explicarse zoológicamente. Y ese factor es el decisivo en sus destinos. Con el mismo material geográfico y aun antropológico se producen historias diferentes.

Hay además otro fenómeno de gran importancia: la emigración de los pueblos. La autoctonía es siempre problemática o utópica. De hecho no conocemos en la historia más que pueblos que se han movilizado, y al fijarse transitoriamente —con una transitoriedad de milenios a veces— en un lugar del planeta han creado allí su historia. Si nos atenemos, pues, al rigor de los hechos, lo que importa comprender es *por qué* un pueblo que se desplaza se detiene de pronto y se adscribe a un paisaje. Es como un hombre que avanza entre las mujeres y de pronto queda prendido, prendado de una. Es vano acudir, como se suele, con consideraciones utilitarias que sucumben siempre entre contradicciones de los hechos. Hay que acabar por reconocer una afinidad entre el alma de un pueblo y el estilo de su paisaje. Por eso se fija aquél en éste: porque le gusta. Para mí, pues, existe una relación simbólica entre nación y territorio. Los pueblos emigran en busca de su paisaje afín, que en el secreto fondo de su alma les ha sido prometido por Dios. La tierra prometida es el paisaje prometido.

Hegel no interpreta así la correspondencia entre geografía y cultura. Pero no anda muy lejos de ello.

IV

MESETA, VALLE, COSTA

Según Hegel hay tres tipos de tierra para los efectos históricos —lo que yo llamaría tres paisajes—: la altiplanicie, el valle fecundo, la costa. Esta división le ha sido inspirada por la consideración de que nuestro planeta no es sólo tierra, sino también agua. Los tres paisajes se caracterizan por la relación de la tierra al líquido elemento. La altiplanicie es la aridez. El valle es obra del río. En la costa «tremola la marina», como dice Dante.

En la *Filosofía de la Historia Universal* brotan súbitamente altos surtidores de espléndida poesía, géiseres cálidos, irisados, que se alzan sobre el horizonte lunar de su gélida dialéctica. Así, en este lugar: ¡Qué delicia oír que de pronto se nos habla —corroborando con un gesto romántico hacia significaciones infinitas— del «principio de la meseta, el privilegio del valle, el principio de la costa!» La mente

nos queda repentinamente fecundada por el polen de estas palabras y germina en ilimitadas posibilidades de pensamiento.

Con esta preparación creo yo que podremos entender bastante bien la idea que Hegel se hace de las relaciones entre lo geográfico y lo histórico, aun cuando sus textos no pasan de ser vagas insinuaciones.

Recuérdese que, para Hegel, es el hombre una realidad oscilante entre la Naturaleza y el Espíritu, entre el «estar fuera de sí» y el «estar sobre sí». Cuando el hombre vive fuera de sí está dominado por la necesidad cósmica, lo mismo que el astro y la planta. Es una realidad esclava. Ahora bien: la historia es el proceso del espíritu, el cual consiste en libertad. El «progreso en la conciencia de libertad» constituye para Hegel el contenido de la historia universal.

¿Por qué el espíritu consiste en libertad? Por un razonamiento muy sencillo. Para Hegel —como hemos visto— es «Espíritu» el nombre de la realidad absoluta, de la única realidad verdadera. Esto significa que todo lo que el Espíritu sea lo será por su propia cuenta y riesgo, ya que no existe ninguna otra realidad de que él dependa. Realidad independiente y realidad libre son sinónimos. El Espíritu se determina a sí mismo, crea por sí sus propias determinaciones. De aquí que la forma más característica del Espíritu, su *facies* más evidente, sea la voluntad. Porque no hay voluntad si no es libre. «La voluntad es libre, como la materia es grave». Querer es resolverse; por tanto, decidir la propia determinación. Hegel combate la idea, a un tiempo inglesa y mediterránea, de la libertad, que nos hace pensar en un mero «libertarse de», en un movimiento de evasión y de fuga. El que no hace sino escaparse de una prisión habrá logrado desprenderse de lo que no es él; pero si no hace más que eso, no ha llegado a ser sí mismo. El que se limita a no ser prisionero se queda en mero no ser y carece de realidad positiva. La verdadera libertad es un nuevo acto creador por el cual el libertado de un mando forastero se manda a sí mismo, se da a sí mismo un ser positivo. Libre es, pues, quien manda —entiéndase—, quien manda sobre sí mismo, quien se da a sí propio la ley. Pero esto, ¿quién lo hace de verdad en el mundo? ¡El Estado, sólo el Estado! He aquí por qué, según Hegel, el Espíritu no aparece en el mundo, no tiene realidad efectiva sino en forma de Estado. Y la historia espiritual será para él historia del Estado. Por eso no pertenecen a la historia los pueblos salvajes, sin ley, sin mando, sin Poder público.

Mas la aparición sobre el planeta del fenómeno Ley, Orden, Imperio, representa un lujo vital. El hombre demasiado urgido por

la necesidad animal no tiene holgura para que sus energías rebosen de la actuación al menester inmediato, de vivir zoológicamente y pueda ocuparse de sí mismo. Con esto tenemos definida la relación primaria entre geografía e historia. En aquellas zonas del planeta cuyas condiciones vitales son extremas —la tórrida, la gélida— no puede haber historia. «En ellas vive el hombre entontecido. La Naturaleza lo deprime y no puede separarse de ella, que es la primera condición para una cultura espiritual. La violencia de los elementos es demasiado grande para que el hombre pueda emerger en su lucha contra ellos y ser lo bastante poderoso para hacer valer su libertad espiritual frente al poderío de la Naturaleza».

En definitiva, lo específico del hombre radica en un privilegio de la atención. Observad al animal en la selva. Tiene que estar constantemente atento a lo que pasa en su derredor. Su mundo es un permanente y omnímodo peligro. No le queda respiro para desentenderse del contorno y volver la atención hacia sí. Hace algún tiempo me impresionó leer en el libro de Stefanson, *Tierras del porvenir*, que las focas no duermen más de dos o tres minutos seguidos. Al cabo de ellos vuelven a abrir los párpados, otean el horizonte para ver si no surge en él ninguna nueva amenaza y vuelven a sumirse en su sueño pespunteado. Ahora bien: la retorsión de la atención hacia dentro de sí es, zoológicamente considerado, un apartamiento del contorno más radical y profundo que el sueño mismo. Es el soñar despierto, pensar. El hombre no llega a serlo suficientemente sino en aquellas condiciones de paisaje que no son premiosas y le permiten recogerse en sí mismo, concentrarse, aislarse o cerrarse frente a la Naturaleza. He ahí el Espíritu en su primera actividad, en su libertad negativa, que le hace evadirse de la Naturaleza.

En el hombre civilizado es tan fuerte ya el hábito de vivir dentro de sí y no en su contorno, que nos deprime la idea de vernos obligados a atender constantemente las vicisitudes del mundo en derredor. Entonces pensamos que la selva, la selva abierta, es la más auténtica prisión, y que el hombre es el animal que se ha escapado de ella y se ha libertado metiéndose dentro de sí mismo. Naturaleza y espíritu serían, según esto, dos direcciones antagónicas de la atención: el «hacia fuera» y el «hacia dentro».

A esta forma de relación negativa, en que los extremos del frío y el calor excluyen el florecimiento del Espíritu, hay que añadir la de carácter positivo que se ofrece en las zonas templadas.

Hay, según Hegel, tres configuraciones topográficas, tres principios geomorfos que condicionan tres tipos de vida natural, a las

cuales corresponden tres estadios o formas del Espíritu, es decir, del Estado. Uno es la meseta, la enorme altiplanicie. Su tipo vital es el nomadismo. La existencia en este país seco es pobre, pero además no está limitada por ninguna contención espacial. Vivir es vagabundear. Hoy se está en un lugar, mañana en otro. No hay fuerza ninguna que obligue a la convivencia. El hombre siente ímpetus de empresa, pero discontinuos e informes, imprecisos. Lo único que se le puede ocurrir es echar para adelante, sin rumbo, sin meta, sin designio preformado. No es posible en estas condiciones el nacimiento de la ley, del Estado, que implica convivencia estabilizada. Hay sólo la momentánea organización de guerra bajo un caudillo genial que reúne las hordas normales dispersas y cae con ellas sobre las tierras fértiles.

La meseta, el nomadismo, es, pues, la pura inquietud, el puro ir y venir. Ahora bien: el Espíritu es, frente a la Naturaleza, la inquietud misma, porque es exclusivamente actuación. Un espíritu quieto es una contradicción en el adjetivo. La piedra puede estar quieta, pero el Espíritu no. Por eso cuando Descartes hace consistir el alma en exclusiva espiritualidad y dice que su ser consiste tan sólo en pensar, los contemporáneos objetaban: y cuando el alma no piensa, por ejemplo, cuando el hombre duerme, ¿es que el alma se muere, se aniquila? Y, sin embargo, la inquietud del nómada no es aún, para Hegel, el «espíritu de la inquietud», esto es, la inquietud verdaderamente espiritual. La meseta es la guerra por la guerra, la guerra sin concreta finalidad, como mera explosión de activismo en pueblos durante centurias pacíficos. El nómada, que es pastor, súbitamente se transforma en el más crudo guerrero. Esta guerra es ciertamente empresa, intento de algo más allá de lo cotidiano, por tanto, Espíritu. Pero es empresa inconcreta, diríamos, el temple de una empresa sin su contenido. No es creación de un orden. En la meseta, pues, tenemos el germen de lo espiritual, su aparición embrionaria, nada más.

La meseta termina en laderas donde los ríos han evacuado valles. A veces estas laderas confinan inmediatamente con el mar: Perú, Chile, Ceilán. No forman, por tanto, un ámbito suficiente para constituir un nuevo tipo de vida. En cambio, los largos valles —Mesopotamia, Egipto, China— representan un nuevo principio geohistórico. El valle es una unidad conclusa, cerrada en sí, independiente, no como la meseta, que es la independencia inconcreta de lo que no tiene límites y no es nada determinado. La altiplanicie no tiene estructura porque es siempre igual a sí misma. El valle tiene una

organización diferenciada: el río y sus dos riberas que cierran las alturas. Es, además, la tierra más fértil. La agricultura surge en él, y con ella la propiedad, las diferencias de clase, en suma, las normas jurídicas. La agricultura no es una actividad momentánea, explosiva y de azar como el puro belicismo del nómada. Tiene que regirse según el ciclo de las estaciones y es, en sí misma, previsión, régimen general y no caprichoso. Por otro lado, el valle obliga a la convivencia, que es, a su vez, imposible sin modos generales de conducta, es decir, sin un Estado, sin el imperio de las leyes. He aquí cómo todos estos caracteres telúricos del valle preforman un tipo de vida que no es ya la vida meramente natural, sino una vida conforme a normas, en la cual viene aquélla a encajarse. Esa sobrevida normativa es precisamente el Espíritu.

Pero el valle fija el hombre al terruño: lo limita, lo hace dependiente de un sistema poco variado de condiciones. De aquí que estas civilizaciones fluviales hayan girado eternamente sobre sí mismas, recluídas en un repertorio de temas, de modos, de intentos, de normas. Son culturas «hieráticas», es decir, rígidas: la egipcia, la china. El gran principio liberador es la costa, donde combate la intensa dualidad de tierra y mar. «El mar da lugar siempre a un peculiar tipo de vida. El indeterminado elemento nos da una imagen de lo ilimitado e infinito, y al sentirse el hombre en él se anima al más allá sobre toda limitación. El mar suscita el valor: incita al hombre a la conquista y la rapiña; pero también a la ganancia y la industria. El trabajo industrioso se refiere a aquella clase de fines que se llaman necesidades. El esfuerzo para satisfacer estas necesidades trae consigo, empero, que el hombre quede enterrado en ese oficio. Mas, cuando la industria pasa por el mar, la relación se transforma. Los que navegan pretenden ciertamente ganar, lucrarse, satisfacer sus necesidades; pero el medio para ello incluye en este caso lo contrario del propósito con que se eligió, a saber: el peligro». La vida marítima es un constante riesgo de perderse a sí misma. Es libre ante sí misma e implica serenidad y astucia incesantes. Por todo ello tiene un claro sentido de creación y fue dondequiera el mar el gran educador para la libertad. El mar es un perpetuo «más allá de la limitación de la tierra». Es el verdadero «espíritu de la inquietud», que de su movimiento elemental pasa a las almas de sus moradores y hace del existir una permanente creación. El principio supremo constitutivo del espíritu fue expresado un día por alguien con monumental ingenuidad: «Es necesario navegar, pero no es necesario vivir».

MISERIA Y ESPLENDOR DE LA TRADUCCIÓN

Artículos publicados en *La Nación*, de Buenos Aires, mayo-junio 1937.

I

LA MISERIA

En una reunión a que asisten profesores del Colegio de Francia, universitarios y personas afines, alguien habla de que es imposible traducir ciertos pensadores alemanes y propone que, generalizando el tema, se haga un estudio sobre qué filósofos se pueden traducir y cuáles no.

Parece esto suponer, con excesiva convicción, que hay filósofos y, más en general, escritores que se pueden, en efecto, traducir. ¿No es esto ilusorio? —me permití insinuar. ¿No es traducir, sin remedio, un afán utópico? Verdad es que cada día me acuesto más a la opinión de que lo que el hombre hace es utópico. Se ocupa en conocer sin conseguir conocer plenamente nada. Cuando hace justicia acaba indefectiblemente haciendo alguna bellaquería. Cree que ama y luego advierte que se quedó en la promesa de hacerlo. No se entiendan estas palabras en un sentido de sátira moral, como si yo censurase a mis colegas de especie porque no hacen lo que pretenden. Mi intención es, precisamente, lo contrario: en vez de inculparles por su fracaso quiero sugerir que ninguna de esas cosas se puede hacer, que son de suyo imposibles, que se quedan en mera pretensión, vano proyecto y ademán inválido. La naturaleza ha dotado a cada animal de un programa de actos que, sin más, se pueden ejecutar satisfactoriamente. Por eso es tan raro que el animal esté triste. Sólo en los superiores —en el perro, en el caballo— se advierte alguna vez algo así como tristeza, y precisamente entonces es cuando nos parecen más cerca de nosotros, más humanos. Tal vez el espectáculo más azorante, por lo equívoco, que presenta la naturaleza sea —en el fondo misterioso de la selva— la melancolía

del orangután. Normalmente los animales son felices. Nuestro sino es opuesto. Los hombres andan siempre melancólicos, maniáticos y frenéticos, maltraídos por todos estos morbos que Hipócrates llamó divinos. Y la razón de ello está en que los quehaceres humanos son irrealizables. El destino —el privilegio y el honor— del hombre es no lograr nunca lo que se propone y ser pura pretensión, viviente utopía. Parte siempre hacia el fracaso, y antes de entrar en la pelea lleva ya herida la sien.

Así acontece en esta modesta ocupación que es traducir. En el orden intelectual no cabe faena más humilde. Sin embargo, resulta ser exorbitante.

Escribir bien consiste en hacer continuamente pequeñas erosiones a la gramática, al uso establecido, a la norma vigente de la lengua. Es un acto de rebeldía permanente contra el contorno social, una subversión. Escribir bien implica cierto radical denuedo. Ahora bien; el traductor suele ser un personaje apocado. Por timidez ha escogido tal ocupación, la mínima. Se encuentra ante el enorme aparato policíaco que son la gramática y el uso mostrenco. ¿Qué hará con el texto rebelde? ¿No es pedirle demasiado que lo sea él también y por cuenta ajena? Vencerá en él la pusilanimidad y en vez de contravenir los bandos gramaticales hará todo lo contario: meterá al escritor traducido en la prisión del lenguaje normal, es decir, que le traicionará. *Traduttore, traditore.*

—Y, sin embargo, los libros de ciencias exactas y naturales se pueden traducir— responde mi interlocutor.

—No niego que la dificultad es menor, pero sí que no exista. La rama de la matemática que más en boga ha estado durante el último cuarto de siglo ha sido la *Teoría de los Coniuntos.* Pues bien: su creador, Cantor, la bautizó con un término que no hay modo de traducir en nuestras lenguas. Lo que hemos tenido que llamar «conjunto» lo llamaba él *Menge*, vocablo cuya significación no se cubre con la de conjunto. No exageremos, pues, la traductibilidad de las ciencias matemáticas y físicas. Pero, hecha esta salvedad, estoy dispuesto a reconocer que la versión puede en ellas llegar mucho más cerca que en las demás disciplinas.

—¿Reconoce usted, entonces, que hay dos clases de escritos: los que se pueden traducir y los que no?

—Si hablamos *grosso modo*, habrá que aceptar esa distinción, pero al hacerlo nos cerramos la entrada al verdadero problema que toda traducción plantea. Porque si nos preguntamos cuál es la razón de que ciertos libros científicos sean más fáciles de traducir caeremos

pronto en la cuenta de que en ellos el autor mismo ha comenzado por traducirse de la lengua auténtica en que él «vive, se mueve y es», a una pseudolengua formada por términos técnicos, por vocablos lingüísticamente artificiosos que él mismo necesita definir en su libro. En suma, se traduce a sí mismo de una lengua a una terminología.

—¡Pero, una terminología es una lengua como otra cualquiera! Más aún, según nuestro Condillac: la lengua mejor, la lengua «bien hecha», es la ciencia.

—Perdóneme que en eso discrepe radicalmente de usted y del buen abate. Una lengua es un sistema de signos verbales merced al cual los individuos pueden entenderse sin previo acuerdo, al paso que una terminología sólo es inteligible si previamente el que escribe o habla y el que lee o escucha se han puesto *individualmente* de acuerdo sobre el significado de los signos. Por eso la llamo pseudolengua y digo que el hombre de ciencia tiene que comenzar por traducir su propio pensamiento a ella. Es un *volapuk*, un esperanto establecido por convención deliberada entre los que cultivan esa disciplina. De aquí que sea más fácil traducir estos libros de una lengua a otra. En realidad, los de todos los países están ya escritos casi íntegramente en la misma. Tan es así que estos libros parecen herméticos, ininteligibles o por lo menos muy difíciles de entender a los hombres que hablan la lengua auténtica en que aparentemente están escritos.

—En juego limpio no tengo más remedio que dar a usted la razón y además decirle que comienzo a entrever ciertos misterios de la relación verbal entre hombre y hombre que no había hasta ahora advertido.

—Y yo, a mi vez, entreveo que es usted una especie de último abencerraje, último superviviente de una fauna desaparecida, puesto que es usted capaz, frente a otro hombre, de creer que es el otro y no usted quien tiene razón. En efecto: el asunto de la traducción, a poco que lo persigamos, nos lleva hasta los arcanos más recónditos del maravilloso fenómeno que es el habla. Aun ateniéndonos a lo más inmediato que nuestro tema ofrece, tendremos por ahora bastante. En lo dicho hasta aquí me he limitado a fundar el utopismo del traducir en que el autor de un libro no matemático ni físico, ni, si usted quiere, biológico, es un escritor en algún buen sentido de la palabra. Esto implica que ha usado su lengua nativa con un prodigioso tacto, logrando dos cosas que parece imposible cohonestar: ser inteligible, sin más, y a la vez modificar el uso ordinario del idioma. Esta doble operación es más difícil de ejecutar que

andar por la cuerda floja. ¿Cómo podremos exigirla de los traductores corrientes? Mas, tras esta primera dificultad que ofrece la versión del estilo personal nos aparecen nuevas capas de dificultades. El estilismo personal consiste, por ejemplo, en que el autor desvía ligeramente el sentido habitual de la palabra, la obliga a que el círculo de objetos que designa no coincida exactamente con el círculo de objetos que esa misma palabra suele significar en su uso habitual. La tendencia general de estas desviaciones en un escritor es lo que llamamos su estilo. Pero es el caso que cada lengua comparada con otra tiene también su estilo lingüístico, lo que Humboldt llamaba su «forma interna». Por tanto, es utópico creer que dos vocablos pertenecientes a dos idiomas y que el diccionario nos da como traducción el uno del otro, se refieren exactamente a los mismos objetos. Formadas las lenguas en paisajes diferentes y en vista de experiencias distintas, es natural su incongruencia. Es falso, por ejemplo, suponer que el español llama bosque a lo mismo que el alemán llama *Wald*, y, sin embargo, el diccionario nos dice que *Wald* significa bosque. Si hubiera humor para ello sería excelente ocasión para intercalar un «aria de bravura» describiendo el bosque de Alemania en contraposición al bosque español. Hago gracia a ustedes de la canción, pero reclamo su resultado: la clara intuición de la enorme diferencia que entre ambas realidades existe. Es tan grande, que no sólo ellas son de sobra incongruentes, sino que lo son casi todas sus resonancias intelectuales y emotivas.

Los perfiles de ambas significaciones son incoincidentes como las fotografías de dos personas hechas la una sobre la otra. Y como en este caso nuestra vista vacila y se marea sin conseguir quedarse con uno u otro perfil ni formarse un tercero, imaginemos la vaguedad penosa que nos dejará la lectura de miles de palabras a quienes esto acontece. Son, pues, unas mismas causas las que producen en la imagen visual y en el lenguaje el fenómeno del *flou*. La traducción es el permanente *flou* literario, y como, de otra parte, lo que solemos llamar tontería no es sino el *flou* del pensamiento, no extrañemos que un autor traducido nos parezca siempre un poco tonto.

II

LOS DOS UTOPISMOS

Cuando la conversación no es un mero canje de mecanismos verbales en que los hombres se comportan casi como gramófonos, sino que los interlocutores hablan de verdad sobre un asunto, se produce un curioso fenómeno. Conforme avanza la conversación, la personalidad de cada uno se va disociando progresivamente: una parte de ella atiende a lo que se dice y colabora al decir, mientras la otra, atraída por el tema mismo, como el pájaro por la serpiente, se retrae cada vez más hacia su íntimo fondo y se dedica a pensar en el asunto. Al conversar vivimos en sociedad: al pensar nos quedamos solos. Pero el caso es que en ese género de conversaciones hacemos ambas cosas a la vez, y a medida que la charla progresa las vamos haciendo con intensidad creciente: atendemos con emoción casi dramática a lo que se va diciendo y al propio tiempo nos vamos sumiendo más y más en la soledad abisal de nuestra meditación. Esta creciente disociación no se puede sostener en permanente equilibrio. De aquí que sea característico de tales conversaciones la arribada a un instante en que sufren un síncope y reina denso silencio. Cada interlocutor queda absorto en sí mismo. De puro estar pensando no puede hablar. El diálogo ha engendrado silencio y la sociedad inicial precipita en soledades.

Esto aconteció en nuestra reunión, después de mis últimas palabras. ¿Por qué, entonces? No hay duda: esta marea viva del silencio que llega a cubrir el diálogo se produce cuando el desarrollo del tema ha llegado a su extremo en una de sus direcciones y la conversación tiene que girar sobre sí misma y poner la proa a otro cuadrante.

—Este silencio —dijo alguíen— que ha surgido entre nosotros tiene un carácter fúnebre. Ha matado usted la traducción y, taciturnos, seguimos su entierro.

—¡Ah, no! —repuse yo—. ¡De ninguna manera! Me importaba mucho subrayar las miserias del traducir, me importaba sobre todo definir su dificultad, su improbabilidad, pero no para quedarme en ello, sino al revés: para que fuese resorte balístico que nos lanzase hacia el posible esplendor del arte de traducir. Es, pues, el mi-

nuto oportuno para gritar: «¡La traducción ha muerto! ¡Viva la traducción!» Ahora tenemos que bogar en sentido opuesto y, como Sócrates dice en ocasiones parecidas, tenemos que cantar la palinodia.

—Me temo —dijo el señor X— que le cueste a usted mucho trabajo. Porque no olvidamos su afirmación inicial que nos presentó la faena del traducir como una operación utópica y un propósito imposible.

—En efecto; eso dije y un poco más: que todos los quehaceres específicos del hombre tienen parejo carácter. No teman ustedes que intente decir ahora por qué pienso así. Sé que en una conversación francesa hay siempre que evitar lo principal y conviene mantenerse en la zona templada de las cuestiones intermedias. Harto amables son ustedes tolerándome y hasta imponiéndome este monólogo disfrazado, a pesar de que el monólogo es, tal vez, el crimen más grave que se puede cometer en París. Por eso hablo un poco cohibido y con la conciencia pesada bajo la impresión de estar cometiendo algo así como un estupro. Sólo me tranquiliza la convicción de que mi francés camina arrastrando los pies y no puede permitirse la ágil contradanza del diálogo. Pero volvamos a nuestro tema, a la condición esencialmente utópica de todo lo humano. En vez de asentar sobre razones demasiado sólidas esta doctrina voy a permitirme sólo invitarles a que ensayen ustedes, por puro placer de experimento intelectual, suponerla como principio radical y contemplen bajo su luz los afanes del hombre.

—Sin embargo —dijo el querido amigo Jean Baruzi—, es frecuente en su obra el combate contra el utopismo.

—¡Frecuente y sustancial! Hay un falso utopismo que es la estricta inversión del que ahora tengo a la vista; un utopismo consistente en creer que lo que el hombre desea, proyecta y se propone es, sin más, posible. Por nada siento mayor repugnancia y veo en él la causa máxima de cuantas desdichas acontecen ahora en el planeta. En el humilde asunto que ahora nos ocupa podemos apreciar el sentido opuesto de ambos utopismos. El mal utopista, lo mismo que el bueno, consideran deseable corregir la realidad natural que confina a los hombres en el recinto de lenguas diversas impidiéndoles la comunicación. El mal utopista piensa que, *puesto* que es deseable, es posible, y de esto no hay más que un paso hasta creer que es fácil. En tal persuasión no dará muchas vueltas a la cuestión de cómo hay que traducir, sino que sin más comenzará la faena. He aquí por qué casi todas las traducciones hechas hasta ahora son malas. El buen utopista, en cambio, piensa que *puesto* que sería desea-

ble libertar a los hombres de la distancia impuesta por las lenguas, no hay probabilidad de que se pueda conseguir; por tanto, que sólo cabe lograrlo en medida aproximada. Pero esta aproximación puede ser mayor o menor..., hasta el infinito, y ello abre ante nuestro esfuerzo una actuación sin límites en que siempre cabe mejora, superación, perfeccionamiento; en suma: «progreso». En quehaceres de esta índole consiste toda la existencia humana. Imaginen ustedes lo contrario: que se viesen condenados a no ocuparse sino en hacer lo que es posible, lo que de suyo puede lograrse. ¡Qué angustia! Sentirían ustedes su vida como vaciada de sí misma. Precisamente porque su actividad lograba lo que se proponía les parecería a ustedes no estar haciendo nada. La existencia del hombre tiene un carácter deportivo, de esfuerzo que se complace en sí mismo y no en su resultado. La historia universal nos hace ver la incesante e inagotable capacidad del hombre para inventar proyectos irrealizables. En el esfuerzo para realizarlos logra muchas cosas, crea innumerables realidades que la llamada naturaleza es incapaz de producir por sí misma. Lo único que no logra nunca el hombre es, precisamente, lo que se propone —sea dicho en su honor. Esta nupcia de la realidad con el íncubo de lo imposible proporciona al universo los únicos aumentos de que es susceptible. Por eso importa mucho subrayar que todo —se entiende todo lo que merece la pena, todo lo que es de verdad humano— es difícil, muy difícil; tanto, que es imposible.

Como ustedes ven, no es una objeción contra el posible esplendor de la faena traductora declarar su imposibilidad. Al contrario, este carácter le presta la más sublime filiación y nos hace entrever que tiene sentido.

—Según esto —interrumpe un profesor de historia del arte— tendería usted a pensar, como yo, que la misión propia del hombre, lo que proporciona sentido a sus afanes, es llevar la contra a la naturaleza.

—Ando, en efecto, muy cerca de tal opinión, siempre que no se olvide —lo que para mí es fundamental— la anterior distinción entre los dos utopismos: el bueno y el malo. Digo esto, porque la característica esencial del buen utopista al oponerse radicalmente a la naturaleza es contar con ella y no hacerse ilusiones. El buen utopista se compromete consigo mismo a ser primero un inexorable realista. Sólo cuando está seguro de que ha visto bien, sin hacerse la menor ilusión y en su más agria desnudez, la realidad, se revuelve contra ella garboso y se esfuerza en reformarla en el sentido de lo imposible, que es lo único que tiene sentido.

La actitud inversa, que es la tradicional, consiste en creer que lo deseable está ya ahí como un fruto espontáneo de la realidad. Esto nos ha cegado *a limine* para entender las cosas humanas. Todos, por ejemplo, deseamos que el hombre sea bueno, pero el Rousseau de ustedes que nos han hecho padecer a los demás creía que ese deseo estaba ya realizado desde luego, que el hombre era bueno de suyo o por naturaleza. Lo cual nos ha estropeado siglo y medio de historia europea que hubiera podido ser magnífica, y hemos necesitado infinitas angustias, enormes catástrofes —y las que todavía van a venir— para redescubrir la simple verdad, conocida por casi todos los siglos anteriores, según la cual el hombre, de suyo, no es sino una mala bestia.

O para volver definitivamente a nuestro tema: tan lejos está de quitar sentido a la ocupación de traducir subrayar su imposibilidad, que a nadie se le ocurre considerar absurdo el que hablemos unos con otros en nuestro materno idioma y, sin embargo, se trata también de un ejercicio utópico.

Esta afirmación produjo en torno un encrespamiento de oposiciones y protestas. «Eso es un superlativo o, mejor, lo que los gramáticos llaman un «excesivo»», dijo un filólogo, hasta entonces tácito. «Me parece demasiado decir y cosa paradójica», exclamó un sociólogo.

—Veo que la navecilla audaz de mi doctrina corre riesgos de naufragio en esta súbita tormenta. Yo comprendo que para oídos franceses, aun siendo como los de ustedes, tan benévolos, resulte dura de oír la afirmación de que hablar es un ejercicio utópico. Pero ¿qué le voy a hacer, si tal es irrecusablemente la verdad?

III

SOBRE EL HABLAR Y EL CALLAR

Una vez aplacada la tormenta que mis últimas palabras habían suscitado, pude continuar de esta manera:

—Comprendo muy bien la indignación de ustedes. La afirmación de que hablar es una faena ilusoria y una acción utópica tiene todo el aire de una paradoja y la paradoja es siempre irritante. Lo es mucho más para franceses. Tal vez el curso de esta conversación

nos lleve a un punto en que necesitemos aclarar por qué el espíritu francés es tan enemigo de la paradoja. Pero reconocerán ustedes que no siempre está en nuestro albedrío evitarla. Cuando tratamos de rectificar una opinión muy fundamental, que nos parece muy errónea, no hay probabilidad de que nuestras palabras se eximan de cierta paradójica insolencia. ¡Quién sabe, quién sabe si el intelectual, por prescripción inexorable y contra su gusto o voluntad, no ha sido comisionado para hacer constar en este mundo la paradoja! Si alguien se hubiese ocupado en aclararnos, de una vez y a fondo, por qué existe el intelectual, para qué está ahí desde que está y nos pusiese delante algunos sencillos datos de cómo sintieron su misión los más antiguos —por ejemplo, los pensadores arcaicos de Grecia, los primeros profetas de Israel, etc.—, acaso resultase esa sospecha mía cosa evidente y trivial. Porque, al cabo, *doxa* significa la opinión pública, y no parece justificado que exista una clase de hombres cuyo oficio específico consiste en opinar si su opinión ha de coincidir con la pública. ¿No es esto superfetación o, como nuestro lenguaje español, hecho más por arrieros que por chambelanes, dice: albarda sobre albarda? ¿No parece más verosímil que el intelectual existe para llevar la contraria a la opinión pública a la *doxa*, descubriendo, sosteniendo frente al lugar común la opinión verdadera, la *paradoxa*? Pudiera acontecer que la misión del intelectual fuese esencialmente impopular.

Tomen ustedes estas sugestiones no más que como defensa mía frente a su irritación, pero sea dicho de paso que con ellas creo rozar asuntos de primer orden, aunque escandalosamente intactos. Conste, por lo demás, que de esta nueva divagación son ustedes los responsables por haberse soliviantado contra mí.

Y el caso es que mi afirmación, pese a su fisonomía paradójica, es cosa bastante simple y obvia. Solemos entender por hablar el ejercicio de una actividad mediante la cual logramos hacer nuestro pensamiento manifiesto al prójimo. El habla es, ¡claro está!, muchas otras cosas además de esto, pero todas ellas suponen o implican esa función primaria del hablar. Por ejemplo, hablando intentamos persuadir a otro, influir en él, a veces engañarlo. La mentira es un habla que oculta nuestro auténtico pensamiento. Pero es evidente que la mentira sería imposible si el hablar primario y normal no fuese sincero. La moneda falsa circula sostenida por la moneda sana. A la postre, el engaño resulta ser un humilde parásito de la ingenuidad.

Digamos, pues, que el hombre, cuando se pone a hablar lo hace *porque* cree que va a poder decir lo que piensa. Pues bien; esto es ilusorio. El lenguaje no da para tanto. Dice, poco más o menos, una parte de lo que pensamos y pone una valla infranqueable a la transfusión del resto. Sirve bastante bien para enunciaciones y pruebas matemáticas: ya el hablar de física empieza a ser equívoco o insuficiente. Pero conforme la conversación se ocupa de temas más importantes que ésos, más humanos, más «reales», va aumentando su imprecisión, su torpeza y su confusionismo. Dóciles al prejuicio inveterado de que hablando nos entendemos, decimos y escuchamos tan de buena fe que acabamos por malentendernos mucho más que si mudos nos ocupásemos en adivinarnos. Más aún: como nuestro pensamiento está en gran medida adscrito a la lengua —aunque me resisto a creer que la adscripción sea, como suele sostenerse, absoluta—, resulta que pensar es hablar consigo mismo y, consecuentemente, malentenderse a sí mismo y correr gran riesgo de hacerse un puro lío.

—¿No exagera usted un poco? —pregunta irónico míster Z.

—Tal vez, tal vez... Pero se trataría en todo caso de una exageración medicinal y compensatoria. En 1922 hubo una sesión en la Sociedad de Filosofía, de París, dedicada a discutir el problema del progreso en el lenguaje. Tomaron parte en ella, junto a los filósofos del Sena, los grandes maestros de la escuela lingüística francesa, que es, en cierto modo, al menos como escuela, la más ilustre del mundo. Pues bien; leyendo el extracto de la discusión, topé con unas frases de Meillet, que me dejaron estupefacto —de Meillet, maestro sumo de lingüística contemporánea—: «Toda lengua —decía— expresa cuanto es necesario a la sociedad de que es órgano... Con cualquier fonetismo, con cualquier gramática, se puede expresar cualquiera cosa». ¿No les parece a ustedes que, salvando todos los respetos debidos a la memoria de Meillet, hay también en esas palabras evidente exageración? ¿Cómo ha averiguado Meillet la verdad de sentencia tan absoluta? No será en calidad de lingüista. Como lingüista conoce sólo las lenguas de los pueblos, pero no sus pensamientos, y su dogma supone haber medido éstos con aquéllas y haber hallado que coinciden, sobre que no basta decir: toda lengua puede formular todo pensamiento, sino si todas pueden hacerlo con la misma facilidad e inmediatez. La lengua vasca será todo lo perfecta que Meillet quiera, pero el caso es que se olvidó de incluir en su vocabulario un signo para designar a Dios y fue menester echar mano del que significaba «señor de lo alto»—*Jaungoikua*. Como

hace siglos desapareció la autoridad señorial, *Jaungoikua* significa hoy directamente Dios, pero hemos de ponernos en la época en que se vio obligada a pensar Dios como una autoridad política y mundanal, a pensar Dios como gobernador civil o cosa por el estilo. Precisamente, este caso nos revela que, faltos de nombre para Dios, costaba mucho trabajo a los vascos pensarlo: por eso tardaron tanto en convertirse al cristianismo y el vocablo indica que fue necesaria la intervención de la Policía para meter en sus cabezas la idea pura de la divinidad. De modo que la lengua no sólo pone dificultades a la expresión de ciertos pensamientos, sino que estorba la recepción de otros, paraliza nuestra inteligencia en ciertas direcciones.

No vamos a entrar ahora en las cuestiones verdaderamente radicales —¡y las más sugestivas!— que suscita este enorme fenómeno que es el lenguaje. A mi juicio, esas cuestiones no han sido aún ni siquiera entrevistas, precisamente por habernos cegado para ellas el equívoco perpetuo oculto en esa idea de que el habla nos sirve para manifestar nuestros pensamientos.

—¿A qué equívoco se refiere usted? No entiendo bien —pregunta el historiador del arte.

—Esa frase puede significar dos cosas radicalmente distintas: que al hablar intentamos expresar nuestras ideas o estados íntimos, pero *sólo en parte* lo logramos, o bien, que el habla consigue *plenamente* este propósito. Como ven ustedes, reaparecen aquí los dos utopismos con que tropezamos antes al ocuparnos de la traducción. Y lo mismo aparecerán en todo hacer humano, según la tesis general que les invité a ensayar: «todo lo que el hombre hace es utópico». Sólo este principio nos abre los ojos sobre las cuestiones radicales del lenguaje. Porque si, en efecto, nos curamos de pensar que el habla logra expresar *todo* lo que pensamos, nos daremos cuenta de lo que de hecho y con toda evidencia nos pasa constantemente, a saber: que, constantemente, al hablar o escribir *renunciamos* a decir muchas cosas porque la lengua no nos lo permite. ¡Ah, pero entonces la efectividad del hablar no es sólo decir, manifestar, sino que al mismo tiempo, es inexorablemente renunciar a decir, callar, silenciar! El fenómeno no puede ser más frecuente e incuestionable. Recuerden ustedes lo que les pasa cuando tienen que hablar en una lengua extraña. ¡Qué tristeza! Es la que yo estoy sintiendo ahora al hablar en francés: la tristeza de tener que callar las cuatro quintas partes de lo que se me ocurre, porque esas cuatro quintas partes de mis pensamientos españoles no se pueden decir buenamente en francés, a pesar de que ambas lenguas son tan próximas. Pues no

se crea que no pasa lo mismo, bien que en menor medida, cuando pensamos en nuestro idioma: sólo el preconcepto contrario nos impide advertirlo. Con lo cual me veo en la terrible situación de provocar una segunda tormenta mucho más grave que la anterior. En efecto; todo lo dicho viene por fuerza a resumirse en una fórmula que ostenta francamente sus insolentes bíceps de paradoja. Es ésta: no se entiende en su raíz la estupenda realidad que es el lenguaje si no se empieza por advertir que el habla se compone sobre todo de silencios. Un ser que no fuera capaz de renunciar a decir muchas cosas, sería incapaz de hablar. Y cada lengua es una ecuación diferente entre manifestaciones y silencios. Cada pueblo calla unas cosas *para* poder decir otras. Porque *todo* sería indecible. De aquí la enorme dificultad de la traducción: en ella se trata de decir en un idioma precisamente lo que este idioma tiende a silenciar. Pero, a la vez, se entrevé lo que traducir puede tener de magnífica empresa: la revelación de los secretos mutuos que pueblos y épocas se guardan recíprocamente y tanto contribuyen a su dispersión y hostilidad; en suma, una audaz integración de la Humanidad. Porque, como Goethe decía: «Sólo entre todos los hombres es vivido por completo lo humano».

IV

NO HABLAMOS EN SERIO

Mi pronóstico falló. La borrasca que presumia no se produjo. La paradójica sentencia penetró en la mente de los que me escuchaban sin provocar sacudidas ni espasmos, como una inyección hipodérmica que, afortunada, no tropieza con filamentos nerviosos. Era, pues, ocasión excelente para obrar en retirada.

—Cuando esperaba de parte de ustedes la más fiera rebelión, me encuentro sumergido en un clima de paz. No extrañarán que lo aproveche para ceder a otro el monopolio de la palabra que, contra mi deseo, he venido ejerciendo. Casi todos ustedes saben de estos asuntos más que yo. Sobre todo, hay entre ustedes un gran maestro de la lingüística que pertenece a la nueva generación y sería para todos de gran interés que nos diese a conocer su pensamiento sobre los temas manipulados hasta aquí.

—Gran maestro no soy —comenzó el lingüista—; soy sólo un entusiasta de mi oficio, del cual creo que llega a su primera sazón de sublimidad, a la hora de la máxima cosecha. Y me complace adelantar que, en general, lo que usted ha dicho, y más aún lo que entreveo, y como palpo tras lo expresado, coincide bastante con mi pensamiento y con lo que, a mi juicio, va a dominar el futuro inmediato de la ciencia del lenguaje. Claro es que yo hubiera evitado el ejemplo del vocablo vasco para designar a Dios porque es cuestión muy batallona. Pero, en general coincido con usted. Hagámonos bien cargo de cuál es la operación primaria en que cada lengua consiste.

El hombre moderno se siente demasiado orgulloso de las ciencias que ha creado. En ellas, ciertamente, cobra el mundo una nueva figura. Pero esta innovación es relativamente poco profunda. Consiste en una tenue película que hemos extendido sobre otras figuras del mundo que otras edades de la humanidad construyeron, las cuales son supuestos de nuestra innovación. Usamos a toda hora de esta gigantesca riqueza, pero no nos damos cuenta de ella porque no la hemos hecho nosotros, sino que la hemos heredado. Como buenos herederos, solemos ser bastante estúpidos. El teléfono, el motor de explosión y las perforadoras son descubrimientos prodigiosos, pero que hubieran sido imposibles si hace veinte mil años el genio humano no hubiese inventado el método de hacer fuego, el hacha, el martillo y la rueda. Lo propio acontece con la interpretación científica del mundo, que descansa y se nutre en otras precedentes, sobre todo en la más antigua, en la primigenia, que es el lenguaje. La ciencia actual sería imposible sin el lenguaje, no sólo ni tanto por la razón perogrullesca de que hacer ciencia es hablar, sino, al revés, porque el lenguaje es la ciencia primitiva. Precisamente porque esto es así, la ciencia moderna vive en perpetua polémica con el lenguaje. ¿Tendría esto algún sentido si el lenguaje no fuese de suyo un conocimiento, un saber que por parecernos insuficiente intentamos superar? No solemos ver con claridad cosa tan evidente porque desde hace mucho, mucho tiempo, la humanidad, por lo menos la occidental, no «habla en serio». No comprendo cómo los lingüistas no se han detenido debidamente ante este sorprendente fenómeno. Hoy, cuando hablamos, no decimos lo que la lengua en que hablamos dice, sino que, usando convencionalmente y como en broma lo que nuestras palabras dicen por sí, decimos, con este decir de nuestra lengua, lo que nosotros queremos decir. Mi párrafo ha resultado un estupendo trabalenguas, ¿no es cierto? Me explicaré: si yo digo

que «el sol sale por Oriente», lo que mis palabras, por tanto la lengua *en que* me expreso, propiamente dicen es que un ente de sexo varonil y capaz de actos espontáneos —lo llamado «sol»— ejecuta la acción de «salir», esto es, brincar, y que lo hace por un sitio de entre los sitios que es por donde se producen los nacimientos —Oriente. Ahora bien: yo no quiero decir en serio nada de eso; yo no creo que el sol sea un varón ni un sujeto capaz de actuaciones espontáneas, ni que ese su «salir» sea una cosa que él *hace* por sí, ni que en esa parte del espacio acontezcan con especialidad nacimientos. Al usar esa expresión de mi lengua materna me comporto irónicamente, descalifico lo que voy diciendo y lo tomo en broma. La lengua es hoy un puro chiste. Pero es claro que hubo un tiempo en que el hombre indoeuropeo creía, en efecto, que el sol era un varón, que los fenómenos naturales eran acciones espontáneas de entidades voluntariosas y que el astro benéfico nacía y renacía todas las mañanas en una región del espacio. Porque lo creía, buscó signos para decirlo y creó la lengua. Hablar fue, pues, en época tal, cosa muy distinta de lo que hoy es: era hablar en serio. Los vocablos, la morfología, la sintaxis, gozaban de pleno sentido. Las expresiones decían sobre el mundo lo que parecía la verdad, enunciaban conocimientos, saberes. Eran todo lo contrario que una serie de chistes. Se comprende que en el viejo lenguaje de que procede el sánscrito y en el griego mismo conserven los vocablos «palabra» y «decir» —*brahman*, *logos*— un valor sagrado.

La estructura de la frase indoeuropea transcribe una interpretación de la realidad, para la cual lo que acontece en el mundo es siempre la acción de un agente sexuado. De aquí que se componga de un sujeto masculino o femenino y de un verbo activo. Pero hay otras lenguas donde la frase tiene una estructura muy distinta y que supone interpretaciones de lo real muy diferentes de aquélla.

Y es que el mundo que rodea al hombre no se presenta originariamente con articulaciones inequívocas. O dicho de modo más claro: el mundo, tal y como él se nos ofrece, no está compuesto de «cosas» radicalmente separadas y francamente distintas. Hallamos en él infinitas diferencias, pero estas diferencias no son absolutas. En rigor, todo es diferente de todo, pero también todo se parece un poco a todo. La realidad es un «continuo de diversidad» inagotable. Para no perdernos en él tenemos que hacer en él cortes, acotaciones, apartados; en suma, establecer con carácter absoluto diferenciaciones que en realidad sólo son relativas. Por eso decía Goethe que las cosas son diferencias que nosotros ponemos. Lo primero que

el hombre ha hecho en su enfronte intelectual con el mundo es clasificar los fenómenos, dividir lo que ante sí halla, en clases. A cada una de estas clases se atribuye un signo de su voz, y esto es el lenguaje. Pero el mundo nos propone innumerables clasificaciones y no nos impone ninguna. De aquí que cada pueblo cortase el volátil del mundo de modo diferente, hiciese una obra cisoria distinta, y por eso hay idiomas tan diversos con distinta gramática y distinto vocabulario o semantismo. Esa clasificación primigenia es la primera suposición que se hizo sobre cuál es la verdad del mundo; es, por tanto, el primer conocimiento. He aquí por qué, en un principio, hablar fue conocer.

El indoeuropeo creyó que la más importante diferencia entre las «cosas» era el sexo, y dio a todo objeto, un poco indecentemente, una calificación sexual. La otra gran división que impuso al mundo consistió en suponer que cuanto existe o es una acción —de aquí el verbo— o es un agente —de aquí el nombre.

Frente a nuestra paupérrima clasificación de los nombres —en masculinos, femeninos y neutros— los pueblos africanos que hablan las lenguas bantues presentan otra riquísima: en alguna de éstas hay veinticuatro signos clasificadores— es decir, frente a nuestros tres géneros, nada menos que dos docenas. Las cosas que se mueven, por ejemplo, son diferenciadas de las inertes, lo vegetal de lo animal, etc. Donde una lengua apenas establece distinciones otra vuelca exuberante diferenciación. En Eise hay treinta y tres palabras para expresar otras tantas formas diferentes del andar humano, del «ir». En árabe existen cinco mil setecientos catorce nombres para el camello. Evidentemente, no es fácil que se pongan de acuerdo sobre el jorobado animal un nómada de la Arabia desierta y un fabricante de Glasgow. Las lenguas nos separan e incomunican, no porque sean, en cuatro lenguas, distintas, sino porque proceden de cuadros mentales diferentes, de sistemas intelectuales dispares —en última instancia—, de filosofías divergentes. No sólo hablamos en una lengua determinada, sino que pensamos deslizándonos intelectualmente por carriles preestablecidos a los cuales nos adscribe nuestro destino verbal.

Calló el lingüista y quedó con la punta de su aguda nariz señalando a un vago cuadrante del cielo. En las comisuras de sus labios parecía germinar y como ensayarse una sonrisa. Comprendí en seguida que aquella mente perspicaz era de las que caminan dialécticamente, dando un golpe a un lado y otro al opuesto. Como soy de la misma ganadería me complació descubrir el enigma que su discurso nos planteaba.

—Subrepticiamente y con una astuta táctica —dije— nos ha llevado usted ante el abismo de una contradicción, sin duda para hacérnosla sentir con mayor viveza. Ha sostenido usted, en efecto, dos tesis opuestas. Una: que cada lengua impone un determinado cuadro de categorías, de rutas mentales; otra: que los cuadros que constituyeron cada lengua no tienen ya vigencia, que los usamos convencionalmente y en broma, que nuestro decir no es ya propiamente decir lo que pensamos, sino sólo «maneras de hablar». Como ambas tesis son convincentes, su conflagración nos invita a plantearnos un problema que hasta ahora no había estudiado el lingüista, a saber: qué hay de vivo y qué hay de muerto en nuestra lengua; qué categorías gramaticales siguen informando nuestro pensamiento y cuáles han perdido vigencia. Porque de cuanto nos ha dicho usted lo más evidente es esta proposición escandalosa que erizaría los cabellos de Meillet y de Vendryes; nuestras lenguas son un anacronismo.

—Efectivamente —exclamó el lingüista—. Ésa es la cuestión que deseaba sugerir, y ése es mi pensamiento. Nuestras lenguas son instrumentos anacrónicos. Al hablar somos humildes rehenes del pasado.

V

EL ESPLENDOR

La hora avanza —dije al gran lingüista, y esta reunión tiene que dispersarse. Pero yo no quisiera renunciar a saber lo que usted piensa sobre la faena de traducir.

—Pienso como usted —repuso—: pienso que es muy difícil, que es improbable, pero que, por lo mismo, tiene gran sentido. Es más: creo que ahora llegamos por vez primera a poder intentarla en grande y a fondo. Conviene advertir, de todos modos, que lo esencial sobre el asunto fue dicho hace más de un siglo por el dulce teólogo Schleiermacher, en su ensayo *Sobre los diferentes métodos de traducir*. Según él, la versión es un movimiento que puede intentarse en dos direcciones opuestas: o se trae el autor al lenguaje del lector o se lleva el lector al lenguaje del autor. En el primer caso, traducimos en un sentido impropio de la palabra: hacemos, en rigor, una imitación o una paráfrasis del texto original. Sólo cuando arranca-

mos al lector de sus hábitos lingüísticos y le obligamos a moverse dentro de los del autor, hay propiamente traducción. Hasta ahora casi no se han hecho más que pseudotraducciones.

Partiendo de esto, yo me atrevería a formular ciertos principios que definirían la nueva empresa de traducir a que más que nunca, y por razones que luego, si hay tiempo, diré, es preciso dedicarse.

Y hay que comenzar por corregir en su base misma la idea de lo que puede y debe ser una traducción. ¿Se entiende ésta como una manipulación mágica en virtud de la cual la obra escrita en un idioma surge súbitamente en otro? Entonces estamos perdidos. Porque esa transustanciación es imposible. La traducción no es un doble del texto original; no es, no debe querer ser la obra misma con léxico distinto. Yo diría: la traducción ni siquiera pertenece al mismo género literario que lo traducido. Convendría recalcar esto y afirmar que la traducción es un género literario aparte, distinto de los demás, con sus normas y finalidades propias. Por la sencilla razón de que la traducción no es la obra, sino un camino hacia la obra. Si ésta es una obra poética, la traducción no lo es, sino más bien un aparato, un artificio técnico que nos acerca a aquélla sin pretender jamás repetirla o sustituirla.

Refirámonos, a fin de evitar confusiones, al género de versión que más nos importaría, que, a mi juicio, urge más: la de los griegos y latinos. Han perdido éstos para nosotros el carácter de modelos. Acaso sea uno de los síntomas más extraños y más graves de nuestro tiempo que vivimos sin modelos, que se nos ha atrofiado la facultad de percibir algo como modelo. En el caso de griegos y latinos, tal vez resulta fecunda nuestra presente irreverencia, porque al morir como normas y pautas, renacen ante nosotros como el único caso de humanidad radicalmente distinta de la nuestra, en la cual —merced a lo mucho de ellos que se ha conservado— podemos penetrar. Grecia y Roma son el único viaje absoluto en el tiempo que podemos hacer. Y este género de excursiones son lo más importante que hoy se puede intentar para la educación del hombre occidental. Dos siglos de pedagogía matemática, física y biológica, han demostrado por sus efectos que no bastan estas disciplinas para desbarbarizar al hombre. La educación físicomatemática tiene que ser integrada por una auténtica educación histórica, la cual no consiste en saber listas de reyes y descripciones de batallas o estadísticas de precios y jornales en este o el otro siglo, sino que requiere... un viaje al extranjero, al absoluto extranjero, que es otro tiempo muy remoto y otra civilización muy distinta.

Frente a las ciencias naturales tienen hoy que renacer las «humanidades», si bien con signo diverso del que siempre tuvieron. Necesitamos acercarnos de nuevo al griego y al romano, no en cuanto modelos, sino, al contrario, en cuanto ejemplares errores. Porque el hombre es una entidad histórica y toda realidad histórica —por tanto, no definitiva— es, por lo pronto, un error. Adquirir conciencia histórica de sí mismo y aprender a verse como un error, son una misma cosa. Y como eso —ser siempre, *por lo pronto* y relativamente, un error— es la verdad del hombre, sólo la conciencia histórica puede ponerle en su verdad y salvarle. Pero es vano pretender que el hombre actual, sin más que mirarse a sí mismo, se descubra como error. No hay más remedio que educar su óptica para la verdad humana, para el auténtico «humanismo», haciéndole ver bien de cerca el error que fueron los otros y, sobre todo, el error que fueron los mejores. De aquí que me obsesione, desde hace muchos años, esta idea de que es preciso rehabilitar para la lectura toda la antigüedad grecorromana —y para ello es inexcusable una gigantesca faena de nueva traducción. Porque ahora no se trataría de verter a nuestros idiomas del día las obras que valieron como modelos en su género, sino todas, indiferentemente. Nos interesan, nos importan —repito— como errores, no como maestros. No tenemos apenas qué aprender de ellos por lo que dijeron, pensaron, cantaron, sino simplemente porque fueron, porque existieron, porque, pobres hombres como nosotros, bracearon desesperadamente como nosotros en el perenne naufragio del vivir.

De aquí que importe orientar las traducciones clásicas en este sentido. Porque si antes dije que es imposible la repetición de una obra y que la traducción es sólo un aparato que nos lleva a ella, se colige que caben de un mismo texto diversas traducciones. Es imposible, por lo menos lo es casi siempre, acercarnos a la vez a todas las dimensiones del texto original. Si queremos dar una idea de sus calidades estéticas, tendremos que renunciar a casi toda la materia del texto para transcribir sus gracias formales. Por eso será preciso repartirse el trabajo y hacer de una misma obra traducciones divergentes según las aristas de ella que queramos traducir con precisión. Mas, en general, sobresale tanto el interés de aquellos textos, en cuanto síntomas de la vida antigua, que puede prescindirse de sus otras calidades sin pérdida seria.

Cuando se compara con el texto una traducción de Platón, aun la más reciente, sorprende e irrita, no que las voluptuosidades del estilo platónico se hayan volatilizado al ser vertidas, sino que se

pierdan las tres cuartas partes de las cosas, de las cosas mismas que actúan en las frases del filósofo y con que éste, en su viviente pensar, tropieza, que insinúa o acaricia al paso. Por eso, no como suele creerse por la amputación de su belleza, interesa tan poco al lector actual. ¿Cómo va a interesar si han vaciado el texto antes y han dejado sólo un tenue perfil sin grosor ni temblores? Y esto que digo no es, conste, mera suposición. Es un hecho bien notorio que sólo una traducción platónica ha sido de verdad fértil. Y esta traducción es precisamente la de Schleiermacher y lo fue precisamente porque, con deliberado designio, renunció a hacer una traducción bonita, y quiso, en una primera aproximación, hacer lo que voy diciendo. Esta famosa versión ha sido de gran servicio, inclusive para los filólogos. Porque es falso creer que este género de trabajos sirve sólo a los que ignoran el griego y el latín.

Imagino, pues, una forma de traducción que sea fea, como lo es siempre la ciencia, que no pretenda garbo literario, que no sea fácil de leer, pero sí que sea muy clara, aunque esta claridad reclame gran copia de notas al pie de la página. Es preciso que el lector sepa de antemano que al leer una traducción no va a leer un libro literariamente bello, sino que va a usar un aparato bastante enojoso, pero que le va a hacer de verdad transmigrar dentro del pobre hombre Platón que hace veinticuatro siglos se esforzó a su modo por sostenerse sobre el haz de la vida.

Los hombres de otros tiempos habían menester de los antiguos en un sentido pragmático. Necesitaban aprender de ellos muchas cosas para utilizarlas con plena actualidad. Se comprende que entonces la traducción intentase modernizar el texto antiguo, asimilarlo al presente. Pero nuestra conveniencia es la contraria. Necesitamos de ellos precisamente en cuanto son disímiles de nosotros, y la traducción debe subrayar su carácter exótico y distante, haciéndolo como tal inteligible.

No comprendo cómo cada filólogo no se considera obligado a dejar traducida en esta forma alguna obra antigua. En general, todo escritor debería no menospreciar la ocupación de traducir y complementar su obra personal con alguna versión de lo antiguo, medio o contemporáneo. Es preciso renovar el prestigio de esta labor y encarecerla como un trabajo intelectual de primer orden. Si se hiciese así, llegaría a convertirse el traducir en una disciplina *suī géneris* que cultivada con continuidad, segregaría una técnica propia que aumentaría fabulosamente nuestra red de vías inteligentes. Pues si me he fijado especialmente en las versiones del griego y el latín,

ha sido sólo porque en ese caso la cuestión general se hace más patente. Pero en una u otra medida, los términos del asunto son los mismos referidos a cualquiera otra época o pueblo. Lo decisivo es que, al traducir, procuremos salir de nuestra lengua a las ajenas y no al revés, que es lo que suele hacerse. A veces, sobre todo tratándose de autores contemporáneos, será posible que la versión tenga, además de sus virtudes como traducción, cierto valor estético. Entonces será miel sobre hojuelas —como dicen ustedes los españoles, probablemente sin tener idea de lo que son hojuelas.

—Le oigo con mucho placer —dije yo para concluir—. Es cosa clara que el público de un país no agradece una traducción hecha en el estilo de su propia lengua. Para esto tiene de sobra con la producción de los autores indígenas. Lo que agradece es lo inverso: que llevando al extremo de lo inteligible las posibilidades de su lengua transparezcan en ella los modos de hablar propios al autor traducido. Las versiones al alemán de mis libros son un buen ejemplo de esto. En pocos años se han hecho más de quince ediciones. El caso sería inconcebible si no se atribuye en sus cuatro quintas partes al acierto de la traducción. Y es que mi traductora ha forzado hasta el límite la tolerancia gramatical del lenguaje alemán para transcribir precisamente lo que no es alemán en mi modo de decir. De esta manera el lector se encuentra sin esfuerzo haciendo gestos mentales que son los españoles. Descansa así un poco de sí mismo y le divierte encontrarse un rato siendo otro.

Pero esto es muy difícil de hacer en la lengua francesa. Yo siento que mis últimas palabras en esta reunión sean involuntariamente agresivas, pero el tema de que hablamos las impone. Son éstas: de todas las lenguas europeas, la que menos facilita la faena de traducir es la francesa...

DEFENSA DEL TEÓLOGO FRENTE AL MÍSTICO

Fragmento del curso público sobre «¿Qué es filosofía?», dado en abril de 1929.

...En verdad que no podrían valer este mutismo y este carácter intransferible de cierto saber como objeciones contra el misticismo. El color que ven nuestros ojos y el sonido que oye nuestra oreja son, en rigor, indecibles. El matiz peculiar de un color real no puede ser expresado en palabras; hay que verlo, y sólo el que lo ve sabe propiamente de qué se trata. A un ciego absoluto no se le puede comunicar lo que es el cromatismo del mundo, para nosotros tan evidente. Sería, pues, un error desdeñar lo que ve el místico porque sólo puede verlo él. Hay que raer del conocimiento la democracia del saber, según la cual sólo existiría lo que todo el mundo puede conocer. No: hay quien ve más que los demás, y estos demás no pueden correctamente hacer otra cosa que aceptar esa superioridad cuando ésta es evidente. Dicho en otra forma: el que no ve tiene que fiarse del que ve. Pero se dirá: ¿cómo podemos certificar que alguien ve, en efecto, lo que no vemos? El mundo está lleno de charlatanes, de vanidosos, de embaucadores, de dementes. El criterio en este caso no me parece de difícil hallazgo; yo creeré que alguien ve más que yo cuando esa visión superior, invisible para mí, le proporciona superioridades visibles para mí. Juzgo por sus efectos. Conste, pues, que no es la inefabilidad ni la imposible transferencia del saber místico lo que hace al misticismo poco estimable —ya veremos cómo existen, en efecto, saberes que por su consistencia misma son incomunicables y alientan inexorablemente prisioneros del silencio. Mi objeción al misticismo es que de la visión mística no redunda beneficio alguno intelectual. Por fortuna, algunos místicos han sido, antes que místicos, geniales pensadores —como Plotino, el maestro Eckehart y el señor Bergson. En ellos contrasta peculiarmente la riqueza, la fertilidad de pensamiento, lógico o expreso, con la miseria de sus averiguaciones extáticas.

El misticismo tiende a explotar la profundidad y especula con lo abismático; por lo menos, se entusiasma con las honduras, se siente atraído por ellas. Ahora bien, la tendencia de la filosofía es de dirección opuesta. No le interesa sumergirse en lo profundo como la mística, sino, al revés, emerger de lo profundo a la superficie. Contra lo que suele suponerse, es la filosofía un gigantesco afán de superficialidad, quiero decir de traer a la superficie y tornar patente, claro, perogrullesco, si es posible, lo que estaba subterráneo, misterioso y latente. Detesta el misterio y los gestos melodramáticos del iniciado, del mistagogo. Puede decir de sí misma lo que Goethe:

Yo me declaro del linaje de esos
que de lo oscuro aspiran a lo claro.

La filosofía es un enorme apetito de transparencia y una resuelta voluntad de mediodía. Su propósito radical es traer a la superficie, declarar, descubrir lo oculto o velado —en Grecia, la filosofía comenzó por llamarse *alétheia*, que significa desocultación, revelación o desvelación—, en suma, manifestación. Y manifestar no es sino hablar, *logos*. Si el misticismo es callar, filosofar es decir, descubrir en la gran desnudez y transparencia de la palabra el ser de las cosas, decir el ser: «ontología». Frente al misticismo, la filosofía quisiera ser el secreto a voces.

Comprendo, pues, perfectamente, y de paso comparto, la falta de simpatía que han mostrado siempre las Iglesias hacia los místicos, como si temiesen que las aventuras extáticas trajesen desprestigio sobre la religión. El extático es, más o menos, un «frenético». Por eso se compara él mismo a un hombre ebrio. Le falta mesura y claridad mental. Da a la relación con Dios un carácter orgiástico que repugna a la grave severidad del verdadero sacerdote. El caso es que, con rara coincidencia, el mandarín confuciano experimenta un desdén hacia el místico taoísta, parejo al que el teólogo católico siente hacia la monja iluminada. Los partidarios de la bullanga en todo orden preferirán siempre la anarquía y la embriaguez de los místicos a la clara y ordenada inteligencia de los sacerdotes, es decir, de la Iglesia. Yo siento no poder acompañarlos tampoco en esta preferencia. Me lo impide una cuestión de veracidad. Y es ella que cualquiera teología me parece transmitirnos mucha más cantidad de Dios, más atisbos y nociones sobre la divinidad, que todos los éxtasis juntos de todos los místicos juntos.

Porque, en lugar de acercarnos escépticamente al extático, debemos, como he dicho, tomarle por su palabra, recibir lo que nos trae

de sus inmersiones trascendentes y ver luego si eso que nos presenta vale la pena. Y la verdad es que, después de acompañarle en su viaje sublime, lo que logra comunicarnos es cosa de poca monta. Yo creo que el alma europea se halla próxima a una nueva experiencia de Dios, a nuevas averiguaciones sobre esa realidad, la más importante de todas. Pero dudo mucho que el enriquecimiento de nuestras ideas sobre lo divino venga por los caminos subterráneos de la mística y no por las vías luminosas del pensamiento discursivo. Teología y no éxtasis.

* * *

Llamamos filosofía a un conocimiento teorético, a una teoría. La teoría es un conjunto de conceptos, en el sentido estricto del término concepto. Y este sentido estricto consiste en ser concepto un contenido mental enunciable. Lo que no se puede decir, lo indecible o lo inefable, no es concepto, y un conocimiento que consista en visión inefable del objeto será todo lo que ustedes quieran, inclusive será, si ustedes lo quieren, la forma suprema de conocimiento, pero no es lo que intentamos bajo el nombre de filosofía. Si imaginamos un sistema filosófico como el de Plotino o el de Bergson, que mediante conceptos nos demuestra ser el verdadero conocimiento un éxtasis de la conciencia en que ésta traspone los límites de lo intelectual o conceptual y toma contacto inmediato con la realidad, por tanto, sin la mediación o intermediario del concepto, diríamos que son filosofías en tanto que prueban la necesidad del éxtasis con medios no extáticos y dejan de serlo cuando se arrojan del concepto a la inmersión en el místico trance.

Recuerden ustedes la impresión sincera que les ha producido el trato con las obras místicas. El autor nos invita a un viaje maravilloso, al más maravilloso. Nos dice que ha estado en el centro mismo del universo, en la entraña de lo absoluto. Nos propone que rehagamos con él la caminata. Encantados, nos disponemos a partir y dócilmente seguir a nuestro guía. Desde luego, nos sorprende un poco que quien se ha sumergido en tal prodigioso lugar y elemento, en tan decisivo abismo, como es Dios o lo Absoluto o lo Uno, no haya quedado más descompuesto, más deshumanizado, con nuevo acento —más distinto y otro de nosotros mismos. Cuando Teófilo Gautier volvió a París de su viaje por España, todo el mundo se lo conoció en la cara, porque la traía tostada por el sol

transpirenaico. Según la leyenda bretona, los que bajaban al Purgatorio de San Patricio no volvían a reír nunca. La rigidez de los músculos cigomáticos, solícitos obreros de la sonrisa, servía de «auténtica» a su excursión subterránea. El místico ha vuelto intacto, impermeable a la materia soberana que durante un rato le ha bañado. Si alguien nos dice que vuelve del fondo del mar, automáticamente dirigimos una mirada a su indumentaria con la esperanza de hallar en ella prendidos vagos restos de algas y corales, flora y fauna abisal.

Pero es tanta la ilusión que nos ofrece el viaje propuesto, que acallamos esta momentánea extrañeza y caminamos resueltos junto al místico. Sus palabras —sus *logoi*— nos seducen. Los místicos han solido ser los más formidables técnicos de la palabra. Los más exactos escritores. Es curioso y —como veremos— paradójico que en todos los lugares del mundo los clásicos del idioma, del verbo, hayan sido los místicos. Además de portentosos decidores, los místicos han tenido siempre un gran talento dramático. El dramatismo es la tensión sobrenormal de nuestra alma producida por algo que se nos anuncia para el futuro, al que en cada instante nos aproximamos más, de suerte que la curiosidad o el temor o el apetito suscitado por ese algo futuro se multiplica por sí mismo, acumulándose sobre cada nuevo instante. Si la distancia que nos separa de ese futuro tan atractivo o tan temible es dividida en etapas, la arribada a cada una de ellas renueva y aumenta nuestra tensión. El que va a cruzar el desierto de Sahara siente curiosidad por sus bordes, donde la civilización termina, pero la siente mayor por lo que hay más allá de esos bordes, por lo que es ya desierto, y todavía mayor por el centro mismo de éste, como si en ese dentro fuese el desierto superlativo de sí mismo. De esta manera, en vez de menguar la curiosidad conforme se va usando, es como un músculo que el ejercicio alimenta y acrece. El más allá de la primera etapa interesa, pero interesa mayormente el más allá de ese primer más allá, y así sucesivamente. Todo buen dramaturgo conoce el efecto de mecánica tensión que produce esta segmentación del camino hacia un futuro anunciado. Y por eso, los místicos dividen siempre su itinerario hacia el éxtasis en virtuales etapas. Unas veces se trata de un castillo dividido en moradas inclusas unas en las otras, como esas cajas japonesas que tienen siempre dentro otras cajas más —así Santa Teresa—; otras veces es la subida a un monte con altos en la ascensión, como en San Juan de la Cruz, o bien es una escalera donde cada peldaño nos promete una nueva visión y un nuevo paisaje, como en la escala

espiritual de San Juan Clímaco. Confesemos que al llegar a cada uno de estos estadios sentimos alguna desilusión; lo que desde él divisamos no es cosa mayor. Pero la esperanza de que en el próximo se manifestará ya lo insólito y magnífico nos mantiene alertas y animosos. Mas he aquí que al llegar a la última morada, a la cima del Carmelo, al último escalón, el místico guía, que no ha parado de hablar durante un momento, nos dice: «Ahora, quédese usted ahí solo; yo voy a sumergirme en el éxtasis. A la vuelta le contaré a usted.» Dócilmente esperamos, ilusionados con la perspectiva de ver al místico retornar ante nuestros ojos, directamente del abismo, chorreando aún misterios, con el olor acre de los vientos de ultranza que guardan algún tiempo pegado a las ropas del navegante. Helo aquí que ya vuelve, se acerca y nos dice: «Pues ¿sabe usted que no puedo contarle nada o poco menos, porque lo que he visto es en sí mismo incontable, indecible, inefable?» Y el místico, tan locuaz antes, tan maestro del hablar, se torna taciturno en la hora decisiva o, lo que es peor todavía y más frecuente, nos comunica del trasmundo noticias tan triviales, tan poco interesantes, que más bien desprestigian el más allá. Como dice el refrán tudesco: «Cuando se hace un largo viaje, se trae algo que contar.» El místico de su travesía extramundana no trae nada o apenas que contar. Hemos perdido nuestro tiempo. El clásico del lenguaje se hace especialista del silencio.

Quiero indicar con esto que la discreta actitud ante el misticismo, en el sentido estricto de esta palabra, no debe consistir en la pedantería de estudiar a los místicos como casos de clínica psiquiátrica —como si esto aclarase nada esencial de su obra— u oponiéndoles cualesquiera otras objeciones previas, sino, al revés, aceptando cuanto nos proponen y tomándoles por la palabra. Pretenden llegar a un conocimiento superior de la realidad. Si, en efecto, el botín de sabiduría que el trance les proporciona valiese más que el conocimiento teorético, no dudaríamos un momento en abandonar éste y hacernos místicos. Pero lo que nos dicen es de una trivialidad y de una monotonía insuperables. A esto responden los místicos que el conocimiento extático, por su misma superioridad, trasciende todo lenguaje, que es un saber mudo. Sólo cada cual por sí puede llegar a él, y el libro místico se diferencia de un libro científico en que no es una doctrina sobre la realidad trascendente, sino sobre el plano de un camino para llegar a esa realidad, el discurso de un método, el itinerario de la mente hasta lo absoluto. El saber místico es intransferible y, por esencia, silencioso.

EN EL CENTENARIO DE UNA UNIVERSIDAD

Conferencia dada en el paraninfo de la Universidad de Granada durante la conmemoración del cuarto centenario de esta Universidad en 1932.

La Universidad de Granada conmemora su cuarto centenario. Si esta Universidad se da cuenta de sí en esta hora festival, advertirá que, para ocuparse estos días en su pasado y dedicarse a recordar, ha tenido que suspender su vida normal, en la cual no era el pasado y el recuerdo lo primario, sino, por el contrario, el porvenir. La vida es una faena que se hace hacia adelante. Nuestro espíritu está siempre en el futuro, preocupado por lo que vamos a hacer, lo que nos va a pasar en el momento que llega. Sólo en vista de ese futuro, para prevenirlo y entrar en él bien pertrechados, se nos ocurre pensar en lo que hemos sido hasta aquí. Vemos nuestro pasado como el conjunto de medios, de capacidades, de experiencias que nos permitirán afirmarnos en el porvenir, es decir, continuar sosteniéndonos en él, siendo en él. ¿Qué es ahora, en estos días, nuestra Universidad? Si en el futuro somos lo que proyectamos, en el presente somos lo que hacemos en virtud de aquella decisión o proyecto. Y lo que hace ahora esta Universidad es conmemorar su cuarta secularidad, es decir, recordar. Es curioso que el hombre a veces lo que decide hacer en el instante futuro es precisamente ocuparse del pasado, recordar. La palabra es maravillosa: recordar, es decir, volver a hacer pasar por el corazón lo que ya una vez pasó por él; esto es, revivir imaginariamente lo ya vivido. Pero nótese que el recuerdo no es pasivo: si en nuestra mecánica psíquica acontece que una imagen del pretérito rebrota automáticamente, eso no es recordar. Ante esa imagen, como ante todo, el hombre tiene que decidirse por aceptarla o no, y si la acepta es que se pone activamente a recordar; por tanto, el rememorar no es algo pasivo, que le pasa al hombre, sino algo que él hace.

Recordar no es, pues, algo pasivo, es un hacer; no es que el pasado venga por su pie hasta nosotros, sino que nosotros vamos al pasado, volvemos a él, merced a esa extraña condición del hombre

que le permite movilizarse libremente por todas las dimensiones de su tiempo y ser igualmente futuro, presente y pretérito. Ahora esta Universidad es, en una u otra medida, con una u otra plenitud y precisión, sus cuatro siglos de historia.

Pero eso que he llamado el hacer, y que, por lo visto, se contrapone al simple pasarle a uno, tiene una condición fundamental, y, a la vez, perogrullesca; ésta: que todo lo que se hace se hace por algo, en vista de algo. Pero nosotros sabemos ya lo que es ese algo, en vista del cual hacemos todo: es nuestro futuro, porque el pasado y el presente no nos puede importar por sí. Lo que nos importa es ser, existir mañana —vivir es pervivir—; lo demás es haber vivido. Por eso el recordar se hace en vista del porvenir, y de ahí que, si nos analizamos mientras estamos entregados a la memoria, observaremos que al rememorar bizqueamos y que, mientras recordamos con un ojo el pasado, con el otro seguimos atentos al porvenir, como refiriendo constantemente lo que fue a lo que puede sobrevenir. El recuerdo es la carrerilla que el hombre toma para dar un brinco enérgico sobre el futuro. Y si no, ¿a qué viene el esfuerzo que esta Universidad dedica a ocuparse estos días en su trasvida? No hay duda: lo hace para afirmar su porvenir, para atraer la atención sobre ella, para fundar su derecho a pervivir mañana, entre otras razones, en el hecho de su historia larga. Conmemorar es recordar en comunidad y públicamente; la conmemoración es la solemnidad del recuerdo.

Y he aquí que esta Universidad reanima sus cuatro siglos de historia. Ve lo que ha sido, pero advierte al punto que los detalles de su historia particular, con ser interesantes, representan sólo variaciones más o menos anecdóticas de lo que ha sido la Universidad española entera. En todo lo esencial, en las aspiraciones, en la relación con el contorno, con los poderes sociales, con la Iglesia, con el Estado, con el pueblo, con las dotes de la raza, con la economía del medio, su destino ha sido el mismo que el de cualquiera otra Universidad española. Y por eso, al querer palpar con precisión lo que ha sido, se ve forzada a preguntarse: ¿qué ha sido la Universidad española? Esto ya no es anecdótico, esto es ya muy importante, esto es ya sustancial. No es desdeñable lo que esta Universidad deba a Granada, pero evidentemente no le debe nada visceral. La provincia, la región —y no ignoráis que soy muy regionalista—, no representan sustancias históricas; son modificaciones del gran ente nacional que es lo históricamente sustancial. Por eso lo que esta Universidad tiene de tal no es lo que tiene de granadina, sino lo que

tiene de española. En la conmemoración tendríamos, pues, que partir de lo que ha sido la Universidad en España.

Pero al intentarlo caemos en la cuenta de que no se puede aclarar lo que ha sido la Universidad española si no contemplamos su destino peculiar sobre el fondo de lo que ha sido toda la Universidad europea. La nuestra nace de la misma inspiración e impulso coincidente que las demás de nuestro mundo occidental. Ciertos supuestos elementales, ciertas vicisitudes de primer orden son comunes a todas. Y es evidente que lo más jugoso en esta conmemoración sería dirigir una mirada a lo que ha sido la Universidad europea que incluye a la española y la granadina, y preguntarse si su porvenir presenta barruntos de bonanza o peligro.

Y así esta Universidad, al sumirse en su propio pasado de Universidad europea, revive el proceso dramático y glorioso que ha sido la historia de esta institución. Ve cómo de minúsculos y privados centros de estudios que brotan con espontaneidad de hongos «en todo lugar un poco tranquilo» durante los comienzos de la Edad Media, se desarrollan los grandes cuerpos universitarios, que atraen gentes de los lugares más remotos de Europa y palpitan y se estremecen como vísceras imprevistas dentro de la sociedad europea, constituyendo su más auténtica novedad. Porque esto es lo primero que conviene hacer constar: la Universidad, el cultivo y enseñanza del saber organizados como corporación pública, como institución, es algo exclusivamente europeo, que no había existido en ninguna otra sociedad.

Por eso yo suelo decir que la Universidad ha sido consustancial con Europa. Lo más parecido a ella, que es el mandarinato de China, se diferencia esencialmente. Ahí se trataba únicamente de la preparación de empleados públicos. Fue, pues, exclusivamente un órgano del Estado como tal. Pero en Europa, cualquiera que sea el aprovechamiento que el Estado haya obtenido de la Universidad, significó ésta un principio diferente y originario, aparte, cuando no frente al Estado. Era el Saber constituído como poder social. De aquí que apenas gana sus primeras batallas la Universidad se constituya con fuero propio y originales franquías. Frente al poder político, que es la fuerza, y la Iglesia, que es el poder trascendente, la magia de la Universidad se alzó como genuino y exclusivo y auténtico poder espiritual: era la Inteligencia como tal, exenta, nuda y por sí, que por vez primera en el planeta tenía la audacia de ser directamente y, por decirlo así, en persona, una energía histórica. ¡La inteligencia como institución! ¿Es esto de verdad, de verdad posi-

ble? No voy ahora a entrar en el tema, porque no es lo que en mis notas primitivas preví, y quiero en el perfil general de lo que os diga ser estrictamente fiel a ellas.

Ello es que desde el siglo XII se oye sin interrupción, oriundo de los senos de Europa, un son que no se parece a nada, pero que de parecerse a algo sería a un como bordoneo de abejas solícitas e inquietas, vagabundas y punzantes. Es el rumor que hacen las Universidades, un rumor que, como el del motor de explosión en nuestro tiempo, era un ruido nuevo en el mundo. Y en esos siglos, cualquiera que sea el trivio o encrucijada donde os coloquéis, veréis que chocan cuatro tropeles de hombres dispares: un tropel de soldados que moviliza el poder público, un tropel de mercaderes que empuja el interés, un tropel de peregrinos que va a Compostela o a Tierra Santa y un tropel de los que entonces se llamaban escolares y hoy llamamos estudiantes. Y no se puede negar que en el concurso de tan vario origen son éstos los que ponen la alegría, la insolencia, el ingenio, la gracia y —¿por qué no decirlo?— la pedantería. Y este tropel de escolares iba a ser el que ganase la partida a los otros. La cosa es innegable: en Europa las Universidades ganaron la partida a los otros poderes, incluso al más fuerte, porque es la fuerza, al poder político. Esa partida ganada por los escolares al poder político se llama revolución, y es claro que me refiero a la auténtica, porque no estoy dispuesto a llamar revolución a cualquiera cosa. ¡Ganaron la partida a los demás poderes! Pero... ¿la ganaron para siempre? He aquí que la resaca del recuerdo, como siempre acontece, nos arranca de la playa muerta, inofensiva, sin peligros, que es el pasado, y nos arroja de nuevo a la mar del porvenir. En contacto con ella volvemos a sentirnos vivir, porque volvemos a sentirnos en peligro, y, queramos o no, tenemos que bracear para mantenernos a flote. La vida es permanente conciencia de naufragio y menester de natación. La mirada al pretérito, la conmemoración, no ha hecho sino curarnos del embobamiento en que vivíamos y ponernos en carne viva para que percibamos bien lo que el futuro tiene de característico frente al presente y el pasado.

¿Cuál es la esencia del futuro, de «todo» futuro? Peligro, problema. La Universidad europea ha sido algo magnífico, glorioso y triunfante; en el siglo XIX llega al máximum de su poder; pero, ¿y mañana? ¿Qué será mañana?

¿Lo mismo, más, menos?

¿Qué haremos para responder a esta pregunta? Yo creo que la cosa no ofrece duda. No tenemos más que un camino, un método:

comparar el pasado con el presente, es decir, hacernos bien cargo del presente para descubrir si en él se dan las mismas causas que hicieron posible en el pasado la vida saludable o el triunfo de la Universidad.

Yo no puedo, como es natural, estudiar aquí adecuadamente las causas por las cuales la Universidad prosperó y triunfó en el pasado europeo. Lo único que puedo hacer es enunciar la causa máxima, la que, en rigor, resume y fecundiza todas las demás.

Someted un ser viviente, cuyo organismo propio posea todas las plenitudes y facultades, a un clima desfavorable, negativo de su estilo zoológico, y le veréis pronto desmedrarse y sucumbir o, a lo sumo, arrastrarse en una *vita minima*. Viceversa, el organismo endeble se corrobora y plenifica en un clima favorable. Un clima no es sino un régimen atmosférico en que predominan ciertos ingredientes físicoquímicos. Pues bien, eso que llamamos una época histórica no es sino un clima moral, donde predominan ciertas valoraciones, ciertas preferencias, ciertos entusiasmos. ¡Coinciden las preferencias ambientes de nuestra época con el proyecto de vida que cada uno de nosotros es; entonces nuestra vida se logra fácilmente! Pero si las estimaciones de la época en que vivimos pugnan con el tipo de hombre que hemos de ser, nuestra existencia se malogra. Esta ecuación de coincidencia o repugnancia entre nuestro programa vital y nuestra época es uno de los factores primarios de eso que llamamos «destino».

No escapamos a la circunstancia; ella forma parte de nuestro ser, favorece o dificulta el proyecto que somos.

Cuando se repasa la historia de la Universidad europea, que imaginamos como una persona, aunque colectiva, viviente, notamos que su trayectoria, sus altos y bajos, su humildad y su esplendor, avanzaron paralelamente al entusiasmo que el europeo sintió por la inteligencia. Esta es la causa decisiva de la prosperidad y triunfo gozados por la institución universitaria. El europeo, en su evolución, llegó muy pronto a preferir y anteponer la inteligencia a todas las demás cosas del Universo. En los demás cuerpos históricos, en el Oriente, en el mundo grecorromano, en el orbe excéntrico del arabismo, sólo una minoría social creyó radicalmente en la inteligencia, y aun esto habría que verlo más despacio; pero sólo en Europa se da el caso de que casi la totalidad del pueblo sienta un entusiasmo preferente por lo intelectual, que ponga su vida íntegra al naipe de las ideas; en suma, que viva de ideas y para ideas.

A fin de que no se desoriente la comprensión de los que me escuchan, intercalo secamente la advertencia de que no porque yo sea de oficio y vocación intelectual ha de suponerse sin más que apruebo eso: el que se viva de ideas y para ideas. Es evidente que todo hombre ha vivido siempre con ideas, usando de ellas como instrumento «para» su vida.

Digo, pues, sin anticipar sentencia, que el europeo no se ha limitado a vivir con ideas, sino que ha puesto su vida a las ideas, como el arriesgado pone su fortuna íntegra a la sota de copas. En un clima o ambiente dominado por esta preferencia, era natural que la Universidad prosperase y que llegase a su culminación en los siglos que representan el imperio, casi indiviso, de la Inteligencia, en la época moderna y sobre todo en el siglo XIX. ¿Es fácil que la inteligencia pueda ser en el porvenir visible tanto o más que ha sido hasta 1900?

La fecha no es caprichosa, porque efectivamente en torno a ella comienzan a aparecer en Europa síntomas que luego se han desarrollado pavorosamente y que anunciaban el cambio de clima histórico en que indiscutiblemente nos encontramos hoy. El entusiasmo por la inteligencia decrece, y asciende en pleamar la hostilidad a la inteligencia. ¿Es este hecho, tan innegable como universal en Europa, una realidad profunda o es un fenómeno pasajero, debido a una hora de cansancio por la continuidad del esfuerzo ininterrumpido, multisecular, dedicado al pensamiento? ¿Es el *odium professionis* que sufre transitoriamente el europeo? Sea una u otra cosa su sentido y valor, repito que el hecho es incuestionable y que la Universidad debe mirarlo cara a cara porque de ello depende su porvenir. La inteligencia es el pensamiento, es la razón, y el entusiasmo hacia ella significa que preferimos ante todo tener razón. La actitud era bonita, no se puede negar; porque a todas las cosas del mundo se prefería la cosa menos cosa del mundo, la más etérea, la razón, la idea razonable.

Pero si ahora dirigimos una mirada al área europea, a la política, a la vida social, sobre todo a las nuevas generaciones, os encontraréis que ya casi nadie quiere tener razón. No es que no la tenga: es que deliberadamente le trae sin cuidado tenerla o no. ¿Qué es lo que quiere, entonces, la gente? Por lo visto, no le interesa la idea de las cosas, sino que quiere las cosas mismas. Ese imperativo de eficacia a que hoy se muestran tan dóciles las gentes y que enarbolan como bandera y principio, no hace sino expresar aquel brutal querer las cosas. Es decir, no se estima al que las piensa, sino al que las quiere con resolución; se desestima la inteligencia, se prefiere la voluntad:

al intelectualismo sucede el voluntarismo. ¡La voluntad! Esta es la nueva diosa desde 1900. ¿Será relativamente definitiva, informará toda una época como la otra, será no más que una diosa transeúnte y como turista que se da un fugaz paseo por Europa? Yo no voy a decidirlo hoy. Pero es positivo que los hombres actuales incriminan a toda la Edad Moderna, echándole en cara precisamente lo que ésta consideraba el máximo honor: le echan en cara que no hacía sino pensar, pensar... Que además de esto haya creado una civilización material prodigiosa, la cual permite a las nuevas gentes vivir mejor que ha vivido nunca el hombre, es cosa que se pasa por alto y no se le reconoce. Se le inculpa porque pensaba y pensaba. Se le recuerda que en uno de los instantes culminantes del intelectualismo, en la Alemania romántica, había dicho Schlegel que la vida verdadera no es sino un *unendliches Gespräch*, una charla infinita, una conversación interminable en que se canjean ideas, y la una sale de la otra indefinidamente, sin última consecuencia, sin acabar nunca, sin terminar en una resolución.

Es evidente que desde hace ya no pocos años, y en toda la extensión de Europa, cualesquiera sean las formas de la política, ha sobrevenido un cansancio y como un hartazgo de eso. Fatiga la discusión e irrita que no concluya, es decir, que no lleve a consecuencias, a decisiones. Frente a la inteligencia, que parece perderse en el arabesco de su propia dialéctica, se yergue la otra potencia del hombre: la voluntad, que es la facultad de resolver o, por lo menos, de resolverse. Sería un diagnóstico erróneo no ver este cambio del estilo histórico sino en sus más melodramáticas manifestaciones políticas. No; más allá de la política, y antes que ella comience sus operaciones, en los senos profundos de la vida occidental se ha producido un cambio de valoración. No se cree que se haya hecho bastante pensando en las cosas, y se empieza a entrever que la inteligencia no se justifica, sin más, a sí misma, por el simple hecho de ejercitarse.

Una vez reconocido este cambio de la preferencia europea, surge en nosotros indefectiblemente una pregunta: Y ¿por qué ha acontecido? ¿Qué pecado ha cometido la inteligencia para ser —por lo menos aparente y transitoriamente— derrocada y suplantada?

He dicho que el hombre vive siempre con ideas: ¡claro está! Al encontrarse en la circunstancia o mundo hace funcionar, entre otros, su aparato intelectual y, quiera o no, se forja ideas sobre el mundo, lo interpreta, y estas ideas o convicciones sobre lo que las cosas son, entran a formar parte de la circunstancia. Es evidente

que la vida del cristiano, para quien este mundo no es sino antecámara o antifaz de otro más real donde está presente Dios, es distinta de la vida del marxista, para quien la última realidad del Universo es el proceso de la producción económica. Naufragar en Dios o naufragar en lo económico son cosas diferentes, aunque a la postre ambas son idénticamente naufragios, son depender de alguien o de algo que es distinto de nosotros, es tener que ser fuera de sí.

Precisamente porque nuestra vida es eso, de modo irrecusable —necesidad de sostenernos en un medio que nos es ajeno, desconocido—, no tenemos más remedio que interpretar nuestra situación, tratar de averiguar qué es ese mundo en que braceamos náufragos y cuál es su relación con nosotros. Ahora bien, esto es filosofía. Y esa filosofía o interpretación de nuestra vida será aguda o roma, elemental o sabihonda, espontánea o pedante, pero lo que no puede negarse es que el hombre, quiera o no, la ejercita. No puede vivir sin interpretar su situación, sin filosofar. De aquí que el mejor resumen de una época sea su filosofía. No discuto ahora si es ella causa o efecto de lo demás; no es que quiera dar importancia a la filosofía; al contrario, puesto que digo que, quieran o no, todos son filósofos. Me basta para el caso con tomarla como la expresión y síntoma de un tipo de vida, de una época. ¿Y cuál ha sido, reducida a última cifra, la filosofía europea, la interpretación de la realidad que ha orientado la existencia en la época moderna?

En su umbral, vestido a la española, de negro, se alza un hombre solitario, pero de la mejor compañía, un gentilhombre que ha sido, tal vez, el genio mayor de Occidente, el más original, que eliminando todo lo adventicio y recibido va a decir la auténtica verdad europea: es Renato Descartes.

¿Y qué hizo este hombre?

Pues este hombre se sentía perdido en la vida, nada en ella encontraba seguro. Nótese que esa sensación de perdimiento e inseguridad no es algo que nos acontezca a ratos en la vida, sino que es la vida misma, aunque hacemos todo lo posible para ocultárnoslo. Descartes quiere hacer pie en algo firme, tropezar con la auténtica realidad, sentirse seguro. Tanto da decir que nos sentimos perdidos como decir que dudamos. En efecto, todo es dudoso; a la vida no le es regalada ninguna convicción absoluta: es primero duda, perplejidad. Pero entonces, dice Descartes, si dudo, por lo menos es cierto que dudo, y luego da ese gran paso, tan sencillo y que es el paso de la Europa moderna: es cierto indubitablemente que dudo; pero dudar no es sino pensar. ¡Eureka!, hemos hallado la realidad

indubitable: el pensamiento existe, y como yo soy ese pensamiento, yo existo. Existo, pues, porque pienso; existo como pensamiento, como inteligencia. Y eso, pensamiento, es lo único que hay.

Porque vamos a dejar todo lo demás, que Descartes añade: ya que eso, su punto de partida, es lo esencial, eso es de lo que, con una u otra modulación, va a hacerse solidaria Europa, de 1650 a 1900: es el idealismo.

Si vamos al otro cabo de ese magnífico siglo XVII que «estabiliza» la interpretación europea de la vida, topamos con Leibniz, cima del pensamiento barroco. Y hallamos que en él culmina ese idealismo. Lo que en el *bon pas* de Descartes fermentaba implícito va a ser paladinamente afirmado en Leibniz. La realidad única es la mónada, y la mónada es pensamiento y sólo pensamiento, confuso o claro. Además, cada mónada está aislada, «sin ventanas», y su existencia se reduce a una faena interior de pensar y pensarse a sí misma, de ponerse en claro consigo misma. El mundo es mera proyección del sujeto intelectual, simple fenómeno y fantasmagoría. Pero tanto en ese mundo fantasmagórico como en la realidad de las mónadas, sólo un principio rige: el principio de la razón suficiente. Nunca ha llegado a mayor imperialismo la inteligencia. Porque ese principio declara que para que algo exista es preciso que cumpla la exigencia de «tener razón», la cual es una exigencia intelectual.

¿Veis cómo el entusiasmo por la inteligencia hace de ella la realidad fundamental, en rigor, la única? Esta convicción va a impregnar toda la vida europea, en todos sus órdenes, y aunque el hombre medio no se dé cuenta de ello, como no se da uno cuenta habitualmente de la atmósfera que respira. En esa atmósfera se comprende el fácil triunfo de la Universidad.

No obstante, reparemos en que el mundo antiguo había opinado también, si no que el pensamiento era la única realidad, por lo menos que era la fundamental. Mas hay una diferencia radical: cuando el griego habla de inteligencia, del *nous*, no se refiere, por lo pronto, a la suya, sino a un principio o poder que le parece entrever en el cosmos, en el mundo. El europeo, en cambio, creyó que la realidad única era la inteligencia del hombre, sea la individual, sea la de la especie humana, como creía Hegel. Y esto trae una consecuencia decisiva para la interpretación de nuestra vida. Si lo único que hay es la inteligencia y la inteligencia es el hombre, quiere decirse que lo único que hay es el hombre, que el hombre se queda solo. O dicho en otra forma: si la única realidad es el pensamiento y yo soy pensamiento, resultará que, para mí, existir no es sino pensar. Ahora bien,

pensar es una faena íntima, que hago dentro de mí, sin salir de mí, sin tener que contar con nada ajeno a mí. Según esto, la vida en su efectividad consistiría en estar solo consigo, dentro de sí, y no, como hemos dicho, en lo contrario, en tener que sostenerse fuera, en el mundo, el cual, acaso, es irracional, ininteligente, antiinteligente acaso, ¿quién sabe si mi enemigo?

No, señor Descartes: vivir, existir el hombre, no es pensar. Vuestra merced —sea dicho con máximo respeto y haciéndole toda la mesura—, vuestra merced ha padecido un error. Sin duda, vuestra merced ha llegado pensando a la conclusión: existo porque pienso; pero recuerde que se ha puesto vuestra merced a pensar, que ha caído en la cuenta de que pensaba no sin más ni más, sino porque antes se sentía perdido en un elemento extraño, problemático, inseguro, dudoso, cuyo ser era extraño al de vuestra merced. Se ha puesto, pues, a pensar «porque» antes existía, y ese existir de vuestra merced era un hallarse náufrago en algo que se llama mundo y no se sabe lo que es —que es dudoso— por tanto, que era algo distinto de vuestra merced—porque de sí mismo, como nos asegura vuestra merced, no puede dudar. Vivir, existir, no estar solo, sino al revés, no poder estar solo consigo, sino hallarse cercado, inseguro y prisionero de otra cosa misteriosa, heterogénea, la circunstancia, el Universo. Y para buscar en él alguna seguridad, como el náufrago mueve sus brazos y nada, vuestra merced se ha puesto a pensar. No existo porque pienso, sino al revés: pienso porque existo. El pensamiento no es la realidad única y primaria, sino al revés, el pensamiento, la inteligencia, son una de las reacciones a que la vida nos obliga, tiene sus raíces y su sentido en el hecho radical, previo y terrible de vivir. La razón pura y aislada tiene que aprender a ser razón vital.

Éste fue el pecado de la inteligencia: creer que ella era sola, que ella era la realidad. Noten ustedes que éste es el pecado de Lucifer cuando pretende ser como Dios. Porque Dios significa la plena realidad. Si Lucifer imaginaba ser como Dios, quiere decirse que presumía dentro de sí todas las condiciones y todos los ingredientes para ser él la plena realidad y no una realidad obligada a contar con otra superior, con Dios. Lucifer intenta suplantar a Dios, como en el idealismo la inteligencia se rebela y aspira a declararse la única realidad. Se comprende muy bien —y ya veremos por qué abundante serie de serias razones— que la inteligencia, la idea, caiga en este error. Está ella consignada indisolublemente a la realidad, o dicho de otro modo más perogrullesco: la idea es idea «de» la realidad. Su papel es de espejo, y cuanto más limpio, mejor. Refleja las cosas

y en este virtual sentido las contiene. Si un espejo tuviera conciencia de sí mismo, caería fácilmente en la ilusión de que tiene dentro de sí los objetos que refleja; y si además tuviese pies, echaría a andar creyendo que podía llevarse consigo todo lo en él espejado, que era, pues, espejo y cosa espejada. Aristóteles dice con gran razón que el alma es en cierto modo todas las cosas, puesto que las piensa. Pero la cuestión y el peligro está en ese ser en «cierto modo», en ese casi-ser. Un mínimo descuido en la apreciación de cuál sea ese «casi ser las cosas» que es pensarlas, trae enormes y desastrosas consecuencias. En el caso del espejo, noten la radical tergiversación de su situación y papel efectivo que acarrearía su error de creer que de verdad lleva en sí las cosas que, en rigor, sólo refleja. De ser un servidor de la realidad pasaría a ser su dueño, su propietario. Por eso Lucifer grita: *Nom serviam*¡; la inteligencia, que, según hemos entrevisto, es sólo instrumento «para» la realidad radical que es la tarea de vivir, que es, pues, constitutivamente, servicio, se convierte en fin de sí misma, se declara independiente. Y es cierto que la inteligencia no puede servir a ningún interés particular, so pena de anularse, pero por otra parte, ella no es sino esencial servidumbre a la vida. De ésta vive, en ella tiene sus raíces y de ella recibe su sentido.

En *El tema de nuestro tiempo*, que se publicó en 1923, pero que recoge trabajos de cátedra anteriores de varios años, resumía yo el problema de lo que entonces era aún un porvenir con estas palabras: «La razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital» (1).

La crisis de la inteligencia —y con ella de la Universidad— sólo puede dominarse mediante una reforma de la inteligencia. Hace muchos años que con este mismo título —*Reforma de la inteligencia* (2)— la predico: anuncié, cuando nadie la presumía, que la crisis se avecinaba, lo cual me costó quedarme solo en España.

Yo creo que hoy, al cabo de trece o catorce años, parecería claro a todo el mundo el sentido de esa fórmula que entonces nadie entendió.

Pero es posible que alguien me pregunte ahora: ¿Y el voluntarismo, ese voluntarismo que desde 1900 parece resuelto a sustituir en su imperio al intelectualismo? ¿Representa, en efecto, la norma «estable» del porvenir? Debe el curioso preguntarse con cierta perentoriedad si una actitud como la voluntarista, en que el hombre cree

(1) [Véase página 141 del tomo III de estas *Obras Completas*.]
(2) Recogido en *Goethe desde dentro*. Madrid, 1932. [Véase página 493 del tomo IV de estas *Obras Completas*.]

no tener que contar más que con su voluntad, con su decisión, es, en definitiva, muy diferente de la intelectualista. El descendiente de Descartes creía que vivir era pensar o, lo que es lo mismo, ponerse de acuerdo consigo mismo. ¿Hay mucha distancia de esto a creer que vivir es resolverse enérgicamente? ¿No significa esto que se sigue creyendo lo mismo, sin más que haber trasladado el acento de la potencia inteligente a la volitiva? ¿No tiene el voluntarismo todo el aire de simple y exasperada forma que el viejo idealismo adopta, convulso, antes de morir?

La explotación de voluntarismo sobrevenida en Europa desde hace treinta años —no es menos antigua la fecha de la emergencia— ha abierto una ancha brecha en el horizonte hermético donde nos retenía, mágicamente prisioneros, el intelectualismo. Éste ha sido su papel y su servicio. Pero no es verosímil que el voluntarismo represente una actitud perdurable. El hombre es, ante todo, voluntad, porque, ante todo, tiene que hacer algo para existir y, por tanto, ante todo, tiene que querer y decidirse. Por ser el hombre primariamente voluntad, es precisamente por lo que luego tiene que ser también inteligencia. Es ésta quien crea los proyectos entre los cuales la voluntad ha de decidir, y para ello intenta penetrar hasta la verdad del mundo y del hombre. Yo sospecho que, una vez hecha a fondo la experiencia del radical voluntarismo, el hombre descubrirá, otra vez —¡por fin!—, que no está solo, que hay en torno de él poderes extraños y distintos de él con quienes tiene que contar, y que hay sobre él poderes superiores bajo cuya mano, pura y simplemente, está.

MEMORIAS DE MESTANZA

Artículos publicados en *La Nación*, de Buenos Aires, octubre de 1936.

I

DON Gaspar de Mestanza, recientemente fallecido, es uno de los pocos españoles interesantes que han nacido en los últimos cien años. Porque es forzoso reconocer que el español, tan lleno de otras virtudes más importantes, no posee casi nunca el don de interesar. Es de ordinario un hombre excelente, pero aburrido. La causa de ello acaso esté en que reaccione siempre del modo previsto y no da margen para que esperemos de él nada que no esté ya en el programa. Por esta razón la vida española ha sido siempre poco divertida, hoy como en tiempo de Viriato. Don Gaspar de Mestanza representa una egregia excepción. Era siempre otra cosa además o aparte de lo que pudiera presumirse. Ya el hecho de que haya dejado escritas unas extensísimas memorias lo demuestra. Porque ni sus amigos más próximos sospechaban que este hombre tan alegre que parecía embarcarse entero en la gracia de cada hora fuese capaz de esa periódica retirada o abandono de la vida que supone la redacción de unas memorias.

Don Gaspar de Mestanza ha muerto de ochenta años, de modo que casi un siglo entero se ha destilado por aquella alma sutilísima, que se acercaba tanto a todo, conservando, a la vez, de todo una absoluta distancia. Nació en 1855, y esto le consigna a la generación que «tuvo el grito» en las postrimerías del siglo. Fuera acaso conveniente contar algún día a los jóvenes lo que fue aquel estilo de vida que se llamó *fin de siècle*, y que es probablemente el más opuesto entre los imaginables al vigente hoy. Ha sido el tiempo en que el europeo sintió más radical confianza en sí mismo y en el porvenir. Ese exceso de confianza le hizo abandonarse, perder toda cautela, y quien quiera hallar la causa inmediata, pero profunda,

de cuanto hoy acontece, la encontrará rebuscando en esa última quincena de la centuria. Pero no suele faltar en ninguna generación un hombre que vive un poco al fondo de la escena, un hombre deslizante, que pasa inadvertido y que es su testigo excepcional. Hombre de ojo claro y frío, implacable en el ver, que lleva, como no puede menos, en su entraña los atributos de su generación, pero que no queda sumergido en ella, sino que la mira flotando sobre ella y por eso se salva cuando ella transcurre y sigue apto para vivir otros tiempos que subsiguen. Claro que esto sólo es posible en hombre cuyo modo sustancial de vida no es la pasión, sino la visión. Esa pupila implacable de azor que otea el paisaje ha sido Mestanza durante más de cincuenta años. La muerte, al acercarse, le ha encontrado con una inteligencia tan alerta como en la hora mejor de su vida y con la mano puesta en sus *Memorias*, donde, no hace todavía dos meses, urdía el comentario a los últimos acontecimientos del mundo. Dotado de sin igual perspicacia para percibir los cambios de los tiempos y definirlos, su obra no tiene pareja en la bibliografía porque nunca se ha podido asistir con tanta clarividencia a cambios históricos tan radicales. La historia ha solido siempre usar de un automático pudor que le hacía apagar la luz en la hora de sus graves mutaciones, como en el teatro se hace la oscuridad al tiempo de cambiar la decoración. Cuando la humanidad va a transformarse, los hombres parecen previamente volverse tontos y no ven lo que pasa. No podrá decirse lo mismo del presente. Estas *Memorias* tienen la particularidad de que no cuentan muchas cosas. No tienen una intención narrativa, sino analítica. Destacan sólo ciertos hechos de la vida pública y de la vida privada —más aún, de la vida íntima— que el autor considera representativos y los somete a una pavorosa endoscopia. Mete en lo real la fina sonda que lleva al cabo una lamparita eléctrica y nos hace ver mágicamente iluminada la entraña del humano existir en sus más secretas operaciones.

Para mí lo más sorprendente en Mestanza es que hombre de tal calidad, de mente tan densa, fuese diplomático. Tal vez se trata, por mi parte, de una injusticia respecto a ese oficio. Pero debo confesar la debilidad que me hace sentir angustia y una atroz melancolía cuando en una comida me encuentro sentado junto a un diplomático. «He aquí —pienso— dos horas de mi vida, total e irremediablemente perdidas. Voy a oír una serie de anécdotas que no tienen nada que ver entre sí ni con la realidad de cosa alguna, noticias vagas sobre países que no parecen estar en el mapa, e ideas equivocadas sobre todo». El giro popular español que habla de «tomar

el rábano por las hojas» parece la definición de la diplomacia. Estos hombres de la *carrière* son el universal *casi*. Son casi elegantes, casi aristócratas, casi funcionarios, casi inteligentes y casi donjuanes. Pero el *casi* es el vocablo de la ausencia. A veces, sin embargo —recuérdese el caso de Stendhal—, la carrera diplomática es el mejor antifaz que un hombre distante de los demás hombres puede elegir para circular entre ellos sin que sospechen los ricos hontanares de espíritu que lleva dentro. Todos los individuos auténticamente personales que he conocido tenían dos vidas —una de ellas simple coraza de la otra. Así Mestanza, que pudo pasear impunemente durante cincuenta años su hipersensibilidad por las capitales de Europa y América, merced a una vulgar máscara de diplomático. En su profesión era considerado como hombre exacto, cumplidor, y que no se dejaba sorprender nunca. Probablemente este oficio le sirvió además para vivir fuera de su país. En España sufría excesivamente, y desde lejos su nación y su raza le aparecían purificadas en la esencialidad del recuerdo y la monumentalidad de la distancia. Muchas veces le oí decir: «Al revés que en los demás europeos, lo peor en el español es la piel y el primer movimiento. El español es de cutis áspero, como papel de lija: por dentro es suave y hasta blando. En cambio, el francés, que es de cuero untuoso, tiene una hoja de aserrar en el eje de su alma». Ello es que Mestanza rehuyó siempre y cuanto pudo el contacto con la piel de sus compatriotas. En sus *Memorias* ha dejado observaciones sobre nuestro carácter, sobre nuestra historia, tan agudas que no creo exista nada ni de lejos parecido. Con un soberano desdén hacia los tópicos, va desde luego a las vísceras y descubre tremendos secretos de esta alma española, tan vieja y tan mal conocida. Porque si Mestanza soslayaba el contacto con sus paisanos, sentía, no obstante, una enorme curiosidad por ellos. De aquí que conociese a España mejor que nadie. Fue, con Francisco Alcántara, el primero que penetró a fondo en el terruño peninsular, que descubrió los pueblos profundos y perdidos. No era raro que desde sus remotos puestos oficiales —de Londres, de Berlín, de la América del Sur— descendiese fulminante, como un alcotán, sobre la menuda presa entrevista; sobre una vetusta villa perdida en el riñón de nuestra tierra. Vivía allí unas semanas y luego levantaba el vuelo llevándose en las garras la delicia gozada y algún secreto de España. En el tomo IV de sus *Memorias* hallo lo siguiente: «Debía cada cual hacer una lista de situaciones imaginarias que a su juicio representasen formas superlativas de la delicia del vivir. Yo tengo hecha esta lista, y uno de sus *desiderata* consiste en lo si-

guiente: ser inglés, que me durmiesen con un hipnótico en Oxford y me despertasen en Córdoba en un huerto de naranjos. Esa primera emoción del hombre nórdico ante la inverosimilitud del naranjo es una forma máxima de existencia». En uno de estos súbitos descensos predatorios le conocí yo, siendo casi adolescente. Fue hacia 1902. Dirigido por Alcántara, el gran maestro de los desconocidos rincones españoles, visité entonces por primera vez a Albarracín. Esta caduca ciudad lanza a las alturas su increíble perfil alucinado, agarrada a un cerro de piedra caliza que bajo el sol parece de plata. La entonces humilde y polvorienta carretera renunciaba, como hoy, a subir hasta ella y pasaba el cerro por un túnel. Allí, junto al túnel, empotrada en la roca, había una posada de cuento, tenida por una legendaria viejecita. En aquel tugurio encontré a Mestanza, que había llegado dos días antes de Berlín, donde representaba a nuestro país. Éste fue el fantástico escenario en que brotó nuestra amistad, una amistad firme y continuada que ha sido la causa de que la familia me haya entregado sus memorias al morir su admirable pariente. Yo espero dar pronto a la luz pública estos volúmenes, pero quisiera adelantar algunos extractos que den una idea anticipada de su curioso contenido.

II

En el mismo tomo IV, que corresponde, aproximadamente a su cincuentena, escribe Mestanza: «Al llegar a cierta altura de su transcurso, nuestra vida hace automáticamente balance definitivo de sus experiencias en un cierto orden de asuntos. No por ser tan normal es menos extraño el fenómeno a que aludo. Porque esa operación de balance y cierre de cuentas respecto a un tema vital —al amor y la mujer, por ejemplo, o bien sobre lo que se espera de nuestro pueblo y de los demás, o bien sobre la política— va motivada por una absoluta convicción de que ya hemos hecho todas las experiencias acerca de él que podemos hacer. Y esto es lo extraño: ¿cómo sabe nuestra vida de antemano que ya no va a experimentar nada nuevo en aquel orden? Nada tiene que ver este balance auténticamente definitivo e inexorable con otros que hacemos en alguna hora patética y de cuya insinceridad nos damos cuenta. En éstos nos sentimos histriones de nuestra propia vida. (Sería intere-

sante, por cierto, estudiar el histrionismo que el hombre menos histrión segrega a lo largo de su vida, como si ésta necesitase de cuando en cuando darse espectáculos íntimos). El balance a que me refiero lleva en sí mismo la garantía de su autenticidad; sabe que no es ficción y que es irremediable; más aún, se lo encuentra uno hecho y terriblemente concluso.

«Es una inapelable conciencia de que ya sabemos lo que es el amor, lo que es la mujer, lo que es nuestro pueblo, lo que es la política, y, a la vez, sabemos por qué antes no lo sabíamos y caminábamos a ciegas no obstante la fingida seguridad que aparentábamos. Este saber no tiene un carácter intelectual o teórico, no es siquiera un saber formulado y acaso sea informulable. Sin embargo, está ahí, interviniendo activamente en nuestra vida, como una luz soberana, como un incontrovertible mandato. Si intentamos iniciar un nuevo amor, advertimos al punto que nos es imposible porque se nos presenta desde luego con implacable evidencia toda su trayectoria y no nos deja márgenes de indecisión donde puedan fermentar las ilusiones.

»No debiera, después de todo, sorprendernos tanto la cosa porque la vida será todo lo rica, varia y profunda que se quiera, pero es, al fin y al cabo, una realidad finita, determinada. Irla viviendo es, a la par, irla conociendo, y este conocimiento llega en un cierto momento a su propia plenitud. En cada orden de asuntos tardaremos más o menos tiempo, pero en casi todos concluímos por haber dado la vuelta entera alrededor de ellos. Tal vez es ésta la expresión que mejor declara la plenitud de conocimiento en que, queramos o no, nos sentimos estar: haber dado la vuelta entera al tema, haberlo visto por todas sus caras. Antes, como nos faltaba alguna cara por ver, nuestro conocimiento no se cerraba sobre sí mismo, no era hermético, y en aquel vacío de intuición hacían su nido las ilusiones y ponían su trampa las generosas esperanzas. Como el hombre, en lo que depende de su voluntad, es por naturaleza tramposo, quisiera prolongar indefinidamente este estado de conocimiento insuficiente y abierto a nuevas posibilidades, pero la vida no le deja, y una cierta mañana se encuentra con que su saber sobre el amor, sobre su pueblo, sobre sí mismo, está ya completo y cerrado. ¡Adiós, las penumbras deliciosas! Hay que vivir en adelante bajo una cruda luz de mediodía. Todo está claro, ferozmente diáfano: cada cosa es lo que es y nada más. La existencia se despoja de las ilusiones, acariciadoras pero fraudulentas. En cambio, brota en nosotros una sorprendente sensación de dominio sobre la vida, una sensación rara

que se asemeja a la que experimentamos sobre una comarca cuyos caminos y sitios conocemos perfectamente y al movernos por la cual llevamos con toda claridad en la mente su plano.»

En las *Memorias* de Gaspar de Mestanza encuentro dos momentos en que el autor, sin declararlo expresamente, hace sendos cierres de cuentas. Uno de ellos se refiere a la faena sentimental que representa para el hombre el trato con la mujer; otro: atañadero a la política. Cuando hace el primero, Mestanza debía tener cincuenta años. El segundo coincide con los sesenta y tres o sesenta y cuatro. Por cierto que, al desarrollar sus ideas definitivas *in eroticis*, Mestanza escribe lo siguiente: «Tres veces, por lo menos, he dado por concluída mi juventud y me he colocado íntima y externamente en la actitud de un hombre que va a vivir en los modos de la madurez. Pero, con enorme sorpresa mía, me encontré otras tantas con que había padecido un error óptico. Me fue forzoso reconocer que, por debajo de mi juicio que decretaba el término de mi juventud, seguía ésta fluyendo con todos sus esenciales atributos. La primera vez fue a los treinta y dos años. La segunda a los cuarenta. La tercera a los cuarenta y cinco. ¿No es cómica esta situación? Me parece la contrapartida de la otra situación cómica en que el hombre resueltamente decrépito sigue creyéndose joven. Cuando analizo el porqué de aquella ilusión óptica, hallo pronto su causa. Se trata del influjo pasmoso que las ideas vulgarmente extendidas tienen sobre nosotros. En mi tiempo existía con plena vigencia la idea de que la juventud está adscrita a la veintena. Adviértase, por ejemplo, que toda mi generación se sabía de memoria unos ridículos versos de don Gaspar Núñez de Arce que comenzaban así:

> *¡Treinta años! ¡Quién me diría*
> *que tuviera al cabo de ellos*
> *si no blancos mis cabellos,*
> *el alma apagada y fría!*

»Todos, pues, esperábamos el día de cumplir los treinta años para asistir, con ingenua y secreta curiosidad, a ese fenómeno de congelación anímica. Pero esa idea que en los versos deplorables de Núñez de Arce toma un aspecto ridículo era incuestionablemente una opinión seria que se había formado con plena solidez. ¿Es posible que apreciaciones tan sustantivas sobre el proceso normal de nuestra existencia se formen de un modo completamente arbitrario? No lo creo. Más verosímil me parece suponer que la vida humana modifica la extensión de sus diversas sazones y que la juventud

dura más en ciertas épocas que en otras o empieza antes y es antes desalojada por la madurez. No hay duda, por ejemplo, de que los hombres de 1800 a 1840 dejaban más pronto de ser adolescentes y concluían antes de ser jóvenes. Los románticos son gente prematura. Producen su obra en lo que hoy se consideraría casi la niñez. Y me refiero lo mismo a los poetas que a los políticos y a los industriales. En las novelas de Balzac sorprende que duquesas de veinticuatro años descubran a sus amantes adolescentes, en largas y elocuentes tiradas, todos los secretos de la perversa sociedad. Balzac exageraba, toda su obra es un edificio construído por la exageración. Pero, aun descontando ésta, no poco de verdad debía quedar en el comportamiento de sus personajes. De otro modo, no hubieran parecido tolerables a sus contemporáneos.

»Es, pues, forzoso reconocer que en la primera mitad del siglo último el proceso de la vida humana marchaba a mayor velocidad. Durante mi vida he podido observar cómo este proceso se iba haciendo más lento: los muchachos prolongaban más su puericia, la juventud empezaba más tarde y la madurez venía a establecerse en una edad que los románticos llamaban senectud. Esto explica que las ideas tópicas sobre las edades no coincidían con la marcha que éstas han llevado en mi juventud. Hoy veo que el antiguo canon sobre las fechas normales de la juventud y la madurez ha perdido vigencia, pero no creo que se haya formado aún otro nuevo y el individuo puede vacar libremente a ser joven o a ser viejo, conforme se le antoje.»

III

«Cuando miro al trasluz —escribe Mestanza en el tomo VI de sus *Memorias*— los cuarenta años y pico de mi vida diplomática, veo en su ámbito agitarse, como infusorios en un líquido corrupto, los innumerables políticos que he conocido. He visto pasar por delante de mí los gobernantes de casi todos los países y los que aspiraban a serlo. ¿Qué impresión ha depositado en el fondo de mi ser esa fabulosa muchedumbre de personajes, a que fuera preciso añadir la recibida en mis lecturas históricas, continuadas durante medio siglo? No me es fácil enunciarla porque me repugnan las extravagancias, y aquella impresión lo es a fondo y sin remedio. Yo prefe-

ría poder incriminar esa opinión mía sobre los políticos encontrando algún pretexto para descalificarla ante mi propio juicio.

»Hay opiniones en cuya formación nos damos cuenta de haber intervenido: las hemos buscado y solicitado, las hemos ido urdiendo, por decirlo así, con nuestras manos y conocemos el secreto lugar de ellas donde, para redondearlas, les dimos un ligero *coup de pouce* que acaso es arbitrario o, por lo menos, no impuesto ineludiblemente por los hechos. Pero hay otras opiniones de que nos sabemos por completo inocentes. Nunca intentamos formárnoslas, no fuimos ni remotamente sus conscientes creadores. Al contrario: nos las encontramos un buen día formadas en nosotros por generación espontánea, sin que sepamos de dónde vinieron y cuál ha sido su gestación. Por lo visto, en nuestro roce con la realidad, se han ido poco a poco precipitando en nosotros, como mecánicamente, en virtud de cierta secreta química tan solapada que ha ido operando a espaldas de nuestra íntima vigilancia. Ello es que, precisamente por no ser obra nuestra, no podemos nada frente a estas opiniones que ejercen un influjo inexorable sobre nosotros.»

No se puede negar el acierto de esta distinción establecida por Mestanza en la fauna de nuestras opiniones, aunque le falte la clave última de ella. Mestanza, que era un formidable analítico de la vida humana, no fue un filósofo. Leyó mucho sobre las disciplinas filosóficas, sobre todo psicología y sociología, pero en sus meditaciones, aun aprovechando todos esos conocimientos con evidente garbo, suele detenerse allí donde el análisis de la vida en concreto había de despegar, como dicen los aviadores, y lanzarse a las abstracciones ontológicas. Ésta es acaso la enorme utilidad que encuentro en su manera y en su obra. Porque la vida humana, aunque resulte escandaloso advertirlo, es una realidad sobre la cual se ha pensado todavía muy poco en forma deliberada y no es posible, como hoy intentamos, plantear los últimos problemas filosóficos a que ella incita sin que hayamos antes dominado un poco más los caracteres de su estructura concreta. Entre la mera observación de sus hechos singulares, es decir, el puro, espontáneo empirismo, y las sumas generaciones de la filosofía hay una zona intermedia que corresponde en este tema humano a lo que es la física frente a los fenómenos materiales.

Pero nos importa, más que precisar el estilo intelectual de Mestanza, entresacar algunas de sus ideas sobre asuntos que hoy nos urgen e intrigan. No puede decirse que el amor y la mujer pertenezcan a esta clase. Será penoso o venturoso, pero es un hecho que

hoy escasea el humor para hablar sobre el amor. Aprietan demasiado las cuestiones públicas para que nuestra vida encuentre ante sí espacio libre suficiente donde entregarse con morosidad a esas ocupaciones privadas. Tal vez es este hecho uno de los síntomas más terribles de nuestra época. No podía haber pasado inadvertido a Mestanza, que, como he dicho, vivió siempre con pupila de cazador, atento a los «cambios de los tiempos». «Si se me pregunta —dice en el tomo V, capítulo noveno— cuál ha sido la transformación más grande a que he asistido, no vacilaré en afirmar que la acontecida en lo que va de siglo XIX —*¡y no antes, conste!*— respecto al *radio de individuación* concedido al hombre. Reconozco que la expresión es abstrusa, pedante y nada afortunada, pero no encuentro otra. Todo será que me esfuerce un poco en aclararla. Me sorprende que los historiadores no hayan caído en la cuenta de que una de las magnitudes decisivas para resolver la ecuación que nos permite comprender una época, consiste en determinar la medida en que, durante ella, podía y tenía el hombre que comportarse según su individual inspiración. Probablemente no hay en toda la historia dos épocas que hayan dejado al hombre ser individuo en la misma dosis. Lo más frecuente ha sido que al hombre le sean impuestas formas de comportamiento —modos de pensar, sentir y actuar— por la colectividad en que vive, de suerte tal que apenas queda en su vida dimensión alguna donde pueda vivir por cuenta propia. Por supuesto, jamás ha acontecido ni acontecerá que el hombre pueda conducirse exclusivamente según su personal gobierno. Una criatura humana en cuya existencia no tuviesen la menor intervención usos, costumbres y leyes —por tanto, lo social— no podría sostenerse porque ello implicaría tener que inventar en absoluto con la propia Minerva todos sus pensamientos, deseos y medios de satisfacerlos. El problema empezaría al despertarse con el natural apetito mañanero. ¿Qué desayunar? Por fortuna la sociedad sale al paso de ese problema ofreciéndonos cierto repertorio de costumbres alimenticias matinales entre las cuales nos es relativamente fácil elegir. Sin este auxilio de la sociedad como directora de nuestra conducta, cada paso sería para nosotros un conflicto. ¿Qué hacer, por ejemplo, al entrar en una reunión? ¿Cómo resolver el peculiar problema consistente en el primer acto de nuestra relación con otros hombres, ese acto inicial, previo a todos los demás que motivan nuestra aproximación? La dificultad nos es dada hoy tan resuelta que casi nos cuesta trabajo representárnosla. Pero imagínense dos hombres que nunca se han visto y que se encuentran de pronto en un desierto. Cada uno ignora

las intenciones del otro: ¿es un enemigo?, ¿es un necesitado pacífico? Evidentemente se hace preciso un acto que preceda a todos los demás y cuya única finalidad resida en mostrar la intención benévola de ambos, que constituya desde luego el área de trato sobre la cual van a moverse los actos subsecuentes. La sociedad nos ahorra el esfuerzo y el riesgo de inventar ese comportamiento inicial adelantándonos próvida el uso del saludo, un acto convencional, en sí mismo ridículo, pero que sirve a aquel ineludible menester de iniciar la relación. Entre los *tuaregs*, hombres de auténtico desierto, el uso salutatorio tiene que ser muy cauteloso y se desarrolla en largo ceremonial que dura aproximadamente media hora. Hoy en Europa, que es lo contrario del desierto, donde la población es demasiado densa, basta con un rápido apretón de manos, y, a lo que veo, este mínimo uso ha entrado en decadencia y empieza a ser bastante una leve inclinación de cabeza cuando no un minúsculo guiño de ojos. Puede decirse que hemos llegado a la taquigrafía del saludo. Ya no se pregunta siquiera por la familia, ni como en la India —cosa bien natural—: «¿Ha tenido usted muchos mosquitos esta noche?» Pero el hecho es que, hoy como hace milenios, el hombre no tiene que inventar por sí lo que va a hacer primero al toparse con un semejante, sino que la sociedad le da resuelto el problema mediante la norma colectiva del saludo».

IV

«Me parece un error creer que la red con que la sociedad mantiene en su seno, aprisionado, al individuo esté tejida principalmente con las ventajas materiales que le ofrece, presentándole resueltas sus más urgentes necesidades físicas. Si fuera así, pienso que resultaría mucho más frecuente el caso de hombres que huyesen resueltamente de toda convivencia humana. Porque esas ventajas materiales quedan de sobra contrapesadas por los enojos que reporta el trato con los prójimos. La experiencia me ha enseñado que, contra lo que afirman retóricas generalizaciones, son numerosísimos los hombres que no estiman las comodidades físicas y cuya capacidad para adaptarse a las mayores escaseces es prácticamente ilimitada. No creo, pues, que sea ésa la causa de que el individuo quede con tan extraña regularidad retenido dentro de la vida social, a pesar

del vigor con que a cierta altura de la existencia suele sentir atroz misantropía. ¿Quién no ha pasado por más de una hora en que le pareció con irrefragable evidencia que no hay nada que hacer con «los demás», que la presunta convivencia no es tal *con-vivencia*, sino más bien una *extra* o *antivivencia*, que vivir es inexorable incomunicación, incorregible soledad y consustancial no entenderse con nadie? No se simplifique, pues, livianamente el problema de la famosa «sociabilidad» del hombre. Antes se resolvían cuestiones como ésta apelando al *Deus ex machina* de los instintos, pero bien claro se ve que el hombre es un animal que los ha perdido y que arrastra sólo la ruina de ellos. Por tanto, algo peor que no tenerlos es conservar sus muñones e inorgánicas piltrafas, incapaces ya de dirigirnos, pero suficientes para no dejarnos seguir tranquilamente a la razón. Esto da a la condición del hombre esa penosa y ridícula ambigüedad que hace de él, a la par, un animal degenerado y un petulante cachorro de arcángel.

»No es, pues, la ventaja material ni un mitológico instinto de sociabilidad lo que más resueltamente mantiene al hombre en sociedad, sino esa otra ventaja moral que consiste en ahorrarle el esfuerzo de decidir qué es lo que va a hacer en cada minuto. Esto sí que es poderoso sobre nosotros y nos prende por el más secreto subsuelo de nuestra vida, iba a decir que por su peana. Tan secreto, tan previo y elemental es ese ligamen, que ni siquiera lo advertimos, y si un día nos faltara, nos pondría en trance de enloquecer. Imagínese que un hombre tuviera, de verdad, que inventar por sí mismo todos los actos intelectuales, apreciativos y corporales que necesita ejecutar en una sola de sus jornadas. ¡Sería pavoroso y sucumbiría de angustia ante la empresa! Por aquí es por donde la sociedad nos soborna haciendo que en todo instante nuestro contorno colectivo nos proponga una pauta de conducta —el sistema de costumbres, usos y leyes— en el cual, como en un cómodo cauce, dejamos fluir la mayor porción de nuestra existencia. Pero esto significa que nuestro comportamiento en esa mayor porción de nuestra existencia no es propio y original nuestro, sino módulo de origen colectivo —que esto es ser algo costumbre y uso. No es, en consecuencia, nuestra individual persona el efectivo agente de toda esa parte de nuestra vida. Somos más bien pacientes del molde en que la sociedad ahorma la materia fusiva de nuestro ser. Mas precisamente gracias a esta parcial enajenación de nuestra existencia podemos reservar nuestras escasas energías para poder ser individuos y vivir según propia inspiración en algún orden de ella.

»La vida de cada hombre aparece así integrada por dos zonas muy diferentes: aquella en que somos meros autómatas, movidos por un mecanismo y repertorio de movimientos que la colectividad nos imbuye, y aquella otra en que actuamos por nuestra personalísima iniciativa. Ahora bien, la proporción o dosis en que somos lo uno o lo otro —autómatas sociales o personas— es por fuerza distinta en cada hombre y también en cada época. Una vez sobornados por la sociedad, una vez «socializados» por la peana de nuestra vida, por la sumisión a innumerables pequeños usos e inaparentes costumbres que nos parecen lo más «natural» e imprescindible del mundo, estamos perdidos. Porque ya no depende de nosotros qué es lo que de nuestra existencia entreguemos a la colectividad, sino que es ésta quien, en definitiva, nos deja más o menos holgura para ser personas. A esto me refería al principio cuando invitaba a los historiadores a determinar el radio de individuación que cada época otorga al individuo e insinuaba que el cambio más grave de la vida humana a que en la mía, tan larga, he asistido, me parece consistir en la fabulosa reducción de ese radio operada en lo que va del siglo XX.

»Es inconcebible la ignorancia en que aun los más perspicaces se encuentran hoy sobre puntos tan decisivos en el destino humano, y que no sólo teóricamente, sino con terrible presión práctica, afectan a la vida de los que hoy viven. Se pasma uno al advertir que hablar de estas cosas es hablar chino.

»No se ha reparado, ni mucho menos analizado y descrito a fondo, aquella extraña situación en que se encontraron los que en 1815 contaban entre veinte y treinta años. La Revolución había aniquilado todas las formas de la sociedad. Por otra parte, la ruina de Napoleón representaba el fracaso del Estado como poder regulador de la vida. Acontecía al mismo tiempo que los hombres europeos se hallaban con una riqueza de potencias intelectuales, morales y materiales superior a la que nunca había existido. Resultaba, pues, que el individuo de veinte años se sentía lanzado a la vida con una enorme potencialidad para ser y sin que la sociedad ciñese desde luego esa energía con los firmes moldes de usos bien establecidos. Hombres como Guizot, Lamennais, Stendhal, Lamartine, Vigny, Comte, Balzac, y con ellos los menos o nada ilustres de su generación —médicos, militares, industriales—, se encontraban teniendo que existir sin hallar ante sí preformadas figuras de existencia. Habían perdido vigencia social las viejas ideas y las viejas maneras. Las cosas antes deseables, sobre todo los «puestos» sociales que antes incitaban

y atraían las ambiciones, no existían o habían perdido actualidad y con ella prestigio y brillantez. De aquí que no sólo pudieron, sino que tuvieron por fuerza que inventar por sí mismos el perfil de su comportamiento, incluso el de sus aspiraciones y de sus normas morales. Para que se entienda bien lo insólito de la situación, basta recordar que durante el Imperio no existieron normas morales, pero, en su lugar, se encontraba el individuo apretado de todos lados por una hipertrofia de mandatos imperiales. El *Moniteur* ahormaba cotidianamente y desde fuera, con su tono imperativo, la vida externa de los franceses. Al desaparecer esto, lo más natural hubiera sido que el individuo, sin ninguna presión ni directiva externas, se hubiese encanallado. Sólo podían dar tono, continuidad, elevación y dignidad a sus vidas aquellos hombres si sacaban de sí mismos el molde de sus propias vidas, y esto, a su vez, sólo era posible si partían de una gran fe y una alta idea de su individual persona, único punto de apoyo y roca superviviente del universal naufragio. De aquí un fenómeno que, a pesar de su evidencia, no se ha advertido ni menos explicado: la general soberbia y la superlativa vanidad, casi megalománica, de aquellos hombres. Cuando se ha caído en la cuenta de esto resulta divertidisimo entretenerse en dibujar las diferentes formas de soberbia y vanidad que fueron raíz del existir, sostén y nutrimento para estos hombres. En Guizot toma el aspecto de una terrible ambición reconcentrada y fría que necesita, sin embargo, satisfacerse en mando y sólo en mando. En Lamartine la soberbia se halla casi por completo disuelta en pura y absoluta vanidad, vaga y vaporosa nube de apetitos —de puro ser universal y sin límites. En Lamennais, la soberbia toma máscara satánica, y el frenético abate se pasa la vida a puñetazo limpio con Dios. En Comte la megalomanía toma una forma aún más cómica y, a la vez, no puede negarse que magnífica: este pobre hombre calvo y a quien le llora un ojo, con su aire de modesto empleado, se obstina, desde su habitación en un piso tercero izquierda, en fundar nada menos que una nueva religión, resumen y cima de todas las anteriores y en la cual le corresponde el papel de Sumo Pontífice.»

ARTÍCULOS

(1940-1941

V I V E S

I

HUMANISMO, RENACIMIENTO

En una conferencia reciente, que pronto andará en prensa, he hablado sobre la figura histórica de Vives. Permítaseme considerar esa labor —lograda o malograda— como un *tour de force*. La razón es ésta: como allí dije, Vives no es un «genio», no es un hombre que haya pensado una idea enorme de las que proyectan sobre el ámbito cultural de su tiempo una súbita iluminación y de manera fulminante hacen pasar a la humanidad de una forma de vida a otra sustancialmente distinta. Esto no lo hizo nadie de 1350 a 1550. Antes de Vives, el último pensador genial fue Nicolás de Cusa —1401-1464—, y lo prematuro de su inspiración restó eficacia decisiva a sus grandes hallazgos. Después de Vives, la primera figura de pensador prócer es Giordano Bruno (1548-1600). Durante ambos siglos el pensamiento avanza, pues, paso a paso, mediante exiguos desplazamientos, más bien colectivos que individuales, es decir, que lo nuevo en cada etapa, más que engendrarse en un hombre, es tonalidad genérica de toda una generación. Al pronto, podrían oponerse a esta apreciación algunos nombres: Leonardo de Vinci, Erasmo, Maquiavelo, Lutero. Y, en efecto, son las figuras individualmente más poderosas de toda esta edad. Se entiende, en el orden de las opiniones y creencias.

Pero si dejamos fuera a Lutero, cuya genialidad es de orden religioso, y dedicamos nuestra atención, aun la más favorable, a las otras tres, no conseguiremos demostrar —cualquiera sea el vigor de sus talentos—, que pusieran nada plenamente en claro. Sí, Leonardo

había dicho: *Il sole non si muove*. Pero ¿y qué? No basta decirlo. Casi un siglo más tarde —en 1543—, Copérnico no se va a contentar con decirlo, sino que comienza a probarlo, y, sin embargo, esa verdad no «estaba aún ahí». Fue preciso todavía esperar cincuenta años —a Kepler, a Galileo. Palparon, iniciaron, sembraron, suscitaron, pero no dejaron instalada a la humanidad en ninguna idea estable y precisa.

Hombre de estudio, exclusivamente intelectual, Vives no ejecutó tampoco ninguna hazaña monumental, como, en sus días, Gonzalo de Córdoba, Colón, Vasco de Gama, Magallanes y Elcano, ni organizó una magnífica fuerza de política religiosa, como San Ignacio de Loyola. En fin, Vives no fue un divino poeta —en verso o en prosa— que en su andar levantase el vuelo del faisán verbal, de la expresión imprevista y maravillosa, vívida, dinámica, que se sostiene en el aire por la magia de la gracia o la precisión. De quien ha hecho cualquiera de esas cosas se puede dibujar la fisonomía con pocas palabras y en mínimo tiempo. Pero Vives es precisamente lo contrario de todo eso y —bajo cierto ángulo— algo más sutil que eso. No significa una protuberancia orográfica que sobresale por encima del nivel propio a su tiempo, *sino que él mismo es un nuevo nivel*. Por eso es tan difícil de definir en corto espacio si se le quiere definir sin vaguedades, con suficiente precisión. El terremoto, la erupción o la serranía toleran una descripción rápida. Pero no hay modo de decir en un dos por tres qué figura ofrece la elevación geológica de todo un continente.

Por esta razón quisiera agregar, desde esta página, algunas apostillas a la publicación —próxima, espero— de aquel texto. Esto me permitirá decir no pocas cosas que en la conferencia quedaron tácitas o insistir sobre algunas insuficientemente enunciadas. No se olvide que una conferencia, si lo es un poco en serio, consiste en un combate cuerpo a cuerpo con los minutos. Al menos, no envidio a ningún conferenciante para quien su conferencia sea otra cosa.

LA MIRADA HISTÓRICA

Y comienzo por una insistencia.

Para los efectos de la técnica intelectual, esto es, de cómo hay que arreglárselas si se quiere ver bien una realidad, lo más importante que sobre el hombre y todo lo humano hay que decir es que nada en él, absolutamente nada, está exento de cambios; hasta el

punto de que si algo en el hombre se presenta con carácter estadizo e inmutable, basta esto para inferir que pertenece a lo que en el hombre no es humano. Si el sistema corporal del hombre es el mismo hoy y hace veinte mil años —cuando los artistas de la cueva de Altamira dibujan sus bisontes—, quiere decirse que el cuerpo no es lo humano en el hombre. Es lo que tiene de antropoide. Su humanidad, en cambio, no posee un ser fijo y dado de una vez para siempre. Por eso ha fracasado tan rotundamente en su estudio del hombre la ciencia natural a través de dos siglos de ensayos. La ciencia natural, sea la física o las ciencias homólogas, buscan, claro está, en el ser humano lo que buscan en los demás seres: su «naturaleza». Ésta es el principio estable de las variaciones, lo que permanece idéntico a través de las mudanzas. En la ciencia contemporánea ese principio invariable en toda realidad física se ha sutilizado hasta reducirse a la «ley». La ley, la ley natural, es lo que permanece y a la vez define las variaciones. El positivismo, que quieras que no, en su destrucción de la vieja y noble idea de la *natura* que formuló Aristóteles, y tras él los estoicos, no tuvo más remedio que conservar, cuando menos, su espectro: el postulado de la invariabilidad de las leyes de la Naturaleza. Es todo lo que había sobrevivido de ésta.

Ahora bien: resulta que el hombre no tiene naturaleza —nada en él es invariable. En vez de naturaleza, tiene historia, que es lo que no tiene ninguna otra criatura (1). La historia es el modo de ser propio a una realidad, cuya sustancia es, precisamente, la variación; por lo tanto, lo contrario de toda sustancia. El hombre es insustancial. ¡Qué le vamos a hacer! En ello estriba su miseria y su esplendor. Al no estar adscrito a una consistencia fija e inmutable —a una «naturaleza»—, está en franquía para ser, por lo menos para intentar ser, lo que quiera. Por eso es el hombre libre y... no por casualidad. Es libre porque, no poseyendo un ser dado y perpetuo, no tiene más remedio que írselo buscando. Y esto —lo que va a ser en todo futuro inmediato o remoto— tiene que elegirlo y decidirlo él mismo. De suerte que es libre el hombre... a la fuerza. No es libre de no ser libre. De otro modo, al dar un paso, se quedaría paralítico, porque nadie le da resuelto en qué dirección va a dar el próximo. El hombre es, con frecuencia sobrada, un asno, pero nunca el de Buridán.

Al no poseer el hombre «naturaleza» y carecer de ser fijo, ni él ni nada en él son cosa quieta. Consiste en pura movilidad y agilidad.

---

(1) Véase, del autor, *Historia como Sistema*, 2.ª edición. Revista de Occidente, S. A. Madrid. [Véase el tomo VI de estas *Obras Completas*.]

Ahora, es y hace tal cosa *porque antes* fue e hizo tal otra, y *para* ser y hacer mañana otra tercera. Todo en él, pues, viene de algo y va a algo. Está siempre en viaje, *in via*, decían los teólogos medievales. Cuando miramos a un hombre o una época, la primera impresión que solemos tener —salvo en horas de melodramática aceleración, como son las de extremas crisis históricas—, es de algo quieto y fijo. Pero es, en parte, una ilusión óptica. Esa forma de vida relativamente quieta, contemplada en su real sentido íntimo, consiste en un venir de otra anterior y en un tender a otra posterior. Sólo la entendemos de verdad si nuestra pupila la acompaña en ese movimiento y camino que es: por tanto, si la mirada histórica evita detenerse sobre el hecho histórico y congelarlo, paralizarlo, petrificarlo, proyectando sobre él su propia inmovilidad. En vez de ello, la pupila del historiador tiene que trotar sin descanso, como el perro que nos acompaña, moviéndose del hecho que se estudia hacia atrás y de él hacia adelante, porque en su venir del antaño y en su ir al futuro es donde manifiesta sus auténticas vísceras, su efectiva realidad, lo que fue ese hecho positivamente para quien lo vivió.

Hasta dónde hacia atrás y hasta dónde hacia adelante haya que recurrir para aclarar una situación o un hombre, es cosa que en cada caso habrá que determinar.

En el caso de Vives, la mirada histórica tiene que alargarse en ambas direcciones, superlativamente, con un vastísimo movimiento de péndulo, porque Vives representa exactamente la divisoria en la época —ya de suyo larga, dos siglos— del llamado Renacimiento, que fue un tiempo de lenta, arrastrada crisis, intercalado entre la vida medieval —cristiana y «gótica»— y la vida moderna —naturalista y «barroca». Si se quiere, pues, en serio *ver* por dentro a Vives, asistir al arcano de su existencia, no hay más remedio que dar una serie de pendulaciones entre Dante (1300), que representa el hombre instalado aún plenamente en el sistema de las creencias medievales —cristianismo y escolasticismo—, y el 1630, cuando Descartes va a instalar de nuevo la humanidad occidental en su nueva y sólida mansión, la «modernidad».

En mi conferencia he evitado expresar una última complicación que, si hablamos con todo rigor, nos presenta el caso Vives. En él comienzan, sin duda, el tono y el color «modernidad», y aparecen no pocos de los rasgos típicos del intelectual «moderno»; ya veremos cuáles. Pero como esa «modernidad» es una paloma que, con un plomo en el ala, ha venido a caer moribunda a nuestros pies, resulta que nosotros nos sentimos fuera, no sólo de la Edad Media, de la

que el humanista Vives había salido, sino también de la Moderna, en la que él entraba o que entraba con él. Descubrimos, pues, en la fisonomía vital de Vives los rasgos de lo que para él había muerto —muerto en la forma de «seguir viviendo muerto», que llamamos «pasado»— y también lo que para nosotros acaba de fallecer. No es, pues, nada fácil ser justo con él, y sólo un afán entusiasta, pródigo, de entender por entender, sólo una generosidad radical que nos haga no ahorrar ningún esfuerzo nos sitúa en una óptica adecuada para ver la realidad que este hombre bueno, dulce y limpio, fue.

Frente a su época nos encontramos, por tanto, en esta incómoda actitud: durante el Renacimiento se da un gran paso en el abandono de la concepción teocéntrica y sobrenaturalista que rigió a la Edad Media, que supone la nulificación del hombre. El cristianismo surgió, genialmente, de una época en que los hombres —el mundo antiguo— sintieron su propio y total fracaso. Lo humano es reconocido como un valor negativo: no es nada o es viviente nada. Con sus propios medios va el hombre solo a la derrota y a la desesperación. Sólo puede salvarle un auxilio trascendente. Es maravilloso y conmovedor y ejemplar ver cómo entonces el hombre, náufrago en su íntimo y propio océano de nulidad, se agarra fieramente a la tabla flotante que es Dios.

Pero el Renacimiento significa, precisamente, el comienzo de la reafirmación humana, de la exaltación del hombre y el intramundo, esto es, del mundo *éste* frente o al lado del *otro*. Ahora bien: ese hombre y ese mundo que empiezan a ser afirmados son «naturaleza». Se va a descubrir en el hombre un repertorio «natural», una serie de dones y facultades que posee *a nativitate*, dados y tenidos por él de una vez para siempre. Estas dotes se resumen en la «razón», instrumento que se supone listo y suficiente en todo ser humano, apenas su organismo se desarrolla con normalidad. De aquí que toda forma tradicional, es decir, histórica, de la cultura vaya siendo eliminada. Se prepara «la vuelta a la naturaleza», a la antehistoria, que Rousseau, con su característica irresponsabilidad, consumará. Se inicia la idea de una «religión natural», de una «moral natural», de un «derecho natural» y de una «ciencia natural». El hombre, se supone, está en posesión de un arsenal nativo de medios *que le bastan*. Se basta a sí mismo. Es —se cree otra vez suficiente, y no como al fin del mundo antiguo, indigente. Huelga Dios.

Pero precisamente todo esto es lo que en nuestros días viene a caducidad. Descubrimos ahora que el hombre no tiene esa supuesta «naturaleza», ni por tanto, ese instrumental nativo que sea suficien-

te, de que y con que pueda vivir. La razón no es una dote. Ni la tiene de suyo el hombre, ni siquiera la tiene todavía. A fuerza de fuerzas, en ensayos milenarios, se ha forjado a sí mismo el hombre un comienzo de racionalidad, pero nada más. Decir del hombre que es racional, es decir algo utópico que a todas horas se da de bruces con la realidad.

Pero más aún. La «naturaleza» misma —no sólo la del hombre— nos aparece hoy como una mera hipótesis. La física actual no permite imaginar esa realidad yacente, segura, acogedora y solemne en que todavía los físicos del siglo XIX creían. La materia se revela ahora como algo también móvil, que tiene *casi* historia, que tampoco posee un ser fijo. Ni el mundo ni el hombre *son:* todo está en marcha. Viene de —va hacia— no se sabe aún dónde. Sólo se sabe que es cambio, mudanza, peregrinación. Hay que crear nuevas virtudes en el hombre que le permitan vivir enérgica y jovialmente en medio de la radical inquietud. Nuestro lema ha de ser éste: *Mobilis in mobili.*

II

SOBRE LA VOLATILIZACIÓN DE UNA FE

En el siglo XVIII la historia era todavía mera narración de batallas, de combinaciones políticas entre los príncipes y de esgrimas diplomáticas. Voltaire es el primero que ensancha el panorama. De su genio se suele advertir sólo la punta en que terminaba, lo puntiagudo —sus ingeniosidades, sus maledicencias, sus trallazos verbales—, pero se olvida o se desconoce que ese genio tras de su punta se ensancha y acaba en una anchísima culata. No tuvo sólo *bons mots*, sino también grandes ideas. Él saca a la historia de los campos de batalla, de las cortes y las cancillerías, y la lleva a pasear por rúas y por campiñas. Desde él, este «arte» tan viejo y tan retrasado se ocupa también del «espíritu y las costumbres de las naciones». En el siglo XIX los alemanes, la mitad de los cuales se embriagaba con cerveza y la otra mitad con ideas, precisan el pensamiento de Voltaire e inician la historia como historia de las ideas. Fue un gran avance. Desde entonces empieza a haber algo que vagamente sabe a historia y no a crónica o cuento. Pero la «historia de las ideas» —la cual pregunta ante cada época qué pensamientos manejaban los

hombres— no es más que una primera aproximación. Es una historia... ideal. Pasa en las nubes. Fue menester que viniera el judiazo Carlos Marx, con su acérrimo talento embozado en una de las más grandes barbas, para que nos enseñase la simple verdad de que el hombre no es nefelóbata, sino todo lo contrario, que se arrastra sobre la tierra con dejos de reptil, que es un siervo de la gleba, que su vida está condicionada por otra cosa que ideas. Como buen profeta, exageró. Un profeta «pura sangre» no se contenta con menos que con poner las cosas del revés. A la beatífica «historia ideal» de los alemanes arios sucedió «la interpretación materialista de la historia», que traía enredada en sus barbazas el enorme judío. Omitida la exageración «materialista» —Marx y Engels no tuvieron nunca idea clara de qué querían decir con su presunto «materialismo», que en rigor no era sino «economismo»—, la historia desde 1870 se pregunta ya ante el hombre dos cosas precisas: «¿Qué piensa usted?» «¿Qué come usted?» No se queda, sin más, mirando lo que usted hace para contarlo luego en el café, sino que indaga las condiciones de su existencia que le han forzado a usted a comportarse de ese modo. La historia se convierte, pues, en historia de las condiciones, de los elementos que entretejen la vida de cada hombre, que no son cualesquiera, sino precisos en cada lugar y tiempo, que son lo que no es libre en el hombre, sino que le es impuesto, a que está adscrito. Cada uno de nosotros está sometido a una cierta condición económica y a una cierta condición filosófica —las ideas de su tiempo y sociedad. El error marxista es suponer que ésta puede deducirse de aquélla, es decir, que las ideas no son un poder autónomo en nuestra vida, sino meras proyecciones fantasmagóricas de nuestra condición económica. Dime lo que comes y te diré qué piensas. Esas ideas, que son meras sombras chinescas arrojadas por nuestra despensa, son «ideologías». (Uno de los grandes síntomas de la estupidez invasora que ha inundado nuestra época ha sido oír estos últimos años a los políticos ingleses conservadores emplear en serio la palabra «ideología»). La verdad es que ni las ideas se dejan reducir a la situación económica, ni ésta a aquéllas. Ambas son dos condiciones de nuestra vida que se influyen recíprocamente. A estas condiciones hay que añadir otras, y ese enérgico reciprocarse da por resultado nuestra vida con su singular perfil.

Pero aquí es donde entro yo. En mi librete *Ideas y creencias*, hago observar que al preguntarse el historiador por las ideas de un hombre o una época hace una pregunta equívoca. Bajo el título general «ideas» se esconden dos cosas muy distintas. Hay las ideas que

el hombre tiene, que piensa, que inventa, que se le ocurren: las ideas-ocurrencias. Y hay otras ideas que, lejos de ocurrírsele a este hombre, a esta época, se las encuentra ahí; por tanto, fuera mejor decir que se encuentra en ellas, que no las ve como ideas suyas, sino al contrario, como siendo la realidad misma. Son ideas que no se le ocurren a uno, sino, al revés, ideas en que se cree: las ideas-creencias. Se refieren a los órdenes más diferentes del Universo —no se entienda por creencias sólo las religiosas. Lo esencial en ellas es que tienen para nosotros el carácter de realidades y no de meros pensamientos nuestros, por «científicos» que éstos sean. Tanto es así, que muchas de nuestras creencias actúan eficazmente en nuestra vida sin que nos apercibamos de ellas —tan fundamentales, tan elementales son para nosotros. Se vive siempre *desde* ciertas creencias, y por lo mismo no las vemos, como no vemos el espacio de tierra sobre que tenemos puestos los pies y que nos sostiene.

Es evidente que estas dos clases de ideas —las ocurrencias y las creencias— representan dos estratos de muy distinto rango en la arquitectura de nuestra vida. Las creencias son los cimientos que portan y sustentan todo lo demás. Cuanto hacemos y pensamos se mueve ya en el horizonte delimitado por el sistema de las creencias. Y el historiador lo primero que necesita averiguar, de un hombre o de una época, es este sistema de creencias. La historia se convierte así en conocimiento de profundidades. Porque las creencias, al no ser simplemente las ideas «que tenemos» —es decir, que enunciamos, parlamos, escribimos— no están, sin más, en la superficie visible y audible de una época, de una vida. Para descubrirlas hay que descender so el haz del paisaje histórico, dejando atrás todas las psicologías y caracterologías y morfologías hasta ahora usadas, cuya utilidad no es desdeñable, ni mucho menos, pero que en comparación con el afloramiento de las creencias latentes son de orden subalterno.

Esta concepción obliga a crear nuevos métodos y nueva técnica en historia. Hay que convertirse en minero de humanidades. Este estudio de las creencias como tales nos revela los diversos estados por que pasan. Un mismo contenido de fe puede actuar en épocas sucesivas de modos diferentes. Sin meternos en más finuras, topamos, desde luego, con estos tres estados de una misma creencia: cuando es fe viva, cuando es fe inerte o «muerta» y cuando es duda. Porque el estado de duda pertenece al mismo estrato de las creencias, es un modo deficiente del creer. Dudar no es simplemente creer que no frente a creer que sí, ni tampoco vacío de creencia. Por el contrario, es un

creer doble. *Estamos* en la duda porque dos creencias incompatibles batallan dentro de nosotros, y entre ambas oscilamos, fluctuamos. Por eso dije hace poco en la Facultad de Filosofía que la duda es la hermana bizca que tiene la ciencia.

Otra de las cosas que la teoría de las creencias nos enseña es que no puede darse una creencia, en la plenitud del término, si no es colectiva. Como individuo, puedo llegar a estar plenamente convencido, esto es, persuadido de algo, y esa convicción ser tan vigorosa y compacta que se aproxime mucho a la índole de las creencias. Pero siempre habrá entre aquélla y éstas diferencia y distancia. Los nombres mismos las declaran. Convicción, persuasión, dan a entender que son estados a los cuales hemos llegado por nuestra cuenta en virtud de razones y, cuando no, de motivos. Pero una creencia auténtica, en la cual de verdad *estamos*, no se funda en razones ni en motivos. En el momento en que esto aconteciese, no sería pura creencia. Tenían razón los teólogos cuando hablaban de que la fe es ciega. Sólo que ellos tenían de la fe una idea menos franca y resuelta que yo. Esos teólogos eran, en el fondo, *snobs* de la razón, a la cual miraban constantemente con el rabillo del ojo y delante de la cual no querían quedar mal. La razón ha sido y *será siempre* lo esencialmente «distinguido». Por eso el snobismo ante ella está muy justificado y ha sido de gran fecundidad en el desarrollo humano. Ha sido menester que lleguemos a la bestialidad de nuestro tiempo, que acaso no tenga par en todo el pretérito, para que ese snobismo casi desaparezca. El hombre-masa, en efecto, *cree* que lo sabe todo sin necesidad de razón. A ese snobismo de los teólogos medievales debemos nuestra presente destreza mental. El maravilloso escolasticismo fue la piedra de afilar sobre la cual, durante cinco siglos, se estuvo afinando el corte el intelecto occidental.

Pero esto nos permite hoy contemplar las cosas con entera libertad frente al racionalismo tradicional, y hemos caído en la cuenta de que la razón misma supone la fe en ella, una fe exactamente del mismo tipo que cualquiera otra, tan sin razones como las demás. Dejemos esto ahora, que es largo asunto.

Cuando creemos de verdad en algo, no se nos ocurre buscar razones para esa fe. Ello significaría hacérnoslo cuestión, y la creencia es lo incuestionable. Mas parece sumamente difícil que nos sea incuestionable lo que en nuestro derredor vemos cuestionado. En esto me fundo para pensar que una creencia plenaria sólo es posible cuando nuestro contorno social participa de ella y tiene en su ámbito plena vigencia. Al comenzar a vivir nos es inyectada por la

sociedad a que pertenecemos, y cuando empezamos a ser personas la tenemos ya dentro; en rigor, la somos. Esto explica que no necesite de razones y que no sepamos por qué vías mentales —pruebas, motivaciones, experiencias— hemos llegado a ella. En una creencia no se entra, sino que mágicamente se encuentra uno en ella desde siempre. La fe, al menos el prototipo de una fe, es siempre «la fe de nuestros padres», es decir, algo que estaba ya ahí antes de que nosotros llegásemos. De las meras ideas se entra y se sale, tienen puertas y ventanas. Pero la creencia es algo, en efecto, mágico: se está en ella, y entonces es para nosotros la realidad misma. Un buen día nos despertamos, y no menos mágicamente se ha volatilizado, sin dejar rastro. Una idea superada, en cambio, deja indeleble huella en la nueva idea con que la sustituímos.

Pues bien: en los tiempos de Vives —el Renacimiento— el sistema de creencias medievales ha entrado en un proceso que llevará a su volatilización *como tal fe plenaria y colectiva*. Ha sido uno de los sistemas de creencias más firmes que haya habido nunca en lo visible del pasado, sólo comparable en su firmeza con los de los pueblos primitivos, que, por otra parte, son incomparablemente más simples.

Cuando se ha aprendido a ver lo que para la vida humana representa una fe sólida y a la vez rica de contenido, no hay hecho que supere en dramatismo a su volatilización. ¿Cómo, no obstante, es ésta la hora en que los historiadores no han explicado a fondo qué es lo que pasó para que aquel magnífico sistema de creencias se evaporase? Sin que haya alguna claridad sobre esto, es vano querer entender las existencias de los europeos entre 1400 y 1500, y muy particularmente la de la generación de Vives.

III

DESCREIMIENTO, ASFIXIA Y REBELIÓN

El hecho de que no se haya estudiado aún por qué y cómo la fe medieval se desvaneció, basta para revelarnos hasta qué punto lo que se llama «ciencia» histórica ha sido hasta ahora una ingenua faena. Porque ése es el acontecimiento más grave del pasado occidental y su consideración lo más importante para el futuro. Y ello

es así no porque el contenido particular de aquella fe fuera el cristianismo. La cuestión a que me refiero no es de doctrinas, no versa sobre la importancia mayor o menor que se atribuya a determinadas ideas, en este caso las cristianas, sino sobre el estado de creencia consolidada y plena de que gozaron esas doctrinas o ideas.

Más aún es falso reducir la fe medieval a cristianismo. En primer lugar, el cristianismo traía dentro de sí una dosis enorme de cultura grecorromana, y al inundar el Occidente, como Nilo abundoso, fue impregnando las glebas europeas de légamo clásico. Pero, además, la fe medieval tiene muchas dimensiones: es todo un sistema de creencias en el cual se creía *pro indiviso*. Hay primero la fe en el Dios de la Biblia y del dogma. Sobre ese estrato, sin duda el más profundo y sustentador del resto, soldado con él por soldadura autógena, hay todo un inmenso repertorio de creencias extrareligiosas sobre el mundo, una «ciencia», cuya armazón principal constituye el escolasticismo. A pesar de ser «ciencia», la verdad es que sobre sus temas decisivos no existía la duda. En el escolasticismo había innumerables *cuestiones*, puntos sobre los que se disputaba. Es más: la forma del pensamiento activo en aquella época era precisamente la disputa y no, como en la época moderna, la investigación. De aquí que todas aquellas famosas «cuestiones» se parecen muy poco a los «problemas» de nuestra ciencia actual. Surgían y se multiplicaban con un sobrecrecimiento vegetativo, dentro del marco intangible de lo incuestionado. La cultura moderna, en cambio, ha nacido y vivido de la duda. En ello consiste su gran paradoja. Es la moderna cultura, como toda cultura, una fe: la fe en la razón. Pero la razón en que se ha creído desde 1600 hasta la fecha es una extraña cosa que lleva dentro la duda. Razonar implica dudar, y es, constitutivamente, reacción elástica de nuestra mente ante lo dudoso, cuestionable y cuestionado. Esta extraña, acrobática e inverosímil fe en la razón parte, como creencia fundamental, de que existe la duda sobre todo, que todo es, en principio, dubitable, pero cree al mismo tiempo en que el hombre posee una facultad y una técnica para moverse y afianzarse en el fluctuante elemento de lo dudoso —una aguja para marear en el «mar de dudas». Esa facultad, esa técnica, son la razón—, que incluye en sí conciencia de lo problemático y confianza en la prueba, en poder «dar razón» de lo que al pronto parece carecer de ella.

Hay, pues, una diferencia radical en el carácter mismo de fe entre la medieval y la moderna. Es evidente que vivir significa una tarea muy distinta cuando consiste en hallarse instalado dentro de

un universo cuyas facciones principales son algo sobre lo que ni se tiene ni cabe la menor duda, y cuando equivale a encontrarse en un mundo donde no solamente todo es cuestionable, sino que —esto es lo exorbitante del caso— ese mundo existe sólo en la medida en que lo hacemos cuestión. Cuando pasen algunas centurias y a distancia suficientemente depuradora se contemple la figura de vida que llamamos «modernidad», las gentes se restregarán los ojos para cerciorarse de que no deliran, de que, en efecto, hubo un tiempo en que los hombres acertaron a existir con impetuosidad y entusiasmo sin par sobre una tierra firme que ellos mismos se quitaban constantemente de so los pies, porque esto es, estrictamente, lo que significa ser «europeo» desde 1600. El Barón de la Castaña aseguraba que había logrado sacarse a sí mismo del pozo tirando hacia arriba de sus propias orejas. Esta mentira del Barón de la Castaña ha sido la verdad, la inverosímil verdad, de la existencia europea moderna. Veremos si los americanos, que, según se dice, son el porvenir, logran inventar una figura de vida más bonita, más extravagante, más genial, más corajuda, más improbable que ésa.

* * *

Platonismo y aristotelismo no fueron nunca en Grecia objeto de fe. Fueron meras ideas o, en mi terminología, ocurrencias. Pero en la Edad Media entran en las almas fundidas con las creencias religiosas y adquieren una solidez de efectivas creencias. Ahora bien: ambas filosofías, que en última instancia son dos caras de la misma, son una interpretación del mundo que hace de éste una pluralidad de realidades inmóviles. Pluralidad e invariabilidad última son, en efecto, los dos rasgos decisivos del universo medieval. La *Imago mundi* del siglo XIII y primera mitad del XIV —el mundo que oprimía la persona de Dante— estaba compuesta de un número crecidísimo de realidades independientes— las formas —que eran inmutables o, si se quiere, que no podían cambiar sino para desaparecer, aniquiladas por la divina omnipotencia.

Hay en el cielo cincuenta y cinco esferas, y en la sublunar, que es la habitada por los hombres, hay innumerables especies de seres. Cada especie es inmutable, indestructible e independiente. El perro es y será siempre perro, y caballo, el caballo, y el elefante, elefante. Lo propio acontece en el mundo social, que está compuesto de rangos indestructibles también. Hay los reyes, los nobles, los sacer-

dotes, los mercaderes, los campesinos, los artesanos. Hay el obispo, y el archidiácono y el canónigo, el pastor, el estudiante, la casada, la viuda, la doncella. Son modos de humanidad no creados por el hombre, sino moldes perennes, dentro de los cuales se alojará siempre la humana vida. Dionisio el Cartujano, uno de los hombres más representativos del siglo xv, en su primera mitad, definirá, una por una, esas categorías, como eternas de nuestra condición en su libro *De doctrina et regulis vitae christianorum.*

La imagen moderna del mundo tiene los atributos contrapuestos. La realidad física es homogénea y unitaria. De un extremo del orbe al otro los átomos y las fuerzas son idénticos y operan del mismo modo. Con poquísimos principios, la ciencia gobierna el conocimiento de esos enormes espacios y esa mole inmensa de materia. En cambio, cree que la realidad es, en su esencia misma, transformación. No hay, propiamente hablando, perro ni caballo, ni elefante, sino cosas que van a ser casi perros para dejarlo luego de ser y convertirse en casi caballos, y así sucesivamente. Todo está en danza: nada persevera en su ser. El transformismo es la constante mutación. A la realidad de hoy seguirá irremediablemente otra distinta. Todo es provisional. Por eso el hombre moderno vive asomado al mañana para ver llegar la novedad. He aquí cómo un mundo mucho más homogéneo que el medieval resulta ser infinitamente más rico; tan rico que no acaba nunca de agotar su posible riqueza.

El hombre medieval está prisionero en un mundo paralítico, sin dimensión de futuro. En él hay muchas cosas distintas, pero no hay más que las que ya hay. No es posible la *in-novación.* De un mundo dado como éste, cabe hacer un inventario completo. Es un cosmos de «habas contadas». Como en 1400 hace ya muchas generaciones que habita en ese mundo inmóvil, está demasiado habituado a él. Es siempre lo mismo. Ha contado y recontado todas las habas. A nosotros nos angustia una situación tal porque cuando el presente, cuando lo que hay, nos aprieta, escapamos con la fantasía al porvenir, del que sabemos que traerá siempre un cambio. Es un universo abierto y no hermético, como lo era el mundo «gótico». ¿Cómo sacar gusto a la vida en un mundo así que no permite ni en idea siquiera la transformación? Subrayando todo eso que irremediable e inmodificablemente hay con complicaciones adjetivas, con ritualidades, con formalismos, con ornamentos, con morbosa complicación de regulaciones superfluas. En suma, ya que no puede vivirse hacia el porvenir se construyen sobre ese mundo, dado

de una vez para siempre, duplicaciones y reduplicaciones de carácter formalista. Así en la «ciencia» como en la vida civil y en el trato social. Así también en la religión misma. Las formas sempiternas quedan envueltas en una selva tropical de fórmulas y formulismos. De aquí que la Edad Media se convirtiese desde 1350 en una de las épocas más amaneradas que han existido (1).

Acaba por darse carácter de realidad absoluta a todo, incluso a los menores detalles. Para todo hay una norma y una sentencia. Se piensa en refrán, en adagio, en emblema. No hay poro a través del cual quepa vivir con espontaneidad. Todo está previsto y no hay movimiento que no se vea obligado a inscribirse en alguna convención preexistente. Mientras la existencia moderna ha sido radical provisoriedad, incesante marcha y sorpresa, descubrimiento tras descubrimiento, en 1400 todo era, desde hacía mucho, definitivo. No había más que *un* modo de ser las cosas humanas. No se concebía auténtico cambio. El cambio era sólo lo monstruoso, lo enorme y fuera de norma y ser, lo antinatural.

Todo esto hacía que los hombres mejores sintieran asfixia. Todos los arrequives y requilorios y formalismos y caligrafías se enrollaban en las almas, como lianas de un trópico espiritual, y habían interceptado el contacto de éstas con los principios fundamentales de la religión y del saber.

El mundo, dice Erasmo, está sobrecargado de «valoraciones humanas», de opiniones y dogmas eclesiásticos; pesa sobre él la autoridad tiránica de las Órdenes religiosas, y bajo toda esa balumba «cultural» está debilitado el vigor de la doctrina evangélica (2).

Una vez más el hombre se ahogaba en el exceso de su propia riqueza creadora. Las generaciones desde 1400 —en Italia antes— tienen la impresión de que el mundo anda cerca de su fin. Juan Gerson, el canciller de la Universidad de París, a quien por mucho tiempo se atribuyó *La imitación de Cristo*, repite que el mundo chochea. Y Petrarca, a pesar de que nos conmueve cuando se nos presenta en la divisoria de dos mundos y nos dice que su alma *ora guarda davanti, ora guarda addietro* —duplicidad de temple característica de 1350 a 1550—, no se crea que ve el porvenir. Está convencido, también, de que el mundo agoniza y va a la total ruina. *Mundus in dies ad extrema precipitans secum omnia in deterius trahit.* (Epist. rer. Gam. XX). Pues en esta cultura sin futuro, sigue cre-

(1) Véase «En torno a Galileo». [Incluído en este mismo volumen.]
(2) Huizinga: *Erasmus*, pág. 116.

yéndose que la historia está ya toda a la espalda. Los profetas habían hablado de las cuatro monarquías universales. La última es la romana, y toda la Edad Media se vio a sí misma como continuación de ésta. No había, pues, en el programa ningún número para mañana.

¿Qué pueden hacer en tal situación los hombres mejores? A su espalda tienen un cristianismo inerte, anquilosado, formulista, sin fe viva. Delante tienen el acantilado de un mundo intransformable. Si no es posible la transformación, ni la in-novación —el único cambio posible es volver atrás, retornar a las formas primarias y puras de la religión, del saber, de la poesía—, a los evangelios, a la ciencia clásica, a los poetas romanos. La solución será la reformación y la re-novación, la *restitutio*, la *re-nascencia*.

Conste, pues, que Humanismo, Renacimiento y Reforma fueron movimientos hacia atrás, recobro en la simplicidad primitiva de la complicación presente. En todas las crisis históricas, que se producen por la superabundancia —como las crisis del capitalismo por el exceso de negocios—, el hombre intenta salvarse podando la excesiva fronda cultural, desnudándose y añorando la sencillez primigenia. Al sentirse asfixiado en una cultura superlativa recurre de ella a la naturaleza. Rousseau huye del Versalles de las Marquesas al bosque de Fontainebleau para imitar allí a los salvajes. Es curioso: el hombre de las extremas civilizaciones, desesperado, llama al salvaje que sospecha llevar dentro. Y nuestro salvaje interior acude siempre a la cita. Por lo visto, imperecedero, está ahí oculto, siempre pronto a nuestra llamada. En las puertas finamente esculpidas de las iglesias y catedrales del siglo xv, es frecuente hallar a ambos lados, enormes e hirsutos, dos salvajes. Y como en tiempo de Rousseau, entonces la literatura pone a éstos de moda. Y está a la moda tener «casas de fieras». Y nuestro refinado Juan II, rey de poetas y poeta él mismo, recibe a los embajadores con un leopardo doméstico tendido a sus pies. Un embajador moscovita se asustó tanto que no se detuvo hasta el Vístula.

La asfixia cultural provoca la rebelión. Y la rebelión, toda rebelión, comienza por ser salvajismo.

La Nación, de Buenos Aires, diciembre 1940.

EL INTELECTUAL Y EL OTRO

El intelectual de que aquí se habla no es el «escritor» ni el «hombre de ciencia», ni el «profesor», ni el «filósofo». Son todos estos nombres de oficios o profesiones, es decir, figuras sociales, perfiles públicos que el individuo adopta y que no garantizan lo más mínimo la autenticidad de una incoercible vocación intelectual en el hombre que los ejerce. Mas aquí se trata sólo del Intelectual que lo es de verdad, cualquiera que sea su aparente y notoria ocupación. Ser intelectual no es cosa que tenga que ver con el yo social del hombre. No se es intelectual para los demás, con este o el otro propósito, a fin de ganar dinero, de lucir, de sostenerse en el piélago proceloso de la colectividad. Se es intelectual para sí mismo, a pesar de sí mismo, contra sí mismo, irremediablemente.

Es indudable que no existirían aquellos oficios y profesiones si no hubiera habido hombres que fueron escritores, hombres de ciencia, profesores o filósofos en esta forma original, auténtica e irremediable. Todo lo que es figura social surgió como destino creador de un individuo. Pero ¡ahí está!, esa forma de vida que éste creó y fatalmente fue, al desaparecer él quedó como un caparazón evacuado de efectivo contenido personal; quedó como «puesto» público, como molde impersonal dentro del cual podía alojarse fraudulentamente cualquiera. Todo lo social, todo lo colectivo, es, en tal sentido, fraudulento, inauténtico —es gesto, manera, título y máscara. La mayor parte de los intelectuales que andan por ahí no lo son, claro está, sino que viven *haciendo de* intelectuales, a veces correctamente, sirviendo con honradez y no escasa utilidad el oficio a que socialmente se han comprometido, el «cargo que ocupan». Esta expresión

de nuestro idioma es certera. Nos descubre que el cargo es una forma de algo humano pero hueca —hueca precisamente de efectiva humanidad. Ese hueco tiene que ser llenado u ocupado por alguien que unas veces sirve para ello y otras, las más, no. ¡Es igual! La sociedad se contenta con un mínimo cumplimiento o henchimiento del cargo. Se dice a sí misma, como al comenzar a pintar solía decirse aquel humilde imaginero andaluz, consciente de su nula destreza: «¡Si sale con barbas..., San Antón, y si no..., la Purísima Concepción!» Así ha pasado siempre y en todos los órdenes. Primero se le ocurrió a Julio César ser, con cierta originalidad, Julio César. Cuando le asesinaron, la colectividad romana sintió la necesidad de que siguiera existiendo César. Pero el individuo César se había ausentado para siempre. De él quedó sólo el hueco, es decir, el perfil de su necesidad, sentida por el mundo romano. Y César fue, desde entonces, ese hueco solidificado —un cargo, una magistratura que duró cinco siglos. *El* cargo, *la* magistratura, por excelencia, que en el mundo ha habido. Mas por un extremo azar resultó que ni uno solo de los innumerables Césares subsecuentes fue cosa ni de lejos parecida a César. Muchos ocuparon el espacio «César», pero ninguno lo fue.

Parejamente, hace cien años, hubo en Francia un hombre que era una especie de huracán poético o marea viva del lirismo. Se llamaba Víctor Hugo. Como un poder elemental —ya digo, huracán, Syzigia—, sacudió e inundó toda la vida francesa. Su poesía es tosca, sin calidad, sin arcanos temblores, pero es ciclópea, magnánima, hercúlea, miguelangelesca. En rimas audaces cantó el amor, la mujer, el niño, la hoja otoñal, la vieja leyenda, la gran batalla, divinizó a Napoleón I, lapidó a Napoleón III, verbalizó sobre «l'Humanité». No hay cosa de Francia y del hombre ante la cual no agitase sonoro su enorme cencerro, en un magnífico, universal, carnaval. Se comprende que los franceses viesen en él algo que no había existido desde Virgilio, Homero y Dante: el Poeta de un pueblo, el lirismo como institución. Pero desde entonces Francia se ha obstinado en tener siempre un Poeta, como tenía un Presidente de la República, y *velis nolis* ha henchido a la fuerza ese puesto, ese gran hueco público. De aquí la situación tragicómica del pobre Paul Valéry, último mandarín de las letras francesas, ni que decir tiene, auténtico Intelectual, pero corto de resuello, nada popular, *manierista*, con un exiguo caudal de cosas que decir y, como toda mente pobre, obligado para ser a retorcerse. De este hombre, que hubiera sido un excelente colaborador de una revista más o menos regional, se hizo, por fulminación, el Poeta de Francia.

Y desde entonces ha tenido que vivir el egregio *bonhomme* galopando jadeante tras de su propia justificación.

No confundamos, pues, las cosas. Aquí se habla del Intelectual que es intelectual con desesperada autenticidad, que lo es sin remedio, por inescrutable e inexorable decreto de Dios. Como los Césares carecieron de cesarismo, está lleno el mundo de intelectuales sin intelectualidad o con dosis precaria de ella. Sin embargo, no se presuma que el Intelectual es, por fuerza, muy inteligente. También en esto conviene evitar confusiones. Intelectual es el nombre de una vocación. Talento es el nombre de una dote. Y aunque aquélla suela coincidir con ésta, hay ocasiones en que no van juntas. Se puede tener enérgica vocación y no tener talento. Se puede tener talento y ninguna vocación. Como es cuerdo ponerse en lo peor, casi todo lo que voy a decir del Intelectual vale aunque le supongamos lerdo.

Pocos años después de comenzar mi labor literaria —hace, pues, largo tiempo— tuve un buen día la intuición de que el Intelectual, que había sido durante dos siglos la figura predominante en las sociedades de Occidente, iba muy pronto a ser centrifugado de la consideración pública y con el extremismo dialéctico, que es el andar de la historia, de ser todo iba a pasar, sin intermisión, a ser nada. Nadie sospechaba entonces tal cosa porque todavía, y aun bastantes años después, parecía gozar el Intelectual la hora de su mayor prepotencia. De aquí que me enorgullezca no poco haber tenido en hora tan temprana esta vislumbre del porvenir. Además, acomodé a ella, desde luego, mi vida, evitándome *a limine* no todos ciertamente, pero muchos de los errores y torpezas en que otros han caído. No he contado nunca con que, en serio, se me hiciera caso y no estaba ni estoy dispuesto a aceptar la ficción de que soy atendido.

Aquella intuición me visitó en la fecha que, como dije en la reciente conferencia sobre Vives, suele ser la edad en que el Intelectual tiene el primero y apasionado encuentro con los grandes temas y las grandes ideas que va a desarrollar en el resto de su existencia. Pues esa edad no es cualquiera. La cronología viviente es muy rigorosa. No da lo mismo un año que otro. Son los veintiséis años. Sin duda hay excepciones, y alguna muy clara, casuística. Por ejemplo, en las ideas del pensamiento formalista, como el matemático, es frecuente una anticipación. Pero en los temas más sustanciosos, más humanos, son los veintiséis años la jornada iluminada del primer éxtasis en que los grandes gipaetos, que son sus futuras ideas, hincan sus garras en los sesos del pensador y lo arrebatan hacia lo alto, como a una inocente oveja. Porque las grandes ideas no son

nuestras, sino nosotros su presa. Ya no le dejan a uno el resto de su vida: feroces y tenaces, picotean sin cesar la víscera de Prometeo. Casi todo Intelectual ha sido enfermo del hígado. Después de todo, no es nada misteriosa esa fecha de la vida. Es el año en que normalmente dejamos de ser predominantemente receptivos, y, echando a nuestra espalda la alforja de lo aprendido, nos volvemos al universo con retinas intactas.

Y lo que me hizo prever el destronamiento del Intelectual fue advertir que iban a apoderarse de los mandos históricos las muchedumbres y que estas muchedumbres eran profundamente incultas porque los intelectuales habían cometido el tremendo error de crear una cultura para intelectuales y no para los demás hombres. Es de advertir que los grandes iniciadores no quisieron esto. Ni Bacon, ni Galileo, ni Descartes, ni Shakespeare, ni Cervantes. Como siempre, son los herederos los que echan a perder todo, los señoritos que nacen ya en la tierra ganada por los antepasados.

Pero dejemos todo esto. Por unas u otras causas, ya tenemos al Intelectual exonerado de su preeminencia social, a pie, mano a mano con los demás, atenido a sí mismo, como un hombre cualquiera entre los cualesquiera hombres. Este es el plano en que resulta más interesante su peculiar condición humana.

Como acontece con todo modo esencial de ser hombre, al Intelectual le parece que serlo es lo más natural del mundo, y empieza por creer que todos los demás ciudadanos son como él. Por eso es un modo esencial de humanidad: incluye todo lo humano, pero orientado en cierta dirección, y el que es de tal modo cree ingenuamente que eso es ser hombre, confundiendo a los demás consigo mismo, como Carlos III, que no se acercó a otra mujer que la suya, una sajona pelirroja, creía que todas las mujeres olían a piel de Rusia, porque éste es el olor de las pelirrojas.

Merced a esto el Intelectual vive una buena parte de su vida en permanente *quid pro quo*. En su trato con los demás parte de suponer, como cosa de clavo pasado, que están ahí para lo mismo que él, que pertenecen a su misma tribu. ¡Su propia existencia es tan maravillosa, que sentiría cordial espanto si descubriese que los demás no participan de ella!... Porque es la pura verdad: la existencia del Intelectual es maravillosa. Vive permanentemente en la cima de un Tabor donde se producen incesantes transfiguraciones. Cada instante y cada cosa le es peripecia, fantasmagoría, gran espectáculo, melodrama, aurora boreal. Su calendario se compone de puros días de fiesta. Se pasa la vida, literalmente la vida, trabajando. Pero ¿se

puede llamar trabajo lo que hace el Intelectual? Su trabajo consiste precisamente en suscitar un festival perpetuo. Se comprende que otros tiempos sospechasen en él cierta condición divina. ¿Dios trabaja? Porque Dios no para de hacer, sobre todo el Dios que es Supremo Hacedor. ¿Fueron días de trabajo aquellos genesíacos? ¿No tenemos la impresión de que Dios se puso triste el día que resolvió descansar como un albañil? ¿No habrá un ligero error de expresión en el texto bíblico? ¿No será que después de haber creado el mundo y no teniendo otra cosa que hacer, cuando llegó el primer Sábado, se caló las gafas y se puso a componer un soneto titulado: *El mundo*? Se comprendería el error verbal, porque hacer un soneto ¿es un trabajo o es una delicia? Salvadas las distancias, el Intelectual, quiera o no, está siempre deshaciendo y rehaciendo todo en su derredor. Imagínese que asistiésemos a los primeros días del Génesis. ¡Menudo espectáculo! ¡No ha habido otro *ballet* igual! ¡Qué Nijinski, Adán! ¡Qué Pawlova, Eva! ¡Y el auténtico pájaro de auténtico fuego! Pues todas las jornadas del Intelectual son un poco eso: presencia una vez y otra el nacimiento de las cosas y estrena la gracia de que sean lo que son. Va de sorpresa en sorpresa. Su cotidianeidad está hecha de exclusivas sorpresas. Lleva la pupila dilatada de asombro. Camina alucinado. Es borracho de nacimiento. Tiene el aire demencial que toma un arcángel cuando se avecinda en un barrio terrestre.

Ni que decir tiene: contemplado bajo cierto ángulo parece un ingenuo vitalicio y un siempre caído de la luna. Tarda mucho en averiguar que su trato con el prójimo es ridículo. Tarda mucho en descubrir que el prójimo no es intelectual, sino precisamente el Otro, el absolutamente Otro. Siempre había notado algo raro en su conversación con el prójimo. La cosa no marchaba nunca bien. Era como si a las ruedas del coloquio faltase lubricante. A cada embestida hacia lo alto el prójimo oponía su lastre, cuando no tiraba hacia abajo. Pero al cabo llega un día en que el asunto se aclara. Ve, por fin, diáfanamente que la disonancia no es casual ni causada por motivos parciales: no es diferencia de temperamentos o humores ni de dotes. Es una discrepancia integral. La mayor que puede haber. Se trata de dos maneras radicalmente opuestas de tomar la vida, de estar en el universo. Cuando descubre esto, el Intelectual siente profunda vergüenza, un súbito pudor. Comprende que ha hecho el ridículo y que no ha hecho otra cosa. Le parece haber vivido desnudo ante los demás, con una desnudez aún más grave que la exhibición de la piel, porque él se ha pasado la vida mostrando a los demás su última intimidad: lo que piensa, lo que siente del mundo,

de las cosas, de los otros hombres, del pretérito, de lo que está pasando, del germinante porvenir. Ahora advierte que hacer eso es una indecencia, que ser intelectual es una condición que debe quedar oculta, como ser ladrón, como ser espía, como ser prostituta. Pensar sobre las cosas —con pensar conceptuoso o poético— es algo *pudendo*. Al mismo tiempo, siente desolación, angustia, por el prójimo al averiguar hasta qué radical punto no es intelectual. Antes creía que lo era, tal vez, menos que él, que acaso le faltaban dotes preciosas, que la vida le obligaba a reprimir los brincos de su intelectualidad. Esto último le había conmovido muchas veces, le había parecido heroico. ¡Aquel hombre tenía que alimentar a doce de familia! ¡Por eso y no por otra cosa, no podía tomar la vida como él! Aunque el intelectual también tiene a veces un familión... Pero ahora, al saber que no se trata de nada de eso, se encuentra con un nuevo y punzante enigma. ¿Cómo puede vivir el prójimo siendo el Otro? ¿Qué género de existencia es ésa?

Entonces, como para borrar una pesadilla del tablero de la frente, se pasa la mano por ella y se dice: ¡Hay que poner esto en meridiana claridad! ¿Qué diferencia hay entre la vida del Otro y la mía? Hela aquí:

El Otro vive instalado en un mundo de cosas que son de una vez para siempre lo que parecen ser. Ni por casualidad las pone en cuestión. Precisamente esta actividad de poner en cuestión las cosas es la que no ejercita y aun desconoce. Por eso tienen para él un carácter definitivo y el mundo todo es eso que hay ahí, sin más y tal como lo hay ahí. Entre esas cosas que al Otro le son hay algunas enigmáticas, misteriosas, desconocidas, pero estos caracteres no suscitan en él ninguna especial reacción. Le parecen cualidades de las cosas tan reales y normales como el color o la forma. No le inmutan. No hay para él diferencia entre lo que cree saber como es y lo que se le presenta como enigmático. No hay para él saber o no saber. Su relación con las cosas es de simple *contar con* ellas. Lo mismo que sabe que los cuerpos son pesados —es decir, *cuenta con* su peso— cuenta también con que el cáncer es un misterio, con que es arcana la existencia del universo, con que se ignora por qué las sociedades ascienden y decaen.

Su vida excluye todo reobrar sobre lo que le rodea para hacerlo cuestionable, analizarlo, desvirtuarlo, volverlo fantasma y espectro. Al contrario, su vida va a consistir en atenerse a lo que hay ahí, en moverse dentro de ese mundo incuestionado, sólido, compacto y definitivo, alojarse en él, manipular las cosas, usarlas, aprovecharlas

en su ventaja lo mejor que pueda. Es un egoísta nato. Lo que le importa es salir adelante, hacer su negocio, pasarlo bien él y los suyos. Si es honrado, con decoro. Si no, con trampa. Como no le preocupa lo más mínimo el mundo ni nada en él, vaca a ocuparse tranquilamente de su propio interés, sea *su* persona o *su* familia o *su* partido político o *su* patria. Siempre y sólo lo suyo.

El Intelectual no tropieza, pues, con el Otro por motivos particulares y concretos. Tropieza, desde luego, porque su actitud vital primaria es la inversa y desde el primer gesto o palabra debió advertirlo. El mundo con que el Intelectual se encuentra le parece estar ahí precisamente para ponerlo él en cuestión. Las cosas no le son por sí mismas plenamente, porque no las deja tranquilamente estar ahí, sino que al punto las analiza, las descompone, las mira por dentro, busca su espalda, en suma, las convierte de presuntas cosas en problemas. A primera vista parece que es un destructor y se le ve siempre con vísceras de cosas entre las manos, como un matarife. Pero es todo lo contrario. El Intelectual no *puede*, aunque quiera, ser egoísta respecto a las cosas. *Se hace cuestión de ellas.* Y esto es el síntoma máximo del amor. No están ahí para aprovecharlas sin más, como hace el Otro, sino que su vida es servicio a las cosas, culto a su ser. El culto, como lo fueron todos los fuertes cultos, es cruento; es deshacerlas, desmenuzarlas para rehacerlas en su supremo esplendor. Sabe que las cosas no son plenamente si el hombre no *descubre* su maravilloso ser que llevan tapado por un velo y una tiniebla. De aquí que para el Intelectual vivir significa andar frenéticamente afanado en que cada cosa llegue de verdad a ser lo que es, exaltarla hasta la plenitud de sí misma. He ahí cómo y por qué resulta que las cosas sólo son lo que *ellas* son cuando le son al Intelectual. Esto lo presiente a veces la Mujer. Pero ello, claro está, irrita profundamente al Otro. Mas la irritación es aquí inoperante. La realidad es así, sin remisión. Y las cosas de que el Otro usa y abusa, que maneja y aprovecha en su sórdida existencia, fueron todas inventadas por el Intelectual. Todas. El automóvil y la aspirina; flor, canción y mujer. ¿O creían ustedes que todas esas cosas, esas maravillosas cosas estaban ahí, así, sin más? Ahora lo van a ver ustedes. Ahora que el Intelectual, como tantas veces en la historia, va a desaparecer o poco menos, a sumergirse igual que el somormujo en lo profundo. Lo profundo, por excelencia, es el silencio. Van ustedes a ver cómo lo maravilloso va desapareciendo de sobre el haz de la tierra y la vida, incluso la del Otro, pierde gracia tensión y frenesí.

Para que las cosas *sean*, quiérase o no, hace falta el Intelectual. Lo que el Otro usa como realidades no es sino un montón de viejas ideas del Intelectual, vetustos petrefactos de sus fantasías. Si sólo el Otro habitase en el planeta nada sería eso que es. En su verdad toda cosa es leyenda, axioma, verso y mito. Por eso también al Intelectual acaba por irritarle el Otro. Le irrita que éste no *deie ser* a las cosas, no se ocupe de *ellas*, sino que aprovecha vilmente, despiadadamente, irreligiosamente, sus apariencias. Para el Intelectual el Otro es un ateo, el ateo de todo. Es el hombre sin temblor ante lo divino, que es todo. Vivir en el mundo sin hacerse cuestión de él parecería al Intelectual parasitismo.

Convenía decir esto ahora que el Intelectual no existe ya socialmente, que es un paria y un malhechor.

Pero es lo cierto que tan pronto como el Intelectual cae en la cuenta de que el prójimo a quien tiene delante es el Otro, no sólo corrige el error de su antiguo trato con él, sino que siente por él verdadero entusiasmo. Como toda cosa que es auténtica, le emociona. Y se complace en verle como lo que es, como una hormiga laboriosa y tozuda que, cayendo y levantando entre las gigantes briznas de hierba, tropezando con esto y con aquello, lleva a los suyos, sin más literatura, la opípara semilla que ha tenido la suerte de encontrar. ¡Qué diablo, viva el Otro! Lo que no puede soportar el Intelectual son las falsificaciones de que hoy está atestado el planeta. Porque hay el pseudo Intelectual, que no es sino el Otro, con el antifaz de escritor, de hombre de ciencia, de profesor, de filósofo. Y hay hoy, sobre todo, esto: que el Otro, el puro Otro, es muy difícil de encontrar. Porque el Intelectual moderno tuvo, según he dicho, el atroz desliz de crear una cultura de ideas. Es evidente que toda cultura se hace con ideas, pero estas ideas deben ser principalmente ideas de cosas, de sentimientos, de normas, de empresas, de dioses. No tienen por qué ser ideas de ideas. Y la cultura de los últimos siglos ha sido crecientemente intelectualista. El resultado fue que el Otro se ha llenado de ideas, e, incapaz de manejarlas, de dominarlas, pretende vivir de ideas y tener, claro está, *sus* ideas. Ya he dicho que para el Otro sólo existe lo *suyo*. Antes no acontecía esto. No pretendía tener ideas. Vivía de tradiciones, de creencias, de fervores y de rencores, que es su régimen natural de vida. Pero ahora pretende opinar, cosa para la cual no está hecho. Es penoso observar cómo su mano de mental chimpancé se esfuerza en agarrar la aguja de la idea. El resultado es inevitable. Al entrar en el Otro una idea se convierte automáticamente en lo contrario, en un dogma. Dogma es lo que

queda de una idea cuando la ha aplastado un martillo pilón. Y es la escena universal a que asistimos. El Otro, que en su existencia espontánea era, a su modo, admirable, puesto a pensar es un martillo pilón que aplasta las ideas, y como éstas van en las cabezas de los Intelectuales, aplasta, de paso, las cabezas de los Intelectuales.

Yo comprendo muy bien la periódica estrangulación del Intelectual que se produce en la historia. Comprendo que enoje e inquiete al Otro este hombre que anda siempre por detrás de las cosas y que él mismo no es cosa, sino algo flúido, ígneo, magnético.

La Nación, de Buenos Aires, diciembre 1940.

APUNTES SOBRE EL PENSAMIENTO SU TEURGIA Y SU DEMIURGIA

CRISIS DEL INTELECTUAL Y CRISIS DE LA INTELIGENCIA

Conviene que hablemos un poco sobre el pensamiento ya que es, tal vez, de todas las cosas del mundo la que hoy está menos de moda. Pasar de moda es fatal para lo que no es sino moda, mas para una realidad sustantiva, esencial y perenne no es coyuntura deprimente sentir que pasó ya de moda. Le parece que en aquel tiempo de su esplendor, cuando todo en torno la halagaba, vivió enajenada de sí misma y que es ahora, al gozar de la general desatención, cuando reingresa en sí propia, cuando es más depuradamente lo que es, tanto o más que en la otra hora egregia, en su hora inicial, cuando era sólo germinación secreta e ignorada, cuando aun los demás no sabían que existía y, exenta de seducciones forasteras, vacaba sólo a ser sí misma.

Esta idea no brota en mí ahora. Al contrario, es un tema que aparece a menudo trotando por los vericuetos de toda mi obra. La situación actual del pensamiento ha sido por mí innumerables veces esperada y... anunciada. Con carácter programático lo formulé en el ensayo *Reforma de la inteligencia*, publicado en *La Nación*, de Buenos Aires, en 1923 (1). Allí se dice:

«Tal situación impone a la inteligencia una retirada de las alturas sociales, un recogimiento sobre sí misma. Esta retirada no podrá

---

(1) Recogido en el volumen *Goethe desde dentro*. Véase en aquel ensayo las razones por las cuales proponía yo lo que otra vez he llamado «retirada de los intelectuales al fondo del paisaje social, y si es preciso, a las catacumbas». [Véase página 493 del tomo IV de estas *Obras Completas*.]

hacerse sino lentamente, paso a paso. Ha intervenido en demasiadas cosas el intelecto para que pueda súbitamente desertar. Pero la nueva trayectoria no puede ofrecer duda. Es preciso tender a que las minorías intelectuales desalojen de su obra todo *pathos* político y humanitario y renuncien a ser tomadas en serio —la seriedad es la gran patética— por las masas sociales. Dicho de otra manera: conviene que la inteligencia deje de ser una cuestión pública y torne a ser un ejercicio privado en que personas espontáneamente afines se ocupan.

»¡Qué delicia para la inteligencia verse exonerada de los graves oficios que frívolamente tomó sobre sí! ¡Qué delicia para ella no ser tomada en serio y vacar libre, libérrima a sus finos menesteres! De este modo podría volver a recogerse sobre sí misma, al margen de los negocios, sin sentir prisa de dar soluciones prematuras a nada, dejando que los problemas se dilaten según su propio radio elástico. ¡Qué deleite dejar pasar delante a todos: al guerrero, al sacerdote, al capitán de industria, al futbolista..., y de tiempo en tiempo disparar sobre ellos una idea magnífica, exacta, bien madurecida, llena toda de luz!

»Pero esta invitación a que la inteligencia se retire progresivamente, en etapas parsimoniosas y sin deserción —de servir a la vida en cuanto «vida colectiva»— equivale a invitar al intelectual a que se quede solo, sin *los otros*, a que viva en soledad radical. Y he aquí que entonces, al quedarse solitario, la inteligencia adquiere un cariz por completo diferente. La atención de los demás nos seduce a que pensemos *para* ellos, y como su plural —la colectividad— no tiene más vida que la pseudovida de sus intereses externos, la inteligencia puesta a su servicio se hace utilitaria en el mal sentido de la palabra a que arriba aludo. Frente a ese «servilismo» de la inteligencia a la falsa vida, su uso auténtico adquirió ya entre los griegos el carácter «inutilitario» de pura contemplación.

»Mas, cuando el hombre se queda solo, descubre que su inteligencia empieza a funcionar para él, en servicio de su vida solitaria, que es una vida sin intereses externos, pero cargada hasta la borda, con riesgo de naufragio, con intereses íntimos. Entonces se advierte que la «pura contemplación», el uso desinteresado del intelecto, era una ilusión óptica, que la «pura inteligencia» es también práctica y técnica —técnica de y para la vida auténtica, que es la «soledad sonora» de la vida, como decía San Juan de la Cruz. Ésta será la reforma radical de la inteligencia.»

Cuando las anteriores palabras fueron escritas, los intelectuales usufructuaban un máximo predominio social, en ciertos aspec-

tos el mayor que nunca en la historia han poseído. No es necesario referir cómo, salvas excepciones, se han comportado después de la manera más estrictamente opuesta a lo que entonces se les proponía. La consecuencia fue que se han ido progresivamente desintelectualizando hasta el punto de que en estos últimos años había quedado increíblemente reducido el número de hombres que, de verdad, tenían algo que decir. Pues parece manifestarse en la historia una armonía preestablecida, sobremanera extraña, conforme a la cual las épocas en que la política cercena radicalmente la libertad de pensamiento, suelen coincidir con épocas en que los intelectuales no tenían nada o muy poco que decir sobre los asuntos humanos. (Esto explica el desazonador fenómeno de los *saecula obscura*, esas centurias tenebrosas que subitáneamente se abren como simas de invisibilidad ante la mirada de los historiadores; épocas de que apenas si se sabe algo, no sólo porque las convulsiones públicas quitaron reposo a los escritores, sino, además, porque éstos no tenían ideas vivaces y claras que manuscribir. Ejemplo de ello es el siglo x europeo. Los cinco siglos que duró el Imperio romano ofrecen a nuestra vista un curioso ritmo en que a una franja de relativa luminosidad —nunca abundante— sucede otra de la más bruna tiniebla).

Es un hecho que el Pensamiento no está de moda. En pocos años la «vida intelectual» ha cambiado, por completo, de situación en la sociedad. Ya esto bastaría para reclamar una reflexión del Pensamiento sobre su propio destino. Pero no es ese motivo el que ha inspirado los presentes apuntes, que esto y no otra cosa son. De aquí su adusta sequedad. En su dintel dejamos enunciado para no volver, acaso, a prestarle atención, aquel asunto. La situación social del intelectual es un problema somero y extrínseco en comparación con la situación intelectual de la inteligencia misma. Es dentro del Pensamiento, en sus senos profundos, donde se ha producido una radical peripecia, cuyo calibre no sabemos al de cuál otra comparar en todo el pasado occidental. Un aforo mínimo nos llevaría a emparejarla con la crisis de ideas que se abrió en el siglo xv. Pero apenas ensayamos la confrontación nos parece que la similitud es insuficiente, lo mismo en cantidad que en calidad. La crisis actual es más honda y más súbita. Por otra parte, su calidad es, en cierto modo, inversa de la que observamos en el gran drama mental que se suele llamar Renacimiento. Entonces el Pensamiento sintió que de un menos tenía que ir hacia un más. Fue una crisis de pubertad con todos los atributos morales característicos. Basta ver el alborozo orgiástico con que Lorenzo Valla gritaba: «¡Yo he enseñado a los hombres dos mil

cosas nuevas!» La crisis de ahora no es seguro que tenga signo inverso. Según veremos, afinaría poco quien pretendiese diagnosticarla, sin más ni más, como una sensación de mengua en que alguien se siente ir del más al menos. Tal vez, al contrario, se trate de que el Pensamiento percibe su propia plenitud. Pero la plenitud no es, como bobamente suele creerse, la mocedad, sino la madurez. La juventud por ser excesiva se hace la ilusión de que es superabundante en tanto que la madurez precisamente porque advierte que ha llegado a su totalidad, al borde de sí misma, descubre también sus límites. La madurez es el tirón de riendas a los desfogues insinceros e irresponsables de la juventud. Pero, en cierto sentido, eso significa, sin duda, una retracción, una reducción. No por escasez, al contrario. La madurez es la fuerza en tal grado plena, que puede emplear una porción de sí misma para contener y regimentar al resto.

Lo que signifique concretamente todo eso y si es o no así, es lo que vamos a ver después de tomar la larga vuelta que el asunto exige. Ahora urgía indicar sólo que la peripecia íntima en que el Pensamiento se encuentra es tremenda, tanto que renunciamos, por el pronto, a compararla con ninguna otra del pasado europeo, y no ha de tomarse lo dicho como un anticipo de diagnóstico. Sabemos que al Pensamiento humano le pasa algo gigantesco, pero no sabemos qué es lo que le pasa y menos si lo que le pasa es bueno o malo.

La peripecia misma se descompone en dos estratos. El más concreto y que está más a la vista es el que se ha llamado estos años «crisis de los fundamentos» en las ciencias ejemplares. El Pensamiento, durante los tres últimos siglos de historia occidental, reconocía como su más depurada e intensa representación, las tres ciencias: física, matemática y lógica. De su solidez sustanciosa se nutría la fe en la razón, que ha sido la base latente sobre que ha vivido en toda esa época el hombre más civilizado. No es posible que en esas ciencias prototípicas se produzca la menor inseguridad sin que todo el orbe de la razón se estremezca y sienta en peligro. Pues he aquí que desde hace treinta años al extraordinario desarrollo de esas disciplinas acompaña una progresiva inquietud. El físico, el matemático, el lógico advierten que —*por vez primera* en la historia de estas ciencias— en los principios fundamentales de su construcción teórica se abren súbitamente simas insondables de problematismo. Esos principios eran la única tierra firme en que su operación intelectual se apoyaba —y es precisamente en ellos, en lo que parecía más inconmovible—, no en tal o cual miembro particular de sus organismos teóricos, donde el abismo se anuncia.

De todo ello he de ocuparme en partes más avanzadas de estos apuntes.

Pero bajo ese estrato de la peripecia hay otro aún más radical. Por causas que no tienen que ver con las generadoras de la crisis interior en aquellas ciencias, se ha producido, además, una crisis en la actitud del hombre ante el Pensamiento mismo, tomado en su integridad. Nada menos. Como primera descripción del enorme hecho a que me refiero pueden servirnos las siguientes palabras de Husserl en 1929: «La situación actual de las ciencias europeas obliga a reflexiones radicales. Acontece que, en definitiva, esas ciencias han perdido la gran fe en sí mismas, en su absoluta significación. El hombre moderno de hoy no ve, como lo veía el «moderno» de la época de la Ilustración, en la ciencia y en la nueva cultura por ella plasmada, la auto-objetivación de la raza humana, esto es, la función universal que la humanidad ha creado para hacerse posible una vida de verdad satisfactoria, una vida individual y social creada por la razón práctica. Esa gran fe, un tiempo sustitutivo de la fe religiosa, la fe en que la ciencia lleva a la verdad —a un conocimiento de sí mismo, del mundo, de Dios, efectivamente racional y a través de él a una vida, siempre capaz de ser mejorada, pero digna en verdad y, desde luego, de ser vivida —ha perdido incuestionablemente su vigor en amplios círculos. Por ello se vive en un mundo que se nos ha hecho incomprensible, en el cual se preguntan las gentes en vano por su *para qué*, por su sentido antaño indubitable, tan plenamente reconocido por entendimiento y voluntad» (1).

Todo el que conozca bien lo que representa Husserl —la figura filosófica de más extenso influjo en lo que va de siglo— habrá de leer esas líneas con fuerte emoción. En primer lugar por la catástrofe misma que enuncia, pero, en segundo lugar, porque Husserl es, como pensador, un extremado racionalista, el último gran racionalista, que ha querido repristinar el punto de partida tomado por el primero, por el inmenso Descartes, de suerte que en él viene a rizarse el rizo del racionalismo. En tercer lugar, porque quien conoce a Husserl sabe que no decía nada que no estuviese «viendo». En cuarto lugar, porque es, creo, el único párrafo que hay en toda su obra donde se hable de un hecho trascendente a las ciencias mismas, de un hecho que las desborda y envuelve, en suma, de un hecho universal humano. En quinto y último lugar, porque Husserl vivía siempre en el

(1) Edmund Husserl, *Formale und transzendentale Logik*, 1929, páginas 4-5.

mayor retiro, porque no andaba olisqueando por el mundo ni preocupado de «informarse». ¿Qué presión no tendrá, pues, el hecho por él tan sobriamente descrito, cuando ha penetrado hasta su retiro y se le ha plantado delante y ha tenido que «verlo»?

Sin embargo, necesito agregar dos cosas. Una es ésta: las reflexiones radicales que motivadas por el reconocimiento de ese hecho constituyen la obra citada de Husserl, no me parecen, ni mucho menos, radicales. El por qué se hallará en otro lugar (1).

La otra advertencia que necesito poner a las citadas palabras de Husserl se refiere a la descripción misma que de la ingente peripecia mental en que estamos nos ofrecen. Husserl, como he dicho, no vuelve a ocuparse del asunto. Le interesaba sólo hacerlo constar en la forma más breve posible. En este sentido la descripción es suficiente y conmovedora. Pero aquel tremendo hecho se halla en más estrecha conexión con el tema de este estudio y nos es forzoso, en sus umbrales, poner un punto en la i del diagnóstico a fin de que un despiste del lector, apenas perceptible en este primer paso, no degenere más adelante en franca desorientación.

Husserl dice que las ciencias han perdido la «gran fe» en sí mismas que antes tenían. Inmediatamente lo reitera añadiendo que el hombre actual ha perdido la «gran fe» en la razón que el de ayer poseía. Dos veces, en pocas líneas, se habla, pues, de la «gran fe». Este término vagamente cuantitativo es también un *unicum* en el vocabulario siempre preciso del autor. ¿Qué es eso de «gran fe»? ¿Hay una «fe chica»? ¿Y cuál sería la diferencia en cosa que no se mide por varas? La imprecisión, ni que decir tiene, es premeditada. Todo el que sabe leer habrá notado que el autor más preciso dice, a veces, algo imprecisamente. Se le sorprende prefiriendo un giro ancho donde la idea, como el badajo en la campana, se puede mover con sobrante holgura. La razón de ello es clara. Por motivos cualesquiera, el escritor no puede en aquel lugar desarrollar su idea lo bastante para hacerla inteligible en su estricta precisión. Por otro lado, no quiere traicionar a la exactitud misma de la idea. En vista de ello, escoge una fórmula de dintorno borroso que un día podrá ser, sin contradicción, ceñida de aristado perfil. Buen ejemplo de ello es esta expresión «gran fe» tan ajena al estilo intelectual de Husserl.

He aquí la prueba. Ensaye el lector resolver textualmente si con esas palabras afirma Husserl haber el hombre actual perdido, por completo, la fe en la razón, si asevera que las ciencias desconfían

(1) Véase el *Anejo* al fin de este artículo.

íntegramente de sí mismas. Evidentemente no es eso lo que enuncia. Dice que el mundo se ha hecho «problemático» *porque* se ha perdido la «gran fe». Si lo que se hubiera perdido fuese no la «gran fe» sino también la «chica», toda la fe en la razón, así, en absoluto, el mundo no sería problemático, al menos no lo sería por aquella causa. Para que sea problemática una cosa es menester que no estemos totalmente convencidos de lo contrario de ella. El «mundo racional» no nos sería problemático si hubiésemos llegado a persuadirnos por completo de que la razón no sirve para nada importante, de que podemos prescindir de la razón. En este caso creeríamos firmemente en la irracionalidad radical del mundo que es una fe como otra cualquiera y de la cual han vivido otras épocas.

Pero no es ésta nuestra situación. Sería falso decir que el hombre ha perdido la fe en la razón (1). Lo que pasa es que en el siglo XVII las minorías dirigentes europeas comenzaron a sentir una confianza radical en el poder absoluto de la inteligencia como instrumento único y universal para hallar solución a los problemas de la vida. Esta confianza se propagó a círculos sociales cada vez más amplios durante el siglo XVIII, y en el XIX llegó a constituirse en fe vigente de las colectividades europeas. La fe en la inteligencia no tenía límites visibles ni en su carácter de fe, ni en lo que esperaba de la inteligencia. En vista de ello el hombre *se puso* a vivir de ideas como tales. De aquí la fabulosa producción de trabajos científicos, de teorías, de doctrinas, de ideas en suma. Pero un buen día se echó de ver que

---

(1) Nadie que sea un poco avizor tomará como verdadera expresión de lo que realmente está pasando al hombre, las frases de menosprecio hacia la razón o la inteligencia, en que se da ya a éstas por muertas y sepultas, y que pululan en las emanaciones literarias del tiempo. Estas frases se anulan a sí mismas, porque su texto mismo o su contexto revela hasta qué punto son vaporosas las nociones de razón o inteligencia poseídas por sus autores. Recuerdo la gracia que ya de muchacho me hacía leer una y otra vez en Tolstoi: «Yo que he estudiado todas las filosofías me he convencido de su inanidad». Las páginas de Tolstoi, cualesquiera sean sus otros primores, demuestran con reboso contante que el gran escritor no se aproximó jamás, ni de largo trecho, a ninguna filosofía.

En cambio, merecen una determinada atención los grandes movimientos positivos de carácter, claro está, práctico, y no teórico, que se están haciendo en el mundo para organizar la vida humana sobre principios formalmente irracionales. Y no es que esos movimientos manifiesten tampoco una conciencia clara de cuál es precisamente la cuestión actual entre el hombre y su razón, pero lo que tienen de ensayo positivo constituye una experiencia utilísima que terminará en el redescubrimiento de la razón, de una razón curada ya de sus exorbitancias.

mientras la inteligencia y la razón resolvían cada vez más perfectamente innumerables problemas, sobre todo de orden material, habían fracasado en todos sus intentos de resolver los otros, principalmente morales y sociales, entre ellos los problemas que el hombre siente como últimos y decisivos. A esta conciencia de fracaso sólo puede llegarse después de muchos ensayos fallidos que fueron iniciados con fe plena. La desconfianza es siempre un capítulo muy avanzado en la historia de una confianza. El resultado es, pues, que el hombre se encuentra en una situación ambivalente. Por un lado no puede menos de seguir creyendo en la eficacia de la inteligencia que todos los días resuelve nuevos problemas formidables. Se sabe que la razón no es un fantasma consignado a desvanecerse, una ilusión óptica que puede y debe ser neutralizada, sino una realidad compacta con que se puede y se tiene que contar. Por otro lado, no le es ya posible abrirle un crédito en blanco sin bordes ni limitaciones. Mas como antes la razón era precisa y formalmente «aquello en que se podía creer sin límites» se encuentra con que el objeto de su fe ha cambiado ante sus ojos e inevitablemente ha cambiado de rechazo el carácter mismo de su fe.

Me parece, pues, que en los umbrales de este estudio, y con carácter tan sólo de primera aproximación, queda suficientemente ajustada la figura de nuestra íntima situación frente a la razón, frente a la inteligencia diciendo: perdido el hombre en la *selva selvaggia* de las ideas que él mismo había producido, no sabe qué hacer con ellas. Sigue creyendo que sirve de algo inexcusable, pero no sabe bien de qué. Sólo está seguro de que su servicio es diferente del que se les ha atribuído en los últimos tres siglos. *Presiente que la razón tiene que ser colocada en otro lugar del que ocupaba en el sistema de acciones que integran nuestra vida.* En suma, que de ser la gran solución, la inteligencia se nos ha convertido en el gran problema. Por eso urge meditar sobre ella tomando el tema en toda su extensión, sin limitarlo a una u otra forma particular del ejercicio intelectual como son la ciencia y la filosofía. Éstas se destacan como minúsculas figuras adscritas a unos cuantos siglos y a unos cuantos territorios del planeta sobre el fondo gigante de la ocupación intelectual humana, durante el millón de años que probablemente cuenta nuestra especie (1). En este sentido de máxima amplitud nos preguntamos: ¿Qué es el Pensamiento? Mas antes de intentar la respuesta tenemos que

(1) Las recientes teorías sobre el glacialismo permiten este hipotético cálculo.

quedar francos para la pregunta misma y esto sólo se consigue merced a una serie de penosas dislocaciones y descoyuntamientos de parejas de ideas tenazmente asociadas en nuestra tradición.

LAS OCULTACIONES DEL PENSAMIENTO

Cuando nos lanzamos a buscar ahí, donde parezca estar, el ser del Pensamiento, esto es, el Pensamiento en lo que tiene de auténticamente tal, nos encontramos cercados, solicitados, apremiados, por un tropel ingente y tupido de cosas que se nos presentan como siendo el Pensamiento, pero que no lo son en verdad.

La aventura no es peculiar a este caso, sino que es esencial y permanente. Cuando buscamos el ser de algo o su verdad, esto es, la cosa misma y auténtica de que se trata, lo primero que hallamos siempre son sus ocultaciones, sus máscaras. Ya lo advirtió Heráclito: La realidad se complace en ocultarse (1). El universo es, por lo pronto, un constante carnaval. Máscaras nos rodean. Los árboles no dejan ver el bosque, la fronda no deja ver el árbol y así sucesivamente. El ser, la cosa misma, es por esencia lo oculto, lo encubierto, es el señor del antifaz. A la operación que nos lleva a encontrarlo bajo sus ocultaciones llamamos: «veri-ficar» o adverar, más castizamente *averiguar*. Es hacer patente lo oculto, es desnudarlo de sus velos, des-cubrirlo. Y esa manera de estar algo ante nosotros nudificado, es su «verdad». Por eso es redundancia hablar de la «verdad desnuda» (2).

El fenómeno de la ocultación no es complicado. Consiste, sencillamente, en que el ser de la cosa o lo que es igual, la «cosa misma», la cosa en su «mismidad» queda tapada por todo «*lo que tiene que ver*» con ella pero no es ella. Y nosotros en el itinerario de nuestra mente hacia la «cosa misma» comenzamos por tomar «lo que tiene que ver» con ella como si fuera ella. Ésta es la perenne escena al salir del baile en la madrugada, con la mascarita. «Lo que tiene que ver» con una cosa, tiene que ver con ella más o menos; a veces tiene que ver mucho. Cuanto más tenga que ver, peor: más tenaz será la ocultación y más tiempo viviremos confundidos y engañados.

(1) Fr. 123. Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ.

(2) Sobre todo esto —el ser como lo esencialmente oculto, la verdad como descubrimiento— véanse ya mis *Meditaciones del Quijote*, 1914. [Véase pág. 309 del tomo I de estas *Obras Completas*.]

Así el pensamiento nos queda oculto bajo la masa de nociones psicológicas referentes a las actividades intelectuales. A la pregunta «¿Qué es el Pensamiento?» se responde con la descripción de los mecanismos psíquicos que funcionan cuando el hombre se ocupa en pensar. Es evidente que esas funciones —percibir, comparar, abstraer, juzgar, generalizar, inferir— son cosas que «tienen que ver» con el Pensamiento. Sin ellas el hombre no podría cumplir esa ocupación que llamo Pensamiento. La realidad Pensamiento por la cual preguntamos es una tarea, algo que el hombre *hace*, que se pone a hacer —por eso le llamo ocupación— no es sólo algo que en él pasa como ver, recordar, imaginar y razonar. Ahora bien, caracteriza a todo «hacer» ser hecho *por* algo y *para* algo. El tercer ingrediente del hacer o acción es aquello *con* lo que se hace, el medio o instrumento (1). Este medio puede ser inadecuado y entonces nuestro hacer no logra su intención, es un hacer malogrado, pero no por eso menos hacer que el fructuoso.

No sólo el moderno psicologismo, sino el propio Aristóteles, como en seguida veremos, identifican el Pensamiento con el simple ejercicio de las actividades psíquicas intelectuales, lo cual es un doble error. Porque el hombre al ponerse a pensar no se pone simplemente a percibir, recordar, abstraer e inferir —que son puros mecanismos mentales—, sino que moviliza todas esas actividades *para* llegar a un resultado. Esta finalidad que se propone y que a su debido tiempo procuraremos precisar, define más rigorosamente el Pensamiento que los instrumentos con que se afana por lograrlo (2). Uno de los dos errores latentes en aquella identificación consiste, pues, en suponer que los medios psíquicos con que el hombre cuenta en la faena Pensar son adecuados y suficientes para que esa acción resulte lograda. Mas la perenne y dolorosa experiencia declara todo lo contrario: que *la finalidad en vista de la cual el hombre se dedica a pensar no ha sido jamás conseguida de modo suficiente, por tanto, que es inadmisible suponer que el hombre ha poseído nunca hasta la fecha las dotes adecuadas para lo*

---

(1) El esquema estructural de todo hacer o acción es, pues, éste: se hace *algo*, *por* algo, *para* algo, *con* algo.

(2) Téngase en cuenta, además, que todas las funciones psíquicas en que se quiere hacer consistir el Pensamiento actúan también por su cuenta, sin nuestra voluntad y aun contra ella. Percibir, imaginar, comparar y aun razonar, se disparan automáticamente en nosotros constantemente. No son, pues, un hacer nuestro, una *acción* humana. Entre *acción* y mecanismo, la diferencia está en la intervención de la voluntad y, por tanto, del designio, propósito o finalidad.

que al Pensar intenta. Y ello nos hace ya entrever, desde este nivel preliminar, que es el Pensamiento una ocupación a que el hombre tiene que entregarse aun desesperando de su suficiencia. La cosa será trágica, si se quiere emplear este adjetivo que tiene tan buena Prensa, pero es así. Hay siempre en la historia ciertos buitres alerta que acuden presurosos cuando una forma de Pensamiento, la razón, por ejemplo, sufre una grave crisis que hace patente su inexorable insuficiencia. Pero esos mismos buitres apenas han mondado con sus picos la carroña, no tienen más remedio que empezar de nuevo y perturbar su alborozada digestión poniéndose a repensar sus viejas ideas vulturinas, sus «filosofías» de necrófagos. Como el buitre y la hiena parten siempre de un cadáver, existen maneras de pensar, las cuales se nutren del fracaso que periódicamente sobrecoge al pobre ser humano.

No es, pues, posible averiguar la consistencia del Pensamiento, poniéndose a mirar dentro de la mente, entregándose a investigaciones psicológicas. El orden es, más bien, inverso: gracias a que tenemos una vaga e irresponsable noción de lo que es el Pensamiento ha podido la psicología acotar ciertos fenómenos psíquicos como preferentemente intelectuales (1). Se les llama así porque intervienen en la tarea del Pensar y no viceversa.

Otra masa ocultadora del auténtico Pensamiento es la Lógica. En ella la ocultación consiste en una esquematización. La Lógica suplanta la infinita morfología del Pensamiento por una sola de sus formas: el pensamiento *lógico*, es decir, el pensamiento en que se dan ciertos caracteres— ser idéntico a sí mismo, evitar la contradicción y excluir un tercer término entre lo «verdadero» y lo «falso». Todo pensar que no ostente estos atributos será un pensar fallido, que no consigue ser lo que constitutivamente pretende y que, por tanto, no es auténtico pensar. Es incalculable el poder de ocultación que durante dos milenios ha ejercido este imperativo casi religioso de «logicidad». Ha escindido todo el inmenso panorama intelectual de la humanidad en dos territorios de muy diferente extensión: de un lado, el mundo de lo lógico que era muy reducido; de otro, el orbe negativo de lo ilógico al cual no se presentaba atención, con el cual no se sabía cómo habérselas. Se identificó a lo lógico con lo racional hasta hacer sinónimos lógica y razón. Todo esto era inevitable y estaba justificado porque se creía que hay, en efecto, un pensamiento que es lógico

---

(1) Esto no mengua lo más mínimo la importancia e interés que las investigaciones psicológicas tienen por sí mismas.

plenamente y sin reservas. El hombre occidental estaba convencido de poseer con él un edificio de aristas rigorosas que contrastaba con la selva confusa de todos los demás modos de pensar. Pero he aquí que hoy empezamos a caer en la cuenta de que no hay tal pensamiento lógico. Mientras bastó la tosca teoría que desde hace veintitrés siglos se llama Lógica pudo vivirse en la susodicha ilusión. Pero desde hace tres generaciones ha acontecido con la logicidad lo que con otros grandes temas de la ciencia: que se les ha ido, de verdad, al cuerpo. Y cuando se ha querido en serio construir lógicamente la Lógica —en la logística, la lógica simbólica y la lógica matemática— se ha visto que era imposible, se ha descubierto, con espanto, que no hay concepto última y rigorosamente idéntico, que no hay juicio del que se pueda asegurar que no implica contradicción, que hay juicios los cuales no son ni verdaderos ni falsos, que hay verdades de las cuales se puede demostrar que son indemostrables, por tanto, que hay verdades ilógicas (1). *Ipso facto* varía por completo la perspectiva. Al aparecer lo lógico penetrado de ilogicidad pierde la *patética distancia a que se hallaba de las otras formas del pensamiento.* Ahora resulta que el pensamiento lógico no era tal pensamiento —puesto que no lo hay—, sino sólo la idea de un pensar imaginario, esto es, un mero ideal y una utopía que se desconocía a sí misma. Creación al fin de Grecia, la Lógica de Aristóteles es tan irreal —y por análogas razones— como la *República* de Platón.

No caben, pues, ya devaneos como los de Lévy-Bruhl, en que a nuestro pretendido «pensar lógico» se opone el pensamiento de los primitivos como un «pensar prelógico», cosa que siempre debió parecer monstruosa. Al averiguar que el pensar lógico es mucho más ilógico de lo que sospechábamos, se nos abren los ojos para advertir que el pensamiento primitivo es mucho más lógico de lo que se presumía (2). Desaparecen, pues, las diferencias absolutas entre un tipo del pensamiento y los demás que el hombre ha ejercitado en la historia y queda establecida entre ellos continuidad. O lo que es igual: que retirada la pantalla del pensar lógico como único representante del Pensamiento, nos aparece éste en su autenticidad consis-

---

(1) De todo esto se hablará en las partes subsecuentes de este estudio. Sobre la última cuestión, menos conocida —«that there must alwys be indemonstrable mathematical truths»—, véase el más reciente libro: William Van Orman Quine, *Mathematical Logic,* Norton, New York, 1940.

(2) En la segunda parte de estos apuntes intento aclarar un poco la cuestión del pensamiento primitivo, tomando parte en la polémica entre Bergson y Lévy-Bruhl.

tiendo por fuerza en alguna otra cosa que exclusivamente en identidad, no contradicción y tercio excluso. Porque, repito, que si el Pensamiento consistiese últimamente en la presencia de esos atributos, nos sería forzoso reconocer que no lo ha habido nunca. Y el hecho es que el hombre de un modo o de otro, queriendo o sin querer, con brío o tenuemente, ha pensado siempre.

CARÁCTER HISTÓRICO DEL CONOCIMIENTO

Pero no es ninguna de estas dos máscaras que han ocultado la consistencia propia del Pensamiento, la más tupida. En uno y otro caso a la pregunta: ¿Qué es el pensamiento?, se responde mostrando cosas que no pretenden ser pensamiento concreto y efectivo. La Psicología nos presenta las actividades intelectuales, es decir, la mera posibilidad instrumental de pensar. La Lógica destaca sólo ciertos esquemas formales del pensar que son los que ostentan los presuntos atributos lógicos. Más eficaz que todo esto es el poder ocultador del Pensamiento que tiene el Conocimiento, hasta el punto de que prácticamente se comportan como sinónimos. Y es que, en efecto, el conocer es Pensamiento, pensamiento concreto, operante, en pleno ejercicio. Ni la mera actividad intelectual —lo que los antiguos llamaban «facultad»— ni los esquemas lógicos son ejemplos plenarios del Pensamiento. Conocimiento, en cambio, lo es. El error está aquí en creer que es también verdad la inversa, que todo pensamiento es, por fuerza, conocimiento, sea logrado, sea fallido. Por lo mismo, si en la gran cuestión que planteamos se quiere de verdad salir a alta mar y abrirse ruta hasta la raíz del problema, es inexcusable dislocar la tradicional asociación entre ambos términos.

Se supone que siempre que el hombre se ha puesto a pensar lo ha hecho con idéntico designio: averiguar lo que las cosas son. Como esta faena es lo que se llama «conocer», tendríamos que pensar y conocer son lo mismo. Y el caso es que si esto se dice informalmente, con la conciencia de que se emplean en su dulce vaguedad los vocablos, la suposición no es errónea. El error brota, cuando, de pronto, inadvertidamente, a esa vaga expresión: «averiguar lo que las cosas son» se le da un sentido rigoroso y, al mismo tiempo, no se cae en la cuenta de que entonces es falso afirmar que el hombre se haya propuesto siempre, con una u otra fortuna, descubrir el ser de lo que le rodea.

Se trata, pues, de un paralogismo que nos lleva a usar del vocablo «conocimiento» en dos sentidos, uno laxo y otro estricto.

Al hombre le ha importado siempre saber a qué atenerse respecto al mundo y a sí mismo. Ya veremos por qué le importa y veremos también que no es cosa tan «natural» como se cree que tenga que importarle. Cuando se encuentra sabiendo a qué atenerse respecto a algo no se le ocurre ponerse a pensar, sino que se está quedo en el pensamiento o idea que sobre ese algo poseía. La «idea en que estamos» es lo que llamo creencia (1). Mas cuando esta creencia le falla, cuando deja de *estar* en ella, no tiene donde estar y se ve obligado a hacer algo para lograr saber de nuevo a qué atenerse respecto a aquello. Eso que se pone a hacer es pensar, porque Pensamiento es cuanto hacemos —*sea ello lo que sea*— para salir de la duda en que hemos caído y llegar de nuevo a estar en lo cierto. Quiera o no el hombre, no tiene más remedio que preocuparse de acertar. Esto le diferencia de los animales y de los dioses. Pero con esto no se ha dicho cuál sea la figura de operación que el hombre ejercite al pensar. Estas figuras pueden ser muy diferentes. No es una sola que el hombre posea una vez para siempre, que le sea «natural» y que, por tanto, con más o menos perfección haya de continuo ejercitado. Lo único que el hombre tiene siempre es la *necesidad* de pensar, porque más o menos está siempre en alguna duda. Los modos de satisfacer esa necesidad —se entiende, de intentar satisfacerla, lo que podemos llamar técnicas, estrategias o *métodos* del pensar— son, en principio, innumerables, pero ninguno le es regalado, ninguno es una «dote» con que desde luego se encuentra. Lejos de esto, tiene que irlos inventando el hombre y adiestrándose en ellos, experimentándolos, ensayando su posible fecundidad y tropezando siempre, a la postre, con sus límites. Tal vez no hay injusticia mayor que atribuir a la «naturaleza» humana —«naturaleza» es el conjunto de lo que nos es regalado y que poseemos *a nativitate*— el inmenso repertorio de procedimientos intelectuales que el pobre ente llamado «hombre» ha tenido que agenciarse con tenaz esfuerzo para intentar extraerse a sí mismo del enigmático pozo en que cayó al existir (2).

Uno, pero *sólo uno*, de esos métodos es el conocimiento en sentido estricto. Consiste en ensayar la solución del misterio vital haciendo

---

(1) Véase mi libro *Ideas y creencias*, 2.ª edición. *Revista de Occidente*. Madrid, 1942. [Incluido en este mismo volumen.]

(2) Véase del autor *Ensimismamiento y alteración*. [Incluido en este mismo volumen.]

funcionar formalmente los mecanismos mentales bajo la dirección última de los conceptos y su combinación en razonamientos. Es sorprendente que con tanta facilidad y constancia se haya considerado evidente que el hombre ha estado y está siempre en disposición de ocuparse en esa precisa forma de actuación, en ese peculiarísimo hacer que es conocer. La más somera reflexión nos revela que ponerse a hacer cosa tal implica ciertos supuestos y que sólo cuando éstos se dan se halla el hombre en franquía para dedicarse a conocer. Supone, en efecto, estas dos cosas: la creencia en que tras la confusión aparente, tras el caos que nos es, por lo pronto, la realidad, se esconde una figura estable, fija, de que todas sus variaciones dependen, de suerte que al descubrir aquélla sabemos a qué atenernos frente a lo que nos rodea. Esa figura estable, fija, de lo real es lo que desde Grecia llamamos el *ser*. Conocer es averiguación del ser de las cosas, en esta significación rigorosa de «figura estable y fija». La otra implicación sin la cual ocuparse en conocer sería absurdo, es la creencia en que ese *ser* de las cosas posee una consistencia afín con la dote humana que llamamos «inteligencia». Sólo así tiene sentido que esperemos mediante el funcionamiento de *ésta*, penetrar en lo real hasta el descubrimiento de su *ser* latente.

Representémonos cuál es la situación del hombre al iniciar un esfuerzo de conocimiento. No sabe, por ejemplo, a qué atenerse respecto a la mudable y arbitraria apariencia de los fenómenos luminosos. En vista de ello, movilizando sus mecanismos intelectuales, parte en busca de algo, encontrado lo cual, espera instalarse en un estado de certidumbre respecto a la luz. Buscar es una extraña operación: en ella vamos por algo, pero ese algo por el que vamos, en cierto modo, lo tenemos ya. El que busca una cuenta de vidrio roja entre otras de vario color, parte ya con la cuenta roja en su mente; por tanto, anticipa que hay una cuenta roja antes de encontrarla y *por eso* la busca. Parejamente, el que inicia su esfuerzo cognoscitivo acerca de la luz ha anticipado que en los fenómenos luminosos, o como tras ellos, hay algo, lo cual, 1.º, una vez encontrado, le situará en estado de tranquilidad, de certidumbre respecto a lo luminoso; 2.º, que ese algo presupuesto posee una consistencia o textura tal, que se deja encontrar, capturar por el razonamiento. De otro modo, carecería de sentido buscarlo con la razón. Ese algo es el *ser* de la luz, un comportamiento estable y fijo de lo luminoso del cual se derivan en forma regularizada sus variaciones infinitas, antes indominables en su aparente desorden e intrincada confusión. La estabilidad y fijeza del *ser*, su «ser siempre lo que es», le proporciona el carácter de identidad. Como este mismo

carácter es el propio del concepto, el *ser* y el pensar resultan constituidos por el mismo atributo y las leyes del concepto valdrán, sin más, para el ser. Cuando encontramos en lo luminoso ese algo invariable y fijo lo ponemos como la «verdad» de la luz, esto es, lo afirmamos en una *proposición* o tesis y decimos: La luz es vibración etérea. Tal es el resultado de nuestra faena cognoscitiva.

Pero notemos bien que si esa *proposición* o tesis es el resultado de nuestro esfuerzo por conocer, antes de éste y sin él, por tanto, *sin conocer*, habíamos anticipado que la luz y, en general, las cosas, tienen un *ser*. Sin esta *suposición*, el conocer no se dispararía y no llegaría a *proposición*. Pero al llamarlo suposición no se entienda que le atribuimos menos vigor de convencimiento que a la posición. Al contrario, el que se ocupa en conocer supone ya o pone de antemano con radical convicción que hay un *ser* y por eso va en su busca para ver si es tal o cual.

Pero entonces resulta que el conocimiento antes de empezar es ya una opinión perfectamente determinada sobre las cosas: la de que éstas tienen un *ser*. Y como esa opinión es previa a toda prueba o razón y supuesto de toda razón o prueba, quiere decirse que es simplemente una creencia, en cuanto tal nada diferente de la fe religiosa.

Conocer no es, pues, sin más ni más, «ejercitar las actividades intelectuales, los mecanismos psíquicos que van desde la percepción hasta la abstracción», sino que es una ocupación o hacer del hombre a que éste no *puede* dedicarse si antes no está en la firme y prerracional creencia de que hay un *ser*. Porque duda de cómo ha de habérsela con esta u otra cosa o con las cosas en general, recurre a aquello de que no duda, que no le es cuestión, que es para él no una idea que se le ha ocurrido, sino la realidad misma: el ser latente que, según su creencia radical, tienen las cosas. No se ajetrea en conocer porque se encuentra en posesión de ciertas actividades intelectuales, sino porque está en una determinadísima creencia, la cual no es una facultad abstracta de formarse ideas, sino ya una idea efectiva y concreta, un «producto» intelectual, una «doctrina». Y como no hay ideas innatas o regaladas, ello significa que esa creencia *es un estado de convicción a que el hombre ha llegado*, no un don nativo o «natural» y, por lo mismo, permanente que sea constitutivo de él, o como suele decirse desde Aristóteles, que pertenezca a su naturaleza. Mas si la creencia de que las realidades patentes poseen un *ser* latente es una situación mental a que el hombre ha llegado, quiere decirse que llegó a ella por un camino determinado, por el camino único que a esa opinión y sólo

a ella conduce, esto es, en virtud de una serie de experiencias vitales, de ensayos y correcciones sucesivas que el hombre había hecho por sí mismo y con la colaboración de las generaciones anteriores en cuya tradición, conservada por la colectividad, nació y se educó —o expresado en forma todavía más trivial: que al hombre le pasó llegar a la creencia de que la realidad tiene un ser, porque antes le había pasado estar en otras creencias— por ejemplo, en la creencia en los dioses cuya disolución y fracaso abrieron sus ojos para esta nueva.

Esta consideración transforma radicalmente la idea tradicional del conocimiento. De ser una facultad congénita del hombre y, por lo mismo, inalienable y permanente, pasa a ser vista como una forma histórica a que la vida humana llegó en virtud de ciertas peripecias que antes había sufrido. Este cambio de aspecto en el conocer se ha obtenido sin más que advertir la implicación precognoscitiva operante a la espalda del conocer. Esta advertencia nos hace evitar el paralogismo con que solemos hablar de él llamando unas veces conocimiento a todo esfuerzo mental para afrontar el enigma de nuestra existencia, y otras usando el término en su preciso sentido como apoderamiento de un supuesto *ser*, que en la realidad se oculta y que por su consistencia «idéntica» permite ser penetrado por la identidad de los conceptos. Basta con precisar su figura para que se ostente su condición meramente histórica. Más aún, al hacerlo caemos en la cuenta de que ese hacer u ocupación que es ponerse a conocer, sólo en ciertos siglos de Grecia ha poseído la plenitud de significación que el vocablo contiene. Sólo en Grecia se entregó el hombre sin reservas a ese menester, porque sólo allí y entonces vivía instalado firmemente en la creencia de que lo real era plena y puramente *ser*. Sobre el fondo de esa creencia que envuelve al hombre griego con el absolutismo que caracteriza al puro creer, mueven su mente los pensadores helénicos. Para los griegos el conocimiento era el saber definitivo. Por eso no era para ellos conocimiento nuestra ciencia empírica. La física moderna les hubiera parecido cosa muy distinta del conocimiento, porque en ella «no se sale al ser mismo», sino que se contenta con «salvar los fenómenos», esto es, con elaborar una figura imaginaria, subjetiva e intrahumana que nos permite una orientación en medio de las apariencias, sólo aproximada y siempre sometida a corrección en vista de nuevos fenómenos observados. Sólo lo que es ciencia de lo invariable y, por ello, ella misma invariable, es conocimiento. Era, pues, en Grecia no manejo intelectual de la realidad, como para nosotros, sino su revelación, *Alétheia*.

Ninguna actuación humana es inteligible si no se analiza ese subsuelo de creencias incuestionadas que operan tácitas a espaldas del hombre. Así el budismo es ininteligible si no se advierte que Budha parte, como de algo incuestionable, de que el individuo no muere, sino que está prisionero en la cadena eterna de las reencarnaciones. Esta creencia en la inmortalidad, en un inexorable no poder morir, produce horror al hombre, y el budismo no es sino la técnica de un suicidio trascendente, del desvanecimiento o disolución del ser individual, del terrible yo imperecedero en el *Variochana*, en el ser universal y desindividualizado.

Como ejemplo de creencia menos intensa pero en su grado no menos operante, recordamos esto: Kepler nos cuenta por qué vías mentales —por qué estados de espíritu— llegó a descubrir sus leyes. Y merced a ello sabemos que tenía una fe pitagórica en que rigen el mundo no sólo relaciones matemáticas, sino relaciones matemáticas muy simples. (Sin embargo, por motivos accidentales, ensaya primero el ovoide, curva más complicada que la elipse.)

No comprendo cómo no se ha hecho nunca la anatomía de lo que la realidad era para el griego antes de que concretamente reobrase sobre ella su mente para elaborar una filosofía. Toda filosofía deliberada y expresa se mueve en el ámbito de una prefilosofía o convicción que queda muda de puro ser para el individuo la «realidad misma». Sólo después de elucidar esa «pre-filosofía», es decir, esa creencia radical e irrazonada, resultan claras las limitaciones de las filosofías formuladas. Así el griego de la edad en que la filosofía comienza —en Jonia, en Samos, en Elea— vive en la creencia radical de que tras los cambios aparentes en que está, como todo hombre, sumergido hay una realidad invariable de cuyo seno y conforme a estrictas regularidades emergen las mudanzas del primer plano: es la *physis*, la naturaleza. Esta naturaleza *está ahí desde siempre*. El griego de este tiempo no concibe la nada. Parte ya de una realidad incuestionablemente eterna, que se sostiene a sí misma y no necesitó ser puesta ahí por nadie. Estos atributos de eternidad e invariabilidad son los que expresa con la palabra *ser* cuando la emplea en la plenitud y autenticidad de su sentido. Un mundo contingente como el del cristiano que necesita comenzar a ser en virtud de un acto creador, y que queda, por lo mismo, afectado de su propio no-ser anterior, le hubiera producido un terror vital parecido al del cristiano si le quitan a Dios. Todas estas admisiones son, no se olvide, anteriores al conocimiento, son creencia pura en que, sin más, se está y que operan *a tergo* sobre el pensador orientando su conducta y ocupación,

la cual consiste en penetrar desde la confusión aparente hacia la identidad y eterna quietud latentes. Por eso el nombre de «verdad» es en Grecia —*a-létheia*— descubrimiento, quitar el velo y maraña que intercepta la contemplación nuda del *ser*.

Nosotros hemos heredado de Grecia la idea del conocimiento, pero no hemos heredado, por lo menos con suficiente integridad, esa creencia en el ser, en la *natura rerum* que la respalda, y de aquí la constante inseguridad que ha padecido en Occidente la ocupación de conocer.

¿Cómo llegó el griego a esa fe en el ser, a esa creencia en la Naturaleza? He aquí un problema de altísimo rango y, aunque parezca inverosímil, nunca planteado ni perseguido. Al revés; como para el griego esa creencia no era cuestión, no lo era tampoco su secuela: que el conocer —es decir, la captura del ser— constituía una función natural, congénita del hombre. Nosotros nos hemos quedado con esta última opinión, a la que se había amputado la fe en que se funda. Pero hoy se adelanta a nosotros por su propio pie el problema: ¿por qué es el hombre griego quien se encontró instalado en esa «gran fe» naturalista, en esa creencia de que hay «ser de las cosas» supuesto del hacer que es —*sensu strictissimo*— conocer?

El persa, el asirio, el hebreo no fueron «conocedores», porque creían que la realidad era Dios. Dios, un auténtico Dios, no tiene ser, consistencia estable y fija: es pura y absoluta voluntad, ilimitado albedrío. Quien cree de verdad y no con apaños y compromisos y aguando el vino de esa radical fe —que *lo que hay* es Dios y que, por tanto, todo lo demás que parece que hay no lo hay en rigor, sino que es sólo resultado de la indómita voluntad de Dios— no puede, claro está, creer que las cosas tienen un ser, una consistencia propia, esto es, no sólo que existan, sino que al existir consistan en ser fijamente de un modo determinado. Ahora bien: a ese auténtico creyente en Dios no se le puede ocurrir que con su intelecto pueda conseguir nada de las cosas, asegurarse en ellas y frente a ellas, sino que se sabe inexorablemente atenido a la voluntad de Dios, única, decisiva realidad. Todo lo que va a pasarle, a él y a los suyos, a su pueblo, depende del albedrío divino, de los decretos inescrutables e ineluctables de Dios. Si este hombre se siente en grave duda respecto a un orden de su vida hará algo, no se quedará quieto. Pero ¿qué hará? ¿Razonar, esto es, analizar, comparar, inferir, probar, concluir? En modo alguno: lo primero que hace es orar, dirigir una plegaria a Dios para que le ilumine, le ponga en lo cierto.

Orar es una forma y técnica del pensamiento. No hay, para él, otra manera de acertar que impetrar de Dios la revelación de sus decretos, y si Él se digna otorgársela, eligiéndole entre los demás, comunicarla a éstos, eliminando todas sus ideas propias, haciéndose órgano de Dios, boca del Altísimo. Su decir no será nada parecido al *logos* del razonador, no será el descubrimiento del ser latente, que está ahí desde siempre y por siempre, no será *alétheia*, sino que será decir él hoy lo que Dios ha decidido, decretado que sea mañana; su decir será pre-decir desde Dios, será profetizar. Y como la voluntad de Dios es incontrastable, su predecir será un humilde y radical confiar en esa secreta voz divina que es, a la vez, libre y segura, decisión y promesa; su decir será no un *logos* de la verdad, sino un *amén* que significa —no como el logos de la verdad, A *es* B— sino «así será». La realidad para este hombre no tiene presente de indicativo, *es*, sino sólo futuro: *será*. Las cosas están en constante creación: son lo que Dios en cada momento quiera. *Amen*, *'emunah*, es la palabra que significa «verdad» para el hebreo (1). El contraste entre la *alétheia*

---

(1) Véase el discurso rectoral de Hans Freiherr von Soden, *Was ist Wahrheit?*, 1927. El sustantivo *'emunah* —*amen* es la forma verbal— con que se dice «verdad» en hebreo viene de un tema cuyo significado primario es «lo firme», «lo seguro», pero referido sobre todo al orden personal: es la seguridad de un amigo, la firmeza de una promesa. Esto implica su orientación hacia el futuro: que el amigo *será* seguro, que la promesa se *cumplirá*. De aquí el significado del sustantivo *'emunah* = confianza. Que de «confianza» pase el vocablo a significar «verdad» revela hasta qué punto el hebreo, como el asirio y el persa, no siente delante de sí el *ser*, la *Naturaleza*, sino una absoluta voluntad, algo más allá de todo *ser* —ἐπέκεινα τῆς οὐσίας dirá Platón— que mediatiza y nulifica a éste. Es digno de notarse cómo la expresión más técnica que se ve Aristóteles obligado a emplear para decir «lo sustancial» de una cosa, por tanto, el más auténtico *ser*, es su extravagante término —un término que es toda una frase, la cual debe ser entendida como un nombre— τὸ τί ἦν εἶναι; «ser una cosa lo que era». El ser es para el griego, como arriba digo, un presente, pero cuando se le aprieta y se le va con ganas al cuerpo, resulta que es un pasado. Se trata de una óptica cronológica inevitable, dada la idea griega del ser. La realidad que ante nosotros hay *ahora* —el presente— es, en parte, un pseudo-ser, lo accidental. Ese pseudo-ser es sólo ahora, no era antes: lo produjo una causa temporal o el azar. Pero tras él hay también *ahora*, por tanto, también en presente, el verdadero ser, la sustancia. Y ésta es lo que es ahora *porque* lo *era* ya *antes*, en un infinito pasado, desde siempre. El verdadero ser tiene el esencial carácter de un *antes*, un *próteron*. Por eso es principio —*arché*—, antigüedad. La ciencia del ser es... arqueología. De aquí que a Aristóteles, se le enreden bastante los pies ante el problema del origen de las formas, que

del griego y la *'emunah* del hebreo es extremo y produce en nosotros un choque de ideas que favorece la comprensión del carácter meramente histórico propio del conocimiento. Pero una vez lograda puede aprovecharse esa contraposición para aclarar diferencias menos acusadas. Por otro lado, nos permite mirar por dentro, con una intimidad hasta ahora no conseguida, otras formas pretéritas del Pensamiento que han quedado siempre inasequibles para el hombre moderno, como es el pensamiento religioso, la mitología, la magia, la «sapiencia» o «experiencia de la vida».

Con esto hemos conseguido muchas cosas de gran calibre. Una, quitar al conocimiento el carácter de realidad absoluta a que absolutamente está el hombre adscrito, y convertirla en pura magnitud histórica. El conocimiento no es una operación «natural» y, a fuer de ello, inexcusable del hombre, sino una «forma de vida» puramente histórica a que llegó —que inventó— en vista de ciertas experiencias y de que saldrá en vista de otras.

Otra es que así deja el conocimiento de ser una utopía y es visto en la concreción y relatividad constitutiva de su efectivo ser. Al perder su aspecto utópico y aparecer en su concreta realidad podemos, de verdad, hacer su historia —esto es, aclarar por qué llegó a ella el hombre, por qué se embarcó en la precisa ocupación de conocer, cómo en Grecia adquiere esa ocupación la plenitud de su sentido, esto es, cómo sólo el griego creyó de verdad y sin limitaciones que era posible conocer. Partiendo de esta forma plenaria y más pura que el conocimiento tuvo en Grecia, podemos perseguir en la historia subsiguiente hasta nuestros días la *progresiva degradación de la idea (y ocupación) del conocimiento*. Con lo cual, automáticamente, la grave crisis actual de la razón pierde su figura abrupta y como súbita de inesperado cataclismo.

En fin —y esto es lo más importante—, todo ello nos permite tratar de la crisis actual colocándonos fuera de ella. Porque si el conocimiento es lo que el hombre ha hecho y tiene que hacer siempre, su crisis significaría la crisis del hombre mismo. Pero transformado en mera forma histórica de la vida humana, vemos antes de él otras maneras igualmente normales de afrontar el hombre el enigma de su vida, de salir de la duda para estar en lo cierto y vislumbramos después de él otras posibilidades. Así obtenemos por vez primera

---

dio motivo a la famosa y épica disputa sobre el «creacionismo» del dulce y plomizo Zeller con el nervioso y cascarrabias Brentano.

una filosofía que entrevé el fin o término de sí misma y preforma ensayos de reacción humana que la sustituirán.

Quien crea que la situación actual de la inteligencia se puede afrontar con una reforma de las nociones recibidas menos radical, padece una ilusión. Y no se trata de vagos problemas. Desde ahora, por ejemplo, puede pronosticarse que tan pronto como, tras el fragor de las batallas, vuelva la ciencia física, la ciencia ejemplar de Occidente, a concentrarse en reflexión sobre sí misma, surgirá de ella una teoría del «conocimiento» físico en que el conocer aparecerá definido como una faena apenas similar a cuanto en el pasado se ha denominado así.

De esta manera, y merced a las precedentes dislocaciones, queda libre nuestra vista para contemplar el Pensamiento liberado de su adscripción a formas particulares de sí mismo. Podemos sorprenderlo actuando bajo ellas, creándolas en el pasado, superando siempre la de ayer con la de mañana. Esta liberación frente a toda figura del pasado nos permitirá palpar, no sin estremecimiento, lo que aún no está ahí, el germinante porvenir de la inteligencia humana.

La caracterización del conocimiento como magnitud histórica que los párrafos antecedentes expresan, no es ni siquiera esquemática. Pretende valer sólo como un paradigma en que, con motivo del caso particular que es el Conocimiento, se intenta una operación de trascendencia general que desde hace años informa mi labor filosófica bajo el título de «razón histórica». Se trata, en efecto, de llevar a sus últimas y radicales consecuencias la advertencia de que la realidad específicamente humana —la vida del hombre— tiene una consistencia histórica. Esto nos obliga a «desnaturalizar» todos los conceptos referentes al fenómeno integral de la vida humana y someterlos a una radical «historización». Nada de lo que el hombre ha sido, es o será, lo ha sido, lo es ni lo será de una vez para siempre, sino que ha *llegado a serlo* un buen día y otro buen día *dejará de serlo*. La permanencia de las formas en la vida humana es una ilusión óptica originada en la tosquedad de los conceptos con que las pensamos, en virtud de la cual ideas que sólo valdrían aplicadas a esas formas abstractamente, se usan como si fueran concretas y, por tanto, como representando auténticamente la realidad. Así, en el concepto Conocimiento hemos distinguido dos valores muy distintos: uno el que tiene cuando se entiende por conocer todo intento que el hombre hace de ajuste intelectual con su derredor, sin más

especificación. Éste es un concepto abstracto que contiene sólo algunos «momentos» o ingredientes parciales: el hombre abstracto, un derredor no menos abstracto, la abstracta necesidad de un ajuste entre ambos y la noción también abstracta del ejercicio intelectual. Sin duda, todo hombre concreto, por tanto, *siempre* el hombre ha hecho algo en que esos ingredientes intervenían, pero *jamás* ha hecho nada con *sólo* esos ingredientes. El mismo no era nunca *el* hombre, sino *un* hombre nacido en una cierta fecha y, por lo mismo, constituido por una determinada tradición desde la cual hace cuanto hace. Su derredor no era tampoco cualquiera, sino uno determinado que, además, representaba un sistema de facilidades y dificultades para la vida de ese hombre, *según* fuera la tradición en que nacía (por ejemplo, el repertorio de sus aspiraciones, esto es, su idea de la «felicidad» y el repertorio de su técnica). En fin, el intelecto no es tampoco una magnitud fija, sino que su realidad o concreción —la realidad es siempre y sólo lo concreto— varía constantemente a lo largo de la historia, según sea la dirección que se ha dado a su ejercicio, la educación o gimnasia a que se la haya sometido. El hombre primitivo pensaba *menos* lógicamente que Poincaré o que Hilbert, no porque su intelecto fuese constitutivamente ilógico o prelógico, sino porque no buscaba la logicidad con voluntad tan clara, constante y deliberada como estos dos contemporáneos nacidos en una continuidad de tradición logicista que ha durado veintiséis siglos.

Ese concepto abstracto de Conocimiento es, pues, una mera expresión algebraica que, en vez de representar realidad alguna, reclama la sustitución de las letras o «*lugares vacíos*» *(leere Stellen)* por números concretos que significan distancias, tamaños, frecuencias. Al llenar el vacío de los abstractos con determinaciones concretas es cuando aparece la diversidad radical de las acciones confundidas bajo la denominación general de conocimiento y la necesidad de singularizar este término para una sola de ellas o —a lo sumo— para una serie de ellas que contienen más elementos comunes. Éste sería el concepto concreto de Conocimiento. En cambio, debemos libertar el vocablo Pensamiento para significar la idea formalmente abstracta del ajuste intelectual del hombre con su contorno. Pero al darle ese valor nos comprometemos a no tomarlo sino como la fórmula algebraica de un quehacer humano cuyos factores efectivos hay que determinar *cronológicamente*. Esto implica, ni más ni menos, el reconocimiento de que todo concepto con pretensiones de representar alguna realidad humana lleva inclusa una fecha o, lo

que es igual, que toda noción referente a la vida específicamente humana es función del tiempo histórico.

Pues lo sugerido aquí a propósito del Conocimiento, habría de ser ejecutado también con respecto a la poesía, al derecho, al lenguaje, a la religión, a la «sapiencia» o experiencia de la vida, etc. Llamar igualmente poesía a lo que los griegos del siglo VII oían en los versos de Homero y a una *Nuit* de Musset, es estar resuelto a confundir demasiado las cosas. Como es parejamente entregarse al equívoco llamar religión a lo que el romano de la primera guerra púnica creía, sentía y hacía en relación con sus dioses, y al Cristianismo, o aun dentro del Cristianismo no advertir la heterogeneidad radical entre el Cristianismo de San Agustín y el de Newman (1).

Quien quiera entender el hombre, que es una realidad *in via*, un ser sustancialmente peregrino, tiene que echar por la borda todos los conceptos quietos y aprender a pensar con nociones en marcha incesante (2).

ANEJO

En virtud de razones que enunciadas ahora, lacónicamente, parecerían abstractas al lector, la fenomenología tiene de común con todas las demás filosofías antecedentes el carácter de «filosofía ingenua o injustificada». No se entiendan estos términos en un sentido apreciativo; no implican desestima ni desvaloración. Expresan simplemente un rasgo integrante de esas filosofías. Entiendo por filosofía ingenua o injustificada toda aquella que se deja fuera de su cuerpo doctrinal los motivos que lleva a ella, es decir, que no considera como porción constitutiva de la filosofía misma todo lo que ha inducido al hombre a esa creación filosófica. Vamos a ver, en este estudio, cómo la filosofía ha solido comenzar de un modo abrupto, siendo una serie de tesis sobre la realidad o sobre los principios de la

(1) El catolicismo representa frente al protestantismo la viva conciencia de la dimensión histórica que posee la religión, no obstante su perdurabilidad.

(2) Véanse mis libros *Towards a Philosophy of History*, New York, Norton, 1941. *Ideas y creencias*. [Incluido en este mismo volumen.] *Historia como sistema*. «Revista de Occidente». Madrid, 1941. [Véase el tomo VI de estas *Obras Completas*.]

verdad, sin que se sepa *filosóficamente* por qué, en absoluto, hay que enunciar tesis sobre la realidad o sobre la verdad.

Habían de parecernos lógicamente forzosas esas tesis o, lo que es igual, verdaderas, y siempre quedaría la duda de si es forzoso, o en qué medida lo es, arrojarse a formular tales tesis. Toda ocupación humana tiene que justificarse, no sólo ante los demás, sino ante los ojos del mismo que en ella se ocupa. No se trata de que *deba* hacerlo, sino que lo hace, dése o no cuenta de ello. Y cuando la ocupación, como en el caso de la filosofía, pretende ocuparse del universo y no dejar fuera nada esencial, la justificación no tiene otro espacio donde orgánicamente alojarse que en el cuerpo mismo de la doctrina filosófica, como uno de sus miembros constituyentes. La geometría o la física quedan exentas de esa obligación, porque las ciencias particulares son premeditadamente ingenuas, valga la expresión. Ésa es su virtud y, a la vez, su límite. Al acortar su tema pierden —al menos formalmente— todo carácter invasor y agresivo. Si usted no se interesa en ellas, le dejan a usted tranquilo. Hablo de las ciencias mismas, no de los hombres de ciencia (1). Pero la filosofía no es así. Lleva ella implícita una sustancial violencia que contrasta con la apacibilidad de temple lograda, después de sus primeros pasos históricos, por el gremio filosófico. Pues podrán la cortesía y el eufemismo, que están a la disposición del filósofo, intentar ocultarlo, pero la filosofía misma, que no puede, por ninguna consideración deformar su sustancia y dejar de ser lo que es, contiene en sus propias entrañas, desde hace veintiséis siglos, un insulto perpetuo, inagotable. Haber filosofía en el mundo significa, sin remedio, existir en el mundo, tácito o sonoro, este grito: ¡El ser viviente que no es filósofo es un bruto! En el orbe intramundano todo lo que no es filosofía es sonambulismo, y los animales se caracterizan por su existencia sonambúlica. Conste que yo no digo esto; tal vez mi reforma filosófica introduce en este terrible punto alguna corrección, pero lo ha dicho, hasta aquí subentendiéndolo, el hecho mismo «filosofía». Después de su edad heroica en Jonia y la Magna Grecia, en Mileto y en Elea, los filósofos han procurado dulcificar la cosa envolviendo el insulto en melifluencia. Sócrates dirá en la *Apología:* «Una vida sin filosofía no es vividera para el hombre.» Aristóteles dirá: «Todas

(1) Todavía a principios del siglo, los físicos y naturalistas se comportaban agresivamente, ejerciendo lo que hace mucho llamé «terrorismo de los laboratorios». Pero esta actitud fue abandonada poco después, y hoy aparece sólo aquí o allá, como supervivencia y fósil.

las demás ciencias que no son filosofía son más «necesarias» que ésta, pero ninguna es más importante.» Réstense los eufemismos y se tropezará con el insulto

Una ocupación como la filosofía, que consiste en tan agresiva exigencia, ha menester intrínsecamente de justificación. De otro modo se quedaría en mera petulancia e inválido ademán y sería una forma más de sonambulismo. Sólo en la medida en que el hombre no tenga más remedio que hacer filosofía, en que sea, *velis nolis*, filósofo, resulta tolerable que haya aquélla y haya éste. Y, repito, no por razones de trato social ni para defenderse ante el prójimo hostil, sino que la filosofía misma para sí misma carece de sentido si no incluye, en su propia anatomía, el órgano de su propia justificación. Ni basta con las consideraciones que a modo de *praembula fidei* y de prólogo anteponen algunos tratados filosóficos como, en su libro primero, la *Metafísica* de Aristóteles. Pues todo eso resulta que aun para el mismo que lo escribe no es todavía filosofía, sino sólo informal aclaración previa, algo así como el mango que se nos ofrece para tomar la filosofía. Tal acontece, según pronto veremos, con Aristóteles. Da éste una explicación de por qué se filosofa, pero esta explicación queda a la puerta de la filosofía, como se advierte en que esa explicación no reobra sobre el contenido de las tesis filosóficas aristotélicas, no influye en su forma doctrinal. Y la justificación que yo reclamo sólo existirá cuando de ella se deriven, como de un principio, las ideas que constituyen el sistema filosófico mismo. O, dicho a su vez, en tesis: la justificación de la filosofía es su primer principio. Todo lo que induce al hombre a filosofar forma parte doctrinalmente de la teoría filosófica misma.

Pondré un ejemplo menor, reservándome para otra ocasión exponer, con algún desarrollo, otro monumental (1).

---

(1) Este ejemplo monumental es nada menos que el *Discurso del Método*. En las lecciones dadas por mí en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires durante el curso de 1940, expuse a fondo la cuestión que esta obra singular plantea y que, escandalosamente, no ha sido nunca tocada. El *Discurso*, libro que inicia la sinfonía del pensamiento moderno, es una autobiografía donde el autor nos relata por qué experiencias de su vida ha venido al descubrimiento de su filosofía. Debería haber sorprendido un poco más que toda una época del pensamiento humano, y, junto a la helénica, la más gloriosa comience con las memorias de una vida personal. Que Descartes considere como únicamente filosófico cierto resultado teórico a que sus experiencias vivientes le han llevado, no es razón para que nosotros no nos preguntemos formalmente por el nexo entre éstas y aquél. La definición de ese nexo sería la comprensión del hecho

En el comienzo de su tratado filosófico, Locke nos dice: «Nuestra tarea en este mundo no es conocer todas las cosas, sino sólo aquellas que miran a nuestra conducta.»

De ordinario se considera como lo filosófico de este enunciado lo que tiene de limitativo, de negativo al reducir el campo del conocimiento. Traza la línea «lo interesante para la conducta», que acota los temas del conocimiento merecedor de tal nombre y sobre el que tiene sentido reflexionar, esto es, filosofar. Pero al hacerlo, se comporta lo mismo que una ciencia particular a la cual basta con decirnos «me voy a ocupar sólo de las relaciones espaciales: Geometría», o «me voy a ocupar sólo de los fenómenos directa o indirectamente mensurables: Física». Salvo que este acotamiento es en las ciencias particulares suficientemente preciso, y esta precisión un sustitutivo práctico de la justificación.

Como más adelante veremos, la verdadera justificación de la física moderna es su aprovechamiento técnico. De esa justificación ha beneficiado la matemática moderna como ingrediente de la física. En cuanto a la antigua se justificaba por su trascendencia metafísica. No se olvide que toda la matemática antigua es inmediata o mediatamente de tradición pitagórica. Pero decir que el conocimiento propiamente tal es el que se ocupa sólo de lo que interesa a nuestra conducta, parece tan vaga indicación que no nos garantiza nada, dejando a la filosofía en peor situación que cualquiera de aquellas

---

absoluto humano que es el texto del *Discurso*. Si la filología fuese lo que debe ser —la ciencia del leer—, debería por sí misma, y aparte toda preocupación filosófica, haber llegado a la advertencia de que las tesis ya reconocidamente filosóficas sobre el método carecen de sentido si no se las toma como emergiendo efectivamente de las experiencias vitales que en el hombre Descartes se habían producido, experiencias que, lejos de ser anécdotas individuales, son el precipitado de toda la historia de Occidente. Pero enunciar esto, como aquí lo hago, no sólo de paso, sino a la carrera, desanima, porque expresiones como «precipitado de toda la historia de Occidente» suenan a frase vaga cuando se trata de temas concretísimos que cada palabra del *Discurso*, a poco que se le oprima, revela y comprueba. Durante años venía preparando, en cursos sucesivos de seminario, en la Universidad de Madrid, un comentario del ilustre texto cartesiano, totalmente distinto de los que hay —los cuales, conviene decirlo, son bien pocos y de sobra ingenuos, aunque alguno, como el de Gilson, sea respetable por la acumulación erudita de datos que un comentario de quilla más profunda puede aprovechar. Mi propósito de presentar aquel trabajo en el Congreso que celebraba el tercer centenario de la obra cartesiana quedó aniquilado por interferencias históricas de sobra notorias.

ciencias. Añádase que Locke se limita a afirmar que nuestra tarea en este mundo no es conocer, pero ni lo fundamenta ni siquiera lo analiza. Es un «tópico» en el estricto sentido que ha venido a tener el sentido aristotélico del término. Por tanto, una opinión que ni es propiamente «verdad» ni permite derivar de ella «verdades». Es simplemente, lo que se suele opinar por la gente, es —opinión pública— *endoxa.*

Supongamos ahora que en vez de dejarlo en el umbral irresponsable de la filosofía, como hace Locke, lo tomamos filosóficamente en serio, esto es, que nos comprometamos a enunciarlo como la primera gran tesis filosófica. Esto implica, claro está, el compromiso de probarlo, sea cualquiera el régimen de prueba que requiera o permita. *Ipso facto* la frase fofa de Locke adquiere vigorosa inminencia y revela que lo filosófico en ella es lo que tiene de positiva. Ahora bien, para Locke poseía *de hecho* este sentido, puesto que el hombre Locke se funda efectivamente en esa opinión para hacer su filosofía. Influido por la tradición de lo que venía llamándose así, Locke piensa que eso no es aún filosofía, no la *formula* como una tesis, pero la *practica* como tal, es una tesis en acción, la cual significa nada menos que esto: el conocimiento no es nada sustantivo por sí, sino que es una función de la vida humana, la cual, a su vez, es una tarea. O expresado en otro orden, significa: 1.º, que nuestra existencia en este mundo es una tarea; 2.º, que ésta no consiste sustancialmente en conocer, sino en «conducirse»; 3.º, que en la medida en que la «conducta» exige conocimiento, éste es una tarea inevitable. He ahí tres principios fundamentales de filosofía que la filosofía de Locke ignora, pero que operaron en él conduciéndole a la elaboración de ésta. Y esa filosofía «indocumentada», que ha quedado a la puerta de la oficial filosofía lockiana, sería además la justificación auténtica de ésta.

Son innumerables los ejemplos que podrían acumularse, pero el elegido, sobre tener la ventaja de su brevedad, basta para un primer esclarecimiento de lo que quiero decir. El resto de la claridad vendrá pocas páginas más adelante.

Si Husserl, al encontrarse haciendo fenomenología —que es para él la verdadera filosofía—, hubiese suspendido su marcha hacia adelante y en un movimiento de retrospección hubiese reflexionado con efectos ejecutivos sobre la trayectoria de su mente hasta el punto en que ésta comenzaba ya a ser *a su juicio* doctrina formal, habría advertido que ésta es inseparable de motivos no doctrinales en los cuales se engendra y *de los cuales depende.* El hombre hace filo-

sofía en virtud de ciertas necesidades o conveniencias preteoréticas o ateoréticas, es decir, vitales. Éstas son no vagas, sino precisas y *condicionan muy determinadamente el ejercicio intelectual*, la llamada «razón». El párrafo de Husserl está en el mismo caso que el de Locke. Como en éste el conocer es una función de la vida, así en aquél es la razón «función de la humanidad» y la humanidad es la serie de hombres que han vivido y viven. Pero tampoco Husserl había tomado esto en serio.

La fenomenología, que aspira a ser expresión máxima de la razón, no es formalmente función de la vida, sino que es actividad independiente: conocer por conocer. En el análisis y definición de la razón que Husserl había cumplido en su obra anterior, la humanidad, la vida y el carácter funcional de la razón no aparecen por ninguna parte ni pueden aparecer. Su carácter de función vital le queda extrínseco e informal. Aunque el estudio a que la cita anterior pertenece, la *Lógica formal y trascendental*, anuncia «reflexiones radicales» sobre lo que es el conocimiento, ni las realiza ni creo que si lo hiciese pudieran llegar a un suficiente radicalismo. Es ya tarde. El orbe de absoluta realidad, que es para Husserl lo que llama «vivencias puras», no tiene nada que ver —pese a su sabroso nombre— con la vida: es, en rigor, lo contrario de la vida. La actitud fenomenológica es estrictamente lo contrario de la actitud que llamo «razón vital».

Husserl, como todo el idealismo, de quien es último representante, parte de afirmar como hecho básico y de máxima evidencia, que la realidad se constituye en la *conciencia de* ella. Por ejemplo: en la *conciencia de* (el mundo real) que tenemos y que consiste principalmente en la clase de actos conscientes que denominamos «percepciones». La efectiva realidad de ese mundo es sólo relativa, a saber, relativa a esa *conciencia de* él que tenemos. Pero como la realidad excluye la relatividad de sí misma, quiere decirse que la realidad del mundo al ser relativa a la *conciencia* de ella es problemática y sólo es realidad absoluta mi *conciencia de* (la realidad del mundo). La realidad de mi *conciencia de* algo es relativa a sí misma, porque, según Husserl y todo el idealismo, la conciencia sería consciente de sí misma o, dicho de otro modo, se es a sí misma inmediata (1). Pero ser relativo a sí mismo equivale a ser absoluto.

(1) Sobre todo esto véase el artículo del señor León Dujovne titulado *Ortega y Gasset y la razón histórica* (*La Nación*, 8 de diciembre de 1940), y que resume con gran acierto la crítica fundamental del idealismo que expuse en el citado curso de la Facultad bonaerense.

Ahora bien, si la *conciencia de...* es la realidad absoluta y, por serlo, aquélla de que hay que partir en filosofía, sería una realidad en la cual el sujeto, *yo*, estaría dentro de sí mismo, de sus actos y estados mentales. Pero eso, *existir estando dentro de sí mismo*, es lo contrario de lo que llamamos *vivir*, que es estar fuera de sí entregado ontológicamente a lo *otro*, llámese a esto *otro* mundo o circunstancia.

Partir de la vida como hecho primario y absoluto equivale a reconocer que la *conciencia de* es sólo una idea, tanto o cuanto justificada y plausible, pero sólo una idea que viviendo y por motivos que previamente se dan en este nuestro vivir, descubrimos o inventamos. La razón vital no parte, pues, de ninguna idea y por eso no es idealismo.

Husserl intenta, sobre todo en el libro mencionado, llegar por medio de la fenomenología a las raíces («reflexiones radicales») del conocimiento. Como no puede menos, anticipa que esas raíces no son cognoscitivas, sino preteoréticas, digamos vagamente «vitales». Pero, como todo esto lo encuentra haciendo fenomenología y ésta no se ha fundamentado y justificado a sí misma, toda la consideración flota en el vacío (1).

Logos, Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 4.º trimestre 1941.

---

(1) No es oportuno precisar más la insuficiencia de la *Lógica trascendental* de Husserl, donde, haciendo un último y supremo esfuerzo, expone su «fenomenología genética». Esta fenomenología genética, merced a la cual quisiera tomar contacto con la realidad preteorética que es «vivir», no puede reobrar sobre la fenomenología general que de ella es sólo un miembro. Husserl ha muerto sin publicar ninguna investigación concreta de fenomenología genética. Sólo ha enunciado el programa sumario. Es de esperar que el señor Finck, su discípulo y testamentario científico, publique la mole de manuscritos que Husserl dejó. Entre ellos debe de haber algunas de esas investigaciones. Pienso, de todos modos, que aun no publicadas éstas, se puede sin dificultad hacer un estudio que determine con toda precisión hasta dónde puede llegar y cuál es la limitación esencial de la fenomenología genética ante el gran problema de la «génesis de la Razón».

—Al tiempo de corregir estas pruebas me entero, por un azar, de que en 1935 Husserl dio unas conferencias en Praga con el título *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, de que se ha publicado el comienzo en la revista *Philosophia*, I, 1936, Belgrado. En esas páginas desarrolla un poco más el gran filósofo el contenido de las palabras

citadas por mí en las primeras páginas de estos apuntes. Parecería, pues, forzoso rectificar la calificación de *unicum* en el estilo intelectual de Husserl lo allí enunciado. Sin embargo, no hay por qué hacerlo. Yo no dudo que lo publicado en la revista *Philosophia* no haya sido acordado en conversaciones con Husserl y que no se hayan aprovechado ideas de sus manuscritos, pero es cosa de sobra clara que esta obra —la última que Husserl habría en vida publicado—no ha sido redactada por él, sino por el Dr. Finck, cuyo estilo —verbal y temático— es patente en todo el texto. No sólo es ese estilo distinto formalmente del de Husserl, sino que en él la fenomenología salta a lo que nunca pudo salir de ella. Para mí ha sido sumamente satisfactorio este brinco de la doctrina fenomenológica porque consiste, nada menos, que en recurrir a la... «razón histórica». Importa advertir que antes de aparecer aquellas páginas de Husserl en *Philosophia* y mucho antes de aparecer su continuación, que es donde declaradamente se recurre a la *Vernunft in der Geschichte*, en la *Revue Internationale de Philosophie*, Bruselas, 1939, se había publicado en Inglaterra mi estudio sobre *Historia como sistema* (1935). [Véase el tomo VI de estas *Obras Completas*.]

ESTUDIOS SOBRE EL AMOR

(1941)

Los capítulos de «estudios sobre el amor» fueron publicados primeramente como folletones en el diario *El Sol*, de Madrid, en los años 1926 y 1927, y después reunidos en un libro del que apareció en 1933 la traducción alemana, antes de la primera edición española, que no fue puesta a la venta hasta 1941.

FACCIONES DEL AMOR

Hablemos del amor, pero comencemos por no hablar de «amores». «Los amores» son historias más o menos accidentadas que acontecen entre hombres y mujeres. En ellas intervienen factores innumerables que complican y enmarañan su proceso hasta el punto que, en la mayor parte de los casos, hay en los «amores» de todo menos eso que en rigor merece llamarse amor. Es de gran interés un análisis psicológico de los «amores» con su pintoresca casuística; pero mal podríamos entendernos si antes no averiguamos lo que es propia y puramente el amor. Además, fuera empequeñecer el tema reducir el estudio del amor al que sienten, unos por otros, hombres y mujeres. El tema es mucho más vasto, y Dante creía que el amor mueve el sol y las otras estrellas.

Sin llegar a esta ampliación astronómica del erotismo, conviene que atendamos al fenómeno del amor en toda su generalidad. No sólo ama el hombre a la mujer y la mujer al hombre, sino que amamos el arte o la ciencia, ama la madre al hijo y el hombre religioso ama a Dios. La ingente variedad y distancia entre esos objetos donde el amor se inserta nos hará cautos para no considerar como esenciales al amor atributos y condiciones que más bien proceden de los diversos objetos que pueden ser amados.

Desde hace dos siglos se habla mucho de amores y poco del amor. Mientras todas las edades, desde el buen tiempo de Grecia, han tenido una gran teoría de los sentimientos, las dos centurias últimas han carecido de ella. El mundo antiguo se orientó primero en la de Platón; luego, en la doctrina estoica. La Edad Media aprendió la de Santo Tomás y de los árabes; el siglo XVII estudió con fervor la teoría de las pasiones de Descartes y Spinoza. Porque no ha habido gran filósofo del pretérito que no se creyese obligado a elaborar la suya. Nosotros no poseemos ningún ensayo, en gran de estilo, de sistematizar los sentimientos. Sólo recientemente los trabajos de Pfänder y Scheler vuelven a movilizar el asunto. Y en

tanto, nuestra alma se ha hecho cada vez más compleja y nuestra percepción más sutil.

De aquí que no nos baste alojarnos en esas antiguas teorías afectivas. Así, la idea que Santo Tomás, resumiendo la tradición griega, nos da del amor es, evidentemente errónea. Para él, amor y odio son dos formas del deseo, del apetito o lo concupiscible. El amor es el deseo de algo bueno en cuanto bueno —*concupiscibile circa bonum*—; el odio, un deseo negativo, una repulsión de lo malo en cuanto tal —*concupiscibile circa malum*. Se acusa aquí la confusión entre los apetitos o deseos y los sentimientos que ha padecido todo el pasado de la psicología hasta el siglo XVIII; confusión que volvemos a encontrar en el Renacimiento, si bien transportada al orden estético. Así, Lorenzo *el Magnífico* dice *que l'amore e un appetito di bellezza*.

Pero ésta es una de las distinciones más importantes que necesitamos hacer para evitar que se nos escape entre los dedos lo específico, lo esencial del amor. Nada hay tan fecundo en nuestra vida íntima como el sentimiento amoroso; tanto, que viene a ser el símbolo de toda fecundidad. Del amor nacen, pues, en el sujeto muchas cosas: deseos, pensamientos, voliciones, actos; pero todo esto que del amor nace como la cosecha de una simiente, no es el amor mismo; antes bien, presupone la existencia de éste. Aquello que amamos, claro está que, en algún sentido y forma, lo deseamos también; pero, en cambio, deseamos notoriamente muchas cosas que no amamos, respecto a las cuales somos indiferentes en el plano sentimental. Desear un buen vino no es amarlo; el morfinómano desea la droga al propio tiempo que la odia por su nociva acción.

Pero hay otra razón más rigorosa y delicada para separar amor y deseo. Desear algo es, en definitiva, tendencia a la posesión de ese algo; donde posesión significa, de una u otra manera, que el objeto entre en nuestra órbita y venga como a formar parte de nosotros. Por esta razón, el deseo muere automáticamente cuando se logra: fenece al satisfacerse. El amor, en cambio, es un eterno insatisfecho. El deseo tiene un carácter pasivo, y en rigor lo que deseo al desear es que el objeto venga a mí. Soy centro de gravitación, donde espero que las cosas vengan a caer. Viceversa: en el amor todo es actividad, según veremos. Y en lugar de consistir en que el objeto venga a mí soy yo quien va al objeto y estoy en él. En el acto amoroso, la persona sale fuera de sí: es tal vez el máximo ensayo que la naturaleza hace para que cada cual salga de sí mismo hacia otra cosa. No ella hacia mí, sino yo gravito hacia ella.

San Agustín, uno de los hombres que más hondamente han pensado sobre el amor, tal vez el temperamento más gigantescamente erótico que ha existido, consigue a veces librarse de esta interpretación que hace del amor un deseo o apetito. Así dice en lírica expansión: *Amor meus, pondus meum; illo feror, quocumque feror*, «Mi amor es mi peso; por él voy dondequiera que voy.» Amor es gravitación hacia lo amado.

Spinoza intentó rectificar este error, y eludiendo los apetitos busca al sentimiento amoroso y de odio una base emotiva; según él, sería amor la alegría unida al conocimiento de su causa; odio, en cambio, la tristeza unida al conocimiento de su agente. Amar algo o alguien sería simplemente estar alegre y darse cuenta, a la par, de que la alegría nos llega de ese algo o alguien. De nuevo hallamos aquí confundido el amor con sus posibles consecuencias. ¿Quién duda que el amante puede recibir alegría de lo amado? Pero no es menos cierto que el amor es a veces triste, triste como la muerte, tormento soberano y mortal. Es más: el verdadero amor se percibe mejor a sí mismo y, por decirlo así, se mide y calcula a sí propio en el dolor y sufrimiento de que es capaz. La mujer enamorada prefiere las angustias que el hombre amado le origina a la indolora indiferencia. En las cartas de Mariana Alcoforado, la monja portuguesa, se leen frases como éstas, dirigidas a su infiel seductor: «Os agradezco desde el fondo de mi corazón la desesperación que me causáis, y detesto la tranquilidad en que vivía antes de conoceros». «Veo claramente cuál sería el remedio a todos mis males, y me sentiría al punto libre de ellos si os dejase de amar. Pero ¡qué remedio!, no; prefiero sufrir a olvidaros. ¡Ay! ¿Por ventura depende esto de mí? No puedo reprocharme haber deseado un solo instante no amaros, y al cabo sois más digno de compasión que yo, y más vale sufrir todo lo que yo sufro que gozar de los lánguidos placeres que os proporcionan vuestras amadas de Francia.» La primera carta termina: «Adiós; amadme siempre y hacedme sufrir aún mayores males.» Y dos siglos más tarde, la señorita de Lespinasse: «Os amo como hay que amar: con desesperación.»

Spinoza no miró bien: amar no es alegría. El que ama a la patria, tal vez muere por ella, y el mártir sucumbe de amor. Viceversa, hay odios que gozan de sí mismos, que se embriagan jocundamente con el mal sobrevivido al odiado.

Puesto que estas ilustres definiciones no nos satisfacen, más vale que ensayemos directamente describir el acto amoroso, filiándolo, como hace el entomólogo con un insecto captado en la espesura.

Espero que los lectores aman o han amado algo o alguien, y pueden ahora prender su sentimiento por las alas traslúcidas y mantenerlo fijo ante la mirada interior. Yo voy a ir enumerando los caracteres más generales, más abstractos de esa abeja estremecida que sabe de miel y punzada. Los lectores juzgarán si mis fórmulas se ajustan o no a lo que ven dentro de sí.

En el modo de comenzar se parece, ciertamente, el amor al deseo, porque su objeto —cosa o persona— lo excita. El alma se siente irritada, delicadamente herida en un punto por una estimulación que del objeto llega hasta ella. Tal estímulo tiene, pues, una dirección centrípeta: del objeto viene a nosotros. Pero el acto amoroso no comienza sino después de esa excitación; mejor, incitación. Por el poro que ha abierto la flecha incitante del objeto brota el amor y se dirige activamente a éste: camina, pues, en sentido inverso a la incitación y a todo deseo. Va del amante a lo amado —de mí al otro— en dirección centrífuga. Este carácter de hallarse psíquicamente en movimiento, en ruta *hacia* un objeto; el estar de continuo marchando íntimamente de nuestro ser al del prójimo es esencial al amor y al odio. Ya veremos en qué se diferencian ambos. No se trata, sin embargo, de que nos movamos físicamente hacia lo amado, que procuremos la aproximación y convivencia externa. Todos estos actos exteriores nacen, ciertamente, del amor como efectos de él, pero no nos interesan para su definición, y debemos eliminarlos por completo del ensayo que ahora hacemos. Todas mis palabras han de referirse al acto amoroso en su intimidad psíquica como proceso en el alma.

No se puede ir al Dios que se ama con las piernas del cuerpo, y, no obstante, amarle es estar yendo hacia Él. En el amar abandonamos la quietud y asiento dentro de nosotros, y emigramos virtualmente hacia el objeto. Y ese constante estar emigrando es estar amando.

Porque —se habrá reparado— el acto de pensar y el de voluntad son instantáneos. Tardaremos más o menos en prepararlos, pero su ejecución no dura: acontece en un abrir y cerrar de ojos; son actos puntuales. Entiendo una frase, si la entiendo, de un golpe y en un instante. En cambio, el amor se prolonga en el tiempo; no se ama en serie de instante súbitos, de puntos que se encienden y apagan como la chispa de la magneto, sino que se está amando lo amado con continuidad. Esto determina una nueva nota del sentimiento que analizamos: el amor es una fluencia, un chorro de materia anímica, un flúido que mana con continuidad como de una fuente.

Podíamos decir, buscando expresiones metafóricas que destaquen en la intuición y denominen el carácter a que me refiero ahora, podíamos decir que el amor no es un disparo, sino una emanación continuada, una irradiación psíquica que del amante va a lo amado. No es un golpe único, sino una corriente.

Pfänder ha insistido con gran sutileza en este aspecto flúido y constante del amor y del odio.

Tres facciones o rasgos hemos apuntado ya, las tres comunes a amor y odio: son centrífugas, son un ir virtual hacia el objeto y son continuas o flúidas.

Pero ahora podemos localizar la radical diferencia entre amor y odio.

Ambos poseen la misma dirección, puesto que son centrífugos, y en ellos la persona va hacia el objeto; pero dentro de esa única dirección llevan distinto sentido, opuesta intención. En el odio se va hacia el objeto, pero se va contra él; su sentido es negativo. En el amor se va también hacia el objeto, pero se va en su pro.

Otra advertencia que nos sale al paso, como característica común de estos dos sentimientos y superior a sus diferencias, es la siguiente: El pensar y el querer carecen de lo que podemos llamar temperatura psíquica. El amor y el odio, en cambio, comparados con el pensamiento que piensa un teorema de la matemática, tienen calor, son cálidos y además su fuego goza de las más matizadas gradaciones. Todo amor atraviesa etapas de diversa temperatura, y sutilmente el lenguaje usual habla de amores que se enfrían y el enamorado se queja de la tibieza o de la frialdad de la amada. Este capítulo de la temperatura sentimental nos llevaría episódicamente a entretenidos parajes de observación psicológica. En él aparecerían aspectos de la historia universal, hasta ahora, según creo, ignorados de la moral y del arte. Hablaríamos de la diversa temperatura de las grandes naciones históricas— el frío de Grecia y de China, del siglo XVIII; el ardor medieval de la Europa romántica, etc.—; hablaríamos de la influencia en las relaciones humanas de la diversa temperatura entre las almas —dos seres que se encuentran, lo primero que perciben uno de otro es su grado de calorías sentimentales; en fin, de la cualidad que en los estilos artísticos, especialmente literarios, merece llamarse temperatura. Pero sería imposible rozar siquiera el amplio asunto.

Qué sea esa temperatura del amor y del odio se entiende mejor

si lo miramos desde el objeto. ¿Qué hace el amor en torno a éste? Hállese cerca o lejos, sea la mujer o el hijo, el arte o la ciencia, la patria o Dios, el amor se afana en torno a lo amado. El deseo goza de lo deseado, recibe de él complacencia, pero no ofrenda; no regala, no pone nada por sí. El amor y el odio actúan constantemente; aquél envuelve al objeto en una atmósfera favorable, y es, de cerca o de lejos, caricia, halago, corroboración, mino, en suma. El odio lo envuelve con no menor fuego, en una atmósfera desfavorable; lo maleficia, lo agosta como un siroco tórrido, lo destruye virtualmente, lo corroe. No es necesario —repito— que esto acaezca en realidad: yo aludo ahora a la intención que en el odio va, a ese hacer irreal que constituye el sentimiento mismo. Diremos, pues, que el amor fluye en una cálida corroboración de lo amado y el odio segrega una virulencia corrosiva.

Esta opuesta intención de ambos afectos se manifiesta en otra forma: en el amor nos sentimos unidos al objeto. ¿Qué significa esta unión? No es, por sí misma, unión física, ni siquiera proximidad. Tal vez nuestro amigo —no se olvide la amistad cuando se habla genéricamente de amor— vive lejos y no sabemos de él. Sin embargo, estamos con él en una convivencia simbólica —nuestra alma parece dilatarse fabulosamente, salvar las distancias y esté donde esté, nos sentimos en una esencial reunión con él. Es algo de lo que se expresa cuando, en una hora difícil, decimos a alguien: Cuente usted conmigo —yo estoy a su lado—; es decir, su causa es la mía, yo me adhiero a su persona y ser.

En cambio, el odio —a pesar de ir constantemente hacia lo odiado— nos separa del objeto, en el mismo sentido simbólico; nos mantiene a una radical distancia, abre un abismo. Amor es corazón junto a corazón: concordia; odio es discordia, disensión metafísica, absoluto no estar con lo odiado.

Ahora entrevemos en qué consiste esa actividad, esa como laboriosidad que, desde luego, sospechábamos en el odio y el amor, a diferencia de las emociones pasivas, como alegría o tristeza. No en balde se dice: estar alegre o estar triste. Son, en efecto, estados, y no afanes, actuaciones. El triste, en cuanto triste, no hace nada, ni el alegre en cuanto alegre. El amor, en cambio, llega en esa dilatación visual hasta el objeto y se ocupa en una faena invisible, pero divina, y la más actuosa que cabe: se ocupa en afirmar su objeto. Piensen ustedes lo que es amar el arte o la patria: es como no dudar un momento del derecho que tienen a existir; es como reconocer y confirmar en cada instante que son dignos de existir. Y no a la ma-

nera de un juez que sentencia fríamente reconociendo un derecho, sino de guisa que la sentencia favorable es, a la vez, intervención, ejecución. Opuestamente, es odiar estar como matando virtualmente lo que odiamos, aniquilándolo en la intención, suprimiendo su derecho a alentar. Odiar a alguien es sentir irritación por su simple existencia. Sólo satisfaría su radical desaparición.

No creo que haya síntoma más sustancial de amor y odio que este último. Amar una cosa es estar empeñado en que exista; no admitir, en lo que depende de uno, la posibilidad de un universo donde aquel objeto esté ausente. Pero nótese que esto viene a ser lo mismo que estarle continuamente dando vida *en lo que de nosotros depende*, intencionalmente. Amar es vivificación perenne, creación y conservación *intencional* de lo amado. Odiar es anulación y asesinato virtual —pero no un asesinato que se ejecuta una vez, sino que estar odiando es estar sin descanso asesinando, borrando de la existencia al ser que odiamos.

Si a esta altura resumimos los atributos que del amor se nos han revelado, diremos que es un acto centrífugo del alma que va hacia el objeto en flujo constante y lo envuelve en cálida corroboración, uniéndonos a él y afirmando ejecutivamente su ser (Pfänder).

Julio de 1926.

AMOR EN STENDHAL

El caso de Stendhal es, no obstante, más arduo que el de Baroja, porque hay un tema sobre el cual quiso teorizar completamente en serio. Y es, por ventura, el mismo tema que Sócrates, patrón de los filósofos, creía de su especialidad. *Ta erotiká:* las cosas del amor.

El estudio *De l'amour* es uno de los libros más leídos. Llega uno al gabinete de la marquesa o de la actriz o, simplemente, de la dama cosmopolita. Hay que esperar unos instantes. Los cuadros —¿por qué es inevitable que haya cuadros en las paredes?— absorben primero nuestra mirada. No hay remedio. Y casi siempre la misma impresión de capricho que nos suele producir la obra pictórica. El cuadro es como es: pero lo mismo podía haber sido de otra manera. Nos falta siempre esa dramática emoción de topar con algo necesario. Luego, los muebles, y entre ellos, unos libros. Un dorso. ¿Qué dice? *De l'amour*. Como en casa del médico el tratado de las enfermedades del hígado. La marquesa, la actriz, la dama cosmopolita aspiran indefectiblemente a ser especialistas en amor y han querido informarse, lo mismo que quien compra un automóvil adquiere en complemento un manual sobre motores de explosión.

El libro es de lectura deliciosa. Stendhal cuenta siempre, hasta cuando define, razona y teoriza. Para mi gusto, es el mejor narrador que existe, el archinarrador ante el Altísimo. Pero ¿es cierta esta famosa teoría del amor como cristalización? ¿Por qué no se ha hecho un estudio a fondo sobre ella? Se la trae, se la lleva y nadie la somete a un análisis adecuado.

¿No merecía la pena? Nótese que, en resumen, esta teoría califica al amor de constitutiva ficción. No es que el amor yerre a veces, sino que es, por esencia, un error. Nos enamoramos cuando sobre otra persona nuestra imaginación proyecta inexistentes perfecciones. Una día la fantasmagoría se desvanece, y con ella muere el amor. Esto es peor que declarar, según viejo uso, ciego al amor. Para Stendhal es menos que ciego: es visionario. No sólo no ve lo real, sino que lo suplanta.

Basta mirar desde fuera esta doctrina para poder localizarla en el tiempo y en el espacio: es una secreción típica del europeo siglo XIX. Ostenta las dos facciones características: idealismo y pesimismo. La teoría de la «cristalización» es idealista porque hace del objeto extremo hacia el cual vivimos una mera proyección del sujeto. Desde el Renacimiento propende el europeo a esta manera de explicarse el mundo como emanación del espíritu. Hasta el siglo XIX ese idealismo fue relativamente alegre. El mundo que el sujeto proyecta en torno suyo es, a su modo, real, auténtico y lleno de sentido. Pero

la teoría de la «cristalización » es pesimista. En ella se tiende a demostrar que lo que consideramos funciones normales de nuestro espíritu no son más que casos especiales de anormalidad. Así, Taine quiere convencernos de que la percepción normal no es sino una alucinación continuada y colectiva. Esto es típico en la ideología de la pasada centuria. Se explica la normal por lo anormal, lo superior por lo inferior. Hay un extraño empeño en mostrar que el Universo es un absoluto *quid pro quo*, una inepcia constitutiva. El moralista procurará insinuarnos que todo altruismo es un larvado egoísmo. Darwin describirá pacientemente la obra modeladora que la muerte realiza en la vida y hará de la lucha por la existencia el máximo poder vital. Parejamente, Carlos Marx pondrá en la raíz de la historia la lucha de clases.

Pero la verdad es de tal modo opuesta a este terco pesimismo, que acierta a instalarse dentro de él sin que el pensador amargo lo advierta. Así en la teoría de la «cristalización». Porque en ella, a la postre, se reconoce que el hombre sólo ama lo amable, lo digno de ser amado. Mas no habiéndolo —a lo que parece— en la realidad, tiene que imaginarlo. Esas perfecciones fantaseadas son las que suscitan el amor. Es muy fácil calificar de ilusorias las cosas excelentes. Pero quien lo hace olvida plantearse el problema que entonces resulta. Si esas cosas excelentes no existen, ¿cómo venimos a noticia de ellas? Si no hay en la mujer real motivos suficientes para provocar la exaltación amorosa, ¿en qué inexistente *ville d'eaux* hemos conocido a la mujer imaginaria capaz de enardecernos?

Se exagera, evidentemente, el poder de fraude que en el amor reside. Al notar que a veces miente calidades que en realidad no posee el ser amado, debíamos preguntarnos si lo falsificado no es más bien el amor mismo. Una psicología del amor tiene que ser muy suspicaz en punto a la autenticidad del sentimiento que analiza. A mi juicio, lo más agudo en el tratado de Stendhal es esta sospecha de que hay amores que no lo son. No otra cosa significa su ilustre clasificación de las especies eróticas: *amour-goût*, *amour-vanité*, *amour-passion*, etc. Es harto natural que si un amor comienza por ser él falso en cuanto amor, lo sea todo en su derredor y especialmente el objeto que lo inspira.

Sólo «el amor-pasión» es legítimo para Stendhal. Yo creo que aún deja demasiado amplio el círculo de la autenticidad amorosa. También en ese «amor-pasión» habría que introducir especies diferentes. No sólo se miente un amor por vanidad o por *goût*. Hay otra fuente de falsificación más directa y constante. El amor es la actividad

mismo modo, ese Don Juan laborioso que hace cada día su jornada de erotismo, ese Don Juan que «parece» tan claramente Don Juan, es justamente su negación y su vacío.

Don Juan no es el hombre que hace el amor a las mujeres, sino el hombre a quien las mujeres hacen el amor. Éste, éste es el indubitable hecho humano sobre que debían haber meditado un poco más los escritores que últimamente se han propuesto el grave tema de donjuanismo. Es un hecho que existen hombres de los cuales se enamoran con superlativa intensidad y frecuencia las mujeres. He ahí materia sobrada para la reflexión. ¿En qué consiste ese don extraño? ¿Qué misterio vital se esconde tras ese privilegio? Lo otro, el moralizar en torno a cualquier ridícula figura de Don Juan que venga en gana fingir, me parece demasiado inocente para ser fecundo. Es el eterno vicio de los predicadores: inventar un maniqueo estúpido a fin de gozarse en refutar al maniqueo.

Stendhal dedica cuarenta años a batir las murallas de la feminidad. Elucubra todo un sistema estratégico con principios y corolarios. Va y viene, se obstina y desvencija en la tarea tenazmente. El resultado es nulo. Stendhal no consiguió ser amado verdaderamente por ninguna mujer. No debe sorprender esto demasiado. La mayor parte de los hombres sufre igual destino. Hasta el punto de que para compensar la desventura se ha creado el hábito y la ilusión de aceptar como buen amor cierta vaga adhesión o tolerancia de la mujer que se logra a fuerza de mil trabajos. Acontece lo mismo que en el orden estético. La mayor parte de los hombres muere sin haber gozado jamás una auténtica emoción de arte. Sin embargo, se ha convenido en aceptar como tales el cosquilleo que produce un vals o el interés dramático que un novelón provoca.

Los amores de Stendhal fueron pseudoamores de este linaje. Abel Bonnard no insiste debidamente sobre esto en su *Vida amorosa de Stendhal*, que acabo de leer y me mueve a escribir estas notas. La advertencia es importante, porque explica el error radical en su teoría del amor. La base de ésta es una experiencia falsa.

Stendhal cree —consecuente con los hechos de su experiencia— que el amor se «hace» y, además, que concluye. Ambos atributos son característicos de los pseudoamores.

Chateaubriand, por el contrario, se encuentra siempre «hecho» el amor. No necesita afanarse. La mujer pasa a su vera y súbitamente se siente cargada de una mágica electricidad. Se entrega desde luego y totalmente. ¿Por qué? ¡Ah! Ese es el secreto que los tratadistas del donjuanismo hubieran debido revelarnos. Chateaubriand no es

un hombre hermoso. Pequeño y cargado de espaldas. Siempre malhumorado, displicente, distante. Su adhesión a la mujer amante dura ocho días. Sin embargo, aquella mujer que se enamoró a los veinte años sigue a los ochenta prendada del «genio», a quien tal vez no volvió a ver. Esto no son imaginaciones: son hechos documentales.

Un ejemplo, entre muchos: la Marquesa de Custine, la «primera cabellera» de Francia. Pertenecía a una de las familias más nobles y era bellísima. Durante la revolución, casi una niña, es condenada a la guillotina. Se salva gracias al amor que despierta en un zapatero, miembro del Tribunal. Emigra a Inglaterra. Cuando vuelve, acaba de publicar Chateaubriand *Atala*. Conoce al autor e inmediatamente brota en ella la locura amorosa. A Chateaubriand, perennemente caprichoso, se le antoja que madame de Custine compre el castillo de Fervaques, una antigua residencia señorial donde Enrique IV pasó una noche. La Marquesa reúne cuanto puede de su fortuna, aún no bien reconstruida después de la emigración, y compra el castillo. Pero Chateaubriand no muestra premura en visitarlo. Por fin, al cabo del tiempo, pasa allí unos días, horas sublimes para aquella mujer apasionada. Chateaubriand lee un dístico que Enrique IV ha intallado en la chimenea con su cuchillo de caza:

La dame de Fervaques
mérite de vives attaques.

Las horas de dicha transcurren aceleradamente, sin retorno posible. Chateaubriand se aleja para no volver o poco menos: navega ya hacia nuevas islas de amor. Pasan los meses, los años. La Marquesa de Custine se acerca a los setenta. Un día enseña el castillo a un visitante. Al llegar éste a la habitación de la gran chimenea, dice: «¿De modo que éste es el lugar donde Chateaubriand estaba a los pies de usted?» Y ella, pronta, extrañada y como ofendida: «¡Ah, no, señor mío, no ; yo a los pies de Chateaubriand!»

Este tipo de amor en que un ser queda adscrito de una vez para siempre y del todo a otro ser —especie de metafísico injerto— fue desconocido para Stendhal. Por eso cree que es esencial a un amor su consunción, cuando probablemente la verdad está más cerca de lo contrario. Un amor pleno, que haya nacido en la raíz de la persona, no puede verosímilmente morir. Va inserto por siempre en el alma sensible. Las circunstancias —por ejemplo, la lejanía— podrán impedir su necesaria nutrición, y entonces ese amor perderá volumen, se

Esto es lo primero. Lo segundo es que esa excelencia incita a buscar la unión con la persona dueña de ella. ¿Qué es esto de «unión»? Los más auténticos enamorados dirán con verdad que no sentían —por lo menos, en primer término— apetito de unión corporal. El punto es delicado y exige la mayor precisión. No se trata de que el amante no desee también la unión carnal con la amada. Mas, por lo mismo que la desea «también», sería falso decir que es eso lo que desea.

Una observación capital es aquí de urgencia. Nunca se ha distinguido suficientemente —tal vez con la sola excepción de Scheler— entre el «amor sexual» y el «instinto sexual», hasta el punto de que cuando se nombra aquél se suele entender éste. Cierto que en el hombre los instintos aparecen casi siempre trabados con formas sobreinstintivas, de carácter anímico y aun espiritual. Muy pocas veces vemos funcionar por separado un puro instinto. La idea habitual que del «amor físico» se tiene es, a mi juicio, exagerada. No es tan fácil ni tan frecuente sentir atracción exclusivamente física. En la mayor parte de los casos, la sexualidad va sostenida y complicada por gérmenes de entusiasmo sentimental, de admiración hacia la belleza corporal, de simpatía, etc. No obstante, los casos de ejercicio sexual puramente instintivo son de sobra numerosos para poder distinguirlos del verdadero «amor sexual». La diferencia aparece clara, sobre todo en las dos situaciones extremas: cuando el ejercicio de la sexualidad es reprimido por razones morales o de circunstancias, o cuando, por el contrario, el exceso de ella degenera en lujuria. En ambos casos se nota que, «a diferencia del amor», la pura voluptuosidad —diríamos la pura impureza— preexiste a su objeto. Se siente el apetito antes de conocer la persona o situación que lo satisface. Consecuencia de esto es que puede satisfacerse con cualquiera. El instinto no prefiere cuando es sólo instinto. No es, por sí mismo, impulso hacia una perfección.

El instinto sexual asegura, tal vez, la conservación de la especie, pero no su perfeccionamiento. En cambio, el auténtico amor sexual, el entusiasmo hacia otro ser, hacia su alma y hacia su cuerpo, en indisoluble unidad, es por sí mismo, originariamente, una fuerza gigantesca encargada de mejorar la especie. En lugar de preexistir a su objeto, nace siempre suscitado por un ser que aparece ante nosotros, y de ese ser es alguna cualidad egregia lo que dispara el erótico proceso.

Apenas comienza éste, experimenta el amante una extraña urgencia de disolver su individualidad en la del otro, y, viceversa, absorber

en la suya la del ser amado. ¡Misterioso afán! Mientras en todos los otros casos de la vida nada repugnamos tanto como ver invadidas por otro ser las fronteras de nuestra existencia individual, la delicia del amor consiste en sentirse metafísicamente poroso para otra individualidad, de suerte que sólo en la función de ambas, sólo en una «individualidad de dos», halla satisfacción. Recuerda esto la doctrina de los saint-simonianos, según la cual, el verdadero individuo humano es la pareja hombre-mujer. Sin embargo, no para en esto el anhelo de fusión. Cuando el amor es plenario, culmina en un deseo más o menos claro de dejar simbolizada la unión en un hijo en quien se prolonguen y afirmen las perfecciones del ser amado. Este tercer elemento, precipitado del amor, parece recoger con toda pureza su esencial sentido. El hijo ni es del padre ni es de la madre: es unión de ambos personificada y es afán de perfección modelado en carne y en alma. Tenía razón el ingenuo Platón: el amor es anhelo de engendrar en lo perfecto, o como otro platónico, Lorenzo de Médicis, había de decir: es *apetito di bellezza.*

La ideología de los últimos tiempos ha perdido la inspiración cosmológica y se ha hecho casi exclusivamente psicológica. Los refinamientos en la psicología del amor, amontonando sutil casuística, han retirado nuestra atención de esa faceta cósmica, elemental del amor. Nosotros vamos a entrar ahora también en la zona psicológica, bien que atacando lo más esencial de ella; pero no debemos olvidar que la multiforme historia de nuestros amores, con todas sus complicaciones y casos, vive a la postre de esa fuerza elemental y cósmica que nuestra psique —primitiva o refinada, sencilla o compleja, de un siglo o de otro— no hace sino administrar y modelar variamente. Las turbinas e ingenios de diverso formato que sumergimos en el torrente no deben hacernos olvidar la fuerza primaria de éste que nos mueve misteriosamente.

IV

No se puede negar a esta idea de la «cristalización» un primer pronto de gran evidencia. Es muy frecuente, en efecto, que nos sorprendamos en error a lo largo de nuestros amores. Hemos supuesto en lo amado gracias y primores ausentes. ¿No habrá que dar la razón a Stendhal? Yo creo que no. Cabe no tener razón de puro tenerla demasiado. No faltaba más sino que, equivocándonos a toda

cosas que no son propiamente «amor», que ni siquiera son sentimiento.

Es lamentable que la labor psicológica de los últimos cien años no haya desembocado aún en la cultura general, y sea forzoso, de ordinario, reducirse a la óptica gruesa, que aún suele emplearse para contemplar la psique humana.

El amor, hablando estrictamente (1), es pura actividad sentimental hacia un objeto, que puede ser cualquiera, persona o cosa. A fuer de actividad «sentimental», queda, por una parte, separado de todas las funciones intelectuales —percibir, atender, pensar, recordar, imaginar—; por otra parte, del deseo con que a menudo se le confunde. Se desea, cuando hay sed, un vaso de agua; pero no se le ama. Nacen, sin duda, del amor deseos; pero el amor mismo no es desear. Deseamos venturas a la patria y deseamos vivir en ella «porque» la amamos. Nuestro amor es previo a esos deseos, que nacen de él como la planta de la simiente.

A fuer de «actividad» sentimental, el amor se diferencia de los sentimientos inertes, como alegría o tristeza. Son éstos a manera de una coloración que tiñe nuestra alma. Se «está» triste o se «está» alegre, en pura pasividad. La alegría, por sí, no contiene actuación ninguna, aunque pueda llevar a ella. En cambio, amar algo no es simplemente «estar», sino actuar hacia lo amado. Y no me refiero a los movimientos físicos o espirituales que el amor provoca, sino que el amor es de suyo, constitutivamente, un acto transitivo en que nos afanamos hacia lo que amamos. Quietos, a cien leguas del objeto, y aun sin que pensemos en él, si lo amamos, estaremos emanando hacia él una fluencia indefinible, de carácter afirmativo y cálido. Esto se advierte con claridad si confrontamos el amor con el odio. Estar odiando algo o alguien no es un «estar» pasivo, como el estar triste, sino que es, en un algún modo, acción, terrible acción negativa, idealmente destructora del objeto odiado. Esta advertencia de que hay una actividad sentimental específica, distinta de todas las actividades corporales y de todas las demás del espíritu, como la intelectual, la del deseo y de la volición, me parece de una importancia decisiva para una fina psicología del amor. Cuando se habla de éste, casi siempre se describen sus consecuencias o concomitancias, sus motivos generadores o sus resultados. Casi nunca se coge con las pinzas del análisis el amor mismo, en lo que tiene de peculiar y distinto de la restante fauna psíquica.

---

(1) Por tanto, el amor sólo, no el estado total de la persona que ama.

Ahora puede parecer admisible que el «amor a la ciencia» y el «amor a la mujer» tengan un ingrediente común. Esa actividad sentimental, ese cálido y afirmativo interés nuestro en otro ser por él mismo, puede indiferentemente dirigirse a una persona femenina, a un trozo de tierra (la patria), a una clase de ejercicio humano: el deporte, la ciencia, etc. Y debiera añadirse que, en definitiva, todo lo que no es pura actividad sentimental, todo lo que es diferente en el «amor a la ciencia», y el «amor a la mujer», no es propiamente amor.

Hay muchos «amores» donde existe de todo menos auténtico amor. Hay deseo, curiosidad, obstinación, manía, sincera ficción sentimental; pero no esa cálida afirmación del otro ser, cualquiera que sea su actitud para con nosotros. En cuanto a los «amores», donde efectivamente lo hallamos, es preciso no olvidar que contienen muchos otros elementos además del amor *sensu stricto*.

En sentido lato, solemos llamar amor al «enamoramiento», un estado de alma complejísimo donde el amor en sentido estricto tiene un papel secundario. Stendhal se refiere a él cuando titula su libro *De l'amour*, con una generalidad abusiva que revela la insuficiencia de su horizonte filosófico.

Pues bien, de ese «enamoramiento» que la teoría de la cristalización nos presenta como una hiperactividad del alma, quisiera yo decir que es, más bien, un angostamiento y una relativa paralización de nuestra vida de conciencia. Bajo su dominio somos menos, y no más, que en la existencia habitual. Esto nos llevará a delinear en esquema la psicología del arrebato erótico.

V

El «enamoramiento» es, por lo pronto, un fenómeno de la atención.

En cualquier momento que sorprendamos la vida de nuestra conciencia hallaremos que el campo de ella se encuentra ocupado por una pluralidad de objetos exteriores e interiores. Esos objetos, que en cada caso llenan el volumen de nuestra mente, no están en confuso montón. Hay en ellos siempre un orden mínimo, una jerarquía. En efecto, siempre hallaremos alguno de ellos destacado sobre los demás, preferido, especialmente iluminado, como si nuestro foco mental, nuestra preocupación, lo esfumase en su fulgor, aislán-

dolo del resto. Es constitutivo de nuestra conciencia atender algo. Pero no le es posible atender algo sin desatender otras cosas que, por ello, quedan en una forma de presencia secundaria, a manera de coro y de fondo.

Como el número de objetos que componen el mundo de cada cual es muy grande y el campo de nuestra conciencia muy limitado, existe entre ellos una especie de lucha para conquistar nuestra atención. Propiamente, nuestra vida de alma y de espíritu es sólo la que se verifica en esa zona de máxima iluminación. El resto —la zona de desatención consciente, y más allá, lo subconsciente, etc.— es sólo vida en potencia, preparación, arsenal o reserva. Se puede imaginar la conciencia atenta como el espacio propio de nuestra personalidad. Tanto vale, pues, decir que atendamos a una cosa, como decir que esa cosa desaloja un cierto espacio en nuestra personalidad.

En el régimen normal, la cosa atendida ocupa unos momentos ese centro privilegiado, del cual es expulsada pronto para dejar a otra su puesto. En suma, la atención se desplaza de un objeto a otro, deteniéndose más o menos en ellos, según su importancia vital. Imagínese que un buen día nuestra atención quedase paralizada, fija en un objeto. El resto del mundo quedaría relegado, distante, como inexistente, y, faltando toda posible comparación, el objeto anómalamente atendido adquiriría para nosotros proporciones enormes. Tales, que, en rigor, ocuparía todo el ámbito de nuestra mente y sería para nosotros, él solo, equivalente a todo ese mundo que hemos dejado fuera merced a nuestra radical desatención. Acaece, pues, lo mismo que si aproximamos a los ojos nuestra mano: siendo tan pequeño cuerpo, basta para tapar el resto del paisaje y llenar por entero nuestro campo visual. Lo atendido tiene para nosotros *ipso facto* más realidad, más vigorosa existencia, que lo desatendido, fondo exangüe y casi fantasma que aguarda en la periferia de nuestra mente. Al tener más realidad, claro es que se carga de mayor estima, se hace más valioso, más importante y compensa el resto oscurecido del universo.

Cuando la atención se fija más tiempo o con más frecuencia de lo normal en un objeto, hablamos de «manía». El maniático es un hombre con un régimen atencional anómalo. Casi todos los grandes hombres han sido maniáticos, sólo que las consecuencias de su manía, de su «idea fija», nos parecen útiles o estimables. Cuando preguntaban a Newton cómo había podido descubrir su sistema mecánico del universo, respondió: *Nocte dieque incubando* («pen-

sando en ello día y noche»). Es una declaración de obseso. En verdad, nada nos define tanto como cuál sea nuestro régimen atencional. En cada hombre se modula de manera diversa. Así, para un hombre habituado a meditar, insistiendo sobre cada tema a fin de hacerle rendir su secreto jugo, la ligereza con que la atención del hombre de mundo resbala de objeto en objeto es motivo de mareo. Viceversa, al hombre de mundo le fatiga y angustia la lentitud con que avanza la atención del pensador, que va como una red de fondo rascando la áspera entraña del abismo. Luego hay las diferentes preferencias de la atención que constituyen la base misma del carácter. Hay quien, si en la conversación surge un dato económico, queda absorto, como si hubiese caído por un escotillón. En otro irá la atención espontáneamente, por propio declive, hacia el arte o hacia asuntos sexuales. Cabría aceptar esta fórmula: dime lo que atiendes y te diré quién eres.

Pues bien: yo creo que el «enamoramiento» es un fenómeno de la atención, un estado anómalo de ella que en el hombre normal se produce.

Ya el hecho inicial del «enamoramiento» lo muestra. En la sociedad se hallan frente a frente muchas mujeres y muchos hombres. En estado de indiferencia, la atención de cada hombre —como de cada mujer— se desplaza de uno en otro sobre los representantes del sexo contrario. Razones de simpatía antigua, de mayor proximidad, etc., harán que esa atención de la mujer se detenga un poco más sobre este varón que sobre el otro; pero la desproporción entre el atender a uno y desatender a los demás no es grande. Por decirlo así —y salvas esas pequeñas diferencias—, todos los hombres que la mujer conoce están a igual distancia atencional de ella, en fila recta. Pero un día este reparto igualitario de la atención cesa. La atención de la mujer propende a detenerse por sí misma en uno de esos hombres y pronto le supone un esfuerzo desprender de él su pensamiento, movilizar hacia otros u otras cosas la preocupación. La fila rectilínea se ha roto: uno de los varones queda destacado, a menor distancia atencional de aquella mujer.

El «enamoramiento», en su iniciación, no es más que eso: atención anómalamente detenida en otra persona. Si ésta sabe aprovechar su situación privilegiada y nutre ingeniosamente aquella atención, lo demás se producirá con irremisible mecanismo. Cada día se hallará más adelantado sobre la fila de los otros, de los indiferentes; cada día desalojará mayor espacio en el alma atenta. Ésta se irá sintiendo incapaz de desatender a aquel privilegiado. Los

demás seres y cosas serán poco a poco desalojados de la conciencia. Dondequiera que la «enamorada» esté, cualquiera que sea su aparente ocupación, su atención gravitará por el propio peso hacia aquel hombre. Y, viceversa, le costará una gran violencia arrancarla un momento de esa dirección y orientarla hacia las urgencias de la vida. San Agustín vio sagazmente este ponderar espontáneo hacia un objeto que es característico del amor. *Amor meus, pondus meum: illo feror, quocumque feror.* («Mi amor es mi peso: por él voy dondequiera que voy».)

No se trata, pues, de un enriquecimiento de nuestra vida mental. Todo lo contrario. Hay una progresiva eliminación de las cosas que antes nos ocupaban. La conciencia se angosta y contiene sólo un objeto. La atención queda paralítica: no avanza de una cosa a otra. Está fija, rígida, presa de un solo ser. *Theia manía* («manía divina»), decía Platón. (Ya veremos de dónde viene este «divina» tan sorprendente y excesivo).

Sin embargo, el enamorado tiene la impresión de que su vida de conciencia es más rica. Al reducirse su mundo se concentra más. Todas sus fuerzas psíquicas convergen para actuar en un solo punto, y esto da a su existencia un falso aspecto de superlativa intensidad.

Al propio tiempo, ese exclusivismo de la atención dota al objeto favorecido de cualidades portentosas. No es que se finjan en él perfecciones inexistentes. (Ya he mostrado que esto puede ocurrir; pero no es esencial ni forzoso, como erróneamente supone Stendhal). A fuerza de sobar con la atención un objeto, de fijarse en él, adquiere éste para la conciencia una fuerza de realidad incomparable. Existe a toda hora para nosotros; está siempre ahí, a nuestra vera, más real que ninguna otra cosa. Las demás tenemos que buscarlas dirigiendo a ellas penosamente nuestra atención, que por sí está prendida a lo amado.

Ya aquí topamos con una gran semejanza entre el enamoramiento y el entusiasmo místico. Suele éste hablar de la «presencia de Dios». No es una frase. Tras ella hay un fenómeno auténtico. A fuerza de orar, meditar, dirigirse a Dios, llega éste a cobrar ante el místico tal solidez objetiva que le permite no desaparecer nunca de su campo mental. Se halla allí siempre, por lo mismo que la atención no lo suelta. Todo conato de movimiento le hace tropezar con Dios, es decir, recaer en la idea de él. No es, pues, nada peculiar al orden religioso. No hay cosa que no pueda conseguir esa presencia permanente que para el místico goza Dios. El sabio que vive años enteros pensando en un problema, o el novelista que arrastra cons-

tantemente la preocupación por su personaje imaginario, conocen el mismo fenómeno. Así Balzac, cuando corta una conversación de negocios diciendo: «¡Bueno, volvamos a la realidad! Hablemos de César Birotteau». También para el enamorado la amada posee una presencia ubicua y constante. El mundo entero está como embebido en ella. En rigor, lo que pasa es que el mundo no existe para el amante. La amada lo ha desalojado y sustituído. Por eso dice el enamorado en una canción irlandesa: «¡Amada, tú eres mi parte de mundo!»

VI

Reprimamos los gestos románticos y reconozcamos en el «enamoramiento» —repito que no hablo del amor *sensu stricto*— un estado inferior de espíritu, una especie de imbecilidad transitoria. Sin anquilosamiento de la mente, sin reducción de nuestro habitual mundo, no podríamos enamorarnos.

Esta descripción del «amor» es, como se advierte, inversa de la que usa Stendhal. En vez de acumular muchas cosas (perfecciones) en un objeto, según presume la teoría de la cristalización, lo que hacemos es aislar un objeto anormalmente, quedarnos sólo con él, fijos y paralizados, como el gallo ante la raya blanca que lo hipnotiza.

Con esto no pretendo desprestigiar el gran suceso erótico que da en la historia pública y privada tan admirables fulguraciones. El amor es obra de arte mayor, magnífica operación de las almas y de los cuerpos. Pero es indudable que para producirse necesita apoyarse en una porción de procesos mecánicos, automáticos y sin espiritualidad verdadera. Supuestos del amor que tanto valen son, cada uno de por sí, bastante estúpidos y, como he dicho, funcionan mecánicamente.

Así, no hay amor sin instinto sexual. El amor usa de éste como de una fuerza bruta, como el bergantín usa del viento. El «enamoramiento» es otro de esos estúpidos mecanismos, prontos siempre a dispararse ciegamente, que el amor aprovecha y cabalga, buen caballero que es. No se olvide que toda la vida superior del espíritu, tan estimada en nuestra cultura, es imposible sin el servicio de innumerables e inferiores automatismos.

Cuando hemos caído en ese estado de angostura mental, de angina psíquica, que es el enamoramiento, estamos perdidos. En los

primeros días aún podemos luchar; pero cuando la desproporción entre la atención prestada a una mujer y las que concedemos a las demás y al resto del cosmos pasa de cierta medida, no está ya en nuestra mano detener el proceso.

La atención es el instrumento supremo de la personalidad; es el aparato que regula nuestra vida mental. Al quedar paralizada, no nos deja libertad alguna de movimientos. Tendríamos, para salvarnos, que volver a ensanchar el campo de nuestra conciencia, y para ello sería preciso introducir en él otros objetos que arrebaten al amado su exclusivismo. Si en el paroxismo del enamoramiento pudiésemos de pronto ver lo amado en la perspectiva normal de nuestra atención, su mágico poder se anularía. Mas para hacer esto tendríamos que atender a esas otras cosas, es decir, tendríamos que salir de nuestra propia conciencia, íntegramente ocupada por lo que amamos.

Hemos caído en un recinto hermético, sin porosidad ninguna hacia el exterior. Nada de fuera podrá penetrar y facilitarnos la evasión por el agujero que ella abra. El alma de un enamorado huele a cuarto cerrado de enfermo, a atmósfera confinada, nutrida por los pulmones mismos que van a respirarla.

De aquí que todo el enamoramiento tienda automáticamente hacia el frenesí. Abandonado a sí mismo, se irá multiplicando hasta la extremidad posible.

Esto lo saben muy bien los «conquistadores» de ambos sexos. Una vez que la atención de una mujer se fija en un hombre, es a éste muy fácil llenar por completo su preocupación. Basta con un sencillo juego de tira y afloja, de solicitud y de desdén, de presencia y de ausencia. El pulso de esta técnica actúa como una máquina neumática en la atención de la mujer, y acaba por vaciarla de todo el resto del mundo. ¡Qué bien dice nuestro pueblo «sorber los sesos»! En efecto: ¡está absorta, absorbida por un objeto! La mayor parte de los «amores» se reducen a este juego mecánico sobre la atención del otro.

Sólo salva al enamorado un choque recibido violentamente de fuera, un tratamiento a que alguien le obligue. Se comprende que la ausencia, los viajes sean una buena cura para enamorados. Nótese que son terapéutica de la atención. La lejanía del objeto amado lo desnutre atencionalmente; impide que nuevos elementos de él mantengan vivo el atender. Los viajes, obligando materialmente a salir de sí mismos y resolver mil pequeños problemas, arrancándonos del engaste habitual y apretando contra nosotros mil objetos insó-

litos, consiguen forzar la consigna maniática y abren poros en la conciencia hermética, por donde entra, con el aire libre, la perspectiva normal.

Ahora convendría afrontar una objeción que, leyendo el capítulo anterior, se le habrá ocurrido al lector. Al definir el enamoramiento como un quedar fija la atención sobre otra persona, no lo separamos bastante de mil casos de la vida en que asuntos políticos o económicos de gravedad y urgencia retienen superlativamente nuestra preocupación.

La diferencia, sin embargo, es radical. En el enamoramiento, la atención se fija por sí misma en el otro ser. En las urgencias vitales, por el contrario, la atención se fija obligada, contra su propio gusto. Casi el mayor enojo de lo enojoso es tener por fuerza que atenderlo. Wundt fue el primero —hace lo menos sesenta años— que distinguió entre la atención activa y la pasiva. Hay atención pasiva cuando, por ejemplo, suena un tiro en la calle. El ruido insólito se impone a la marcha espontánea de nuestra conciencia y fuerza la atención. En el que se enamora no hay esta imposición, sino que la atención va por sí misma a lo amado.

Una psicología delicada de este fenómeno describiría aquí una curiosa situación de doble haz, en que atendemos, a la vez, de grado y sin remisión.

Entendido con sutileza, puede decirse que todo el que se enamora es que quiere enamorarse. Esto distancia el enamoramiento, que es, a la postre, un fenómeno normal, de la obsesión, que es un fenómeno patológico. El obseso no se «fija» en su idea por propia inclinación. Lo horrible de su estado es precisamente que, siendo suya la idea, aparece en su interior con el carácter de feroz imposición ajena, emanada de un «otro» anónimo e inexistente.

Sólo hay un caso en que nuestra atención va por su propio pie a fijarse en otra persona y, sin embargo, no se trata de enamoramiento. Es el caso del odio. Odio y amor son, en todo, dos gemelos enemigos, idénticos y contrarios. Como hay un enamoramiento, hay —y no con menor frecuencia— un «enodiamiento».

Al emerger de una época de enamoramiento sentimos una impresión parecida a la del despertar que nos hace salir del desfiladero donde se aprietan los sueños. Entonces nos damos cuenta de que la perspectiva normal es más ancha y aireada, y percibimos todo el hermetismo y enrarecimiento que padecía nuestra mente apasionada. Durante algún tiempo experimentamos las vacilaciones, las tenuidades y las melancolías de los convalecientes.

Una vez iniciado, el proceso de enamoramiento transcurre con una monotonía desesperante. Quiero decir que todos los que se enamoran, se enamoran lo mismo —el listo y el tonto, el joven y el viejo, el burgués y el artista. Esto confirma su carácter mecánico.

Lo único que en él no es puramente mecánico es su comienzo. Por lo mismo, atrae nuestra curiosidad de psicólogos más que ninguna otra porción del fenómeno. ¿Qué es lo que fija la atención de una mujer en un hombre o de un hombre en una mujer? ¿Qué género de cualidades otorgan esa ventaja a una persona sobre la fila indiferente de las demás? No hay duda que es éste el tema más interesante. Pero, a la vez, de una gran complejidad. Porque, si todos los que se enamoran se enamoran lo mismo, no todos se enamoran por lo mismo. No existe ninguna cualidad que enamore universalmente.

Pero, antes de entrar en tema tan peliagudo como éste de qué es lo que enamora y cuáles los diversos tipos de preferencia erótica, conviene mostrar la semejanza inesperada del enamoramiento, en cuanto parálisis de la atención, con el misticismo y, lo que es más grave aún, con el estado hipnótico.

VII

ENAMORAMIENTO, ÉXTASIS E HIPNOTISMO

El ama de casa conoce que su criada se ha enamorado cuando empieza a notarla distraída. La pobre mujer no tiene la atención libre para movilizarla sobre las cosas que la rodean. Vive embobada, ensimismada, contemplando en su propio interior la imagen del amado, siempre presente. Esta concentración hacia su propio interior da al enamorado una apariencia de sonámbulo, de lunático, de «encantado». Y, en efecto, es el enamoramiento un encantamiento. El filtro mágico de Tristán ha simbolizado siempre con sugestiva plasticidad el proceso psicológico del «amor».

En los giros del lenguaje usual que condensan atisbos milenarios existen veneros magníficos de psicología sumamente certera y no explotada aún. Lo que enamora es siempre algún «encanto». Y este nombre de la técnica mágica, dado al objeto del amor, nos indica que la mente anónima, creadora del idioma, ha advertido el carácter extranormal e irremisible en que cae el enamorado.

El verso más antiguo es la fórmula mágica que se llamó *cantus* y *carmen*. El acto y el efecto mágico de la fórmula era la *incantatio*. De aquí *encanto*, y en francés, *charme*, de *carmen*.

Pero, sean cualesquiera sus relaciones con la magia, existe, a mi juicio, una semejanza más profunda que cuanto se ha reparado hasta ahora entre el enamoramiento y el misticismo. Debía haber puesto en la pista de este radical parentesco el hecho de que siempre, con pasmosa coincidencia, el místico adopte para expresarse vocablos e imágenes de erotismo. Todos los que se han ocupado de este fenómeno religioso lo han notado, pero han creído suficiente declarar que se trataba de metáforas, no más.

Pasa con la metáfora como pasa con la moda. Hay gentes que cuando han calificado algo de metáfora o de moda creen haberlo aniquilado y no ser menester mayor investigación. ¡Como si la metáfora y la moda no fuesen realidades del mismo orden que las demás, dotadas de no menor consistencia y obedientes a causas y a leyes tan enérgicas como las que gobiernan los giros siderales!

Pero si todos los que han estudiado el misticismo han hecho notar la frecuencia de su vocabulario erótico, no han advertido el hecho complementario que da a aquél verdadera gravedad. Y es que, viceversa, el enamorado propende al uso de expresiones religiosas. Para Platón es el amor una manía «divina», y todo enamorado llama divina a la amada, se siente a su vera «como en el cielo», etcétera, etc. Este curioso canje de léxico entre amor y misticismo hace sospechar alguna comunidad de raíz.

Y, en efecto, el proceso místico es como mecanismo psicológico análogo al enamoramiento. Se parece tanto, que coincide con él hasta en el detalle de ser fastidiosamente monótono. Como todo el que se enamora se enamora lo mismo, los místicos de todos los tiempos y lugares han dado los mismos pasos y han dicho, en rigor, las mismas cosas.

Tómese cualquier libro místico —de la India o de China, alejandrino o árabe, teutónico o español. Siempre se trata de una guía trascendente, de un itinerario de la mente hacia Dios. Y las estaciones y los vehículos son siempre los mismos, salvo diferencias externas y accidentales (1).

(1) La única diferencia, a veces importante, es ésta: algunos místicos han sido «además» grandes pensadores, y al hilo de su misticismo nos comunican una ideología, en ocasiones, genial. Así Plotino o el maestro Eckhart. Pero su «mística» propiamente tal es idéntica a la de los más vulgares extáticos.

Comprendo perfectamente, y de paso comparto, la falta de simpatía que han mostrado siempre las Iglesias hacia los místicos, como si temiesen que las aventuras extáticas trajesen desprestigio sobre la religión. El extático es, más o menos, un frenético. Le falta mesura y claridad mental. Da a la relación con Dios un carácter orgiástico que repugna a la grave serenidad del verdadero sacerdote. El caso es que, con rara coincidencia, el mandarín confuciano experimenta un desdén hacia el místico taoísta, parejo al que el teólogo católico siente hacia la monja iluminada. Los partidarios de la bullanga en todo orden preferirán siempre la anarquía y la embriaguez de los místicos a la clara y ordenada inteligencia de los sacerdotes, es decir, de la Iglesia. Yo siento no poder acompañarles tampoco en esta preferencia. Me lo impide una cuestión de veracidad. Y es ella, que cualquier teología me parece transmitirnos mucha más cantidad de Dios, más atisbos y nociones sobre la divinidad, que todos los éxtasis juntos de todos los místicos juntos. Porque, en lugar de acercarnos escépticamente al extático, debemos tomarle por su palabra, recibir lo que nos trae de sus inmersiones trascendentes y ver luego si eso que nos presenta vale la pena. Y la verdad es que, después de acompañarle en su viaje sublime, lo que logra comunicarnos es cosa de poca monta. Yo creo que el alma europea se halla próxima a una nueva experiencia de Dios, a nuevas averiguaciones sobre esa realidad, la más importante de todas. Pero dudo mucho que el enriquecimiento de nuestras ideas sobre lo divino venga por los caminos subterráneos de la mística y no por las vías luminosas del pensamiento discursivo. Teología, y no éxtasis.

Pero volvamos a nuestro tema.

El misticismo es también un fenómeno de la atención.

Lo primero que nos propone la técnica mística es que fijemos nuestra atención en algo. ¿En qué? La técnica extática más rigorosa, sabia e ilustre, que es la Yoga, descubre ingenuamente el carácter mecánico de cuanto va a pasar luego, porque a esa pregunta nos responde: en cualquier cosa. No es, pues, el objeto lo que califica e inspira el proceso, sino que sirve sólo de pretexto para que la mente entre en una situación anormal. En efecto, hay que atender a algo simplemente como medio para desatender todo lo demás del mundo. La vía mística comienza por evacuar de nuestra conciencia la pluralidad de objetos que en ella suele haber y que permite el normal movimiento de la atención. Así, en San Juan de la Cruz, el punto de partida para todo avance ulterior es «la casa sosegada». Embotar los apetitos y las curiosidades: «un desasimiento grande de todo»

—dice Santa Teresa—, «un arrancamiento del alma»; esto es, cortar las raíces y ligamentos de nuestros intereses mundanos, plurales, a fin de poder quedar «embebidos» (Santa Teresa) en una sola cosa. Idénticamente pondrá el hindú como condición a la entrada del misticismo: *nanatvan na pasyati* —no ver muchedumbre, diversidad.

Esta operación de espantar las cosas entre que va y viene de sólito nuestro atender se consigue por pura fijación de la mente. En la India se llamó *kasina* este ejercicio, que puede valerse de cualquiera cosa. Por ejemplo: el meditador se fabrica un disco de barro, se sienta cerca de él y fija en él la mirada. O bien desde una altura mira correr un arroyo o contempla un charco donde la luz se refleja. O bien enciende fuego, pone ante él una pantalla, donde abre un agujero, y mira la lumbre a su través, etc., etc. Se busca el mismo efecto de máquina neumática a que antes me he referido, merced al cual los enamorados se «sorben los sesos» el uno al otro.

No hay arrobo místico sin previo vacío de la mente. «Por esto —dice San Juan de la Cruz— mandaba Dios que el altar donde se habían de hacer los sacrificios estuviese de dentro vacío», «para que entienda el alma cuán vacía la quiere Dios de todas las cosas» (1). Y un místico tudesco más enérgicamente aún expresa ese alejamiento de la atención para todo lo que no es una sola cosa —Dios—, diciendo: «Yo he desnacido». El propio San Juan dice bellamente: «Yo no guardo ganado»; esto es, no conservo preocupación ninguna.

Y ahora viene lo más sorprendente: una vez que la mente ha sido evacuada de todas las cosas, el místico nos asegura que tiene a Dios delante, que se halla lleno de Dios. Es decir, que Dios consiste justamente en ese vacío. Por eso habla el maestro Eckhart del «silente desierto de Dios», y San Juan de la «noche oscura del alma»; oscura y, sin embargo, llena de luz; tan llena que, de puro haber sólo luz, la luz no tropieza con nada y es tiniebla. «Esta es la propiedad del espíritu purgado y aniquilado acerca de todas particulares aficiones e inteligencias, que en este no gustar nada ni entender nada en particular, morando en su vacío, oscuridad y tinieblas, lo abraza todo con gran disposición, para que se verifique en él lo de San Pablo: *Nihil habentes et omnia possidentes*. («No tienen nada y lo poseen todo».) San Juan denomina en otro sitio este vacío

(1) Véase el libro de Jean Baruzi: *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*. París, 1924.

repleto, esta oscuridad luminosa, con la fórmula más deleitable: es —dice— «la soledad sonora».

Quedamos, pues, en que el místico, como el enamorado, logra su anormal estado «fijando» la atención en un objeto, cuyo papel no es otro, por el momento, que retraer esa atención de todo lo demás y hacer posible el vacío de la mente.

Porque no es la «morada» más recóndita, ni la altura mayor de la vía extática, aquella en que el místico, desatendiendo toda otra cosa, mira sólo a Dios. Ese Dios a quien cabe mirar no es verdaderamente Dios. El Dios que tiene límites y figura, el Dios que es pensado mediante este o el otro atributo; en suma, el Dios capaz de ser un objeto para la atención, se parece, como tal, demasiado a las cosas del intramundo, para ser el auténtico Dios. De aquí la doctrina que una y otra vez se adelanta a nosotros desde las páginas místicas con paradójico perfil, para asegurarnos que lo sumo es no pensar «ni» en Dios. La razón de ello es clara: a fuerza de pensar en Él, de puro estar absorto en Él, llega un momento en que deja de ser algo externo a la mente y distinto de ella, puesto fuera y ante el sujeto. Es decir, que deja de ser *obiectum* y se convierte en *iniectum* (1). Dios se filtra dentro del alma, se confunde con ella o, dicho inversamente, el alma se diluye en Dios, deja de sentirlo como ser diferente de ella. Esta es la *unio* a que el místico aspira. «Queda el alma, digo el espíritu de este alma, hecho una cosa con Dios», comunica Santa Teresa en la «Morada séptima». Pero no se crea que esta unión es sentida como algo momentáneo, ahora lograda, luego perdida. El extático la percibe con el carácter de unión definitiva y perenne, como el enamorado jura sinceramente amor eterno. Santa Teresa distingue enérgicamente entre ambas suertes de transfusión: la una es «como si dos velas de cera se juntasen tan en extremo, que toda luz fuese una... Mas después bien se puede apartar la una vela de la otra y quedan en dos velas». La otra, empero, es «como si cayendo agua del cielo en un río o fuente adonde queda hecho todo agua, que no podrán ya dividir ni apartar cuál es el agua del río, o la que cayó del cielo, u como si un arroyico pequeño entra en el mar, no habrá remedio de apartarse; u como si en una pieza estuviesen dos ventanas por donde entrase gran luz, aunque entra dividida, se hace todo una luz».

(1) Véase Otto: *West-östliche Mystik.*

Eckhart razona muy bien la relativa inferioridad de todo estado en que Dios sea aún objeto de la mente. «El verdadero tener a Dios está en el ánimo, no en pensar en Dios uniforme y continuamente. El hombre no debe tener sólo un Dios pensado, porque cuando el pensamiento cesa, cesaría también ese Dios». Por lo tanto, el grado supremo de la mística carrera será aquel en que el hombre se halle saturado de Dios, hecho esponja de la divinidad. Entonces puede volverse de nuevo al mundo y ocuparse en afanes terrenos, porque ya obrará en rigor como un autómata de Dios. Sus deseos, pasos y acciones en el mundo no serán cosa suya. Ya no le importa nada a él de cuanto haga y le acontezca, porque «él» está ausente de la tierra, ausente de su propio deseo o acción, inmunizado o impermeabilizado para todo lo sensible. Su verdadera persona ha emigrado a Dios, se ha transvasado en Dios, y queda sólo un muñeco mecánico, una «criatura» que Dios hace funcionar. (El misticismo en su cima toca siempre al «quietismo».)

Esta situación superlativa encuentra su pareja en la evolución del «enamoramiento». Cuando el otro corresponde, sobreviene un período de «unión» transfusiva, en que cada cual traslada al otro las raíces de su ser y vive —piensa, desea, actúa—, no desde sí mismo, sino desde el otro. También aquí se deja de pensar en el amado, de puro tenerlo dentro. Ello se advierte, como pasa con todos los estados íntimos, en el simbolismo de la fisonomía. Al período de «fijación», de absorto exclusivo atender a la amada que aún está «fuera» de uno, corresponde el gesto de ensimismamiento y concentración. Los ojos quedan inmovilizados, la mirada rígida, la cabeza propende a inclinarse sobre el pecho; el cuerpo, si puede, se recoge. Todo el aspecto tiende a representar con la figura humana algo cóncavo y como cerrado. En el recinto hermético de nuestra atención incubamos la imagen de lo amado. Mas cuando «sobreviene» el éxtasis amatorio y la amada es nuestra, mejor es yo y yo la amada, aparece en el semblante ese gracioso *épanouissement* en que se expresa la felicidad. Los ojos ablandan la mirada, que se hace de goma y resbala sobre todo, por supuesto, sin fijarse bien en nada: más que viendo, dignándose acariciar los objetos. Asimismo, la boca va entreabierta en universal sonrisa que chorrea incesantemente comisuras ayuso. Es el gesto del bobo —que es el del embobamiento. No habiendo objeto externo ni interno en que fijarnos, nuestra alma pierde disciplina y precisión de actitud. Nos sentimos vagarosos, vaporosos, y toda nuestra actividad se reduce a dejar que el haz de

nuestra alma, como de una agua quieta («quietista»), se desprendan vapores hacia el sol absorbente.

Es el «estado de gracia» común al enamorado y al místico (1). Esta vida y este mundo, ni en bien ni en mal les afectan; han dejado de ser cuestión para ello. En la situación normal, las cosas que hacemos y padecemos, por afectar lo más íntimo de nosotros, se nos convierten en problemas, nos angustian y acosan. Por eso sentimos nuestra propia existencia como un peso que sostenemos a pulso, fatigosamente. Pero si trasladamos este núcleo íntimo a otra región y otro ser, fuera del mundo, lo que en éste nos acontezca queda desvirtuado y sin eficacia sobre nosotros, como suspendido en un paréntesis. Al caminar entre las cosas nos sentimos ingrávidos. Como si hubiese dos mundos de dimensiones distintas, pero compenetrables, el místico vive en el terrenal sólo en apariencia; donde verdaderamente está es en el otro, región aparte que habita él solo con Dios. *Deum et animan. Nihilne plus? Nihil omnino* —dice San Agustín. Y lo mismo el enamorado transita entre nosotros, sin que valgamos para otra cosa que para gozar la periferia de su sensibilidad. Él tiene, de antemano y —cree— para siempre, su vida resuelta.

En el «estado de gracia» —sea místico o sea erótico—, la vida pierde peso y acritud. Con la generosidad de un gran señor, sonríe el feliz a cuanto le rodea. Pero la generosidad del gran señor es siempre módica y no supone esfuerzo. Es una generosidad muy poco generosa; en rigor, originada en desdén. El que se cree de una naturaleza superior acaricia «generosamente» los seres de orden inferior que no le pueden nunca hacer daño por la sencilla razón de que «no se trata» con ellos, no convive con ellos. El colmo del desdén consiste en no dignarnos descubrir los defectos del prójimo, sino, desde nuestra altura inaccesible, proyectar sobre ellos la luz favorable de nuestro bienestar. Así, para el místico y el amante correspondido, todo es bonito y gracioso. Es que al volver, tras su etapa de absorción, a mirar las cosas, las ve, no en ellas mismas, sino reflejadas en lo único que para él existe: Dios o lo amado. Y lo que les falta de gracia lo añade espléndido el espejo donde las contempla. Así Eckhart: el que ha renunciado a las cosas, las vuelve a recibir en Dios, como el que se vuelve de espaldas al paisaje lo

(1) Como se advierte, no aludo para nada al «valor» religioso que al «estado de gracia» corresponda. Es éste aquí estrictamente el nombre de un estado psicológico propio a todos los místicos de todas las religiones.

encuentra reflejado, incorpóreo, en la tersa y prestigiosa superficie del lago. O bien los versos famosos de nuestro San Juan de la Cruz:

> Mil gracias derramando,
> Pasó por estos sotos con presura
> Y yéndolos mirando
> Con sola su figura
> Vestidos los dejó de su hermosura.

El místico, esponja de Dios, se oprime un poco contra las cosas: entonces Dios, líquido, rezuma y las barniza. Tal el amante.

Pero sería caer en engaño agradecer al místico o enamorado esta «generosidad». Aplauden a los seres por lo mismo que en el fondo les traen sin cuidado. Van a lo suyo, de tránsito. En rigor, les fastidian un poco si les retienen demasiado, como al gran señor las atenciones de los «villanos». Por eso es deliciosa la expresión de San Juan de la Cruz cuando dice:

> Apártalos, amado,
> Que voy de vuelo.

El deleite del «estado de gracia», dondequiera que se presente, estriba, pues, en que uno está fuera del mundo y fuera de sí. Esto es, literalmente, lo que significa «ex-stasis»: estar fuera de sí y del mundo. Y conviene advertir aquí que hay dos tipos irreductibles de hombres: los que sienten la felicidad como un estar fuera de sí, y los que, por el contrario, sólo se sienten en plenitud cuando están sobre sí. Desde el aguardiente hasta el trance místico, son variadísimos los medios que existen para salir fuera de sí. Como son muchos —desde la ducha hasta la filosofía— los que producen el estar sobre sí. Estas dos clases de hombres se separan en todos los planos de la vida. Así hay los partidarios del arte extático, para quienes gozar de la belleza es «emocionarse». Otros, en cambio, juzgan forzoso para el verdadero goce artístico la conservación de la serenidad, que permite una fría y clara contemplación del objeto mismo.

Baudelaire hacía una declaración de extático cuando, a la pregunta sobre dónde preferiría vivir, respondió: «En cualquiera parte, en cualquiera parte..., ¡con tal que sea fuera del mundo!»

El afán de salir «fuera de sí» ha creado todas las formas de lo orgiástico: embriaguez, misticismo, enamoramiento, etc. Yo no digo con ello que todas «valgan» lo mismo; únicamente insinúo que pertenecen a un mismo linaje y tienen una raíz calando en la orgía. Se trata de descansar del peso que es vivir sobre sí, trasladándonos

a otro que nos sostenga y conduzca. Por eso no es tampoco un azar el uso coincidente en mística y amor de la imagen del rapto o arrebato. Ser arrebatado es no caminar sobre los propios pies, sino sentirse llevado por alguien o algo. Rapto fue la primitiva forma del amor, conservada en la mitología bajo la especie del centauro cazador de las ninfas que asienta en sus ancas.

Todavía en el ritual del matrimonio romano queda un residuo del arrebato originario: la esposa no ingresa en la casa matrimonial por su propio pie, sino que el esposo la toma en vilo para que no pise el umbral. Ultima sublimación simbólica de ésta es el «trance» y levitación de la monja mística y el deliquio de los enamorados.

Pero este sorprendente paralelismo entre éxtasis y «amor» cobra más grave cariz cuando comparamos ambas cosas con otro estado anómalo de la persona: el hipnotismo.

Cien veces se ha hecho notar que el misticismo se parece a la hipnosis superlativamente. En uno y otra hay trance, alucinaciones y hasta efectos corporales idénticos, como insensibilidad y catalepsia.

Por otra parte, yo recelaba siempre una proximidad extraña entre hipnotismo y enamoramiento. No me había atrevido nunca a formular este pensamiento, porque la razón de él se hallaba, a mis ojos, en que también el hipnotismo me parece un fenómeno de la atención. Sin embargo, nadie, que yo sepa, ha estudiado la hipnosis desde este punto de vista, no obstante hallarse tan a la mano el hecho de que el sueño depende, por el lado psíquico, del estado atencional. Hace muchos años hacía notar Claparède que conciliamos el sueño en la medida en que logramos desinteresarnos de las cosas, anular nuestra atención. Toda la técnica facilitadora del sueño estriba en que recojamos nuestra atención sobre algún objeto o actividad mecánica; por ejemplo, contar. Diríase que el sueño normal, como el éxtasis, son autohipnosis.

Pero he aquí que uno de los psiquiatras más inteligentes de esta hora, Pablo Schilder, ha creído inevitable admitir un estrecho parentesco entre el hipnotismo y el amor (1). Procuraré resumir sus ideas, ya que, inspiradas en razones muy distantes de las mías, vienen a cerrar el ciclo de coincidencias que este ensayo ha apuntado entre enamoramiento, éxtasis e hipnosis.

He aquí una primera serie de coincidencias entre enamoramiento e hipnotismo:

---

(1) *Ueber das Wesen der Hypnose*, Berlín, 1922.

Los manejos que facilitan el ingreso en la hipnosis tienen un valor erótico: los suaves pases de mano como caricias; el hablar sugestivo y a la par tranquilizador; la «mirada fascinante»; a veces, cierta violencia imperativa de ademán y de voz. Cuando son hipnotizadas mujeres, es frecuente que, en el momento de dormirse o en el que sigue al despertar, el hipnotizador reciba esa mirada quebrada, tan característica de la excitación o satisfacción sexuales. A menudo, el hipnotizado declara que durante el trance ha experimentado una deliciosa impresión de calor, de bienestar en todo su cuerpo. No es raro que perciba sensaciones resueltamente sexuales. La excitación erótica va dirigida al hipnotizador, que en ocasiones es paladinamente objeto de solicitación amorosa. Y, a veces, las fantasías eróticas de la hipnotizada se condensan en falsos recuerdos y acusa al hipnotizador de haber abusado de ella.

El hipnotismo animal proporciona algunos datos afines. En la horrible especie de arañas llamadas *galeodes kaspicus turkestanus*, la hembra procura devorar a los machos que la cortejan. Sólo cuando el macho acierta a agarrar con sus pinzas el vientre de la hembra por un punto determinado, deja ésta, en plena pasividad, que sea ejecutado el acto sexual.

La operación de paralizar a la hembra se puede repetir en el laboratorio, sin más que tocar en ese lugar al bicho. Éste cae al punto en un estado hipnótico. Pero es notable el hecho de que sólo se obtiene tal resultado en época de celo.

Tras estas observaciones, Schilder concluye: «Todo ello hace sospechar que la hipnosis humana sea también una función biológica auxiliar de la sexual». Y luego pone proa hacia el sempiterno *freudismo*, con lo cual renuncia a toda clara interpretación de las relaciones entre hipnosis y «amor».

Mayor provecho podemos sacar de las notas con que caracteriza el estado psíquico del hipnotizado. Según Schilder, se trata de la recaída en un estado pueril de conciencia: la persona se siente con deleite entregada por completo a otro ser y descansando en su autoridad. Sin esta relación con el hipnotizador, su influjo sería imposible. De aquí que cuanto contribuye a acentuar esa altitud de autoridad en el hipnotizador —fama, posición social, aspecto digno— facilita su trabajo. Por otra parte, la hipnosis no puede efectuarse en el ser humano si no es querida.

Nótese que todos estos atributos pueden, sin reserva, transferirse al enamoramiento. También éste —ya lo observamos— es siempre «querido» e implica un deseo de entregarse y descansar en el otro ser,

deseo que es ya de suyo delicioso. En cuanto a la recaída en un estado mental de relativa infantilidad, significa lo mismo que he llamado «angostamiento del espíritu», contracción y empobrecimiento del campo atencional.

Es incomprensible que Schilder no aluda siquiera al mecanismo de la atención como al más obvio factor de la hipnosis, siendo así que la técnica hipnótica consiste principalmente en un retraimiento del atender sobre un objeto: un espejo, una punta de diamante, una luz, etc. Por otra parte, una comparación entre los diferentes tipos de personalidad, en orden a su capacidad de hipnosis, muestra máxima coincidencia con la escala que de esos mismos tipos formaríamos en orden a su aptitud para enamorarse.

Así, la mujer es mejor sujeto hipnótico que el hombre —*ceteris paribus*. Pero es el caso que es también más dócil a un auténtico enamoramiento que el varón. Y, cualesquiera sean las demás causas para explicar esta propensión, no es dudoso que influye sobremanera la diferente estructura atencional de las almas en ambos sexos. En igualdad de condiciones, la psique femenina está más cerca de un posible angostamiento que la masculina: por la sencilla razón de que la mujer tiene un alma más concéntrica, más reunida consigo misma, más elástica. Según notábamos, la función encargada de dar a la mente su arquitectura y articulación es la atención. Un alma muy unificada supone un régimen muy unitario del atender. Diríase que el alma femenina tiende a vivir con un único eje atencional, que en cada época de su vida está puesta a una sola cosa. Para hipnotizarla o enamorarla basta con captar ese radio único de su atender. Frente a la estructura concéntrica del alma femenina hay siempre epicentros en la psique del hombre. Cuanto más varón se sea en un sentido espiritual, más dislocada se tiene el alma y como dividida en compartimientos estancos. Una parte de nosotros está radicalmente adscrita a la política o a los negocios, mientras otra vaca a la curiosidad intelectual y otra al placer sexual. Falta, pues, la tendencia a una gravitación unitaria del atender. En rigor, predomina la contraria, que lleva a la disociación. El eje atencional es múltiple. Habituados a vivir sobre esta múltiple base y con una pluralidad de campos mentales, que tienen precaria conexión entre sí, no se hace nada con conquistarnos la atención en uno de ellos, ya que seguimos libres e intactos en los demás.

La mujer enamorada suele desesperarse porque le parece no tener nunca delante en su integridad al hombre que ama. Siempre le encuentra un poco distraído, como si al acudir a la cita se hubiese

dejado dispersas por el mundo provincias de su alma. Y, viceversa, al hombre sensible le ha avergonzado más de una vez sentirse incapaz del radicalismo en la entrega, de la totalidad de presencia que pone en el amor la mujer. Por esta razón, el hombre se sabe siempre torpe en amor e inepto para la perfección que la mujer logra dar a este sentimiento.

Según esto, un mismo principio aclararía la tendencia de la mujer al misticismo, a la hipnosis y al enamoramiento.

Si ahora tornamos al estudio de Schilder, vemos que a la hermandad entre amor y misticismo añade una curiosa e importante nota de tipo somático.

El sueño hipnótico no es, en última instancia, diferente del sueño normal. De aquí que el sujeto dormilón sea un excelente hipnótico. Pues bien: parece existir una estrecha relación entre la función de dormir y un lugar de la corteza cerebral titulado el tercer ventrículo. Los disturbios en el sueño, la encefalitis letárgica, coinciden con alteraciones de ese órgano. Schilder cree hallar en él la base somática del hipnotismo. Pero, a la vez, el tercer ventrículo es un «nodo orgánico para la sexualidad», del cual provienen no pocas perturbaciones sexuales.

Mi fe en las localizaciones cerebrales es bastante módica. No cuesta trabajo creer que si a un hombre le cortan de raíz la cabeza dejará de pensar y de sentir. Pero esta magnífica evidencia empieza a desvanecerse progresivamente cuando intentamos precisar y a cada función psíquica buscamos su alojamiento nervioso. Las razones para este fracaso son innumerables; pero la más próxima consiste en que ignoramos la trabazón real de las funciones psíquicas, el orden y jerarquía en que trabajan. Nos es fácil aislar descriptivamente una función y hablar de «ver» y «oír», de «imaginar», de «recordar», de «pensamiento», de «atención», etc.; pero no sabemos si en el «ver» interviene ya el «pensar», y si en el «atender» no colabora el «sentimiento», o al revés. No es fácil que acertemos a localizar por separado funciones cuya separación no nos consta.

Este escepticismo, sin embargo, debe incitar a una investigación progresiva, cada vez más rigorosa. Así, en el caso presente, convendría tantear si la facultad de atender tiene alguna resonancia directa o refleja en ese trozo de la corteza cerebral, puesto, según Schilder, al servicio conjunto del sueño, la hipnosis y el amor. El parentesco estrecho que este ensayo insinúa entre esos tres estados y el éxtasis hace sospechar que el tercer ventrículo colabora también en el trance místico. Esto explicaría últimamente la universal persistencia del

vocabulario erótico en las confesiones extáticas y del vocabulario místico en las escenas amatorias.

Recientemente, en su conferencia de Madrid, rechazaba el psiquiatra Allers todo intento de considerar el misticismo como un derivado y sublimación del amor sexual. La actitud me parece muy justa.

Las teorías sexuales del misticismo, antaño acostumbradas, eran atrozmente triviales. Pero la cuestión es ahora distinta. No se trata de que el misticismo proceda del «amor», sino de que uno y otro poseen raíces comunes y significan dos estados mentales de organización análoga. En uno y otro, la conciencia adopta una forma casi idéntica, que provoca una misma resonancia emotiva, para manifestar la cual sirven, indiferentemente, las fórmulas misticas y las eróticas.

* * *

Al terminar este ensayo me importa recordar que he intentado en él exclusivamente describir un solo estadio del gran proceso amoroso: el «enamoramiento». El amor es operación mucho más amplia y profunda, más seriamente humana, pero menos violenta. Todo amor transita por la zona frenética del «enamoramiento»; pero, en cambio, existe «enamoramiento» al cual no sigue auténtico amor. No confundamos, pues, la parte con el todo.

Es frecuente que se mida la calidad del amor por su violencia. Contra este error habitual han sido escritas las páginas precedentes. La violencia no tiene nada que ver con el amor en cuanto tal. Es un atributo del «enamoramiento», de un estado mental inferior, casi mecánico, que puede producirse sin efectiva intervención del amor.

Hay un defecto de violencia que procede, acaso, de insuficiente energía en la persona. Pero, hecha esta salvedad, es forzoso decir que cuanto más violento sea un acto psíquico, más bajo está en la jerarquía del alma, más próximo al ciego mecanismo corporal, más distante del espíritu. Y, viceversa, conforme nuestros sentimientos van tiñéndose más de espiritualidad, van perdiendo violencia y fuerza mecánica. Siempre será más violenta la sensación de hambre en el hambriento que el apetito de justicia en el justo.

Agosto de 1926.

LA ELECCIÓN EN AMOR

I

En una conferencia reciente me ha ocurrido insinuar, entre otras, dos ideas, de las cuales la segunda va articulada en la primera. Ésta suena así: el fondo decisivo de nuestra individualidad no está tejido con nuestras opiniones y experiencias de la vida; no consiste en nuestro temperamento, sino en algo más sutil, más etéreo y previo a todo esto. Somos, antes que otra cosa, un sistema nato de preferencias y desdenes. Más o menos coincidente con el del prójimo, cada cual lleva dentro el suyo, armado y pronto a dispararnos en *pro* o en *contra*, como una batería de simpatías y repulsiones. El corazón, máquina de preferir y desdeñar, es el soporte de nuestra personalidad. Antes de que conozcamos lo que nos rodea vamos lanzados por él en una u otra dirección, hacia unos u otros valores. Somos, merced a esto, muy perspicaces para las cosas en que están realizados los valores que preferimos, y ciegos para aquellas en que residen otros valores iguales o superiores, pero extraños a nuestra sensibilidad.

A esta idea, sustentada hoy con vigorosas razones por todo un grupo de filósofos, agrego una segunda, que no he visto hasta ahora apuntada.

Se comprende que en nuestra convivencia con el prójimo nada nos interesa tanto como averiguar su paisaje de valores, su sistema de preferir, que es raíz última de su persona y cimiento de su carácter. Asimismo, el historiador que quiera entender una época necesita, ante todo, fijar la tabla de valores dominantes en los hombres de aquel tiempo. De otro modo, los hechos y dichos de aquella edad que los documentos le notifican serán letra muerta, enigma y charada, como lo son los actos y palabras de nuestro prójimo mientras no hemos penetrado más allá de ellos y hemos entrevisto a qué valores

en su secreto fondo sirven. Ese fondo, ese núcleo del corazón, es, en fecto, secreto; lo es en buena parte para nosotros mismos, que lo llevamos dentro —mejor dicho, que somos llevados por él. Actúa en la penumbra subterránea, en los sótanos de la personalidad, y nos es tan difícil percibirlo como nos es difícil ver el palmo de tierra sobre que pisan nuestros pies. Tampoco la pupila se puede contemplar a sí misma. Pero, además, una buena porción de nuestra vida consiste en la mejor intencionada comedia que a nosotros mismos nos hacemos. Fingimos modos de ser que no son el nuestro, y los fingimos sinceramente, no para engañar a los demás, sino para maquillarnos ante nuestra propia mirada. Actores de nosotros mismos, hablamos y operamos movidos por influencias superficiales que el contorno social o nuestra voluntad ejercen sobre nuestro organismo y momentáneamente suplantan nuestra vida auténtica. Si el lector dedica un rato a analizarse, descubrirá con sorpresa —tal vez con espanto— que gran parte de «sus» opiniones y sentimientos no son suyos, no han brotado espontáneamente de su propio fondo personal, sino que son bien mostrenco, caído del contorno social dentro de su cuenta íntima, como cae sobre el transeúnte el polvo del camino.

No son, pues, actos y palabras el dato mejor para sorprender el secreto cordial del prójimo. Unos y otros se hallan en nuestra mano y podemos fingirlos. El malvado que a fuerza de crímenes ha henchido su fortuna puede un buen día ejecutar un acto benéfico, sin dejar por eso de ser un malvado. Más que en actos y en palabras, conviene fijarse en lo que parece menos importante: el gesto y la fisonomía. Por lo mismo que son impremeditados, dejan escapar noticias del secreto profundo y normalmente lo reflejan con exactitud (1).

Pero hay situaciones, instantes de la vida, en que, sin advertirlo, confiesa el ser humano grandes porciones de su decisiva intimidad, de lo que auténticamente es. Una de estas situaciones es el amor. En la elección de amada revela su fondo esencial el varón; en la elección de amado, la mujer. El tipo de humanidad que en el otro ser preferimos dibuja el perfil de nuestro corazón. Es el amor un ímpetu que emerge de lo más subterráneo de nuestra persona, y

(1) Las razones que explican este poder revelador que tienen los gestos, la fisonomía, la escritura, el modo de vestirse, pueden verse en el ensayo «Sobre la expresión, fenómeno cósmico», *El Espectador*, VII, 1930. [Véase página 577 del tomo II de estas *Obras Completas*.]

al llegar al haz visible de la vida arrastra en aluvión algas y conchas del abismo interior. Un buen naturalista, filiando estos materiales, puede reconstruir el fondo pelágico de que han sido arrancados.

Se querrá oponer a esto la presunta experiencia que a menudo una mujer que consideramos de egregio carácter fija su entusiasmo en un hombre torpe y vulgar. Pero yo sospecho que los que así juzgan padecen casi siempre una ilusión óptica; hablan un poco desde lejos, y el amor es un cendal de finísima trama que sólo se ve bien desde muy cerca. En muchos casos, el tal entusiasmo es sólo aparente: en realidad no existe. El amor auténtico y el falso se comportan —vistos desde lejos— con ademanes semejantes. Pero supongamos un caso en que el entusiasmo sea efectivo: ¿qué debemos pensar? Una de dos: o que el hombre no es tan menospreciable como creemos, o que la mujer no era, efectivamente, de tan selecta condición como la imaginábamos.

En conversaciones y en cursos universitarios (con ocasión de determinar qué es lo que llamamos «carácter») he expuesto reiteradamente este pensamiento, y he podido observar que provoca con cierto automatismo un primer movimiento de protesta y resistencia. Como en sí misma la idea no contiene ingrediente alguno irritante o ácido —¿por qué, en tesis general, no había de halagarnos que nuestros amores sean la manifestación de nuestro ser recóndito?—, esa automática resistencia equivale a una comprobación de su verdad. El individuo se siente cogido de sorpresa y en descubierto por una brecha que no había resguardado. Siempre nos enoja que alguien nos juzgue aquella faceta de nuestra persona que presentamos al descuido. Nos toman desprevenidos, y esto nos irrita. Quisiéramos ser juzgados previo aviso y por las actitudes que dependen de nuestra voluntad, a fin de poder componerlas como ante el fotógrafo. (Terror de la «instantánea»). Pero claro es que, desde el punto de vista del investigador del corazón humano, lo interesante es entrar en el prójimo por donde menos presuma y sorprenderlo *in fraganti*.

Si la voluntad del hombre pudiese suplantar por completo su espontaneidad, no habría para qué bucear en los fondos arcanos de su persona. Pero la voluntad sólo puede suspender algunos momentos el vigor de lo espontáneo. A lo largo de toda una vida, la intervención del albedrío contra el carácter es prácticamente nula. Nuestro ser tolera cierta dosis de falsificación por medio de la voluntad: dentro de esa medida, mejor que de falsificación, es lícito hablar de que nos completamos y perfeccionamos. Es el golpe de pulgar que el espíritu —inteligencia y voluntad— da a nuestro barro

primigenio. Sea mantenida en todo honor esta divina intervención de la potencia espiritual. Mas para ello es preciso moderar ilusiones y no creer que este influjo maravilloso puede pasar de aquella dosis. Más allá de ella empieza la efectiva falsificación. Un hombre que toda su vida marcha en contra de su nativa inclinación es que nativamente está inclinado a la falsedad. Hay quien es sinceramente hipócrita o naturalmente afectado.

Cuanto más va penetrando la actual psicología en el mecanismo del ser humano, más evidente aparece que el oficio de la voluntad, y en general el del espíritu, no es creador, sino meramente corrector. La voluntad no mueve, sino que suspende, este o el otro ímpetu prevoluntario que asciende vegetativamente de nuestro subsuelo anímico. Su intervención es, pues, negativa. Si a veces parece lo contrario, es por la razón siguiente: constantemente acaece que en el intrincamiento de nuestras inclinaciones, apetitos, deseos, uno de ellos actúa como un freno sobre otro. La voluntad, al suspender ese refrenamiento, permite a la inclinación, antes trabada, que fluya y se estire plenamente. Entonces parece que nuestro «querer» tiene un poder activo, cuando, en rigor, lo único que ha hecho es levantar las esclusas que contenían aquel ímpetu preexistente.

El sumo error, desde el Renacimiento hasta nuestros días, fue creer —con Descartes— que vivimos de nuestra conciencia, de aquella breve porción de nuestro ser que vemos claramente y en que nuestra voluntad opera. Decir que el hombre es racional y libre me parece una expresión muy próxima a ser falsa. Porque, en efecto, poseemos razón y libertad; pero ambas potencias forman sólo una tenue película que envuelve el volumen de nuestro ser, cuyo interior ni es racional ni es libre. Las ideas mismas de que la razón se compone nos llegan hechas y listas de un fondo oscuro, enorme, que está situado debajo de nuestra conciencia. Parejamente, los deseos se presentan en el escenario de nuestra mente clara como actores que vienen ya vestidos y recitando su papel de entre los misteriosos, tenebrosos bastidores. Y como sería falso decir que un teatro es la pieza que se representa en su iluminado escenario, me parece, por lo menos, inexacto decir que el hombre vive de su conciencia, de su espíritu. La verdad es que, salvo esa somera intervención de nuestra voluntad, vivimos de una vida irracional que desemboca en la conciencia, oriunda de la cuenca latente, del fondo invisible que en rigor somos. Por eso el psicólogo tiene que transformarse en buzo y sumergirse bajo la superficie de las palabras, de los actos, de los pensamientos del prójimo, que son mero escenario. Lo importante está detrás de

todo eso. Al espectador le basta con ver a Hamlet que arrastra su neurastenia por el jardín ficticio. El psicólogo le espera cuando sale por el foro, y quiere conocer, en la penumbra de telones y cordajes, quién es el actor que hace de Hamlet.

Es natural, pues, que busque los escotillones y rendijas por donde deslizarse a lo profundo de la persona. Uno de estos escotillones es el amor. Vanamente la dama que pretende ser tenida por exquisita se esfuerza en engañarnos. Hemos visto que amaba a Fulano. Fulano es torpe, indelicado, sólo atento a la perfección de su corbata y al lustre de su «Rolls».

II

Contra esta idea de que en la elección amorosa revelamos nuestro más auténtico fondo, caben innumerables objeciones. Es posible que entre ellas existan algunas suficientes para dar al traste con la verosimilitud del aserto. Sin embargo, las que de hecho suelen salir al paso me parecen inoperantes, poco rigorosas, improvisadas por un juicio sin cautelas. Se olvida que la psicología del erotismo sólo puede proceder microscópicamente. Cuanto más íntimo sea el tema psicológico de que se trate, mayor será la influencia del detalle. Ahora bien: el menester amoroso es uno de los más íntimos. Probablemente, no hay más que otra cosa aún más íntima que el amor: la que pudiera llamarse «sentimiento metafísico», o sea, la impresión radical, última, básica, que tenemos del Universo.

Sirve ésta de fondo y soporte al resto de nuestras actividades, cualesquiera que ellas sean. Nadie vive sin ella, aunque no todos la tienen dentro de sí subrayada con la misma claridad. Contiene nuestra actitud primaria y decisiva ante la realidad total, el sabor que el mundo y la vida tienen para nosotros. El resto de nuestros sentires, pensares, quereres, se mueve ya sobre esa actitud primaria y va montado en ella, coloreado por ella. Precisamente, el cariz de nuestros amores es uno de los síntomas más próximos de esa primigenia sensación. Por medio de él nos es dado sospechar a qué o en qué tiene puesta su vida el prójimo. Y esto es lo que interesa más averiguar: no anécdotas de su existencia, sino la carta a que juega su vida. Todos nos damos alguna cuenta de que en zonas de nuestro ser más profundas que aquellas donde la voluntad actúa está ya decidido a qué tipo de vida quedamos adscritos. Vano es el

ir y venir de experiencias y razonamientos: nuestro corazón, con terquedad de astro, se siente adscrito a una órbita predeterminada y girará por su propia gravitación hacia el arte o la ambición política o el placer sexual o el dinero. Muchas veces, la existencia aparente del individuo va al redropelo de su destino íntimo, dando ocasión a sorprendentes disfraces: el hombre de negocios que oculta a un sensual, o el escritor que es en verdad sólo un ambicioso de poder político.

* * *

Al hombre normal le «gustan» casi todas las mujeres que pasan cerca de él. Esto permite destacar más el carácter de profunda elección que posee el amor. Basta para ello con no confundir el gusto y el amor. La buena moza transeúnte produce una irritación en la periferia de la sensibilidad varonil, mucho más impresionable —sea dicho en su honor— que la de la mujer. Esta irritación provoca automáticamente un primer movimiento de ir hacia ella. Tan automática, tan mecánica es esta reacción, que ni siquiera la Iglesia se atreve a considerarla como figura de pecado. La Iglesia ha sido en otro tiempo excelente psicóloga, y es una pena que se haya quedado retrasada en los dos últimos siglos. Ello es que, clarividente, reconocía la inocencia de todos los «primeros movimientos». Así, éste de sentirse el varón atraído, arrastrado hacia la mujer que taconea delante de él. Sin ello no habría nada de lo demás —ni lo malo ni lo bueno, ni el vicio ni la virtud. Sin embargo, la expresión «primer movimiento» no dice todo lo que debiera. Es «primero» porque parte de la periferia misma donde se ha recibido la incitación, sin que en él tome parte lo interno de la persona.

Y, en efecto, a esa atracción que casi toda mujer ejerce sobre el hombre, y que viene a ser como la llamada que el instinto hace al centro profundo de nuestra personalidad, no suele seguir respuesta o sigue sólo respuesta negativa. La habría positiva cuando de ese centro personalísimo brotase un sentimiento de adscripción a lo que acaba de atraer nuestra periferia. Tal sentimiento, cuando surge, liga el centro o eje de nuestra alma a aquella sensación externa; o dicho de otro modo: no sólo somos atraídos en nuestra periferia, sino que vamos por nuestro pie hacia esa atracción, ponemos en ella nuestro ser todo. En suma: no sólo somos atraídos, sino que nos interesamos. Lo uno se diferencia de lo otro como el ser arrastrado del ir uno por sí mismo.

Este interés es el amor, que actúa sobre las innumerables atracciones sentidas, eliminando la mayor parte y fijándose sólo en alguna. Produce, pues, una selección sobre el área amplísima del instinto, cuyo papel queda así reconocido y a la vez limitado (1). Nada es más necesario, para esclarecer un poco los hechos del amor, que definir con algún rigor la intervención en ellos del instinto sexual. Si es una tontería decir que el verdadero amor del hombre a la mujer, y viceversa, no tiene nada de sexual, es otra tontería creer que amor es sexualidad. Entre otros muchos rasgos que los diferencian, hay éste, fundamental, de que el instinto tiende a ampliar indefinidamente el número de objetos que lo satisfacen, al paso que el amor tiende al exclusivismo. Esta oposición de tendencias se manifiesta claramente en el hecho de que nada inmunice tanto al varón para otras atracciones sexuales como el amoroso entusiasmo por una determinada mujer.

Es, pues, el amor, por su misma esencia, elección. Y como brota del centro personal, de la profundidad anímica, los principios selectivos que la deciden son a la vez las preferencias más íntimas y arcanas que forman nuestro carácter individual.

* * *

He indicado que el amor vive del detalle y procede microscópicamente. El instinto, en cambio, es macroscópico, se dispara ante los conjuntos. Diríase que actúan ambos desde dos distancias diferentes. La belleza que atrae rara vez coincide con la belleza que enamora. Si el indiferente y el enamorado pudiesen comparar lo que para ambos constituye la belleza, el encanto de una misma mujer, se sorprenderían de la incongruencia. El indiferente encontrará la belleza en las grandes líneas del rostro y de la figura —lo que, en efecto, suele llamarse belleza. Para el enamorado no existen, se han borrado ya esas grandes líneas, arquitectura de la persona amada que se percibe desde lejos. Si es sincero, llamará belleza a menudos rasgos sueltos, distantes entre sí: el color de la pupila, la comisura de los labios, el timbre de su voz.

Cuando analiza su sentimiento y persigue la trayectoria de esto que va desde su interior al ser querido, nota que el hilo del amor

(1) Que el instinto sexual es ya por sí selectivo fue una de las grandes ideas de Darwin. El amor sería una segunda potencia de selección mucho más rigorosa.

va a anudarse en esas menudas facciones y de ellas se nutre en todo instante. Porque, no hay duda, el amor se alimenta continuamente, se embebe de causa y razón de amar contemplando real o imaginariamente las gracias de lo amado. Vive en forma de incesante confirmación. (El amor es monótono, insistente, pesadísimo; no soportaría nadie que se le repitiese muchas veces la frase más ingeniosa, y, en cambio, exige la reiteración innumerable de que el ser amado le ama. Viceversa: cuando alguien no ama, el amor que le es dedicado le desespera, le atosiga por su extremada pesadumbre).

Es importante acentuar este papel que los detalles de la fisonomía y del gesto juegan en el amor, porque son el elemento más expresivo donde se revela el ser auténtico de la persona que, al través de ellos, preferimos. La otra belleza que se percibe a distancia, sin dejar de poseer significado expresivo y exteriorizar un modo de ser, tiene un valor estético independiente, un encanto plástico objetivo, a que alude el nombre de belleza. Y sería, me parece, un error creer que es esta belleza plástica la que fija el entusiasmo. Siempre he visto que de las mujeres plásticamente más bellas se enamoraban poco los hombres. En toda sociedad existen algunas «bellezas oficiales», que en teatros y fiestas la gente señala con el dedo, como monumentos públicos; pues bien, casi nunca va a ellas el fervor privado de los varones. Esa belleza es tan resueltamente estética, que convierte a la mujer en objeto artístico, y con ello la distancia y aleja. Se la admira —sentimiento que implica lejanía—, pero no se la ama. El deseo de proximidad, que es la avanzada del amor, se hace, desde luego, imposible.

La gracia expresiva de un cierto modo de ser, no la corrección o perfección plástica, es, a mi juicio, el objeto que eficazmente provoca el amor. Y viceversa: cuando en vez de un amor verdadero se encuentra el sujeto lanzado a un embalamiento falso —por amor propio, por curiosidad, por obcecación—, la sorda incompatibilidad que en el fondo siente con ciertos detalles de la otra persona es el anuncio de que no ama. En cambio, la incorrección o imperfección del semblante, desde el punto de vista de la belleza pura, si no son monstruosas no estorban al amor.

Con la idea de belleza, como con una losa de espléndido mármol, se ha aplastado toda posible delicadeza y jugosidad en la psicología del amor. Con decir que el hombre se enamora de la mujer que le parece guapa se cree haberlo dicho todo, cuando, en rigor, no se ha dicho nada. El error procede de la herencia platónica. (Es incalculable hasta qué estratos de la humanidad occidental han penetrado elemen-

tos de la antigua filosofía. El hombre más inculto usa vocablos y conceptos de Platón, de Aristóteles, de los estoicos).

Fue Platón quien conectó para siempre amor y belleza. Sólo que para él la belleza no significaba propiamente la perfección de un cuerpo, sino que era el nombre de toda perfección, la forma, por decirlo así, en que a los ojos griegos se presentaba todo lo valioso. Belleza era optimidad. Esta peculiaridad de vocabulario ha descarriado la meditación posterior sobre el erotismo.

Amar es algo más grave y significativo que entusiasmarse con las líneas de una cara y el color de una mejilla; es decidirse por un cierto tipo de humanidad que simbólicamente va anunciado en los detalles del rostro, de la voz y del gesto.

Amor es afán de engendrar en la belleza, *tiktein en tô kalô* —decía Platón. Engendrar, creación de futuro. Belleza, vida óptima. El amor implica una íntima adhesión a cierto tipo de vida humana que nos parece el mejor y que hallamos preformado, insinuado en otro ser.

Y esto parecerá abstracto, abstruso, distante de la realidad concreta, señora mía. Sin embargo, orientado por esa abstracción, acabo de descubrir en la mirada que usted ha dirigido a X... lo que para usted es la vida. ¡Bebamos otro *cock-tail*¡

III

Es lo más frecuente que el hombre ame varias veces en su vida. Esto da lugar a una porción de cuestiones teóricas, encima de las prácticas que el amador, por su cuenta, tendrá que solventar. Por ejemplo: ¿es constitutiva para la índole del varón esa pluralidad sucesiva de amores o es un defecto, un vicio resto de primitivismo, de barbarie, que en él queda? ¿Sería lo ideal, lo perfecto y deseable, el amor único? ¿Existe alguna diferencia, por la que a esto se refiere, entre el hombre normal y la mujer normal?

Ahora vamos a evitar todo intento de contestación a tan peligrosas preguntas. Sin permitirnos opinar sobre ellas, tomamos, sin más, el hecho indiscutible de que casi siempre el varón es plural en amor. Como nos referimos a las formas plenarias de ese sentimiento, queda excluida la pluralidad de coexistencia y retenemos únicamente la de sucesión.

¿No encierra este hecho una seria dificultad para la doctrina aquí sustentada de que la elección amorosa descubre el ser radical de la persona? Tal vez; pero antes conviene refrescar en el lector la observación trivial de que esa variedad de amores puede ser de dos clases. Hay individuos que aman a lo largo de su vida varias mujeres; pero todas repiten con clara insistencia el mismo tipo de feminidad. A veces, la coincidencia llega hasta mantenerse dentro de un mismo formato físico. Esta suerte de fidelidad larvada en que al través de muchas mujeres se ama, en rigor, a una sola mujer genérica, es sobremanera frecuente y constituye la más directa prueba de la idea que sustentamos.

Pero en otros casos, las mujeres sucesivamente amadas por un hombre, o los hombres preferidos por una mujer, son, en verdad, de condición muy distinta. Mirado el hecho desde aquella idea, significaría que el ser radical del hombre había variado de un tiempo a otro. ¿Es posible este cambio en la raíz misma de nuestro ser? El problema es de grueso calibre, acaso el decisivo, para una ciencia del carácter. Durante la segunda mitad del siglo XIX era sólito pensar que el carácter de la persona se iba formando de fuera a dentro. Las experiencias de la vida, los hábitos que engendran, los influjos del contorno, las vicisitudes de la suerte, los estados fisiológicos irían decantando, como un poso, eso que llamamos carácter. No habría, por lo tanto, un ser radical de la persona, no habría una estructura íntima previa a los sucesos de la existencia e independiente de ellos. Estaríamos hechos, como la bola de nieve, con polvo del camino mismo que vamos recorriendo. Para esta manera de pensar, que excluye un núcleo radical en la personalidad, no existe, claro es, el problema de los cambios radicales. El llamado carácter se modificaría constantemente: conforme se va haciendo, se va también deshaciendo.

Pero razones de bastante peso, que no es oportuno acumular aquí, me inclinan a la creencia opuesta, según la cual parece más exacto decir que vivimos de dentro a fuera. Antes de que sobrevengan las contingencias externas, nuestro personaje interior está ya en lo esencial formado, y aunque los casos de la existencia influyan algo sobre él, es mucho mayor el influjo que él ejerce sobre éstos. Solemos ser increíblemente impermeables a lo que cae sobre nosotros cuando no es afín con ese «personaje» nato que en última instancia somos. Entonces —se dirá—, no cabe hablar tampoco de cambios radicales. El que éramos al nacer seremos a la hora de morir.

No, no. Precisamente, esta opinión goza de elasticidad suficiente para amoldarse a los hechos en todo su alabeo. Ella nos permite

distinguir entre las pequeñas modificaciones que los acontecimientos externos introducen en nuestro modo de ser y otros cambios más hondos que no obedecen a esos motivos de azar, sino a la índole misma del carácter. Yo diría que el carácter cambia, si por este cambio se entiende propiamente una evolución. Y esta evolución, como la de todo organismo, es provocada y dirigida por razones internas, connaturales al ser mismo, innatas como su carácter. El lector tendrá seguramente la impresión de que unas veces las transformaciones de sus prójimos le parecen frívolas, injustificadas, cuando no oriundas de lo inconfesable, pero que en otros casos la mutación posee toda la dignidad y todo el sentido de un crecimiento. Es el brote que se hace árbol, es la desnudez de hojas que precede a la foliación, es el fruto que sigue a la fronda.

Contesto, pues, a la objeción antecedente. Hay personas que no evolucionan, caracteres relativamente anquilosados (en general, los de menos vitalidad: prototipo, el «buen burgués»). Éstas persistirán dentro de un invariable esquema de elección amorosa. Pero hay individuos con carácter fértil, rico de posibilidades y destinos, los cuales esperan en buen orden su hora de explosión. Casi puede afirmarse que éste es el caso normal. La personalidad experimenta en el transcurso de su vida dos o tres grandes transformaciones, que son como estadios diferentes de una misma trayectoria moral. Sin perder la solidaridad, más aún, la homogeneidad radical con nuestro sentir de ayer, cierto día advertimos que hemos ingresado en una nueva etapa o modulación de nuestro carácter. A esto llamo cambio radical. No es más, pero tampoco es menos (1). Nuestro ser profundo parece en cada una de esas dos o tres etapas girar sobre sí mismo unos grados, desplazarse hacia otro cuadrante del Universo y orientarse hacia nuevas constelaciones.

¿No es sugestivo azar que el número de verdaderos amores porque suele pasar el hombre normal lleve casi siempre la misma cifra: dos, tres? ¿Y, además, que cada uno de esos amores aparezca cronológicamente localizado en cada una de estas etapas del carácter? No me parece, pues, exorbitante ver en la pluralidad de amores la más aguda confirmación de la doctrina insinuada aquí. Al nuevo modo de sentir la vida se ajusta rigorosamente la preferencia por un tipo distinto de mujer. Nuestro sistema de valores se ha alte-

(1) El fenómeno más curioso y extremo es la «conversión», la mutación súbita, de cariz catastrófico, que a veces sufre la persona. Permítase que ahora deje intacto tan difícil tema.

rado un poco o un mucho —siempre en fidelidad latente con el antiguo; pasan a primer término calidades que antes no estimábamos, que tal vez ni siquiera percibíamos, y un nuevo esquema de selección erótica se interpone entre el hombre y las mujeres transeúntes.

Sólo una novela ofrece instrumental adecuado para dar evidencia a este pensamiento. Yo he leído trozos de una —que tal vez no se publique jamás— cuyo tema es precisamente éste: la evolución profunda de un carácter varonil vista al través de sus amores. El autor —y esto es lo interesante— insiste por igual en mostrar la continuidad del carácter a lo largo de sus cambios y el perfil divergente que éstos poseen, esclareciendo así la lógica viviente, la génesis inevitable de estas mutuaciones. Y una figura de mujer recoge y concentra en cada etapa los rayos de aquella vitalidad que evoluciona, como esos fantasmas que con luces y reflectores se logra formar sobre una densa atmósfera.

PARÉNTESIS

Mis ensayos, que suelen ir apareciendo segmentados, como trozos de anélido, en el periódico *El Sol*, me proporcionan grato pretexto para conocer almas de españoles y españolas que personalmente me serían distantes e ignoradas. Recibo, en efecto, con halagadora frecuencia, cartas de corroboración, o de protesta, o de disputa. Mis ocupaciones me impiden, según fuera correcto y a la par deleitable, contestar a esos gestos epistolares tan útiles, tan fértiles para un escritor. En lo sucesivo procuraré alguna vez espumar de esa correspondencia lo que parezca más fecundo y de general provecho.

Para empezar, transcribo una carta anónima que me llega de Córdoba. El que la manuscribe parece persona muy discreta, salvo en guardar el anónimo.

«He leído su folletón de *El Sol* «La lección en amor», como leo cuanto de lo que usted escribe llega a mis manos, para deleitarme con sus finas y originales observaciones. Esta predisposición favorable de mi espíritu hacia su obra me da ánimo para señalarle algo que considero erróneo en su último artículo.

»Conforme en que el gesto y la fisonomía nos permiten adentrarnos, como Pedro por su casa, por el descuidado (y acaso tam-

bién por el vigilante) espíritu del vecino. De tal suerte coincido con usted en este punto, que algo tengo escrito y publicado sobre ello.

»Lo que, a mi juicio, no puede sostenerse con verdad, es que «en la elección de amada revele su fondo esencial el varón; en la elección de amado, la mujer», ni en que el tipo preferido dibuje el perfil de nuestro corazón.

»Hasta me atrevería a asegurar que esas *automáticas* protestas que tal afirmación suele provocar entre sus oyentes, más que el malestar inquietante de sentirse inesperadamente desnudos ante el observador, son la repugnancia, acaso no razonada, que ofrece una idea que no admitimos, que no podemos admitir, aunque todavía no sepamos el porqué de ello.

»El amor (la pasión sexual, con o sin ringorrangos líricos), sustantivo de un verbo eminentemente transitivo, es en cierto sentido el más intransitivo, el más hermético de todos, porque empieza y acaba en el sujeto, porque de su alma se alimenta y no tiene más vida que la que el mismo sujeto le da.

»Claro es que el amante, por la apetencia sexual, busca al individuo del sexo contrario, y que cada uno quiere encontrar en el otro cierta proporcionalidad física; pero nada tendría de extraño que el *egregio* carácter de una mujer fijara sus entusiasmos en un hombre vulgar, y viceversa.

»Por el amor sí puede conocerse al amante; pero no por el objeto amado. Cada persona ama con la plenitud de su espíritu, con fuerza suficiente para *poner* en el amado cuantas delicadezas y finuras necesite el alma del amante (o sea, su propia alma), como la linterna mágica o el cinematógrafo ponen en el lienzo la línea y el color que están en ellos, como Don Quijote en Aldonza Lorenzo y Nelson en lady Hamilton (la corza del paisaje de principios del siglo XIX) pusieron lo necesario para que sus almas se postraran ante esas dos mujeres.

»Y hago punto, porque ya queda en síntesis formulada la objeción, y no quiero molestarle inútilmente.»

Agradezco sobremanera la objeción, sólo que preferiría recibirlas de mayor eficacia. Ya el intento de reducir el amor a sexualidad enturbia *a limine* la cuestión. En la serie de artículos «Amor en Stendhal», que *El Sol* publicó este otoño, creo haber mostrado el error evidente que hay en tal reducción. Basta advertir el hecho constante de que el hombre desea sexualmente, con una u otra intensidad, innumerables mujeres, en tanto que su amor, por hipertrófico y pululante que sea, sólo se fija en unas cuantas, para que resulte

imposible identificar ambos ímpetus. Pero, además, el amable corresponsal dice que «cada persona ama con la plenitud de su espíritu». Mal puede entonces ser el amor «apetencia sexual» sin más. Y si es más, si a la brama del sexo agrega el espíritu su heterogénea colaboración, tendremos un movimiento psíquico muy diferente del mero instinto, y que es el que llamamos amor.

Y no está bien calificar tan sustancial añadido de «ringorrango lírico». Fuera suficiente que en un minuto de calma, junto al aljibe, entre los geranios y mientras resbalan sobre el patio cordobés las nubes viajeras, se entretuviese en fijar el diferente significado que tienen las palabras amar y desear. Vería entonces este discreto cordobés que amor y deseo o apetito no se parecen en nada, aunque el uno sea suscitado por el otro: lo que se desea puede alguna vez llegar a amarse; lo que amamos, *porque* lo amamos, lo deseamos.

Hubo un tiempo —por ejemplo, el del «resentido» Remigio de Gourmont —en que parecía una superficialidad de análisis dejarse «engañar» por la retórica del amor, y se subrayaba bajo él, el tirón sexual *(Physique de l'amour)*. En verdad que se ha exagerado mucho el papel de este instinto en el hombre. Cuando se iniciaba esta psicología peyorativa y aviesa —a fines del XVIII—, dijo ya Beaumarchais que «beber sin sed y amar en todo tiempo es lo único que diferencia al hombre del animal». Está bien; pero ¿qué es preciso añadir al animal, «amante» una vez al año, para hacer de él una criatura que «ama» en las cuatro estaciones? Aun quedándonos en el piso bajo de la sexualidad, ¿cómo es posible que del animal, tan indolente en amor, proceda el hombre, que se manifiesta en la materia tan superlativamente laborioso? Pronto caemos en la cuenta de que en el hombre prácticamente no existe, hablando con rigor, el instinto sexual, sino que se da casi siempre indisolublemente articulado, por lo menos, con la fantasía.

Si el hombre no poseyese tan generosa, tan fértil imaginación, no «amaría» sexualmente, como lo hace, en toda posible ocasión. La mayor parte de los efectos que se cargan al instinto no proceden de él. Si así fuese, aparecería también en el animal. Las nueve décimas partes de lo que se atribuye a la sexualidad es obra de nuestro magnífico poder de imaginar, el cual no es ya un instinto sino todo lo contrario: una creación. Apunto aquí sólo la advertencia de que probablemente la notoria desproporción entre el sexualismo del hombre y el de la mujer, que hace a ésta, normalmente, espontáneamente, tan moderada en «amor», coincide con el hecho de que la hembra humana suele disponer de menos poder imaginativo que el

varón. La naturaleza, con tiento y previsión, lo ha querido así, porque de acaecer lo contrario y hallarse la mujer dotada de tanta fantasía como el hombre, la lubricidad hubiera anegado el planeta y la especie humana hubiera desaparecido, volatilizada en delicias (1).

Como esta idea que no ve en el amor más realidad que el instinto sexual (2) se halla muy extendida y bien instalada en las mentes, me ha parecido útil publicar la carta cordobesa, que nos da una vez más pretexto para intentar su evacuación.

Termina el anónimo reconociendo que «por el amor se puede conocer al amante; pero no por el objeto amado». A lo que yo respondería, evitando muchas palabras: 1.º ¿Cómo es posible conocer el amor del amante por método directo, si, a fuer de sentimiento, pertenece al arcano de la intimidad? La elección de objeto es el gesto que nos permite adivinarlo. 2.º Si en el amor lo pone todo el amante, ¿por qué azar lo fija en esta mujer y no en aquélla?, ¿por qué este discretísimo lector no evita reincidir en la otra idea, que, junto a la interpretación sexualista, más caminos cierra en psicología del amor —la «cristalización» de Stendhal? Según ésta, serían siempre imaginarias las gracias que suponemos en lo amado. Amar sería equivocarse. Largamente combato en la serie arriba citada este pensamiento, favorecido con mucha mejor fortuna que la merecida. Mis razones en contra pueden resumirse en dos. Una: no es verosímil que ninguna actividad normal del hombre consista en un esencial error. El amor se equivoca algunas veces, como se equivocan los ojos y los oídos. Pero, como éstos, su normalidad consiste en un acierto suficiente. Otra: imaginarias o no, el amor va a ciertas gracias y calidades. Tiene siempre un objeto. Y aunque la persona real no coincida con este objeto imaginario, algún motivo de afinidad existirá entre ambos que nos lleva a suponer tal mujer, y no tal otra, como el substrato y sujeto de aquellos encantos.

---

(1) La lujuria no es un instinto, sino una creación específicamente humana —como la literatura. En ambas, el factor más importante es la imaginación. ¿Por qué los psiquiatras no estudian la lujuria bajo este ángulo, como un género literario que tiene sus orígenes, sus leyes, su evolución y sus límites?

(2) Si además de los instintos corporales tiene el alma también instintos, como yo creo, la discusión habría que plantearla de manera muy distinta.

IV

Esta idea de que en el amor hay elección —una elección mucho más efectiva que cuantas se pueden hacer consciente, deliberadamente—, y que esa elección no es libre, sino que depende de cuál sea el carácter radical del sujeto, tiene que parecer, desde luego, inaceptable a quienes conservan una interpretación psicológica del hombre que, a mi juicio, ha periclitado y debe sustituirse. Consiste en la tendencia a exagerar la intervención del azar y de las contingencias mecánicas en la vida humana.

Hace sesenta años, o más, los hombres de ciencia ensayaron cuidadosamente este punto de vista y aspiraron a construir una mecánica psicológica. Como siempre pasa, han tardado sus pensamientos una generación en llegar a la conciencia del hombre medio culto, y ahora todo nuevo intento de ver más exactamente las cosas encuentra las cabezas amuebladas con los caducos armatostes. Aparte, pues, de que la tesis aquí insinuada sea verdad o error, tiene por fuerza que chocar con corrientes generales de pensamiento que llevan opuesta dirección. Se han acostumbrado las gentes a pensar que los acontecimientos cuya textura forma la existencia no tienen sentido, bueno ni malo, sino que sobrevienen por una mezcla de azar y fatalidad mecánica.

Toda idea que reduzca el papel de ambos ingredientes en el destino de la persona y quiera descubrir en éste una ley interna, radica en el carácter del individuo, será por de pronto rechazada. Un enjambre de observaciones falsas —en este caso, sobre los «amores» de nuestros vecinos o los propios— acude a obturar el paso por donde podía penetrar en la mente, ser entendida y luego ser juzgada. Añádanse a esto las malas inteligencias habituales, que casi siempre consisten en añadidos espontáneos que el lector imbuye en la idea del autor. A este género pertenecen las más numerosas objeciones que recibo. Entre éstas, a su vez, la más frecuente estriba en hacer notar que si amásemos la mujer cuya persona refleja nuestro íntimo modo de ser, no sería tan frecuente la infelicidad que sigue a la pasión o en ella misma se engendra. Lo cual sugiere que estos amables lectores han unido arbitrariamente a esa afinidad entre el amante y su objeto sustentada por mí, la de una felicidad consecuente.

Ahora bien: yo creo que lo uno no tiene nada que ver con lo otro. Un hombre vanidoso en su última raíz —como suelen serlo los «aristócratas» de sangre, por decaídos que estén— se enamorará

de una mujer vanidosa también. La consecuencia de esta elección es, inevitablemente, la infelicidad. No confundamos las consecuencias de la elección con ésta misma. Al propio tiempo contesto a otro linaje de objeciones muy elementales, muy obvias y, por lo mismo, muy reiteradas. Se dice que, en muchos casos, uno u otro de los amantes se han equivocado: creyó que su elegido era de una manera y luego resulta ser de otra. ¿No es ésta una de las canciones más repetidas en la usual psicología del amor? A creerla, sería casi, casi lo normal el *quid pro quo*, la equivocación. Aquí se separan nuestros caminos. Yo no puedo, sin hartura de razones, aceptar teoría ninguna según la cual resulte que la vida humana, en una de sus más hondas y graves actividades —como es el amor—, es un puro y casi constante absurdo, un despropósito y una equivocación.

No niego que éstos puedan alguna vez producirse, como acontece en la visión corporal, sin que ello invalide el acierto de nuestra percepción sana. Pero si se insiste en presentar la equivocación como un hecho de normal frecuencia, diré que me parece falso, oriundo de insuficiente observación. La equivocación, en la mayor parte de los presuntos casos, no existe: la persona es lo que pareció desde luego, sólo que después se sufren las consecuencias de ese modo de ser, y a esto es a lo que llamamos nuestra equivocación. Por ejemplo: no es raro que la joven burguesita madrileña se enamore de un hombre por cierta soltura y como audacia que rezuma su persona. Siempre está sobre las circunstancias, presto a resolverlas con una frescura y un dominio que maravillan y que proceden, en definitiva, de una absoluta falta de respeto a todo lo divino y lo humano. No se puede negar que tal elasticidad de movimiento da a este tipo de varón una gracia de primer pronto que suele faltar a caracteres más profundos. Es, en resolución, el tipo de «calavera» (1). La muchacha se enamora, pues, del calavera antes de que ejecute sus calaveradas. Poco después, el marido le empeña las joyas y la abandona. Las personas amigas consuelan a la damita sin ventura por su «equivocación»; pero en el último fondo de su conciencia sabe ésta muy bien que no hubo tal, que una sospecha de tales posibilidades sintió desde el principio, y que esa sospecha era un ingrediente de su amor, lo que le «sabía» mejor en aquel hombre.

---

(1) Ignoro de dónde viene esta expresión tan graciosa de nuestro idioma, y si algún lector conociese su origen de manera fehaciente, yo le agradecería mucho que me lo comunicase. Sospecho que se trata de las escenas de violación de cementerios que la juventud dorada puso de moda en el Renacimiento.

Creo que necesitamos ir reformando las ideas tópicas sobre este magnífico sentimiento, porque anda, sobre todo en nuestra península, muy entontecido el amor. Resorte espléndido de la vitalidad humana —que, después de todo, no cuenta con muchos—, conviene ponerlo a punto y libertarlo de torpes adherencias. Seamos, pues, parcos en acudir a la idea de la «equivocación» siempre que se intenta aclarar el drama frecuente del erotismo. Y deploro que el discreto anónimo de Córdoba, en nueva comunicación, se acoja al pensamiento de que nos enamora la «proporcionalidad física» de otro ser, y como bajo un mismo tipo físico «se dan las psiques más distintas y hasta opuestas», sobrevienen los errores y resulta imposible afirmar una afinidad entre el objeto amado y la índole del amante. El caso es que en su primera carta ese cortés paisano de Averroes reconocía que en los gestos y fisonomía de una persona transparece su ser íntimo. Siento mucho no poder aceptar esa separación entre lo físico y lo psíquico, que es otra gran manía de la época pasada. Es falso, de toda falsedad, que veamos «sólo» un cuerpo cuando vemos ante nosotros una figura humana. ¡Como si luego, por un acto mental nuevo y posterior, añadiésemos mágicamente y no se sabe cómo a ese objeto material una psique tomada no se sabe de dónde! (1). Lejos de acontecer así las cosas, ocurre que nos cuesta gran trabajo separar y abstraer el cuerpo del alma, suponiendo que lo logremos. No sólo en la convivencia humana, sino aun en el trato con cualquiera otro ser viviente, la visión física de su forma es a la vez percepción psíquica de su alma o cuasi alma. En el aullido del perro percibimos su dolor, y en la pupila del tigre, su ferocidad. Por eso distinguimos la piedra y la máquina de la figura con carne. Carne es esencial y constitutivamente cuerpo físico cargado de electricidad psíquica; de carácter, en suma. Y el hecho de que a veces existan formas equívocas y erremos en la percepción del alma ajena no servirá, repito, para invalidar el acierto normal (2). Al enfrontarnos con otra criatura de nuestra especie nos es, desde luego, revelada su condición íntima. Esta penetración de nuestro prójimo es mayor

---

(1) Véase mi ensayo *La percepción del prójimo*, en el volumen *Teoría de Andalucía* (2.ª edición), pág. 81 [V. tomo VI de estas *Obras Completas*], y, sobre todo, la gran obra de Scheler: *Wesen und Formen der Sympathie*, 1923.

(2) Sobre esta gran cuestión del valor expresivo del cuerpo, vuelvo a remitir la atención del lector curioso a mi ensayo *Sobre la expresión, fenómeno cósmico* (*El Espectador*, VII, 1930). [V., página 577 del tomo II de estas *Obras Completas*.]

o menor, según sea nuestra nativa perspicacia. Sin ella no sería posible el más elemental trato y la social convivencia. Cada gesto y palabra que hiciéramos heriría a nuestro interlocutor. Y como nos percatamos del don auditivo cuando hablamos con un sordo, advertimos la existencia de esa intuición normal que el hombre tiene para sus semejantes cuando tropezamos con un indiscreto, con una persona sin «tacto»; expresión ésta admirable, que alude a ese sentido de percepción espiritual con que parece palparse el alma ajena, tocar su perfil, la aspereza o suavidad de su carácter, etc. Lo que no podrá la mayor parte de las personas es «decir» cómo es el prójimo que tiene delante. Pero el que no pueda «decirlo» no implica que no lo esté viendo. «Decir» es expresarse en conceptos, y el concepto supone una actividad analítica, específicamente intelectual, que pocos individuos han ejercitado. El saber que se expresa en vocablos es superior al que se contenta con tener algo ante los ojos; pero éste también es un saber. Pruebe el lector a describir con palabras lo que en cualquier momento está viendo, y se sorprenderá de lo poco que puede «decir» sobre aquello que tan claramente tiene ante sí. Y, sin embargo, ese saber visual nos sirve para movernos entre las cosas, para diferenciarlas —por ejemplo: los diversos matices sin nombre de un color—, para buscarlas o evitarlas. En esta forma sutilísima actúa en nosotros la percepción que del prójimo tenemos, y muy especialmente en el caso del amor.

No se repita, pues, tan tranquilamente como diciendo cosa clara y sencilla, que el hombre se enamora de la mujer «físicamente», o viceversa, y que luego sobreviene el choque con el carácter de quien amábamos. Lo que sí acontece es que algunas personas de uno y otro sexo se enamoran de un cuerpo como tal, pero esto revela precisamente su modo de ser específico. Es el carácter sensual del amante quien sugiere esta preferencia. Mas es preciso agregar que tal carácter se da con mucha menos frecuencia de lo que suele creerse. Sobre todo, en la mujer es rara tal condición. Por eso quien haya observado con algún cuidado el alma femenina pondrá en duda, como suceso normal, el entusiasmo erótico de la mujer por la belleza masculina. Y hasta puede predecirse qué tipos de mujer serán la excepción a esta regla. Helos aquí: primero, las mujeres de alma un poco masculina; segundo, las que desde luego han practicado sin limitaciones la vida sexual (prostitutas); tercero, las mujeres normales que tienen tras de sí una vida sexual plenamente ejercitada y llegan a la madurez; cuarto, las que por su condición psicofisiológica vienen al mundo dotadas de «gran temperamento».

Estos cuatro tipos de mujer poseen una nota común que les hace coincidir en una marcada debilidad ante la belleza del varón. Como es notorio, el alma femenina es mucho más unitaria que la del hombre; es decir, que en el alma femenina se hallan menos separados unos elementos de otros que en la varonil. Así, es menos frecuente que en el hombre la disociación entre el placer sexual y el afecto o entusiasmo. En la mujer, aquél no se despierta sin éste tan fácilmente como en nosotros. Es preciso que haya algún motivo muy especial para que la sensualidad femenina se haga independiente y actúe por su cuenta y según su ley particular. Pues bien: en esos cuatro tipos de mujer se da el germen para que esa disociación de la sensualidad se produzca. En el primero, por la dosis de masculinidad que hay en ella; por tanto, de menor unitarismo, de nativa separación entre las distintas potencias. (La masculinidad en la mujer es uno de los temas más interesantes de la psicología humana y merecía un estudio aparte). En el segundo, la disociación se produce por el oficio mismo. Por eso, más que nadie, la prostituta es sensible al guapo (suponiendo que la prostituta no sea un caso peculiarísimo de masculinismo en la mujer). En el tercero, que es perfectamente normal, me refiero al hecho de que, como suele decirse, «los sentidos de la mujer tardan en despertar». La verdad es que tardan en hacerse independientes, y que sólo la mujer que ha hecho, aun dentro de todas las normas, una vida sexual prolongada y enérgica, llega efectivamente a manumitir su sensualidad. En el hombre, el exceso de imaginación puede sustituir los efectos del desarrollo sexual al efectivo ejercicio. En la mujer —cuando no es masculina—, la imaginación suele ser paupérrima, y a este defecto conviene atribuir en buena parte la honestidad habitual de la hembra humana.

V

Si el amor es, en efecto, tan decisivamente elección como yo supongo, poseeremos en él, a la par, una *ratio cognoscendi* y una *ratio essendi* del individuo. Nos sirve de criterio y señal para conocer el subsuelo moral de éste, como según el símil de Esquilo, los corchos flotando entre las espumas del mar anuncian la red que rasca el áspero fondo. Por otra parte, actúa casualmente en la biografía de la persona, trayendo a ella, al más íntimo centro de ella, seres de determinado tipo y eliminando los restantes. El amor modela de esta suerte el destino individual. Yo creo que no nos hacemos bien cargo

de la enorme influencia que sobre el curso de nuestra vida ejercen nuestros amores. Porque al pronto pensamos sólo en los influjos más superficiales, aunque de aspecto más dramático —las «locuras» que por una mujer hace un hombre, o viceversa. Y como la mayor porción de nuestra vida, cuando no toda ella, se halla exenta de tales locuras, tendemos a escatimar la proporción de aquella influencia. Pero el caso es que ésta suele adoptar un cariz sutilísimo, especialmente la de una mujer, sobre la existencia de un hombre. Junta el amor a los individuos en convivencia tan estrecha y omnímoda, que no deja entre ellos distancia para que se perciba la reforma que uno sobre otro produce. Sobre todo, la influencia de la mujer es atmosférica y, por lo mismo, ubicua e invisible. No hay manera de prevenirla y evitarla. Penetra por los intersticios de la cautela y va actuando sobre el hombre amado como el clima sobre el vegetal. Sus modos radicales de sentir la existencia oprimen suave y continuamente las facciones de nuestra alma y acaban por transmitirle su peculiar alabeo.

Esto nos lleva a descubrir en la idea de que el amor es una elección profunda de perspectivas importantes. Pues si en vez de referirnos al individuo en singular, proyectamos la doctrina sobre todos los individuos de una época —por ejemplo, de una generación—, tendremos lo siguiente: como siempre que se habla de muchedumbres, de masas, las extremas diferencias puramente individuales se contrarrestan y queda dominado cierto tipo medio de conducta; en este caso, cierto tipo medio de preferencia amorosa. Es decir: que cada generación prefiere un tipo general de varón y otro tipo general de mujer, o, lo que viene a ser lo mismo, cierto grupo de tipos en uno y otro sexo. Y siendo al cabo el matrimonio la forma más importante numéricamente de relación erótica, podemos decir que en cada época se casan mejor más mujeres de un cierto tipo que de los demás (1).

Como el individuo, cada generación revela en la elección de sus amores las corrientes subterráneas que la informan, hasta el punto que fuera uno de los ángulos más instructivos bajo el que pudiera

---

(1) No creo que sea necesario, con motivo de esta aplicación particular, recordar las conocidas reglas de toda ley o apreciación sobre grandes masas de casos, reglas en que funda su rigor la estadística. En un número muy importante de casos se dan, claro está, los de las especies más diversas, pero predomina una, y las excepciones se anulan entre sí. En cualquiera época se casan las mujeres de todos los tipos; pero predomina uno, favorecido cualitativa y cuantitativamente.

tomarse la evolución humana intentar una historia de los tipos femeninos que sucesivamente han sido preferidos. Y como cada generación, cada raza va alquitarando un prototipo de feminidad que no se produce espontáneamente, sino que va siendo modelado en larga obra secular, a fuerza de coincidir la mayoría de los hombres en preferirlo. Así, un esquema cuidadoso e implacable de lo que es la archimujer española arrojaría pavorosas luces sobre las cavernas secretas del alma peninsular. Habría, claro está, que destacar su perfil merced a comparaciones con la archifrancesa, la archieslava, etc. Lo fecundo, en esto como en todo, es no creer que las cosas y los seres son lo que son porque sí y en virtud de pura generación espontánea. No; todo lo que es, lo que está ahí, lo que tiene una forma, sea la que sea, es producto de una fuerza, huella de una energía, síntoma de una actividad. En este sentido, *todo ha sido hecho*, y siempre es posible indagar cuál es la potencia que lo ha fraguado y que en esa obra deja para siempre la señal de sí misma. En el perfil moral de la mujer española quedan conservados los golpes de toda nuestra historia, como los martillazos quedan en el repujado de un cáliz.

Pero lo importante en la preferencia amorosa de una generación es su poder casual. Porque, evidentemente, del tipo de mujeres que ella elija depende, no sólo su existencia, sino, en buena parte, la del tiempo subsiguiente. En el hogar domina siempre el clima que la mujer trae y es. Por mucho que «mande» el hombre, su intervención en la vida familiar es discontinua, periférica y oficial. La casa es lo esencialmente cotidiano, lo continuo, la serie indefinida de los minutos idénticos, el aire habitual que los pulmones tenazmente recogen y devuelven. Este ambiente doméstico emana de la madre y envuelve desde luego a la generación de los hijos. Podrán éstos ser de los temperamentos y caracteres más diversos; pero inevitablemente se han ido desarrollando bajo la presión de aquel ambiente, nivel común sobre que han nacido, alisio perdurable que les ha impuesto peculiar curvatura. Una mínima diferencia en el modo de sentir la vida de la mujer preferida por los hombres de hoy, multiplicada por la constancia de su influjo y por el crecido número de hogares donde se repite, da como resultado una enorme modificación histórica a treinta años vista. En manera alguna pretendo que sea éste el único factor importante de la historia; pero sí que es uno de los más eficientes. Imagínese que el tipo general de mujer preferido por los muchachos de hoy sea un poco, muy poco, más dinámico que el amado por la generación de nuestros padres. Los hijos

serán, desde luego, proyectados hacia una existencia un poco más audaz y emprendedora, más llena de apetitos y de ensayos. Por pequeño que sea el cambio de tendencia vital, ampliado sobre la vida media de toda la nación, traerá, ineludiblemente, una transformación gigantesca de España.

Nótese que lo decisivo en la historia de un pueblo es el hombre medio. De lo que él sea depende el tono del cuerpo nacional. Con ello no quiero, ni mucho menos, negar a los individuos egregios, a las figuras excelsas, una intervención poderosa en los destinos de una raza. Sin ellos no habrá nada que merezca la pena. Pero, cualquiera que sea su excelsitud y su perfección, no actuarán históricamente sino en la medida que su ejemplo e influjo impregnen al hombre medio. ¡Qué le vamos a hacer! La historia es, sin remisión, el reino de lo mediocre. La Humanidad sólo tiene de mayúscula la hache con que la decoramos tipográficamente. La genialidad mayor se estrella contra la fuerza ilimitada de lo vulgar. El planeta está al parecer, fabricado para que el hombre medio reine siempre. Por eso lo importante es que el nivel sea lo más elevado posible. Y lo que hace magníficos a los pueblos no es primariamente sus grandes hombres, sino la altura de los innumerables mediocres. Claro es que, a mi juicio, el nivel medio no se elevará nunca sin la existencia de ejemplares superiores, modelos que atraigan hacia lo alto la inercia de las muchedumbres. Por tanto, la intervención del grande hombre es sólo secundaria e indirecta. No son ellos la realidad histórica, y puede ocurrir que un pueblo posea geniales individuos sin que por ello la nación valga históricamente más. Esto acontece siempre que la masa es indócil a esos ejemplares, no les sigue, no se perfecciona.

Es curioso que los historiadores, hasta hace poco, se ocupasen exclusivamente de lo extraordinario, de los hechos sorprendentes, y no advirtiesen que todo eso posee sólo un valor anecdótico, o, a lo sumo, parcial y que la realidad en historia es precisamente lo cotidiano, océano inmenso en que su vasta dimensión anega todo lo insólito y sobresaliente.

Ahora bien: donde la cotidiano gobierna es siempre un factor de primer orden la mujer, cuya alma es en un grado extremo cotidiana. El hombre tiende siempre más a lo extraordinario; por lo menos sueña con la aventura y el cambio, con situaciones tensas, difíciles, originales. La mujer, por el contrario, siente una fruición verdaderamente extraña por la cotidianeidad. Se arrellana en el hábito inveterado y, como pueda, hará de hoy un ayer. Siempre

me ha parecido una tontería lo de *souvent femme varie*, opinión formada atropelladamente por el hombre enamorado con quien la mujer juega un rato. Pero el punto de vista del galanteador es de muy reducido horizonte. Cuando se contempla a la mujer desde mayor distancia y con serena retina, con mirada de zoólogo, se ve con sorpresa que tiende superlativamente a demorar en lo que está, a arraigar en el uso, en la idea, en la faena donde ha sido colocada; a hacer, en suma, de todo costumbre. Y resulta conmovedora la mala inteligencia persistente que entre uno y otro sexo existe a este respecto: el hombre va a la mujer como a una fiesta y a un frenesí, como a un éxtasis que rompa la monotonía de la existencia, y encuentra casi siempre un ser que sólo es feliz ocupado en faenas cotidianas, sea en zurcir la ropa blanca, sea en acudir al *dancing*. Tanto es así que, con gran sorpresa por cierto, los etnógrafos nos muestran que el trabajo fue inventado por la mujer; el trabajo, es decir, la faena diaria y forzosa, frente a la empresa, el discontinuo esfuerzo deportivo y la aventura. Por eso es la mujer quien crea los oficios: es la primera agricultora, colectora y ceramista. (Siempre me ha extrañado que en un ensayo de Gregorio Marañón titulado *Sexo y trabaio*, no se cuente con este hecho, tan elemental y notorio).

Cuando se entrevé en lo cotidiano la fuerza dominante de la historia, llega uno a comprender el gigantesco influjo de lo femenino en los destinos étnicos y preocupa sobremanera qué tipo de mujer haya sobresalido en el pasado de nuestro pueblo y cuál sea el que en nuestro tiempo comienza a ser preferido. Comprendo, sin embargo, que esta preocupación no sea frecuente entre nosotros, porque, al hablar de la mujer española, se resuelve todo recordando la presunta herencia de los árabes y la intervención del cura. No discutamos ahora la porción de verdad que en semejante tesis reside. Mi objeción a ella es previa y consiste en hacer notar que, suponiendo verídicos estos dos agentes del tipo femenino español, resultaría éste producido exclusivamente por el influjo varonil, y, por tanto, que esa tesis no recela siquiera el influjo recíproco de la mujer sobre sí misma y sobre la historia nacional.

VI

¿Cuál ha sido el tipo de mujer preferido en España por la generación anterior a nosotros? ¿Cuál el que nosotros hemos amado? ¿Cuál el que presumiblemente va a elegir la nueva generación?

Tema sutil, delicado, comprometido, como deben ser los temas sobre que se escribe. ¿Para qué escribir, si no se da a esta operación, demasiado fácil, de empujar una pluma sobre un papel cierto riesgo tauromáquico y no nos acercamos a asuntos peligrosos, ágiles, bicornes? En este caso, además, se trata de una cuestión sobremanera importante, y es incomprensible que ella u otras parejas no sean más frecuentemente tratadas. Se discute largamente una ley financiera o un reglamento de circulación, y, en cambio, no se comentan ni analizan las tendencias sentimentales que llevan como en brazos la vida íntegra de nuestros contemporáneos. Y, sin embargo, del tipo de mujer predominante depende, en no escasa medida, las instituciones políticas. Es ciego quien no encuentre una estrecha correlación entre el Parlamento español de 1910, por ejemplo, y el tipo de mujer que los políticos de entonces habían alojado en su domesticidad. Yo quisiera escribir sobre todo esto, aun previendo que habré de errar en las nueve décimas partes de mi juicio. Pero este sacrificio de equivocarse lealmente es casi la única virtud pública que el escritor, como tal, puede ofrecer a sus convecinos. Lo demás son vanos gestos de plazuela o velador de café, módicos heroísmos que no nacen del órgano peculiar a su oficio: la inteligencia. (Desde hace diez años, muchos escritores españoles buscan en la política el pretexto para no ser inteligentes). Mas antes de ensayar el diseño de esos perfiles femeninos dominantes en esta época española —intento a que conviene un estudio aparte—, quiero llevar a su última consecuencia de gran radio esta idea de la elección en amor.

Al pasar del individuo singular a la masa de una generación, la elección amorosa se ha convertido en selección, y nuestra idea desemboca en el gran pensamiento de Darwin —la selección sexual—, potencia gigante que contribuye a la forja de nuevas formas biológicas. Es de notar que este magnífico pensamiento no ha podido aplicarse fecundamente a la historia humana: quedaba recluido en el corral, en el redil y en la selva. Le faltaba una rueda para funcionar como idea histórica. La historia humana es un drama interior: pasa dentro de las almas. Y era menester trasponer a ese íntimo escenario la selección sexual. Ahora veremos que en el hombre esta selección se hace por elección, y que esta elección va regida por ideales profundos, fermentados en lo más subterráneo de la persona.

A la idea de Darwin le faltaba esta rueda y le sobra otra: en la selección sexual eran elegidos, preferidos, los mejor adaptados. Esta idea de la adaptación es la rueda que sobra. Como es sabido, se trata de un pensamiento vago, impreciso. ¿Cuándo un organismo

está especialmente bien adaptado? ¿No lo están todos, salvo los enfermos? ¿No puede decirse, por otra parte, que no lo está plenamente ninguno?, etc., etc. Y no es que yo abomine del principio de adaptación, sin el cual no es posible manejarse en biología. Pero es preciso darle formas mucho más complejas y sinuosas que las que le dio Darwin, y, sobre todo, es preciso dejarlo en un puesto secundario. Porque es falso definir la vida como adaptación. Sin un mínimum de ésta no es posible vivir; pero lo sorprendente de la vida es que crea formas audaces, atrevidísimas, primariamente inadaptadas, las cuales, no obstante, se las arreglan para acomodarse a un mínimum de condiciones y logran sobrevivir. De suerte, que toda especie viviente puede y debe ser estudiada desde dos caras opuestas: como lujoso fenómeno de inadaptación y capricho y como ingenioso mecanismo de adaptación. Diríase que la vida en cada especie se plantea un problema de aspecto insoluble para darse el gusto de resolverlo, generalmente con riqueza y elegancia. Tanto, que estudiando las formas vivientes mira uno en derredor, a lo ancho del Cosmos, buscando el espectador entendido en vista de cuyo aplauso se toma todo este trabajo, alegre, la Naturaleza.

Ignoramos por completo cuáles sean los propósitos últimos que dirigen la selección sexual en la especie humana. Sólo podemos descubrir resultados parciales y hacernos algunas preguntas sabrosamente indiscretas. Por ejemplo, ésta: ¿ha sido en alguna época normal que la mujer prefiera al tipo mejor de hombre existente en ella? Apenas planteada la interrogación, entrevemos ya la grave dualidad: el hombre mejor para el hombre y el hombre mejor para la mujer no coinciden. Hay vehementes sospechas de que no han coincidido nunca.

Digámoslo con toda crudeza: a la mujer no le han interesado nunca los genios, como no fuera *per accidens;* es decir, cuando a lo genial de un hombre van adyacentes condiciones poco compatibles con la genialidad. Lo cierto es que las calidades que suelen estimarse más en el varón para los efectos del progreso y grandeza humanos no interesan nada eróticamente a la mujer. ¿Quiere decirme qué la importa a una mujer que un hombre sea un gran matemático, un gran físico, un gran político? Y así sucesivamente: todos los talentos y esfuerzos específicamente masculinos que han engendrado y engrosado la cultura y excitan el entusiasmo varonil son nulos para atraer por sí mismos a la mujer. Y si buscamos cuáles son, en cambio, las calidades que la enamoran, hallamos que son las menos fértiles para la perfección general de la especie, las que menos interesan a

los hombres. El genio no es un «hombre interesante», según la mujer, y, viceversa, el «hombre interesante» no interesa a los hombres.

Un ejemplo extremo de esta ineficacia sobre la mujer aneja al grande hombre es Napoleón. Conocemos su vida minuto tras minuto; tenemos la lista completa de sus aproximaciones a la feminidad. No faltaba a Napoleón corrección corporal. De joven, su delgadez aguda le daba un aire grácil de fino zorro corso; luego se redondeó imperialmente, y su cabeza es una de las más hermosas desde el punto de vista masculino. Ello es que hasta su figura física ha exaltado el fervor y la fantasía de los artistas —pintores, escultores, poetas—, y bien podían las mujeres haberse también entusiasmado un poco. Pues nada de eso; con grandes probabilidades de decir la verdad, puede afirmarse que ninguna mujer se ha enamorado de Napoleón dueño del mundo; todas se sentían inquietas, desazonadas y mal a gusto cerca de él; todas pensaban lo que Josefina, más sincera, decía. Mientras el joven general, apasionado, hacía caer en su regazo joyas, millones, obras de arte, provincias, coronas, Josefina le engañaba con el primer bailarín que sobrevenía, y al recibir aquellos tesoros, sorprendida, exclamaba: «*Il est drôle, ce Bonaparte*», resbalando sobre la *r* y cargando sobre la *l*, como suelen las criollas francesas (1).

Es penoso advertir el desamparo de calor femenino en que han solido vivir los pobres grandes hombres. Diríase que el genio horripila a la mujer. Las excepciones subrayan más la plenitud del hecho. Éste, que es de suyo palmario, resulta más hiriente si se hace en él una operación de multiplicar exigida por la realidad. Me refiero a lo siguiente:

En el proceso del amor es preciso distinguir dos estadios cuya confusión enturbia desde el principio hasta el fin la psicología del erotismo. Para que una mujer se enamore de un hombre, o viceversa, es preciso que antes se *fije* en él. Este fijarse no es otra cosa que una condensación de la atención sobre la persona, merced a la cual queda ésta destacada y elevada sobre el plano común. No tiene aún tal favor atencional nada de amor, pero es una situación preliminar a él. Sin fijarse antes, no ha lugar el fenómeno amoroso, aunque puede éste no seguir a aquél. Claro es que la fijación crea una atmósfera tan favorable a la germinación de entusiasmo que lograrla equivale

(1) Las relaciones entre Napoleón y Josefina están bien contadas en el reciente libro de Octavio Aubry: *Le roman de Napoléon, Napoléon et Joséphine*, 1927.

normalmente a un comienzo de amor. Pero es de suma importancia diferenciar ambos momentos, porque en ambos rigen principios diferentes. Un buen número de errores en psicología del amor provienen de confundir las calidades que «llaman la atención», y, por tanto, destacan favorablemente al individuo, con aquellas otras que propiamente enamoran. Las riquezas, por ejemplo, no es lo que se ama en un hombre; pero el hombre rico es destacado ante la mujer por su riqueza. Ahora bien: un hombre ilustre por sus talentos posee superior probabilidad de ser atendido por la mujer; de suerte que, si ésta no se enamora, es difícil la excusa. Tal es el caso del grande hombre, que generalmente goza de luminosa notoriedad. El despego que hacia él siente el sexo femenino debe, pues, ser multiplicado por este importante factor. La mujer desdeña al grande hombre concienzudamente, y no por azar o descuido.

Desde el punto de vista de la selección humana, este hecho significa que la mujer no colabora con su preferencia sentimental en el perfeccionamiento de la especie; al menos, en el sentido que los hombres atribuimos a éste. Tiende más bien a eliminar los individuos mejores, masculinamente hablando, a los que innovan y emprenden altas empresas, y manifiesta un decidido entusiasmo por la mediocridad. Cuando se ha pasado buena porción de la vida con la pupila alerta, observando el ir y venir de la mujer, no es fácil hacerse ilusiones sobre la norma de sus preferencias. Todo el buen deseo que a veces muestra de exaltarse por los hombres óptimos suele fracasar tristemente, y, en cambio, se la ve nadar a gusto, como en su elemento, cuando circula entre hombres mediocres.

Éste es el hecho que la observación apronta; mas no se crea que al formularlo va incluso una censura al carácter normal de la mujer. Repito que los propósitos de la Naturaleza quedan superlativamente arcanos. ¿Quién sabe si a la postre conviene este despego de la mujer hacia lo mejor? Tal vez su papel en la mecánica de la historia es ser una fuerza retardataria frente a la turbulenta inquietud, al afán de cambio y avance que brota del alma masculina. Ello es que, tomando la cuestión con su más amplio horizonte y como zoológicamente, la tendencia general de los fervores femeninos parece resuelta a mantener la especie dentro de límites mediocres, a evitar la selección en el sentido de lo óptimo, a procurar que el hombre no llegue nunca a ser semidiós o arcángel.

Julio de 1927.

ÍNDICE

Págs.

EN TORNO A GALILEO (1933).

ARTÍCULOS (1934-1935).

Págs.

OBRAS COMPLETAS

TOMO VI

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

OBRAS COMPLETAS
DE
JOSÉ ORTEGA Y GASSET

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

OBRAS COMPLETAS

TOMO VI
(1941-1946)

Y

BRINDIS Y PRÓLOGOS

SEXTA EDICIÓN

REVISTA DE OCCIDENTE
MADRID

PRIMERA EDICIÓN: 1947
SEGUNDA EDICIÓN: 1952
TERCERA EDICIÓN: 1955
CUARTA EDICIÓN: 1958
QUINTA EDICIÓN: 1961
SEXTA EDICIÓN: 1964

© *Copyright by*
Revista de Occidente
Madrid - 1964

Depósito legal: M. 3.319-1961. N.º Rgtro.: 1.293-46

Impreso en España por
Talleres Gráficos de «Ediciones Castilla, S. A.». - Maestro Alonso, 23. - Madrid

HISTORIA COMO SISTEMA
Y
DEL IMPERIO ROMANO

(1941)

HISTORIA COMO SISTEMA

Publicado en traducción inglesa en 1935, formando parte del volumen *Philosophy and History*, dirigido por KLIBANSKY y editado por la Oxford University Press.

I

La vida humana es una realidad extraña, de la cual lo primero que conviene decir es que es la realidad radical, en el sentido de que a ella tenemos que referir todas las demás, ya que las demás realidades, efectivas o presuntas, tienen de uno u otro modo que aparecer en ella.

La nota más trivial, pero a la vez la más importante de la vida humana, es que el hombre no tiene otro remedio que estar haciendo algo para sostenerse en la existencia. La vida nos es dada, puesto que no nos la damos a nosotros mismos, sino que nos encontramos en ella de pronto y sin saber cómo. Pero la vida que nos es dada no nos es dada hecha, sino que necesitamos hacérnosla nosotros, cada cual la suya. La vida es quehacer. Y lo más grave de estos quehaceres en que la vida consiste no es que sea preciso hacerlos, sino, en cierto modo, lo contrario —quiero decir que nos encontramos siempre forzados a hacer algo, pero no nos encontramos nunca estrictamente forzados a hacer algo determinado, que no nos es impuesto este o el otro quehacer, como le es impuesta al astro su trayectoria o a la piedra su gravitación. Antes que hacer algo, tiene cada hombre que decidir, por su cuenta y riesgo, lo que va a hacer. Pero esta decisión es imposible si el hombre no posee algunas convicciones sobre lo que son las cosas en su derredor, los otros hombres, él mismo. Solo en vista de ellas puede preferir una acción a otra, puede en suma, vivir.

De aquí que el hombre tenga que *estar* siempre en alguna creencia y que la estructura de su vida dependa primordialmente de las creencias en que *esté* y que los cambios más decisivos en la huma-

nidad sean los cambios de creencias, la intensificación o debilitación de las creencias. El diagnóstico de una existencia humana —de un hombre, de un pueblo, de una época— tiene que comenzar filiando el repertorio de sus convicciones. Son estas el suelo de nuestra vida. Por eso se dice que en ellas el hombre está. Las creencias son lo que verdaderamente constituye el estado del hombre. Las he llamado «repertorio» para indicar que la pluralidad de creencias en que un hombre, un pueblo o una época está, no posee nunca una articulación plenamente lógica, es decir, que no forma un sistema de ideas, como lo es o aspira a serlo, por ejemplo, una filosofía. Las creencias que coexisten en una vida humana, que la sostienen, impulsan y dirigen, son a veces, incongruentes, contradictorias o, por lo menos, inconexas. Nótese que todas estas calificaciones afectan a las creencias por lo que tienen de ideas. Pero es un error definir la creencia como idea. La idea agota su papel y consistencia con ser pensada, y un hombre puede pensar cuanto se le antoje, y aun muchas cosas contra su antojo. En la mente surgen espontáneamente pensamientos sin nuestra voluntad ni deliberación y sin que produzcan efecto alguno en nuestro comportamiento. La creencia no es, sin más, la idea que se piensa, sino aquella en que, además se cree. Y el creer no es ya una operación del mecanismo «intelectual», sino que es una función del viviente como tal, la función de orientar su conducta, su quehacer.

Hecha esta advertencia, puedo retirar la expresión antes usada y decir que las creencias, mero repertorio incongruente en cuanto son solo ideas, forman siempre un sistema en cuanto efectivas creencias, o, lo que es igual, que inarticuladas desde el punto de vista lógico o propiamente intelectual, tienen siempre una articulación vital, *funcionan* como creencias apoyándose unas en otras, integrándose y combinándose. En suma, que se dan siempre como miembros de un organismo, de una estructura. Esto hace, entre otras cosas, que posean siempre una arquitectura y actúen en jerarquía. Hay en toda vida humana creencias básicas, fundamentales, radicales, y hay otras derivadas de aquellas, sustentadas sobre aquellas y secundarias. Esta indicación no puede ser más trivial, pero yo no tengo la culpa de que, aun siendo trivial, sea de la mayor importancia.

Pues si las creencias de que se vive careciesen de estructura, siendo como son en cada vida innumerables, constituirían una pululación indócil a todo orden y, por lo mismo, ininteligible. Es decir, que sería imposible el conocimiento de la vida humana.

El hecho de que, por el contrario, aparezcan en estructura y con

jerarquía permite descubrir su orden secreto y, por tanto, entender la vida propia y la ajena, la de hoy y la de otro tiempo.

Así podemos decir ahora: el diagnóstico de una existencia humana —de un hombre, de un pueblo, de una época— tiene que comenzar filiando el sistema de sus convicciones, y para ello, antes que nada, fijando su creencia fundamental, la decisiva, la que porta y vivifica todas las demás.

Ahora bien: para fijar el estado de las creencias en un cierto momento, no hay más método que el de comparar este con otro u otros. Cuanto mayor sea el número de los términos de comparación, más preciso será el resultado —otra advertencia banal, cuyas consecuencias de alto bordo emergerán súbitamente al cabo de esta meditación.

II

Si comparamos el estado de creencias en que el hombre europeo se halla hoy con el reinante hace no más de treinta años, nos encontramos con que ha variado profundamente, por haberse alterado la convicción fundamental.

La generación que florecía hacia 1900 ha sido la última de un amplísimo ciclo, iniciado a fines del siglo XVI y que se caracterizó porque sus hombres vivieron de la fe en la razón. ¿En qué consiste esta fe?

Si abrimos el *Discurso del Método*, que ha sido el programa clásico del tiempo nuevo, vemos que culmina en las siguientes frases: «Las largas cadenas de razones, todas sencillas y fáciles, de que acostumbran los geómetras a servirse para llegar a sus más difíciles demostraciones, me habían dado ocasión para imaginarme que todas las cosas que puedan caer bajo el conocimiento de los hombres se siguen las unas a las otras en esta misma manera, y que solo con cuidar de no recibir como verdadera ninguna que no lo sea y de guardar siempre el orden en que es preciso deducirlas unas de las otras, *no puede haber ninguna tan remota que no quepa, a la postre, llegar a ella, ni oculta que no se la pueda descubrir* (1).»

Estas palabras son el canto del gallo del racionalismo, la emoción

(1) *Oeuvres*, ed. Adam et Tannery, t. VI, pág. 19.

de alborada que inicia toda una edad, eso que llamamos la Edad Moderna. Esa Edad Moderna de la cual muchos piensan que hoy asistimos nada menos a su agonía, a su canto de cisne.

Y es innegable, por lo menos, que entre el estado de espíritu cartesiano y el nuestro no existe floja diferencia. ¡Qué alegría, qué tono de enérgico desafío al Universo, qué petulancia mañanera hay en esas magníficas palabras de Descartes! Ya lo han oído ustedes: aparte los misterios divinos, que por cortesía deja a un lado, para este hombre no hay ningún problema que no sea soluble. Este hombre nos asegura que en el Universo no hay arcanos, no hay secretos irremediables ante los cuales la humanidad tenga que detenerse aterrorizada e inerme. El mundo que rodea por todas partes al hombre, y en existir dentro del cual consiste su vida, va a hacerse transparente a la mente humana hasta sus últimos entresijos. El hombre va, por fin, a saber la verdad sobre todo. Basta con que no se azore ante la complejidad de los problemas, con que no se deje obnubilar la mente por las pasiones: si usa con serenidad y dueño de sí el aparato de su intelecto, sobre todo si lo usa con buen orden, hallará que su facultad de pensar es *ratio*, razón, y que en la razón posee el hombre el poder como mágico de poner claridad en todo, de convertir en cristal lo más opaco, penetrándolo con el análisis y haciéndolo así patente. El mundo de la realidad y el mundo del pensamiento son —según esto— dos cosmos que se corresponden; cada uno de ellos compacto y continuo, en que nada queda abrupto, aislado e inasequible, sino que de cualquiera de sus puntos podemos, sin intermisión y sin brinco, pasar a todos los demás y contemplar su conjunto. Puede, pues, el hombre con su razón hundirse tranquilamente en los fondos abisales del Universo, seguro de extraer al problema más remoto y al más hermético enigma la esencia de su verdad, como el buzo de Coromandel se sumerge en las profundidades del océano para reaparecer a poco trayendo entre los dientes la perla inestimable.

En los últimos años del siglo XVI y en estos primeros del XVII en que Descartes medita, cree, pues, el hombre de Occidente que el mundo posee una estructura racional, es decir, que la realidad tiene una organización coincidente con la del intelecto humano, se entiende, con aquella forma del humano intelecto que es la más pura: con la razón matemática. Es esta, por tanto, una clave maravillosa que proporciona al hombre un poder, ilimitado en principio, sobre las cosas en torno. Fue esta averiguación una bonísima fortuna. Porque imaginen ustedes que los europeos no hubiesen

en aquella sazón conquistado esa creencia. En el siglo XVI, las gentes de Europa habían perdido la fe en Dios, en la revelación, bien porque la hubiesen en absoluto perdido, bien porque hubiese dejado en ellos de ser fe viva. Los teólogos hacen una distinción muy perspicaz y que pudiera aclararnos no pocas cosas del presente, una distinción entre la fe viva y la fe inerte. Generalizando el asunto, yo formularía así esta distinción: creemos en algo con fe viva cuando esa creencia nos basta para vivir, y creemos en algo con fe muerta, con fe inerte, cuando, sin haberla abandonado, *estando en ella todavía*, no actúa eficazmente en nuestra vida. La arrastramos inválida a nuestra espalda, forma aún parte de nosotros, pero yaciendo inactiva en el desván de nuestra alma. No apoyamos nuestra existencia en aquel algo creído, no brotan ya espontáneamente de esta fe las incitaciones y orientaciones para vivir. La prueba de ello, que se nos olvida a toda hora que aún creemos en eso, mientras que la fe viva es presencia permanente y activísima de la entidad en que creemos. (De aquí el fenómeno perfectamente natural que el místico llama «la presencia de Dios». También el amor vivo se distingue del amor inerte y arrastrado en que lo amado nos es, sin síncope ni eclipse, presente. No tenemos que ir a buscarlo con la atención, sino, al revés, nos cuesta trabajo quitárnoslo de delante de los ojos íntimos. Lo cual no quiere decir que estemos siempre, ni siquiera con frecuencia, pensando en ello, sino que constantemente «contamos con ello».) Muy pronto vamos a encontrar un ejemplo de esta diferencia en la situación actual del europeo (1).

Durante la Edad Media había este vivido de la revelación. Sin ella y atendido a sus nudas fuerzas, se hubiera sentido incapaz de habérselas con el contorno misterioso que le era el mundo, con los tártagos y pesadumbres de la existencia. Pero creía con fe viva que un ente todopoderoso, omniscio, le descubría de modo gratuito todo lo esencial para su vida. Podemos perseguir las vicisitudes de esta fe y asistir, casi generación tras generación, a su progresiva decadencia. Es una historia melancólica. La fe viva se va desnutriendo, palideciendo, paralizándose, hasta que, por los motivos que fuere —no puedo ahora entrar en el asunto— hacia mediados del siglo XV, esa fe viva se convierte claramente en fe cansada, ineficaz, cuando no queda por completo desarraigada del alma individual. El hom-

(1) En la segunda mitad del capítulo II de su libro *On liberty*, hace uso muy oportuno Stuart Mill de esta misma distinción y empleando los mismo términos «creencias vivas» y «creencias muertas, inertes».

bre de entonces comienza a sentir que no le basta la revelación para aclararle sus relaciones con el mundo; una vez más, el hombre se siente perdido en la selva bronca del Universo, frente a la cual carece de orientación y mediador. El XV y el XVI son, por eso, dos siglos de enorme desazón, de atroz inquietud; como hoy diríamos, de crisis. De ellas salva al hombre occidental una nueva fe, una nueva creencia: la fe en la razón, en las *nuove science*. El hombre recaído renace. El Renacimiento es la inquietud parturienta de una nueva confianza fundada en la razón físico-matemática, nueva mediadora entre el hombre y el mundo.

III

Las creencias constituyen el estrato básico, el más profundo de la arquitectura de nuestra vida. Vivimos de ellas y, por lo mismo, no solemos pensar en ellas. Pensamos en lo que nos es más o menos cuestión. Por eso decimos que *tenemos* estas o las otras ideas; pero nuestras creencias, más que tenerlas, las somos.

Cabe simbolizar la vida de cada hombre como un Banco. Este vive a crédito de un encaje oro que no suele verse, que yace en lo profundo de cajas metálicas ocultas en los sótanos de un edificio. La más elemental cautela invita a revisar de cuando en cuando el estado efectivo de esas garantías —diríamos de esas *creencias*, base de crédito.

Hoy es urgente hacer esto con la fe en la razón de que tradicionalmente —en una tradición de casi dos siglos— vive el europeo. Puede decirse que hasta hace veinte años el estado de esa creencia no se había modificado en su figura general, pero que de hace veinte años a la fecha presente ha sufrido un cambio gravísimo. Innumerables hechos sobremanera notorios y que fuera deprimente enunciar una vez más, lo muestran.

No será necesario advertir que al hablar de la fe tradicional en la razón y de su actual modificación no me refiero a lo que acontece en este o el otro individuo como tal. Aparte de lo que crean los individuos como tales, es decir, cada uno por sí y por propia cuenta, hay siempre un estado colectivo de creencia. Esta fe social puede coincidir o no con la que tal o cual individuo siente. Lo decisivo

en este asunto es que, cualquiera sea la creencia de cada uno de nosotros, encontramos ante nosotros constituida, establecida colectivamente, una vigencia social, en suma, un estado de fe.

La fe en la ciencia a que me refiero no era solo y primero una opinión individual, sino, al revés, una opinión colectiva, y cuando algo es opinión colectiva o social es una realidad independiente de los individuos, que está fuera de estos como las piedras del paisaje, y con la cual los individuos tienen que contar, quieran o no. Nuestra opinión personal podrá ser contraria a la opinión social, pero ello no sustrae a esta quilate alguno de realidad. Lo específico, lo constitutivo de la opinión colectiva es que su existencia no depende de que sea o no aceptada por un individuo determinado. Desde la perspectiva de cada vida individual aparece la creencia pública como si fuera una cosa física. La realidad, por decirlo así, tangible de la creencia colectiva, no consiste en que yo o tú la aceptemos, sino, al contrario, es ella quien, con nuestro beneplácito o sin él, nos impone su realidad y nos obliga a contar con ella. A este carácter de la fe social doy el nombre de vigencia. Se dice de una ley que es vigente cuando sus efectos no dependen de que yo la reconozca, sino que actúa y opera prescindiendo de mi adhesión. Pues lo mismo la creencia colectiva, para existir y gravitar sobre mí y acaso aplastarme, no necesita de que yo, individuo determinado, crea en ella. Si ahora acordamos, para entendernos bien, llamar «dogma social» al contenido de una creencia colectiva, estamos listos para poder continuar nuestra meditación.

Si, pertrechados con estos conceptos instrumentales, comparamos la situación en que hacia 1910 los europeos se encontraban y la de ahora, la advertencia del cambio, de la mutación sobrevenida, debería causarnos un saludable pavor. Han bastado no más de veinte años —es decir, solo un trozo de la vida de un hombre, que es ya de suyo tan breve— para trastrocar las cosas hasta tal punto de que mientras entonces, en cualquier parte de Europa, podía recurrirse a la fe en la ciencia y en los derechos de la ciencia como máximo valor humano, y esta instancia funcionaba automáticamente y, dócil a su imperativo, reaccionaba eficaz, enérgico y súbito el cuerpo social, hoy hay ya naciones donde ese recurso provocaría solo sonrisas, naciones que hace unos años eran precisamente consideradas como las grandes maestras de la ciencia, y no creo que haya ninguna donde, a la fecha en que hablo, el cuerpo social se estremeciese ante la apelación.

IV

La ciencia está en peligro. Con lo cual no creo exagerar —porque no digo con ello que la colectividad europea haya dejado radicalmente de creer en la ciencia—, pero sí que su fe ha pasado, en nuestros días, de ser fe viva a ser fe inerte. Y esto basta para que la ciencia esté en peligro y no pueda el científico seguir viviendo como hasta aquí, sonámbulo dentro de su trabajo, creyendo que el contorno social sigue apoyándole y sosteniéndole y venerándolo. ¿Qué es lo que ha pasado para que tal situación se produzca? La ciencia sabe hoy muchas cosas con fabulosa precisión sobre lo que está aconteciendo en remotísimas estrellas y galaxias. La ciencia, con razón, está orgullosa de ello, y por ello, aunque con menos razón, en sus reuniones académicas hace la rueda con su cola de pavo real. Pero entre tanto ha ocurrido que esa misma ciencia ha pasado de ser fe viva social a ser casi despreciada por la colectividad. No porque este hecho no haya acontecido en Sirio, sino en la Tierra, deja de tener alguna importancia —¡pienso! La ciencia no puede ser solo la ciencia sobre Sirio, sino que pretende ser también la ciencia sobre el hombre. Pues bien: ¿qué es lo que la ciencia, la razón, tiene que decir hoy con alguna precisión sobre ese hecho tan urgente, hecho que tan a su carne le va? ¡Ah! pues nada. La ciencia no sabe nada claro sobre este asunto. ¿No se advierte la enormidad del caso? ¿No es esto vergonzoso? Resulta que sobre los grandes cambios humanos, la ciencia propiamente tal no tiene nada preciso que decir. La cosa es tan enorme que, sin más, nos descubre su porqué. Pues ello nos hace reparar en que la ciencia, la razón a que puso su fe social el hombre moderno, es, hablando rigorosamente, solo la ciencia físico-matemática y apoyada inmediatamente en ella, más débil, pero beneficiando de su prestigio, la ciencia biológica. En suma, reuniendo ambas, lo que se llama la ciencia o razón naturalista.

La situación actual de la ciencia o razón física resulta bastante paradójica. Si algo no ha fracasado en el repertorio de las actividades y ocupaciones humanas, es precisamente ella cuando se la considera circunscrita a su genuino territorio, la naturaleza. En este orden y recinto, lejos de haber fracasado, ha trascendido todas las

esperanzas y, por vez primera en la historia, las potencias de realización, de logro, han ido más lejos que las de la mera fantasía. La ciencia ha conseguido cosas que la irresponsable imaginación no había siquiera soñado. El hecho es tan incuestionable, que no se comprende, al pronto, cómo el hombre no está hoy arrodillado ante la ciencia como ante una entidad mágica. Pero el caso es que no lo está, sino, más bien al contrario, comienza a volverle la espalda. No niega ni desconoce su maravilloso poder, su triunfo sobre la naturaleza; pero, al mismo tiempo, cae en la cuenta de que la naturaleza es solo una dimensión de la vida humana, y el glorioso éxito con respecto a ella no excluye su fracaso con respecto a la totalidad de nuestra existencia. En el balance inexorable que es en cada instante el vivir, la razón física, con todo su parcial esplendor, no impide un resultado terriblemente deficitario. Es más: el desequilibrio ente la perfección de su eficiencia parcial y su falla para los efectos de totalidad, los definitivos, es tal que, a mi juicio, ha contribuido a exasperar la desazón universal.

Se encuentra, por tanto, el hombre ante la razón física en una situación de ánimo parecida a la que Leibniz nos describe de Cristina de Suecia cuando, después de abdicar, hizo acuñar una moneda con la efigie de una corona y puso en el exergo estas palabras: *Non mi bisogna e non mi basta.*

A la postre, la paradoja se resuelve en una advertencia sobremanera sencilla. Lo que no ha fracasado de la física es la física. Lo que ha fracasado de ella es la retórica y la orla de petulancia, de irracionales y arbitrarios añadidos que suscitó, lo que hace muchos años llamaba yo «el terrorismo de los laboratorios». He aquí por qué, desde que comencé a escribir, he combatido lo que denominé el *utopismo* científico. Abrase, por ejemplo, *El tema de nuestro tiempo*, en el capítulo titulado «El sentido histórico de la teoría de Einstein», compuesto hacia 1921 (1). Allí se dice: «No se comprende que la ciencia, cuyo único placer es conseguir una imagen certera de las cosas, pueda alimentarse de ilusiones.» Recuerdo que sobre mi pensamiento ejerció suma influencia un detalle. Hace muchos años leía yo una conferencia del fisiólogo Loeb sobre los tropismos. Es el tropismo un concepto con que se ha intentado describir y aclarar la ley que rige los movimientos elementales de los infusorios. Mal que bien, con correcciones y añadidos, este concepto sirve para comprender algunos de esos fenómenos. Pero al final de su conferencia Loeb

(1) [Véase página 141 del tomo III de estas *Obras completas*.]

agrega: «Llegará el tiempo en que lo que hoy llamamos actos morales del hombre se expliquen sencillamente como tropismos.» Esta audacia me inquietó sobremanera, porque me abrió los ojos sobre otros muchos juicios de la ciencia moderna que, menos ostentosamente, comenten la misma falta. «De modo —pensaba yo— que un concepto como el tropismo, capaz apenas de penetrar el secreto de fenómenos tan sencillos como los brincos de los infusorios, puede bastar, en un vago futuro, para explicar cosa tan misteriosa y compleja como los actos éticos del hombre.» ¿Qué sentido tiene esto? La ciencia ha de resolver hoy sus problemas, no transferirnos a las calendas griegas. Si sus métodos actuales no bastan para dominar hoy los enigmas del Universo, lo discreto es sustituirlos por otros más eficaces. Pero la ciencia usada está llena de problemas que se dejan intactos por ser incompatible con los métodos. ¡Como si fuesen aquellos los obligados a supeditarse a estos, y no al revés! La ciencia está repleta de ucronismos, de calendas griegas.

Cuando salimos de esta beatería científica que rinde idolátrico culto a los métodos preestablecidos y nos asomamos al pensamiento de Einstein, llega a nosotros como un fresco viento de mañana. La actitud de Einstein es completamente distinta de la tradicional. Con ademán de joven atleta le vemos avanzar recto a los problemas y, usando del medio más a mano, cogerlos por los cuernos. De lo que parecía defecto y limitación en la ciencia hace él una virtud y una táctica eficaz.

Todo mi pensamiento filosófico ha emanado de esta idea de las calendas griegas. Ahí está en simiente toda mi idea de la vida como realidad radical y del conocimiento como función interna a nuestra vida y no independiente o utópica. Como Einstein decía, por aquellos años, que es preciso, en física, construir conceptos que hagan imposible el movimiento continuo (el movimiento continuo no se puede medir, y ante una realidad inmensurable la física es imposible), yo pensaba que era preciso elaborar una filosofía partiendo, como de su principio formal, de excluir las calendas griegas. Porque la vida es lo contrario que estas calendas. La vida es prisa y necesita con urgencia saber a qué atenerse y es preciso hacer de esta urgencia el método de la verdad. El progresismo que colocaba la verdad en un vago mañana ha sido el opio entontecedor de la humanidad. Verdad es lo que ahora es verdad y no lo que se va a descubrir en un futuro indeterminado. El señor Loeb, y con él toda su generación, a cuenta de que en el porvenir se va a lograr una física de la moral, renuncia a tener él en su día presente una verdad sobre la

moral. Era una curiosa manera de existir a cargo de la posteridad, dejando la propia vida sin cimientos, raíces ni encaje profundo. El vicio se engendra tan en la raíz de esta actitud, que se encuentra ya en la «moral provisional» de Descartes. De aquí que al primer empellón sufrido por la armazón superficial de nuestra civilización: ciencia, economía, moral, política, el hombre se ha encontrado con que no tenía verdades propias, posiciones claras y firmes sobre nada importante.

Lo único en que creía era en la razón física, y esta, al hacerse urgente su verdad sobre los problemas más humanos, no ha sabido qué decir. Y estos pueblos de Occidente han experimentado de súbito la impresión de que perdían pie, que carecían de punto de apoyo, y han sentido terror pánico y les parece que se hunden, que naufragan en el vacío.

Y, sin embargo, basta un poco de serenidad para que el pie vuelva a sentir la deliciosa sensación de tocar lo duro, lo sólido de la madre tierra, un elemento capaz de sostener al hombre. Como siempre ha acaecido, es preciso y bastante, en vez de azorarse y perder la cabeza, convertir en punto de apoyo aquello mismo que engendró la impresión de abismo. La razón física no puede decirnos nada claro sobre el hombre. ¡Muy bien! Pues esto quiere decir simplemente que debemos desasirnos con todo radicalismo de tratar al modo físico y naturalista lo humano. En vez de ello tomémoslo en su espontaneidad, según lo vemos y nos sale al paso. O, dicho de otro modo: el fracaso de la razón física deja la vía libre para la razón vital e histórica.

V

La naturaleza es una cosa, una gran cosa, que se compone de muchas cosas menores. Ahora bien: cualesquiera que sean las diferencias entre las cosas, tienen todas ellas un carácter radical común, el cual consiste simplemente en que las cosas *son*, tienen un ser. Y esto significa no solo que existen, que las hay, que están ahí, sino que poseen una estructura o consistencia fija y dada. Cuando hay una piedra hay ya, está ahí, lo que la piedra es. Todos sus cambios y mudanzas serán, por los siglos de los siglos, combinaciones regladas de su consistencia fundamental. La piedra no será nunca nada

nuevo y distinto. Esta consistencia fija y dada de una vez para siempre es lo que solemos entender cuando hablamos del ser de una cosa. Otro nombre para expresar lo mismo es la palabra naturaleza. Y la faena de la ciencia natural consiste en descubrir bajo las nubladas apariencias esa naturaleza o textura permanente.

Cuando la razón naturalista se ocupa del hombre, busca, consecuente consigo misma, poner al descubierto su naturaleza. Repara en que el hombre tiene cuerpo —que es una cosa— y se apresura a extender a él la física, y, como ese cuerpo es además un organismo, lo entrega a la biología. Nota asimismo que en el hombre, como en el animal, funciona cierto mecanismo incorporal o confusamente adscrito al cuerpo, el mecanismo psíquico, que es también una cosa, y encarga de su estudio a la psicología, que es ciencia natural. Pero el caso es que así llevamos trescientos años, y que todos los estudios naturalistas sobre el cuerpo y el alma del hombre no han servido para aclararnos nada de lo que sentimos como más estrictamente humano, eso que llamamos cada cual su vida y cuyo entrecruzamiento forma las sociedades que, perviviendo, integran el destino humano. El prodigio que la ciencia natural representa como conocimiento de cosas contrasta brutalmente con el fracaso de esa ciencia natural ante lo propiamente humano. Lo humano se escapa a la razón físico-matemática como el agua por una canastilla.

Y aquí tienen ustedes el motivo por el cual la fe en la razón ha entrado en deplorable decadencia. El hombre no puede esperar más. Necesita que la ciencia le aclare los problemas humanos. Está ya, en el fondo, un poco cansado de astros y de reacciones nerviosas y de átomos. Las primeras generaciones racionalistas creyeron con su ciencia física poder aclarar el destino humano. Descartes mismo escribió ya un *Tratado del hombre*. Pero hoy sabemos que todos los portentos, en principio inagotables, de las ciencias naturales se detendrán siempre ante la extraña realidad que es la vida humana. ¿Por qué? Si todas las cosas han rendido grandes porciones de su secreto a la razón física, ¿por qué se resiste esta sola denodadamente? La causa tiene que ser profunda y radical; tal vez, nada menos que esto: que el hombre no es una cosa, que es falso hablar de la naturaleza humana, que el hombre no tiene naturaleza. Yo comprendo que oír esto ponga los pelos de punta a cualquier físico, ya que significa, con otras palabras, declarar de raíz a la física incompetente para hablar del hombre. Pero que no se hagan ilusiones con más o menos claridad de conciencia, sospechando o no que hay otro modo de conocimiento, otra razón capaz de hablar sobre el hombre

—la convicción de esa incompetencia es hoy un hecho de primera magnitud en el horizonte europeo. Podrán los físicos sentir ante él enojo o dolor —aunque ambos sean en este caso un poco pueriles—, pero esa convicción es el precipitado histórico de trescientos años de fracaso.

La vida humana, por lo visto, no es una cosa, no tiene una naturaleza, y, en consecuencia, es preciso resolverse a pensarla con categorías, con conceptos radicalmente distintos de los que nos aclaran los fenómenos de la materia. La empresa es difícil, porque, desde hace tres siglos, el fisicismo nos ha habituado a dejar a nuestra espalda, como entidad sin importancia ni realidad, precisamente esa extraña realidad que es la vida humana. Y así, mientras los naturalistas vacan, beatamente absortos, a sus menesteres profesionales, le ha venido en gana a esa extraña realidad de cambiar el cuadrante, y al entusiasmo por la ciencia ha sucedido tibieza, despego, ¿quién sabe si, mañana, franca hostilidad?

VI

Se dirá que, conforme iba notándose la resistencia del fenómeno humano a la razón física, iba también acentuándose otra forma de ciencia opuesta a ella: frente a las ciencias naturales, en efecto, surgían y se desarrollaban las llamadas ciencias del espíritu, ciencias morales o ciencias de la cultura. A lo cual respondo, por lo pronto, que esas ciencias del espíritu —*Geiteswissenchaften*— no han conseguido, hasta la fecha, suscitar la creencia en el hombre europeo, como la habían logrado las naturales.

Y se comprende que fuera así. Los representantes de las ciencias del espíritu combatían los intentos paladinos de investigar lo humano con ideas naturalistas; pero es el caso que, de hecho, las ciencias del espíritu no han sido hasta hoy más que un intento larvado de hacer lo mismo. Me explicaré.

Geist? Wer ist denn der Bursche? (1) —pregunta Schopenhauer, malhumorado e insolente, pero no sin sobra de razón. Este gran concepto utópico de espíritu pretendía oponerse al de la natura-

(1) *¿Espíritu? ¿Quién es ese mozo?*

leza. Se presentía que la naturaleza no era la única realidad y, sobre todo, que no era la primaria o fundamental. Cuanto más se la apretaba, más parecía depender de lo humano. El idealismo alemán, como el positivismo de Comte, significan el ensayo de poner el hombre antes que la naturaleza. Fue aquel quien dio al hombre, en cuanto no es naturaleza, el nombre de *Geist*, espíritu.

Pero el caso es que al intentar comprender lo humano como realidad espiritual, las cosas no marchaban mejor: los fenómenos humanos mostraron la misma resistencia, la misma indocilidad a dejarse apresar por los conceptos. Es más: quedó reservado al pensamiento de esta época permitirse las más escandalosas e irresponsables utopías. Se comprende muy bien el malhumor y la insolencia de Schopenhauer. La *Filosofía de la Historia*, de Hegel, y la *Ley de los tres estados*, de Comte, son, sin duda, dos obras geniales. Pero bajo esta calificación de «genio», lo único que hacemos claramente es dirigir un aplauso a la magnífica destreza de un hombre como tal destreza, a lo que en él hay de juglar, de ágil o de atleta. Mas si estudiamos esas obras —principalmente la de Hegel— desde el punto de vista decisivo, que es el de la responsabilidad intelectual y como síntoma de un clima moral, pronto advertimos que hubieran sido imposibles, *ceteris paribus*, en ninguna época normal de pensamiento, en ningún tiempo de continencia, mesura y patético respeto a la misión del intelecto.

Me atrevo a decir esto solo como extrínseca señal de que la interpretación del hombre como realidad espiritual no pudo ser más que violenta, arbitraria y fallida. Porque no es lícito en este contexto seguir empleando la palabra «espíritu» en un vago sentido, sino que conviene referirla al ciclo de significaciones precisas que ha tenido en la filosofía de los dos últimos siglos.

Y si ahora nos preguntamos por qué el concepto de espíritu se ha revelado insuficiente para dar razón de los humanos, nos encontramos con la siguiente consideración fundamental:

Cuando los caballeros del Espíritu salían en guerra contra el naturalismo, resueltos a reflejar escrupulosamente los fenómenos humanos en su estricta genuidad, alejando de sí los conceptos y categorías que la naturaleza nos obliga a pensar, no advertían que al partir habían dejado ya a su espalda el enemigo. Veían solo en la naturaleza ciertos peculiares atributos, como la espacialidad, la fuerza, su manifestación sensorial, etc., y creían que basta con sustituirlos por otros atributos antagónicos —la *cogitatio*, la conciencia, el pensarse a sí mismo, etc.— para estar fuera del naturalismo. En defi-

nitiva, cometían el mismo error que Descartes cuando creyó suficiente para definir el *moi-même* oponerlo como *res cogitans* a la *res extensa*. Pero ¿consiste la diferencia fundamental entre esa extraña realidad que es el hombre, que es el *yo*, y esa otra realidad que son los cuerpos, en que el *yo* piensa y los cuerpos se extienden? ¿Qué inconveniente hay en que la misma *res* que piensa se extienda y la misma *res* que se extienda piense? Astutamente, Descartes suele añadir que la *res* que piensa no se extiende y la *res* que se extiende no piensa. Pero esta negación añadida es perfectamente arbitraria, y Spinoza, que no se dejó asustar, saca tranquilamente la consecuencia de que una misma *res* —*Natura sive Deus*— piensa y se extiende. Para dirimir la cuestión fuera preciso hacer lo que Descartes no hizo, a saber: preguntarse qué es eso de *res*, cuál es su estructura previamente a su calificación de pensante o extensa. Porque si los atributos de *cogitatio* y *extensio* son de tal modo antagonistas que no pueden convivir en una misma *res*, es de sospechar que cada uno de ellos repercute sobre la estructura misma de la *res* como tal *res*. O, lo que es igual, que el término *res* resulta equívoco en ambas expresiones.

Ahora bien: el concepto de *res* había sido establecido por la ontología tradicional. El error de Descartes y el de los caballeros del Espíritu ha sido no llevar a fondo su reforma de la filosofía y aplicar, sin más, a la nueva realidad que aspiraban estatuir —la *pensée*, el *Geist*— la doctrina vetusta sobre el ser. Un ente que consiste en pensar, ¿puede *ser* en el mismo sentido en que es un ente que consiste en extenderse? Además de diferenciarse en que el uno piensa y el otro se extiende, ¿no se diferencian en su mismo ser, como entidades *sensu stricto?*

En la ontología tradicional, el término *res* va siempre conjugado con el de natura, bien como sinónimo, bien en el sentido de que la *natura* es la verdadera *res*, el principio de la *res*. Como es sabido, el concepto de naturaleza es de pura sangre griega: recibe una primera estabilización en Aristóteles, que, modificada por los estoicos, entra en el Renacimiento y por aquel gran boquete inunda la época moderna. En Robert Boyle adapta su expresión aún vigente: la *natura* es la regla o sistema de reglas según la cual se comportan los fenómenos —en suma, la ley (1).

No es posible hacer aquí la historia del concepto de naturaleza y sería ineficaz hacer su resumen. Para ahorrar palabras, me limito a una alusión: ¿no es sorprendente que, con perfecta continuidad,

---

(1) Cassirer: *Das Erkenntnisproblem*, II, 433.

el término de naturaleza haya pasado de significar lo que significaba para Aristóteles a significar la ley de los fenómenos? ¿No es enorme la distancia entre ambos significados? Esa distancia —nótese— implicaba nada menos que todo el cambio en la manera de pensar sobre el Universo desde el hombre antiguo al hombre moderno. Pues bien: ¿qué es lo que, al través de toda esa evolución, ha permanecido invariable en el concepto de naturaleza?

En pocos temas se ve con tanta claridad como en este hasta qué punto el hombre europeo es un heredero del hombre griego. Pero una herencia no es solo un tesoro; es, a la vez, una carga y una cadena. Larvada en el concepto de naturaleza hemos recibido la cadena que nos ha hecho esclavos del destino helénico.

El pensamiento griego se constituye en Parménides. Sin duda fue este hombre pura esencia de lo griego, porque el hecho es que el eleatismo ha imperado siempre en las cabezas helénicas. Todo lo que no era eleatismo —simple o compuesto— fue solo oposición. Este destino griego sigue gravitando sobre nosotros y, a pesar de algunas ilustres rebeliones, seguimos prisioneros dentro del círculo mágico que dibujó la ontología eleática.

Desde Parménides, cuando el pensador ortodoxo busca el ser de una cosa entiende que busca una consistencia (1) fija y estática, por tanto, algo que el ente *ya* es, que ya lo integra o constituye. El prototipo de este modo de ser, que tiene los caracteres de fijeza, estabilidad y actualidad (= ser *ya* lo que es), el prototipo de tal ser era el ser de los conceptos y de los objetos matemáticos, un ser invariable, un ser-siempre-lo-mismo. Como se encontraba con que las cosas del mundo en torno eran mudadizas, eran «movimiento», comienza por negar su realidad. Aristóteles, más cuerdo, renuncia a tal absolutismo y adopta una solución *juste milieu.* Busca en la cosa mudable lo que en su cambio no varía, lo que en su movimiento permanece. A eso es a lo que llamó «naturaleza» de las cosas, por tanto, lo que en la cosa real *parece* ocultarse de ser como son los conceptos y los objetos matemáticos. La *physis,* φύσις, era el principio invariable de las variaciones. De este modo se hacía posible conservar el eleatismo fundamental del ser y, sin embargo, pensar como realidades las cosas que para el eleatismo absoluto carecían de auténtica realidad, de *usía,* οὐσία. La idea del tiempo, intercalándose entre la οὐσία invariable y los estados diversos de

---

(1) Frente al término *existencia* uso el de *consistencia.* El algo que existe *tiene* una consistencia, es decir, *consiste* en esto o lo otro.

la cosa, servía de puente entre la unidad latente del ser y su aparente multiplicidad. La *res* quedaba aquí concebida como algo que tiene en su entraña —en su ἀρχή— la misma condición ontológica que el concepto y el triángulo: la indentidad, la invariabilidad radical, la estabilidad, la profunda quietud que para el griego significaba el vocablo *ser*.

El proceso que lleva la *natura* del aristotelismo a convertirse en la regla o ley estable de los inestables fenómenos para Boyle, lejos de ser una degeneración es una depuración del concepto originario y, como si dijéramos, su confesión sincera. Así, en Comte-Stuart Mill todo pende, como de un clavo, de la «invariabilidad de las leyes de la naturaleza». La naturaleza del positivismo es ya pura y declarada «invariabilidad», ser fijo, estático... eleático (1).

Ahora bien: poner como condición a lo real, para que sea admitido como tal, que consista en algo idéntico, fue la gigantesca arbitrariedad de Parménides y, en general, del griego ortodoxo. No vamos ahora a indagar el origen de eso que llamo sublime «arbitrariedad», aunque el tema es terriblemente atractivo. La palabra es concepto expreso, y el concepto es una realidad entre las realidades que tiene la peculiaridad de consistir en identidad, diríamos de estar hecho de identidad. Al hablar sobre la realidad —*ontología*— nos encontramos teniendo que ser fieles, a la vez, a las condiciones de lo real sobre que pensamos y a las condiciones del pensar con que «manipulamos» la realidad.

Se comprende perfectamente que la filosofía, en su primer estadio, no poseyese agilidad bastante para distinguir, mientras pensaba sobre lo real, qué era en lo pensado la porción perteneciente al intelecto y qué lo que propiamente pertenecía al objeto. En rigor, hasta Kant no se ha empezado a ver con claridad que el pensamiento no es copia y anejo de lo real, sino operación transitiva que sobre él se ejecuta, intervención quirúrgica en él. Por eso desde Kant ha comenzado la filosofía lo que Platón llamaría su δεύτερος πλοῦς, su «segunda navegación», su segundo aprendizaje. El cual estriba en advertir que, si es posible un conocimiento de la auténtica realidad —αὐτὸ τὸ ὄν— (y solo el filósofo pretende serlo), tendrá que consistir en un pensar duplicado, de ida y vuelta; quiero decir, en un pensar que, después de haber pensado algo sobre lo real, se vuelve contra lo pensado y resta de él lo que es mera forma intelectual, para

(1) No entremos en la cuestión de si esto se compagina con el relativismo de Comte. Sobre el asunto espero declararme en un próximo estudio acerca de *Comte desconocido*.

dejar solo en su desnudez la intuición de lo real. La cosa es tremebunda y paradójica, pero no tiene remedio. En la formidable cruzada de liberación del hombre que es la misión del intelecto, ha llegado un momento en que necesita este liberarse de su más íntima esclavitud, esto es, de sí mismo. De donde resulta que, precisamente por habernos Kant enseñado que el pensamiento tiene *sus* formas propias que proyecta sobre lo real, el fin del proceso por él iniciado consiste en extirpar a lo real todas sus formas, que le son, a la vez, inevitables y ajenas, y aprender a pensar en un perpetuo ¡alerta!, en un incesante *modus ponendo tollens*. En suma: tenemos que aprender a desintelectualizar lo real a fin de serles fieles.

El eleatismo fue la intelectualización radical del ser, y ella constituye el círculo mágico a que antes me refería y que es urgente trascender. Lo que en el naturalismo nos estorba para concebir los fenómenos humanos y los tapa ante nuestra mente, no son los atributos secundarios de las cosas, de las *res*, sino la idea misma de *res* fundada en el ser idéntico y, porque idéntico, fijo, estático, previo y dado. Donde ese sutil atributo perdure sigue habiendo naturalismo, ser invariable. El naturalismo es, en su raíz, intelectualismo (= proyección sobre lo real del modo de ser peculiar a los conceptos). Renunciemos alegremente, valerosamente, a la comodidad de presumir que lo real es lógico y reconozcamos que lo único lógico es el pensamiento (1). Ya el objeto matemático presenta simas de ilogismo tan tremendas como el «laberinto de las dificultades de lo continuo» y todos los problemas que inspiraron a Brouwer el intento de derrocar el *principium tertii exclusi*. La física nos sorprende hoy dramáticamente con los estados de in-identificación de los elementos atómicos.

No será necesario declarar que este artículo no es un tratado, sino, todo lo contrario, una serie de tesis que presento indefensa al *fair play* meditativo de los lectores. Creo, sin embargo, que ahora cobrará algún sentido mi enigmática afirmación antecedente, según la cual, el concepto de Espíritu es un naturalismo larvado y, por ello, inoperante frente a las concepciones naturalistas, sus presuntas enemigas.

El espíritu, si algo en el mundo lo es, es identidad y, por tanto, *res*, cosa, todo lo sutil, etérea, que se quiera. El espíritu tiene

(1) Véase «La Filosofía de la historia de Hegel y la historiología», *Revista de Occidente*, febrero 1928. Ensayo incluido en «Goethe desde dentro». *Revista de Occidente*, Madrid, 1932. [Véase página 521 del tomo IV de estas *Obras completas*.]

una consistencia estática: es ya y desde luego lo que es y va a ser. Era tan evidente la rebeldía de lo humano a ser concebido estáticamente, que pronto hubo de intentarse —Leibniz— superar el estatismo haciendo consistir al espíritu en actividad, en *dynamis* (1). ¡Intento vano! Porque esa actividad, como toda actividad, es siempren una y la misma, fija, prescrita, ontológicamente inmóvil. En Hegel, el movimiento del espíritu es pura ficción, porque es un movimiento interno al espíritu, cuya consistencia es en su verdad fija, estática y preestablecida. Ahora bien: toda entidad cuyo ser consiste en ser idéntico posee evidentemente ya y desde luego todo lo que necesita para ser. Por esta razón, el ser idéntico es el ser substante o substancia, el ser que se basta a sí mismo, el ser suficiente. Esto es la *cosa*. El espíritu no es sino una cosa. No parece sino que las otras cosas son cosas por su materialidad, por su espacialidad, por su fuerza. De nada les serviría todo esto si no fuesen además, y antes que todo, idénticas, *por tanto*, *conceptos*. La *proto*cosa, la *Urding*, es el intelecto. Él identi-fica, cosi-fica —*ver-dinglicht*— todo lo demás.

Los caballeros del Espíritu no tienen derecho a sentir ese asco frente a la naturaleza, un gracioso asco plotiniano. Porque el error profundo del naturalismo es inverso del que se le supone: no consiste en que tratemos las ideas como si fuesen realidades corporales, sino, al revés, en que tratemos las realidades —cuerpos o no— como si fuesen ideas, conceptos: en suma, identidades.

Cuando Heine, sin duda al salir de una lección de Hegel, preguntaba a su cochero: «¿Qué son las ideas?» este respondía: «¿Las ideas?... Las ideas son las cosas que se le meten a uno en la cabeza.» Pero el caso es que podemos más formalmente decir que las cosas son las ideas que se nos salen fuera de la cabeza y son tomadas por nosotros como realidades.

La necesidad de superar y trascender la idea de naturaleza procede precisamente de que no puede valer esta como realidad auténtica, sino que es algo relativo al intelecto del hombre, el cual, a su vez, no tiene realidad tomado aparte y suelto —este es el error de todo idealismo o «espiritualismo»—, sino funcionando en una vida humana, movido por urgencias constitutivas de esta. La naturaleza es una interpretación transitoria que el hombre ha dado a lo que

(1) Solo Fichte representa un caso aparte. Se advierte que palpa el verdadero ser de la vida; pero el intelectualismo no le deja ver eso que palpa, y tiene, por fuerza, que pensar eleáticamente. De aquí ese aspecto conmovedor de ciego caminante que lleva Fichte por las sierras de la metafísica.

encuentra frente a sí en su vida. A esta, pues, como realidad radical —que incluye y preforma todas las demás—, somos referidos.

Ahora sí que nos encontramos frente a ella liberados del naturalismo, porque hemos aprendido a inmunizarnos del intelectualismo y sus calendas griegas. Ahí está el hecho previo a todos los hechos, en que todos los demás flotan y de que todos emanan: la vida humana según es vivida por cada cual. *Hic Rhodus, hic salta.* Se trata de pensarla, urgentemente, según se presenta en su primaria desnudez, mediante conceptos atentos solo a describirla y que no aceptan imperativo alguno de la ontología tradicional.

Claro es que este artículo no pretende desarrollar esa empresa y se limita a insinuar lo más imprescindible para que su título —*Historia como sistema*— cobre un sentido preciso.

VII

Mal podía la razón físico-matemática, en su forma crasa de naturalismo o en su forma beatífica de espiritualismo, afrontar los problemas humanos. Por su misma constitución, no podía hacer más que buscar la naturaleza del hombre. Y, claro está, no la encontraba. Porque el hombre no tiene naturaleza. El hombre no es su cuerpo, que es una cosa; ni es su alma, psique, conciencia o espíritu, que es también una cosa. El hombre no es cosa ninguna, sino un drama —su vida, un puro y universal acontecimiento que acontece a cada cual y en que cada cual no es, a su vez, sino acontecimiento. Todas las cosas, sean las que fueren, son ya meras interpretaciones que se esfuerza en dar a lo que encuentra. El hombre no encuentra cosas, sino que las pone o supone. Lo que encuentra son puras dificultades y puras facilidades para existir. El existir mismo no le es dado «hecho» y regalado como a la piedra, sino que —rizando el rizo que las primeras palabras de este artículo inician, diremos— al encontrarse con que existe, al acontecerle existir, lo único que encuentra o le acontece es no tener más remedio que hacer algo para no dejar de existir. Esto muestra que el modo de ser de la vida ni siquiera como simple existencia es *ser ya*, puesto que lo único que nos es dado y que *hay* cuando hay vida humana es tener que

hacérsela, cada cual la suya (1). La vida es un gerundio y no un participio: un *faciendum* y no un *factum*. La vida es quehacer. La vida, en efecto, da mucho que hacer. Cuando el médico, sorprendido de que Fontenelle cumpliese en plena salud sus cien años, le preguntaba qué sentía, el centenario respondió: *Rien, rien du tout... Seulement une certaine difficulté d'être*. Debemos generalizar y decir que la vida, no solo a los cien años, sino siempre, consiste en *difficulté d'être*. Su modo de ser es formalmente ser difícil, un ser que consiste en problemática tarea. Frente al ser suficiente de la sustancia o cosa, la vida es el ser indigente, el ente que lo único que tiene es, propiamente, menesteres. El astro, en cambio, va, dormido como un niño en su cuna, por el carril de su órbita.

En cada momento de mi vida se abren ante mí diversas posibilidades: puedo hacer esto o lo otro. Si hago esto, seré A en el instante próximo; si hago lo otro, seré B. En este instante puede el lector dejar de leerme o seguir leyéndome. Y, por escasa que sea la importancia de este ensayo, según que haga lo uno o lo otro, el lector será A o será B, habrá hecho de sí mismo un A o un B. El hombre es el ente que se hace a sí mismo, un ente que la ontología tradicional solo topaba precisamente cuando concluía y que renunciaba a entender: la *causa sui*. Con la diferencia de que la *causa sui* solo tenía que «esforzarse» en ser la *causa* de sí mismo, pero no en determinar qué *sí mismo* iba a causar. Tenía, desde luego, un *sí mismo* previamente fijado e invariable, consistente, por ejemplo, en infinitud.

Pero el hombre no solo tiene que hacerse a sí mismo, sino que lo más grave que tiene que hacer es determinar *lo que* va a ser. Es *causa sui* en segunda potencia. Por una coincidencia que no es casual, la doctrina del ser viviente solo encuentra en la tradición como conceptos aproximadamente utilizables los que intentó pensar la doctrina del ser divino. Si el lector ha resuelto ahora seguir leyéndome en el próximo instante será, en última instancia, porque hacer eso es lo que mejor concuerda con el programa general que para su vida ha adoptado, por tanto, con el hombre determinado que ha resuelto ser. Este programa vital es el *yo* de cada hombre, el cual ha elegido

(1) Bergson, el menos eleático de los pensadores y a quien en tantos puntos tenemos hoy que dar la razón, emplea constantemente la expresión *l'être en se faisant*. Mas si se compara su sentido con el que mi texto da a esas mismas palabras, se advierte la diferencia radical. En Bergson, el término *se faisant* no es sino un sinónimo de *devenir*. En mi texto, el *hacerse* no es solo *devenir*, sino además el modo cómo *deviene* la realidad humana, que es efectivo y literal «hacerse», digamos «fabricarse».

entre diversas posibilidades de ser que en cada instante se abren ante él (1).

Sobre estas posibilidades de ser importa decir lo siguiente:

1.º Que tampoco me son regaladas, sino que tengo que inventármelas, sea originalmente, sea por recepción de los demás hombres incluso en el ámbito de mi vida. Invento proyectos de hacer y de ser en vista de las circunstancias. Eso es lo único que encuentro y que me es dado: la circunstancia (2). Se olvida demasiado que el hombre es imposible sin imaginación, sin la capacidad de inventarse una figura de vida, de «idear» el personaje que va a ser. El hombre es novelista de sí mismo, original o plagiario (3).

2.º Entre esas posibilidades tengo que elegir. Por tanto, soy libre. Pero, entiéndase bien, soy *por fuerza* libre, lo soy quiera o no. La libertad no es una actividad que ejercita un ente, el cual aparte y antes de ejercitarla, tiene ya un ser fijo. Ser libre quiere decir carecer de identidad constitutiva, no estar adscrito a un ser determinado, poder ser otro del que se era y no poder instalarse de una vez y para siempre en ningún ser determinado. Lo único que hay de ser fijo y estable en el ser libre es la constitutiva inestabilidad.

Para hablar, pues, del ser-hombre tenemos que elaborar un concepto no-eleático del ser, como se ha elaborado una geometría no-euclidiana. Ha llegado la hora de que la simiente de Heráclito dé su magna cosecha.

El hombre es una entidad infinitamente plástica de la que se puede hacer lo que se quiera. Precisamente porque ella no es de suyo nada, sino mera potencia para ser «como usted quiera». Repase en un minuto el lector todas las cosas que el hombre ha sido, es decir, que ha hecho de sí —desde el «salvaje» paleolítico hasta el joven *surrealista* de París. Yo no digo que en cualquier instante pueda hacer de sí cualquier cosa. En cada instante se abren ante él posibilidades limitadas —ya veremos por qué límites. Pero si se toma en vez de un instante todos los instantes, no se ve qué fronteras pueden ponerse a la plasticidad humana. De la hembra paleolítica

(1) Véase, del autor, «Goethe desde dentro», *Revista de Occidente*, Madrid, 1932. [Véase página 381 del tomo IV de estas *Obras Completas*.]

(2) Véase, del autor, *Meditaciones del Quijote*, 1914. Ya en este viejo libro mío se sugiere que *yo* no soy más que un ingrediente de esa realidad radical «mi vida», cuyo otro ingrediente es la circunstancia. [Véase página 309 del tomo I de estas *Obras Completas*.]

(3) Recuérdese que los estoicos hablaban de una «imaginación de sí mismo».

han salido madame Pompadour y Lucila de Chateaubriand; del indígena brasileño que no puede contar arriba de cinco salieron Newton y Enrique Poincaré. Y, estrechando las distancias temporales, recuérdese que en 1873 vive todavía el liberal Stuart Mill, y en 1903 el liberalísimo Herbert Spencer, y que en 1921 ya están ahí mandando Stalin y Mussolini.

Mientras tanto, el cuerpo y la psique del hombre, su *naturaleza*, no ha experimentado cambio alguno importante al que quepa claramente atribuir aquellas efectivas mutaciones. Por el contrario, si ha acontecido el cambio «sustancial» de la realidad «vida humana» que supone pasar el hombre de creer que tiene que existir en un mundo compuesto solo de voluntades arbitrarias a creer que tiene que existir en un mundo donde hay «naturaleza», consistencias invariables, identidad, etc. La vida humana no es, por tanto, una entidad que cambia accidentalmente, sino, al revés, en ella la «sustancia» es precisamente cambio, lo cual quiere decir que no puede pensarse eleáticamente como sustancia. Como la vida es un «drama» que acontece y el «sujeto» a quien le acontece no es una «cosa» aparte y antes de su drama, sino que es función de él, quiere decirse que la «sustancia» sería su argumento. Pero si este varía, quiere decirse que la variación es «sustancial».

Siendo el ser de lo viviente un ser siempre distinto de sí mismo —en términos de la escuela, un ser metafísicamente y no solo físicamente móvil—, tendrá que ser pensado mediante conceptos que anulen su propia e inevitable identidad. Lo cual no es cosa tan tremebunda como a primera vista parece. Yo no puedo ahora rozar siquiera la cuestión. Solo, para no dejar la mente del lector flotando desorientada en el vacío, me permito recordarle que el pensamiento tiene mucha más capacidad de evitarse a sí mismo que se suele suponer. Es constitutivamente generoso: es el gran altruista. Es capaz de pensar lo más opuesto al pensar. Baste un ejemplo: hay conceptos que algunos denominan «ocasionales». Así el concepto «aquí», el concepto «yo», el concepto «este». Tales conceptos o significaciones tienen una identidad formal que les sirve precisamente para asegurar la no-identidad constitutiva de la materia por ellos significada o pensada. Todos los conceptos que quieran pensar la auténtica realidad —que es la vida— tienen que ser en este sentido «ocasionales». Lo cual no es extraño, porque la vida es pura ocasión, y por eso el cardenal Cusano llama al hombre un *Deus occasionatus*, porque según él, el hombre, al ser libre, es creador como Dios, se entiende: es un ente creador de su propia entidad. Pero, a diferencia de Dios,

su creación no es absoluta, sino limitada por la ocasión. Por tanto, literalmente, lo que yo oso afirmar: que el hombre se hace a sí mismo en vista de la circunstancia, que es un Dios de ocasión.

Todo concepto es una *allgemeine Bedeutung* (Husserl). Pero, mientras en los otros conceptos la generalidad consiste en que, al aplicarlos a un caso singular, debemos pensar siempre *lo mismo* que al aplicarlo a otro caso singular, en el concepto ocasional, la generalidad actúa invitándonos precisamente a no pensar nunca *lo mismo* cuando lo aplicamos. Ejemplo máximo, el propio concepto «vida» en el sentido de vida humana. Su significación *qua* significación, es, claro está, idéntica; pero lo que significa es no solo algo singular, sino algo único. La vida es la de cada cual.

Permítaseme, en gracia de la brevedad, que interrumpa aquí estas consideraciones y renuncie a salir al paso de las más obvias dificultades (1).

VIII

Lindoro, un antiguo *homme à femmes*, me hace esta confianza:

«Ayer he conocido a Hermione: es una mujer encantadora. Ha estado conmigo deferente, insinuante. Se me ocurre hacerle el amor e intentar ser correspondido. Pero ¿es que mi auténtico ser, eso que llamo *yo*, puede consistir en "ser el amante de Hermione"? Apenas, en la anticipación que es el imaginar, me represento con alguna precisión mi amor con Hermione, rechazo enérgicamente tal proyecto de ser. ¿Por qué? No encuentro reparo alguno que poner a Hermione, pero es... que tengo cincuenta años, y a los cincuenta años, aunque el cuerpo se conserve tan elástico como a los treinta y los resortes psíquicos funciones con el mismo vigor, no puedo ya ser amante de Hermione. Pero ¿por qué? ¡Ahí está! Porque, como tengo bastantes años, he tenido tiempo de ser antes el amante de Cidalisa y el amante de Arsinoe y el amante de Glukeia, y ya

---

(1) Por ejemplo, si dos vidas cuyos atributos fuesen los mismos y, por tanto, indiscernibles, no serían la *misma* vida. La idea de la vida obliga, en efecto, a invertir el principio leibniziano y a hablar de «discernibilidad de los idénticos». O bien, cómo si la vida es única es, a la vez, múltiple, puesto que se puede hablar de las vidas de los otros, etc., etc. Todas estas dificultades se engendran en los viejos hábitos intelectualistas. La más interesante y fértil consiste en preguntarse cómo es que «definimos» la vida mediante caracteres generales diciendo que es en todos sus posibles casos esto y esto y esto.

sé lo que es "ser amante", conozco sus excelencias, pero conozco también sus límites. En suma, he hecho a fondo la experiencia de esa forma de vida que se llama "amar a una mujer" y, francamente, me basta. De donde resulta que la "causa" de que yo no sea mañana un amante es precisamente que lo he sido. Si no lo hubiera sido, si no hubiera hecho a fondo esa experiencia del amor, yo sería el amante de Hermione.»

He aquí una nueva dimensión de esa extraña realidad que es la vida. Ante nosotros están las diversas posibilidades de ser, pero a nuestra espalda está lo que hemos sido. Y lo que hemos sido actúa negativamente sobre lo que podemos ser.

El hombre europeo ha sido «demócrata», «liberal», «absolutista», «feudal», pero ya no lo es. ¿Quiere esto decir, rigorosamente hablando, que no siga en algún modo siéndolo? Claro que no. El hombre europeo sigue siendo todas esas cosas, pero lo es en la «forma de haberlo sido». Si no hubiese hecho esas experiencias, si no las tuviese a su espalda y no las siguiese siendo en esa peculiar forma de haberlas sido, es posible que ante las dificultades de la vida política actual se resolviese a ensayar con ilusión alguna de esas actitudes. Pero «haber sido algo» es la fuerza que más automáticamente impide serlo.

Si Lindoro no hace el amor a Hermione, por tanto, si la realidad de su vida es ahora la que es, la que va a ser, se debe a lo que vulgarmente se llama «experiencia de la vida». Es esta un conocimiento de lo que hemos sido que la memoria nos conserva y que encontramos siempre acumulado en nuestro hoy, en nuestra actualidad o realidad. Pero es el caso que ese conocimiento determina negativamente mi vida en lo que esta tiene de realidad, en su ser. De donde resulta que la vida es constitutivamente experiencia de la vida. Y los cincuenta años significan una realidad absoluta, no porque el cuerpo flaquea o la psique se afloja, cosa que a veces no acontece, sino porque a esa edad se ha acumulado más pasado viviente, se ha sido más cosas y se «tiene más experiencia». De donde resulta que el ser del hombre es irreversible, está ontológicamente forzado a avanzar siempre sobre sí mismo, no porque tal instante del tiempo no puede volver, sino al revés: el tiempo no vuelve porque el hombre no puede volver a ser lo que ha sido.

Pero la experiencia de la vida no se compone solo de las experiencias que yo personalmente he hecho, de mi pasado. Va integrada también por el pasado de los antepasados que la sociedad en que vivo me transmite. La sociedad consiste primariamente en un

repertorio de usos intelectuales, morales, políticos, técnicos, de juego y placer. Ahora bien: para que una forma de vida —una opinión, una conducta— se convierta en uso, en vigencia social, es preciso «que pase tiempo» y con ello que deje de ser una forma espontánea de la vida personal. El uso *tarda* en formarse. Todo uso es viejo. O, lo que es igual, la sociedad es, primariamente, pasado, y relativamente al hombre, tardígrada. Por lo demás, la instauración de un nuevo uso —de una nueva «opinión pública» o «creencia colectiva», de una nueva moral, de una nueva forma de gobierno—, la determinación de lo que la sociedad en cada momento *va a ser*, depende de lo que ha sido, lo mismo que la vida personal. En la crisis política actual, las sociedades de Occidente se encuentran con que no pueden ser, sin más ni más, «liberales», «demócratas», «monárquicas», «feudales», ni... «faraónicas», precisamente porque ya lo han sido, por sí o por saber cómo lo fueron otras. En la «opinión pública política» actual, en ese uso hoy vigente, sigue actuando una porción enorme de pasado, y, por tanto, es todo eso en la forma de haberlo sido (1).

Tome el lector, sencillamente, nota de lo que le pasa cuando, ante los grandes problemas políticos actuales, quiere adoptar una actitud. Primero se pone de pie en su mente una cierta figura de posible gobernación; por ejemplo: el autoritarismo. Ve en él, con razón, el medio de dominar algunas dificultades de la situación política. Mas si esa solución es la primera o una de las primeras que se le han ocurrido, no es por casualidad. Es tan obvia precisamente porque ya estaba ahí, porque el lector no ha tenido que inventarla por sí. Y estaba ahí no solo como proyecto, sino como experiencia hecha. El lector sabe, por haber asistido a ello o por referencias, que ha habido monarquías absolutas, cesarismo, dictaduras unipersona-

(1) Es ya sobrada mi audacia y, consiguientemente, mi riesgo al haber atacado a la carrera, como solían los guerreros medas, los temas más pavorosos de la ontología general. Permítaseme que al llegar a este punto, en que fuera necesario, para ser un poco claro, fijar bien la diferencia entre la llamada «vida colectiva o social» y la vida personal, renuncie radicalmente a hacerlo. Si el lector siente alguna curiosidad por mis ideas sobre el asunto, como, en general, por el desarrollo de todo lo antecedente, puede hallarlo expuesto con algún decoro en dos libros próximos a publicarse. En el primero, bajo el título *El hombre y la gente*, hago el intento leal de una sociología donde no se eludan, como ha acontecido hasta aquí, los problemas verdaderamente radicales. El segundo —*Sobre la razón viviente*— es el ensayo de una *prima philosophia*.

les o colectivas. Y sabe también que todos esos autoritarismos, si bien resuelven algunas dificultades, no resuelven todas; antes bien, traen consigo nuevas dificultades. Esto hace que el lector rechace esa solución y ensaye mentalmente otra en la cual se eviten los inconvenientes del autoritarismo. Pero con esta le acontece lo propio, y así sucesivamente hasta que agota todas las figuras de gobernación que son obvias porque ya estaban ahí, porque ya sabía de ellas, porque habían sido experimentadas. Al cabo de este movimiento intelectual al través de las formas de gobierno, se encuentra con que sinceramente, con plena convicción, solo podría aceptar una... nueva, una que no fuese ninguna de las sidas, que necesita inventarla, inventar un nuevo ser del Estado —aunque sea solo un *nuevo* autoritarismo o un *nuevo* liberalismo—, o buscar en su derredor alguien que la haya inventado o sea capaz de inventarla. He aquí, pues, cómo en nuestra actitud política actual, en nuestro ser político, pervive todo el pasado humano que nos es conocido. Ese pasado es pasado no porque pasó a otros, sino porque forma parte de nuestro presente, de lo que somos en la forma de haber sido; en suma: porque es *nuestro* pasado. La vida como realidad es absoluta presencia: no puede decirse que *hay* algo si no es presente, actual. Si, pues, *hay* pasado, lo habrá como presente y actuando ahora en nosotros. Y, en efecto, si analizamos lo que ahora somos, si miramos al trasluz la consistencia de nuestro presente para descomponerlo en sus elementos como pueda hacer el químico o el físico con un cuerpo, nos encontramos, sorprendidos, con que nuestra vida, que es siempre *esta*, la de este instante presente o actual, se *compone* de lo que hemos sido personal y colectivamente. Si hablamos de *ser* en el sentido tradicional, como *ser ya* lo que se es, como ser fijo, estático, invariable y dado, tendremos que decir que lo único que el hombre tiene de ser, de «naturaleza», es lo que ha sido. El pasado es el momento de identidad en el hombre, lo que tiene de cosa, lo inexorable y fatal. Mas, por lo mismo, si el hombre no tiene más ser eleático que lo que ha sido, quiere decirse que su auténtico ser, el que, en efecto, es —y no solo «ha sido»—, es distinto del pasado, consiste precisa y formalmente en «ser lo que no se ha sido», en un ser noeleático. Y como el término «ser» está irresistiblemente ocupado por su significación estática tradicional, convendría libertarse de él. El hombre no es, sino que «va siendo» esto y lo otro. Pero el concepto «ir siendo» es absurdo: promete algo lógico y resulta, al cabo, perfectamente irracional. Ese «ir siendo» es lo que, sin absurdo, llamamos «vivir». No digamos, pues, que el hombre *es*, sino que *vive*.

Por otra parte, conviene hacerse cargo del extraño modo de conocimiento, de comprensión, que es ese análisis de lo que concretamente es nuestra vida, por tanto, la de ahora. Para entender la conducta de Lindoro ante Hermione, o la del lector ante los problemas públicos; para averiguar la razón de nuestro ser o, lo que es igual, *por qué* somos como somos, ¿qué hemos hecho? ¿Qué fue lo que nos hizo comprender, *concebir* nuestro ser? Simplemente contar, narrar que *antes* fui el amante de esta y aquella mujer, que *antes* fui cristiano; que el lector, por sí o por los otros hombres de que sabe, fue absolutista, cesarista, demócrata, etc. En suma, aquí el razonamiento esclarecedor, la *razón*, consiste en una narración. Frente a la razón pura físico-matemática hay, pues, una razón narrativa. Para comprender algo humano, personal o colectivo, es preciso contar una historia. Este hombre, esta nación hace tal cosa y es así *porque* antes hizo tal otra y fue de tal otro modo. La vida solo se vuelve un poco transparente ante la *razón histórica.*

Las formas más dispares del ser *pasan* por el hombre. Para desesperación de los intelectualistas, el *ser* es, en el hombre, mero *pasar* y *pasarle:* le «pasa ser» estoico, cristiano, racionalista, vitalista. Le pasa ser la hembra paleolítica y la marquesa de Pompadour, Gengis-Khan y Stephan George, Pericles y Charles Chaplin. El hombre no se adscribe a ninguna de esas formas: las atraviesa —las vive— como la flecha de Zenón, a pesar de Zenón, vuela sobre quietudes.

El hombre se inventa un programa de vida, una figura estática de ser que responde satisfactoriamente a las dificultades que la circunstancia le plantea. Ensaya esa figura de vida, intenta realizar ese personaje imaginario que ha resuelto ser. Se embarca ilusionado en ese ensayo y hace a fondo la experiencia de él. Esto quiere decir que llega a *creer* profundamente que ese personaje es su verdadero ser. Pero al experimentarlo aparecen sus insuficiencias, los límites de ese programa vital. No resuelve todas las dificultades y produce otras nuevas. La figura de vida apareció primero de frente, por su faz luminosa: por eso fue ilusión, entusiasmo, la delicia de la promesa. Luego se ve su limitación, su espalda. Entonces el hombre idea otro programa vital. Pero este segundo programa es conformado, no solo en vista de la circunstancia, sino en vista también del primero. Se procura que el nuevo proyecto evite los inconvenientes del primero. Por tanto, en el segundo sigue actuando el primero, que es conservado para ser evitado. Inexorablemente, el hombre evita el ser lo que fue. Al segundo proyecto de ser, a la segunda experiencia a fondo, sucede una tercera, forjada en vista de la segunda y la pri-

mera, y así sucesivamente. El hombre «va siendo» y «des-siendo» —viviendo. Va acumulando ser —el pasado—: se va haciendo un ser en la serie dialéctica de sus experiencias. Esta dialéctica no es de la razón lógica, sino precisamente de la histórica —es la *Realdialektik* con que en un rincón de sus papeles soñaba Dilthey, el hombre a quien más debemos sobre la idea de la vida y, para mi gusto, el pensador más importante de la segunda mitad del siglo XIX.

¿En qué consiste esta dialéctica que no tolera las fáciles anticipaciones de la dialéctica lógica? ¡Ah! Eso es lo que hay que averiguar sobre los hechos. Hay que averiguar cuál es esa serie, cuáles son sus estudios y en qué consiste el nexo entre los sucesivos. Esta averiguación es lo que se llamaría historia, si la historia se propusiese averiguar eso, esto es, convertirse en razón histórica (1).

Ahí está, esperando nuestro estudio, el auténtico «ser» del hombre —tendido a lo largo de su pasado. El hombre es lo que le ha pasado, lo que ha hecho. Pudieron pasarle, pudo hacer otras cosas, pero he aquí que lo que efectivamente le ha pasado y ha hecho constituye una inexorable trayectoria de experiencias que lleva a su espalda, como el vagabundo el hatillo de su haber. Ese peregrino del ser, ese sustancial emigrante, es el hombre. Por eso carece de sentido poner límites a lo que el hombre es capaz de ser. En esa ilimitación principal de sus posibilidades, propia de quien no tiene una naturaleza, solo hay una línea fija, preestablecida y dada, que pueda orientarnos; solo hay un límite: el pasado. Las experiencias de vida hechas estrechan el futuro del hombre. Si no sabemos lo que va a ser, sabemos lo que no va a ser. Se vive en vista del pasado.

En suma, que *el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia*. O, lo que es igual: lo que la naturaleza es a las cosas, es la historia —como *res gestae*— al hombre. Una vez más tropezamos con la posible aplicación de conceptos teológicos a la realidad humana. *Deus cui hoc est natura quod fecerit...*, dice San Agustín (2). Tampoco el hombre tiene otra «naturaleza» que lo que ha hecho.

Es sobremanera cómico que se condene el historicismo porque produce en nosotros o corrobora la conciencia de que lo humano es, en todas sus direcciones, mudadizo, y nada concreto es en él estable. ¡Como si el ser estable —la piedra, por ejemplo—, fuese preferible al mutante! La mutación «sustancial» es la condición de que una

---

(1) Por tanto, la razón histórica es, como la física, una razón *a posteriori*.

(2) *De Genesi ad literam*, VI, 13, 24; *Patrología latina*, t. 24.

entidad pueda ser progresiva como tal entidad, que su ser consista en progreso. Ahora bien: del hombre es preciso decir, no solo que su ser es variable, sino que su ser crece y, en este sentido, que progresa. El error del viejo progresismo estribaba en afirmar *a priori* que progresa hacia lo mejor. Esto solo podrá decirlo *a posteriori* la razón histórica concreta. Ésta es la gran averiguación que de ella esperamos, puesto que de ella esperamos la aclaración de la realidad humana, y con ello de qué es lo bueno, qué es lo malo, qué es lo mejor y qué es lo peor. Pero el carácter simplemente progresivo de nuestra vida sí es cosa que cabe afirmar *a priori*, con plena evidencia y con seguridad incomparable a la que ha llevado a suponer la improgresividad de la naturaleza, es decir, la «invariabilidad de sus leyes» (1). El mismo conocimiento que nos descubre la variación del hombre nos hace patente su consistencia progresiva. El europeo actual no es solamente distinto de lo que era hace cincuenta años, sino que su ser de ahora incluye el de hace medio siglo. El europeo actual se siente hoy sin fe viva en la ciencia, precisamente *porque* hace cincuenta años creía a fondo en ella. Esa fe vigente hace medio siglo puede definirse con suficiente rigor, y entonces se vería que era tal *porque* hacia 1800 esa misma fe en la ciencia tenía otro perfil, y así sucesivamente hasta 1700, aproximadamente, fecha en que se constituye como «creencia colectiva», como «vigencia social», la fe en la razón. (Antes de esa fecha, la fe en la razón es una creencia individual o de pequeños grupos particulares que viven sumergidos en sociedades donde la fe en Dios, ya más o menos inercial, sigue vigente.) En nuestra crisis presente, en nuestra duda ante la razón, encontramos, pues, inclusa toda esa vida antecedente. Somos, pues, todas esas figuras de fe en la razón, y además somos la duda que esa fe ha engendrado. Somos otros que el hombre de 1700 y somos más.

No hay, por tanto, que lagrimar demasiado sobre la mudanza de todo lo humano. Es precisamente nuestro privilegio ontológico. Solo progresa quien no está vinculado a lo que ayer era, preso para siempre en ese ser que ya es, sino que puede emigrar de ese ser a otro. Pero no basta con esto: no basta que pueda libertarse de lo que ya es para tomar una nueva forma, como la serpiente que abandona su camisa para quedarse con otra. El progreso exige que esta nueva forma supere la anterior, y para superarla la conserve y aproveche; que se apoye en ella, que se suba sobre sus hombros, como una tem-

(1) Remito al lector a las últimas palabras de la nota final del capítulo anterior. [Página 36.]

peratura más alta va a caballo sobre las otras más bajas. Progresar es acumular ser, tesaurizar realidad. Pero este aumento del ser, referido solo al individuo, podría interpretarse naturalísticamente como mero desarrollo o *enodatio* de una disposición inicial. Indemostrada como está la tesis evolucionista, cualquiera que sea su probabilidad, cabe decir que el tigre de hoy no es ni más ni menos tigre que el de hace mil años: estrena el ser tigre, es siempre un primer tigre. Pero el individuo humano no estrena la humanidad. Encuentra desde luego en su circunstancia otros hombres y la sociedad que entre ellos se produce. De aquí que su humanidad, la que en él comienza a desarrollarse, parte de otra que ya se desarrolló y llegó a su culminación; en suma, acumula a su humanidad un modo de ser hombre ya forjado, que no tiene él que inventar, sino simplemente instalarse en él, partir de él para su individual desarrollo. Éste no empieza para él como en el tigre, que tiene siempre que empezar de nuevo, desde el cero, sino de una cantidad positiva a la que agrega su propio crecimiento. El hombre no es un primer hombre y eterno Adán, sino que es formalmente un hombre segundo, tercero, etc.

Tiene, pues, su virtud y su gracia ontológica la condición mudadiza, y da ganas de recordar las palabras de Galileo: *I detrattori della corruptibilità meriterebber d'esser cangiati in statue.*

Tome el lector su vida, en un esfuerzo de reflexión, y mírela a trasluz como se mira un vaso de agua para ver sus infusorios. Al preguntarse por qué su vida es así y no de otro modo, le aparecerán no pocos detalles originados por un incomprensible azar. Pero las grandes líneas de su realidad le parecerán perfectamente comprensibles cuando vea que es él así porque, en definitiva, es así la sociedad —«el hombre colectivo»— donde vive y, a su vez, el modo de ser de esta quedará esclarecido al descubrir dentro de él lo que esa sociedad fue —creyó, sintió, prefirió— antes, y así sucesivamente. Es decir, que verá en su propio e instantáneo hoy, actuando y viviente, el escorzo de todo el pasado humano. Porque no puede aclararse el ayer sin el anteayer, y así sucesivamente. La historia es un sistema —el sistema de las experiencias humanas, que forman una cadena inexorable y única. De aquí que nada pueda estar verdaderamente claro en historia mientras no está toda ella clara. Es imposible entender bien lo que es este hombre «racionalista» europeo si no se sabe bien lo que fue ser cristiano, ni lo que fue ser cristiano sin saber lo que fue ser estoico, y así sucesivamente. Y este sistematismo *rerum gestarum* reobra y se potencia en la historia como *cognitio rerum gestarum*. Cualquier término histórico, para ser preciso, nece-

sita ser fijado en función de toda la historia, ni más ni menos que en la *Lógica* de Hegel cada concepto vale solo por el hueco que le dejan los demás (1).

La historia es ciencia sistemática de la realidad radical que es mi vida. Es, pues, ciencia del más riguroso y actual presente. Si no fuese ciencia del presente, ¿dónde íbamos a encontrar ese pasado que se le puede atribuir como tema? Lo opuesto, que es lo acostumbrado, equivale a hacer del pasado una cosa abstracta e irreal que quedó inerte allá en su fecha, cuando el pasado es la fuerza viva y actuante que sostiene nuestro hoy. No hay *actio in distans*. El pasado no está allí, en su fecha, sino aquí, en mí. El pasado soy yo —se entiende, mi vida.

---

(1) Lo que quiero decir con la superlativa abreviatura que las últimas líneas representan quedará un poco claro sin más que un sencillo ejemplo. En un libro excelente de Paul Hazard, publicado no hace muchos meses, *La crise de la consciencia européenne*, 1680-1715, comienza el tercer capítulo de este modo: «L'Europe semblait être achevée. Chacun de ses peuples avait des caractères si bien connus, et si décidémente marqués, qu'il suffisait de prononcer son nom pour que surgît une série d'adjectifs qui lui appartenaient en propre, comme on dit que la neige est blanche et le soleil brûlant.»

Esto significa que hacia 1700 uno de los ingredientes activos en la vida humana de Occidente era la convicción que los pueblos europeos tenían de conocerse mutuamente. Admitamos los hechos a que el autor se refiere y cuyo enunciado coletivo es esa proposición. ¿Basta esto para que esa proposición sea verdadera? Porque es el caso que exactamente la misma proposición podía valer para la vida europea actual. Sin embargo, ¿quién duda de que el mutuo conocimiento que hoy creen tener los pueblos europeos unos de otros es muy distinto del de hace dos siglos? Y, entiéndase bien, distinto no solo ni principalmente por su contenido, sino por la seguridad, plenitud, presencia cotidiana y sentido general que en nosotros tiene. Pero esto quiere decir que como elemento actuante en nuestra vida, por tanto, su realidad, es muy diferente de la realidad de hace dos siglos. Por tanto, aquella proposición, el concepto que sus términos expresan, son inadecuados porque son equívocos. Si valen para nuestro tiempo, no valen para 1700. Y si valen para ambos, valdrán lo mismo para 1500, porque es incuestionable que también entonces las naciones de Europa creían conocerse. Ahora bien: en la medida en que un concepto vale para tiempos humanos diferentes es abstracto. Mas lo que las expresiones de Hazard pretenden concebir es de un orden muy concreto y escapa entre las mallas abstractas de aquella proposición. Si hubiera sido esta pensada teniendo en cuenta la realidad de 1500 y la de 1900, por ejemplo, es evidente que nos aclararía mucho más lo que efectivamente pasaba en 1700. En historia intervienen —y tendrán que intervenir más cuando se constituya resueltamente en razón histórica— conceptos abstractos que valen para épocas enteras y aun para todo el pasado humano. Pero se trata de conceptos cuyo objeto es también un momento

IX

El hombre necesita una nueva revelación. Y hay revelación siempre que el hombre se siente en contacto con una realidad distinta de él. No importa cuál sea esta, con tal que nos parezca absolutamente realidad y no mera idea nuestra sobre una realidad, presunción e imaginación de ella.

La razón fue, en su hora, una revelación. La astronomía anterior a Kepler y Galileo era un mero juego de ideas, y cuando se *creía* en uno de los varios sistemas usados y en tal o cual modificación de esos sistemas, se trataba siempre de una pseudo-creencia. Se creía en una u otra teoría como tal teoría. Su contenido no era la realidad, sino solo una «salvación de las apariencias». La adhesión que un cierto razonamiento o combinación de ideas provoca en nosotros no va más allá de ellas. Suscitada por las ideas como tales, termina en estas. Se cree que aquellas ideas son, *dentro del juego y orbe de las ideas*, las mejor elaboradas, las más fuertes, las sutiles, pero no por eso se experimenta la impresión arrolladora de que en esas ideas aflora la realidad misma; por tanto, que esas ideas no son «ideas», sino poros que se abren en nosotros, por los cuales nos penetra algo ultramental, algo trascendente que, sin intermedio, late pavorosamente bajo nuestra mano.

Las ideas, pues, representan dos papeles muy distintos en la vida humana: unas veces son *meras ideas*. El hombre se da cuenta

---

abstracto de la realidad y del mismo grado de abstracción que ellos. Claro es que en la medida en que son abstractos son formales, y, por sí, no piensan algo real, sino que reclaman una concreción. Al decir, pues, que valen para tiempos diferentes entiéndase que valen al modo de formas que hay que llenar; valen instrumentalmente, pero no describen «fuerzas históricas» Es algo análogo a lo que acontece con los conceptos geométricos, que valen para los fenómenos físicos, pero no los explican, porque no representan fuerzas.

La necesidad de pensar sistemáticamente en historia obliga a muchas cosas, y una de ellas es que necesitará aumentar en gran medida el número de sus conceptos y de sus términos. Pero los naturalistas no podrán llevar esto a mal si recuerdan que ellos poseen hoy varios millones de conceptos y de términos para describir las especies vegetales y animales.

de que, a pesar de la sutileza y aun exactitud y rigor lógico de sus pensamientos, estos no son más que invenciones suyas; en última instancia, juego intrahumano y subjetivo, intrascendente. Entonces la idea es lo contrario de una revelación —es una invención. Pero otras veces la idea desaparece como tal idea y se convierte en un puro modo de patética presencia que una realidad absoluta elige. Entonces la idea no nos parece ni idea ni nuestra. Lo trascendente se nos descubre por sí mismo, nos invade e inunda —y esto es la revelación (1).

Desde hace más de un siglo usamos el vocablo «razón», dándole un sentido cada día más degradado, hasta venir de hecho a significar el mero juego de ideas. Por eso aparece la fe como lo opuesto a la razón. Olvidamos que a la hora de su nacimiento en Grecia y de su renacimiento en el siglo XVI, la razón no era juego de ideas, sino radical y tremenda convicción de que en los pensamientos astronómicos se palpaba inequívocamente un orden absoluto del cosmos; que, a través de la razón física, la naturaleza cósmica disparaba dentro del hombre su formidable secreto trascendente. La razón era, pues, una fe. Por eso, y solo por eso —no por otros atributos y gracias peculiares—, pudo combatir con la fe religiosa hasta entonces vigente. Viceversa, se ha desconocido que la fe religiosa es también razón, porque se tenía de esta última una idea angosta y fortuita. Se pretendía que la razón era solo lo que se hacía en los laboratorios o el cabalismo de los matemáticos. La pretensión, contemplada desde hoy, resulta bastante ridícula y parece como una forma entre mil de provincialismo intelectual. La verdad es que lo específico de la fe religiosa se sostiene sobre una construcción tan conceptual como puede ser la didáctica o la física. Me parece en alto grado sorprendente que hasta la fecha no exista —al menos yo no la conozco— una exposición del cristianismo como puro sistema de ideas, pareja a la que puede hacerse del platonismo, del kantismo o del positivismo. Si existiese —y es bien fácil de hacer—, se vería su parentesco con todas las demás teorías como tales y no parecería la religión tan abruptamente separada de la ideología.

Todas las definiciones de la razón, que hacían consistir lo esencial de esta en ciertos modos particulares de operar con el intelecto, además de ser estrechas, la han esterilizado, amputándole o embotando su dimensión decisiva. Para mí es razón; en el verdadero y

(1) Véase *Ideas y Creencias*, 2.ª edición, *Revista de Occidente*, Madrid, 1943. [Véase página 377 del tomo V de estas *Obras Completas*.]

rigoroso sentido, toda acción intelectual que nos pone en contacto con la realidad, por medio de la cual topamos con lo trascendente. Lo demás no es sino... intelecto; mero juego casero y sin consecuencias, que primero divierte al hombre, luego le estraga y, por fin, le desespera y le hace despreciarse a sí mismo (1).

De aquí que sea preciso, en la situación actual de la humanidad, dejar atrás como fauna arcaica, los llamados «intelectuales» y orientarse de nuevo hacia los hombres de la razón, de la revelación.

El hombre necesita una nueva revelación. Porque se pierde dentro de su arbitraria e ilimitada cabalística interior cuando no puede contrastar ésta y disciplinarla en el choque con algo que sepa a auténtica e inexorable realidad. Ésta es el único verdadero pedagogo y gobernante del hombre. Sin su presencia inexorable y patética, ni hay en serio cultura, ni hay Estado, ni hay siquiera —y esto es lo más terrible— realidad en la propia vida personal. Cuando el hombre se queda o cree quedarse solo, sin otra realidad, distinta de

---

(1) No se olvide que, para Descartes, verdad es aquel carácter específico del pensamiento en virtud del cual este trasciende de sí mismo y nos descubre el ser, nos pone en contacto con lo que no es él. El criterio que nos permite distinguir cuando, en efecto, el pensamiento trasciende es inmanente al pensamiento, puesto que no tenemos otro medio que él de salir al ser. Pero no se confunda la inmanencia del criterio con la del carácter «verdad»: este no es inmanente, sino que es la trascendencia misma. *La vérité étant une même chose avec l'être...*

El idealismo contemporáneo es subjetivismo —sostiene que no hay realidad trascendente al pensamiento: que la única realidad o ser es el pensamiento mismo —«ser» una cosa es pensarla como siendo—; por tanto que el ser es inmanente al pensamiento, puesto que es el pensamiento.

Esto quita, en efecto, su sentido primario, ingenuo y sincero al concepto de realidad como trascendencia. Toda realidad es solo realidad pensada y nada más. En cambio, da un cierto valor de realidad, de ser, a todo lo pensado; un valor que antes no tenía. Antes, cuando se advertía que algo era solo un pensamiento, se entendía que no tenía realidad ninguna; era *ens rationis* —el pseudo-ente.

Así, el matemático actual considera como verdadero un teorema cuando cree haber logrado demostrar que las ideas integrantes de él, como ideas y solo en cuanto tales, cumplen ciertos requisitos. Es decir, que considera su matemática como efectivo conocimiento, aunque no valga, y desentendiéndose de si vale o no, para una realidad extraideal. Entiende, pues, por verdad un pensar que se refiere a un ser imaginario e intrarreal.

Ahora bien: los griegos, los pensadores medievales y Descartes mismo llamarían a una tal matemática poesía —ya que poesía es un pensar entes imaginarios. No le llamarían «conocimiento».

sus ideas, que le limite crudamente, pierde la sensación de su propia realidad, se vuelve ante sí mismo entidad imaginaria, espectral, fastasmagórica. Sólo bajo la presión formidable de alguna trascendencia se hace nuestra persona compacta y sólida y se produce en nosotros una discriminación entre lo que, en efecto, somos y lo que meramente imaginamos ser.

Ahora bien: la razón física, por su propia evolución, por sus cambios y vicisitudes, ha llegado a un punto en que se reconoce a sí misma como mero intelecto, si bien como la forma superior de éste; hoy entrevemos que la física es combinación mental nada más. Los mismos físicos han descubierto el carácter meramente «simbólico», es decir, casero, inmanente, intrahumano, de su saber. Podrían producirse en la ciencia natural estas o las otras razones; podrá a la física de Einstein suceder otra; a la teoría de los quanta otras teorías; a la idea de la estructura electrónica de la materia, otras teorías; nadie espera que esas modificaciones y progresos brinquen nunca más allá de un horizonte simbólico. La física no nos pone en contacto con ninguna trascendencia. La llamada naturaleza, por lo menos lo que bajo este nombre escruta el físico, resulta ser un aparato de su propia fabricación que interpone entre la auténtica realidad y su persona. Y, correlativamente, el mundo físico aparece, no como realidad, sino como una gran máquina apta para que el hombre la maneje y aproveche. Lo que hoy queda de fe en la física

---

A comienzos de siglo se solía interpretar arbitrariamente a Descartes, olvidando esto y haciendo de él un idealista. Descartes, en efecto, prepara el idealismo, pero él no lo es aún. Lo que ha dado lugar a esta interpretación errónea es que, de puro no ser idealista, no se le ocurre tomar las cautelas frente a esta y, por lo tanto, frente a aquella mala inteligencia.

Conste, pues, siempre que Descartes habla de la «verdad» y del conocimiento entiende un pensar con vigencia trascendente de sí mismo, esto es, un pensar que pone en realidad transpensada, realidad más allá de sí mismo. Por matemática entiende una ciencia de realidades, no de *entia rationis*, y lo mismo por lógica.

De aquí que no le baste, como a Leibniz, que tiene ya medio cuerpo francamente en el idealismo, partir de una realidad formal, esto es, entre ideas como tales, sino que necesita precisamente una verdad primera en que la verdad formal o entre ideas sea, a la vez, verdad real o valedera para cosas, en suma, que garantice la trascendencia del pensamiento.

Era más cartesiano que nunca Bordas-Demoulin cuando advierte que la libertad divina, al crear las verdades y colocarlas en nuestro espíritu, parece que da a nuestro conocimiento un carácter de revelación. Véase Hamelin: *Le système de Descartes*, página 233.

se reduce a fe en sus utilizaciones. Lo que tiene de real —de no mera idea— es solo lo que tiene de útil (1). Por eso se ha perdido miedo a la física, y con el miedo, respeto, y con el respeto, entusiasmo.

Pero, entonces, ¿de dónde puede venirnos esa nueva revelación que el hombre necesita?

Toda desilusión, al quitar al hombre la fe en una realidad, a la cual estaba puesto, hace que pase a primer plano y se descubra la realidad de lo que le queda y en la que no había reparado. Así, la pérdida de la fe en Dios deja al hombre solo con su naturaleza, con lo que tiene. De esta naturaleza forma parte el intelecto, y el hombre, obligado a atenerse a él, se forja la fe en la razón físico-matemática. Ahora, perdida también —en la forma descrita— la fe en esa razón, se ve el hombre forzado a hacer pie en lo único que le queda, y que es su desilusionado vivir. He aquí por qué en nuestros días comienza a descubrirse la gran realidad de la vida como tal, de que el intelecto no es más que una simple función y que posee, en consecuencia, un carácter de realidad más radical que todos los mundos construidos por el intelecto. Nos encontramos, pues, en una disposición que podía denominarse «cartesianismo de la vida» y no de la *cogitatio*.

El hombre se pregunta: ¿qué es esta única cosa que me queda, mi vivir, mi desilusionado vivir? ¿Cómo ha llegado a no ser sino esto? Y la respuesta es el descubrimiento de la trayectoria humana, de la serie dialéctica de sus experiencias, que, repito, pudo ser otra, pero ha sido la que ha sido y que es preciso conocer porque ella es... *la* realidad trascendente. El hombre enajenado de sí mismo se encuentra consigo mismo como realidad, como historia. Y, por vez primera, se ve obligado a ocuparse de su pasado, no por curiosidad ni para encontrar ejemplos normativos, sino porque *no tiene* otra cosa. No se han hecho en serio las cosas sino cuando de verdad han hecho falta. Por eso es la sazón, esta hora presente, de que la historia se instaure como razón histórica.

Hasta ahora, la historia era lo contrario de la razón. En Grecia, los términos razón e historia eran contrapuestos. Y es que hasta ahora, en efecto, apenas se ha ocupado nadie de buscar en la historia su sustancia racional. El que más, ha querido llevar a ella una razón forastera, como Hegel, que inyecta en la historia el forma-

---

(1) No es extravagante asemejar lo que hoy es la física para el hombre a lo que era para los antiguos la *adivinatio artificiosa* de que habla Posidonio, según Cicerón, en el primer libro *De divinatione*.

lismo de su lógica, o Buckle, la razón fisiológica y física. Mi propósito es estrictamente inverso. Se trata de encontrar en la historia misma su original y autóctona razón. Por eso ha de entenderse en todo su rigor la expresión «razón histórica». No una razón extrahistórica que parece cumplirse en la historia, sino literalmente, *lo que al hombre le ha pasado, constituyendo la sustantiva razón*, la revelación de una realidad trascendente a las teorías del hombre y que es él mismo por debajo de sus teorías.

Hasta ahora, lo que había de razón no era histórico, y lo que había de histórico no era racional.

La razón histórica es, pues, *ratio*, *logos*, rigoroso concepto. Conviene que sobre esto no se suscite la menor duda. Al oponerla a la razón físico-matemática no se trata de conceder permisos de irracionalismo. Al contrario, la razón histórica es aún más racional que la física, más rigorosa, más exigente que esta. La física renuncia a entender aquello de que ella habla. Es más: hace de esta ascética renuncia su método formal, y llega, por lo mismo, a dar al término entender un sentido paradójico de que protestaba ya Sócrates cuando, en el *Fedón*, nos refiere su educación intelectual, y tras Sócrates todos los filósofos hasta fines del siglo XVII, fecha en que se establece el racionalismo empirista. Entendemos de la física la operación de análisis que ejecuta al reducir los hechos complejos a un repertorio de hechos más simples. Pero estos hechos elementales y básicos de la física son ininteligibles. El choque es perfectamente opaco a la intelección. Y es inevitable que sea así, puesto que es un hecho. La razón histórica, en cambio no acepta nada como mero hecho, sino que fluidifica todo hecho en el *fieri* de que proviene: *ve* cómo se hace el hecho. No cree aclarar los fenómenos humanos reduciéndolos a un repertorio de instintos y «facultades» —que serían, en efecto, hechos brutos, como el choque y la atracción—, sino que muestra lo que el hombre hace con esos instintos y facultades, e inclusive nos declara cómo han venido a ser esos «hechos» —los instintos y las facultades—, que no son, claro está, más que ideas —interpretaciones— que el hombre ha fabricado en una cierta coyuntura de su vivir.

En 1844 escribía Auguste Comte (*Discours sur l'esprit positif*, Ed. Schleicher, 73): «On peut assurer aujourd'hui que la doctrine qui aura suffisamment expliqué l'ensemble du passé obtiendra inévitablement, par suite de cette seule épreuve, la présidence mentale de l'avenir».

DEL IMPERIO ROMANO

Artículos publicados en *La Nación*, de Buenos Aires, durante el verano de 1940.

INTRODUCCIÓN

CONCORDIA

La *Historia social y económica del Imperio romano*, de Rostovtzeff, se publicó, en inglés, el año 1926. El autor, ruso de nación, había sido profesor en la Universidad de Petersburgo hasta 1918. En esta fecha huyó a Inglaterra, donde pasó dos años, y desde 1920 enseña Historia antigua y Arqueología en los Estados Unidos, primero en Wisconsin, luego en Yale. La aparición de su obra produjo insólitos estremecimientos en los mínimos universos habitados por los curiosos de la ciencia histórica. La causa de ello era esta: Existe una historia que es paradigma de todas las demás, por su materia y por el grado de madurez a que ha llegado su investigación: la historia de Roma. Pero esta historia ejemplar de Roma terminaba donde Mommsen la dejó: en Julio César. Lo que viene después, el Imperio, seguía siendo poco más que una leyenda. Y, sin embargo, es la época del pasado mediterráneo que más nos importa. Durante ella entra en la escena histórica lo que luego va a ser Europa; durante ella se latiniza el Occidente y para siempre recibe moldes radicales del sentir y del pensar. La historia del Imperio romano es ya el primer estrato de la historia de Europa, y no solo un precedente como la historia de la República o la historia de Grecia. Y he aquí que este ruso fugitivo tiene la audacia de enfrontarse con la gigantesca mole de hechos que esa época amontona y someterla a una primera construcción. La masa ininteligible de datos se organiza como un esbozo de anatomía, se configura y empieza a decirnos algo. Eso que nos dice no colma, ni mucho menos, nuestro apetito de claridad, pero ya es un punto de partida para la compren-

sión. El Imperio romano, que es muy probablemente la realidad de mayor trascendencia hasta ahora manifiesta en la historia humana, nos deja ver, por vez primera, sus colosales entrañas. De aquí los susodichos estremecimientos.

Pero más allá de la emoción que esta obra ha despertado en los hombres de ciencia —los pobres entes fantasmáticos que son, por ahora, los hombres de las ciencias humanas—, resulta ser este libro de una actualidad pavorosa, siempre que no se intente reducir la actualidad a su superficie. Ni es, claro está, casual que este remoto antaño venga a conmovernos hogaño. No se trata de que un libro engendrado por la pura curiosidad del autor haya coincidido, en virtud del azar, con lo que en estos años pasa en el mundo. Los buenos libros no son casuales. La relación es la inversa. Mommsen, que era una especie de Hércules historiador, se detuvo en el umbral del Imperio porque el horizonte de sus experiencias individuales y las de su época en materia política se detenían allí. El siglo XIX solo podía entender la Roma republicana, la Roma ascendente, con fe intacta en los dioses y en sí misma, que vivía de «concordia profunda» y de lo que sentía como *libertas*.

Pero la forma de vida que se ha llamado Imperio romano sobrevino, precisamente, porque esas dos cosas —«concordia», *libertas*—, dos cosas etéreas y, a la vez, las más sustanciales, se habían volatilizado. Ambos términos son de Cicerón, y con ellos expresaba la desazón radical de su alma ante el aspecto que en derredor suyo la existencia tomaba. Ahora bien: ese aspecto coincide en alguno de sus rasgos esenciales con el que ha ido adquiriendo la vida occidental desde hace treinta años. Un nuevo paisaje histórico, totalmente distinto del que ha servido hasta ahora de fondo a la vida adulta de Europa, aparecía a la vista. Y a la luz de ese nuevo presente, la oscuridad de los viejos siglos imperiales se aclaraba de súbito patéticamente, se plasmaba con fisonomía perceptible ante los ojos del historiador. No se trata, pues, de que la actualidad haya venido a coincidir con su libro, sino al revés: la actualidad lo ha inspirado.

¡Concordia! ¡Libertas!... No he visto que se haya esclarecido nunca el sentido *auténtico* que estos dos vocablos tenían para Cicerón, quiero decir el sentido que él vivía en ellos al escribirlos y pronunciarlos. Por lo mismo, intentar una exégesis de ambos términos fuera acaso la introducción más oportuna al presente ensayo.

Nadie pretenderá que el Diccionario baste para revelarnos lo que una palabra significa. Ya es mucho que logre proporcionar un esquema dentro del cual puedan quedar inscritas las infinitas significaciones efectivas de que una palabra es susceptible. Porque es evidente que el significado real de cada vocablo es el que tiene cuando es dicho, cuando funciona en la acción humana que es decir, y depende, por tanto, de quien lo dice y a quien se dice, y cuando y donde se dice. Lo cual equivale a advertir que el significado auténtico de una palabra depende, como todo lo humano, de las circunstancias. En la operación de hablar, esto es, de entenderse verbalmente, lo que llamamos idioma o lengua es solo un ingrediente, el ingrediente relativamente estable que necesita ser completado por la escena vital en que se hace uso de él. El ejemplo más claro, por ser a la vez exacto y caricaturesco, es este dado por algunos lingüistas: ¡Imagínese la cantidad de cosas que puede significar el vocablo «negra»! Son tantas que no nos dice nada: ante ella, la mente renuncia a entender, indecisa frente a lo innumerable, pues ni siquiera obliga a que pensemos en un color, ya que, a veces, hablamos de «nuestra negra suerte». Y, sin embargo, basta que el cliente de un «bar» grite «Negra» para que el camarero acuda solícito trayendo el vaso espumante de oscura cerveza. Todo lo que la palabra «negra» no dice por sí misma, lo añade, diciéndolo, muda, la circunstancia. El idioma o lengua es, pues, un texto que para ser entendido, necesita siempre de ilustraciones. Estas ilustraciones consisten en la realidad viviente y vivida desde la cual el hombre habla; realidad por esencia inestable, fugitiva, que llega y se va para no volver. De todo lo cual resulta que el sentido real de una palabra no es el que tiene en el Diccionario, sino el que tiene en el instante. ¡Tras veinticinco siglos de adiestrarnos la mente para contemplar la realidad *sub specie aeternitatis*, tenemos que comenzar de nuevo y forjarnos una técnica intelectual que nos permita verla *sub specie instantis!*

En plena guerra civil, Cicerón escribe su libro *Sobre el Estado (De Re publica)*. Ve con claridad sobrada que cuanto acontecía desde veinte años antes en Roma no era una lucha política como tantas otras sufridas por su pueblo, luchas que pertenecen a la economía normal de la vida pública, en que el cuerpo social regula rápidamente los desequilibrios de su propio crecimiento. Precisamente uno de los designios de Cicerón al componer este tratado era desarrollar una gran idea que, aunque no lo dice, había aprendido en Polibio, la cabeza más clara de historiador o, si se quiere, de filósofo de la historia que produjo el mundo antiguo.

Polibio toma contacto con Roma en el momento en que esta va a extender su poderío sobre toda la cuenca del Mediterráneo, ensamblando de esta suerte, por vez primera, el Oriente con el Occidente. Una fuerza política de tal naturaleza trascendía todas las experiencias históricas que hasta entonces había adquirido el hombre. Con una perspicacia genial, que acaso no tenga pareja en todo el pensamiento histórico, Polibio, el griego de Megalópolis, prevé estos destinos de Roma y además cala hasta el fondo la extraña condición de su estructura estatal. Mientras los Estados helénicos habían sido constituídos casi siempre por un hombre —Licurgo en Esparta, Solon en Atenas— que se sacaba de la cabeza las instituciones, que las inventaba mediante la magia de la razón raciocinante, «los romanos —dice en el libro VI de su *Historia*— lograron la perfección de su constitución patria, no en virtud de razonamientos, sino al través de numerosas luchas y en el manejo de los asuntos, extrayendo el consejo mejor de una clara intuición de las peripecias». ¡Menudo tema, amigos, para una meditación del presente: someter a careo y hacer hablar, la una contra la otra, estas dos formidables potencias históricas: la razón y la peripecia o vicisitud! En realidad, se trata de dos formas de la razón: una, la razón pura que «parte de conceptos, procede mediante conceptos y termina en conceptos» —así define Platón la dialéctica—, y otra, la razón histórica, que sale a nuestro encuentro de la peripecia misma, que brota fulminante de la naturaleza de las cosas. La frase de Polibio se lee al trasluz en varios lugares del trabajo ciceroniano. Por ejemplo, cuando, al referir la expulsión de los reyes y la instauración de la República, hace notar que trajeron consigo una cierta inter-

vención del pueblo en la gobernación. Cicerón declara que «fue esto, acaso, faltar a la razón»; pero, con frecuencia, la naturaleza de las cuestiones públicas es más fuerte que la razón —«*vincit ipsa rerum publicarum natura saepe rationem*» (1). No menos clara está en Cicerón la conciencia del otro punto que la sentencia de Polibio destaca, a saber: que las luchas políticas no son siempre, y sin más, patología social y acontecimiento negativo, sino que, al revés, solo mediante ciertas luchas se forja el Estado mejor. «Cuando todos se temen, un hombre al otro, una clase a la otra *(ordo ordinem)*, la falta de seguridad que cada cual siente da lugar a un pacto entre el pueblo y los poderosos, de donde proviene esta constitución nuestra, que Escipión considera como la mejor y en que se reúnen todas las otras constituciones» (es decir, monarquía, oligarquía y democracia). El párrafo no puede ser más siglo XIX ya que en él se habla literalmente de la «lucha de clases» y del pacto constitucional.

Lejos, pues, de ser Cicerón un beato de la paz interior; lejos de representarse la vida pública como una existencia hecha solo de dulzores y ternezas, ve en las «disensiones civiles» la condición misma en que se funda y de que emerge la salud del Estado. Por tanto, si los acontecimientos que durante su generación se habían producido le mueven a espanto, no será por lo que tienen, sin más, de luchas y conflictos. Por desgracia, el comienzo del libro VI, donde debió desarrollar su idea de la «disensión civil», ha sido uno de los trozos más destruidos por tiempo y temperie. Algunos fragmentos supervivientes nos revelan que Cicerón intentó aquí analizar el fenómeno de la «disensión» refiriendo a él, como a su causa, las revoluciones de la ciudad. Pero en este hueco es precisamente donde tenemos nosotros que intervenir con una construcción propia para aclararnos su estado de ánimo, resucitando en lo más esencial su circunstancia.

LOS ESTRATOS DE LA DISCORDIA

Las luchas civiles —había leído Cicerón en Aristóteles— se producen porque los miembros de una sociedad disienten, esto es, porque tienen opiniones divergentes sobre los asuntos públicos. La cosa resulta bastante perogrullesca. Pero hemos visto que esta disensión

---

(1) II, 33, de la edición Garnier, única que tengo a mi disposición y que es muy insuficiente.

es, a la vez, supuesto de todo perfeccionamiento y desarrollo político. Por otra parte, es evidente que una sociedad existe gracias al consenso, a la coincidencia de sus miembros en ciertas opiniones últimas. Este consenso o unanimidad en el modo de pensar es lo que Cicerón llama «concordia» y que, con plena noción de ello, define como «el mejor y más apretado vínculo de todo Estado» (II, 42). ¿Cómo se compagina lo uno con lo otro? Muy fácilmente, si imaginamos el cuerpo de las opiniones que alimentan la vida de un pueblo constituido por una serie de estratos. Divergencias de opinión en los estratos superficiales o intermedios producen disensiones benéficas, porque las luchas que provocan se mueven sobre la tierra firme de la concordia subsistente en los estratos más profundos. La discrepancia en lo somero no hace sino confirmar y consolidar el acuerdo en la base de la convivencia. Esas contiendas ponen en cuestión ciertas cosas, pero no ponen en cuestión todo.

Supongamos que, por el contrario, la disensión llega a afectar a los estratos básicos de las opiniones que sustentan últimamente la solidaridad del cuerpo social: quedará este tajado de parte a parte. El lenguaje lo simboliza hablando de corazones que se separan o de un corazón que se escinde en dos: es la dis-cordia, como su opuesto la con-cordia. La sociedad entonces deja en absoluto de serlo: se disocia, se convierte en dos sociedades, y esto quiere decir en dos grupos de hombres, cuyas opiniones sobre los temas últimos discrepan. Pero dos sociedades dentro de un mismo espacio social son imposibles. Quedan, pues, como meros conatos de sociedad, es decir, que la disensión radical produce exclusivamente la aniquilación de la sociedad donde sobreviene.

Y esto era precisamente lo que Cicerón percibía en su derredor. No una lucha acaso más violenta que las anteriores, *dentro* del ámbito humano que había siempre sido la sociedad romana, sino la destrucción total de esta. El estado de ánimo que situación tal produce no se parece nada al que motiva las disensiones que no son radicales. En esta, el ciudadano combate con fervor y, en el fondo, con alborozo. Mientras lucha con el contrario no ve en él un total enemigo, sino que bajo la hostilidad sigue sintiéndose su amigo: *Benevolentium concertatio, non lis inimicorum*. La razón de ello es clara. Sobre ambos contendientes perduran, con plena vigencia, ciertas circunstancias comunes a que suelen poder recurrir. Son dogmas sobre el universo y la vida, normas morales, principios de derecho, prescripciones que regulan incluso la forma de la guerra. Tienen, pues, la impresión de que combaten dentro de un mismo

mundo que los rodea y sostiene y ampara igualmente. Mientras ellos batallan, ven que el Estado sigue existiendo en su derredor. Mas cuando la disensión es radical, todo eso queda aniquilado. Nada e scomún entre los contendientes. El Estado queda destruido, y con él toda vigencia de ideas, de normas, de estructuras en que apoyarse. Es de sobra natural que en situaciones como esta, las gentes se digan: «¡El mundo se acaba!» ¿No ha pasado el lector por esta misma experiencia? Pues ese era literalmente el ánimo de Cicerón al echar de menos la «concordia»: Cuando el Estado desaparece, se aniquila y extingue, equivale, si comparamos lo menor a lo mayor, a que todo este mundo periclitase y cayese —*si omnis hic mundus intereat et concidat* (III, 23).

No confundamos, pues, las diferentes situaciones, cegados por la identidad de las palabras con que nos vemos obligados a nombrarlas. Concordia y disensión pueden ser dichas en los sentidos más diversos. Ambas pueden ser superficiales o radicales, y las realidades que en uno y otro caso nombran apenas si tienen que ver entre sí.

CONCORDIA Y CREENCIA

Innumerables veces antes que Cicerón se había deplorado la falta de concordia. La idea de que esta es el fundamento de la sociedad era un lugar común desde Aristóteles. En rigor, desde mucho antes. Ya el sofista Antifon, había compuesto todo un tratado *Sobre la concordia* (περί ὁμόνοια), que no ha llegado a nosotros. Menos conocido es que, en algunos Estados griegos, como Heraclea, durante el siglo IV, existía una magistratura llamada ἔφορος τῆς ὁμόνοιας, es decir, «inspector de la unanimidad». Yo he dejado muchas veces vagar la mente en torno a este título oficial tan sugestivo y, aunque detesto todo cargo público, solo ese me hubiera complacido ejercer.

Como todos los romanos cultos, Cicerón se ha limitado a pensar lo que ve y lo que le duele con ideas de Grecia; después de todo como en no escasa medida nos sigue pasando a nosotros dos mil años más tarde. Esta incongruencia entre el tópico que usaba y usamos y la realidad a que nos referimos no es un estorbo, una vez advertida, solo que nos obliga a llenar siempre el vacío entre lo uno y lo otro. Nos quejamos de una cosa cuando, en rigor, es otra la que nos duele —decía Heine. «¡Señora, yo tengo dolor de muelas

en el corazón!» Lo mismo Cicerón siente que el mundo se le viene abajo y dice: «Falta concordia», como podía haberse dicho ciento, doscientos, trescientos siglos antes. Pero la discordia de su tiempo era muy diferente a las antiguas, era otra cosa, era y fue... irremediable. Cicerón lo sentía, lo palpaba, y al usar la palabra «concordia», o su opuesta «disensión», se daba cuenta perfecta de que él quería decir otra cosa, pero no sabía cómo y empleaba los viejos vocablos con añadidos y salvedades mentales, como cuando decimos: «¡Sí, no es eso que digo, pero yo me entiendo!» Al hablar y al escribir, todos acabamos por averiguar que solo nos entendemos nosotros mismos.

Cicerón era incapaz de andar entre las cosas intelectualmente solo. Donde los pensadores de Grecia terminan, no sabe seguir, se detiene, y en esta cuestión de «la concordia» Aristóteles no había perseguido la liebre hasta cansarla. En su *Etica a Nicómano* nos dice el filósofo griego que la concordia política no consiste en que los ciudadanos opinen lo mismo sobre cosas cualesquiera. «De concordia política solo se puede hablar cuando los ciudadanos coinciden en lo que atañe al Estado, cuando persiguen respecto a él los mismos fines.» A primera vista tiene razón Aristóteles, pero la tiene solo en la medida en que deja escapar la liebre. Porque esa definición no es sustanciosa. La prueba está, primeramente, en que no nos da la medida para calibrar el más o el menos de la concordia y disentimiento. Discordes en ciertos puntos de política, podemos seguir acordes en otros más importantes. La discordia solo sería pura y radical —y opuestamente la concordia— cuando la cuestión sea la última y radical en la vida del Estado. Y esta cuestión no es una cuestión política cualquiera. Sin darse cuenta de ello, su primer ejemplo de asunto político que puede ocasionar discordia o concordia nos pone sobre la pista. «Así —dice Aristóteles—, cuando en el Estado todos opinan que los magistrados deben establecerse por elección.» ¡Ah, esto sí es cuestión decisiva! Para advertirlo basta darle su nombre verdadero y general: acuerdo sobre quién debe mandar. «La función de mandar y obedecer es la decisiva en toda sociedad. Como ande en esta turbia la cuestión de quién manda y quién obedece, todo lo demás marchará impura y torpemente. Hasta la más íntima intimidad de cada individuo, salvas geniales excepciones, quedará perturbada y falsificada (1).»

---

(1) *La rebelión de las masas*, Revista de Occidente, 1930. Primera edición, página 239. [Véase página 242 del tomo IV de estas *Obras Completas*.]

La sustancial concordia implica, pues, una creencia firme y común sobre quién debe mandar. ¡Creencia! En mi terminología, este término designa un tema fuerte y muy preciso que no puedo desenvolver aquí, pero que espero tratar próximamente en una revista de Buenos Aires pronta a nacer. Básteme ahora decir lo siguiente: Creencia no es una idea a que prestamos nuestra mental adhesión, una idea que nos convence, por ejemplo, una «verdad científica». Las ideas, y especialmente esas «verdades científicas», nacen, se nutren y sostienen en la discusión, viven de razones. Pero las auténticas creencias no se nos presentan como ideas. Si así fuese, no las «creeríamos». Creer algo es sernos la realidad misma; por tanto, algo que no se nos ocurre poner en cuestión, discutir ni —hablando con rigor— sostener. Son las creencias quienes nos sostienen a nosotros, porque se nos presentan como la pura realidad en que «nos movemos, vivimos y somos».

Ahora bien: es muy difícil que una creencia, en el sentido rigoroso de mi término, pueda existir bajo la forma de creencia individual o de un grupo particular. La creencia, precisamente porque no es una mera opinión, una idea, una teoría, es normalmente un hecho colectivo. No se cree normalmente por cuenta propia, sino junto con los demás: se cree en común. La creencia actúa como instalada en nuestro contorno social, en forma de «vigencia colectiva», lo cual significa que no necesita ser defendida y sustentada por ningún individuo o grupo determinado. Cuando, para ejercer algún influjo en la sociedad, una opinión ha menester de que se combata por ella, incluso que mueran por ella más o menos individuos, quiere decirse que no ha llegado aún a constituirse en efectiva creencia, o que ha dejado ya de serlo. Será una convicción privada, una idea que entusiasma y en la lucha por la cual nuestra vida cobra un sentido, pero nada más. Lejos de producir la concordia, la convicción de un grupo lleva a la revolución.

No se trivialice, pues, el asunto. La concordia sustantiva, cimiento último de toda sociedad estable, presupone que en la colectividad hay una creencia firme y común, incuestionable y prácticamente incuestionada, sobre quién debe mandar. ¡Y esto es tremendo! Porque, si no la hay, es ilusorio esperar que la sociedad se estabilice. Las ideas, incluso las grandes ideas, se pueden improvisar; las creencias, no. Sin duda, las creencias fueron primero ideas, pero ideas que lentamente llegaron a ser absorbidas por las multitudes, perdiendo su carácter de ideas para consolidarse en «realidades incuestionables».

Pero hay más. Se comprenderá que una creencia sobre problema tan complejo y movedizo como es «quién debe mandar» no puede constituirse por sí sola. Quiero decir que esa creencia solo es posible como derivado de otras creencias, aún radicales, sobre qué es la vida humana y cuál es la realidad del Universo. Este es el segundo defecto de la definición aristotélica de la concordia. Fue un error afirmar que esta consiste solo en la coincidencia o consenso sobre asuntos políticos. A poco decisivos que estos sean, implican una coincidencia en temas nada políticos, suponen concordancia en lo que se cree últimamente sobre la realidad del mundo. Cada uno de los Estados europeos ha vivido durante siglos en concordia radical, porque creía con fe ciega —toda fe es ciega— que debían mandar los «reyes por la gracia de Dios». Pero, a su vez, creían esto porque creían con creencia firme y común que Dios existía. El hombre no estaba solo, solo con *sus ideas;* sentía ante él, presente siempre, una realidad: Dios, con la cual no tenía más remedio que contar. Esto es creencia: contar con algo porque *nos* está ahí. Y eso es realidad: aquello con que, queramos o no, contamos. Cuando la colectividad dejó de creer en Dios, los reyes perdieron la gracia que tenían y se los fue llevando por delante el vendaval de las revoluciones. La alianza entre el «trono y el altar» era, pues, cosa tan justificada como, por lo visto, inútil.

Recuérdese lo que digo en el primer ensayo de este tomo: «El hombre necesita una nueva revelación. Y hay revelación siempre que el hombre se siente en contacto con una realidad distinta de él. No importa cuál sea esta, con tal que nos parezca absoluta realidad y no mera idea nuestra, presunción o imaginación de ella. Necesita una nueva revelación, porque se pierde dentro de su arbitraria e ilimitada cabalística interior cuando no puede contrastar esta con algo que sepa a auténtica e ineludible realidad. Esta es el único pedagogo y gobernante del hombre. Sin su presencia inexorable y patética, no hay en serio cultura, no hay Estado, no hay siquiera —y esto es lo más terrible— realidad en la propia vida personal (1).»

Cuando esa realidad, única cosa que disciplina y limita a los hombres de manera automática y desde dentro de ellos mismos, se desvanece por volatilización de la creencia, quedan solo pasiones en el ámbito social. El hueco de la fe tiene que ser llenado con el gas del apasionamiento, que proporciona a las almas una ilusión aerostática. Cada cual proclama lo que le dicta su interés o su capricho

(1) [*Historia como sistema*, IX.]

o su manía intelectual: para huir del vacío íntimo y para sentirse apoyado, corre a alistarse bajo cualquiera bandera que pasa por la calle. Con frecuencia es el más frívolo y superficial amor propio quien decide el partido que se toma. Porque, partida la sociedad, no quedan en ella más que partidos. En estas épocas se pregunta a todo el mundo si «es de los unos o de los otros», lo contrario de lo que pasa en las épocas creyentes.

Cicerón sabía muy bien que las clases políticamente disponibles de Roma no creían ya ni en las instituciones ni en los dioses. No necesitaba preguntar esto último a nadie. Porque él, que era pontífice, no creía tampoco. Su libro *Sobre la naturaleza de los dioses* es el más estupefaciente que ha escrito nunca un pontífice: en él se dedica a buscar por todo el Universo los dioses que se le han escapado del alma, tan sencillamente como el pájaro se escapa de la jaula.

LOS AUSPICIOS O RELIGIÓN Y NEGLIGENCIA

No obstante, Cicerón hace un último esfuerzo para apelar a la conciencia profunda de sus conciudadanos, y escribe este volumen *Sobre el Estado* que ahora comento. Para ello conjura la sombra del más ilustre romano, de Escipión Emiliano, y la induce a hablar. Más aún: hace que el Emiliano conjure a su vez la sombra más antigua del otro Escipión, del Africano. Merced a este involucro de unas sombras en otras, su libro es un escorzo espectral de la historia romana, el más apropiado para llamar al corazón de sus contemporáneos. Y la faena para la cual trae al tajo tan ilustres sombras no es otra que explicar la arquitectura soberana de las instituciones que habían dado el triunfo a quien va a ser para siempre en la historia la Ciudad por excelencia. Va mostrando Cicerón las peripecias que han ido modelando la Constitución romana, pero haciendo notar, al propio tiempo, que todos estos perfeccionamientos sobrevenidos son cosa secundaria: lo decisivo fue el acierto inicial de Rómulo. En la figura legendaria del lobezno latino define Cicerón la última sustancia de Roma. ¿Cuál es esa sustancia de que el gran pueblo ha vivido? Muy sencillo: la creación de «los dos fundamentos supremos de nuestro Estado: los auspicios y el Senado». Nada más que eso y en ese orden. El Senado fue la institución central de la historia romana, sobre cuyo último derecho a mandar no se había

dudado jamás en Roma, hasta la gran guerra civil en medio de la cual Cicerón escribía. Pero nos sorprende que los auspicios nos sean designados como algo aún más importante que el Senado y que vengan de este modo a representar algo así como la víscera de las vísceras históricas romanas.

Queramos o no, somos biznietos o tataranietos *de monsieur Homais*, y nos parece ridículo que los magistrados de Roma, antes de ejecutar ningún acto civil o bélico, tuviesen que consultar los auspicios y, muy en serio, se ocupasen en observar los vuelos de las aves, su apetito o desgana y el temple vario de su canto. Pero nuestro desdén no es, en este caso, más que una forma de nuestra estupidez. Porque la ingenuidad superlativa de la operación en que el rito consiste deja tanto mejor de manifiesto cuál es su inspiración. Al auspiciar, el hombre reconoce que no está solo, sino que en torno suyo, no se sabe dónde, hay realidades absolutas que pueden más que él y con las cuales es preciso contar. En vez de dejarse ir, sin más, a la acción que su mente le propone, debe el hombre detenerse y someter ese proyecto al juicio de los dioses. Que este se declare en el vuelo del pájaro o en la reflexión del prudente, es cuestión secundaria; lo esencial es que el hombre cuente con lo que está más allá de él. Esta conducta, que nos lleva a no vivir ligeramente, sino comportarnos con cuidado —con cuidado ante la realidad trascendente—, es el sentido estricto que para los romanos tenía la palabra *religio*, y es, en verdad, el sentido esencial de toda religión.

Cuando el hombre cree en algo, cuando algo le es incuestionable realidad, se hace religioso de ello. *Religio* no viene, como suele decirse, de *religare*, de estar atado el hombre a Dios. Como tantas veces, es el adjetivo quien nos conserva la significación original del sustantivo, y *religiosus* quería decir «escrupuloso»; por tanto, el que no se comporta a la ligera, sino cuidadosamente. Lo contrario de *religión* es negligencia, descuido, desentenderse, abandonarse. Frente a *relego* está *nec-lego; religente (religiosus)* (1) se opone a *negligente*.

Los auspicios representan para Cicerón la creencia firme y común sobre el Universo que hizo posible las centurias de gran concordia romana. Por eso eran el fundamento primero de aquel Estado. Existía tanta trabazón entre este y aquellos, que auspicio vino a significar «mando», *imperium*. Estar bajo el auspicio de alguien equivalía a estar a sus órdenes. Y, viceversa, la palabra «augurio»

---

(1) Aulo Gelio, IV, 9.

(de que viene nuestro agüero, «Bon-*heur*», «mal-*heur*») había significado solo aumento, crecimiento, empresa. De ella proceden *auctoritas* y *augustus*. Pues bien, augurio llegó a confundirse con auspicio y a significar presagio. Los conceptos de creencia y de Estado se compenetran. En la política hay épocas de religión y épocas de negligencia, de cuidado y descuido, de escrupulosidad y frivolidad.

Mas, ¿qué podía acontecer en Roma cuando faltó una creencia firme y común sobre quién debe mandar? La sociedad reclama mecánicamente la función imperativa, y si no se sabe quién debe mandar, se renuncia a una auténtica institución y se recurre a un expediente.

Cicerón tiene un proyecto tenue, en que él mismo no confía mucho: lo expone en su libro. Y ese proyecto de Cicerón es lo que, pocos años después, sin darle, claro está, la razón a Cicerón, Augusto, que mató a Cicerón, va a realizar. Ese proyecto era... el Imperio romano —un expediente, el más ilustre expediente.

LIBERTAS

No solo se da cuenta Cicerón de que la concordia romana está en la agonía, sino también de que sucumbe la *libertas*. En sus libros y cartas de la última época, la palabra *libertas* nos sale al paso cuando doblamos la esquina de cualquier párrafo, con aire de fantasma tenaz, y nos suena a suspiro o nostalgia. Con ella dice elegíacamente ¡adiós! a toda una forma de vida, no solo de su vida personal, sino de la vida de su pueblo. Este sentido subjetivo, lírico y último que la palabra tiene para él, por tanto, lo que verdaderamente quiere decir con ella, es lo que ahora nos importa capturar.

LA UTOPÍA «SOCIEDAD»

Y, ante todo, tenemos que desentendernos del significado que en la última centuria se le ha solido dar. La *libertas* de Cicerón no es la libertad o libertades del liberalismo. Muchas veces, y desde hace muchos años, protesto contra el angostamiento de la idea de libertad que la doctrina y la propaganda liberales han ocasionado (1). Me ofendía, sobre todo, la pretensión que el liberalismo ostentaba de ser el descubridor y el realizador único de la libertad. Lo cual equivale a desconocer que el hecho normal de la historia europea frente a la de Oriente ha sido la vida como libertad. Todo el que se ha encarado un poco en serio con el pretérito de Occidente ha tropezado con esta evidencia. Quien quiera comprenderlo no necesita extenuarse en largas erudiciones: le es suficiente leer un libro tan sencillo, breve y representativo como la *Historia de la civilización en Europa*, de Guizot, curso dado en 1828, cuando su autor era todavía muy mozo. Y eso que Guizot no pudo aprovechar las investigaciones posteriores, sobre todo de los últimos cincuenta años, las cuales ponen de manifiesto que cuanto en el pasado de Europa se presenta con un decidido aspecto liberal o antiliberal fue, o fenómeno social nuevo que no cabía prevenir y a que pronto se puso corrección, o viceversa, residuo del Imperio romano, cuya eliminación tenía, por fuerza, que ser lenta. Como es sabido, todo rasgo de la Edad Media que nos pareció despótico o envilecedor —la servidumbre de la gleba, por ejemplo— ha resultado que era engendro del Imperio y de él supervivencia.

(1) Por ejemplo, en el capítulo de «Ideas de los castillos» del tomo V de *El Espectador*, 1927. [Véase página 421 del tomo II de estas *Obras Completas*.]

Pero, fuera o no así, lo incuestionable es que la *libertas* romana no tiene prácticamente nada que ver con el liberalismo de nuestros abuelos. Este liberalismo avuncular canjeaba la magna idea de la vida como libertad por unas cuantas libertades en plural, muy determinadas, que exorbitaba más allá de toda dimensión histórica, convirtiéndolas en entidades teológicas. Hubo en aquel movimiento ciertos ingredientes de extrahumana ternura —por ejemplo, el utópico deseo de respetar a las minorías—; pero este afán de proclamar y defender lo bonito no quedó compensado con la atención debida a cuanto hay de constitutivamente feo en las necesidades sociales. Porque este fue el vicio original del liberalismo: creer que la sociedad es, por sí y sin más, una cosa bonita que marcha lindamente como un relojín suizo. Ahora estamos pagando con los más atroces tormentos ese error de nuestros abuelos y el gusto que se dieron entregándose a un liberalismo encantador e irresponsable. Ni habrá en el mundo alguna salud pública, hasta que un día nada próximo llegue a verse con claridad que la sociedad, lejos de ser una cosa bonita, es una cosa terrible. Condición inexcusable para que el hombre sea hombre es, a la par, su auténtico infierno. Yo no sé si hay otro en el más allá de las postrimerías, pero es indudable que hay un infierno cismundano —la sociedad. Con las delicias de que está cargado nos retiene para ocuparse tanto más y mejor en torturarnos. Sería asunto largo decir ahora cómo y por qué es ello así, pero una vislumbre puede obtenerse con solo advertir el sentido equívoco y utópico del nombre mismo, «sociedad», con que designamos los grupos de convivencia entre hombres. Suele explicarse el hecho de esa convivencia diciendo que el hombre es por naturaleza sociable o social. La explicación es digna del médico de Molière, pero no la discutamos y aceptemos que los hombres son, en algunas dosis, sociables; que tienen ciertos impulsos sociales, ya que en caso contrario la convivencia no existiría. Pero si una sociología, después de aceptar esto y antes de dar un paso más, no hace constar inmediatamente, con la misma energía, y *dando al nuevo hecho el mismo rango*, que los hombres son también insociables, que están repletos de impulsos antisociales, se cierra el camino para entender de verdad la tragedia permanente que es la convivencia humana. Conste, pues, que en toda colectividad de hombres actúan tanto fuerzas sociales como fuerzas antisociales. ¿No es, entonces, una falsificación de los hechos, que nubla *a limine* nuestra comprensión, llamar desde luego a esa realidad «sociedad»? ¿Por qué olvidar en el nombre su componente antisocial? Bastaría hacerlo para que cayésemos en la cuenta

de algo que es la evidencia misma, a saber: que ninguna sociedad ha sido jamás ni es tal «sociedad». O, dicho de otro modo: hay el hecho de que los hombres conviven, pero esa convivencia no es nunca efectivamente sociedad; es, simplemente, conato o esfuerzo, más o menos intenso, para llegar a serlo, cuando no es todo lo contrario: descomposición y desmoronamiento de una relativa socialización antes lograda. La sociedad, conste, es tan constitutivamente el lugar de la sociabilidad como el lugar de la más atroz insociabilidad, y no es en ella menos normal que la beneficencia, la criminalidad. Lo más a que ha podido llegarse es a que las potencias mayores del crimen queden transitoriamente sojuzgadas, contenidas, a decir verdad, solo ocultas en el subsuelo del cuerpo social, prontas siempre a irrumpir una vez más *de profundis*. No se diga, pues, tampoco que la sociedad es el triunfo de las fuerzas sociales sobre las antisociales. Ese triunfo no se ha dado nunca. Lo que hay, lo único que hay a la vista, es la lucha permanente entre aquellas dos potencias y las vicisitudes propias de toda contienda. Cuando nos refiramos al estado satisfactorio de una sociedad o hablemos de una buena época en su evolución, subentiéndase siempre que esas calificaciones son meramente relativas. Porque no hay ni ha habido nunca ese estado satisfactorio, ni nada social ha sido jamás bueno, en el sentido en que podemos hablar de un buen cuadro, de una buena idea, de un buen carácter, de una buena acción. La cosa es de tal modo así que ni siquiera lo advertimos, de puro habituados, y nos parece excelente una política cuando no es la peor, como, en la prisión, Sócrates llamaba placer a que le hubiesen quitado los grilletes de los tobillos. Todas las cautelas, todas las vigilancias son pocas para conseguir que en alguna medida predominen las fuerzas y modos sociales sobre los antisociales. El liberalismo, en cambio, creía que no había que hacer nada, sino, al contrario, *laisser faire*, *laisser passer*. Pensaba que, frente a la sociedad, lo único de que hay que ocuparse es de no ocuparse: a esto llamaba política liberal, y en esto consistía su *ismo*. Porque en materia política es casi siempre el *ismo* paroxismo, unilateralidad y monomanía.

Creía que la sociedad se regulaba mirificamente a sí misma, como un organismo sano. Y claro está que, si no siempre, con máxima frecuencia consigue regularse; pero no miríficamente, ni espontáneamente, como el liberalismo suponía, sino lamentablemente, esto es, gracias a que la mayor porción de las fuerzas positivamente sociales tienen que dedicarse a la triste faena de imponer un orden al resto antisocial de la llamada sociedad. Esa faena, por muchas razo-

nes terrible, pero inexcusable, merced a la cual la convivencia humana *es algo así como* una sociedad, se llama mando, y su apartado, Estado. En su libro *Sobre las leyes* (1), hace constar solemnemente Cicerón que sin «mando o *imperium* no puede subsistir ni una simple casa, ni una ciudad, ni un pueblo, ni el género humano mismo». Ahora bien: el mando, y por consiguiente, el Estado son siempre, en última instancia, violencia, menor en las sazones mejores, tremenda en las crisis sociales. La mermelada intelectual que fue el dulce liberalismo no llegó nunca a ver claro lo que significa el fiero hecho que es el Estado, necesidad congénita a toda «Sociedad». Hegel, al extremo opuesto, lo diviniza con un misticismo insensato. ¿Por qué no cumplir con el deber primario de la inteligencia, que es tomar, por lo pronto, las cosas según ellas se presentan, sin quitarles ni añadirles nada? Y lo que se presenta en este caso es que las llamadas sociedades son imposibles sin el ejercicio del mando, sin la energía del Estado, pero que, a la vez, implicando ese ejercicio la violencia y otras cosas peores, largas de enumerar, «toda participación en el mando es radicalmente degradante» —como dice Auguste Comte, *cuya política era autoritaria*, en una estupenda fórmula emitida de paso, en lugar imprevisto, y que, según creo, no ha sido hasta ahora tomada en cuenta. ¿Qué será, buen Dios, esa realidad que llamamos sociedad, cuando para existir necesita hasta que sus fuerzas más positivamente sociales tengan que consumirse —y al aceptar la tarea demuestran su superior sentido de responsabilidad— en el ejercicio de una operación degradante? La advertencia de este hecho elementalísimo y radical es prolegómeno a toda futura sociología. Evidentemente, las ideas sobre la sociedad que hemos recibido no nos sirven; urge desentenderse de ellas y volver con nuevos ojos a mirar serenamente, despiadadamente, las cosas mismas.

Con todo este *ex abrupto*, no creo haber dicho «lo que hay que decir» sobre el liberalismo. Y eso que el tema es de sobra atractivo. Porque aquel movimiento ha fallecido sin que nadie le haya dedicado una necrología condigna. Ya veremos cómo hay en su teoría más de un punto fuerte, que oportunamente surgirá en zonas más avanzadas de este ensayo. Pero mi propósito era otro. Estoy hablando de la sociedad más ilustre que acaso nos ofrece la historia: el Imperio Romano y, cualesquiera sean las fecundidades indirectas que de ella han emanado, resulta que esta sociedad, en cuanto tal sociedad, es un fenómeno tan tremebundo y espantable, tan superlativamente

---

(1) III, 1.

absurdo, que parecería por completo ininteligible a quien se acerque untadas las retinas con un barniz de nociones beatíficas sobre lo que es siempre la convivencia humana. Lo mismo cuando hablemos de los buenos tiempos de Roma que de sus jornadas peores, conviene mantener vivaz al fondo el recuerdo del presente *ex abrupto*.

«LIBERTAS» Y LIBERTADES

Porque, como ir, yo iba hacia una cosa mucho más sencilla. Iba a decir simplemente que a la *libertas* romana es esencial ser entendida en singular y como un todo, al paso que el liberalismo fragmenta la libertad en una pluralidad de libertades determinadas, esto es, que solo considera políticamente libre al hombre cuando este puede comportarse a su albedrío en ciertas dimensiones de la vida muy precisas y prefijadas de una vez para siempre. Ahora bien, esto es un error. En principio, no hay una sola libertad determinada de que el hombre no pueda prescindir y, sin embargo, continuar sintiéndose libre. El ejemplo más claro de lo que pretendo insinuar lo vemos en la libertad menos patética, pero que fue cronológicamente la primera libertad propugnada por el liberalismo, a fines del siglo XVIII, que dio la pauta para las demás y motivó la elaboración de la doctrina liberal. Porque no conviene olvidar cómo han sido las cosas, y es un hecho que el liberalismo *sensu stricto* comenzó por proclamar la libertad de contrato, la libertad de comercio. La economía europea había llegado al instante en que el capitalismo se sentía capaz de iniciar su máxima expansión. El capitalismo es la economía de la producción: le es, pues, connatural una producción que, en principio, no tenga límites. Pero esto supone un mercado también ilimitado. Este mercado prácticamente infinito es el que encontraron ante sí las primeras naciones que se lanzaron a la gran industria. Ante un mercado que crece indefinidamente, los productores no se estorban de modo grave los unos a los otros. No hay, pues, inconveniente en que operen con plena libertad. Pero no pasaron muchos decenios sin que la situación cambiase. Se ha exagerado la influencia que el movimiento obrero y las trabas que bajo su presión ha impuesto el Estado a los productores han tenido en la reducción progresiva de la libertad económica. Más decisivo que todo eso ha sido la evolución interna y espontánea del propio capitalismo al crear industrias (inclúyanse entre ellas las formas nuevas

de la agricultura) en regiones del planeta que eran antes puro mercado. Dejó este de ser ilimitado, y aunque el volumen total crece continuamente, la mayor celeridad en el crecimiento de la producción lo oprime y lo mengua día a día. En ese recinto, que se contrae progresivamente, los productores tropiezan unos con otros, se estorban, y la libertad económica se hace imposible. Imposible, no por la voluntad hostil de otros hombres, sino por imposición material de las cosas mismas. En definitiva, es lo propio que ha acontecido en la circulación urbana. Aun en los tiempos de más cruda tiranía gozó el hombre europeo de libertad para caminar por las calles, cuando menos hasta el toque de queda. Pero en día reciente tuvimos que reabsorber esta libertad, porque la superabundancia de vehículos y peatones hacía imposible el paso libre, y un vigilante estatal, con un cetro mágico o con hieráticos gestos manuales de estilo egipcíaco, tiene que regular nuestra marcha y nuestra estación. El lector no sonreiría tan absolutamente si conociese un poco mejor la historia de la circulación humana, las angustias y luchas que ha ocasionado, y si yo tuviese espacio libre para dibujar aquí un gráfico de las líneas rigorosamente prescritas que tiene que seguir hoy mismo el africano bantú para moverse, según su edad, sexo y condición, entre las catorce chozas de su aldea.

Mi tesis es esta: no existe ninguna libertad concreta que las circunstancias no puedan un día hacer materialmente imposible; pero la anulación de una libertad por causas materiales no nos mueve a sentirnos coartados en nuestra libre condición. Viceversa: dimensiones de la vida en que hasta ahora no ha podido el hombre ser libre, entrarán alguna vez en la zona de liberación, y algunas libertades que importaron tanto en el siglo XIX no le interesarán nada andando el tiempo. La libertad humana —y se trata solo de la política— no está, pues, adscrita a ninguna forma determinada de ella. Las mismas Constituciones liberales se veían obligadas a reconocerlo estatuyendo la posible suspensión de todas las libertades en circunstancias especiales, esto es, transitorias. Pero esas circunstancias, que eran excepcionales en una cierta etapa de la historia, pueden ser las constitutivas en otras.

No, no; la cuestión de la vida como libertad es más honda y más grave que la cuestión de estas o las otras libertades. Sígame el lector con algún equipaje de paciencia, y lo verá. En realidad, este ensayo sobre el Imperio romano podría igualmente haberse titulado: *Vida como libertad y Vida como adaptación.*

REYES, MINERAL JURÍDICO Y UN PAR DE MANÍAS

La excursión antecedente era imprescindible para ir preparando el concepto de «vida como libertad» que se agita en el fondo semántico del vocablo ciceroniano *libertas*. Necesitábamos libertarnos de las «libertades» en que con gran avilantez y ceguera ha pretendido el siglo XIX acaparar toda la libertad, amputándola a la historia anterior de Europa. Ahora podemos confrontar en dos grandes bloques unitarios la libertad europea y la libertad romana.

Porque hay entre ambas una diferencia.

Para Cicerón, como para cualquier otro romano, el vocablo *libertas*, referido a la política, tenía una primera significación muy precisa, pero exclusivamente negativa. Esta: vida pública sin reyes. Por razones dispares, nos cuesta mucho trabajo a europeos y americanos entender el odio consustancial del romano a la realeza. Europa ha vivido casi toda su historia bajo la mano áspera o mórbida de hombres con corona; les debe algunas horas venturosas, y cuando resolvió evacuarlos lo hizo sin odio, como se envía al desván el mueble antiguo, No es fácil creer que Francia misma odiase al bonancible Luis XVI. Odiaba otras cosas, muchas cosas. La Revolución Francesa fue la gran jornada del gran resentimiento. Pero, en todo caso, ningún otro pueblo europeo ha odiado de verdad a los reyes que expulsó. América, viceversa, no los ha conocido: los *reyes* le son personajes distantes, criaturas legendarias de cuento o *ballet*, y ha jugado con ellos a la baraja. El rey es para el americano una figura divertida e increíble, como el ornitorrinco.

Es sorprendente, en cambio, hasta qué punto el pueblo de Roma conservó vivaz e intacto, a través de los siglos, su odio a los reyes. En rigor, no lo perdió nunca hasta desaparecer, y este odio inmarcesible a la realeza es uno de los componentes constantes de la extraña forma de gobierno que fue el Imperio. Las raíces de parejo antimonarquismo son múltiples y no tengo espacio ahora para dibujarlas. Pero no hay duda de que la más vigorosa fue la pasión de aquel pueblo por la ley. Roma, bien sabido es, representa en la historia el genio del derecho. Pero con haberse dicho tantas cosas sobre lo que fue el derecho para el romano, no se ha acabado aún de decir lo suficiente. Comprendemos, sin excesivo esfuerzo, que un pueblo se

apasione por el triunfo, por el dominio, por la riqueza, por los placeres, hasta por las letras, como Atenas; pero que un pueblo haga del derecho su pasión primordial es cosa que no entendemos, tal vez porque no entendemos muy bien lo que es el derecho, nacidos en un tiempo que ha triturado todo derecho con una maza extrajurídica denominada «justicia» y cree torpemente que el derecho es derecho porque es justo, mientras el romano castizo pensaba, inversamente, que lo justo es justo porque es derecho. ¿No merecería la pena de que un día hablásemos un poco sobre ello? Porque ahora vamos de vuelo y no podemos posarnos.

El derecho presupone la desesperanza ante lo humano. Cuando los hombres llegan a desconfiar mutuamente de su propia humanidad, procuran interponer entre sí, para poder tratarse y traficar, algo premeditadamente inhumano: la ley. El hombre que en tiempo de Augusto logró conservar más puro y neto el viejo espíritu romano, tal vez porque supo vivir en secreto y sin aspavientos, el gran Tito Livio, dice (II, 3): *Leges rem surdam, inexorabilem, esse; nihil laxamenti nec veniae habere, si modum excesseris.* «Es la ley cosa sorda e inexorable, incapaz de ablandamiento ni benignidad ante la menor transgresión.» Esta definición de la ley es admirable, ¿no es cierto? Ahora que sus atributos son entonces los mismos del pedernal. Es la ley inexorable y rígida como un mineral. Se parece más al hierro que a la carne. Por eso, ante ella todos los hombres son iguales. Podrá la ley estatuir las mayores diferencias de rangos, de obligaciones, de estados, pero todo esto manará de ella y ningún hombre, ni el más privilegiado por la ley, se hallará más cerca ni más lejos del precepto que cualquier otro. En la monarquía pasa lo contrario: los súbditos se hallan bajo la ley, pero el monarca se confunde con ella y la prescripción legal queda sustituida por la voluntad de un hombre. A un pueblo que siente con hiperestesia el derecho, cosa tal le enloquece.

Pero este sentido negativo de *libertas* —«vida pública sin reyes»— tiene, por fuerza, su reverso positivo, a saber: vida pública según las instituciones republicanas y tradicionales de Roma. Esto es lo segundo, y ya más sustantivo, que Cicerón quería decir cuando empleaba esa palabra. Por tanto, Cicerón se sentía libre cuando era mandado por las magistraturas conforme a las leyes que el pasado romano había establecido hasta la fecha. Ahora bien: esas leyes no habían jamás otorgado ninguna de las libertades que proclamó el liberalismo europeo contemporáneo ni, en verdad, ninguna otra parecida. *La constitución política de Roma no fue nunca «liberal».* Y, sin embargo, se sentía libre bajo ella nuestro Cicerón, y cuando se la quitaron,

acurrucado en su villa de Tusculum, como un can malherido en su cubil, no cesaba de aullar: *¡Libertas, libertas!*

Aquí es donde salta a la vista la diferencia entre la libertad romana y la libertad europea, se entiende la que ha sido vigente en toda fecha normal del pasado occidental. Porque ahora se ve lo que en el liberalismo contemporáneo hay de perenne tradición europea. Sus exorbitadas y exorbitantes «libertades» son un error; su doctrina de la sociedad como un organismo que se regula automáticamente a sí propio, es una meliflua ensoñación; pero en el «liberalismo» llega a expresión monomaníaca y, por tanto, excesiva, un principio permanente de la inspiración política europea. Frente a él está la manía del romano contra los reyes, es decir, su hiperestesia respecto a quién debe mandar. No hay nada como andar entre maniáticos para que vengamos a cordura y veamos las cosas claras.

Frente al hecho ineludible del mando político con que el hombre, quiera o no, se encuentra al nacer, como se encuentra con el peso de su cuerpo y el hambre de su estómago, cabe acentuar nuestra preocupación hacia una de estas dos cuestiones completamente diferentes: una, *quién* ha de ser quien nos mande; otra, sea quienquiera el que nos mande, *cuánto* deba o no mandarnos. La primera es la cuestión sobre el sujeto del poder público; la segunda es la cuestión sobre los límites del poder público.

La hiperestesia constante del europeo hasta estos últimos años se dirigía a la última cuestión. Le ha importado menos quién le mande —rey, emperador, parlamento, sufragio universal— que asegurar los límites a ese mando. El liberalismo esencial no es una doctrina sobre el agente del poder público, sino sobre las limitaciones a este. Estas limitaciones o libertades han sido, según los tiempos, unas u otras. Sus nombres más antiguos fueron «franquicias» y «privilegios». No admitió nunca el europeo que el poder público invadiese toda su persona: era preciso que la ley misma acotase un recinto privado donde no entrase. De aquí nuestro vocablo *privilegio*, en que para un hombre romano se unían dos cosas incomparables, hasta el punto de que el sentido romano del término (1) es opuesto al que para nosotros tiene y significa: «ley *contra* un individuo». Aun en tal sentido le horripila a Cicerón; nuestros antepasados, dice, «no lo admitieron jamás». ¿Cabe nada más injusto que el *Privilegium?* ¿No es la fuerza de la ley ser un decreto que se sanciona para todos?

Para el romano, en cambio, el poder público no tiene límites: el

---

(1) Cicerón: *De Legibus*, III, 19.

romano es «totalitario». No concibe siquiera qué pueda ser un individuo humano aparte de la colectividad a que pertenece. El hombre, a su juicio, no es hombre sino como miembro de una ciudad. Esta es antes que él. La ciudad no es una suma de individuos, sino un cuerpo legalmente organizado, con su estructura propiamente colectiva. El individuo no existe políticamente, ni puede actuar, sino al través de órganos públicos: la curia, la tribu, la centuria. Como individuo y directamente, no puede hacer nada.

La concepción del Universo y de la vida humana que orientaba la existencia del romano le hacía forzosamente pensar así. Vivir no era para ellos una faena puramente humana: era convivir con los dioses, que son, ante todo, los dioses de la colectividad. No podía el individuo romano dirigirse a ellos directamente: no existía, pues, ni la «libertad de plegaria». La ciudad tenía sus magistrados, una de cuyas funciones estribaba en tratar con los dioses según rituales preestablecidos. De aquí todo lo demás. El individuo no podía hablar al pueblo. Esta operación era el atributo titular, de ciertas magistraturas. No había, pues, «libertad de expresión». Dirigirse al pueblo, sin más, un hombre privado, era el acto más revolucionario y criminal que podía concebir el romano. Por eso, cuando Cicerón se queja de que ya no hay *libera oratio*, libertad de palabra, no se piense en nada parejo a nuestra ex libertad de expresión. También Tiberio, en los primeros años de su mando, se da el gusto de decir en el Senado: «En un Estado libre, deben ser libres la lengua y la mente (1).» Uno y otro se refieren a la libertad verbal de los magistrados y senadores. Las libertades no lo eran, pues, de los individuos, sino que eran atributos del mando como tal. Por eso Cicerón, en su libro *Sobre el Estado*, ante el hecho de que se deje a los autores de comedias proferir insolencias en la escena, reclama la intervención del poder público y muestra enérgicamente una indignación que aplaudimos cuantos no simpatizamos con la «libertad de insolencia», ganzúa que suelen emplear para conseguir sus fines los intelectuales sin talento, es decir, sin llave propia. Un análisis de la recia institución romana que fue la familia nos haría ver cómo también allí existía solo una libertad *oficial*. Pero entender esto supone que tengamos una idea más exacta que la habitual en los romanistas sobre la auténtica realidad de la familia en Roma. Por un lado, parece un alvéolo de libertad privada, con jurisdicción exenta frente al Estado, pero más próximo a la verdad es interpretar la institución familiar roma-

(1) Suetonio, 28.

na en forma inversa, a saber: siendo el Estado en Roma todavía insuficientemente poderoso e incapaz de llegar con su intervención a todos los pliegues recónditos del cuerpo social, necesitaba, por decirlo así, *encargar* al *pater familias* de ejercer el poder estatal dentro de la esfera familiar. Era, pues, así interpretada, la familia un minúsculo Estado, con todos los atributos de este: de aquí el poder tiránico del *pater familias*, de otro modo ininteligible. De aquí también su «aparente» libertad frente al Estado. Una efectiva libertad privada, acotamiento y barrera al poder público, hubiera parecido a los quirites algo así como una *Indian Reservation.*

Teniendo a la vista estos paisajes diversos de libertad, notamos bien que se trata de dos estilos de ella, de dos especies más allá de las cuales está el género común: vida como libertad. Porque así como era un error reducir la libertad europea a las libertades del «liberalismo», es un error reducir la «vida como libertad» a la forma peculiar que tomó desde luego en Europa. De esta suerte, queda el concepto de «vida como libertad» mondado de todo lo que no es esencial, constricto a su valor más profundo, más decisivo y, consecuentemente, presto para ser, al cabo, entendido y para que nos hagamos cargo del cambio verdaderamente supino que sufrió la vida del hombre romano cuando esa última sustancia de libertad se desvaneció, y vivir dejó de significar «ser libre» —de este o de otro modo— para significar radicalmente otra cosa. ¿Cuál?

VIDA COMO LIBERTAD Y VIDA COMO ADAPTACIÓN

La libertad europea y la romana se nos han presentado como dos perfiles con cierto parecido familiar, cada uno de los cuales se complace en acusar una facción diferente. La libertad europea ha cargado siempre la mano en poner límites al poder público e impedir que invada totalmente la esfera individual de la persona. La libertad romana, en cambio, se preocupa más de asegurar que no mande una persona individual, sino la ley hecha en común por los ciudadanos. Esto último es lo que representaban para Cicerón las instituciones republicanas tradicionales de Roma, y a vivir dentro de ellas llamaba *libertas*. Como, al pronto, no nos bastaría eso a nosotros para sentirnos políticamente «libres», tenemos que adoptar ante Cicerón una de estas dos actitudes: o decretar arbitrariamente que no hay más vida política libre que la especialísima preferida por nosotros, y negar con ridículo dogmatismo a los romanos el derecho a haberse sentido libres durante los siglos mejores de su historia, o, viceversa, reconocer que vida como libertad —en sentido político— es toda aquella que los hombres viven dentro de sus instituciones preferidas, sean estas las que sean. En este caso, nuestra antigua libertad «liberal» sería libertad, no porque fuese «liberal», sino porque era la forma de poder público preferida por la inspiración política de los occidentales. La cuestión queda, así, contraída a qué sea eso de preferir o no una institución.

TEOREMA

PORQUE el lector lo mismo que yo, hemos pensado en un primer momento que Cicerón se sentía libre en el viejo armatoste de las instituciones tradicionales, simplemente porque eran viejas, porque estaba acostumbrado a ellas. El hombre se habitúa a todo, y en el hábito se acomoda, se arrellana, reposa y se complace. Pero Cicerón, aunque conservador, no era, ni mucho menos, un tradicionalista y un... acostumbrado. En primer lugar, esas instituciones que resumía bajo el título de *libertas* no habían sido una figura inmutable y permanente a lo largo de la historia romana. Al contrario, habían ido naciendo poco a poco, al hilo de las circunstancias. Y, una vez establecidas, habían sufrido constantemente modificaciones que transmutaron por completo su primitiva fisonomía. En segundo lugar, Cicerón mismo dedica su libro *Sobre el Estado*, compuesto en unos años de aparente y relativa tranquilidad política —entre el 54 y 52—, a preparar el terreno para una reforma constitucional gravísima, la que más esfuerzo podía costarle aceptar, pero que, a su juicio, había de hacer posible la continuación del torso institucional republicano. No digamos, pues, que Cicerón llama «ser libre» a estar habituado y a la inveteración de ciertas formas civiles en la vida de un pueblo. Ni, en rigor, basta la rígida permanencia de una institución durante tiempo y tiempo para que se produzca estrictamente esa supuesta habituación o pleno acomodo. La prueba más enorme de ello es el Imperio romano mismo, que duró cinco siglos —tanto, pues, como la República romana—, sin que pueda con adecuación decirse que los romanos se habituaron a él. Roma vivió su Imperio en constante sobresalto, sin saber hoy lo

que este iba a ser mañana como institución del poder público. Los que se acostumbraron al Imperio fueron más bien los demás pueblos sometidos, hasta el punto de que —como veremos— llegaron a creer en su eternidad —Roma Æterna— y no se decidieron a arrinconar la realidad o, cuando menos, la idea del Imperio hasta el siglo XVI.

En consecuencia, sentirse libre *porque* se vive dentro de las instituciones preferidas, es una realidad humana o un cariz de ella muy distinto de la simple habituación. Se trata de lo siguiente:

El Estado es siempre y por esencia presión de la sociedad sobre los individuos que la integran. Consiste en imperio, mando; por tanto, en coacción, y es un «quieras o no». En tal sentido, podría decirse que el Estado es la antilibertad. Sin duda podría decirse, pero jugando del vocablo. Porque en esa sentencia se da a la palabra exactamente el mismo sentido que tiene si decimos que la pared de nuestro aposento coarta nuestra libertad de pasar a su través. El hombre nace y existe en el «mundo físico», compuesto de cuerpos duros que resisten al puro albedrío de sus movimientos. Hoy sabemos que hasta el aire es duro como el acero en cuanto aumentamos nuestra velocidad. Parejamente nace y existe siempre el hombre, quiera o no, en un «mundo social» compuesto también de resistencias, de presiones anónimas que se ejercen sobre él: los usos, costumbres, normas vigentes, etc. El Estado es solo una de esas presiones sociales, la más fuerte, la compresión máxima. La limitación de nuestro albedrío que él, incuestionablemente, representa, es del mismo orden que la impuesta a nuestros músculos por la dureza de los cuerpos; es decir, que esa antilibertad pertenece a la condición básica del hombre, forma parte inalienable de nuestro ser. La idea de que la coacción estatal no es tan «natural» e inherente al destino humano como la resistencia de los cuerpos, fue el tremendo error padecido, sobre todo, por los filósofos del siglo XVIII, al creer que las sociedades son cosas que los hombres forman voluntariamente, y no cosas dentro de las cuales irremediablemente se encuentran, sin posibilidad de auténtica evasión. Esto es, en mi entender, el primer principio de la sociología, principio cuya trascendencia no urge ostentar aquí.

El hecho, pues, de la compresión estatal es nativo al hombre y tiene que ser descontado previamente cuando buscamos la diferencia entre una vida pública con carácter de libertad y otra que no lo posee. O, dicho en giro todavía más claro: la libertad política no consiste en que el hombre no se sienta oprimido, porque tal situación no existe, sino en la forma de esa opresión. Tampoco cabe pensar en que el hombre quede exento de la presión atmosfé-

rica o de la resistencia elemental, y, sin embargo, cuando las sentimos de un cierto modo hablamos de nuestra «libertad de movimientos». Con una correa nos ceñimos la cintura, y vamos tan a gusto; pero con esa misma correa nos atan las manos, y ponemos el grito en el cielo porque nos han maniatado.

No es, por tanto, la presión misma que el Estado representa, sino la forma de esa presión, quien decide si nos sentimos libres o no. Porque la compresión estatal se manifiesta siempre en una forma concreta que llamamos «instituciones». Aquí tenemos acorralada nuestra cuestión, sin escape posible. El hombre no es libre para eludir la coacción permanente de la colectividad sobre su persona que designamos con el inexpresivo nombre de «Estado», pero ciertos pueblos, en ciertas épocas, han dado libremente a esa coacción la figura institucional que preferían —*han adaptado el Estado a sus preferencias vitales*, le han impuesto el gálibo que les proponía su albedrío. Eso y no otra cosa es «vida como libertad». Pero hay épocas en que, por causas múltiples, desaparece, aun para esos mismos pueblos, *la posibilidad* de preferir unas instituciones a otras; antes bien, sobrevienen ineluctablemente, sin margen para la opción, impuestas por una necesidad mecánica o inexorable. Nadie las quiere propiamente, si por querer se entiende algo que implique el preferir. No se piense, pues, en la «tiranía», que es un fenómeno sobremanera superficial, en comparación con la realidad que ahora, esquemáticamente, enuncio. La tiranía es una anécdota política que brota efímeramente en las épocas de «vida como libertad», y presupone a esta, como se puede ver con claridad sobrada observando las tiranías griegas anteriores a Alejandro. Ahora se trata de épocas en que no solo la presión estatal tiene el carácter de ineludible, sino que también la figura concreta de ella, en cuanto es efectiva y no mero *slogan*, cae sobre el cuerpo social sin que la quiera nadie, ni aun los hombres que aparecen imponiéndola y que son meros órganos visibles de una mecánica histórica invisible. En tiempos tales, lejos de fluir la vida humana a sabor por cauces institucionales forjados a su medida y *con su anuencia*, o ser el esfuerzo entusiasta y, al cabo, siempre jocundo para adaptar la dureza del Estado a sus gustos —sean estos los llamados «ideales», sean los llamados «conveniencias»—, se vuelve todo lo contrario: *pura adaptación de cada existencia individual al molde férreo del Estado*, un molde de que nadie es responsable y que nadie ha preferido, sino que adviene irresistible como un terremoto. Esto y no otra cosa es «vida como adaptación». No se trata, pues, de que en una época así quieran los hom-

bres adaptarse, que sea esta su preferencia, sino al revés, que la vida pública deja de ser cuestión de querer o no querer; por tanto, de preferir. Con extraño automatismo, el Estado se convierte en pura exigencia ante los individuos, no admite condiciones previas, reservas, reparos. En rigor, no admite siquiera la colaboración, sino simple entrega. La colaboración solo es posible en órdenes secundarios, no en lo primordial del Estado, que es el mando y su forma. No cabe, pues, eludir la adaptación, porque es ella la figura integral que la vida pública ha tomado. Tras el triunfo de César puede Catón suicidarse en Utica; pero con ello no hace sino practicar la forma más exasperada de adaptarse.

Con todo lo anterior no he hecho sino construir un teorema. Los teoremas son figuras imaginarias que elaboramos con líneas de geométrica pureza. Mas la realidad no coincide nunca estrictamente con los teoremas. Y, sin embargo, no hay otra manera de entender la realidad que mirar sus facciones, siempre indecisas, al través de esos perfiles irreales fabricados previamente por nuestra fantasía. El teorema nos permite orientarnos en la confusión que es, a simple vista, toda realidad, y nos permite inclusive medir con exactitud lo que haya de discrepancia entre ella y la tela de araña de nuestras ideas. Pensar es una operación irónica; lo que decimos es la «pura verdad», pero la decimos a sabiendas de que las cosas son un poco divergentes de ella porque todas las cosas son la verdad impura. Solo el que no piensa, solo el tonto cree que lo que él dice es, sin más y sin menos, la realidad misma.

Sería, pues, la ocasión para contemplar a la luz del susodicho teorema el detalle de la historia política romana, primero desde los reyes hasta Julio César, y luego desde Julio César hasta el fin del Imperio. Haciéndolo, podríamos ver, ya directamente, la realidad de lo que fue aquella vida pública, con toda la riqueza de sus contradicciones y sinuosidades. La vida es siempre sinuosa; por lo visto, juega en ella gran papel el *sinus*, que es el seno y el pliegue. Mas aquel panorama tal vez persuadiese al lector de que nuestro teorema no contiene apenas exageración.

No es posible intentar aquí nada parecido, porque sería una labor oceánica, y ya es de sobra amenazador el aspecto de marea viva que sobre esta plana de *La Nación* van tomando mis artículos. Contraigámonos, por tanto, a expresar en este y en el siguiente la línea general del proceso que desemboca en el Imperio.

Con la expulsión de los reyes inicia Roma ostensiblemente su vida como libertad. Ya en este hecho se ofrecen todos los rasgos

característicos de esa forma de existencia política. Cicerón, siguiendo la leyenda, explica la revolución republicana por los abusos en que dieron los reyes. Todas las revoluciones han sido así explicadas, mientras no ha habido verdaderos historiadores. Es la explicación que dan los políticos: tópico de mitin y editorial. Mas parece constitutivo de toda revolución, a diferencia del motín, ser hecha contra los usos y no contra los abusos. El viejo uso en que se vivía a gusto, comienza un buen día a parecer intolerable. Así pasó en Roma. Los reyes representaban el predominio etrusco. Bajo su cetro avanzó la civilización de los romanos; se creó la urbe, cuyo nombre es etrusco; creció la población, aumentó la riqueza y se cultivaron un poco aquellas testas de roble. Las ciudades griegas de Sicilia, Campania y el Oriente de Italia enviaban desde lejos vagos efluvios de aculturación; tenues imágenes de dioses y ritos, cuentos de guerra, ilusiones políticas. Una vida nueva, tosca aún, pero llena de recientes apetitos y aliento de proyectos, asciende de las arcaicas raíces latinas con la urgencia de toda primavera. Se siente como una necesidad pública la no necesidad de los reyes. ¿Hasta qué punto era imprescindible, necesario, centrifugar el monarca? No se trataba, evidentemente, de una necesidad fatal. Todo lo contrario: sentirlo como necesidad era ya una creación, un afán lírico, libremente surgido en los ánimos. Tanto era así, que esa intolerabilidad del gobierno monárquico no fue la causa y lo primario, sino el efecto y lo secundario del movimiento que se había iniciado previamente en las almas. Se había incorporado en estas la figura sugestiva de una nueva organización civil, de un Estado impersonal en que el mando no emanara de la voluntad de ningún individuo, sino de un imperativo anónimo, en cuya formación todos, más o menos, colaborasen, y que se enuncia en el decir de nadie que es la ley. El gobernante dejaría de mandar por su cuenta y gusto, y tendría que renunciar a su propia personalidad para convertirse en autómata de la ley. *Magistratum legem esse loquentem, legem autem mutum magistratum* (1). Esta idea, surgida espontáneamente de la íntima inspiración romana, como surgen las imágenes poéticas, de que al cabo es hermana, se convirtió en «ideal» y comenzó a ejercer su incoercible succión sobre las voluntades. Porque los ideales nos sorben los sesos. Pero la simple presencia mental de aquella idea hizo, de rechazo, que pareciese inaguantable la existencia de los reyes. Este es el mecanismo de todo cambio político —sea revolutivo, sea evolutivo— en las épocas de vida como

(1) Cicerón: *De Re publica*, III, 1.

libertad. Todo en ellas se produce libremente, esto es, espontáneamente y emergiendo de honda inspiración. De aquí la extraña inversión del orden cronológico que parecería más natural entre la solución y la necesidad que ella satisface. Pues acontece que lo primero es la solución, el ideal, y este es quien crea, si no la necesidad misma, la perfección de ella. Lo cual quiere decir que esta necesidad no es absoluta e ineludible, que es una necesidad «hasta por ahí no más», como dicen los argentinos; por tanto, se *prefiere* sentirla como necesidad, y solo por eso lo es. Esta *precedencia del ideal* es lo que expresa la frase de Danton en la Convención (13 agosto 1793): «La revolución estaba en los espíritus, cuando menos, veinte años antes de su proclamación.» Importa subrayarlo, porque en las épocas de vida como adaptación pasa todo lo contrario. La necesidad política se presenta entonces con carácter absoluto e ineludible, y no porque es sentida como tal —más bien se tiende a no querer sentirla, de puro angustioso que es—, y se presenta con ese carácter precisamente porque *no hay solución*, auténtica solución, a que los ánimos presten ilusionados su anuencia. No se le dé vueltas: solución llamamos los hombres con toda la boca únicamente a la solución... «ideal». A lo otro no lo llamamos así ni, en rigor, lo es, sino medicina de urgencia, mero apaño que adoptamos porque no hay más remedio. El Imperio romano es el ejemplo más pavoroso y gigantesco —espacial y temporalmente— de un irremediable remedio.

Según esto, la vida pública cobra el luminoso cariz de libertad cuando se da el concurso de estos tres ingredientes: 1.º Que en la existencia interna de la colectividad no surjan problemas con el carácter de absolutamente ineludibles, como sería, por ejemplo, una situación de anarquía. 2.º Que en los cambios políticos la solución, por lo menos en su inspiración general, preexista a los problemas y contribuya a plantear estos o, dicho en otros términos, que actúen en las almas verdaderos «ideales de vida pública». 3.º Que todos los miembros de la sociedad se sientan colaboradores, en una u otra medida, de la función de mandar y, por lo tanto, con un papel activo en el Estado.

Estos caracteres son permanentes en la historia de Roma, sin fallar un solo día, desde la expulsión de los reyes hasta el año 50 antes de J. C. La fecha representa solo una precisión simbólica, pero es de advertir que en ese año precisamente comienzan los quejidos de Cicerón por la *libertas* que le estrangulan. ¿Fue este cambio radical y definitivo en la vida pública romana mera contingencia que hubiera podido evitarse, o hay motivos para sospechar que toda

sociedad «libre» llega a un momento de su historia en que no le queda más forma de vida que el mecanismo de la adaptación? Pero aun suponiendo que sea esto último lo que la experiencia hasta el día nos presenta, ¿está dicho que toda sociedad futura esté condenada irremediablemente al mismo destino? Enfermedades corporales fueron incurables hasta un buen día en que una técnica *ad hoc*, nada complicada, permitió dominarlas. ¿Es absolutamente impensable una técnica de la sociedad, una higiene, una medicina, una cirugía de lo colectivo? Pero estas cosas, si son posibles, serán de cierto, y por lo pronto, conocimiento y no lo contrario: política.

HISTORIA ASCENDENTE

La historia política de Roma, de su crecimiento y dilatación elástica, desde el villorrio rudísimo que fue el *Septimontium* hasta la urbe imperial y marmórea que edifican los Césares, es de un ritmo ascendente tan próximo a la perfección, que no parece cosa histórica, sino musical. Se la cuentan a uno, y no sabe si está oyendo una crónica o una sinfonía. Por esta razón tiene un valor de paradigma y es, en el más sustancioso sentido del vocablo, «clásica». «La Grecia —decía Mommsen— es el prototipo del progreso humano. Roma, el prototipo del progreso nacional (1).» Lo primero es cuestionable, porque lo humano no se reduce a las artes y las ciencias; lo segundo, no. En comparación con la romana, las historias políticas del Asia y del África y —aunque por otras razones— la misma Grecia, tienen cierto aspecto intrahumano, vegetativo o de gusanera; quiero decir que en ellas los hombres *no se hacen* su propia historia en lírico combate contra el destino y el azar. Son historias más padecidas que inspiradas. Pero la historia política de Roma, hasta Julio César, brota de los romanos como el chorro del hontanar.

(1) *Hist.*, I, 213.

EL ESTADO COMO PIEL

Una vez expulsados los reyes, el Estado, poder público o mando —son tres sinónimos—, conservó la misma simplicidad de estructura que había tenido en la época monárquica y que viene a resumirse en un Consejo de ancianos, jefes de las parentelas antiguas *(gentes)* y un magistrado, designado por elección, a quien se encarga de la función ejecutiva, esto es, de hacer cumplir la ley y capitanear el ejército. El nombre primitivo de esta magistratura fue probablemente el de «pretor». Figura tan sencilla de Estado bastaba a un pueblo germinal. Pero la colectividad romana aumenta en número de miembros y se va diferenciando internamente en grupos sociales o clases. Las viejas familias han acumulado, generación tras generación, el triple tesoro que permite constituir una aristocracia: nobleza, riqueza, destreza. Ser «noble», ya se sabe, no significa más que ser «hombre conocido», se entiende conocido antes de haber hecho él nada, por las hazañas de sus antepasados, que todo el mundo tiene presentes con solo oír su apellido. Pero también la riqueza y la destreza implican normalmente, sobre todo en estos primeros tiempos, la acumulación hereditaria. No llegan a ellas tanto los individuos como los linajes. Todo esto trae consigo prepotencia social. En torno a los nobles está el «ciudadano desconocido», la plebe, palabra de origen problemático, pero cuyo radical deja entrever un significado originario de muchedumbre. La plebe se hizo muy pronto muy numerosa, y en su cantidad radicará, al comienzo, su creciente poder social. Por eso en Grecia, se designaban ambos grupos con los dos nombres más expresivos y que no debieron abandonarse nunca: los «pocos» y los «muchos».

Es admirable cómo a esta complicación creciente de la sociedad romana responde el Estado, paso a paso, con la creación de nuevas instituciones que diversifican el poder, haciendo de él una multiplicidad de poderes o *potestades*, articulados unos en otros. El pretor abandona el mando supremo de la ciudad y del ejército a dos nuevos magistrados: los cónsules, cuya actuación gemela o colegiada impedirá la posible tiranía de un hombre solo. La pretura queda encargada de regentar el derecho privado. Los ediles cuidarán la ciudad. Los cuestores se ocuparán de la hacienda.

Todo cambio importante en la estructura social suscita una necesidad pública que, si lo es de verdad, plantea una cuestión de Estado. Porque el Estado es la actividad social que se ocupa de lo necesario, de lo imprescindible (1). Y es de verdad emocionante contemplar cómo a cada uno de esos cambios reacciona la fértil inventiva política de los romanos con una institución tan precisa, concreta, original e ingeniosa, que parece una pieza de genial ingeniería y viene a ajustarse, con maravillosa exactitud, en la máquina ya existente del Estado. Cada una de estas instituciones, por lo mismo que no es un abstracto embeleco ni expresión ambiciosa de un vago prurito reformista, sino lo que las circunstancias reclaman, ni más ni menos, tiene el aspecto de lo que el matemático llama la «feliz idea», la ocurrencia elegante y certera que apronta la solución del problema. Y esta solución llega tan a punto y comienza a funcionar con tanta soltura y se integra tan naturalmente en el organismo jurídico preestablecido, que viene a ser como la entrada de la flauta o del oboe en la ordenada selva sonora de la sinfonía. En suma, que el Estado se va amoldando al cuerpo social como la piel se forma sobre el nuestro. También nuestra piel nos aprieta y nos ciñe, pero la línea de su presión coincide con los alabeos de nuestros músculos. De aquí que nos sintamos libres dentro de ella hasta el punto de ser símbolo máximo de la libertad hallarse uno en algo «como dentro de su piel». Nótese la sustancial paradoja que ello envuelve, pues se trata de que una presión que se ejerce contra nosotros es sentida como algo nuestro, como formando parte de nosotros. Lo que en puro teorema es llamado «vida como libertad», puedo llamarlo ahora, más plásticamente, «Estado como piel». Por el contrario, en las épocas de «vida como adaptación» dejamos de sentir al Estado como

(1) Sobre la doctrina que estas palabras resumen véase por ahora las breves indicaciones en *Misión del bibliotecario*. [Véase página 219 y siguientes y 225, nota, del tomo V de estas *Obras Completas*.]

nuestra piel y lo sentimos como un aparato ortopédico. Yo creo que ahora irá pareciendo claro lo que he intentado decir en estos artículos.

Pero si la nueva institución se adapta tan cabalmente al nuevo músculo social, a la nueva exigencia o necesidad, es porque la mente pública no se ha visto obligada, sin opción posible, a aplicar un único remedio, el «único que queda» y que se impone mecánicamente a nuestra voluntad por no haber otro a mano, sino que se ha encontrado libre para proyectar diversas soluciones, y entre ellas ha podido preferir una, la que mejor encajaba en las circunstancias y más exactamente acordaba con la idea de la vida que, latente en las almas, la nutría de alientos e ilusión. La solución preferida y el «único remedio» se contraponen como la rima inspirada y el ripio inevitable.

La prueba de que cada una de estas instituciones con que el romano afrontaba sus conflictos no venía impuesta con forzosidad, no era un expediente de cajón, es que, al verla nosotros surgir en la historia de este pueblo, nos sorprende siempre como un hallazgo genial, a la vez certero e imprevisto. Por otra parte, las constituciones que los filósofos europeos, desde el siglo XVII, se han solido sacar de la cabeza, son todo menos sorprendentes, y hasta su lectura nos aburre. Nos aburre como el contar uno, dos, tres, etc. Prototipo de la inercia racional a que nuestros mayores daban el nombre sublime de «razón pura» y en que la mente opera con tan escaso alerta, que los médicos nos recomiendan numerar como gran soporífero en la lucha con el insomnio.

Las instituciones romanas, pues, no fueron impuestas forzadamente por las circunstancias, sino que fueron inspiradas. Pero tampoco fueron inspiradas en una razón formalista y abstracta, sino que fueron inspiradas en las circunstancias, desde el fondo de firmes creencias que constituyen el alma de una nación, mientras una nación tiene alma. Todo pueblo que sepa hacer esto será un gran pueblo.

EL TRIBUNO DE LA PLEBE O LA GENIAL IRRACIONALIDAD

Buen ejemplo de lo dicho es el «tribuno de la plebe». Representémonos la situación: se ha llegado a una peripecia en que la plebe, acrecido su contingente multitudinario y siendo un elemento auxi-

liar en las guerras, adquiere una fuerza social que antes no tenía. A esta nueva realidad colectiva, a esta nueva ecuación del dinamismo público, corresponde un reparto diferente del poder estatal. El mando tiene que adaptar su configuración al nuevo *bíceps* social que es la plebe o, dicho sin eufemismo, la plebe tiene que mandar también. Pero la plebe es todavía —aún lo será mucho tiempo— la plebe sana de una sociedad saludable, no es aún masa petulante y encanallada. Cree con fe viva en la misma imagen del Universo y de la vida en que creían los patricios; cree en Roma y su destino, del cual se siente, hasta la raíz, solidaria y cree en las virtudes efectivas de los nobles, que, año tras año, combaten sus combates por la ciudad y conquistan, para el común, tesoros, tierras y glorias. Al lado de esto, y con no menos decisión —en el romano del buen tiempo todo es decisivo y a rajatabla—, la plebe quiere participar en el Mando. Mas como sabe, a diferencia de la «masa», que ella no entiende nada del asunto, que ignora la estrategia, el derecho, la diplomacia y la administración, comprende que su papel en la obra de mandar no puede ser dirigente y positivo. Por la misma razón, los nobles, gente de pecho duro, que no se arredraban ante las multitudes, que están ocupados en hacer su Roma, no andaban tampoco propicios a dejar que gobernase cualquiera la República. De aquí grandes y largas luchas. Luchas, pero no revolución; porque los contendientes están soldados unos a otros bajo tierra por la concordia radical fundada en las comunes creencias y en la solidaridad inquebrantable de querer ser un pueblo. Esta es la causa de que en la contienda empleasen los plebeyos, como arma suprema, la acción mínima imaginable cuyo relato nos ha conmovido tanto desde niños; la plebe entera, con su *meneur* al frente, se retira a un monte, al Monte Sacro, al monte Aventino. Por aquel entonces, las ciudades florecían en los alcores. Retirarse a una colina valía como la amenaza simbólica de fundar otra ciudad frente a la antigua. Un pueblo revolucionario, que no aspira a una reforma determinada y concreta, sino a la aniquilación de un Estado y a la mágica construcción sobre sus ruinas de otro por completo distinto, hace todo lo contrario. En vez de amagar con la fundación de una nueva ciudad, procurará apoderarse de la antigua y asesinar o expulsar a los nobles. Ya llegará la hora en que la plebe romana ingrese también en la zona sanguinolenta y repugnante de las revoluciones. Por ahora, basta con la amenaza separatista. Los nobles ceden. Pero ¿qué figura se dará a la solución? Fichte decía, refiriéndolo a Napoleón, que el secreto de la gran política es sencillamente «dar expresión a lo que es». Esto se hizo entonces: el

jefe de la muchedumbre, con el título de tribuno de la plebe, entró a formar parte del Mando o Gobierno, es decir, que se convirtió en magistrado con el carácter de representante de la plebe —no de toda la ciudad. Desde el punto de vista de la razón pura, ya esto es de sobra extravagante e irracional. Es entregar una porción del Mando sobre *toda* la ciudad, a una *parte* de ella o partido como tal. Pero, además, este magistrado que no es un magistrado, y por ello no se le conceden honores de tal, mandará terriblemente, pero sin propiamente mandar. El tribuno, en efecto, no puede mandar hacer esto o aquello, pero puede mandar —y con eficacia fulminante— que no se haga ni esto ni aquello. Su atribución principal es el veto. Como el animal fabuloso que paraliza cuanto mira, el tremendo tribuno con un gesto detenía la actuación de todo otro magistrado, incluso de los cónsules: podía congelar el Estado entero. Su mando consistía, pues, en evitar el desmán del Mando: era el freno al Mando, el Contramando.

Y para ello se le otorgó algo más eficiente que todos los honores: se declaró su persona sagrada, inviolable, tabú. Quien tocase a un tribuno era hombre muerto. El tribuno era el basilisco como institución. La plebe, al retirarse, como el pistón en el émbolo, produce el vacío en la ciudad y la asfixia. Se comprende que la magistratura así nacida fuera una magistratura negativa e inversa, una magistratura, diríamos, cóncava o en hueco, cuya imagen, desde hace veinticinco siglos, desafía escandalosamente a la razón raciocinante.

Pues es el caso que esta institución tribunicia en que el derecho político racionalista ve solo una extravagancia de alta tensión, fue el prodigioso utensilio estatal que aseguró durante centurias la solidaridad entre el Senado y el «pueblo», entre patricios y plebeyos. Si fijamos en 471 a. de J. C. la fecha probable y aproximada de su instauración, podemos decir que el tribunado evitó que Roma rodase por la montaña rusa de las revoluciones hasta tres siglos y medio más tarde. Y aun tal vez, tal vez, la concordia hubiese durado mucho más, si Roma hubiera seguido cerrada hacia dentro de sí misma, viviendo de sus propios jugos. Pero, como veremos, su triunfo inaudito sobre el mundo en torno la abrió, *intelectualmente indefensa*, a influjos forasteros de superior toxicidad. No se olvide que Tiberio Graco, el primer revolucionario de Roma, tenía a su vera a un gréculo de nombre Blossius, filósofo racionalista de vía estrecha, araña intelectual tejedora de triviales utopías. Pero la Roma fuerte de los tiempos creadores fue la del S. P. Q. R. —*Senatus Populusque Romanus*. Pues esta recia casta que no tenía imaginación

sobrante para poder ser hipócrita, que aceptaba de frente lo real, que pensaba y hablaba como un sacabocados, reconoció siempre que la unidad nacional es la unidad, cuando menos, de una dualidad —que toda ciudad se compone de dos casi ciudades, la ciudad de los ricos y la de los pobres, la ciudad de los ilustres y la de los anónimos, la ciudad creadora o *poyética* y la ciudad vulgar—, el *Senatus* y el *Populus*, cada uno de los cuales tiene, quiérase o no, sus derechos. Resisto a la tentación de analizar lo que esos dos nombres representaban, sobre todo ese nombre *populus*, misterioso y rotundo como el vientre de la gran nube negra en que viajan tormentas. La cosa me llevaría demasiado lejos, y fuera perturbar demasiado a los lectores poner ahora ambas palmas sobre el borde de la cátedra y comenzar la disertación diciendo: «Señores, la palabra *populari* significó por lo pronto..., devastar, despoblar.» Les sorprenderá a ustedes, pero conste que es una indicación lingüística, no una alusión a ningún Frente Popular.

Lo que convenía, al presente, decir es solo que esa dualidad «Senado y Pueblo», se articuló como con una bisagra, merced al tribunado. Este fue el cauce legal por el que obtuvo la plebe su progresiva intervención en el mando, conforme aparecieron en ella hombres con calidades suficientes.

Y aún hay que agregar esto: Cuando, cinco siglos después, la República romana se ha volatilizado y de todos sus prestigios y solemnes magistraturas, tan largamente veneradas, se ve solo la mancilla y el oprobio en que han caído y una docena de feroces guerras civiles han yugulado toda posible libertad, y la pleamar del asesinato ha embadurnado de cruento bermellón los foros y las curias, y nadie cree ya en nada, y la universal angustia hace que los supervivientes busquen un hombre que con poderes absolutos rehaga un Estado y resucite el mando, no se halla otra figura jurídica para sustentar su ejercicio que la del tribuno de la plebe. De la vieja galera romana, deshecha en el total naufragio, flota solo, insumergible, el mascarón de proa que es esta institución extravagante. «Augusto —dice Tácito (1)—, al redescubrir la potestad tribunicia para dominar su suprema jerarquía, evitó asumir el nombre de dictador o de rey y, a la vez, aseguró la preeminencia de su mando sobre todos los demás poderes.»

(1) *Ann*, III, 56.

No bastaba hablar en abstracto de lo que son las instituciones preferidas o inspiradas. Era menester dibujar, siquiera en su elemental diseño, la fisonomía completa de una de ellas. De este modo preparamos el contraste con la institución forzosa y de génesis mecánica que fue el *principado* o Imperio. Solo entonces obtendremos la postrera claridad. Pero lo mismo podíamos haber elegido la dictadura, otro ejemplo del realismo romano dispuesto sin remilgos al reconocimiento de que en las sociedades es de sobra normal la anormalidad. El Estado del cónsul y del pretor va bien con lo cotidiano, pero la hora del extraño peligro exterior y la hora del interno frenesí reclaman también ser prevenidas en la ley con suficiente impudor. Para ello se crea la dictadura, si bien el simbolismo jurídico romano exige que el dictador sea elegido en la oscuridad de la noche. Por mi gusto, habría destacado la censura. Más adelante se verá la razón de este gusto y de que no lo satisfaga ahora.

Sin embargo, el tribunado de la plebe se nos imponía con carácter excepcional, porque en él se manifiesta, de la manera más acusada, una cuestión de suma importancia que adrede he dejado para el final de este artículo. Lo que sobre el tribunado he dicho puede resumirse en estas dos notas: *Primera*. Que, contempladas las cosas a la luz de la «pura razón», otorgar poderes ejecutivos —y no solo deliberantes— a quien representa únicamente los intereses y apetitos de una parte de la sociedad y, más aún, permitirle un modo de actuación tan cómodo y fácil como es el veto, tiene que llevar a la detención de la maquinaria gubernativa y, consecuentemente, al golpe de Estado o a la revolución que corrigen aquel atasco. El razonamiento abstracto nos conduce, sin remedio, a declarar que esa institución es imposible. *Segunda*. Que, no obstante, se da el hecho de haber esa institución gozado una gloriosa y perdurable realidad. Como dice Don Juan:

> Los muertos que vos matáis
> gozan de buena salud.

¿Por qué se equivoca nuestra «razón pura»? Sencillamente, porque trata como si fuese una cosa aislada —*abs-tracta*— lo que, en

verdad, ni está ni puede estar aislado. Habla de una institución como si su realidad consistiese solo en su funcionamiento definido por la ley. O, dicho de otra forma, como si en el funcionamiento *real* de una institución interviniese solo lo que la ley dice sobre ella. Y, por lo pronto, hay que una institución funciona encajada entre las otras, limitada o sustentada por ellas. Pero además —y esto es lo que empieza a ser interesante— cada institución y su conjunto o Estado funciona, a su vez, en combinación indisoluble con el resto de las actividades sociales distintas del Estado. Distintas, pero no separadas ni separables. La vida colectiva es un sistema de funciones cada una de las cuales se apoya en las demás y las supone. En nuestro caso equivale esto a decir que una institución no empieza ni termina *realmente* en su propio perfil jurídico, sino que empieza y termina, se apoya, regula y nutre en otras fuerzas sociales. De ello es gran muestra el tribunado. Representaba este en el Mando los intereses de la plebe, pero no de una plebe abstracta y cualquiera, sino de la plebe romana, que durante siglos, junto a sus intereses particulares sintió, con no menor vivacidad, interés por el destino de Roma; una plebe cuyas firmes creencias religiosas y terrenales montaban dentro de cada hombre los frenos de la disciplina y la obediencia, que respetaba y admiraba con espontáneo entusiasmo la nobleza, la riqueza y la destreza de sus nobles. Esto es un hecho —cuyo estricto parangón hallamos en lo que acontecía aún una generación atrás en Inglaterra—, es un hecho que no podemos extraernos de la cabeza como un concepto puro, sino que alguien tiene que narrarnos. Pero, una vez que nos lo han narrado, la institución tribunicia, que a la luz de la «razón pura» parecía irracional e ininteligible, nos resulta la cosa más natural y comprensible del mundo. Lo que es opaco para la «razón pura» se hace transparente ante una razón narrativa, que es la «razón histórica». El tribunado de la plebe era el órgano jurídico encargado de hacer constar dentro del Gobierno aquellas cosas en que la plebe se sentía insolidaria del Senado; pero esto fue posible, sin quebranto grave, porque en la plebe, aparte de su intervención en el Estado, *funcionaba* una solidaridad superabundante con el Senado mismo y con la vida integral de Roma. Vivió, pues, aquella institución de algo que estaba fuera de ella y del Estado, de un *complemento* existente en los senos profundos y ultrajurídicos de la Sociedad —en suma, la ley, una vez más, vivió de las costumbres. La fórmula de Horacio: *Leges sine moribus vanae*— «las leyes son nulas sin las costumbres»— es uno de los grandes principios sociológicos. Solo aguarda ser libertado de la vaguedad con que,

hasta ahora, se le ha entendido mediante una teoría de los complementos extralegales que cada ley necesita.

Aquí palpamos la condición de intransferible aneja a toda auténtica institución. Al querer tomarla de donde ha surgido para injertarla en nuestro país, ¿por dónde la cortamos? ¿Dónde empieza y dónde acaba esa realidad que el lenguaje, con su mágico poder de esculpir fantasmas, nos presenta enteriza y aislada bajo el nombre suelto de «tribunado» o «parlamento» o «libertad de Prensa»? Ninguna de estas cosas termina en una línea precisable, sino que su realidad se prolonga en toda la vida colectiva donde se originó y de donde recibe sus inexcusables complementos, su vigor y su correctivo. Quien quiera trasplantar una institución de un pueblo a otro tendrá que traerse con ella a la rastra aquel pueblo entero y verdadero.

Podrán las leyes de la nación extraña servir de incitamiento, y aun de orientación, a nuestra inventiva política —Roma se orientó no pocas veces en las imágenes jurídicas de Grecia—; pero, en última instancia, habrá que inventar. La imitación en política pertenece a la patología social. No es del sobrehaz patente que el Estado ajeno ofrece a nuestra vista de donde hay que tomar las instituciones, sino que es preciso descubrirlas en la existencia profunda del propio, si se quiere sostener una vida que sea «libertad». Desde este altillo se percibe claramente la frivolidad e insustancialidad del «liberalismo». ¡Como si la libertad consistiese no más que en proclamar a voleo, sobre un país cualquiera, cualesquiera libertades! La «vida como libertad» supone la continuidad perfecta y circulatoria del existir colectivo desde el fondo de sus creencias hasta la piel, que es el Estado, y desde este otra vez, en reflujo, hacia las entrañas de su fe.

Los peñones que nos amenizan la travesía no flotan sueltos sobre el mar, sino que forman parte integrante de la montaña abisal que en ellos culmina y de que son la visible emergencia. Pues una cosa así, las instituciones.

Mas esto es solo el piso bajo de una teoría sobre los complementos en la vida colectiva. Hay otro en ella más peraltado y sutil que...

TEORIA DE ANDALUCIA
Y
OTROS ENSAYOS

(1942)

TEORÍA DE ANDALUCÍA

PRELUDIO

Durante todo el siglo XIX, España ha vivido sometida a la influencia hegemónica de Andalucía. Empieza aquella centuria con las Cortes de Cádiz; termina con el asesinato de Cánovas del Castillo, malagueño, y la exaltación de Silvela, no menos malagueño. Las ideas dominantes son de acento andaluz. Se pinta Andalucía —un terrado, unos tiestos, cielo azul. Se lee a los escritores meridionales. Se habla a toda hora de la «tierra de María Santísima». El ladrón de Sierra Morena y el contrabandista son héroes nacionales. España entera siente justificada su existencia por el honor de incluir en sus flancos el trozo andaluz del planeta. Hacia 1900, como tantas otras cosas, cambia esta. El Norte se incorpora. Comienza el predominio de los catalanes, vascongados, astures. Enmudecen las letras y las artes del Sur. Mengua el poder político de personajes andaluces. El sombrero de catite y el pavero ceden a la boina. Se construyen casitas vascas por todas partes. El español se enorgullece de Barcelona, de Bilbao y de San Sebastián. Se habla del hierro vizcaíno, de las Ramblas y del carbón astur.

Son curiosas estas pendulaciones del centro de gravedad español entre su mitad alta y su mitad baja, y resultaría interesante perseguir hacia atrás la historia de ese ritmo oscilatorio, averiguando si existe alguna periodicidad que permita articular toda nuestra historia en épocas norteñas y épocas andaluzas.

Lo cierto es que en este momento puede advertir el perspicaz un comienzo de depresión en el Norte peninsular. ¿Es que siente menos bríos, menos fe en sí mismo, en sus virtudes peculiares, en su estilo de vida, en su capacidad? O ¿es, simplemente, que la totalidad Es-

paña ha llegado a saturarse de influencia septentrional? Probablemente se trata de lo uno y lo otro. Yo no sé qué experiencia imprecisa, pero fuerte, me hace sospechar que la pujanza de cada individuo y cada colectividad no es una cantidad absoluta que dependa solo de ellos, sino una función de la pujanza existente en los demás. Según esto, puede un pueblo decaer no por defecto o insuficiencia propios, sino, simplemente, por el hecho de ascender otros pueblos próximos. Y, viceversa, tonificarse una nación por efecto de deprimirse las vecinas. Por lo menos, es ahora evidente que, en el orden económico, la relativa mengua de Cataluña, Vasconia y Asturias coincide con el crecimiento de la riqueza andaluza. Todavía no hay síntomas perceptibles de que a esta acompañe un resurgimiento intelectual o moral, y fuera acaso la expresión más exacta decir que en esta hora se halla España indiferente frente a Norte y Sur. Pero no es verosímil que perdure esta indecisión. Se trata, sin duda, de una fase transitoria pronta a terminar o en una recaída sobre el Norte o en un nuevo entusiasmo por Andalucía.

Claro es que este retorno a lo andaluz —si aconteciera— implicará una visión de Andalucía completamente distinta de la que tuvieron nuestros padres y abuelos. No hay probabilidad de que nos vuelva a conmover el cante hondo, ni el contrabandista, ni la presunta alegría del andaluz. Toda esta quincalla meridional nos enoja y fastidia.

Lo admirable, lo misterioso, lo profundo de Andalucía está más allá de esa farsa multicolor que sus habitantes ponen ante los ojos de los turistas. Porque es de advertir que el andaluz, a diferencia del castellano y del vasco, se complace en darse como espectáculo a los extraños, hasta el punto de que en una ciudad tan importante como Sevilla, tiene el viajero la sospecha de que los vecinos han aceptado el papel de comparsas y colaboran en la representación de un magnífico *ballet* anunciado en los carteles con el título «Sevilla». Esta propensión de los andaluces a representarse y ser mimos de sí mismos revela un sorprendente narcisismo colectivo. Solo puede imitarse a sí mismo el que es capaz de ser espectador de su propia persona, y solo es capaz de esto quien se ha habituado a mirarse a sí mismo, a contemplarse y deleitarse en su propia figura y ser. Esto, que produce a menudo el penoso efecto de hacer amanerado al andaluz, a fuerza de subrayar deliberadamente su propia fisonomía y ser en cierto modo dos veces lo que es, demuestra, por otra parte, que es una de las razas que mejor se conocen y saben a sí mismas. Tal vez no haya otra que posea una conciencia tan clara de su pro-

pio carácter y estilo. Merced a ello le es fácil mantenerse invariablemente dentro de su perfil milenario, fiel a su destino, cultivando su exclusiva cultura.

Uno de los datos imprescindibles para entender el alma andaluza es el de su vejez. No se olvide. Es, por ventura, el pueblo más viejo del Mediterráneo —más viejo que griegos y romanos. Indicios que se acumulan nos hacen entrever que antes de soplar el viento de los influjos históricos desde Egipto y, en general, desde el Mediterráneo oriental hacia el occidental, había reinado una sazón de ráfagas opuestas. Una corriente de cultura, la más antigua de que se tiene noticia, partió de nuestras costas y, resbalando sobre el frontal de Libia, salpicó los senos de Oriente.

Cuando veais el gesto frívolo, casi femenil, del andaluz, tened en cuenta que repercute casi idéntico en muchos miles de años; por tanto, que esa tenue gracilidad ha sido invulnerable al embate terrible de las centurias y a la convulsión de las catástrofes. Mirado así, el gestecito del sevillano se convierte en un signo misterioso y tremendo, que pone escalofríos en la medula. Una impresión parecida a la que produce la sonrisa enigmática del chino —¡rara coincidencia!—, el otro pueblo vetustísimo apostado desde siempre en el opuesto extremo del macizo eurasiático.

No perturbe demasiado al lector esta súbita aparición de China en el preludio de un ensayo sobre Andalucía. Si es andaluz, detenga un momento su irritación y concédame algún margen para justificar el paralelo. La comparación es el instrumento ineludible de la comprensión. Nos sirve de pinza para capturar toda fina verdad, tanto más fina cuanto más dispares se alejen los brazos de la pinza, los términos del parangón. No haya cuidado de que este audaz emparejamiento se complazca en el síntoma de que el torero y el mandarín usan coleta. Ni la coleta del mandarín es china, sino manchúe, ni la del torero andaluza, sino francesa.

Andalucía, que no ha mostrado nunca pujos ni petulancias de particularismo; que no ha pretendido nunca ser un Estado aparte, es, de todas las regiones españolas, la que posee una cultura más radicalmente suya. Entendamos por cultura lo que es más discreto: un sistema de actitudes ante la vida que tenga sentido, coherencia, eficacia. La vida es primeramente un conjunto de problemas esenciales a que el hombre responde con un conjunto de soluciones: la cultura. Como son posibles muchos conjuntos de soluciones, quiere decirse que han existido y existen muchas culturas. Lo que no ha existido nunca es una cultura absoluta, esto es, una cultura que responda vic-

toriosamente a toda objeción. Las que el pasado y el presente nos ofrecen son más o menos imperfectas: cabe establecer entre ellas una jerarquía, pero no hay ninguna libre de inconvenientes, manquedades y parcialidad. La cultura única y propiamente tal es solo un ideal y puede definírsela como Aristóteles la Metafísica o ciencia única, a la cual llama «la que se busca».

Y es curioso advertir que cada cultura positiva consigue resolver cierto número de cuestiones vitales mediante el previo abandono y renuncia a resolver las restantes. De suerte, que del defecto ha hecho una virtud, y si ha logrado algo o mucho ha sido por aceptar alegremente su carácter fragmentario. Ya veremos cómo la cultura andaluza vive de una heroica amputación; precisamente de amputar todo lo heroico de la vida —otro rasgo esencial en que coincide con la China.

Una y otra tienen una raíz común, que en este caso es menos metafórica, porque, como las auténticas raíces, se hinca en el campo. Son culturas campesinas.

Si viajamos por Castilla no encontraremos otra cosa que labriegos laborando sus vegas, oblicuos sobre el surco, precedidos de la yunta, que sobre la línea del horizonte adquiere proporciones monstruosas. Sin embargo, no es la castellana actual una cultura campesina: es simplemente agricultura, lo que queda siempre que la verdadera cultura desaparece. La cultura de Castilla fue bélica. El guerrero vive en el campo, pero no vive del campo —ni material ni espiritualmente. El campo es, para él, campo de batalla: incendia la cosecha del agricultor pacífico, o bien la requisa para beneficio de sus soldados y bestias beligerantes. El castillo agarrado al otero no es, como la alquería o cortijo, lugar para permanecer, sino, como el nido del águila, punto de partida para la cacería y punto de abrigo para la fatiga. La vida del guerrero no es permanente, sino móvil, andariega, inquieta por esencia. Desprecia al labriego, lo considera como un ser inferior, precisamente porque no se mueve, porque es *manente* —de donde *manant*—, porque vive adscrito al cortijo o *villa* —de donde villano. El sentido peyorativo de estos dos vocablos es un precipitado de desdén que mide el antagonismo entre dos culturas, ambas ocurrentes en el área campesina, pero de signo inverso: la bélica y la agraria. Cuando el guerrero se fue de Castilla quedó solo la masa inferior sobre que él vivía: el rústico eterno, informe, sin estilo, igual en todas partes.

Esta contraposición dibuja con alguna claridad el sentido positivo y creador que doy al término cuando de la andaluza digo que

es una cultura campesina, es decir, agraria. No es lo peculiar de esta que el hombre cultive el campo, sino que de la agricultura hace principio e inspiración para el cultivo del hombre.

Al revés que en Castilla, en Andalucía se ha despreciado siempre al guerrero y se ha estimado sobre todo al *villano*, al *manant*, al señor del cortijo. Exactamente como en China, donde, a lo largo de miles de años, el militar, por el mero hecho de serlo, era considerado como un hombre de segunda clase. Mientras en Occidente fue la espada del Emperador símbolo supremo del Estado, en china la nación se sintió resumida en el pacífico abanico de su Emperador.

Consecuencia de este desdén a la guerra es que Andalucía haya intervenido tan poco en la historia cruenta del mundo. El hecho es tan radical, tan continuado, que de puro evidente no se ha subrayado nunca. ¿Qué papel ha sido el de Andalucía en este orden de la historia? El mismo de China. Cada trescientos o cuatrocientos años invaden la China las hordas guerreras de las crudas estepas asiáticas. Caen feroces sobre el pueblo de los Cien Nombres, que apenas o nada resiste. Los chinos se han dejado conquistar por todo el que ha querido. Al ataque brutal oponen su blandura; su táctica es la táctica del colchón: ceder. Tanto, que el feroz invasor no encuentra fuerza donde apoyar su ímpetu y cae por sí mismo en el colchón —en la deliciosa blandura de la vida china. El resultado es que, a las dos o tres generaciones, el violento manchú o mongol queda absorbido por la vieja y refinada y suavísima manera del chino, tira la espada y empuña el abanico.

Parejamente, Andalucía ha caído en poder de todos los violentos mediterráneos, y siempre en veinticuatro horas, por decirlo así, sin ensayar siquiera la resistencia. Su táctica fue ceder y ser blanda. De este modo acabó siempre por embriagar con su delicia el áspero ímpetu del invasor. El olivo bético es símbolo de la paz como norma y principio de cultura (1).

(1) La otra gran cultura agraria que ha existido, la del Antiguo Egipto, repite el fenómeno de China y Andalucía. Las conquistas de los Tutmosis y Ramsés fueron hechas con soldados extranjeros.

EL IDEAL VEGETATIVO

Vive el andaluz en una tierra grasa, ubérrima, que con mínimo esfuerzo da espléndidos frutos. Pero además el clima es tan suave, que el hombre necesita muy pocos de estos frutos para sostenerse sobre el haz de la vida. Como la planta, solo en parte se nutre de la tierra, y recibe el resto del aire cálido y la luz benéfica. Si el andaluz quisiera hacer algo más que sostenerse sobre la vida, si aspirase a la hazaña y a la conducta enérgica, aun viviendo en Andalucía, tendría que comer más y, para ello, gastar mayor esfuerzo. Pero esto sería dar a la existencia una solución estrictamente inversa de la andaluza. Mientras creamos haberlo dicho todo cuando acusamos al andaluz de holgazanería, seremos indignos de penetrar el sutil misterio de su alma y cultura.

Se dice pronto «holgazanería», aunque es una palabra bastante larga. Pero el andaluz lleva unos cuatro mil años de holgazán, y no le va mal. En vez de afrontar el hecho con pedante ademán de maestro de escuela y atribuir a este pueblo viejísimo la nota de pereza como una calificación escolar, mejor será que abramos bien los ojos y agucemos la mente a fin de entenderlo. Corremos si no el riesgo imprevisto de enaltecer la holgazanería, puesto que ha hecho posible la deleitable y perenne vida andaluza.

La famosa holgazanería del andaluz es precisamente la fórmula de su cultura. Como he indicado ya, la cultura no consiste en otra cosa que en hallar una ecuación con que resolvamos el problema de la vida. Pero el problema de la vida se puede plantear de dos maneras distintas. Si por vida entendemos una existencia de máxima intensidad, la ecuación nos obligará a aprontar un esfuerzo máximo. Pero reduzcamos previamente el problema vital, aspiremos solo a una *vita minima:* entonces, con un mínimo esfuerzo, obtendremos una ecuación tan perfecta como la del pueblo más hazañoso. Este es el caso del andaluz. Su solución es profunda e ingeniosa. En vez de aumentar el *haber*, disminuye el *debe;* en vez de esforzarse para vivir, vive para no esforzarse, hace de la evitación del esfuerzo principio de su existencia.

Sería, pues, un error suponer, sin más ni más, que el sevillano

renuncia a vivir como un inglés de la *City* porque es incapaz de trabajar tanto como él. Aunque sin trabajo y como mágica donación se le ofreciese tal régimen de vida, lo rechazaría con horror. Podrá en el andaluz ser la pereza *también* un defecto y un vicio; pero, antes que vicio y defecto, es nada menos que su ideal de existencia. Esta es la paradoja que necesita meditar todo el que pretenda comprender a Andalucía: la pereza como ideal y como estilo de cultura. Si sustituimos el vocablo pereza por su equivalente «mínimo esfuerzo», la idea no varía, y cobra, en cambio, un aspecto más respetable.

Venimos de una época que, más que otra ninguna de la historia, ha hecho del máximo esfuerzo su ideal de vida, y nos resulta difícil comprender una actitud vital tan opuesta a la nuestra. Interpretamos, desde luego, la pereza como una simple negación, como un puro no hacer. Pero no exageremos la indolencia de los andaluces. A la postre, vienen a hacer todo lo que es necesario, puesto que Andalucía existe, y su pereza no excluye por completo la labor, sino que es más bien el sentido y el aire que adopta su trabajo. Es un trabajo inspirado por la pereza y dirigido hacia ella, que tiende, por tanto, a ser en todo orden el mínimo, como si se avergonzase de sí mismo. Este cariz aparece sobremanera claro si recordamos la forma petulante, ostensiva, desmesurada, que suele tomar el trabajo en los pueblos que hacen de él su ideal.

Después de todo, como decía Federico Schlegel, es la pereza el postrer residuo que nos queda del Paraíso, y Andalucía el único pueblo de Occidente que permanece fiel a un ideal paradisíaco de la vida. Hubiera sido imposible tal fidelidad si el paisaje en que está alojado el andaluz no facilitase ese estilo de existencia. Pero no se recaiga en la explicación trivial que considera a una cultura como efecto mecánico del medio.

Para el hombre que llega del Norte es la luminosidad y gracia cromática de la campiña andaluza un terrible excitante que le induce a una vida frenética (1). Esto le lleva a suponer que la existencia andaluza sería también frenética si la indolencia no la deprimiese. Imagina que este pueblo posee una gran vitalidad, y cuando ve pasar a las sevillanas de ojos nocturnos, presume en sus almas magníficas pasiones y extremados incendios. ¡Grande error! No cae en la cuenta

(1) Cuenta Chateaubriand que al llegar los cien mil hijos de San Luis a la divisoria de Sierra Morena y descubrir súbitamente la campiña andaluza, les produjo tal efecto el espectáculo, que espontáneamente los batallones presentaron armas a la tierra maravillosa.

de que el andaluz aprovecha en sentido inverso las ventajas de su «medio». El pueblo andaluz posee una vitalidad mínima, la que buenamente le llega del aire soleado y de la tierra fecunda. Reduce al mínimo la reacción sobre el medio porque no ambiciona más y vive sumergido en la atmósfera como un vegetal.

La vida paradisíaca es, ante todo, vida vegetal. Paraíso quiere decir vergel, huerto, jardín. Y la existencia de la planta se diferencia de la animal en que aquella no reacciona sobre el contorno. Es pasiva al medio. Con sus raíces recibe el nutrimiento telúrico, con sus hojas bebe del sol y del viento. No hace nada. Vivir, para ella, es a un tiempo recibir de fuera el sustento y gozarse al recibirlo. El sol es a la par alimento y caricia en la manecita verde de la hoja. En el animal se separan más la sustentación y la delectación. Tiene que esfozarse para lograr el alimento, y luego, con funciones diversas de esta, buscarse sus placeres. Cuando más al Norte vayamos más disociados encontraremos esos dos haces de la vida. Pues bien: a un andaluz le parecen igualmente absurdas en el inglés o el alemán la manera de trabajar y la manera de divertirse, ambas sin mesura, desintegrada la una de la otra. Por su parte, prefiere trabajar poco, y también divertirse sobriamente, pero haciendo a la vez lo uno y lo otro, infusas las dos operaciones en un gesto único de vida que fluye suavemente, sin interrupciones ni sobresaltos, como un perfecto *adagio cantabile*. Diríase que en la vida andaluza, la fiesta, el domingo, rezuma sobre el resto de la semana e impregna de festividad y dorado reposo los días laborables. Pero también, viceversa, la fiesta es menos orgiástica y exclusiva, el domingo más lunes y más miércoles que en las razas del Norte. Sevilla solo es orgiástica para los turistas del Septentrión; para los nativos es siempre un poco fiesta y no lo es del todo nunca.

Al fijarla sobre Andalucía, nuestra pupila se deslumbra y cree ver una escena de exaltación. Pero aguardemos un poco que pase esa impresión superficial. Pronto descubriremos que la vida andaluza excluye toda exaltación y se caracteriza por el fino cuidado de rebajar un tono lo mismo la pena que el placer.

Lo que subraya y antepone es precisamente el tono menor de la vida, el repertorio de mínimas y elementales delicias que pueden extenderse, sin altos ni bajos, con perfecta continuidad, por toda la existencia. En el Paraíso no se comprende goces intensos, concentrados frenéticamente en puntos del tiempo, a que siguen horas de vacío o de amargor. El vegetal paradisíaco goza mínimamente, pero sin discontinuidad: goza de tener su follaje bajo el baño térmico

del sol, de mecer sus ramas al venteo blando, de refrescar su medula con la lluvia pasajera. Pues bien: aunque parezca mentira al hombre del Norte, hay todavía en este rincón del planeta millones de seres humanos para quienes la delicia básica de la vida es, en efecto, gozar de la temperie deleitable. Es indecible cuánta fruición extrae el andaluz de su clima, de su cielo, de sus mañanitas azules, de sus crepúsculos dorados. Sus placeres no son interiores, ni espirituales, ni fundados en supuestos históricos. De todo esto ha aceptado el mínimo que la presión de la época le imponía. Pero la raíz de su ser sigue sumergida en esa delicia cósmica, elemental, segura, perdurable. El andaluz tiene un sentido vegetal de la existencia y vive con preferencia en su piel. El bien y el mal tienen ante todo un valor cutáneo: bueno es lo suave, malo lo que roza ásperamente. Su fiesta auténtica y perenne está en la atmósfera, que penetra todo su ser, da un prestigio de luz y de ardor a todos sus actos y es, en suma, el modelo de su conducta. El andaluz aspira a que su cultura se parezca a su atmósfera (1).

Vive, pues, este pueblo referido a su tierra, adscrito a ella en forma distinta y más esencial que otro ninguno. Para él, lo andaluz es primariamente el campo y el aire de Andalucía. La raza andaluza, el andaluz mismo, viene después; se siente a sí mismo como el segundo factor, mero usufructuario de esa delicia terrena, y en este sentido, no por especiales calidades humanas, se cree un pueblo privilegiado. Todo andaluz tiene la maravillosa idea de que ser andaluz es una suerte loca con que ha sido favorecido. Como el hebreo se juzga aparte entre los pueblos porque Dios le prometió una tierra de delicias, el andaluz se sabe privilegiado porque, sin previa promesa, Dios le ha adscrito al rincón mejor del planeta. Frente al

(1) Espero que se me entienda bien. No se trata neciamente de censurar al andaluz suponiendo que no hace más que vegetar. Mi idea es que su cultura —por tanto, su actividad «espiritual»— exalta y pule el plano vegetativo de la existencia. De aquí, entre otros muchos detalles, la tierna amistad del andaluz con el vegetal, con el productivo y con el superfluo, con la vid y con la flor. Cultiva el olivar, pero también el tiesto. En cuanto a la alimentación, la sensiblería socialista nos ha hecho notar innumerables veces que el gañán del campo andaluz no come apenas y está atenido a una simple dieta de gazpacho. El hecho es cierto y, sin embargo, la observación es falsa porque es incompleta. Sería más verídica si añadiese que en Andalucía come poco y mal todo el mundo, no solo el pobre. La cocina andaluza es la más tosca, primitiva y escasa de toda la Península. Un jornalero de Azpeitia come más y mejor que un ricacho de Córdoba o Jaén. Hasta en esto imita el andaluz al vegetal: se alimenta sin comer, vive de la pura inmersión en tierra y cielo. Lo mismo el chino.

hombre de la tierra prometida, es el hombre de la tierra regalada, el hijo de Adán a quien ha sido devuelto el Paraíso.

Conviene insistir sobre esta raíz primaria del alma andaluza que es el peculiar entusiasmo por su trozo de planeta. Y véase cómo empieza a dibujarse el sentido positivo que encierra mi diagnóstico de la cultura andaluza como cultura campesina. La unión del hombre con la tierra no es aquí un simple hecho, sino que se eleva a relación espiritual, se idealiza y es casi un mito. Vive de su tierra no solo materialmente, como todos los demás pueblos, sino que vive de ella en idea y aun en ideal. El gallego lejos del terruño siente morriña; el asturiano y el vasco viven doloridos lejos de sus valles angostos y humeantes. Sin embargo, su nexo con la campiña maternal es ciego, como físico, sin sentido de espíritu. En cambio, para el andaluz, que no siente en la ausencia esas repercusiones mecánicas del sentimiento, es vivir en Andalucía el ideal, consciente ideal. Y, viceversa, mientras un gallego sigue siendo gallego fuera de Galicia, el andaluz trasplantado no puede seguir siendo andaluz; su peculiaridad se evapora y anula. Porque ser andaluz es convivir con la tierra andaluza, responder a sus gracias cósmicas, ser dócil a sus inspiraciones atmosféricas.

Este ideal —la tierra andaluza como ideal— nos parece a nosotros, gentes más del Norte, demasiado sencillo, primitivo, vegetativo y pobre. Está bien. Pero es tan básico y elemental, tan previo a toda otra cosa que el resto de la vida, al producirse sobre él, nace ya ungido y saturado de idealidad. De aquí que toda la existencia andaluza, especialmente los actos más humildes y cotidianos —tan feos y sin espiritualizar en los otros pueblos—, posea ese divino aire de idealidad que la estiliza y recama de gracia. Mientras otros pueblos valen por los pisos altos de su vida, el andaluz es egregio en su piso bajo: lo que se hace y se dice en cada minuto, el gesto impremeditado, el uso trivial...

Pero también es verdad lo contrario: este pueblo, donde la base vegetativa de la existencia es más ideal que en ningún otro, apenas si tiene otra idealidad. Fuera de lo cotidiano, el andaluz es el hombre menos idealista que conozco.

Artículos publicados en *El Sol*, en abril de 1927.

INTRODUCCIÓN A UN «DON JUAN»

I

La figura de Don Juan es uno de los máximos dones que ha hecho al mundo nuestra raza. No obstante, en los últimos tiempos los españoles la han desatendido y dejan que se anquilose en las guardarropías de los teatros populares. Entre tanto, ausente de la tierra natal, Don Juan, que fue siempre un vagabundo, vive emigrante en París, en Londres, en Berlín. Mejor o peor tratado, sigue blasfemando y seduciendo en francés, en inglés, en alemán. Lo que ahora ofrezco al lector es un ensayo de repatriar al turbulento personaje y una invitación a los mejores para que dirijan sobre él su atención.

METODOLOGÍA

Don Juan no es un hecho, un acontecimiento, que es lo que fue de una vez para siempre, sino un tema eterno propuesto a la reflexión y a la fantasía. No es una estatua que puede solo ser reproducida, sino una cantera de que cada cual arranca su escultura. Este, como los otros grandes símbolos emanados de la sensibilidad humana, tiene un inmortal poder de germinación, y de una humilde simiente puede crecer pomposo hasta cubrir con su fronda toda una época. Pero el tema «Don Juan», oriundo de España, destinado a ser pulido y perfeccionado en manos españolas, se halla hoy en un estadio de evolución atrozmente primario si se le compara con sus otros hermanos de Occidente, Fausto y Hamlet, por ejemplo. ¡Triste sino de nuestras cosas más egregias, quedar siempre primitivas, con su gesto inicial y tosco, esperando un temperamento generoso capaz de

imbuir en la torpe crisálida un alado afán de mariposa! Todavía durante mucho tiempo cualquier intento de proyectar sobre la leyenda de Don Juan una interpretación de alto y esencial giro parecerá un error y se sentirá una morbosa fruición recayendo en fórmulas más elementales y de arcaica estructura.

Como el de Don Juan, fue originariamente el cuento de Fausto una conseja medieval, un ejemplo edificante de simplicísimo contenido: el sabio decrépito e impío que, sintiendo próxima la muerte, compra al diablo con su alma una nueva juventud y una primavera más para el placer. Tan sencillo germen es llevado por Goethe a sus últimas consecuencias, y nos aparece mágicamente transfigurado en un gigantesco poema filosófico, en un canto universal, donde a toda realidad cardinal se concede voz, sonrisa y lamento. Y, sin embargo, esta expansión incalculable no fue sentida por los lectores primeros del *Fausto* como una infidelidad al viejo tema legendario, que hubiera sido engrosado con materias forasteras y bajo ellas quedase sepulto, sino al contrario, viose desde luego que la humilde fabulilla, como un punto elástico, se había dilatado por su propio dinamismo, desarrollando todos sus miembros, estirando sus íntimos resortes. Precisamente para ser hoy fieles al cuento que contaba el hombre medieval, tenemos que contarlo de otro modo, porque nuestra alma se ha hecho más compleja, las palabras se han cargado con diferente contenido y el mundo que nos rodea muestra un gesto distinto.

De esta suerte, las figuras simbólicas son a modo de seres vivos que sufren las vicisitudes de los tiempos, cambian con ellos, degeneran y madurecen, tomando el vario cariz de las llamas humanas que en ellos se proyectan, como las lagunas toman su color de los cielos peregrinos que pasan sobre ellas resbalando o bajan a beber de sus aguas.

La norma según la cual ha de hacerse progresar un tema como el de Don Juan no es difícil de descubrir. Cada nueva época significa la conquista que el hombre hace de una noción más complicada y exacta de lo que las cosas son y de lo que deben ser, de la realidad y del ideal. Pues bien: el tema tradicional deberá ser sometido a las exigencias de ese nuevo y más rigoroso conocimiento. Solo así tendrá para esa época sentido, y esto —tener sentido— es lo que diferencia a un símbolo, a una creación ideológica o estética, de los hechos vulgares que traman la existencia y se yuxtaponen los unos a los otros simplemente porque han acontecido unos tras otros. Ha de verse, pues, en los temas simbólicos todo lo contrario que caprichos

o secuencias de hechos fortuitos. Son sublimes teoremas que descubre la sensibilidad humana, en los cuales cada elemento es necesario y requerido por los demás. Por esto no debe extrañar que la fidelidad misma obligue en ocasiones a eliminar de la tradición rasgos perturbadores y, a veces, a volver trozos de ella del revés.

Así, la leyenda de Don Juan empieza por ser un ejemplo devoto en que se narra de un hombre frívolo, concupiscente e impío, que en hora tardía, sobrecogido por el castigo de una visión, se convierte y sucumbe. Al cerebro medieval que la imagina y al que la escucha, les importa solo el castigo y la conversión, que eran la faena divina. Todo lo antecedente, la vida de Don Juan y su carácter, es para ellos despreciable, un valor negativo, frivolidad, pecado, concupiscencia. Mas hoy, si empleamos la palabra conversión, no como un mero ruido, sino con toda la plenitud de su significado, nos encontramos delante de un complejo problema psicológico. Es la conversión un súbito cambio del centro de gravedad en una alma que hasta ahora gravitaba hacia un ideal y de pronto se polariza íntegramente hacia otro, acaso opuesto. Sabemos hoy que este fenómeno se produce no solo como aventura religiosa, sino en las direcciones más diversas, y sabemos también que no se produce en un temperamento cualquiera, sino solo en ciertas almas selectas, de densa fibra y noble pulso. Consecuencia de ello es que Don Juan pecador no nos parezca un ente despreciable, que no podamos admitir en él una vulgar frivolidad, que su concupiscencia y devaneos adquieren a nuestros ojos un matiz grave y trágico, y que en el rodar de sus carcajadas percibamos resonancias de esenciales dolores humanos.

Lo propio acontece si se nos dice que fue Don Juan un botarate fanfarrón que se empecina en negar la excelencia de todo ideal y norma, hasta que se siente aplastado por la divina mano vengadora. Porque, una de dos: o Don Juan niega a ciegas, porque sí, el valor de todo lo excelso, y entonces su negación carece de sentido, no es ni negación y no merece el trabajo que Dios se toma triturándolo con su pulgar omnipotente, o niega todo lo que no es su capricho con plena conciencia, después de haber mirado de hito en hito los soberanos perfiles de los ideales. Solo en este caso tiene sentido su negación, solo entonces es verdaderamente un acto espiritual, digno de premio o castigo, y no un mero gesto infrahumano exento de toda sugestión filosófica. Es preciso, pues, repensar hasta su raíz profunda ese heroísmo negativo de Don Juan; tal vez, explorándolo hasta su trémulo manantial, obtengamos la grave relación de que, en rigor, todo ideal, por perfecto que sea, tiene alguna insuficiencia

que le hace incongruente con nuestro corazón y, por tanto, susceptible de ser heroicamente negado.

Pero entonces Don Juan no es un botarate, sino terrible símbolo de una simiente trágica que, más o menos incubada, llevamos dentro todos los hombres: la sospecha de que nuestros ideales son mancos e incompletos, frenesí de una hora embriagada que culmina en desesperación, embarque jovial que una vez y otra hacemos en naves empavesadas, las cuales siempre al cabo periclitan.

Por las mismas razones —y no obstante mi mejor voluntad— me es imposible aceptar dentro de esta interpretación de Don Juan que ahora aventuro, la extraña ocurrencia de Zorrilla y otros dramaturgos y comentadores que le dejan malignamente desvencijarse en las más truculentas aventuras para darse el gusto, a la postre, de hacerle descubrir en Doña Inés, por vez primera, una mujer enamorada. ¿No hubiera sido más sencillo y discreto hacerle pasar, desde luego, por tan usada experiencia y adquirir esa humilde sabiduría? La idea de que precisamente Don Juan ignora la capacidad de generoso apasionamiento ínsita en la mujer se resiste con ademanes violentos a ingresar en mi espíritu. Y esto por varios motivos. En primer lugar, si Don Juan no ha tropezado en la vida más que hembras casquivanas y audaces rameras, no veo por qué se le apunta como crimen haber huido de todas con pie ágil. El pecador, en este caso, es el dramaturgo o el comentarista, que no ha tenido la benevolencia de correr al primer acto de la vida donjuanesca ese encuentro salvador con Doña Inés; antes bien, se ha complacido en despeñar al caballero por una insólita quebrada.

Pero, además, revela esta extraña ocurrencia cierto grave desconocimiento de las condiciones arriba aludidas, en que se plantea la cuestión de idear una figura simbólica. Si queremos construir una existencia significativa, habremos de reducir en ella al mínimum los componentes de azar. Es preciso que su trayectoria se desarrolle empujada por una rigorosa necesidad y avance, como un astro espiritual, por una órbita gobernada según leyes ineludibles de la psicología humana. Que un hombre como Don Juan, tan amigo de andar entre faldas, tarde tanto en descubrir el latido amoroso de la mujer, es un caso insólito, una infrecuente casualidad, que excluiría de su biografía todo valor representativo. La fama anónima, más certera que esos autores, ha concentrado simbólicamente en Don Juan el misterioso don de enamorar a la mujer, que en varias dosis se halla repartido por todos los varones. Cuanto mejor sea la suerte de nuestro personaje en este punto y más clara su conciencia del fervor

femenino, más agudamente, más hondamente, más esencialmente quedará planteado el problema del erotismo. Una tragedia no puede nunca emerger de la limitación desventurada o el triste vicio que, por azar, padece un hombre, sino engendrarse en alguna limitación esencial que sea inseparable de la condición humana.

Por esto, yo no me siento con denuedo bastante para enseñar a Don Juan lo que es la mujer; antes bien, hombre de ninguna mundanidad y desprovisto de buenas fortunas, aspiro a aprenderlo de él, condensación ejemplar de la experiencia masculina.

No hacer de él un varón superlativo, como lo ha hecho la inveterada fantasía popular, me parecía portarme como el cura romo, que imagina un maniqueo estúpido a fin de darse el gusto de refutar fácilmente al maniqueo. Por otra parte, no creo que sea muy urgente la operación de refutar ni de condenar a Don Juan: más curioso que juez, aspiro solo a comprenderle, con vehemente sospechas de que no lo lograré.

Quisiera, pues, buscar otro Don Juan que el de Zorrilla, porque este, psicológicamente (1), me parece un mascarón de proa, un figurón de feria, pródigo en ademanes chulescos y petulantes que solo pueden complacer a la plebe suburbana. Si fuese, en efecto, Don Juan no más que un virote de tasca y jaleo, sensual y pendenciero, baladrón y agresivo, lo mejor que podríamos hacer fuera avisar a la próxima Delegación de Policía para que nos libertase cuanto antes de parejo personaje. Sin embargo, el espíritu universal se ha comportado con él muy de otro modo. Desde que su leyenda se forma no hay pueblo, no hay época literaria, no hay pensador genial, gran poeta, músico excelso que no se haya creído obligado a enfrontarse con nuestro mal afamado compatriota. Parecieron sentir que hubiera quedado manca la interpretación del corazón humano que en su obra intentaban si hubiesen dejado fuera esta mala cabeza de Don Juan, este perdulario del Guadalquivir. Es más, puede decirse que él representa uno de los pocos temas cardinales del arte universal que la Edad Moderna ha logrado inventar y añadir al sagrado tesoro de la herencia grecolatina.

Es, pues, Don Juan un símbolo esencial e insustituible de ciertas angustias radicales que al hombre acongojan, una categoría inmarcesible de la estética y un mito del alma humana. Junto a Hércules y Elena, junto a Hamlet y Fausto, en el espléndido zodíaco de nues-

(1) No implica, por lo tanto, esto que digo juicio alguno sobre el valor del *Juan Tenorio* como obra teatral.

tros afanes, ocupa Don Juan un cuadrante e irradia perennemente en la noche del alma su patético reflejo estelar, una palpitación conmovedora de gentileza y desesperación.

AIRE BARROCO

Hemos hecho mal los españoles de este último tiempo en ocuparnos tan poco de la imagen de Don Juan. No hay leyenda más española. Como nuestro corazón nacional, está hecha de puros contrastes, y el alma anónima que la ha imaginado parece haberse complacido uniendo en ella todos los extremos. No olvidemos que Cervantes, hacia el fin de su libro, cuando ya no sabe qué nuevos adjetivos aplicar a Don Quijote, le llama Don Quijote el *Extremado*. Los españoles solemos ser así: o extremados, o nada. Por eso en esta leyenda hay escenas de mediodía y de medianoche, virginidad y pecado, carne moza y masa cadáver, orgía y cementerio, beso y puñal. Al drama humano asisten cielo, infierno y purgatorio, que, como espectadores de una corrida de toros, no logran contenerse y acaban por tomar parte en la función.

Mas sobre todo esto flota una gracia que me parece específicamente sevillana; si la leyenda hubiese sido forjada en nuestra Castilla habría en ella no sé qué de áspero y tremebundo, más granito que rosas y más estocadas que fiestas.

Pero la extremada leyenda ha sido ungida en la dulce y gentil embriaguez de Sevilla, y merced a ello, este cuento terrible de amor y de muerte va suavizado, transfigurado con un aire festival y encantado de ensueño y de danza. No conozco tema más propio para un *ballet* del gusto que ahora ensayan algunos rusos geniales. La leyenda de Don Juan ha dado la vuelta al mundo cargada de todas las fragancias y de todo el barroquismo de un Carnaval sevillano, como las viejas naos levantinas volvían de Ceilán cargadas de especias.

La mitología clásica soñó de unas ninfas, las amadryadas, que vivían adscritas al tronco de los árboles en las selvas profundas: si abandonaban su tronco maternal morían irremediablemente. Pues yo diría que la imagen de Don Juan es la amadryada de Sevilla, condenada eternamente a vagar por la urbe deleitable, y que desarticulada de ella, trasplantada a otro lugar, evaporaría buena parte de su color y su esencia.

Durante un reciente viaje, en días de perfecta primavera, he podido confirmar la afinidad, la consonancia evidente entre el atuendo de la leyenda donjuanesca y el lugar donde se ha localizado. En una ciudad como aquella, milenaria, que ha servido de lecho y de cauce a tantas civilizaciones, se halla todo impregnado de densas advertencias: cada cosa palpita cargada de mil alusiones, y es para el viajero sensible llegar a Sevilla penetrar en un sonoro enjambre de abejas espirituales, hechas de oro y de temblor, que le asaltan presurosas e innumerables y aspiran a dejar en el alma transeúnte, a la vez, su aguijón y su miel. Decía Gracián del tiempo que sabe muchas cosas por lo viejo y por lo experimentado. ¿Qué no tendrá que decir esa ciudad de tres mil años? Sevilla, en efecto, tiene mucho que decir, y además, no hay ciudad con lengua más suelta para decirlo. Porque en otros lugares suelen hablar solo los hombres: allí habla todo, la calleja sombría y la plazuela soleada, el jirón de cielo y la torre que lo rasga, el ladrillo del muro y la flor del balcón. De todas partes le llegan a uno voces, gestos, guiños. En tanto que escuchamos al viejo río, casi decrépito, que desenvuelve la solemne lección de su curso grave y lento, los claveles de Triana nos disparan sus agudas sentencias. Aquella luz radiante de Sevilla tiene una peculiar inquietud, que no deja una línea, una superficie tranquilas. Todo vibra, flota, se estremece, aletea. Por eso nada allí parece grávido bulto, sino que todo se vuelve un poco nube, cendal, vaporosidad, polvo multicolor y reverberante. Las cosas tienen el mínimum de realidad necesario para expresarse y flamean parlantes como lenguas de fuego en un inacabable Pentecostés. Hasta el olivo, árbol tan serio y preocupado de su prosaica utilidad, no logra allí impedir que su tronco, al alzarse de la tierra y antes de llegar a la fronda, dé en el aire un gracioso quiebro. En suma, que al bajar del Guadarrama, Sevilla parece una inmensa arquitectura de reflejos y una integral gesticulación.

¿No se advierte el maravilloso acuerdo entre este fondo barroco y la loca caravana de la leyenda donjuanesca? Al verla pasar con su ritmo acelerado por la lontananza de nuestra fantasía, ¿qué percibimos de ella? Colores, vivos colores de Carnaval, terciopelos rojos, verdes jubones, blancos de hábito monjil, como en Zurbarán; azules de Murillo, carmesíes de sangre. Y oímos un tropel de rumores, donde todo va confundido: risotadas con lamentos, trozos de canciones y tintineo de espadas, carracas de Viernes Santo, campanas de Resurrección. Esta leyenda es espirituosa, se sube un poco a la cabeza. ¿Y no es este el estado en que Sevilla, con su clima volup-

tuoso y su delirio suave, nos coloca? Como el gran poeta italiano Pascoli, hablando del sátiro clásico, que va encaramado en sus quebradas patas de chivo, dice que parece estar siempre a *mezzo un salto*, a la mitad de un brinco, podía decirse que el sevillano y el que llega a su ciudad están siempre a la mitad de una borrachera, en ese momento que pone ya exaltado al bebedor, pero aún le permite conservar intacta la retaguardia de la discreción.

II

LA «RAZÓN TOPOGRÁFICA» Y UNA VARIACIÓN SOBRE TOLEDO

Pero esta localización en Sevilla de la leyenda de Don Juan no ha de entenderse chabacanamente. Don Juan no es un chisme de barrio sevillano. Si tal fuera, ofrecería parvo interés a los que no somos vecinos de ese barrio, y la brillante fábula no habría hecho en torno al planeta su magnífico vuelo aguileño. En temas de esta altura, los hechos concretos e históricos son solo pretexto, mísero esqueleto de una ideal fantasmagoría, y sirven al significado universal que transportan, a lo sumo, de punto de apoyo, como la rama al pájaro para dar al viento su canción. Por su sentido universal, no por su acento sevillano o español, ha merecido esta leyenda que le crezcan alas gigantes, y ha atravesado todas las literaturas, y se ha posado en cimas tan altas como Mozart y Byron.

Bueno fuera que sometiésemos la figura de Don Juan al molde de los sevillanos actuales. Podríamos exponernos —sin que yo lo asegure— a no encontrar hoy más que sevillanos de segunda clase que usufructúan la ciudad maravillosa y acentúan con su insuficiencia lo que podría ser una Sevilla ejemplar.

La afinidad que hallo entre el ambiente de esta ciudad y el cuento de Don Juan es de índole más esencial y menos azarosa. Debiéramos tener siempre en cuenta que siendo la tierra escenario de la existencia humana, de cada uno de sus puntos se desprenden sutiles alusiones a un cierto tipo de vida que en él sería posible. Es lo que yo llamo la razón geográfica de cada lugar. En todo paisaje hallamos preformado un estilo peculiar de vida, que habría de ser como

la perfección cósmica de aquel trozo planetario. Basta por nuestra parte un poco de atención para que descubramos en la campiña su vital paradigma, lo mismo que, al fijar la vista en las estrellas, las vemos unirse espontáneamente en líneas irreales, que dibujan la figura de una bestia o de un dios. Dondequiera que vayamos encontraremos que el paisaje se presenta con una actitud determinada respecto del hombre, aun cuando sea, como en el desierto africano o en el gélido polo, la de prometerle una tumba.

Viceversa, conduce todo hombre en su dintorno la vaga iniciación de un paisaje donde su vida alcanzaría la plenitud. En algunos casos acontece esto con extraño vigor. Yo tengo un amigo que al entrar en mi cuarto, con su cara cetrina y dulce mirar negro, deja abolida la realidad madrileña que me rodea y mete en mi casa toda una dehesa de Extremadura, con su oscura fronda de encinares y un azulado confín portugués.

Late, pues, en cada localidad un posible destino humano, que parece en todo instante pugnar por realizarse y actúa como un imperativo atmosférico sobre la raza que lo habita. A su vez, cada forma típica de vida humana proyecta ante sí el complemento de un paisaje afín.

Esta afinidad es la que encuentro entre Sevilla y Don Juan. Se trata, por tanto, de una identidad de estilo, una de esas correspondencias, a un tiempo evidentes y misteriosas, que todos vemos y nadie explica. ¿Quién, por ejemplo, ha explicado por qué los reptiles, los gatos y los ciervos en China tienen los ojos oblicuos como los mandarines? ¿Qué secreta unidad de inspiración guía la mano artífice de la Naturaleza cuando dibuja la flor silvestre y modela el corazón del indígena?

Yo creo que sería interesante perseguir esta idea, extrayendo la razón topográfica de los lugares más sugestivos del planeta. Cuando esto se haga, parecerá menos aventurado que yo ponga a los sevillanos efectivos de esta o la otra fecha, mi Don Juan como el sevillano auténtico y máximo.

En su extraña biografía, donde el epicureísmo cobra un temple heroico y una tragedia dolorosa camina embriagada de gracia, queda inscrito el destino vital de la ciudad llana, deleitosa, perfumada y loca de luz.

Hace algunos años tuve ocasión de recibir con breve intervalo tras de la impresión de Sevilla, la que causa Toledo. ¡Qué diferencia entre la ciudad ancha y el encrespamiento urbano de Toledo! Es aquella una población abierta y asequible; en Toledo, por el con-

trario, áspero y hermético, más bien que entrar tenemos que insinuarnos. Ello le presta el encanto propio de las ciudades a que hay que llegar poco a poco, como a Jericó. Y al hallarnos dentro del recinto mágico nos sorprende el acierto con que la arquitectura ha obedecido la razón topográfica del más ilustre cerro manchego, siguiendo palmo a palmo los relieves del suelo. En lugar de suprimir la posibilidad graciosa que el capricho del terreno ofrece, allanándolo, geometrizándolo, se ha hecho de él, como suele hacerlo el poeta de la rima, motivo inspirador para una idea arquitectónica. Por esto es cada rúa, individual, única, y cada casa parece haber estado nominativamente prevista por la gleba. El capricho del hombre queda sustituido por el de la tierra, y el perfil de la ciudad parece dibujado por la misma voluntad telúrica que ideó las crestas de la frontera serranía.

Breñosos, crudos, estériles, los cerros que ciñen a Toledo, ¿qué pueden producir? ¿Para qué sirven en el finalismo planetario? ¿Qué fruto puede llevar un paisaje así —circo de cerros— en torno a otro defendido por la hoz de un río que le sirve de foso natural? Cuando los toledanos salían a pasear por sus murallas y veían las colinas inmediatas, que son una amenaza petrificada, sentirían sus almas ponerse tensas y combadas como arcos de ballesta prontos a expulsar la flecha defensora. De las barbacanas naturales que cercan la ciudad parecen llegar constantemente dardos enemigos, estableciéndose entre uno y otros cerros un perpetuo sistema dinámico de ofensiva y defensiva, adormecido hoy, pero que cualquier pretexto puede despertar, disparando de nuevo su funcionamiento.

Si nos detenemos en el paseo de San Cristóbal, hallamos tan guerrero el lugar, que nos asaltan preocupaciones tácticas de conquista y defensa, ajenas a nuestra pacífica condición habitual, y si no nos retuviese diligente atención adoptaríamos actitudes de centinela. (Tal vez hay rumor de campanas en el aire y ponemos el oído como una copa para recoger la fluencia sonora, que es como un vapor metálico derramándose en el ámbito azul. Al fondo, esfumada, espectral, se encorva la sierra, árida y terrible como un paisaje tibetano.) Ello es que Toledo solo despierta en nosotros pensamientos poliorcéticos, de eversor de ciudades, y comprendemos que la vida allí solo es posible como un alerta eterno.

Durante los crepúsculos vespertinos, si el cielo está sin nubes, la cintura térrea de Toledo repite el milagro de la sangre fluescente. Reanimada por la jornada solar, liquefacta por el calor acumulado, la sangre de los guerreros muertos en las guerras milenarias

alrededor de la ciudad asciende por secretas venas a la superficie. Por eso vemos la gleba bajo los olivos y en las barrancadas que araña el Tajo teñirse de un rojo cruento cuando el sol occiduo sucumbe. ¡Toledo se sonroja toda de placer y de vanidad, como las mejillas de una moza por quien los hombres pelean y caen ensangrentados! (No se ha inventado todavía licor más eficaz que la sangre para dedicar los brindis esenciales.)

Este cerro aquilino e imperial contiene, pues, una razón topográfica distinta de la de Sevilla y enuncia un destino humano contrapuesto. Don Juan no hubiera tenido espacio en este nido de piedra para vacar a sus preocupaciones personales. En Toledo no cabe la aventura privada porque es demasiado inminente el peligro colectivo. Además, la mujer no podía aquí distraerse de dar al mundo hijos que ocupasen en las almenas los huecos de los heridos. Durante siglos debió ser la vida de Toledo una prisión que los prisioneros mismos habían de defender. La ciudad solo tiene escape hacia el firmamento. Cenobio y cuartel, la existencia aparece en ella como un servicio militar de tierra y cielo, que endurece los pechos contra el dardo y la tentación.

Desde todas partes y en todos sus puntos, Toledo es alucinante y desmesurado. Siempre que lanzáis la mirada os sorprende tropezar con un torreón, con la espadaña de un convento, con un muro enorme que no habíais advertido y se alza de pronto. Son aquí inevitables almas estrechas y como ojivales de ascetas, de soldados, dominadas por unos cuantos fantasmas trascendentes, regidas por alucinaciones. El *Entierro del conde de Orgaz* sorprende con delectación una escena típica del vivir toledano. Se trata de un guerrero muerto que va a la tumba vestido de sus hierros. Se trata de un milagro, de una aparición. Se trata de una asamblea ceremoniosa, a que acude la «gente distinguida» de la ciudad: capitanes, magistrados, eruditos, frailes y prestes. Los rostros, de gótico óvalo, anuncian almas tan fervorosas como poco inteligentes. Sobre la escena gravita la formidable alucinación de la fauna celestial. *El Greco* ha querido dar la impresión de un corro sin que desaparezcan del primer término las tres figuras esenciales: el cadáver y los dos santos revestidos de suntuosos ornamentos. Grave, corpóreo, pesando sobre la tierra, este grupo atrae el tropel de cabezas que palpitan en torno como llamas lívidas o enjambres de falenas que vibran sobre las gemas de la capa pluvial. A ambos lados, unas figuras alargadas hacen un arrebatado aspaviento, y a la derecha, un clérigo con sobrepelliz parece ser el «artista» del divino fraude. Tiene el ojo hacia

lo alto, exultante, lleno de iluminación, y todo él un gesto de artista a quien sale bien un número del programa. (Mientras hacemos estas observaciones, sumidos en la medialuz de la iglesia, el sacritán, contemporáneo nuestro, contrasta una peseta que la han dado contra los ladrillos y la pila de agua bendita.)

¿Qué queda hoy de esta vida, hecha con guerra y visiones? Hoy Toledo está habitada por los gritos de las mujeres, que desde el negro de los zaguanes regañan a sus hijos, pequeños negroides que se revuelcan en el sol de la calle. Al cruzar por Zocodover vemos que solo se venden cosas ardientes: nueces, higos, piñones, alimentos para almohades o para templarios.

Y al caer el sol, cotidianamente, las cabras que pastan en la honda orilla del Tajo, obedeciendo una vetusta consigna, toman al asalto los flancos verticales de la imperial carroña y entran en Toledo como en un redil.

III

> *«I want a hero... I'll take my friend Don Juan» (Necesito un héroe... Escojo a mi amigo Don Juan.)*
>
> BYRON: *Don Juan*, Canto I.

DON JUAN Y EL RESENTIMIENTO

Cuando se hace balance resumido de la literatura donjuanesca, dos hechos parecen sobre todo destacarse, quedando frente a frente. Uno es el atractivo, el garbo de la fisonomía de Don Juan al través de sus equívocas andanzas. Otro es que casi todos los que han hablado de él han hablado mal. Esta contradicción entre la gracia vital del personaje y la acritud de sus intérpretes constituye, por sí sola, un problema psicológico de alto rango. Las demás figuras simbólicas han pervivido sustentadas por el entusiasmo de los poetas, que hacían de ellas tema para su obra. Estaba reservado a Don Juan el insólito destino de ser elegido precisamente para ser atacado. Una y otra vez los poetas o los moralistas lo resucitan para

vengar en su imaginaria persona no sabemos qué agravios secretos e hincan denodadamente en su carne indefensa las plumas hostiles.

Don Juan ha tenido siempre «mala prensa». Esto debe bastar para que sospechemos en él las más selectas calidades. Las masas humanas propenden a odiar las cosas egregias cuando no coinciden casualmente con su utilidad; pero en siglos como los dos últimos, dominados por la opinión pública, ha llegado a ser distintivo de todo lo excelente el rencor que en el vulgo provoca.

Don Juan parece imaginado expresamente para irritar a la opinión pública, y ha de costarme gran trabajo convencer de su magnanimidad a los envidiosos.

Se ha dicho que no hay grande hombre para su ayuda de cámara. ¿Quiere esto decir que no haya, en verdad, grandes hombres? No; más bien quiere decir que hay, en verdad, ayudas de cámara, gentes de condición rencorosa y ruin, con alma miope, que se acercan demasiado a las cosas excelsas y viven condenados a no ver sino lo que hay de pequeño en lo grande. Porque es un error creer que el aspecto más verídico de una cosa sea el que ella ofrece sometida a una visión muy próxima. Ver bien una piedra es mantenerla a tan corta distancia de nuestros ojos que percibamos los poros de su materia. Pero ver bien una catedral no es mirarla a la misma distancia que una piedra. Para ver bien una catedral hemos de renunciar a ver los poros de sus sillares y alejarnos de ella debidamente. Pues bien: como los poros son lo que falta de carne en la carne, son las pequeñeces que ve el ayuda de cámara los huecos de grandeza que hay en la vida del grande hombre. Si en vez de permitirnos una servil proximidad tomamos aquella forma de distancia sentimental que suele llamarse respeto, las líneas monumentales de la figura genial aparecerían claramente a nuestros ojos. Cada cosa nos impone tácitamente una peculiar distancia y una determinada perspectiva. Quien quiera ver el universo como es tiene que aceptar esta ley de cósmica cortesía.

Idea semejante, lo comprendo, pugna con los hábitos mentales que la «Edad Moderna» nos ha legado. Pero es urgente adquirir otros nuevos, porque la Edad Moderna malherida desde 1800, yace ahora inerte a nuestros pies. Y es preciso, ante todo, que rehusemos el crédito a su dogma principal, aquel pensamiento subversivo y nihilista que deslizaba en el oído de cada hombre buscando halagar a las almas plebeyas: «Lo que tú ves, eso es lo real.» No; nada de eso. Para percibir una realidad es necesario previamente convertirse en órgano adecuado para que ella penetre en nosotros. La fiso-

nomía auténtica de las cosas solo se sorprende desde un cierto punto de vista, y quien no sea capaz de llegar a él no pretenda suplantarnos la realidad con su turbia visión. Las realidades más sustantivas son atisbadas solamente por unos cuantos hombres. Si esto os irrita, ahorcad en la plaza pública a esos seres privilegiados; pero no digáis que la verdadera realidad es la vuestra y que todos somos iguales. Ahorcadlos honestamente, previa declaración de que los estranguláis por ser mejores que vosotros.

Un ejemplo curioso de esta subversión contemporánea contra el imperio de la realidad y su indeleble jerarquía hallamos en los libros que la última guerra ha motivado. Los tres más famosos, obra de temperamentos tan distintos como Duhamel, Barbusse y Leonardo Franck (1), coinciden en descubrir el gran asunto bélico tal y como se ve desde una trinchera. No hay duda que la realidad de la guerra tiene una dimensión que es su aspecto desde la zanja. Pero esos tres libros pretenden sugerirnos que la guerra no es, en verdad, más que eso, y el resto fraudulenta retórica. El cinismo del intento revela que sus autores contaban desde luego con la inclinación espontánea del público a aceptar pareja mixtificación. Hoy se adopta sin reflexionar toda falsedad que avance con gesto denigrante y envilecedor. Así se elige como punto de vista decisivo para filiar la guerra auténtica la cabeza angosta de un labriego que ha sido arrancado a su terruño e incrustado en el ángulo de una trinchera. Solo será verdad lo que pueda pasar al través de ese torpe sistema nervioso. Se elige como norma al inferior. El hecho gigantesco aparece así atomizado: se describen solo sus poros, sus puntos infinitesimales. Y, sin embargo, bastaba tirar una línea, unir esos puntos y advertir que la trinchera se alongaba leguas y leguas para corregir la mixtificación. Solo una pupila que hubiese visto en su totalidad el quebrado surco donde habitaban como hormigas los combatientes, podrían habernos descrito la guerra con verosimilitud. Como esto no es posible, la retina debe ser descalificada en cuanto órgano de percepción para la realidad de la guerra y ceder el puesto a la emoción y al pensamiento. El teniente que gritó «¡Arriba los muertos!» se dejó arrebatar por la retórica y, merced a ello, nos dejó una visión más real de la guerra. Porque la realidad de la guerra no es sino retórica, torrentes de retórica, que inundan la escuela primaria, baten encrespados las columnas de los periódicos, se arremolinan en los discursos parlamentarios y ruedan en catarata sobre el

(1) *Vida de Mártires*, *El Fuego* y *El hombre es bueno*.

tambor marcial que arrastra a los niños por las rúas de las ciudades. Han olvidado estos presuntos realistas que la realidad histórica más fuerte es el vocabulario y sus eléctricas combinaciones.

Para descubrir la faz verídica de las cosas necesitamos, ante todo, regular nuestro punto de vista sentimental.

Yo diría que toda realidad, y especialmente la realidad de las personas, presenta siempre dos vertientes: una favorable y la otra adversa. La vida más perfecta, mirada con encono, tolera el ser aviesamente interpretada. Según que nos dejemos resbalar por la una o la otra ladera, cosas y personas cobrarán a nuestros ojos una fisonomía prestigiosa o abominable. Depende, pues, la faz que el mundo tome a nuestra vista de la electricidad sentimental con que llevemos cargado el corazón: ¿es positiva o afirmativa? pues dondequiera saltarán a nuestros ojos las gracias y excelencias que recaman el orbe; ¿es negativa, es rencorosa? pues todo en torno nuestro tomará un aire mezquino y ruinoso. Este mismo y único punto en que vivimos tiene dos caras de gesto contrario; una para el entusiasmo y otra para el rencor.

Nietzsche descubrió genialmente el mecanismo del alma rencorosa, lo que él llamó resentimiento. El hombre inepto, torpe, vitalmente fracasado, va por el mundo con su corazón rezumando desestima de sí mismo. Como no logra acallar este menosprecio de sí, que sopla en bocanadas de su propio interior y no le deja vivir, se produce en él una reacción salvadora, que consiste en cegarse para todo lo valioso que hay en torno. Ya que no puede estimarse a sí mismo, tenderá a buscar razones para desprestigiar toda excelencia; no verá sino los defectos, los errores, las insuficiencias de los hombres mejores, cuya presencia equivale para él a una constante humillación. De este modo obtendrá una apariencia de equilibrio entre los demás y él. Emboscado en su resentimiento, espiará a todo héroe con fiero ojo de cazador furtivo, complaciéndose en subrayar sus abandonos y sus descuidos.

La figura de Don Juan ha sufrido como ninguna el resentimiento de los malogrados. Los hombres le hemos envidiado siempre y las mujeres no se han atrevido a defenderle, porque, como luego veremos, ello equivaldría a revelar el secreto profesional de la feminidad.

Situemos, pues, el perfil de Don Juan en una perspectiva más favorable. No nos fiemos de sus movimientos, de sus gestos. El repertorio de los gestos humanos es muy limitado y, en consecuencia, equívoco. De esta imprecisión se aprovecha el resentido, haciendo

que nuestra mirada se detenga en el ambiguo ademán mientras él lo infecciona con su venenoso comentario. Todo gesto necesita interpretación. Por sí solo anuncia igualmente el vicio y la virtud. Cuando vemos que alguien eleva juntas las palmas de sus manos, ignoramos si va a sumirse en la oración o va a arrojarse al mar: un mismo ademán preludia las dos opuestas aventuras.

Para ser justos con el prójimo, tenemos que identificarnos transitoriamente con él, mirando sus actos desde dentro de su conciencia, que es el manantial de ellos. Miremos a Don Juan desde Don Juan, y no en su proyección sobre el alma de las viejas del barrio que escuchan en la plazuela la historia de sus trastadas.

DON JUAN, UN HÉROE

Ante todo, Don Juan no es un sensual egoísta. Síntoma inequívoco de ello es que Don Juan lleva siempre su vida en la palma de la mano, pronto a darla. Declaro que no conozco otro rasgo más certero para distinguir un hombre moral de un hombre frívolo que el ser capaz o no de dar su vida por algo. Ese esfuerzo, en que el hombre se toma a sí mismo en peso todo entero y se apresta a lanzar su existencia allende la muerte es lo que de un hombre hace un héroe. Esta vida que hace entrega de sí misma, que se supera y vence a sí misma, es el sacrificio —incompatible con el egoísmo.

No ha visto el verdadero Don Juan quien no ve junto a su bello perfil de galán andaluz la trágica silueta de la muerte, que le acompaña por dondequiera, que es su dramática sombra. Se desliza junto a él en el sarao; con él escala la celosías del amor; entra a su costado en la taberna, y en el borde del vaso que bebe Don Juan castañetea la boca esquelética del mudo personaje. Es la muerte el fondo esencial de la vida de Don Juan, contrapunto y resonancia de su aparente jovialidad, miel que sazona su alegría. Yo diría que es su suprema conquista, la amiga más fiel que pisa siempre en su huella. De modo parejo, cuando hacemos camino nocturno la luna, mundo muerto, esqueleto de estrella, paso a paso nos acompaña y apoya en nuestro hombro su pálida amistad.

La leyenda de Don Juan, más bien que una broma, es un terrible drama. La inminencia constante de la muerte consagra sus aventuras, dándoles una fibra de moralidad, y presta a sus horas como una vibración peligrosa de espadas.

Así empieza a dibujarse claramente la trascendencia simbólica de este ilustre calavera.

El hombre animoso está dispuesto a dar su vida por algo. Mas ¿por qué algo? ¡Paradójica naturaleza la nuestra! El hombre está dispuesto a derramar su vida precisamente por algo que sea capaz de llenarla. Esto es lo que llamamos el ideal. Más o menos, somos todos sobre el área de la vida cazadores de ideal. Para vivir con plenitud necesitamos un algo encantador y perfecto que llene exactamente el hueco de nuestro corazón. Cuando nos parece haberlo hallado, nuestro ser se siente tan irremediablemente atraído por él, como la piedra por el centro de la tierra y la flecha por el blanco a que aspira. Este símil del ideal como un blanco y nuestra existencia como una flecha no es mío: tiene clásico prócer abolengo. En el comienzo de su *Etica*, dice Aristóteles: «Busca el arquero con la mirada un blanco para sus flechas, ¿y no lo buscaremos para nuestras vidas?» Bajo tal metáfora pierde la Ética el cariz pedantesco que en nuestro tiempo ha tomado, y parece convertirse en una noble disciplina deportiva, que puede resumir sus imperativos así: ¡Hombres, sed buenos arqueros!

Siglo tras siglo ha ido la humanidad ensayando un ideal tras otro; siglo tras siglo, con la aljaba al flanco, ha ido disparándose a sí misma hacia ilusorios horizontes. Un momento le parecía hallar en tal cosa, luego en tal otra, la fisonomía del ideal, de lo perfecto y suficiente, y apasionada se ponía a su servicio, pugnaba por realizarlo y, cuando era menester, sabía morir en el afán. La religión y el poder político, la ciencia y la justicia social... ¡cuántas cosas no han sido un momento para los hombres blanco de su entusiasmo, meta de su frenesí!... Mas pasada la hora primera, la humanidad comprendía su error, notaba la insuficiencia del ideal propuesto y variando la ruta, incansable, ponía la proa hacia nueva costa imaginaria.

La historia nos presenta en su amplísimo panorama la peregrinación de nuestra especie por el vasto repertorio de los ideales y certifica que fueron, a la vez, encantadores e insuficientes. ¿No es cierto que la historia toda, mirada bajo cierto sesgo, adopta una actitud donjuanesca?

Artículos publicados en *El Sol*, en junio de 1921.

PAISAJE CON UNA CORZA AL FONDO[1]

HACIA 1793 había muchos hombres en Europa. Pero el hombre más hombre que había entonces en Europa era probablemente el capitán Nelson. Pues ¿y Napoleón? Napoleón era, más que hombre, superhombre o semidios.

Por lo mismo que Nelson era tan exclusivamente y tan enormemente un hombre, parecía otras muchas cosas. El hombre, «medida de todas las cosas», es una encrucijada del Universo, y de él parten vías hacia todo lo demás que no es él. Prolongando sus facciones en un sentido o en otro, se arriba a imágenes espléndidas y monstruosas. La fantasía humana es una atmósfera densa donde se produce siempre el fenómeno de la *Fata Morgana*. Así, para un provincial neoclásico, como había tantos en la época, que leía las noticias de las gacetas, era Nelson un genio atlántico que iba imponiendo orden sobre los mares. Visto así, de lejos, Nelson era Neptuno. El provincial leía la gaceta junto a una chimenea sobre la cual había un reloj de bronce; la esfera se cobijaba en el rotundo seno de una ola metálica, donde se apoyaba, flotante, un dios desnudo con un tridente en la mano. Era Nelson. Pero visto de cerca era otra cosa, era otras muchas cosas: era un hombre pequeño y duro de gesto, áspero como una valva de marisco, con alma sombría y tempestuosa de tritón inglés. Un ser que no necesita para vivir de poesía, que la detesta y se la sacude, como el polvo del camino durante el día o los cínifes musicantes durante la noche. (Después de vivir en Nápoles las horas más deliciosas de su vida —horas de incendio amo-

(1) Albert Flament: *La vie amoureuse de Lady Hamilton*, 1927.

roso sobre el área ya un poco desértica de la madurez—, todo lo que le ocurre decir de Italia es que es un insoportable país de violinistas, de poetas y truhanes.) Su vida de nauta se compone de ráfagas violentas que pasan sobre él llevándose algo de él: ahora un miembro, luego otro. ¡Fuera este brazo! ¡Fuera este ojo! Y lo curioso es que cada una de estas amputaciones y ausencias subraya más lo que en este pequeño hombre había de hombre enterizo. Su bravura se recogía sobre los miembros que le quedaban.

Antes de vencer en Abukir a la flota de Bonaparte, cala un día con sus fragatas panzudas en la bahía de Nápoles. Pasa a la Embajada inglesa, donde es recibido por el embajador, sir William Hamilton.

La Humanidad es un concepto muy vasto y generoso: en uno de sus extremos puede alojarse el almirante Nelson: en el otro, el embajador Hamilton, y no se estorban.

Hubiéramos querido conocer a este señor, ser de sus amigos, departir con él. Porque era un hombre de mundo, gran coleccionista y gran escéptico. El escéptico es el hombre de vida más nutrida, más rica y completa. Una torpe idea nos lleva a presumir que el escéptico no cree en nada. Todo lo contrario. El escéptico se diferencia del dogmático en que este cree en una sola cosa y aquel en muchas, en casi todas. Y esta multitud de creencias, frenándose las unas a las otras, hacen el alma muelle y deleitable. Hamilton es uno de los primeros en recoger objetos «clásicos», y él comienza las excavaciones de Pompeya. Su colección sin par está hoy, creo, en el British Museum.

Nelson es presentado a la embajadora, y por primera vez el tritón se siente mordido por un poder indefinible. Bien: ya tenemos planteada la fábula, una fábula esencial, que todos los escritores y todos los filósofos se han afanado por esquivar. Yo también, por supuesto. La fábula es esta: Nelson y Hamilton, los dos tipos más opuestos de varón que cabe imaginar, se han enamorado de la misma lady Hamilton. Claro es que todos los demás tipos intermediarios han sucumbido también a su magia.

La fábula queda completa si contestamos a esta pregunta: ¿Quién es lady Hamilton?

Lady Hamilton es esta dama que pasa ahora con un penacho blanco, galopando sobre una jaca baya. Es íntima, demasiado íntima amiga de la reina napolitana María Carolina, hermana de María Antonieta, que ha forjado dieciocho hijos y aún reserva fuego para amar a esta inglesa. Emma Hamilton es la mujer más bella del

Reino Unido, una «belleza oficial», que las gentes se señalan desde lejos como los monumentos nacionales. Canta con una grata voz y da en los saraos sesiones de «actitudes». Con unos chales, vestida helénicamente, hace de Clitemnestra o de Casandra, frunce el ceño trágico o melancoliza su divina faz, haciendo que en sus pupilas quiebre la luz de reflejo, como en las figuras de Guido Reni. El triunfo es enorme: se habla de estas «actitudes» en toda Europa. No se olvide: estamos en la hora que prepara el romanticismo. El corazón se sube a la cabeza. Se acepta la emoción como un alcohol; es un sabor nuevo, que embriaga, y la gente busca ahora, sobre todo, embriaguez. La mujer va a servir de tema o pretexto a la exaltación de los sentimientos. El tono de la época se declara en el vocabulario: a toda hora oís «divino», «sublime», «extático», «fatal». Se lleva la lágrima y la perla.

Todo esto es, mirado de lejos, simpático y gracioso. El teatro pasa a la vida, y la vida se abomba e hincha como una vela bajo el viento que sopla del escenario. No sé; pero esta teatralidad de la vida —que explica el triunfo romántico de las «actitudes» ejecutadas por Emma Hamilton— me parece más estimable que el principio contrario, vigente cien años después, cuando el teatro se preocupa en imitar a la vida.

Bien; pero esta Emma, amiga de la reina, embajadora y lady Hamilton, ¿qué era antes? Pues era querida del sobrino de Hamilton, del caballero Greville, que la traspasó a su tío. Él la había encontrado en casa de un curandero que, mediante sacudidas eléctricas, devolvía la turbulencia a los decrépitos. Ante el sofá medicinal donde el paciente recibía las descargas, posaba de «Higea», de «Salud», esta muchacha maravillosa, que había sido criadita humilde, nacida de una cocinera. Ahora es embajadora de Inglaterra. No es fácil de menos llegar a más.

No basta la belleza —dirá el lector— para explicar tan ilustre ascensión. Esa mujer debió de tener un gran talento.

Para mí es este el punto decisivo de la fábula, el que todos solemos esquivar. Porque la verdad cruda es que lady Hamilton no tuvo nunca talento, ni siquiera fina educación, ni apenas gusto y buen sentido. Es la perfecta casquivana. Vivir es para ella ponerse y quitarse trajes, ir y venir de una fiesta a otra fiesta. Gastar dinero. No parar. Baile, gestecitos, invitar y ser invitada. Es la eterna mundana que, bajo uno u otro nombre, todos hemos conocido y de que casi todos nos hemos enamorado alguna vez. Por eso digo que la fábula es esencial y no una mera anécdota.

El lector, en vista de esto, se vuelve atrás y dice: «Debió ser de una belleza soberana.» Sí, parece que sí; pero eso no explica tampoco que se enamoren de ella tan radicalmente hombres como Nelson y Hamilton. La belleza superlativa es un inconveniente para que hombres de fino sentir se sientan atraídos por una mujer. La excesiva perfección de un rostro nos incita a objetivar la persona que la posee, a distanciarnos de ella para admirarla como un objeto estético. De las «bellezas oficiales» solo se enamoran los tontainas y los mancebos de botica. Son monumentos públicos, curiosidades que uno contempla de lejos y sin detenerse. Ante ellas se siente uno turista y no amante.

Conviene, pues, que no escapemos de la cuestión por la ventana de la belleza. Sin una cierta dosis de ella, los dos héroes diferentes —Nelson y Hamilton— no hubiesen amado a Emma; pero lo que les atraía positivamente era otra cosa. Yo espero que el lector resista a la incitación plebeya y trivial de suponer que el amor en hombres de este rango nace del apetito sexual. Pero entonces topamos con un enigma...

Lady Hamilton, ágil, ligera, de cabos finos, de cabecita inquieta, aparece al fondo del paisaje como una corza. Es el paisaje que cuelga en casi todas las casas de Inglaterra. Lady Hamilton no tiene mucha más sindéresis que una corza. ¿Por qué se enamoran de ella dos hombres como Nelson y Hamilton?

La solución probable al enigma es bastante grave, y no sé si atreverme a prometerla para el número próximo.

LA SOLUCIÓN DE OLMEDO

Me he encontrado con Olmedo. ¿Que quién es Olmedo? Para mi gusto, un hombre admirable. Es inteligente y no es intelectual. Ignoro si los otros habrán tenido mayor ventura; pero lo que la vida ha puesto delante de mí me impone la enojosa convicción de que, al menos en nuestro tiempo, casi no hay más hombres inteligentes que los intelectuales. Y como la mayor parte de los intelectuales no son tampoco inteligentes, resulta que la inteligencia es un suceso sobremanera insólito en el planeta Tierra. Esta convicción, cuyo enunciado irritará tan justamente al lector, es también para el que la abriga sumamente penosa y azorante. Por muchas razones; pero, ante todo, porque partiendo de ella se hace enormemente pro-

bable que uno mismo no sea nada inteligente y, en consecuencia, que todas las ideas de uno sean falsas, incluso esta que califica de hecho insólito a la inteligencia. Pero ello es irremediable. Nadie puede saltar fuera de su sombra ni tener otras convicciones que las que tiene. Solo cabe solicitar que cada cual cante su canción con lealtad. Y la mía ahora podría llevar el mismo título que el famoso sermón de Massillon *sur le petit nombre des élus*. Nada ha sembrado en uno tanta melancolía como esta averiguación de que el número de los inteligentes es escasísimo.

Porque no se trata de exigir al prójimo genialidad. Por inteligencia entiendo tan solo que la mente reaccione ante los hechos con alguna agudeza y precisión, que no se tome el rábano perpetuamente por las hojas, que no se confunda lo gris con lo pardo y, sobre todo, que se vea lo que se tiene delante con un poco de exactitud y de rigor, sin suplantar la visión con palabras mecánicamente repetidas. Mas, de ordinario, se tiene la impresión de vivir entre sonámbulos que avanzan por la vida sumergidos en un sueño hermético de que no es posible despertarlos para hacerles percatarse del contorno. Probablemente, la humanidad ha vivido casi siempre en este estado sonambúlico en que las ideas no son reacción despierta y consciente ante las cosas, sino uso ciego, automático, de un repertorio de fórmulas que el ambiente insufla en el individuo.

Es innegable que mucha parte de la ciencia y de la literatura se ha hecho también en trance sonambúlico, es decir, por criaturas nada inteligentes. Sobre todo, la ciencia de nuestros días, a la vez especializada y metodizada, permite el aprovechamiento del tonto, y así vemos a toda hora que hacen obra estimable personas que no podemos estimar. Ciencia y literatura, pues, no implican perspicacia; pero su cultivo es, sin duda, un excitante que favorece el despertar de la mente y la mantiene en ese alerta luminoso que constituye la inteligencia.

Porque, después de todo, la diferencia entre el inteligente y el tonto consiste en que aquel vive en guardia contra sus propias tonterías, las reconoce en cuanto apuntan y se esfuerza en eliminarlas, al paso que el tonto se entrega a ellas encantado y sin reservas.

Por esa razón del estímulo constante hay más probabilidades para que un intelectual sea inteligente; pero yo considero grave desdicha que en una época o en una nación la inteligencia quede prácticamente reducida a los límites de la intelectualidad. Porque la inteligencia se manifiesta sobre todo —no en el arte, no en la ciencia— en la intuición de la vida. Ahora bien: el intelectual no vive

apenas, suele ser un hombre muy pobre de intuiciones, no actúa apenas en el orbe, conoce poco la mujer, los negocios, los placeres, las pasiones. Lleva una existencia abstracta, y raramente puede arrojar un trozo de auténtica carne viva a los colmillos puntiagudos de su intelecto.

La inteligencia del intelectual nos sirve de muy poco: actúa casi siempre sobre temas irreales, sobre cuestiones de su propio oficio. Por eso es una delicia para mí encontrar a Olmedo, verle llegar sonriente, precedido por el doble florete de su mirada —mirada perforante y casi cínica, que parece levantar las faldas a todas las cosas para ver cómo son por dentro. Olmedo es banquero y hombre del gran mundo. Cuando atraviesa rápido por mi existencia, al fin y al cabo escuálida, como de intelectual, me parece un meteorito coruscante que llega cargado de áureo polvo sideral. Venga de donde venga, yo sé que viene siempre del Universo, y que en su viaje, al paso, ha visto de soslayo lo que se hacía en Venus y ha dado en el anca una palmada a Neptuno. Olmedo sabe mucho también de libros; sabe tanto como un intelectual; pero no lo sabe en intelectual, sino en hombre de mundo. No ha permitido nunca que el eje de su persona quede hincado en ningún oficio, y por lo mismo limitado, sino que lo deja vagar a la deriva de su destino unipersonal. En otros tiempos, por ejemplo, en el siglo XVIII, debía de haber muchos hombres así: nobles, financieros, propietarios, magistrados, que eran, sin embargo, inteligentes y se complacían en destilar de sus experiencias vitales ideas claras y distintas. (La situación actual de Europa —su incapacidad de resolver con gracia los problemas que tiene delante— solo se explica si se supone que faltan hoy hombres de esta clase. Así como hay épocas, *verbi gratia*, al fin de la historia romana, en que el valor se enrarece y acaban por no ser valientes más que los militares, así hay otras en que la inteligencia se recluye en los intelectuales y se vuelve oficio.)

De Olmedo se habla mucho en una crónica aún no publicada —tal vez nunca publicada—, donde se describen con inquietante proximidad ciertas zonas de la vida madrileña en los días que corren.

—Ya he visto su artículo sobre lady Hamilton —me dijo Olmedo. Ha hecho usted muy bien en subrayar lo que hay de esencial paradigma en el caso; pero ahora, venga la solución del problema.

—El caso es, amigo Olmedo, que yo no tengo la solución.

—¿Lo dice usted en serio?

—¡Completamente en serio!

—Entonces es usted el gentilhombre burgués de la psicología.

—¿Por qué?

—Porque resuelve usted los problemas sin saberlo.

—¡A ver, a ver!

—Donde usted formula el problema enuncia, en rigor, la solución. Después de todo, lo que casi siempre acontece. Nuestros enigmas y preguntas suelen ser respuestas disfrazadas con los dos rizos postizos de la interrogación. Así acontece ahora. Nelson y Hamilton, dos hombres de temple opuesto, pero ambos de primera calidad, se enamoran de una mujer que, por su gracia gentil y su falta de sindéresis, viene a ser aproximadamente una corza. He aquí el problema, dice usted.

—En efecto...

—Sin embargo, yo no veo ahí ningún problema; antes bien, un hecho ejemplar y luminoso como una ecuación matemática. El problema lo añade usted porque se acerca a tan claro hecho con una idea preconcebida, que es esta: los hombres valiosos no se enamoran de las corzas.

—¡Hombre, parece natural que un varón de alma compleja y disciplinada no se sienta atraído por una criatura casquivana, de espíritu volátil, y, como dice un personaje de Baroja, «sin fundamento»!

—Sí, sí; parece natural; pero lo natural no es lo que nos parece a nosotros, sino lo que parece a la Naturaleza, que es mucho más natural que todas nuestras simetrías mentales y tiene siempre más sentido. Después de todo, ¿qué razón hay para que un hombre inteligente se enamore de una mujer inteligente? Si se tratase de fundar una industria, un partido político o una escuela científica, se comprende que un espíritu claro intente sumarse otros claros espíritus; pero el menester amoroso —aun dejando a un lado su dimensión sexual— no tiene nada que ver con eso; es precisamente lo opuesto a toda ocupación racional. Lejos, pues, de ser un enigma, el caso que usted plantea es la clave de la experiencia amorosa. Los hombres se enamoran de las corzas, de lo que hay de corza en la mujer. Yo no diría esto delante de las damas, porque estas fingirían un grande enojo, aunque en el fondo por nada se sentirían más halagadas.

—Entonces, para usted, el talento de la mujer, su capacidad de sacrificio, su nobleza, son calidades sin importancia...

—No, no; tienen mucha importancia, son maravillosas, estimabilísimas —las buscamos y enaltecemos en la madre, la esposa, la hermana, la hija; pero ¿qué quiere usted?—; cuando se trata estric-

tamente hablando, de enamorarse, se enamora uno de la corza emboscada que hay en la mujer.

—¡Diablo, qué me dice usted!

—El varón, cuanto más lo sea, más lleno está, hasta los bordes, de racionalidad. Todo lo que hace y obtiene lo hace y obtiene por razones, sobre todo por razones utilitarias. El amor de una mujer, esa divina entrega de su persona ultraíntima que ejecuta la mujer apasionada, es tal vez la única cosa que no se logra por razones. El centro del alma femenina, por muy inteligente que sea la mujer, está ocupado por un poder irracional. Si el varón es la persona racional, es la fémina la persona irracional. ¡Y esta es la delicia suprema que en ella encontramos! El animal es también irracional, pero no es persona; es incapaz de darse cuenta de sí mismo y de respondernos, de darse cuenta de nosotros. No cabe trato, intimidad con él. La mujer ofrece al hombre la mágica ocasión de tratar a otro ser *sin razones*, de influir en él, de dominarlo, de entregarse a él, sin que ninguna razón intervenga. Créalo usted: si los pájaros tuviesen el mínimo de personalidad necesario para poder respondernos, nos enamoraríamos de los pájaros y no de la mujer. Y, viceversa, si el varón normal no se enamora de otro varón, es porque ve el alma de este hecha toda de racionalidad, de lógica, de matemática, de poesía, de industria, de economía. Lo que desde el punto de vista varonil llamamos absurdo y capricho de la mujer es precisamente lo que nos atrae. ¡El mundo está admirablemente hecho por un excelente oficial y todas sus partes se ensamblan y ajustan que es una maravilla!

—¡Es usted estupefaciente, amigo Olmedo!

—La idea, pues, de que el hombre valioso tiene que enamorarse de una mujer valiosa, en sentido racional, es pura geometría. El hombre inteligente siente un poco de repugnancia por la mujer talentuda, como no sea que en ella se compense el exceso de razón con un exceso de sinrazón. La mujer demasiado racional le huele a hombre, y, en vez de amor, siente hacia ella amistad y admiración. Tan falso es suponer que al varón egregio le atrae la mujer «muy lista» como la otra idea que las mujeres mismas insinceramente propagan, según la cual, ante todo, buscarían en el hombre la belleza. El hombre feo, pero inteligente, sabe muy bien que, a la postre, tiene que curar a las mujeres del aburrimiento contraído en sus «amores con los hombres guapos». Las ve refluir, una tras otra, de arribada forzosa, infinitamente hastiadas de su excursión por el paisaje de la belleza masculina.

—Amigo Olmedo: si usted fuese escritor y escribiese todo eso que me está diciendo, lo colgarían a usted de un farol...

—Por eso no escribo. ¿Para qué escribir? No es posible transmitir las propias evidencias. Es muy raro que alguien se disponga generosamente a entendernos con exactitud. Pero, después de todo, esto que yo digo lo dijo ya en cifra, muchos años hace, nuestro amigo *Fede*. (Olmedo llama *Fede* a Federico Nietzsche.) Allí donde enumera los rasgos característicos del hombre mejor, que él denomina el «distinguido», encontramos este:

«La complacencia en las mujeres, como en seres de especie menor acaso, pero más fina y ligera. ¡Qué delicia encontrar criaturas que tienen la cabeza llena siempre de danza y caprichos y trapos! Son el encanto de todas las almas varoniles demasiado tensas y profundas, cuya vida va cargada de enormes responsabilidades.»

Artículos publicados en *El Sol*, en marzo de 1927.

CORAZÓN Y CABEZA

En el último siglo se ha ampliado gigantescamente la periferia de la vida. Se ha ampliado y se ha perfeccionado: sabemos muchas más cosas, poseemos una técnica prodigiosa, material y social. El repertorio de hechos, de noticias sobre el mundo que maneja la mente del hombre medio ha crecido fabulosamente. Cierto, cierto. Es que la cultura ha progresado —se dice. Falso, falso. Eso no es la cultura, es solo una dimensión de la cultura, es la cultura intelectual. Y mientras se progresaba tanto en esta, mientras se acumulaban ciencias, noticias, saberes sobre el mundo y se pulía la técnica con que dominamos la materia, se desatendía por completo el cultivo de otras zonas del ser humano que no son intelecto, cabeza; sobre todo, se dejaba a la deriva el corazón, flotando sin disciplina ni pulimento sobre la haz de la vida. Así, al progreso intelectual ha acompañado un retroceso sentimental; a la cultura de la cabeza, una incultura cordial. El hecho mismo de que la palabra cultura se entienda solo referida a la inteligencia denuncia el error cometido. Porque es de advertir que esta palabra, tan manejada por los alemanes en la última centuria, fue usada primeramente por un español, Luis Vives, quien la escogió para significar con preferencia cultivo del corazón, *cultura animi*. El detalle es tanto más de estimar cuanto que en la época de Vives, en el Renacimiento, dominaba plenamente el intelectualismo: todo lo bueno se esperaba de la cabeza. Hoy, en cambio, comenzamos a entrever que esto no es verdad, que en un sentido muy concreto y rigoroso las raíces de la cabeza están en el corazón. Por esto es sumamente grave el desequilibrio que hoy padece el hombre europeo entre su progreso de inteligencia y su retraso de educación sentimental. Mientras no se logre una nivelación de ambas potencias y el agudo pensar quede asegurado, garantizado por un fino sentir,

la cultura estará en peligro de muerte. El malestar que ya por todas partes se percibe procede de ese morboso desequilibrio, y es curioso recordar que hace un siglo Augusto Comte notaba ya de ese malestar los síntomas primeros, y certero los diagnosticaba como desarreglo del corazón, postulando urgentemente para curarlo lo que llamaba una «organización o sistematización de los sentimientos».

Es motivo de sorpresa advertir la persistencia con que el hombre ha creído que el núcleo decisivo de su ser era su pensamiento. ¿Es esto cierto? Si alguien nos obligase a quedarnos solo con el único y esencial centro de nuestra persona, ¿nos quedaríamos con nuestro entendimiento? Cualquier corte que hagamos en la historia nos presentará, en efecto, al hombre agarrado a su intelecto como a la raíz de sí mismo. Si preguntamos a la vetustísima sabiduría de la India hallaremos frases como esta de los Vedas: «El hombre es sus ideas. La acción sigue dócil al pensamiento como la rueda del carro sigue a la pezuña del buey.» Si, dando un salto superlativo, caemos en el siglo XVI, oiremos a Descartes que repite una y otra vez: «*Que suis-je? Je ne suis qu'une chose qui pense.*» El hombre, una caña pensativa, va a decir poco después, barrocamente, Pascal.

Y la razón que se da para ello es siempre la misma. Todo lo que haya en nosotros que no sea conocimiento supone a este y le es posterior. Los sentimientos, los amores y los odios, el querer o no querer, suponen el previo conocimiento del objeto. ¿Cómo amar lo ignoto? ¿Cómo desearlo? *Ignoti nulla cupido —Nit volitum quim praecognitum.*

La razón es de tanto peso, que amenaza con aplastar sin remisión al que intente sostener lo contrario. ¿Quién se atreve a afirmar, sin caer en lo absurdo, la posibilidad de amar algo que nunca hemos visto y de que no tenemos noticia alguna? Por consiguiente, la cabeza precede al corazón: este es un poder secundario que sigue a aquella como aditamento que va a su rastra.

Sin embargo, sin embargo... Para simplificar el problema, sin perjuicio grave, reduzcamos el conocimiento a una de sus formas más elementales: el ver. Lo que en este orden valga para el ver valdrá con mayor fuerza para los modos más complejos del conocimiento —concepto, idea, teoría. No en balde casi todos los vocablos que expresan funciones intelectuales consisten en metáforas de la visión: idea significa aspecto y vista; teoría es contemplación.

Pues bien; yo me pregunto: ¿amamos lo que amamos porque lo hemos visto antes o en algún serio sentido cabe decir que vemos lo que vemos porque antes de verlo lo amábamos ya?

La cuestión es decisiva para resolver qué es lo primario en la persona humana.

En cualquier paisaje, en cualquier recinto donde abramos los ojos, el número de cosas visibles es prácticamente infinito, más nosotros solo podemos ver en cada instante un número muy reducido de ellas. El rayo visual tiene que fijarse sobre un pequeño grupo de ellas y desviarse de las restantes, abandonarlas. Dicho de otra manera: no podemos ver una cosa sin dejar de ver las otras, sin cegarnos transitoriamente para ellas. El ver esto implica el desver aquello, como el oír un sonido el desoír los demás. Es instructivo para muchos fines haber caído en la cuenta de esta paradoja: que en la visión colabora normalmente, necesariamente, una cierta dosis de ceguera. Para ver no basta que exista de un lado el aparato ocular, de otro el objeto visible situado siempre entre otros muchos que también lo son: es preciso que llevemos la pupila hacia ese objeto y la retiremos de los otros. Para ver, en suma, es preciso fijarse. Pero fijarse es precisamente buscar el objeto de antemano, y es como un preverlo antes de verlo. A lo que parece, la visión supone una previsión, que no es obra ni de la pupila ni del objeto, sino de una facultad previa encargada de dirigir los ojos, de explorar con ellos el contorno: es la atención. Sin un mínimum de atención no veríamos nada. Pero la atención no es otra cosa que una preferencia anticipada, preexistente en nosotros, por ciertos objetos. Llevad al mismo paisaje un cazador, un pintor y un labrador: los ojos de cada uno verán ingredientes distintos de la campiña; en rigor, tres paisajes diferentes. Y no se diga que el cazador prefiere su paisaje venatorio después de haber visto los del pintor y el labrador. No; estos no los ha visto, no los verá nunca en rigor. Desde un principio, siempre que se halló en el campo fue fijándose casi exclusivamente en los elementos del paraje que importan para la caza.

De suerte que aun en una operación de conocimiento tan elemental como el ver, que por fuerza ha de ser muy semejante en todos los hombres, vamos dirigidos por un sistema previo de intereses, de aficiones, que nos hace atender a unas cosas y desatender a otras.

Cabe oponer a esto la advertencia de que a veces es la fuerza del objeto mismo quien se impone a nuestra atención. Si ahora, de pronto, cerca de aquí disparasen un cañonazo, nuestra atención, de buen o mal grado, abandonaría los temas psicológicos que tratamos e iría a fijarse en el estruendo que naturalmente oiríamos. No hay duda: esto acontecería, pero fuera un error explicarlo por el mero hecho físico del estruendo. Si un sonido muy fuerte provocase sin

más ni más la audición, no acaecería que los que habitan junto a una catarata son sordos para ella y, en cambio, cuando el enorme ruido súbitamente cesa, oyen lo que físicamente es menos, lo que físicamente es nada, a saber: el silencio. Para el que vive junto al torrente, su rumor habitual, por grande que sea, pierde interés vital, y por eso no se le atiende y por eso no se le oye. Aquel cañonazo de nuestro ejemplo se impondría a nosotros por razones parecidas que este silencio, las cuales se pueden resumir en una: por su novedad. Al hombre le interesa la novedad, en virtud de mil conveniencias vitales, y suele estar siempre pronto a percibirla. Lejos, pues, de ser objeción a nuestra tesis, la advertencia viene a confirmarla. Oímos lo nuevo —cañonazo o silencio— porque tenemos de antemano alerta en nosotros la atención a la novedad.

Todo ver es, pues, un mirar; todo oír, un escuchar y, en general, toda nuestra facultad de conocer es un foco luminoso, una linterna que alguien, puesto tras ella, dirige a uno y otro cuadrante del Universo, repartiendo sobre la inmensa y pasiva faz del cosmos aquí la luz y allá la sombra. No somos, pues, en última instancia, conocimiento, puesto que este depende de un sistema de preferencias que más profundo y anterior existe en nosotros. Una parte de ese sistema de preferencias nos es común a todos los hombres, y gracias a ello reconocemos la comunidad de nuestra especie y en alguna medida conseguimos entendernos; pero sobre esa base común, cada raza y cada época y cada individuo ponen su modulación particular del preferir, y esto es lo que nos separa, nos diferencia y nos individualiza, lo que hace que sea imposible al individuo comunicar enteramente con otro. Solo coincidimos en lo más externo y trivial; conforme se trata de más finas materias, de las más nuestras, que más nos importan, la incomprensión crece, de suerte que las zonas más delicadas y más últimas de nuestro ser permancen fatalmente herméticas para el prójimo. A veces, como la fiera prisionera, damos saltos en nuestra prisión —que es nuestro ser mismo, con ansia de evadirnos y transmigrar al alma amiga o al alma amada—; pero un destino, tal vez inquebrantable, nos lo impide. Las almas, como astros mudos, ruedan las unas sobre las otras, pero siempre las unas fuera de las otras condenadas a perpetua soledad radical. Al menos, poco puede estimarse a la persona que no ha descendido alguna vez a ese fondo último de sí misma, donde se encuentra irremediablemente sola.

Artículo publicado en *La Nación*, de Buenos Aires, en julio de 1927.

LA PERCEPCIÓN DEL PRÓJIMO

I

LA CUESTIÓN. ANTIGUAS TEORÍAS

SEGÚN el proverbio árabe, el hombre no puede saltar fuera de su sombra. La idea es sobremanera dramática. Vivimos prisioneros de nuestra sombra, que vigila a la puerta de nosotros mismos para no dejarnos escapar. Tiene, en efecto, la sombra junto al hombre un aire de centinela que, arma al brazo, pasea en torno a su garita. Esto quiere decir que, encerrados en nosotros mismos, no podemos transmigrar de nuestra persona a la del prójimo y, consecuentemente, que no podemos vernos a nosotros mismos desde fuera porque el perfil del *yo* solo sería visible desde un *tú*. Pero si el tránsito al *tú* es imposible, como esta idea supone, si el tú es impenetrable, ni le vemos a él desde nosotros ni a nosotros desde él. Toda vida sería una ciega ansia de ver.

Pero hay épocas en que de esta opinión pasamos a la contraria. La persona no sería una realidad hermética, el alma individual no sería un recinto acorazado y sin poros; antes bien, sería la característica de lo psíquico su absoluta penetrabilidad. Mientras un átomo de materia excluye a otro átomo y es incompenetrable con él, las almas parecen constituidas por una perfecta porosidad. Hay momentos en que vivir es hallarse fuera de sí mismo, perdido deliciosamente en el interior de los prójimos. Cuando alguien llega cerca en esa «primera impresión», aún no deformada por reflexiones ulteriores menos perspicaces, nos parece que vemos hasta el fondo su persona. De aquí las súbitas simpatías o antipatías que sentimos. De aquí el *flechazo*, el *coup de foudre* en que suele nacer el amor. (¿Es posible un amor auténtico que no haya nacido así? Problema

para finos psicólogos. Si el lector analiza sus recuerdos, tal vez encuentre que el instante en que mejor ha conocido a otra persona fue el de la «primera impresión». Si nos fiáramos más de ella erraríamos menos.)

Pero estas oscilaciones de la convicción, que unas veces reconoce la posibilidad de percibir la persona ajena y otras la niega, indican que se trata de un problema vivo sobre el cual no han recaído aún sentencias claras. Y, en efecto, pocas cosas ocupan con tanto interés a los mejores psicólogos de la hora presente.

Como todos los demás problemas psicológicos de algún relieve, es este de difícil tratamiento.

La dificultad principal aneja a los problemas psicológicos se comprende, creo yo, sin dificultad. La vida es una constante preocupación y ocupación con las cosas que nos rodean, un dinámico diálogo con el contorno. De las cosas en derredor parten incesantes excitaciones que provocan en nosotros reacciones sobre ellas. Nos tienen puesto cerco apretado con sus innumerables fisonomías, que disparan sin descanso sobre nuestra sensibilidad, amenazándonos u ofendiéndonos, insinuándonos o atrayéndonos. Queramos o no, la tarea radical del hombre es esta lucha con las cosas, esta faena por dominar lo circunstante. En los milenios más antiguos de la evolución humana fue esta lucha más fiera y sin respiro, de suerte que la tensión tomó un hábito y tendencia primaria a fijarse preferentemente en el mundo exterior.

Ahora bien: la psicología trata precisamente de desentenderse de ese mundo exterior e investigar la intimidad del hombre. Se ve, pues, obligado el psicólogo a hacer virar en redondo su atención, que habitualmente tiende hacia lo externo, y, volviéndola de espaldas a las cosas, dirigirla al fondo espectral de sí mismo.

Cuando miramos al través del cristal de una ventana, nuestro rayo visual, y con él nuestra atención, penetran en el vidrio sin detenerse y van a engancharse en la superficie de los objetos que integran el paisaje: a modo de espiritual tentáculo, nuestra mirada palpa el lomo azul de la montaña lejana, resbala por sus laderas, surca el seno del valle y va a embotar su agudo remate en el algodón de los celajes que flotan sobre el horizonte. No sentimos, al hacer esto, el menor esfuerzo: basta con que dejemos libre a nuestra atención dirigir por sí misma el rayo visual. Pero si luego intentamos ver, no el paisaje, sino el cristal mismo, notaremos el esfuerzo violento que es necesario para sostener la mirada en la superficie transparente del vidrio. Habituados a hacer del cristal un tránsito y un medio a través

de lo cual vemos lo demás, nos cuesta un poco trabajo hacer de él término y objeto de la visión.

Pues algo así, solo que en sentido más radical, pretende hacer la psicología. El mundo circundante existe para nosotros merced a ciertos estados íntimos que llamamos ver y oír, imaginar y pensar, sentir y querer. La psicología nos invita a que, al ver una cosa, en lugar de atender a esta cosa presente ante nosotros, miremos nuestro ver. Tenemos, pues, que reobrar enérgicamente contra los hábitos milenarios que nos ha impuesto la urgente utilidad de la vida espontánea y mantener nuestra atención vuelta del revés, enfocada hacia nuestro propio interior.

Difícil es la psicología, y por ello la menos avanzada de las ciencias. Así se explica el hecho, que alguna vez he calificado de escandaloso, de que mientras la ciencia natural ha logrado clasificar, describir y definir minuciosamente más de tres millones de especies vegetales y animales, en psicología nos contentamos aún con dos docenas de toscos conceptos —fantasía, sensación, pensamiento, amor, odio, voluntad, etc.—, pretendiendo abarcar con ello la fauna innumerable de nuestro espíritu.

Hay en esta fauna íntima, sobre todo, una zona que, aun desde el punto de vista utilitario, es de sin par interés. Me refiero a aquella clase de fenómenos psíquicos en que las realidades nos son inmediatamente dadas. Nuestra fantasía libre, en su gentil oficio de componer y descomponer, tiene siempre, a la postre, que pedir prestado su material a otra función psíquica más elemental: la percepción. El poder más genial de imaginar está reducido, en rigor, a zurcir trozos que la percepción le proporciona. Nuestras ideas, por vagas, sutiles y puras que sean, proceden siempre de ella, y las usamos como de un crédito abierto sobre la percepción. Sirve esta de puerta única por donde penetra en nosotros el material ineludible sobre que opera toda nuestra actividad psíquica.

Es, pues, la percepción aquella clase de fenómenos mentales, de estados psíquicos en que los objetos se nos hacen presentes, al paso que en la imaginación tenemos de ellos solo la imagen, especie de copia que los representa, pero no los presenta. Así como el retrato no pretende suplantar la persona real que representa, sino que se ofrece desde luego como sustituto de un ser ausente, la imagen subraya siempre esta su condición de mero lugarteniente de una realidad. Esto quiere decir que toda imagen, como toda idea, supone alguna ocasión previa en que por vez primera nos pusimos en contacto con el objeto luego imaginado o pensado. Este contacto es la percepción.

Ahora bien: cabe hacer una clasificación radical de las cosas poniendo de un lado el yo de cada cual; del otro, todo lo demás. Esto ha dado lugar a que los psicólogos distingan, a su vez, dos clases de percepción: la percepción externa en que se nos hacen presentes las cosas de nuestro contorno, y la percepción de nuestra propia persona, de nuestro yo: la percepción íntima. He aquí el punto en que se suscita el problema concreto de que quisiera hablar ahora.

Entre las cosas exteriores a nuestro yo, no todas son del mismo rango; hay, por lo menos, dos linajes de ellas muy distintos entre sí. Hay las cosas corpóreas de nuestro derredor y hay las otras personas, los otros yo, los prójimos. Nuestra pregunta, formulada en su máxima sencillez, suena, pues, así: ¿cómo llegamos a noticia de que frente y junto a nosotros existen otras personas? ¿Hay, además, de la percepción externa y de la íntima, otra clase de fenómenos psíquicos en que percibimos a los demás hombres, hay una percepción del prójimo?

No creo que se oculte a nadie el peculiar interés, la rara sugestión que emana de este tema. Yo diría que es el problema humano por excelencia. Como en la percepción externa, esto es, en el ver, oír, tocar, se constituye ante nosotros el mundo de las cosas físicas, el cosmos material, en esta problemática percepción del prójimo se organiza, se instaura el mundo social, el orbe de la convivencia. En ella hinca sus últimas raíces toda sociedad, lo mismo la amplísima que llamamos nación, que aquellas otras formas de sociedad mínima en que conviven dos personas y solemos denominar simpatía y amistad y amor.

Una vez aclarado en qué estriba la cuestión, no perdamos tiempo: salgamos resueltamente tras ella con temple de cazador, la crítica alerta y el ojo avizor. Prometo que la ruta no será demasiado áspera, y, como en tierras de fauna abundante, se ofrecerá ocasión para que disparemos, a derecha e izquierda, sobre piezas de insólito y atractivo perfil.

A la pregunta: ¿cómo llegamos a la noticia de que existen otras personas, otros seres como nosotros, dotados de psique, esto es, de una conciencia, de un yo, capaces de pensar y sentir, de emocionarse y querer? se ha contestado con varias teorías, las cuales coinciden en negar que poseamos una percepción inmediata del prójimo.

Según la más clásica de ellas, conocemos la existencia del prójimo en virtud de un razonamiento por analogía. Lo que realmente percibimos de él, con presencia inmediata, es solo su cuerpo y sus movimientos. Ahora bien: al encontrar una extrema semejanza

entre el cuerpo y movimiento ajenos y los nuestros, concluimos que también al resto invisible de nosotros, a nuestro yo, corresponderá otro yo en el cuerpo ajeno. Cuando la tristeza nos invade, nuestro rostro adopta un gesto peculiar: si hallamos en el rostro del vecino un gesto parejo, podemos concluir que tras él habrá otra tristeza.

Tres observaciones son sobradas para mostrar la ineficacia de esta teoría: en *primer lugar*, el individuo no suele tener conocimiento visual de sus propios gestos: para ello necesita de espejos, que el hombre primitivo no poseyó. Cuando uno de nosotros ejecuta un movimiento expresivo o gesto, no ve de él su faz externa y visual, percibe solo la interna contracción de los músculos, es decir, justamente lo que no podemos ver en el prójimo. Cuando nuestra frente se contrae por alguna honda preocupación, no vemos las arrugas que en ella se forman; solo sentimos la interna presión de los músculos frontales. Lejos, pues, de conocer los gestos primeramente en nosotros y luego en dos demás, la verdad es lo inverso: aprendemos el vocabulario de la gesticulación en los demás, y solo luego nos percatamos de que *también* nosotros hacemos visajes. *En segundo lugar*, ese razonamiento por analogía pudiera, cuando más, permitirnos suponer en el cuerpo ajeno un yo idéntico al nuestro, es decir, una repetición de nuestro propio yo; en rigoroso sentido, un otro yo, un *alter ego*. Y es el hecho capital de toda la cuestión que el prójimo, presente ante mí, se me presenta justamente como un yo radicalmente distinto del mío, con carácter, ideas y pasiones acaso antagónicas de las mías. ¿De dónde sale mi noticia de esa otra personalidad tan distinta de la mía? Por lo menos, el razonamiento analógico no logra explicarlo. Pero, *en tercer lugar*, a esta teoría le acontece lo que, según cierto libro de Derecho Romano, que sirvió de texto en una Universidad española, aconteció un tiempo a los impuestos en el pueblo de Rómulo. Al iniciar un capítulo dice este libro: los impuestos en Roma comenzaron por no existir. Pues esto, encima de todo lo anterior, pasa al razonamiento analógico con que se quiere explicar nuestra conciencia del prójimo. Nadie, creo yo, se ha sorprendido, en el momento de ver al amigo o a la amada ejecutando tal razonamiento. El prójimo se nos presenta con la misma sencillez y tan de un golpe como el árbol, la roca o la nube.

II

CÓMO NOS VEMOS A NOSOTROS.
LA MUJER Y SU CUERPO.

No es necesario que recorramos minuciosamente las demás teorías usuales con que se ha intentado explicar nuestra conciencia de los prójimos. Son casi todas ellas modulaciones diversas de la que acabo de exponer, y las tres advertencias que frente a esta hemos hecho son igualmente eficaces contra las demás. La más nueva de la «introyección simpática», o *Einfühlung*, no escapa tampoco a esta suerte. Ni es extraño que acontezca así: porque todas parten de dos afirmaciones que son prejuicios característicos del pensamiento moderno. Scheler ha insistido certeramente sobre ello al tratar el problema que nos ocupa.

Se empieza por suponer que primariamente no percibimos más que nuestro yo, y solo después, valiéndonos de ese conocimiento que cada cual tiene de sí mismo, construimos más o menos hipotéticamente el yo de los demás. El segundo prejuicio consiste en creer que del prójimo solo nos es dado primariamente la apariencia física de su cuerpo, color, forma y movimientos, de suerte que la existencia de un yo en ese cuerpo es siempre una añadidura que nosotros ponemos.

Partiendo de tales afirmaciones no llegaremos nunca hasta el prójimo: será este siempre un fantasma que nuestro yo proyecta precisamente cuando cree recibir de fuera un ser distinto de sí mismo. Viviría cada uno de nosotros aherrojado dentro de sí propio, sin visión ni contacto con el alma vecina, prisionero del más trágico estilo, porque cada cual sería a la vez el preso y la prisión.

Por dolorosa que esta idea fuera, habríamos de aceptarla si nos pareciese convincente; pero es el caso que deja indomada la cuestión misma que pretende explicar. ¿Cómo es que sabemos de otras almas diferentes de la nuestra? ¿Cómo es que conocemos pensamientos opuestos a los nuestros, sentimientos que jamás hemos sentido? ¿Cómo es que el espíritu varonil ve en el cuerpo transeúnte de una mujer un espíritu tan diverso al suyo?

Denodadamente tenemos que romper con los prejuicios que se han ido inveterando en las ciencias y recurrir de las teorías a los hechos mismos. Los principios teóricos se buscan para explicar con

ellos los fenómenos y, cuando no lo logran, deben ser arrumbados. La verdadera ciencia ha de estar siempre dispuesta a suicidarse para renacer en nueva forma, y solo es fiel a sí misma cuando más que a sí misma es fiel a los hechos.

El problema de la percepción del prójimo queda insoluto porque se parte de dos exageraciones: se exagera la proximidad en que cada cual está de sí mismo y se exagera nuestra distancia del prójimo. Si prescindiendo de teorías acudimos a los hechos, nos convenceremos de que no estamos más lejos ni más cerca del prójimo que de nosotros mismos.

El error opuesto nace de creer que si para percibir las cosas externas necesitamos de intermediarios, esto es, de las sensaciones que son estados o modificaciones de nuestro cuerpo, en cambio, nuestro yo lo percibimos inmediata o íntegramente, sin necesidad de ese trámite corporal. Con esta idea tan tercamente instalada en la psicología tenemos que romper.

Del mundo exterior no percibimos en cada momento sino un pequeño trozo, un reducido paisaje o escena que se nos presenta destacado sobre la vaga totalidad, difusa y latente, del universo material. ¿Por qué percibimos en cada momento ese trozo, y solo él, en tan determinada perspectiva? Sin duda porque nuestro cuerpo —cosa entre cosas— ocupa un cierto lugar y en él recibe unas ciertas influencias físicas que lo modifican. Entre el universo y nosotros se intercala nuestro cuerpo como un cedazo o retícula que selecciona por medio de sus sensaciones el cúmulo inmenso de objetos que integran el mundo.

Pero ¿no acontece lo propio en la percepción íntima? En cada momento no percibimos de nuestro yo sino un corto número de pensamientos, imágenes y emociones que vemos pasar como flujo de un río por delante de nuestra mirada interior. Y ese breve trozo de nuestra persona se nos presenta destacando sobre el resto oculto de nuestro yo total. El hombre que posee un gigante saber no percibe en cada instante sino una mínima porción de él, como el avaro en cada instante hace pasar por su mano solo algunas monedas del vasto tesoro que guarda en el arcón. Asimismo, nuestras actitudes sentimentales, todo el artillado de odios y amores que opera en lo más profundo de nuestra psique se halla latente, como en un subsuelo espiritual, sin que salgan a flor de percepción más que aquellas emociones subrayadas por la oportunidad vital.

¿Y cómo se produce esta selección, no de lo que somos, sino de lo que en cada caso percibe cada cual de sí mismo?

La psicología, preocupada hasta ahora eminentemente por el problema de la percepción externa, ha estudiado con predilección el papel que en ella juega el cuerpo. Ahora bien: en la percepción externa influyen, claro está, preferentemente, las funciones corporales de ojos, oídos y tactos periféricos; esto es, los sentidos o sensibilidad exterior.

Pero esto no debe hacernos olvidar que el cuerpo posee también una sensibilidad interna mucho más rica, variada y de fina textura que la externa, constituida por el repertorio innumerable de las sensaciones musculares y de movimiento, los contactos internos, las presiones sanguíneas de venas, arterias y vasos; el dolor y placer orgánicos, las delicadas impresiones en las entrañas y órganos profundos y, en fin y sobre todo, las corrientes sutilísimas de la secreción interna. Todo ese pueblo incalculable de estados sensitivos intracorporales, con sus incesantes y exquisitas modificaciones, nos acompañan desde la concepción y es el teclado maravilloso sobre el que se apoya directamente la percepción que de nosotros mismos tenemos. Como los sentidos exteriores son el aparato selector, el tamiz que en cada caso detiene o deja pasar los objetos del mundo exterior, así la sensibilidad intracorporal subraya o apaga nuestros estados íntimos y hace que percibamos ahora estos y no los otros; luego, los otros y no estos. Para que un pensamiento llegue a destacarse ante nuestra percepción íntima, esto es, para que nos demos cuenta de que lo pensamos, es preciso que se produzca su expresión verbal, siquiera en forma embrionaria, merced a minúsculos movimientos de lengua y boca. Con la lengua ligada, o por otro cualquier procedimiento paralizada, no podréis, sin enorme dificultad, leer con comprensión una página. Si ponemos nuestro aparato bucal en la actitud de pronunciar la be, nos cuesta sumo esfuerzo pensar la a. Para ver con claridad una idea necesitamos sujetarla, por decirlo así, entre los músculos frontales; de aquí la contracción de la frente en el hombre que atiende y medita. En un estado de atonía muscular, los actos de voluntad se ocultan a nuestra mirada interior y la exaltación de la sensibilidad orgánica que produce el alcohol no nos deja ver nuestra tristeza. El hombre punzado por grave pena que recurre a la botella de licor espirituoso, ciertamente que no deja de estar triste; pero al modificar artificialmente sus impresiones corporales obtura la ventana psicológica por donde ve, en íntima visión, su amargo sentimiento (1).

---

(1) Véase Scheler: *Wesen und Formen der Sympathie*, año 1923.

Ya en este punto, advertimos hasta qué extremo es un error suponer al prójimo más distante de nuestra percepción que nosotros mismos. Para advertir los pensamientos concretos de otra persona necesitamos que esta los exprese, es decir, que nos hable. Cabalgando en la acústica del lenguaje, pasan a nuestra percepción las ideas del prójimo. Pero exactamente lo mismo nos acontece con nuestros propios pensamientos. Solía citarse como ejemplo de ingenuidad psicológica que Homero, al quedarse solo Aquiles en dramática meditación, dice que Aquiles se hablaba a sí mismo. No era tan grande la ingenuidad de Homero como se ha creído. Ciertamente, el pensamiento es un acto puramente psíquico y nada corporal; pero la percepción de nuestro pensamiento exige, en efecto, su expresión interior, movimientos embrionarios de la lengua, iniciación de contracción y distensiones en la boca. Nuestro cuerpo, desde su faz interna, nos revela nuestro propio pensamiento, como su órgano externo de audición nos descubre el del prójimo.

Juega, pues, la sensibilidad intracorporal en la percepción íntima el papel de un actor que mima y gesticula, subraya o apaga nuestra vida psíquica, cara a nuestra mirada interna como ante un público. A Bergson corresponde el honor de haber iniciado esta teoría que luego ha ido creciendo en sucesivas colaboraciones. Esa sensibilidad es, pues, uno de los factores de que depende la experiencia que cada cual tiene de sí mismo y, por tanto, una de las influencias más dicisivas en la formación de la personalidad.

Así, por ejemplo, me extraña sobremanera que los psicólogos no hayan hasta ahora advertido que en esta zona de procesos intracorporales se funda buena parte de las diferencias psicológicas entre el hombre y la mujer.

Es un hecho notorio que el cuerpo femenino está dotado de una sensibilidad interna más viva que el del hombre, esto es, que nuestras sensaciones orgánicas intracorporales son vagas y como sordas comparadas con las de la mujer. En este hecho veo yo una de las raíces de donde emerge, sugestivo, gentil y admirable, el espléndido espectáculo de la feminidad.

La relativa hiperestesia de las sensaciones orgánicas de la mujer trae consigo que su cuerpo exista para ella más que para el hombre el suyo. Los varones, normalmente, olvidamos nuestro hermano cuerpo; no sentimos que lo tenemos si no es a la hora frígida o tórrida del extremo dolor o el extremo placer. Entre nuestro yo, puramente psíquico, y el mundo exterior no parece interponerse nada. En la mujer, por el contrario, es solicitada constantemente la

atención por la vivacidad de sus sensaciones intracorporales: siente a todas horas su cuerpo como interpuesto entre el mundo y su yo, lo lleva siempre delante de sí, a la vez como escudo que defiende y rehén vulnerable. Las consecuencias de esto son claras: toda la vida psíquica de la mujer está más fundida con su cuerpo que en el hombre; es decir, su alma es más corporal —pero, viceversa, su cuerpo convive más constante y estrechamente con su espíritu; es decir, su cuerpo está más transido de alma. Ofrece, en efecto, la persona femenina un grado de penetración entre el cuerpo y el espíritu mucho más elevado que la varonil. En el hombre, comparativamente, suelen ir cada uno por su lado; cuerpo y alma saben poco uno de otro y no son solidarios; más bien actúan como irreconciliables enemigos.

En la mujer, el cuerpo influye en la normalidad de la vida más que en el hombre (1); pero, en cambio, este trato frecuente hace que la mujer no enferma domine más su cuerpo que el varón. De aquí el extraño fenómeno de que la mujer resista el gran dolor y miseria física mejor que el hombre y, en cambio, sea más mesurada en entregarse a los excesivos placeres; de aquí la sorprendente euritmia y comedimiento en la apostura femenina, el compás y contención de sus gestos, un no sé qué de recogido y enredado que tiene el cuerpo de la mujer. Por el contrario, la mujer aquejada de desequilibrio nervioso, la mujer enferma y anormal, es víctima trágica de su cuerpo en proporción mucho mayor que los varones.

En esta observación creo que puede hallarse la causa de ese hecho eterno y enigmático que cruza la historia humana de punta a punta, y de que no se ha dado sino explicaciones estúpidas o superficiales: me refiero a la inmortal propensión de la mujer al adorno y ornato de su cuerpo. Visto a la luz de la idea que expongo, nada más natural y, a la par, inevitable. Su nativa contextura fisiológica impone a la mujer el hábito de fijarse, de atender a su cuerpo, que viene a ser el objeto más próximo en la perspectiva de su mundo. Y como la cultura no es sino la ocupación reflexiva sobre aquello a que nuestra atención va con preferencia, la mujer ha creado la egregia cultura del cuerpo, que históricamente empezó por el adorno, siguió

(1) Que yo sepa, nadie ha puesto, hasta ahora, en relación este hecho con la notoria abundancia de sueños que se producen en la mujer al dormir. El hombre dormido sueña menos. Y como es cosa indudable la influencia en el soñar de las sensaciones intracorporales, veo en esta hipertrofia del sueño femenino una confirmación indirecta y, por lo mismo, importante de mi opinión sobre las relaciones entre la mujer y su cuerpo.

por el aseo y ha concluido por la cortesía, genial invento femenino, que es, en resolución, la fina cultura del gesto.

Pero la conexión, peculiarmente estrecha, entre alma y cuerpo que caracteriza a la mujer, rinde sus más claros efectos en el sacro recinto del amor. Si comparamos hombres y mujeres de tipo medio, normales, de igual educación y rodeados del mismo ambiente social, pronto salta a la vista su diferente actitud ante el erotismo. Es normal que el hombre sienta deseos y placentero arrebato carnal hacia mujeres que no despiertan en su ánima el menor afecto. Por decirlo así, envía a su cuerpo para que cumpla los ritos del amor carnal, con total ausencia de su espíritu. Asimismo, no es raro que el hombre de extremada selección y firme disciplina mental experimente un amor puramente psíquico, hecho todo él de místicos sentimientos, sin ganga alguna de carnales instintos. Ello es que el hombre ha oscilado siempre entre esos dos polos y extremos del amor carnal y el amor místico, entre el sensualismo y el platonismo.

Ambos, empero, suelen repugnar a la mujer. Normalmente es incapaz de sentir atracción física si no va precedida de una adhesión sentimental, y, viceversa, cuando el puro afecto psíquico, en apasionada tormenta, se apodera de su espíritu, arrastra y estremece su carnal soporte, como la ráfaga encorva la mies de oro en estío y arrebata en otoño las hojas caducas.

Merced a su afortunada predisposición psicológica logra, pues, la mujer, desde luego y sin esfuerzo, esa perfecta unidad entre el amor del alma y del cuerpo que es, sin duda, la forma ejemplar y la ecuación moral del erotismo. Norma y ejemplo a que solo ciertos hombres egregios, de exquisita condición, consiguen elevarse.

Hallándose así el cuerpo femenino todo él transido y como saturado de su espíritu, adquieren un peculiar sabor simbólico las concesiones que de sus gracias corporales haga. La entrega del cuerpo es para ella, en verdad, símbolo y síntoma de sus sentimientos, y cada concesión al amado es la medida del nivel que en ella alcanza el amor. Como el príncipe feudal al otorgar un feudo entregaba un terruño, un trozo de gleba, símbolo jurídico de los derechos transferidos, ofrece la mujer su cuerpo al hombre que ama como símbolo de su entrega espiritual.

La Nación, de Buenos Aires, agosto de 1929.

GUILLERMO DILTHEY Y LA IDEA DE LA VIDA

El 19 de noviembre se cumplen los cien años desde el nacimiento de Guillermo Dilthey. Este nombre goza aún de tan escasa resonancia fuera de Alemania, que no es ocioso orientar desde luego al lector advirtiéndole que Dilthey es un filósofo y, además, que es el filósofo más importante de la segunda mitad del siglo XIX. Claro es que esta desproporción entre importancia de un hombre y resonancia de un nombre, aunque se produce a veces en la historia, implica siempre algún coeficiente de anormalidad. Y, en efecto, que Dilthey sea tan poco conocido todavía fuera de Alemania se debe a que aun dentro del orbe intelectual germánico no llegó a tener, hasta hace muy pocos años, una nombradía que por la precisión y rango de su fama correspondiese ni de muy lejos a su efectivo valor.

Pero lo interesante —y algo más que interesante— del caso está en que la sorprendente oscuridad de su persona no fue ocasionada porque el candelero estuviese bajo el celemín, ni mucho menos. Desde 1882 hasta 1911 este hombre ha sido profesor de la Universidad de Berlín como sucesor, nada menos, de Lotze. Miembro de la Academia prusiana, maestro de toda una escuela filosófica, respetadísimo por el círculo de personas más influyentes en la ciencia y en la dirección de la enseñanza, no ha existido ninguna causa externa y accidental que estorbase la plena expansión de su influjo y, con ella, de su notoriedad.

El desdibujo de su figura, el retraso de su epifanía, proceden de razones hondas, esenciales, radicadas últimamente en su propia doctrina, hasta el punto de que es una misma cosa exponer el pensamiento de Dilthey y mostrar las causas de su escaso influjo o tardo triunfo.

Este propósito bilateral anima al estudio que sigue. Se nos ofrece excelente ocasión para sorprender el sutilísimo proceso en que consiste la historia de las ideas, la marcha real del pensamiento humano. Ahora se trata de la gran Idea que está ahí ya en el planeta, operando su obra misteriosa y casi mágica. Esta Idea, así, con mayúscula, porque ella misma lo es, es todo lo contrario que una ocurrencia. Las ideas con minúscula pueden o no ocurrírseles a los hombres; depende ello del puro azar en virtud del cual tal combinación de conceptos surge o no en la mente de un individuo. Pero una Idea de esta clase superlativa no puede dejar de ocurrírsele a los hombres, porque es una forma necesaria del destino humano, una etapa de su evolución a la cual llega inexorablemente la humanidad cuando ha agotado las anteriores. Ideas de este orden son el estoicismo, el racionalismo, el idealismo, el positivismo. A la postre no tiene sentido decir de estas Ideas que están en este u otro hombre —que se le han ocurrido—, sino, al revés, son los hombres quienes desde una cierta fecha están en ellas. Todo lo que hacen, piensan y sienten, dense de ello cuenta o no, emana de esa básica inspiración que constituye el suelo histórico sobre que actúan, la atmósfera en que alientan, la sustancia que son. Por eso los nombres de estas Ideas matrices designan épocas.

La nueva gran Idea en que el hombre comienza a estar es la Idea de la vida. Dilthey fue uno de los primeros en arribar a esta costa desconocida y caminar por ella, aunque, como suele acontecer a los primeros ocupantes, ya veremos con qué género de fatigas e insuficiencias. Este estudio va a precisar cómo, en rigor, Dilthey no supo nunca que había llegado a un nuevo continente y tierra firme. No logró nunca posesionarse del suelo que pisaba. Durante cincuenta años ha extendido las manos, en constante y laboriosísimo esfuerzo, para apresar la intuición en que había caído, la entrevisión de la que desde la primera mocedad le había embargado. ¡Esfuerzo vano! La Idea que en su inicial presentación parecía tan fácilmente dominable, se alejaba siempre, se alejaba cada día más de la presión intelectual con que Dilthey intentaba someterla a concepto claro. ¿Era incapacidad personal de Dilthey como pensador? ¿Era la tragedia, tantas veces repetida, de que la primera aparición de una Idea es *siempre* prematura, y el pensador que la presencia, como «el que ha visto demasiado joven la belleza perfecta», sufre dentro de sí el terrible anacronismo de tener que pensar la nueva Idea con las ideas de su tiempo, es decir, con ideas emanadas de otra Idea moribunda? Todas estas interrogaciones a que necesitamos contestar, ponen al lector en la pista de por qué un estudio sobre Dilthey

permite descubrir no pocos secretos de la arcana fermentación que constituye la historia de las ideas —una de las dimensiones radicales de la historia del hombre. Nunca hasta ahora había acontecido que una gran Idea emergiese cuando los contemporáneos poseían visión histórica. Con plena agudeza de ella asistimos ahora a un alumbramiento, y con la insólita realidad a la vista, sin la intermisión problemática de documentos y testimonios, porque el hecho acontece en nosotros mismos y nuestro más inmediato pasado —el de la memoria viviente que aún no es archivo—, podemos rectificar no pocos supuestos tópicos de la metodología histórica.

Uno de ellos es este: el historiador tiene que buscar a toda idea surgida en una cierta fecha su fuente, es decir, otra idea surgida en alguna fecha anterior. Esto significa rigorosamente buscar la influencia directa, precisa e incuestionable de un individuo— por sí o por su obra— sobre otro individuo. Este es un principio regulativo de fortaleza inexpugnable y representa la condición de posibilidad de una ciencia histórica. En las mentes de los hombres no hay ideas espúreas, súbitas, sin filiación ni precedentes. La historia es perfecta continuidad. Toda idea mía viene de otra idea mía o de la idea de algún otro hombre. No hay generación espontánea. *Omnia cellu'a e cellula.* Intente el lector imaginar una idea suya que no *venga de* otra y que no *vaya a* otra, que no desemboque en otra. *Venir de* e *ir a* son atributos constitutivos de toda idea. Por eso es esencial a toda idea tener fuente y desembocadura, imágenes hidráulicas de firme validez.

Pero es acaso un error creer que este principio no tiene excepción y vale también para las grandes Ideas, quiero decir que su aparición concreta en el pensamiento individual suponga necesariamente una fuente también individual y concreta. El caso es que cuando una gran Idea ha madurado por completo y reina por impregnación en una época, a nadie se le ocurre buscar, para su expresión en un libro determinado, una fuente también determinada. La Idea triunfante y vigente está en todas partes, es la época misma, y, como antes dije, son los individuos quienes flotan en ella y no al revés. Pues bien: nadie tiene que contarme que esto, si bien por otras razones, acontece también, y muy especialmente, en la etapa inicial de una gran Idea. Esto lo sé por mí, ya que en el advenimiento de la Idea de la vida estoy yo, intervengo yo y me consta que la intuición de ella no vino a mí de ninguna fuente *ni pudo venirme*. Y sé, además, que a cada uno de los otros cuatro o cinco hombres que hasta la fecha han llegado primariamente a ella, tampoco les ha servido lo que pen-

saron los demás. La comprobación de este sorprendente hecho y su por qué es el contrapunto del tema desarrollado en este estudio y que podríamos enunciar de la siguiente manera, solo en apariencia exagerada y paradójica:

1.º La obra genial de Dilthey ha servido de muy poco, por no decir de nada, para los otros avances posteriores en la concepción de la Idea de la vida.

2.º Lejos de esto, han sido estos avances independientes quienes han servido para que el pensamiento de Dilthey cobre un significado y una importancia que antes y por sí solo no tenía. Se trata, pues, aquí de que es la idea posterior quien lleva el agua a «su» fuente.

3.º El extraño caso ha debido acontecer siempre en el estadio inicial de una gran Idea. La razón de ello estriba en que la gran Idea es un organismo cuyos elementos o ingredientes son enormemente distantes entre sí. Si no lo fueran, no abarcarían la totalidad del problema universal y no podrían modificar *in integrum* la vida humana. Ahora bien: no es fácil que un solo hombre pueda variar su ángulo visual tanto que logre ver por vez primera todos esos elementos tan dispares entre sí. La gran Idea nace a pedazos, cada uno de los cuales es visto independientemente por un hombre aprovechando la afinidad previa con su ángulo visual. Cuando han sido puestos a flor de tierra todos sus elementos, la Idea se integra y parece una idea única, enteriza y simplicísima.

4.º La verdadera y exclusiva fuente para los iniciadores de una Idea es el nivel del destino intelectual a que ha llegado la continuidad humana. Por eso, los pedazos de la Idea son descubiertos por hombres que se ignoran mutuamente, desde puntos geográficamente muy distantes. Su única comunidad es la de nivel en la escala de experiencias intelectuales humanas (1).

---

(1) Esta rectificación de la metodología histórica libera al historiador de escandalosas antinomias en que suele enredarse. Si se quiere un ejemplo grotesco de estas, recuérdese la discusión sin fin sobre el presunto origen del *Cogito* cartesiano en San Agustín. También se trata en este caso de la emergencia de una gran Idea: el racionalismo idealista. Cada día aparecen mayores coincidencias de expresión entre Descartes y el Padre de la Iglesia referentes a este problema radical de la existencia del yo. Y, al mismo tiempo, cada día se ve con mayor evidencia que se trata de dos tesis filosóficas completamente distintas. Lo único que de verdad une a Descartes con San Agustín es algo tan básico, que no está en ninguna tesis ni fórmula posible de ninguno de los dos, algo precisamente que los historiadores no han visto o no se han atrevido a declarar, a saber: que la filosofía de Descartes como tal —no, pues, el individuo Descartes, sino su doctrina formal— es la con-

I

«La vida es una misteriosa trama de azar, destino y carácter (1).» Así dice Dilthey hacia el fin de su larga vida, que había mantenido sin descanso inclinado sobre el secreto de la vida humana en general. Imposible aclarar ahora de golpe todo lo que esa fórmula incluye y significa. Es la diferencia que hay entre la expresión filosófica y

---

tinuación del cristianismo y supone la gran experiencia humana que este es. Pero, claro está, ese cristianismo «fuente» de Descartes no es San Agustín ni San Anselmo, ni mucho menos esta o la otra idea particular de ningún Padre de la Iglesia. En cambio, hablar de San Agustín como fuente *sensu stricto* del *Cogito*, que es una tesis particular, si bien decisiva en el cartesianismo, resulta ridículo, y lo será tanto cuantas mayores coincidencias literales se encuentren. Bastaría para rechazar esa filiación hacerse cargo de que las frases de San Agustín estaban ahí desde hacía trece siglos patentes a todos, sin que de esa fuente manase el *Cogito* —¡qué casualidad!— hasta el decenio de 1620.

Otro ejemplo del mismo error metodológico, bien que en tema de menores dimensiones, sería considerar a Aristarco de Samos como fuente de Copérnico. Al revés que Descartes, gran borrador de sus propias huellas, el admirable canónigo acumula en su libro todas las opiniones del pasado que tienen semejanza con su tesis. Pero la interposición de dieciocho siglos entre Aristarco y Copérnico prueba irrefragablemente que la tesis copernicana no *viene* de la idea de Aristarco, sino que, al revés, lleva a esta su influjo. El disparo de un gran invento no solo produce sus efectos hacia adelante, sino que da un culatazo sobre el pretérito y repercute en él, influye en él. Esta posibilidad de retroefecto que sin metáfora no existe en el mundo físico, es característica y esencial en la causalidad histórica. La vida que es permanente creación del futuro es, a la vez, permanente reforma del pasado, quiero decir, que vive el pasado como tal, de manera diferente en cada época.

La historia, mucho más que la física, es ciencia de causaciones y, como la física, no investiga sino eso. Todo lo que no es proceso de efectuación no tiene realidad histórica, como no lo tiene en física lo que no da lugar a establecer una función. De aquí que la igualdad entre dos ideas no significa nada en historia: es preciso, además y aparte, demostrar el influjo efectivo de la una sobre la otra y la proporción de ese dinamismo. Por lo que hace a Copérnico y Descartes, es de sobra patente que en la causación de sus descubrimientos el papel de las tesis de Aristarco y San Agustín es prácticamente nulo, y que si no hubiesen existido otras verdaderas causas, las fórmulas de estos hubieran seguido siendo infecundas como lo fueron hasta aquellas fechas.

(1) Dilthey: *Obras Completas*, VII, 74.

la literaria. Esta es expansión, vuelca sobre el lector, sobre el oyente, todo su significado y, a veces, más de lo que propiamente significa. Claro es que no podría hacer esto si su sentido fuese demasiado rico y de una riqueza precisa. La expresión filosófica, en cambio, es hermética; aun en el caso más favorable, del pensador más claro, las puertecitas de la frase se cierran hacia el exterior. El sentido no sale afuera por su propio pie. Para entenderla, irremediablemente, hay que entrar en ella, y al estar dentro comprendemos el porqué de esa extraña condición aneja a la frase filosófica, que siendo frase y, por tanto, un decir, es al mismo tiempo, y mucho más que eso, silencio y secreto. El pensar filosófico es sistema, y en un sistema cada concepto incluye los demás. Pero el lenguaje no puede, en cada momento, decir sino algunas cosas, no puede de una vez decirlas todas. Es discurso, es *ir* diciendo y no haber acabado nunca de decir. La frase filosófica no puede ser expansiva, porque es, por esencia, inclusiva. Pasa como con el amor o el gran dolor, que cuando van a manifestarse, a decirse, se ahogan, estrangulada la garganta por la avalancha de cuanto habría que decir. El amor y el gran dolor son también, a su modo, sistemas y, consecuentemente, disciplinas de silencio y arcano.

Por ahora, esa frase de Dilthey nos sirve solo como espolón de nave para lanzarnos tras ella a una larga y complicada navegación. Va ahí como símbolo de lo que en este estudio representa intención de homenaje al admirable pensador. Y la porción de homenaje consiste en llevar este estudio de historia de las ideas —asunto perenne de su trabajo— según su espíritu, según creo yo que le habría complacido. He aquí por qué comienzo —quien no conozca muy bien la obra de Dilthey lo extrañará al pronto— con una cuestión autobiográfica.

Yo no he conocido algo de la obra filosófica de Dilthey hasta estos últimos cuatro años. De modo suficiente no la he conocido hasta hace unos meses. Pues bien: afirmo que este desconocimiento me ha hecho perder aproximadamente diez años de mi vida. Por lo pronto, diez años en el desarrollo intelectual de ella, pero claro está que esto implica una pérdida igual en las demás dimensiones.

¿Es esto un azar de mi vida, pertenece a su destino o es obra de mi carácter? Esto es lo que vamos a ver. Pero, a fin de precaver al lector, anticiparé que esa afirmación mía vale, en una u otra medida, en forma más o menos demostrable, para todos. El razonamiento que me hace pensar así pudiera recibir este enunciado esquemático: el proceso de la vida europea actual depende del *tempo* de desarrollo

que lleve la Idea de la vida (1). Pero este desarrollo va retrasado aproximadamente un decenio, porque los hombres capaces de acelerarlo no han conocido antes la obra de Dilthey. Ahora bien: si no la han conocido a tiempo no ha sido solo por culpa suya, es decir, de su carácter, ni tampoco por puro azar. En la demora lamentable ha intervenido decisivamente como factor la necesidad misma de las cosas; por tanto, el destino.

Cuando con ánimo de entenderla entramos en la realidad histórica por cualquiera de sus puntos, lo primero que topamos es un azar. El azar es la periferia, el pellejo de lo histórico.

Cuando en 1906 estudiaba yo en Berlín, no había en las cátedras de aquella Universidad ninguna gran figura de la filosofía. *Daba la casualidad* de que Dilthey desde unos años antes había dejado de explicar sus lecciones en el edificio universitario y solo admitía a su enseñanza, que practicaba en su propia casa, unos cuantos estudiantes especialmente preparados. Esta *casualidad* hizo que yo no tropezase con su persona. Sin embargo, yo quise entonces conocer su obra. Pero ¿cuál era su obra? Lo siguiente: un mamotreto, de contenido puramente histórico, compuesto en su juventud: *Biografía de Schletermacher* (1870), tomo primero, al cual no ha seguido un segundo. Otrosí: el primer tomo —también sin subsecuente segundo— de su obra capital, de su única obra: *Introducción a las ciencias del espíritu* (1883) (2), unos cuantos artículos, muy importantes pero de aspecto puramente histórico y no concluidos, sobre las ideas en la época del Renacimiento y el siglo XVII, o sobre el siglo XVIII alemán, publicados solo en el *Archivo para la historia de la filosofía* en los años de 1890; media docena de estudios, fragmentarios también, leídos en las sesiones de la Academia de Prusia y aparecidos en las *Sitzungsberichte* de esta (3). Un libro de historia literaria: *Vivencia y poesía* (1905).

Esto era lo más importante que hasta la fecha había dado a luz. (No se crea que luego haya dado mucha más: un estudio de pocas páginas sobre *La esencia de la filosofía*, otro del mismo tamaño sobre *Los tipos de la visión del mundo y su desarrollo en los sistemas metafísi-*

---

(1) En qué sentido preciso puede decirse que la realidad histórica *depende* de esto o de lo otro, por tanto, de una causa particular, se verá más adelante.

(2) Posteriormente ha sido traducida al español.

(3) He aquí los títulos de los tres principales: *Contribución a la solución del problema sobre el origen de nuestra creencia en la realidad del mundo exterior* (1890). *Ideas sobre una Psicología descriptiva y analítica* (1894). *Contribuciones al estudio de la individualidad* (1895-1896).

cos—1911—(1) y tres o cuatro comunicaciones leídas en la Academia de Prusia, que nos ocuparán ulteriormente.)

Los estudios históricos de Dilthey son, tal vez, lo mejor que se ha escrito en historia nunca... para el que está en el secreto de su pensamiento. Para el que no lo está son tan solo investigaciones más o menos útiles sobre fuentes filosóficas. Dilthey, que en sus escritos de filosofía propiamente tal, usa, como veremos, una elocución etérea y difícilmente captable, es en su obra histórica de una sobriedad de alusiones a los fundamentos sistemáticos en que se inspira y al sentido que llevan, casi desesperante. Los consideraba como meros fragmentos que solo reunidos en una proyectada arquitectura podían cobrar pleno sentido.

Sus Memorias en la Academia de Prusia no orientaban mucho más sobre la intención decisiva de su filosofía. Entonces se las consideraba como mera psicología, fina, sutil, seria, importante, pero nada más. Ya veremos cómo, en cierto modo, para el mismo Dilthey eran también eso.

Quedaba, pues, como único medio para enterarse del pensamiento fundamental de Dilthey la lectura de su *Introducción a las ciencias del espíritu.* Sin embargo, tampoco pude leerlo. *Daba la casualidad* de que este libro se había agotado muchos años antes y era, entre todas las contemporáneas, una de las obras más raras en el mercado. Una y otra vez quise leerlo en la biblioteca de la Universidad, pero su rareza hacía que *casualmente* estuviese siempre en otras manos. Puedo añadir algo más: ahora que lo he leído veo que, para lo esencial, hubiera sido inútil mi lectura en 1906, por la sencilla razón de que aquella obra es solo un comienzo y no expresa tampoco el pensamiento de Dilthey.

Al llegar aquí se habrían formado en el lector dos impresiones muy justas y que me interesaba provocar: una, la de que son demasiadas casualidades, y otra, la de que hay mucho de anormal en la producción de Dilthey, por lo menos considerada esta como lo que parece habría de ser, esto es, como expresión de la filosofía de un filósofo (2). Ambas se reducen a un solo y simple hecho: Dilthey

---

(1) Véase en su traducción española «Teoría de las concepciones del mundo», publicada por *Revista de Occidente*, Madrid, 1944. (Nota posterior de los Editores.)

(2) Como no ha sido traducida al español, que yo sepa, ni una sola línea de Dilthey, y como no habrá más de cuatro o cinco personas, si las hay, en el mundo de habla española que conozcan su obra, me he visto obligado a suscitar en el lector, con la anterior narración, esa doble impre-

no ha expresado nunca en forma adecuada y pública su pensamiento. Solo hoy al aparecer en sus *Obras Completas* las notas privadas, los bocetos, los intentos de exposición que en sus papeles dejó, empieza a ser posible formarse una idea clara de sus tendencias decisivas. Hasta hoy, únicamente el reducidísimo círculo de los discípulos más inmediatos pudo aprovechar su fértil inspiración.

Digamos, pues, ya lo penúltimo: la presunta casualidad de que yo no haya conocido a tiempo el pensamiento de Dilthey pierde casi todo su carácter para convertirse en una consecuencia natural de la forma insuficiente en que su obra publicada lo expuso. Por eso, no solo yo, sino todos los demás que podían de verdad haber aprovechado su influjo y con ello aventajar el desarrollo de la Idea de la vida, *casualmente*, por unas u otras anécdotas, no tropezaron con él a tiempo. El hecho de que un hombre como Scheler, con olfato de perdiguero para todo lo importante, frenéticamente curioso, pasase al lado de Dilthey sin sospecharlo, me excusa de aportar más datos y razones. Lo casual hubiera sido lo contrario: pertenecer al número limitadísimo de discípulos íntimos, única manera de haber recibido a fondo su influjo y penetrado en su secreto.

Y ahora va lo último: que Dilthey no expusiese nunca con plenitud o siquiera suficiencia su propio pensamiento —causa de todas esas *casualidades*—, no es tampoco casualidad. *Lo característico de Dilthey es que no llegó él mismo a pensar nunca del todo, a plasmar y dominar su propia intuición.* Su discípulo más próximo, y a la vez familiar, Georg Misch, se ve obligado a hacerlo constar, aunque lo excusa, al comienzo de los dos estudios que ha dedicado a su maestro: «El sentido de su labor y su anhelo no llega... plenamente a conceptos radicales y adecuadamente expresivos. En este punto, en el tránsito de la *intuitio* a la *ratio*, el lugar espinoso de toda filosofía, está la causa del aspecto aparentemente fragmentario y, en verdad, inacabado de su obra (1).» Por eso no ha conseguido «hasta después de su muerte una influencia extendida más allá del círculo de sus discípulos, y aun esto muy lentamente» (2).

---

sión que sustituye con bastante exactitud al conocimiento directo de los hechos. Y estos hechos son muy importantes para entender lo que sigue.

(1) En la *Exposición provisional. Obras Completas,* V, XII, 1924.

(2) Georg Misch: *Filosofía de la vida y fenomenología,* 1930, página 1. El anterior estudio y este otro libro de Misch son los únicos trabajos apreciables que sobre Dilthey se han hecho.

II

Dilthey, pues, se queda a medio camino de su propia idea. De aquí la falta de plenitud y precisión, la falta de conclusión en todas sus fórmulas. No tendría sentido escribir sobre ellas un libro dejándolas en su constitutiva insuficiencia. La exposición de un pensamiento anterior al nuestro implica siempre que lo entendemos mejor que su propio autor, y esto es imposible si no hemos llegado más allá de él (1). Tal es el supuesto y, a la vez, el imperativo de toda historia. Conviene, por tanto, que el lector ingrese en lo que sigue, prevenido de que exponer es, en este caso, completar.

Probablemente no es tan anómala como pueda al pronto juzgarse esa insuficiencia del pensamiento de Dilthey medido consigo mismo. Es lo más verosímil que haya acontecido lo propio con todo pensador colocado en el estadio primerizo de la evolución de una gran Idea. Y es también muy natural que a los inmediatos sucesores de aquel les haya pasado lo mismo que a nosotros con Dilthey.

Importa, pues, formular desde luego esto que con él nos ha pasado y que las páginas siguientes mostrarán con todo detalle y rebosante comprobación.

Al tomar recientemente contacto pleno con la obra filosófica de Dilthey, he experimentado la patética sorpresa de que los problemas y posiciones apuntados en toda mi obra —se entiende, los estricta y decisivamente filosóficos— corren en un extraño y azorante paralelismo con los de aquella. Nada más azorante, en efecto, que encontrarse ya muy dentro de la vida, de pronto, con que existía y andaba por el mundo otro hombre que en lo esencial era uno mismo. La literatura ha dado forma a ese medular azoramiento en el tema del *alter ego*.

Desde las *Meditaciones del Quijote* (1914) hasta mi ensayo sobre *Historiología* (1928) (2) y *La rebelión de las masas* (1930), se afirma, con paradisíaca inocencia, este insistente paralelismo. ¿Por qué, entonces, valorar como pérdida de diez años en mi desarrollo intelectual mi desconocimiento de Dilthey? ¿No significa ese paralelismo que

(1) El porqué de esto, que no es una pretensión, sino una obligación, se verá más adelante, cuando nos ocupemos de la Hermenéutica de Dilthey. Es, precisamente, una de sus ideas centrales.

(2) [Véase «*La Filosofía de la Historia*» *de Hegel y la historiología*, publicado en la *Revista de Occidente* (1928) y recogido en el libro *Goethe desde dentro*. Tomo IV de estas *Obras Completas*.]

había llegado yo con mi espontáneo andar a las mismas ideas que este antes logró y expuso? ¿Qué hubiera ganado recibiéndolas de él?

No: la cuestión no es esa. Es algo más complicado.

En mi obra no hay apenas ideas que coincidan con las de Dilthey, ni siquiera que las incluyan y supongan como precedente— ¡esto es lo que lamento! ¡Por eso he perdido diez años! Pero hay más: mis problemas y posiciones no solo no coinciden e incluyen como precedentes las de Dilthey, sino que parten ya, desde su primer paso, de una estación más allá de Dilthey en la trayectoria de la Idea de la vida.

Pues ¿y el paralelismo? El paralelismo excluye precisamente la coincidencia y significa solo estricta correspondencia. Las paralelas no pueden tocarse en ningún punto porque *vienen* de un origen independiente. Su convergencia en el infinito expresa esta contradicción de que son la misma línea y, a la vez, la más diferente. Solo dos pensamientos paralelos pueden estar seguros de no coincidir materialmente nunca, porque les separa lo más fundamental: un punto de arranque distinto y distante, *porque toman desde luego el problema a diferente nivel*, uno más avanzado y pleno que el otro. La idea de la *razón vital* representa, en el problema de la vida, un nivel más elevado que la idea de la *razón histórica*, donde Dilthey se quedó. Este libro se propone demostrarlo minuciosamente.

En cambio, la labor cumplida por Dilthey sobre su nivel es maravillosa, con medios de erudición y técnica de taller que solo podía darse en el heredero de una espléndida tradición filosófica. Esta labor era, por necesidad histórica, un supuesto para mi trabajo, para el desarrollo de mi vida, y ese supuesto es el que por mala ventura no pude observar a tiempo. Como veremos, *apenas hay nada en Dilthey que se pueda formalmente aprovechar para los términos decisivos de la razón vital*, pero a esta le hubiera convenido mucho haber pasado por la disciplina de Dilthey. Se habría ahorrado no pocas vacilaciones e intentos infértiles, se habría nutrido y corroborado a buen tiempo. Que sea necesario alimentarse de lo que, en definitiva, hay que eliminar, es una de las leyes fundamentales de la vida.

Con esto termina el preámbulo autobiográfico que orientará al lector más de lo que en el presente instante sospecha, a lo largo del camino, lleno de encrucijadas, que vamos a hacer. Por otra parte, acaso tenga todo ello un carácter menos individual y aleatorio que cuanto puede imaginarse —acaso posea valor paradigmático. En el proceso inicial de una Idea emergente han debido pasar siempre las cosas de modo parecido.

III

LA «ESCUELA HISTÓRICA»

Este hecho de que haya estado ahí, en el mundo de los intercambios intelectuales, un hombre como Dilthey, y que, sin embargo, resulte —prácticamente— como si no hubiese estado, este paradójico carácter de ausencia que ha tenido su presencia requiere una explicación a fondo. Porque a todo lo indicado fuera menester añadir la última potencia, que es esta: no solo no ha influido más allá de sus inmediatos y como corporales discípulos, sino que estos mismos se han caracterizado también por una extraña incapacidad de llegar a un cuerpo aristado de doctrina y de influir, a su vez, sobre el contorno. Convenía no ocultar esta condición como paralítica de toda una escuela, porque acaso solo ello haga caer en la cuenta a los lectores totalmente ajenos al caso Dilthey de la superlativa anomalía con que el papel histórico de este gran pensador se nos presenta.

Hay, pues, que hacerla inteligible mostrando sus raíces, de una parte, en la coyuntura de la época donde tuvo que vivir y pensar; de otra, en las condiciones de su persona y estilo —estilo intelectual y estilo de expresión. Pero toda esta aclaración flotaría en el aire y quedaría sin evidencia para quien me lee, si no anticipamos, desde luego, la exposición de su idea fundamental.

Esta es, por lo pronto, de una simplicidad extrema. Solo requiere una somera preparación, que es la siguiente:

Dilthey, hijo de un pastor protestante, dedica sus primeros estudios universitarios a la teología; pero, careciendo de fe viva, el estudio de la religión se le transmuta en pura investigación histórica. Es el momento glorioso de los grandes historiadores y filólogos alemanes. En ambiente tal, brota decisiva su vocación hacia la historia.

«Cuando hacia 1850 llegué a Berlín —dice Dilthey— ¡cuánto tiempo hace y cuán pocos quedan que lo vivieron!—, había llegado a su mayor altura el gran movimiento en que fue lograda la constitución definitiva de la ciencia histórica y, merced a ello, de las ciencias morales en general. El siglo XVII produjo la ciencia físico-matemática, mediante una colaboración sin par de los pueblos cultos de entonces: mas la constitución de la ciencia histórica ha partido de

Alemania —aquí, en Berlín, tuvo su centro—, y yo gocé la inestimable dicha de vivir y estudiar aquí en aquel período (1).»

Dilthey oye o trata a Bopp, el fundador de la lingüística comparada: a Böckh, el archifilólogo; a Jacobo Grimm, a Mommsen, al geógrafo Ritter, a Ranke, a Treitschke. Con la generación anterior de los Humboldt, Savigny, Niebuhr, Eichhorn, forman estos gigantes la formidable falange de la llamada «escuela histórica». Significa la obra de esta el primer enfronte de la conciencia científica con una extraña forma o región de la realidad hasta entonces inadvertida: la realidad que es la vida humana. ¿Qué se quiere decir al afirmar que hasta entonces realidad tal, la realidad que es el hombre mismo, no había sido advertida? ¿Es que los hombres fenecidos antes de 1800 no se habían dado cuenta de que vivían? Claro que sí, ya que vivir es precisamente darse cuenta de que se vive, asistir a lo que a uno le pasa. Pero esta presencia que nuestra vida propia tiene ante cada uno de nosotros es cosa muy distinta de advertir que esa nuestra vida y la de los otros hombres aún vivientes o sidos es una realidad peculiar, junto a la de los astros o la de los organismos. La cuenta que me doy de mi vida al vivirla no me presenta a esta como un objeto que está ahí, fuera de mí, lo mismo que la piedra y el árbol, y que por estar fuera de mí, por ser una realidad objetiva, puedo y debo investigar en su peculiar contextura, según hacemos con la piedra y el árbol. La intimidad primaria que con mi vida tengo al irla viviendo me impide verla como un objeto o realidad que pueda constituir tema de investigación, problema para el conocimiento. Mi vida me es transparente, y lo transparente es lo más difícil de ver. El hombre repara mejor en lo que está fuera de él y que, por lo mismo, le es desconocido, opaco y enigmático. De aquí que el vocablo «extraño» articule uno en otro los dos sentidos de externo y problemático. Para que algo se nos convierta en tema de conocimiento es preciso que antes se nos vuelva problema, y para que esto acontezca es, a su vez, menester que lo extrañemos.

Desde Grecia al siglo XVIII, la historia es narración. Se cuenta la vida humana contemporánea o del pasado como se cuenta la propia. Esta narración podrá ser más o menos aguda y complicada —en Tucídides y Polibio lo es muy respetablemente—, pero el caso es que la actitud fundamental desde la cual el historiador trabaja

(1) *Obras Completa*, V, 7-9. Discurso pronunciado ante sus amigos y discípulos en la fiesta íntima que con ocasión de sus setenta años estos le dedicaron.

es la de un narrador. Ahora bien: la narración implica que lo narrado es, por esencia, transparente y no problemático. Conserva el carácter del espontáneo recordar que forma parte de nuestra existencia personal e inmediata y, como este, no suele reparar en esa nuestra vida como tal, sino solo en aquellas porciones de ella que parecen extraordinarias: las batallas y catástrofes, las figuras de reyes y jefes de Estado, de generales y prodigios.

Para que el hombre se extrañase de la vida humana y reparase en que es una realidad peculiar, fue menester que llegara antes a poseer un sistema rigoroso y preciso de la realidad cósmica, que conociese de verdad la consistencia de los fenómenos materiales. La interpretación mecánica del mundo triunfante en Newton tenía por fuerza que llevar al intento de someterle toda la realidad. Por eso se ensaya a fines del siglo XVII y durante todo el XVIII en Inglaterra y Francia, extenderla a lo humano, y en ese momento, al percibir la resistencia que opone a la interpretación mecánica, comienza a descubrirse la vida humana como una realidad *sui géneris*, tan opaca o más que había sido hasta entonces la cósmica a la penetración cognoscitiva. Esta se había hecho, por fin, inteligible; más aún: era ya lo inteligible por excelencia y, en principio, había dejado de ser problema. La insumisión del hecho humano a esa intelección mecanicista es lo que lleva a reparar en él y le proporciona el carácter de realidad propia. La cosa es sorprendente, pero innegable: nada aparece ante nosotros como realidad sino en la medida en que es indócil.

Según suele acontecer en estas grandes experiencias, precede a todos un hombre que, como Vico, tiene de la nueva realidad una entrevisión tan genial como sonambúlica. De un golpe se anticipa a todos sus sucesores en el siglo XVIII y se le coloca más allá de ellos, pero como en ensueño o pesadilla (1). La plena y clara posesión de la nueva tierra va a costar los esfuerzos de siglo y medio. Como a Copérnico siguió el genio de la precisión en las medidas, Tycho Brahe, sucede a Vico el francés Bayle, que no es sino eso: el microscopio de la crítica histórica. Y como a Tycho sigue Kepler, a Bayle, Voltaire. No pretendo dar sustantividad al paralelo, pero por ser tan sugestiva la correspondencia que se advierte entre el orden de aquellos grandes descubrimientos físicos y el de los históricos, puede servirnos de artificio para precisar estos. Kepler es el primero que no impone a los datos métricos de las posiciones estelares la idea

(1) Vico no es plenamente eficaz hasta un siglo después, pero también Copérnico tardó medio siglo en influir.

preconcebida de una forma —el círculo— que razones puramente subjetivas de los pensadores habían aventajado en la atención. Comprendió que la misión de la astronomía es, precisamente, partir de los datos para buscar la forma que la realidad tenga en gana poseer. Algo parecido hace Voltaire: es el primero que no ve en las batallas y las grandes catástrofes, en la intriga política de Cortes y asambleas, la realidad histórica exclusiva. Se hace cargo de que nada de eso es la forma sustantiva de la vida humana. Esta es más que eso, y antes que eso lo contrario: lo cotidiano. La vida es «costumbres y espíritu» —modos de sentir, pensar, querer, que entretejen las horas y los minutos del tiempo histórico y llevan sobre sí esas otras figuras de mayor espectáculo. En su *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*, Voltaire supera definitivamente cuanto en la historia quedaba de crónica, es decir, relato de lo más o menos extraordinario (1).

Como Kepler entrelaza cronológicamente su obra con Galileo, así Voltaire la suya con la de Montesquieu. Kepler y Voltaire descubren la forma de la realidad. Pero, a diferencia de los griegos, el hombre de Occidente no cree tener nada cuando ha llegado ante una forma. Necesita explicarse por qué esa forma es tal, y esto supone buscar tras ella las fuerzas que la engendran y sostienen; por tanto, su mecánica, su dinamismo. Esto añade Galileo a Kepler, y Montesquieu a Voltaire. Por vez primera intenta este la interpretación dinámica de los fenómenos históricos y ve la vida humana como constituida en su última realidad, no por figuras, sino por impulsos, virtualidades. La forma monárquica es la expresión y resultado del «honor» actuando; la república, de la «virtud». Honor y virtud son pura acción; cuando aflojan o cesan, la monarquía y la república decaen y sucumben.

Pero la dinámica de Montesquieu explica solo la forma en su presente. Es ciega para lo decisivamente histórico, que es el movimiento de las formas, el salir de unas de otras, la transformación. La vida humana es permanente metamorfosis. Cada forma aparece en

---

(1) Véase Cassirer: *Die Philosophie der Aufklärung*, 1932, pág. 297. Con ser sobremanera insuficiente el capítulo que Cassirer dedica a la historiografía del siglo XVIII, es lo mejor que he visto sobre el tema. Puede agregarse el estudio del propio Dilthey: *El siglo* XVIII *y el mundo histórico*, *O. C.*, III, 209-268. En rigor, falta un estudio decente sobre esta etapa en que la historiografía inicia su instauración como ciencia. Por supuesto, falta también el de la física entre Copérnico y Pascal. Parece mentira, pero es así.

un lugar determinado de la serie en que se suceden temporalmente las formas. No hay «conciencia histórica» mientras no se ve cada forma en esa su perspectiva temporal, en su sitio del tiempo histórico, emergiendo de otra anterior, emanando otra posterior. Es decir, que la realidad humana es evolutiva y su conocimiento tiene que ser genético. En Turgot, Condorcert y Lessing se completa este magnífico amanecer de la historia con la interpretación de su proceso como evolución.

Ya están todos los ingredientes elementales para que el hombre piense históricamente, para que vea, en su sorprendente peculiaridad frente a la materia, la realidad que él es. Entonces comienza su faena la «escuela histórica» (1).

Dilthey ha delineado, con la brevedad sustanciosa que le es propia, el sentido de esa faena dentro de la cual se formó su mente. Conviene advertir que fue Dilthey el primero en reconocer, más bien en descubrir, que es un error caracterizar al siglo XVIII como una edad antihistórica. Lejos de ello, fueron los hombres de esa centuria quienes, según hemos visto, descubrieron, uno tras otro, los componentes para la óptica del historiar. Gracias a ellos, liberando la mente de los preconceptos que la impiden ver la realidad histórica, surge esta ante ella, desnuda y palpitante. Mas, por lo mismo que aquel siglo fue hallando uno a uno los componentes de esa nueva manera de ver, no llegó a reunirlos y no pudo ejercitar al visión que él preparaba; no logró, en suma, entregarse de lleno y sin más a contemplar lo histórico como tal. Una causa había que se lo estorbó, y esta es la única porción de verdad en el sumario juicio sobre su antihistorismo. El siglo XVIII es fiel a su maestro, el XVII, en la convicción de que el hombre posee últimamente una «naturaleza», un modo de ser definitivo, permanente, inmutable. El hombre es «razón» en su radical sustancia, y en tanto piensa, siente y quiere racionalmente, no es de ningún tiempo o lugar. Tiempo y lugar solo pueden nublar, detener la razón, ocultarle al hombre su propia racionalidad. Hay una religión natural —es decir, racional, idéntica a sí misma bajo todas sus deformaciones históricas. Hay un derecho natural y un arte esencial y una ciencia única

(1) **Para que el cuadro fuese completo, sería menester añadir la aportación de los ingleses —Gibbon, Hume. En rigor, los ingleses hacen más historia positiva que los franceses, pero sus descubrimientos son menos decisivos que los de estos. Por eso, a fin de reducir las líneas del proceso a lo más necesario, renuncio a hablar de ellos. Hume, sobre todo, reclama un estudio muy atento.**

e invariable. Ahora bien: esto es declarar que la verdadera «naturaleza» humana no es histórica, que las formas de lo histórico son, en rigor, deformaciones del hombre. Este residuo del siglo XVII anula, a la postre, para los mismos espíritus que la descubrieron, la «conciencia histórica», y hace que no se detengan en las variaciones humanas ya patentes a sus ojos, sino que raudamente las atraviesen buscando tras ellas el hombre sustancial e invariable. La forma histórica, repito, es vista, pero, a la vez, es pensada como simple deformación de lo humano. A la postre reaparece el prejuicio del círculo, como si Kepler retrocediese a Ptolomeo.

Pero basta con extirpar este residuo racionalista para que quede franca ante nuestra mirada como «sustancia» del hombre precisamente su variación, lo histórico. El hombre, según esto, no tiene una «naturaleza», sino una... historia (1). Su ser es innumerable y multiforme: en cada tiempo, en cada lugar, es otro. Ver esto, sumergirse en ese kaleidoscopio de lo mudable histórico, describir sus figuras sin cuento, atendiendo precisamente a lo que tiene cada una de peculiar, de indócil y arisco, de simpar y exclusivo —esa es la faena de la «escuela histórica». Por eso he dicho que en ella, por vez primera, se enfronta la conciencia científica con lo humano en su realidad y no en sus meras idealizaciones. El hombre de Aristóteles, como el de Descartes, no es el hombre que se puede encontrar y porque se le encuentra ahí, se le ve, sino una abstracción de ese hombre, una idealización constructiva de su nuda y plena realidad.

La «escuela histórica» toma posesión de ese enorme y virginal territorio, no solo en la historiografía, sino en todas las ciencias propiamente humanas: derecho, filología y lingüística, literatura, política, ciencia de las religioncs. En poco tiempo se reconquista todo el pretérito momificado en documentos, se acumula un saber enorme de figuras humanas, de modos y aspectos de la vital realidad. Un espectáculo prodigioso y nunca visto se presenta ante el nuevo ver —el *ballet* luminoso e infinitamente pintoresco de la multiforme vida humana. En la riqueza y esplendor de ese panorama, la «escuela histórica» se pierde. Complacida en mirar, en describir, no logra dar a su visión una suficiente arquitectura. Odia la construcción intelectual, que amenaza siempre con violentar la realidad y ser antihistoria. Consigue, sin duda, fabricar los exquisitos instrumentos

(1) Véase, del autor: *Historia como sistema*, segunda edición. Revista de Occidente. Madrid, 1942. [Véase página 9 de este volumen.]

formales que exige el operar sobre tan delicada materia —los métodos críticos, diplomáticos, lingüísticos, jurídicos, estéticos. Baste recordar de nuevo los nombres de Niebuhr, Savigny, Bopp, Böckh, Ranke, Grimm. Pero con ser tan importantes, tan ineludibles estos métodos, llegan solo al umbral del efectivo pensamiento histórico. No basta con preparar cuidadosamente el hecho del pasado para que en toda su pureza se le pueda ver. La historia no es solo ver: es pensar lo visto. Y pensar es siempre, en uno u otro sentido, construcción. Por insuficiencia y hasta antipatía a ella, la «escuela histórica —dice Dilthey— no llega a un conocimiento de la realidad histórico-social que se precise en claros conceptos y fórmulas y, por tanto, que sea aprovechable». Cabe añadir que sus conceptos fundamentales son solo los que Vico, Voltaire, Montesquieu habían forjado. Para no tomar sino un ejemplo, ¿cuál es *el* pensamiento de Savigny? El derecho es fundamentalmente derecho consuetudinario —*moeurs*, diría Voltaire— que emana de un «espíritu nacional» —*Volksgeist*— Voltaire diría *esprit des nations*. Por eso he indicado antes que la «escuela histórica», en última instancia, no añade ningún principio al siglo XVIII, y surge, más bien, por una operación de resta: desentenderse de la *raison*.

Esta noluntad de construcción hizo degenerar la «escuela histórica» en mero anticuarismo esteticista o patriótico (1), en folklorismo y costumbrismo.

IV

LA IDEA FUNDAMENTAL DE DILTHEY

Este es el punto donde brota la idea fundamental de Dilthey, que, sin perjuicio de emplear sus propios textos, voy a exponer a mi manera, manteniéndome rigorosamente dentro de ella, pero dándole una expresión algo más rotunda y vigorosa.

---

(1) Veo que el conde Yorck, el gran amigo de Dilthey, me apoyaría en este juicio. «El nombre de la escuela histórica ocasiona una ilusión óptica. Aquella escuela no era histórica, sino solo anticuaria, y construía estéticamente.» Sin embargo, la sentencia, como muchas otras de este tremendo prusiano, es, a la vez, profunda, excesiva e inductora a error. *Correspondencia entre Guillermo Dilthey y el conde Pablo Yorck de Wartenburg*, 1923, página 69.

El hombre, por necesidades de su vida, se ve forzado a pensar sobre qué es el mundo, qué es el Estado, qué es lo justo, qué es la sociedad, qué es la belleza del cuadro que pinta o contempla, de la música que compone o escucha, qué es el lenguaje que usa. Lo que pretende al preguntarse qué son todas estas cosas es llegar a una respuesta absoluta acerca de ellas, averiguar qué es en absoluto o en verdad el mundo, el Estado, lo justo, la sociedad, la belleza artística, el lenguaje. Esfuerzo tal hacia esos absolutos son la filosofía, la ciencia del Derecho y del Estado, la sociología, la estética y poética, la gramática.

Pero he aquí que ese hombre, junto a su afán de averiguar lo absoluto respecto a esas cosas, por haber nacido en una época que ha acumulado mucho saber histórico, se encuentra, quiera o no, con la subrayada noticia de que hombres innumerables antes que él se han hecho las mismas preguntas y se han dado, cada cual, su absoluta respuesta; es decir, cada cual ha creído a pie juntillas y sin reserva que, por ejemplo, el Estado era lo que él pensaba y no otra cosa. Esta multiplicidad de preguntas «absolutas» anula su absolutismo. ¿Por qué? No basta la razón meramente cuantitativa de que sean muchas las opiniones —podría muy bien ser en absoluto verdadera una y falsas todas las demás. Lo que pasa es que esas opiniones múltiples, al aparecer las unas junto a las otras, actúan las unas sobre las otras, es decir, que se critican mutuamente, se objetan con incontrastable eficacia y cada cual demuestra el error de la vecina.

La pretensión que cada una tenía de haber descubierto la entidad absoluta mundo, Estado, sociedad, belleza, lenguaje, queda fallida y convicta de error. Ante esta averiguación, el hombre antiguo se quedaba sin realidad o entidad alguna entre las manos —caía en radical escepticismo.

Pero el hombre que hacia 1850 frisa en los veinte años —la generación de Dilthey— ha heredado de dos siglos «idealistas» esta enseñanza decisiva: cuando lo que alguien piensa es un error, lo pensado no tiene realidad, pero queda como realidad el hecho mental de que alguien lo ha pensado. Y lo mismo pasa con lo que alguien quiere y lo que alguien siente. El idealismo descubre y afirma para siempre (1) la realidad invulnerable de lo subjetivo, pero intenta,

(1) El lector hallará en este libro, más allá de Dilthey, una doctrina nada idealista, pero esta implica el reconocimiento de toda la verdad que reside en el idealismo. Mas resulta que toda la verdad del idealismo no es la verdad toda.

a su vez, construir sobre ella nuevos absolutos. También el idealismo en cuanto opina absolutamente sobre el mundo, el Estado, la belleza, etc., es un error y de él queda sólo como realidad el simple hecho de que alguien lo opina. El escepticismo no dejaba entre las manos nada: el idealismo al fracasar como absolutismo deja, en cambio, como realidad ante nosotros, los hechos de que se ha pensado, querido, sentido de esta y de tal otra manera en tal lugar y en tal tiempo.

El pensamiento renuncia a definir, por lo menos directamente, nada que pretenda ser absoluto y se resuelve a investigar la única realidad que incuestionablemente encuentra ante sí: esos hechos subjetivos del pensar, querer, sentir, acontecidos en algún lugar y en algún tiempo, es decir, los hechos históricos. El «puro» o absoluto pensamiento se convierte en pensamiento histórico.

Hace, pues, en orden a las cosas humanas —filosofía, derecho, sociedad, artes y letras, lenguaje, religión— lo mismo que comenzó por hacer la ciencia de las cosas materiales al constituirse en Kepler y Galileo: se atiene a los simples hechos, se comporta empíricamente y es, por lo pronto, «positivismo».

Pero el «positivismo» físico llevaba una delantera de tres siglos y había conseguido forjar un «sistema de la naturaleza» en que se integran con rigor ejemplar las ciencias físico-matemáticas y en torno a ellas, con un rigor menos ejemplar, pero muy eficaz, las ciencias biológicas. Este cuerpo del saber adquiere desde el siglo XVII el rango del saber-modelo. La filosofía se supedita a él, recibe de él las orientaciones decisivas. La física se erige en prototipo de la verdad y como la razón no es sino la conducta del pensar que lleva a la verdad, se hace sinónima de «ciencia natural».

¿Qué conducta intelectual había proporcionado tan simpar triunfo? Este es el tema de Kant que, interrumpido por la «orgía romántica» de Fichte, Schelling, Hegel, va a reproducirse hacia 1850. La razón física o método físico-matemático comienza, en efecto, por atenerse a los simples hechos, pero no se contenta con eso. Otra cosa llevaría a perderse en la mera descripción de los fenómenos que son un océano insondable por su cuantía y variedad. La física no se compone solo de observaciones, sino que es también mecánica, una disciplina no empírica, sino de estricta racionalidad matemática (1). En ella se construye el cuerpo ideal y se deducen las

(1) Véase mi estudio antes citado *La «Filosofía de la Historia» de Hegel y la historiología*, 1928.

leyes de su movimiento. Esto proporciona un esquema único y unitario al que podemos referir los innumerables fenómenos sin perdernos en su inagotable muchedumbre. Así se logra ordenarlos y reducirlos a sistema.

La «escuela histórica», cuya atmósfera Dilthey respira en su mocedad, se limita a la observación, es mero «positivismo» aplicado a los hechos históricos. Por eso se pierde en ellos. Como todo estricto positivismo, se encuentra con que no puede, ni siquiera, tomar posesión de contenido que es cada hecho singular. Carece de instancia a que apelar para decidir si tal hecho acontecido en el Ática o en la Bactriana es, en efecto, un hecho religioso o un hecho poético o un hecho de la organización social. Sin una idea previa y resuelta sobre qué sea Religión como actividad subjetiva del hombre, no hay modo de apresar siquiera el hecho en cuestión. En suma, que la «escuela histórica» se queda, como antes dije, en mero ver y no se constituye en efectivo pensar histórico, no es de verdad historia. La cosa es más grave de lo que parece. Porque cabría suponer —ya veremos con qué enorme error— que el hombre puede prescindir de su historia. Pero la realidad humana no es solo actual. Dios, el mundo, el Estado, la sociedad, el arte, son problemas que irremediablemente nos afectan, por sí mismos, no ya como hechos del pasado. De aquí que la ciencia de lo humano no sea solo la Historia, *sensu stricto*, sino la Teología, la Filosofía o interpretación del mundo, la Jurisprudencia, la Sociología, la Estetica, etc. Cortado el camino para que el hombre pueda, con la ingenuidad y confianza de antaño, intentar *directamente* una verdad absoluta respecto a los problemas de todas estas ciencias, en que nuestras convicciones y nuestros actos tienen que orientarse, no nos queda otra ruta, para poder constituirlas, que el estudio histórico de lo que han sido hasta aquí las ideas humanas sobre esos temas (1).

Por esta razón, llega a ser la Historia, es decir, las «ciencias de lo humano», las ciencias que se han llamado morales, culturales, del espíritu, etc., tan ineludibles, por lo menos, como las naturales.

Y una de dos: o el pensamiento histórico, las ciencias morales se constituyen como un caso particular de la *razón física*, o habrá

(1) Por tanto, el hombre de la generación de Dilthey, a fuer de empirista, intentará averiguar qué es el mundo, el Estado, el derecho, etc., mediante una *inducción* histórica. Ya veremos cómo no lo logra, porque la «lógica inductiva» de que tanto se hablaba entonces, bajo la presión de Stuart Mill, es imposible.

que dar un fundamento propio a esas ciencias elevándolas a *razón histórica*. Lo primero es intentado por el positivismo francés e inglés —Comte, Stuart Mill, Spencer, etc.—. Lo segundo será la empresa genial de Dilthey.

Se trata, pues, de un *contraposto* a la tarea de Kant. Junto a la *Crítica de la razón pura*, esto es, física, Dilthey se propone una *Crítica de la razón histórica*. Lo mismo que Kant se preguntó: ¿cómo es posible la ciencia natural? Dilthey se preguntará: ¿cómo es posible la historia y las ciencias del Estado y de la sociedad, de la religión y del arte? Su tema es, pues, epistemológico, de «crítica del conocimiento», y en este punto Dilthey no es más que un hombre de su tiempo. Ya veremos cómo, en rigor, no logró nunca evadirse del ángulo visual que mira todos los problemas filosóficos desde la «teoría del conocimiento».

Oigamos a Dilthey: «Toda ciencia es ciencia empírica; pero toda empiria, toda experiencia encuentra su conexión originaria y la validez que esta le proporciona en las condiciones de nuestra conciencia, dentro de la cual surge; en la totalidad de nuestra naturaleza. A este punto de vista que consecuentemente se percata de ser imposible retroceder más allá de esas condiciones —sería como querer ver sin ojos o querer mirar con el conocimiento por detrás de los ojos— le llamamos epistemológico, la ciencia moderna no puede aceptar otro (1).»

Parece que oímos a Kant, incluso en el detalle de la terminología. Sin embargo, Dilthey siente en Kant el enemigo. No tiene con él de común más que el imperativo general al siglo de fundar todo conocimiento en el estudio de las condiciones de la conciencia que lo produce. El punto decisivo de que va a salir todo el pensamiento de Dilthey —sirva ya como ejemplo del cuidado con que hay que leer este estilo que se niega a subrayar ni destacar nada y menos lo que más le importa —va en la última frase— «en la totalidad de nuestra naturaleza» —que no parece sino repetir la misma idea kantiana antepuesta a ella— «condiciones de la conciencia dentro de la cual surge».

«Ahora bien —prosigue Dilthey— comprendí además que la independencia de las ciencias morales recibía desde este punto de vista una fundamentación tal y como la escuela histórica lo necesita. Porque, según él, resulta que nuestra imagen de la naturaleza es

---

(1) *O. C.*, I. Prólogo a la *Introducción a las ciencias del espíritu.* XVII, 1883.

mera sombra proyectada por una realidad que nos es desconocida, y que, en cambio, solo poseemos realidad, según es en sí misma, en los hechos de la conciencia que la experiencia interna nos proporciona. El análisis de estos hechos es el centro de las ciencias morales, y así, en consonancia con el espíritu de la escuela histórica, queda el principio del mundo espiritual (1) en el recinto mismo de este, formando las ciencias morales un sistema independiente.»

«Pero si me encontraba coincidiendo en no pocos puntos con la escuela epistemológica de Locke, Hume y Kant, me vi forzado a interpretar de modo diverso que esta escuela precisamente esa conexión o complexo de los hechos de conciencia en que con ellos reconozco el fundamento integral de la filosofía. En las venas del sujeto cognoscente que Locke, Hume y Kant construyeron, no corre sangre real, sino el enrarecido jugo de la razón como actividad meramente intelectual. Mas mi trabajo histórico y psicológico sobre el hombre íntegro me llevó a basar la explicación del conocimiento y sus conceptos (como mundo exterior, tiempo, sustancia, causa) en ese hombre, en la multiplicidad de fuerzas constituyentes de ese ser que quiere, siente y representa, aun cuando tanto el conocer como esos sus conceptos parecen entretejerse solo con percepciones, representaciones y pensamientos. Por tanto, el método de nuestro intento es este: todo elemento del pensar que hoy tiene un aspecto abstracto y científico, lo refiero a la naturaleza total del hombre, según la experiencia, el estudio del lenguaje y la historia nos la presentan. Al referirlo busco su conexión con los demás. Y entonces resulta lo siguiente: los elementos más importantes de nuestra imagen y conocimiento de la realidad, como son la unidad personal viviente, el mundo externo, los individuos fuera de nosotros, su vida en el tiempo y sus recíprocos influjos, pueden todos ser explicados partiendo de esa naturaleza total humana de cuyo real proceso vital son querer, sentir y representar tan solo los lados diversos. Las preguntas que todos necesitamos dirigir a la filosofía no pueden ser contestadas suponiendo un rígido *a priori* de nuestra facultad cognoscitiva; solo se contestan mediante una consideración evolutiva —*Entwicklungsgeschichte*,— que parte de la totalidad de nuestro ser (2).»

Dilthey coloca estas palabras en el prólogo a su primera obra filosófica importante —la *Introducción a las ciencias del espíritu*—,

(1) Entiéndase de lo humano.
(2) *Ibidem*, XVII-XVIII.

cuyo segundo tomo no se publicó nunca. Estamos en 1883. El autor ha pasado el equinoccio de los cincuenta años. Pues bien, ese párrafo es la primera expresión de conjunto que da a su pensamiento. La cosa es extraña. Pero es aún más extraño esto otro: ese párrafo —tan mísero, abstracto y formalista, tan sin gracia y tan como si no dijera nada— es la única expresión que al sentido general de su labor ha dado al público en toda su vida. Es la única clave que nos permite no perdernos en sus demás publicaciones, todas fragmentarias, mancas y sobre los temas aparentemente más inconexos. Sería vano que el lector busque en la *Introducción*, tras ese prólogo, alguna mayor precisión sobre lo que el párrafo citado quiere, en rigor, decir. El libro no vuelve a ocuparse del asunto.

Ahora bien: no puede negarse que las frases citadas son todo menos precisas. Decir que se funda la legitimidad de la experiencia como conocimiento en las condiciones de la conciencia no es sino repetir palabras de Kant. Pero luego resulta que Dilthey quiere, con esas mismas palabras, decir algo muy distinto, en cierto modo, opuesto a Kant. Y eso otro que quiere decir consiste en que las «condiciones de la conciencia», fundamento de todo conocer, no son solo, como para Kant, condiciones de la conciencia intelectual o, mejor dicho, condiciones intelectuales de la conciencia, sino que son también las volitivas y sentimentales o, según él dice, «la naturaleza entera del hombre». Con esto no nos aclaramos mucho la anunciada diferencia con Kant, porque este, al fin y al cabo, hace intervenir también la voluntad al través de la razón práctica y el sentimiento al través del juicio. Por consiguiente, la lectura de ese párrafo único y fundamental de Dilthey no nos sirve de nada para entender el propósito que es su filosofía. Si por nuestra cuenta no hubiésemos averiguado lo mismo que Dilthey averiguó y junto a ello algo más que él no averiguó, nos sería por completo imposible entender con fertilidad ese párrafo, que es lo acaecido a cuantos, sin ser sus discípulos inmediatos, lo han leído durante cuarenta años.

Y el caso es que la idea balbuciente en aquellas expresiones es sobremanera sencilla y luminosa, hasta el punto de que su aclaración completa puede lograrse en las pocas páginas que siguen:

1.º No hay más conocimiento que la experiencia (1).

(1) No quisiera equivocarme, pero se da el caso estupendo de que en toda su obra Dilthey no dice ni una sola palabra sobre el conocimiento matemático. Pero claro es que la afirmación del empirismo se refiere en

2.º Experiencia es un advertir, un percibir hechos —externos o internos, por tanto sensibles o íntimos— y un tomar posesión intelectual de esos hechos mediante las operaciones lógicas de comparar, distinguir, identificar, inferir, etc. Podemos juntar aquel percibir y todo este operar bajo el nombre colectivo de «actividades intelectuales» o conciencia cognoscente.

3.º Esas actividades intelectuales que en cada caso concreto ejercitamos tienen, por fuerza, una constitución previa y genérica, la cual consiste en las condiciones generales de su ejercicio. Así: percibir ahora este papel impreso y luego pensarlo «como» papel impreso supone ciertas condiciones generales del percibir y el pensar. Por ejemplo: esa percepción nos presenta este papel como objeto del mundo exterior. Este carácter de «objeto exterior» es común a todo lo que vemos, oímos, tocamos, y no es *especialmente* percibido en ningún caso concreto. Es, pues, un elemento de toda percepción concreta y, al serlo, un supuesto o condición de la conciencia percipiente, mas por lo mismo no lo encontramos, sin más, *aparte* y *acotado* en nuestra percepción singular de este papel. Para descubrirlo o notarlo tenemos que someter nuestra percepción a un análisis, a una disección.

Parejamente acontece con nuestra operación de pensar *sensu stricto*. Al pensar que «esto ante nosotros» es un papel impreso, le atribuimos, entre otras cosas, identidad; es un algo determinado, inconfundible con todo otro algo, inclusive con cualquier otro papel impreso. Será acaso *igual* a otro, pero aun siendo igual, no es el *mismo*. Esta *mismidad* o identidad, no la vemos en él, como vemos su color, sino que se la atribuimos. Por eso se trata de una operación de pensar y no simplemente de percibir.

«Realidad exterior» e «identidad» son, pues, dos elementos, supuestos o condiciones de nuestra conciencia de este papel, de nuestra experiencia o conocimiento de él.

4.º Fundar la validez o pretensión de verdad aneja a esa experiencia, a ese conocimiento, consistirá, por tanto, en: *a*) hallar todos los elementos, supuestos o condiciones decisivas de la conciencia cognoscente; *b*) mostrar su conexión y unidad, esto es, el sistema de esas condiciones, y *c*) descubrir cómo, en qué medida y

---

Dilthey al conocimiento de lo real. Las ciencias «puras» como la lógica y la matemática serían, pues, instrumentos para conocer, más bien que propios conocimientos.

en qué sentido satisfacer este sistema a lo que esa pretensión de verdad significa.

En este punto cuarto es donde se verifica una primera y fundamental divergencia entre Dilthey con todo su tiempo, de un lado, y Kant, de otro. Ambos usan las mismas expresiones, pero dándoles un significado radicalmente distinto.

Cuando Kant quiere fundar la validez de la experiencia buscando sus condiciones en la conciencia, lo que busca es las «condiciones de la *posibilidad* de la experiencia», esto es, imagina o construye *a priori* cómo *tendría que ser* nuestra conciencia y su relación con la realidad para que resultase inteligible, razonable esa pretensión de verdad aneja a nuestra efectiva experiencia. Por tanto, para Kant las condiciones de la experiencia no se dan dentro de la experiencia, sino que son una pura construcción intelectual y, en este sentido, una ficción. Los elementos de la conciencia —esto es esencial al kantismo— no se dan en la conciencia cuyos elementos son; no son hechos de conciencia, sino hipótesis del filósofo.

La actitud de Dilthey es, en cambio, de radical empirismo. La experiencia es una realidad de conciencia: yo me doy cuenta de que ante mí hay ahora un papel impreso y me doy cuenta de que lo pienso como papel impreso con todos los atributos que esto contiene. Darme cuenta inmediata de algo y ser un hecho de conciencia son sinónimos. La experiencia, el conocimiento, la ciencia, toda ciencia, con su pretensión de verdad, es un hecho de conciencia. Fundar la validez de esa pretensión que es un hecho evidente de conciencia, no puede consistir sino en descubrir los elementos o condiciones reales de la conciencia, que integran la experiencia y engendran a nuestra vida su pretensión. No, pues, condiciones de la posibilidad de la experiencia, sino condiciones de la realidad, de la facticidad de la experiencia.

Si *de hecho* yo pretendo que es verdadero un pensamiento mío, esa pretensión se da en mí *de hecho* motivada por otro *hecho* de conciencia que será, por ejemplo, otro pensamiento mío, al cual llamo «prueba» o «razón» de aquel. Este, a su vez, extraerá su validez de otro hecho de mi conciencia, y así sucesivamente. Todo ello, la pretensión primera como sus fundamentos, se da patente en mi conciencia y se da patente también el nexo, el darme cuenta de que creo en aquel pensamiento *porque* creo antes en este otro. Mal puede ser fundamento de mi pretensión, de mi creencia algo de que yo no me dé cuenta, que no la motive efectivamente, *conscientemente*.

Ahora bien: si yo persigo esas cadenas de motivación que de

hecho nutren mis diversas convicciones o conocimientos, llego siempre a un repertorio de convicciones elementales que van implicadas activamente en todas las demás. Por ejemplo, todos mis pretensos conocimientos sobre objetos corporales, llevan en sí, como ingredientes, la convicción de que el mundo exterior existe, que en sus mudanzas algo permanece (sustancia), que nada varía sin una causa, etc., etc.

De esta manera llego, por directa contemplación de los hechos de mi conciencia, a un repertorio último de elementos que son los hilos cuya textura forma todos mis conocimientos concretos y reduzco así el problema de la validez del conocimiento a preguntarme cuáles son, a su vez, los motivos efectivos de esas convicciones elementales.

Pero es el caso que a fuer de conocimientos o convicciones elementales, supuesto de todos los demás, no hay otros que les puedan servir de motivo. Todas las escuelas anteriores a Kant les reconocían este carácter de datos irreductibles entre sí y a ningún principio superior —eran las «ideas simples» de Descartes, o los *semina veritatum* del Renacimiento o las «nociones comunes» de los estoicos o los «principios de identidad y razón suficiente» en Leibniz o las formas sustanciales y los principios del ser y el conocer en Aristóteles. Parecían el confín postrero de nuestra mente. En ellos se apoyaban todos nuestros otros conocimientos, mientras ellos sin apoyo flotaban en el aire, y por eso se les llamaba «principios». Con este nombre se quería decir que el principio, como el Príncipe, no tiene que justificar su actuación, es soberano. Esta presunta soberanía de los principios o elementos del conocer se expresaba diciendo que eran evidentes por sí mismos, que eran verdades «axiomáticas», *per se nota* —la autarquía de los principios, su *self-sufficiency* que, en rigor, no era sino autocracia.

Ello es que la ciencia se encontraba en la situación escandalosa de no contentarse nunca con un hecho como simple hecho, sino que se exigía la razón de él y, en cambio, cuando llegaba a lo principal, que son los principios, los aceptaba, sin más, como simples hechos últimos de los cuales no había para qué dar razón. El empirismo de que la ciencia se avergonzaba en su periferia, lo admitía en su centro y fundamento.

Desde Descartes, la filosofía, con una u otra claridad de propósito, aspiraba a salir de tan bochornosa situación. Pero solo Kant ataca por derecho y a fondo el tema: su obra se propone lo que hasta el Renacimiento hubiera parecido un despropósito y un escán-

dalo, a saber, dar la razón también de los principios o elementos del conocimiento, por lo pronto, del físico-matemático y del metafísico. Esta cuestión tan brava pero tan sencilla significa, y no otra cosa más complicada, su famosa y enigmática pregunta: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori?* Este hirsuto e inabordable nombre significa simplemente: los principios de las ciencias.

Pero Kant cree que la razón de esos principios hay que ir a buscarla *detrás* de la conciencia efectiva empírica, de lo que nos damos cuenta a toda hora —en una hipotética «conciencia trascendental».

¿Por qué los antecesores de Kant no hallaron la razón de los principios y por qué Kant mismo creyó tener que ir a buscarla en lo hipotético, por tanto, en ninguna parte, en lo utópico? Por una ceguera oriunda del más tenaz prejuicio. Por creer que el conocimiento es todo él como un compartimiento estanco, que empieza y acaba en sí mismo, que es una zona de nuestra conciencia aparte e impermeable a las demás. A este prejuicio llamo «intelectualismo».

5.º El paso decisivo de Dilthey consiste en advertir que no hay sino tomar los hechos de conciencia según ellos se presentan y son, ya que no tiene sentido querer brincar fuera de nuestra conciencia. No hay otra realidad con que podamos mediatizarla y no es posible perforarla para ver lo que «en realidad» pasa tras ella.

Ahora bien: lo más obvio y claro en todo hecho de conciencia es que se presenta siempre y constitutivamente en conexión con otros hechos de conciencia. Si yo creo algo lo creo *porque* pienso tal otra cosa. Si yo quiero algo es *por* tal motivo y *para* tal fin. En suma, lo más esencial del hecho de conciencia es que se da en complexo, conexión, interdependencia y contexto (1) con otros hechos de conciencia. Esta es un conjunto en que todo anda trabado.

Es un error, pues, suponer que los hechos de la conciencia cognoscente son impermeables a la conciencia volitiva y sentimental, de suerte que estas no intervengan *constitutivamente* en aquellos. Dicho en forma más precisa, es un error creer que el motivo, fundamento o suficiente *por qué* de una creencia nuestra no sea un querer o un sentimiento. La realidad es estrictamente lo contrario: el conocimiento *depende* de la voluntad y el sentimiento, como estos

---

(1) Todas estas palabras —y aún habrá que añadir algunas más— transcriben los diversos matices de la palabra que Dilthey ha escrito más veces en su vida: *Zusammenhang*.

de aquel. Las ideas o convicciones elementales no tienen su motivo, «razón» o fundamento en otras *porque* lo tienen en voliciones y sentimientos. En otros términos: el conocimiento no se explica por sí solo, sino como miembro de la conciencia humana total (1).

De esta manera, los principios del conocimiento, que parecían constituir un borde intransitable y sin fundamento o razón en ninguna otra cosa, quedan derivados de otras partes de la conciencia, radicados en ellas y como, a su vez, estas partes —querer y sentir— se fundan en nuestros conocimientos y convicciones, descubrimos en la conciencia un sistema circular y cerrado, donde todo encuentra su explicación, su razón (2).

La teoría del conocimiento consistiría, pues, en perseguir la motivación de los conceptos fundamentales en el organismo íntegro de nuestra mente, en ver y precisar qué papel juegan en el funcionamiento integral de esta.

Si ensanchando el tema de Kant nos preguntamos cómo son posibles los principios de todas las ciencias —de las naturales y de las históricas— caeremos en la cuenta de que hace falta otra ciencia —la ciencia de los fundamentos o fundamental— que investigue cómo es de hecho la conciencia del hombre, base y clave de todo lo demás. Esa ciencia tendrá, pues, que ser por lo pronto psicología, pero una psicología ordenada a descubrir la estructura general de la conciencia, el sistema genérico de su funcionamiento: en suma,

(1) Esta es la segunda discrepancia radical de Dilthey con Kant; pero esta vez la discrepancia no le es común con los hombres de su tiempo, sino que es original suya y además le hace discrepar, no solo de Kant, sino de casi toda la tradición filosófica que ha sido *intelectualista*. En momento oportuno hablaré de los antecedentes que pueden hallarse a esta idea, que es la idea de Dilthey.

(2) Dilthey, claro está, no ha dicho nunca esto y hasta es lo más probable que tampoco llegó a pensarlo con claridad. Sin embargo, eso es lo que Dilthey *hace* y, por tanto, lo que en su pensamiento *había*, lo que su pensamiento *era*. Cuando se le ocurrió, allá en su mocedad —puede precisarse con gran aproximación la fecha, merced a los trozos de su diario íntimo publicados—, no sospechaba ni de lejos que su radical empirismo le llevaba, con soberana sencillez, a lo mismo que con su radical logicismo, y a costa de mil ficciones y tártagos, intentó Hegel. Mucho tiempo después *siente* Dilthey esta afinidad, pero no estoy muy seguro de que viera con entera diafanidad en qué consistía, a saber: la condición cíclica de la conciencia, no haber nada en nuestra mente que sea comienzo en seco o término abrupto, que sea discontinuo, sino que todo en ella viene de algo y va a algo —en suma, la estricta continuidad de la conciencia humana. Si Colón no se hubiera anticipado en lo del huevo, el huevo de Colón sería esto.

la *vida* real de la conciencia en su articulación típica (1). Esa ciencia será, a la vez, la auténtica filosofía (2).

Por tanto, para Dilthey la filosofía es también un conocimiento empírico, es la última y decisiva toma de posesión que el hombre como inteligencia hace de *toda* la realidad, que es *su* realidad, sin abstracciones ni parcializaciones, como hacen y han hecho siempre todos los demás conocimientos, incluso la filosofía tradicional.

Pero ¿cómo puede lograrse ese saber de lo que es la conciencia humana? Puedo observar la mía, pero esto no basta para conocer la de los demás y menos la de los hombres de otros tiempos. Dilthey, hemos visto, está sumergido en la nueva «conciencia histórica». Cree, como la «escuela» así llamada, que no puede *a priori* definirse el hombre, que la realidad de este es innumerable. Aun sin apurar lo individual de cada sujeto humano, atendiendo solo a formas genéricas —lo cual es ya una abstracción—, hay el hombre salvaje, el hombre de Caldea y Asiria, el hombre faraónico, el persa, el griego, el romano de la República y el del Imperio, el germano de Tácito y el godo romanizado, etc., etc. ¿Son el organismo y estructura de su mente idénticos a los nuestros? Puedo hacer psicología sobre mí, y en el mejor caso, sobre mis contemporáneos. De los demás hombres no tengo una psicología, sino, a lo sumo, una historia.

Este conocimiento fundamental que será para Dilthey la filosofía —esa ciencia general del hombre o antropología espiritual— tendrá que consistir, por tanto, en una investigación de la naturaleza total humana «según la experiencia, el estudio del lenguaje y la historia» la revelan. La «experiencia» representa aquí la psicología de sí mismo y de los contemporáneos. El estudio del lenguaje,

(1) Veremos cómo en Dilthey se distinguen dos épocas: en la primera cree que esa ciencia fundamental es psicología, bien que de un tipo algo diferente de lo así llamado en su tiempo. En la segunda, convencido de que por ese camino no se lograba su propósito, abandona la psicología y busca lo que llama reflexión del sujeto sobre sí mismo, autognosia: *Selbstbesinnung*.

(2) Esta disciplina, que descubre la estructura general e invariable de la conciencia humana, y que, por lo mismo, se presenta primero con el aspecto de psicología, vendría a ser a la masa de los hechos históricos lo que en la física es la mecánica a la masa de los hechos observados y observables. Tendría como esta el papel de disciplina reguladora. La historia se constituiría, en esencia, compuesta de modo análoga a la física. Véase lo dicho más arriba, página 185, y, sobre todo, mi estudio citado sobre *Hegel y la historiología*.

la filología. Lo que filología e historia enseñan del hombre pretérito queda contrastado con lo que la psicología descubre del presente y viceversa.

Como se ve, esa filosofía tan clara en su propósito es sumamente indefinida aun en su método y arquitectura. ¿Quién decidiría en definitiva? ¿La psicología sobre la historia o la historia sobre la psicología? Ambas son experiencias; no parece que quepa una jerarquía favorable a una de ellas. Pero esta igualdad de derechos entre psicología e historia produce un círculo vicioso. La ciencia histórica necesita fundarse en un conocimiento radical del hombre, pero este, a su vez, tiene, por lo menos en parte, que salir de la historia (1).

Sin embargo, estamos en la expresión primaria del pensamiento de Dilthey. Conviene, antes de estudiar uno a uno los grupos de problemas que esta filosofía plantea, exponer a continuación la forma que en la segunda etapa de su evolución personal dio a esa misma idea eje de toda su obra (2).

---

(1) Dilthey se ocupará más tarde insistentemente de este círculo vicioso que aun en la forma más depurada de su filosofía persiste y que considera constitutivo del conocimiento.

(2) Al corregir estas pruebas (*) veo el anuncio de un ciclo de tres lecciones que sobre Dilthey habrá dado a estas horas don Francisco Romero en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires. Tal curso habrá sido la primera contribución hispánica —el autor nació en España— al estudio de Dilthey, y es seguro que, además, será muy estimable trabajo, dadas la serenidad y cuidadosa información de este excelente profesor. Esas cualidades que le llevan, no solo a precisar fechas, sino a repensar a fondo lo que un autor de verdad ha dicho, aunque lo haya dicho sin solemnidad ni pedantesco subrayado, ha permitido al señor Romero ser acaso el único hombre de habla española que comienza a darse cuenta concreta y precisa de que en los últimos veinte años se ha pensado en España con una originalidad superior a cuanto suele sospecharse y que se ha anticipado en los puntos más decisivos al pensamiento extranjero. Me hace colegir esto la lectura de su conferencia sobre las corrientes filosóficas de la actualidad.

Por *primera vez* se cita allí con plena conciencia de su trascendencia una nota mía publicada en la *Revista de Occidente* en 1924, con el título «Ni vitalismo ni racionalismo» (**), trascendente a pesar de que la frena y aun deforma el exclusivo propósito de eliminar una mala interpretación.

Yo estaba seguro de que esto llegaría irremediablemente en alguna fecha, porque dependía, sin más, de que alguien se pusiese a leer, lo que se llama leer, aquello que desde hace mucho tiempo está escrito y publicado. En España todavía no se sabe leer bien, se resbala sobre lo negro,

(*) *Nota del Editor:* En noviembre de 1933.

(**) [Véase página 270 del tomo III de estas *Obras Completas*.]

V

SEGUNDA EXPRESIÓN DE LA IDEA FUNDAMENTAL

Esta primera expresión de la idea de Dilthey nos la presenta biográficamente; es decir, que la va enunciando según el orden sucesivo en que Dilthey ha llegado a ella. Primero: estado de «conciencia histórica», averiguación de que todo lo humano es relativo a

---

y los que leen en inglés o alemán son incapaces de enterarse cuando leen en español. Algún día explicaré por qué secretos de las almas se produce tan extraño fenómeno, aunque esto obligará a hacer patente el feo y ruin interior de muchas gentes.

Tengo derecho a hablar con soltura del asunto por lo mismo que, durante veinte años, hasta fecha reciente, no había pronunciado ni en público ni en privado una sola palabra acerca de él. He guardado silencio durante la etapa de mi vida en que me hubiera convenido romperlo. He dejado sin la menor protesta que se considerasen mis escritos como «meramente literarios». Hablo ahora que ya no me hace falta.

Hubiera, sin embargo, preferido que este comienzo de «caída en la cuenta» se produjera antes y no después de que mis libros, que *como libros* no han tenido nunca pretensiones, han sido babelizados, vertidos a muchas lenguas.

Por todo ello escojo este tema, que es, por su materia, de *radical* importancia y, por su forma, de una precisión extrema, incompatible con escapatorias y vaguedades, para asegurar con formal compromiso al señor Romero que si sigue esa ejemplar conducta hallará mucho más de lo que ahora él mismo imagina. Y para no andar con generalidades, agrego como ejemplo que esa misma cita de mi nota hecha por él contiene muchísimo más de lo que en su conferencia advierte. El serio estudio posterior que el señor Romero ha hecho de Dilthey, unido a la lectura de las páginas presentes, le habrán hecho ver que en esa cita se sugiere nada menos que lo siguiente:

La irracionalidad de los principios en la cual desemboca el racionalismo —tesis hasta entonces no expresada formalmente y con ese decisivo sentido por nadie— proviene de que se entiende por razón la «razón pura», esto es, la razón «sola» y aparte; pero desaparece si se funda la razón «pura» en la totalidad de la «razón vital». El irracionalismo a que se ve condenada precisamente la orgullosa «razón pura» se convierte en claro e irónico racionalismo de la «razón vital». Por eso, desde hace muchos años, califico mi actitud filosófica como *racio-vitalismo*. Ahora bien: esta faena de fusión e integración es la que *El tema de nuestro tiempo* plantea. Esto es lo que

un tiempo, salvo el hecho mismo de la existencia de lo humano. Segundo: necesidad consecuente de fundar esa conciencia histórica, es decir, esa única afirmación que parece quedar en pie cuando las demás sucumben: que el hombre es relatividad, historicidad. Tercero: postulación de una ciencia de lo humano como tal que *al ser la disciplina fundamental* y quien propiamente conoce la *única realidad* salvada del naufragio —el hombre—, será lo que se ha pretendido siempre con el nombre de filosofía.

Trece años más tarde —en 1896— es Dilthey requerido para hacer un brevísimo resumen de su filosofía, que pueda servir como exposición de ella en la *Historia de la Filosofía* de Ueberweg. Es muy comprensible que los autores de esta obra se viesen obligados a solicitar de Dilthey una fórmula auténtica de su pensamiento. En efecto, no podían referirse a ninguna exposición antecedente. Como todos los que entonces se ocupaban de filosofía, no podían ver en los dos o tres párrafos citados por mí en el capítulo anterior el esquema de una filosofía.

Dilthey se pone a la obra. Forzado por esta presión externa —muy atendible para él porque la obra monumental iniciada por Ueberweg tenía y tiene una influencia enorme en el mundo filosófico— intenta dar forma escueta, claro perfil a su idea. Hizo varios

---

Dilthey ha *querido* decir y ha *querido* pensar sin acabar de poseerlo. Ahora lo entrevemos, gracias a la publicación póstuma de sus papeles, que se ha hecho bastantes años después que aquella obra mía apareciese. En el tomo VIII de sus *Obras Completas*, aparecido en 1931, se encuentra una frase que nunca ni aproximadamente había hecho pública Dilthey y que parece extraída a mi artículo antiguo: «Lo que nos es proporcionado —*das uns Gebotene*— es irracional; los elementos mediante los cuales representamos son entre sí irreductibles»— página 177. La frase va contra Hegel.

Pero el señor Romero, que conoce muy bien todo lo que ha pasado en filosofía durante los últimos treinta años, *sabe* que en 1924 nadie en Alemania y, claro está, yo tampoco desde España, sospechaba que eso era el sentido *futuro* que en la historia de la filosofía iba a tener Dilthey. Lo cual significa, lisa y llanamente, quiérase o no, que hemos sido unos cuantos los que entonces construíamos originalmente ese futuro, a cuya luz —*sin ella, no*— cobra sentido fecundo Dilthey. Esto por lo que hace a su idea inicial, pero ya veremos que la «razón vital» significa todavía una cosa más decisiva que lo entrevisto por Dilthey.

La pura verdad es que este se quedó prisionero del irracionalismo vital frente al racionalismo intelectual y no acertó a descubrir ese nuevo racionalismo de la vida. Así se explica que aun en sus últimos años escribiese frases como esta: «En toda comprensión de la vida hay algo irracional, como la vida misma lo es», VII, 218.

proyectos —tres por lo menos (1). ¡Intento vano! El que más, llegó a cuatro o cinco páginas y queda interrumpido en el aire. Otra vez más este genial tartamudo de la filosofía opta por silenciar la suya.

Sin embargo, esos conatos de exposición nos bastan para dibujar la concepción definitiva a que llega Dilthey de lo que es filosofía (2).

Ahora, la trayectoria que lleva la idea es inversa a la anterior. No se sigue el orden biográfico y, en este sentido, histórico de cómo el autor llega a la filosofía, sino, al revés, se parte ya de esta.

La filosofía es un hecho humano, y hemos visto que para Dilthey —esta es su genialidad y su limitación— el hombre no tiene una «naturaleza», un modo de ser único e invariable en su última contextura, como creía aún el siglo XVIII (3), sino que solo tiene historia. Pero esto significa para Dilthey varias cosas juntas que nunca ha expresado formalmente y que yo enuncio de una vez y con todo rigor, para que no haya vacilación alguna sobre el sentido del término.

El hombre es histórico:

1.º En el sentido de que no tiene una constitución efectiva que sea inmutable, sino que, al revés, se presenta en las formas más variadas y diversas. Historia, pues, significa, por lo pronto, el simple hecho de las variaciones del ser humano.

2.º En el sentido de que, en cada momento, lo que el hombre es incluye un pasado. Esto es cierto, aunque solo lo refiramos a la existencia individual. En lo que cada cual es *ahora* interviene el recuerdo de lo que le ha pasado y de lo que ha sido en la porción

---

(1) Estas notas fracasadas, y que se encontraron entre sus papeles, han visto la luz pública en el año 1931, en el tomo VIII de sus *Obras Completas*, páginas 174 a 193. Véase también la carta a Yorck, de julio de 1896. *Briefwechesel*, páginas 219-221. Esto es todo. Complementariamente sirve el estudio sobre *La esencia de la filosofía*, publicado primero en 1907 y en las *Obras Completas*, V, 339 y siguientes.

(2) Definitiva, bien entendido, en cuanto a la arquitectura general del conocimiento filosófico, no en cuanto al particular de las doctrinas anteriores a él. Respecto a estas, Dilthey experimenta una decisiva modificación después de 1900, en que llega a la forma más profunda y más fértil de su pensamiento. ¿Por tanto, después de los setenta años?

(3) Por ejemplo: en su *Investigación sobre el entendimiento humano*, dice Hume, aun siendo el menos «racionalista» de todo su siglo: «Se reconoce generalmente que existe una gran regularidad en el comportamiento humano de todos los pueblos y en todos los tiempos, y que la naturaleza humana, en sus leyes y procesos, permanece igual a sí misma.»

antecedente de su vida. Por tanto, historia significa aquí persistencia del pasado o *tener* un pasado, venir de él.

3.º Ese pasado de nuestro recuerdo influye en nuestra actualidad, en cuanto nos da un resumen de nuestra vida anterior (1); es decir, que recordar es ya, en germen, interpretación de nuestra vida, de lo que hemos sido, e influye en nuestro «ahora» precisamente porque es interpretación. La historia no hace sino ampliar y depurar esa explicación o *saber* de nuestra vida, que el recuerdo inicia. Historia, pues, es, en este nuevo sentido, reconstrucción —más o menos adecuada— que la vida humana hace de sí misma.

4.º Esos tres sentidos, que se engendran el uno del otro, se elevan a un sentido último, según el cual historia es el intento de llevar a la perfección posible esa interpretación de la vida humana, considerándola desde el punto de vista de la humanidad toda en cuanto esta forma una unidad y conjunto reales y efectivos, no un ideal abstracto. En suma, historia en el sentido formal de historia universal (2).

Esta consistencia (3) histórica del hombre no es para Dilthey una broma. Tomará radicalmente en serio todos esos sentidos y en el orden en que acabo de enunciarlos.

Así, frente a todo asunto humano, antes de decidir nada sobre él, Dilthey buscará cuáles han sido sus varias manifestaciones en el pretérito, es decir, lo tratará con rigoroso empirismo histórico. No podía dejar de hacerlo al ocuparse del asunto humano que es la filosofía. Por eso comenzará la exposición de su idea sobre esta diciendo:

«Qué sea filosofía es una cuestión que no puede contestarse

---

(1) No se podría recordar si el trozo de vida a que se refiere el recuerdo reapareciese con todos sus pormenores y, en consecuencia, ocupando el mismo tiempo que al ser originariamente vivido ocupó. Por tanto, el recuerdo es por sí una abreviatura de la vida.

(2) Cuando lleguemos a estudiar especialmente la idea que Dilthey se hizo de la historia, estudiaré con detalle cada uno de estos sentidos y aportaré todos los textos que al asunto se refieren —como siempre en Dilthey escasos, desparramados y a veces surtos en los lugares menos presumibles.

(3) La filosofía tradicional distingue en toda cosa su *esencia* y su *existencia*. Pero el término *esencia* lleva juntas varias significaciones, que convendría mantener separadas, a fin de que al complicarse no se perjudiquen. Pues bien: la significación primaria y menos exigente de *esencia* es que toda cosa, además de existir, *consiste* en algo. A esto en que consiste le llamo su *consistencia* —frente a su *existencia*.

según el gusto de cada cual, sino que su función tiene que ser empíricamente descubierta en la historia. Esta historia, claro es, tendrá que ser entendida partiendo de la vitalidad espiritual de que nosotros mismos partimos y en que vivimos filosofía. Dondequiera que se suscitó una síntesis con la pretensión de que fuese válida para todos y que proporcionaba sentido de conjunto a la vida espiritual mediante unificación de tipo intelectivo, hubo filosofía. La índole de ese sentido de conjunto fue diferente según las circunstancias, y estuvo siempre bajo el imperio de las determinaciones intelectuales de la época. Pero, en contraste con la ocupación científica particularizada, se buscó siempre una síntesis o conexión que se extendiese sobre todo el horizonte espiritual del tiempo. Por otra parte, en contraste con la religión, se intentó dar a esas síntesis el carácter de validez general.»

«Por fuerza hay en nuestra conciencia ciertas condiciones que producen con regularidad constante creaciones tales siempre que la situación espiritual lo permite. De otro modo, sería incomprensible semejante regularidad. En efecto, la estructura de la vida espiritual lleva a ejercitar conocimiento de la naturaleza, dominio sobre ella, vida económica, derecho, arte y religiosidad. Además, reúne estas actuaciones creando su organización externa. La conciencia que engendra todas esas formas no puede menos de descubrir su íntima conexión en tan varia actividad. Y esa conexión abarca todas esas actuaciones de modo tanto más completo cuanto la reflexión haya logrado elevarlas más sobre el horizonte filosófico, y llegará a su plenitud cuando logra abarcar todos los lados de la actividad humana que han dejado su reflejo en alguna ciencia. Mientras el hombre manifiesta su actividad en el conocimiento de la naturaleza, en la valoración de las cosas y en la adopción de finalidades, la filosofía se ocupará de conseguir una unidad espiritual en tan múltiple actuar. Y esto porque solo así logra la conciencia, activa en esas formas, una impresión vital de autonomía e independencia y solo así llega a sentirse contenta de su realidad y poder constructivo. La función que en la economía del espíritu y la sociedad da cima siempre a esta tarea es la filosofía (1).»

---

(1) Conviene que, junto al texto transcrito en el capítulo anterior, quede también este otro bajo los ojos del lector español, a fin de que advierta la extraña manera de expresar sus pensamientos que empleó Dilthey toda su vida. Es justo observar que el párrafo citado pertenece a su esbozo íntimo encontrado entre sus papeles y que hay siempre más pulimento y alguna mayor luminosidad en sus trabajos puestos a punto

Dilthey trata, pues, también, al definir la filosofía, de evitar el «absolutismo». En nuestra vida actual nos sentimos impulsados a buscar una unidad integradora de todos nuestros conocimientos que, a la vez, fundamente y ponga un orden en nuestras valoraciones sentimentales y en las finalidades de nuestra voluntad. Este es un hecho inmediato de nuestra conciencia viviente (1). Y para nosotros eso es, por lo pronto, filosofía. Se diferencia de los demás conocimientos en que se levanta sobre todos los particularismos científicos y aspira, no solo a la unidad integral de ellos, sino a la unidad de todo nuestro saber con todo nuestro sentir y nuestro querer. Por eso, su procedimiento consiste en recurrir del hombre desparramado en esta o la otra actividad científica —ciencias naturales o del arte, del derecho y del Estado— a la unidad viva que ese hombre es y de la cual se han separado diversificándose, esto es, perdiendo la unidad originaria que tienen en la conciencia que las crea.

En este sentido de total unificación coincide la filosofía con la religión, pero se diferencia, a su vez, de ella en que la unificación filosófica se presenta con la pretensión de valer para todo hombre, de imponerse a toda mente por la evidencia de lo intelectual. «El nacimiento de la filosofía supone, pues, que la convicción religiosa no satisface ya a las personas más aventajadas. Por eso se encuentran siempre al fondo de la filosofía naciente concepciones simbólicas de los dogmas, interpretaciones alegóricas de los documentos religiosos de la doctrina de salvación.» Todas estas cosas son el anteestadio de la filosofía que, por tanto, significa «la plenitud de la autonomía espiritual», la conciencia de vivir por propia cuenta y no por tradición o revelación. «Y aun cuando de este orgullo por el saber proviene no pocas veces descontento y dolor, solo en la filosofía logra realizarse con alguna satisfacción el afán humano de ejercitar libremente la razón, en suma, la autonomía del sujeto.» La filosofía no es, pues, solo asunto intelectual: en ella aspira a un régimen

---

de publicación. Pero casi siempre domina la falta de plasticidad en el giro, la impalpabilidad del concepto, la tenuidad espectral de la elocución, cualidades de estilo que comentaré en el capítulo siguiente.

(1) Me importa hacer notar que Dilthey no emplea jamás esta expresión, «conciencia viviente», sino «vida espiritual» —*Seelenleben*— o, a lo sumo, «vitalidad» —*Lebendigkeit*. La diferencia parece inapreciable; sin embargo, es decisiva y, como veremos, supone dar el paso que Dilthey no consiguió nunca dar, y por no darlo este genial filósofo de la «vida», no consiguió plantarse jamás dentro de ella.

autónomo la totalidad del sujeto, su pensamiento, su emoción, su voluntad.

Esa función que representa o sirve en nuestra vida la filosofía nos aparece, con uno u otro cariz, en todos los períodos del pasado que no han vivido exclusivamente de la religión o del mito. Las doctrinas que en cada caso constituyen la filosofía, la idea misma que del tema y métodos de esta se tuviera, han variado mucho y, por eso, sería un error intentar formarse una idea de la filosofía mediante una simple inducción histórica que comparase sin más las fórmulas de los filósofos. Por ese camino llegaríamos a una definición cero, ya que la multiplicidad de fórmulas solo produciría su mutua anulación. Pero, a la vez, aprendemos con ello que es imposible hacer la historia solo con el pasado. Hace falta completar el pasado con otra instancia que somos nosotros. En el análisis de nuestra propia vida espiritual, la filosofía no es primero una doctrina ni una fórmula. Llegamos a una y otra porque esa vida espiritual nuestra nos impulsa a buscarlas. Esto es, que la filosofía es una *función* constante de nuestra conciencia viviente que, siendo ella la misma, produce «las filosofías» más diversas. Una vez aclarado en qué consiste dentro de nosotros esa función de conciencia, podemos buscarla en las etapas del pretérito humano, y entonces descubrimos su identidad y permanencia al través de las doctrinas más divergentes.

Dos y solo dos son, por tanto, las notas que definen la filosofía en cuanto función permanente e idéntica de la vida humana a lo largo de su historia: la totalidad como tema y la autonomía como modo (1). Toda otra calificación es estrecha y pertenece solo a direcciones especiales de la filosofía. Pero una vez vista con claridad la identidad funcional de la filosofía, vemos con luz no menor el porqué de sus variaciones.

En la filosofía, la conciencia responde a la totalidad de su horizonte. Pero este varía —ya averiguaremos cómo y por qué. Frente a ese horizonte determinado, «la filosofía de cada pueblo y tiempo acentúa una relación vital sobre las demás, parte de ella y a ella subordina el resto». Esta violenta jerarquización engendra la doc-

---

(1) Desde hace muchos años expongo en mis cursos el sentido de la filosofía como aquel hacer humano que va impulsado por estos dos imperativos: *pantonomía* y *autonomía*. Sin embargo, a diferencia de Dilthey, consideraba y considero estos dos caracteres como secundarios. Bajo ellos late una cuestión previa y más decisiva, que Dilthey no entrevió y en que penetraremos más adelante.

trina filosófica determinada que en cada caso *sirve* a la función permanente del filosofar. «Y siempre es proyectada esa síntesis como si fuese la objetividad misma, hasta que una mayor clarividencia descubre sus junturas y rendijas forzando a reabsorberla en la subjetividad», es decir, a reconocer que no es la realidad, sino una mera interpretación del sujeto, manca e insuficiente.

La filosofía es, pues, a la vez, «una predisposición y una necesidad» que nos encontramos en nuestra propia conciencia. Pero al ir a satisfacerla, esto es, a elaborar nuestra filosofía, tenemos que hacerlo con lo demás que en nuestra conciencia hay. Y en esta conciencia hay, queramos o no, los resultados del pretérito. La conciencia de nosotros mismos, es decir, de lo que en nosotros hay y nos constituye, es histórica. En el caso del hombre que Dilthey y su generación fueron, esta condición inexorable de toda conciencia había llegado a convertirse en una evidencia primaria que, sin buscarla, encontraba actuando sobre sí. No solo era histórico, sino que se *sabía* histórico. De aquí que necesitase orientarse en el pasado aun para la inicial faena de definir la filosofía, según acabamos de ver. Pero esa clara conciencia de la propia historicidad obliga a más. Obliga a reconocer que la primera tarea filosófica, por tanto, la disciplina en que arranca la filosofía, consistirá en elevar aquella necesidad y predisposición existentes en el sujeto a plena y concreta conciencia de su lugar histórico. ¿Cómo se logra esto? Sencillamente reconstruyendo «los grados de su historia», «la sucesión de posiciones que ha adoptado la vida humana espiritual». La filosofía comienza, pues, muy esencialmente, por ser su propia historia, «indispensable propedéutica para la filosofía sistemática» (1).

No basta con renunciar a que los resultados de nuestro conocimiento sean «absolutos», sino que es un craso error presumir que podamos ponernos a pensar sobre cosa alguna con independencia «absoluta» del pasado humano, de lo que se ha pensado, querido y sentido en los milenios pretéritos de humanidad. No: la verdad es todo lo contrario. Pensamos *con* nuestro pasado y *desde* la altura a

(1) Véase de nuevo cómo Dilthey, por el camino del más radical empirismo, llega a las mismas posiciones de Hegel. También para este la filosofía comienza por una propedéutica, la «fenomenología del espíritu», cuya faena consiste en llevar la mente desde la actitud más ingenua y primaria —la que cree encontrar la verdad en lo sensible, viendo, tocando, oyendo— hasta la actitud plenamente filosófica —la conciencia como dialéctica. Estas formas escolares de la conciencia son, a la vez, para Hegel, etapas de la historia.

que nuestro pasado nos ha traído. De aquí que la primera labor del filósofo sea hacerse cargo de cuál es la situación histórica donde está. Pero esta, a su vez, no es sino la consecuencia de las situaciones históricas anteriores.

Esta cadena de situaciones o posiciones por que ha pasado el hombre se presenta a Dilthey reducida a las grandes etapas siguientes:

1.º Cubre primero la tierra, como el tapiz vegetativo, una variedad sin límites de *ideas primitivas* a cuyo conocimiento no llega la historia (1).

2.º La primera época cultural que la historia conoce, nos presenta la filosofía sacerdotal de los pueblos orientales: la doctrina del monoteísmo y unida a ella una técnica ético-religiosa para la dirección de la vida (2).

3.º Solo la segunda generación de pueblos logró en las tierras y culturas mediterráneas fundar una filosofía en el pensar universalmente válido. Esta filosofía se articula con las ciencias y se desprende de la religiosidad. Se ha manifestado en tres actitudes de conciencia diversas:

a) En la filosofía griega sigue un comportamiento estético-científico —que engendra los conceptos de cosmos, orden matemático e inteligible de la realidad, razón cósmica, *formae substantiales*. La razón divina es el principio que establece un enlace para el intelecto y la voluntad entre la racionalidad de las cosas y la razón humana.

b) Es preciso reconocer en el espíritu romano una actitud del hombre ante el mundo distinta de la anterior y peculiarísima. Para formarse sus conceptos, el romano parte, no del sentimiento estético ni del intelecto teorizador, como el griego, sino de la voluntad, en sus relaciones de dominio, libertad, derecho y obligación. De esta suerte se origina el esquema de un *imperium* supremo, de la delimitación de una libertad personal frente a él, ley como regla para esta delimitación, reducción del sujeto a mera cosa sometida a la voluntad. Correspondientemente, no buscará orientarse esta voluntad como base para su acción en especulaciones difíciles, sino en la conciencia inmediata, en las *notiones communes* aseguradas por el *consensus gentium*, en la *naturalis ratio*. Así se origina el derecho histórico, la

---

(1) Nótese cómo todavía a fines del siglo pasado, que es cuando Dilthey formulaba estos pensamientos, la historia no se había empalmado con la etnología.

(2) VIII, 181. En lo que sigo procuro traducir casi al pie de la letra el texto de Dilthey.

convicción de que el orden jurídico es inquebrantable y la interpretación también jurídica de la relación entre el hombre y Dios.

c) Una tercera actitud se había desarrollado en las religiones sacerdotales de Oriente, y fue elevada a filosofía durante las luchas religiosas de los primeros siglos cristianos. Este comportamiento suscita los conceptos de providencia, creación o emanación, relación de criatura entre el hombre y Dios, salvación. Se manifiesta en la remoción del centro de gravedad de la existencia a lo trascendente y en la consecuente transformación de la realidad en alegoría divina, en un simbolismo de lo suprasensible.

«Como tres grandes motivos musicales, estas tres posiciones filosóficas de la conciencia se combinan formando la sinfonía de una metafísica universal en la filosofía de los pueblos mediterráneos decadentes y en los comienzos de la evolución filosófica que experimentan los nuevos pueblos de la Edad Media. El motivo de la trascendencia religiosa es el sonido dominante.»

4.º «Pero en la época del Renacimiento y la Reforma estos pueblos románicos y germánicos entran en la etapa de su mayoría de edad. El timbre propio de su constitución espiritual comienza a hacerse oír. Impetuosidad que avanza sin detenerse en lo sensorial, sin satisfacción posible en una existencia estática, vida como fuerza, comportamiento súbitamente indeliberado y abrupto: este es el timbre propio del espíritu germánico.»

«Su conciencia metafísica penetra más hondamente en la naturaleza de la voluntad y en el carácter metafísico de la lucha, del sacrificio y de la entrega. Sustancia significa para él fuerza, energía. Este espíritu germánico producirá, en consonancia con todo esto, una nueva sociedad, para la cual lo decisivo no son las relaciones de mando, sino la libertad en el ejercicio de la fuerza viva y la manifestación de la conciencia metafísica y los sacrificios en ella contenidos. Emanará un arte nuevo, en que la forma queda interrumpida al exteriorizarse la fuerza en expresión y movimiento. Hasta la tendencia dinámica de la ciencia procederá de su influjo.»

«La nueva filosofía que en esta sazón surge es completamente distinta de la metafísica como ciencia racional. Su supuesto es la mecánica de la naturaleza; su problema, la relación de esta con el mundo espiritual; su forma, partir de la propia conciencia y de la teoría del conocimiento, fundamentar la posibilidad de aprehender el mundo objetivo en las ciencias y la instauración de una síntesis objetiva que comprenda esta realidad. Conforme la teoría del conocimiento va descomponiendo cada vez más conceptos básicos de

esa imagen del mundo, la síntesis objetiva de la naturaleza se va convirtiendo más en meras relaciones espacio-temporales y de principio a consecuencia entre los fenómenos.»

«Del contexto vital mismo brota la necesidad de extender el pensamiento que sobre él se ha formado al contexto del mundo, en fin, de la realidad toda. De esta suerte, quedaría en este amplísimo conocimiento de lo real incluido el de la vida como una de sus partes. Pero este propósito resulta imposible. El esfuerzo intelectual contiene en sí mismo una contradicción y es algo trágico. La filosofía crítica fue la primera que lo advirtió.»

5.º «Desde entonces, el desarrollo de la ciencia físico-matemática ha traído consigo un aumento de la autonomía intelectual, la constitución independiente de cada ciencia particular, la disolución de todo intento que consista en objetivar el contexto vital de filosofía muestran de retroceder hasta la contextura misma de la unidad vital, por lo pronto, en la teoría del conocimiento.»

Este es el nivel en que Dilthey se siente colocado. Su tarea filosófica le aparece prefijada por la trayectoria de todo ese pasado que culmina en las últimas indicaciones. En efecto, toda la situación después de Kant «prepara una filosofía de la percatación, de la estricta reflexión del hombre sobre sí mismo, o lo que es igual, una filosofía de la vida, cuyas iniciaciones se advierten por doquiera. El cinturón metafísico que parecía ser el mundo, el anillo mágico en torno a la frente del pensador moderno se resquebrajan cada vez más y, a la par, por las investigaciones naturalistas, penetran más hondamente en el hombre. La filosofía estaría en peligro de quedarse sin su propia misión (1), si no se hubiese desarrollado lenta, pero continuamente, la conciencia histórica; si no hubiesen crecido las ciencias morales, cuya relación con la conciencia que de sí mismo el hombre tiene es muy otra que la de las ciencias naturales, todo lo cual provocó la esperanza de una nueva y enérgica actuación de las funciones propiamente filosóficas.»

No sé si el lector habrá podido caminar sin embarazo por estos párrafos, que son, ni más ni menos, el último extracto a que puede reducirse la historia universal. Bajo su apariencia gris o abstrusa, son, a mi juicio, lo más genial, lo más profundo que hasta ahora

(1) Se entiende, porque había sido arrastrada unilateralmente por las ciencias naturales y absorbida por ellas, infiel a su misión de afrontar *toda* la realidad y no solo uno de sus lados, que es el mundo sensible o corporal.

ha formulado el pensamiento histórico. En el capítulo que dedico expresamente a la interpretación del proceso concreto acaecido en la historia humana, según Dilthey, desplegaré y haré patente todo lo que en esta superlativa abreviatura va comprimido.

Ahora nos urge solo subrayar el precipitado que la reconstrucción de todo el pretérito deja entre las manos de quien hacia 1850 *necesita* construir su filosofía. He aquí los puntos decisivos:

1.º La filosofía como metafísica es ya imposible. ¿Por qué? Porque la metafísica es siempre, cualquiera que sea su tendencia y doctrina, «absolutismo» del intelecto. La misión del intelecto es construir una figura del mundo. Pero esto lo hace con el material viviente que es cuanto lleva el hombre en su conciencia —no solo pues, los datos de los sentidos, sino sus afanes sentimentales, los fines de su voluntad y los experimentos intelectuales que el pretérito ha acumulado en nosotros y con los cuales, queramos o no, tenemos que contar. Pero todo ese material no es cosa muerta, sino vida que ha ido moviéndose y cambiando. De aquí que la figura del mundo construida por el intelecto con un cariz de absoluto y de eternidad sea, en rigor, figura histórica, relativa a un tiempo. La metafísica no es, pues, la realidad del mundo, sino «visión del mundo», espejamiento de lo real en el espejo viviente y, por ello, cambiante que es el hombre. En suma, metafísica es la ilusión óptica resultante de inadvertir el intelecto que no trabaja solo y por sí, sino a cuenta y con el material que es el hombre íntegro —con su sentir y su querer y su tradición intelectual, positiva o negativa.

Decir «metafísica» equivale, pues, para Dilthey, a decir «intelectualismo». Ahora bien: «intelectualismo» es esa ilusión óptica que padece el individuo al creer que en su faena intelectual puede comenzar desde el principio, como un primer hombre o mejor como un hombre abstracto y absoluto. Lejos de esto, es preciso caer en la cuenta, *percatarse* de que la «inteligencia no es un proceso evolutivo que se produzca en el individuo aislado y que sea concebible no suponiendo más que a él, sino que es un proceso de evolución en la especie humana. Esta es el verdadero sujeto en quien reside la voluntad de conocer» (1).

---

(1) Advierto que en esta como en todas las traducciones de textos diltheyanos presentadas en este libro, no suele faltar nunca un *coup de pouce* que da a las expresiones originales un punto más de plenitud. Conste así. En cuanto a lo que no es texto, sino exposición mía, no debe olvidar el lector en ningún momento lo que anuncié en el capítulo II:

Da a entender con esto Dilthey que la inteligencia no es una *facultad* de pensar o conjunto de formas intelectivas abstractas, separables de su contenido, y que sea, por tanto, igual en todos los hombres de todos los tiempos. Pensar es ya y desde luego partir de ciertas ideas determinadas, de ciertas convicciones básicas que resultan de todos los ensayos intelectuales hechos por el pasado hasta la fecha en que nosotros comenzamos a pensar. Como estrato el más profundo de nuestra subjetividad forman el subsuelo mental desde el cual iniciamos nuestra propia obra de conocimiento. Este subsuelo de nuestra persona intelectual pertenece, pues, a la difusa colectividad que es la especie humana hasta nuestro tiempo. El intelecto del individuo no es, por tanto, individual en el sentido de que esté en su mano forjarse a *nihilo* todas sus ideas, sino que está desde luego constituido por la herencia de lo colectivo histórico. En este sentido, perfectamente empírico y nada vago o místico, quien piensa en mí no soy yo solo, sino también todo el pasado humano.

2.º La filosofía tiene que ser en este nivel de los tiempos renuncia al intelectualismo, esto es, a la construcción definitiva y a-histórica de un mundo mediante puros conceptos. En vez de esto, su tarea consiste, sencillamente, en hacerse cargo el hombre del hecho que él es; por tanto, en tomar posesión de su realidad inmediata y no construida mediante una pulcra reflexión sobre su propia conciencia, lo que en ella hay de hecho, lo que facticiamente le constituye.

Si la filosofía como metafísica era construcción conceptual del universo, esta filosofía será lo que Dilthey llama *Selbstbesinnung* —es decir, percatación de sí mismo, autognosis.

La percatación o reflexión sobre sí misma de la conciencia es, pues, lo contrario de la construcción conceptual. En ella no hace el sujeto más que darse cuenta de lo que le pasa y expresar en conceptos puramente descriptivos eso que le pasa tal y como le pasa. Aquí el pensamiento se propone no añadir nada a lo que encuentra como dado ante sí (1), y se esfuerza en atenerse a ello, transcribiéndolo en conceptos del modo más pulcro posible.

«Conviene que el lector ingrese en lo que sigue prevenido de que exponer es, en este caso, completar.» Al final del libro se comprenderá clarísimamente el porqué de todas estas reservas, advertencias y cautelas que acumulo.

(1) Véase cómo hacia 1895 Dilthey poseía en principio lo que en 1901 iba a explotar en el mundo filosófico con el nombre de «fenomenología». Sin embargo, le faltó el instrumento metódico que esta aporta y que hace

Reducida *toda* realidad a lo que pasa en la conciencia del hombre, la «ciencia» de la realidad universal o filosofía no puede ser, tras su primer paso como historia propedéutica, más que percatación o autognosis.

En la etapa que corresponde a la primera exposición de su idea fundamental, Dilthey llegaba también a topar con la necesidad de una ciencia sistemática de la conciencia humana que —decía yo— representa frente al puro empirismo histórico un papel parecido al que la mecánica representa frente a la observación sensible (1). Dilthey creyó entonces que esa ciencia podía o debía llamarse «psicología», porque esperaba constituirla usando radicalmente del método psicológico, que es la introspección (2).

En esta segunda etapa, Dilthey acaba de comunicar esa su psicología a la Academia de Prusia. No puede decirse, por tanto, que haya abandonado su primera creencia. Sin embargo, al exponer la línea general de su pensamiento en estos bocetos de 1896, vemos que ya rehuye llamarla así y sustituye el nombre tradicional por una expresión inusitada en cuanto dominación de una ciencia, expresión, por lo pronto, vaga y sin compromiso —*Selbstbesinnung*— percatación, autognonis (3).

El método de la autognosis no es ya, por lo menos declaradamente, la introspección, sino «el *análisis* que diseca desde las ciencias hasta la vida política todos los productos y funciones de la humanidad, a fin de hallar sus irreductibles condiciones en la conciencia».

La percatación es, pues, análisis de lo humano. Dilthey ve en ella, sin duda, el *pendant* de la obra de Galileo, que es calificada

---

posible lo que Dilthey vio con toda claridad. Este instrumento ha permitido a algunos de mi generación situar desde luego el problema más allá de Dilthey. Sobre ello proporcionaré plena claridad el resto de este libro.

(1) La diferencia radical entre la mecánica y esa ciencia del espíritu humano está en que la mecánica es un pensamiento constructivo y *a priori*, cuya relación con los hechos es, por lo menos, laxa, al paso que esta ciencia de la conciencia tendrá que ser también empírica y atenerse rigorosamente a los hechos.

(2) De aquí su obra filosófica más famosa y la única que tuvo verdadero influjo, aunque por una curiosa mala inteligencia, no en la filosofía, sino solo en la psicología: *Ideas para una psicología analítica y descriptiva*, 1894.

(3) Me he visto forzado a armar este término para transcribir con cierta adecuación el de *Selbstbesinnung*.

por él mismo como «análisis de la naturaleza» (1). El hombre busca en los hechos de su propia conciencia lo que haya de estructura permanente, el sistema de funciones constitutivas de ella. Este sistema no ha de ser una hipótesis con que intentemos explicarnos o reducir a ley los hechos inmediatos que en nuestra conciencia hallamos, sino que ha de ser encontrado en ella también como hecho.

Esto es lo decisivo frente a todo el pseudo-empirismo y «positivismo» de la psicología inglesa, desde Locke, y de la continental, desde Herbart hasta Wundt y el mismo Brentano.

Cuando el hombre moderno, perdida la confianza espontánea y primaria en la realidad transubjetiva de lo que él piensa, se encuentra con que no le queda más realidad firme e incuestionable que sus propios estados o hechos inmediatos de conciencia, procura tomar posesión de estos como tales puros hechos según ellos se dan y presentan en la reflexión del sujeto sobre sí mismo. Este imperativo de empirismo y positivismo es inatacable. Pero el pseudo-empirismo y pseudo-positivismo no hace esto, sino que comienza a observar los hechos mentales con el prejuicio de que han de coincidir en ciertos caracteres con los hechos sensibles que sirven de material a la física. Así, los hechos físicos se caracterizan, ante todo, por presentarse aislados, inconexos. El hecho visible de que en cierto momento la bola de billar A roce a la bola de billar B y el hecho también visible de que en el momento siguiente la bola de billar B, quieta hasta entonces, se desplace, no presentan ninguna conexión entre sí. El movimiento de B no hace patente por sí mismo su relación con el roce que B ha tenido con A. El único nexo entre ambos hechos no se refiere a ellos, sino al sujeto que los ve; este, en efecto, los ve en una sucesión temporal que, por sí misma, no declara nada sobre la relación posible entre los movimientos de A y de B. La sucesión temporal misma no es ya un hecho visible; es algo, pues, heterogéneo a aquellos movimientos. Estos no tienen, a su vez, relación ninguna con el hecho invisible, por tanto, íntimo, subjetivo, de la sucesión temporal. El hecho de que se sucedan dos fenómenos sensibles no manifiesta que tengan nada que ver entre sí. Esto significa que los hechos sensibles se presentan *de hecho* en pura dispersión, aislado el uno del otro, en constitutiva inconexión. Por eso la física es una labor intelectual, que consiste en *suponer* imaginariamente un nexo entre los datos inconexos.

(1) II, 259.

Pues bien: el prejuicio del pseudo-positivismo consiste en creer, *a priori*, que los hechos inmediatos de la conciencia son también *de hecho* inconexos y, por ello, hace de la psicología, desde Hume, una física de la mente.

Pero un positivismo auténtico y radical, que proceda resuelto a tomar los hechos mentales según estos se presentan a la reflexión sobre sí mismo del hombre, se encuentra con que acaece todo lo contrario. Cuando nos percatamos de una volición nuestra, no solo hallamos el hecho incuestionable de que queremos algo, esto es, nuestra decisión de que algo sea realizado por nosotros y que al ser término anticipado de nuestro hacer llamamos «finalidad» nuestra, sino que ese hecho de la volición no se presenta aislado, concluso en sí mismo. Al contrario: todo querer algo se presenta de hecho como *motivado* por un sentimiento de valoración que es lo que nos ha llevado a adoptar aquella finalidad. Y, a su vez, esta valoración se presenta por sí misma, como fundada o motivada en las percepciones e ideas que sobre las cosas teníamos. De suerte que en la mente, al revés que en el mundo presentado por los sentidos, ningún hecho se da *de hecho* aislado, sino que tan hecho como él mismo, tan patente y primario como él es el hecho de su conexión con otros.

Esto es de una importancia insuperable. Porque equivale, ni más ni menos, a que el hecho fundamental de la conciencia inmediata es la conexión. La mente es omnímoda conexión: todo en ella se da enlazado, articulado, relacionado. La relación, el nexo, la unidad integrativa y orgánica son el mundo mental puro y simple hecho. El todo es en la vida espiritual antes que las partes. Y como la relación, el nexo, la unidad conectiva de elementos varios es lo que da a estos «sentido», resulta que el radical positivismo se encuentra con que no es el pensador quien tiene, como en la física, que dotar a los hechos nudos de un «sentido» hipotético que ellos no poseen, sino la realidad misma de los hechos mentales quien tiene por su propia cuenta «sentido». El investigador de la conciencia se encuentra, a un tiempo, con los hechos y su explicación, con los fenómenos y la ley. Las leyes físicas son dictadas por el físico a los cuerpos: las leyes de la vida espiritual o mental son dictadas por esta misma al filósofo.

La percatación o autognosis descubre, pues, que lo que hay en nuestra conciencia es, ante todo y sobre todo, integral conexión, unidad orgánica de cuanto pensamos, sentimos y queremos. Pero, al mismo tiempo, nos hace caer en la cuenta de que esa conexión radical de nuestra mente es la realidad última a que cabe llegar. *La*

conciencia no puede meterse por detrás de sí misma (1). Todo lo que intentamos pensar está ya dentro de esa conexión radical o unidad orgánica de nuestra mente y será resultado y consecuencia de ella. No hay modo de saltar fuera, y es absurdo querer explicar con algún otro nexo imaginario esa conexión radical en que vive y que es nuestra mente. Es ella precisamente el supuesto para explicar todo lo demás. Explicar algo es, en última instancia, mostrar su lugar y papel dentro de la economía viviente de nuestra conciencia, fijar el «sentido» que tiene en la fuente originaria de todo sentido —la vida.

La filosofía como autognosis o reflexión del hombre sobre sí mismo definirá la contextura genérica de esa viviente articulación de funciones que es la conciencia. Dilthey llama a esto la «estructura psíquica».

¿Cómo lograrlo? Mediante un método dual. Por un lado, analizar las actividades de la mente, según estas se han corporeizado en productos externos como son las ciencias de la naturaleza, de la historia, del Estado, de la sociedad, y en las artes, religiones, política, industria. Este análisis reduce toda esa vasta fenomenología a ciertos elementos últimos. El otro lado del método consistirá en analizar la propia conciencia en su viviente integración y funcionamiento. Esto nos permite descubrir la unidad efectiva en que aquellos elementos, obtenidos en el análisis de las ciencias, se hallan realmente, en que viven y son de verdad, corrigiendo así la óptica falsa en que se presentan cuando los vemos aislados, con la pretensión cada uno de tener sentido por sí y aislado. Conocimiento naturalista, derecho, Estado, arte, economía, cuando aparecen señeros son solo abstracciones que ha hecho nuestro pensamiento sobre la realidad efectiva en que todos son inseparables (2).

Hacer esto no es, con otras palabras, sino constituir una teoría del conocimiento o del saber, así natural como de los asuntos morales o propiamente humanos. Pero es, a la vez, forjar la teoría de las valoraciones o mundo del sentimiento y la teoría de la adopción de fines o mundo de la voluntad.

Esta es la parte más sustantiva de la filosofía: la teoría del saber —del saber naturalista, del saber histórico, del saber jurídico, económico, religioso, estético. Hagamos constar, desde luego y sin

(1) V, 194.

(2) La postrera actitud de Dilthey en este punto del método no afecta a la línea general de su filosofía y por eso queda ahora fuera de consideración.

mayor comentario, que hay aquí una extraña inconsecuencia de Dilthey. Podrá la filosofía crítica anterior a él haber demostrado que los objetos metafísicos no tienen realidad. Pero sí la tiene la conciencia del hombre, lo que en ella hay. La ciencia que estudia los hechos de la conciencia es, pues, una ciencia que parece ocuparse directamente de la realidad, de la que queda, de la única que hay. Debía, pues, tener un carácter ontológico, y si no era una ciencia estrictamente del ser en cuanto ser, por lo menos sí una ciencia de *lo que es*. Sin embargo, Dilthey es hijo de su tiempo, que ve todo lo filosófico como una ocupación directa con las ciencias, con la «cultura», etc., y solo indirecta y al través de eso, con lo real. Por eso, sin que lo justifique, la autognosis que debía ser la ciencia de la realidad «hombre», se le convierte, desde luego, en teoría de los saberes que el hombre ha ejercitado. Este «pliegue de su tiempo» es el que hace imposible a Dilthey llegar a la plenitud de sí mismo. Su genial intuición de la «vida espiritual» como realidad fundamental, queda por siempre muda, no puede pensarla —porque se lo intercepta la manía epistemológica, la *ontofobia* kantiana y positivista.

Parejo tributo a su época es lo que Dilthey considera como tercera cuestión constituyente de la filosofía. Las ciencias, aparte lo que son como modos del saber, tienen un contenido, pero en la existencia desparramada que aquellas llevan, este contenido —por tanto, nuestras ideas vigentes sobre las cosas— no logra la unidad. Hace falta, pues, sistematizar las ideas científicas en una «enciclopedia de las ciencias». Tal era el lugar común de los pensadores subalternos que, no obstante serlo, regentaban la mente europea hacia 1895 —por ejemplo, Wundt, gran zapatero remendón de la filosofía.

Pero no se agota con este tercer tema la faena de la filosofía. Aún le queda otra misión, según Dilthey. Esta:

El afán de absoluto que lleva al hombre a construir las metafísicas, los sistemas del universo, no es un error. El error está en que crea poder lograrlo. Pero aun convencido de su imposibilidad, el hombre seguirá siempre imaginando lo absoluto; se trata de una función esencial a la constitución de su mente. Es decir, que los «sistemas», degradados en cuanto a su pretensión, quedan y quedarán siempre como un hecho constitutivo de la conciencia humana. En tal concepto, Dilthey los llama «visiones del mundo», «imágenes o Ideas del universo». Estas «visiones del mundo» pueden ser estudiadas históricamente. Así lo hace la filosofía en su propedéutica historia. Con ello empieza. Pero, además, cabe preguntarse si esa fauna de «imágenes del mundo», engendradas en la historia, es

innumerable o, por el contrario, si pueden todas ellas reducirse a ciertos tipos últimos, siempre los mismos, al adoptar los cuales se han dividido y se dividirán siempre los hombres, condenados, por decirlo así, a moverse perpetuamente en ese repertorio definitivo de radicales maneras de ver el universo. Esta cuestión da lugar a la cuarta y última parte de la filosofía: la teoría de las «imágenes del mundo» y sus tipos.

De esta suerte, aparece integrada la filosofía por estos cuatro asuntos:

1.º Historia de la evolución filosófica como propedéutica.
2.º Teoría del saber.
3.º Enciclopedia de las ciencias.
4.º Teoría de las Ideas del mundo.

Ensayo publicado en los números 125, 126 y 127 de la *Revista de Occidente*, noviembre y diciembre 1933 y enero 1934, respectivamente.

BRINDIS
(1917-1939)

EN EL BANQUETE A LA REVISTA «HERMES»

Las cosas excusables, señores, no deben hacerse, y hablar yo ahora me parece de lo más excusable del mundo. El señor Sarriá ha reunido en torno a estas mesas a aquellos que desde Madrid con más vehemencia simpatizamos con su afán de Bilbao.

¿Cuáles son estas simpatías nuestras? Las que tengan los demás, yo no las sé ni pretendo adivinarlas. Cuantos usted ha congregado aquí, señor Sarriá, son de aquellos que tienen el derecho y la obligación de no tolerar que se les sume en impersonales comunidades de opinión. Pensamiento, arte y letras son oficios de arisca independencia que solo ejercen cumplidamente quienes aspiran con toda energía y lealtad a no ser confundidos con nadie. No me permito, pues, allanar sus moradas espirituales intentando con mi voz expresar los motivos de su simpatía. Los míos voy a decirlos.

Cuando, después de atravesar la espalda inamena del Atlántico, volvía yo hace poco de otra España más joven y más fuerte, la novedad nacional que primero llegó a mi noticia fue la aparición de *Hermes*. El hecho me complació sobremanera. Como en otro tiempo solía decirse con retórica, me dije a mí mismo sin ella que la nueva publicación venía a llenar un hueco —se trataba de un hueco en mi esperanza.

Desde hace tiempo, señores, en la Prensa, en la tribuna y en el libro intento, sin éxito lucido, inspirar a los españoles la convicción de ser las menguas patrias efecto de causas mucho más profundas que el plano en que se suelen mover las discusiones y contiendas políticas. No padecemos una decadencia política ni de administración, he repetido frecuentemente, sino una decadencia histórica. Se

trata de una grave depresión en la vitalidad de nuestro pueblo, una como ausencia de pulso biológico: la anemia, no ya de las funciones públicas, sino hasta en los afanes privados. Vano será con esta debilidad de las potencias elementales pretender dar una fuerte embestida a los mayores problemas de la nación. Es menester que el esfuerzo público tenga la discreción de renunciar a aparentes amplitudes si no quiere proseguir ejecutando ademanes inválidos.

Durante los tres últimos siglos hemos hecho el ensayo a la manera que Francia, organizando nuestro cuerpo nacional con una cabeza única. Hemos querido, como los franceses desde París, animar al mundo español con esta cabeza de Madrid. Por unas u otras razones, que fuera indigesto examinar a los postres de un gentil convite, ello es que un madrileño como yo se ve obligado a confesar el fracaso de nuestra ciudad carpetovetónica, como órgano único de capitalidad. En estos meses asistimos precisamente a la ejemplar comprobación de cómo faltan a nuestro pueblo propósitos y anhelos que sean a la vez nacionales y concretos. No hay duda que se exige un sistema nervioso más rico y adiestrado para percibir las líneas generales de la trayectoria española que para comprender cuáles son las necesidades de una aldea. Ve el labriego con plena claridad la línea fosforescente de la carretera que sesga su humilde vega, pero no os empeñéis en que descubra los coluros de la esfera celestial.

Me parece, pues, forzoso que comencemos por dotar de concreción a la conciencia pública de nuestro pueblo. Para ello hay que limitarla, y al limitarla, se condensará. En lugar de una sola cabeza, tan enorme como vaga, prefiramos suscitar sobre el cuerpo, hoy sin estructura, de España, una pluralidad de capitalidades menores, pero enérgicas y suficientes.

Como cada cual tiene su arbitrio y su receta más o menos confesada o confesable, yo predico esta mía que llamo localismo. Hay trozos del haz peninsular que tienen necesidades características, peculiares maneras de sentir, un repertorio de costumbres en plena vigencia, un poder económico articulado y de inconfundible fisonomía. ¿Por qué no intentar que toda esa comunidad de rasgos y condiciones se condense en una clara voluntad local?

Sin apasionada vitalidad no cabe pensar en política alguna ¿Qué puede hacer la ingeniería sin carbón o saltos de agua? Del mismo modo la política es obra de paralítico cuando no halla pasiones afirmativas que encauzar. Desde largo tiempo carece España de toda emoción nacional por la cual comuniquen los bandos enemigos. Así se arrastra España con un corazón hendido hasta la raíz —derechas

e izquierdas—, con un corazón doble —como diría un latino, discorde. Si falta, pues, una emoción nacional, llevemos la turbina al torrente de las emociones provinciales locales.

«Regionalismo» y «nacionalismo» han errado cuando, exigiendo la hora que corre urgencias de realidad, de plenaria actualidad, tratan de pedir a nuestro pueblo inmémore que busque su mañana en los archivos sabios del pretérito. No tenemos curiosidad política y se nos invita a que antes de votar nos demos una vuelta por la Biblioteca Nacional para aprender en confusos manuscritos la historia de las razas ibéricas.

No: lo que hay de útil en esos recientes movimientos de ideología política es la apelación de una vida abstracta nacional a una vida concreta local. Lo concreto es lo actual: el pasado histórico es también una abstracción, labor de mentes no acosadas por la inminencia de la hora.

Nada aclara mejor lo que deciros quiero como el caso de Bilbao. Muchas veces, paseando por el Arenal, me preguntaba yo: ¿Cómo es posible que estos bilbaínos, conocedores del peso que en la vida económica peninsular representa Bilbao, no tengan el orgullo suficiente para que su ciudad logre un peso adecuado en la política y en la cultura españolas? ¿No convendría alimentar y potenciar su noble orgullo local y conseguir que el pueblo bilbaíno, admirable potencia de futuro, adquiera la fuerte voluntad de sí mismo? En el fuego de ese orgullo, en la llama de esa voluntad, estad ciertos que se encenderían increíbles energías espirituales. Espero más del orgullo que de la humildad, más del entusiasmo que de la discreción. Como Nietzsche, prefiero las virtudes de la vida ascendente.

Hagamos que cada núcleo local conquiste la clara voluntad de sí mismo. En la articulación de esas voluntades veo yo la única España posible.

El mejor conocedor de la vida griega sostenía no ha mucho que el ejemplar vigor de aquel pueblo se debió a la emulación y controversia de las tres razas helénicas, los tres modos griegos, diversos y concurrentes. De suerte que cuando esas fuerzas vinieron a equilibrio y la emulación y la contienda cesaron, la vida griega se paralizó y los divinos torrentes de energía se estancaron en aguas muertas.

¿Por qué no aspirar a una España que sea amplísima armonía, donde hallen fecunda resonancia todas las melodías peninsulares, y en ella den su eco emocionado como en un corazón innumerable?

La revista *Hermes*, señor Sarriá, me ha parecido la iniciación

de esa local conciencia bilbaína que yo, paseando por el Arenal, solía imaginar.

Porque la sensibilidad colectiva ha sido siempre suscitada por obra del pensador, del escritor, del artista. Enamorados de las cosas superfluas, tienen la misión de mantener sobre la tierra un cierto volumen de idealismo, sin el cual la historia se ahogaría. Dice Renan que «los intereses egoístas, neutralizándose los unos con los otros, dejan que empuje al mundo el breve esfuerzo hecho en pro del ideal». Las gentes tienden harto a vivir prisioneras en su menudo negocio y su ínfimo anhelo presente. Por esto es ministerio de los hombres intelectuales y sentimentales —los sentimentales sois vosotros, los artistas— quemar su vida en una ferviente afirmación de lo espiritual, obligando a que los demás abran en su existencia algún espacio a las preocupaciones superiores. Han de hacer como aquel entusiasta de quien cuentan los historiadores judaicos que en tiempos de decadencia andaba por las plazas y por las afuerzas dando grandes gritos sugestivos: «¡Voz de Gog, voz de Magog! ¡Ay de ti, Sión, ay de tus mujeres y de tus hijos si te olvidas del espíritu!» Hasta que un día la piedra que una honda lanza desde un baluarte le quiebra la sien y cae gimiendo: «¡Ay de mí!»

Si no fuera excesivo, señor Sarriá, yo quisiera que de retorno a su ciudad comunicase usted a los redactores de *Hermes* estos motivos de viva simpatía a su revista que siente un oscuro meditador del Guadarrama.

Y expréseles, en fin, mi deseo de que si *Hermes* es ya una revista grande, sea pronto un *Hermes Trismegistos*, que quiere decir: un *Hermes* tres veces máximo.

En el Palace Hotel, de Madrid, mayo de 1917.

EN LA FIESTA DEL ARMISTICIO DE 1918

SEÑORAS y señores: Si de todos modos había de pediros benevolencia por tomar la palabra en este acto donde todos tienen derechos iguales, mucho más lo he de hacer sabiendo que voy a defraudaros.

Esperabais, sin duda, palabras amplias y bien razonadas, dignas de la hora. Yo solo podré pronunciar brevísimos giros inadecuados y faltos de vibración, como corresponde a un hombre enfermo. Y aun estos, haciendo un esfuerzo violento, justificado solo por mi deseo de que no quedara muda esta fiesta —yo ignoraba que existían unas admirables cuartillas del maestro Cavia—, esta fiesta de otoño, en que nos hemos reunidos para celebrar con una dilatación de los corazones, la magnífica vendimia de paz que hacen estos días los hombres.

Ya que los destinos de España han querido que esta se halle ausente de los dolores de la guerra, justo es que se adelante a expresar una generosa alegría por el fin de esos dolores ajenos.

¿Son ajenos esos dolores? ¿Es cierto que las atroces angustias, que los gigantescos sacrificios de estos cuatro años fabulosos, han pasado ante los ojos de los españoles como ajenos sucesos? Yo creo, señores, que tenemos derecho a decir que no, y que fuera injusto confundir las dificultades, las imposibilidades, los errores de la política, con el verdadero estado de nuestra sensibilidad. No, señores; la historia que describe, no los hechos externos, sino el secreto fermentar de los corazones, mostrará, andando el tiempo, que los nervios de España han participado en esta guerra más que en otra alguna y que el subsuelo de nuestro pueblo ha sido profundamente

conmovido por las grandes escenas lejanas. Los años que vienen, van a demostrarlo. Como el resto de las naciones, bien que a su manera, España se ha sentido internamente trabajada por la gran tormenta universal.

Pero ahora la tormenta ha pasado y queda solo un fértil olor a tierra húmeda que anuncia prodigiosas germinaciones. Es la hora de la paz, señores, quiere decir que es la hora del júbilo, del aplauso y del perdón.

Miremos hacia adelante, y del pasado renovemos solo recuerdos favorables. Porque de esta guerra, mientras duraba, se ha maldecido excesivamente. Allá, cuando sonaban los primeros cañonazos, díjose que había fracasado la civilización, precisamente en la vigilia de su mayor victoria. Parece dispuesto en la naturaleza que el bien no puede elegir sus caminos, sino que tiene que andar por el único que le dejan las impurezas, los egoísmos y las pasiones. Lo decisivo es que a la postre triunfe el espíritu, y como Renan decía, anulándose los intereses unos con otros, los intereses feos, dé su empujón definitivo al mundo el ideal generoso. Y eso es lo que ha pasado.

Cuando miramos ahora, a redrotiempo, estos cuatro años que han huido, comenzamos a ver cómo las penalidades de la guerra, aquello que primero era a nuestros ojos solo y puro dolor, adquiere hoy un sentido más humanamente positivo. El dolor es casi puramente un mal, pero notad que sin dolor no aparecería en la guerra lo que es, acaso, la gloria mayor del esfuerzo humano, no existiría el heroísmo.

Pensad que el dolor no es sino el envés del heroísmo, es la manifestación del espíritu heroico del hombre y así esos días cruentos, esos días penosos, aparecen como una inmensa cosecha de heroísmo humano que nos ha revelado hasta qué punto estaban llenos de esta virtud ingente los sótanos del alma de esta especie aventurera del hombre, que va siglo tras siglo creando un futuro cada vez más perfecto y más noble.

Por eso en esta hora lo primero que tenemos que sentir es un impulso de loa y de entusiasmo por esos pueblos heroicos que han luchado. En todo instante de estos días algo resuena en nosotros como prolongada jaculatoria, y parece que dice:

¡Gloriosa Francia, patria de la libertad, hermana de la constancia, maestra de la vida risueña! Tú llegaste —decía mi corazón todos estos días—, tú llegaste enferma a las trincheras, pero tu voluntad, de severo y callado heroísmo, te hace salir de ellas con un cuerpo dotado de una nueva y eterna juventud.

¡Gloriosa Inglaterra, que vas por la vida, lenta e incansable como las estrellas por el cielo!

¡Gloriosos Estados Unidos! Tierra de mocedad, donde la vida pulsa con tal pujanza que no parece sino que todos los días la estrena. Nación multiforme que has sabido aspirar de los milenios pasados la esencia de mejor humanidad, y poniéndola en manos de tu Presidente has querido que con ella selle el porvenir.

¡Gloriosa Bélgica, dolorosa de las naciones, que transida por las espadas, renaces consagrada por tus heridas!

¡Gloriosa Italia, que cumples tu total resurgimiento, y vosotros, los pueblos del Sur y de Oriente, que habéis acertado a acompañar en su genial afán a esos pueblos mayores!

España, esta poco afortunada España, en esta hora de la paz os envía un mensaje de gratitud. Habéis traído al mundo esta paz única y sin ejemplo en la historia.

Porque hasta ahora, señores, era la paz no más que la cesación de la guerra. Propiamente significaba paz algo negativo: el gesto de cansancio que hace el guerrero rendido.

Pero ahora la paz es algo humanamente positivo y seguro; es la instauración de un nuevo modo fecundo de convivencia entre los hombres. Y esta paz nos la han traído con sus dolores esos pueblos.

Pero la hora requiere también un movimiento de generoso respeto hacia los vencidos, para esa raza que, derrotada, ha sido la primera en aceptar el ideal de los que la vencieron.

Pero me diréis que si llegó la hora de la paz, raro es que se anuncie con tan graves derrumbamientos interiores como ya ha comenzado a sentirse y como otros que parecen sobrevenir. ¡Ah! Es que ahora necesita el mundo hacer la liquidación de lo que dejó de hacer a su tiempo. Los que llegamos en estos años al medio del camino de la vida, nos damos súbitamente cuenta de que nuestra juventud coincidió con una época insuficiente de la historia.

Recordad lo que había en el fondo del alma pública europea hace diez, hace quince años, y pensad: ¿es que correspondía la organización de pueblos como Francia e Inglaterra al estado de convicciones jurídicas y morales que existían en la mayor parte de sus colectividades políticas? Ciertamente, no. Mientras por un lado veíamos triunfar en el fondo de los corazones las nuevas ideas de justicia y de igualdad fecunda y jerarquizada, notábamos que los Estados necesitaban transferir sus mejores riquezas a la preparación de una guerra que amenazaba desde lejos. Y desde lejos, como un tirano, gobernaba la vida universal.

Los últimos veinte años de la historia europea no han sido sino eso: la imposibilidad de desentenderse de instituciones caducas, de instituciones que estorbaban la marcha de los nuevos sentimientos, para prevenir esa horrenda amenaza de una guerra que llegaba.

Ahora, al concluir la guerra, concluye aquella forzada hipocresía, y con ese sacudimiento feroz que es la convulsión guerrera, todas esas instituciones ineficaces, toda esa parte muerta de las viejas naciones, viene a tierra. Y queda solo en pie lo que es puro, lo que es joven, lo que es posible en el porvenir.

Esto quiere decir, señores, que se hace en estos días la liquidación de todo un pasado, de toda una época, no solo de todo un siglo: ¡quién sabe si de toda esa amplia edad que viene del Renacimiento acá!

Una nueva Edad empieza. ¿Y sabéis lo que es una nueva Edad? No creáis que para que una nueva Edad aparezca ante los ojos del hombre hacen falta grandes descubrimientos de nuevas tierras insospechadas, de nuevas ciencias no presumidas, sino que basta con algo aparentemente mucho más sencillo.

Lo que las cosas sean para nosotros —permitidme esta breve digresión filosófica harto propia de mi oficio—, más que de ellas mismas, depende de nuestra sensibilidad. Qué sea lo que en ellas vemos depende de nuestra atención, de lo que a ellas vayamos a buscar. Si esta atención, si esta sensibilidad cambia, la faz del mundo cambia también. Aun permaneciendo unas mismas las cosas del orbe, basta con que varíe nuestro sistema de preferencia, nuestra ordenación en el admirar o en el odiar, para que la perspectiva del mundo cambie totalmente.

Pues bien: el mundo que ahora empieza a nacer no es sino hijo de una variación en ese sistema de preferencias del hombre. En uno de sus cuentos maravillosos, el gran escritor británico Wells refiere que cierto aficionado a antigüedades halló en un comercio de ellas un huevo de cristal. Extrañado al ver que entre obras tan valiosas existiese objeto tan ruin, lo compró. Al salir a la calle, y cuando andaba contemplando el raro objeto, al moverlo en una cierta dirección vio con sorpresa que en el fondo se reflejaban escenas maravillosas en que intervenían seres de forma desconocida. Era que en aquel huevo de cristal, por una serie de reflexiones complicadas, venían a verterse los rayos de un planeta y reproducían escenas de la vida doméstica del astro. Con una leve inclinación, pues, aparecía en aquel trozo de cristal un mundo desconocido. Pues bien, seño-

res: para que una nueva Edad aparezca y un nuevo mundo se presente, basta con que el corazón del hombre, breve nido de venas azules, se incline un poco más acá o un poco más allá del horizonte, basta con que se incline a preferir la fuerza a la justicia o la justicia a la fuerza.

Pero no es posible, señores, que orientemos nuestras almas al júbilo de esta paz, sin que a la vez, siquiera sea en forma fugaz, reflexionemos sobre las obligaciones de España al entrar en el tiempo nuevo. Pensad que solo la raza española ha estado ausente de los dolores de esta inmensa contienda mundial. Esto nos permite afrontar la nueva Edad sin heridas que restañar, sin dolores que curar, sin cargas que arrastrar y sin asolaciones que reedificar. Pero todo ello nos obliga tanto más a que España represente con sin igual pureza la fisonomía de esta paz, de esta paz que amanece teñida con el color de la sangre vencedora.

Es preciso que por una frenética exaltación del patriotismo edifiquemos en breve tiempo una España ejemplar, cimentada en la justicia, creada por la libertad, donde todo hombre posea su puesto en el trabajo y reciba bien nutrido su jornal de placer.

Triunfe, señores, triunfe de mar a mar, sobre el viejo haz español un ansia de justicia y un imperativo de libre modernidad. Es preciso que en el tiempo nuevo entre una España nueva.

Señores: España saluda con una activa jaculatoria de esfuerzo a esos pueblos creadores de la paz. Por eso yo, en esta fiesta de copas alegres, brindo —y con esto concluyo— por la paz que ha sido hecha, por los pueblos gloriosos que nos la han forjado y porque en la historia naciente esta centenaria España dé un retoño inmortal.

En el Palace Hotel, de Madrid, 18 de noviembre de 1918.

EN UN BANQUETE EN SU HONOR EN «POMBO»

Cuando yo tenía diez años, con mi padre y con Rodríguez Chaves, autor mirífico de *Cuentos de dos siglos ha*, solía venir a «Pombo» para tomar sorbete de arroz. Desde entonces creo que no he vuelto a entrar hasta hoy en este venerable tabernáculo. Por cierto que es para mí interesante comparar aquellas visitas pueriles con esta que ahora hago. Entonces «Pombo» era a mis ojos una cosa mucho más vieja que yo: me parecía que visitaba a un señor decrépito, con gran alarde de gafas y una escueta levita orillada, una especie de Mesonero Romanos o Hartzenbusch. Ahora, al hallarme entre ustedes, me encuentro con que es «Pombo» una cosa más joven que yo. Mientras yo he envejecido, esta perenne botillería se ha remozado. Decididamente no se sabe qué es en definitiva lo joven y lo caduco: hasta hace poco el puente más viejo de París era el *Pont Neuf*.

Me doy, pues, perfecta cuenta de que muchos de ustedes son ya otra cosa que yo, lo más otra cosa que cabe imaginar: son otra generación. He escrito y he dicho más de una vez que el concepto más importante de la historia, el gozne de su coraje es la idea de las generaciones. Cada una de ellas trae al mundo una sensación de la vida distinta, un horizonte cordial propio dentro del cual vive inexorablemente reclusa y que la contrapone a la generación anterior y a la subsecuente. Cada generación vive así emparedada dentro de su sensibilidad y comunica con las demás al través de esta como al través de un muro. Oyen mutuamente las voces, pero no se entienden. La sensibilidad radical de la vida es una frontera infranqueable. Por eso yo espero desde hace tiempo que una mañana, al mirar periódicos y revistas y leer lo que un joven escribe tenga que decirme a mí

mismo: «Esto ya no lo entiendo.» Será una penosa impresión de que tropiezo con el muro o prisión de mi tiempo; será el convencimiento de que he perdido ya plasticidad, que no hay en mí materia aún no sellada y troquelada capaz de recibir la huella advenediza. Ese día no tendré más remedio que cerrar mi fontanela, como dice Baroja, e ir en busca de la próxima Academia.

Pero, en fin, el hecho de esta fiesta en la cripta sagrada me tranquiliza sobre el presente y me indica que aún entiendo los rumores del cuarto de al lado y que ustedes no descubren todavía en mi gesto demasiado anquilosamiento. Esto quiere decir que agradezco a ustedes sinceramente la gentileza de esta fiesta en el subsuelo.

La vida española ha carecido en los últimos tiempos de lo más necesario, que es, paradójicamente dicho, el lujo vital. La vida tiene la peregrina condición de que solo le basta lo que le sobra. La vida, cuando es sana, es reboso de sí misma; vivir, como dice Nietzsche, es más vivir, es lujo de vida. Y una de las formas más esenciales del lujo vital es la creación de mitos. Por eso toda época de vitalidad ascendente es gran inventora de mitos. El mito es un regalo que hacemos a la sórdida realidad y como una inyección de fantasmagoría que ponemos a las cosas, las cuales quedan entonces cargadas de reverberaciones y chisporroteos, sublimes o bufones. El espíritu mítico viene a ser un fabricante de auroras boreales. Pues bien: en los últimos quince años el único mito que se ha elaborado es este de «Pombo», es el solo hecho que llega al español distante —por ejemplo, al muchacho provinciano—, con una resonancia alegre y un cromático resplandor de farsa. Y no carece de significación que para poner ustedes esa inyección de leyenda hayan elegido este café, el más filisteo y más tradicional. Han querido ustedes infeccionar de fantasía el corazón mismo de lo burgués.

Pero además de ser «Pombo» el único mito del presente —permítanme ustedes que me aventure a profetizar el porvenir—, «Pombo» es la última barricada. Me explicaré, aunque ello me obligue a dar un rodeo.

Nuestro tiempo forma parte de un ciclo histórico más amplio que empieza con la formación de las actuales nacionalidades. La formación de una nacionalidad es una misma cosa con la elaboración de un sistema de tradiciones religiosas, políticas y artísticas. Durante esa etapa las gentes viven por tradición, eso es, creen en ciertas doctrinas, acatan ciertas autoridades, gozan con ciertas formas estéticas que han recibido de los mayores, que les parecen las únicas imaginables y que no ponen nunca en crisis ni sospecha

Este tipo de vida para el que vivir es insistir en lo recibido, es el tradicionalismo. Pero he aquí que en el Renacimiento, de pronto, vira sobre sí mismo el corazón europeo, y se invierte la actitud de los espíritus. Todas esas tradiciones, todo eso recibido empieza a aparecer insuficiente, infundado, torpe, absurdo. Las gentes comienzan a sentir que la vida solo tiene valor si lucha contra todo eso, si se libera de todo eso. Llevamos sobre todo tres siglos durante los cuales para las gentes vivir era libertarse de algo, de alguna tradición. Por tanto, llevamos tres siglos de liberalismo, de combate contra lo constituido como tal, contra la autoridad política, contra el dogma religioso, contra el escolasticismo científico, contra la norma poética. La Revolución francesa, desde sus barricadas —la barricada es el alojamiento del liberalismo—, consigue la gran liberación política, nos liberta del antiguo régimen. Logrado esto, comienza intensamente la época del liberalismo artístico. La primera generación romántica fue la subversión contra los privilegios de los clásicos y el absolutismo de la Poética. Desde entonces cada generación literaria en vez de prolongar el gesto de las anteriores, lo primero que hace es revolverse contra ellas y presentar un nuevo programa: si estos sucesivos programas se analizan adviértase que, en definitiva, están constituidos por negaciones de algo anterior y tradicional. El liberalismo artístico, como todo liberalismo, es una bella actitud de combate, un estado de guerra intelectual, mas por lo mismo una pura negación, puesto que es liberación de tradiciones. Como el Mefistófeles de Goethe, «obra el bien queriendo el mal» y afirma negando. Este sentido de la vida como un esfuerzo negador, aparece, efectivamente, en la segunda generación romántica con un matiz diabólico, satánico y «perverso». Barbey d'Aurevilly asienta la poesía en la emoción dramática de la blasfemia. La blasfemia es el frenesí de la aniquilación que necesita resucitar perpetuamente a la víctima para complacerse de nuevo en yugularla. Así Barbey necesita ser tradicionalista y creyente para poder blasfemar del pasado y de Dios. Baudelaire va a descubrir la belleza en la Venus negra, que es la plástica negación de la Venus clásica, la Venus cándida. En 1870 comienza, con el impresionismo, la gran rebelión contra las Bastillas pictóricas, contra los Museos y su tradición. También los pintores van a abrir la serie de los programas subversivos. En fin, hasta la extramundana matemática toma en este tiempo un cariz liberal. Los títulos de las nuevas ciencias del espacio ostentan a la intemperie su musculatura negativa: la geometría no-euclidina, no-arquimédica etcétera.

Pero el liberalismo, por su esencia misma, tiene los días contados. No es una actitud definitiva, que se baste a sí propia. Cuando no quede títere tradicional con cabeza, el liberalismo no hallará nada de qué liberarnos y se reabsorberá en su nada originaria.

Pues bien, amigos míos: yo creo que, al menos, en poesía, son ustedes la última generación liberal y esta Sagrada Cripta donde se alojan, la última barricada. Han derribado ustedes los postreros, casi impalpables reductos de la tradición literaria y ante ustedes vuelve la tierra estética a ser rasa y desierta. De aquí las sugestivas fisonomías de Robinsones poéticos, de Adanes literarios que es frecuente hallar entre ustedes.

Más allá me parece estar viendo otros hombres más jóvenes aún que ustedes, una próxima generación, en quien un nuevo sentido de la vida nada liberal comenzará a pulsar. Amantes de las jerarquías, de las disciplinas, de las normas, comenzarán a juntar las piedras nobles para erigir una nueva tradición y alzar una futura Bastilla.

¡Brindo, pues, por «Pombo», único mito del presente y última barricada!

1922.

EN EL P. E. N. CLUB DE MADRID

SEÑORES: Confieso haber hecho algún esfuerzo para convencerme de que podía evitar deciros palabra alguna, movido, sin duda, por una vocación para el silencio, que siento cada vez con mayor vehemencia; pero no he conseguido convencerme honradamente. Comprendía que no deciros nada, absolutamente nada, era faltar a la cortesía. Y es el caso que la cortesía, tan malparada en estos últimos años, es, a mi juicio, una de las cosas que van a ser redescubiertas en los venideros. En general, creo que los años proximos van a ser tiempo de redescubrimientos, y permitidme esta súbita incontinencia de vaticinio. Muchas cosas que el hombre, durante la etapa que ahora concluye, ha intentado eliminar, abandonar, para las cuales había perdido la sensibilidad, habíase embotado, cegado, van a ser, de pronto, descubiertas de nuevo y se va a ver que tienen un gran sentido. Muy crudas experiencias nos van llevando a la misma situación en que estuvieron los hombres cuando por primera vez las inventaron como se inventa un aparato necesario. El ejemplo más grueso de ello es la pérdida del sentido para la ley, que en una u otra dosis padece casi todo nuestro continente. Dondequiera se advierte una antipatía no ya a esta ley o a la otra, sino un asco hacia la ley, precisamente porque es ley. Se cree hoy, o se finge creer, que la ley es la quinta rueda del carro, algo inútil, superfluo, estorboso. Hoy se prefiere a la ley la fuerza; más aún: se pretende convencernos de que eso que se llamaba ley no era sino fuerza disfrazada, por tanto, hipocresía. Y yo no dudo de que en la ley no haya siempre —y no por azar— un ingrediente de fuerza; pero, ¡ahí está! puesto al servicio de una ingeniosísima máquina que permite normalmente

prescindir de la fuerza. La ley, como la cortesía, son finos artificios de muelles interpuestos entre los hombres con el fin de intentar que la convivencia consista un poco en otra cosa que en morderse la nuez los unos a los otros.

Creyendo, pues, como creo en la cortesía, no me era posible dejar de deciros algo, porque es el caso que me encuentro siendo, sin protesta expresa de vosotros, nada menos que vuestro presidente honorario.

Nada me ha producido nunca tamaño terror como presidir algo. Por eso no he presidido nunca nada. Esta es la primera vez que me he dejado arrastrar a ese terrible menester de presidir; pero claro es que ha sido por la gracia del salvador adjetivo adjunto a esta mi presidencia. Yo soy vuestro presidente «honorario», y convendréis conmigo en que ser algo honorariamente es el más lucido modo de no serlo.

Recuerdo en este momento una de las escenas más castizas que he tenido la suerte de presenciar en los últimos años. Fue hace cinco o seis. Recordaréis que entonces cayó sobre toda Europa un invierno crudísimo. En Madrid había feroces nevadas. Yo estaba una noche cenando en el «Café de Levante». Había ido allí, como hago alguna vez, de escapada, para, recogido sobre mí mismo, solo en un rincón de la vida madrileña, abrirme los poros a la casticidad que pasa. Había junto a mi mesa otra donde se reunía una tertulia de la pequeña clase media madrileña. Una tertulia de las que merecen el título de hipertertulias porque era tertulia de después de cenar, de hombres que después de haber estado dos o tres veces de tertulia durante el día vuelven otra vez a ella, pase lo que pase. Brindo la imagen al señor Arniches, que diviso allá, sentado. Ya veréis por qué. Se hallaba bastante nutrida la tertulia cuando surge un nuevo elemento. Un hombre de magnífico porte, aventajado de talla, aspecto de gran chulo, como ya quedan pocos. Sombrero blanco y ancho, a lo *Lagartijo;* capa de estupendos embozos, que traía todos salpicados de copos de nieve; bastón con el puño de asta de ciervo. Al llegar junto a sus contertulios, se desembozó con un espléndido gesto y les saludó diciendo:

—Señores, ¡buenas noches... teóricamente!

Nunca he visto más enérgicamente vivida la idea que nuestro pueblo se hace de la teoría. Teoría para él es precisamente lo que no tiene nada que ver con la realidad, lo que jamás coincide con ella. Algo parecido es lo de honorario. Es lo teórico en el orden social. Pues bien: reconozco que me va muy bien y acepto con simpatía este modo de presidir.

Presidir es estar sentado delante de otros; pero en este caso, como se trata de pura metáfora y noble fantasía, es estar sentado sin estar sentado, en una silla que no es tal silla. Puedo, pues, entregarme a ello tranquilamente y sin tártagos. Me va muy bien esto porque me da un aire de inexistencia que cada vez aprecio más. Me hace sentirme espectro y como sombra, sombra cuyo cuerpo efectivo es nuestro Azorín, conductor insustituible, comodoro y piloto de esta nave.

Cuenta José de Maistre que un niño, por la noche, andaba en la habitación buscando la llave de la luz, y cuando le preguntaron por qué quería encender la luz, el niño respondió:

—Porque quiero que vuelva mi negro...

El niño llamaba su negro a su sombra, que la oscuridad se había tragado. Pues bien: yo me siento como el negro del honor de Azorín y, por consiguiente, de todos vosotros. Pero claro es que, siéndolo, menos puedo dejar de hablaros, porque los negros no hacen casi otra cosa que hablar. Recordad el viejo refrán tan sabroso: «Fue la negra al baño y trujo que contar un año.»

En cuanto a lo que pudiera ocurrírseme deciros, la verdad es que es muy poco, que casi no es nada, que tal vez solo es esto.

En la mañana de hoy tenía a la vista el papel donde nuestra Junta comunica la orden del día. (¡Menudo problema es saber cómo debe decirse: el orden del día o la orden del día! Recuerdo haber discutido tres días consecutivos la cuestión sin llegar a una solución satisfactoria.) Pongamos que el papel nos comunica la orden del día para esta jornada. En él aparecía el membrete, donde está el nombre de nuestra Sociedad, y debajo nuestro emblema. Este emblema es una pluma, y esta pluma es una pluma de ave; más precisamente: es la pluma del ala de una ave. Ello me hacía pensar que pertenecemos los escritores al *totem* del pájaro, que somos pájaros, pájaros del buen Dios y más o menos de cuenta. Tal dependencia nos compromete sobremanera porque nos obliga a mucho. Pues, por muchos que sean los cambios de las especies transformándose las unas en las otras, y aunque el mecanismo darwiniano haya hecho que la pluma del ala, que la pluma alígena se convierta en estilográfica, esta no puede olvidarse, no puede desentenderse por completo de su origen volátil.

Y como la vida humana es maravillosa, resulta que ha habido una época, y en esa época un hombre de tan excelso humor que pudo entretenerse en definir el ala. ¡Vaya por los negocios a que los demás se dedican! Este hombre fue Platón, y como ni siquiera en los

innumerables y minuciosos libros que sobre él se han escrito he visto que se haga constar esta definición, quiero yo subrayarla en esta grata sobremesa.

Todos recordáis la escena, porque es inmortal. El lugar es Atenas; la sazón, el estío; la hora, la de la siesta. Sócrates, que no salía nunca de la ciudad porque necesitaba para respirar el aire de la plazuela (para él respirar era conversar), Sócrates se deja por una vez seducir de Febro hacia las afueras. El calor es tan sofocante que no tienen más remedio que resguardarse bajo una umbría en las riberas del río Cefiso. (Sépase que es el nombre con que los griegos dicen Manzanares.) Pues bien: en la orilla del Cefiso se formaba una umbría por unos plátanos. Allí están nuestros dos personajes. Platón es tan formidable escritor que todavía hoy, veinticuatro siglos después, vemos, en sus palabras, a Sócrates y Fedro sudar. Sobre sus cabezas, puestas en los plátanos, las áticas cigarras caniculares rascaban en su rabel. ¡Son casi, casi las palabras mismas de Platón; no me tachéis de amaneramiento!

Pues bien: allí es donde, en un instante de egregia emoción, Sócrates define el ala. Es, dice, la naturaleza del ala ser apta para llevar hacia lo alto todo lo pesado. Nada más; nada menos.

Amigos, no hay escape. La misión del ala y, por tanto, de la pluma es la lucha sin cuartel contra la pesadumbre. El ala y la pluma tienen en el universo este destino aviático, aerostático: son lo que son y existen solo en la medida en que logran o, por lo menos, procuran la victoria sobre todo lo gravitante, sobre todas las humanas pesadumbres. Y las pesadumbres del hombre, es decir, sus males peculiares, son tres: la bellaquería, la estupidez y el aburrimiento. Tal vez hubiera que agregar, sobre todo en España, un cuarto gravamen: la chabacanería.

Amigos, no tenemos escape. La misión del escritor, del bípedo con pluma, es la de elevar hacia lo alto todo lo inerte y pesado. Cuando el escritor no logra o, por lo menos, no procura hacer esto, ¡ah! entonces el escritor no es escritor, porque entonces la pluma no es pluma, que es plomo.

Diciembre 1935.

EN LA INSTITUCIÓN CULTURAL ESPAÑOLA DE BUENOS AIRES

EXCELENTÍSIMO señor Presidente de la Nación, señoras, señores: Los tres hombres que después de hablar el señor Vehils hemos tenido la complacencia de escuchar, son tres ilustres argentinos junto a los cuales yo podría, a lo sumo, pretender trato igual. Pero ellos, con hospitalaria generosidad, se han empeñado en desprenderse de una porción del tiempo que por igual nos correspondía y formarme —quisiera o no— una pequeña fortuna de minutos que esperan verme ante ustedes dilapidar.

¡Está bien! no voy a aprovecharme de ello, pero no tengo derecho tampoco a oponerme: es el eterno y admirable rito ante el forastero. En nada mejor que ellos, concédenme una preferencia, no dedicada a mi individual persona, en cuyo caso yo no lo hubiera aceptado, y no lo acepto después de todo porque no voy a aprovecharla, sino a un oficio que en este momento sirvo, a una magistratura que por azar transitorio ejerzo. Señores: yo no soy ahora yo, yo soy nada menos que el extranjero y beneficio de sus melancólicos privilegios. ¡El extranjero! el hombre que no está, sino que llega y se va.

Como he vivido estos dos últimos meses absorto en la labor de un curso sobre temas sociales, no he logrado aún emerger de ellos, y han de perdonarme ustedes que vea todo aún bajo la perspectiva de los fenómenos sociales. Pues bien: es sabido que en las poblaciones de los pueblos primitivos hay casi siempre una choza o cabaña, casi siempre la mejor del lugar, la más amplia, la más aseada, que se llama «la casa de los extranjeros». En ella se recibe al extraño, al traseúnte, se le atiende, se le agasaja y se le escucha. Pues por una contradicción esencial, tan frecuente en las cosas humanas, el

extranjero, que en esta etapa primaria de la civilización es el enemigo nato cuando se presenta en tropel y en colectividad, es a la vez, cuando llega señero o en mínimo grupo, una criatura como superior, que suscita emociones casi religiosas y que parece un poco divina. Platón casi siempre que habla del forastero que llega a Atenas, le suele llamar «el divino extranjero». ¡Extraño, extraño uso, que en formas más sutiles, menos palpables, perdura a lo largo de toda la historia humana hasta nuestro tiempo, y hace que hoy estos señores, por lo menos mis iguales, me aventajen de rango y pretendan que hable yo más tiempo!

El «extranjero» no es la persona singular, es una institución y, como dije, una magistratura, un hueco impersonal que llena uno tras otro todo el que hace este humildísimo hacer: llegar e irse. ¡Qué tema, señores, qué tema para hablar de él a fondo en ocasión oportuna! ¿Por qué, en igualdad de condiciones, esa prestigiosidad del extranjero como tal? No voy a dilucidarlo ahora en modo alguno; digamos solo que el extranjero es siempre, más o menos, el desconocido, y la fantasía humana, que en su primer movimiento es siempre generosa, llena ese vacío que es lo ignorado con sus fantásticas joyas y abre al extranjero un crédito de todas las virtudes y de todas las gracias. Claro es que con ello no solemos hacer sino prepararnos una desilusión. Pero la fantasía humana no renuncia por eso —el día que la fantasía renuncie, la humanidad perecerá. De la desilusión que un extranjero nos produce, renace ante un nuevo extranjero un nuevo brote de ilusión, un nuevo llamear de esperanzas; porque es la fantasía constante incendio, fénix de fuego, que se enciende y reenciende perpetuamente en su propias cenizas.

El extranjero es el transeúnte que roza un momento nuestra existencia. El hombre más sutil que había en Europa hacia 1910, Jorge Simmel, solía decir —se lo he oído muchas veces, fue maestro mío a comienzos del siglo—, solía decir que las confidencias más radicales las ha hecho un hombre a otro hombre totalmente desconocido para él, que encontró durante unas horas, en un vagón de ferrocarril o en el bar de una estación. Dos existencias, que un momento antes se ignoraban por completo, gozan de un roce subitáneo y fugaz en la inmensidad del espacio. Es la moral de la tangente, y acaso ella explica el tenaz mito del extranjero.

Yo he sido siempre muy mal geómetra porque, secretamente apasionado, cuando el teorema me propone considerar la relación entre la tangente y la curva, me distraigo del teorema y me sorprendo imaginando cuál será el íntimo estremecimiento de la curva al sentir

que esa tangente, que viene de vagas ultranzas, de lejanos lejos, tal vez de infinitudes, llega a ella y la toca un solo instante y en un solo punto, para seguir sin demora su vuelo de ave migratoria hacia otras ultranzas, hacia problemáticos lejos, hacia nuevas infinitudes —símbolo condensado de lo fugaz que es nuestra vida y todo en ella; nuestra vida, que conmovida, se pasa ella misma— quiero decir que la vida se pasa la vida teniendo que decir de cosas y personas: «¡Ya vienen! ¡Ya vienen!» y casi sin poder tomar aliento: «¡Ya se van! ¡Ya se van!» Es la moral de la tangente. Y heme aquí, señores, que entre las muchas cosas que ha ido uno siendo y haciendo, heme aquí ahora obligado a hacer de tangente. ¿La de qué precisa curva?

Esta hora es, en efecto, un punto de una línea comba formada por la trayectoria de veinticinco años, ahora cumplidos, en la obra de la «Institución Cultural Española». Pero la historia de esta Institución es, a su vez, solo segmento de la ingente y conmovedora curva que representa en mi geometría apasionada la evolución de las relaciones entre la Argentina y España. ¡Nada menos que eso! ¿Creían ustedes que lo antedicho era solo literatura? Ya he dicho, ya he hecho constar recientemente, que yo no hago nunca solo literatura. ¿Cómo no va a ser estremecedor hacerse cargo de la realidad enorme a que esta ceremonia pertenece, a que esta ceremonia es tangente?

Pero resulta, señores, que ya he tirado al viento un buen puñado de los minutos que estos señores me han concedido, y voy a tener que contentarme con insinuar, primero sobre ese segmento, y si queda algún tiempo sobre esa gran curva, algo siquiera, algo que nos dé qué pensar.

La historia de la «Institución Cultural Española» es, como he dicho, un capítulo de las relaciones entre España y América. La precisión de lo que significa ese capítulo solo podría lograrse plenamente si se pudiera contar entera la historia de esas relaciones desde que España crea estos pueblos transatlánticos hasta la fecha. Porque bien, bien, no podemos entender nada histórico —y todo lo humano es histórico, y el hombre no es en sustancia más que historia— si no lo situamos y lo colocamos con todo rigor en su sitio, dentro de esa cadena enorme que es la historia. La razón de ello es de una simplicidad perogrullesca, es esta: lo que al hombre le pasa hoy, le pasa en esa forma y de ese modo porque ayer le pasó otra cosa, y así sucesivamente; y no entendemos lo que pasa hoy si no nos cuentan el cuento de lo que ayer y anteayer pasó, porque ello es la clave y la causa de lo presente. La razón de las cosas humanas es una razón cuyo razonar consiste en contar, en contar historias, es la razón narra-

tiva, es la razón histórica. El segundo amor de un hombre es inevita blemente de otro estilo que el primero, porque ese segundo amor nace llevando ya sobre sus hombros la experiencia del primero. La historia es una melodía de experiencias en que cada nota supone todas las anteriores y emerge de ellas. Por eso la canción de la historia hay que cantarla entera. Hablando en puridad: no hay más historia plenamente tal que la historia universal; todas las demás son miembros amputados y descuartizamientos.

Claro es que no podemos soñar hoy ni siquiera en contar una parte de esa historia de las relaciones entre la Argentina y España, pero *grosso modo* y en abreviatura, sobre lo que ha significado la «Institución Cultural Española», sí puede decirse lo siguiente: desde su secesión e independencia a comienzos del siglo pasado la Argentina hizo —como ha recordado hoy el señor Ibarguren— lo que han hecho siempre, siempre, con ejemplar uniformidad, todas las colonias que conquistaron su libertad: vivir aproximadamente durante cien años vueltas de espalda a la metrópoli, suspicaces y hostiles hacia ella. La Argentina se apartó de España y especialmente de su cultura, y parejamente a lo que hizo Norteamérica, bien que en modo más extremado, buscó las disciplinas de la civilización francesa. Hizo perfectamente, no había a la sazón para este país cosa mejor que hacer. Mas, entiéndase bien, ese apartamiento de España y de su cultura se produjo solo en el estrato de la vida colectiva argentina que depende de la voluntad de los hombres. Pero en la persona, como en la nación, la voluntad opera solo en la superficie: las zonas profundas del ser no le obedecen, sino que están sometidas a la inexorabilidad del destino.

Argentina había sido España, y lo que alguien fue, sigue inevitablemente siéndolo —bien que en esa peculiar forma de «haber sido»— como el hombre maduro es maduro gracias a que sigue actuando en él su juventud en la forma de haber sido aquel joven que fue. Si del hombre maduro se amputase esa permanente y como disecada juventud, se convertiría *ipso facto* en un joven inexperto. Nuestra juventud lleva sobre sus hombros nuestra madurez, nuestra madurez vive encaramada sobre nuestra juventud, y es, en cierta medida, su fértil explotación.

La España que la Argentina fue, perdura, pues, quiérase o no, en el fondo más soterraño de vuestro ser y sigue allí, tácita, operando sus secretas químicas; por eso durante la centuria que sigue a la independencia de este país, a pesar de la voluntad decidida y deliberada existente en amplios grupos de esta nación de hacerla hermética

al influjo español, España, como no podía menos, sigue influyendo bien que en forma menos visible, en forma como subrepticia, atmosférica o de difusa ósmosis. No necesito probarlo. El señor Ibarguren acaba egregiamente de espumarnos la abundancia de esas pruebas. Sin embargo, aquellos grupos consiguen en parte su propósito —propósito, repito, que era lo más razonable en aquella sazón— de sustituir el contacto cultural con España por el aprendizaje de las formas de vida intelectual, artística y de trato social peculiares a Francia. A comienzos de este siglo puede decirse, sin grave error, que apenas si eran leídos aquí los autores extranjeros. Pero he aquí que con el siglo comienza en España un renacimiento de todo orden, pero especialmente intelectual y artístico. En este momento, hacia 1914, nace la «Institución Cultural Española», con el designio de atraer nuevamente la atención de los grupos más cultivados de la Argentina sobre la producción científica y por recodos sobre la producción artística y literaria de España. La «Institución Cultural Española» fue una máquina creada con este fin y no puede desconocerse que su eficiencia fue fulminante. No es preciso contar esta porción del cuento, porque a todos consta en sus líneas generales y en sus líneas más precisas acaba de refrescárnoslo en la memoria el señor Houssay, con fértil sobriedad.

Ahora bien: cuando una máquina rinde tan rápido y amplio efecto es que estaba muy bien hecha, y si hay una máquina muy bien hecha, quiere decirse que tras ella y antes de ella había ideado un glorioso ingeniero.

La gente, eso que yo llamo «la gente»—y que viene a ser lo mismo que, sin darse cuenta, quieren decir los demás cuando usan este vocablo— la gente, como he pretendido demostrar pesadumbrosamente en un curso en «Amigos del Arte», es siempre desalmada e inatenta, y no advierte que, de estar bien a estar mal una cosa, va casi siempre solo una levísima diferencia, un detalle inaparente a distancia. Pero la gente mira todo burdamente y muy de lejos, la gente no ve nunca la nariz de Cleopatra, que habían visto —y bien de cerca— César y Marco Antonio, y aun el cauteloso Augusto— los cuales no eran de cierto «gente». Pues bien; en este caso todo dependió de ciertos detalles en los reglamentos constitutivos de esa Institución, referentes al modo de ser elegidos los profesores de ultramar. La idea de esos detalles y de toda la Institución, la vigilancia sobre su funcionamiento, se deben ante todo y sobre todo a un gran español que es, a la vez, un gran argentino, a un hombre de alma ejemplar, de moralidad acerada, insigne en su profesión quirúrgica, maestro

de varias generaciones de médicos argentinos, honra y prez de ambas naciones, ese espléndido montañés de semblante venerable, atezado y triangular, que es don Avelino Gutiérrez, a quien desde aquí envío un abrazo, no sé si filial o fraterno, que no he podido darle todavía.

Destacar esta figura no es olvidar ni escatimar el reconocimiento a los sacrificios y colaboraciones que en torno a él se agruparon y que siguieron su designio. ¡Saber seguir, señores, es virtud pareja a saber guiar!

Fue el primer profesor traído por la «Institución Cultural Española» un hombre que ya entonces gozaba de universal nombradía, uno de los grandes maestros que su ciencia pasea en el mundo: el gran filólogo don Ramón Menéndez Pidal. Al año siguiente, la nao de la carrera de Indias trajo a un mozo muy mozo, poco conocido en su tierra, nada en el resto del mundo, y naturalmente ignorado aquí por completo, salvo por esa docena de jóvenes que en todas partes viven en acecho de lo joven. A aquel mozo alucinado y que llegaba sin equipaje, solían llamarle con el mismo nombre que usan ustedes hoy para llamarme a mí. Está aquel hombre demasiado joven harto lejos del hombre demasiado maduro que yo soy, para que no me sea lícito hablar de él como de un fenecido o de un antepasado. Yo creo que en homenaje —ciertamente no de mí mismo, sino de este pueblo porteño —debo contar lo que entonces aconteció.

Llegaba yo, como era justo y forzoso, sin que me precediera ningún aleteo de ninguna fama. Yo sabía entonces muy poco, yo tenía poco que dar. Traía, pues, muy pocas cosas; en rigor, no traía sino fuego, un poco de fuego para hacer cosas. Rendí como pude mi primera conferencia en la Facultad. El salón estaba lleno, con el lleno normal y corriente de las inauguraciones; los periódicos dieron noticia de mi iniciación con las fórmulas habituales. Pero he aquí que, a la semana siguiente, cuando el doctor Avelino Gutiérrez —que se convierte en padre de todos los profesores que la Institución ha traído— vino a buscarme para llevarme a la Facultad, nos encontramos con que la calle de Viamonte había sido ocupada por la fuerza pública porque una muchedumbre ingente se había amontonado en ella, había asaltado la Facultad y había roto los vidrios de las ventanas. ¡Y toda esta turbulencia y tanto desmán, no más que por el afán de escuchar una lección filosófica de un mocito gallego, ocho días antes totalmente desconocido!

Comprenderán ustedes que, ante hechos de tales dimensiones, el mérito de mi conferencia queda por completo fuera de la consideración. Había de haber sido excelente —que no lo era, ni mucho

menos—porque como he indicado, yo entonces tenía pocas ideas, tenía poco que decir y hasta mi lengua aún balbuceaba; había —repito— de haber sido excelente mi lección, y en ningún caso pudo corresponder el tamaño exiguo de la causa a la enormidad de los efectos. Yo había sido solo un pretexto para que se disparase el formidable resorte de vehemencia y de transmisión eléctrica de las impresiones, que poseía entonces Buenos Aires. No crean ustedes que cuanto he dicho en menoscabo de mi labor de entonces, es fingida modestia; nada de eso, es la pura verdad. La prueba de ello es que ahora voy a tener la insigne audacia de decir —porque creo que debo decirlo— algo contrapuesto, a saber: que si yo entonces llego a dar una conferencia como las que acabo de dar en «Amigos del Arte», de la Facultad de Filosofía y Letras no hubiera quedado piedra sobre piedra. Evidentemente, evidentemente algo ha variado en la estructura de esta ciudad. ¿Será la variación, el cambio, favorable o lamentable? No voy yo a permitirme juzgarlo, no voy a decir en qué consiste la variación; si he contado lo antedicho no fue ciertamente por complacerme remembrando una vieja hora de marchito triunfo, sino para dejar en las mentes que me escuchan sembrada una fecunda preocupación; pero lo que sí es evidente es que entonces se produjo ese efecto, y que ese efecto no podría atribuirse a mí. Porque los dos hechos que integraron el mitológico suceso son incuestionables: uno, que se produjo un motín de multitudes no más que por querer oír, escuchar a un hombre que ni la nombradía previa ni el favor de la Prensa habían aventajado; otro que mi lección no era, claro está, nada, y en ella solo había lo único y lo más, dado lo que yo era, que podía haber: hervor de entusiasmo por mi profesión filosófica, cierto garbo juvenil, y, tal vez, un poco del alma torera que Dios puso en un maltraído cuerpo de profesor. Total, ¡nada! Total, ¡nada!

Eso que he llamado «transmisión eléctrica de las impresiones», porque no fue la Prensa quien las transmitió, produjo en mí tan penetrante efecto, que ha influido mucho en ciertas ideas mías sobre el cuerpo social y sobre el más y el menos de la elasticidad en él. Junto a eso y la vehemencia, solo hubo entonces y habrá siempre la condición de que, en igualdad de situaciones, menos aún, a poco claras que sean las calidades de una actuación española, encontrará siempre resonancias superiores en el alma argentina que la de todas la demás razas. Como también es verdad la viceversa: cualquiera cosa de alguna calidad que vaya a España de estos países hispanoamericanos, y especialmente de la Argentina, encontrará allí super-

lativas repercusiones. Ni siquiera hace falta hablar de cosas de calidad. Para no referirme sino a lo trivial, diré a ustedes lo siguiente: yo no voy casi nunca al teatro por razones que no es caso enunciar ahora, pero cuando a Madrid llega alguna compañía argentina de teatro, cualquiera que ella sea, yo no tengo más remedio que asistir a varias representaciones, porque hay siempre algunos amigos que no han estado nunca en Sudamérica y que sienten enérgico placer, simplemente, en oír hablar argentino, y se obstinan en que yo les acompañe porque siendo yo en Madrid algo así como cónsul ideal de una ideal Argentina, mi compañía en tales casos parece que garantiza a estos amigos la autenticidad de su deleite.

Siendo esto así, siendo esto así —como incuestionablemente lo es, si se saben hacer, como hay que hacer en toda apreciación de fenómenos complejos, algunas sumas y algunas restas— comprenderán ustedes hasta qué punto— la anécdota que acabo de referir lo demuestra— me parece fabulosamente ridículo casi todo lo que dice el vulgo de acá y de allá sobre la diferencia de nuestras hablas. Yo soy gran ignorante en materia de lingüística, pero lo que a mi juicio urge más decir sobre este asunto del habla, es tan palmario, tan elemental y tan distinto de lo que suele decirse —no me refiero, claro está, a los especialistas— que voy a atreverme un día de estos a plantear la cuestión a mi modo intentando marcar ciertas líneas generales que me parecen evidentes.

Pero a lo que voy es a decir que la forma de comunidad existente entre las naciones Centro y Sudamericanas y España es una realidad que subsiste más allá de toda voluntad o de todo capricho que quiera negarla o destruirla. Los sociólogos —que son gente, la verdad, de bastante escaso cacumen— no han logrado aún definirnos, ni siquiera nombrar adecuadamente ese género de sociedad, de comunidad, en que, para emplear las palabras de San Pablo, «se mueven, viven y son» las naciones. Porque es sumamente insólito que la nación, que la sociedad nacional —aun siendo como es, la sociedad más intensa que existe— viva aislada y reclusa dentro de sí misma; lo normal es que la nación forme parte de otra sociedad más tenue pero más amplia y no menos real o efectiva. Un ejemplo de ello es la comunidad europea o americana, en la cual un conjunto de pueblos convive ejercitando ciertas formas de vida; y otro ejemplo es esta comunidad de hecho —no solo de deseo ni vana propaganda— que constituyen los pueblos de habla, sangre y pretérito españoles, y que consiste también en el ejercicio de otro determinado repertorio de formas de vida.

En la medida, señores, en que exista lo que yo llamo «cosas

consabidas», hay unidad social, hay comunidad —quiérase o no— cualquiera que sea la independencia y aun la autoridad de los Estados. Pues hay cosas que no solo las sabemos cada uno de nosotros, sino que además sabemos que las saben también los demás; esto que sabemos junto con otros lo consabemos, y por eso es «lo consabido». Ello constituye el tesoro común de nuestra vida, en ello comunicamos y en ello comulgamos cualquiera que sea la obstinación contraria de nuestra voluntad. Después de dos siglos de inmortal petulancia empieza ahora el hombre a redescubrir que no todo lo humano depende de su albedrío, sino que la realidad humana tiene una inexorable estructura, ni más ni menos que la materia cósmica. Y esa estructura real de lo humano, si se tiene el alma prócer, no hay sino aceptarla, bien entendido que para hacer luego lo que nos cuadre; mas, por lo tanto, aceptarla, reconocerla, no con un reconocimiento de mera idea, sino con todo nuestro ser. Otra cosa noten que es la política del avestruz, que divisando en el paisaje un peligro mete su cabeza idiota debajo del alón, creyendo que así ha aniquilado el paisaje con peligros y todo. El hombre occidental, tras dos siglos de imitar al avestruz, está ahora redescubriendo todas las realidades que galanamente ha querido desconocer durante esos doscientos años. ¿Qué cómo la redescubre? ¡Ah! Como se redescubre siempre la realidad que hemos pretendido negar: tropezando con ella, rompiéndonos la cabeza contra ella, y una vez más tiene razón el cochero del poeta Heine, que cuando este le preguntaba qué son las ideas, respondió: ¿Las ideas? ¡Las ideas..., pues son las cosas que se le meten a uno en la cabeza!

Ese tesoro de lo consabido, de lo que hemos vivido juntos, de lo nuestro por ustedes, de lo de ustedes por nosotros, no nos lo puede quitar nadie, ni siquiera nuestra propia voluntad. El hombre no es sino «lo que le pasa», y ese pasado que le ha pasado a uno: a nosotros, al hombre, no es algo que se fue, sino al contrario, porque nos pasó, queda operante dentro de nosotros, como queda de la herida la cicatriz o como en el dulzor de la uva de otoño queda prisionero el sol del estío... Al reconocimiento de ese tesoro común, de ese tesoro de lo consabido, debe estar siempre abierto el fondo del alma argentina. Esa porosidad hacia España proporciona a este pueblo joven una vena rica y profunda de largo pretérito, de suerte que, cuando ustedes y nosotros metemos bien la mano en la vieja arca de nuestra historia —sea durante los siglos coloniales en que la Argentina era colonia de España, sea en las décadas de independencia y de hostilidad, sea en los últimos cincuenta años en que una

parte de España, por una sugerente aventura de las palabras, es llamada «Colonia Española de la Argentina»— veremos cómo al llegar bien al fondo de ese arca, al palpar una antigua joya familiar que nos es común, nuestras manos se juntan y se oprimen. No hagamos depender nuestra mutua comprensión de las vicisitudes de la historia que hace oscilar a todo pueblo entre el esplendor y la miseria. Somos algo común en todo tiempo —en la hora feliz como en la hora amarga. Otra cosa fuera poco gallarda y menos perspicaz. Haciendo discanto a los cantos populares que con tanto garbo ha rasgueado ante nosotros el señor Ibarguren hace un momento, me atrevo a recordar el que canta el joven campesino andaluz abrazado a su guitarra, y que dice así:

> Anda, ve y dile a tu madre,
> si no me quiere por pobre,
> que el mundo da muchas vueltas
> y ayer se cayó una torre...

* * *

El tiempo que me había sido otorgado, no solo ha concluido, sino que está rebasado, de suerte que me encuentro no pudiendo decir nada sobre esa gran curva de las relaciones entre España y América desde que estos pueblos fueron creados hasta la fecha. Y es el caso que eso que pudiera decir daría un peculiar sentido a cuanto he hablado de nuestro común pasado, sentido muy diferente del que acaso en el primer pronto han percibido ustedes. Pues, aunque se crea poco verosímil, creo que sobre tan gigantesca trayectoria se puede decir algo de interés en poco tiempo, pero no en tan poco que sea ninguno. Mas, como se trata de una idea que juzgo de alguna importancia y que puede servir —sea una u otra la dosis de su verdad— en las investigaciones históricas, yo quisiera, como homenaje al Presidente de la Nación, exponerla aquí en la expresión más desgarbadamente lacónica y más mondada de toda brillantez. Es un sacrificio que me impongo en compensación a las petulancias personales que se han deslizado en mi discurso.

Se trata de una idea que invertiría por completo la perspectiva usada en la consideración de la historia de las relaciones entre España y América. Es un error —a mi juicio— pensar, como siempre por inercia mental se ha pensado, que estos pueblos nuevos creados en América por España, fueron sin más España, es decir, homogéneos

a la metrópoli y homogéneos entre sí, hasta un buen día en que se libertaron políticamente de la madre Patria e iniciaron destinos divergentes entre sí.

Pues bien: mi idea —fundada en el estudio del hecho colonial en toda su amplitud; por tanto, no solo en la colonización española, sino en la de los otros pueblos de Oriente y Occidente, ahora y en otros tiempos— es totalmente inversa. Bajo tal nueva perspectiva lo que yo veo es que la heterogeneidad en el modo de ser hombre se inicia inmediatamente, crece y subsiste en la etapa colonial. El hombre americano, desde luego, deja de ser sin más el hombre español, y es desde los primeros años un modo nuevo del español. Los conquistadores mismos son ya los primeros americanos. La liberación no es sino la manifestación más externa y última de esa inicial disociación y separatismo; tanto, que precisamente en la hora posterior a su liberación, comienza ya el proceso a cambiar de dirección. Desde entonces —cualesquiera sean superficiales apariencias y verbalismos convencionales— la verdad es que, una vez constituidos en naciones independientes y marchando según su propia inspiración, todos los nuevos pueblos de origen colonial y la metrópoli misma, caminan, sin proponérselo ni quererlo y aun contra su aparente designio, en dirección convergente, esto es, que entre sí y al mismo nivel, se irán pareciendo cada vez más, irán siendo cada vez más homogéneos. Bien entendido, no que vayan asemejándose a España, sino que todos, incluso España, avanzan hacia formas comunes de vida. No se trata, pues, de nada que se parezca a eventual aproximación política, sino a cosa de harto más importancia: la coincidencia progresiva de un determinado estilo de humanidad.

Esto es lo que quería no dejar de decir, porque creo que es una idea en la cual la juventud estudiosa puede contrastar y aprovechar, porque tiene la ventaja mayor que puede tener una idea, y es que —sea verdad o sea error— es por sí misma un método de investigación y de trabajo concreto. El sacrificio ha consistido en decirla en tan poco desarrollo, en tal condensación y con tan poca gracia. He aceptado este sacrificio con sumo gusto. Después de todo, en próxima fecha, en La Plata, espero desarrollar un poco este pensamiento en una conferencia que titulo: «Meditación del pueblo joven.» He dicho, señores.

(16 de noviembre de 1939, versión estenográfica.)

PRÓLOGOS

(1914-1943)

ENSAYO DE ESTÉTICA A MANERA DE PRÓLOGO

Este tomito de versos (1) —a quien su autor llama *El pasajero*— nos hace asistir a la iniciación de un nuevo poeta, al nacimiento de una nueva musa. En todo instante pueblan el aire poéticas voces de las cuales son algunas plenas y armoniosas, por lo menos correctas; pero muy pocas de ellas son gritos líricos originales. No seamos demasiado duros con la falta de originalidad; apliquemos a las obras de arte donde no se intenta un estilo nuevo, una crítica apropiada. Exijámosles plenitud, armonía, por lo menos corrección —las virtudes de eternidad.

Pero reservemos nuestro amor de lectores para los verdaderos poetas, es decir, para los hombres que traen un nuevo estilo, que son un estilo. Porque estos hombres enriquecen el mundo, aumentan la realidad. La materia, se decía antes, ni crece ni mengua; ahora dicen los físicos que se degrada, que disminuye. Sigue siendo verdad que no aumenta. Esto significa que las cosas son siempre las mismas, que de su material no nos puede venir ampliación ninguna. Pero he aquí que el poeta hace entrar a las cosas en un remolino y como espontánea danza. Sometidas a este virtual dinamismo las cosas adquieren un nuevo sentido, se convierten en otras cosas nuevas.

La materia, siempre vieja e invariable, arrebatada por remolinos de trayectoria siempre nueva, es el tema de la historia del arte. Los vórtices dinámicos que ponen novedad en el mundo, que aumentan idealmente el universo, son los estilos.

Llegado al punto, para mí tan imprevisto y extraño, de escribir unas páginas al frente de un bellísimo haz de poesías, no sabía cómo resolverme.

---

(1) *El pasajero*, de J. Moreno Villa.

El valor característico de este libro consiste, según he dicho, en anunciar un poeta verdaderamente nuevo, un estilo, una musa. Por otra parte el estilo, la musa en estas páginas no hace sino comenzar su germinación. Yo creo que sería indelicado acercarme demasiado pronto a él para definirlo. Creo preferible dedicar las páginas siguientes a fijar un poco qué sea en general un estilo, una musa. De ellas trascenderá al lector una emoción de respeto hacia estas primeras palabras de un poeta que aspira a lo sumo a que se puede aspirar en arte: a ser él mismo.

Sin embargo, esté advertido el lector de que a las páginas de absoluta poesía de *El pasajero* forman estas mías como un atrio de absoluta prosa. Hablan de estética —la cual es todo lo contrario que el arte, la cual es o pretende ser ciencia.

I

RUSKIN, LO USADERO Y LA BELLEZA

Leer versos no es una de mis ocupaciones habituales. En general, no concibo que pueda ser la de nadie. Tanto para leer como para crear una poesía debiéramos exigir cierta solemnidad. No una solemnidad de exteriores pompas, mas sí aquel aire de estupor íntimo que invade nuestro corazón en los momentos esenciales. La pedagogía contemporánea viene influyendo de un modo deplorable en el orden de la cultura estética al hacer del arte una cosa usadera, normal y de hora fija. De esta suerte, perdemos el sentimiento de las distancias; perdemos respeto y miedo al arte; nos acercamos a él en cualquier instante, en el traje y temple que nos coge y nos acostumbramos a no entenderlo. La emoción real a que hoy nos referimos cuando hablamos de goce estético es —si queremos sinceramente reconocerlo— un pálido deleite, exento de vigor y densidad, que nos produce el mero roce con la obra bella.

Uno de los hombres más funestos para la Belleza ha sido, tal vez, Ruskin, que ha dado al arte una interpretación inglesa. La interpretación inglesa de las cosas consiste en su reducción a objetos domésticos y habituales. Aspira el inglés, sobre todo, a vivir bien,

cómodamente; lo que es para el francés la sensualidad y para el alemán la filosofía, es para el inglés el *comfort*. Ahora bien: el *comfort*, la comodidad, exige de las cosas muy numerosas condiciones, distintas según la función vital a que se trate en cada caso de dar comodidad: solo una condición es genérica, ineludible, y como un *a priori* de todo lo cómodo: que sea consuetudinario. No en balde es Inglaterra el país que ha resuelto el problema de avanzar sin romper con sus usos añejos. Lo insólito, por el mero hecho de serlo, es incómodo.

Ruskin acertó a dar una interpretación del arte que toma de este solo aquello susceptible de convertirse en ejercicio consuetudinario. Su evangelio es el arte como uso y comodidad. Tal intención, naturalmente, solo puede llevar a la inteligencia aquellas artes que no lo son en rigor: las artes industriales o decorativas. Ruskin se obstina en introducir la Belleza en el severo, manso hogar inglés: para ello tiene antes que domesticarla, enervarla, desangrarla. Y así, hecha un fantasma, hecha un adjetivo, la conduce a las honradas viviendas de los ciudadanos británicos.

Yo no digo que la decoración o industria artística se halle exenta de belleza: digo solo que su belleza no es solo belleza —es utilidad barnizada de belleza, tocada de belleza: es agua con alguna gota báquica. Y acontece que el hombre contemporáneo se ha acostumbrado a no pedir a la belleza emociones más hondas que las nacidas de las artes industriales, y si fuera sincero confesaría que el goce estético no es placer diverso del que producen las cosas un poco aseadas y puestas en buen orden.

Sería prudente libertar la Belleza de esa vaina decorativa en que se la quiere mantener y que vuelva el alma acerada a dar bajo el sol sus peligrosas refulgencias. Este buen siglo xx, que nos lleva en sus brazos fuertes, de músculos tensos, parece destinado a romper con algunas hipocresías, insistiendo en las diferencias que separan a las cosas. Sentimos que de la raíz de nuestro ánimo asciende como una voluntad de mediodía enemiga de las visiones crepusculares donde todos los gatos son pardos. Ciencia no va a ser para nosotros un sentido común auxiliado de aparatos métricos, ni Moral una pasiva honorabilidad en nuestra actuación social —ni Belleza el aseo, la sencillez o la compostura. Todas esas cosas —sentido común, honorabilidad civil, aseo —están muy bien; no tenemos nada contra ellas, nos repugnaría quien las despreciara. Pero Ciencia, Moral, Belleza, son otras cosas que en nada se les parecen.

No es leer poesías una de mis ocupaciones habituales.

Yo necesito beber el agua en un vaso limpio, pero no me deis un vaso bello. Juzgo, en primer lugar, muy difícil que un vaso de beber pueda, en todo rigor, ser bello; pero si lo fuera yo no podría llevarlo a mis labios. Me parecería que al beber su agua bebía la sangre de un semejante —no de un semejante, sino de un idéntico. O atiendo a calmar la sed o atiendo a la Belleza; un término medio sería la falsificación de una y otra cosa. Cuando tenga sed, por favor, dadme un vaso lleno, limpio y sin belleza.

Hay gentes que no han sentido nunca sed, lo que se llama sed, verdadera sed. Y hay quien no ha sufrido nunca la experiencia esencial de la Belleza. Solo así se explica que pueda alguien beber en vasos bellos.

II

EL «YO» COMO LO EJECUTIVO

Usar, utilizar solo podemos las cosas. Y viceversa: cosas son los puntos donde se inserta nuestra actividad utilitaria. Ahora bien: ante todo podemos situarnos en actitud utilitaria, salvo ante una cosa, salvo ante una sola cosa, ante una única cosa: Yo.

Kant reduce la moral a su conocida fórmula: obra de tal manera que no emplees solo como medios a los otros hombres, que sean como fines de tus propios actos. Hacer, como Kant, de estas palabras la expresión de una norma y el esquema de todo deber equivale a declarar que de hecho cada uno de nosotros usa de los demás congéneres, los trata como cosas. El imperativo de Kant, en sus varios dictados, aspira a que los demás hombres sean para nosotros *personas*, no utilidades, *cosas*. Y esta dignidad de persona le sobreviene a algo cuando cumplimos la máxima inmortal del Evangelio: trata al prójimo como a ti mismo. Hacer de algo un *yo mismo* es el único medio para que deje de ser cosa.

Mas a lo que parece, nos es dado elegir ante otro hombre, ante otro sujeto, entre tratarlo como cosa, utilizarlo o tratarlo como «Yo». Hay aquí un margen para el arbitrio, margen que no sería posible si los demás individuos humanos fueran realmente «Yo». El «tú», el «él», son, pues, ficticiamente «yo». En términos kantianos diríamos que mi *buena voluntad* hace de *ti* y de *él* como otros yo.

Pero antes hablábamos del *yo* como de lo único que, no solo no queremos, sino que no podemos convertir en cosa. Esto ha de tomarse al pie de la letra.

Para verlo claramente conviene percatarse primero de la modificación que en el significado de un verbo introduce su empleo en primera persona del presente de indicativo con respecto a su significado en segunda o tercera persona: Yo ando, por ejemplo. El sentido *andar* en «yo ando» y «él anda» tiene evidentemente un primer aspecto de identidad —de otra suerte no emplearíamos la misma raíz idiomática. Adviértase que «significación» no quiere decir sino «referencia a un objeto»—; por tanto, «significación idéntica» será «referencia a un mismo objeto o realidad, a un mismo cariz de un objeto o realidad». Pues bien: si fijamos con alguna insistencia nuestra atención en cuál sea la realidad a que el «yo ando» alude, notaremos cuán grande es su diferencia de la aludida por «él anda». El andar de «él» es una realidad que percibo por los ojos, verificándose en el espacio: una serie de posiciones sucesivas de unas piernas sobre la tierra. En el «yo ando» tal vez acuda a mí la imagen visual de mis pies moviéndose; pero sobre ello, y como más directamente aludido en aquellas palabras, encuentro una realidad invisible y ajena al espacio —el esfuerzo, el impulso, las sensaciones musculares de tensión y resistencia. La diferencia no puede ser mayor. Diríase que en el «yo ando» me refiero al andar visto por dentro de lo que él es y en «él anda», al andar visto en su exterior resultado. Sin embargo, la unidad del andar como íntimo suceso y el andar como acontecimiento externo con ser palmaria, inmediata y presentársenos sin exigirnos trabajo alguno no implica la menor semejanza entre ambas sus caras. ¿Qué tiene que ver, en qué puede parecerse la peculiar cosa íntimo «esfuerzo», «sensación de resistencia» con un cuerpo que varía su situación en el espacio? Hay, pues, un «yo-andar» completamente distinto del «andar los demás».

Cualquiera otro ejemplo que tomemos reproducirá la misma observación. Sin embargo, en casos como el de «andar» parece que es la exterior su significación primaria y más clara. No nos metamos ahora en averiguar por qué esto es así. Baste advertir que, en cambio, toda una clase de verbos se caracteriza por ser su significación primaria y evidente la que tienen en primera persona. Yo deseo, yo odio, yo siento dolor. El dolor o el odio ajenos, ¿quién los ha sentido? Solo vemos una fisonomía contraída, unos ojos que punzan de través. ¿Qué hay en estos objetos visuales de común con lo que yo hallo en mí cuando hallo en mí dolor u odio?

Con esto queda clara, a lo que pienso, la distancia entre «yo» y toda otra cosa, sea ella un cuerpo inánime o un «tú», un «él». ¿Cómo expresaríamos de un modo general esa diferencia entre la imagen o concepto del dolor y el dolor como sentido, como doliendo? Tal vez haciendo notar que se excluyen mutuamente: la imagen de un dolor no duele, más aún, aleja el dolor, lo sustituye por su sombra ideal. Y viceversa: el dolor doliendo es lo contrario de su imagen: en el momento que se hace imagen de sí mismo deja de doler.

Yo significa, pues, no este hombre a diferencia del otro ni mucho menos el hombre a diferencia de las cosas, sino todo —hombres, cosas, situaciones—, en cuanto verificándose, siendo, ejecutándose. Cada uno de nosotros es *yo*, según esto, no por pertenecer a una especie zoológica privilegiada, que tiene un aparato de proyecciones llamado conciencia, sino más simplemente porque *es* algo. Esta caja de piel roja que tengo delante de mí no es *yo* porque es solo una imagen mía, y ser imagen equivale justamente a no ser lo imaginado. Imagen, concepto, etc., son siempre *imagen*, *concepto de*... y eso *de* quien son imagen constituye el verdadero ser. La misma diferencia que hay entre un dolor de que se me habla y un dolor que yo siento hay entre el rojo visto por mí y el estar siendo roja esta piel de la caja. Para ella el ser roja es como para mí el dolerme. Como hay un yo Fulano de Tal, hay un yo-rojo, un yo-agua, y un yo-estrella.

Todo, mirado desde dentro de sí mismo, es *yo*.

Ahora vemos por qué no podemos situarnos en postura utilitaria ante el «yo»: simplemente porque no podemos situarnos *ante* él, porque es indisoluble el estado de perfecta compenetración con algo, porque es todo en cuanto intimidad.

III

«YO» Y MI YO

Todo, mirado desde dentro de sí mismo, es *yo*.

Esta frase solo puede servir de puente a la estricta comprensión de lo que buscamos. En rigor es inexacta.

Cuando yo siento un dolor, cuando amo u odio, yo no veo mi dolor ni me veo amando u odiando. Para que yo vea *mi* dolor es menester que interrumpa mi situación de doliente y me convierta en

un yo vidente. Este yo que ve al otro yo doliente, es ahora el yo verdadero, el ejecutivo, el presente. El yo doliente, hablando con precisión, fue, y ahora es solo una imagen, una cosa u objeto que tengo delante.

De este modo llegamos al último escalón del análisis: «yo» no es el hombre en oposición a las cosas, «yo» no es este sujeto en oposición al sujeto «tú» o «él», «yo», en fin, no es ese «mí mismo», *me ipsum* que creo conocer cuando practico el apotegma délfico: «Conócete a ti mismo.» Esto que veo levantarse sobre el horizonte y vacilar sobre las alongadas nubes de alborada como un ánfora de oro, no es el sol, sino una imagen del sol; del mismo modo el «yo» que me parece tener tan inmediato a mí, es solo una imagen de mi «yo».

No es este el lugar adecuado para mover guerra al pecado original de la época moderna que, como todos los pecados originales, a decir verdad, fue condición necesaria de no pocas virtudes y triunfos. Me refiero al subjetivismo, la enfermedad mental de la Edad que empieza con el Renacimiento y consiste en la suposición de que lo más cercano a mí soy yo —es decir, lo más cercano a mí en cuanto a conocimiento, es mi realidad o yo en cuanto realidad. Fichte, que fue antes que nada y sobre todo un hombre excesivo, lo excesivo elevado a la categoría de genio, señala el grado máximo de esta fiebre subjetiva, y bajo su influjo transcurrió una época en que, a cierta hora de la mañana, dentro de las aulas germánicas se sacaba el mundo del yo como se saca uno el pañuelo del bolsillo. Después de que Fichte iniciase el descenso del subjetivismo, y acaso en estos momentos, se anuncia como el vago perfil de una costa, la nueva manera de pensar exenta de aquella preocupación.

Ese *yo*, a quien mis conciudadanos llaman Fulano de Tal, y que soy yo mismo, tiene para mí, en definitiva, los mismos secretos que para ellos. Y, viceversa: de los demás hombres y de las cosas no tengo noticias menos directas que de mí mismo. Como la luna me muestra solo su pálido hombro estelar, mi «yo» es un transeúnte embozado, que pasa ante mi conocimiento, dejándole ver solo su espalda envuelta en el paño de una capa.

Del dicho al hecho hay gran trecho —exclama el vulgo. Y Nietzsche: «Es muy fácil pensar las cosas; pero es muy difícil serlas.» Esa distancia que va del dicho al hecho, de pensar algo a ser ese algo, es la misma exactamente que media entre *cosa* y *yo*.

IV

EL OBJETO ESTÉTICO

De suerte que llegamos al siguiente rígido dilema: no podemos hacer objeto de nuestra comprensión, no puede existir para nosotros nada si no se convierte en imagen, en concepto, en idea —es decir, si no deja de ser lo que es, para transformarse en una sombra o esquema de sí mismo. Solo con una cosa tenemos una relación íntima: esta cosa es nuestro individuo, nuestra vida, pero esta intimidad nuestra al convertirse en imagen deja de ser intimidad. Cuando decía que en el «yo ando» nos referíamos a un andar que fuera visto por su interior, aludía a una relativa interioridad; con respecto a la imagen del moverse un cuerpo en el espacio es la imagen del movimiento de mis sensaciones y sentimientos como una interioridad. Pero *la verdadera intimidad que es algo en cuanto ejecutándose*, está a igual distancia de la imagen de lo externo como de lo interno.

La intimidad no puede ser objeto nuestro ni de la ciencia, ni en el pensar práctico, ni en el representar maquinativo. Y, sin embargo, es el verdadero ser de cada cosa, lo único suficiente y de quien la contemplación nos satisfaría con plenitud.

Dejemos el perseguir la cuestión de si es posible racionalmente y de cómo será posible llegar a hacer objeto de nuestra contemplación lo que parece condenado a no ser nunca objeto. Esto nos llevaría demasiado adentro en tierras metafísicas. Coloquémonos con alguna atención frente a una obra de arte —el *Pensieroso*, por ejemplo, divinamente quieto bajo la luz frígida de la capilla medicea. Y preguntémonos qué *cosa* es la que, en última instancia, sirve de término, de objeto y tema a nuestra contemplación.

No es el bloque de mármol, como una imagen de una realidad: nos es evidente que a poder retenerlo en todos sus detalles como recuerdo, su existencia material parecería indiferente. La conciencia de la realidad de aquel cuerpo marmóreo no interviene en nuestra fruición estética —o interviene, mejor dicho, solo como medio para que nosotros vengamos a la intuición de un objeto puramente imaginario que podríamos transportar íntegramente en nuestra fantasía.

Mas tampoco el objeto fantástico es el objeto estético. Un objeto fantástico no tiene por qué ser distinto de un objeto real: la diferencia entre ambos se reduce a que una misma cosa nos la representamos como existente o como inexistente. Mas el *Pensieroso* es un nuevo objeto de calidad incomparable con quien nos sentimos en relación merced a aquel objeto de fantasía. Empieza, justamente, donde acaba toda imagen. No es la blancura de este mármol, ni estas líneas y formas, sino aquello a que todo esto alude, y que hallamos súbitamente ante nosotros con una presencia de tal suerte plenaria que solo podríamos describirla con estas palabras: absoluta presencia.

¿Qué diferencia hay entre la imagen visual que a veces tenemos de un hombre pensando frente a nosotros y el pensar del *Pensieroso?* Aquella imagen visual obra como una narración sobre nosotros, nos dice que allí, a nuestra vera alguien piensa: hay siempre una distancia entre lo que se nos da en la imagen y aquello a que la imagen se refiere. Mas, en el *Pensieroso* tenemos el acto mismo de pensar ejecutándose. Presenciamos lo que de otro modo no puede sernos nunca presente.

Trivial y errónea es la descripción que un estético contemporáneo da de esta peculiarísima manera de conocimiento, de saber de un objeto, que nos ofrece el arte. Según Lipps, proyecto mi yo en el trozo de mármol pulido, y esa intimidad del *Pensieroso* sería como el disfraz de mí mismo. Esto es evidentemente falso: me doy perfecta cuenta de que el *Pensieroso* es él y no yo, es su *yo* y no el mío.

El error de Lipps es hijo de aquel prurito subjetivista a que antes me he referido como si esa transparencia literalmente incomparable del objeto estético pudiera tenerla para mí fuera del arte, mi *yo*. No en la introspección, no observándome a mí mismo, encuentro la intimidad del pensar como en este volumen marmóreo. Nada más falso que suponer en el arte un subterráneo de la vida interior, un método para comunicar a los demás lo que fluye en nuestro subterráneo espiritual. Para esto está el idioma; pero el idioma alude, meramente, a la intimidad, no la ofrece.

Adviértanse los tres términos que intervienen en toda expresión idiomática. Cuando digo «me duele» es preciso distinguir: 1.º, el dolor mismo que yo siento; 2.º, la imagen mía de ese dolor, la cual no duele; 3.º, la palabra «me duele». ¿Qué es lo que transporta al alma vecina este sonido «me duele», qué es lo que significa? No el dolor doliendo, sino la imagen anodina del dolor.

La narración hace de todo un fantasma de sí mismo, lo aleja, lo traspone más allá del horizonte de la actualidad. Lo narrado es un «fue». Y el *fue* es la forma esquemática que deja en el presente lo que está ausente, el ser de lo que ya no es —la camisa que la sierpe abandona.

Pues bien: pensemos lo que significaría un idioma o un sistema de signos expresivos de quien la función no consistiera en narrarnos las cosas, sino en presentárnoslas como ejecutándose.

Tal idioma es el arte: esto hace el arte. El objeto estético es una intimidad en cuanto tal —es todo en cuanto *yo*.

No digo —¡cuidado!— que la obra de arte nos descubra el secreto de la vida y del ser: sí digo que la obra de arte nos agrada con ese peculiar goce que llamamos estético por *parecernos* que nos hace patente la intimidad de las cosas, su realidad ejecutiva —frente a quien las otras noticias de la ciencia *parecen* meros esquemas, remotas alusiones, sombras y símbolos.

V

LA METÁFORA

Nuestra mirada al dirigirse a una cosa, tropieza con la superficie de esta y rebota volviendo a nuestra pupila. Esta imposibilidad de penetrar los objetos, da a todo acto cognoscitivo —visión, imagen, concepto—, el peculiar carácter de dualidad, de separación entre la cosa conocida y el sujeto que conoce. Solo en los objetos transparentes, un cristal, por ejemplo, parece no cumplirse esta ley: mi vista penetra en el cristal; es decir, paso yo bajo la especie de acto visual al través del cuerpo cristalino y hay un momento de compenetración con él. En lo transparente somos la cosa y yo uno. Sin embargo, ¿acontece esto en rigor? Para que la transparencia del cristal sea verdadera es menester que dirija mi vista a su través, en dirección a otros objetos donde la mirada rebote: un cristal que miráramos sobre un fondo de vacío no existiría para nosotros. La esencia del cristal consiste en servir de tránsito a otros objetos: su ser es precisamente no ser él, sino ser las otras cosas. ¡Extraña misión de humildad, de negación de sí mismos, adscrita a ciertos seres! La mujer que es, según Cervantes, «un cristal transparente de hermosura» parece también condenada a «ser lo otro que ella», en lo corporal, como en lo

espiritual, parece destinada la mujer a ser un aromado tránsito de otros seres, a dejarse penetrar del amante, del hijo.

Pero a lo que iba: si en lugar de mirar otras cosas al través del vidrio hago a este término de mi misión, entonces deja de ser transparente y hallo ante mí un cuerpo opaco.

Este ejemplo del cristal puede ayudarnos a comprender intelectualmente lo que instintivamente, con perfecta y sencilla evidencia, nos es dado en el arte, a saber: un objeto que reúne la doble condición de ser transparente y de que lo que en él transparece no es otra cosa distinta sino él mismo.

Ahora bien: este objeto que se transparenta a sí mismo, el objeto estético, encuentra su forma elemental en la metáfora. Yo diría que objeto estético y objeto metafórico son una misma cosa, o bien, que la metáfora es el objeto estético elemental, la célula bella.

Una injustificada desatención por parte de los hombres científicos mantiene la metáfora todavía en situación de *terra incognita*. Mas no voy a pretender en estas páginas fugitivas la construcción de una teoría de la metáfora y he de limitarme a indicar cómo en ella se revela de un modo evidente el genuino objeto estético.

Ante todo conviene advertir que el término «metáfora» significa a la par un procedimiento y un resultado, una forma de actividad mental y el objeto mediante ella logrado.

Un poeta de Levante, el señor López Picó, dice que el ciprés

e com l'espectre d'una flama morta.

He ahí una sugestiva metáfora. ¿Cuál es en ella el objeto metafórico? No es el ciprés ni la llama ni el espectro; todo esto pertenece al orbe de las imágenes reales. El objeto nuevo que nos sale al encuentro es un «ciprés-espectro de una llama». Ahora bien: tal ciprés no es un ciprés, ni tal espectro, un espectro, ni tal llama, una llama. Si queremos retener lo que puede del ciprés quedar una vez hecho llama y de esta hecha ciprés, se reduce a la nota real de identidad que existe entre el esquema lineal del ciprés y el esquema lineal de la llama. Esta es la semejanza real entre una y otra cosa. En toda metáfora hay una semejanza real entre sus elementos y por esto se ha creído que la metáfora consistía esencialmente en una asimilación, tal vez en una aproximación asimilatoria de cosas muy distantes.

Esto es un error. En primer lugar, esa mayor o menor distancia entre las cosas no puede querer decir sino un mayor o menor pare-

cido entre ellas; muy distantes, por tanto, equivale a muy poco parecidas. Y, sin embargo, la metáfora nos satisface precisamente porque en ella averiguamos una coincidencia entre dos cosas más honda y decisiva que cualesquiera semejanzas.

Pero además, si al leer el verso de López Picó fijamos la atención, insistimos premeditadamente en lo que ambas cosas tienen de real similitud —el esquema lineal del ciprés y de la llama— advertiremos que todo el encanto de la metáfora se desvanece dejándonos delante una muda, insignificante observación geométrica. No es, pues, la asimilación real lo metafórico.

En efecto, la semejanza positiva es la primera articulación del aparato metafórico, pero solo esto. Necesitamos del parecido real, de cierta aproximación capaz de ser razonada entre dos elementos, mas con un fin contrario al que suponemos.

Adviértase que las semejanzas donde las metáforas se apoyan son siempre inesenciales desde el punto de vista real. En nuestro ejemplo la identidad del esquema lineal entre un ciprés y una llama es de tal modo extrínseca, insignificante para cada uno de muchos elementos que no vacilamos en considerarla como un pretexto.

El mecanismo, pues, acaso sea el siguiente: se trata de formar un nuevo objeto que llamaremos el «ciprés bello» en oposición al ciprés real. Para alcanzarlo es preciso someter este a dos operaciones: la primera consiste en libertarnos del ciprés como realidad visual y física, en aniquilar el ciprés real; la segunda consiste en dotarlo de esa nueva cualidad delicadísima que le presta el carácter de belleza.

Para conseguir lo primero buscamos otra cosa con quien el ciprés posea una semejanza real en algún punto, para ambos sin importancia. Apoyándonos en esta identidad inesencial afirmamos su identidad absoluta. Esto es absurdo, es imposible. Unidos por una coincidencia, en algo insignificante, los restos de ambas imágenes se resisten a la compenetración, repeliéndose mutuamente. De suerte que la semejanza real sirve en rigor para acentuar la desemejanza real entre ambas cosas. Donde la identificación real se verifica no hay metáfora. En esta vive la conciencia clara de la no-identidad.

Max Müller ha hecho notar que en los Vedas la metáfora no ha encontrado todavía para expresar su radical equívoco la palabra «como». En cambio, se nos presenta la operación metafórica a la intemperie, despellejada y asistimos a este momento de negación de la identidad. El poeta védico no dice «firme como una

roca», sino *sa, parvato na acyutas —ille firmus, non rupes*. Como si dijera: la firmeza es, por lo pronto, solo un atributo de las rocas —pero él es también firme—, por tanto, como una nueva firmeza que no es la de las rocas, sino de otro género. Del mismo modo el poeta ofrece al Dios su himno *non suavem cibum*, que es dulce, pero no es un manjar. La ribera avanza mugiendo, «pero no es un toro» (1).

La lógica tradicional hablaba del modo *tollendo ponens* en que la negación de una cosa es a la vez afirmación de una nueva. Así, aquí el ciprés-llama no es un ciprés real, pero es un nuevo objeto que conserva del árbol físico como el molde mental— molde en que viene a inyectarse una nueva sustancia ajena por completo al ciprés, la materia espectral de una llama muerta (2). Y, viceversa, la llama abandona sus estrictos límites reales —que hacen de ella una llama y nada más que una llama— para fluidificarse en un puro molde ideal, en una como tendencia imaginativa.

El resultado de esta primera operación es, pues, el aniquilamiento de las cosas en lo que son como imágenes reales. Al chocar una con otra rómpense sus rígidos caparazones y la materia interna, en estado fundente, adquiere una blandura de plasma, apto para recibir una nueva forma y estructura. La cosa ciprés y la cosa llama comienzan a fluir y se tornan en tendencia ideal ciprés y tendencia ideal llama. Fuera de la metáfora, en el pensar extrapoético, son cada una de estas cosas término, punto de llegada para nuestra conciencia, son sus objetos. Por esto, el ir hacia una de ellas, excluye el ir hacia la otra. Mas al hacer la metáfora la declaración de su identidad radical, con igual fuerza que la de su radical no-identidad, nos induce a que no busquemos aquella en lo que ambas cosas son como imágenes reales, como términos objetivos; por tanto, a que hagamos de estas un mero punto de partida, un material, un signo más allá del cual hemos de encontrar la identidad en un nuevo objeto, el ciprés a quien, sin absurdo, podamos tratar como a una llama.

Segunda operación: una vez advertidos de que la identidad no está en las imágenes reales, insiste la metáfora tercamente en proponérnosla. Y nos empuja a otro mundo donde por lo visto es aquélla posible.

---

(1) Max Müller: *Origine et développement de la Religion*, pág. 179.

(2) Claro es que en este ejemplo hay tres metáforas: la que hace del ciprés una llama, la que hace de la llama un espectro, la que hace de la llama una llama muerta. Para simplificar analizo solo la primera.

Una sencilla observación nos hace encontrar el camino hacia ese nuevo mundo, donde los cipreses son llamas.

Toda imagen tiene, por decirlo así, dos caras. Por una de ellas es imagen de esta o aquella cosa; por otra es, en cuanto imagen, algo mío. Yo veo el ciprés, yo tengo la imagen, yo imagino el ciprés. De suerte que, con respecto al ciprés, es *solo* imagen; pero con respecto a mí es un estado real mío, es un momento de mi yo, de mi ser. Naturalmente, mientras se está *ejecutando* el acto vital mío de ver el ciprés, es este el objeto que para mí existe; qué sea yo en aquel instante constituye para mí un secreto ignorado. Por un lado, pues, es la palabra ciprés nombre de una cosa; por otro es un verbo —mi ver el ciprés. Si ha de convertirse, a su vez, en objeto de mi percepción este ser o actividad mía, será preciso que me sitúe, digámoslo así, de espaldas a la cosa ciprés, y desde ella, en sentido inverso al anterior, mire hacia dentro de mí, y vea al ciprés des-realizándose, transformándose en actividad mía, en *yo*. Dicho en otra forma, será preciso que halle el modo de que la palabra «ciprés», expresiva de un sustantivo, entre en erupción, se ponga en actividad, adquiera un valor verbal.

A lo que toda imagen es como estado ejecutivo mío, como actuación de mi yo, llamamos sentimiento. Es un error superado en la reciente psicología el de limitar este nombre a los estados de agrado y desagrado, de alegría y tristeza. Toda imagen objetiva, al entrar en nuestra conciencia o partir de ella, produce una reacción subjetiva —como el pájaro al posarse en una rama o abandonarla la hace temblar, como al abrirse o cerrarse la corriente eléctrica se suscita una nueva corriente instantánea. Más aún: esa reacción subjetiva no es sino el acto mismo de percepción, sea visión, recuerdo, intelección, etc. Por esto precisamente no nos damos cuenta de ella; tendríamos que desatender el objeto presente para atender a nuestro acto de visión y, por tanto, tendría que concluir este acto. Volvemos a lo que más arriba decíamos: nuestra intimidad no puede ser directamente objeto para nosotros.

Tornemos a nuestro ejemplo. Se nos invita primero a que pensemos en un ciprés; luego se nos quita de delante el ciprés y se nos propone que en el mismo lugar ideal que él ocupaba situemos el espectro de una llama. De otro modo: hemos de ver la imagen de un ciprés al través de la imagen de una llama, lo *vemos como* una llama, y viceversa. Pero una y otra se excluyen, si son mutuamente opacas. Y, sin embargo, es un hecho que al leer este verso caemos en la cuenta de la posible compenetración perfecta entre ambas —es decir, de que

la una, sin dejar de ser lo que es, puede hallarse en el lugar mismo en que la otra está; tenemos, pues, un caso de transparencia que se verifica en el lugar sentimental de ambas (1). El sentimiento-ciprés y el sentimiento-llama son idénticos. ¿Por qué? ¡Ah! no sabemos por qué: es el hecho siempre irracional del arte, es el absoluto empirismo de la poesía. Cada metáfora es el descubrimiento de una ley del universo. Y, aun después de creada una metáfora, seguimos ignorando su porqué. Sentimos simplemente una identidad, vivimos ejecutivamente el ser ciprés-llama.

Con esto cortamos aquí el análisis de nuestro ejemplo. Hemos hallado un objeto constituido por tres elementos o dimensiones: la cosa ciprés, la cosa llama —que se convierten ahora en meras propiedades de una tercera persona—, el lugar sentimental o la forma *yo* de ambas. Las dos imágenes dotan al nuevo cuerpo maravilloso de carácter objetivo; su valor sentimental le presta el carácter de profundidad, de intimidad. Cuidando de acentuar por igual ambas palabras podíamos llamar al nuevo objeto «ciprés sentimental».

Esta es la nueva cosa conquistada —para algunos símbolo de la suprema realidad. Así Carducci:

E già che la metafora, regina
Di nascita e conquista.
E la sola gentil, salda, divina
Verità che sussista...

VI

EL ESTILO O LA MUSA

Una última consideración me importa añadir aquí. La doctrina casi universal de la estética tiende a definir el arte —con unos u otros términos— como una expresión de la interioridad humana, de los sentimientos del sujeto. No voy a discutir en estas páginas

(1) La palabra «metáfora» —transferencia, transposición— indica etimológicamente la posición de una cosa en el lugar de otra: *quasi in alieno loco collocantur*, dice Cicerón (*De oratore*, III, 38). Sin embargo, la transferencia es en la metáfora siempre mutua: el ciprés en la llama y la llama en el ciprés —lo cual sugiere que el lugar donde se pone cada una de las cosas no es el de la otra, sino un lugar sentimental, que es el mismo para ambas. La metáfora, pues, consiste en la transposición de una cosa desde su lugar real a su lugar sentimental,

esta opinión tan general como autorizada, sino meramente a subrayar el punto de discrepancia entre ella y lo expuesto en las páginas anteriores.

El arte no es solo una actividad de expresión de tal suerte que lo expresado, bien que inexpreso, existiera previamente como realidad. En el sucinto análisis del mecanismo metafórico que acabo de hacer, los sentimientos no son el término del trabajo poético. Es falso, facticiamente falso que en una obra de arte se exprese un sentimiento real. En nuestro ejemplo, el objeto estético es literalmente un objeto, aquel que llamábamos «ciprés sentimental». De modo que el sentimiento es en el arte también signo, medio expresivo, no lo expresado, material para una nueva corporeidad *sui géneris*. «Don Quijote» no es ni un sentimiento mío, ni una persona real o imagen de una persona real: es un nuevo objeto que vive en el ámbito del mundo estético, distinto este del mundo físico y del mundo psicológico.

Lo que ocurre es que la función expresiva del idioma se limita a expresar con unas imágenes (las sonoras o visuales de las palabras) o ras imágenes —las cosas, las personas, las situaciones, los sentimientos—, y el arte, en cambio, usa de los sentimientos ejecutivos como medios de expresión y merced a ello da a lo expresado el carácter de estarse ejecutando. Diríamos que, si el idioma nos habla de las cosas, alude a ellas simplemente, el arte las efectúa. Ho hay inconveniente en conservar para el arte el título de función expresiva, con tal de que se admitan dos potencias distintas en el expresar, la alusiva y la ejecutiva.

Otra consecuencia de importancia deduzcamos, bien que al paso de todo lo antedicho: *El arte es esencialmente* IRREALIZACIÓN. Podrá, dentro del ámbito estético, haber ocasión para clasificar las tendencias diversas en idealistas y realistas, pero siempre sobre el supuesto ineludible de que es la esencia del arte creación de una nueva objetividad nacida del previo rompimiento y aniquilación de los objetos reales. Por consiguiente, es el arte doblemente irreal; primero, porque no es real, porque es otra cosa distinta de lo real; segundo, porque esa cosa distinta y nueva que es el objeto estético, lleva dentro de sí como uno de sus elementos la trituración de la realidad. Como un segundo plano solo es posible detrás de un primer plano, el territorio de la belleza comienza solo en los confines del mundo real.

En el análisis de la metáfora veíamos de qué suerte todo viene a parar en hacer de nuestros sentimientos medios de expresión,

precisamente en lo que tienen de inexpresables. El mecanismo para lograr esto consistía en perturbar nuestra visión natural de las cosas, de modo que al amparo de esa perturbación se alce con el influjo decisivo lo que de ordinario nos pasa desapercibido: el valor sentimental de las cosas.

Son, pues, la superación o rompimiento de la estructura real de estas, y su nueva estructura o interpretación sentimental, dos caras de un mismo proceso.

La peculiar manera que en cada poeta hay de desrealizar las cosas es el estilo. Y como, mirado por la otra cara, la desrealización no se logra si no es por una supeditación de la parte que en la imagen mira al objeto a la parte que ella tiene de subjetiva, de sentimental, de porciúncula de un *yo* —se comprende que haya podido decirse: el estilo es el hombre.

Pero no se olvide que esa subjetividad solo existe en tanto que se ocupa con cosas, que solo en las deformaciones introducidas en la realidad aparece. Más claro: el estilo procede de la individualidad del «yo», pero se verifica en las cosas.

El yo de cada poeta es un nuevo diccionario, un nuevo idioma al través del cual llegan a nosotros objetos, como el ciprés-llama, de quien no teníamos noticia. En el mundo real podemos tener las cosas antes que las palabras en que nos son aludidas, podemos verlas o tocarlas antes de saber sus nombres. En el orbe estético es el estilo, a la vez, palabra y mano y pupila: solo en él y por él venimos a noticia de ciertas nuevas criaturas. Lo que un estilo dice no lo puede decir otro. Y hay estilos que son de léxico muy rico y pueden arrancar de la cantera misteriosa innumerables secretos. Y hay estilos que solo poseen tres o cuatro vocablos, pero merced a ellos llega a nosotros un rincón de belleza que, de otra suerte, quedaría nonato. Cada poeta verdadero, cuantioso o exiguo, es, por tal razón, insustituible. Un científico es superado por otro que le sigue: un poeta es siempre literalmente insuperable.

En cambio, resulta patente la incongruencia de toda imitación en arte. ¿Para qué? En ciencia tiene valor precisamente lo que se puede repetir: mas el estilo es siempre unigénito.

Yo siento, por esto, una religiosa emoción cuando en la lectura de obras poéticas recientes —que solo en horas de exquisita, ferviente superfluidad realizo— me parece sorprender más allá de las virtudes de plenitud, armonía y corrección, el vagido inicial de un estilo que germina, el vago sonreír primero de una nueva musa niña. Es la promesa de que el mundo nos va a ser aumentado.

VII

«EL PASAJERO» O UNA NUEVA MUSA

Y esto es para mí ante todo el librito de Moreno Villa. Hay en él un poema titulado «En la selva fervorosa», que debe el lector leer con sumo recogimiento. Hay allí una poesía pura. No hay en él más que poesía. Se halla exento de aquel mínimum de realidad que el simbolismo conservaba al querer dar la *impresión de las cosas*. No se conserva de estas ni siquiera la impresión (como en las composiciones descriptivas que preceden al poema acontece).

Entre todas las cualidades físicas hay una donde apunta ya la irrealidad: es el aroma. Para percibirlo buscamos como un ensimismamiento: sentimos que nos es preciso aislarnos del contorno, el cual nos sujeta e incrusta en el orden utilitario de las realidades. Para ello cerramos los ojos y damos unas cuantas aspiraciones hondas a fin de quedarnos por un momento solos con el aroma. Algo parecido exige la comprensión del poema citado, compuesto con carne de odoraciones.

Desde el fondo druídico de esa selva nos sonríe una nueva musa que aspira a crecer, y un día, esperamos, llegará a la plenitud de sí misma.

En nuestro tórrido desierto una rosa va a abrirse.

1914.

LA «PEDAGOGÍA GENERAL DERIVADA DEL FIN DE LA EDUCACIÓN», DE J. F. HERBART

Este libro clásico de la pedagogía, tan discretamente vertido al castellano por el señor Luzuriaga dirígese principalmente a los maestros. Se trata del primer gran ensayo que ha hecho el pensamiento para reducir la actividad educativa espontánea a un régimen científico. Cierto que antes de Herbart la turbulenta genialidad de Pestalozzi alcanzó atisbos tan profundos que de sus obras confusas y trastornadas por una ideología balbuciente ha podido luego extraerse todo el material de principios necesario para edificar un sistema científico de pedagogía. Hay, pues, en Pestalozzi un germen maravillosamente fecundo; pero hay en Herbart la primera maturación de él. Es posible —yo así lo pienso— que en este caso valga más la simiente que el fruto primero, mas no sería justo emplear contra Herbart, como estos últimos años ha hecho Natorp (1), armas que desconoció Pestalozzi y que solo una bonísima voluntad y una fatal tendencia a solicitar los textos pueden hallar en este preformadas.

Por encima de toda duda está que nadie antes que Herbart consigue llevar el caos de los problemas pedagógicos a una estructura sobria y amplia y precisa de doctrinas rigorosamente científicas. Nadie antes que Herbart toma sobre sí completamente en serio la faena de construir una ciencia de la educación. Sus predecesores,

---

(1) Sobre todo en los estudios: *Herbart, Pestalozzi und die heutigen Aufgaben der Erziehungslehre*, 1908; *Kant oder Herbart: Eine Gegenkritik*, 1908, y *Neue Untersuchungen über Herbarts Grundlegung der Erziehungslehre*, 1907.

como Rousseau, se habían limitado a exponer series, más o menos geniales y fructíferas, de ideas sobre la educación.

Ahora bien: esta hazaña de Herbart complica sobremanera la suerte de los pedagogos. Hasta ella podían estos considerar su ejercicio como una actividad puramente práctica. El maestro tiene que enseñar, y solo porque y en tanto que tiene que enseñar necesita saber. La ciencia es materia y pretexto de su misión, la cual, en rigor, no es teórica, sino práctica. Pero desde que la pedagogía adquiere una doble faz y sobre su ejercicio concreto aspira a ser ella ciencia, cae encima del maestro una cierta obligación de ser también científico. ¿Puede pedírsele tanto?

Ha de introducir el maestro a sus discípulos en la vida, en los órdenes esenciales de la vida, ¿no es esto? Ahora bien: no se le exige que sea un físico para enseñar física ni historiador para enseñar historia. La única ciencia especial que se le demanda es la pedagogía. No parece demasiada la exigencia.

Mas si preguntamos a Herbart qué es en cuanto ciencia la pedagogía, hallaremos una grave respuesta: la pedagogía es ciencia en cuanto da cita para la solución de sus problemas a dos ciencias filosóficas: la ética, que determina el fin de la educación, y la psicología, que regula sus medios. Es decir, que si el maestro ha de ser pedagogo, ha de ser el maestro filósofo. Este es el sentido que tiene la conversión herbartiana de la pedagogía en ciencia formal. Desde entonces queda obligado el maestro a estrechar sus relaciones con la filosofía.

Conviene decir de una manera clara que la pedagogía de Herbart y, tras ella, todas las pedagogías posteriores, se convierten en una pura logomaquia, desde el punto en que los pedagogos se hallan exentos de una seria preparación filosófica. Por faltar esta suelen los maestros padecer una fatal propensión a suplantar las cosas con palabras, a vivir en un penoso dogmatismo intelectual. Nada es tan necesario al maestro como la independencia del espíritu. Y esto es la filosofía: antes que un sistema de doctrinas cristalizadas, una disciplina de liberación íntima que enseña a sacar triunfante el pensar propio y vivo de todas las ligaduras dogmáticas. No habrá, pues, en España pedagogos mientras no haya en las Escuelas Normales un poco de filosofía.

En tanto, aprovecharé estas páginas a fin de exponer con la posible claridad aquellos principios de la de Herbart en que su pedagogía viene a descansar.

I

Juan Federico Herbart (n. 1776, m. 1841) es el menor de los grandes pensadores que fulguraron sobre Alemania entre Kant y Schopenhauer. Su vida coincide con la de Fichte (n. 1762), con la de Hegel (n. 1770), con la de Schelling (n. 1775); coincide temporalmente, pero no idealmente. Herbart parece un retrasado del siglo XVIII, de la edad «esclarecedora», amiga de la razón raciocinante, de las explicaciones mecánicas. Está en lo radical de su espíritu más cerca de Kant —el viejo maestro que él ve ya inclinado hacia la muerte— que de sus contemporáneos, los colosos del romanticismo. Esta condición suya le lleva a una vida intelectual fluctuante, inquieta, díscola, insatisfecha. No puede aceptar los sublimes tópicos de la época y especialmente el principio supremo de la edad romántica —el idealismo—, y como le falta poder bastante a superarlos, se acostumbra a pensar en defensiva, polémicamente. De aquí que su filosofía general, allí donde es decisivo el golpe de vista orgánico, general y coherente, no haya nunca ahincado muy hondo en la evolución del pensamiento y, en cambio, sus teorías parciales —psicología, ética, pedagogía— hayan prendido con más fuerza y todavía hoy gocen de influjo y vigor.

Como todo pensador esencialmente polémico, vive Herbart de los demás, de los grandes enemigos contemporáneos, en mayor grado de lo que él supone. Sin embargo, sobre estas íntimas fatalidades de su condición irradia una enérgica veracidad, una maravillosa precisión y un sutil ingenio para descubrir lo menudo y ponerlo claro y estricto ante nosotros. He dicho que su grande enemistad fue el idealismo triunfante. Herbart, con efecto, se propuso ser realista costara lo que costara, ser el único realista en medio de la legión idealista.

Nos interesan aquí principalmente la psicología y la ética de Herbart: sobre ellas posa directamente su pedagogía. De buena gana limitaríamos estas breves notas a aquellas dos disciplinas; pero la psicología herbartiana es, como él mismo dice, una metafísica aplicada. No había sonado aún la hora en que proclamara la psicología su separación de la filosofía general. No hay, pues, otro remedio que dedicar alguna atención a los principios metafísicos de Herbart, sin duda lo menos fuerte y vivo de su obra.

II

METAFÍSICA

Define Herbart la filosofía como la elaboración de los conceptos; es, por tanto, un conocimiento secundario que se ejercita sobre uno primario: la experiencia. Esta se caracteriza por su pasividad: en la experiencia nos encontramos con contenidos —sensaciones, representaciones, conceptos— que nos son «dados». La filosofía, si no quiere degenerar en un ilusionismo, ha de limitar bien sus meditaciones a esto que la experiencia da. Por otra parte, si lo que la experiencia da fuera completo en sí mismo, holgaría el subsecuente trabajo filosófico. Mas no acontece así. Lo dado nos conduce a una serie de consideraciones escépticas, dubitativas.

Por «dado» entiende Herbart todo aquello que hallamos en nuestro conocimiento con un carácter de imposición; así una fantasía nuestra no lleva consigo una referencia forzosa a una realidad de que ella pretenda ser copia o representación. En cambio, una sensación nos trae, queramos o no, la ilusión de una realidad en ella y por ella sentida. Del mismo modo, el concepto de «cosa» es imposible de remover de nuestra conciencia: cuando percibimos algo pensamos ineludiblemente en que lo percibido —color, sonido, resistencia— es un conjunto de propiedades de una cosa, la cual se halla tras ellas, es algo distinto de ellas, es la unidad de ellas.

Ahora bien: todo esto en la experiencia (= conocimiento espontáneo) dado puede clasificarse en dos órdenes: la materia dada en la experiencia y la forma dada también en ella. Para Kant la experiencia solo nos da la materia —color, sonido, resistencia. Herbart encuentra que si la nota de que algo nos es dado yace en el carácter impositivo, ineludible, con que ese algo llega a nuestra reflexión, tan involuntario y forzoso como el color visto es para nosotros la extensión que ese color ocupa o el orden temporal en que las sensaciones se suceden. Espacio y tiempo, formas en que se ordena y estructura la materia de la experiencia, nos son, por consiguiente, también dados. Y lo mismo sustancia, causalidad, etc.

La materia dada y las formas dadas llevan a dos órdenes de dudas, según hemos dicho. La sensación —en la cual se nos da como presente una realidad— varía: lo que ahora vemos blanco, aparece luego azulado; además, los diversos sentidos al hacer referencia a una misma realidad refieren a ella distintas materias: ¿cuál de ellas es la que *en realidad* posee lo real? Otros perciben la misma pretensa realidad de distinta suerte que nosotros, etc., etc. En una palabra: la sensación nos pone delante con toda evidencia la realidad; pero vacila, es contradictoria en la determinación de *qué*, *cuál*, sea esa realidad: nos dice con absoluta evidencia que *algo es;* pero *lo que* ella nos da como siendo ese algo es solo apariencia, relatividad. Lo real que ella anuncia no es como ella supone. A estas dudas que la materia de la experiencia plantea llama Herbart *escepticismo inferior* (1).

Las formas de la experiencia nos conducen a un *escepticismo superior* (2). Ante todo: si el espacio nos es dado, ¿cómo nos es dado? —ni lo vemos ni lo tocamos. ¿Y la sustancia? ¿Y la causa? Nada parece más evidente que nuestro yo; pero ese yo tan evidente, ¿en qué consiste? Apenas ensayamos la respuesta a estas preguntas nos vemos cercados de dificultades. Estos dos escepticismos ponen en inquietud nuestro pensamiento, que ya no logra contentarse con lo dado, antes bien, hallando en este siempre un problema (3), entra en un movimiento reflexivo y se dispone a buscar soluciones. Este movimiento del pensar, dirigido a aclarar y corregir los conceptos problemáticos ofrecidos por la experiencia, es la filosofía.

Hay en esta labor una primera operación: la de hacer los conceptos dados claros y distintos. La claridad de un concepto procede del análisis de sus notas constitutivas: la distinción de un concepto procede de que se le haya separado bien de los demás. La Lógica es la primera disciplina filosófica encargada de dar claridad y dis-

(1) *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*, § 17-21, págs. 59-65 (ed. Hartenstein).

(2) *Ibid.*, § 22-23, págs. 65 a 76.

(3) Contra W. Kindel, *Joh. Fr, Herbart, sein Leben und seine Philosophie*, 1903, que (pág. 94) no ha entendido bien hasta qué punto en la cuestión de lo dado se aproxima Herbart a Kant. Lo «dado» no es para aquel como para este sino un punto de partida, nunca un ser, una determinación suficiente. Al contrario, lo que Herbart acabará por decir en su *Metodología* es que lo *dado* es siempre una contradicción. Ahora bien: la contradicción es lo que hace de algo un problema. Lo dado es, pues, en Herbart, como en Kant, un problema. Y cuando aquel insiste en que la filosofía se atenga a lo dado, no pretende más sino que parta de problemas reales. Porque lo único que no se puede inventar es un problema.

tinción a los conceptos: es una disciplina formal que no crea nuevas nociones, meramente determina cómo *debemos* pensar los conceptos que ya tenemos.

Pero, una vez claros y distintos estos, acaso continúen ofreciendo dificultades. Estas dificultades, no siendo oriundas de la confusión o indistinción con que el sujeto maneja un concepto, nacerán de lo más íntimo de este. ¿Cómo superarlas? Es preciso *variar* el concepto mismo, transformarlo, *completarlo*, hacer de él otro. He aquí la misión de la metafísica (1): librar de dificultades a la experiencia, llevarla a perfecta comprensión.

Tomemos uno cualquiera de los problemas que suscitan las formas dadas en la experiencia, la forma «cosa» —*res*——, por ejemplo. A la pregunta ¿qué es esta cosa? se contesta enumerando sus caracteres, se dice: «Esta manzana es redonda, verde, dura, ácida, etcétera». Con esto, en lugar de la una cosa nos encontramos ante varias cosas: una cosa redonda, una cosa verde, etc. Y, sin embargo, por cosa entendemos una unidad. Y, sin embargo, cuando se nos pregunta qué es esa cosa una, tenemos que suplantar a la unidad una multiplicidad de notas. La contradicción esencial aparece: la forma «cosa con sus propiedades», sin la que no podríamos pensar, es, no obstante, contradictoria, y contradictoria, no por azar o accidente, sino contradictoria en sí misma. Otras contradicciones nos ocurrirán que proceden de errores subjetivos nuestros: la lógica, que es como un aseo y una higiene mentales, acude a salvar la contradicción mostrando que era solo aparente. Mas aquí hallábamos una contradicción verdadera y no aparente. Y si recorremos los demás conceptos fundamentales de la experiencia: cambio, causa, yo, etc., topamos con análogas contradicciones. La experiencia, en suma, es en sí misma incomprensible, irracional: la experiencia es un problema, el problema de la metafísica.

De suerte que esta consistiría en un proceso intelectual que, partiendo de lo dado —que es una contradicción, un problema—, va a conceptos nuevos, no dados, donde se resuelven las contradicciones. ¿No dados? Entonces ¿de dónde los sacamos? ¿Cómo podemos caminar del concepto-problema al concepto que es solución?

La metafísica tiene, pues, que resolver una cuestión previa: su método. La metafísica comienza por ser *metodología*.

---

(1) *Metaphysica est ars experientiam recte intelligendi* —ciencia de la comprensibilidad de la experiencia. *Theoriae de attractione elementorum principia metaphysica*. IV, 527.

Ese proceso de lo dado a otro concepto es lo que se llama la relación de principio y consecuencia. Si la experiencia es hallar pasivamente y la lógica aclarar y distinguir, es la metafísica concluir de un concepto a otro.

Ahora bien: esa relación de principios a consecuencia no es menos contradictoria que las ya apuntadas de inherencia, causalidad, etc. La consecuencia sale del principio, no hay si no de dónde sacarla. Esto quiere decir que se halla en el principio; pero si se halla en él no necesita seguirse de él, sino que es el mismo principio. Y si no es el mismo principio no puede ser su consecuencia. De modo que la consecuencia necesita ser distinta del principio y a la vez no ser distinta del principio.

Cuando demostramos que los ángulos de la base de un triángulo isósceles son iguales, es el triángulo isósceles el principio, y la igualdad de sus ángulos básicos la consecuencia. Sin embargo, para concluir esta de aquel necesitamos suponer que una perpendicular tirada del vértice a la base divide al triángulo en dos triángulos rectángulos iguales. Ahora bien: si esta consideración es necesaria para obtener la consecuencia, es evidente que el triángulo, tal y como primero aparecía, no era el principio completo y que la feliz idea de tirar la perpendicular lo ha completado. Una vez completo el principio hallamos que él mismo es la consecuencia.

Generalizando este ejemplo hallamos medio de corregir la contradicción que encierra la relación de principio y consecuencia. Esta es, en efecto, distinta de lo que primero aparece como principio; pero esto que primero aparece como principio no lo es, en realidad, si no se le considera en unión de otros elementos que en conjunción con él forman el principio entero, el cual no es ni más ni menos que la consecuencia. No el triángulo isósceles solo, mas este completado con los triángulos rectángulos en que se le *puede considerar* dividido, forman el principio entero o, mejor dicho, la conjunción de principios cuya unidad es la consecuencia.

Es menester, pues, que haya intervenido en la relación de principio y consecuencia un cierto *modo nuestro de considerar* aquel, una variación de aquel que no era necesaria, pero que era posible. Yo no *necesito* pensar el triángulo isósceles dividido en dos rectángulos; pero puedo pensarlo así. Esto es lo que Herbart llama las *zufällige*

Ansichten, las consideraciones contingentes que necesitan intervenir en el proceso racional (1).

La contradicción en la relación de principios y consecuencia y el modo de resolverla son ejemplares para la metafísica. De ella obtiene por simple generalización Herbart su método. Las «consideraciones contingentes» permiten resolver toda contradicción. Consiste esta siempre en que se nos dan como opuestos dos miembros: M y N, que a la vez se nos propone pensemos como idénticos. Recuérdese el problema de la «cosa con múltiples propiedades». Ese concepto contradictorio dado es nuestro principio, cuya consecuencia buscamos. La «consideración contingente» consiste en buscar tras del M, que siendo opuesto a N no puede ser su idéntico (o viceversa), un M que sea idéntico a N sin dejar de ser M. ¿Cómo es esto posible? Consideremos que N no es el miembro completo que se propone como idéntico a N: consideremos una pluralidad de M, cuyos elementos están en conjunción. Entonces cabrá decir que un M es opuesto a N; pero que a la vez la conjunción de los M, aquello que entre sí sean y formen, puede ser idéntido a N. En breve hallaremos ocasión de aclarar esto con un ejemplo.

De tal suerte arriba Herbart a lo que él llama «método de integración de los conceptos (2).» En la *Breve Enciclopedia de la filosofía* de 1831 formula así este método: «Cuando nos es propuesto poner un elemento que no puede ser simplemente puesto ni tampoco suprimido, póngase en forma de multiplicidad (3).» Por este procedimiento se sale de lo dado y su contradicción y se llega a un concepto que tiene con lo dado una dimensión común, la cual asegura su validez y, por otra parte, queda exento de la contradicción, racionalizado, lógico.

---

(1) Muy difícil es fijar en pocas palabras su verdadero sentido. A quien interese el tema vea las páginas 263 a 265 del *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*, que son, a lo que se me alcanza, el lugar más detallado: a nosotros, los neolatinos, nos aclara un poco este concepto extraño la traducción que del término *zufällige Ansichten* hace casualmente Herbart en un rincón de sus obras donde las llama *modi res considerandi*. *Theoriae de attractione...*, pág. 525. Se trata, en rigor, del problema modal de lo posible en oposición a lo real. Después de leer las páginas siguientes sobre *Ontología* resultará más claro este método general,

(2) «Ita vertendus videtur terminus, quo in vernacula uti consuevi. *Methode der Beziehungen*». Theoriae de Attractione elementorum, IV, 259 nota. Sobre el «método de la integración de los conceptos», véase *Hauptpunkte der Metaphysik*, IV, págs. 8-9; *Allgemeine Metaphysik*, 185-188-IV, págs. 49-55.

(3) II, 281.

b) ONTOLOGÍA

Pertrechado con él pasa Herbart a resolver los primeros problemas de la metafísica y ante todo el que nos plantea la sensación. Danos esta en su contenido solo apariencias, según notamos más arriba, pero justamente la posición de una apariencia impone la afirmación del ser tras ella. Lo aparente no es tal y como aparece; pero es indicación de un ser, que en ella aparece. «Cuanto haya de apariencia, tanto hay de referencia al ser (1).»

Hemos aprendido antes a distinguir entre *lo que es*, el *quale* del ser y el ser mismo. No debemos decir el ser es, sino el ser no es, quien *es* es un *quale*. Cuando decimos de algo que es, ¿qué queremos decir de él? Queremos dar al algo un ser independiente de nosotros, ponerlo absolutamente, con entera independencia de nuestro pensar (2). Esto es el ser, absoluta posición, referencia que hacemos a algo declarándolo constituido por su independencia de esta nuestra misma posición. Por eso tenemos que distinguir entre el *ser* y *lo que es:* vulgarmente, en el concepto *ser* mezclamos ambas cuestiones y no podemos salir a claridad. No; el ser «no es una determinación de la cosa real, sino solo la manera cómo nosotros la ponemos» (IV, 122). Si tomamos *ser* como debemos, notaremos que es predicado y solo predicado. El problema está en buscar un sujeto que le sea adecuado y de quien podamos decir sin limitaciones que *es*.

Cuando vemos o tocamos algo, este algo se presenta con un carácter de absoluta independencia de nosotros. Consideraciones posteriores nos llevan a notar que el contenido de la visión y del tacto, *lo* visto y *lo* tocado, no pueden llenar las condiciones del sujeto para el predicado *ser* = absoluta posición (3). Vaciando, empero, de la sensación su contenido nos queda como resto aquella genuina referencia y posición absoluta de *lo que* vimos y tocamos, del substrato de aquellos colores y resistencias que ahora reconocemos como meras manifestaciones o apariencias de aquel. «La sensación —llega a decir Herbart— contiene y proporciona el único fundamento posible de nuestro conocimiento de lo *Real*... Toda posición artificial puede ser retirada..., toda posición que lleve consigo alguna huella

(1) IV, 70.

(2) Empleo las mismas frases de que se sirve Kinkel para extractar con gran fortuna este difícil paso.

(3) Con efecto, lo visto resulta dependiente de quien ve, *es* solo *en* un vidente.

de ser realizada por nosotros y dependiente de nosotros es al punto repudiada como ilusoria cuando se trata de atestiguar y probar la existencia. Y con toda razón. El punto central de la antigua falsa metafísica consistía en imaginar que tenemos en nuestra mano la posición absoluta y podemos a voluntad poner un conjunto de realidades. Esta vieja metafísica no había comprendido nada de la posición *absoluta;* de otro modo habría notado que *esta tiene que verificarse antes de toda filosofía y aun antes de todo pensar y que solo cabe reconocerla, porque si faltara no hallaríamos ni podríamos obtener cosa alguna que la compensara* (IV, 314-315).» La posición absoluta solo ficticiamente puede ser retirada por el pensar; el mismo pensar en que suponemos que «nada es» está *sintiéndose* a sí mismo como manifestación de algo que es absolutamente.

En suma: la sensación, dejándonos solo como válido lo que de absoluta posición tiene, nos obliga a buscar un *quale* digno de ser puesto en esta manera. A ese sujeto —de quien con todo rigor podemos decir que *es*— llamamos lo Real. Pero de la cualidad de ese Real poco podemos saber, meramente aquello que no contradiga nuestro concepto de absoluta posición, a saber: 1.º, que esa cualidad será positiva— pues toda negación es relativa a una afirmación, por tanto no absoluta; 2.º, que es perfectamente simple; 3.º, que la cantidad le es extraña; 4.º, la cantidad extraña a lo Real *puede*, sin embargo, sea real o, de otro modo, multiplicidad *en* el ser es inadmisible, pero no es inadmisible multiplicidad del ser.

Aquí tenemos el ensayo de vuelta al realismo que hace Herbart en agria polémica con los ideales de su tiempo (1).

El Real (así habría que decir y no *lo* real, pues es sustantivo por excelencia), tomado en todo su estricto valor, como posición absoluta, es lo que llamamos *Ente (Wensen)*. Pero pensado solo en lo que a su cualidad o consistencia atañe y hecha abstracción de su

(1) Sería complicar la exposición de lo que por sí mismo es ya complicado y perder de vista la intención de estas páginas —que es mostrar en epítome las ideas matrices de Herbart— poner aquí una crítica de esta metafísica. Si fuera una teoría influyente hoy o en otro tiempo no holgaría algún comentario estimativo; pero, según he indicado, la metafísica herbartiana ha ejercido siempre una débil seducción. Solo diré que el realismo de Herbart no es, en rigor, realismo, aun cuando fuera una verdad su sistema. Se nota un curioso empeño en el filósofo de dar en el rostro a sus hermanos triunfantes y mayores. Como indica muy exactamente Windelband: «la ontología de Herbart es, conforme al carácter del tiempo, completamente idealista.» *Allgemeine Geschichte der Philosophie* (Die Kultur der Gegenwart), 1909, pág. 503.

absoluta existencia. llamémosle *imagen* (1). Con esto damos en la curiosa extravagancia que introduce Herbart por dondequiera en la metafísica. De un lado y en serio, del Real en cuanto ser no conocemos sino eso poco mencionado: que es, que es simple, que no es cantidad y que no sabemos si hay uno o muchos. Pero de otro lado, podemos considerarlo según nuestros modos de pensar, podemos hacernos de él una imagen compuesta de notas que ciertamente no contradigan esos caracteres que le son esenciales, pero que, en rigor, le son contingentes. Esa *imagen* del Real contendrá lo que el Real es *para* nosotros, no en sí. Al ser absoluto le es indiferente la tal imagen; pero no es indiferente para la Metafísica. De manera, que cuanto sigue *es* solo como imagen, como pensamiento, como apariencia, no *es* en el sentido en que decimos del Real que *es* simple.

Con este compás se interna Herbart en el problema de la inherencia, de la «cosa con varias propiedades». La experiencia nos presenta cada cosa como siendo a la vez redonda, verde, agria, etc. Una variedad nos es propuesta como unidad: lo *mismo* que es redondo se nos da como siendo verde. Ahora bien: esto es un grave conflicto: lo que está constituido por la redondez no puede estar constituido por la verdosidad, son dos cosas distintas. Mas es el caso que la experiencia nos obliga a pensar ambas como una sola y hacer de lo redondo y lo verde meros atributos, inherencias de la cosa real. Tenemos, pues, una contradicción cuyos elementos son: la cosa *A* propuesta como única y los atributos *constitutivos*, inherentes, *a*, *b*, *c*, *A* tiene que ser *a*, pero también *b:* luego no puede ser *a* ni *b*. ¿Cómo introducir *a* y *b* en *A* sin que esta padezca en su identidad y simplicidad? Empleando el método de integración de los conceptos corregimos esa imposición de la experiencia *completando* el concepto «cosa con varias propiedades». En lugar de una cosa (Real) *A* pongamos varias y digamos: *A* solo no sería *a*, pero *A* está en conjunción o concurrencia con otros Reales determinados (2), y en esta

(1) Cuando decimos «X es» (donde *es* = posición absoluta) indicamos que eso, X, existe sin referirse ni contar para nada con nuestro pensamiento. Mas si nos preguntamos *qué* es esa X, aquí *es* significa la posición de X relativamente a nuestro pensar o en nuestro pensar, *lo que* X es *para* nuestro concepto. *Imagen* llama Herbart al contenido de nuestro concepto en cuanto tal contenido, sin pretensión de independencia.

(2) Se entiende determinados en sí mismos, no determinados por nosotros. Ignoramos quiénes sean los que en concurrencia producen *a* y quiénes los que producen *b;* solo sabemos que pues *a* y *b* nos son propuestos en la experiencia, dos series de Reales distintas tienen que existir allá en la región *real.*

conjunción toma *A* el carácter *a*. La propiedad *b* hace alusión a una pareja conjunción de *A* con otros determinados Reales. Al *A en cuanto* sometido a la conjunción que produce *a* llamámoslo *A'* en cuanto sometido a la conjunción que produce *b* llamámoslo A'' y tendremos:

$$a > A' + A' + A' \ldots$$
$$b > A'' + A'' + A'' \ldots$$
$$c > A''' + A''' + A''' \ldots$$

A', *A''* y *A'''* son *A* en diferentes concurrencias *(Zusammen)*. De esta guisa un mismo *A* puede ser *a*, *b* y *c*. Sin embargo, nótese que no es rigorosamente *A* quien se convierte en *a*, en *b* y en *c*, sino *A en concurrencia con* otros Reales.

El problema de la inherencia parece, pues, a Herbart soluble únicamente si nos formamos una «consideración contingente» , una «imagen» del Real con notas que en estricto sentido no le son necesarias, a saber: la pluralidad de Reales y su concurrencia.

No ofrece grandes dificultades a la comprensión ese pluralismo de Reales; más difícil es apercibir en qué consista esa concurrencia. Los Entes son simples, no pueden en consecuencia hacer ni padecer; un Ente no puede enviar un influjo transeúnte al otro. Como las mónadas de Leibniz —que son su origen histórico— los Reales carecen de ventanas. Su cualidad es inmutable.

El método de los modos contingentes de considerar el ser, viene aquí de nuevo a auxiliarnos. Nada impide que consideremos dos entes como de cualidad opuesta. Cierto, esta suposición no podemos atribuirla a ellos mismos, sino solo a ellos en cuanto «imágenes» o pensamientos nuestros. Dos Reales opuestos, *A* y *B*, se comportan como un sí y un no. Su concurrencia tenemos, pues, que pensarla como un intento de mutua supresión a que responde cada uno por un acto de *conservación de sí mismo (Selbsterhaltungen)*. *A* se conserva *A* contra *B* y *B* contra *A*. Pero esta conservación de sí mismo es distinta cuando son distintos los Entes que amenazan con *perturbaciones (Störungen)*. Por esto *A*, para seguir siendo *A* contra *B*, se conserva en forma de *a*, pero contra *C* en forma de $a' = b$, contra *c* en forma de $a'' = c$.

De toda esta lucha entre los Reales, de todo este *real acontecer* no llega, claro está, la menor noticia directa hasta nosotros. Pero sí llega el hecho de que la cosa *A* se presenta, no *es dada* con las propiedades aparentes *a*, *b*, *c*. Y como toda apariencia, según dijimos

con palabras de Herbart, alude a un Ser, la pluralidad de propiedades aparentes indica, concluye a una pluralidad de entes y la concurrencia de ellos.

Con esto queda solventado el problema de la inherencia. La cosa real *A* por sí sola no es ninguna de sus propiedades o manifestaciones *a*, *b*, *c*, pero, en conjunción con otros Reales, se conserva a sí misma tomando esas propiedades que con ser tan varias no alteran su identidad. *A* es, pues, sustancia o sujeto *único* que *tiene* propiedades *plurales;* pero lo es gracias a la causalidad trascendente de los otros Reales que sobre ella operan. «No hay sustancia sin causalidad (1).» En la serie $a > A' + A' + A' \ldots$ la primera A' es la sustancia en cuanto concurre con las demás que son la causa.

Con lo dicho hemos anticipado la solución al tercer problema ontológico: la variación. La cosa *A* no solo tiene pluralidad de propiedades, sino que estas varían. La apariencia de variación nos es dada. Aplicando los mismos métodos —no poco extraordinarios, a decir verdad— venimos a concluir que la concurrencia de los Reales es distinta antes y después de la variación. Pero el antes y después, el tiempo, es como el espacio ajeno al Ente. Si hemos empleado esa expresión ¿ha de entenderse como una metáfora?

En este punto conviene suma claridad si queremos entender el pensamiento de Herbart. La metafísica parte de lo «dado», que se manifiesta como un conjunto de contradicciones, como un haz de problemas, en una palabra, como apariencia. Reconocido como apariencia el plano de lo «dado», la metafísica tiene que buscar aquello real y absoluto de quien ese plano es apariencia. Ya hemos visto cómo la ontología determina en qué consiste esa realidad: es posición absoluta y nada más que posición absoluta. No sabemos otra cosa de ella. Todo lo que no sea decir del ser que es posición absoluta y lo que en esta posición va necesariamente envuelto (la simplicidad cualitativa), es ya una posición relativa, nuestra, que no se hace a sí misma obligatoria, que podemos retirar. Así el concepto del Ente no lleva consigo la necesidad de que se le ponga como un solo o como muchos. Si lo ponemos de uno u otro modo, esta posición es decidida por nuestro pensar.

¿Quiere esto decir que sea caprichosa? No. Entre la realidad que es absoluta, indestructible posición y la apariencia de que partimos como problema hay un mundo intermedio. Necesitamos explicarnos los problemas de la apariencia, poner los datos de esta en

---

(1) IV, § 220, pág. 110 y sig.

conexión intelectual con aquel ser indubitable. A este fin imaginamos un sistema de conceptos, necesarios, *no en sí*, pero necesarios *para* enlazar la realidad con la apariencia. La multiplicidad de los Reales, su concurrencia, sus perturbaciones y conservaciones, etc., son ese edificio de conceptos que llena el mundo intermedio a que nos referíamos. Y estos conceptos no tendrán una realidad absoluta, pero tampoco son meramente subjetivos, fantasías, caprichos, errores. Tienen una realidad intermedia. Forman una «apariencia objetiva», *tienen el mismo valor de realidad que los problemas dados*. Son el contenido de la ciencia.

Esta última expresión acaso la repudiara Herbart. Y, sin embargo, es la más exacta. Ella pone de relieve hasta qué punto Herbart depende de Fichte. Salvo el ser mismo, todo lo demás tiene, para aquel como para este, una realidad meramente científica, intelectual, en una palabra, ideal. El idealismo inunda la filosofía de Herbart penetrando por todos sus poros, contra la áspera voluntad de su autor.

c) SYNECOLOGÍA

La metafísica es «un movimiento en forma de arco» (1), que partiendo de la apariencia, que es un problema, va a buscar la absoluta realidad, que es un principio, y hallado este torna a explicar aquella. La ontología conduce a los problemas del mundo aparente: el espacio, el tiempo, la materia, el movimiento que Herbart estudia como formas particulares de un problema general: la continuidad. De aquí el nombre de *Synecología*.

El método es el mismo que ya conocemos: muevas aplicaciones de los conceptos de Real, concurrencia, etc., permiten —no sin intrincadísimas combinaciones— dar un fundamento en lo real al espacio, tiempo, etc., aparentes. Dejemos toda esta parte la menos útil para nuestra intención actual y la más vanamente complicada.

Todo ese mundo que resulta de la metafísica es —decíamos— una «apariencia objetiva», una imagen firme, científica, pero, al cabo, una imagen. De *qué* sea imagen, ya lo hemos visto; pero como «toda apariencia alude a un ser», es forzoso hallar *quién* es el Ser en que la apariencia aparece, quién el sujeto que imagina. Concluye, pues, la metafísica con la teoría de la apariencia o imagen como tal *(Eidolología)*, que sirve de fundamento y tránsito a la psicología.

(1) *Allgemeine Metaphysik*, IV, 314-315.

d) EIDOLOLOGÍA

Toda imagen se presenta con una doble referencia: de un lado, presenta *lo* imaginado; de otro, se declara a sí misma como perteneciendo a un yo. El mundo de la «apariencia objetiva» es un mundo de representaciones de un yo. Con esto damos en uno de aquellos temas contradictorios que la experiencia ineludiblemente nos plantea. Yo no puedo representar algo sin atribuir a mi yo, como una propiedad y parte de él, esa representación. No obstante, mi yo me aparece como una unidad frente a las muchas representaciones que lo constituyen. Es el eterno problema de la inherencia, de la «cosa con varias propiedades» que vuelve aquí particularizado en la cosa «yo». No ofrece, por lo pronto, novedad alguna y podrá resolverse del mismo modo arriba indicado. Más aún: la solución general que da Herbart al problema de la inherencia no adquiere sentido claro hasta su aplicación concreta al problema del yo. Para él fue, en verdad, pensada primero por quien más que metafísico era psicólogo.

El yo, que siendo uno, es, no obstante, la muchedumbre de nuestras representaciones, tiene que someterse al «método de integración de los conceptos». El yo es un Real que está en comercio y concurrencia con otros Reales: a las perturbaciones con que estos le amenazan responde con actos de conservación de sí mismo, y estos son las génesis de las representaciones, propiamente las sensaciones, reacciones elementales del alma. Su muchedumbre, variedad, sus idas y venidas, dependen de las series de Reales con quienes entre o deje de entrar en concurrencia. Las representaciones contrarias nos hacen concluir a la conjunción del Real que es nuestro yo con Reales de cualidad contraria. De este modo, sin abandonar aquel su identidad y su simplicísima cualidad, toma estados varios —nuestras representaciones. La doble referencia de la representación a *lo* representado y al yo mismo que representa, adquiere así, para Herbart, una explicación. Cada una es el mismo yo, pero el mismo yo en función de otro Real determinado.

Con esto desembocamos en la parte más clara y fecunda, también más conocida, de la filosofía de Herbart, su psicología.

III

PSICOLOGIA

Aquí es más fácil separar las líneas generales del pensamiento herbartiano y el detalle de su exposición. Podemos ser más breves que al exponer la metafísica aun cuando la psicología reciba una aplicación más inmediata que aquella en su sistema pedagógico.

El yo que representa, el Real cuyos estados son las representaciones, es lo que llamamos alma. Pero entiéndase bien que ese yo no es el que percibimos; lo que ordinariamente denominamos así es una complexión de representaciones, un yo empírico, una representación entre otras, cuya formación constituye un problema particular de la psicología. El yo puro, el alma, es, en cambio, el principio general de esta. Ya la explicación que ella dé de los fenómenos psíquicos consistirá en mostrar cómo estas son posibles en un ser simple y sin ventanas.

No he de vacilar en reconocer que es esta preocupación de mostrar cómo es posible la *variedad* infinita de los fenómenos psíquicos en la *unidad* del yo lo que da mayor valor al ensayo psicológico de Herbart. Este es, con efecto, el verdadero problema: la unidad de la conciencia. No otra cosa acontece con la física: el problema que cada fenómeno físico plantea a esta ciencia es el de qué sea ese fenómeno referido a la unidad integral de la naturaleza. Por sí, aislado, ningún fenómeno sería problema: la cuestión está en qué es ese fenómeno cuando se le considera unido a los demás. En la psicología, este carácter aparece elevado a su última potencia. Porque el fenómeno físico no se presenta, desde luego, como constituido por esa referencia a la unidad del cosmos, mas el psíquico precisamente manifiesta su carácter de psíquico en referirse a mi yo, a un mismo yo que los demás. En rigor, no hay dolor ni hay representación: hay solo *mi* dolor y *mi* representación.

Por haber acentuado en este sentido el problema de la psicología fue tan fecundo y feliz el influjo de Herbart que al punto se reveló extendiéndose sobre la historia y la lingüística, sobre la antropología, etc. Yo no sé si puede afirmarse que el camino emprendido

luego por esta ciencia, tomando el tono de experimental, ha hecho avanzar un jeme la cuestión esta esencial de toda investigación psicológica.

Pero volvamos a nuestra exposición.

Si el alma solicitada por el Real *A* responde con la conservación de sí misma *a*, ¿qué ocurre cuando, sometida al influjo de *B*, no puede permanecer como *a*? Al influjo de *B* responde *A* con la conservación *b;* mas como se hallaba en el estado *a*, sobreviene un conflicto. El alma se conserva como *a* frente a *A*, como *b* frente a *B*. Si $B = A$ será $a = b$ y no existiría conflicto. Pero si el Real *A* es de cualidad opuesta a *B*, las conservaciones consiguientes lo serán también: una tiene que ceder a otra y tiene lugar una continuada dinámica entre ambas. Aquí se origina todo el mecanismo de la vida psíquica.

El acto de conservación del alma contra otros Reales es un acto de representación (un darse cuenta de sí misma en un modo particular, en el modo *a* o *b...)* Si *B* obliga al alma a representar *b* (contrario por hipótesis a *a)*, el modo *a* tiene que desaparecer. Ahora bien: desaparecer *a* es desaparecer el alma misma que ahora es *a*. Se opone, pues, contra *B* y *a* contra *b*. Solo viniendo estos dos modos contrapuestos a la unidad podrán convivir, solo en *una* representación total. Pero el esfuerzo de *B* sobre el alma trae, no un cambio de *a* en *b*, mas sí una disminución de la fuerza representativa de *a*. Mutuamente la representación dueña del alma y la nueva que aspira a poseerla se *estorban*. El *estorbo* o *detención (Hemmung)* constituye una situación dinámica cuyas consecuencias pueden ser reducidas a cálculo. Cada representación frente a otra opone dos energías: 1.º, la fuerza con que llega al alma; 2.º, el grado de posición en que se halla con la otra.

Si la *b* opuesta a *a* es más fuerte que *a*, esta queda estorbada y no desaparece del alma, pero sí amengua el grado de intensidad con que es representada. La fuerza de *b* puede ser tal que supere completamente la de *a*. Claro que al esforzarse por suplantar a esta, la resistencia por *a* ofrecida reabsorbe una parte de la fuerza de invasión que radica en *b*. De suerte que para superar completamente a *a* es menester que sea su fuerza igual a la de $a +$ la pérdida que la resistencia de *a* le ocasione. El estorbo de *a* sobre *b* y de *b* sobre *a*, nos dan una suma que Herbart llama «suma de estorbo» (1).

---

(1) *Psychologie als Wissenschaft.* Todo lo siguiente procede de esta obra. El *Lehrbuch der Psychologie* publicado con anterioridad —aunque luego corregido— no presenta la teoría en la madurez que luego adquirió.

En este punto hace su aparición en la psicología la matemática. El siglo XIX, que ha creído resolver con el cálculo infinitesimal los problemas psicológicos, encuentra en Herbart su precursor y no ha sido parco en la alabanza. Cierto que Herbart no introduce la matemática en la psicología con la misma intención que los modernos psicofisiólogos y experimentales. Herbart no pretende medir, sino simbolizar con exatitud. Se trata, pues, de un mero juego terminológico sin consecuencias; este uso metafórico de las matemáticas no puede ser tomado como iniciador directo de la psicología matemática moderna donde esta ejerce plenamente su oficio métrico.

La cantidad que cada representación ofrece a la suma de estorbo depende de su fuerza y de su posición, según decíamos. El estorbo para cada representación está en razón inversa de su fuerza, en razón directa de su grado de oposición.

El resultado del mutuo estorbo puede ser que *a* pierda toda su energía —que desaparezca de la *conciencia*, no del alma, que siendo simple no puede perder su cualidad ni los modos —*a* en este caso— de su cualidad. Queda *a* como representación sepultada en lo incosciente pugnando por volver a conseguir vigor bastante a elevarla de nuevo a la conciencia. La relación de fuerzas de estorbo que en cada momento luchan en el alma exige un mínimun determinado a favor de una de las representaciones para que esta gane la conciencia: esa cantidad llama Herbart *umbral de la conciencia*.

Hasta ahora hemos hablado del caso en que dos representaciones sean opuestas. Veamos el caso inverso. No siendo *a* y *b* contrapuestas, no se estorban; pero así como las opuestas solo conviven en la unidad del alma en forma de mutuo estorbo, las homogéneas solo pueden convivir uniéndose. Estas uniones son de dos linajes: representaciones de una misma clase (colores entre sí, sonidos entre sí), pueden ser encontradas (ejemplo: blanco y negro); las de clase distinta, no. Las primeras se unen solo en tanto que el estorbo lo permite, y forman *fusiones*. Las segundas se unen por completo, y forman *complicaciones*.

Lo mismo en unas que en otras hay que tener en cuenta dos instantes: las representaciones antes de ser detenidas y después. En la detención pierden una porción de sí mismas y entran a la fusión modificadas. Esto que entra de ellas es lo que tienen de común con las a la sazón dominantes en la conciencia. Después de la detención fúndense sin más, pero ya no son las mismas que eran. Han sido, por dedirlo así, reducidas a un común denominador con las preexistentes.

Lo propio ocurre con las complicaciones. Las representaciones de clases diversas, o llegan, desde luego, a complicarse o han sufrido ya una detención por conflicto con otras opuestas: en el primer caso, la complicación es perfecta; en el segundo, imperfecta. Sea *a* una representación que ha sido detenida y de la que solo pasa a la conciencia un resto $= \tau$ y α otra a quien acontece lo mismo y es reducida al resto ς. La complicación se verifica entre τ y ς. Pero como estos pertenecen a representaciones íntegras que aunque no están en su totalidad sobre el umbral de la conciencia, permanecen enteras bajo él, dan lugar a una nueva situación dinámica. Con efecto, τ y ς forman una energía conjunta que favorece a las representaciones de que ellas son restos. Si τ sufre un estorbo más fuerte, no responde solo con la fuerza de *a*, sino con la de *b*, a quien por ς está unidad: *b* es de esta suerte un auxiliar de la *a*.

Tales son los principios de lo que Herbart llama estática del espíritu o teoría del equilibrio entre las representaciones. El movimiento, el cambio en la vida de la conciencia exige que la estática se complete con una mecánica psicológica. En ella estudia Herbart la sucesión de las representaciones, su reproducción y asociación. Como no nos interesa aquí el detalle de estas explicaciones, las dejaremos a un lado para fijarnos en el término más característico de toda la psicología de Herbart que ha de ser rueda maestra de su pedagogía; la *apercepción*. En rigor ya conocemos su mecanismo: basta con que lo que en la estática considerábamos como efectos pasivos en las representaciones adquiera ahora una forma de actividad. Cuando una nueva representación acude a la conciencia, salen a su encuentro las que en la conciencia preexistían y entrando en contienda con aquella, la transforman haciéndola apta para vivir en unidad consigo mismas. Son estas los elementos apercipientes de la conciencia; aquella, el elemento apercibido.

Nada como esta teoría de la apercepción pone en claro la intención fundamental en Herbart de centrar el problema de la conciencia en el problema de su unidad. El Real alma, sus conservaciones y comercio místico con otros Reales pertenece al ámbito dudoso de las construcciones trascendentes. El mecanismo de la apercepción, en cambio, tiene un sentido —abstrayendo del metafísico forcejeo entre las representaciones— estrictamente psicológico y significa la exigencia metódica de que todo contenido de la conciencia ha de ser estudiado en función de la unidad de esta.

No menos patente es la fecundidad del mecanismo aperceptivo para la pedagogía. Justamente de eso se trata en la enseñanza y en

la educación: de llevar a una conciencia germinal ciertos contenidos intelectuales, morales y estéticos que por una razón u otra son tenidos como ejemplares. Y toda la didáctica estriba en hallar las formas intermedias que lleven por el camino más corto de los elementos apercipientes del niño a aquellos contenidos ejemplares y supremos.

No hemos hablado hasta ahora más que de representaciones; pero ¿somos por ventura exclusivamente sujetos que perciben, recuerdan o piensan? ¿No sentimos, deseamos y queremos u odiamos? Herbart responde taxativamente: el alma no tiene más función originaria que el representar: nuestra sustancia es intelectual (1). El desear y el sentimiento no son formas estrictamente originarias del espíritu: son manifestaciones adjetivas de la representación.

El esfuerzo de una de estas por ascender sobre el umbral de la conciencia y adueñarse de ella es aquella cualidad psíquica que llamamos deseo. Cuando la representación ha triunfado sobre las demás viene un instante de dominio no exento de lucha, pero sí sobrante de fuerza vencedora: entonces decimos que el deseo se ha satisfecho, y esta cualidad de tranquilo dominio por parte de una representación es lo que llamamos sentimiento de placer. Cuando nuevas representaciones llegan con reciedad a arrojar aquella de la conciencia, defiéndese esta vigorosamente, y entonces experimentamos una presión que llamamos sentimiento de desagrado.

El sentimiento de agrado y desagrado no se refiere, pues, nunca a un contenido determinado, al cual vaya unido invariablemente. Ninguna representación lleva en sí un objeto que por sí mismo origine uno de esos sentimientos. Nada es esencialmente agradable o desagradable. Agrado y desagrado, enojo y fruición, o como quiera llamarse a estos sentimientos puramente sensuales, son por su esencia relativos y marcan en cada instante el grado de equilibrio o desequilibrio de la situación general de la conciencia. Así *lo que* ahora sentimos como dolor con desagrado es para nosotros un momento después motivo de agrado por el mero hecho de que relativamente ha disminuido. La disminución del dolor produce agrado.

---

(1) La psicología de Herbart es la más radicalmente intelectualista que se ha intentado. Es esta excesiva predilección por lo intelectual un rasgo de su personalidad que nos lleva a descubrir en él un temperamento del siglo XVIII —sereno, razonador y flemático— perdido en la selva ardiente del romanticismo octocentista. Para su pedagogía fue fatal este intelectualismo psicológico. En este punto me parece justa sobremanera la acerba crítica de Natorp, *loc. cit.*

IV

É T I C A

He de declarar paladinamente que contra la opinión recibida tengo la ética de Herbart por lo más fuerte de toda su filosofía. El hecho es que apenas si nadie la ha conocido y que si la ha conocido la ha desdeñado. No recuerdo que ninguna grande alabanza le haya sido tributada en los últimos tiempos. Se comprende: la ética contemporánea, o ha solido atenerse a una interpretación psicológica de la moralidad o, siguiendo al pie de la letra el método de Kant, ha construido una metafísica moral. Herbart, en cambio, conduce a la ética por un camino intermedio. Yo creo que los tiempos van llegando en que volvemos a tener un órgano sensible para este modo de tratar la moral.

No puede ser, con efecto, el asunto de la ética investigar cuál es el mecanismo real que pone en marcha dentro de cada conciencia el juicio moral. Esto será bueno para un capítulo de la psicología. La ética trata de qué es lo bueno, de qué acciones son las buenas: y lo bueno no es un hecho psíquico, sino una calidad objetiva.

Mas por lo mismo que la ética trata de averiguar qué es el bien, es decir, lo que *debe ser* aunque no sea, lo que *no debe ser* aunque sea, no puede tratar de qué *debe ser* el bien, de qué debe ser lo que debe ser, como en ciertos lugares de sus escritos de filosofía práctica parece Kant pretender. La ética no puede inventar (1), construir racionalmente el bien; ha de limitarse a describirlo como describe un viajero la egregia belleza de un paisaje.

Esta es la manera como Herbart entiende la ética. Lo bueno no se puede definir racionalmente, demostrar ni decir: solo se puede mostrar, ponérnoslo delante, hacer que nos percatemos de su fisonomía (2).

---

(1) Kant protesta formalmente de que se le impute la pretensión de inventar la moralidad pero es el caso que su ética no aspira a menos que a demostrar que la hay. Tampoco aspira a más. Ética es, para el criticismo, eso y solo eso. Ahora bien: demostrar que hay algo, ¿no es lo mismo que inventarlo de nuevo? La invención del espacio de *n* dimensiones es una y misma cosa con su demostración.

(2) *Allgemeine praktische Philosophie*, VIII, 19.

El bien no es una cosa, no es un ser, ni siquiera lo que debe ser, es una calidad que hallamos en aquello que fuerza nuestra aprobación *(Beifall)*. Mal la calidad de lo que nos fuerza a la desaprobación *(Missfallen)*. Herbart, como se ve, se aproxima a la concepción de bueno y malo como valores, que hoy empieza a triunfar entre los filósofos. Y lo que diferencia justamente un valor de lo que no es valor consiste en la imposibilidad de razonarlo, de conocerlo. El valor no se conoce, se reconoce, se acepta. No es la razón, la ciencia, quien puede decir cuáles valores son buenos (positivos) y cuáles malos (negativos): el órgano para los valores es una peculiar sensibilidad que actúa en forma de aprobación y desaprobación. Herbart llama a esta sensibilidad gusto *(Geschmack)*. Cuál sea su composición y oriundez psicológica, no interesa a la ética, como no interesa a la lógica las ruedas psíquicas que permitan funcionar al juicio (1).

Un juicio es el gusto también, precisamente el juicio estimativo *(Schätzung)*, el juicio de valor. Los juicios estéticos son también de este linaje, juicios de sensibilidad —no visual, táctil ni cognoscitiva—, sino perceptora de valores como tales. Vemos de un cuadro lo que tiene de realidad física, pero no lo que tiene de bello; esto último no es un dato más que entra en nuestro conocimiento, sino un valor que aceptamos. De aquí que la ética sea para Herbart una estética o ciencia de la sensibilidad estimativa, del gusto *(Geschmacklehre)* (2), donde lleva este la voz cantante, mientras el intelecto, la operación científica, se limita a transcribir sus dictados en expresiones conceptuales descriptivas.

Tal estética tiene por objeto lo bello en sus varias formas concretas: hay lo bello-musical y lo bello-plástico, hay junto a estos lo bello-moral. Las primeras formas de lo bello han sido solo tratadas de paso por Herbart en su *Breve Enciclopedia*, en algunas otras páginas perdidas dentro de su larga producción; no nos interesa

---

(1) Es una opinión tradicional identificar el *gusto*, según Herbart, con el *moral sense* de Shaftesbury y Hutcheson. Pero nótese que el sentido moral de que estos hablan consiste en la facultad del sujeto para distinguir lo bueno de lo malo, bueno y malo que por sí mismo son independientes del sentido moral. El gusto, en cambio, no *distingue* los valores unos de otros, sino que estos se constituyen en él. El gusto valora y el *moral sense* percibe sus valoraciones. En una «Explicación» que Herbart compuso contra un crítico de su *Filosofía práctica general* se lee: «El crítico no debiera haber hablado aquí de los moralistas ingleses, a fin de no quedar bajo la sospecha de *confundir* constantemente el *juicio estético mismo con la sensibilidad* para percátarse de esos juicios. VIII, 211.»

(2) *Allgemeine praktische Philosophie*, VIII, 16.

mayormente. Por el contrario, la estética moral reclama nuestra atención.

Podía el gusto confundirse con el sentimiento de placer y dolor, que ya hemos estudiado en la psicología, así como algunos lo han confundido con el deseo. Pero la diferencia es clara a poco que nos fijemos. El deseo era aquel esfuerzo de una representación por llegar a triunfar en la conciencia; es, pues, un movimiento de la representación, un defecto de plenitud en esta. En el juicio estimativo, por el contrario, no hay ese movimiento del representar ni esa imperfección en lo representado. La estimación o desestimación son, por decirlo así, momentáneas, tranquilas declaraciones de nuestra conciencia, simples e irrevocables como sentencias supremas. Del placer y dolor se diferencia en que, si bien tienen de común la nota de aprobación y desaprobación, lo probado y desaprobado por el sentimiento no es discernible, separable del sentimiento mismo. En un dolor de muelas, el desagrado y lo que desagrada no son cosas que toleren disyunción: sentimos el desagrado —dolor—, pero no sabemos bien qué es el dolor aparte del desagrado. La razón de esto se declara recordando que, en efecto, el objeto a que el sentimiento se refiere, es momentáneo, relativo, distinto siempre; es el estado general de la conciencia que varía de momento a momento y nunca se repite idénticamente.

«En el juicio moral, lo representado ha de poder ser separado de aquel, es decir, sin la nota de aprobación o desaprobación, ha de poder representarse teoréticamente.» Ahora bien: ¿cómo lo que es objeto necesariamente de aprobación o desaprobación puede ser representado como indiferente? Sin duda algo falta a lo indiferente para dejar de serlo y convertirse en estimado lo desestimado. Se compondría, pues, de lo indiferente más algo que lo completa y que, a fuer de parte de lo representado sería también representativo. Esta contradicción queda resuelta notando que *cada* parte de lo que en su composición agrada o desagrada, tomada por sí, es indiferente, como en una tercia o una quinta los tonos componentes. La materia, diremos, es indiferente; la forma será el objeto propio del juicio de gusto. Por lo tanto, no es en estricto sentido el juicio una facultad de *dar* aprobación o desaprobación, sino que aquellos juicios que para diferenciarlos en general de otras manifestaciones del mismo, suelen llamarse *gusto* son efectos de la representación completa de *relaciones*, formadas por una pluralidad de elementos (1).» En el

(1) Loc. cit., 18-19.

juicio o gusto moral, los elementos de esas relaciones son voluntades.

La ética trata de hallar esas relaciones fundamentales que el gusto declara en sí mismas estimables. No pretende establecer una casuística ni anticipar todas las situaciones morales concretas. Pero sí obtener aquellas que constituyen el fondo decisivo de las concretas y que, si no aparecen en la práctica aisladas y puras desde luego, como en la ética, es por encontrarse complicadas o confundidas con detalles indiferentes a la relación esencial.

Esas relaciones cardinales, repetimos, no las inventa la ética: simplemente las halla y las presenta en todo su fulgor y evidencia. Son las valoraciones ejemplares yacentes en todas las valoraciones concretas, son lo moralmente estimable. El pensamiento del científico las busca sistemáticamente; pero el gusto decide si ellas son las buscadas. Resucitando el venerable término platónico las llama Herbart ideas prácticas, «a fin de designar así algo que se nos presenta con inmediatez intelectual *(geistig unmittelbar)*, sin necesidad de la intuición sensible ni de los hechos accidentales de la conciencia» (1). La primera de estas «Ideas» es la de la *libertad íntima.*

Cuando una volición se levanta en el yo, este la percibe, tiene de ella una representación, una imagen. Percibirla y dejar caer sobre ella una estimación, un juicio de valor, es todo uno; el juicio se cierne sobre la volición, y en tanto que aquel se mantiene inmóvil, procede esta, se convierte en acto. Entonces, o bien la persona ha sostenido con su voluntad lo que con el juicio desestimaba, o ha omitido con la voluntad lo que con el juicio prescribía, o volición y juicio de gusto han afirmado o negado unánimes.

Se establece, pues, una relación entre nuestra volición y el juicio sobre ella, entre nuestro querer y la valoración que merece a nuestro gusto moral. En caso de coincidir ambos elementos nuestra volición adquiere una fisonomía nueva; nació como algo moralmente indiferente, era un deseo que avanza ciego en dirección a lo deseado. Mas ahora se transfigura en algo coincidente con nuestro gusto moral, y al seguir su curso y verificarse plenamente el acto volitivo, *no queremos tanto en este lo deseado materialmente cuanto lo que el acto tiene de coincidente con el valor moral.*

---

(1) Loc. cit., 30; no cabe expresión más exacta de la objetividad de los valores. Tal vez no haya en la obra entera de Herbart pensamientos de sabor más contemporáneo, estoy por decir, más futuro. A su lado, la polémica que contra las *ideas prácticas* mueve Natorp suena como un pasado remoto y un caduco lenguaje.

Sin embargo, es este un paso de una delicadeza extraordinaria que ha sido y es incomprendido por casi todos los que han criticado a Herbart, incomprensión tanto más grave cuanto que se trata de lo esencial, del todo de esta ética.

Un acto nuestro no es moral porque lo que en él hacemos y quisimos sea lo mismo que el juicio de gusto aprueba. Esto equivaldría a suponer que el juicio de gusto aprueba o desaprueba un acto por el contenido o *fin* que lleve. Ahora bien: ningún acto o querer nuestro aislado es ni puede ser —en opinión de Herbart— bueno: la calidad de bondad (= ser digno de aprobación) le llega al querer *en relación* con otro querer. Desde un punto de vista sistemático entra un querer *primero* en relación con el querer la aprobación o desaprobación que sobre él deja caer automáticamente el gusto moral. *Y esta relación es la que es estimable o desestimable*, la que es buena o mala, según sea armónica o inarmónica.

Toda la dificultad que ofrece esta primera «idea práctica» de Herbart para ser comprendida proviene de que se la considera aislada, siendo así que, aunque sistemáticamente le corresponda el primer lugar en el orden psicológico, en el orden real de nuestra vida volitiva aparece después de las otras.

Pasemos, pues, a la segunda, que nos servirá para concluir de aclarar la primera. Llámala Herbart *idea de la perfección*. Se origina cuando varias voliciones son comparadas desde un punto de vista cuantitativo, es decir, con respecto a su intensidad y a su extensión (donde extensión significa la amplitud y numerosidad de los objetos a que la volición se refiere).

El contenido estimable, bello por sí mismo que ofrece esta idea, es el del mayor valor de lo grande frente a lo pequeño. Aquí se ve de un modo palmario cómo lo estimable o desestimable es una relación y no uno u otro de los elementos de la relación. Nada es en sí grande ni pequeño, fuerte ni débil: lo grande es grande relativamente a lo pequeño, y este lo es en relación con aquel. Lo más, por el mero hecho de ser más, es *mejor* que lo menos. Preferir lo débil a lo fuerte significa perversión moral. Perfección equivale a henchimiento y potenciación; no incluye ninguna cualidad, es un valor puramente cuantitativo.

Ahora volvamos a la «idea de libertad íntima». Un querer nuestro aparece siempre como más o menos fuerte que otro querer nuestro: automáticamente nuestro gusto moral bajo la especie de idea o modelo de perfección declara estimable el más fuerte. Pero esta nota es extrínseca a este querer más fuerte; para que adquiera

la calidad de belleza moral es menester que lo estimemos, no por ser más fuerte, sino porque siendo más fuerte es más estimable. Lo decisivo, por consiguiente, en el acto moral es esta primera idea, sin la cual las demás no serían, en rigor, morales.

El hombre que se encuentra ante el dilema de ceder a una imposición del medio o resistirla, lo cual exige mayor energía, halla en su gusto moral la declaración de que la acción más enérgica es la preferible (estética, moralmente la buena). Si se decide por ella, empero, no es porque sea la más enérgica —para esto no hubiera hecho falta el cariz de preferencia, de belleza moral que el gusto vierte sobre ella— sino por ser la preferible.

La tercera relación típica es la *idea de benevolencia* (1). En lugar de relacionarse una volición mía con otra mía también entra en relación mi querer con la imagen recibida en mi yo de un querer de otra persona. Mi voluntad hace suyo ese querer del prójimo, quiero para él lo que él quiere para sí, quiero su satisfacción. El uso corriente de las palabras «bueno», «bondad», expresa claramente esta «idea». Un buen carácter es este carácter benévolo. Consiste, no en querer lo que yo creo que es el bien del otro (2), sino lo que yo creo que él quiere.

En esta relación la voluntad de la otra persona no tiene que ser real: no es con ella como realidad con quien mi volición entra en conexión, sino solo con la representación que yo tengo de ella. Cuando ambas voluntades —la mía y la suya— se exteriorizan, se hacen reales externamente, es que entre ambas se ha interpuesto un objeto real. Los dos tenemos un mismo objeto como término de nuestras voluntades: un conflicto sobreviene. No quiere esto decir que haya entre nuestras voluntades malevolencia, en el sentido de la «idea» anterior: en el conflicto no se refieren una a otra directamente, sino mediante el objeto. La evitación del conflicto lleva a la *idea del derecho*. A diferencia de las anteriores, esta idea presenta un carácter negativo: lo ingrato de todo conflicto.

También la quinta relación expresa una nota de esencial desaprobación. Cuando una acción llega a realizarse en que producimos ventajas o enojos, nace la exigencia de reparación. Esta es la *idea de compensación o equidad*. El acto no compensado lleva consigo el concepto de perturbación que necesita ser compensada para bo-

---

(1) *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*, I, 139 y siguiente.

(2) Esta diferencia es la que sugiere el título de la obra de Benavente, *Los malhechores del bien*.

trarse. Aquí se fundan las nociones morales de premio y castigo. Para Herbart, no solo a lo provechoso ha de contestarse con lo provechoso, sino a lo nocivo con lo nocivo. ¿Es esto admisible?

La claridad con que Herbart acepta en esta idea la vieja ley bárbara del Talión, nos hace advertir que, así como la primera idea práctica pervive en todas las demás y solo si se halla complementando estas la elevan a modelos morales, también las cuatro ideas subsecuentes se necesitan unas a otras, se completan y corrigen. La ética para mostrarlas en su pureza tiene que separarlas perfectamente, como haría la estética de lo bello plástico al describir una por una las relaciones fundamentales que constituyen la belleza del cuadro, si bien este es bello por la complicación de todas ellas.

En la *idea de perfección* habrá ocurrido al lector una dificultad análoga: si lo más fuerte es lo estimable, una voluntad satánica será moralmente bella. No hay duda que en cuanto satánica —es decir, malévola, contraria al gusto, injusta y no equitativa o caprichosa— es inmoral, pero en cuanto satánica quiera decir genialmente vigoroso, voluntad recísima, que a todo se sobrepone, es evidentemente moral. El mito religioso alude a esta antinomia cuando habla de Satán, del mal como de un ángel caído; por caído es malo; por ángel, bueno; ángel caído es un mal que conserva una arista del bien: la fuerza. Satán es el mal sumo, es decir, la *perfecta maldad.*

De estas ideas primarias se derivan otras que forman como un ámbito de segunda moralidad. En lugar de considerar las voliciones dentro de un hombre, tómase a una pluralidad de individuos reunidos y conviviendo en una unidad social. Nace en esta una idea social de derecho o de sociedad jurídica que evita los conflictos entre los individuos. La idea de compensación funda una idea derivada que Herbart denomina «Sistema de premio y castigo» *(Lohnsystem).* La benevolencia, a su vez, sugiere un «sistema de administración», un ideal económico. La perfección, un «sistema de cultura», de cultivo de las fuerzas humanas en dirección a su plenitud. La idea de libertad íntima, en fin, conduce a la de una «sociedad unánime», corona del mundo ético.

1914.

A «HISTORIA DE LA FILOSOFÍA» DE KARL VORLÄNDER

Este libro de Vorländer que ahora aparece traducido al castellano, será pronto, yo lo espero, la compañía inseparable de todos los que estudian filosofía en los países de lengua española y, además, de aquellos que sin entregarse al oficio filosófico, se sienten curiosos de esta ciencia. No existe ninguna otra obra de historia de la filosofía que sea tan adecuada como la presente para iniciar en las grandes rutas del pensamiento a quienes, dentro de más voluminosas y complicadas condiciones, fácilmente se perderían. Es, pues, el mejor maestro para principiantes y curiosos. Llegar a serlo constituyó el propósito principal de su autor.

Cuando yo comenzaba mi preparación filosófica, esta historia. entonces recién publicada, anduvo siempre cerca de mí. Suele el novicio sentir apetitos urgentes, afanes súbitos por apoderarse rápidamente de la ideología de un gran pensador, que aquí o allá vio aludida. Parécele que sin tener de ella algún conocimiento no podrá dar un paso más en el atolladero mental donde ha caído. ¡Cuán grato es entonces hallar una obra sencilla, clara, concisa y segura que le ofrezca un esquema del sistema en cuestión!

Sin embargo, la utilidad de esta obra se funda en razones más amplias y hondas. Lo de menos sería que satisficiese la curiosidad apremiadora del principiante. Más importa la consideración de que no es posible el aprendizaje de la filosofía si no se lleva paralelamente el estudio de sus problemas actuales y el de los sistemas pretéritos. En ninguna otra ciencia adquiere la historia de su desarrollo el valor de instrumento ineludible para la nueva y actual investigación.

LA DIFICULTAD DE LA FILOSOFÍA.—La famosa dificultad atribuida a los estudios filosóficos consiste sencillamente en lo insólito de los objetos que en ellos nos vemos obligados a manejar. El naturalista opera sobre los fenómenos de la realidad que son cosas concretas. El filósofo, en cambio, trabaja sobre últimas abstracciones, objetos espectrales que en nada se parecen ya a lo que solemos llamar «cosas». Ahora bien: no debía olvidarse que el intelecto, por muy inmaterial que sea y por muy sublime misión que se le asigne, es una función biológica como otra cualquiera y, por lo tanto, se ha formado bajo el régimen de las necesidades vitales. Frente al positivismo y relativismo que dominaron la última media centuria, la filosofía del siglo XX va reconociendo nuevamente a la razón un vasto poder de conquistar no pocas verdades absolutas, pero, a la vez, no puede desconocer su carácter originario de función vital entre otras innumerables. Nació, pues, la función intelectual, como las demás, para subvenir a la existencia orgánica, y se va desarrollando al hilo de las urgencias vitales.

Pero la vida fue y aún es, primordialmente, combate con las cosas materiales. El organismo animal o humano necesita obtener un cierto mínimum de dominio sobre los cuerpos físicos, sin el cual sucumbiría, imposibilitando ulteriores evoluciones y más altas empresas. He aquí que el intelecto se haya entrenado espontáneamente en el manejo de objetos corporales. Somos corporalistas natos, y las cosas físicas, los objetos más antiguos y habituales de nuestra mente, hasta el punto de que para ocuparnos intelectualmente de otra clase de temas necesitamos antes luchar, no sin tenacidad y bravura, contra ese hábito multimilenario de pensar sobre cosas tangibles y visibles.

Verdad es que al pensar sobre las cosas tangibles, el intelecto no hace más que operar en ellas abstracciones, producir, por lo tanto, objetos intangibles. Cuando pensamos que la nieve y la leche son blancas, hemos dislocado la integridad concreta y sensible de las realidades nieve y leche, y separando uno solo de sus elementos lo ponemos aparte, abs-tracto: su común blancura. Pero aun cuando el intelecto no consiste en más que en operar estas abstracciones, el uso vital que de él hacemos lo mantiene atento a las cosas concretas sometidas a su disección. Despreocuparse de estas y poner sobre la mesa operatoria, no las cosas concretas, sino las abstracciones mismas por él antes ejecutadas, es un uso en cierto modo innatural del intelecto, por lo menos exento de aquella multimilenaria habituación. En la «vida» pensamos las cosas concretas por medio de

abstracciones, pero en filosofía por medio de abstracciones pensamos en objetos abstractos. Hay, pues, una torsión completa del sentido habitual en que suele marchar nuestra atención. Se nos obliga a atender justamente aquello que el interés práctico de la vida nos acostumbra a desatender. Cuando al través del cristal miramos el paisaje, solemos atender a este y no al cristal. Para fijarnos en el cristal tenemos que hacer un esfuerzo y desatender el paisaje. Algo parecido se nos invita a hacer en filosofía.

Por consideraciones análogas a estas escribió una vez Fichte: «Filosofar quiere decir propiamente no vivir; vivir quiere decir propiamente no filosofar.» La expresión, claro está, es excesiva y ha de entenderse con un grano de sal. La vida no consiste exclusivamente en someterse a la necesidad respondiendo a sus urgencias, sino que la vida es eso precisamente porque aspira, dominada la necesidad, a ejercitar el lujo vital de la libertad. En este segundo sentido pudo decir Sócrates que «una vida sin filosofía no es vividera para el hombre». Se entiende para el hombre liberado de la necesidad. En el *Sofista* lo declara Platón: «La filosofía es la ciencia de los hombres libres.»

FILOSOFÍA E HISTORIA DE LA FILOSOFÍA. — La dificultad famosa atribuida a la filosofía no tiene, a mi juicio, otro origen que el mencionado: la falta de hábito en el hombre espontáneo de manejar objetos sumamente abstractos. La masa de meditación que es preciso emplear para no perderse entre sus delicadísimos perfiles, no puede ser aprontada por un espíritu aislado. Mientras gasta su esfuerzo en apurar de un lado las cuestiones, corre el riesgo de interpretarlas torpemente, *vitalmente*, por todas sus otras caras. De aquí que necesite acumular a su meditación la de los pensadores ejemplares del pasado. Correría si no el riesgo de no pasar nunca del comienzo y detenerse en las primeras y más elementales distinciones que hicieron los filósofos primigenios.

Esta colaboración de los pensadores antepasados en el trabajo del pensador de hoy, es lo que trae la historia de la filosofía a la ciencia filosófica actual. Como Goethe decía que «solo todos los hombres viven lo humano», cabe insinuar que la filosofía ha de hacerse con la propia cabeza, más la de todos los filósofos sidos.

El principiante deberá estudiar —no meramente leer— en un libro (1) lo más reciente posible, el planteamiento de los proble-

---

(1) Entre leer un libro y estudiarlo va, por lo menos, esta clara diferencia: leer es recibir el pensamiento del autor; estudiar es reconstruirlo

mas capitales filosóficos, pero a la vez deberá perseguir las resonancias variamente moduladas que esos problemas suscitaron en todos los tiempos.

Para esta labor, en su período de iniciación, no conozco obra más aventajada que esta de Vorländer.

Facilidad de la Filosofía. — Pertrechado el novicio con algunos libros seguros y sencillos como este, debe lanzarse sin suspicacia ni desesperanza al estudio de la filosofía. No presuma que va a tropezar con abismáticos misterios, con patéticos enigmas de que solo un poder mágico puede hacerse dueño. Tal vez se encuentre con problemas que aún no han sido resueltos o que acaso no podrán serlo nunca, pero esos problemas no tienen nada de misteriosos; al contrario, vemos con perfecta claridad en qué consisten y por qué no pueden ser resueltos. El más grande filósofo actual, Edmundo Husserl, escribía hace pocos años: «La verdadera filosofía reconoce como una imperfección lo que a menudo más se alaba en ella y se imita: la profundidad. Profundidad es un síntoma del caos que precisamente la verdadera ciencia pretende transformar en un cosmos, sometiéndolo a una ordenación sencilla y de perfecta claridad. La verdadera ciencia, por lo menos en cuanto alcanza su positiva doctrina, no conoce profundidad alguna. Cualquier trozo de ciencia ya lograda es un conjunto de pasos intelectuales de los que cada uno es inmediatamente evidente y, por lo tanto, no es profunda.»

Si la dificultad de la filosofía se origina, como he dicho, exclusivamente en nuestra falta de hábito para fijar la atención sobre lo abstracto como tal, un poco de constancia que nos permita adquirir el nuevo hábito filosófico haría de aquella famosa dificultad la cosa más fácil del mundo. El que curioso de filosofía la abandona antes de dominarla, no debe, pues, culpar a esta ciencia por su dificultad, sino a sí mismo por su inconstancia.

Escepticismo. — He querido indicar que el pasado filosófico no es nunca definitivamente pasado, sino que perdura vivaz y activo en la ciencia presente. No acontece lo mismo en las otras disciplinas. La astronomía ptolomeica ejerce escaso influjo, por no decir nulo, sobre la astronomía actual. Platón o Aristóteles, en cambio,

---

mediante la propia meditación. El estudioso de filosofía deberá acostumbrarse a no leer libros filosóficos. Si se deja llevar por la comodidad de la lectura está perdido: nunca será dueño de los problemas y métodos de su investigación.

son de hoy tanto como de ayer, al menos por lo que hace a la línea medular de su pensamiento. Todo pensador contemporáneo, si mira al trasluz su propia doctrina, ve en ella pululando íntegro el pasado filosófico.

La proclamación de esta identidad radical de la filosofía a lo largo de los tiempos, da en rostro a la opinión más extendida hoy entre el vulgo para el cual un filósofo es siempre un hombre que piensa de manera distinta a los demás de su gremio. Apenas hay para el vulgo intelectual de nuestra Edad— ingenieros, médicos, políticos— hecho más popular que la escandalosa divergencia de los sistemas filosóficos entre sí. Muchos jóvenes que por naturaleza se sienten inclinados a la filosofía se apartan de su estudio por virtud de este tópico e infundado prejuicio.

Se trata de una defectuosa herencia que el siglo XIX nos ha legado y aún no hemos conseguido curar del todo. Fue la pasada centuria el siglo de las subversiones: en su comienzo se sublevan los burgueses contra la nobleza y hacia 1850 asiste a la subversión de los naturalistas contra la filosofía. Para todas estas grandes subversiones históricas existe siempre una misma causa que sirve, a la par, de relativa justificación: los abusos cometidos por la jerarquía establecida. Contra los abusos de la Regencia y de Luis XV se alza el Tercer Estado. Contra los abusos del racionalismo en el siglo XVIII y de la filosofía romántica alemana, que fue un *Parc-aux-Cerfs* trascendental y una orgía de la dialéctica, se insubordina el espíritu serio, metódico, rigoroso de los laboratorios. Pero si es justo y conveniente levantarse contra los abusos, no lo es tanto pretender el establecimiento de usos radicalmente nuevos, como si los del pasado humano fuesen un error absoluto. Los nuevos usos con la idea fija de evitar las excrecencias abusivas de lo antiguo suelen preocuparse solo de esto y olvidan los problemas sustanciales y eternos que antes solían estar mejor atendidos. Esto ha pasado con las subversiones del siglo XIX: en política se ha ido a una legislación adjetiva que, inspirada tan solo en la suspicacia, carece de afirmaciones y ha traído el caos político, la destructuración social hacia la que caminamos con celeridad incoercible. En ideología, trajo consigo una cultura de especialistas que dejó a la ciencia exhausta de filosofía y, por lo tanto, sin esqueleto.

LA INCULTURA ESPECÍFICA DE NUESTRO TIEMPO. — Desde el siglo X, no ha habido etapa histórica en que Europa poseyese menos sensibilidad y saber filosóficos que en los cincuenta últimos años del siglo XIX. Esto ha producido el caos mental que ahora, con

sorpresa, encuentra el europeo dentro de sí. Y es que la cultura de los especialistas crea una forma específica de incultura más grande que otra alguna.

Nadie entienda que yo ataco al especialismo en lo que tiene de tal; indudablemente uno de los imperativos de la ciencia es la progresiva especialización de su cultivo. Pero obedecer este solo imperativo es acarrear a la postre el estancamiento de la ciencia y por un rodeo inesperado implantar una nueva forma de barbarie. La ignorancia del que es por completo ignorante, toma un cariz pasivo e innocuo. Pero el que es un buen ingeniero o un buen médico y sabe mucho de una cosa, no se determinará a confesar su perfecto desconocimiento de las demás. Transportará el sentimiento dominador que, al andar por su especialidad, experimenta a los temas que ignore. Mas como los ignora, su soberbia —más gremial que individual— no le consiente otra actitud que la imperial negación de esos otros temas y esas otras ciencias. El buen ingeniero y el buen médico suelen ser en todo lo que no es ingeniería o medicina, de una ignorancia agresiva o de una torpeza mental que causa pavor. Son representantes de la atroz incultura específica que ha engendrado la cultura demasiado especializada.

Hacia 1850 se perdió en Europa toda noción medianamente clara de filosofía. Uno de los partos de tan insciencia colectiva fue la afirmación completamente caprichosa de que en disciplina alguna habían discrepado tanto las opiniones como en la filosófica.

Hallar en el hecho de la discrepancia doctrinal una razón para el escepticismo, es indiferencia tan vieja como plebeya y poco meditada. Ya Enesidemo y Agripa llamaron a uno de sus argumentos o *tropos* contra la posibilidad del conocimiento τόν ὑπὸ τῆς διαφωνίας τῶν δοξῶν—el que se funda en la disonancia de las opiniones. Se pretende, por lo visto, elevar a síntoma de la verdad la coincidencia entre los hombres, como si esta coincidencia no pudiese igualmente producirse en torno al error. Espumando la experiencia que la vida deposita en nosotros, más probable hallaremos que los hombres se pongan de acuerdo en un error que en una verdad. No faltan sospechas para creer que la verdad será siempre conquista dolorosa de unas cuantas almas solitarias y a menudo perseguidas. De todas suertes, el sufragio universal no decide de la verdad y es indiferente para la certidumbre del conocimiento toda estadística de coincidencias.

Pero es el caso que, comparando las variaciones de la filosofía con las acaecidas en la evolución de las ciencias naturales, pronto sal-

ta a la vista la menor movilidad de aquella. Este ha sido el inesperado descubrimiento hecho por el estudio del pasado filosófico una vez que Hegel elevó la historia de la filosofía al rango de ciencia. En tiempos de Agripa no había propiamente historia del pensamiento filosófico, sino solo hacinamientos de sentencias o feria de opiniones. Diógenes Laercio cuenta los sistemas filosóficos como una portera los chismes de la vecindad. Los gérmenes de más rigorosa y metódica investigación que incluye Aristóteles en sus obras, quedaron sin desarrollar porque el espíritu griego fue profundamente antihistórico.

Pero los hombres de hoy no tenemos disculpa. Es, pues, la historia madurada en ciencia la última gran conquista llevada a cabo por Occidente. Articuladas históricamente, aparecen ahora las variaciones filosóficas como una ejemplar continuidad. No solo resalta el fondo idéntico de todas las filosofías, sino que sus diferencias esenciales adquieren un sentido de necesarias modulaciones que aquel idéntico se ve obligado a producir precisamente para mantenerse fiel a sí mismo.

CONTINUIDAD Y DISCONTINUIDAD. — Toda ciencia parte de los fenómenos inconexos y divergentes en los cuales busca la unidad. Esta tendencia a unificar lo diverso es una de las dos funciones radicales del entendimiento. La otra es la inversa: sobre la unificación establecida subraya o descubre nuevas diversificaciones. Uno de los principios o métodos unificadores es la idea de evolución. Cuando un montón de hechos diferentes entre sí tolera ser ordenado en una serie, de suerte que entre dos fenómenos muy disparejos hallamos siempre intercalado otro que es semejante a la vez al primero y al segundo, decimos que hay evolución. El paso entre las formas dispares se hace sobre formas intermedias que unen como una cadena de semejanzas la distancia en que las primeras se encontraban. Entre el óvulo y el organismo desarrollado la divergencia de aspecto es tal, que puede ser expresada diciendo que no tienen nada que ver entre sí. Pero si entre esas dos formas intercalamos otras, podremos ir del óvulo al organismo perfecto al través de una serie de figuras en que las contiguas son casi iguales. Entonces decimos que esas figuras son estadios de la evolución de un núcleo idéntico.

La historia, sea de esto o de lo otro, del cuerpo vivo o de una nación, de un arte o de una ciencia, consiste primariamente en el establecimiento de estas líneas o series de evolución. Graciosamente decía Schopenhauer que la misión de la historia estaba en mostrar

cómo las cosas han sido siempre las mismas, solo que en cada momento de otra manera: *eadem sed aliter*.

Esta tendencia unificadora que la historia satisface mediante la idea de evolución, puede, sin embargo, convertirse en vicio. El afán de hallar continuidad en lo diferente conduce, acaso, a desconocer todo el rigor de ciertas indominables diferencias. Por eso a épocas en que predomina la pasión por unificar siguen otras en que se acentúa lo que de discontinuo, de divergente hay en las cosas.

A mi juicio, frente a las demasías del evolucionismo cometidas por el siglo XX en todas las ciencias, incluso en la historia, la actual generación de científicos se verá obligada a acentuar lo diferencial existente en ciertos fenómenos, haciendo resaltar que la unificación ejecutada fue ilusoria. Se abre para la ciencia, creo yo, una Era de lo discontinuo.

Así en la historia de la filosofía, por un curioso retorno de las actitudes, tenemos que insistir sobre lo diferencial de los sistemas. Con mayor denuedo aún habrá que hacer esto en la historia general de las culturas. Pero no haya duda, esta tendencia lejos de negar el fundamento de la contraria, la supone y reconoce. La filosofía no ha sido, a lo largo del tiempo, una acumulación de caprichos: lejos de esto es justamente, con la matemática, la que ha variado dentro de límites más angostos.

Si en el público culto no se hubiese perdido, como arriba he indicado, la tradición de los conocimientos filosóficos, no habría reparo en recomendar al principiante y al curioso obras de historia filosófica más en armonía con el pensamiento de los investigadores actuales. Pero aunque esas obras estuviesen ya escritas —y no lo están—, me parecería funesto ponerlas en manos de los que se inician. La realidad es que existe una perfecta incongruencia entre el estado de espíritu de los que hoy hacen filosofía y el del público. Sigue este en 1850: en la masa social dominan hoy los mismos prejuicios e ignorancias que entonces respecto a la filosofía. Si hay alguna diferencia habrá que buscarla en la expansión mayor adquirida por aquellos prejuicios. Verdad es que se va nutriendo con triunfal progresión el grupo de los que vuelven a filosofar tras el eclipse ideológico de media centuria. Pero entre tanto los que no son filosóficos siguen pseudo-filosofando a la moda de 1850.

Por lo tanto, el fenómeno social más extenso con que aún será preciso contar durante algún tiempo, es el escepticismo innato con que el europeo actual se acerca a la filosofía.

En mi servicio universitario he observado con reiterada sorpresa

que los principiantes son *a nativitate* escépticos. Recuerdo que Herbart decía sutilmente: «Todo buen principiante es un escéptico, pero todo escéptico no es sino un principiante.» Pero en España y ahora no solo son escépticos los buenos principiantes, sino también y muy especialmente los malos.

En Grecia fue el escepticismo un estado de exquisitada intelectualidad a que algunos individuos geniales llegaban tras largos esfuerzos. Hoy el escepticismo es el punto de que se parte y el aire que se respira. El fenómeno colectivo, índice de los tiempos, daría margen a consideraciones no exentas de interés pero que huelgan en este prefacio.

Para una época como la nuestra, dominada por tales prejuicios frente a la filosofía, no hallo libro de historia filosófica más idóneo que el de Vorländer.

En primer lugar, el autor aísla la exposición evolutiva de los sistemas del ambiente histórico en que nacieron. Da esto a su obra un carácter algo esquemático, pero que es ventajoso para el novicio por la simplificación que trae consigo. Además, acentúa sobremanera el momento de identidad que, en efecto, existe entre todas las escuelas filosóficas. Claro es que esto no lo logra sin algunas exageraciones. Pero esta acusada fisonomía unificadora presta al ensayo de Vorländer un valor inestimable como medicina contra el tropo de Agripa que la ignorancia de nuestro tiempo en filosofía ha propagado universalmente.

1921.

A «OBRAS COMPLETAS», DE SIGMUNDO FREUD

La «Biblioteca Nueva» se propone publicar, vertidas al castellano, las obras completas del gran psiquiatra vienés Sigmundo Freud. La empresa me parece sobremanera acertada y contribuirá enérgicamente a atraer la atención de un público amplio sobre los asuntos psicológicos. Han sido, en efecto, las ideas de Freud la creación más original y sugestiva que en los últimos veinte años ha cruzado el horizonte de la psiquiatría. Su aparición motivó ardientes y dilatadas polémicas. En torno a Freud se fue formando un tropel cuantioso de discípulos y fieles, que propagaron por todo el mundo la nueva fe, fundaron revistas, anuarios y bibliotecas. La claridad, no exenta de elegancia, con que Freud expone su pensamiento, proporciona a su obra un círculo de expansión indefinido. Todo el mundo —no solo el médico o el psicólogo— puede entender a Freud y, cuando no convencerse, recibir de sus libros fecundas sugestiones.

Como en el orden de la funcionalidad corporal o fisiológica casi todos los grandes progresos durante el siglo XIX han sido debidos a los médicos, esto es, a la necesidad inaplazable de curar al enfermo, así estas teorías psicológicas se han originado en la urgencia clínica del psiquiatra. Los laboratorios aprontaron escasísimos recursos al médico para actuar sobre las enfermedades propiamente mentales, a las que no se ha logrado descubrir una base de perturbación somática. Muy cuidadosa la investigación de la exactitud en los métodos que empleaba, prefería ser fiel a ellos que ensayar audazmente procedimientos empíricamente eficaces. Así quedaba demorado todo avance clínico hasta las calendas griegas.

Freud tuvo la osadía de querer curar, cualquiera que fuese la castidad lógica de los procedimientos. Para ello se decidió a tomar en serio el carácter de «mentales» y no somáticos, que se atribuye a ciertos trastornos. Pensó que, en verdad, la psique, como tal, podía hallarse valetudinaria, sufrir heridas psíquicas, padecer como hernias espirituales, a que solo podía aplicarse una cirugía psicológica. De aquí nació la psicoanálisis, terapéutica de sesgo extraño y dramático que en tomos sucesivos hallará expuesta el lector.

De tal propósito surgió para Freud la necesidad de elaborar todo un sistema psicológico, construido con observaciones auténticas y arriesgadas hipótesis. No hay duda de que algunas de estas invenciones —como la «represión»— quedarán afincadas en la ciencia. Otras parecen un poco excesivas y, sobre todo, un bastante caprichosas. Pero todas son de sin par agudeza y originalidad.

Lo más problemático en la obra de Freud es, a la vez, lo más provechoso. Me refiero a la atención central que dedica a los fenómenos de la sexualidad. Para Freud, neurosis y psicosis son perturbaciones engendradas por conflictos sexuales de la infancia. Freud amplía notablemente el concepto de la sexualidad que suele llamar *libido*, pero aun así, ¿no deja su obra siempre la inquietud de que se nos invita a aceptar una hipótesis desmesurada? Sin embargo, cualquiera que sea la medida dentro de la cual este sexualismo psiquiátrico de Freud pueda considerarse verídico, ha servido para que, al cabo, entre la ciencia a ocuparse seriamente del erotismo, tradicionalmente cerrado a la investigación. Lo que hasta ahora podía decirse de la *libido* era tan poco, que contrastaba absurdamente con la innegable importancia de esta función biológica dentro de la vida psíquica.

La necesidad de descubrir los escondrijos del «alma» donde vienen a ocultarse esos tumores afectivos, generadores según Freud de las enfermedades mentales, le llevó a penetrar en el territorio de los sueños. Su libro sobre la vida de los sueños es una de las producciones más interesantes del pensamiento contemporáneo. En él desarrolla Freud la idea de que nuestra conciencia fabrica constantemente símbolos de la sexualidad, a veces de una pureza sublime y de una inmaterialidad platónica inefable.

El descubrimiento de este simbolismo permitió al médico de hoy extender su clínica a los tiempos pasados y ampliar la psicoanálisis a los genios del pretérito, a las mitologías, religiones y formas sociológicas.

El libro presente es el más adecuado para introducir en el pensamiento freudiano a las gentes curiosas que hasta ahora lo desconocían. Poco a poco se va viendo en él el ingenioso edificio de observaciones y supuestos con que Freud pone cerco al secreto palpitante de nuestra intimidad psíquica.

1922.

A LA «BIBLIOTECA DE IDEAS DEL SIGLO XX»

En los últimos años se oye por dondequiera un monótono treno sobre la cultura fracasada y concluida. Filisteos de todas las lenguas y todas las observancias se inclinan ficticiamente compungidos sobre el cadáver de esa cultura, que ellos no han engendrado ni nutrido. La guerra mundial, que no ha sido tan mundial como se dice, parece ser el síntoma y, al par, la causa de la defunción.

La verdad es que no se comprende cómo una guerra puede destruir la cultura. Lo más a que puede aspirar el bélico suceso es a suprimir las personas que la crean o transmiten. Pero la cultura misma queda siempre intacta de la espada y el plomo. Ni se sospecha de qué otro modo pueda sucumbir una cultura que no sea por propia detención, dejando de producir nuevos pensamientos y nuevas normas. Mientras la idea de ayer sea corregida por la idea de hoy, no podrá hablarse de fracaso cultural.

Y, en efecto, lejos de existir este, acontece que, al menos la ciencia, experimenta en nuestros días un incomparable crecimiento de vitalidad. Desde 1900, coincidiendo peregrinamente con la fecha inicial del nuevo siglo, comienzan a elevarse sobre el horizonte intelectual pensamientos de nueva trayectoria. Esporádicamente, sin percibir su radical parentesco, aparecen en unas y otras ciencias teorías que se caracterizan por disentir de las dominantes en el siglo XIX y lograr su superación. Nadie, hasta ahora, se había fijado en que todas esas ideas que se hallan en su hora de oriente, a pesar de referirse a los asuntos más disparejos, poseen una fisonomía común, una rara y sugestiva unidad de estilo.

Desde hace tiempo sostengo en mis escritos que existe ya un organismo de ideas peculiares a este siglo XX que ahora pasa por nosotros. La ideología del siglo XIX, vista desde ese organismo, parece una pobre cosa tosca, maniática, imprecisa, inelegante y sin remedio periclitada.

Esto, que era en mis escritos poco más que una privada afirmación, podrá recibir ahora una prueba brillante con la *Biblioteca de Ideas del siglo XX*.

En ella reúno las obras más características del tiempo nuevo, donde principian su vida pensamientos antes no pensados. Desde la matemática a la estética y la historia, procurará esta colección mostrar el nuevo espíritu labrando su miel futura sobre toda la flora intelectual. Claro es que tratándose de una ideología en plena mocedad no podrá pedirse que existan ya tratados clásicos donde aparezca con una perfección sistemática. Es más, algunos de estos libros contienen, junto a las ideas de nuevo perfil, residuos de la antigua manera, y como las naves al ganar la ribera, mientras hincan ya la proa en la arena aún se hunde su timón en la marina.

1922.

NOTA. — Este prólogo fue común a varios libros de la citada Biblioteca, los cuales llevaban, además, prólogos especiales, que son los siguientes, numerados del I al V.

I

A «CIENCIA CULTURAL Y CIENCIA NATURAL», DE ENRIQUE RICKERT

Uno de estos libros bifrontes, medio siglo XIX, medio XX, es el presente del filósofo alemán Enrique Rickert, hoy uno de los más respetados maestros de Germania. Pertenece a la generación que se formó hacia 1880. Agotada la filosofía por el materialismo y el positivismo, que más bien que dos filosofías son dos maneras de ignorancia filosófica, perdió en aquel tiempo la mente europea la tradición escolar de esta ciencia. Fue, pues, necesario para recobrarla volver a la escuela; quiero decir, sumirse en los sistemas del más reciente clasicismo. Este fue el origen y el sentido del movimiento neokantiano, donde Rickert se enroló. Nada mejor podía hacerse en 1880 que adoptar a Kant. Pero, a la vez, esto quiere decir que no se podía hacer mucho. Cada época, si es de plenitud, necesita su propia, original filosofía. Como aquella no lo fue, tuvo que contentarse con un relativo anacronismo, y renunciando a formular su sistema espontáneo, ensayó la restauración de viejas y ejemplares filosofías. Esto fueron el neokantiano, el neofichteanismo, el neohegelianismo. El arcaísmo de tales nombres no podía ser compensado por el *neo*, prefijo de juventud. Una meditación verdaderamente joven evita ser la Sunnamita de ningún decrépito David.

La filosofía de Rickert conserva su raíz anticuada, neokantiana y neofichteana; pero es lo interesante y más instructivo en ella advertir cómo se orienta hacia nuevas curiosidades, problemas y métodos. En vez de reducirse a la reflexión sobre las ciencias físicas, como hizo Kant, busca el contacto con las ciencias históricas, y del conflicto dramático entre ambas formas nace el tema de este libro. Asimismo descubre en el concepto de valor un territorio cuya exploración y conquista será, tal vez, una de las glorias epónimas del siglo XX.

1922.

II

A «TEORIA DE LA RELATIVIDAD DE EINSTEIN Y SUS FUNDAMENTOS FISICOS», DE MAX BORN

La teoría de la relatividad es, entre las nuevas ideas, la que ha ingresado con más estruendo en la atención del gran público. La razón de ello está en que los pensamientos de la física tienen la ventaja de poder fácilmente ser contrastados con las realidades en ellos pensadas. Esto da a sus aciertos una evidencia patética y triunfal. La docilidad de la estrella remotísima a la meditación de un hombre será siempre el hecho ejemplar en que el espíritu popular renueva su fe en la ciencia.

Las ideas de Einstein llegan a nosotros ungidas por esa recomendación estelar. Con un radicalismo intelectual tan característico del tiempo nuevo, como el deseo de no ser radical en la práctica, rompe el genial hebreo con la forma milenaria de nuestras intuiciones cósmicas. Nada podía garantizarnos mejor que entramos en una nueva época. Muy pronto una generación aprenderá desde la escuela que el mundo tiene cuatro dimensiones, que el espacio es curvilíneo y el orbe, finito. A tal intuición primaria corresponderán sentimientos muy distintos de los nuestros y un pulso vital de melodía desconocida hasta ahora. La teoría de la relatividad —este nombre es, acaso, lo menos afortunado de ella— lleva un germen, no solo una nueva técnica, sino una nueva moral y una nueva política. La teoría copernicana fue, como es sabido, el principio educador de la Edad Moderna.

La obra de Born que se ofrece al público en esta colección, compuesta por un discípulo y colaborador de Einstein, es la mejor exposición elemental que conozco. Se diferencia de las demás en que antes de presentar la nueva teoría familiariza al lector lego con los conceptos tradicionales de la mecánica, con los problemas en ella contenidos que Einstein viene a resolver.

1922.

III

A «IDEAS PARA UNA CONCEPCIÓN BIOLÓGICA DEL MUNDO», DE J. VON UEXKÜLL

En el presente libro de von Uexküll hallará el lector, sobriamente expresado, un sistema de ideas biológicas que representa mejor que ningún otro la manera actual de acercarse a los problemas de la vida. El volumen ha sido formado recogiendo ensayos diferentes; trae esto consigo que más de una vez se repita la exposición de un mismo pensamiento. No creo, sin embargo, que esto resulte enojoso. Al insistir sobre una misma idea, Uexküll la presenta con nuevo cariz y la lectura llega al cabo de las páginas animada por una curiosidad ascendente.

Debo aclarar que sobre mí han ejercido, desde 1913, gran influencia estas meditaciones biológicas. Esta influencia no ha sido meramente científica, sino cordial. No conozco sugestiones más eficaces que la de este pensador, para poner orden, serenidad y optimismo sobre el desarreglo del alma contemporánea.

1922.

IV

A «LA DECADENCIA DE OCCIDENTE», DE OSWALD SPENGLER

El libro de Oswald Spengler, *La decadencia de Occidente*, es, sin disputa, la peripecia intelectual más estruendosa de los últimos años. El primer tomo se publicó en julio de 1918; en abril de 1922 se habían vendido en Alemania 53.000 ejemplares, y en la misma fecha se imprimían 50.000 del segundo tomo. No hay duda de que influyeron en tal fortuna la ocasión y el título. Alemania derrotada sentía una transitoria depresión que el título del libro venía a acariciar, dándole una especie de consagración ideológica.

Sin embargo, conforme el tiempo avanzaba se ha ido viendo que la obra de Spengler no necesitaba apoyarse en la anecdótica coincidencia con un estado fugaz de la opinión pública alemana. Es un libro que nace de profundas necesidades intelectuales y formula pensamientos que latían en el seno de nuestra época. Hasta tal punto es así, que una de las graves faltas del estilo de Spengler es presentar como exclusivas y propias sus ideas que, con más o menos mesura, habían sido expresadas antes por otros. Puede decirse que casi todos los temas fundamentales de Spengler le son ajenos, si bien es preciso reconocer que ha adquirido sobre ellos el derecho de cuño. Spengler es un poderoso acuñador de ideas, y quienquiera penetre en las tupidas páginas de este libro se sentirá sacudido una y otra vez por el eléctrico dramatismo de que las ideas se cargan cuando son fuertemente pensadas.

¿Qué es la obra de Spengler? Ante todo una filosofía de la historia. Los que siguen la publicación de esta *Biblioteca* habrán podido advertir que la física de Einstein y la biología de Uexküll coinciden, por lo pronto, en un rasgo que ahora reaparece en Spengler y más tarde veremos en la nueva estética, en la ética, en la pura matemática. Este rasgo, común a todas las reorganizaciones científicas del siglo XX, consiste en la autonomía de cada disciplina. Einstein quiere hacer una física que no sea matemática abstracta, sino propia y puramente física. Uexküll y Driesch bogan hacia una

biología que sea solo biología y no física aplicada a los organismos. Pues bien; desde hace tiempo se aspira a una interpretación histórica de la historia. Durante el siglo XIX se seguía una propensión inversa: parecía obligatorio deducir lo histórico de lo que no es histórico. Así, Hegel describe el desarrollo de los sucesos humanos como resultado automático de la dialéctica abstracta de los conceptos. Buckle, Taine, Ratzel, derivan la historia de la geografía; Chamberlain, de la antropología; Marx, de la economía. Todos estos ensayos suponen que no hay realidad última y propiamente histórica.

Por otra parte, los historiadores de profesión, desentendiéndose de aquellas teorías, se limitan a coleccionar los «hechos» históricos. Nos refieren, por ejemplo, el asesinato de César. Pero «hechos» como este ¿son la realidad histórica? La narración de ese asesinato no nos descubre una realidad, sino, por el contrario, presenta un problema a nuestra comprensión. ¿Qué significa la muerte de César? Apenas nos hacemos esta pregunta caemos en la cuenta de que su muerte es solo un punto vivo dentro de un enorme volumen de realidad histórica: la vida de Roma. A la punta del puñal de Bruto sigue su mano, y a la mano, el brazo movido por centros nerviosos donde actúan las ideas de un romano del siglo I a. de Jesucristo. Pero el siglo I no es comprensible sin el siglo II, sin toda la existencia romana desde los tiempos primeros. De este modo se advierte que el «hecho» de la muerte de César solo es históricamente real, es decir, solo es lo que en verdad es, solo está completo cuando aparece como manifestación momentánea de un vasto proceso vital, de un fondo orgánico amplísimo que es la vida toda del pueblo romano. Los «hechos» son solo datos, indicios, síntomas en que aparece la realidad histórica. Esta no es ninguno de ellos, por lo mismo que es fuente de todos. Más aún: qué «hechos» acontezcan depende, en parte, del azar. Las heridas de César pudieron no ser mortales. Sin embargo, la significación histórica del atentado hubiera sido la misma.

Quiero decir que la realidad histórica latente de que el acto de Bruto surgió, como la fruta en el árbol, permanece idéntica más allá de la zona de los «hechos» —piel de la historia— en que la casualidad interviene. En este sentido es preciso decir que la realidad histórica no solo es fuente de los «hechos» que efectivamente han acontecido, sino también de otros muchos que con otro coeficiente de azar fueron posibles. ¡De tal modo rebosa la realidad histórica el área superficial de los «hechos»!

No basta, pues, con la historia de los historiadores. Spengler cree descubrir la verdadera sustancia, el verdadero «objeto» histórico de la «cultura». La «cultura», esto es, un cierto modo orgánico de pensar y sentir, sería, según él, el sujeto, el protagonista de todo proceso histórico. Hasta ahora han aparecido sobre la tierra varios de estos seres propiamente históricos. Spengler enumera hasta nueve culturas, cuya existencia ha ido sucesivamente llenando el tiempo histórico. Las «culturas» tienen una vida independiente de las razas que las llevan en sí. Son individuos biológicos aparte. Las culturas son plantas —dice. Y, como estas, tienen su carrera vital predeterminada. Atraviesan la juventud y la madurez para caer inexorablemente en decrepitud.

Estamos hoy alojados en el último estadio —en la vejez, consunción o «decadencia» *(Untergang)* de una de estas culturas: la occidental. De aquí el título del libro.

La riqueza y problematismo de las ideas spenglerianas impide que yo ahora intente ni un resumen ni una crítica. En otro lugar espero ocuparme largamente de esta obra, ya que su presente versión me permitirá darla por conocida de los lectores hispanoamericanos.

Solo añadiré dos palabras sobre esta traducción. El señor García Morente ha hecho un enorme y cuidadoso esfuerzo para conseguir transvasar al odre castellano la prosa de Spengler. El estilo del autor, su terminología son tan bravamente tudescos, que no era empresa dulce hallar sus equivalencias españolas. Yo mismo he colaborado un poco en la dura faena de esta versión. Hoy, al ofrecerla al público, me complace, sin embargo, pensar que sin hallarse exenta de defectos, esta adaptación del libro alemán conserva fielmente el sentido y aun el gesto literario del original sin perder nada de su claridad. Cuando esta falta puede el lector estar seguro de que no sobra en el texto alemán, y si alguna frase es equívoca en español, lo es también, y con idéntica ambigüedad, en tudesco.

1923.

V

A «GEOMETRÍAS NO EUCLIDIANAS», DE ROBERTO BONOLA

Hablar de ideas del siglo XX frente a ideas del siglo XIX puede parecer caprichoso a quien no advierte que las ideas están en una relación con las épocas muy parecida a la que sufren las plantas en los climas. Una época viene a ser un clima intelectual, el predominio de ciertos principios atmosféricos que favorecen o agostan determinadas cosechas. Un claro ejemplo de esto es lo ocurrido con las tendencias de renovación matemática que bajo el título de geometrías *no* euclidianas se iniciaron en la pasada centuria. Las generaciones de entonces recibieron con hostilidad estos intentos de ampliar y purificar el ámbito de las cosas matemáticas. Algunos de los geniales descubridores ni siquiera se atrevieron a publicar en vida sus espléndidos hallazgos, temerosos de ver peligrar su prestigio. Mas he aquí que en nuestro siglo las geometrías no euclidianas adquieren súbita popularidad en los hombres de ciencia, se imponen como un nuevo clasicismo en el pensamiento matemático; penetran en la física con Minkowsky y Einstein, y casi ponen en olvido las formas tradicionales de la geometría.

No podía, pues, faltar en esta colección el recuerdo de los pasos que este nuevo sentido de la matemática ha ido dando subrepticiamente a lo largo de los siglos. La historia de las geometrías no euclidianas muestran en un caso concreto cómo las ideas hacen a veces durante siglos y siglos su camino subterráneo, esperando la hora propicia en que la atmósfera las solicita y las halaga.

En los próximos años surgirán ineludiblemente nuevas y fecundas discusiones que permitan fijar los límites de esta triunfante matemática. A su hora de germinación ha seguido esta presente, que es de triunfo, a la cual sucederá otra de crítica, mesura y pulimento.

1923.

PROPÓSITOS (1)

Los *propósitos de la* Revista de Occidente *son bantante sencillos. Existe en España e Hispano-América un número crecido de personas que se complacen en una gozosa y serena contemplación de las ideas y del arte. Asimismo les interesa recibir de cuando en cuando noticias claras y meditadas de lo que se siente, se hace y se padece en el mundo: ni el relato inerte de los hechos, ni la interpretación superficial y apasionada que el periódico les ofrece, concuerdan con su deseo. Esta curiosidad, que va lo mismo al pensamiento o la poesía que al acontecimiento público y al secreto rumbo de las naciones, es bajo su aspecto de dispersión e indisciplina, la más natural, la más orgánica. Es la curiosidad ni exclusivamente estética ni especialmente científica o política. Es la vital curiosidad que el individuo de nervios alerta siente por el vasto germinar de la vida en torno y es el deseo de vivir cara a cara con la honda realidad contemporánea.*

En la sazón presente adquiere mayor urgencia este afán de conocer «por dónde va el mundo», pues surgen dondequiera los síntomas de una profunda transformación en las ideas, en los sentimientos, en las maneras, en las instituciones. Muchas gentes comienzan a sentir la penosa impresión de ver su existencia invadida por el caos. Y, sin embargo, un poco de claridad, otro poco de orden y suficiente jerarquía en la información les revelaría pronto el plano de la nueva arquitectura en que la vida occidental se está reconstruyendo.

La Revista de Occidente *quisiera ponerse al servicio de ese estado de espíritu característico de nuestra época. Por esta razón, ni es un repertorio*

(1) Al primer número de la *Revista de Occidente*.

meramente literario ni ceñudamente científico. De espaldas a toda política, ya que la política no aspira nunca a entender las cosas, procurará esta Revista ir presentando a sus lectores el panorama esencial de la vida europea y americana. Nuestra información tendrá, pues, un carácter intensivo y jerarquizado. No basta que un hecho acontezca o un libro se publique para que deba hablarse de ellos. La información extensiva solo sirve para confundir más al espíritu, favoreciendo lo insignificante en detrimento de lo selecto y eficaz. Nuestra Revista reservará su atención para los temas que verdaderamente importan y procurará tratarlos con la amplitud y rigor necesarios para su fecunda asimilación.

La occidentalidad del título alude a uno de los rasgos más genuinos del momento actual. La postguerra, bajo adversas apariencias, ha aproximado a los pueblos. Los vocablos de hostilidad no impiden que hoy cuenten más los unos con los otros y, aunque del mal humor se penetren y convivan. Antes de la guerra existía, en cambio, un internacionalismo verbal y de gesto, un cosmopolitismo abstracto, engañoso, que nacía previa anulación de las peculiaridades nacionales. Era el cosmopolitismo obrerista, bancario, de Hotel Ritz y sleepingcar. *Tras él pervivían los pueblos en rigorosa incomunicación. El cosmopolitismo de hoy es mejor, y en vez de suponer un abandono de los genios y destinos étnicos, significa su reconocimiento y confrontación.*

Ello es que, sin deliberado acuerdo, casi todas las revistas de Europa y América se van llenando de firmas extranjeras. Así, nosotros atenderemos a las cosas de España, pero, a la vez, traeremos a estas páginas la colaboración de todos los hombres de Occidente cuya palabra ejemplar signifique una pulsación interesante del alma contemporánea.

Esperamos poco a poco, corrigiendo en cada número los defectos del anterior, conseguir que algún día sea esta Revista el recinto tranquilo y correcto donde vengan a asomarse todos los espíritus resueltos a ver claro.

¡Claridad, claridad, demandan ante todo los tiempos que vienen! El viejo cariz de la existencia va siendo arrumbado vertiginosamente, y adopta el presente nueva faz y entrañas nuevas. Hay en el aire occidental disueltas emociones de viaje: la alegría de partir, el temblor de la peripecia, la ilusión de llegar y el miedo a perderse.

Julio, 1923. (Publicado sin firma.)

INTRODUCCIÓN A UNA ESTIMATIVA

¿QUÉ SON LOS VALORES?

DESDE hace algún tiempo, en los estudios filosóficos, en las obras literarias y aun en la conversación de las gentes pulidas aparecen con mucha insistencia los vocablos «valores», «valoración», «valorar». Las gentes de espíritu agrio que no saben otorgarse a sí mismas el lujo de comprender las cosas dirán que se trata de una moda. Sin embargo, la preocupación teórica y práctica en torno a los valores es uno de los hechos más hondamente reales del tiempo nuevo. Quien ignore el sentido e importancia de esa preocupación se halla a cien leguas de sospechar lo que hoy está aconteciendo en los profundos senos de la realidad contemporánea, y más lejos aún de entrever el mañana que hacia nosotros rápido avanza.

Se trata de una de las más fértiles conquistas que el siglo XX ha hecho y, a la par, de uno de los rasgos fisiognómicos que mejor definen el perfil de la época actual.

Hasta fines del último siglo no existían más estudios sobre el valor que los referentes al valor económico (1).

En Ética y en Estética, en Sociología y en Psicología se empleaba a menudo el término «valor», sin que intentase nadie someter su

(1) Una vislumbre, bien que vaga, de los temas que hoy tanto nos interesan la tuvieron antes que nadie los ingleses. En las obras de Hutcheson, Saftesbury y aun de Adam Smith, se respira el ambiente que, más clarificado, constituye hoy la teoría de los valores. No obstante, los primeros pensadores que descubrieron en el Valor un problema científico aparte han sido Herbart (1776-1841), Beneke (1798-1854) y Lotze (1817-1881). Conviene desde luego advertir que la llamada «filosofía de los valores» (Windelband, Rickert, Münsterberg) tiene escasamente que ver con la «teoría de los valores» que ahora nos ocupa.

sentido a especial indagación. En los libros éticos de Kant, sobre todo en sus *Fundamentos para una metafísica de las costumbres*, se habla varias veces en cada página de «valor», y no extrínseca o fortuitamente, sino del modo más formal. Los temas decisivos dentro del sistema moral kantiano son planteados o son resueltos en fórmulas donde la palabra «valor» interviene. Una vez y otra leemos expresiones como «valor absoluto», «valor relativo», «valor propio o íntimo de la persona», «valor moral», etc., sin que para fijar las graves alusiones de esos vocablos nos ofrezca Kant ni por casualidad una definición, nominal al menos, del valor, no hablemos de una investigación premeditada del problema objetivo que el término encierra.

No menos usual es la conversación de «valores estéticos», «valores vitales», «valores políticos», «valores culturales». Toda una generación se ha encendido al calor que irradiaba el lema de Nietzsche: *Transmutación de los valores*. Puede advertirse, desde luego, que se recurre al vocablo «valor» precisamente cuando parecen inservibles todos los demás conceptos para entender ciertos fenómenos. Lo cual equivale a reconocer que allí donde se habla de «valor» existe algo irreductible a todas las demás categorías, algo nuevo y distinto de los restantes ámbitos del ser. ¿No fuera, por lo mismo, tanto más obligado precisar un poco en qué consiste eso que llamamos «valor»?

Tal es el propósito de las páginas subsiguientes: quisiera por el camino más corto conducir al lector hasta una noción clara y rigorosa de lo que son los valores. No es, pues, nuestro asunto una clase particular de valores; no qué sea el valor moral, o el valor económico, o el estético, sino qué sea el valor en general va a servir de meta a nuestra pesquisa.

Es sobremanera extraño que problema tan esencial y tan amplio aparezca ante nosotros como una *terra incognita*. Nos encontramos, en efecto, con la paradójica circunstancia de que mientras la filosofía desde su iniciación, cavila sobre el problema del ser, su equivalente en extensión y dignidad, el problema del valor, parece, no ya escasamente atendido, sino ignorado por los filósofos.

Claro es que no ha acontecido rigorosamente así. Un tema tan radical no tolera que se le pase por alto. Podrá el pensador individual desapercibirlo, podrán correr ante él las épocas sin destacar formalmente su fisonomía; no obstante, el tema se hará presente de algún modo en el cuerpo de la ciencia. Unas veces estará fundido e indiferenciado con otros problemas; otras, por el contrario, se deslizará disfrazado bajo alguna de sus formas particulares; otras, en

fin, su presencia consistirá precisamente en una agresiva ausencia, como en un mosaico la pieza perdida hace constar su alejamiento dejando el perfil de su hueco.

Así la versión en que más reiteradamente ha preferido ocultarse el Valor es la idea del Bien. Durante siglos, la idea de lo bueno ha sido la que aproximó más el pensamiento a la idea de lo valioso. Pero como pronto veremos, el Bien no es sino, o el substrato del valor, o una clase de valores, una especie del género valor. Y acaece que cuando no se posee la verdadera idea genérica la especie se convierte en un falso género, del cual conocemos solo la nota específica. Un ejemplo aclarará esto que digo: para los primitivos pensadores de Jonia no existían más objetos que los corporales o físicos. Ninguna otra clase de objetos habían entrado aún en el campo de su intelección. Consecuentemente, para ellos no existía la distinción, tan obvia para nosotros, entre el ser y el ser físico o corporal. Solo este último conocían, y, por tanto, en su ideario cuerpo y ser valen como sinónimos. El ser se define por la corporeidad, y su filosofía es *fisiología*. Mas he aquí que Pitágoras, errabundo en Italia, hace el dramático descubrimiento de unos objetos que son incorpóreos y, sin embargo, oponen la misma resistencia a nuestro intelecto que los corporales a nuestras manos: son los números y las relaciones geométricas. En vista de esto, no podremos, cuando hablemos del ser, entender la corporeidad. Junto a esta, como otra especie del ser, está la idealidad de los objetos matemáticos. Tal duplicación de los seres nos hace caer en la cuenta de nuestra ignorancia sobre qué era el ser. Conocíamos lo específico de la corporeidad, pero no lo que de ser en general hay en esta.

Pues análogamente, al hablar del Bien, llegaremos tan solo a conocer una forma específica del valor, sin que sospechemos tras ella el género valor. Y prueba inmediata de que es algo muy distinto tenemos en la sencilla consideración de que el Bien y el Mal se excluyen, son el uno lo contrario del otro y, sin embargo, uno y otro son valor: el Bien, un valor positivo; el Mal, un valor negativo. ¿Qué es, pues, ese substantivo «valor» común a ambos y que se especifica de tal modo en caracteres contrarios?

La conciencia del valor es tan general y primitiva como la conciencia de objetos. Difícil es que ante cosa alguna nos limitemos a aprehender su constitución real, sus cualidades entitativas, sus causas, sus efectos. Junto a todo esto, junto a lo que una cosa es o no es, fue o puede ser, hallamos en ella un raro, sutil carácter en vista del cual nos parece valioso o despreciable. El círculo de cosas que nos

son indiferentes es mucho más reducido y anómalo de lo que a primera vista parece. Y lo que llamamos indiferencia apreciativa suele ser una menor intensidad de nuestro interés positivo o negativo que, en comparación con más vivos intereses, consideramos prácticamente como nula.

Percibimos los objetos, los comparamos y analizamos, los sumamos, ordenamos y clasificamos. Indagando su mutuo condicionamiento, los encadenamos en series de causas y efectos, series que a su vez se articulan recíprocamente formando la estructura del universo, ilimitado en el espacio y en perpetua fluencia dentro del cauce de tiempo. Pero he aquí que esos mismos objetos organizados en un mundo según lo que son o no son, sin abandonar su puesto y condición en él, los hallamos organizados en una estructura universal distinta, para la cual no es lo decisivo que sea o no sea cada cosa, sino que valga o no valga, que valga más o que valga menos. No nos contentamos, pues, con percibir, analizar, ordenar y explicar las cosas según su ser, sino que las estimamos o desestimamos, las preferimos o posponemos; en suma, las valoramos. Y si en cuanto objetos nos aparecen ordenadas en series tempoespaciales de causas y efectos, en cuanto valoradas aparecen acomodadas en una amplísima jerarquía constituida por una perspectiva de rangos valorativos.

Si por mundo entendemos la ordenación unitaria de los objetos, tenemos dos mundos, dos ordenaciones distintas pero compenetradas: el mundo del ser y el mundo del valer. La constitución del uno carece de vigencia en la del otro; por ventura, lo que *es* nos parece *no valer* nada, y, en cambio, lo que *no es* se nos impone como un valor máximo. Ejemplo: la perfecta justicia nunca lograda y siempre ambicionada.

Hay en el vocabulario vulgar palabras cuyo significado alude especial y exclusivamente al mundo de los valores: bueno y malo, mejor y peor, valioso e inválido, precioso y baladí, estimable, preferible, etc. Con ser bastante rica esta lengua valorativa, apenas si forma un rincón imperceptible de las significaciones estimativas. Por causas hondas de las cuales no es posible discurrir en este ensayo, existe en el lengujae la tendencia económica a expresar fenómenos de valor por medio de un halo de significación complementaria que rodea a la significación primaria, realista, de la palabra. Así, la voz «noble», en complexiones como «acción noble», «carácter noble», significa primariamente una cierta constitución real de unos movimientos externos o internos de una persona, o bien una cierta predisposición constante que posee realmente el alma de un indivi-

duo. Esta significación primaria se refiere, pues, a cosas o cualidades reales, como la palabra «rojo» se refiere a esta cualidad cromática que ahora estoy viendo. Pero sería falso afirmar que con esto hemos sastisfecho plenamente la significación de «noble». Cuando digo rojo me refiero exclusivamente al color de este nombre; pero cuando digo «acción noble» no me limito a nombrar una cierta clase de actos reales, sino que doy a entender de paso o complementariamente que esa clase de actos reales tiene un valor positivo frente al valor negativo que tiene otra clase de actos reales, a los que llamo «abyectos». Y si insistiéramos en nuestro análisis de lo que significamos con el vocablo «noble» dentro ya de lo estimativo, notaríamos que no declaramos solo adherir a tales actos un valor positivo en general. Pues al calificar una acción de «útil» también le atribuimos un valor positivo, pero muy distinto del valor «nobleza». Por «noble» entendemos, pues, un determinado valor positivo.

Del propio modo, los vocablos «generoso», «elegante», «diestro», «fuerte», «selecto» —o bien «sórdido», «inelegante», «torpe», «débil», «vulgar»—, significan a la vez realidades y valores. Es más; si se hiciera una exploración del diccionario con el ánimo de reunir todas las palabras de sentido completamente estimativo, pasmaría la fabulosa decantación de caracteres y matices valorales que hay en el idioma usadero.

Preguntémonos, pues, con algún rigor y urgencia: ¿qué son esos valores? Es seguro que a la mente del lector acuden ciertas respuestas a tal pregunta, y es probable que el orden en que aparezcan sea el mismo en que esas respuestas han surgido en el proceso científico. Dos de ellas resumen todas las demás y son como estaciones del camino dialéctico que todo espíritu sigue para llegar a una noción más pura, más exacta y más clara del Valor.

I. LOS VALORES NO SON LAS COSAS AGRADABLES

Antes que nada, nos ocurre pensar esto: una cosa es valiosa, tiene valor, cuando nos agrada y en la medida en que nos agrada. Tiene valor negativo cuando nos desagrada y en la medida en que nos desagrada.

Fue Meinong el primero que de una manera formal y taxativa planteó el problema general del valor e intentó su teoría en *Investigaciones psicológicas para una teoría del valor*, publicadas en 1894 (1).

¿Quién no hallará plausible la idea de Mainong? Yo doy valor a una cosa; aquél a otra; yo prefiero lo que éste pospone, y viceversa. Lo que me agrada es valorado positivamente; lo que me enoja, negativamente.

He aquí renovarse, con motivo del valor, exactamente el mismo razonamiento que, allá en Grecia, sirvió de fundamento al escepticismo. Cada cual tiene su opinión y juzga que es ella la verdad; estas opiniones, presuntamente verdaderas, producen la más atroz disonancia. Tal es el venerable «tropo» o argumento de Agripa el académico, el «tropo» fundado en la diversidad inarmónica de las opiniones —τόν ἀπὸ τῆς διαφωνίας τῶν δοξῶν.

Pero lo mismo que en el caso de la verdad, en el del valor, el «tropo» de Agripa, de gran efecto emocional, pasa a la vera del problema sin herirlo, como una flecha desviada. A la esencia de la verdad son indiferentes las vicisitudes del sufragio universal. La

---

(1) Alois Meinong, profesor de Filosofía en Praga: *Psychologisch-Ethische Untersuchungen zur Werttheorie*, 1894. Véase su polémica con Ehrenfels, a que luego hago referencia: *Über Werthaltung und Wert* (Sobre valoración y valor), en el *Archiv für systematische Philosophie*, 1895, tomo I, y su artículo *Über Urteilsgefühle; was sie sind und was nicht sind* (Sobre sentimientos de juicio: qué son y qué no son), en el *Archiv für die gesammte Psychologie*, tomo VI, 1905. En su libro *Über Annahmen* (Sobre las asumpciones), 2ª ed., 1910, dedica al asunto el capítulo IX. El punto de vista de Meinong en esta época es ampliamente desarrollado por Urban en e' libro *Valuation, its nature and laws*, 1909, que pueden consultar los que no lean alemán. Sin embargo, todos aquellos trabajos de Meinong que han ocupado y preocupado durante años a los axiólogos o *valoristas* carecen hoy de verdadero interés. El autor ha tenido que retirar todo lo esencial de sus ideas y aceptar la sencilla verdad que su maestro Franz Brentano había ya descubierto en 1889, bien que referida al problema del bien, sin destacar suficientemente la idea del valor. El folleto genial de Brentano, donde se formula por vez primera frente a Kant lo que yo juzgo principio esencial de la nueva Ética, se titula *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*. (Traducción española de *Revista de Occidente*.) Las ideas de Brentano sobre psicología y ética no consiguieron prender en el siglo XIX, y en cambio, en la forma que las han dado sus discípulos —Husser, Meinong, Marty, etc.— han triunfado rápidamente en los pocos años del siglo XX que van corridos. ¡De tal modo son los siglos como climas favorables o adversos a determinadas simientes ideológicas!

coincidencia de todos los hombres en una misma opinión no daría a esta un quilate más de verdad; solo nos proporcionaría una mayor tranquilidad y confianza subjetivas, porque, en el fondo, somos los hombres humildes y débiles y nos aterra quedarnos con nuestro criterio.

Sin embargo, la idea de Meinong nos parece obvia: es la primera que se nos ocurre. Todos, al preguntarnos «¿qué es el valor?» nos hemos primeramente respondido: valor es el cariz que sobre el objeto proyectan los sentimientos de agrado y desagrado del sujeto. Las cosas no son por sí valiosas. Todo valor se origina en una valoración previa, y esta consiste en una concesión de dignidad y rango que hace el sujeto a las cosas según el placer o enojo que le causan.

No es un azar que esta idea en que se comienza por negar el carácter objetivo del valor y se le hace emanar del sujeto sea la primera que nos ocurre. Se trata de una predisposición nativa que en todos los órdenes caracteriza al hombre moderno, sobre todo al contemporáneo, y le diferencia radicalmente del hombre antiguo. Para este, lo espontáneo y primero es pensar que los objetos —cosas, verdades o normas— son independientes del sujeto, son transubjetivos. Solo en virtud de un gran esfuerzo mental de que solo algunos individuos geniales fueron capaces, llega la humanidad antigua a sospechar que tal vez todo ese mundo de objetos y relaciones objetivas es mera ilusión y se reduce a una emanación del sujeto. En el hombre moderno, que se inicia en el Renacimiento y llega en el siglo XIX a sus últimas consecuencias, esta suspicacia es normal y espontánea; no necesita de razones especiales para llegar a ella: la encuentra originariamente formando el estrato más hondo de su espíritu. Somos, en efecto, subjetivistas natos (1). Es curioso advertir la facilidad con que el hombre medio de nuestra época acepta toda tesis en la cual lo que parece ser algo objetivo es explicado como mera proyección subjetiva. A nadie se le antoja paradójica, por ejemplo, la idea de Stuart Mill, y de todo el positivismo, que hace de las cosas circundantes —este tintero, esta mesa— un conglomerado de sensaciones y nada más. Como a pesar de estas teorías el tintero y la mesa nos seguirán inevitablemente pareciendo entidades distintas de nosotros, independientes de nuestros estados subjetivos; quiere decirse que esta manera de pensar implica el reconocimiento

---

(1) Subjetivismo es la torpe realidad que se oculta bajo el lindo nombre de «idealismo filosófico».

de que estamos condenados a un inexorable espejismo y a un perpetuo *quid pro quo*.

En el caso de los valores, la situación es pareja. Tal vez presenta con mayor claridad el error del positivismo, que, a pesar de su título y aspiración —ser una filosofía de los puros hechos, de los fenómenos—, comienza siempre por desconocer el fenómeno mismo que quisiera explicar. Porque es el hecho, lo positivo, que en el momento de valorar algo como bueno no vemos la bondad proyectada sobre el objeto por nuestro sentimiento de agrado, sino al revés, como viniendo, como imponiéndose a nosotros desde el objeto. Ante un acto justo, es él quien nos parece y a quien diputamos por bueno, como el verde de la hoja nos aparece en la hoja y es propiedad de ella. De modo que lejos de parecernos bueno un hombre porque nos agrada, lo que positivamente acaece en nuestra conciencia es que nos agrada *porque* nos parece bueno, porque hallamos en él ese carácter valioso de la bondad. Este *porque* no es una palabra al aire. Nuestro agrado no se produce simplemente después de haber advertido la bondad del hombre; no se trata de una mera sucesión, sino que se presenta el agrado unido por un nexo consciente a esa bondad, del mismo modo que la conclusión no solo sigue a las premisas, sino que se funda en ellas o de ellas emerge.

La complacencia es ciertamente un estado subjetivo, pero no nace del sujeto, sino que es suscitada y nutrida por algún objeto. Toda complacencia es complacerse en algo. El origen de ella no puede ser ella misma, o, dicho en forma grotesca, lo agradable no lo es porque agrada, sino, al contrario, agrada por su gracia o virtud objetiva (1).

Por lo tanto, el valor del objeto tiene que hallarse ante nuestra conciencia previamente al orto de nuestro agrado. Luego no es nuestro sentimiento de complacencia quien da u otorga el valor a la cosa; antes bien, es, por decirlo así, quien lo recibe y con él o en él se regala.

---

(1) No hay más que una clase particular de valores donde el fundamento del agrado sea, en efecto, el placer: las delicias físicas. El placer físico agrada, esto es, complace. Pero aquí el vocablo «placer» se emplea en dos sentidos distintos.

El placer físico —como nadie ignora— es, no un sentimiento de complacencia, sino una sensación como la de color o sonido. Como el acto justo lleva anejo un valor, así todo placer físico es por sí mismo, aparte de nuestra complacencia en él, una realidad valiosa.

2. LOS VALORES NO SON LAS COSAS DESEADAS O DESEABLES

Si, como Meinong en su teoría inicial pretende, el valor de una cosa no fuese más que el resultado del agrado que nos produce, solo serían valiosos los objetos existentes. Ahora bien: valoramos sobre todo lo inexistente, la riqueza que no poseemos, la salud que nos falta. Los grandes valores son los ideales, esto es, lo que aún no se ha realizado.

Esta advertencia condujo a Ehrenfels, compañero de escuela filosófica de Meinong, a ensayar una nueva respuesta a nuestra pregunta sobre qué es el valor (1). También es ella una idea obvia que a todos nos ha ocurrido alguna vez. Por lo mismo, es no menos subjetivista que la anterior, y va inducida por análogo afán de atender a la disconformidad de las valoraciones humanas. Según Ehrenfels, son valiosas las cosas que deseamos. *Nuestro* desearlas es lo único real que hay en *su* valor. Del sentimiento como creador de los valores pasamos al apetito, a la inclinación, al interés, a lo que vulgarmente llamamos deseo. Siempre, no obstante, seguimos buscando el valor de los objetos en la intimidad de los sujetos.

La tesis de Ehrenfels dio lugar a una famosa polémica con réplicas y contrarréplicas entre él y Meinong. Esta polémica, desnuda de todo lo accidental, puede resumirse en un diálogo imaginario donde cada posición y rectificación representa un avance en el progreso dialéctico que eleva y perfecciona progresivamente nuestra idea del valor.

Meinong: El valor de una cosa puede identificarse con el ser deseada o apetecida. Desear no es valorar. Porque se desea solo lo que no se posee; por tanto, lo inexistente (o situaciones objetivas inexistentes). Ahora bien: es innegable que reconocemos valor a no pocas cosas existentes que poseemos y gozamos. Comienza propiamente la valoración con la existencia del objeto, y el apetito cesa con ella.

Ehrenfels: Es un error afirmar que no reconocemos valor a lo inexistente; la riqueza de que carecemos, el talento que no tenemos tienen valor, y lo tienen porque apetecemos tales cosas. Como Meinong busca el origen del valor en la complacencia que la actualidad

(1) Chr. von Ehrenfels: *System der Werttheorie*, 1898.

presente del objeto provoca en el sujeto, se ciega para el hecho primario de que valoramos lo inexistente, término de nuestro apetito.

Meinong: Reconozco mi error en un punto: lo lejano, ausente o inexistente también tiene valor para el sujeto. Pero el sentido de esa valoración es la conciencia de que si el objeto llegase a existir y serme presente me produciría agrado. Distinguiré, pues, un «valor de actualidad», el tenido por el objeto presente que me complace, y un «valor de potencialidad», el que, por ejemplo, ese mismo objeto tiene cuando está ausente. La teoría de la valoración como un fenómeno sentimental, empleada así se robustece. En cambio, Ehrenfels, partiendo del apetito que va a lo inexistente, deja fuera los valores de lo actual.

Ehrenfels: También cabe ampliar mi concepto. Lo existente no excita nuestro apetito, pero en todo instante nos formamos la idea de que ciertas cosas que poseemos, si no las poseyésemos, si fueran inexistentes, las desearíamos. Diremos, pues: valor es el ser deseado o deseable.

Con esto da fin la dialéctica contienda entre los dos pensadores austríacos. No es dudoso que siguiéndola hemos afinado nuestra puntería y hemos desechado posiciones insuficientes.

Subrayemos una nota común a ambas teorías litigantes. Para una y otra, el valor no es nada positivo en el objeto, sino emanación del sentimiento o del apetito subjetivos. Estos son estados psíquicos que poseen mayor o menor intensidad. Los valores tendrán que ser función de ellos y consecuentemente aumentar o disminuir con aquella intensidad. A mayor apetito o a mayor agrado, mayor valor.

Bastaría esto para sugerir el radical error que padecen ambas teorías psicologistas, subjetivistas.

Al sentimiento de desagrado no corresponde un valor negativo proporcionado, porque quien sufre una herida por salvar a un prójimo sufre un enojo y, sin embargo, valora positivamente el hecho que la produjo, la salvación del otro. Es falso superlativamente que los rangos de los valores y aun su carácter positivo o negativo sean función del agrado y del enojo, del deseo o la repulsión. El apetito que un hombre siente cuando lleva dos días sin comer es indudablemente más intenso que el que ese o cualquier otro hombre siente hacia la *Ilíada* y la Justicia que tienen o pueden tener mucho más valor que cierto alimento y aun que todo alimento. Venderá la *Ilíada* para comer y aun, por ventura, la Justicia; pero en tanto que toma los treinta dineros forzado por la violencia mecánica de su apetito,

seguirá valorando en más aquellos sublimes objetos. El hambre y sed de justicia, la conciencia de este valor —como de todos los demás— no comporta un más o un menos de intensidad y pertenece a aquella clase de fenómenos psíquicos que carecen de esa variabilidad dinámica. Así, no cabe pensar con mayor o menor fuerza que dos y dos son cuatro. O se piensa o no se piensa, es decir, o se «ve» con genuina evidencia la verdad de esa proposición, o no se «ve». En este ver cabe un más o un menos de claridad en lo visto, pero no una mayor o menor intensidad en el «ver».

Todas estas advertencias nos mueven a ir desligando el valor de los actos sentimentales y apetitivos, que, en efecto, andan siempre por nuestras almas cerca de la valoración, motivados o despertados, azuzados o reprimidos por esta, pero que no son ella misma.

Mas si el valor de una cosa no consiste en que la cosa complazca o enoje ni en que sea deseada o por lo menos deseable, ¿en qué puede consistir?

Casi siempre que en la ciencia se llega a un punto donde nos parece haber agotado vanamente todos los conceptos en una serie de ensayos estériles, es que nos hallamos próximos a la solución satisfactoria. Esos ensayos aparentemente inútiles han sido los esfuerzos exigidos para una más perfecta *mise au point* de la inteligencia.

3. LOS VALORES SON ALGO OBJETIVO Y NO SUBJETIVO

«Deseable» es un término equívoco. Cuando menos tiene dos sentidos diferentes que se refieren a dos fenómenos completamente distintos.

En primer lugar, «deseable» significa lo que Ehrenfels dice: «la posibilidad de ser deseado.» Ser deseado equivale a que algo tolere, permita, ofrezca el pretexto o la ocasión para que lo deseemos, para que ejecutemos hacia ello un acto de inclinación, de interés o apetito. En tal sentido, la cualidad «ser deseable» que a un objeto atribuyamos no nos dice nada peculiar sobre el valor, es una cualidad vacía, negativa. Porque nada hay que posiblemente no excite nuestro deseo. Todo lo que es y lo que no es *puede* ser deseado. Con la definición de Ehrenfels, pues —aparte los demás errores de su teoría—, no obtenemos diferenciación alguna entre el ser y el valor, entre un objeto cualquiera y ese mismo objeto cuando además de sus propiedades reales resulta tener esta otra que llamamos Valor.

Pero en segundo lugar, «deseable» significa, no el ser deseado ni el poder serlo mañana o en algún instante por alguien, sino el *merecer* ser deseado, el *ser digno* de ello aun cuando de hecho nadie jamás lo desee ni aun, en cierto modo, pueda desearlo. El «merecer» el «ser digno de algo» es, en tal sentido, una cualidad de las cosas indiferente a los actos reales de agrado o deseo que el sujeto ejercite ante ellas o con motivo de ellas. Se trata, por el contrario, de una exigencia que el objeto nos plantea. Como la amarillez del limón nos exige juzgar de él «que es amarillo y no azul», así la bondad de una acción, la belleza de un cuadro nos aparecen como imperativos que de esos objetos descienden sobre nosotros, en virtud de los cuales nuestros deseos y sentimientos adquieren cierto carácter virtual de adecuados o inadecuados, de rectos o erróneos. Exactamente por las mismas razones que consideramos una falsedad atribuir a un objeto blanco la cualidad de negro, cuando algo nos parece bueno consideramos un error que alguien o nosotros mismos reaccione ante ello con un sentimiento de antipatía o una repulsión.

En esta significación de lo «deseable» como lo que merece ser deseado entrevemos, al modo que por un resquicio, toda una nueva fisonomía del problema de los valores en que estos presentan un carácter objetivo. Ahora podemos advertir que también lo «agradable» contiene esa significación trascendente según la cual es agradable, no lo que de hecho agrada o pueda agradar, sino lo que merece y exige nuestro agrado. Y lo mismo podemos decir de lo amable, de lo que es digno de ser amado aun cuando tal vez no lo amamos efectivamente (1). No es, pues, nuestro deseo ni nuestro agrado ni nuestro amor; no es acto alguno del sujeto quien *da* el valor a la cosa. Es imposible llegar a una suficiente noción del Valor mientras se le busque suponiendo que es esencial a los valores constituir las metas de nuestros intereses o apetitos. La estrategia de Napoleón tiene para mí un gran valor sin que yo me sorprenda jamás en flagrante apetito de ella, siendo como soy hombre de toga y no de espada. Claro es que todas las complacencias y enojos, todos

---

(1) En este sentido usa, por ejemplo, Malebranche el término amable: «Dieu *ne pouvant pas* vouloir que les volontés qu'il a créés aiment davantage un moindre bien qu'un plus grand bien, c'est à dire, qu'elles aiment davantage ce qui est moins aimable que ce qui est plus aimable.» (*Recherche de la vérité*, libro IV, capítulo 7.) Como se ve, para Malebranche son los valores («bien» «mal»), de tal suerte objetivos, que excluye en el mismo Dios la posibilidad de modificar la ley o norma de nuestras estimaciones.

los deseos y repulsiones están motivados por valores, pero estos no valen porque nos agraden o los deseemos, sino al revés, nos agradan y los deseamos porque nos parece que valen. Por tanto, tienen los valores su validez antes e independientemente de que funcionen como metas de nuestro interés y nuestro sentimiento. Muchos de ellos son reconocidos por nosotros sin que nos ocurra desearlos o gozarlos (1).

Shakespeare sabía ya todo esto. Discutiendo Héctor y Troilo sobre el caso Helena, reparte el poeta entre ellos las dos teorías de valor: la subjetivista y la objetivista.

—Hermano —dice Héctor—, ella no vale lo que nos cuesta conservarla.

Y Troilo: —¿Qué valor puede tener una cosa sino el que nosotros le demos?

A lo que Héctor replica con estas aladas, esenciales palabras:

—No, el valor no depende de la querencia individual; tiene su propia estimación y dignidad, que le compete no menos en sí mismo que en la apreciación del hombre.

Se nos presenta, pues, el valor como un carácter objetivo consistente en una dignidad positiva o negativa que en el acto de valoración reconocemos. Valorar no es *dar* valor a quien por sí no lo tenía; es reconocer un valor residente en el objeto. No es una *quaestio facti*, sino una *quaestio juris*. No es la percatación de un hecho, sino de un derecho. La cuestión del valor es la cuestión de derecho por excelencia. Y nuestro *derecho* en sentido estricto representa solo una clase específica de valor: el valor de justicia.

---

(1) Consecuentemente, es un error todavía más denso definir los valores como hace Schwartz en su *Psicología de la voluntad* (1901, pág. 34), diciendo: «Llamamos valor a todos los términos mediatos o inmediatos de la voluntad.» Suelen incidir en esta equivocación todos los que se plantean el problema del valor exclusivamente dentro de la Ética. Trata la Ética de hallar los principios y normas de la acción voluntaria. La acción voluntaria consiste en proponerse fines. Estos fines son buenos o malos, es decir, son valores positivos o negativos (por sí mismos, como piensa Santo Tomás; por la intención, o sea, previsión de sus consecuencias, como sostienen los utilitarios; por el carácter de la conciencia en que se deciden, como pretende Kant). De esto, que es cierto, no hay sino un paso a invertir la proposición: nuestros fines son valores, por consiguiente, los valores son nuestros fines. ¡Siempre la especie tratando de absorber al género!

Resumiendo: es extrínseco al valor suscitar en nosotros sentimientos, servir de meta a nuestro deseo y ser fin de la voluntad. Sobre todo ello muy bien Scheler en *Der Formalismus in der Ethik*, 1913. [Traducción española de *Revista de Occidente*.]

4. LOS VALORES SON CUALIDADES IRREALES RESIDENTES EN LAS COSAS

No son, pues, los valores un don que nuestra subjetividad hace a las cosas, sino una extraña, sutil casta de objetividades que nuestra conciencia encuentra fuera de sí como encuentra los árboles y los hombres.

Hay, sin embargo, una radical diferencia entre la manera como vemos las cosas y la manera como percibimos los valores. Ante todo, es menester distinguir los valores de las cosas que valen. Las cosas tienen o no tienen valor, tienen valores positivos o negativos, superiores o inferiores, de esta clase o de la otra. El valor no es, pues, nunca una cosa, sino que es «tenido» por ella. La belleza no es el cuadro, sino que el cuadro es bello, contiene o posee el valor belleza. Del mismo modo, el traje elegante es una cosa valiosa, es decir, una realidad en que reside un valor determinado: la elegancia (1). Los valores se presentan como cualidades de las cosas.

Busquemos en el traje elegante con los ojos de la cara esta su elegancia. Vana pesquisa. Veremos su color y su forma, que son ingredientes reales del traje. Su elegancia es invisible —es una cualidad irreal que no forma parte de los componentes físicos del objeto. Se dirá que un traje invisible, como el del rey del cuento, no puede ser elegante, que la elegancia es un atributo adscrito a cierta forma y color que un traje tiene. Es verdad, la elegancia es el valor invisible que reside en las líneas y colorido visibles del traje, es la peculiarísima dignidad que a estas formas reales pertenece. Pero la «dignidad» en sí misma se esquiva a toda visión física.

¿No serán entonces los valores unas naturalezas místicas y misteriosas que, como las ideas platónicas, escapan a nuestra visión sublunar y habitan en un lugar sobreceleste? Nada de eso. Los valores no son cosas, no son realidades, pero el mundo de los objetos —aun excluyendo toda mística pseudo-realidad— no se compone solo de cosas. Un número no es una cosa, pero es un objeto indubitable, tan claro, más claro que cosa alguna.

---

(1) Esta distinción, decisiva para la teoría del Valor, se debe principalmente a Husserl, seguido luego por Max Scheler en su obra *Der Formalismus in der Ethik*, 1913, uno de los libros formidables que ha engendrado ya el siglo XX.

Una sencilla clasificación de las cualidades que las cosas tienen nos pone en ruta segura para comprender qué linaje de objeto son los valores. Las cosas tienen ciertas *cualidades propias*, esto es, cualidades que poseen por sí mismas, independientemente de su relación con otras cosas. Así, el color y forma de la naranja son cualidades que esta tiene, aunque estuviese sola en el mundo (1). Pero si esa naranja es igual a otra, esta igualdad es una nueva cualidad tan suya como el color o la forma. Solo que la igualdad no la tiene la naranja cuando está sola, sino cuando es comparada con otra, puesta en relación con otra. Es, pues, no una *cualidad propia*, sino una *cualidad relativa*. De este tipo son la identidad, la semejanza, el ser mayor o menor, etc., etc. Ahora bien: es característico de estas cualidades relativas no ser visibles a los ojos de la cara. Cuando vemos dos naranjas iguales, vemos dos naranjas, pero no su igualdad. La igualdad supone una comparación, y la comparación no es faena de los ojos, sino del intelecto. No obstante, después de la comparación la igualdad se nos hace patente con una evidencia pareja a la visual. Podemos decir que «vemos» la igualdad con un ver no ocular, sino intelectual. Esta intelección, este entender es una percepción del mismo género que la visual, pero de otra especie, Sin ella no podríamos decir que 2 + 2 son igual a 4.

El positivismo fue impulsado por la sana tendencia de no admitir como verdadero otro conocimiento que el fundado últimamente en la percepción inmediata de los objetos. En efecto, todo lo que sea hablar de algo sin verlo, todo lo que sea atribuir a algo lo que no se ha visto de él, es cuando menos problemático, y es siempre más o menos caprichoso. El error del positivismo fue comenzar por ser infiel a su inspiración originaria y suponer dogmáticamente que no hay más fenómenos que los sensibles ni por tanto más percepción inmediata que la de tipo sensorial. Por esta razón no ha podido nunca el positivismo constituirse en un sistema suficiente del universo. El hecho simplicísimo de la existencia de los números es ya ocasión ineluctable de naufragio para el positivista. Porque el número no se ve, se entiende, y este entender no es percepción menos inmediata que la visual.

Por consiguiente, es preciso integrar el positivismo en una actitud menos dogmática y prejuiciosa. De todo lo que hablamos con

---

(1) Aparte, se entiende, de un sujeto consciente que la percibe. No es ahora ocasión de discutir en qué sentido los colores son o no independientes de la subjetividad.

sentido es porque tenemos algún contacto con ello; de otro modo no lo distinguiríamos. Este contacto o percepción inmediata será de distinta índole, según sea la contextura del objeto. El color lo ve el ojo, pero no lo oye el oído. El número no se ve ni se oye, pero se entiende, como la igualdad, la semejanza, etc. Hay una percepción de lo irreal que no es más ni menos mística que la sensual.

Los valores son un linaje peculiar de objetos irreales que residen en los objetos reales o cosas, como cualidades *sui géneris*. No se ven con los ojos, como los colores, ni siquiera se entienden, como los números y los conceptos. La belleza de una estatua, la justicia de un acto, la gracia de un perfil femenino no son cosas que quepa entender o no entender. Solo cabe «sentirlas», y mejor, estimarlas o desestimarlas.

El estimar es una función psíquica real —como el ver, como el entender— en que los valores se nos hacen patentes. Y viceversa, los valores no existen sino para sujetos dotados de la facultad estimativa, del mismo modo que la igualdad y la diferencia solo existen para seres capaces de comparar. En este sentido, y solo en este sentido, puede hablarse de cierta subjetividad en el valor.

5. EL CONOCIMIENTO DE LOS VALORES ES ABSOLUTO Y CUASI MATEMÁTICO

Alguna pulcritud de lenguaje contribuirá a esclarecer la cuestión. He dicho que es forzoso distinguir entre las cosas —que son realidades— y los valores —que son virtualidades. Pues bien: una cosa que tomanos con sus propiedades materiales y además con sus valores, es lo que debe llamarse un «bien» si los valores son positivos, un «mal» si son negativos. El lienzo de Velázquez, con sus líneas y colores, es solo una cosa; si además percibimos en él la gracia sobria de su cromatismo, el noble asiento de las figuras, la conmovedora palpitación de su ambiente —es un «bien». Diríase, pues, que cada cosa, sobre el repertorio de cualidades que hacen de ella tal ser, tiene como un halo de cualidades de valor que definen su perfil estimativo.

Y aquí sobreviene un advertimiento de la mayor importancia. La percepción de la cosa como tal y la percepción de sus valores se producen con gran independencia una de otra. Quiero decir que a veces vemos muy bien una cosa y, sin embargo, no «vemos» sus valores. Ejemplo: durante trescientos años se han mirado los cua-

dros de *el Greco* sin descubrir sus peculiares calidades estéticas. Otras veces, inversamente, tenemos clara conciencia de ciertos valores sin necesidad de «verlos» realizados en cosa alguna. En la creación artística, esta prelación del valor es el caso normal. Suele el artista partir de la intuición de ciertos valores que un cuadro o poesía deben tener, y solo después encuentra los caracteres reales —formas, imágenes, ritmos— en que aquellos se incorporan. Cuando se preguntaba a Rafael qué era lo que copiaba en sus cuadros, respondía: «*Una certa idea che mi vien in mente.*» Esta idea previa era primeramente un puro organismo de valores: *grazzia* de líneas, equilibrada arquitectura, dulce pulimento de formas, etc.

Conviene fijar bien los términos a que esta averiguación conduce. Todo valor, por tener un carácter de cualidad, postula el ser referido a alguna cosa concreta. La blancura será siempre blancura de algo. La bondad, bondad de alguien. Pero, en ocasiones, vemos la cualidad sin conocer bien su substrato, la cosa que la posee y de quien es. En la inquieta llanura marina divisamos a lo mejor una blancura que no sabemos si pertenece a un velamen, a una roca o a la espuma lejana. En el caso de los valores, la independencia es mayor. «Sentimos» con perfecta claridad la justicia perfecta, sin que hasta ahora sepamos qué situación real podría realizarla sin resto.

Por tanto, la experiencia de valores es independiente de la experiencia de cosas. Pero, además, es de índole muy distinta. Las cosas, las realidades son por naturaleza *opacas* a nuestra percepción. No hay manera de que veamos nunca del todo una manzana; tenemos que darle vueltas, abrirla, dividirla, y nunca llegaremos a percibirla íntegramente. Nuestra experiencia de ella será cada vez más aproximada, pero nunca será perfecta. En cambio, lo irreal —un número, un triángulo, un concepto, un valor— son naturalezas *transparentes*. Las vemos de una vez en su integridad. Meditaciones sucesivas nos proporcionarán nociones más minuciosas de ellas, pero desde la primera visión nos entregaron entera su estructura. Toda nuestra labor mental posterior se hace sobre esa primera visión u otra que no hace sino reiterar aquella. Nuestra experiencia del número, del cuerpo geométrico, del valor, es, pues, absoluta. De aquí que la matemática sea una ciencia *a priori* de verdades absolutas. Pues bien: la Estimativa o ciencia de los valores será asimismo un sistema de verdades evidentes e invariables, de tipo parejo a la matemática (1).

---

(1) Nótese que hablo estrictamente del conocimiento de valores. La cuestión de si una cosa real posee o no el valor que le atribuimos y en

Esto sonará extrañamente en muchos oídos, pero es de esperar que mayor reflexión los habitúe a reconocer tan ineludible pensamiento. La sentencia *de gustibus non disputandum* es un craso error. Supone que en el orbe de los «gustos», es decir, de las valoraciones, no existen objetividades evidentes a las cuales poder referir en última sustancia nuestras disputas. La verdad es lo contrario: todo «gusto» nuestro gusta un valor (las puras cosas no ofrecen posibilidad al gustar y disgustar), y todo valor es un objeto independiente de nuestros caprichos.

6. DIMENSIONES DEL VALOR

La naturaleza genuina de los valores aparece con mayor claridad cuando se advierten sus propiedades. En efecto, un valor es siempre o positivo o negativo. Por el contrario, las realidades no son nunca *sensu stricto* negativas. No hay nada en el mundo del ser que sea negativo en el plenario sentido en que lo es la fealdad, la injusticia o la torpeza.

Además de esta su cualidad —positiva o negativa— es esencial a todo valor ser superior, inferior o equivalente a otro. Es decir, que todo valor posee un rango y se presenta en una perspectiva de dignidades, en una jerarquía. La elegancia es un valor positivo —frente al negativo inelegancia—, pero, a la vez, es inferior a la bondad moral y a la belleza. La certidumbre de esta subordinación no goza de menor firmeza que pueda tener la que sentimos cuando afirmamos que cuatro es menos que cinco, y es, a la postre, del mismo tipo. En última instancia, la verdad matemática nos transfiere a la intuición o intelección de los números. Basta entender bien lo que es cinco y lo que es cuatro para que nos sea evidente la minoría de cuatro con respecto a cinco. Basta asimismo con «ver» bien lo que es «elegancia» y lo que es «bondad moral» para que aquella aparezca como objetivamente inferior a esta.

Cualidad y rango son propiedades de cada valor que este posee merced a su materia, última contextura estimativa, irreductible a toda otra determinación. Eso que la elegancia es en sí misma, a diferencia de la justicia, de la belleza, de la utilidad, de la destreza, etcétera, no puede ser definido, como no puede ser definido el color

---

ella suponemos, solo permite soluciones empíricas y aproximadas. Parejamente es absoluto nuestro conocimiento del triángulo, pero no el que un cuerpo real sea o no rigorosamente triangular.

rojo ni tal sonido. Nuestra noticia de ello solo puede consistir en una directa, inmediata percepción (1).

Resumiendo: el valor tiene tres dimensiones: su cualidad, su rango y su materia.

La definición de los valores solo puede hacerse —como la de los colores— por medios indirectos. El anaranjado puede ser definido indirectamente diciendo que es el color situado en el espectro entre el rojo y el amarillo. Parejamente cabe reducir a concepto los valores determinando el repertorio de objetos en que residen y el tipo de reacciones subjetivas que les son adecuadas.

¿Qué clase de objetos pueden servir de substrato o soporte al valor «bondad moral»? Evidentemente no podemos decir con formal sentido que es buena una piedra ni una planta. Solo puede ser moralmente bueno un ser capaz de acciones, es decir, que sea sujeto causante de sus actos. Esto es lo que llamamos «persona». Quedan, pues, excluidos como substratos de este valor todos los objetos físicos y todos los animados exentos de voluntad. Pero tampoco una persona imaginaria —el personaje de una novela— es propiamente bueno, sino solo ficticiamente.

En cambio, «bellos» pueden ser los paisajes, las rocas, las plantas, los animales. Y pueden serlo con plenitud de sentido aunque sean fantásticos. El paisaje pintado puede ser bello no solo como pintura real, sino como tal paisaje imaginario. No está, pues, el valor «belleza» —que en rigor es el nombre genérico de innumerables valores— condicionado por la existencia de su objeto, como acontece con los valores morales o los de utilidad.

Si ahora consideramos qué reacciones sentimentales a estos valores son adecuadas y cuáles no, hallaremos lo siguiente: a la belleza corresponde agrado y entusiasmo, pero no respeto. El cuadro de *Las meninas* no es respetable ni, rigorosamente hablando, admirable. La admiración es un sentimiento que corresponde más que a la obra a su creación. Velázquez es el admirable autor de la obra deliciosa. En cambio, la acción buena no puede ser directamente objeto de complacencia, sino de respeto. Es el respeto la emoción congrua a la virtud. La utilidad, por su parte, es un género de valores ante el cual no es conveniente un sentimiento de respeto ni de complacencia.

---

(1) Que los valores tienen su «materia» diferencial y no son solo formales ha sido el gran descubrimiento de Scheler en su *Der Formalismus in der Ethik*. No es ahora interesante ni urgente poner ciertos reparos a las ideas de Scheler sobre este punto.

Complace tal vez el fin que el útil logra, pero el útil como tal solo provoca una peculiar emoción de satisfacción, sentimiento sin temperatura muy proporcionado al carácter racional, frígido, del valor mismo «utilidad». De aquí que las épocas de utilitarismo predominante se caractericen por una gran tibieza psíquica.

7. CLASES DE VALORES

El propósito de estas páginas se reducía a obtener una noción clara de lo que es el valor. El problema de la clasificación de los valores requeriría muy complejas observaciones. Quede, pues, intacto para mejor coyuntura. Solamente con el fin de facilitar al lector la meditación propia sobre tan sutil materia indicaré las grandes clases que, atendiendo a su materia, forman los valores:

Valores positivos y negativos.

Útiles		Capaz—Incapaz. Caro—Barato. Abundante—Escaso, etc.
Vitales		Sano—Enfermo. Selecto—Vulgar. Enérgico—Inerte. Fuerte—Débil, etc.
Espirituales	Intelectuales	Conocimiento—Error. Exacto—Aproximado. Evidente—Probable, etc.
	Morales	Bueno—Malo. Bondadoso—Malvado. Justo—Injusto. Escrupuloso—Relajado. Leal—Desleal, etc.
	Estéticos	Bello—Feo. Gracioso—Tosco. Elegante—Inelegante. Armonioso—Inarmónico...
Religiosos		Santo o sagrado—Profano. Divino—Demoníaco. Supremo—Derivado. Milagroso—Mecánico, etc. (1).

(1) Nótese que es indiferente para la existencia del valor que existan de hecho cosas en que se incorporen. Para el ateo no existe Dios, pero sí el valor «santidad» o «divinidad».

Hemos de acostumbrarnos a reconocer que la fauna y la flora de la estimación no son menos ricas que las naturales. Las cualidades de valor son innumerables como las físicas, y el hombre va teniendo de ellas, lo mismo que de estas, una creciente experiencia a lo largo de la historia. Una de las más sugestivas investigaciones que la nueva teoría inspira es la reconstrucción de la historia como proceso de descubrimiento de los valores. Cada raza, cada época parecen haber tenido una peculiar sensibilidad para determinados valores, y han padecido, en cambio, extraña ceguera para otros. Esto invita a fijar el perfil estimativo de los pueblos y de los grandes períodos históricos. Cada uno se distinguiría por un sistema típico de valoraciones, último secreto de su carácter, de que los acontecimientos serían mera emanación y consecuencia.

Asimismo, fuera en extremo interesante estudiar desde este punto de vista las grandes figuras cuya obra ha sido principalmente la invención genial de nuevos valores —así Budha, Cristo, San Francisco de Asís, Maquiavelo, Napoleón. En fin, aquellos otros espíritus soberanos que no han tenido un carácter específico de hombres «prácticos», esto es, de religiosos, moralistas, políticos, pero han descubierto en el universo valores antes latentes: Miguel Angel, Cervantes, Goya, Dostoyewsky, Stendhal.

Todo esto y mil atractivas cuestiones más que sugiere la increíble fertilidad del gran tema «Valor» vendrían a componer el *pendant* histórico a la Estimativa o ciencia *a priori* del valor, cuyas leyes son de evidencia perfecta, al modo de las geométricas. El hombre se apresta a sujetar bajo un régimen rigoroso la región de los gustos y de los sentimientos, que durante los últimos siglos se hallaba abandonada al capricho. La Ética, la Estética, las normas jurídicas entran en una nueva fase de su historia. Cuando parecía el europeo consumirse en la última extremidad del subjetivismo y el relativismo, surge de pronto la posibilidad de restaurar las normas trascendentes de lo emocional y se acerca el momento de cumplir el postulado que Comte exigía para hacer entrar de nuevo en caja la vida de los hombres: una sistematización de los sentimientos.

Revista de Occidente, N.º IV, octubre 1923.

A LA «ACADEMIA PLATÓNICA» DE PABLO LUIS LANDSBERG

VA para tres años que en un ensayo titulado *La deshumanización del Arte* intentaba yo definir los nuevos estilos y maneras que dominan la producción juvenil. Pareció entonces extraño que en vez de comenzar con el análisis de las obras mismas partiese de la relación en que los nuevos artistas y el público se encuentran. Esto era comenzar por el lado subjetivo y sociológico de la cuestión. Las razones que para ello tenía eran largas y complejas. Poco tiempo después apareció el libro de Landsberg, que ahora tiene en sus manos el lector. En él hallará algunas de aquellas razones silenciadas por mí. Desde hace tiempo, pienso e insinúo que es ineludible el retorno a la investigación sociológica. Los problemas mismos nos obligan a ello. Claro es que la nueva concepción sociológica ha de ser harto más sutil, más rigorosa, más filosófica que las usadas hacia 1890.

El estudio de Landsberg, cuyo título en la edición alemana es *Esencia y sentido de la Academia platónica*, pertenece a la serie de trabajos que llama Scheler *Sociología del saber* y apareció el año pasado en un nutrido volumen. Por razones de espacio quedó fuera la contribución de Landsberg a aquella obra colectiva y fue publicada aparte.

Creo que este libro puede interesar vivamente a filosófos, historiadores y pedagogos. Es, además, un síntoma ejemplar de la manera de pensar que comienza a regir los espíritus. Su autor es muy joven y si ello le hace mostrar a veces un exceso de fervor, permite, a la par, que la gracia de su convicción nos llegue intacta. Sin embargo, los últimos fundamentos de esta concepción sociológica no van en la obra presente. Han de buscarse en el genial estudio de Max Scheler, *Problema de una sociología del saber*, que esperamos ofrecer pronto a los lectores de nuestra biblioteca.

Madrid, abril de 1926.

A «PSICOLOGÍA», DE FRANCISCO BRENTANO

HAY obras de ancha fama y escaso influjo. Otras, por el contrario, siguen un destino tácito y como subrepticio, al tiempo mismo en que van transformando la superficie de la historia. El libro de Francisco Brentano, *Psicología desde el punto de vista empírico*, es de este último linaje. El hecho es tan escueto y tan sorprendente, que merece especialísima consignación. Este libro, publicado en 1874, ha producido un cambio total en la ideología filosófica del mundo, y, sin embargo, la segunda edición no ha aparecido hasta 1925. Aconsejan datos como este al fino historiador la mayor perspicacia cuando busque los orígenes de las mutaciones humanas, que suelen hallarse, como la cuna de los grandes ríos, en lugares repuestos y a trasmano.

Francisco Brentano es, sin duda, la figura más heteróclita de la filosofía contemporánea. Su estilo de pensador recuerda por su sobriedad, vigor y eficiencia solo a las mentes antiguas. Brentano, nacido en 1838, fue sacerdote católico, y por algún tiempo profesor en Viena. Por dificultades con el Gobierno de su país dejó la cátedra, después de haber repudiado los hábitos de clérigo, aunque perduró en sus profundas convicciones cristianas. En rigor, no compuso más que un libro: el primer tomo de la *Psicología* antes citada. Lo demás de su labor se reduce a breves folletos, compuestos de pura esencia intelectual, cada uno de los cuales trajo consigo la reforma de toda una disciplina filosófica. Su *Psicología de Aristóteles* (1867) y su estudio *Sobre los diversos significados del ser, según Aristóteles* (1862) fueron el punto de partida para un nuevo aristotelismo, que sirvió de carril a sus posteriores innovaciones.

En su discurso *Sobre el origen del conocimiento moral* (1889), da el paso decisivo para fundar lo que, luego de magnífico desarrollo, debido a sus discípulos y discípulos de sus discípulos, se llama hoy «ciencia de los valores».

Para Brentano, la filosofía no era un menester literario. No le urgía escribir páginas y páginas, sino esculpir definiciones y argumentos. Convencido de que pesaba sobre él la sublime misión de restaurar la verdadera filosofía, echada a perder por Kant y sus descendientes, vivió concentrado sobre las cuestiones esenciales de la metafísica, la ética y la psicología. Fortuna o genialidad le atrajo, como discípulos, los hombres jóvenes que luego han influido más decisivamente en el pensamiento europeo: Husserl, Meinong, Stumpf, Ehrenfels, etc. Puede decirse que la filosofía actual de tipo más rigoroso y científico procede de Brentano, al través de sus grandes discípulos.

Conviene, pues, que los aficionados españoles puedan manejar la obra egregia de tal filósofo. A este fin se inicia ahora su versión castellana, y comenzamos por los dos famosos capítulos de su *Psicología* que más fértil influjo han tenido. A ellos seguirá el ensayo *Sobre el origen del conocimiento moral*, donde agudamente crea Brentano las bases de una nueva ética.

Retirado en Zurich, ciego en sus últimos años, sereno y alerta, murió el gran filósofo en marzo de 1917.

Madrid, agosto de 1916. (Publicado sin firma.)

A «UNA PUNTA DE EUROPA», DE VICTORIANO GARCÍA MARTÍ

MERECE sincero aplauso Victoriano García Martí por haberse atrevido a ensayar una definición del alma gallega. Es seguro que a sus juicios se opondrán otros, que habrá disparidad de opinión sobre cómo es esa alma que palpita en una punta de Europa. Pero la discusión no hará sino subrayar lo más importante: la existencia, la realidad de un cierto modo humano, diferente de los demás y centrado en sí mismo, que es el ser gallego.

Yo creo que una de las cosas más útiles para el inmediato porvenir español es que se renueve la meditación sobre el hecho regional. Hace años brotó en la vida pública de España bajo desfavorables auspicios. De la idea de región —tan clara y tan fértil— se hizo un «regionalismo» arbitrario y confuso. Fue arbitrariedad y confusión mezclar, desde luego, el simple hecho regional con uno de los conceptos más problemáticos que existen en el conjunto de las nociones sociológicas: la nación. Se entendió la región como nación, es decir, se pretendió aclarar lo evidente con lo oscuro. ¿Quién, hablando en serio y rigorosamente, cree saber lo que es una nación? A esta primera potencia de confusión se agregó otra mayor: se dio por cierto que a la idea de nación va anejo como esencial atributo jurídico la de Estado; es decir, la soberanía separada. Toda esta turbia ideología no ha hecho sino entorpecer el desarrollo del hecho regional y su aprovechamiento para una nueva forma de vida pública en España.

No es derramando fuera de sí misma la idea de región, centrifugándola hacia conceptos más amplios, cual es el de nación, o radicalmente, cual es el de Estado, como se extrae de ella la mayor

sustancia, sino al revés, reteniéndose en sus límites y aun recogiéndose hacia dentro de ella. Por eso, al mismo tiempo que aplaudo el sentido de estudios como el presente y en su beneficio, considero ineludible denunciar el viejo regionalismo.

Toda mi fe en la fecundidad de un nuevo regionalismo presupone que gallegos o vascongados o catalanes abandonen la creencia, tan falsa como ingenua, de que basta con que exista una cierta peculiaridad étnica, un cierto modo de ser corporal y moral, para tener derecho a constituir un Estado. No se comprende que durante algunos años haya corrido este pensamiento como verdad evidente por sí misma. En primer lugar, no existe un derecho a ser Estado, ni siquiera existe el principio o norma de que quepa derivarlo y atribuirlo en justicia. Pero de existir ese principio, sería más bien opuesto a lo que se supuso en los años del regionalismo nacionalista. Porque la nación, si algo medio claro significa, es comunidad de sangre y de las inclinaciones que la sangre transmite. Ahora bien: por muchas vueltas que se dé a los conceptos de soberanía y de Estado, no se halla en ellos la menor referencia a la comunidad sanguínea. Lejos de eso, la convivencia estatal, la unidad civil soberana, radica en la voluntad histórica —y no en la fatalidad biológica— de convivir. Y, en efecto, el origen del Estado y su desarrollo ha consistido siempre en la unión política de grupos humanos étnicamente desunidos. Mientras se siga amparando la decrépita y vaga doctrina que ve en el Estado una última amplificación de la familia y en esta una especie de Estado germinal y nativo, no se entenderá nada del proceso histórico efectivo. El Estado nace siempre antes que la familia *sensu stricto*, y si por familia se quiere entender solo el grupo zoológico de padres e hijos, será preciso decir que el Estado ha nacido en oposición a la dispersión de las unidades familiares y sanguíneas, obligando a estas a una unidad superior trans-zoológica que trascienda precisamente la disociación étnica —de hordas, pueblos, razas.

De esta manera, un nuevo regionalismo debería invertir los términos de la cuestión. Dada la diferencia étnica evidente —por ejemplo, Galicia, Vasconia, Cataluña—, no debe preguntarse qué derechos políticos le corresponde, sino al revés, cómo puede aprovecharse en beneficio del Estado esa diferencia, precisamente por ser diferencia. Así viene el nuevo regionalismo a completar la idea de Estado, en vez de anularla, como en el fondo quería el viejo. Si el Estado es el principio de la unidad (jurídica), en lo heterogéneo (biológico) el regionalismo es el principio que subraya la fecundidad de lo heterogéneo dentro de aquella unidad. Para un racionalista al modo

antiguo, la heterogeneidad de fuerzas étnicas dentro de un Estado es un mal. Hoy empezamos a ver que la diferencia entre las almas regionales es una magnífica riqueza para el dinamismo del Estado, riqueza que es preciso aprovechar políticamente.

Cuando se lean estas páginas de García Martí, en que aparece tan acusado el perfil del alma gallega frente a los de otros grupos peninsulares, sorprende con mayor vehemencia que el hecho enorme de la peculiaridad regional no arroje la menor proyección sobre el régimen civil de España. Revela ello que nuestro Estado es un ente abstracto, como fraguado por generaciones muy geométricas: es un Estado en que solo se afirma la dimensión de la unidad sin más modelado, relieve y calificación. ¡Unidad pobre, sin articulaciones ni eterna variedad!

1927.

A UNA EDICIÓN DE SUS OBRAS (1)

La aparición de mis obras, que hasta ahora volaban como bandada fortuita de volúmenes, en una edición compacta es idea y voluntad de un editor, no mías. Yo no he sentido todavía el deseo íntimo de reunir mi obra. Ese gesto de echar el brazo atrás y recoger el pasado, significa una altitud decisiva en la trayectoria de una vida. Tal vez se llega en él a la divisoria entre el modo ascendente y el descendente de la vitalidad. El escritor advierte angustiado que pierde peso actual, que las ideas afluyen a su torrentera interior con menos abundancia, borboteo y delicioso atropellamiento. Esto le lleva a compensar su déficit presente recogiendo su pasado, poniéndolo sobre sí para que conste y complete la sensación gravitatoria que antes tenía.

Por fortuna, yo siento aún un extraño asco al recuerdo. No sé bien por qué, pero siempre he notado con sorpresa que cuando alguien de mi tiempo se complacía voluptuosamente en rememorar las cosas de la juventud o de la niñez, yo no experimentaba goce alguno en esa inmersión y descenso a aguas pretéritas. Al contrario, el roce con la piel de mi pasado me repugnaba y toda la presunta gracia de la adolescencia y la infancia propias no ha logrado aún vencer en mí lo que tienen de cadavérico, de fenecido. Y no creo que mi vida haya sido especialmente infeliz o impresentable ni más repugnante que la que lo haya sido menos. Cuando se está aún fuertemente proyectado hacia el futuro, nuestro pasado no hace presa en nosotros con sus deleites peculiares. Ya llegará la hora de las «Memorias», la torsión de la cabeza hacia atrás. Entonces el hombre compensa la esterilidad de su porvenir con un inesperado reverdecer de todos los paisajes agostados.

(1) «Obras», de José Ortega y Gasset. Espasa-Calpe, S. A.

En semejante estado de espíritu, tan poco propicio al recuerdo, no me es posible dirigir la mirada a mi obra para intentar definirla. Miro atrás sin entusiasmo y veo solo lo que vemos en el arenal o en la playa húmeda y solitaria: el pespunte de nuestros pasos, tan ridículo, con sus parejas de improntas monótonamente repetidas en larga fila. Eso es, visto desde hoy, lo que quedó de nuestros frenesíes: ¡huellas, huellas! —leves depresiones de azar en un terreno blando.

¿No es terrible que de nuestro paseo mágico quede solo eso —la muda estupidez de la huella— y lo demás se haya volatilizado, borrado del universo? Menos mal en otros países, donde el hombre goza de tamaño lujo vital que no se contenta con arrastrar la radical soledad que es su existencia, sino que transmigra a la del prójimo, se esfuerza en reconstruir la vida de otros hombres, de entenderla y descubrir su secreto. ¿Puede esperar un español que algún compatriota sienta interés por el secreto de lo que fue su vida? Porque, no se dude, toda vida es secreto y jeroglífico. De aquí que la biografía sea siempre un albur de la intuición. No hay método seguro para acertar con la clave arcana de una existencia ajena. Por lo mismo, el hombre generoso, cuya vida vive de raíces profundas, siente el afán de penetrar en otras vidas, bien en lo hondo de ellas, en su verdad oculta —de entenderlas y no de juzgarlas. El que juzga no entiende. Para ser juez es preciso hacer previamente la heroica renuncia a entender el caso que se presenta a juicio en la inagotable realidad de su contenido humano. La justicia mecaniza, falsifica el juicio para hacer posible la sentencia. No es, pues, extraño que del inmenso volumen de la historia universal se puedan espumar tan pocos nombres de jueces inteligentes. Aunque personalmente lo fueran, su oficio les obligó a amputar su propia perspicacia. Este es el triste heroísmo del juez, sin el cual la convivencia humana no resultaría posible. Vaya nuestro respeto a esa dolorosa profesión; pero de paso detestemos a los que sin ejercerla se constituyen tan fácil y alegremente en jueces de afición.

Pero a lo que iba: ese ensayo de transmigración a una vida ajena, que con tan puro entusiasmo suele hacer el hombre francés, inglés o alemán, no procede de altruismo. El altruismo, como principio radicalmente opuesto al egoísmo e independiente de él, no existe sino en la patología. Lo que pasa es que el hombre de vida profunda, por tanto, muy metida en sí, por tanto, muy solitaria —la autenticidad de una vida se mide por su dosis de soledad—, siente en ese contacto con la víscera de otra existencia humana una formidable incitación.

Tal vez el fenómeno es más amplio. Conservo en la retina una imagen antigua. Es en Castilla. Un prado pajizo con un charco rojo de sangre, la sangre de un toro que, herido, acaba de pasar. Poco después, en la soledad del horizonte, aparece otro toro que cruza el área tórrida y husmea el líquido aún caliente. El ojo del animal se enciende. Su cuerpo se estremece, retiembla de los morros a la cola, patea el suelo y alarga el cuello al firmamento en un largo mugido. Aquella manera casi eléctrica de reaccionar el animal ante las huellas vitales de un semejante me hizo una profunda impresión. Por lo visto, cuando una vida encuentra en el espacio del mundo otra vida —o simplemente sus vestigios— se produce siempre una especie de corriente inducida, una sacudida frenética de la vitalidad —es decir, que la vida se exalta al entrar en su presencia otra vida.

Con el hombre pasa lo mismo cuando lo es en verdad. He aquí que caminamos por la gran ausencia inmóvil que tierra y vegetación depositan sobre el paisaje. De pronto un ave rompe el vuelo a nuestros pies. Nos estremecemos. En la lejanía aparece un hombre. La ausencia afirmada por los elementos botánicos queda ahora habitada por un ingrediente de inquietud. Y eso que estamos ya habituados a la proximidad del prójimo. ¡Qué sería en otros tiempos! Se ha hecho notar que en los albores de nuestra especie el hombre era un animal raro. Minúsculos grupos humanos vagaban sobre el inmenso escenario geológico. De tarde en tarde, con larguísimos intervalos, se producía el terrible acontecimiento: que un grupo de hombres encontraba en el universo a otro grupo de hombres. Este encuentro debía de suscitar fabulosos estremecimientos. ¡Qué ardores, qué terrores, qué trepidación prolongada debía dejar en las imaginaciones este choque de un grupo de hombres con la imagen pasajera de algunos otros hombres!

No es, pues, altruismo, en el beato sentido de la palabra, lo que mueve al europeo normal en su afán de reconstruir y comprender otras vidas. La vida de otro hombre le es un cóctel, un latigazo para resumergirse animosamente en la suya propia. Se dirá que este uso de embriagarse con la vida ajena es vampirismo. Tal vez; pero entonces la moral más pura lo es. Porque consiste en la fusión del egoísmo y el altruismo: es ser altruista por egoísmo y egoísta por altruismo. El hombre necesita nutrirse —egoísmo— con la vida de los otros —altruismo. Este profundo entusiasmo hacia el otro *porque* yo lo necesito supera la contraposición. El verdadero egoísta es el que, en el fondo de sí mismo, no necesita de otro.

Desde el comienzo de mi obra me he preocupado de fomentar la

porosidad de mis lectores hacia el prójimo, porque presentía ya una experiencia que mi vida posterior no ha hecho sino confirmar. Yo no sé bien cómo enunciarla, y desearía que mis expresiones se entendiesen *cum grano salis*. Porque, en verdad, la experiencia es sorprendente. Según ella, resultaría que, con pavorosa frecuencia, cuando el español castizo tiene la sensación de que ante él hay otra vida humana, lo que se llama otra vida humana, con su arcano que late misterioso como el corazón revelador dentro del muro en el cuento romántico, experimenta lo contrario que antes he dicho: experimenta depresión. En vez de exaltarse ante la presunción de otra existencia, que palpita a su vera, lo que hace es sentirse disminuido, triste, desilusionado.

¿Cómo es esto posible? ¿Pues qué le ilusionaba? ¿Tal vez perdurar en la vaga idea de que solo él existe en el mundo? El mundo es, por lo pronto, un horizonte cuyo centro es el individuo. Esta es la perspectiva básica de la vida. Pero acontece que dentro de ese horizonte *nuestro* encontramos —problemáticos, jeroglíficos, enigmáticos— ciertos fenómenos que nos ponen en la sospecha de que junto a nosotros vacan *otros* a su propia existencia. Cada una de estas ajenas vidas tendrá inexorablemente su perspectiva; es decir, que el prójimo se sentirá, a su vez, centro de otro horizonte. Esto nos obliga a complicar nuestra perspectiva primaria articulando en ella esas otras virtuales que son las vidas de los demás.

Como cada vida es lo que cada cual vive y su realidad no consiste más que en ser para sí —mi vida me acontece a mí y solo a mí—, claro es que, por el pronto, dos vidas son incomunicantes. No se puede saltar de la una a la otra: cada una es hermética, cerrada hacia sí. Por ventura o por desgracia, no me puede doler la muela del prójimo ni cabe injertar en mí la delicia que acaso está gozando. Cada cual es el peludo Robinsón de su vida desierta. De aquí que, instalado el individuo en su solipsismo vital, tienda a cegarse para las existencias ajenas. Porque la vida, consistiendo en lo que a cada cual y solo a él acontece, no es posible ver la del otro si no se traslada uno, por casi mágica transmigración, desde sí mismo al centro que es el otro individuo. Supone, pues, la transitoria negación que hago de mí mismo para intentar renacer en el prójimo.

Esta negación de sí, supremo lujo de las criaturas, es, pues, un acto de rebosante vitalidad. El débil, náufrago de sí mismo, se agarra a su yo como a la roca fortuita. Pero, además, ese intento transmigratorio requiere cierta elasticidad de imaginación. Yo me veo a mí mismo, soy presente a mi vida, asisto inmediatamente a

ella; pero al prójimo tengo que imaginarlo. En rigor, tengo que crearlo al través de los datos externos de su existencia. En este sentido somos todos, sin darnos cuenta, novelistas. Las gentes con quienes convivimos son personajes imaginarios que nuestra fantasía ha ido elaborando.

Ahora bien: me ha parecido observar que la imaginación del español no llega a construir la vida del prójimo como en efecto es —a saber: como un orbe independiente del nuestro, centrado en sí, gravitando hacia su íntimo núcleo. El español, por el contrario, no se permite esos lujos, no se decide a abandonar su perspectiva inmediata y primaria, en la cual es él el centro y todo lo demás mera periferia a él referida. Pero lo que es solo elemento de mi periferia, objeto de mi paisaje, tiene el carácter de cosa y no de persona. Cosa es lo que yo veo, palpo, uso, formo, transformo y destruyo. Está ahí para mí, sirviéndome o molestándome. Persona, en cambio, es algo cuando no solo consiste en que yo lo vea y aproveche, en que sea objeto para mí, sino cuando, además de esto, resulta que es también centro vital como yo; por tanto, que también él ve y palpa, se sirve de cosas en su derredor, entre las cuales, tal vez, estoy yo. De suerte que yo no puedo sentir algo como siendo persona si no aprendo a considerarme como objeto de su periferia. Entonces, al verme como elemento del paisaje ajeno, me estoy viendo desde el prójimo, es decir, que virtualmente estoy usando su pupila y viviendo su vida.

Esta contradanza es la que no suele bailar el español. Cada cual se halla definitivamente surto en su centro vital y es inútil esperar de él aventuradas navegaciones por lo humano en torno de él. Los prójimos no son nunca personalizados del todo: quedan siendo un poco cosas. De aquí que la convivencia sea en nuestro país una pura y constante mala inteligencia. Porque no solo es infrecuente que se haga el esfuerzo para interpretar el jeroglífico que es toda existencia, para descifrar lo que en ella hay siempre de enigmático, sino que, atento solo a sí mismo, el compatriota no se entera ni siquiera de los datos más patentes que constituyen el esqueleto de la biografía ajena. Por ejemplo, se puede estar seguro que ni nuestros amigos más próximos y leales tienen un conocimiento medianamente aproximado de cuál es nuestra situación económica. Este pequeño detalle que con tanta razón ha exagerado la interpretación económica de la historia poniéndolo en el primer plano, el pequeño detalle de cuáles son los medios crematísticos de nuestra pobre existencia, queda por completo ignorado. ¿Y se puede tener ni la más vaga idea de *quién* es un prójimo si se desconoce la base económica de su existencia y,

consecuentemente, su conducta en ese piso bajo, mejor aún, en ese cimiento subterráneo de ella? Porque *todo* lo que un hombre hace y aun lo que no hace adquiere un sentido diferente según sea su asiento económico. De mí sé decir que no hay cuatro personas entre mis más próximos amigos que hayan tenido nunca noción precisa del sostén financiero que soporta la fantasmagoría de mi destino público.

Mientras nuestra relación con el público permite que este se nos presente con aspecto impersonal y como mero ingrediente o figurón de nuestro propio drama, todo va bien. Mas cuando el español tropieza con la sospecha de que también el prójimo tiene su drama, un drama en el cual el protagonista es él y no nosotros; cuando siente, en suma, que otro pretende existir también, algo en el español se encoge y contrae. Repliégase sobre sí mismo, como ofendido por tal pretensión, se hermetiza, se eriza todo en derredor, y tal vez enseña los dientes.

No hay, pues, grandes probabilidades de que una obra como la mía, que, aunque de escaso valor, es muy compleja, muy llena de secretos, alusiones y elisiones, muy entretejida con toda una trayectoria vital, encuentre el ánimo generoso que se afane, de verdad, en entenderla. Obras más abstractas, desligadas por su propósito y estilo de la vida personal en que surgieron, pueden ser más fácilmente asimiladas, porque requieren menos faena interpretativa. Pero cada una de las páginas aquí reunidas resumió mi existencia entera a la hora en que fue escrita, y, yuxtapuestas, representan la melodía de mi destino personal.

«Yo soy yo y mi circunstancia.» Esta expresión, que aparece en mi primer libro y que condensa en último volumen mi pensamiento filosófico, no significa solo la doctrina que mi obra expone y propone, sino que mi obra es un caso ejecutivo de la misma doctrina. Mi obra es, por esencia y presencia, circunstancial. Con esto quiero decir que lo es deliberadamente, porque sin deliberación, y aun contra todo propósito opuesto, claro es que jamás ha hecho el hombre cosa alguna en el mundo que no fuera circunstancial. Esto es precisamente lo que el lema citado manifiesta. El hecho radical, el hecho de todos los hechos —esto es, aquel dentro del cual se dan todos los demás como detalles e ingredientes de él—, es la vida de cada cual. Toda otra realidad que no sea la de mi vida es una realidad secundaria, virtual, interior a mi vida, y que en esta tiene su raíz o su hontanar. Ahora bien: mi vida consiste en que yo me encuentro forzado a existir en una circunstancia determinada. No hay vida en abstracto. Vivir es haber caído prisionero de un contorno

inexorable. Se vive aquí y ahora. La vida es, en este sentido, absoluta actualidad. Esta idea fundamental fue vista por mí y formulada cuando la filosofía europea, y especialmente la de mis maestros más inmediatos, sostenían lo contrario y se obstinaban en el tradicional idealismo que yo desenmascaré como utopismo, es decir, la existencia fuera de todo lugar y tiempo. Hoy han descubierto esta verdad en Alemania, y algunos de mis compatriotas caen ahora en la cuenta de ella; pero es un hecho incontrovertible que fue pensada en español hacia 1914.

Mi incesante batalla contra el utopismo no es sino la consecuencia de haber sorprendido estas dos verdades: que la vida —en el sentido de vida humana, y no de fenómeno biológico— es el hecho radical, y que la vida es circunstancia. Cada cual existe náufrago en su circunstancia. En ella tiene, quiera o no, que bracear para sostenerse a flote.

Siendo, pues, la vida en su sustancia misma circunstancial, es evidente que, aunque creamos lo contrario, todo lo que hacemos lo hacemos *en vista de las circunstancias*. Inclusive cuando nos hacemos la ilusión de que pensamos o queremos algo *sub specie aeternitatis*, nos la hacemos por necesidad circunstancial. Es más: la idea de eternidad, del ser incondicionado, ubicuo, brota en el hombre porque ha menester de ella como *contraposto* salvador a su ineludible circunstancialidad. Le duele al hombre ser de un tiempo y de un lugar, y la quejumbre de esa adscripción a la gleba espacio-temporal retumba en su pensamiento bajo la especie de eternidad. El hombre quisiera ser eterno precisamente porque es lo contrario.

Lo que yo hubiera de ser tenía que serlo en España, en la circunstancia española. Pero ¿qué se es, amigos, qué se es? Se es lo que se hace. El hombre se pasa la vida haciendo esto o aquello, porque la vida no consiste en otra cosa que en el repertorio de nuestros *haceres*. Esto diferencia al hombre de todos los demás seres. La piedra que cae hacia el centro de la Tierra no *hace* nada. El animal que pasta en el prado, tampoco. A la piedra y al animal le es dado *hecho* su ser. Mas el hombre no es sino lo que él se hace. En cada instante, queramos o no, tenemos que decidir lo que vamos a ser, esto es, lo que vamos a hacer en el siguiente. Al hacer algo, lo que verdaderamente hacemos es nuestra vida misma, puesto que la hacemos consistir en esa ocupación. De aquí que el hombre se encuentra siempre solicitado por las más varias posibilidades de hacer, de ocuparse. En rigor, se encuentra perdido en ellas y forzado a elegir. Nótese que lo que se elige no es el clavel o la rosa, sino qué va a ser uno mismo

en el minuto que llega, se elige uno a sí mismo entre muchos posibles «sí mismos». Si la situación en que la vida nos coloca, forzándonos a elegir nuestro propio ser, no fuese permanente, nos parecería espeluznante. Porque corremos siempre el riesgo de preferir un «sí mismo» que no es el auténtico o el más auténtico, y en tal caso nuestra decisión equivale a un suicidio, a una suplantación. Entre los muchos *haceres* posibles, el hombre tiene que acertar con el suyo y resolverse, certero, entre lo que se *puede* hacer por lo que *hay* que hacer. Esto va expresado en la profunda palabra española *quehacer*. Somos últimamente nuestro quehacer. La mayor parte de los hombres, sin embargo, se ocupa denodadamente en huir de él, falsificando su vida por no lograr que su hacer coincida con su quehacer.

De este pensamiento sale lanza en ristre otra de las batallas incesantes que cursa por toda mi obra: la guerra al capricho. La presencia de lo caprichoso me exaspera. Y no se vaya a creer que por razones de beatería. No es porque el caprichoso ofenda a la seriedad y yo me constituya en paladín de esta señora. Esto sería invitar al caprichoso a que lo fuese más, porque en el fondo de él late siempre una secreta voluntad de ofender a algo serio. Por sí misma, la seriedad me trae sin cuidado. Lo que pasa es que, al hacer algo por capricho, se elude precisamente lo que hay que hacer por necesidad, y el que no es lo que necesariamente tiene que ser, aniquila su propia sustancia. ¿Cómo no se ha advertido que la paradójica condición del hombre radica en que no puede ser lo que quiera, sino lo que tiene necesariamente que ser, y al mismo tiempo puede no aceptar esa necesidad, eludirla, defraudarla? ¿Cómo subsiste la ceguera, la incomprensión para lo que significa ser libre? Porque, en primer lugar, solo es libre el que no tiene más remedio que serlo. Una libertad de que pudiéramos exonerarnos como de un título oficial, no sería constitutiva de nuestro ser. Pero el hombre es libre, quiera o no, ya que, quiera o no, está forzado en cada instante a decidir lo que va a ser. Pero, en segundo lugar, la libertad no puede consistir en elegir entre posibilidades equivalentes, es decir, que ellas, las posibilidades, sean también libres. No; la libertad adquiere su propio carácter cuando se es libre frente a algo necesario; es la capacidad de no aceptar una necesidad. Aquí palpamos la raíz tragicómica de nuestra existencia, la situación paradójica en que el hombre se encuentra, que el hombre es a diferencia de todas las demás criaturas.

Imagínese que todo en nosotros aconteciese por pura necesidad, como dicen que acontece a los astros. Entonces nuestra vida no sería propiamente vida, porque le faltaría la esencial oscilación entre el

entusiasmo y la angustia, carecería de sustantiva perplejidad. El astro no se siente nunca perplejo: su conducta le llega ya decidida, y por muy grande que sea y muy ardiente, va, como un niño, dormido en la cuna de bronce de su órbita. Pero tampoco sería lo que llamamos «nuestra vida» una situación contradictoria de esa en virtud de la cual fuésemos libres sin conciencia alguna de que tenemos que ser necesariamente algo muy determinado. Este ser abstractamente libre —el olímpico—, para el que fuese igual decidirse por una u otra ocupación, tampoco sentiría perplejidad. ¿Qué más le daba esto o aquello? Tiene delante de sí un tiempo eviterno que le permite ensayar una tras otra todas las ocupaciones. El hombre, en cambio, advierte en todo momento que no le basta con elegir, sino que tiene que acertar, esto es, que su libertad tiene que coincidir con su fatalidad. Reúne, pues, todas las desventajas del astro y del olímpico, del puro ser libre y del puro ser necesario. Tiene que descubrir cuál es su propia, auténtica necesidad; tiene que acertar consigo mismo y luego resolverse a serlo. De aquí su consustancial perplejidad. De aquí también que solo el hombre tenga «destino». Porque destino es una fatalidad que se puede o no aceptar, y el hombre, aun en la situación más apretada, tiene siempre margen —este margen es la libertad— para elegir entre aceptarla o dejar de ser.

La perplejidad es el modo como se da en el hombre la conciencia de que ante él se levanta siempre un imperativo inexorable. Siempre se encuentra con un quehacer latente, que es su destino. Y, sin embargo, nunca está seguro en concreto de qué es lo que hay que hacer. Sabe que tiene que poner su vida a una carta —el que no la pone, no vive—; pero se siente perplejo ante la baraja.

Pues bien: el caprichoso es el hombre que ha embotado su conciencia de lo necesario; por tanto, que desde luego ha renunciado a su auténtico ser. Por esta razón le combato.

Y añadiré que lo mismo me ha impedido entregarme a ningún arte, inclusive al literario. No he podido nunca extirpar en mí la sospecha, la entrevisión de que en todo arte hay una dosis de capricho. Tal vez por ello abunda entre los artistas el hombre sin peso de humanidad, de entraña frívola.

Hay que hacer nuestro quehacer. El perfil de este surge al enfrontar la vocación de cada cual con la circunstancia. Nuestra vocación oprime la circunstancia, como ensayando realizarse en esta. Pero esta responde poniendo condiciones a la vocación. Se trata, pues, de un dinamismo y lucha permanentes entre el contorno y nuestro yo necesario. Mi vocación era el pensamiento, el afán de claridad

sobre las cosas. Acaso este fervor congénito me hizo ver muy pronto que uno de los rasgos característicos de mi circunstancia española era la deficiencia de eso mismo que yo tenía que ser por íntima necesidad. Y desde luego se fundieron en mí la inclinación personal hacia el ejercicio pensativo y la convicción de que era ello, además, un servicio a mi país. Por eso toda mi obra y toda mi vida han sido servicio de España. Y esto es una verdad inconmovible, aunque objetivamente resultase que yo no había servido de nada.

Pensamiento propiamente tal no hay más que uno: el filosófico. Todas las demás formas de la intelección son secundarias, derivadas de aquella, o consisten en limitaciones más o menos arbitrarias de la aventura filosófica. El que no parezca así tiene su origen en considerar el pensamiento no más que como el funcionamiento de una facultad o aparato que hay en el hombre, y que se llama inteligencia. Se supone ligeramente que basta la existencia de un aparato para que este funcione, a pesar de que todos los días advertimos en nuestro derredor hombres dueños de dotes excelentes que no usan. En el caso de la inteligencia la cosa es aún más palmaria. Porque la mayor parte de los hombres tienen una capacidad intelectual muy superior al ejercicio que hacen de ella. En general, el intelecto está arrumbado y enmohecido por desuso en un rincón de la persona. Suele vivir de fórmulas recibidas de fuera y ni siquiera repensadas, que no han sido fabricadas por su máquina de razonar.

No; el pensamiento no es la función de un órgano, sino la faena exasperada de un ser que se siente perdido en el mundo y aspira a orientarse. Si la vida no fuese en su raíz un encontrarse extraviado en un contorno cuyas vías desconoce y donde no sabe cómo ha caído ni cómo podrá salir, el pensamiento no existiría y la máquina intelectiva del hombre, o no habría llegado a desarrollarse, o yacería atrofiada en los desvanes del organismo. Pero, por fortuna, vivir es descubrirme a mí mismo sumergido en un medio que me es extraño, que me niega constantemente, y donde avanzo rodeado de fisonomías enigmáticas, de esas que llamo «cosas», las cuales, unas veces me son favorables y otras adversas. Esas «cosas» —que en sentido lato incluyen a los otros hombres— se adelantan a mí como avanzada casual de algo formidable y latente, que las lleva a ellas y a mí y a quien doy toda suerte de nombres redondos: mundo, orbe, universo. Yo necesito, pues, desenmascarar ese enigma circundante del que yo mismo formo parte: *saber* con quién trato y de quién depende mi vida; *conocer*, de una vez para siempre, los designios y conducta del mundo porque solo así puedo descubrir cuál es mi auténtico quehacer

en él. Para ello —y no simplemente porque sí, porque soy dueño del aparato intelectual— hago funcionar mi mente. Es, pues, el pensamiento el único ensayo de dominio sobre la vida que puedo y necesito hacer. Dominio, es decir, señorío. No hay otra suerte de esencial señorío que este del pensamiento. Y es el caso que ni siquiera hace falta que el pensamiento logre su empresa para que ejerza aquel dominio. Ver claramente que el enigma de la vida es insoluble, que la sensación de perdimiento no tiene curación es ya dominar nuestro destino, es sentirse en la verdad.

En la medida en que yo puedo ser anti-algo, yo he sido antiintelectualista. A la hora de mi juventud imperaba en Europa un culto al intelecto que a mí me parecía idolátrico y de gran beatería. Pero es preciso reobrar hoy contra el vicio opuesto, renovando la fe, no en el intelecto, que es un mero instrumento orgánico, sino en su empleo vital, en el pensamiento. Porque este no es una destreza suntuaria, no es algo añadido a nuestra vida, que únicamente es nuestra y es vida en la medida en que se arista con claros pensamientos sobre sí misma. La vida del hombre solo es cuando y en tanto que es suya, y el genitivo de objeto se hace posesivo. Por eso el loco propiamente no vive: su existencia no es suya; no asiste con claridad a ella. Y el lenguaje vulgar, muy cuerdamente, subraya esta falta de dominio de sí llamándole enajenado, es decir, propiedad de otro, o bien poseído, se entiende posesión de otro. En este sentido va mi afirmación de que es el pensamiento el señorío esencial del hombre sobre sí, y no la voluntad. Este señorío es el que va perdiendo el hombre actual y nos produce la impresión de que se infrahumaniza.

Este pensamiento filosófico es el inicial. Las ciencias, las técnicas de todo orden son particularizaciones de él, y claro está, en la medida en que son restricciones de la patética curiosidad inicial, son ya relativas cegueras. Por eso no basta que un hombre «domine una ciencia» para que trascienda de él ese aire de señorío. El científico no suele «estar en claro» sobre el resto de su vida; un resto que es siempre el todo.

De ahí ese andar deslumbrado, de nictálope o de topo, que el hombre de una sola ciencia suele llevar por el arrecife de su vida.

Hacia ese señorío de la luz sobre sí mismo y su contorno quería yo movilizar a mis compatriotas. Solo en él tengo fe; solo él realzará la calidad del español y le curará de ese sonambulismo dentro del cual va caminando siglos hace.

Pero esta propaganda de entusiasmo por la luz mental —el *lumen naturale*— había que hacerla en España según su circunstancia

impusiera. En nuestro país, ni la cátedra ni el libro tenían eficiencia social. Nuestro pueblo no admite lo distanciado y solemne. Reina en él puramente lo cotidiano y vulgar. Las formas del aristocratismo «aparte» han sido siempre estériles en esta península. Quien quiera crear algo —y toda creación es aristocracia— tiene que acertar a ser aristócrata en la plazuela. He aquí por qué, dócil a la circunstancia, he hecho que mi obra brote en la plazuela intelectual que es el periódico. No es necesario decir que se me ha censurado constantemente por ello. Pero algún acierto debía haber en tal resolución cuando de esos artículos de periódico han hecho libros formales las imprentas extranjeras.

Pero entre tanto, el mundo ha caminado, la circunstancia se ha hecho otra. El tema de mi vida tiene también que variar. Hasta ahora había consistido en trabajar, juntamente con otros, para poner el espíritu de España al nivel de la historia. No es fácil precisar cuáles son los síntomas de que el espíritu nacional se halla al nivel del tiempo. Desde luego, no basta con que un par de criaturas pertenecientes a ese país lo estén; pero, viceversa, tampoco es necesario que la «cultura» de la nación, en su totalidad, o al menos en grandes porciones de ella, haya alcanzado gran altitud. Cabe, inclusive, que casi todo lo que hace o piensa un pueblo sea materia inferior y, sin embargo, sienta ya que sus hombros tocan la raya, el coluro de la plena actualidad histórica. Yo creo firmemente que esta es la situación de España a la hora que escribo. Y aunque no puedo en estas páginas perfilar el contenido exacto de mi creencia, quiero expresar mi convicción radical de que el espíritu español está salvado. Sé muy bien lo que intento decir con esto y estoy seguro de no hacerme ilusiones al pensar de este modo. No se presuma que desconozco la superlativa insuficiencia de nuestra vida intelectual durante los últimos diez años. En efecto: si nos atenemos solo a los hechos visibles, es de sobra evidente que desde hace unos diez años España ha recaído en una perfecta inercia mental y que aparecen dondequiera triunfando la indolencia o la estupidez. Pero yo sé que esta vez el defecto, aunque innegable, no procede de nuestra sustancia. Esta vez la causa está fuera, en Europa. Algún día se verá claramente cómo España, en el momento de lanzarse a un primer vuelo espiritual, tras siglos de modorra, fue detenida por un feroz viento de desánimo que soplaba del Continente. Ahora el problema está más allá de nuestras fronteras y es preciso trasladar allí el esfuerzo. Sin pretenderlo, y aun contra mi voluntad, se han formado fuera de mi país núcleos de lectores que es preciso atender. Para actuar sobre ellos son menester

armas de mayor calibre y alcance que artículos de periódico, aunque estos son hoy en todas partes un instrumento esencial. Es, pues, lo más probable que mi labor futura consista principalmente en forja de libros. Mas, por lo mismo, aprovecho la ocasión para decir a los que años y años censuraron mi solicitud periodística que no tenían razón. El artículo de periódico es hoy una forma imprescindible del espíritu, y quien pedantescamente lo desdeña no tiene la más remota idea de lo que está aconteciendo en los senos de la historia. Ahora me dan la razón fuera y se ponen a escribir artículos los que nunca lo hicieron. Pero esto no contradice que la nueva faena requiera ineludiblemente el libro, un tipo de libro que está más allá de los artículos de periódico, que ha aprendido de ellos, y no el libro pre-periodístico, que pertenece a un cierto pasado europeo, a la llamada Edad Contemporánea, hoy tan anacrónica, pero que no existió ni en nuestra Edad Media ni en la época barroca, la más gloriosa de Europa. Empieza, pues, nueva tarea. ¡Al mar otra vez, navecilla! ¡Comienza lo que Platón llama «la segunda navegación»!

1932.

A DOS ENSAYOS DE HISTORIOGRAFÍA

Los dos artículos siguientes vuelven a atraer la atención de los lectores que frecuentan esta Revista sobre la obra del holandés Huizinga. Hace algunos años procuré que nuestra casa editorial —tan menuda de tamaño y tan íntima de intenciones— diese al público español una versión de la primera grande obra de este autor: *El Otoño de la Edad Media* (1). Poco después esta obra se hizo ilustre y fue traducida a todos los idiomas próceres. No era extraño, porque cabe decir que en sus páginas llega la historiografía contemporánea a una de sus cimas. Va para antiguo que en mis errabundos escritos, en las ediciones de la *Revista de Occidente* y en las de «Espasa-Calpe», doy al público los empellones que puedo para inducirle al estudio de la historia. ¿Por qué? ¿Acaso por un derrame de beatería cultural? ¿Porque el hombre «debe ser culto»? No: yo no creo que el hombre «deba» ser culto en el sentido próximo que a esta palabra se da y que lleva también cuando se dice que el hombre debe afeitarse todos los días. Estos «deberes» que lo son precisamente porque, en última instancia, podríamos prescindir de ellos y, no obstante, pervivir, que no forman parte imprescindible de la condición humana, sino que tan solo la «mejoran», como unos arreos que se agregan y unos dijes lucidos que se cuelgan, no me han interesado nunca (2). Si yo digo al lector que estudie historia, me mueve la convicción

(1) Publicada por *Revista de Occidente*. 5.ª edición, 1961.

(2) Véase ya en *España invertebrada*, 1921, el capítulo «La magia del "debe ser"». [Véase página 100 del tomo III de estas *Obras Completas*.]

de que solo la historia puede salvar al hombre de hoy, porque la conciencia histórica ha llegado a ser, por vez primera, una radical necesidad de nuestra vida. Por tanto, no una curiosidad ni una diversión ni un lujo, sino un sustancial menester. Como la llamada época moderna es el tiempo de la razón física, la etapa que ahora se inicia será la de la razón histórica. Esperémoslo cuando menos. De no serlo, nuestra civilización sucumbiría en una pavorosa y vertiginosa retrogradación. El mundo antiguo murió estrangulado por su insuficiencia en el dominio técnico de la naturaleza. La enorme mole del Imperio romano no podía sostenerse con medios tan toscos, por ejemplo, de locomoción. Mas aquella incapacidad en las técnicas materiales no era un azar. Procedía de que los pueblos mediterráneos no consiguieron elevarse hasta la razón física. Las iniciaciones de esta en las cabezas claras de algunos griegos anteriores no prendieron ni se consolidaron. En tiempos de Cicerón, el hombre mediterráneo comenzaba ya a caer en franca estupidez delante de la naturaleza. Como es sabido, fue Posidonio, maestro de Cicerón, el último antiguo capaz de pensar por su cuenta ante los fenómenos cósmicos. Esta obnubilación de las mentes fue aprovechada, como un boquete, por las religiones orientales para inundar la humanidad de Occidente. Lo cual no es decir que la religión sea una estupidez. Es enunciar simplemente un hecho bien claro, pero que debiera ser más conocido: que antes de surgir el cristianismo los hombres se habían vuelto bastante estúpidos.

Hoy contamos con sobra de técnicas materiales, pero, en cambio, la enfermedad es de otra índole. Nuestra civilización corre un riesgo parecido al que volatilizó a la antigua —parecido y opuesto. Puede morir por falta de técnicas morales. Nuestros problemas no son físicos, sino de humanidades. Y lo humano es lo histórico. Vemos que se afrontan hoy los grandes conflictos colectivos con medios paleolíticos. Pero no olvidemos que los conflictos del hombre de Altamira eran también paleolíticos, es decir, problemas primerizos, de vida casi sin precedentes, sin un complejísimo pasado a la espalda. Mas ya el entender esto de verdad supone algunos atisbos de razón histórica, supone haber caído en la perogrullesca cuenta de que el presente *consiste* en el pasado, se *compone* del pasado, que las cosas que han pasado son los elementos de que se integra toda actualidad humana, como los átomos son los elementos de la materia. Ahora bien: en pueblos que tienen tras sí un larguísimo pretérito sin grandes soluciones de continuidad, la vida tiene por fuerza que ser muy difícil. No pueden vivir a la buena de Dios. La existencia

humana, conforme acumula pasado, va, sin duda, *progresando*, pero, a la vez, se va enrareciendo, sutilizando.

Valga esto que en mayor desarrollo y con más luz va en un libro mío próximo a publicarse, como indicación de por qué pido a los lectores que estudien historia y por qué en esta Revista nos ocupamos nuevamente de Huizinga.

Yo no digo que *El Otoño de la Edad Media* o el *Erasmo*, de Huizinga, sean ya razón histórica. Más bien creo que no lo son. En otro libro de este autor también traducido, *Sobre el estado actual de la ciencia histórica*, puede verse cómo conserva un grave resto de ateísmo histórico que rezuma en sus investigaciones originales. Hace tiempo deseo someter a un análisis rigoroso la obra de Huizinga, porque su misma perfección permite precisar con toda claridad lo que a esta manera de investigar el pasado humano falta aún para ser verdaderamente historia, en el sentido que esta palabra puede tener cuando descubra la razón que lleva en su propio vientre. Pero este análisis supondría que el libro de Huizinga ha sido leído, de verdad leído, por un círculo algo amplio de lectores. Tal suposición sería errónea. *El Otoño de la Edad Media* no ha sido leído casi por nadie en nuestro país. Y esto me da pena... por los lectores.

Revista de Occidente, N.º CXLV, de julio, 1935.

A UN DICCIONARIO ENCICLOPÉDICO ABREVIADO [1]

En lo grande y en lo ínfimo llega una hora de reajuste. Después de todo no hay, por fuerza, que dar a la faena un aire más dramático del que corresponde a ese arreglo que un día, por fin, tenemos que hacer en los muebles de nuestra casa. Hoy uno, mañana otro, los trebejos de nuestra doméstica contidianeidad van resultando inservibles. Las butacas cojean y sus muelles han perdido elasticidad. Los espejos, marchito su azogue, no nos devuelven con luminosidad la cara que les enviamos para poseernos, sino que la dejan sumergir en fondos pelúcidos de estanque. Durante tiempo y tiempo arrastramos como un remordimiento la conciencia de que necesitamos reparar todo eso. En esta etapa de dejar incumplida una tarea que, a la vez, se reconoce inevitable, se halla desde hace veinte años el mundo occidental.

Repito, en lo grande y en lo ínfimo. Ahora voy a referirme a un caso de este último calibre. En efecto, entre las muchas cosas que es preciso revisar y poner en nuevo punto, están los nombres de muchas realidades y actos humanos. La mayor parte de las ciencias llevan denominaciones absurdas o gravemente inexpresivas. No es indiferente que en el repertorio de los nombres con que aludimos a las cosas llegue a ser demasiado grande el número de ellos que no designan con precisión y fuerza denominativa sus objetos. La herrumbrosidad de un nombre fatigado hace que diga mal lo que pretende decir. Esto representa, en cada caso, una falla infinitesimal en el funcionamiento de nuestro aparato mental; pero si estas fallas son

(1) Editado por Espasa-Calpe Argentina.

muchas, los infinitésimos se integran en defectos de monta y, en última instancia, graves. Es incalculable, por ejemplo, el daño causado al pensamiento —el estorbo, el lastre oneroso, los despistes— por el ridículo nombre «filosofía». No mucho menor, aunque por otros motivos, es el que ha ocasionado el nulo vocablo «historia». Para el hombre actual el término «filosofía», si lo entiende, quiere decir solo una cursilería rodeada de vagas ambiciones por todas partes, y la palabra «historia», prácticamente, no le dice nada. Lo menos que puede exigirse a un decir es que diga, que diga con vigor, que proyecte nuestra mente, con un mínimo de esfuerzo, lo más cerca posible de la intuición de la cosa misma a que se refiere.

Va todo esto, que no hace sino punzar una enorme cuestión, a hacer notar que el nombre de *Diccionario Enciclopédico*, usado para libros como el presente, resulta inadecuado, desorienta respecto a su auténtica e ineludible función y desprestigia su carácter. Se trata, pues, de un nombre, por lo menos, insuficiente. Lo es por su sustantivo como por su adjetivo. En realidad, las obras que hoy llevan ese título ni son, propiamente hablando, diccionarios, ni son solo enciclopedias. La cosa no es indiferente, porque, como este prólogo intenta demostrar, si se hallase una denominación acertada para publicaciones como la que estas páginas encabezan, ella gritaría la importante, inexcusable función que sirven, que deben servir en la vida del hombre actual.

A estas horas se han hecho «diccionarios» de todo lo divino y lo humano. Se han hecho diccionarios de teología y diccionarios de agricultura o geografía. Ahora bien: lo divino y lo humano no son «dicciones», sino «cosas»; realidades de uno u otro orden con que el hombre tiene que habérselas. Por otra parte, el término «diccionario» conserva su significación originaria, en virtud de la cual designa expresamente un repertorio de dicciones, de palabras como tales palabras. Y como esta significación originaria sigue siendo la más fuerte, tiñe enérgicamente y enturbia el otro sentido que el vocablo tiene o debía tener cuando se habla de «diccionario de agricultura», «diccionario de ciencias políticas», «diccionario enciclopédico». ¿Qué es lo que ambos usos poseen de común? Solo lo más externo y formal: que en uno y otro caso el contenido de la obra aparece repartido en artículos, cada uno de los cuales lleva como título una palabra, y que estas palabras-títulos están ordenadas alfabéticamente. Dígaseme si una semejanza tan extrínseca puede tener peso suficiente para contrarrestar la diferencia radicalísima entre ocuparse de palabras y ocuparse de «cosas».

Pero ¿ven ustedes cómo nuestra habla reclama una reforma a fondo? Porque esta palabra «cosa» es también un utensilio maltrecho y torpe. Su sentido más fuerte nos refiere a los objetos materiales de los cuales no se habla o apenas si se habla en un diccionario de teología o de ciencias políticas. Y, sin embargo, se usa también —y yo acabo de hacerlo— en un sentido mucho más amplio, el que los griegos daban a su espléndido vocablo *prágmata*.

Pragma es todo aquello con que el hombre tiene que ver, cuanto maneja, le ocupa y le preocupa. También, claro está, los objetos materiales, pero no considerados en su abstracta existencia, desligados de su relación con el hombre, sino en cuanto interesan al hombre, en cuanto le dan que hacer o son su asunto. Podríamos dar una idea cierta del valor que para el griego tenía la palabra *prágmata*, diciendo que son los «asuntos». Quiera o no, el hombre anda siempre ocupado con asuntos. Aquello que hoy nos parece más remoto de nuestro interés llega un buen día en que se nos convierte en «asunto», en que se nos cruza en la vida y no tenemos más remedio, por vital exigencia, que hacernos cuestión de ello. En un sentido efectivo, *práctico* (práctico viene de *pragma)*, no existía *eso* para nosotros. Pero, de pronto, hallamos que nos importa. Las *prágmata*, las «cosas», son asuntos o importancias.

En un diccionario de la lengua, que es donde el término diccionario vale en sentido estricto, las palabras no se estudian por los asuntos que ellas designan. Cada palabra es una minúscula arma mental que apunta hacia una cosa y dispara sobre esta nuestra atención. El diccionario o vocabulario se limita a sugerirnos cuál es la cosa hacia la cual un vocablo dirige su puntería. La cosa misma, el asunto, le trae sin cuidado. No le importa la importancia.

Una obra como esta incluye, claro está, un diccionario de la lengua, pero es mucho más que eso. No dice solo qué es lo que las palabras significan, sino que procura— bien que ahorrando espacio y tiempo— ponernos en claro lo que son las cosas mismas significadas. Además de un vocabulario es un repertorio pragmático.

La idea de ordenar lo que sabemos de las cosas, según el orden alfabético de sus nombres, brotó en el siglo XVIII. El ensayo más notorio fue la *Enciclopedia* que fraguaron los «filósofos» franceses de aquel tiempo. En ella se trataba de resumir los conocimientos científicos y técnicos hasta entonces logrados. La *Enciclopedia* no es un diccionario de palabras, sino de asuntos, bien que solo de asuntos científicos e industriales. Por lo menos esta era la intención oficial. La secreta añadía algo más: un propósito de propaganda

política. Aparte este deplorable añadido, la idea era magnífica. La inspiración francesa, como es sabido, había sido anticipada por los ingleses. La *Enciclopedia* nació cuando un editor propuso a Diderot traducir y completar un diccionario «enciclopédico» inglés. Difícil será que a toda grande obra continental no se le encuentre un precedente inglés. Es un fenómeno que no sé por qué no ha sido antes subrayado, siendo como es tan palmario: lo que he llamado «la precedencia normal de las Islas Británicas sobre el continente». Los ingleses han llegado antes que los continentales a casi todas las cosas. Lo han hecho sin brillantez, porque el inglés evita lo brillante, lo mismo que otros lo buscan; pero el caso es que son siempre los primeros en palpar lo por venir.

Mas las obras que desde hace un siglo llevan el título de *Enciclopedia* o *Diccionario Enciclopédico*, y que han sido compuestas en casi todas las naciones de Europa, el horizonte de «cosas» tratadas rebosa de lo que, propiamente hablando, puede llamarse enciclopedia. Hay asuntos, hay importancias que no pertenecen a la ciencia ni a las artes bellas o industriosas. Aunque es evidente la filiación enciclopédica de estos vastos repertorios contemporáneos, ni su contenido ni su finalidad coinciden exactamente con aquellas empresas pretéritas e ilustres.

Recuérdese bien cuál fue la intención con que los «filósofos» franceses del siglo XVIII trabajaron en su gran construcción editorial. Dejemos a un lado la subintención antedicha, el secreto designio de demagogia que algunos de ellos, no todos, agregaban. Para vergüenza nuestra, es forzoso declarar que no existe una sola página donde se nos defina con perspicacia histórica lo que fue el *enciclopedismo*. Sin que yo entre ahora de lleno en el tema, déjeseme decir que todo lo esencial quedaría claro si lográsemos entender, íntegramente, esta frase de Diderot: *Hâtons-nous de rendre notre philosophie populaire*. Pero una plegaria absorción de lo que en el alma de Diderot y sus amigos operaba cuando él escribió esa frase, nos obligaría a desenvolver todas las implicaciones que esa exclamación lleva dentro. No puedo pensar, ahora y aquí, en tamaña labor.

Reduciéndome al mínimum imaginable haré notar, simplemente, que en esa frase hay a la vista tres factores: la filosofía o saber, la popularización y la prisa. El enciclopedista creía poseer el saber. En la evolución de toda cultura se pasa siempre por una época que podemos llamar la época del «por fin». Los hombres de esa fecha creen que han encontrado *por fin* lo que la humanidad venía, desde milenios, buscando, sin haberlo hallado hasta entonces.

Es el *plêroma* —es la plenitud de los tiempos. Los enciclopedistas estaban convencidos de que eran ellos los hombres con mejor suerte de la historia universal, porque a ellos había sido reservado obtener *por fin* lo que centenares de generaciones habían anhelado vanamente: la sabiduría. Ellos la poseían. Nótese lo que esto significa. No creían meramente hallarse en buen camino, a lo largo del cual, con esfuerzos cuidadosos y continuos, se podría ir averiguando, poco a poco, lo que las «cosas» son. No: creían que, por lo menos en principio, lo sabían ya, que poseían la *sagesse* embotellada. De aquí que el auténtico enciclopedista fuese poco investigador. Si, como antes indiqué, se hubiera estudiado bien ese movimiento, se habría hecho un cernido entre los hombres de ciencia franceses y saltaría a la vista que los verdaderos creadores científicos del tiempo, algunos formidables, no pertenecían al grupo *sensu stricto* enciclopedista; antes bien, eran opuestos a este o desconfiaban de él. Ejemplo: el gran naturalista de Saussure. Más aún: cuando alguno es un creador en su ciencia —como d'Alembert—, lo es en la etapa de su vida anterior a su profesión de enciclopedista. La esterilización prematura de d'Alembert, bien conocida en su tiempo, es un hecho que debía haber atraído la atención de los ciegos, que en Francia llaman historiadores.

El que sabe *ya* no tiene nada más que hacer en cuanto «sabio». Solo puede ocuparse en una faena que, en rigor, es por completo diferente de la sabiduría misma: la faena de transmitirla a los demás.

Era lógico, pues, que el afán de los enciclopedistas fuese «popularizar» el saber —un saber que estaba ya ahí y que era definitivo. Los llamados filósofos del siglo XVIII francés no son propiamente filósofos, sino lo contrario: popularizadores en un sentido esencial. El que era de verdad filósofo y no popularizador, como, por ejemplo, Turgot —uno de los hombres mejor dotados que haya habido nunca en Europa—, se separó de ellos, después de dejar algún artículo para la *Enciclopedia*, que es, tal vez, lo mejor de la obra, aparte el *Discurso preliminar* de d'Alembert, una pieza magnífica que espera todavía una edición con minucioso comentario. (Aunque parezca mentira, nadie la ha estudiado en serio.)

A nosotros nos parece ilusoria la mitad, por lo menos, de aquella presunta sabiduría; pero nos importa no desconocer que fue ella el último sistema integral de opiniones que ha tenido vigencia en Europa, la última fe. Desde 1800 no ha vuelto a haber en Occidente una fe común y que comprendiese todas las grandes líneas de la existencia humana. Desde 1800 ha habido solo esta o la otra fe

particular de un grupo o de un hombre. A veces pareció que un nuevo orden de creencias iba a establecerse en alguna de las colectividades nacionales, como aconteció con el «idealismo» alemán, a comienzos del siglo XIX, o con el positivismo en Francia e Inglaterra, hacia 1870. Pero el hecho no acabó de producirse. La ausencia de una auténtica fe europea es la enfermedad radical que late bajo todo el melodrama de las congojas presentes. Aun las minorías —salvo grupos mínimos— han vivido de expedientes intelectuales y en las ideas ha faltado lo que es el único regulador de la caótica mente humana: el sistema. Se ha echado esto menos de ver porque durante la última centuria fue bien al Occidente, en el orden material. Mas apenas, en lo que va de este siglo, el orden económico ha comenzado a crujir, las almas han comenzado a sentir terriblemente su enorme vacío de fe, de convicciones, de evidencias.

De aquí que en nuestro juicio sobre esos hombres del siglo XVIII cuyas tendencias mentales nos parecen hoy tan descarriadas y, en rigor, tan pobres, no pueda faltar un ingrediente de respeto. Europa poseía entonces —y aquí el creer que se posee es como efectivo poseer— un saber «definitivo y completo», un saber esférico, redondo —*enkyklos*. Por eso, lo que pensaban, lo pensaban rotundamente. Como fueron innegablemente magníficos el entusiasmo, la tenacidad y la capacidad de trabajo que los enciclopedistas dedicaron a su empresa de «popularización».

Porque creyendo que poseían ya el saber y que solo faltaba transmitirlo a las gentes para transformar la historia, no podían menos de sentir urgencia. El pensamiento creador tiene su propio *tempo*, que no es posible acelerar. Pero la propaganda, la pedagogía, la «ilustración», son faenas mecánicas que invitan a ser realizadas lo más pronto posible. De aquí la prisa de Diderot, el aire de *Fa presto* que toma su labor y la de sus colaboradores —un poco fullera, como todo lo apresurado. Además, ¿por qué no decirlo aquí de paso? Como la transformación del hombre y la sociedad prevista por los «filósofos» traía consigo el predominio del intelectual, estos intelectuales tenían prisa por llegar al poder. Este apetito de mando de los intelectuales dieciochescos ha sido el gran pecado y la gran deserción en la historia de la intelectualidad.

Este breve esquema, que describe lo que fue en su efectiva realidad, como operación vital en su tiempo, la *Enciclopedia* nos sirve para hacernos cargo del sentido diferente que tienen para nosotros los llamados diccionarios enciclopédicos. No creemos poseer la sabiduría. Sabemos que sabemos muchas cosas, tantas que nadie

aspira, como los hombres del siglo XVIII aspiraban, a poseer todo el saber logrado. Ahora bien: esta totalidad era la aspiración que quedará en la historia como específicamente enciclopédica. Nuestro estado de espíritu es, pues, inverso de aquel. Por un lado, hemos descubierto que la sabiduría existente es tan vasta que no tolera la asimilación directa por la mente individual. Por otro, tenemos una conciencia más viva de lo fragmentaria que es y que será siempre esa sabiduría, aun contando junta toda la que vive desparramada entre todos los hombres.

En fin, hemos averiguado que es esencial a la sabiduría no ser definitiva. Basta enunciar estos tres rasgos para comprender que el índice de nuestra actitud última ante el saber es muy distinto del que dominaba en el siglo XVIII. Sabemos que ni los hombres mejores son capaces de poseer la sabiduría. ¿Cómo va ser nuestra intención popularizarla? Ya no hay una clase que sabe —los «filósofos»— y otra que no sabe aún —el «pueblo»—. Sin duda ciertos grupos de hombres saben más que las grandes masas humanas. Pero la distancia al pleno saber es aún en aquellos tan grande, que su aventajamiento sobre estas resulta menos perceptible.

El saber no nos aparece como una cosecha de generoso vino, que cabe embotellar y repartir como pócima salutífera. No: el saber se ha convertido en algo, por lo pronto, indomable, oceánico. Una vez más, el hombre naufraga en su propia riqueza. La cultura o sabiduría no se nos presenta como una clave que nos permite dominar el caso y la confusión de la vida, sino que ella misma, por su crecimiento fabuloso, se ha convertido, a su vez, en selva donde el hombre se pierde. Y no es cuestión de que decidamos prescindir de ella, como de un lujo o de un regalo ornamental. No: es irremediable la adscripción del hombre a su saber. Otra cosa sería la absoluta catástrofe de la existencia humana, una fatalidad, un destino. Somos siervos de la gleba cultural. Queramos o no, tenemos que manejar nuestra sabiduría, flotar en ella como en un elemento proceloso.

A este cambio de situación vital corresponde la nueva función que obras como la presente sirven. El ejercicio de la cultura que ya posee el hombre se ha hecho tan embarazoso que requiere el empleo de máquinas —de máquinas culturales. Desde hace treinta años, todo el que quiere dárselas de muy espiritual habla contra el maquinismo contemporáneo. ¡Como si la máquina fuese algo extraña al hombre!

El antimaquinismo es pura fraseología y beatería. El hombre es el animal maquinista y no hay nada que hacer. Y está bien que sea eso que es. Lo que hace falta es que invente las nuevas máqui-

nas que demandan los nuevos problemas y conflictos en que cae. Y ahora nos encontramos ante una nueva necesidad: las máquinas son tantas y tan complicadas que hace falta una máquina para manejar las demás. O, dicho en otros términos: es preciso suscitar una nueva sabiduría que nos enseñe a asimilar y practicar toda nuestra oceánica sabiduría. Esto — y no retroceder de la máquina al cocotero— es lo que reclama la altitud de los tiempos. Después de todo, lo que dijo el mismo siglo XVIII del Regente francés: que tenía todos los talentos, salvo el talento de usar de ellos. Hemos menester máquinas para las máquinas.

Es lo más problable que las crisis históricas se han producido por un esceso de los medios que el hombre había acumulado y cuya proliferación vegetativa llegó a ahogarle. La penuria, la falta de medios es el resultado de la crisis, pero no su origen ni comienzo. De aquí que en todas las épocas parecidas —en una u otra dosis— a la nuestra, surja en el hombre el anhelo de simplificación. Para referirnos solo a las más recientes, esto aconteció en la crisis del siglo XV y en la de fines del siglo XVIII.

El fenómeno es tan tenaz como sorprendente. El hombre produce la cultura para proporcionarse una cierta seguridad en la selva primigenia de la vida. Pero si el trabajo de aculturación prosigue sin grandes interrupciones, no tarda muchos siglos en complicarse de tal modo la civilización producida, que la persona siente en medio de ella una peculiar angustia —la angustia de las riquezas excesivas, de las demasiadas posibilidades. Es una variedad de la asfixia. Y, entonces, nace en ella una extraña emoción de miedo a la cultura. De modo que crea esta para curar su miedo al aspecto primario de la vida, lo que llamo la selva, donde reina Pan —el dios del gran terror—, y luego experimenta ese mismo pavor pánico ante la cultura, que siente como una nueva selva que ha brotado de él, pero ha acabado por rodearlo, creciendo insumisa, y amenaza con estrangularlo. Entonces el hombre siente una primera reacción de nostalgia hacia la selva original: es el movimiento siempre reiterado en ciertas horas históricas de «retorno a la naturaleza», a lo «primitivo», a la sencillez de las épocas aurorales. Es un instante peligroso. Si este movimiento se consolida puede convertirse en una insensata destrucción de lo que ha tardado siglos y siglos en edificarse. A eso llamaría yo la falsa simplificación, que es en rigor, barbarización. El bárbaro destruye por dondequiera pasa: es un gran fabricante de ruinas.

Urge llegar ahora a un segundo instante y a una reacción más fecunda ante la efectiva y justificada angustia cultural. Esta reacción

implicaría tres nuevas tareas: 1.ª La poda de cuanto verdaderamente es obra muerta, sobrecrecimiento vegetativo y nula fronda en nuestra civilización. La tarea es delicada, porque no es cosa fácil discernir lo superfluo de lo necesario. Mas la tendencia me parece clara: hay que retrotraerse en la civilización a lo necesario de ella y reconquistar una sobriedad de la cultura. 2.ª A esta simplificación que elimina y resta hay que añadir otra positiva: hallar los modos para que la enorme riqueza de elementos que, aun después de esa poda, habrán de quedar, sean fácilmente asimilados, poseídos y manejados. Esto reclama ante todo una nueva forma de disciplina creadora —el cultivo del talento sintético—, que compense y concentre la creación centrífuga y ciega del inevitable especialismo. Hay que buscar una nueva síntesis y aspirar a algo así como lo que fueron las «Summae» y las «Summulae». Sobre esto he hablado algo en el ensayo *Misión de la Universidad* (1). 3.ª Pero hace falta una tercera labor simplificadora que consista en descargar cuanto sea posible a la persona de esfuerzo mental en el manejo de su tesoro cultural, mecanizando de este cuanto, sin serio riesgo, sea mecanizable. Por ejemplo: hay que libertar la memoria para que vaya a lo que es necesario tener en ella, y encomendar lo demás, que es también necesario, pero no necesario en la memoria, a libros-máquinas. Poco a poco, en los últimos cien años, se ha ido haciendo algo en este sentido sin darse cuenta del sentido general que esa producción de libros-máquinas tiene. Mas es preciso tomar con plena claridad de designio la tarea.

Téngase en cuenta que durante milenios, antes de inventarse la escritura, el hombre tuvo que atesorar todo su saber civilizado en la memoria. No había «archivos», «tratados», «diccionarios». Todo lo sabido, averiguado, logrado, tenía que conservarse en el hombre viviente, en la generación que estaba en pie. Esta fue la causa de la prez que en las civilizaciones primarias goza el anciano. Los viejos son archivos y tratados y diccionarios enciclopédicos de carne y hueso. Eran un aparato necesario para la vida del grupo. Cuando esas civilizaciones avanzan, pero no han llegado aún a la escritura, cultivan intensamente la memoria. En la India, por ejemplo, se llegó a un virtuosismo nemotécnico fabuloso: había hombre capaz de memorizar millones de versos. A esto se debe la admirable conservación de la inmensa masa de literatura hindú: teología, ritual, filosófica y literaria.

El libro-máquina se propone mantener fuera del hombre, sin

(1) [Véase página 311 del tomo IV de estas *Obras Completas*.]

lastrar su energía mental, y, sin embargo, a su permanente disposición, las noticias necesarias sobre uno u otro orden del pragmatismo humano. Algunas obras científicas, alemanas e inglesas, son hoy ya verdaderos aparatos que funcionan casi automáticamente (sobre todo merced a la técnica refinada de sus índices).

Los nuevos «diccionarios enciclopédicos» tienden y deben tender aún más a ser grandes máquinas del pragmatismo general humano donde todo el mundo —ya que, como he dicho, las diferencias de nivel cultural resultan, en definitiva, muy secundarias o imperceptibles —pueda hallar datos precisos sobre las «importancias» de la vida. A mi juicio, tenemos que acostumbrarnos todos a manejar más asiduamente obras de esta índole. Muchas veces, por no tener tiempo ni humor de estudiar un «asunto», grande o chico, en un tratado especial, renunciamos a un mínimum de datos precisos sobre él. Esto es un error, y a la larga, más grave de lo que parece. Un escritor de Buenos Aires, muy inteligente, decía días pasados, hablando de cierto personaje, que recurría demasiado a su «Espasa vital». La frase es ingeniosa; pero permítaseme decir que es preciso mudarle el índice y convertirla de reproche en imperativo.

Espasa-Calpe Argentina ha hecho un esfuerzo denodado, que merece nuestra consideración y nuestro apoyo, para fabricar esta máquina mental de uso cómodo, de fácil transporte y en que se encuentran datos claros, inclusive sobre las más recientes y azorantes importancias.

Buenos Aires, diciembre de 1939.

A «CARTAS FINLANDESAS» Y «HOMBRES DEL NORTE», DE ANGEL GANIVET

Unas palabras nada más para hacer mesura y poner antesala a esta edición de dos obras de Ganivet.

Ganivet nació en 1865. Unamuno, en 1864. Mauricio Barrès, en 1862. Jorge Bernard Shaw, en 1856. Estas cuatro figuras pertenecen a una misma generación. No entiendo por «generación histórica» simplemente una serie de hombres que nacen entre dos fechas. Las fechas, sin más, son pura matemática y no dicen nada sobre cosas reales. Para darles un sentido real, la física les hace representar medidas, esto es, manipulaciones efectivas que los físicos ejecutan en los laboratorios. Entonces dejan de ser números y se convierten en algo más complicado: en cantidades físicas. Parejamente, en historia las cifras con que se denominan los años tienen que perder su infecunda virginidad aritmética y significar la realidad histórica en aquel instante de la abstracta cronología astronómica.

Decir año 1865 d. d. C. es nombrar una cierta configuración de la vida humana, con la cual se encuentran y en la cual tienen que salir nadando los que en esa fecha nacieron: La faena de ser hombre era entonces evidentemente muy distinta que en 1865 a. d. C.; consistía en un sistema diferente de facilidades y dificultades, de aspiraciones y de vetos, de convicciones y de dudas. Ahora bien: esa configuración de la existencia humana con que cada hombre se encuentra al nacer es una realidad colectiva y no individual. Ella recibe a los individuos, informa *velis nolis* su personalidad y constituye el ámbito donde su existencia única fluye y se realiza. La cosa es igualmente verdad cuando el individuo se adapta sin más a esa forma ambiente de vida, que cuando durante toda su existencia la

resiste y le va a contrapelo. De hecho, nadie se adapta por completo y nadie es íntegramente arisco a ella.

Esa forma ambiente de la vida cambia, pero no de modo continuo. Goza de una relativa estabilidad, esto es: la forma del vivir dura un cierto tiempo. Está constituida por ciertas opiniones, valoraciones, imperativos que se caracterizan por la peculiar cualidad de ser vigentes, de dominar automáticamente en la sociedad de que se trata, de imponerse a todo individuo, quiera este o no. El individuo puede oponerse a ellas, luchar contra ellas, pero esto demuestra mejor que nada la realidad de su imposición, de su vigencia sobre el cuerpo social donde ese individuo viva. Pues bien: el sistema de vigencias en que la forma ambiente de la vida humana consiste, dura un período que casi siempre coincide con los quince años. Una generación es una zona de quince años durante la cual una cierta forma de vida fue vigente. La generación sería, pues, la unidad concreta de la auténtica cronología histórica, o, dicho en otra forma, que la historia camina y procede por generaciones. Ahora se comprende en qué consiste la afinidad verdadera entre los hombres de una generación. La afinidad no procede tanto de ellos como de verse obligados a vivir en un mundo que tiene una forma determinada y única.

No es fácil imaginar personas más distintas que Shaw, Barrès, Unamuno, Ganivet. Y, sin embargo, puede decirse de ellos no pocos predicados, a la vez, comunes y sustanciales. Ahora mismo, mientras escribía que no es fácil imaginar criaturas más distintas entre sí, se me iba la pluma a hacer notar que no solo eran superlativamente distintas, sino que cada una de ellas hacía, de ser lo más distinto posible, eje de su conducta. Pero esto, precisamente, les es común: su afán de distinguirse, o, como tópicamente se dice, de ser «originales». La «originalidad» de esos cuatro plumíferos no es aquella que, impremeditada, resulta, sino aquella en busca de la cual deliberadamente se parte y que se ejercita como un oficio. Desde luego, no consiste en ella el gran valor que efectivamente representan y son. Su «originalidad» es, por el contrario, lo más externo de su figura moral, el traje que usaron, y, como tal, perteneciente a la guardarropía de la época. Por lo mismo, ella nos ofrecería el mejor tránsito para comprender la estructura de la vida occidental hacia 1885. Bastaría con preguntarse un poco enérgicamente, el espíritu alerta, cómo tiene que ser el sistema de entusiasmos y convicciones de una edad para que a unos hombres con vocación de escritores se presente como el comportamiento preferible este de ser «originales», de fabricar «originalidad» en sus escritos como en sus

personas. No voy ahora a desenvolver la respuesta. Mi propósito es solo aprovechar la ocasión de estos párrafos para insinuar que si se quiere hablar en serio de un autor y de su obra, no se puede partir de ellos sin más, por la sencilla razón de que ellos mismos —autor y obra— no partieron tampoco de sí propios, sino que son ya reacción —positiva y negativa— a la forma de vida que en torno encontraron. Entender una obra literaria es reproducir su génesis, por tanto, verla antes de que nazca, antes de que esté ahí ya. Más por vía de ejemplo que como oportuna contestación a aquella pregunta, enunciaré lacónicamente cuáles son algunos de los caracteres vigentes en el contorno social que unos literatos tienen que encontrar para dedicarse tan subrayadamente a ser «originales». 1.º Una estimación máxima, y por tanto, prácticamente ilimitada de la profesión y figura literarias. 2.º Esa estimación de las gentes ha de ser no solo máxima en comparación con las otras profesiones —el guerrero, el industrial, el técnico, aun el hombre de ciencia—, sino que no puede ser súbita o improvisada, esto es, que tiene tras sí un largo pasado en que esa estimación colectiva ha ido formándose una peculiar técnica del estimar, como el que asiste con persistencia a un juego —pelota, fútbol— acaba por adquirir un virtuosismo o arte de espectador. 3.º Estimación tal del literato, por ser ilimitada, no pone a este condición ninguna; por ejemplo, que su literatura sea de gran sustancia humana, que en sus temas, en su desarrollo y en su estilo sea «algo que tiene que ser» humanamente «necesario» y no caprichoso. Tal vez se entienda lo que quiero decir dándole una expresión francamente exagerada, a saber: la estimación ilimitada al literato está dispuesta a aplaudir lo que este hace, no porque sea buena literatura, sino, formalmente, porque es lo que hace el literato, sea lo que sea.

Estas cualidades de la actitud pública ante el literato son las que más inmediatamente importan y a ellas me reduzco. Pero el lector puede fácilmente ampliar por sí mismo el cuadro a otros rasgos del tiempo diferente de esa actitud y que hacen a esta posible. Por ejemplo, la sobreestima pública del literato en grado tan extremo supone una calma profunda en todos los órdenes básicos de la vida, como son las convicciones fundamentales sobre el mundo y el hombre, las instituciones políticas y la estructura económica. Notorio es que la época aludida, el *fin de siècle*, es el momento de mayor seguridad en ideas, política y riqueza: culmina el «progresismo» que anula toda duda grave sobre la ciencia y la vida, el democratismo parlamentario y el capitalismo.

Estos tres rasgos son típicos de una etapa final en la historia

ascendente de una profesión. A la estimación máxima no puede seguir otra ni igual ni mayor: indefectiblemente empieza la bajamar. El virtuosismo de la estimación y el entusiasmo más por el literato que por la literatura indican que esta ha llegado al punto en que sus géneros, temas y modos de verdadera sustancia están ya agotados en un horizonte histórico dado. En rigor, ya no hay nada que hacer. Lo que se hace es, más o menos, arbitrario y no lo que habría que hacer.

La generación de 1857 (1), a la que estos cuatro hombres pertenecen, fue, en efecto, la que gozó de un clima social más plenamente favorable al escritor. A mi juicio, demasiado favorable. Y por eso fue la última que lo gozó. Ambas cosas dije ya hace muchos años en un artículo necrológico dedicado a Barrès. Lo acontecido después ha confirmado con exuberancia el pronóstico (2).

Ello es que estos hombres se encontraron con que la sociedad les abría un gran espacio y margen donde ser con plena libertad, sin que hubiese grandes temas y formas literarias, aún intactos, con que pudieran llenarlos. No tenían, pues, opción; tenían que henchir el hueco enorme que se les ofrecía con un «personalismo» literario en que no aparece discernido lo que es la obra del escritor y el gesto de la persona. Se dedicaron a tener y hacer genialidades. Adscritos a naciones distintas, su «originalidad» adoptó módulos y aun dosis diferentes. En Iglaterra y España, la relación del público con el escritor, aun siendo de máxima estimación, se cumple a distancia y en forma no organizada. De aquí que Shaw y los dos españoles hayan podido más claramente hacer «lo que les daba la gana», al paso que Barrès tuvo que guardar mayor mesura.

Otra nota peculiar a esta generación ha de encontrarse en el hecho de que fueron sus hombres los primeros literatos que sin dejar de serlo, penetran en el mundo de las ideas. Son, a la vez, literatos y «pensadores». Hacen literatura con las ideas, como otros después habían de hacer inversamente filosofía con la literatura. Las ideas fueron propiamente la materia de su ejercicio poético. Por vez primera el literato entró seriamente en contacto con unas u otras regiones de la ciencia —psicología, sociología, filosofía, filología. El

(1) La razón por la cual nombro con la fecha 1857 esta generación es un poco larga de exponer. Durante el presente curso académico espero desarrollar ampliamente en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires todo lo que ataña al asunto, es decir, a lo que he llamado «método de las generaciones», base de la futura historiografía.

(2) El artículo sobre Barrès se halla en el volumen titulado *Goethe desde dentro* (tomo IV de estas *Obras Completas*).

escritor de las generaciones anteriores solía saber poco ni le hacía gran falta para sus temas y maneras. Ganivet y sobre todo Unamuno habían estudiado mucho: ambos eran filólogos, especialmente helenistas, y ambos hicieron una primera incursión muy respetable en la filosofía. Nótese que tanto ellos como los otros dos hacen consistir la literatura principalmente en «opinar». Escribieron, aparte de ensayos, novelas y dramas; pero ¿qué es lo que tienen, en verdad, de novelas y dramas los suyos? Los viejos géneros les sirven más bien de cañamazo, donde ellos bordan sus pensamientos. Alguna vez, se dejan ganar por los viejos moldes y hacen como Shaw, *Cándida*, que es un drama admirable, o como Ganivet, *Los trabajos de Pío Cid*, que es una novela magnífica. Pero el caso es excepcional; Barrès llama a sus escritos «Ideologías apasionadas»; Shaw se derrite de delicia en los prólogos doctrinales a sus obras de teatro y Ganivet escribe su *Idearium español*. Súbitamente brota en ellos un delirio de opinar; opinan sobre todo, sobre lo grande y sobre lo mínimo. Sienten el prurito y como una manía de tener sus ideas sobre todo. Lo cual no quiere decir que manejen las ideas como un verdadero «hombre de ideas». No; son literatos, y las ideas les son puro material. Este primer contacto del hombre de letras con lo teórico les hace comportarse como niños geniales: juegan con las ideas. Unamuno y Shaw representan la fórmula extrema de este actitud.

Retrayéndonos ahora a Ganivet y Unamuno en su órbita española, notemos la ampliación gigante que representan del horizonte ibérico. Francia había influido constantemente sobre España desde 1750, pero esta influencia era de arriba abajo. Gavinet y Unamuno son los primeros cuyo trato con la producción francesa es de igual a igual. La conocen más a fondo que las generaciones anteriores, pero no son invadidos ni colonizados por ella. Esta liberación de la servidumbre bajo el magisterio de Francia se debió a que ambos fueron los primeros en penetrar más allá y tomar contacto directo con la obra de las naciones del Norte y Centro de Europa. Inglaterra, Dinamarca, Escandinavia, Finlandia, Alemania les ayudan a poner en su sitio, sitio de honor pero acotado, limitado, al espíritu francés que hasta entonces había gozado de un influjo exclusivo y, a fuer de tal, sin límites.

Cuanto más tiempo pasa, más levantada parece la hazaña que estos dos hombres y otros de su generación peninsular cumplieron, haciendo universal el horizonte de la cultura española. Desde entonces el escritor y el profesor en España asisten a la vida intelectual del mundo entero. Esta universalización del horizonte se ha hecho

con posterioridad mucho más rica, precisa, formal y sólida, pero no ha aumentado de radio porque no había más radio. Y es curioso advertir que esta fabulosa dilatación de horizonte produce en Ganivet como en Unamuno un precipitado de fiero españolismo. Es muy representativo de ello que el grupo de amigos más próximos de Ganivet: Navarro Ledesma, Royo Villanova, Román Salamero, pensara, hacia 1900, escribir un libro que se titularía: *¿En qué consiste la inferioridad de los anglosajones?* réplica frenética, y un poco chula, de celtíberos, al famoso libro de Demolins.

Los trabajos de Pío Cid, *Idearium español*, *Granada la Bella* son tres grandes libros españoles. A mí me parece el primero una de las mejores novelas que en nuestro idioma existen y donde mejor se conserva el Madrid de fin de siglo, que podría definirse así: *genialidad y chabacanería*. *Hombres del Norte*, *Cartas finlandesas* son grandes libros europeos escritos en la hora mejor, cuando el contacto íntimo de unos pueblos con otros tenía aún la frescura de un descubrimiento y no existían todavía «posturas» ni intelectuales ni políticas de los unos frente a los otros.

No es mi propósito acercarme en estos párrafos a la persona de Ganivet ni al perfil individual de su obra. Detesto las maneras que todavía se usan al hacer historia literaria y mucho más el sólito «hablar de literatura», que es demasiado inconsciente, ciego y arbitrario para entretenerme. Sé muy de cierto que los hombres de veinticinco años volverán las espaldas a todas esas maneras y comenzarán ¡por fin!, a tratar en serio estas humanas ocupaciones que han sido las letras y esclarecer a fondo los destinos literarios. Y lo primero que harán al enfrontarse con la obra de un literato, de un poeta —para colmo de vergüenza no existe ni siquiera un nombre adecuado con que designar el gremio— será preguntarse a qué generación pertenece su autor. El lector normal puede excusarse este trabajo porque no tiene pretensiones. No aspira a recibir de la obra pretérita sino lo que buenamente esta quiera entregarle. Pero el que «habla de bóveda» —como dice Bernal Díaz del Castillo— sobre literatura, y se nos presenta con la pretensión de saber lo que una obra literaria dice y es, tiene que entrar a ella por ese poro, único ingreso que ofrece a su interior. Lo demás será quedarse fuera, mirando la obra poética por su caparazón y haciendo ante ella aspavientos. Por eso estos párrafos se limitan a apuntar por dónde habría que comenzar a hablar en serio de Ganivet.

Marzo de 1940.

A «VIAJE POR LOS VALLES DE LA QUINA», DE PAUL MARCOY

Desde la adolescencia he compensado mi propensión sedentaria, siendo empedernido lector de libros de viajes. He leído los famosos, pero también los olvidados o desatendidos. Esta conducta me ha proporcionado gratos encuentros. Así el que tuve con este, que podría muy bien considerarse como el último libro romántico de explorador. Lo leí hace un tiempo fabuloso y de él flotaban solo en mi memoria unas cuantas fosforescencias. Paul Marcoy era, si no recuerdo mal, un farmacéutico francés que fue enviado a las regiones andinas para estudiar, entre otras cosas, el árbol de la quina. Marcoy publicó un libro monumental sobre el Perú, en cierto modo clásico, y que todos los que se ocupan de aquel país y de sus sumergidas civilizaciones conocen. Pero al lado de esa obra colosal, Marcoy dejó manar su romántica vena en este otro libro menor: *Viaje por los valles de la quina*, que es muy poco notorio, a pesar de que apareció con deliciosos grabados hacia 1870, en uno de los centones más populares de aquel tiempo: *Le Tour du Monde*.

El año pasado, hablando por radio vanamente a los radioescuchas argentinos sobre la mujer criolla, vine a recordar dos figuritas de mujer andina que desde tiempo inmemorial danzan dentro de mí, seductoras e irreales, y que conocí en este libro. Ello me llevó a recomendar su publicación en esta encantadora biblioteca. Puede interesar al lector la faena de metamorfosis que nuestra fantasía, calladamente y hasta de modo fraudulento, ejerce sobre nuestras reminiscencias. Véase, en reproducción literal, lo que inyecté en el micrófono y que no pude comprobar releyendo el libro, porque no

he logrado encontrar en Buenos Aires la venerable colección *Le Tour du Monde:*

«La vehemencia lanzando a la espontaneidad, la espontaneidad dando materia a la vehemencia, producen, sin pretenderlo, la tercera cualidad de la criolla, que es la gracia. Esta gracia no es el chiste ni es tampoco, por fortuna, el *esprit.* La criolla no es ni chistosa ni espiritual, con lo cual —¿ven ustedes?— alejamos nuestro entusiasmo de varios tipos ilustres de mujer. El *esprit* es el alfiler intelectual; ella es lo grácil de todo su ser, de sus ademanes, posturas, expresiones, fervores, travesuras. Pues la admirable elasticidad que le otorga su energía vital le da un gran sentido para crear sobre la vida inevitable el juego de la vida. Es traviesa, inventora de proyectos, de estratagemas, de halagos, de burlas.

»Un farmacéutico francés fue comisionado por su país para hacer ciertos estudios botánicos en las regiones limítrofes entre el Perú y Bolivia. Se instaló en el Cuzco, de la cual ciudad narra algunas escenas divertidas. De allí parte, en penosa exploración, hacia la frontera de Bolivia, por tierras que se hallan a tres mil y más metros de altura, que eran en aquellos tiempos vastísimas y silentes soledades habitadas por escasos indios y algunas estancias a enorme distancia entre sí. Un día arribó de mañana a una de estas estancias, de la que era dueño un buen cincuentón, hombre de excelente fondo, pero un tanto presumido. Quiso el azar que aquel día se celebrase la fiesta de su cumpleaños. Había recibido vagos anuncios, traídos por indios, de que alguien iba a llegar para festejar la fecha, y él había preparado mesa y bebidas.

»Y, en efecto, sin que se sepa cómo ni por dónde, el estanciero cincuentón y el farmacéutico francés se encuentran con que en el salón han surgido dos damas, dos criollas de las estancias vecinas, si es que en aquellas solitarias y enormes lejanías se puede hablar de vecindad. Y apenas llegan, con su peinado de rodetes, con sus chales ingrávidos, con sus polleras redondas, que la moda hacía aún cortas, comienzan, y no paran, a tocar guitarras y mandolinas, a danzar, a endechar canciones ardorosas y nostálgicas, a embromar al cincuentón, a reír, a sonreír, a llenar el espacio con los jilgueros de sus voces, a hacer beber a los dos hombres, y cuando el cincuentón a prima noche, no mal bebido, cree estar cerca de las grandes victorias, sin que se sepa cómo ni por dónde, las dos criollas se volatilizan, desaparecen; con el último brinco de su última danza han puesto el pie en la ausencia, se han convertido para siempre en recuerdo alucinado.

»Estas dos criollas, que florecen imprevistas en un rincón perdido de la mayor soledad, representan para mí, claro está, no más que el nivel mínimo de la criolla. Pero en ella germinalmente está la prefigura de la cima de este tipo de mujer, irreal de puro real, a la vez cotidiana e inverosímil.»

Buenos Aires, 1941.

A «HISTORIA DE LA FILOSOFÍA», DE ÉMILE BRÉHIER

(IDEAS PARA UNA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA)

θεωρειν... ἐπίδοσις εἰς αὐτό—
Meditar es un progreso hacia sí mismo.
ARISTÓTELES: *Tratado del Alma.* (11, 5-417 b, 5.)

LAS ÉPOCAS DESLUCIDAS

ESTE libro de Bréhier es, pienso, la más reciente historia de la filosofía que se ha publicado en Europa. Es un libro tranquilo y claro. Como el autor anuncia, su designio estriba en ser una obra elemental y, en efecto, parece muy adecuado para que se lo use como texto escolar universitario. Pero, a la vez, no está demás que se asomen a él los dedicados a estudios filosóficos, porque es muy característico de Bréhier poseer una rara erudición, quiero decir, una erudición de lo raro. Donde menos se piensa aparece tal cita de una obra valiosa poco conocida, antigua o contemporánea, que suele ser, a la vez, sorprendente y útil. Añádase a esto que los trabajos especiales de Bréhier se refieren a una de las épocas menos bien conocidas de la tradición filosófica —los siglos primeros de nuestra Era, y más concretamente, la escuela neoplatónica. Después de escribir un libro sobre Filón de Alejandría (1), figura confusa y venerable en que se inicia lo que había de ser la gran síntesis y combinación de culturas dispares —griega y oriental— conocida bajo el nombre insuficiente de neoplatonismo, Bréhier se dedicó a una tarea hercúlea: la traducción de Plotino (2). Solo existía una versión

(1) *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie,* 1908. Añádase el libro *Crysippe,* 1910.

(2) Colección Guillaume Budé (Societé d'Edition «Les Belles Lettres».) Seis volúmenes. Véase también Bréhier: *La Philosophie de Plotin* (Boivin).

en lengua moderna de la enorme y densa mole que son las *Enneadas*, la de Bouillet (1857-1860). Esto sugiere cuál es el calibre de las dificultades que empresa tal implica (1).

Como esta, hay otras épocas en la historia de la filosofía que estaban y, en rigor, siguen estando poco esclarecidas. Se llama a unas, épocas de transición; a otras, épocas de decadencia. Con ello se insinúa que son tiempos de producción filosófica menos estimable (2). Pero ambas calificaciones «transición» y «decadencia» son impertinentes. Transición es todo en la historia hasta el punto de que puede definirse la historia como la ciencia de la transición. Decadencia es un diagnóstico parcial, cuando no es un insulto que dedicamos a una Edad. En las épocas llamadas de decadencia algo decae, pero otras cosas germinan. Convendría, pues, usar con más cautela ambos términos, que tienen el común inconveniente de no denominar la época a que se atribuyen por caracteres intrínsecos, por rasgos efectivos de la vida que en ellas se vivió, sino que son meras apreciaciones nuestras, externas y ajenas a la realidad que nombran. Es indudable que en ciertas etapas los hombres han vivido con la conciencia de que se hallaban entre un gran pasado ya ruinoso y un gran porvenir aún inédito. A su deplorable situación ambivalente llamaban, tal vez, ellos mismos «transición». Pero aun en este caso extremo se trata solo de una idea que sobre sí mismos tenían esos hombres. El historiador deberá tomarla en cuenta porque esa idea, aunque fuese errónea (y a veces lo ha sido), pertenece a la realidad que él va a historiar. Debe, pues, tomarla en cuenta, pero no debe adoptarla como título o definición de un tiempo histórico. Bastaría, para quedar probada su inoportunidad, advertir que es un término genérico, el cual puede aplicarse a muchas épocas de sobra diferentes entre sí. En suma, que al hablar de transición y decadencia, debemos darnos cuenta de lo poco que decimos y en vez de hacer funcionar esas nociones como aparatos mecánicos que por su propia operación automática pretenderían aclararnos un trozo del pasado, veamos en ellos una invitación a averiguar la extraña y concreta figura que toma la vida humana bajo los abstractos signos «transición» y «decadencia». La condición negativa de estos con-

---

(1) Paralelamente a la de Bréhier se ha hecho otra excelentísima traducción inglesa.

(2) Por supuesto que esto no reza para Plotino, uno de los más altos filósofos de todos los tiempos y cuya influencia ha sido más larga y profunda.

ceptos no debe hacernos olvidar que toda época es positiva, que toda vida implica la afirmación de sí misma, que no hay ninguna fecha en que la humanidad se haya suicidado. Y la tarea última del historiador es descubrir, aun en los tiempos más atroces, los motivos satisfactorios que para subsistir tuvieron los contemporáneos. Los que viven en una época de transición no viven transitando a otra, sino resueltamente instalados en la suya, ni más ni menos que los de la época más estabilizada. Porque, viceversa, no ha habido ninguna en la cual faltasen disidentes, hombres o grupos que preferían o *creían* preferir otra edad, futura o pretérita. No se confunda la cuestión con el hecho de que en ciertas épocas se haya creído el hombre anormalmente infeliz.

Va todo esto al tanto de una peculiaridad interesante que me ha saltado a los ojos al leer esta obra de Bréhier y que constituye acaso su más estimable distintivo, lo que le proporciona mayor actualidad. Sabíamos, como acabo de decir, que el autor había dedicado su esfuerzo más especial y continuado a una de esas épocas de decadencia o transición. Pero esta historia nos revela que esa preferencia por un tiempo de tal cariz obedece a una inspiración más general, a una inclinación sumamente curiosa de su espíritu. En efecto, una de las ventajas de este amplio libro es que, a diferencia de todos sus similares, trata casi con la misma atención las épocas del pensamiento que suelen considerarse como culminantes, triunfales o lucidas y las pobres épocas desdichadas que las historias elementales de la filosofía se brincan galanamente o narran a toda prisa. Ahora bien, esto es sobremanera importante.

La historia de la filosofía es, en cuanto ciencia, una de las disciplinas más recientes: en verdad, no cuenta aún cien años. Durante la segunda mitad del siglo pasado tuvo que dedicarse a lo más obvio: reconstruir, con primera aproximación, el pensamiento de las grandes figuras de la filosofía. Entonces se hizo el primer estudio formal de Platón y Aristóteles, de Descartes, de Leibniz, de Kant. Aun hace veinticinco años se desconocía a Fichte, Schelling, Hegel. Eran todavía tres misterios. Hoy mismo se está empezando a estudiar a Spinoza (1).

Aun juntando todo eso no sería una historia de la filosofía, como la orografía no es solo la ciencia de las cimas. La montaña reclama el valle.

---

(1) En este país acaba de iniciarse un amplio estudio sobre Spinoza, por León Dujovne.

Pero la imagen del pasado filosófico que aún tenemos a la vista es un paisaje alpino en jornada de neblina. Vemos en lo alto los picachos de los más altos cerros, aislados entre sí y flotando ingrávidos e irreales sobre el blanco caos de la bruma. Tal vez en el fondo de esta entrevemos confusamente alguna fisonomía espectral, pero lo que no vemos es cómo emergen del nivel continental las próceres montañas y cuál sea la línea de seno en que los valles las hacen comunicar. En suma, nos falta lo principal: la geotécnica de la gran cordillera filosófica.

A mi juicio, la historia de la filosofía no puede dar un paso y empezar de verdad a constituirse en lo que su título promete, si no se llenan esos vacíos de conocimiento que se abren como simas entre las grandes e ilustres etapas del pensamiento. Urge acometer el estudio de las épocas deslucidas.

El desconocimiento que de ellas padecemos posee en cada caso caracteres y proporciones diferentes que, aunque solo sea en vía de algún somero ejemplo, conviene dibujar.

Después de Aristóteles comienza ya la oscuridad. Se trata de las tres grandes filosofías de la «decadencia» antigua: estoicismo, epicureísmo, escepticismo. No puede decirse que no se haya trabajado sobre ellas, especialmente sobre el estoicismo. Pero ni en la cuantía ni en el modo de la labor se ha hecho nada ni de lejos parecido al cultivo intensivo de que Platón y Aristóteles han beneficiado. El hecho es que solo tenemos una idea borrosa de esos tres movimientos de la mente clásica, sin duda menos valiosos como sistemas de técnica conceptual que la primera Academia y el Peripato, pero que, en cambio, han sido los que mayor influencia han tenido en la historia. Jamás filosofía alguna ha sustentado tan efectivamente un Imperio como sostuvo el estoicismo el colosal gobierno de los Antoninos (1). Pero además en el regazo de esas filosofías muere el mundo antiguo y nacen los pueblos nuevos de Occidente. Porque el cristianismo incipiente había sido penetrado hasta lo más profundo de su masa, aún informe, tierna y germinante, por la teología y la ética de los estoicos. Más aún: en el Renacimiento, tras un superficial rebrote de la influencia neoplatónica, son esas tres filosofías las que de verdad transmiten la savia antigua a los hombres novísimos que van a abrir las puertas de la Edad Moderna. Las tres filosofías, como tres hadas madrinas, se hallan en torno

(1) Véase Rostovtzeff, *Historia social y económica del Imperio Romano*, 1, IV, Espasa-Calpe, 1937.

a la cuna del cartesianismo, y, por tanto, de todo el racionalismo clásico europeo.

De modo que topamos, desde luego, con este ingente hecho: esas tres filosofías de «decadencia», apenas surgen desalojan el platonismo y el aristotelismo de su predominio sobre los grupos intelectuales de Grecia, *a pesar* de que, a nuestro juicio, son filosofías más torpes. Ya es de sobra extraño que los historiadores de la filosofía no se hayan detenido adecuadamente ante un acontecimiento de este calibre y que tiene dos filos. Porque no es solo sorprendente el rápido triunfo de un ideario tosco como es el estoicismo sobre una maravilla de precisión y de agudeza como el idealismo platónico-aristotélico, sino que además nos hace preguntarnos por lo que pasó con la obra de Aristóteles después de morir este. Y nos encontramos entonces con otro hecho estupefaciente: la inmediata volatilización de la filosofía aristotélica. La cosa es increíble, pero incuestionable. Cincuenta años después de morir Aristóteles ya nadie entiende sus libros pragmáticos, que por eso fueron siempre muy poco copiados, y solo por un azar han llegado hasta nosotros. Se siguieron leyendo sus diálogos, obra «popular» y literaria («exotérica»). Solo entrado el siglo I a. de J. C. se desenterraron las obras técnicas de Aristóteles y bien que mal se empezó de nuevo a estudiarlas (1), sin que volviesen nunca, hasta muy entrada la Edad Media, a ser posesión normal de los cultos.

Zenón *el Estoico* nace en 320 a. de J. C. —dos años después de morir Aristóteles. En su pensamiento se aprovechan aún algunos andrajos del sistema peripatético —cuántos, cuáles y cómo no está aún estudiado. Pero este aprovechamiento no afecta ni califica la figura general del estoicismo, que representa no solo *otra* doctrina, sino un súbito descenso de nivel en el ejercicio mental que hasta entonces se había llamado «filosofía». Mas también esto ha impresionado escasamente, hasta ahora, a los historiadores de la filosofía. Con la mayor naturalidad pasan de exponer el sutil idealismo de Platón y Aristóteles a presentarnos el «materialismo» estoico. Llamarle materialismo es ya un error —digamos «corporalismo». Pero esto es lo que no entendemos. ¿Qué ha pasado en el hombre griego con tan vertiginoso pasar, que de la pura «forma»

(1) Recordando sus días de estudio en Grecia, Cicerón nos asegura *quod quidem minime sum admiratus, eum philosophum rhetori non esse cognitum qui ab ipsis philosophis praeter admodum paucos, ignoretur. De Topicis*, I.

aristotélica se cae inmediatamente en el *pneuma* y el *logos spermatikós* —los cuales son a la vez idea y cuerpo? No lo sabemos. A pesar de que en los últimos veinte años se comenzaba a investigar toda esta maraña de enigmas (1), seguimos *in albis* sobre el asunto. No existe ningún estudio en que se intente aclarar la cuestión previa que, solo una vez hecha transparente, permitirá descifrar los jeroglíficos estoicos, a saber: que después de Aristóteles, por toda una serie de causas, cambia radicalmente el sentido y estilo del filosofar como tal, de suerte que no se diferencia el estoicismo del aristotelismo como una doctrina de otra, sino que se entiende por «filosofía» una faena intelectual muy diferente en su finalidad, supuestos, métodos y forma de expresión. He aquí otro tema intacto: precisar qué fue esa nueva ocupación del intelectual griego que, aun denominada con el mismo vocablo —filosofía—, era tan distinta de aquella a que Platón o Aristóteles se habían dedicado. No sería imposible que esta aclaración reobrase hacia atrás sobre nuestro conocimiento de Platón y Aristóteles. Porque al trivializarse el ejercicio filosófico en el estoicismo y precisamente por trivializarse se hacen acaso patentes ciertos caracteres de toda la filosofía griega, que en Platón y Aristóteles nos llegan oscurecidos por otros esplendores. Y entonces tal vez descubriésemos que nuestra imagen actual de estos dos sistemas es solo una vista o aspecto abstraído por nosotros de la íntegra realidad que fue su filosofar, vista o aspecto que contiene solo los rasgos más similares a nuestro actual pensamiento. Ya empieza a ser, por ejemplo, de sobra evidente que hemos relegado con exceso lo que en la filosofía de ambos *seguía habiendo* de religión. No se discute que la filosofía fue, frente a la religiosidad tradicional, *otra* cosa; pero hemos exagerado creyendo que, por ello, no había que contar muy formalmente en Platón o en Aristóteles con la perduración de elementos religiosos. No creo que haya ninguna «historia de la filosofía» donde se tome en serio una idea —tan formal en Platón— como la de que filosofar es una *homóiosis tu theoû*, una «imitación de Dios» en el mismo sentido en que Tomás de Kempis habla de una «imitación de Cristo». Y, sin embargo, el libro X de la *Etica Nicomaquea* y el libro XII de la *Metafísica* lo declaran en tesis solemne donde culmina toda la arquitectura del aristotelismo.

---

(1) Pues lo propio acontece con la «teoría del conocimiento» estoica, cuya noción principal —la φαντασία καταληπτική—sigue siendo un misterio.

Parecería, pues, inexcusable que estuviésemos suficientemente en claro sobre fenómenos históricos de tan enorme calibre. Mas no es así porque ni se les ha dedicado todo el esfuerzo que la larga historia de esas doctrinas exige ni la calidad de ese esfuerzo es la debida. No vale aportar como excusa el hecho de que no haya llegado a nosotros ningún libro de ninguno de los grandes maestros de esta escuela. La masa de fragmentos conservados es tan considerable que permite una fértil labor de combinación reconstructiva (1).

Nos hallamos ante un ejemplo de la perniciosa influencia que una noción histórica convencional, como es la de «época de transición o de decadencia», ejerce. En efecto, los que se ocupan de Platón y de Aristóteles se descoyuntan en puros esfuerzos por hacérnoslos verosímiles, es decir, para que veamos toda la razón que tenían al pensar como pensaban. Con frecuencia estos esfuerzos pasan de la raya y hacen de ambos maestros de Grecia dos contemporáneos nuestros (2).

Esta excesiva proximidad al hombre actual con que se ha querido favorecerles ha sido inspirada por dos motivos. Uno es la pertinaz beatería clasicista que no ha podido extirparse aún radicalmente de la filología griega y latina. La beatería no es culto ni entusiasmo, sino la forma indiscreta de ambos. Peralta al «clásico» sobre el nivel de la historia y en vez de intentar derechamente entenderlo como lo que es —como un hombre entre los hombres, y esto quiere decir un «pobre hombre»— parte en su ocupación con él resuelto a admirar, anticipando en su obra perfecciones imaginarias a las que, quiérase o no, adapta los textos. Queda de este modo la obra vetustísima comprometida a tener validez para todos los tiempos. Esto explica que estén por aclarar los rasgos más elementales de la producción platónica y aristotélica. No se ha creído que necesitasen explicación precisamente porque parecían el modelo. Así

---

(1) Buen ejemplo de ello, y aun reconociendo que por ciertos defectos de método el conjunto resulta insatisfactorio, es la obra en que Reinhardt ha ensayado la recomposición del pensamiento de Posidonio, el último gran pensador científico de la Antigüedad. Véase Carl Reinhardt: *Posseidonius y Kosmos und Sympathie.*

(2) Un caso extremo de este desmesuramiento es la labor de mis maestros Cohen y Natorp en torno a Platón, según la cual este habría dicho aproximadamente lo mismo que Kant, y Kant, a su vez, lo mismo que Natorp y Cohen. No obstante, esta labor, errada en cuanto visión histórica de Platón, ha aclarado no pocas cosas en la obra de este y reencajada en una más discreta perspectiva significa un evidente progreso.

acontece el hecho escandaloso de que no sabemos aún lo que es como *genus dicendi*, como forma de expresión, el *diálogo* de Platón ni la *pragmateia* de Aristóteles.

El otro motivo que lleva a exagerar la verosimilitud de aquellos grandes pensadores es más razonable, aunque no lo es del todo. Consiste en que los problemas filosóficos poseen un núcleo *abstracto* que ha variado poco desde Heráclito y Parménides hasta nuestros días (1). El filósofo actual, al meditar sobre las cuestiones viscerales de la filosofía y llegar en ellas a claridades que antes no se habían logrado, confronta sus averiguaciones con lo que pensaron los antiguos y hace penetrar una luz nueva en aquel núcleo relativamente constante de los problemas. A esto se refiere Kant cuando dice que es posible entender a Platón mejor que él mismo se entendía. Pero ello declara ya que el interés y el punto de vista del filósofo sistemático no son idénticos a los del historiador. Este debe rehuir, por lo pronto, entender a Platón mejor que él mismo se entendía. Ya es mucho si consigue entenderlo según él mismo se entendió. Lo único que deberá añadir es traer a la luz los supuestos elementales en cuya órbita vivía encerrado Platón, que en él operaban y que él no veía de puro ser la luz misma en que todo se le presentaba sumergido.

La idolatría ejercitada en torno a estos dos príncipes de la filosofía deslumbra las retinas y no permite verlos en su jugosa y precisa historicidad, hasta el punto de ser la faena más urgente que hoy fuera preciso practicar con ellos la de «enajenárnoslos», distanciarlos de nosotros, subrayar lo que tienen de extemporáneos y sobrecogernos bajo la impresión de su lejanía humana, de su exotismo. Solo así cabrá poner en claro cuestiones radicales de su obra que, hasta ahora, tercamente se han resistido a la penetración.

En cambio, no se han hecho esfuerzos semejantes para que resulten verosímiles los estoicos, escépticos y epicúreos, como otras épocas menores de la continuidad filosófica. Se los ha dejado demasiado lejos, sin comunicación viviente, efectiva con nosotros. Lo cual, combinado con el error inverso antes comentado, impone a la historia de la filosofía una dualidad de perspectiva que sería intolerable en el más humilde cuadro (2).

---

(1) Véase más adelante el sentido que tiene esa aparente invariabilidad.

(2) Otra deficiencia grave que se ha inveterado en el modo de componer la historia de la filosofía consiste en haberse desentendido de la historia de las ciencias. Desde Descartes la continuidad entre la *filoso-*

BREVE EXCURSIÓN SOBRE EL «SENTIDO HISTÓRICO»

La misión de la historia es hacernos verosímiles los otros hombres. Porque aunque parezca mentira no lo son. El prójimo es siempre una ultranza, algo que está más allá de lo patente. No poseemos más elemento transparente que nuestra propia vida. Esta transparencia o *evidencia* de nuestro personal vivir no significa que en él no hay problemas insondables, enigmas y misterios. Pero estos nos son —en cuanto tales— transparentes, incuestionables; por eso son problemas, enigmas y misterios. Hay una evidencia de los problemas como hay una evidencia de las soluciones y esta se funda en aquella. Ello es que estamos atenidos a la materia que es nuestra vida para entender las demás. Solo nuestra vida tiene por sí misma «sentido», y por tanto es inteligible (1). La situación parece contradictoria y en cierto modo lo es. Tenemos con nuestra vida que entender las ajenas precisamente en lo que tienen de distintas y extrañas a la nuestra. Nuestra vida es el intérprete universal. Y la historia en cuanto disciplina intelectual es el esfuerzo metódico para hacer de todo otro ser humano un *alter ego*, donde ambos términos —el

---

fía primera y las ciencias es constante y, por lo mismo, puede exponerse el pensamiento *sensu stricto* filosófico sin muy marcada atención especial al científico. En primer lugar, la filosofía moderna está de antemano cargada de ciencia y contiene ya en sí misma anticipada la figura científica del mundo —matemática, física, biología—; en segundo lugar, la ciencia desde Descartes es, en sus rasgos decisivos, la misma que fue hasta hace poco; por tanto, la que a todo constaba. Pero en la Antigüedad y en la Edad Media la filosofía y la ciencia tienen menos puntos de contacto. El filósofo construye su arquitectura trascendental mientras está ya sumergido en la imagen «científica» del mundo que su tiempo posee. De aquí que se la deje casi siempre tácita a su espalda. Mas como de hecho el edificio filosófico es la superestructura de esa imagen concreta del mundo, nos queda incomprensible si no precisamos su encaje con las opiniones vigentes en las ciencias particulares, en la «experiencia de la vida», en la tradición y el mito. Cuando Pierre Duhem tuvo la resolución de informarse sobre las investigaciones físicas de los escolásticos del siglo XIV y descubrió la inesperada proximidad en que estos andaban ya de la física moderna, causó una estupefacción y motivó una reforma fulminante en la historia de la filosofía escolástica.

(1) Esta es, viceversa, la causa de que tengamos constantemente la impresión de que «los demás no nos entienden».

ego y el *alter*— han de tomarse en plena eficacia. Esto es lo contradictorio y por eso constituye un problema para la razón.

El trámite completo del itinerario que sigue la mente desde nuestra vida a la de los demás, puede resumirse en estos cuatro grandes pasos:

1.º Solo me es presente y patente mi vida, pero esa realidad que ella es no la reconozco, por lo pronto, como siendo solo mía. Las demás vidas humanas que aparecen dentro del ámbito de la mía me aparecen, por lo pronto, como intercambiables con la mía en cuanto a su contenido. La razón de ello es que ignorando todavía la exclusividad de mi vida, esto es, que es solo la mía, la proyecto ingenuamente sobre las demás. Parto de creer que los demás piensan, sienten y quieren como yo; por tanto, que hay solo una forma de vida indiferenciada en todos los hombres.

2.º Caigo en la cuenta de que la vida del prójimo no es presente y patente, sino que llegan a mí de ella solo síntomas. Estos síntomas muestran ciertos caracteres abstractos similares a mi vida; por eso presumo tras ello algo que es también vida. Mas, a la par, ostentan otros ingredientes dispares, ajenos y extraños, o lo que es igual, ininteligibles. Entonces surge ante mí el prójimo como un monstruo, como un ser que yo creía igual a mí y que, de pronto, manifiesta la monstruosidad de no ser como yo. Entonces descubro que la vida no es siempre presente, patente, inteligible, sino que hay una vida oculta, impenetrable y *otra:* en suma, una vida ajena. Esta primera vida particular que se descubre es el *tú*, frente al cual y en el choque contra su monstruosidad tomo conciencia de que no soy más que *yo*. El *yo* nace después que el *tú* y frente a él, como culatazo que nos da el terrible descubrimiento del *tú*, del prójimo como tal, del que tiene la insolencia de ser el *otro*.

3.º Una vez que me he *enajenado* el prójimo y se me ha convertido en el misterio del *tú* me esfuerzo para asimilarlo, es decir, partiendo de mi vida que ahora es solo *yo* y que es lo único presente, patente e inteligible con que cuento, trato de construir al prójimo como un *yo* que es *otro* yo —*alter ego*, algo, a la vez próximo y distante. Es el título de una gran faena siempre problemática, que se llama: comprensión del prójimo.

4.º El prójimo presente, que era un monstruo, queda parcialmente asimilado o asemejado a mí. En efecto, del contemporáneo que es el prójimo con quien convivo, espero siempre, en última instancia, que sea como yo. O dicho en distintos términos: el prójimo, el *tú* es el *otro*, pero no se me presenta como teniendo que ser

irremisiblemente *otro:* pienso siempre que, en principio, podía ser *yo*. La amistad, el amor viven de esta creencia y de esta esperanza: son las formas extremas de la asimilación entre el *tú* y el *yo*. Pero el antepasado, el extemporáneo no solo es *otro* que *yo*, como lo es el *tú*, sino que no puede ser sino *otro*. Que *tú* seas *tú* —esto es, que no seas como yo— es pura facticidad. Yo abrigo siempre una última esperanza de que eso no sea la última palabra. Por eso, eres mi «prójimo». Pero el extemporáneo no es nunca prójimo (próximo) porque su ser *otro* que yo no es mera facticidad, antes bien, no *puede ser* como yo, no puede ser sino irremediablemente *otro* (1). De aquí que sea imposible una última asimilación. De otro modo el pasado humano podría volver a ser y convertirse de nuevo en presente. Podría nacer otro César y otra Cleopatra. Mas el antepasado es pasado, no porque en una cronología extrínseca esté adscrito a un tiempo que como tiempo pasó, por tanto, a un «tiempo pasado», sino, al revés; no puede el antepasado salirse de aquel tiempo que pasó y repetirse o volver a ser en otro tienpo que es presente porque su realidad es esencialmente distinta de lo que es la realidad del presente y, en consecuencia, de mí. Este *no poder* ser ya sino diferente de mí hace de él algo distinto del mero «prójimo», hace de él algo inexorablemente «lejano», hace de él un «antiguo». La visión del lejano como irremediablemente lejano, el descubrimiento de la «antigüedad» es la perspectiva, la óptica histórica. Supone, pues, la radical enajenación del antepasado. Mientras del prójimo espero siempre, últimamente, que llegue a ser como yo, frente al antiguo no tengo otro remedio que asemejarme imaginariamente a él, hacerme el *otro*. La técnica de este altruismo intelectual es la ciencia histórica.

Y, como en la conciencia del *tú* se forma y nutre la del *yo*, así en este superlativo del *tú*, del *otro* que es el antiguo, cobra el hombre actual la superior conciencia de su exclusivo *yo*.

---

(1) Los que *fueron*, esto es, los fenecidos, no pueden ya cambiar, quedan irremisiblemente adscritos a eso que una vez fueron. Del viviente no podemos nunca decir con carácter definitivo lo que es, porque siempre es posible un cambio en él. La inmutabilidad del fenecido es el supuesto de lo que Mallarmé quiere decir refiriéndose a la muerte de Edgar Poe:

Tel qu'en lui-même enfin l'éternité le change.

Para el ser humano, que es esencialmente cambio, el definitivo cambio es no poder ya cambiar, se cierran las posibilidades del «sí mismo» y queda este fijado.

El sentido histórico es, en efecto, un sentido —una función y un órgano de la visión de lo distante como tal. Representa la máxima evasión de sí mismo que es posible al hombre y, a la vez, por retroefecto, la última claridad sobre sí que el hombre individual puede alcanzar. Pues al tener que descubrir, para hacérselo verosímil, los supuestos desde los cuales vivió el antepasado y, por lo tanto, sus límites, descubre por repercusión los supuestos tácitos sobre que él mismo vive y en que mantiene inscrita su existencia. Conoce, pues, mediante el rodeo que es la historia, sus propios límites, y esta es la única manera otorgada al hombre de trascenderlos.

NO HAY PROPIAMENTE «HISTORIA DE LAS IDEAS»

Todo lo anterior a esta excursión define, al correr de la pluma, unas cuantas deficiencias de la historia de la filosofía al uso y su corrección en los correspondientes *desiderata*, que cierta cualidad peculiar y fecunda de este libro —la atención a las épocas deslucidas— ha puesto en nuestro camino. Pero esas consideraciones provocadas por el azar revelan que la historia de la filosofía necesita una reforma general. El trabajo hecho en los últimos cincuenta años y el avance consiguiente son enormes, mas, por lo mismo, llega esta disciplina a una hora de madurez que le impone una radical transformación.

Al recorrer este libro de tan fácil y fluida lectura pasa, una vez más, ante nosotros la cinta cinematográfica de veintiséis siglos, durante los cuales no ha habido nunca total interrupción del pensamiento filosófico. Y esa rápida ojeada y panorámico espectáculo de veintiséis siglos, nos hace pensar en la gigantesca mole de ansias, ilusiones, esfuerzos, genialidades, destrezas, desánimos y reanimaciones, sacrificios, disputas, entusiasmos, odios, muertes, exaltaciones que la historia de la ocupación filosófica condensa. Hecha esta lectura en tiempos como los presentes, tan agudos y dramáticos, que fuerzan a ejecutar en todo rigorosos balances, cerramos el libro con una impresión melancólica y nos preguntamos: ¿de qué ha servido o para qué va a servir todo eso? Y entonces nos sorprende con especial vehemencia caer en la cuenta de que las historias de la filosofía no rozan siquiera esta cuestión. Menos aún, que no nos proporcionan elementos para poder planteárnosla y respondérnosla

nosotros. ¿No es esto escandaloso? Aunque parezca mentira, la absorción de cualquiera *Historia de la Filosofía* —y las hay muy voluminosas— nos deja completamente ignaros sobre el papel efectivo que la filosofía ha tenido en la realidad histórica, de suerte que oscilamos ridículamente entre pensar que la filosofía ha sido lo más importante que en cada época aconteció y, por tanto, que ha sido la fuerza rectora del destino humano desde hace veintiséis centurias o preguntarnos, si nos sentimos displicentes, hasta qué punto no habrá sido la filosofía de cada época, y de toda la historia, simplemente la mosca del coche.

Resultado tal nos invitaría a sospechar, audazmente, que de la labor hasta ahora llamada «historia de la filosofía» fuera obligado decir que ni es historia ni lo es de la filosofía, de modo que no puede acaecerle desastre mayor.

No se entienda tontamente esto como si yo menospreciase los esfuerzos gigantescos que se han dedicado al estudio de los textos filosóficos. Admiro y venero esa labor por lo que tiene de labor; solo digo que esa maravillosa y meritoria labor no puede en rigor considerarse como «historia de la filosofía».

¿Pues qué es lo que hasta ahora suele entenderse bajo ese título y disciplina? Sencillamente la exposición de las doctrinas filosóficas en orden cronológico o el trabajo especial, pero igualmente expositivo, sobre una de ellas o sobre una tesis o concepto particular de una de ellas.

Analicemos someramente. Una doctrina es una serie de proposiciones. Las proposiciones son frases. La frase es la expresión verbal de un «sentido» —lo que solemos llamar «idea» o «pensamiento». Oímos o leemos la frase, pero lo que entendemos, si lo entendemos, es su sentido. Esto es lo inteligible. Ahora bien: es un error suponer que la frase «tiene *su* sentido» en absoluto, abstrayendo de cuándo y por quién fue dicha o escrita. No hay nada «inteligible en absoluto». Ahora bien: las historias de la filosofía suponen lo contrario: las doctrinas nos son presentadas como si las hubiese enunciado «el filósofo desconocido», sin fecha de nacimiento ni lugar de habitación, un ente anónimo y abstracto que es solo el sujeto vacío de aquel decir o escribir y que por lo mismo no añade nada a lo dicho o escrito ni lo califica o precisa. La fecha que la habitual historia de la filosofía atribuye a una doctrina es una marca externa que sobre ella pone el historiador para no confundirse él y someter a un orden cualquiera la pululación de doctrinas. Cuando nos dice que la filosofía de Platón es del siglo IV a. de J. C., solo quiere

decir que aconteció en ese ámbito cronológico —no significa *de hecho* para él lo que debía significar, a saber: que la filosofía de Platón *es* siglo IV a. de J. C., que está hecha de una especial materia— la estructura de la vida humana en ese siglo; más rigorosamente hablando, la de una determinada generación.

Parejamente, cuando nos dice que va a exponer la filosofía de Kant, no emplea en sentido pleno estas palabras, no va a tratar de entender esas doctrinas como pensadas y emitidas por el hombre de carne y hueso que fue Kant, sino que va a contemplar su sentido «en absoluto», como si fuesen doctrinas indiferentemente de hoy, de ayer o de anteayer. En la expresión «filosofía de Kant», Kant no representa el papel concreto de sujeto agente en aquel pensar, sino que —como en Platón, el siglo IV a. de J. C.— es solo un nombre extrínseco, que se prende *sobre* una doctrina. Mas la real y efectiva doctrina de Kant es inseparable de este, es Kant pensándola y diciéndola y escribiéndola o, si se prefiere, es ella tal y como fue pensada efectivamente por Kant.

A la expresión de una idea es siempre, en principio, posible arrancarle *algún* sentido. En todo decir trasparece *alguna* significación. Pero ese sentido cualquiera no es el auténtico sentido de la expresión. La razón de ello está, por lo pronto, en que el lenguaje es por naturaleza equívoco. No hay ningún decir que diga, sin más, lo que quiere decir. Dice solo una pequeña fracción de lo que intenta: el resto meramente lo subdice o «da por sabido». Esta deficiencia es congénita al lenguaje. Si al hablar hubiese que decir efectivamente todo lo que se pretende decir de modo que el equívoco quedase eliminado, el lenguaje sería imposible. Lo que de hecho manifestamos se apoya en innumerables cosas que silenciamos. El lenguaje existe gracias a la posibilidad de la reticencia y lo que, en efecto, enunciamos vive de «lo que por sabido se calla». Este complemento que se calla y que es siempre enormemente más que lo dicho en cada frase, lo sabemos por diferentes vías. Ante todo por lo que ha sido dicho antes y va a decirse en seguida. Todo texto se nos presenta por sí mismo como fragmento de un contexto. Pero texto y contexto, a su vez, suponen y hacen referencia a una situación en vista de la cual todo aquel decir surgió. Esta situación es últimamente indecible: sólo cabe presenciarla o imaginarla. La situación real desde la que se habla o escribe es el contexto general de toda expresión. El lenguaje actúa siempre referido a ella, la implica y reclama.

Esto que pasa con la expresión acontece en grado aún mayor con la idea misma. Ninguna idea es solo lo que ella por su exclu-

siva apariencia es. Toda idea se singulariza sobre el fondo de otras ideas y contiene dentro de sí la referencia a estas. Pero además ella y la textura o complexo de ideas a que pertenece, no son solo ideas, esto es, no son puro «sentido» abstracto y exento que se sostenga a sí mismo y represente algo completo, sino que una idea es siempre reacción de un hombre a una determinada situación de su vida. Es decir, que solo poseemos la realidad de una idea, lo que ella íntegramente es, si se la toma como concreta reacción a una situación concreta. Es, pues, inseparable de esta. Tal vez resulte más claro decir esto: pensar es dialogar con la circunstancia. Nosotros tenemos siempre, queramos o no, presente y patente nuestra circunstancia; por eso nos entendemos. Mas para entender el pensamiento de otro tenemos que hacernos presente su circunstancia. Sin esto, fuera como si de un diálogo poseyésemos solo lo que dice uno de los interlocutores.

He aquí el primer principio de una «nueva filología»: *la idea es una acción* que el hombre realiza en vista de una determinada circunstancia y con una precisa finalidad. Si al querer entender una idea prescindimos de la circunstancia que la provoca y del designio que la ha inspirado, tendremos de ella solo un perfil vago y abstracto. Este esquema o esqueleto impreciso de la efectiva idea es precisamente lo que suele llamarse «idea» porque es lo que, sin más, se entiende, lo que parece tener un sentido ubicuo y «absoluto». Pero la idea no tiene su auténtico contenido, su propio y preciso «sentido», sino cumpliendo el papel activo o función para que fue pensada y ese papel o función es lo que tiene de acción frente a una circunstancia. No hay, pues, «ideas eternas». Toda idea está adscrita irremediablemente a la situación o circunstancia frente a la cual representa su activo papel y ejerce su función.

La realidad, quiero decir, la integridad de una idea, la idea precisa y completa aparece solo cuando está *funcionando*, cuando ejecuta su misión en la existencia de un hombre, que, a su vez, consiste en una serie de situaciones o circunstancias. Lo que pasa es que todas las vidas humanas contienen elementos de situación, esquemas abstractos de circunstancias que son comunes. Y lo que llamamos una época es ya una especial comunidad u homogeneidad de situaciones. Por eso las ideas en ella ideadas muestran mayor afinidad entre sí que entre ellas y las de otra edad. En fin, hay ciertos últimos y abstractísimos esqueletos de situación que se dan en toda vida humana. Esto es lo que nos permite obtener de toda expresión *algún* sentido y entender un poco el supuesto valor «absoluto» de una idea.

Pero aun en este caso, eso que entendemos —y que es solo un fragmento borroso de la idea— lo entendemos gracias a que la hemos referido a esquemas permanentes de humana situación.

Pero, claro es, no hay ni ha habido ninguna situación real que consista solo en uno de esos esquemas. La vida es siempre concreta y lo es la circunstancia. De aquí que solo si hemos reconstruido previamente la concreta situación y logramos averiguar el papel que en función de ella representa, entenderemos de verdad la idea. En cambio, tomada en el abstracto sentido que siempre, en principio, nos ofrece, la idea será una idea muerta, una momia, y su contenido la imprecisa alusión humana que la momia ostenta. Pero la filosofía es un sistema de acciones vivientes, como puedan serlo los puñetazos, solo que los puñetazos de la filosofía se llaman «ideas».

La consecuencia de todo esto es ineludible. Lo que se suele denominar «doctrinas filosóficas» no tiene realidad alguna, es una abstracción. Las «doctrinas» no están en el aire, sino que existen arraigadas en determinados tiempos y lugares. Si se abstrae del funcionamiento de aquellas «doctrinas» en la vida de estos hombres, quedan solo espectros, abstractos. Ahora bien: de los abstractos no hay historia: esta es el modo de conocimiento requerido por la peculiar realidad que es la vida humana. Solo de una función humana viviente y tal como es cuando vive, esto es, cuando funciona en el conjunto de una existencia, cabe historia. El vocablo jónico *historíe* significó «información», «averiguación» y, por lo mismo, valía indiferentemente para investigaciones sobre los fenómenos naturales y los humanos. Pero hoy, so pena de tener que inventar una palabra nueva, hay que hacer más exclusivo su significado, adscribiéndolo al comportamiento intelectual que nos impone la peculiar realidad humana. La vida humana es lo que es en cada momento, *en vista* de un pasado que en el presente perdura y peractúa. Para denominar este carácter de nuestra realidad no tenemos otra palabra que «historicidad». Esta es la doble razón por la cual me he permitido decir que una «historia de la filosofía» como exposición cronológica de las doctrinas filosóficas ni es historia ni lo es de la filosofía. Es precisa y formalmente la abstracción de una efectiva historia de la filosofía.

Una «historia de las ideas» —filosóficas, matemáticas, políticas, religiosas, económicas—, según suele entenderse este título, es imposible. Esas «ideas», repito, que son solo abstractos de ideas, no tienen historia.

La consideración de las doctrinas como meramente «doctrinas» las destemporaliza, y así resulta que nos son expuestas las «filosofías» de veintiséis siglos en un mismo plano del tiempo, es decir, como actuales. Parecería invitársenos a que juzgásemos si Parménides, Plotino o Duns Scoto «tienen razón», lo mismo que pueda o no tenerla Bergson o Husserl. Se los trata como contemporáneos al no hacernos ver que la entraña más sustantiva de aquellas doctrinas y lo que les da su auténtico sentido es la fecha. O lo que es igual: la advertencia de que Parménides pertenece al siglo VI a. de J. C. no es una calificación extrínseca ni sirve solo para que nos digamos: «Se comprende que en su tiempo pensasen así.» No: no se trata de que referido a su tiempo nos parezca más estimable o siquiera perdonable el pensamiento de Parménides, sino que al *no verlo desde* su fecha no lo entendemos bien, no lo sabemos, cualquiera sea nuestra ulterior apreciación.

Ni basta para creer que se hace historia mostrar la influencia que una idea anterior ha tenido en una posterior. Esto es pura metáfora. Una idea de ayer no influye en otra de hoy, propiamente hablando, sino que aquella influye en un hombre que reacciona a esa influencia con la nueva idea. Es en vano querer hacer historia si se elude hablar de hombres y colectividades de hombres. En suma: que la historia de la filosofía deberá anular la presunta existencia deshumanizada en que nos ofrece las doctrinas y volver a sumergirlas en el dinamismo de la vida humana, mostrándonos su funcionamiento teleológico en ella. ¡Imagínese que de pronto todas esas ideas momificadas e inertes que la tradicional historia de la filosofía nos propone, entrasen en resurrección, que comenzasen a vivir, esto es, a ejercer su función, a cumplir su papel en la existencia de esos hombres que las pensaron! *Ipso facto* todas esas extrañas combinaciones de ideas se iluminarían en una universal «evidencia», es decir, que al hacernos sus historiadores las reviviríamos e imaginariamente nos satisfarían como satisficieron a sus creadores y a los que les siguieron como discípulos y adictos.

Otra cosa es que, a sabiendas de la improcedencia, llamemos «historia de la filosofía» a una abreviatura de la efectiva en que se presenta solo un esquema de los sistemas, útil para el filósofo actual. En rigor esto ha sido lo que se ha solido llamar con aquel título durante los últimos cien años: un instrumento para el taller del filósofo.

EVOLUCIÓN DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

En su «Introducción» hace Bréhier un resumen acertado de las formas que ha tenido la historia de la filosofía. Comienza en Aristóteles siendo la serie de soluciones dada a los problemas antes que él meditase sobre ellos. No es aún propiamente historia. Esas soluciones están ante él como posibilidades de pensamiento que colaboran en su propia labor. A lo sumo habla de algunos filósofos como οἱ παλαιοί, οἱ ἀρχαίοι: los «antiguos». Pero esta noción de «antiguo» no se precisa en su mente (1). Más tarde comienza su labor el perenne iniciador de toda disciplina: el coleccionista, y se publican colecciones de opiniones filosóficas —los *placita philosophorum*. Tras él llega el escéptico a quien interesa mostrarnos la disonancia entre las opiniones —διαφωνία τῶν δοξῶν— como prueba de que la verdad es imposible. De aquí que sea Sexto Empírico uno de los autores antiguos que más datos nos transmiten sobre los filósofos anteriores a él. Siglos y siglos continúa con varia modulación esta manera de historiar la filosofía, hasta que en el siglo XVIII se da un carácter formal a aquella tradición. Se considera como misión de la historia de la filosofía desarrollar el panorama de la demencia humana. La historia fue entonces deliberadamente *historia de los errores*, de la discrepancia intelectual. La variedad de opiniones manifestada por los hombres a lo largo de los siglos, aparece como algo esencialmente negativo frente a la verdad «una y para siempre» lograda en aquella feliz centuria. Esto indica hasta qué punto esa «historia» era la negación *a limine* de la realidad como historicidad. Todavía Bruckner, en 1742, anuncia que va a recorrer los *infinita falsae philosophiae exempla*.

La ingente renovación filosófica de Kant, que obligaba a pensar en nueva forma y desde su raíz los problemas, llevó a los pensadores, lo mismo que en la hora inicial de Aristóteles, a buscar la colaboración del pasado. Una vez más la urgencia del taller puso en contacto con las doctrinas antiguas, pero ahora coincidía con el despertar del «sentido histórico» y con las nuevas técnicas que él suscita: filología, crítica de las fuentes, perspectiva temporal. Sin embargo, no se ha trascendido aún aquella óptica de taller filosófico y ello ha impedido objetivar plenamente el estudio histórico de la filosofía,

(1) En la *Física* (I, 8, 191 a 26) les llama torpes, ὑπὸ ἀπειρίας.

que busca ver la realidad íntegra que fue y no solo la abreviatura de ella que el pensador sistemático del presente necesita tener a la mano para su privada alquimia. Pero bastó la leve inspiración del «sentido histórico» que se había insuflado en la historia de la filosofía para que se modificase radicalmente la figura hasta entonces presentada por el pretérito del pensamiento. Lo que parecía confusión asfixiante de errores y pura disonancia de opiniones —por lo tanto, ejemplar irracionalidad— se presenta ya como un desarrollo ordenado, como una continuidad en que el pensar humano pasa racionalmente de una concepción a otra. Los sistemas se suceden en comprensible filiación y el resto de discrepancia irreductible que queda entre una pluralidad, siempre la misma, de «puntos de vista», pierde todo carácter de arbitrariedad. La imposibilidad de dominar definitivamente el universo de lo real desde *un* solo punto de vista da un sentido claro a la existencia de varias concepciones fundamentales cuya pluralidad nos parece entonces ineludible (1). En la pululación irracional del pasado humano filosófico se dibuja ya un perfil de «razón histórica».

FILOSOFÍA Y SOCIEDAD

Pero esta integración de la realidad filosófica que representa el imperativo de describir cada doctrina funcionando en la existencia del hombre que la pensó o la adoptó no es aún suficiente. La filosofía no es solo una función en la economía vital del filósofo, sino que este lanza al público su doctrina. El público no es ya este o el otro hombre, es una colectividad humana como tal, una sociedad. ¿Cuál es la reacción de esta ante el hecho de la filosofía en cada momento de su historia? Con otras palabras: la filosofía es también función de la vida colectiva, es un hecho social, una institución. Y todo esto pertenece también a la realidad «filosofía».

Tal vez ahora se haga más crudamente clara, para quien no haya percibido bien lo anterior, mi aseveración de que la historia de la filosofía no puede consistir, sin más, en una exposición cronológica de las «doctrinas» o lo que es igual, que la realidad «filosofía» no se reduce a «ideas».

---

(1) Véase Dilthey: *Die Typen der Weltanschuung und ihre Ausbildung in den methaphysischen Systemen. Gesammelte Schriften,* tomo VII, página 73. [Véase su traducción española en *Teoría de las concepciones del mundo,* pág. 55. Revista de Occidente, Madrid, 1944.]

En efecto, si a la pregunta «¿qué es filosofía?» intentamos respondernos con el debido orden, tendríamos que comenzar por describir lo primero que de la filosofía hallamos, su aspecto más inmediato —«lo primero para nosotros», decía Aristóteles. Ahora bien: el hombre contemporáneo, antes de que la filosofía sea algo dentro de él, la encuentra fuera como una realidad pública que tiene inclusive atributos materiales. Encuentra la filosofía con el aspecto de una magistratura estatal, de una burocracia —los «profesores de filosofía»— que es pagada en dinero y a que están adscritos edificios. La encuentra en forma de libros que se venden en el comercio y que son producto de una industria. La prueba de que es este el aspecto primario de la filosofía está en que es lo que sabe de ella quien de ella sepa menos. El filósofo auténtico que vive absorto en la meditación de los problemas más íntimos de la filosofía, propenderá a olvidar o desdeñar ese su primer aspecto. Pero comete un error si formaliza tal olvido y tal desdén. Porque es evidente que eso es una porción nada desdeñable de la realidad integral «filosofía». Si el Estado dota y mantiene cátedras de Filosofía y las instala en locales, si existen industrias que se afanan en la edición de textos filosóficos, quiere decirse que en la sociedad es vigente la convicción de que la filosofía es una necesidad colectiva. Y esto es ya enorme. Y es una torpeza desdeñar el hecho por lo mismo que es palmario y obvio. ¿Por qué, cómo, en qué medida es la filosofía una necesidad social? ¿Lo ha sido siempre? ¿Qué modificaciones, qué altibajos ha sufrido en la historia de las sociedades, desde Grecia, la vigencia de aquella convicción? ¿Es posible, cuerdamente hablando, que una disciplina titulada «historia de la filosofía» se desentienda de determinar el papel social que la filosofía ha ejercido, como si su actuación en la vida colectiva fuese algo ajeno a la realidad «filosofía»? El mismo olvido que la historia de las doctrinas padece al no ver cada idea sustantivamente como una función que sirve una determinada finalidad en la existencia del filósofo, aparece aquí en tamaño macroscópico al no investigar a fondo y con toda la precisión posible qué papel efectivo ha representado en cada época de la vida colectiva el pensamiento filosófico. Por no haberlo hecho nos encontramos, como antes indiqué, en la ridícula situación de no saber con un poco de seguridad y de rigor qué «importancia» ha tenido en la historia nuestra disciplina y ocupación. Y el caso es que la realidad de toda cosa propiamente humana no es otra que su «importancia». La más mínima manifestación de nuestra vida alude a la totalidad de esta y solo referida a ella revela su

auténtico valor y significación. Lo que hacemos y lo que nos pasa no tiene más realidad que lo que ello «importe» en nuestra vida. Por eso, en vez de hablar de «cosas», que es una noción naturalista y buena solo para uso provisorio en la física, en humanidades debíamos hablar de «importancias». Pues bien: aunque parezca mentira, no existe un solo libro que se proponga relatarnos la historia de la «importancia» que la filosofía ha tenido efectivamente desde su iniciación hasta nuestros días. Menos aún: no conozco ninguna publicación que estudie temáticamente lo que la filosofía ha sido como función social y como colectivo siquiera en alguna época. Solo se encuentran aquí o allá instantáneas miradas de soslayo al enorme asunto (1).

¿Es tan extravagante, como al punto pudo parecer al lector, mi adverso diagnóstico de la historia de la filosofía según es practicada? ¿Se entiende, al cabo, con suficiente claridad por qué es irreal una historia de las «doctrinas» que consiste solo en la exposición abstracta de estas?

Queramos o no, ahí ha estado la filosofía *funcionando* en la vida social, con partida propia en los presupuestos del Estado, como obligación legal impuesta a generaciones y generaciones de estudiantes. Cuando algo se convierte en «razón de Estado» y el Poder público se ocupa de ello no es solo una realidad social, sino que lo es superlativamente, ya que el Estado es el superlativo de lo social. Ahora bien: el Estado no se ocupa de un asunto sino cuando este es sentido por la sociedad como una rigorosa necesidad. Durante milenios aconteció que no había filosofía y, durante centurias, que habiéndola no se preocupó de ella el Estado. Un buen día incoó su trato con la filosofía... evitándola, persiguiéndola. Pero llegó otro y la filosofía se convirtió en normal institución pública. Lo que Platón postulaba como un paradójico ideal cuya realización le hubiera espantado a él mismo, fue en cierta jornada un hecho. Hasta qué punto se hallaba lejos de Platón la creencia en que la filosofía pudiera hacerse función estatal, lo revela el hecho de que en la *Apología* declare Sócrates ante sus jueces que, lejos de ser criminal la faena en que se ocupaba de obligar a las gentes a filosofar, debía su ocupación considerarse como un oficio público y por ello debía comer a cuenta del Estado en el Pritaneo. Y todo ello nos es referido como una extrema «ironía»

(1) Tal vez la única etapa que ha sido contemplada con alguna mayor atención bajo este ángulo es el siglo XVIII francés, el tiempo de los *philosophes*.

e hilarante paradoja. ¿No merece la pena de contarse cómo y por qué acaeció suceso tan estrambótico?

Pero la filosofía no es solo realidad «oficial» como institución, y realidad económica que existe en el mercado como industria editorial, sino que además tiene otra forma de realidad en la opinión pública. Durante épocas larguísimas el filósofo ha gozado de prestigio en la sociedad y el prestigio es una operación social. He ahí otra dimensión para la historia de la filosofía: la historia ondulante del prestigio y desprestigio del filósofo. Pocas investigaciones pueden revelarnos más secretos hondos de la historia humana como el intento de reconstruir la curva del destino social que ha gozado y sufrido el filósofo, la precisión sobre el puesto que en cada sociedad y en cada época correspondió al que filosofaba.

Pero esto nos hace volver, como en rebote, de la filosofía en cuanto realidad social a lo que la filosofía es dentro del filósofo. Porque como he indicado, no es indiferente para el papel que sus ideas juegan en la propia vida del filósofo cuál sea la situación social en que se encuentra. Se piensa no solo estando en una fecha determinada y en un preciso lugar, sino desde un puesto social —que una veces es el centro de la sociedad, otras es arriba, otras es abajo y, en ocasiones, es un puesto *fuera* de ella: cárcel o destierro. Importa sobremanera precisar la dosis de libertad que en cada momento ha gozado el filósofo. ¿Qué efectos produce en la filosofía la falta de libertad? Mas también hay que preguntarse lo inverso: ¿qué efectos ha traído para la filosofía la sobra de libertad? Está por escribir todo un libro bajo el título: *Sobre la responsabilidad e irresponsabilidad de la filosofía* (1).. Pero análogas preguntas habría que hacerse sobre los efectos del halago y la desatención. No es cosa tan clara que aquel sea beneficioso y esta deletérea.

He dicho que el primer aspecto bajo el cual se nos presenta la realidad «filosofía» es lo que tiene de hecho social. Hace dos milenios y medio que ese hecho existe y espera su historiador. Encon-

---

(1) Hace tiempo anuncié —*La rebelión de las masas: Prólogo para franceses*, 1937— y tengo en parte redactado un estudio donde me ocupo de este tema, si bien complicándolo con otro más general: *Discurso de la responsabilidad intelectual.* Tomaba en él como ejemplo e hilo conductor la evolución de la intelectualidad francesa por ser la que menos discontinuidades ofrece desde el Renacimiento hasta el presente. La situación actual de Francia me ha retraído, por ahora, de concluir este ensayo. [Véase el *Prólogo para franceses* de *La rebelión de las masas* en la página 113 del tomo IV de estas *Obras Completas*.]

tramos ahí, en la gran exterioridad que es lo público, la institución filosófica, como encontramos la política, los organismos sanitarios, el servicio de incendios, el verdugo, los usos ceremoniales y la moda. Por lo visto, la sociedad ha necesitado durante mucho tiempo que en un tanto por ciento de sus miembros se inyecten ciertas opiniones filosóficas, como desde hace casi un siglo necesita que sean vacunados.

Pero lo que la filosofía tiene de fenómeno social es, claro está, lo más externo de su realidad, es como su costra. La sociedad no es nunca original y creadora. Para que llegue a ocuparse de la filosofía como necesidad pública es menester que esta exista previamente hecha ya por algunos individuos.

AUTENTICIDAD E INAUTENTICIDAD DE LA FILOSOFÍA

Importa ver claro el viaje de ida y vuelta que la filosofía —y no sólo ella— hace. El individuo actual encuentra primero la filosofía en la sociedad, como uso público e institución, por tanto, *fuera* de todo individuo *determinado*. Con esto quiero decir que aunque no existiese en el momento ningún auténtico filósofo y, por tanto, ninguna auténtica filosofía, esta seguiría siendo en aquel momento una realidad social: las cátedras existirían, los libros de sedicente filosofía se venderían, etc. Porque es característico de toda vigencia social (y esto son los usos, costumbre, leyes, etc.) actuar y ser con independencia de todo individuo *determinado*. Téngase en cuenta que el hecho social consiste en lo que hacemos simplemente porque se hace. La presión impersonal de la colectividad en torno nuestro nos fuerza —con fuerza física o con moral coacción— a ejecutar ciertos actos. Entre lo que hacemos y el *porqué* lo hacemos no hay nexo racional. El profesor de filosofía no tiene a lo mejor nada de auténtico filósofo: enseña filosofía para ganarse la vida o para sobresalir socialmente. El estudiante la estudia porque no tiene más remedio. De aquí que la realidad social adquirida por algo —su vigencia— no garantiza lo más mínimo la autenticidad humana de eso que pretende ser; por tanto, no consiste de ninguna manera en su autenticidad. Lo cual, dicho con simple inversión del enunciado, significa que toda realidad social es inauténtica.

Gracias a ello es social y gracias a ello cumple su misión colectiva, que es imponerse a los individuos *velis nolis*, con o sin la adhesión

determinada de ninguno, en suma, mecánicamente. Si una función social dependiese en última instancia de individuos determinados, como estos pueden fallar y de hecho fallan, se volatilizaría. Pero la sociedad sostiene sus vigencias —por ejemplo, la ocupación filosófica— con una ceguera en parte benéfica, irracionalmente, como hace con sus comportamientos la naturaleza. De aquí que la necesidad social de la filosofía y, consiguientemente, su realidad como hecho social son una necesidad y una realidad inauténticas.

Pero hecha esta somerísima aclaración de un punto difícil, volvamos a lo que llamé viaje de ida y vuelta de la filosofía. Dije que el individuo actual la encuentra primero fuera de todo individuo determinado: la encuentra en la impersonal sociedad. Pero la sociedad no se ocuparía como tal de filosofía, no la sostendría mecánicamente si, a su vez, no la hubiese encontrado ya hecha, fuera de ella, en ciertos individuos. Estos son los que la hicieron, la crearon. Y la crearon porque sintieron, cada cual por su cuenta, la necesidad de ella. Esta necesidad de filosofar que siente el individuo creador es la auténtica y la original. En él, no en la sociedad, está el *origen* de la filosofía y su auténtica o radical realidad (1).

---

(1) En la naturaleza no hay grados de realidad. Las cosas o son o no son, sin más. Pero es característico de lo humano poseer los grados más diversos de realidad. Todo lo que el hombre hace puede ser más o menos auténtico y, por tanto, más o menos real. Pero la realidad inauténtica de algo —sea la filosofía, sea la «bondad» de una persona— no es simplemente irreal. Tiene su realidad; precisamente esa peculiar realidad humana posee una escala de *modos deficientes* frente a un *modo plenario* que es su *autenticidad*. Pero todo ello integra la realidad total de aquel humano hacer. Pues bien: el hecho social es, constitutivamente y no por caso, lo humano inauténtico y el modo deficiente —aunque ineludible— de ser hombre que hay en toda persona. Platón alude ya a esta diferencia entre autenticidad e inautenticidad en los modos humanos y, precisamente, refiriéndola a la filosofía y al Estado (oficios públicos). En la *República* —VII, 535— dice: «El fracaso actual de la Filosofía y el menosprecio en que ha caído proviene de que no se pone cuidado en la ocupación con ella. Porque no deben ocuparse de ella los bastardos, sino solo los legítimos.» Autenticidad e inautenticidad de la ocupación se denominan aquí «legitimidad» y «bastardía». Pocas líneas más abajo añade, refiriéndose a las virtudes del hombre y especialmente del gobernante, es decir, a la ocupación u oficios públicos, que en todo ello «hay que cuidar extremadamente la distinción entre lo bastardo y lo legítimo». Comprueba que Platón tenía a la vista aquellos dos modos de la realidad humana el que entre ambos pasajes habla de la «mentira involuntaria» en que los hombres caen, oponiéndola a la volunta-

Esta contradanza permanente de los asuntos humanos que les hace ir y venir del individuo a la colectividad y viceversa, es condición general de nuestro ser y como todo lo humano está lleno de inconvenientes y ventajas. Acabo de apuntar la ventaja general que trae consigo la socialización de algo humano: al mecanizarse se hace inauténtico —por ejemplo, la idea se convierte en «lugar común»—; pero gracias a ello, queda liberado de la arbitrariedad, capricho y falla individuales. Veamos ahora un inconveniente que en el caso de la filosofía es especialmente grave.

LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA COMO REGRESO

Desde hace muchos siglos acaece que el individuo antes de sentir él la necesidad de filosofar, encuentra la filosofía como ocupación públicamente constituída y mantenida, es decir, que somos solcitados para ocuparnos de ella por razones inauténticas —lo que tiene de profesión que «alimenta a su hombre», lo que tiene de prestigio u otros motivos más «puros», pero que tampoco son autenticos, como ir a la filosofía por afición o por curiosidad. La prueba

---

ria y deliberada. Ahora bien: no puede aclararse mejor lo que llamo «inautenticidad» que definiéndola como «mentira involuntaria», *pseudos akusion*. El hombre está siempre en riesgo involuntario de no ser sino «pseudo-sí mismo». Sobre lo social y el ejercicio de funciones oficiales dirá: «Sin darnos cuenta dejamos que se ocupen al azar de servicios públicos los que carecen de las virtudes que son supuesto de esas ocupaciones.» Platón no emplea en este último lugar la palabra «virtud» que yo introduzco, pero está latiendo en todo el trozo, porque la idea griega de «virtud» —*areté*— significa precisamente «autenticidad», es decir, «capacidad efectiva» o simplemente «efectividad» para algo, ser en plena realidad lo que es. Todo lo viviente tiene su *areté*, su *virtud*, a saber, su *modo plenario* de ser.

Platón habla muy frecuentemente de lo que tiene «más ser» y lo que tiene «menos ser», por ejemplo, *Rep.*, 586, 7-8, 515, 39 (Didot). Nada tiene que ver con esto el que al discutir en el *Fedón* con los que definen el alma como armonía, les oponga que las almas son unas más armoniosas que otras, lo cual equivaldría a reconocer que cabe *ser* más o menos alma, cosa imposible. Tampoco Aristóteles admite que en la sustancia quepan grados del ser. Claro está: las sustancias tienen para Aristóteles, como las ideas para Platón, el ser máximo, y en él no cabe un más ni un menos. Pero a este llega el pensamiento al través de grados deficientes del ser, de cosas que son más o menos. Aristóteles reconoce «el más y el menos ser» en las otras categorías. No se olvide que para el mismo Aristóteles el ser de la sustancia no es cualquiera, sino el «ser principal», κῦριον ὄν.

de que todos estos motivos son, aunque en grado diverso, inauténticos, está en que todos suponemos la filosofía ya hecha. El profesional aprende y cultiva esa que hay ya ahí, al aficionado le gusta porque la ve ya hecha y su figura lograda le atrae, etc. Esto es perniciosísimo porque corremos el riesgo de encontrarnos sumergidos en una ocupación cuyo íntimo y radical sentido no hemos tenido tiempo ni ocasión de descubrir. Y, en efecto, en casi todas las ocupaciones humanas acontece que por «estar ya ahí» los hombres suelen adoptarlas mecánicamente y entregar su vida a ellas sin que jamás tomen contacto verdadero con su radical realidad.

En cambio, el filósofo auténtico que filosofa por íntima necesidad no parte hacia una filosofía ya hecha, sino que se encuentra, desde luego, haciendo la suya, hasta el punto de que es su síntoma más cierto verle rebotar de toda filosofía que ya está ahí, negarla y retirarse a la terrible soledad de su propio filosofar.

Esa constante invitación a la inautenticidad que la preexistencia social de las ocupaciones humanas nos dirige, es uno de los componentes trágicos del hombre, no obstante su ningún aspecto melodramático. De aquí que sea preciso combinar el aprendizaje y absorción de la filosofía socialmente constituida y recomendada con un perenne esfuerzo por negar todo eso y *volver a comenzar*, o lo que es igual, por repristinar la situación en que la filosofía se originó. Aquellos primeros filósofos que en absoluto la hicieron porque en absoluto no la había, que, en rigor, no llegaron a hacer una filosofía, sino que meramente la iniciaron, son el auténtico profesor de filosofía a que es preciso llegar perforando el cuerpo de todos los profesores de filosofía subsecuentes.

Todo gran filósofo lo fue porque acertó a reproducir en su persona, siquiera aproximadamente, aquella situación originaria en que la filosofía nació. Por eso nos importa también mucho intimar con esos renovadores del pensamiento filosófico que no pudiendo ya originarlo lograron reoriginarlo. Pero, insisto una vez más: la historia de la filosofía en su modo habitual apenas nos sirve para facilitar esa convivencia íntima con el pensador antiguo, porque al no reconstruir el drama individual de su existencia no nos hace patente el esencial espectáculo de su filosofía *originándose* en aquella.

La historia de la filosofía es una disciplina interna de la filosofía y no un añadido a ella o curiosidad suplementaria. Dos razones lo sustenta. *Primera:* hacemos siempre nuestra filosofía dentro de tradiciones determinadas de pensamiento en las cuales nos hallamos tan sumergidos que son para nosotros la realidad misma y no las

reconocemos como particulares tendencias o ensayos de la mente humana que no son los únicos posibles. Solo estaremos en la plena posesión de estas tradiciones, que son como nuestro subsuelo intelectual, si las sabemos bien, en sus más decisivos secretos, poniendo al descubierto sus más «evidentes» supuestos. *Segunda:* lo que en la forzosidad inexorable de pensar dentro de una determinada tradición hay de aprisionamiento, de impuesta limitación, solo puede en algún modo contrarrestarse repristinando lo que la filosofía fue en su origen, *cuando aún no existía una tradición*, o en los puntos decisivos de su ulterior historia en que la filosofía renace, inicia rumbos parcialmente nuevos y vuelve a reorganizarse.

Como con toda ocupación humana acaece —he dicho—, estamos siempre en riesgo al filosofar de dedicarnos a ello mecánicamente, siguiendo en forma inercial los modos de pensar vigentes, aceptando, sin más, el planteamiento usual de los problemas. Esto es funesto, no porque nos impida ser «originales». El pujo de «originalidad», que consiste en buscar deliberadamente diferenciarnos de los demás, es una estúpida preocupación. El daño que aquel peligro suele engendrar estriba en que, al dar nosotros por buenos y aceptar a crédito los modos usuales de pensar y el planteamiento habitual de las cuestiones, ni siquera los poseeremos de verdad. Para «adquirirlos» efectivamente, es menester que los aniquilemos, que rehagamos hacia atrás el movimiento que sus inventores hicieron hacia adelante cuando los crearon. Estos partieron de la nada filosófica —de la pura necesidad de filosofar— sin saber aún cómo ni con qué se podía hacer tal cosa. Una vez más topamos con el consejo de Goethe: «Lo que heredaste de tus antepasados conquístalo para poseerlo.»

Pero conquistar es, por lo tanto, deshacer. La adquisición de la filosofía ya hecha nos impone la faena de deshacerla primero hasta su estremecida y germinal raíz en que aún es solo puro menester de ella, dolorida ausencia de ella. No hay modo de rehacer una filosofía y, en general, la filosofía, si no ha sido previamente y a fondo desarticulada, como no se conoce una máquina si no se la desarma pieza a pieza. Cuanto más largo sea el pasado filosófico, cuanto mayor sea la riqueza de nociones, métodos, teorías que hayamos tesaurizado, más inexcusable es reconquistar la pobreza inicial, aquella radical menesterosidad de filosofía que fue el hontanar de que brotó su ulterior abundancia.

Este fiero regreso hacia su fuente original en que se van desmenuzando, triturando todos los sistemas para asistir de nuevo a su ejemplar nacimiento, es en propia sustancia la historia de la filosofía.

Pues no podemos auténticamente ocuparnos en filosofía si no sabemos qué es filosofía. La respuesta a esta pregunta se quiebra en dos: ¿qué *ha sido* filosofía? ¿Qué tendría que ser? La historia de la filosofía se encarga de contestar a la primera parte rehaciendo hacia atrás el largo itinerario de la evolución intelectual hasta el siglo VI a. de J. C. Allí se halla la jornada excepcional en que, de pronto, algo que antes no existía en el universo vino a ser: filosofía.

Por esta razón, es también excepcional la importancia aneja a la historia de ese momento. Pero, aunque parezca increíble, no se ha estudiado nunca con alguna energía qué es lo que entonces pasó, por qué entonces y en Grecia el hombre empezó a filosofar. Esta es, a mi juicio, la más grave e inconcebible laguna de la historia de la filosofía, laguna que bastaría para desautorizarla en su ejercicio inveterado.

LA FILOSOFÍA ES UNA TRADICIÓN

Cuando antes afirmaba que el individuo filosofa siempre dentro y desde una determinada tradición de pensamiento no expresaba lo último que es preciso decir. Esto: no solo nuestra particular filosofía surge en una particular tradición intelectual —de un pueblo, de una época, de una escuela—, sino que la filosofía toda es solo una inmensa tradición. El filósofo propende a hacerse la ilusión de lo contrario, porque, en efecto, la filosofía es el esencial intento de existir fuera de una tradición, esto es, de no vivir en forma de tradicionalidad. Esta consiste en un peculiar sonambulismo. El «tradicional» piensa, siente y quiere en los modos que desde tiempo «inmemorial» halla establecidos en su contorno humano sin ponerlos en cuestión, sin sentir la menor duda respecto a su validez. El sistema de la tradición viene a ser, en el hombre, un sucedáneo del sistema de los instintos que como animal perdió. En la medida en que estamos sumergidos dentro de una tradición vivimos sus formas «instintivamente». Esta es la vida del puro «creyente», de la radical «fe».

Pero la verdad es que la filosofía no es, a su vez, sino la tradición de la in-tradición. Hasta el punto de que la definición más verídica que de la filosofía puede darse —y harto más rica en contenido de lo que al pronto parece, pues parece no decir casi nada— sería esta de carácter cronológico: la filosofía es una ocupación a

que el hombre occidental se sintió forzado desde el siglo VI a. de J. C. y que con extraña continuidad sigue ejercitando hasta la fecha actual. Para que la filosofía nazca es preciso que la existencia en forma de pura tradición se haya volatizado, que el hombre haya dejado de creer «en la fe de sus padres». Entonces queda la persona suelta, con la raíz de su ser al aire, por tanto desarraigada, y no tiene más remedio que buscar por su propio esfuerzo una nueva tierra firme donde hincarse para adquirir de nuevo seguridad y cimiento. Donde esto no acaece o en la medida en que no acaece, no hay filosofía (1). Esta no es una diversión ni un gusto, sino una de las reacciones a que obliga el hecho irremediable de que el hombre «creyente» cae un día en la duda. La filosofía es un esfuerzo natatorio que hace para ver de flotar sobre el «mar de dudas» o, con otra imagen, el tratamiento a que el hombre somete la tremebunda herida abierta en lo más profundo de su persona por la fe al marcharse. Como la pura «tradición» era un sustituto de los instintos desvanecidos, la filosofía es un sustituto de la «tradición» rota. En el hombre no hay más que sustituciones y cada una de estas conserva adherido a su espalda el cadáver de aquello que está llamada a sustituir. Por eso la filosofía *parece* ir contra la «tradición» y contra la «fe». Mas no hay tal. No es ella quien mató a ésta, sino, al contrario, porque estas murieron o se debilitaron no tuvo más remedio la filosofía que intentar, bien que mal, sustituirlas. Por una óptica ridícula, propia a las cosas humanas, el sucesor aparece como un suplantador, un enemigo y un asesino, cuando en rigor no hace sino servir al que se fue, intentando prolongar su virtud y, para ello, ocupando su puesto vacío.

Ahora bien: la pérdida de la «fe» no lleva forzosamente a la filosofía. El hombre puede no hallar modo de sostenerse sobre el mar de dudas en que ha caído y, en efecto, caer hasta el fondo. El fondo es la desesperación. Existe una «cultura de la desesperación» (2) constituida por lo que el hombre hace cuando se queda en ella.

---

(1) En la Edad Media va habiendo filosofía conforme va atenuándose la fe.

(2) La desesperación está siempre cualificada por aquello de que se desespera. Cuando la «fe» muere se produce una cierta forma de desesperación que suele llevar a una u otra forma del conocimiento. Pero también hay una «desesperación del conocimiento» que suele llevar a una nueva época de fe. Cicerón expresa el estado en que él y sus afines (los «Académicos») se hallaban, diciendo que estaban *quasi desperata*

Un ejemplo de esa cultura desesperada es la «literatura sapiencial» que por caso curioso y desazonador es la *más antigua que existe* (asiria, egipcia, griega, hebrea). Nunca se ha escrito nada formal sobre ella y yo espero en breve tocar con cierta abundancia el virgíneo y pavoroso tema.

Pero la filosofía, nacida de la desesperación, no se queda sin más en ella. La filosofía cree haber encontrado una salida en el terrible e impasible acantilado: es, precisamente, una «vía» (1). Por ello esta palabra «vía» —*hodós*, *méthodos*— es la que se repite más en los primeros filósofos (Parménides, Heráclito). *Lo cual indica que la filosofía es también una fe.* Consiste en creer que el hombre posee una facultad —la «razón»— que le permite descubrir la auténtica realidad e instalarse en ella.

---

cognitioni certi.—*De finibus*, II, XIV. La expresión es sobremanera paradójica y acaso no va mal vertida así: Estamos poseídos por la desesperación de no poder conocer. La brecha que esta desesperación representaba abrió al cristianismo la entrada en la historia.

(1) No comprendo cómo no se ha hecho notar nunca lo que el término *aporía* —cuestión— nos permite reconstruir del modo en que fueron vividos los primeros y decisivos instantes de la filosofía. *Poros* significa la *salida* que encontramos en un lugar terrestre, fluvial o marítimo donde parecía no haberla. De aquí sus secundarias significaciones: camino, puente, trayecto. Pero en *poros* todo esto está matizado por su negación. No es un camino cualquiera, sino el que súbitamente descubrimos cuando habíamos desesperado de hallarlo. Por eso *poros* significa también «recurso», «expediente» y, en consecuencia, solución. Si la situación en que estábamos antes al no ver salida ni descubrir camino se estabiliza, nos sentiremos «sin salida», «sin camino», y a esto corresponde exactamente el vocablo *a-poría* con que se denominó el problema, la cuestión, la dificultad, es decir, aquello que se presenta a la mente obliterado, que no deja *paso* a nuestra comprensión. De *poros*, que decía con todo su dramatismo lo que es camino, a saber, el tránsito que en una urgencia necesitaríamos, que no parece haberlo y de pronto descubrimos, se fue al vocablo más tranquilo *hodós*, el camino que ya está ahí y podemos, sin más, recorrer, que no ha sido cuestión o *aporía*. Mas, por lo mismo, no satisfizo a poco la expresión y hubo que intensificarla metiendo de nuevo en esta idea inerte de camino hecho el sentido dinámico de «ir más allá», de avance en la ruta y seguridad de avance. Entonces se empezó a decir *méthodos*, cuya mejor traducción sería, en este caso, «progreso». En la palabra *méthodos* revive, pues, lo esencial del antiguo sentido de *poros*. *Poros* es «por-ta» y «por-tus» en el sentido este de «monte, puerta o vado». V. Meillet: *Linguistique*, I, 243. En la *Odisea*, XII, v. 259, Ulises habla de todo lo que ha sufrido «buscando los pasos del mar», πόρους ἁλὸς ἐξερεείνων. Creo que un helenista más fuerte que yo sacaría a este guijarro léxico algunas chispas más.

Esta fe inicia la peculiar tradición que es la filosofía (1); mezcla, pues, de lucidez y ceguera. Dentro de ella estamos. Queda siempre en el hombre una última dosis de sonambulismo, residuo del animal que un tiempo fue.

LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA COMO PROGRESO

La historia de la filosofía es, pues, en su primer movimiento un *regreso* del filósofo al *origen* de su tradición. Algo así como si la flecha, mientras vuela, sesgando el aire, quisiera volver un instante para mirar el arco y el puño de que partió. Pero este regreso no es nostalgia ni deseo de quedarse en aquella hora inicial. Al retroceder el filósofo lo hace, desde luego, animado por el propósito de tornar al presente, a él mismo, a su propio y actualísimo pensamiento. Mas sabe de antemano que todo el pasado de la filosofía gravita sobre su personal ideación, mejor dicho, que lo lleva dentro en forma invisible, como se llevan las entrañas. De aquí que no puede contentarse con contemplar la avenida de los sistemas filosóficos mirándolos desde fuera como un turista los monumentos urbanos. Ha menester verlos desde dentro y esto solo es posible si parte de la necesidad que los ha engendrado. Por eso busca sumergirse en el origen de la filosofía a fin de volver desde allí al presente deslizándose por la intimidad arcana y subterránea vía de la evolución filosófica.

Cada sistema aparece así aclarado, *necesitado* por la situación humana que lo inspiró, pero, al mismo tiempo, se descubre su precisa insuficiencia donde toma su punto de arranque el sistema sucesor. Este nuevo sistema no es simplemente *otro* que el anterior, sino que, en cierto modo, es también el anterior porque lo conserva en la forma, cuando menos, de contar con él, tenerlo a la vista y evitar sus insuficiencias, sus *errores*. De esta manera camina la filosofía tiempo adelante, en dirección al presente, acumulando el pasado e integrándolo con cada innovación. La historia se revela a sí misma como *progreso* y no mero cambio o sucesión (2).

---

(1) Sobre todo esto véase mi estudio *Apuntes sobre el pensamiento —su teurgia y su demiurgia—*, I, en el primer cuaderno de la Revista *Logos*, que publica la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires. [Véase página 517 del tomo V de estas *Obras Completas*.]

(2) La acumulación en que consiste el progreso de la filosofía es de forma diferente a la que tiene lugar en el progreso de las ciencias particu-

Ya dijimos que hasta el siglo XVIII inclusive, la historia de la filosofía no es la historia del pensamiento en progresión. El pasado se presenta como el almacén de los errores, frente a los cuales la filosofía vigente entonces, se levanta y contrapone como la verdad. Esta verdad no ha sido preformada e incubada en el pensamiento anterior, sino que es algo radicalmente nuevo, sin gestación antecedente. Es lo contrario del *error*.

En ese mismo siglo —con Turgot, Condorcet, Ferguson— se inicia la concepción de la historia como progreso; mas, por lo mismo que se inicia, no llega aún durante él a constituirse en lo que es su verdadero significado —en «sentido histórico».

Se tiene la idea, aun hoy dominante, de que solo cabe hablar de progreso en la historia si podemos medir el movimiento del pasado en función de un «sistema de referencia» absoluto. Así en la historia de la filosofía solo cabría hablar de efectivo y demostrable progreso si hay una filosofía definitiva cuya génesis aparece en el pasado. Solo en la medida en que los pensadores antiguos hayan ido poco a poco descubriendo los elementos que integran esa filosofía definitiva pueden ser considerados como pasos que avanzan hacia una meta y, por tanto, en progreso. En efecto, esto sería un progreso absoluto que, reobrando sobre el pasado, daría un valor de absolutos aciertos— de no errores— a las filosofías antecedentes. Pero el progreso no necesita ser absoluto para ser «absolutamente», es decir, efectivamente, progreso.

Cuando el filósofo viene de retorno hacia su propia filosofía desde los *orígenes* del pensamiento filosófico, descubre que todos los sistemas del pasado siguen viviendo dentro del suyo; de suerte, que si alguno quedase fuera, su filosofía no tendría más remedio que modificarse para contar con él. Es, pues, constitutivo de todo presente filosófico ver caminar hacia él, en progreso hacia él, todo el pretérito de la filosofía (1).

---

lares. En física sabemos hoy *más cosas* que hace diez siglos: la acumulación tiene un aspecto, cuando menos, aumentativo. En filosofía sabemos las mismas cosas hoy que ayer, pero las sabemos con un saber de más quilates: la acumulación es intususcepción.

(1) Si de hecho no era visto así hasta hace siglo y medio se debió a que no se veía el pretérito como pretérito, sino como una serie de filosofías «actuales» distintas de la verdadera y, en consecuencia, radicalmente erróneas. Pero es curioso que aun en esas épocas ciegas para la perspectiva histórica, la conciencia de la colaboración del pasado en el presente y, por tanto, del progreso tomaba aspectos muy curiosos. Así, lo que desde

La suya le aparece como la integración de las demás y las demás como avances y contribuciones a la suya. Este progreso no es hipotético ni es proyectado constructivamente por una reflexión *ad hoc*, sino que es vivido con evidencia por el filósofo en contacto con los hechos del pasado intelectual, si previamente ha sabido entenderlos según las normas que antes he sugerido. Es este, claro está, un progreso relativo a nuestra filosofía, pero es, en cuanto progreso, evidente, incuestionable, y yo no veo entonces qué le falte para ser, en absoluto progreso. Sin embargo, no interviene en este fenómeno de evidente progresión el que supongamos o no a nuestra filosofía un valor definitivo. Este valor definitivo no añadiría nada al carácter de progreso que la evolución filosófica presenta: lo único que añadiría fuera dotar de un carácter absoluto a esa evolución y, por tanto, a su cualidad progrediente.

PENSAMIENTO Y «PROGRESO HACIA SÍ MISMO» EN ARISTÓTELES

En el *Tratado del Alma* de Aristóteles hay un pasaje de soberana agudeza que no ha beneficiado aún, según pienso (1), de un comentario condigno.

La filosofía de Aristóteles es un ataque a fondo al problema que hasta entonces se había resistido tenazmente a todos los ensayos de solución emprendidos por los pensadores de Grecia: el problema del «movimiento», en el sentido más general, esto es, del cambio o mutación. La idea *previa* y, por lo mismo, la radical que los griegos tienen del ser consiste en suponerlo como una imperturbable quietud. Ser es para ellos identidad de una cosa consigo misma, «ser lo que es» desde siempre y para siempre, absoluto reposo ontológico. En suma, tienen del Ser una idea primordialmente estática. No entremos ahora a averiguar de dónde vino a los helenos esta propensión y este como instinto hacia la inmovilidad del ser. La historia de la filo-

---

fines del siglo XVII se llamó «eclecticismo» no era sino la forma no-histórica de aceptar el pasado y reconocer sus aciertos.

(1) No puedo asegurarlo. Ha de representarse el lector que escribo sin biblioteca que poder consultar. Manejo el texto de Aristóteles y el tomo del viejo Zeller, que no roza siquiera el asunto. Nada más. Conviene que el lector futuro tenga en cuenta las condiciones materiales y morales en que escribimos durante estos años los que aún seguimos en serio escribiendo.

sofía podía haberse tomado el trabajo de esclarecérnoslo un poco. Pero ello es que la realidad no se compone solo de entes quietos, de cosas paralíticas como los puros cuerpos geométricos. Precisamente las que nos son más próximas —los fenómenos naturales— consisten en realidades que son cambios, mutaciones, movimientos. Se trata, pues, de concebir el ser cuando es un cambiar y un moverse.

El cambio o «movimiento» se nos presenta, por lo pronto, como tránsito o paso de ser la cosa algo determinado a ser *otro* algo determinado: la cosa que es blanca pasa a ser negra. Lo blanco y lo negro son ser quieto, pero el *paso* de lo uno a lo otro no es ser ya blanco ni ser aún negro; es un «ser en marcha» de la blancura a la negrura (1). Pero el ser, que en tanto que ser se halla en marcha, está en cada instante dejando de ser lo que era, y pronto a ser lo que no era, a saber, lo otro. Si la cosa que es ahora, efectivamente, *actualmente* blanca no fuera más que blanca y en ningún sentido fuera negra no podría pasar a ser negra, no podría *cambiar* a negra. Para ello tendría que aniquilarse totalmente y entonces no podría hablarse de que cambiaba de color, sino que a la cosa blanca sucedería —si cupiese entonces hablar de sucesión— la cosa negra, una cosa completamente nueva, sin relación alguna con la blanca anterior. Habría un ente y otro ente, pero no habría entre ambos movimiento de uno al otro. Mas si suponemos que la cosa ahora efectiva o actualmente blanca es, también ahora y además, negra en potencia, se ofrece una vislumbre para concebir el cambio.

Este no consistiría en que lo blanco se vuelve negro, relación ininteligible, sino en que la negrura que la cosa blanca tenía en forma de mera posibilidad suya, quedaría como libertad para ser efectivamente. El cambio consistiría en el paso de lo que algo es en potencia a ser en efecto, plena o perfectamente *(entelequia)*, a ser «en acto» u operación *(enérgeia)*. El ser potencial, mientras lo es estrictamente, no tiene efectividad o actualidad ninguna: es lo contrario del ser efectivo o actual (*Metaph.*, 1048 b. 34-7), permanece latente con una realidad contenida, que en ningún sentido se manifiesta. Pero imagínese que el *poder ser negra* la cosa blanca se manifiesta, que ese *poder* entra en efectividad como tal *poder*. Con esto no tenemos aún la cosa negra, el *actual ser negro*, pero tenemos la cosa

(1) La expresión «ser en marcha» que uso no es arbitraria. Aristóteles mismo tropieza frecuentemente con ella y en diversas formas. Así, (*Física*, VI, 5, 257, b. 7) «lo en potencia camina (βαδίζει) a la entelequia». (*De caelo*, IV, 3, 311, a. 14) «lo en potencia va (ἰόν) a la entelequia».

efectivamente ennegreciéndose. El ennegrecerse no es aún ser negro —es el paso al ser negro y es el cambio mismo. La realidad «cambio» se nos presenta, pues, como extraño modo de ser que reúne los dos caracteres opuestos de potencia y efectividad: es la potencia actuando o en actualidad. Otras veces dirá Aristóteles que el movimiento es el acto imperfecto —ἀτελής— (*De anima*, 417 a. 16), es decir, una realidad que comienza a ser con pleno ser, pero no concluye de serlo.

Cuando ha pensado esto, Aristóteles se pasa la mano por la frente sudorosa, suspira fatigado y nos dice: «Es de verdad difícil hacerse cargo de lo que es el movimiento.» Pero toda otra solución fracasa. «Solo nos queda esta manera de concibirlo como la peculiar actualidad que he dicho. Es cosa difícil de ver, pero hemos de aceptarlo.» (*Física*, III, 201 b. 33 y ss.)

Con esta definición Aristóteles se tranquiliza respecto a la ontología del cambio. Pero su sutileza le exige hacer constar que hay de este dos grandes especies y con ello revela cómo, bajo el aspecto de formalismo dialéctico que adopta su pensamiento, mantiene siempre alerta en sí mismo la intuición inmediata de los fenómenos según estos se presentan (1).

El cambio de ser algo blanco a ser negro empieza en la cosa blanca y *termina* cuando se ha vuelto negra. Todo cambio, al ser paso y tránsito, tiene un *término* del que viene y otro término al que va. El vocablo «término» —πέρας— (2) dice muy bien que cuando a él se llega, el cambio ha acabado. Ahora bien: en el ejemplo anterior el término es «ser negro» y ser negro es realidad distinta del ennegrecerse. Entre el cambio mismo y su término hay, pues, radical diferencia, o lo que es igual, el término *está fuera*, es distinto del cambio mismo. Los otros ejemplos que trae Aristóteles son del mismo tipo: No es lo mismo adelgazar que haber adelgazado (=estar ya delgado), aprender y haber aprendido, sanar y haber sanado.

Pero he aquí otra realidad: el hombre pensando, «teorizando», meditando. Pensar es un cambio en el hombre. De ser el que no piensa en A pasa a ser el que piensa en A. Ese pasar es, precisamente, pensar. *Pasar* a pensar A es *estar* ya pensando A y seguir pensando la misma A mientras dure ese pensar. De otro lado, por

(1) Véase la completa claridad que sobre su comportamiento intelectual tenía Aristóteles en *De generatione*, I, 2, 316 a. 5.

(2) En *Metaph.*, 1048, b. 18 —que es el lugar decisivo—, se opone πέρας a τέλος y hay que resolver cuál de los dos vocablos traduciremos por «término» y cuál por «fin».

«no pensar en A» el hombre, ha de entenderse «no pensar actualmente A», pero estar siempre en potencia de ello. Como todo movimiento, pensar es liberación de la potencia en cuanto tal. Pero aquí el cambio no es distinto de su término, como lo es ennegrecerse de ser negro. En el cambio que es pensar, el término, aquello a que se va, está ya en el cambio, el término es inmanente al cambio o, dicho de otra forma, el cambio no se produce en beneficio de un ser otro que él, sino del propio cambio. Intentemos expresarlo en otra forma: todo movimiento es un hacer o hacerse algo, a saber, su término. En el construir se construye la obra. Construir es el hacer, obra es lo hecho y cuando aquel llega a la obra, concluye, quedando esta. Pero imagínese que la obra a que aspiramos consiste precisamente en un hacer, como cuando lo que nos proponemos no es ir a un sitio, sino pasear. En el pensar hay, como en todo cambio, tránsito y paso, pero en este se da la condición paradójica de que el pensar no es pasar a *otra* cosa sino que, al contrario, es un incremento, marcha, avance o «progreso hacia sí mismo» —εἰς αὐτό γάρ ἡ ἐπίδοσις (1).

Los cambios cuyo término está más allá del cambiar mismo y en que, por tanto, este, al llegar a su término o terminar, acaba y comienza el nuevo ser estático y la nueva actualidad o ser perfecto, los llama Aristóteles «movimientos» *sensu stricto* (2). A esta clase pertenecen los ejemplos antes citados. Mas el cambio o movimiento que es término o fin de sí mismo, que aun siendo marcha o tránsito y paso, no marcha sino por marchar y no para llegar a otra cosa, ni transita sino por transitar, ni pasa más que por su propio pasar, es precisamente lo que Aristóteles llama *acto —enérgeia—*, que es el ser en la plenitud de su sentido (3).

Con lo cual vemos que Aristóteles trasciende la idea estática del ser, ya que no el movimiento *sensu stricto*, sino el ser mismo que

---

(1) Este es el pasaje anunciado. Existe una variante que dirían «hacia sí mismos». La diferencia textual no tiene importancia, porque una y otra lección llevan a idéntico resultado.

(2) *Metaphysica*. Libro IX, 1048, b. 33.

(3) El movimiento como término y finalidad. *Metaph.*, 1050, a. 17. El hacer como la «obra» a que el movimiento va. *Ib.*, 21-22. Nuestro vocablo «fin» tiene el doble sentido de ser aquello a que el movimiento tiende y la conclusión de este una vez que lo ha alcanzado. Se suele traducir con él el vocablo aristotélico *telos*, y ello vale para los movimientos *sensu stricto* en que el término a que se tiende es a la vez conclusión. Pero en los «actos» es preciso distinguir entre término y conclusión. Diremos, pues, que tienen *telos* mas no πέρας.

parecía quieto se revela como consistiendo en una acción y, por tanto, en un movimiento *sui géneris*.

El esfuerzo que para un griego suponía concebir el ser como pura movilidad es extremo, y nos impresiona advertir que Aristóteles, al llegar a esta cima de su propio pensamiento, jadea fatigado y vacila. Ya al definir el «cambio a lo otro» o movimiento *sensu estricto*, le hemos visto llevarse las manos a la cabeza como quien siente vértigo. Ahora le sorprendemos lleno de inquietudes, que procura dejar a un lado sin afrontarlas. Todo el párrafo del *Tratado del Alma*, a que la cita ahora comentada pertenece, tiembla de indecisión (1). «No es acertado llamar cambio —alteración— a la meditación o habría tal vez que distinguir dos géneros de cambio.» En efecto, el pensar es un movimiento que es, a la vez, aquello hacia que se mueve, un movimiento que desde luego está ya en su término y, sin embargo, o por lo mismo, no acaba como se acaba de adelgazar cuando se llega a estar delgado. El pensar, pues, es un proceso que «termina» pero que no acaba, sino que renace siempre de sí mismo.

Si hubiera Aristóteles insistido más en la cuestión que descubre y le azora, se le habría impuesto esta inmediata consecuencia: que el cambiar o moverse *tipo* «pensamiento», al ser por el contrapuesto al «cambio a lo otro» (alteración, traslación, etc.), esto es, a lo que él llama *sensu stricto* movimiento, reclama una definición también opuesta a la de este. Y si ha dicho que el «movimiento» es la potencia en cuanto a actualidad, el pensar sería el acto convirtiéndose en potencia de sí mismo, la actualidad en cuanto potencia. Me explicaré.

Si pensar es moverse no hacia otra cosa sino hacia lo mismo y, por ello, es alcanzar desde luego el término a que se va por ser este el pensar mismo, tendremos que aquel moverse al pensar no es sino un constante renovarse del mismo movimiento. Para mayor claridad representémonos que «pensar en A» se descompone en una serie continua de «actos» en que piensa A. En esta serie el «segundo» acto reactualiza el primero, que, por lo mismo, se había convertido en potencia del segundo y así sucesivamente. Nótese que lo que en este fenómeno sorprende a Aristóteles es que el paso de la potencia inicial al acto de pensar no implica *destrucción de la potencia*, *sino que*

---

(1) Este párrafo del *De Anima* tiene que ser conjugado con el capítulo VI del libro IX de la *Metaphysica*, cuya porción más importante, 1048, b. hasta 1049, a. 34, no era conocida en tiempo de Santo Tomás.

es, más bien, una conservación de lo que es en potencia por lo que es en perfección (entelequia), de modo que potencia y acto se asimilan (1).

El modo de ser propio del fenómeno «pensar» consistiría, pues, en un continuo recomenzar del movimiento, fundado en que el movimiento llega desde luego a su término porque su término es la potencia misma una vez liberada. Potencia que, sin más, se efectúa, renace siempre como potencia que reitera su actualización. Por eso el género de movimiento que es el acto —*enérgeia*— no acaba una vez que alcanza su término, porque su término *ad quem* es el mismo que su término *a quo* y al llegar aquel a su perfección en este pervive como potencia que reclama nueva actualización.

Se comprende muy bien que Aristóteles temblase al presentarse ante su intuición un modo de ser tan desesperantemente difícil de concebir.

Veamos toscamente el fenómeno en un ejemplo de pensamiento: el silogismo. Es este un movimiento intelectual. En él se cumplen diversos «actos» de pensar, pero estos «actos» que integran el silogismo son inseparables y pertenecen a un pensamiento unitario. Al pensar la premisa inicial ya estamos en la unidad total «silogismo», porque la pensamos *como* premisa. En este primer acto se anticipa todo el silogismo, pero no sus partes como tales. Estas, la segunda premisa y la conclusión, están en la primera contenidas potencialmente. El segundo y tercer «acto» de pensar son, pues, la actualización de ese contenido potencial, pero el segundo, a la vez, reabsorbe de nuevo en potencialidad al primero, puesto que se refiere a él y lo conserva al suponerlo. El tercer «acto» se comporta lo mismo

(1) *De Anima*, 417, b. 3. El trozo es de traducción problemática, porque el pensamiento mismo de Aristóteles titubea ante su genial paradoja. Nótese que de los movimientos corpóreos, el que más cerca está del *tipo* «pensamiento», según lo acabo de interpretar, es el movimiento circular de los cielos. Un estudio más completo de todo este tema nos llevaría al vertiginoso problemas de precisar cómo podemos concebir el «acto puro» que es Dios. Pero, a mi juicio, lo preliminar para hacer frente a tan tremendo enigma es hacerse bien cargo del papel que en el «acto» cismundano juega la «potencia». Esto es lo que en estas páginas y bien que a la carrera me he propuesto. El texto básico para mi tesis es 417, b. 3, ya citado: allí se dice, conste, que en este tipo de movimiento «la entelequia *salva o conserva* —σωτηρία— la potencia». ¿Puede esto querer decir otra cosa sino que el acto es potencia de sí mismo? El último esclarecimiento de la cuestión exigiría desarrollarla desde la idea de tiempo. La relación de «antes y después» entre potencia y acto es una de las que más preocuparon a Aristóteles. Pero esto supondría demasiado largas consideraciones.

con los dos que le preceden. De esta manera el pensar va convirtiendo en acto lo que en él era antes potencia y va reabsorbiendo en potencia lo que de él fue antes acto.

Lo mismo entrevemos si tomanos la *potencia* y el *acto* por otro de sus atributos. La potencia es el poder ser o no ser, el poder ser esto o lo otro —es, en consecuencia, ser indeterminado. La eliminación de uno de los contrarios trae consigo la última determinación de la potencia, que *por* eso se convierte en ser perfecto, efectivo o actual.

El movimiento «pensar» es la determinación de sí mismo y esto le da el carácter de «progreso hacia sí mismo». En el silogismo asistimos a este proceso que es la determinación progresiva del pensar.

Y si contemplamos el proceso del pensar filosófico desde los griegos a nosotros como un inmenso pensamiento unitario, se nos presenta como un proceso de determinación en que el pasado se conserva e integra; esto es, como un progreso del pensar hacia sí mismo (1).

---

(1) No desperdiciemos la ocasión de hacer notar la enorme importancia del descubrimiento que hace Aristóteles al intentar concebir el movimiento que es el pensar. Le pareció que veía el ser por dentro. El ser de las demás cosas puede parecer estático. Los mismos cambios y movimientos de los cuerpos parecen terminar en ser ,estabilizado. Pero en la realidad pensar, «ser» no es algo estático, no es figura quieta, sino que es un hacerse el ser a sí mismo, un incesante engendrarse; en suma, que el vocablo «ser» adquiere el valor de verbo activo, de ejecución, de ejercicio. A la concepción estática de los puros griegos este hombre nacido en el borde de la Hélade sustituye una concepción dinámica. Ya no cabe poner como ejemplo del ser una figura geométrica que es puro aspecto o espectáculo, sino que «ser» va a significar el esforzado sostenerse de algo en la existencia (*).

Sobre la noción del ser estático triunfa la noción del ser enérgico.

Sin embargo, estamos en el confín hasta donde puede estirarse la mente griega en este orden. La intuición del ser enérgico aparece y des-

(*) Los otros ejemplos de «acto» que junto al pensar aduce Aristóteles son ver, ser feliz, amar, vivir. Son también movimientos que tienen su «terminación» en sí mismos. Todos pertenecen al orden humano y son «visiones desde dentro». El lector no debe desanimarse si no entiende en la primera lectura este comentario al texto aristotélico. En resumidas cuentas, lo que en él intento es esto: es lo tradicional y lo obvio enteneder la noción de «ser potencial», mirándola desde el «ser en acto o pleno». Yo pretendo que lo mejor del concepto de «acto» se escapa si no se le ve desde la noción de potencia y no se advierte que en la «actua-

Hegel y Comte (1) fueron los primeros en salvar el pasado que los siglos anteriores habían estigmatizado con el carácter de puro error, de modo que el pasado no tenía derecho a haber sido, Ambos construyen la historia como evolución en que cada época es un paso

---

aparece con curioso ritmo ante los ojos de Aristóteles. No puede instalarse en ella y menos partir de ella para engendrar todo un sistema.

Los movimientos *sensu stricto* —alteración, cambio cuantitativo, traslación— son finitos porque concluyen cuando llegan a su término. En ellos el término es, a la vez, conclusión. Pero el acto, *enérgeia,* es... el movimiento continuo y, en este sentido, infinito (*). Si llamamos «terminar» alcanzar un movimiento su término, el pensar y, en general, la *enérgeia* ha terminado desde luego; pero como este su término es precisamente el moverse mismo del pensar tiene que empezar de nuevo, en giro infinito sobre sí mismo, en una incesante actualización de la posibilidad —que es lo que llamamos realidad. Esto será la mónada de Leibniz, el «yo trascendental» de Kant, el «Geist» de Hegel, la «voluntad» de Schopenhauer, el «élan vital» de Bergson.

La rítmica evasión y recaída de Aristóteles en el ser estático se documenta en la dualidad de términos con que domina el pleno ser —energía y entelequia. Entelequia es el ser como término *quieto,* estadizo, del movimiento que lo ha producido: *telos* es la meta. Energía, en cambio, es el movimiento que al terminar en sí mismo no tiene más remedio que recomenzar. El que viaja por viajar, al llegar a la hostería tiene ya que irse, y esto es vivir y ser. En la entelequia perdura dentro de Aristóteles la noción visual del ser —el ser como aspecto, figura y espectáculo— que recibió de Platón. En cambio, la *energía* será la noción moderna por excelencia. «En el principio fue el acto»— dirá Goethe. Y Fichte: «el ser es pura agilidad.»

(1) Por supuesto, quedan siempre Turgot y Condorcet como los primeros que *entrevén* algo así como progreso en la «historia».

---

ción» interviene como tal la potencia. Es de sobra extraño que siendo frecuente calificar la filosofía de Aristóteles como «dinamismo» no se haya extraído de ello la más próxima consecuencia —a saber, que lo decisivo en su idea de lo real es la *dynamis*, la potencialidad, y no, como a primera vista parece, la simple «actualidad» vista desde fuera, sin poner al descubierto sus implicaciones.

(*) Recuérdese lo que he dicho sobre el movimiento celeste como fenómeno intermedio entre el movimiento *sensu stricto* y el acto. Esta idea del ser como «movimiento continuo» es la que hará siempre del aristotelismo lo contrario de nuestra física. Como Einstein me decía una vez, «la física es aquel modo de concebir los fenómenos en que evitamos el movimiento continuo».

insustituíble hacia una meta y que, por tanto, tiene un absoluto sentido y su plena verdad. La perspectiva histórica se invierte y ahora consiste en la historia del constante acierto: el error no existe. Esto se debe a que Hegel y Comte ordenan el proceso evolutivo del pasado humano en vista de un término *absoluto* que es su propia filosofía con filosofía definitiva. Pero esto es congelar la historia, detenerla, como Josué parece que hizo con el sol.

Considerar definitiva una filosofía es separarla del proceso histórico, colocarla fuera del tiempo. Y esta fue la limitación de la forma primera que adoptó el «sentido histórico». Consigue descubrir un sentido en lo pasado a costa de referirlo a algo ultrahistórico, a un «pléroma» o «plenitud de los tiempos» en que por lo mismo que estos son plenos dejan de ser ya tiempos y se quedan para siempre inmóviles, paralíticos —por eso digo congelados.

Toda evolución pensada en vista de un término absoluto y dado es naturalismo: es embriología, botánica, zoología. Porque se sabe de antemano lo que es el organismo en su pleno desarrollo, se pueden ordenar todas sus formas antecedentes como estadios que llevan a esa plenitud.

Pero nuestra óptica es muy diferente de la de Hegel y Comte. No pensamos, no necesitamos pensar que nuestra filosofía sea la definitiva, sino que la sumergimos como cualquiera otra en el flujo histórico de lo corruptible. Esto significa que vemos *toda* filosofía como constitutivamente un error —la nuestra como las demás. Pero aun siendo un error es todo lo que tiene que ser, porque es el modo de pensar auténtico de cada época y de cada hombre filósofo. La perspectiva histórica cambia una vez más. Volveremos a ver el pasado como historia de los errores, mas con signo harto diferente de lo que esto significó hasta el siglo XVIII. Para el absolutismo de aquellos hombres el pasado era un error porque ellos poseían la verdad definitiva. El error pretérito se convertía en absoluto error al chocar con la absoluta verdad. Mas quien piensa que lo que se llama verdad implica siempre, más o menos, error —que es el error a que cada época tiene derecho y a que está obligada—, no cree haber descalificado el pretérito al decir que la historia es la historia de los errores. Estos errores del pasado fueron «errores necesarios» —necesarios en varios sentidos, mas sobre todo porque otros tiempos necesitaron cometerlos para que el nuestro pudiera evitarlos (1).

---

(1) Véase mi libro *Historia como sistema*. Madrid, 1914. No es posible aquí llevar a suficiente claridad el grave tema, porque exigiría desarrollar

El tiempo de hoy reclama los tiempos anteriores, y *por eso* una filosofía es *la* verdadera, no cuando es definitiva —cosa inimaginable—, sino cuando lleva en sí, como vísceras, las pretéritas y descubre en estas el «progreso hacia ella misma». La filosofía es así historia de la filosofía y viceversa.

De este modo reconocemos en la filosofía el rasgo fundamental que tiene de humana ocupación: ser utopía. Todo lo que el hombre hace es utópico y no tiene sentido exigir su realización plena —como no tiene sentido cuando se camina hacia el Norte obstinarse en llevar al absoluto Norte que, claro está, no existe.

He aquí cómo se construye la historia de la filosofía en vista de un término —nuestra filosofía— que no es definitivo, sino tan histórico y corruptible como cualquiera de sus hechos hermanos en el pasado. Nuestra filosofía se convierte automáticamente en eslabón de la cadena báquica «cuyos miembros están todos ebrios» —decía Hegel— y tiende la mano al eslabón futuro, lo anuncia, postula y prepara.

En los sitibundos desiertos de Libia se suele oír un proverbio de caravana, que dice así: «Bebe del pozo y deja tu puesto a otro.»

Buenos Aires, 1942.

«la teoría de la verdad», que hoy nos descubre en esta cosa bien distinta de lo que solía pensarse. Paralelamente queda modificada la idea del «error». [Véase en este mismo volumen, *Historia como sistema*.]

A «VEINTE AÑOS DE CAZA MAYOR», DEL CONDE DE YEBES

Lucus *a non lucendo*... Ha querido el conde de Yebes que escriba un prólogo a su libro de caza, yo, que soy tan incruento y apenas cazador. La razón de su deseo no me es clara porque, ciertamente, existe entre nosotros amistad grande y antigua; pero no se ve por qué una cálida amistad necesita florecer en prólogos. No es tampoco razón suficiente para ponerme en este trance el hecho de que hayamos hablado con frecuencia de caza y sorprenderle que yo, ajeno al ejercicio venatorio, fuese, no obstante, empedernido lector de libros que le atañen.

Más vale, pues, que renuncie a justificar esta presencia de mi prosa al frente de un tratado de montería y declare, sin más, que tomo la pluma con placer. Dando corcovos como un corzo, el tema de la caza había sesgado muchas veces mi horizonte de escritor, y aprovecho ahora la injustificada coyuntura para disparar sobre él a tenazón. La ocasión es inmejorable, porque el libro de Eduardo Yebes presente con rara pureza e intensidad esa extraña ocupación de los hombres que es la caza deportiva. Observe el lector el entusiasmo, el fervor casi místico con que habla el autor de cuanto a la caza se refiere: campo, can, fusil o res. Los que le conocemos percibimos aún más ese entusiasmo, ese fervor, porque nos consta que no son mero vocabulario, sino que en ellos arde un cuarto de siglo de fatigas por vegas y serranías, de sacrificios y peligros nada desdeñables, de disciplina y rigoroso entrenamiento.

El conde de Yebes, no obstante su condado, es un hombre sumamente laborioso que ejerce la profesión de arquitecto. Es, además, por forzosidad familiar, hombre de mundo que asiste con frecuencia a fiestas de la sociedad elegante, donde indefectiblemente se duerme. Pero lo más característico en el conde de Yebes es que de vez en cuando desaparece súbitamente de la ciudad, como si se volatilizase. Nadie sabe dónde está, porque está donde no está nadie: en el más perdido risco del perdido Gredos, en el fondo de un coto, allá por Sierra Morena, en el oscuro seno de un bosque toledano. Yebes se ha ido de caza y no de cualquier manera, sino, casi siempre, a cacerías larga y minuciosamente premeditadas. Y no solo a tierras de que él o los suyos son propietarios, o a cotos ilustres donde le invitan, sino también a la tierra de nadie, campo a traviesa, e incluso a la tierra prohibida en plan de cazador furtivo.

He ahí, sin más, el tema sobre que reflexionan las páginas siguientes. Se trata de aclararnos un poco eso que con tanta escrupulosidad, constancia, dedicación hace el conde de Yebes y que se llama «cazar». ¿Qué género de ocupación es esa? Nuestro tiempo —que es un tiempo bastante estúpido— no considera la caza como un asunto serio. Cree haber dicho lo suficiente sobre ella llamándola diversión, y dando —¡claro está!— por supuesto que la diversión, a fuer de tal, no es un asunto serio. Aunque el más sobrio examen debiera hacernos caer en la cuenta de lo desazonador y sorprendente que es el hecho de existir en el universo una criatura —el hombre— a quien es menester divertirse. Porque di-vertirse es apartarse provisoriamente de lo que solíamos ser, cambiar durante algún tiempo nuestra personalidad efectiva por otra en apariencia arbitraria, intentar evadirnos un momento de nuestro mundo a otros que no son el nuestro. ¿No es esto extraño? *¿De qué* necesita el hombre divertirse? *¿Con qué* logra divertirse? No es cosa de dejarse ahora enredar en los lazos de gaucho que son esos sugestivos signos de interrogación, y solo quería de pasada hacer constar que el problema de la diversión nos lleva más directamente al fondo de la condición humana que esos otros grandes temas melodramáticos con que nos abruman en sus discursos políticos los demagogos.

Pero ahora me interesa subrayar en lo que hace el conde de Yebes en ese su «cazar», el rasgo contrario a lo que acostumbra entenderse por diversión. Suelen de esta contemplarse solo las manifestaciones cómodas, hasta el punto de que, usada sin cautela, la palabra connota formas de vida exentas por completo de penalidades, que no suponen riesgo, que no reclaman grandes esfuerzos físi-

cos ni continuidad de atención. Mas la ocupación de la caza, según la ha ejercitado el conde de Yebes, implica precisamente todo eso. No se trata de que tantas o cuantas veces en su vida le haya acontecido irse por los campos con el rifle o la escopeta al hombro, sino que el conde de Yebes ha *dedicado* una parte de su existencia —no importa cuánta— a la caza. Esto es ya cosa más grave. La diversión pierde así su carácter pasivo, que es a su lado frívolo y se convierte en suma actividad. Pues lo más activo que un hombre puede hacer es no hacer simplemente algo, sino *dedicarse* a hacerlo. Los demás seres vivientes viven, sin más. Al hombre, en cambio, no le es dado dejarse, sin más, vivir; antes bien, puede y tiene que *dedicarse* a vivir; es decir, entregar, deliberadamente y bajo su intransferible responsabilidad, su vida, o partes de ella, a determinadas ocupaciones. La dedicación es el privilegio y el tormento de nuestra especie. Y acontece que no solo el conde de Yebes, sino muchos otros hombres de nuestro tiempo, se han dedicado al deporte de la caza. Más aún: que a lo largo de la historia universal, en todos los tiempos de que hay memoria, desde Sumeria y Acadia, y Asiria, y el primer Imperio de Egipto, hasta la hora incompleta que ahora transcurre, ha habido siempre hombres, muchos hombres, de las más varias condiciones sociales, que se dedicaron a cazar por gusto, albedrío o afición. Visto en esta que es su auténtica perspectiva, el tema de la caza se perhincha hasta adquirir enorme tamaño. Por eso, con la conciencia de que es asunto más peliagudo de lo que al pronto puede parecer, me preguntaba yo antes: ¿qué diablo de ocupación es esta de la caza?

CAZA Y FELICIDAD

La vida que nos es dada tiene sus minutos contados y, además, nos es dada vacía. Queramos o no, tenemos que llenarla por nuestra cuenta; esto es, tenemos que ocuparla —de este o del otro modo. Por ello la sustancia de cada vida reside en sus ocupaciones. Al animal no solo le es dada la vida, sino también el repertorio invariable de su conducta. Sin intervención suya, los instintos le dan ya resuelto lo que va a hacer y evitar. Por eso no puede decirse del animal que se ocupa en esto o en lo otro. Su vida no ha estado nunca vacía, indeterminada. Pero el hombre es un animal que perdió el sistema de sus instintos o, lo que es igual, que conserva de ellos solo residuos y muñones incapaces de imponerle un plan de com-

portamiento. Al encontrarse existiendo se encuentra ante un pavoroso vacío. No sabe qué hacer; tiene él mismo que inventarse sus quehaceres u ocupaciones. Si contase con un tiempo infinito ante sí, no importaría mayormente: podría ir haciendo cuanto se le ocurriese, ensayando, una tras otra, todas las ocupaciones imaginables. Pero —¡ahí está!— la vida es breve y urgente; consiste sobre todo en prisa, y no hay más remedio que escoger un programa de existencia, con exclusión de los restantes; renunciar a ser una cosa para poder ser otra; en suma, preferir unas ocupaciones a las demás. El hecho mismo de que nuestras lenguas emplean la palabra «ocupación» en ese sentido revela que los hombres vieron desde muy antiguo, tal vez desde el principio, la vida como un «espacio» de tiempo que nuestros actos van llenando, incompenetrables los unos con los otros lo mismo que los cuerpos.

Con la vida, claro es, nos es impuesta una larga serie de necesidades ineludibles, que hemos de afrontar so pena de sucumbir. Pero no nos han sido impuestos los medios y modos de satisfacerlas, de suerte que aun en este orden de lo inexcusable tenemos que inventarnos —cada uno por sí o aprendiéndolo en los usos y tradiciones— el repertorio de nuestras acciones. Más aún: ¿hasta qué punto esas que llamamos necesidades vitales lo son, rigorosamente hablando? Se nos imponen en la medida en que queramos pervivir, y no querremos pervivir si no inventamos a nuestra existencia un sentido, una gracia, un sabor que por sí no tiene. Por eso últimamente he dicho que nos es dada vacía. La vida es de suyo insípida, porque es un simple «estar ahí». De modo que existir se convierte para el hombre en una faena poética, de dramaturgo o novelista: inventar a su existencia un argumento, darle una figura que la haga, en alguna manera, sugestiva y apetecible (1).

Ello es que para casi todos los hombres la mayor porción de la vida está llena de ocupaciones forzosas, de faenas que por su gusto no ejecutarían. Parecería natural que siendo tan antiguo y permanente este sino hubiese ya logrado el hombre adaptarse a él y, en consecuencia, hallarlo encantador. Pero no lleva trazas de conseguirlo. Aunque la continuidad del enojo nos haya encallecido un poco, siguen pareciéndonos penosas esas ocupaciones impuestas por la necesidad. Gravitan sobre nuestra existencia, magullándola, tri-

---

(1) Sobre el verdadero sentido de las humanas «necesidades», véase mi estudio *Meditación de la técnica*, en el volumen *Ensimismamiento y alteración*. [Véase pág. 317 del volumen V de estas *Obras Completas*.]

turándola. Por eso las llamamos «trabajos», palabra que significó primero un atroz tormento *(trepalitum)*. Y lo que más nos atormenta en los trabajos es que al llenar el tiempo de nuestra vida nos parece que nos lo quitan o, dicho de otro modo, que la vida empleada en el trabajo no nos parece ser la verdaderamente nuestra, la que debía ser, sino, al contrario, la aniquilación de nuestra auténtica existencia. Con reflexiones secundarias que intentan ennoblecer a nuestros ojos el trabajo y construirle una especie de leyenda hagiográfica procuramos animarnos (1); pero el fondo insobornable que actúa siempre en nuestro interior no abandona jamás la protesta y confirma la terrible maldición del Génesis. De aquí al mal sentido que con frecuencia insuflamos en el vocablo «ocupación». Cuando alguien nos dice que «está muy ocupado», suele darnos a entender que tiene en suspenso su verdadera vida, como si realidades extranjeras hubiesen invadido sus ámbitos y la hubiesen desalojado. Hasta tal punto es así, que quien trabaja lo hace con la esperanza, más o menos tenue, de ganar con ello un día la liberación de su vida, de poder en su hora dejar de trabajar y... comenzar de verdad a vivir.

Lo cual manifiesta que, sumergido penosamente en sus trabajos u ocupaciones forzosas, el hombre proyecta con su fantasía, a ultranza de ellos, otra figura de vida consistente en ocupaciones muy distintas, en cuya ejecución no le parecería perder su tiempo, sino, al revés, ganarlo, llenándolo satisfactoria y debidamente. Frente a la vida que se aniquila y malogra a sí misma —la vida como trabajo— erige el programa de una vida que se logra a sí misma—la vida como delicia y felicidad. Mientras las ocupaciones forzosas se presentan con el cariz de imposiciones forasteras, a estas otras nos sentimos llamados por una vocecita íntima que las reclama desde secretos y profundos pliegues yacentes en nuestro recóndito ser. Este extrañísimo fenómeno de que nos llamamos a nosotros mismos para hacer determinadas cosas es la «vocación».

Hay una vocación general y común a todos los hombres. Todo hombre, en efecto, se siente llamado a ser feliz; pero en cada individuo esa difusa apelación se concreta en un perfil más o menos singular con que la felicidad se le presenta. Felicidad es la vida dedicada a ocupaciones para las cuales cada hombre tiene singular vocación.

---

(1) Sea dicho de paso que la consagración del trabajo, su interpretación positiva, es uno de los grandes temas nuevos característicos del Renacimiento, en que coinciden hasta los mayores antagonistas; por ejemplo, San Ignacio de Loyola y Lutero. El trabajo ha sido la virtud «moderna» por excelencia, la virtud de la burguesía.

Metido en ellas, no echa de menos nada; íntegro le llena el presente, libre de afán y nostalgia. Ejercitamos las actividades trabajosas, no por estimación alguna de ellas, sino por el resultado que tras sí dejan, en tanto que nos entregamos a ocupaciones vocacionales por complacencia en ellas mismas, sin importarnos su ulterior rendimiento. Por eso deseamos que no concluyan nunca. Quisiéramos perennizarlas, eternizarlas. Y, en verdad, que absortos en una ocupación feliz sentimos un regusto, como estelar, de eternidad.

He ahí a los humanos colocados frente a dos repertorios opuestos de ocupaciones: las trabajosas y las felicitarias. Es conmovedor y de gran melancolía ver cómo en cada individuo combaten ambos. Los trabajos nos quitan el tiempo para ser felices, y las delicias mordisquean cuanto pueden el tiempo reclamado por el trabajo. Tan pronto como el hombre descubre un resquicio o rendija en la maraña de sus trabajos escapa por ellos al ejercicio de actividades venturosas.

Al llegar aquí sale hacia nosotros disparada, con todos los alicientes casi femeninos de que saben dotarse las grandes cuestiones, esta pregunta: ¿Qué figura de existencia venturosa ha procurado hacer el hombre en cuanto las circunstancias se lo permitían? ¿Cuáles han sido las formas de la vida feliz? Aun suponiendo que estas hayan sido muchas, innumerables, ¿no ha habido algunas, con claridad, predominantes? La cosa tiene la mayor importancia, porque en las ocupaciones felicitarias, repito, se revela la vocación del hombre. Sin embargo, advertimos con sorpresa y escándalo que este tema no ha sido nunca investigado. Aunque parezca mentira, falta por completo una historia de la imagen que los hombres se han forjado de la felicidad.

Si dejamos aparte las vocaciones excepcionales, nos encontramos con el hecho estupefaciente de que, mientras las ocupaciones forzosas han sufrido los más radicales cambios, el programa de la vida feliz apenas ha variado a lo largo de la evolución humana. Vemos que, siempre y dondequiera, tan pronto como los hombres gozaban de un respiro en sus trabajos acudían presurosos, ilusionados y enardecidos a ejecutar un mismo y reducido repertorio de actividades felicitarias. La cosa, repito, es extrañísima; pero, en lo esencial, me parece incuestionable. Para convencerse de ello basta con proceder un poco metódicamente y empezar por acotar la información. ¿Qué clase de hombres ha sido la menos oprimida por los trabajos y que más fácilmente ha podido vacar a ser feliz? Evidentemente, la aristocrática. Sin duda los aristócratas tenían también sus trabajos, con

frecuencia los más duros de todos: guerra, responsabilidades de gobierno, cuidado de sus propias riquezas. Solo las aristocracias degeneradas han dejado de trabajar, ocio total poco duradero, porque las aristocracias degeneradas fueron pronto barridas. Pero el trabajo del aristócrata, que tiene más bien el cariz de «esfuerzo», era de condición tal que dejaba libres para el sujeto grandes porciones de su vida. Y de esto es de lo que aquí se trata: qué hace el hombre cuando y en la medida en que es libre para hacer lo que le da la gana. Pues ese hombre máximamente liberado, ese hombre aristocrático ha hecho siempre lo mismo: correr con caballos o emularse en ejercicios corporales, concurrir a fiestas; cuyo centro suele ser la danza, y conversar. Mas antes que todo esto, por encima de todo ello y con constancia aún mayor... cazar. De suerte que, si en vez de urdir utópicas suposiciones, nos atenemos a los hechos, descubrimos, queramos o no, con simpatía o enojo, que la ocupación venturosa más apreciada por el hombre normal ha sido la caza. Eso es lo que preferentemente han hecho reyes y nobles: cazar. Pero acontece que lo mismo han hecho o deseado hacer las demás clases sociales, hasta el punto de que casi, casi podían comprimirse las ocupaciones felices del hombre normal en las cuatro categorías: caza, danza, carrera y tertulia. Secciónese por donde plazca el dilatado y continuo flujo de la historia y se verá que también el burgués y el miserable han solido hacer de la caza su más feliz ocupación. Nadie representa mejor el nivel intermedio entre la nobleza y la burguesía españolas del siglo XVI declinante, como el Caballero del Verde Gabán. Pues en el programa de su vida, que formalmente expone Don Quijote, hace constar ante todo que «son sus ejercicios la caza y la pesca». Hombre ya cincuentón, su caza es menos arriscada que la del conde de Yebes. Renuncia al galgo y al halcón; perdigón manso y hurón atrevido le son suficientes. Es esta la especie menos gloriosa de la caza, y se comprende que Don Quijote poco después, en un movimiento de impaciencia que alabeó su habitual cortesía, menospreciase ambas bestezuelas en comparanza con el membrudo león marroquí, servido allí por la Fortuna a la voracidad de su heroísmo (1).

Uno de los pocos textos sobre el arte de la caza que de la Antigüedad nos quedan es el *Cynegeticus*, de Arriano, el gran historia-

(1) «Váyase vuesa merced, señor hidalgo, con su perdigón manso y con su hurón atrevido, y deje a cada uno hacer su oficio.» *Parte segunda*, capítulo XVII.

dor de Alejandro, griego que escribía en tiempos de Antonino Pío y Marco Aurelio. En este libro, compuesto en los primeros años del siglo II de nuestra Era, describe Arriano las cacerías de los celtas, y con imprevista morosidad estudia separadamente el modo de cazar los potentados, los hombres de media condición y los humildes (capítulos 19 y 20). Es decir, que todo el mundo cazaba, se entiende, por gusto, en una civilización que corresponde aproximadamente a la primera etapa del hierro.

Sin embargo, la prueba más enérgica de la extensión que ha tenido en toda la historia el afán de cazar está en el hecho contrario, a saber: que con máxima frecuencia a lo largo de los siglos no se ha dejado cazar a todo el mundo, y se ha hecho de esta ocupación un privilegio, uno de los privilegios más característicos de los poderosos. Precisamente porque casi todos los hombres querían cazar y veían en esta operación una posible felicidad, hubo que estancar su ejercicio; de otro modo la caza habría desaparecido muy pronto y no hubieran podido ser felices en tal forma ni los muchos ni los pocos. No es improbable que ya en la época neolítica cobrase ciertos rasgos de privilegio. El hombre neolítico, que cultiva ya el suelo, que ha domesticado y cría animales, no necesita, como su antecesor paleolítico, nutrirse principalmente del trabajo venatorio. Descargada de su forzosidad, la caza se eleva a deporte. El hombre neolítico es ya rico, y esto significa que vive en auténticas sociedades; por tanto, en sociedades articuladas en clases, con su inevitable «arriba» y su inevitable «abajo». Difícil es que no fuese, en una u otra dosis, acotada la caza.

Con haber subrayado el carácter casi universal de privilegio que ha tenido el deporte de la caza se hace manifiesto hasta qué punto no es esta una broma, sino un anhelo, todo lo extraño que se quiera, pero profundo y permanente en la condición humana. Porque es como si hubiésemos hurgado en un trigémino. De aquí y de allá, es decir, de todas las zonas revolucionarias en la historia sale brincando el odio fiero de las clases inferiores hacia las superiores porque habían estas acotado la caza. Lo cual da la medida del apetito enorme que ellos, los de abajo, sentían por cazar. Una de las causas de la Revolución francesa fue la irritación de los campesinos porque no se les dejaba cazar, y por eso uno de los primeros privilegios que los nobles se vieron obligados a abandonar fue este. En toda revolución lo primero que ha hecho siempre el «pueblo» fue saltar las vallas de los cotos o demolerlas, y en nombre de la justicia social perseguir la liebre y la perdiz. Y esto después que los periódicos revolucionarios,

durante años y años, habían denostado en sus editoriales a los aristócratas por ser tan frívolos que... se ocupaban en cazar.

Hacia 1938, Jules Romains, aguerrido escritor del *Front Populaire*, publicaba un artículo dando salida a su irritación contra los obreros, porque estos, reducida al extremo la jornada de trabajo y dueños de largas horas ociosas, no habían sabido ocuparlas en otra forma que en la más desgarbada de las cacerías: la pesca con caña, faena predilecta del buen burgués francés. Al malhumorado escritor le irritaba muy fundadamente que se estuviese haciendo una grave revolución sin más resultado aparente que aumentar el número de los pescadores de caña.

No es, pues, un azar ni mera insolencia subversiva la inveterada furia de los populares contra el privilegio de la caza. Está sobremanera justificada: en ella revelan que son hombres como los de arriba, y que es normal en el ser humano la vocación, la ilusión felicitaria de la caza. Lo que es un error es creer que ese privilegio tiene un origen arbitrario, que es pura injusticia y abuso de poder. No; pronto vamos a ver por qué la caza —no solo la deportiva y suntuaria, sino toda la caza, sea la que fuere— reclama esencialmente limitación y privilegio. Dispútese, peléese cuanto se quiera sobre quiénes han de ser los privilegiados, pero no se pretenda que los cuadrados sean redondos y que la caza no sea privilegio. Pasa con esto como con muchas otras cosas: desde hace dos siglos en la humanidad occidental se combate para que no haya privilegios. Lo cual es estúpido porque en ciertos órdenes el privilegio es inexcusable y su existencia no depende del humano albedrío. Es de esperar que el Occidente dedique los próximos dos siglos a pelear —pues no hay esperanza de pausa en su ingénita pugnacidad—, a pelear, digo, por algo menos estúpido, asequible y nada genial, como sería una mejor selección de los privilegiados.

En las épocas de signo inverso, que no son revolucionarias y, evitando la insincera utopía, se atienen a lo que las cosas son, la caza no solo fue un privilegio respetado por todos, sino que los de abajo exigían a los de arriba su ejercicio, porque veían en la venación, sobre todo en sus formas superiores —montería, cetrería y batida a las grandes fieras—, una disciplina vigorosa y una ocasión para demostrar el coraje, la reciedumbre y la destreza, que son los atributos del auténtico poderoso. En una vacante del trono persa fue a ocuparlo el príncipe heredero, que vivía desde su niñez educándose en Roma. Pero muy pronto tuvo que abdicar porque los persas no podían admitir un monarca a quien no le gustaba la caza, ocupa-

ción tradicional y casi titular de los señores iranios. El mozo, por lo visto, se había aficionado a la literatura y no tenía remedio.

La caza, como toda ocupación humana, posee diversas altitudes, y lo que ella es en su forma más peraltada puede verse, tal vez mejor que en ningún otro texto, en este libro del conde de Yebes. ¡Qué poco queda en parejo modo de ejercitar la faena venatoria, de lo que sugieren palabras como diversión, esparcimiento, entretenimiento! Cazar es así un menester duro, que exige mucho del hombre: hay que mantenerse entrenado, arrostrar cansancios extremos, aceptar el peligro. Implica toda una moral y del más egregio gálibo. Porque el cazador que acepta la moral deportiva cumple sus mandamientos en la mayor soledad, sin otros testigos ni público que los picachos serranos, la nube vaga, la encina ceñuda, la sabina temblorosa y el animal transeúnte. Se empareja así la caza con la regla monástica y la ordenanza militar. Por eso al presentarla yo como lo que es, como una forma de felicidad, he evitado llamarla placer. Sin duda que en toda felicidad hay placer; pero el placer es lo menos en la felicidad. El placer es un acontecimiento pasivo, y conviene volver a Aristóteles, para quien era evidente consistir siempre la felicidad en una actuación, en una energía y un esfuerzo. Que este esfuerzo, conforme se va haciendo, segregue placer no es sino un añadido y, si se quiere, uno de los ingredientes que componen la situación. Pero junto a los placeres que hay en la caza hay en ella innumerables molestias. ¿Con qué derecho se la toma por aquel asa y no por esta? La verdad es que ni lo uno ni lo otro son lo importante en la caza y lo que la hace apetecible, sino la actividad misma en que consiste.

Las ocupaciones felices, conste, no son meramente placeres; son esfuerzos, y esfuerzo son los verdaderos deportes. No cabe, pues, distinguir el trabajo del deporte por un más o menos de fatigas. La diferencia está en que el deporte es un esfuerzo hecho libérrimamente, por pura complacencia en él, mientras el trabajo es un esfuerzo hecho a la fuerza en vista de su rendimiento (1).

---

(1) Esta es la contraposición «vivida» en el significado originario de la palabra «deporte», es decir, en su etimología. (Las etimologías no son meramente de interés lingüístico, sino que nos permiten descubrir situaciones «vividas» efectivamente por el hombre y que en ellas quedaron conservadas *con pleno frescor de actualidad*, como la carne de los mamudes, conservada durante milenios en el hielo de Siberia y de que hombres actuales pudieron alimentarse.) La palabra «deporte» ha entrado en la lengua común procedente de la lengua gremial de los marineros medite-

Esta enjundia de esfuerzo y hazaña que lleva dentro la caza, en su mejor estilo, ha hecho que siempre se la considerase como una gran pedagogía, como uno de los métodos preferentes para educar el carácter. Solo en la Edad Contemporánea y, aun durante ella, solo en las regiones más desmoralizadas de Europa se ha subestimado el afán venatorio.

Quiero sobre este fondo, que es el más oportuno, destacar un hecho de superior ejemplaridad que, no sé cómo, nadie hasta ahora ha repujado condignamente. Tal vez al lector no le emocione. A mí sí, y por lo hondo, y conmigo a todos los capaces de sentir bajo sus plantas pulsar el profundo pasado humano, de que, guste o disguste, somos no más que la presente y superficial emergencia. Me refiero al hecho de que una de las más ilustres amistades que han existido sobre el planeta Tierra —la amistad entre el griego Polibio y Escipión Emiliano— fuese ocasionada y urdida en su común afición a cacerías.

No se trata de una beatería académica. Sobre haber yo creado el mote «beatería de la cultura», hay que la he perseguido sin descanso por todos los rincones. Durante casi cuarenta años, mientras he existido, me he extenuado, jornada tras jornada, en empujar

---

rráneos, que a su vida trabajosa en la mar oponían su vida deliciosa en el puerto. «Deporte» es «estar *de portu*». Pero la vida de puerto no es solo el marino plantado en el muelle, con las manos en los bolsillo del pantalón y la pipa entre los dientes, que mira obseso al horizonte como si esperase que en su líquida línea fuesen de pronto a brotar islas. Hay, ante todo, los coloquios interminables en las tabernas portuarias entre marinos de los pueblos más diversos. Esas conversaciones han sido uno de los órganos más eficientes de la civilización. En ellas se transmitían y chocaban culturas dispares y distintas. Hay, además, los juegos deportivos de fuerza y destreza. En la cultura trovadoresca de Provenza aparece ya recibida la palabra, y con frecuencia en esta pareja *deports e solatz*, donde, al revés que ahora, *deport* es, más bien, el juego de conversación y poesía, mientras *solaces* representa los ejercicios corporales: caza, cañas, justas, anillos y danzas. La pareja, pues, resume una vez más el eterno repertorio felicitario. En la Crónica oficial de Don Enrique IV se emplea el verbo «deportar» referido a la caza. Hoy juzgaríamos este uso como galicismo, y probablemente lo fue entonces —fue un «provenzalismo». Porque conviene recordar que los galicismos no son invento de estos últimos decenios.

a mis compatriotas y a todo el mundo de habla española hacia una cultura sin beatería, en que todo fuera vivaz y auténtico, que esestimase lo estimable y cercenase lo falaz. Pero es menester que la gente deje de ser bestia y acierte a estremecerse cuando es hora de temblar, que no es solo la de la muerte, sino siempre que hay a la vista algún síntoma de soberana humanidad. Otra cosa es aldeanismo y estolidez.

Polibio y Escipión Emiliano representan dos auténticas cimas del hombre, y no son dos nulos nombres escolares que se citan para hacer legendaria nuestra erudición.

Polibio —210-120 a. de J. C.— ha sido una de las pocas mentes morrocotudas que ha logrado forjar la turbia especie humana. Nacido cuando viene a declinar el destino de Grecia, se resume en él todo el tesoro de experiencias vitales, de orden intelectual y político, de sesgo personal y colectivo que había hecho el mundo helénico. Hombre de Estado, militar, ingeniero, es uno de los pocos «clásicos» exentos de retórica. Es un hombre de cosas, en el sentido principal que esta palabra —*res*, *prágmata*— tenía para romanos y griegos; es decir, que era hombre de «asuntos». Por eso le importa solo lo que llama «pensamiento pragmático», esto es, técnico, y a su modo de escribir la historia le denomina «historia pragmática». El hecho histórico no le interesa por lo que tiene de hecho, ni menos como pretexto, según usaban muchos historiadores antiguos, para componer al narrarlo una tragedia comprimida que conmoviese el redaño de los lectores. Del hecho le interesa el *porqué;* su Historia es un claro ejemplo precursor de lo que he llamado «razón histórica». Y aun ese porqué es con preferencia técnico: técnica de armas, táctica o estrategia, técnica de instituciones o geografía; en fin, la técnica misma específica de la historia. Compone la primera Historia universal, dando a este concepto un sentido tan rigoroso y penetrante que no hemos llegado aún a agotar su comprensión; mas, por lo pronto, refiriéndolo al hecho de que en su tiempo habían venido a trabarse y converger la vida occidental y la oriental del Mediterráneo, que juntas integraban la ecumene. Escribe, pues, una Historia universal porque cae en la cuenta de que la realidad viviente humana se había hecho ella misma universal. Su patria, Megalópolis, le envía a Roma primero como rehén; luego, en vista de la influencia que allí adquirió, como embajador. Para sus investigaciones históricas, no fiándose de nadie, recorre casi todos los países conocidos entonces, a fin de ver las cosas con sus propios ojos y oír manar las aguas de la información en los propios hontanares. Viajero incansable,

muere a los ochenta años como es debido a un viajero, cayéndose del caballo. Este es uno de los hombres.

El otro es Escipión Emiliano —185-120 a. de J. C. Es la figura culminante de la historia ascendente romana; tras él se inicia ya el descenso. Tiene de ello la clara previsión y esto añade a su perfil una orla trémula de fatal melancolía. Está, pues, en la divisoria de los destinos romanos: subida y decadencia, integración y desagregación. En él cobran su extrema madurez las virtudes enérgicas y ascéticas que han fraguado el poder de Roma. Pero además es el primer prócer romano que asimila la cultura helénica; su casa, la primera entre las consulares donde se habla griego, y él mismo, el primer quirite que se afeita todos los días. Por eso en su persona, que atesora lo mejor del pasado latino, aparece ya el romano futuro, y si miramos su alma al trasluz entrevemos las siluetas remotas de César, Augusto y Trajano. Pero Escipión es todavía y plenamente el romano normal, es el superlativo de la sanidad quiritaria. Podrá luego haber algún otro hombre con más genio —César, por ejemplo. Pero César, además de ser genio, es ya un monstruo. En realidad, después de Escipión Emiliano, Roma apenas si produce otra cosa que monstruos. Por las venas de este Escipión corren mixturadas dos de las sangres más añejas y exquisitas de Roma: la de la *gens* Emilia, la de la *gens* Cornelia. Cornelios son los Escipiones. *El Grande*, *el primer Africano*, fue su abuelo adoptivo y su consanguíneo por parte femenina. Pero los Escipiones son también cosa nuestra; conquistaron a los españoles con el doble filo de esa palabra: nos vencieron y nos convencieron, nos domaron y nos entusiasmaron. Como es sabido, según la institución jurídica romana, los españoles fuimos clientes de los Escipiones. Nos protegían frente al Senado romano. Esto les obligó también a crudas intervenciones en nuestro país. Escipión Emiliano estranguló a Numancia. En el campamento de Renieblas, junto a él, estaba Polibio, como técnico de la estrategia e ingeniero, inventor de artefactos poliorcéticos, perfeccionador del sistema de señales militares, de lo que hoy se llama «transmisión». No llevemos a mal la barrabasada que hicieron a nuestros antepasados. Sin ella y otras parecidas el alma peninsular no tendría ese pétreo cimiento de sillería romana, presente siempre en el español y que, por mucho que el tiempo avance, hace de él perennemente un «antiguo». La disciplina romana, traída a la Península por los Escipiones, domesticó a los españoles de entonces, que, al igual de los de ahora, eran tan bravos como frenéticos. Escipión era casto cuando, según nos refiere Polibio, la victoria sobre Perseo

de Macedonia había contagiado a los romanos de sensualidad y les hizo descubrir el homosexualismo. Escipión Emiliano era desinteresado y generoso. «Tal generosidad —nos dice también Polibio— merece admiración en todas partes, pero más en Roma, donde nadie entrega de buen grado lo que es suyo.» Este texto reclamaría un escrupuloso comentario, porque en él transparece uno de los secretos de por qué Roma llegó a ser Roma. Escipión Emiliano fue un gran general. Restauró el ejército romano, gravemente desmoralizado (1). Fue grave y dulce. Ni solicitó el poder ni lo rehusó. Le asesinaron, claro está. He ahí el otro hombre.

Y entre uno y otro hombre, tan dispares por la raza y la edad se traba una indisoluble amistad. Al tiempo de conocerse, Polibio, tenía treinta y cuatro años y Escipión dieciocho. Cuando Polibio llega en su Historia —de que apenas conservamos la cuarta parte (2)— a narrar la victoria de Paulo Emilio, padre carnal de Escipión, sobre Perseo de Macedonia, cree oportuno suspender el hilo de los grandes acontecimientos para deslizar uno de los poquísimos trozos de memorias íntimas que la Antigüedad nos ha dejado. Tal vez la diferencia más radical entre el hombre antiguo y el que le sucedió en Occidente, es decir, nosotros, radica en que el antiguo carecía extrañamente de intimidad. Es, pues, un texto en muchos sentidos excepcional, del que conviene dejar reproducido el trozo pertinente en este libro de caza, ya que es uno de los hechos culminantes en la historia universal del hombre cazador.

«Y puesto que la ocasión se presenta de hablar de esta ilustre familia, cumpliré la promesa hecha en el libro primero de decir cuándo, cómo y por qué adquirió Escipión en Roma una reputación superior a su edad, y de qué suerte se estrechó nuestra amistad, hasta el punto de ser conocida no solo en Italia y Grecia, sino en las naciones más apartadas.»

«Ya he dicho que nuestras relaciones empezaron conversando acerca de los libros que me prestaba...» Después de reproducir algunos de sus primeros coloquios y de describir largamente las virtudes de Escipión, añade:

«Faltábale distinguirse por su fuerza y valor, cualidades que se estiman sobre las demás en casi todos los pueblos, pero especialmente

(1) La necesidad de hacer esto fue la verdadera causa que le obligó a ejecutar aquella atrocidad con Numancia.

(2) Es, sin cuestión, una de las más graves pérdidas que hemos sufrido de nuestra herencia grecorromana.

en Roma. Necesitaba para ello ejercitarse mucho, y la Fortuna le deparó ocasión propicia. Eran los reyes de Macedonia sobremanera *apasionados de la caza* y tenían grandes parques llenos de reses. Durante la guerra, preocupado Perseo con cosas de mayor monta, no se cuidó de cazar, y en estos cuatro años multiplicóse extraordinariamente la caza. Terminada la guerra, y persuadido Paulo Emilio de que aquella era la más útil y noble diversión para sus hijos, dio a Escipión los empleados que tenía el rey para dicho ejercicio, y libertad para cazar cuanto quisiera. Considerándose casi como un rey, no se ocupó el joven de otra cosa todo el tiempo que las legiones permanecieron en Macedonia después de la batalla, y aprovechó tanto más la libertad concedida cuanto que, encontrándose con el vigor de la juventud, *era naturalmente aficionado a este ejercicio*, y como noble lebrel, infatigable al ejecutarlo. De vuelta en Roma, *encontró en mí la misma pasión por la caza*, y esto hizo aumentar la suya; de modo que mientras otros jóvenes romanos empleaban el tiempo en defender pleitos, halagar a los jueces o visitar el Foro, procurando adquirir fama con tales ocupaciones, Escipión *dedicado a cazar*, adquiría mayor reputación que ellos con cualquier arriesgada empresa de esta índole; que la del Foro siempre perjudica a algún ciudadano, el que pierde el pleito, y la ambicionada por Escipión no daña a nadie, aspirando a ser de los primeros, no por los discursos, sino por los actos. Verdad es que en poco tiempo superó en reputación a todos los romanos de su edad, no habiendo sido nadie más estimado, aunque para serlo tomó distinto camino del que ordinariamente seguían en Roma.»

Polibio y Escipión Emiliano fueron, pues, apasionados de la caza. Basta.

LA MISMIDAD DE LA CAZA

Habernos hecho bien cargo de ser la caza tan universal y apasionado deporte, esto es, que pertenece al repertorio más puro de la felicidad humana, sirve solo para abrirnos aún más el apetito de inquirir, de atisbar, aunque sea muy de lejos, por qué es esto así. Mas cosa tal no se puede averiguar si no averiguamos antes qué es la caza. ¿En qué consiste la acción venatoria que, por lo visto, ha tenido siempre el don de entusiasmar a los hombres? Nos interesa ahora, por lo tanto, no esto o lo otro *que tiene que ver con la caza*,

que a ella se refiere y que a ella se aplica, sino lo que es la mismísima caza o, como debiéramos decir, la *mismidad* de la caza.

Vamos, pues, hacia una definición de la cacería. Todo lo que no sea hacer esto es dejar nuestro tema intacto, y no debemos nunca, ni siquiera en un prólogo, contentarnos con meros ornamentos y caligrafías.

Que la caza sea un deporte es indiferente a la caza. Porque hay la caza puramente utilitaria, que practicaba el hombre de la época paleolítica y que practica el cazador furtivo de todas las épocas. Ahora bien: esta caza, nada deportiva, no es menos caza que la otra.

La caza no se puede definir por sus finalidades transitivas —utilidad o deporte. Estas quedan fuera de ella, más allá de ella y la suponen. Cazamos para divertirnos o para alimentarnos; pero estas aplicaciones que libremente damos a la caza implican que esta es ya y que tiene su consistencia propia antes o aparte de aquellas aplicaciones. Las distintas finalidades atribuidas a la caza no determinan esencialmente la actuación en que ella consiste, sino que —como veremos— modulan solo su ejercicio, lo estilizan. Hay el estilo del cazador deportivo, que tan claramente puede aprenderse en este libro de Yebes, y hay el estilo del cazador de oficio, a quien el autor dedica un capítulo espléndido, que luego comentaré.

Tampoco puede definirse la caza por sus operaciones particulares, diríamos por sus técnicas. Son estas innumerables, diversísimas y ninguna puede pretender ser ella lo constitutivo del cazar. Todas y cada una implican ciertos supuestos generales y comunes, que son la verdadera esencia de la venación. Por eso es un error definir la caza, según hace Kurt Lindner en su reciente libro *La caza prehistórica* (1), como una «persecución razonada». ¡Vaya usted, ante todo, a saber qué era la razón del *Homo Heidelbergensis* o del compadre de Altamira! Sobre ser palmario que estos hombres u «homínidas», los más antiguos de que tenemos vislumbre, no inventaron la caza, sino que la recibieron de su antepasado prehumano, exento de esa cosa a que las gentes hacen con tanta facilidad referencia, como si fuese materia muy clara, y que llaman razón. El hombre paleolítico emplea ya la trampa y la red para capturar el animal; pero no parece sino que la araña no teje con destino predatorio su prodigiosa tela, y que la feroz *formica leo* no construye su agujero cónico, que ponía a Renan los pelos de punta. Pero hay además de esto, cuya sustantividad se verá al cabo del presente análisis: una faena en que la

(1) Kurt Lindner: *La Chasse préhistorique*. Payot, París, 1941.

intervención racional es lo decisivo, se hace, por lo mismo, susceptible de grandes y continuos progresos —progresos, en principio, ilimitados. Ahora bien: es característico de la caza no haber apenas variado en su estructura general desde los tiempos más antiguos. La maravillosa escena de una batida de ciervos, que hay en la Cueva de los Caballos y que pertenece a la Era paleolítica, no discrepa en nada importante de una imagen fotográfica hecha hoy en una montería allá por Valdelagrana o Mezquetillas. La única diferencia está en el arma, que allí eran arco y flechas, mientras aquí son rifles. Pero no se cuente como esenciales variaciones las que se refieren al armamento, es decir, a una máxima eficacia en el toque de matar al animal. Porque si no nos atropellamos al iniciar esta meditación, caeremos en la cuenta de que no es matar el propósito *exclusivo* de la cacería. Hay cazas que consisten en «cazar vivo» al animal, y los hombres primeros que domesticaron animales procuraron apoderarse de ellos sin matarlos (1).

Más aún: si anticipamos algo que solo ulteriormente podrá ver el lector con plena claridad, obtendremos una prueba, con todos los honores de la evidencia, para asentar que los progresos del arma son ajenos a la entraña de la caza, que la razón no es ingrediente primario en ella, puesto que *la caza no puede en lo sustancial progresar* (2). Tanto es así, que apenas el arma se fue perfeccionando desapareció toda urgencia de acabar, fuera como fuera, con el animal; es decir, que se hizo deportiva. Y desde entonces, *en la medida misma en que el arma iba siendo cada vez más eficaz, se fue el hombre imponiendo limitaciones frente al animal para dejar a este su juego, para no desnivelar excesivamente la pieza y el cazador, como si ultrapasar cierto límite en esa relación aniquilase el carácter esencial de la caza, trans-*

(1) Sobre una forma incipiente de caza que el libro del conde de Yebes me ha dado a conocer —el contentarse con fotografiar al animal— diré luego algún decir.

(2) La exactitud con que Yebes exprime en este libro su experiencia de «puro» cazador y la autenticidad de su sentido venatorio se revela en la colocación precisa —y bien secundaria— que da a las posibles maravillas del armamento. Pertenece a la moral del cazador cuidar su arma y elegirla bien; pero, una vez hechas ambas cosas, no dar importancia al aparato agresor. Obsérvese el desdén con que habla de los que andan obsesos por adquirir la «última» arma y el cartucho más perfecto. Lo mismo respecto al «tirar». También es mandamiento de la ética cazadora entrenarse con constancia y paciencia, para ser un buen tirador y conservar «la forma». Pero con la condición de no convertirse en un «tirador», lo cual es otro asunto distinto de la verdadera caza.

formada en pura matanza y destrucción. De aquí que el enfronte entre el hombre y el animal tenga una frontera precisa, en que la caza deja de ser caza; justamente allí donde el hombre da suelta a la inmensa superioridad técnica, esto es, racional, sobre la animálcula. El pescador que envenena el arroyo serrano para aniquilar fulminantemente, de un golpe, las truchas que en él se afanan, deja *ipso facto* de ser cazador. Lo mismo el que emplea los medios de excesiva eficacia, con que se descastan de conejos los montes, o beatíficamente mata moscas u hormigas regando con *flit* el ambiente o el solar. Descastar o destruir por un procedimiento incontrastable y automático a los animales, no es cazar (1). Luego cazar es otra y más delicada cosa.

Nada cierra el camino para descubrir cuál ella sea como esta inoportuna prisa en meter la razón dentro de su concepto. Ya veremos cómo en la caza que hoy practica el hombre —y más o menos siempre fue así— la intervención más importante de la razón consiste precisamente en frenarse a sí misma, en limitar su propia intervención. Gracias a ello la caza subsiste, pues lejos de consistir en una «persecución razonada», así sin más, conviene desde luego decir que el mayor peligro para la existencia de la caza es la razón.

Estas dificultades al definir el acto venatorio se originan en que, desconfiando de su propia agilidad conceptual, los que hablan de este asunto temen hacerse un puro lío si aceptan la cosa más evidente del mundo, a saber: que la caza no es faena exclusivamente humana, sino que se extiende por casi toda la escala zoológica. Solo una definición de la caza que se oriente en toda la extensión propia al inmenso hecho y que valga lo mismo para el afán predatorio de la fiera y el casi místico ajetreo del conde de Yebes, tomará esta sorprendente realidad por la auténtica raíz. Otra cosa será quedarse por las ramas o, como solemos decir en Castilla, tomar el rábano por las hojas.

El gato caza ratones. El león caza antílopes. El *sphex* y otras avispas cazan orugas y gorgojos. La araña caza moscas. El tiburón, peces menores. El ave de rapiña caza conejos y palomas. La caza se extiende, pues, por casi todo el reino animal. Apenas hay clase o *phyla* donde no aparezcan grupos de animales cazadores. No es, por tanto, ni siquiera peculiar a los mamíferos.

---

(1) Entiéndaseme con rigor: no quiero decir que hacer eso no sería cazar deportivamente. ¡No, no; es que, en absoluto, no sería cazar!

Si oteamos los rasgos comunes a esa inmensa variedad de acontecimientos venatorios tendremos, por lo pronto, que es la caza una faena entre dos animales, de los cuales uno es agente y otro paciente, uno cazador y otro el cazado. Si el cazado fuese también y en la misma ocasión cazador, no habría caza. Tendríamos un combate, una lucha en que ambos interesados se comportarían con la misma intención y análoga conducta. La lucha es una acción recíproca. El gladiador en el circo no cazaba la pantera que del bestiario le habían soltado, sino luchaba con ella, porque la situación en que ambos se encontraban no era la natural. Podrá en el transcurso de la cacería surgir una lucha —como en la del jabalí cuando este, arrinconado, se revuelve y acomete al cazador—; pero esa lucha tiene en la caza un significado incidental, y cualesquiera puedan ser sus graves consecuencias, vale solo como una anécdota bordada en el normal cañamazo de la cacería. Si el animal que es pieza luchase normalmente y desde luego con el hombre, de modo que la relación entre ambos consistiese en ese pugilato, tendríamos un fenómeno completamente distinto del cazar. Por eso torear no es cazar. Ni el hombre caza al toro ni este, al acometer, lo hace con intención venatoria. La tauromaquia es, en efecto, *algo así* como una lucha tan *sui géneris* que, en rigor, tampoco es eso.

La lucha es una agresión mutua. Mas en la caza se trata siempre de que un animal se afana en cazar, mientras el otro se afana en no ser cazado. La caza no es recíproca. Y no lo es porque consiste en una relación entre animales *que excluye la igualdad de nivel vital entre ambos*, y mucho más, claro es, excluye que pueda ejercitarla un animal inferior respecto a otro superior. El león, cuando se topa con el tigre, no intenta cazarlo, sino que o lo deja pasar o le combate, porque sabe que este va a hacer con él lo mismo. Su casi paridad de nivel es tan famosa que constituye el tema preferido en las discusiones de los casinos provinciales, a saber: si es el león o el tigre el rey del desierto.

La desigualdad esencial entre pieza y cazador no empece que el animal perseguido pueda superar al persecutor en tales o cuales dotes: que sea más veloz o más forzudo o de pupila más perspicaz. Siempre ocurrirá que en el balance general de dotes vitales aventajará al cazado el cazador. Irremediablemente es la caza una actuación de arriba abajo.

De este modo, sin buscarlo, se nos manifiesta en el hecho universal de la caza la desigualdad de nivel entre las especies: la jerarquía zoológica.

En vez de fundar el concepto de la caza en sus técnicas o en las finalidades transitivas a que la aplicamos, hay que extraerlo de la misma finalidad interna, que se hace patente en la actividad del cazador. Esta finalidad interna de la actuación venatoria es simplemente su término, su conclusión cuando aquella se da completa; quiero decir, cuando es una cacería afortunada. Entonces la caza termina simplemente en el apoderamiento, viva o muerta, de la pieza. Por eso, además de ser en el toreo recíproca la persecución, decía antes que ni el torero caza al toro ni este a aquel, a pesar de que ambos se van de lo lindo al cuerpo y no se andan con chiquitas. Pero ni el torero pretende «apoderarse» del toro ni el toro del torero. La embestida del cornúpeta lleva una intención casi opuesta al «apoderamiento». El toro no quiere *tener* al torero ni vivo ni muerto, sino, al contrario, lo que quiere es suprimirlo, aniquilarlo, «quitárselo de delante», desmaterializarlo. Por eso cuando le ha corneado a sabor y tiene la impresión de que ya no existe, lo deja allí, lo abandona y procede sin más a otros menesteres. En cambio, los actos de la cacería van todos informados por el propósito y fin de *tener* la pieza, de «cobrarla». Si el cazador deportivo mata la res no es por matarla, no es un asesino; pero la muerte del animal es la forma más natural de tenerlo y cobrarlo (1).

Con ello llegamos a la altitud adecuada para una definición, cuyas implicaciones y corolarios seguirán al pie.

Caza es lo que un animal hace para apoderarse, vivo o muerto, de otro que pertenece a una especie vitalmente inferior a la suya. Viceversa, esa superioridad del cazador sobre la pieza *no puede ser absoluta* si ha de haber caza. Aquí es donde empieza el asunto a ser de verdad sutil e interesante.

No se olvide que hablamos ahora no solo de la caza deportiva, sino de toda venación, de la humana como de la infrahumana. Pues bien: para que se produzca genuinamente ese preciso aconte-

---

(1) En cuanto a qué sea lo que el torero se propone hacer con el toro no se puede decir en pocas palabras, porque es materia muy sutil. Desde luego, no se propone lo que el toro respecto a él. Lo que le interesa no es suprimir al toro matándolo. La suerte de matar, su sentido y su existencia son un secreto de la historia del toreo que no voy a aventurar aquí. Espere el lector la publicación —que no presumo remota— de mi libro *Paquiro o de las corridas de toros*, donde procuro irme a fondo en esta materia, que he llamado «la trágica amistad, tres veces milenaria, entre el hombre español y el toro bravo».

cimiento que llamamos cacería es menester que el animal procurado tenga su *chance*, que pueda, en principio, evitar su captura; es decir, que posea medios de alguna eficacia para escapar a la persecución, pues la caza es precisamente la serie de esfuerzos y destrezas que el cazador tiene que poner en ejercicio para dominar con suficiente frecuencia los contramedios del animal objeto de ella. Si no existiesen estos, si la inferioridad del animal fuese absoluta, las actividades venatorias no tendrían ocasión de dispararse o, lo que es igual, no existiría el peculiar hecho de la caza. Cuando opongo al animal cazador el cazado, entiendo el buscado y perseguido, que puede muy bien no ser logrado. *No es esencial a la caza que sea lograda.* Al contrario, si el esfuerzo del cazador resultase siempre, indefectiblemente, afortunado, no sería esfuerzo de caza, sería otra cosa. A la eventualidad o *chance*, por parte de la pieza, de escapar al cazador corresponde, por parte de este, la eventualidad de *rentrer bredouille* (1). Toda la gracia de la cacería está en que sea siempre problemática.

La especie cazadora y las cazadas tienen, pues, que hallarse entre sí a una distancia muy determinada en la escala zoológica. Ni más acá ni más allá de esa distancia vital puede suscitarse entre ellas la relación venatoria. Como he dicho, no se caza al superior o al casi igual, pero tampoco al demasiado inferior, porque este no puede entonces tener «su juego». Está en un error el deportista si cree que es él quien ha inventado «dejar su juego» al animal por pura gentileza de Caballero de la Tabla Redonda. Sin duda que el hombre abre ese margen a la bestia deliberadamente y por propia voluntad. Podría aniquilar de modo fulminante y facilísimo la mayor parte de las especies animales, por lo menos precisamente esas que se complace en cazar. Lejos de hacer esto, contiene su poder destructor, lo limita y regula —el veto, por excelencia, es la veda—; se esfuerza en asegurar la vida de las especies y, sobre todo, en el trato venatorio con ellas las deja, en efecto, su juego. Pero con esto último no hace sino *imitar a la Naturaleza*. Porque la caza infrahumana es ya por sí ese juego, y de otro modo no sería caza. De suerte, que si el hombre desea cazar no tiene más remedio, quiera o no, que hacer esa concesión al animal. Por eso digo que no es en él pura gentileza

(1) ¿Hay en el vocabulario castizo de la caza una expresión que diga esto tan sabrosamente como lo dice la lengua francesa? Me interesaría averiguarlo.

Si no lo hiciera, no solo destruiría a los animales, sino que destruiría, de paso, el cazar mismo que le ilusiona. *Hay, pues, en la caza como deporte una libérrima renuncia del hombre a la supremacía de su humanidad.* Esta es su consustancial elegancia. En vez de hacer todo lo que como hombre podría hacer, liga sus excesivas dotes y se pone a imitar a la Naturaleza; es decir, que por gusto retrocede y reingresa en ella. Tal vez sea este un primer atisbo de por qué es para el hombre tan grande delicia cazar. Luego lo veremos.

El animal cazador opera en su faena predatoria movido por un equipo *ad hoc* de instintos determinados que posee su especie. Por eso cada especie tiene su modo peculiar de cazar, que apenas varía Pero las especies por él cazadas cuentan, a su vez, con un equipo de instintos defensivos que dificultan su captura. He aquí lo que verdaderamente es la caza: *el certamen* o *enfronte de dos sistemas de instintos.* Mas para esto es menester que esos instintos —no solo del cazador, sino también de la presa— funcionen libremente. Ese libre funcionamiento de los instintos por parte del animal perseguido es lo que he llamado su «juego». Si este se suprime, se suprime el típico hecho zoológico que llamamos caza. En el «juego» que la Naturaleza, por un lado, y la voluntad deportiva del hombre, por otro, le dejan, actúa el animal con la holgura suficiente para que sus resortes instintivos cumplan su operación. Esto acontece incluso en la caza con lazo o trampa. La prueba de ello es que el lazo o trampa consiste precisamente en hallar la manera de sortear los prodigiosos instintos de suspicacia que hay siempre despiertos en el bruto. La menor facción insólita del paisaje le solivianta. El animal tiene el instinto de «que hay trampas», amenazas subrepticias y disfrazadas por doquiera, cuyo síntoma es una ínfima anormalidad de su contorno. La caza no es algo que por azar sobreviene al animal, sino que en los profundos senos de su naturaleza está ya previsto el cazador. ¡Como que es uno de los grandes instrumentos de que se vale la Naturaleza para regular la vida en el planeta! *Les espèces* —decía Cuvier— *sont nécessaires, les unes commes proies, les autres comme destructeurs et modérateurs de propagation. On ne peut se représenter rationnellement un état de choses où il y aurait des mouches sans hirondelles et réciproquement.* Solo escapan a la sensibilidad del animal las cosas que no son naturales. En la alta tierra de Ávila, en Campoazálvaro —un valle tibetano, portentoso, pavoroso—, he podido tirar muy de cerca sisones y patos, gentes suspicacísimas, merced a que rodé en automóvil por los rastrojos. Instintivamente el animal teme

al hombre, que ha sido creado por la Naturaleza, pero no teme al artefacto extranatural de humana fabricación (1).

Es terrible y admirable contemplar cómo cada especie cazadora va asociada con un grupo de especies que son su presa (2). El perfil de la capacidad agresora que aquella posee encaja exactamente en el perfil de la capacidad defensiva y evasiva que estas usufructúan. Lo cual nos hace caer en la cuenta de que no hay un cazador universal, confirmación egregia de nuestra tesis: que la caza implica un desnivel entre las especies, pero que ese desnivel no puede ser excesivo. *Aquila non capit muscas*. El hombre es un buen ejemplo, aun siendo el cazador de más vasta esfera. El hombre no caza hormigas, y lo que un libro de entretenidísima lectura ha llamado los «cazadores de microbios» es solo manera de decir. Y obsérvese que conforme el cazador lo es más acendradamente, va eliminando especies de su órbita venatoria hasta quedarse con muy pocas, a saber: las que conservan más juego propio frente al hombre. Así el conde de Yebes llega hasta el lince. Con especies que caen por debajo de este felino no se trata el conde, y «esnobiza» conejo, liebre o perdiz. por eso no ha escrito un libro sobre caza en general, sino un tratado de montería.

Cada acto que concretamente ejecuta el cazador es, pues, un medio provocado por el contramedio de evasión que la pieza posee. Estos contramedios son innumerables y muchos de ellos sobradamente notorios. Pero de ordinario se piensa solo en actos concretos de defensa, que si son los más aparentes son, en cambio, los menos eficaces: la carrera veloz, el vuelo raudo, el olfato feliz, el ojo avizor. Olvídase que la vida entera del animal está modelada en la espera incesante de una agresión; para él vivir es un perpetuo alerta ante el cazador, que a veces no existe. Más que volar, correr y avizorar defienden a la bestia sus costumbres de nocturnidad. Hay aquí un misterio biológico, cuya obvia y usada explicación no hace sino hermetizarlo más. Pues es trágico que animales maravillosos, los cuales basta contemplar para comprender que están hechos para el día, para la luz, hayan tergiversado su existencia haciendo del día noche, y al revés.

---

(1) El encuentro con dos lobos que al final del libro nos refiere el conde de Yebes tenía la misma causa. Ambas fieras, al cruzar la carretera, se encuentran con el automóvil de los cazadores, que no les incita a la fuga.

(2) Véase más adelante *Caza y Etica*.

LA ESCASEZ DE PIEZAS, ESENCIAL A LA CACERÍA

Pero las especies, sobre todo las que al hombre interesan más, poseen un contramedio aún aparente; tanto, que consiste precisamente en la inapariencia. *Este contramedio, fundamental y previo a todos los demás, es su escasez.* He aquí un punto que no ha sido, me parece, advertido nunca en lo que tiene de interesante, que es lo que tiene de radical.

Todo el que se encuentra hoy muy adelantado en la vida ha podido observar que, desde su infancia hasta el presente, el número de los animales interesantes para el cazador humano ha menguado mucho. Para explicar se dan razones obvias: la mayor perfección de las armas; el excesivo número de cazadores que las usan; la extensión creciente de los cultivos no solo en Europa, sino en todo el mundo. Sean o no estas las causas, el hecho es fehaciente, y, una vez que la realidad nos lo ha impuesto como una firme experiencia, se dispara en nosotros un razonamiento abstracto: si en las fechas de nuestra infancia había más caza que hoy, echándonos hacia atrás en el tiempo iríamos encontrando cada vez mayor abundancia y arribaríamos pronto a épocas en que debió ser superabundante. De este modo se ha constituido en las cabezas, en forma como automática, la convicción tópica de que «antes había mucha más caza», en el sentido de que «había caza de sobra». Yo la he abrigado como cualquier otro. (Sería interesante averiguar por qué nuestro idioma supone que las convicciones y las esperanzas son todas bronquíticas y necesitan ser abrigadas.)

Es este un buen ejemplo de lo que he llamado «pensar inercial», en que la mente, bajo el impulso de una advertencia o idea, por sí mismas verídicas, sigue pensando indefinida y mecánicamente en la misma dirección (1). En cambio, el «pensamiento alerta» está siem-

---

(1) El caso más ilustre de pensamiento inerte es la aritmética. Una vez aprendido que añadiendo una unidad a otra se forma un número, seguimos adicionando unidades y formando números hasta el infinito. Esto se hace de una manera mecánica y sin necesidad de perspicacia ninguna. Por eso Hegel llama a las matemáticas *entäussertes Denken*, pensar extrinsecado, enajenado, en que el espíritu no necesita estar presente a su propia operación. Recuérdese que inercia no significa quietud, sino perseveración en un estado, sea el que sea, de reposo o de movimiento. Este «pensar inerte» es lo contrario del «pensar alerta», y por eso, graciosamente,

pre pronto a rectificar su trayectoria, a quebrar su dirección, atento a la realidad fuera de él.

Y así, hace muchos años, leyendo en las *Crónicas de los Reyes de Castilla* —la de Don Juan II—, tropecé con estas líneas: «En Viernes veinte é ocho de Noviembre deste dicho año (1449), el Príncipe salió de Toledo para ir á monte á la dehesa de Requena, que es de los monjes de las Huelgas de Burgos, para matar un gran puerco que le dixeron que estaba en la dicha dehesa; é mandó venir de Ocaña y de Yepes y de aquella comarca mas de mil personas para que cercasen el monte. E como el Príncipe entró en la dehesa y el puerco se vido así cercado, tiró al río de Tajo, que estaba cerca de la dehesa, y pasólo á nado, de tal manera, que no osó ninguno de pié ni de caballo que lo pudiese estorbar de pasar el rio; é por haber placer estuvo el Príncipe andando á monte por aquella dehesa quatro días.»

Al leer esto me quedé estupefacto. ¿Cómo? En pleno siglo xv, cuando no se usaba en la caza mayor otra arma que el venablo o la lanza (1), la aparición de un jabalí en las enormes soledades de una dehesa toledana era cosa tan extraordinario que motivaba la demora de un rey para darle ocasión a la delicia de cazarlo. Se trataba, es cierto, de una pieza excepcional por su tamaño; mas como existe una cierta proporcionalidad entre el número de animales y el de individuos gigantes, la movilización casi bélica de ojeadores nos revela lo insólito del caso. Pero ¿es que va a resultar que también en la Edad Media europea era escasa la caza? El asunto no era para mí de monta; pero como el dato había producido un *shock* traumático en la convicción, todo lo insignificante que ustedes quieran por su materia, pero que yo, inercialmente, creía firmísima, llegó a obsesionarme. Era un símbolo de que es preciso vivir en un perpetuo ¡quién vive! ante sus propias convicciones. Recuerdo que por entonces consulté el caso con el conde de Yebes, buscando su dictamen de técnico. Porque era muy posible que se tratase simplemente de un error del cronista, y que la lectura de esas líneas hubiese provocado extrañeza en sus contemporáneos por contradecir una notiria realidad: la abundancia de la caza. Pero no hay tal.

---

hace constar Hegel que cuando padecemos insomnio, un buen remedio es ponernos a contar, lo cual revela que contar es faena de una vivacidad nada famosa. Téngase esto presente para cuando lleguemos al parágrafo *Cazador, el hombre alerta*.

(1) Aquí, allá, aparece todavía tosca y torpe la espingarda, pero dudo que se usase aún para cazar.

Puestos ya en la pista, afluyen de todas partes pruebas comprobatorias de que siempre han escaseado los animales cazaderos. Si abrimos el *Amadís de Gaula*, que fue escrito pocos años después de aquella crónica, o acaso en las mismas fechas, hallamos que el capítulo XXIII del libro primero empieza así: «Como el rey Lisuarte muy cazador et montero fuese, siendo desocupado de otras cosas que más a su estado convenían, salía muchas veces a cazar en una floresta que cabe la villa de Vindilisora estaba, *que por ser muy guardada*, muchos venados e otras animalías brutas había.» Aquí no se trata de un dato singular que pueda atribuirse a deficiente información. Aquí el autor, que escribe para los aristócratas de su tiempo, da como sabida cosa que solo en una finca muy excepcionalmente guardada podía no escasear la caza. Agréguese que el *Amadís* no es un libro realista; antes bien, se ofrece en él todo pintiparado, repulido y puesto en su ideal saturación. De modo que aun en la imaginaria Vindilisora —que no es sino un soñado Windsor— la abundancia de cérvidos ha de entenderse con moderación. Esto por lo que hace a la Edad Media.

Pero es que en la anterior cita de Polibio topamos con lo mismo y referido a la Edad Antigua —siglo II a. de J. C.— y a una de las regiones más bravas del continente: la Macedonia. Solo que ahora se precisa más. La abundancia de la caza en algún sitio debía ser fenómeno tan insólito que Polibio se cree obligado a explicarla en este caso. No basta, por lo visto, para que se dé, tener grandes parques cuidadosamente guardados, sino que es necesaria la anormalidad de no haberlos cazado durante cuatro años ni su propio dueño: Perseo. Esto es lo que dice Polibio; pero, sin proponérselo, sus palabras nos descubren más. Pues si considera que serle franqueado este parque a Escipión equivalió a una «ocasión propicia deparada por la Fortuna», quiere decirse que un joven aristócrata romano —en sazón de ser ya Roma el pueblo prepotente— no encontraba de sólito coyuntura para la venación (1).

---

(1) Se ve que, como siempre, Polibio habla de lo que entiende. Hay un detalle en el texto que lleva al extremo la certidumbre de mi interpretación y no habrá escapado a ningún cazador que me lea. Dice, en efecto, que Paulo Emilio dio a su hijo Escipión «libertad para cazar cuanto quisiera». Es decir, que, exactamente como hoy, el dueño del coto no podía darse el lujo de otorgar carta blanca, sino solo licencias limitadas a tantas o cuantas reses. La excepción era tan exorbitante, que Polibio se juzga en el caso de hacerla constar.

A fin de no complicar más el texto aprovecho esta nota al pie para

Estos dos textos extienden su validez a todo lo largo de ambas edades: la Antigua y la Media. Son, por añadidura, tan representativos que podemos excusar la acumulación de otros innumerables, los cuales no nos rendirían más (1). Si a ellos se asocia nuestra experiencia, moderna, podemos con cabal aproximación decir que en toda la historia conocida no ha sobrado nunca la caza.

Mas a espaldas de la historia quedan los vastísimos milenios de la prehistoria, y en ella la Edad Paleolítica, que ha sido el tiempo en el cual el hombre se ocupó solo en cazar.

Los prehistoriadores suelen aseverarnos que las diversas etapas glaciares y postglaciares fueron el paraíso del cazador. Nos dan la impresión de que las piezas sabrosas pululaban en todas partes con soñada abundancia, y al leerlos, la fiera que dormita en el fondo de todo buen cazador siente que se le aguzan los colmillos y se le hace la boca agua. Pero aquellas apreciaciones son vagas y sumarias. A veces, una información precisa, en que nos dan cifras, nos lleva un momento a imaginar hervideros de reses. Así, en lo que es, tal vez, el mayor yacimiento conocido de caza (?) —la estación de Solutré, que dió nombre al período Solutrense, inmediatamente ante-

---

hacer reparar que tanto en la cita de *Amadís* como en la de Polibio, al comunicársenos que alguien ejercita la caza, se alude automáticamente al problema de la «ocupación». «Siendo *desocupado* de otras cosas que más a su estado convenían» *(Amadís)*. «*Preocupado* Perseo por cosas de mayor interés, no se cuidó de cazar» (Polibio). El paralelismo es perfecto. ¡Y es que ahí está la gran cuestión! Por eso lo he dedicado la primera parte de este prólogo.

(1) Por ejemplo, un dato que resume innumerables y que tiene precisión estadística: el faraón Amenofis III —reinaba hacia 1400 a. de J. C.—, por tanto, uno de los hombres que hayan estado en mejores condiciones para cazar fieras, hace cincelar un escarabajo memorial para que conste la proeza de haber cazado en diez años de reinado 102 leones. Estas cazas debieron tener lugar en el Asia menor *(Real-Lexikon der Vorgeschichte*, volumen VI, pág. 144). Otro dato que puede valernos como unidad de medida es el que nos comunica Alonso de Palencia en su *Crónica de Enrique IV*. Ha sido este en la Historia de España el rey cazador por excelencia. Su hermano menor don Alonso se le subleva y se proclama rey. Sin embargo, lo único que Enrique no le perdonó fue que le matase un día cuarenta ciervos en el cuidadísimo soto de Segovia, donde tenía cerca de *tres mil venados*. Véase la traducción de Paz y Meliá, tomo II, página 109. Cuando contaba treinta y nueve años, Felipe IV había matado 400 lobos, 600 corzos y aun más gamos, 150 jabalíes. Es un guarismo *record*. Véase Alonso Martínez de Espinar: *Arte de Ballestería y Montería*. Madrid, 1644.

rior al Magdaleniense y Altamirano—, se han encontrado restos de unos 10.000 caballos salvajes (1). En la Drachenhöle —o Caverna de los Dragones, en Estiria—, refiere Obermaier, apoyándose en el gran Othenio Abel, que se amontonan de 30.000 a 50.000 cadáveres de osos cavernarios, muertos no por cazadores sino de óbito natural. Es demasiado oso, ¿no es cierto? Mas al punto recordamos que los prehistoriadores usan de una cronología que camina en larguísimos zancos. Hablan de milenios como si nada. Sus duraciones, como las de los astrónomos, se expresan en cifras tan crecidas que en ellas llega a volatizarse toda la gracia de los números, tornándose mera convención. En efecto, al dato susodicho de los osos añade seguidamente Obermaier: «Como en la cueva no convivieron al mismo tiempo nunca más de cinco o seis familias, es de suponer que la Drachenhöle fue la morada constante de estos animales durante unos diez mil años (2).» Este querido y respetadísimo Obermaier se pone en razón. Pero entonces, si nos quedamos, como es cuerdo, con la cifra menor, los 30.000 osos se reparten en tres osos por año. Esto es demasiado poco oso: es lo que llamo escasez de la caza.

Para aforar la cuantía de ella que en la Edad Paleolítica pueda presumirse, son más decisivos que esos datos, por muchas razones problemáticos, los documentos que los cazadores mismos de entonces nos han dejado en sus figuraciones rupestres. Porque esas emocionantes imágenes quedaron allí, transidas en la piedra, no por amor al arte, sino como mágico designio. El hombre primitivo no está adiestrado aún en abstraer y distinguir; todo *lo que tiene que ver* con una cosa lo confunde con la cosa misma. Por supuesto, al ciudadano contemporáneo le acontece, si no todo eso, tres cuartos de lo propio, y yo llevo aquí un largo rato azacanándome para que no se confunda con la caza misma lo que meramente *tiene que ver* con ella. Ahora bien: si algo tiene que ver con una cosa es su imagen y es su nombre. Por eso, para el primitivo, poseer la imagen y poseer el nombre es ya, en trasunto, poseer la cosa. Poblando las paredes de las cuevas con figuras de animales, ritualmente consagradas, cree asegurar su presencia en el contorno. Dibujando en el flanco de la imagen una flecha ya está preformada la venturosa cacería.

Pero esta magia no iba solo dirigida a conseguir acierto en la vulneración de la pieza, sino que era también «magia de fecundidad»

(1) Lindner: *La chasse préhistorique*, pág. 192.

(2) H. Obermaier y Antonio García y Bellido: *El hombre prehistórico y los orígenes de la humanidad*. 8.ª ed. Revista de Occidente, 1963.

Se ejecutaba el rito figurativo para que el animal fuese abundante y sus hembras fecundas (1).

A este propósito recuerdo que hace muchos años se hizo en Madrid una exposición de pintura rupestre, es decir, de sus pulquérrimas copias. En aquella ocasión, Francisco Alcántara, uno de los hombres más extraordinarios que España ha gozado, sin saberlo gozar, en el último siglo, me refería lo siguiente: Había entrado en la exposición acompañado de un campesino, uno de aquellos hombrazos castizos que venían a verle desde los rincones más profundos e inauditos de la Península, gente que olía a jara y a cantueso. Procedía este de la sierra de Ávila, donde había vivido toda su vida entre los vacunos cerriles que proporcionaban la mejor ternera del mundo. Al llegar ante una de las multimilenarias pinturas que representan bisontes, inmediatamente, como arrebatado, el viejo vaquero serrano exclamó: «¡Ajo, qué propia está esa vaca pariendo!» Una de las más increíbles figuras de Altamira tiene, en efecto, una postura que yo no he visto nunca explicada. Aquellos endemoniados pintores de Cantabria poseían un don de observación tan portentoso y vivían tan obsesos por el animal, que muy bien pudieron haber querido representar allí, practicando la «magia de fecundidad», a una vaca de bisonte absorta en el trance de parir.

Ignoro por completo si la cosa tiene sentido, porque yo, pobre de mí, jamás he visto una vaca parturienta. Pero tal vez no holgara que Obermaier contemplase un instante la cuestión, para lo cual necesitaría previamente asistir a la mirífica escena de un orto bovino.

Lo importante— y lo que ha motivado esta referencia a la magia paleolítica— es que su existencia constituye la prueba más irrecusable y amplia de que tampoco en aquellos milenios sobraba la caza. Pues es evidente que si esta hubiera venido superabundante, muchedumbrosa a manos del cazador, ni se le habría a este ocurrido ni habría juzgado menester proceder a un rito laborioso para asegurar su presencia y su futura multiplicación. Conviene precisar los tres propósitos que lleva la «magia de caza», a saber: 1.º, que haya muchas piezas; 2.º, que, habiéndolas, las encuentre el cazador; 3.º, que, encontradas, funcionen con ventura las técnicas usadas para cobrarlas: trampa, despeñamiento, dardo o flecha. Con el primer propósito nos hace el cazador primitivo una confesión formal y explícita de que no

(1) Véase en mi *Espectador*, tomo V (1927), el artículo *Santillana del Mar: La sombra mágica de la varita*. [Véase página 444 del tomo II de estas *Obras Completas*.]

creía abundante la caza, hasta el punto de que para él cazar es una operación cuyo primer acto consiste en procurar la existencia de la pieza, la cual, por lo visto, de suyo y sin más, no estaba ahí próvida y constante. Para él, y lo mismo para los «paleolíticos» que aún hoy viven —Australia, Ceylán, Sumatra, centro de África, bosquimanos, islas de Andamán—, ejecutar el rito mágico es ya comenzar a cazar; es, en efecto, el «ojeo mágico».

Pero, en forma implícita, los otros dos propósitos no declaran menos que aquel cazador, y sin advertirlo todos los demás sidos y por haber, parten de suponer como cosa incuestionable, que por sabida se calla, la infrecuencia del animal ambicionado. Porque si superabundase no sería cuestión topar con él, no habría que buscarlo penosa y problemáticamente. Pero si no hay que buscarlo porque se halla siempre a la mano, en inagotable pululación, no puede preocupar tampoco el acierto para matarlo o capturarlo. Porque si falla el golpe una vez, lo mismo da; ahí está otro animal presto a recibir nueva agresión, y así indefinidamente.

Mas esta última inferencia, que es de una simplicidad superlativa, y bien entendida tiene que parecer de Pero Grullo, alumbra en nosotros una súbita iluminación. Pues caemos en la cuenta de que toda esta trabajosa demostración, mediante datos concretos y adjuntos razonamientos, de que es un hecho a lo largo de la historia humana, prehistoria inclusive, la «escasez de la caza», sobra por completo; podríamos habérnosla ahorrado, «sin salir de casa», con una sencilla reflexión sobre la idea misma de la cacería.

Porque cazar no es, sin más ni más, dar golpes a diestro y siniestro para matar animales o echarles mano. La cacería es una serie de operaciones técnicas, y para que una actividad llegue a convertirse en técnica es preciso que no dé lo mismo operar de un modo o de otro. La técnica supone que el logro de un cierto propósito es difícil e improbable; para compensar su dificultad y su improbabilidad hay que fatigarse en inventar un procedimiento especial de rendimiento suficiente. Ahora bien: tómense uno por uno los actos diversos que integran la cacería, empezando por el último —matar o capturar la pieza— y siguiendo hacia atrás hasta su operación inicial: se verá que todos ellos suponen la escasez de las piezas. En el libro de Yebes se explica lo que significa el término de montería: «jugarse el lance.» La expresión es muy significativa de lo que estoy diciendo. Se trata del momento culminante en el proceso venatorio: *por fin* la pieza se habrá ido, habrá desaparecido y, *muy verosímilmente, no se presentará otra*. Todo el que ha cazado reconocerá que cada pieza,

cuando «entra», parece que va a ser la única. Es un relámpago de ocasión que es preciso aprovechar. Por eso se le llama «lance». *Tal vez* no volverá a darse en todo el día. De ahí la emoción, siempre renovada, siempre remozada hasta en el más viejo cazador, que tan excelentemente describe Yebes. Ahora bien: todo eso *da* por supuesto que lograr la presencia de la pieza es ya un triunfo y una buena fortuna, de muy escasa frecuencia. Mas para que ese caso afortunado, instantáneo como una fulguración, sobrevenga, ¡cuántos esfuerzos no han sido antes necesarios! La cadena de técnicas venatorias se desarrolla ahora hacia atrás ante nuestro análisis retrospectivo. Y cada una se revela como un esfuerzo penoso e ingenioso para forzar la aparición del animal, que por lo visto y de suyo se caracteriza por *no estar ahí*. Hasta el punto de que, aparte la preparación mágica usada por los primitivos de la época glaciar y sus similares aún vivientes, el acto inicial de toda cacería consiste en lograr descubrir la pieza y «levantarla». En rigor, es esta no solo la primera, sino la faena fundamental de todo cazar: hacer que *haya* pieza.

Las tribus «paleolíticas» del presente —son las que viven como las de ha diez mil años; exclusiva o casi exclusivamente de cazar— representan la especie de humanidad más primitiva que existe. No tienen figura perceptible de Estado, de legislación, de autoridad. Solo una «ley» goza entre ellas de vigencia: la que determina cómo ha de repartirse la caza cobrada. Pues bien: en muchas de esas tribus la porción mayor y mejor de lo cazado es atribuida no al que mata, sino al primero que vio al animal, que lo descubrió y levantó. Es casi seguro que este fue el «derecho constitucional» de la caza en la aurora de la humanidad. Es decir, que ya al comenzar la historia de la caza era tenida como su técnica básica la de detectar el animal; por tanto, que es consustancial a toda la faena de escasez de las piezas. No cabe prueba más egregia de que esa labor inicial es la más importante de la venación, y se comprende que un cazador superferolítico como Eduardo Yebes considere forma suprema de la cacería aquella en que el cazador, solitario en la serranía, es a la vez quien descubre la pieza, la persigue y la tumba. Lo que pasa es que la faena resulta demasiado dura, y de ordinario conviene repartir los papeles, disociar el que detecta la bestia del que la mata. ¡Tan difícil es que *haya* caza! Porque lo propio acontece con la caza entre animales, solo que en ella las técnicas son lentas adquisiciones del instinto que quedan estereotipadas en las especies.

Hemos desembocado, pues, en una monumental pero inevitable paradoja; esta: *el hecho de que en el universo se cace supone que hay y ha*

habido siempre poca caza. Si superabundase no existiría ese peculiar comportamiento de los animales, entre ellos el hombre, que distinguimos de cualquier otro con el preciso nombre «cacería». Como el aire suele sobrar, no hay una técnica de la respiración, y respirar no es cazar aire.

Espero que no se me salga al paso con la objeción de que en tal lugar y fecha se observó una gigantesca acumulación de animales. Los que viajaban hace un siglo por ciertas regiones de África nos hablan de rebaños de antílopes que en filas apretadas tardaban varios días en pasar por delante del cazador. Aparte lo que haya en la historia de exageración, es cosa clara que hechos tales sirven solo para confirmar nuestra tesis. Se trata, en efecto, de concentraciones monstruosas de animales, que se deben a haber estos evacuado extensiones inmensas. Hay allí muchos juntos precisamente porque todo alrededor no hay ninguno. Causas anormales —scquías terribles, plagas que esquilman los herbajes, incendios vastísimos— imponen a las bestias esos movimientos migratorios de carácter patológico. La concentración impide que encuentren pasto suficiente, y las procesiones interminables, fabulosas, terminan en la muerte de casi todos sus individuos. Estorbaría a mi propósito entrar ahora en el estudio de lo casuístico que una somera reflexión reduce pronto a la regla general. Por ejemplo, hay animales que se crían y viven solo en aglomeraciones. Así las sardinas, que forman «bancos». El animal —sea el hombre pescador o el escualo voraz que da con un banco de sardinas— no tiene más que abrir la boca o echar la red para hartarse de embaular peces. Pero, ahí está, ¿cómo hallar el cardumen o banco de sardinas? Su fabuloso amontonamiento en un lugar está hecho de su ausencia en todos los demás, hasta el punto de que la cacería o pesca de estos animales multitudinarios consiste más que ninguna otra en el problema de descubrir su paradero (1).

Las palabras «escasez» y «abundancia» del usual vocabulario

---

(1) El caso de la sardina, cuya pesca es hoy puramente utilitaria, nos ofrece el mejor ejemplo. Porque no ha habido manera todavía de descubrir la ley que rige los desplazamientos de sus «bancos». Durante unos años se los encuentra en tales aguas. Se crean en los puertos próximos costosas fábricas de conserva y salazón. Pero un buen día el banco desaparece, sin que se sepa dónde ha ido. Al cabo de algún tiempo reaparece seiscientas o mil millas más abajo. En 1900, el gran banco de sardinas atlánticas estaba frente a Galicia; hoy se halla en el Sur de Portugal. Pero en los días en que reviso este texto, publican los periódicos noticias según las cuales el cardumen reaparece en la punta gallega.

venatorio tienen una significación meramente relativa que cuenta ya, como supuesto tácito, con no superabundar nunca la caza; por tanto, con que, en el sentido absoluto del vocablo, es siempre escasa. Ahora se comprende por qué he dicho antes que va aneja a la idea del cazar la idea de privilegio. Por no exagerar entonces ante el lector mal preparado dije, como un colmo, que ya en el período neolítico debió adoptar la caza ciertas formas privilegiadas. Pero la verdad es aún más radical. Obermaier da a entender que en la etapa más primitva, en la época aún anterior a Altamira, cada horda humana acotaba ya una región (1). Existía, pues, cuando menos el privilegio territorial, o el llamado «de utilización» en un territorio. Y no puede ser de otro modo dada la parsimonia de animales que siempre existió.

Sin embargo, no se confunda el hecho de que siempre «ha habido poca caza» con la evidente disminución que en los últimos cien años se ha observado y que fue nuestro punto de partida para el precedente análisis. Ahora se trata de una escasez extrema y rápidamente progresiva. Ahora se trata de que cada día hay menos animales. Ahora se trata de una dramática realidad; que la caza desaparece; que la venación agoniza; que pronto el hombre tendrá que dejar de ser cazador, y que esta forma sobresaliente de su felicidad se halla a punto de desvanecimiento. Cada vez se hacen mayores esfuerzos para contrarrestar esa decadencia —mejores leyes de caza y mayor rigor en su cumplimiento, creación de parques y santuarios de animales—; pero con todo ello no se logra contrarrestar el resto del progreso humano, que al ir «humanizando» el planeta desaloja de él, *velis nolis*, la espontaneidad de la Naturaleza. Se logra a pulso sostener la perduración de algunos animales, pero a costa de tanta precaución y cortapisa que la ocupación de cazar se ha hecho en demasía artificiosa y ha perdido su más exquisito sabor: el selvatismo bronco de los parajes y la ilusión de andar en faenas y lugares donde no llega la «civilización», es decir, los otros hombres, la *civitas*, la ordenanza, el Estado. Queda así contraída la venación a sus dos

(1) Véase en el *Real-Lexikon der Vorgeschichte*, volumen XII, la palabra *Siedlung* (Residencia). *Jagd A.* (caza), volumen VI, pág. 139. La razón en que Obermaier se funda es muy aguda y muy precisa: solo este acotamiento de la caza en una región que obligaba, por otra parte, a la horda a aislarse en ella, explica las diferencias de estilo en los utensilios dentro de zonas nada amplias. La cosa es graciosa: al excluir el hombre de su cazadero a los demás, al acotar un territorio, quedan él mismo y su cultura acotados. Véase sobre el asunto, Lindner, pág. 380.

ingredientes menos suculentos: la excursión de alpinismo y el tiro al blanco. Empujado por la razón, que es un formidable viento —«espíritu» quiere decir viento—, el hombre está condenado a progresar y esto significa que está condenado a *irse* cada vez más lejos de la Naturaleza, a construir en su hueco una sobrenaturaleza. Véase por qué dije hace un buen rato que, lejos de ser la caza propiamente «persecución razonada» del animal, el mayor enemigo de la caza es la razón (1).

El error de creer que es cosa hacedera salvar la caza brota de la misma raíz que sustenta la creencia en que «antes había mucha», y es la falsa idea que se tiene de estas especies animales asociadas con la humana en la relación venatoria. Se las imagina dotadas de una imponente resistencia biológica. El hombre urbanizado y culto ha sentido casi siempre un gracioso esnobismo hacia todo lo salvaje, hombre o animal. A veces este esnobismo tiene explosiones graves, como en el romanticismo silvestre, que súbitamente arrebató a Rousseau y a las marquesas de Versalles y, tras ellos, a toda Europa. Todavía hoy se cree en las ciudades que el hombre del campo es más vigoroso que el de sus barrios deletéreos. Pero no hay tal. Desde la gran fiera avecindada en las estepas desérticas, hasta la becada puntiaguda de las aguas mansas, todas las especies que importan al cazador, sin más excepción, acaso, que el conejo —y este es un animal semidoméstico—, son de una inestabilidad biológica extrema. Cualquiera circunstancia desregla su vitalidad y las extingue. Por eso su localización ha sido siempre muy circunscrita a condiciones precisas de clima, suelo y altitud. Carecen de la fabulosa plasticidad del hombre que le permite adaptarse a todos los medios, hasta el punto de que el sagacísimo padre Teilhard ha podido dar, como uno de los atributos meramente zoológicos que diferencian al hombre de los demás animales, su casi ubicuidad planetaria. Hay hombres en el trópico y en los círculos polares, a 4.000 metros de altitud (Bolivia) y bajo el nivel del mar (Holanda). Nos las damos de neurasténicos, pero la verdad es que deberían buscarse los grandes neurasténicos entre los animales silvestres. «Derramósele la melancolía por el corazón», dice Cervantes, con precisión clínica, de Don Quijote cuando, vencido por el de la Blanca Luna, le aparece el mun-

---

(1) Llevaría demasiado lejos enumerar aquí todos los modos y vías en que, sin quererlo, la razón humana va ahogando la posibilidad de que haya caza y cacería.

do desteñido y, flacos ya los bríos, va a inclinarse hacia la muerte. Pero esa melancolía de nuestro genial turulato es tortas y pan pintado en parangón con la melancolía del orangután, que se muere de tristeza apenas se modifica su derredor. Por eso es casi imposible mantenerlo en cautividad.

No hay por qué inculpar exclusiva o principalmente de la desaparición de la caza a nuestras armas mortíferas, como suele hacerse cuando se habla, por ejemplo, del búfalo norteamericano. Este magnífico animalote, con su aspecto de vital prepotencia, existía en enormes manadas y en un siglo ha desaparecido. Sin duda que las balas han contribuido sobremanera a este deplorable destino. Pero no son solo las balas... ¡Me hablaba usted de la sensibilidad de la Pompadour! Bueno, pues el hecho más decisivo y fatal en la historia del búfalo americano fue su tránsito de las praderas orientales del Mississipí a la margen opuesta. ¿A qué se debió? ¿A los cazadores terribles? No; se debió a que, habiendo llegado a las praderas los primeros *pioneers*, las vacas que llevaron pastaban mansuetas y cotidianas las altas hierbas de la llanada; y como es uso, para evitar su extravío, portaban pendientes de sus dóciles cuellos las esquilas bucólicas. En la tarde declinante, sesgos los rayos del sol moribundo, pacían lentamente y al andar hacían resonar la tierna música de las esquilas, que a nosotros nos parecen dulces lágrimas de sonido goteando sobre el paisaje. Pero este lírico rumor trastornaba por completo la idea del mundo que el búfalo posee, y produjo en estas magníficas bestias tal desasosiego y nerviosidad y, al cabo, tan grande espanto, que, enloquecidos, decenas de miles se arrojaron al río y ganaron la otra orilla. ¡Sí, sí; ríase usted de la Pompadour! Washington Irving nos refiere esto en su *Viaje a las praderas del Mississipí* (1).

DE PRONTO, EN ESTE PRÓLOGO SE OYEN LADRIDOS

La necesidad de hacer patente la esencial escasez de piezas, supuesto en toda cacería, nos ha obligado a tantas circunvoluciones que ha desaparecido de nuestra vista lo principal, lo que nos movió

(1) Se publicó hacia 1830. Hay una traducción francesa que apareció, va para diez años, en la casa Plon.

primeramente a hablar de ella. Resulta que, como en el romance viejo,

> Con la grande polvareda
> perdimos a Don Beltrane.

Renovemos los hitos de nuestra trayectoria. Se manifiesta, desde luego, la caza como una relación entre dos animales de distinto nivel zoológico, en la cual se enfrontan dos sistemas de instintos: los agresivos del cazador y los defensivos de la pieza. Todo medio de persecución y captura que el cazador emplea responde a un contramedio de evasión que la presa posee. Mas de estos contramedios para la defensa suelen tenerse presentes solo los menos eficaces, que son los de aspecto más activo; la agilidad de pies, que facilita la fuga; el olfato sagaz, que alerta al animal; la perspicacia del ojo, que escruta el horizonte. De poco serviría todo eso sin otro contramiedo general que informa la vida entera de la bestia: su don de mantenerse oculta, que, entre otras cosas, ha educado en ella costumbres de nocturnidad. Pero, a su vez, y en fin, la ocultación sería ineficiente e ilusoria si no la facilitase en grado sumo y de modo automático la escasez misma del animal. De aquí viene todo; de ello era forzoso partir si se quiere de verdad entender el hecho peculiar que es la caza.

Reforzados, pues, por la relativa rareza del animal, sus instintos de ocultación hacen de esta el máximo problema que el arte venatorio tiene que resolver. Todo cazador sabe que, del animal, con lo que más necesita luchar es con su ausencia. De este modo el tema principal de la cacería resulta ser el inicial: detectar la pieza. Y esto es tan difícil que ha reclamado siempre los esfuerzos mayores por parte del venador. En el texto del conde de Yebes queda el precipitado de las enormes fatigas soportadas por él cuando cazando de «rececho», es decir, solitario y mano a mano con el campo, tenía que ocuparse en encontrar la escondidiza res. Pero el esfuerzo soberano hecho por el hombre para resolver este problema, que repito es a la vez el principal y el inicial de la cacería, no fue de orden físico, sino mental. Él le ha llevado a promover el único progreso de sustancia que ha habido y podía haber en la historia de la caza.

En efecto, para contrarrestar ese supremo instinto del animal, que es hacerse invisible, no cuenta el hombre con otro instinto opuesto. Si lo tuvo en su etapa prehumana, lo ha perdido junto con los demás, o, por lo menos, conserva de él solo rudimentos. Por su parte, la razón que vino a llenar el hueco dejado por los instintos evanescentes fracasa en la faena de levantar la pieza recelosa. Du-

rante milenios el hombre dio a la dificultad una solución mágica y, por tanto, una solución ninguna. Pero cierto día tuvo una inspiración genial, y para detectar al animal cautísimo recurrió al instinto detectivo de otro animal, solicitó su ayuda. Esta es la entrada del perro en la venación, único efectivo «progreso» imaginable en la caza y que consiste no en el ejercicio directo de la razón, sino, al revés, en aceptar su insuficiencia e intercalar el hombre, entre el animal y su razón, otro animal.

Esto hubiera sido imposible si el perro por sí no cazase. El hombre no ha hecho más que corregir su estilo instintivo de venar, amoldándolo a la conveniencia de una colaboración. Debiera haber bastado este hecho tan central en la actividad cazadora del hombre para que a nadie se le ocurriese aislarla por completo de la caza general que tantos animales practican, atribuyendo a la razón un papel excesivo que haría de esta ocupación humana algo totalmente nuevo. Ahí está el perro, que era desde siempre y por propia inspiración cazador entusiasta. Merced a ello el hombre integra en su cazar el cazar del perro, y lleva así la cacería a su más alta complicación, a su forma más perfecta. Viene a ser lo que en la música el descubrimiento de la polifonía. Y, en efecto, al agregarse a ojeadores y tiradores la gente canina adquiere la cacería no sé qué majestad sinfónica.

Hasta entonces no pasa nada en el campo. Sobre los cazadores pesan aún las cadenas del sueño. Los batidores cruzan remolones, aún mudos y sin jovialidad. Diríase que nadie tiene gana de cazar. Todo es aún estático. El escenario es todavía puramente vegetal y, por tanto, paralítico. A lo sumo, las puntas de retama, brezo y tomillar se estremecen un poco al peine del viento mañanero. Hay algunos otros movimientos de aspecto cinemático, sin dinamismo que revele fuerzas operantes. Aves vagas reman lentas hacia algún tranquilo menester. Más veloces, resbalan junto al oído insectos musicantes zumbando su aria de microscópicos violines. El cazador se recoge dentro de sí mismo. Se dicen a esa hora, claro está, cosas estúpidas que le invitan a encerrarse más dentro de sí. No hace nada. No desea hacer nada. La súbita inmersión en la campiña le ha entumecido y como anulado. Se siente planta, entidad botánica, y se entrega a lo que en el animal es casi vegetal: respirar. Mas ya llegan, ya llegan las jaurías..., e instantáneamente todo el horizonte se carga de una extraña electricidad; empieza a movilizarse, a distenderse elástico. Brota subitáneo el elemento orgiástico, dionisíaco, que fluye e hierve en el fondo de toda cacería. Dionysos es el dios

cazador; «diestro cinegeta» —*kynegetas sophós*— le llama Eurípides en las Bacantes: «¡Sí, sí —responde el coro—; el dios es cazador!» Y hay una vibración universal. Y a las cosas antes inertes y fláccidas les han salido nervios, y gesticulan, anuncian, presagian. ¡Ya está ahí, ya está ahí la jauría: baba densa, jadeo, coral de encías, y los arcos de los rabos inquietos fustigando el paisaje! Difícil contenerlos. No pueden más de ganas de cazar; les rezuma por ojo, morro y pelambre. Fantasmas de reses veloces atraviesan sus caletres enardecidos de can pura sangre, mientras, por dentro, están ellos ya en carrera loca.

Vuelve a haber una larga pausa de silencio e inmovilidad. Pero ahora la quietud está llena de movimiento retenido, como la vaina está llena de espada. Se oyen lejanos los primeros gritos del ojeo. Ante el cazador todo sigue igual, y, sin embargo, le parece estar, ya que no viendo, palpando un comienzo de hervor latente en toda la mancha: breves desplazamientos de matorral a matorral, indecisas fugas, y toda la fauna menuda del monte que se yergue, empina la oreja, avizora. Sin quererlo, al cazador se le sale el alma fuera, quedando tendida sobre su campo de tiro como una red, agarrada aquí y allá con las uñas de la atención. Porque ya todo es inminencia y en cualquier instante cualquiera figura de mata puede transmutarse mágicamente en res a la vista.

De pronto, un ladrido de can apuñala el silencio reinante. Este ladrido no es meramente un punto sonoro que brota en un punto del monte y allí se queda, sino que parece estirarse rápido en una línea de ladra. Oímos y casi que vemos correr suelto el ladrido; hilvanarse veloz por el espacio con algo de errática estrella. En un instante, sobre la placa del paisaje se ha trazado la raya del ladrido. A este siguen muchos de voces distintas avanzando en el mismo sentido. Se adivina la res que, levantada, va en carrera vertiginosa, como viento en el viento. Todo el campo se polariza entonces; parece imantado. El miedo del animal perseguido es como un vacío donde se precipita cuanto hay en el contorno. Batidores, perros, caza menor, todo allá va, y aun los pájaros, asustados, vuelan presurosos en esa dirección. El miedo que hace huir a la res sorbe entero el paisaje, lo succiona, se lo lleva corriendo tras de sí, y hasta al mismo cazador, que por fuera está quieto, le golpea el corazón montado en su taquicardia. El miedo de la res... Pero ¿es tan cierto que la res tiene miedo? Por lo menos su miedo nada tiene que ver con lo que es el miedo en el hombre. En el animal el miedo es permanente, es su modo de existir, es su oficio. Se trata, pues, de un

miedo profesional, y cuando algo se profesionaliza es ya otra cosa. Por eso, mientras el pavor hace al hombre torpe de mente y moción, lleva las facultades del bruto a su mayor rendimiento. La vida animal culmina en el miedo. Sortea el venado, certero, el obstáculo; con precisión milimétrica se enhebra raudo por el hueco entre dos troncos. Hocico al venteo, corvo hacia atrás el cuello, deja gravitar a su paso la regia astamenta que equilibra su acrobacia, como el balancín la del funámbulo. Gana espacio con prisa de meteoro. Su pezuña apenas toca la tierra; más bien —como dice Nietzsche del bailarín— se limita a reconocerla con la punta del pie; reconocerla para eliminarla, para dejársela atrás. De súbito, sobre el lomo de un jaro aparece al cazador el ciervo; lo ve sesgar el cielo con garbo de constelación, lanzando allá al dispararse los resortes de sus cabos finísimos. El brinco de corzo o venado —y más aún el de ciertos antílopes —es, acaso, el acontecimiento más bonito que se da en la Naturaleza. De nuevo gana el suelo a distancia, y acelera su fuga porque le andan ya en los jarretes resoplando los perros —los perros, fautores de todo este vértigo, que han transmitido al monte su genial frenesí y ahora, en pos de la pieza, con la lengua péndula, tendidos a todo su largo los cuerpos, galopan obsesos: podenco, alano, sabueso, lebrel.

El perro entra en domesticidad hacia fines de la época paleolítica, en el último capsiense. Su primera aparición documentada se halla en España: en la Cueva de la Vieja de Alpera. No parece que entonces se le emplease ya en la caza. Esto acontece poco después, sobre todo a comienzos del neolítico, en el estrato llamado «maglemosiense». Fue, pues, el primer animal doméstico. Ni siquiera es seguro que el hombre lo domesticase. Ciertos síntomas hacen pensar que fue el perro quien espontáneamente se acercó al hombre. Sin duda le atraían los restos de la alimentación humana. Acaso más aún que esto buscó otra cosa el perro junto al hombre: calor. Basta ver hoy lo feliz que es el can junto a la lumbre. La brasa le embriaga, y no se olvide que el hombre es, ante todo, el animal con el fuego en el puño. La manipulación del fuego, lograr tenerlo a su disposición, fue el primer descubrimiento físico del hombre y la raíz de todos los demás. Antes que nada domó la llama; surgió en la Naturaleza como la bestia flamígera (1).

---

(1) El otro animal que había también de buscar *motu propio* al hombre, y tal vez, por la misma candente razón, es la abeja.

Es una vergüenza que no estén un poco aclarados los enigmas de la domesticación. En el epipaleolítico y primeros tiempos del neolítico, por tanto, durante una etapa relativamente breve, el hombre domestica una serie de especies animales. Luego no ha conseguido añadir ni una sola a las que entonces domesticó. Al contrario, algunas que llegaron a hacerse mansas se volvieron más tarde cimarronas. En los más antiguos dibujos egipcios aparecen la hiena y el guepardo domésticos (1). El genio de la domesticación está, pues, circunscrito a una determinada etapa de la evolución humana. Es un talento que el hombre tuvo y que luego perdió. Esto por el lado del hombre. Por el lado del animal hay lo siguiente, cuyo rasgo principal no he visto nunca advertido.

Desde el punto de vista zoológico, el animal doméstico es un animal degenerado, como lo es el hombre mismo. En la existencia artificial que este le proporciona pierde el bruto no pocos de sus instintos, si bien depura más otros que al hombre interesan y procura seleccionar en las castas. El espacio que en la vida del animal dejan esos instintos perdidos lo llena el adiestramiento o amaestramiento. Pero esto es lo que suele entenderse trivial y superficialmente. Mediante el amaestramiento introduce el hombre en el bicho ciertas formas de conducta humana. Es decir, que la domesticación desanimaliza parcialmente a la bestia y parcialmente la humaniza. *Es decir, que el animal doméstico es una realidad intermedia entre el puro animal y el hombre.* Es decir, que en el animal doméstico actúa ya *algo así como* razón. He ahí lo que no se ha sabido ver, aunque salta a los ojos (2).

---

(1) En algunos rincones del Asia, sin embargo, se caza aún con guepardo.

(2) No es lugar este para discutir en pleno la cuestión; pero se trata de una vieja idea mía que, pareciéndome importante y fértil, no he querido dejar de enunciar aquí lacónicamente por si no tengo tiempo ni ocasión de desarrollarla. Ella llevaría a investigaciones experimentales en que se comparase el comportamiento de animales domésticos con sus variedades salvajes o con especies próximas. Esto nos descubriría con suficiente precisión en el animal doméstico un estadio avanzado en el camino desde la Naturaleza al hombre. Lo cual traería doble ventaja: nos permitiría entender mejor al puro animal (predoméstico), y de otro lado, contribuiría a aclararnos un poco cómo el «homínida» se humanizó a sí mismo, cómo emergió en él la «razón». Es de advertir que por el lado anatómico el paralelismo es incuestionable. En el perro doméstico se ha desarrollado extraordinariamente el cerebro anterior, mientras en el salvaje el desarrollo corresponde al posterior. Ahora bien: exactamente la misma relación se encuentra

Ejemplo egregio de ello es el ladrido. Casi todos los cazadores ignoran que el ladrido no es natural al perro. Ni el perro salvaje ni las especies de que procede —lobo, chacal— ladran, sino que, simplemente, aúllan. Para acabar de confirmar el hecho poseemos inclusive la situación de tránsito: el perro doméstico más antiguo, ciertas razas americanas y australianas, es mudo. Recuérdese la sorpresa con que en la relación de su primer viaje anota Colón que los perros antillanos no ladraban. Han dejado de aullar y aún no han aprendido a ladrar. Entre el ladrido y el aullido la diferencia es radical. El aullido es como el grito de dolor en el hombre, un «gesto» expresivo. En él, como en los demás gestos espontáneos, se manifiesta un estado emocional del sujeto. La palabra, por el contrario, en lo que tiene estrictamente de palabra, no expresa nada, sino que tiene significación (1). Paralelamente acaece que el aullido y el grito son involuntarios, y cuando no, es que son fingidos, imitados. No se puede *querer* dar un auténtico «grito de espanto»; lo único que se puede querer es reprimirlo. La palabra, en cambio, no es emitida sino voluntariamente. Por eso aullar y gritar no son «decir». Pues bien; el ladrar es ya un elemental decir. Cuando el extraño pasa a la vera de la alquería, el perro ladra, no porque le duela nada, sino porque «quiere decir» a su amo que un desconocido anda cerca. Y el amo, si conoce el «diccionario» de su can, puede saber más detalles: qué temple lleva el transeúnte; si pasa cerca o lejos; si es uno solo o un grupo, y lo que encuentro pavoroso, si el viandante es pobre o es rico. En la domesticación, por tanto, ha adquirido el perro con el ladrido un casi-lenguaje, y esto implica que ha comenzado en él a germinar una casi-razón.

Véase hasta qué punto es certero y admirable el modismo castizo con que nuestros monteros populares denominan el ladrido de la jauría: le dicen «la dicha». El cazador veterano llega a aprender

---

comparando el cráneo del *Homo primigenius* (Neanderthal) y el hombre actual de Europa. Véase el interesantísimo estudio de Klatt: *Studien zur Domestikationsproblem. Untersuchungen an Hirn*, 1921.

(1) Cierta contracción de los músculos faciales *expresa* nuestra tristeza. En cambio, la palabra «tristeza» *significa* esa realidad sentimental que a veces se apodera de nosotros. Pero la palabra «tristeza», como tal, no expresa nuestra tristeza ni la de nadie: ella no «es triste» como lo es aquel gesto del semblante. *Dicha* por el alegre o por el triste, la palabra «tristeza» tiene siempre la misma significación. El triste incluirá en la pronunciación de ella algo de gemido, y el alegre algo de risotada, y esto —el modo de pronunciar la *misma* palabra— es lo único que esta tiene de expresión.

perfectamente el rico «vocabulario» y la sutil «gramática» de este casi-lenguaje canino.

Hombre y perro han articulado uno en otro su sendo cazar, y esto representa la cima de la venación, que se hace *cinegética*. De tal modo es la caza con perro perfección y dechado de la cacería, que el sentido propio del término *cinegética* ha llegado a aplicarse a todo el arte venatorio, cualesquiera sean sus formas (1).

La habilitación del perro para la caza, una vez lograda, invitaba a generalizar el procedimiento. Y, en efecto, el hombre intentó complicar en su ocupación venatoria a otros animales. Sin embargo, solo lo consiguió, en dosis muy reducida y bastante triste, con el hurón, y en forma más amplia y gloriosa con el ave de rapiña (2). La cinegética tiene su *contraposto* en la cetrería o altanería. También el ave de presa es de suyo gran cazadora. Por supuesto, su estilo es muy diferente del canino. Estos pájaros de blasón son señores de mal temple, adustos, que se mantienen distantes como antiguos marqueses, sin que sea posible intimar con ellos. Su domesticación fue siempre precaria. Siguen siendo fieras. El ave, en general, es de-

---

(1) Convendría, sin embargo, reobrar contra este uso, porque resulta demasiado ridículo llamar «cinegética» a una actividad en que muchas veces no interviene el perro. Es un error inverso del que cometen muchos cazadores cuando creen que el arte venatorio se llama así porque al ejercitarlo se capturan a veces venados. La verdad es lo contrario. «Venado» —*venatu*— significa simplemente «lo cazado». Mas por ser cierta especie de ciervos la pieza ideal para el cazador, se contrajo su sentido. «Venado», pues, quiere decir la «caza», esto es, «la pieza por excelencia». Más interesante sería, si algún cazador es aficionado a la lingüística y le divierte cortar un pelo en cuatro, que departiésemos sobre el extraño detalle de que el vocablo con que en latín se dice «caza» —*venor*— sea un verbo deponente, al menos en su uso principal. Porque la caza no es sólo acción, sino una de las más transitivas que cabe imaginar. ¿Cómo es que el latín emplea un término de forma pasiva, o, más exactamente, de voz media? La voz media es la que enuncia una actividad que termina en el sujeto mismo que la ejercita; por tanto, una acción reflexiva. «Dormir-*se*, mover-*se*», serían, pues, «voz media». Pero entonces *venari*, ¿querría decir «cazar-*se*»? Por tanto, que en el venar la pieza resultaría ser el propio cazador. ¿O acaso *venor* significa: «yo *me* cazo» perdices? Esto no se comprende, y este es el acertijo, que tiene mucha miga, tanta que más vale eludirla ahora para que no se nos indigeste. Aumenta la curiosidad cuando hallamos que en griego «cazo», *thereuo* es verbo normal, pero que Platón y Aristóteles lo emplean en voz media.

(2) En casos singulares se ha conseguido adiestrar muchos otros animales en el menester de cazar con y para el hombre; pero sin que fuese posible consolidar el uso en la especie.

masiado poco «inteligente» y sin plasticidad. Basta para advertirlo reparar en la rigidez de su forma corpórea, que hace del pájaro un animal inexpresivo, geométrico, hierático. Esto no quita que, bien miradas, sean acaso las aves de rapiña las figuras más imponentes de toda la zoología. La cabeza del águila, chata y tan bien peinada, que es solo base de palanca para el pico inexorable, ha sido siempre emblema de imperio. El ojo todo pupila de halcón es, por excelencia, el ojo venatorio, el ojo alerta. El pájaro de presa —azor, neblí o gerifalte— es, como suele ser el auténtico aristócrata, sombrío, duro y cazador.

Pero antes de que el hombre cazase con el ave de carne y hueso había ya inventado el pájaro mecánico. No es inverosímil, e iría muy bien con el régimen intelectual del hombre primerizo, que la flecha representase una metáfora materializada. Al ver el cazador al animal galopar inasequible, pensó que un pájaro podría alcanzarlo con su ala ligera. Como él no es pájaro ni tiene uno a mano —es sorprendente lo poco que el hombre más primitivo se ocupó de las aves—, puso en una vara pico a una punta, y plumas a la otra; es decir, creó el volátil artificial, la flecha, que vuela rauda por el espacio hacia el flanco del gran cérvido en fuga (1).

CAZA Y ÉTICA

Con esto arribamos al término de la faena venatoria, de la caza en su mismidad. Y aunque este término o escena final es, a veces, la captura del bicho, su forma más frecuente y natural es la muerte de la pieza. Ahora bien, la muerte, sobre todo la producida, la occisión, es o debiera ser siempre cosa terrorífica. El cazador no solo

---

(1) En el paleolítico inferior, es decir, en el más antiguo, la flecha no aparece todavía. La fauna preponderante en aquella etapa son los grandes paquidermos, mucho mayores que el elefante y el rinoceronte actuales. Incluso más grandes que el mamuth. La flecha, aún existente, de poco hubiera servido. Pero en el paleolítico superior, y más aún en su última época, la fauna es de bovinos, cérvidos, equinos: es el bisonte, el uro o gran toro salvaje, el caballo bagual, el onagro, el ciervo elafo. Entonces aparece la flecha. En Jyderup se encontró un esqueleto de uro (auerock) que tenía hincadas tres flechas con puntas de sílex. En el arte rupestre de nuestro Levante es —creo— donde (pero no se fíe mucho el lector) por vez primera se hace presente la saeta. De España subió hacia el Norte de Europa.

va y viene, se azacana en el valle y el risco, azuza a sus perros, sino que, en fin de cuentas, mata. El cazador es mortífero.

He dicho que este prólogo quisiera ser, no más, un comentario a la ocupación venatoria del conde de Yebes, que en su libro adquiere expresión tan auténtica y afortunada. Tiene esta obra valor paradigmático, y la misión del pensamiento es construir ejemplaridades; quiero decir, destacar entre las figuras infinitas que la realidad presenta aquellas en que, por su mayor pureza, esa realidad se hace más patente. Una vez entendida en su caso ejemplar, la realidad se esclarece también en sus formas turbias, confusas y deficientes, que son las de mayor frecuencia. Quien no ha visto una buena corrida de toros no puede entender lo que son las mediocres y las pésimas. Porque las malas corridas, que son casi todas, existen solo a expensas de la buena, que es tan insólita. En el orden humano al menos, lo depravado, lo torpe y lo trivial son parásitos tenaces de la perfección. No se le dé vueltas: el médico dañino vive gracias al egregio, y si hay tantos malos escritores es porque ha habido algunos buenos.

En la obra de Yebes se manifiesta el *ethos* ejemplar del cazador correspondiente a nuestro tiempo. Ese *ethos*, esa manera de sentir, tomar y ejercer la venación es una línea muy precisa, por dehajo de la cual caen innumerables formas de cazar que son modos deficientes de esta ocupación; deficientes por el lado de la destreza, del arrojo y el esfuerzo o, sencillamente, por el lado moral. Sin duda, por encima de aquella línea caben también y se dan mayores refinamientos; pero si los miramos con cuidado descubriremos que son amaneramientos y superfetaciones. La caza, como toda actividad humana, va encuadrada en su ética, que discierne virtudes de vicios. Hay el cazador bellaco, pero hay también una beatería de cazador.

Va todo esto al cuento de esa escena postrera que da fin a la cacería, en la cual la piel generosa de la bestia aparece mancillada por la sangre, y aquel cuerpo, que era pura agilidad, queda trasmutado en la absoluta parálisis que es la muerte. ¿Es lícito hacer eso? —nos preguntamos. En las páginas de este libro vemos que más de una vez el conde de Yebes, con una res espléndida a trecho de tiro, vacila en disparar. La idea de que aquella tan grácil vida va a quedar anulada le sobrecoge un instante. *Pertenece al buen cazador un fondo inquieto de conciencia ante la muerte que va a dar al encantador animal.* No tiene una última y consolidada seguridad de que su conducta sea correcta. Pero, entiéndase bien, tampoco está seguro de lo contrario. Se encuentra en una situación ambivalente que muchas

veces ha querido aclarar, meditando sobre el asunto, sin conseguir nunca la buscada evidencia. Con una u otra intensidad, según la índole de la pieza —feroz o innocua—, y con una u otra variante en el cariz de la inquietud, yo creo que esto ha acontecido siempre al hombre. Ello no dice nada contra la caza, sino que en esa desazón trasparece el carácter general problemático, equívoco, que tiene nuestra relación con los animales. Ni puede ser de otra manera, porque el hombre no ha sabido nunca bien lo que es el animal. Antes y más allá de toda ciencia se ve la humanidad a sí misma como algo emergente de la animalidad, pero no está segura de haberla trascendido por completo. El animal sigue demasiado cerca de nosotros para que no sintamos misteriosas comunidades con él. Los únicos que se han creído en claro, respecto al animal, han sido los cartesianos. Verdad es que se creían en claro sobre todo. Mas para lograr esa rigorosa discriminación entre el hombre y la bestia tuvo previamente Descartes que convencerse de que el animal era un mineral, es decir, una pura máquina. Cuenta Fontenelle que visitando en su juventud a Malebranche entró en la habitación una perra preñada que había en la casa. Para que no molestase a los presentes, Malebranche —un dulcísimo sacerdote, valetudinario, con la espina dorsal rizada en tirabuzón— hizo que la expulsasen a palos. El pobre animal se alejó dando aullidos conmovedores, que Malebranche, cartesiano, escuchó impasible. «No importa —decía—. ¡Es una máquina, es una máquina!»

En un estudio a todo trapo sobre la caza yo me sentiría obligado a tratar en profundidad la dimensión de su ética que la muerte dada al animal hace ineludible. Pero tengo que frenar aún el intento porque es tema de enorme dificultad. Hay, por lo pronto, el retraso y tosquedad fabulosos en que se encuentran los estudios de moral. Junto a la atrocidad de los demagogos, es la estupidez o la total ausencia de los moralistas la causa del desvencijamiento que hoy padece la convivencia humana. Se está en mayor confusión que nunca en punto a las normas que deben regir las relaciones entre los hombres. No hablemos de las que pudieran orientar y regular nuestro trato con las demás realidades presentes en nuestro contorno: el mineral, el vegetal y el animal. Hay quien cree de buena fe que no tenemos obligaciones para con las piedras y por eso ha tolerado que «Ulloa, óptico», embadurnase con pez o con albayalde las rocas venerables de nuestra serranía, sobre las cuales los milenios habían tejido las prodigiosas capas pluviales de líquenes y hongos.

Añádase a esto que la ética de la muerte es la más difícil de

todas, por ser la muerte el hecho menos inteligible con que el hombre tropieza. En la moral venatoria el enigma de la muerte se multiplica por el enigma del animal.

Hay, en fin, esta tercera potencia de la cuestión. La muerte es ya de sobra enigmática cuando se presenta por sí misma, con la enfermedad, el envejecimiento y la consunción. Pero lo es mucho más cuando no surge espontáneamente, sino producida por otro ser. El asesinato es el acontecimiento más desazonador que existe en el universo, y el asesino el hombre que no llegamos nunca a comprender. Por eso su cruenta acción ha reclamado siempre tremebundas expiaciones y él mismo fue expulsado de la comunidad. Todavía resuenan en nuestros oídos, perpetuados en las primeras páginas del Génesis, atroces alaridos que nos empavorecen, horrísonas quejumbres de fiera acorralada. Es la voz de Caín, primer homicida, patrón de toda la grey asesina. Ha sido condenado, y el Dios de Adán hace cumplir la ley de la tribu que expele al parricida: «¿Qué has hecho? La voz de la sangre de tu hermano clama a mí desde la tierra». Caín prevé la crudeza de su porvenir, errante y sin amparo colectivo, y aúlla hacia Dios, clamando: «Me habéis hecho vagabundo y prófugo de las tierras, y cualquiera que me encuentre me matará».

¿Se ha reparado en el hecho extrañísimo de que antes, y aparte de toda reacción moral y aun simplemente compasiva, nos parece que nada mancha como mancha la sangre? Cuando dos hombres que se han dado en la calle de puñadas acaban por separarse y descubrimos sus rostros sanguinolentos, hemos tenido siempre una impresión desconcertante. Antes de producirse en nosotros la resonancia simpatética que el dolor ajeno suele suscitar, lo que sentimos es un asco intensísimo y de muy especial carácter. Porque aquellas caras no solo nos aparecen repugnantemente manchadas, sino que la suciedad traspone los límites físicos y se hace, a la vez, moral. La sangre no solo ha manchado las caras, sino que las ha mancillado, es decir, que las ha envilecido y como degradado. Recuerden los cazadores que me leen esa primerísima sensación, tantas veces experimentada, cuando al final de la cacería yacen reunidas en el suelo las piezas muertas, con la sangre seca manchando acá y allá plumajes o pieles. La cosa es previa —repito— y más honda aún que toda cuestión ética, pues esa degradación que la sangre produce dondequiera cae se advierte igualmente en lo inanimado. La tierra donde hay rastros cruentos queda como maldita. Un trapo blanco manchado de sangre no es solo repugnante, sino que nos parece violada,

mancillada su humilde materia textil (1). ¡Es el misterio pavoroso de la sangre! ¿En qué consistirá? La vida es la realidad arcana por excelencia, no solo en el sentido de que ignoramos su secreto, sino porque la vida es la única realidad que tiene un verdadero «dentro», una *intus* o intimidad. La sangre, líquido que lleva y simboliza la vida, está destinada a fluir oculta, secreta, por el interior del cuerpo. Cuando se derrama y el esencial «dentro» sale fuera, se produce una contracción de asco y de terror en toda la naturaleza, como si se hubiese cometido el más radical contrasentido: hacer externidad lo que es pura interioridad (2).

Pero esto es, precisamente, la muerte. El cadáver es carne que ha perdido su intimidad, cuyo «dentro» se ha escapado como de la jaula el pájaro, trozo de pura materia donde no hay ya nadie oculto.

Mas tras esta impresión primera y acre, si la sangre insiste en presentarse, si fluye abundante, acaba por producir el efecto opuesto: embriaga, exalta, frenetiza al animal y al hombre. Los romanos iban al circo como a la taberna, y lo mismo hace el público de las corridas de toros: la sangre de los gladiadores, de las fieras, del toro operan como droga estupefaciente. Asimismo la guerra es siempre, a la vez, orgía. La sangre tiene un poder orgiástico sin par.

¿Se va viendo por qué es imposible entrar aquí de lleno en la ética de la caza, que al topar con el problema de la muerte nos deja enzarzados en las cuestiones más complicadas y nos obligaría a prolongar indefinidamente este prólogo, cuya exuberancia está ya resultando de sobra tropical? Pues decía que hay el hecho de la muerte espontánea, la muerte natural, ya de suyo poco inteligible. Hay, además, el hecho del matar, que multiplica la ininteligibilidad (una de las palabras más difíciles de pronunciar que usufructúa nuestra

(1) Una vez más la etimología corrobora en este caso nuestra intuición. Mancillar, que es deshonrar, viene de *macellare*, que significa matar, y especialmente la actividad del carnicero y matarife. *Macellum* es carnicería y matadero. Nuestra moralísima «mancilla» no lleva dentro sino sanguinolencia. Y el caso es que el vocablo latino representa una enorme área cultural, porque él mismo proviene de un vocablo griego, que a su vez reproduce una voz semítica.

(2) Sin embargo, es preciso registrar con toda pulcritud las sinuosidades y aparentes caprichos de lo real. Hay un caso en que la sangre no produce ese asco: cuando brota en el morrillo del toro bien picado y se derrama a ambos lados. Bajo el sol, el carmesí del líquido brillante cobra una refulgencia que lo transustancia en joyel. La excepción, única que conozco, es tan extraña como la regla que quebranta.

lengua). Pero existe todavía un tercer piso en esta pirámide de dificultades, a saber: que hay el hecho de *tener* que matar. Es a veces obligatorio e ineludible matar al enemigo, al demente, al criminal. Y muchas especies de animales, la humana entre ellas, no tienen más remedio que matar para comer. De donde resulta que no solo hemos de sufrir la muerte en torno nuestro, y por anticipo imaginativo la nuestra inevitable, sino que tenemos que producirla y manejarla. La situación es, pues, que se ha dicho muy poco sobre la muerte cuando se ha dicho que es horrible, porque este adjetivo, como en general los adjetivos, no resuelve nada. No está dicho siquiera que el mayor y más moral homenaje que podemos tributar en ciertas ocasiones a ciertos animales no sea matarlos con ciertas mesuras y ritos (1).

Ello es que a toda esa morfología de la muerte se contrapone la caza como algo sin par, pues es el único caso normal en que matar a una criatura constituye la delicia de otra. Esto lleva ya al último paroxismo las dificultades de su ética.

Yebes nos hace saber que los ingleses inician una forma de caza en que todos esos conflictos de conciencia quedan sorteados; consiste en que la cacería no termina con la captura o muerte de la pieza, sino con sacarle una fotografía. ¡Qué refinamiento! ¿No es cierto? ¡Qué ternura de alma la de estos anglosajones! ¡Se avergüenza uno de que hace treinta años, un día, a la hora de la siesta, mató aquella mosca demasiado impertinente! Claro es que el Imperio Británico no ha sido forjado con sedas y bombones, sino empleando la mayor dureza frente al sufrimiento de los otros hombres que conoce la historia occidental. Esto me hace recordar que en lo más crudo de nuestra guerra civil una señora, o inglesa o criada en Inglaterra, ofreció dar dinero para crear ambulancias que recogiesen heridos y los cuidasen. Se aceptó la oferta; pero al ir a cumplimentarla resultó que los heridos para quienes la señora premeditaba las ambulancias no eran hombres heridos en la guerra, sino los perros vulnerados o enfermos. Porque es lo que decía la buena señora: «De las guerras terribles tienen la culpa los hombres que las hacen; pero los perros no son culpables de las heridas que reciben.» Mas ¿cómo y de dónde estaba esta señora tan segura de que los hombres sean últimamente culpables de las guerras? ¿Por qué esa señora, que maneja el apotegma como un filósofo de Plutarco, tiene tanta perspicacia

(1) Queda el tema para mi libro antes citado: *Paquiro o de las corridas de toros.*

para descubrir la inculpabilidad en el perro, y es completamente ciega para entrever siquiera lo que en el hombre hay últimamente de humilde can, perdido en una existencia que no domina y apaleado de una y otra parte por el más impenetrable Destino? En vez de preocuparse tanto de los perros debiera esta señora haberse preocupado un poco más de no estar tan segura en materias sobre las cuales no cabe, tal vez, seguridad. Esa brutal seguridad ante lo que es —en absoluto o por ahora— indiscernible, representa bajo sus facies de terneza ultrasensible una forma peculiar de barbarie, amamantada en la doble teta de la estupidez y la petulancia. Perdone el lector este ex abrupto, pero nada en el universo me irrita tanto como ver a las gentes sentirse demasiado seguras de lo que no pueden estarlo, y al cruzar por mi recuerdo esta señora ha salido a ladrarle el mero mastín que acaso soy. Pues hace bien pocos días he leído en *The Times* noticias sobre la zalagarda que ha armado en Sudáfrica otra señora, poniendo pleito a una sociedad de seguros por negarse esta a asegurarle, en plena guerra, la vida de los peces de colores que tiene en sus bocales y estanques.

A la efectiva brutalidad en el trato con los animales, que hace años era habitual en algunos países latinos, responde el inglés con otra exageración (1). La caza fotogénica es un amaneramiento y no un refinamiento; es un mandarinismo ético no menos deplorable que el intelectual de los otros mandarines. Inglaterra, como todo pueblo que ha gozado demasiado larga ventura, había caído en intensivo mandarinismo. La admiración copiosa que siento por este duro pueblo inglés me hace preferir su clásica dureza a estos amanerados enternecimientos de última hora. Y no es tal preferencia puro capricho mío. En la preocupación de hacer las cosas como es debido —y esto es la moralidad— hay una línea, traspasada la cual empezamos a creer que es debido lo que es pura gana o manía nuestra. Caemos, por tanto, en nueva inmoralidad, en la peor de todas, que consiste en desconocer las condiciones mismas sin las cuales las cosas no pueden ser. Este es el orgullo supremo y devastador del hombre, que propende a no aceptar límites para su voluntad y supone que lo real carece por completo de estructura propia que se oponga a su albedrío. Este pecado es el mayor de todos,

(1) Es inconcebible que no se haya hecho ningún estudio, desde el punto de vista ético, sobre la Sociedad Protectora de Animales, analizando sus normas e intervenciones. ¡Vaya usted a saber si la zoofilia inglesa no tiene una de sus raíces en cierta secreta antipatía del inglés hacia todo lo humano que no sea inglés o griego!

tanto que ante él pierde por completo valor la cuestión de si el contenido de esa voluntad era, por su parte, bueno o malo. Si usted cree que puede hacer lo que quiera, por ejemplo, el sumo bien, es usted ya, y sin remedio, un malvado. Solo es estimable la preocupación por lo que debe ser cuando ha agotado el respeto por lo que es.

Buen ejemplo de ello, por la misma parvedad de su materia, es esta repipiez de la caza fotográfica. Se puede no querer cazar, pero si se caza hay que aceptar ciertos últimos requisitos (1), sin los cuales la realidad «cazar» sufre evaporación. El apoderamiento de la pieza, el drama táctil de su captura efectiva, y más normalmente aún la tragedia de su muerte, nutre por anticipado y proporciona sus vivaces y genuinos atributos a toda la faena antecedente: el áspero enfronte con la bronquedad del animal, el forcejeo con su enérgica defensa, la punta de embriaguez orgiástica que suscita toda sangre en perspectiva y hasta el adarme de sospecha criminosa que araña la conciencia del cazador. Sin estos ingredientes el espíritu de la caza se volatiliza. El comportamiento del animal está íntegramente inspirado por la convicción de que le va en ello la vida, y si resulta que todo era pura ficción, que se trata solo de hacerle un retrato para un kilométrico, la cacería se vuelve farsa y se vacía de su específica tensión. Sustituída la pieza por su imagen fotográfica, que es un fantasma, la venación entera se espectraliza. La actividad del Kodak se comprende ante la novia floreciente, la torre gótica, el portero de fútbol o la pelambre de Einstein; pero es por demás inadecuada frente al compadre jabalí que hoza en la espesura. El amaneramiento consiste en que se trata de igual a igual con la bestia, y me parece más auténticamente refinado y certero el hecho perenne de la caza deportiva que, aceptando la desigualdad inevitable, la regula y estiliza.

No hay que buscar la perfección en lo arbitrario, porque en esa dimensión no hay unidad de medida; nada tiene módulo ni límite, todo se vuelve infinito, monstruoso, y la mayor exageración tropieza en seguida con otra que la supera. El inglés creerá haber llegado a la cima de la ternura sustituyendo el rifle con la instantánea, pero hay esto: como las aguas de la India son infecciosas, llevó allá el filtro para depurarlas. Con sorpresa advirtió que el hindú, tan remiso en acoger los usos ingleses, por una vez coincidía con él, adoptando entusiasta el filtro. ¡Buen ejemplo de cómo dos hechos

(1) *Requisita* es el nombre que el filósofo Leibniz daba a los elementos imprescindibles, esenciales de cada ser.

que externamente son idénticos pueden tener sentido humano contrapuesto! Porque resulta que mientras el inglés usa el filtro para evitar que los microbios del agua le maten a él, el hindú, a quien no le importa morirse, emplea el filtro para evitar él matar a los microbios del agua con los suyos propios o sus jugos gástricos. La incontinente ternura del inglés queda, sin más, *knock out*. Lo cual no garantiza, ni mucho menos, auténtica superioridad por parte del hindú. Sin mesura no hay nada meritorio, y el hombre es capaz de envilecerse hasta con la sublimidad.

En hechos como el apuntado podía aprender el inglés que si él mata a un toro, su acción tiene un sentido nada semejante a lo que en una corrida significa matar el toro. Las cosas humanas reclaman ser miradas desde su interioridad, y si andan casi siempre tan mal es porque, siendo ellas tan precisas, nos obstinamos en verlas de manera gruesa y, cuando más, a ojo de buen cubero. Apenas procura usted apretar un poco la comprensión le dirán que son sutilezas, en vez de atender solo a si las sutilezas son o no verídicas. Sutileza parecerá que al cabo de todo lo dicho intente yo aquí precisar el papel que juega la muerte en la caza deportiva.

Más arriba indiqué que es el deporte el esfuerzo realizado por complacencia en él mismo y no en el resultado transitivo que ese esfuerzo rinda. De aquí que al hacerse deportiva una actividad, sea la que fuere, queda invertida la jerarquía de sus términos. En la caza utilitaria constituye la verdadera finalidad del cazador lo que busca y estima: la muerte del animal. Todo lo demás que hace antes es puro medio para lograr ese fin, que es su formal propósito. Pero en la caza deportiva este orden de medio-fin se vuelca del revés. Al deportista no le interesa la muerte de la pieza, no es eso lo que se propone. Lo que le interesa es todo lo que antes ha tenido que hacer para lograrla; esto es, cazar. Con lo cual se convierte en efectiva finalidad lo que antes era solo medio. La muerte es esencial porque sin ella no hay auténtica cacería; la occisión del bicho es el término natural de esta y su finalidad: la de la caza en su mismidad, *no* la del cazador. Este la procura porque es el signo que da realidad a todo proceso venatorio, nada más. En suma, que no se caza para matar, sino al revés, se mata para haber cazado. Si al deportista le regalan la muerte del animal, renuncia a ella. Lo que busca es ganársela, vencer con su propio esfuerzo y destreza al bruto arisco, con todos los aditamentos que esto lleva a la zaga: la inmersión en la campiña, la salubridad del ejercicio, la distracción de los trabajos, etc., etc.

Con esto no se resuelve el problema moral de la cacería, pero es forzoso tenerlo en cuenta. No se ha llegado, ni mucho menos, a la perfección ética de la venación. A la perfección no se llega nunca en nada, y acaso ella existe precisamente para que no se le llegue nunca, como pasa con los puntos cardinales. Su oficio es orientar nuestra conducta y dejarnos medir los progresos hechos. En este sentido es innegable el avance logrado en la eticidad de la caza. Por eso convenía oponerse a la cacería fotográfica, que no es un progreso, sino una desviación y un remilgo de pésimo estilo moral.

Todo auténtico refinamiento tiene que dejar intacta la mismidad de la caza, su estructura esencial. Y esta consiste en el enfronte de dos especies desiguales. El cuidado del hombre ha de cargar no en pretender igualar consigo a la bestia, porque eso es una estúpida utopía, una farsa beata, sino en evitar cada vez más el exceso de su superioridad. La caza es libre juego de la especie inferior ante la superior. Ahí es donde hay que afinar. El hombre tiene que aventajar al animal y entrarle con *handicap* para situarlo lo más cerca posible de su nivel, sin pretender una ilusoria equiparación que, de ser posible, anularía *ipso facto* la realidad misma del cazar. En rigor, el sentido de la caza deportiva no es elevar al bruto hasta el hombre, sino algo mucho más espiritual que eso: una consciente y como religiosa humillación del hombre que liga su prepotencia y desciende hacia el animal.

He dicho «religiosa», y no me parece excesivo el vocablo. Porque en el hecho universal de la caza se manifiesta, como ya he apuntado, un misterio fascinante de la Naturaleza: la jerarquía inexorable entre los seres vivientes. Todo animal está en relación de superioridad o de inferioridad con respecto a otro (1). La igualdad estricta es sobremanera improbable y anómala. La vida es un terrible certa-

---

(1) Esto permite el orden en la existencia zoológica. Las especies forman grupos en que se articulan como cazadores y cazados. Necesitan unas de otras para regularse en conjunto. No hay especies solitarias. Más importante que la colectividad de individuos es la colectividad de especies. Cualquier intervención externa, si no es muy cuidadosa, desregla el maravilloso de su convivencia. Ejemplo: en las reservas de animales creadas en Umfolozi, Mkuze, etc. (Zululandia), se ha observado que menguaban gravemente en número casi todas las especies por falta de pastos. Pero esta escasez era debida a que habían aumentado excesivamente los rebaños de cebras y gnus o bucéfalos, que son grandes manducadores. Pero a su vez este aumento anormal de gnus y cebras era debido a que los hombres cazadores habían matado demasiadas fieras, que antes consumían el número congruo de cebras y gnus.

men, un concurso grandioso y atroz. La caza deportiva sumerge al hombre deliberadamente en ese formidable misterio, y por eso tiene algo de rito y emoción religiosos, en que se rinde culto a lo que hay de divino, de trascendente en las leyes de la Naturaleza.

CAZA Y RAZÓN

Ahora que llevamos un largo rato contemplando desde dentro el hecho de la caza, que hemos aprendido la anatomía de sus entresijos, en suma, que tenemos de esta realidad una visión suficientemente saturada, podemos determinar qué papel compete a la razón en la caza que el hombre practica. Porque, claro está, que interviene lo mismo que en todo lo que el hombre hace: la cuestión está en el cómo y el cuánto.

La tradicional fórmula de que el hombre es un ser racional ha sido casi siempre mal entendida, y esta mala inteligencia no solo ha ocasionado graves errores en la teoría, sino también gravísimos en la práctica. Ha inducido siempre a que se haga el hombre extravagantes ilusiones sobre sí mismo. En efecto, esa frase, como todas las que no se pongan a sí mismas cortapisas, nos invita a que la entendamos dando a las palabras toda la plenitud de su significación. En este caso, por ejemplo, entenderemos que el hombre, apenas empezó a serlo, tuvo ya a su disposición, con suficiente integridad, ese poder que llamamos «razón». Ahora bien, entendida así aquella fórmula, constituye un craso error. Es falso que el hombre primigenio poseyese, en ningún sentido adecuado de la palabra, facultad de razonar; tenía de ella sólo conatos y gérmenes que luego, a lo largo de la historia, con gran lentitud, a duras penas y sufriendo pasmosos retrocesos, se han ido desarrollando. Tanto es así, que a la hora presente, cuando el hombre lleva sobre el planeta, en cómputo aproximado, un millón de años (1), está todavía fabulosamente lejos de una suficiente racionalización. Como decían los teólogos a otro propósito, el hombre está *in via*, está en camino de llegar a ser racional: nada más. Decir, pues, del hombre que es racional representa algo así como decir del vecino de Castuera que es madrileño porque ha tomado el tren para Madrid. Y lo mismo acontece con todos los

(1) Partiendo de la teoría de la glacialización de Penck-Bruckner, se puede obtener esta cifra hipotética.

demás atributos específicos de lo humano. Si se comprendiese bien lo que esta rectificación de la vetusta fórmula contiene, tal vez las cosas todas de nuestro destino anduviesen mejor. Pero no hay ahora oportunidad para detenerse en el tema. Lo urgente para el nuestro es hacerse cargo de que el hombre es racional solo con cuentagotas, y que al hombre primigenio hay que contarle poquísimas.

Ese hombre auroral tuvo que dedicarse íntegramente a cazar para subsistir. Fue, pues, la caza la primera ocupación, el primer trabajo y oficio del hombre. Nos importa sobremanera tener esto bien presente. Al ser inexcusable y prácticamente único (1), el menester venatorio, centro y raíz de aquella existencia, impera, orienta y organiza la vida humana entera: sus actos y sus ideas, su técnica y socialidad. Fue, pues, la primera *forma de vida* que ha adoptado el hombre, y esto quiere decir —entiéndase radicalmente— que *el ser del hombre consistió primero en ser cazador*. Si imaginamos que hubiese nuestra especie desaparecido entonces, carecería de sentido la palabra «hombre». En vez de llamar a aquella criatura «el Hombre» deberíamos denominarla «el Cazador». Como no desapareció, y esa ocupación central fue sustituída por otras no menos centrales, se hizo necesario un término más general que involucrase infinitos modos de ser, incontables formas de vida. Esa capacidad de ser, una tras otra, infinitas cosas diferentes, sin que haya una sola imaginable que pueda en principio excluirse de su posibilidad, es el verdadero significado de la palabra «hombre» (2).

Ahora bien, aquella caza primigenia no fue puro invento del hombre primigenio. Este la había recibido, heredado, del animal primate en que la peculiaridad humana brotó. No se olvide que el hombre ha sido una fiera. Testimonio irrecusable de ello son sus colmillos y caninos de carnívoro. Verdad es que también había sido vegetariano, como el óvido, según lo atestiguan sus molares. El hombre, en efecto, reúne las dos condiciones extremas del mamífero, y por eso se pasa la vida dudando entre ser una oveja o ser un tigre.

---

(1) No puede dudarse que contaba con una alimentación complementaria de algunas raíces, tubérculos y frutos silvestres. Tal vez, en algunas regiones, robaba a la abeja su miel. Pero todo ello debía de significar poca cosa y no llegó a ser una ocupación formalizada. De otro modo habría dejado algún rastro.

(2) Véase mi estudio *Historia como sistema*, segunda edición. Revista de Occidente, Madrid, 1941. [Véase página 9 de este volumen.]

Mas entre la pura fiera que era el antropoide y el esbozo de humanidad que es el hombre del primer paleolítico, la Naturaleza da un salto. Porque esta Naturaleza, de quien tantas veces se ha dicho que *non facit saltus*, casi no ha hecho otra cosa que brincar. A la doctrina de una evolución por continuidad se opone hoy la doctrina de la mutación, es decir, de la evolución a saltos (1).

Pero hemos de representarnos a este hombre primerizo muy cerca aún del animal. Se diferencia de él en que ha perdido algunos instintos o, lo que es parejo, se le han embotado. En cambio, posee una mayor dosis de memoria y de lo que es el reverso de la memoria: la fantasía. Tesauriza más impresiones, más experiencias que la pura bestia, y esto le permite crear más combinaciones imaginativas, más fantasmagoría íntima, que le proporcionan una «vida interior» negada al animal (2). El papel del instinto es dirigir automáticamente el comportamiento. En este primer hombre que era todavía el último animal, cuando un instinto fallaba y el pobre ser se encontraba sin saber qué hacer en la situación, la fantasía aprontaba la imagen de una posible acción. Estos fantásticos proyectos de conducta eran insensatos y torpes. Pero, a fuerza de ensayar muchos, algunos resultaban útiles y quedaban fijados como adquisiciones prodigiosas. Esto y poco más es la razón del hombre inicial. Por tanto, mero suplemento al instinto deficiente. Por fortuna conservaba aún vivaces la mayor parte. Era todavía principalmente bestia. Con la dosis mínima de razón que ya poseía no se las hubiese podido bandear en la existencia. Solo aquí y allá esta razón actuaba como aparato ortopédico puesto a un instinto quebrado. Sin ella habría caído bajo el animal. Con ella conseguía estrictamente mantenerse sobre su nivel a una distancia no mayor de la que suele haber entre una especie zoológica y otra. *La razón del hombre primigenio tiene casi el mismo radio de acción que el instinto, y, para los efectos de la economía vital, debe computarse como un instinto más que vicaría los perdidos* (3).

---

(1) Pero aunque la Naturaleza salte no ha de entenderse que lo hace sin causa. La hubo en este caso; pero no es buena coyuntura la de este prólogo para ingresar en el asunto. Espero poder pronto presentar mis atisbos sobre este emocionante y funambulesco tema: el origen del hombre.

(2) Véase sobre este concreto punto de la deficiente memoria en el antropoide, el libro famoso de W. Köhler, *L'intelligence des singes supérieurs*.

(3) Los instrumentos de sílex que pertenecen a los períodos prechelense y chelense no superan mucho la capacidad creadora de instrumentos

Conste, pues: el hombre del primer paleolítico, el más antiguo que conocemos y que da la casualidad de ser el hombre cazador por excelencia, es el hombre *en cuanto* inscrito todavía en el animal. Su razón no es suficiente para permitirle trascender la órbita de la existencia zoológica: es un animal entreverado de discontinuas lucideces, una bestia en cuya penumbra íntima de cuando en cuando fulgura la intelección. Tal es la manera primordial, originaria de ser hombre.

En estas condiciones caza. Intervienen en su faena todos los instintos que aún le quedan vivaces, pero además emplea a fondo toda su razón. Es la única caza, entre las que el hombre ha practicado, de la cual pueda con verdad decirse que es «persecución razonada». Puede decirse, precisamente, porque era muy poco razonada. Sin embargo, entonces se inventan las primeras trampas. El hombre desde un principio es un animal muy tramposo. E inventa las primeras estrategias venatorias: la batida, por ejemplo, que empuja a los animales hacia un despeñadero. Las armas iniciales no permitían matar al animal suelto. La caza o era despeñamiento, o era captura en la trampa o en redes y alares. Una vez prisionera la pieza, se la mataba a golpes. Obermaier piensa que otras veces se la ahogaba con humaredas.

Partiendo de este esquema, hay que representarse el desarrollo posterior. Para ello es preciso llevar partida doble. La razón se robustece. Inventa armas y técnicas cada vez más eficaces. Por este lado se va el hombre distanciando del animal, ganando altitud de nivel. Pero paralelamente avanza también la atrofia de sus instintos y se va alejando de la prístina intimidad con la Naturaleza. De substancial cazador pasa a ser pastor, es decir, semisedentario. Muy pronto, de ganadero se convierte en agricultor; es decir, que se hace sedentario del todo. Pierde piernas, aliento, olfato, sentido de la orientación, de los vientos, de las pistas. Deja de ser, normalmente, baquiano (1). Esto acorta su distancia del animal, le mantiene en un rango limitado de superioridad que permite la ecuación de la cacería. Conforme ha

---

que Köhler, en el libro citado, ha demostrado para el chimpancé. Téngase en cuenta que llamar «edad de piedra» a la cultura primigenia es un poco arbitrario. Probablemente antes, y más que la piedra, el hombre inicial manipuló la madera, que es lo que principalmente utilizan para fabricar instrumentos los monos superiores: chimpancé, gorila y orangután. La ausencia de instrumentos xílicos en los yacimientos paleolíticos se debe a la tenuidad de la materia vegetal.

(1) Sospecho —no estoy muy seguro— que la forma de cazar llamada por el conde de Yebes «vaqueo», debe escribirse «baqueo» y está en relación con el vocablo «baquiano».

ido perfeccionando sus armas ha ido dejando de ser silvestre, es decir, perdiendo *forma* en cuanto campeador. El que hoy usa el rifle no es hombre que suela vivir continuamente en la estepa o el bosque, sino que va allí solo unos días. El cazador mejor entrenado de hoy no puede ni de lejos compararse a la *forma* en la actuación silvana del pigmeo actual o de su congénere del paleolítico remoto. De suerte, que el progreso en el arma queda un tanto compensado por el retroceso en la *forma* del cazador.

De ahí la admiración y la generosa envidia que el conde de Yebes siente hacia el cazador furtivo. Porque este es, en lejano trasunto, un hombre paleolítico —el paleolítico municipal—, el troglodita eterno avecindado en nuestras aldeas. Su mayor frecuentación de las soledades montaraces ha reeducado un poco los instintos que en el urbano tienen ya solo carácter residual. He aquí una nueva confirmación de que es la caza el enfronte de dos sistemas de instintos. El furtivo caza mejor que el aficionado, no porque sea más racional que este, sino porque se cansa menos, está más hecho al monte, ve mejor y le funcionan más vivazmente los instintos predatorios. El furtivo huele siempre un poco a fiera, y su pupila es de raposa, garduña o turón. Cuando le ve operar en el campo, Yebes descubre que él no es cazador, que con todos sus esfuerzos y entusiasmos no logra penetrar en la sólida profundidad de saber y poder venatorios que el furtivo atesora. Es la superioridad del profesional, de quien ha *dedicado* su vida por entero al asunto, mientras el aficionado «solo puede dedicarle unas semanas al año» (1). ¡Hay que sumergir íntegramente, heroicamente nuestro ser en una ocupación para dominarla, para *serla!*

Tan pronto como el desarrollo de la razón llega a un grado que permite a la vida humana trasponer el horizonte del animal; por tanto, cuando la superioridad del hombre se hace casi absoluta, el papel de la razón en la caza se invierte. En vez de emplearse en la faena a fondo y de modo directo, se preocupa de intervenir más bien

---

(1) El capítulo sobre el cazador furtivo es uno de los mejor escritos del libro. La prosa se hincha, como un velamen, al barlovento del entusiasmo y adquiere el vuelo de himno y ditirambo. Yebes no pretende ser escritor, pero el caso es que casi su obra tiene un delicioso sabor verbal procedente del lenguaje de cazador que domina y es tan suculento. Hubiera querido que este prólogo llevase un capítulo sobre «vocabulario venatorio»; pero he preferido eliminarlo. Sobre aumentar su tamaño, ya excesivo, hubiera tenido que manifestar demasiado enérgicamente mi irritación de español ante el comportamiento de nuestra aristocracia en el manejo de la lengua española.

oblicuamente y de estorbarse a sí misma. La razón adulta se dirige a otros menesteres que no son la caza. Cuando se ocupa de esta, lo que más atiende son cuestiones previas o circundantes. Procurará muy seriamente fomentar con medios científicos las especies, seleccionar las castas de perros, dictar buenas leyes de caza, organizar bien los cotos y hasta fabricar armas, que, *dentro de límites muy estrechos*, sean más certeras y eficaces. Pero en todo esto presidirá una idea: la de impedir que el desnivel entre pieza y cazador sea excesivo: procurará conservar la distancia misma que al comienzo de la historia guardaban y, a ser posible, mejorarla en beneficio del animal. En cambio, a la hora del efectivo cazar la razón no interviene en mayor dosis de lo que hacía en la hora primigenia, cuando era ella no más que un elemental sucedáneo de los instintos. Esto aclara el hecho, incomprensible en otro supuesto, de que las líneas generales de la cacería sean idénticas hoy y hace cinco mil años.

VACACIONES DE HUMANIDAD

De este modo, el principio inspirador de la caza deportiva es perpetuar artificialmente, como posibilidad para el hombre, una situación en grado sumo arcaica: aquella primeriza en que, siendo ya humano, vivía aún en una órbita de existencia animal.

Es posible que algún cazador se me ofenda al presumir que mi definición de la caza implica haberle yo tratado de animal. Pero dudo que si es cazador de verdad, de verdad se enoje. Porque en eso radica todo el garbo y delicia del cazar: que proyectado el hombre por su progreso inevitable fuera de la ancestral proximidad con animales, vegetales y minerales, en suma, con la Naturaleza, se complace en el retorno artificioso a ella, única ocupación que le permite algo así como unas vacaciones de humanidad. Esto riza el rizo de la meditación que las páginas anteriores despliegan, devolviéndonos a su comienzo, porque ello quiere decir que en la cacería el hombre consigue di-vertirse y distraerse de ser hombre. Y esto es el superlativo de la diversión: es la di-versión radical. Siento que el lector llegue fatigado a esta etapa final de nuestro estudio, pero la verdad es que nos queda el rabo por desollar.

Tanto vale decir vida como decir actualidad. Porque vida es eso que tenemos que hacer aquí y ahora. Eso que tenemos que hacer variará sobremanera en las diversas épocas de la historia; pero, sea

una cosa u otra, lo que no varía es que no está hecho, sino que tenemos aún que hacerlo, y esto es lo que de vida tiene. La vida es, pues, esencialmente tarea y problema abierto: una maraña de problemas que hay que resolver, en cuya trama procelosa, queramos o no, braceamos náufragos. Las vidas inactuales, las vidas del pasado no son, claro está, vida en el propio sentido de la palabra: son cuentos que nos cuentan sobre vidas que fueron; que fueron para los que tuvieron que vivírselas, como nosotros la nuestra, antes de que nadie se las pudiera contar. De aquí que por uno de sus haces toda vida es, mientras se está viviendo, más o menos, siempre angustiosa, porque consiste en problemas indómitos y de urgente solución. En cambio, siempre que el hombre mira desde su actualidad una vida pretérita, ve junto a los problemas que la abrumaron las soluciones, mejores o peores, que estos problemas recibieron. Lo cual trae consigo que toda vida pasada se presente como más fácil, menos angustiosa que la actual; es una charada cuya solución poseemos de antemano. Sus problemas han dejado de estar abiertos y, por tanto, de serlo verdaderamente: la solución los ha cerrado sobre sí mismos. Esa vida de otrora aparece completa comparada con la actual, que es, por definición, lo siempre incompleto.

Pero además la idea venerable de

> cómo a nuestro parescer
> cualquiera tiempo pasado
> fue mejor,

no es, por fuerza, arbitraria ni obediente a una ilusión óptica que sufre el sujeto; antes bien, goza de sólido cimiento. Con excepciones que, analizadas, no hacen sino confirmar la regla, acaece que, en verdad, toda la vida pasada fue mejor, en el sentido de que era menos problemática, más fácil. Si los problemas en que consistió fuesen del mismo calibre que los nuestros, podríamos también aprovechar, sin más, las soluciones que les fueron dadas. Entonces cabría inscribir nuestra existencia en la órbita de la antigua, con la ventaja de tener ya, gracias a esta, resuelto por anticipado su problematismo. Es decir, que la historia se estabilizaría, la vida habría perdido su dramática sustancia de enigma abierto y urgencia aún sin remedio; sobre el planeta habría surgido una realidad radicalmente distinta de la vida y con opuestos atributos, a saber: la beatitud.

Mas la verdad viene a ser lo contrario de todo esto. Lo normal es que la vida nueva rebose las dimensiones de la antigua. El *pro-*

gresismo es falso porque se refiere al porvenir, y está ciegamente seguro de que el hombre progresará siempre con astronómica necesidad (1); pero si extirpándole su incontinencia de vaticinio lo ponemos cara al pasado, es estrictamente verdadero y enuncia un hecho palmario. Con tal o cual retroceso parcial, la vida humana no ha hecho sino progresar, para bien o para mal, por lo menos en el sentido único que aquí interesa de que ha progresado en la complicación de sus urgencias o problemas. Mirada desde un hoy cualquiera, toda vida de antaño ostenta un cariz de mayor facilidad, no solo porque se conocen ya sus soluciones y resultados, como una novela que se ha leído entera, sino porque sus problemas son evidentemente más sencillos y el hombre posterior los domina con superabundante elasticidad.

Esta es la causa de que, sumergido en la superior complejidad de su actual existencia, sienta normalmente nostalgia del pasado, y más aún del pasado humano que del suyo individual. Las formas de vida que los antepasados ejercitaron, al retirarse y preterir tiran de los hombres actuales como si quisieran recuperarlos. El pasado engendra la fuerte resaca de una bajamar, y hay que agarrarse bien al presente para que no nos arrastre y absorba. Porque es el pasado voluptuosa sirena. Tiene *sex-appeal*.

No hay época en que no advirtamos latir la añoranza de otras antecedentes, porque no ha habido ninguna en que el hombre se sintiese sobrado de energías para atender a su premiosa actualidad. Ha vivido siempre con el agua al cuello. El pasado le es una promesa de mayor simplicidad; le parece que en aquellas formas de vida primitiva, menos evolucionada, se movería con mayor holgura y prepotencia. Vivir sería para él como jugar. Por supuesto que si mágicamente fuese de verdad transferido a esa figura pretérita de existencia descubriría que no le bastaba. El hombre está condenado a no poder ser sustantivamente feliz si no logra serlo en el estilo de su tiempo. A la postre, ninguna época quiere en serio y de modo resuelto emigrar de sí misma, canjearse por otra, y en este sentido puede decirse, aunque a veces parezca increíble, que toda época es feliz. Mas por lo mismo que no ha lugar a plantearse la cuestión de emigrar o no efectivamente a otra edad, estamos indefensos ante la apelación constante que nos hace el pasado para que abandonemos

---

(1) Véase del autor: *Ensimismamiento y alteración*. [Véase pág. 289 del tomo V de estas *Obras Completas*.]

las complicaciones del presente y nos salvemos en él como en una isla encantada (1).

Es sorprendente la insistencia con que todas las culturas, al imaginar una edad venturosa, la han localizado en el comienzo de los tiempos, en la hora más primitiva. Solo desde hace un par de siglos concurre con esa ilusión retrospectiva la tendencia a esperar lo mejor del futuro. Oscila nuestro corazón entre un prurito de novedades y un constante afán de retorno. Pero este predomina en la historia. La felicidad ha solido presentarse con las facciones de la simplicidad y el primitivismo. ¡Qué dicha siente el hombre al soñar que se desnuda del presente opresor y flota en un elemento más tenue, más sencillo! Ese es el pertinaz ensueño de la «edad de oro», que es la «edad del principio», cuya deleitable fantasmagoría emerge ante los ojos de Don Quijote, como de su simiente, de unas bellotas avellanadas que tiene en la escuálida mano y le sirven de pretexto para embelesar a los cabreros con una de sus más melodiosas peroratas (2).

Mas no hay evasión posible. El hombre no puede volver a ninguna edad zaguera. Está consignado, quiera o no, a un futuro que es siempre, en efecto, nuevo y distinto, llamémosle o no progreso. A pesar de lo vieja que es nuestra especie y de que heredamos todo el pretérito, la vida es siempre nueva, y cada generación se ve obligada a estrenar el vivir, casi casi como si nadie lo hubiese practicado antes.

Pero ya que no quepa transferir íntegramente nuestra existencia a una forma de vida anterior, ¿por qué no parcialmente un rato, para descansar del penoso existir aquí y ahora? Esto sería la gran diversión.

Veamos qué puedo hacer por usted. ¿Dónde quiere usted irse? ¿Quiere usted «ser *un honnête homme* de Versalles», quiere usted «ser un hombre de Plutarco», «ser hidalgo español del XVI», «ser

---

(1) La trivial metáfora rinde aquí oportuno servicio. Cuando los hombres de una civilización adelantada se encuentran en algún gravísimo aprieto —guerra, revoluciones— sueñan con una isla desierta. Esto ha pasado a un número increíble de españoles primero, y de europeos después, durante las tragedias de estos años. Esta súbita epidemia de insularidad imaginaria e histérico robinsonismo es la nota cómica que nunca falta en la tragedia. El hecho ha sido demasiado frecuente para que no reclame algunas reflexiones.

(2) Sobre cómo en toda crisis de cultura se reacciona queriendo volver a lo primitivo, véase mi libro *Esquema de las crisis*, Revista de Occidente, Madrid, 1942. [Incluído en estas *Obras Completas* en el ensayo *En torno a Galileo*. Véase página 9 del tomo V.]

cristiano a lo San Agustín», «ser celtíbero o ilergeta como Indíbil y Mandonio»? La lista de *desiderata* es vastísima. Pero no se moleste usted en elegir. Nada de eso puede usted serlo ni un momento. El intento de realizarlo terminará, cuando más, en una farsa insatisfactoria, en una mascarada. Hasta para ser cristiano tiene usted que serlo por su cuenta y al modo de hoy, que no es faena mollar.

Esas formas de vida que se han producido dentro de la evolución histórica se hallaban sostenidas por supuestos muy determinados que no pueden volver a darse. Cada una de ellas está inexorablemente adscrita a la fecha en que surgió, porque es la figura de existencia inventada por el hombre *en vista* de la que inmediatamente le precedió. San Agustín fue cristiano como alguien que acababa de ser pagano y discípulo del neoplatonismo. He ahí dos de los innumerables supuestos implicados en el «ser cristiano a lo San Agustín». Conforme avanzó la historia, los modos de ser hombre se hicieron más condicionados, diríamos más «especializados». En cambio, si procedemos hacia atrás, hacia estilos de existencia cada vez más elementales, la especialización disminuye y encontramos maneras de ser hombre más genéricas, con tan pocos supuestos que, *en principio*, serían posibles o casi posibles en cualquier tiempo; esto es, que subsisten como *disponibilidad permanente en el hombre*.

He aquí por qué caza usted. Cuando está usted harto de la enojosa actualidad de «ser muy siglo XX», toma usted la escopeta, silba usted a su can, sale usted al monte y, sin más, se da usted el gusto durante unas horas o unos días de «ser paleolítico». Y lo mismo han podido hacer los hombres de todas las épocas, sin más diferencia que la del arma empleada. Siempre ha estado a su disposición escapar desde el presente a esa forma prístina de ser hombre, que por ser la inicial no tiene ningún supuesto histórico. La historia comienza con ella. Antes de ella hay solo lo que no varía: lo permanente, la Naturaleza. El hombre «natural» está ahí siempre, debajo del mudable hombre histórico. Le llamamos y acude —un poco soñoliento, entumecido, sin *forma*—; pero, al fin y al cabo, perviviente.

El término «paleolítico» es deplorable. Califica una cierta figura de vida humana por el instrumento que usaba y que, merced a su resistencia material, ha llegado hasta nosotros. La Prehistoria, ciencia en gestación, está atenida a los poquísimos datos que posee sobre los orígenes de la humanidad. De aquellas existencias primarias casi no tiene más que cosas, y se ve forzada a clasificar las formas de vida por las formas de objetos que manipularon o, lo que es aún más absurdo, por su diferente material: piedra, cobre, bronce, hie-

rro. Pero claro está que una forma de humanidad solo se puede congruentemente denominar por sus ocupaciones y, ante todo, por la ocupación central que organiza y regula las demás. Así, la verdadera significación del término «ser paleolítico» es «ser cazador». Esto era lo esencial de su condición y no que cazase con piedras más o menos pulimentadas. Entonces, y *solo entonces*, vivir fue cazar. Después innumerables hombres han cazado, pero ninguno ha vuelto a ser radical, esto es, exclusivamente cazador (1). En cambio, con unas u otras dificultades, cualquiera ha podido suspender por algún tiempo su efectivo y auténtico ser y dedicarse durante él a «ser cazador» *in partibus infidelium*. No encuentro expresión más adecuada para la extraña situación del hombre histórico, por ejemplo, del actual cuando se ocupa en cazar. ¿Cómo es posible tan gigantesco anacronismo?

Porque no nos sorprendemos suficientemente de lo excepcional que es esta posibilidad. Tal vez por partir, con erróneo descuido, de creer que nos es fácil realizar en nosotros cualquiera forma pretérita de existencia. Pero no hay tal. Como he dicho, el intento de ello consigue solo una ficción, una farsa. Mas al cazar el hombre logra, en efecto, anular toda la evolución histórica, desprenderse de la actualidad y renovar la situación primigenia. Para que la cacería sea posible es menester, ciertamente, una preparación artificial. Incluso hace falta que el Estado intervenga, protegiendo los cotos o imponiendo la veda, sin lo cual no habría piezas. Pero no confundamos artificio y ficción: lo que la caza tiene de artificioso queda previo al cazar mismo y fuera de él. Cuando dentro de ese ámbito de condiciones que el artificio ha aprontado el hombre de hoy se pone a cazar, eso que hace no es una ficción, no es una farsa; es, esencialmente, lo mismo que hacía el paleolítico. La única diferencia, decisiva sin duda, está en que este cazar era centro gravitatorio de su vida toda, mientras para el cazador deportivo se trata no más que de una transitoria suspensión y como paréntesis en su auténtico

(1) Lo que sí ha habido y sigue habiendo es paleolíticos supervivientes; entiéndase, hombres que no han dejado nunca de ser cazadores. La inveteración de estas formas de vida antiquísimas o, lo que es igual, el hecho extravagante de que existan hoy «salvajes», es una de las cuestiones menos aclaradas que existen. Sea dicho para vergüenza nuestra. El «salvaje» es el fósil viviente. Por otra parte, como ya he indicado, los prehistoriadores van reconociendo, aunque de mal humor, que antes de la edad de piedra tuvo que haber una «edad de la madera», que, por lo mismo, no ha dejado restos.

vivir. Pero esa otra criatura que va a ocupar el paréntesis no es tampoco inauténtica. En esto estriba la duplicidad de la situación que hace tan difícil formularla. El cazador es, a la vez, el hombre de hoy y el de hace diez mil años. En la cacería el larguísimo proceso de la historia universal se enrosca y se muerde la cola.

Son, en efecto, pasmosas la naturalidad y la prontitud con que al ganar el monte, dejando la ciudad, nos despojamos de las preocupaciones, temple y modos del personaje actual que éramos, y rebrota en nosotros el hombre silvestre. Parece que nuestra vida pierde peso y que circula por ella la atmósfera fresca y fragante de una adolescencia. Nos sentimos —suele decirse— sumergidos dentro de la Naturaleza. Pero lo extraño es que no siendo este nuestro contorno, ni nativo ni habitual, cuando la caza nos inserta en ella tenemos la impresión de que retornamos a nuestra casa solariega. El campo venatorio no nos es nunca algo exótico que por primera vez descubrimos, sino, al revés, algo sabido de antemano, donde hubiésemos estado siempre, y el hombre silvestre mismo, que en nosotros surge de pronto, no se presenta como un desconocido, como una novedad, sino, al contrario, como nuestro más espontáneo, evidente y holgado *yo*.

No es esto una vaga advertencia. Resume infinidad de hechos muy precisos. Por ejemplo, este. En uno de los trozos últimos de su libro refiere el conde de Yebes la escena de unos cazadores que se dirigen en automóvil hacia un coto. Por lo mismo, durante el trayecto no se ocupan en cazar. Las escopetas yacen en sus estuches y fundas. En esto cruzan la carretera dos lobos que con inaudita tranquilidad se detienen a pocos metros del vehículo. Instantáneamente se produce en cada uno de los viajeros un alboroto íntimo. «Frenazo, patinazo, rugidos de "¿Dónde está mi rifle?" "¡Dame mis balas!" Unos saltaban por una portezuela, otros lo hacían por una ventanilla, etc., etc. Aficionado hubo que, ante la impotencia de sus esfuerzos por sacar el rifle de la funda, pensó seriamente en tirar del cuchillo y rasgar el cuero del estuche». Llamemos las cosas por sus nombres; todo ese sobresalto nos manifiesta el dispararse automático del instinto predatorio que como rudimento pervive en el hombre actual. Tratándose en este caso de cazadores, quiere decirse que el arcaico y agónico instinto, nutrido por el ejercicio, se ha rehabilitado notablemente en ellos.

Pero la reacción es típica, y conviene hacerse bien cargo de ella porque constituye el substancial resorte sin el cual no existiría hoy venación ninguna y que está montado en el organismo del hombre

cientos de miles de años antes de que la historia comenzase. Yebes y sus acompañantes ven, desde luego, a los lobos como «piezas», es decir, como criaturas respecto a las cuales el único comportamiento adecuado es darles caza. Se trata de un movimiento reflejo y no de una deliberación, siquiera sea instantánea. No es el hombre quien inventa dar a esos lobos el papel de presas posibles. Es el animal, en este caso los lobos mismos, quienes reclaman que se les considere así; de suerte que no reaccionar con un intento predatorio sería lo antinatural. Me explicaré: la ganadería es una relación entre hombre y animal, que ha sido inventada por el hombre y empieza en él; quiero decir que si la representamos gráficamente habríamos de dibujar una flecha que parte del hombre y va al animal. Este no es por sí «ganado». Se trata de una condición o «papel» que el hombre arroja sobre el bruto. Pero la cacería, como de paso insinué ya, es una relación que ciertos animales imponen al hombre, hasta el punto de que no intentar cazarlos es lo que exige una intervención de nuestra deliberada voluntad. El símbolo gráfico de la relación venatoria tendría que ser inverso del que representa la ganadería, y la flecha habría de dibujarse emergiendo del animal. No se diga, pues, que en la escena susodicha Yebes y compañía son unos seres excepcionalmente destructores que aniquilan cuanto se les pone a la vista. Nada de esto; ven, desde luego, a los lobos como lo que en efecto son, a saber: criaturas dotadas con maravillosas potencias de evasión, hasta el punto de ser, por esencia, «lo que se escapa», lo insumiso, arisco, huidizo, que suele estar oculto, ausente, inasequible, envuelto en soledad. «¡Tener ahí los lobos!» cuando los lobos son precisamente «lo que no se tiene ahí!». Todo lo cual equivale a decir que los lobos se comportan de suyo contando con un «ideal» cazador. Antes de que ninguno determinado los persiga se sienten ellos mismos como presas posibles, y modelan toda su existencia en el sentido de esta condición. De aquí que conviertan automáticamente en cazador a todo hombre normal que tope con ellos. *La única respuesta adecuada a un ser que vive obseso en evitar su captura es intentar apoderarse de él.* Y lo mismo que con los lobos acontece con todos los demás animales que pertenecen al elenco de especies asociadas con el hombre en relación venatoria. Cualquier individuo de ellas que súbitamente aparezca a nuestra vista en el campo provoca en nosotros ese típico sobresalto. El revuelo bronco de la perdiz tras de un matorral suscita esa extraña contracción de nuestro sistema nervioso y circulatorio, cuyos síntomas se parecen extraordinariamente a un susto, aunque representan lo contrario del miedo,

puesto que terminan en un movimiento automático de persecución (1).

Este humildísimo reflejo, fósil residuo de un instinto que el hombre conserva de cuando era aún pura fiera, es el supuesto de que hoy, al cabo de incontables milenios, pueda hacer de la cacería una forma de su felicidad. Para dis-traernos y di-vertirnos no basta que estemos siempre prontos a abandonar las penosas ocupaciones de nuestra vida formal; es preciso que, además, otra figura de existencia, otra ocupación, posea el don de agarrarnos, de acaparar nuestro interés. La diversión tiene dos polos: aquello *de* que nos divertimos o apartamos, y aquello *con* que nos divertimos o absorbemos. A lo primero estamos siempre prontos; pero esto último es lo más difícil, lo improbable. Por faltarnos muchas veces caemos en esas enigmáticas simas de vacío vital que suelen llamarse hastío *spleen*, aburrimiento.

El hombre es un tránsfuga de la Naturaleza. Se escapó de ella y empezó a hacer historia, que es esforzarse en realizar lo imaginario, lo inverosímil, tal vez lo imposible. La historia se hace siempre a redropelo de la Naturaleza (2). De esa enorme incomodidad y omnímoda inquietud que es la historia, procura el ser humano descansar «volviendo» transitoriamente, artificiosamente, a la Naturaleza en el deporte que es la caza. Somos de condición tan paradójica que cada día requerirá mayor artificio darnos el gusto de ser algunas veces «seres naturales». Mas por grande e ingenioso que ese artificio sea resultará vano si aquel instinto feroz, ya evanescente, se borra por completo en nuestra especie.

Esta es la razón más enérgica que me ha hecho revolverme contra la caza fotográfica. En ella se defrauda y burla aquel instinto, con lo cual se fomenta su total extinción. A su demanda de efectiva y tangible captura, que solo le satisfaría, responde llevándose una imagen del animal, una vista. Los griegos, a lo que nosotros «vista» llamaban «idea». Esta caza es, en efecto, la caza idealista, la caza platónica, y el platonismo representa la máxima tradición de beatería.

No; necesitamos conservar ese acre impulso que del antehombre hemos heredado. Solo él nos permite el lujo mayor de todos, que es poder gozar unas vacaciones de humanidad mediante nuestra

(1) Sobre la nervosidad que perdura aún en el cazador veterano, véase la página 276 del libro de Yebes.

(2) Véase *Meditación de la técnica* en *Ensimismamiento y alteración*. [Véase página 317 del tomo V de estas *Obras completas*.]

auténtica «inmersión en la Naturaleza». Pero esta inmersión no es cosa tan fácil como, sin meditar sobre el asunto, se acostumbra a suponer. El hombre no puede reingresar en la Naturaleza sino rehabilitando transitoriamente lo que aún tiene de animal. Y esto, a su vez, solo puede conseguirlo poniéndose en relación con otro animal. Ahora bien: animal, puro animal, no hay más que el silvestre, y la relación con él es la caza.

Contemplado así, desaparece el carácter sorprendente y aun extravagante que tiene el hecho de haber ocupado perpetuamente la caza el rango más alto en el repertorio felicitario de los hombres.

Debía repararse que solo cazando logra el hombre *estar* en el campo, quiero decir *dentro* de un campo que, además, lo sea auténticamente. Y solo es de verdad campo el campo de caza. Las otras formas de él no son ya puro campo: ni el campo de labranza, ni el campo de batalla, ni el campo del turista. Como la expresión lo indica, el campo *cultivado* es tierra ya transida de humanidad, hasta el punto de que esa humanización del campo ha servido de modelo y de nombre a todas las formas de vida más específicamente humanas: la *cultura* (1). Pasearse, pues, por huerto, sembradura o rastrojo, por olivar en quincuncia o severo carrascal, es seguir el hombre paseándose por dentro de sí mismo. Pareja condición posee el campo de batalla. La guerra, como la agricultura, son de institución humana. El campo, al ser de batalla, convierte un trozo de planeta en área geométrica, donde solo importan las condiciones estratégicas. En fin, el campo, como paisaje, para el turista no es menos humano que los anteriores: es un «cuadro», y su existencia depende de las condiciones líricas que el hombre quiera y pueda movilizar. Por eso ha tardado tanto en interesar a nuestra especie. Son los poetas y los pintores quienes lo han ido formando poco a poco, y sus calidades fueron descubiertas, esto es, inventadas lentamente, generación tras generación, en las épocas de cultura muy avanzada. Es una vergüenza que no exista una historia del paisaje, que significa una de las mayores conquistas y enriquecimientos del hombre histórico. A decir verdad, en Europa ha sido una invención romántica. Unicamente a comienzos del siglo XIX queda montada con suficiente ple-

(1) Fue Luis Vives el primero que emplea esta denominación de la labranza para las ocupaciones literarias y científicas: *cultura animi*. Luego Bacon, muy claramente influido por Vives, hablará de *georgica mentis*.

nitud esa actitud humana que lleva a convertir un pedazo de tierra en la idealidad de un paisaje (1).

Pero, además, el campo, en cuanto paisaje y mero espectáculo, nos hace con toda claridad percibir lo que, menos patente, acontece también con el labrantío y el escenario campal, a saber: que se nos queda delante, que no podemos entrar en él, que seguimos sin poder salir de dentro de nosotros. Solo en el campo de caza, que es el primario, el único «natural», conseguimos emigrar de nuestro mundo humano a un auténtico «fuera», del cual la historia representa la retirada o anábasis. Pero claro es que no se puede salir «fuera» si no entramos dentro de ese «fuera», si continuamos sitos y surtos en nuestro terreno habitual. No en balde los vocablos que en las lenguas indoeuropeas significaron «campo» son los mismos con que se dice «fuera», y estos precisamente aquellos con que se dice «puerta». Campo es lo que está más allá de nuestro habitáculo, sea casa, jardín, parque o pegujal (2).

Quien propiamente está dentro del campo, y no tan solo encima de él o teniéndolo a la vista, es el animal silvestre. Si queremos gozar de esa intensa y pura felicidad que es la «vuelta a la Naturaleza», tenemos que buscar el trato de la bestia arisca, descender a su nivel, sentir emulación frente a ella, perseguirla. Este rito sutil es la caza.

Obsérvese cómo en las páginas de Yebes rezuma la bienaventuranza de esa efectiva inmersión en la Naturaleza. Tiene el aire, cuando se caza, otro sabor más exquisito al resbalar sobre la piel o visitando el pulmón; la boca adquiere más expresiva fisonomía y el vegetal se carga de significaciones. Pero todo esto se debe a que el cazador, mientras avanza o acurrucado espera, se siente unido por debajo de tierra con el animal que persigue, hállase este a la vista u oculto o ausente.

Quien no sea cazador y me esté ahora leyendo juzgará que estas últimas palabras son pura frase y simple manera de decir. Pero no así los cazadores. Saben ellos muy bien que eso es literalmente verdad: que al hallarse en el campo lo primero, y como eje de la situación toda, es esa unión mística con el animal, un sentirlo y presentirlo que automáticamente lleva a percibir el contorno desde el punto de vista de la pieza, sin abandonar su propio punto de vista. La

(1) Cada aspecto de él fue una creación singular y genial. Recuérdese el descubrimiento de la «campaña romana» por Chateaubriand.

(2) Véase Meillet: *Linguistique historique et linguistique générale* (primera serie), página 243.

cosa es de suyo paradójica y de semblante contradictorio, pero no puede negarse. Después de todo, se trata de asunto sobremanera sencillo: el persecutor no puede perseguir si no integra su visión con la que ejercita el perseguido. Es decir, que *la caza es una imitación del animal*. Por ello no entiende lo que es la caza quien la toma como un hecho humano y no como un hecho zoológico que el hombre se complace en reproducir.

En esa unión mística con la pieza se engendra inmediatamente un contagio, y el cazador empieza a comportarse como ella. Se encogerá instintivamente para no ser visto; caminará evitando todo rumor; percibirá todo el contorno, desde el punto de vista del bicho, con la minucia que le es peculiar. A esto llamo estar *dentro* del campo. Solo visto este desde el drama que en el cazar se desarrolla puede absorberse su concreta riqueza. Articulados en esa acción que es una pequeña tragedia zoológica, viento, luz, temperatura, relieve de la tierra, minerales, vegetal, tienen su papel; no están simplemente ahí, como para el turista o el botánico, sino que *funcionan*, actúan. Y actúan no como en la agricultura, en el sentido unilateral, exclusivo y abstracto de su utilidad para la cosecha, sino que interviene en el drama de la caza cada cosa desde sí misma, con su concreto y plenario ser.

No solo en la intención genérica imita el hombre, cuando caza, al animal, sino que buena parte de las técnicas venatorias fundamentales son mimetismo. Ya me he referido al acurrucarse y escurrirse, a la marcha silenciosa. Pero hay mucho más. El método más primitivo de cazar —aparte la trampa o empujar al animal hacia un despeñadero (1)—, aquel en que la caza consiste en ir hacia el animal y aproximarse todo lo posible, estriba en asimilarse a él, disfrazándose de él. En las pinturas rupestres aparece ya el cazador de ciervos cubierto con una piel de este animal, bamboleando sobre la testa humana las astas del cérvido. Esto tenía para el hombre primitivo un sentido más grave que para nosotros, porque su método mental, anterior y ajeno a nuestras abstracciones, le hacía creer que todo lo que es similar es idéntico; que la imagen de una cosa es ya la cosa, y que el hombre, al adoptar la figura de un animal, se convierte en animal. El primitivo que se finge bisonte, encapotándose en una piel y haciendo reposar sobre su occipucio la atroz cornamenta, *es* él mismo un bisonte. E igualmente es un avestruz el salvaje

(1) En rigor también estos procedimientos fueron aprendidos de los animales.

actual de Centroáfrica, que camina agachado, llevando sobre sus hombros enhiesto el cuello y la estúpida cabeza de un estrucio.

De tal modo es congénita a la caza la imitación del animal, que el cazador no la advierte, como no se advierte el elemento en que se está. No es mal ejemplo de ello que Yebes, al exponernos una técnica venatoria —la caza del corzo con reclamo, desconocida en España, pero muy practicada en la Europa Central—, no caiga en la cuenta de la comicidad aneja a la escena por él descrita, pues nos refiere cómo un día, en la sazón de la brama, allá en un bosque de Bohemia, un gran señor anciano, en quien reconocemos nada menos que un príncipe electoral del Sacro Imperio Romano, o cosa poco menos venerable, le instruye en el procedimiento, y a este fin apoya su venerabilidad en el tronco de un árbol, pone en sus labios un minúsculo pito y se entrega a la faena de imitar los rumores prenupciales de una corcita encelada.

CAZADOR, EL HOMBRE ALERTA

Sin embargo, estas maneras particularizadas en que el cazador imita a la pieza, son cosa secundaria. Surgen sobre el fondo de una imitación más radical, que lleva al hombre a adoptar la actitud de existencia en que suelen vivir los animales silvestres y cuyo abandono constituyó precisamente la característica de la humanidad.

Hay en el libro de Yebes unas líneas donde el autor alquitara en las últimas gotas esenciales toda su experiencia de cazador. Yebes da a su observación el ademán de consejo y de norma fundamental para bien cazar. Pero, como es sabido, toda norma certera no hace sino transformar en imperativo la definición de una realidad ejemplar. Si se nos dice: para cazar bien debes, ante todo y sobre todo, hacer tal cosa, entiéndase que se nos dice: estar propia y verdaderamente cazando es estar haciendo eso. He aquí el texto de Yebes: «Hay uno de los sentidos del cazador que en todo instante tiene que actuar infatigablemente. Este sentido es el de la vista. Mirar, mirar y remirar; a toda hora, en todas direcciones y en cualquiera circunstancia. Mirar según se va marchando; mirar en los descansos; mirar mientras se merienda o se enciende un cigarro; hacia arriba, hacia abajo, hacia el terreno que ya hemos recorrido, a las cresterías, a las poyatas y canales, con los prismáticos y a simple vista; y tener siempre presente que el macho que no has encontrado en ocho horas de

ruda labor se te puede presentar a cien metros si sabes mirar, cuando a la caída de la tarde, hecho unos zorros y maldiciendo de tu afición, te estás descalzando y cuidando tus doloridos pies en la puerta del refugio o de la tienda. Es un buen consejo».

No es, pues, andar y andar, subir riscos, bajar cárcavas y barrancos, silenciar el paso, pacientar en esperas, tener puntería, lo que más esencialmente tiene que hacer el cazador, sino —¡quién lo diría!— la menos musculosa de las operaciones: mirar. Pero este mirar venatorio de que pende paradójicamente toda la cruda faena del cazar no es, como se advierte, un mirar cualquiera. Para enunciar en qué consiste, Yebes acumula repeticiones del vocablo, que es como muchos idiomas, incluso el nuestro en sus formas populares, expresan el superlativo.

Mirar sin más, sin reduplicación ni encarecimiento, es dirigir la vista a un punto del contorno donde por anticipado suponemos que está el objeto en cuestión. El radio de la mirada va proyectado por la atención, la cual se prende a aquel punto, dejando desatendidos los demás.

Nuestra atención, que es quien da puntería a la mirada, se prende en ese lugar del horizonte por estar persuadidos de que allí aparecerá lo que nos interesa. Ahora bien, esta atención a lo preconcebido equivale a quedar absorto en un punto del área visible y desatender los demás.

La mirada y la atención del cazador son todo lo contrario. No cree saber por dónde va a venir el lance. No mira tranquilamente en una dirección determinada, seguro de antemano que por ella vendrá la pieza. El cazador sabe que no sabe lo que va a pasar, y este es uno de los mayores alicientes en su ocupación. De aquí que necesite aprontar una atención de otro y superior estilo. La atención que consiste en no fijarse en lo ya presumido, sino precisamente en no presumir nada y evitar desatención. Es una atención «universal», que no se adscribe a ningún punto y procura estar en todos. Para denominarla tenemos una palabra magnífica que conserva aún todo su sabor de vivacidad y de inminencia: alerta. El cazador es el hombre alerta.

Pero esto mismo —la vida como integral alerta— es la actitud en que el animal existe en la selva. Por ello vive desde dentro su contorno (1). El agricultor solo atiende a lo que es bueno o malo

(1) Sobre este carácter de la existencia animal y el abandono progresivo de él en la existencia humana que la cultura hace posible, pero

para que granen sus cereales o maduren sus frutos; lo demás queda fuera de su visión y, en consecuencia, queda él fuera de la integridad que es el campo. El turista ve a lo ancho los grandes espacios; pero su mirada resbala, no prende nada, no percibe el papel de cada ingrediente en la arquitectura dinámica de la campaña. Solo el cazador, al imitar el alerta perpetuo del animal bravío, para quien todo es peligro, ve todo y ve cada cosa funcionando como facilidad o dificultad, como riesgo o amparo.

Y he aquí cómo podemos comprender el hecho extravagante de que, con máxima frecuencia, cuando el filósofo ha querido denunciar la actitud en que él en su labor meditabunda opera, se ha comparado con el cazador. *Thereutes*, dirá una y otra vez Platón (1); *Venator*, repetirá Santo Tomás de Aquino. Y, en efecto, solo piensa de verdad quien ante un problema, en vez de mirar solo por derecho,

---

que, a la vez, produce las llamadas «crisis de cultura», véanse mis estudios *Ensimismamiento y alteración*, 1939, y *En torno a Galileo*. [Véase páginas 289 y 9, respectivamente, del tomo V de estas *Obras Completas*.]

(1) Véase, por ejemplo, cómo Platón en la *República* —432 B.—, esforzándose en definir la justicia —y para él definir es siempre como un capturar la cosa—, se embarca a fondo y con *delectatio nervosa* en la metáfora de la caza:

SÓCRATES.—¡Ea, pues, Glaucón! Hagamos ahora (nosotros, filósofos) como hacen los cazadores y rodeemos todo en torno al matorral, la mente bien alerta, προσέχοντας τὸν νοῦν para que no se nos escape la justicia volatilizándose ante nosotros. Pues es evidente que tiene que estar ahí, en algún sitio. Mira, pues, bien y esfuérzate en escrutar por si la ves antes que yo y me la echas.

GLAUCÓN.—¡Ojalá y pudiese! Ya será bastante que guiándome tú consiga ver lo que me descubras.

SÓCR.—¡Sigue, pues yo te animaré!

GLAUC.—Así haré, con tal que me dirijas.

SÓCR.—Muy bien; pero ¡demonio: hay que ver cómo está el monte de cerrado al paso y de tupido! ¡Vaya un lugar tenebroso e impenetrable a la vista! Pero no hay más remedio que echar para adelante.

GLAUC.—¡Vamos, pues!

SÓCR.—¡Diablo, diablo! ¡Me parece que tenemos una pista y pienso que ya no se nos escapa!

He ahí, de paso, una prueba fehaciente de que Platón mismo había cazado. Eso no lo escribe quien no haya estado muchas veces en una espesura obsesionado por detectar una pieza. Para traducir exactamente el trozo he tenido que usar los términos más intensos de nuestro *argot* venatorio. Por ejemplo —ἐμοὶ φράσῃς— «que me *eches*» la pieza —literalmente que la aprietes contra mí.

Nótese, además, la reiteración con que este Sócrates, pedagogo-cazador, recomienda a Glaucón mirar, mirar y estar alerta.

hacia lo que el hábito, la tradición, el tópico y la inercia mental harían presumir, se mantiene alerta, pronto a aceptar que la solución brinque del punto menos previsible en la gran rotundidad del horizonte.

Como el cazador en el *fuera* absoluto que es el campo, el filósofo es el hombre alerta en el absoluto *dentro* de las ideas, que son también una selva indómita y peligrosa. Faena tan problemática como la caza, la meditación corre siempre el riesgo de *rentrer bredouille*. Es un resultado cuya probabilidad puede menos que nadie desconocer quien, como yo, ha intentado en estas páginas dar caza a la caza.

Lisboa, junio 1942.

A «AVENTURAS DEL CAPITAN ALONSO DE CONTRERAS»

DON Manuel Serrano y Sanz ha sido uno de los más admirables eruditos que había en España a comienzos de este siglo. Su laboriosidad era fabulosa, y lo mismo habría que adjetivar su modestia si no fuese porque frisaba en morbosa timidez. De aquí que, poseyendo una figura egregia —talla prócer, esbelta, con fina cabeza de arcabucero velazquino—, cuando, por azar, salía de la oscuridad en que embozaba su vida y de la penumbra de los archivos donde la sumergía, parecía como asustado y miraba la existencia con doloridos ojos de nictálope. Tenía una erudición elegante, ya que toda actividad humana, incluso la erudición, tiene su posibilidad de elegancia, que en la especie le llevaba a perseguir desusadas pistas, a trabajar sobre temas suculentos, pero desatendidos. Fue, por ejemplo, el primero que reanudó las investigaciones bibliográficas sobre Historia de América, casi abandonadas desde los tiempos de don Marcos Giménez de la Espada, y fue el único que se propuso a fondo descubrir lo que hubiese, mucho o poco, en nuestra lengua en punto a autobiografías y memorias. Esto le condujo a numerosos y felices hallazgos, de los cuales citamos aquí solo dos, porque son dos egregias trufas: uno el *Viaje de España*, atribuido a Cristóbal de Villalón, que es uno de los mejores libros españoles, y otro el manuscrito donde el increíble soldado madrileño Alonso de Contreras narró sus aventuras. Por más de una razón son estas memorias algo único. Publicadas por Serrano en 1900 y en el *Boletín de la Academia de la Historia*, no interesaron mayormente en España, pero causaron vivísima impresión fuera. Pronto se hizo de ellas una traducción francesa y otra inglesa, a quien siguió años después otra

versión francesa con destino a una biblioteca popular. Desde entonces —y esto es lo que conviene subrayar— constituyen el documento clásico donde absorben su información cuantos quieren describir el tipo de soldado que abrumó la vida de Europa durante la primera mitad del siglo XVII —el soldado de la «Guerra de los Treinta Años» (1). En rigor, como veremos, Alonso de Contreras representa más bien una variedad extrema de aquella estupenda fauna. Pero el hecho de que sea forzoso recurrir a sus memorias manifiesta la escasez de datos directos y precisos que de sus vidas descoyuntadas nos dejaron aquellos hombres.

Al leer las memorias de Contreras, lo primero con que tropezamos es con su inverosimilitud. No conviene resbalar sobre esta impresión porque es esencial. Se trata, precisamente, de una narración sobre manera inverosímil, a la cual acontece la gracia de ser la pura verdad. Cuanto en ella es, por su naturaleza, susceptible de comprobación, ha sido confirmado por otros documentos y datos. Hasta el punto de que lo más increíble de estas memorias es la memoria del memorialista, porque escritas en once días, alojado en una posada romana, probablemente sin viejos papeles a mano, resumen treinta y tres años de una vida arriscada y en puro zig-zag, sin que uno solo de los nombres de personajes que cita como ocupando este o el otro cargo, resulte trabucado, ni una sola de las innumerables localidades que sesga en sus viajes esté fuera de lugar. Más aún: la única cosa de que Contreras se jacta es de que, no siendo hombre de estudios ni marino de educación, logra redactar un minucioso *Derrotero del Mediterráneo*. Da a entender que considera su obra como perdida, porque el príncipe Filiberto de Saboya, que oyó hablar de ella, se la había pedido. Pues aun esta hazaña, de tipo más mental que las realizadas de sólito por él, es rigorosamente auténtica, tanto que el manuscrito de su *Derrotero* yace tranquilamente a estas horas en la Biblioteca Nacional de Madrid.

Más cuenta, pues, que hacer remilgos nos trae poner, desde luego, proa hacia lo estupendo. Con ello obtendremos un beneficio nada desdeñable: habremos dilatado largamente y de un golpe nuestro horizonte de humanidad. Porque al tragarnos la inverosimilitud de esta vida no tenemos más remedio que digerirla, y ello nos obliga a aclararnos cómo es posible una forma de ser hombre tan distinta de la que nosotros ejercitamos. La existencia de Alonso de Contreras nos presenta un ejemplo superlativo y químicamente puro

(1) Véase, por ejemplo, David Ogg: *The Seventeenth Century.*

del hombre aventurero. Hoy son los pueblos, las colectividades nacionales, los Estados quienes practican en grande y a todo meter la aventura, dándose la circunstancia tragicómica de que en lo interior de la inmensa turbulencia la vida de cada individuo transcurre más metodizada y reglamentada que nunca.

En 1600 pasaba todo lo contrario. Durante el siglo XVI había surgido en todos los pueblos de Europa ese extraño poder que es el Estado, del cual la Edad Media nos ofrece solo rudimentos y conatos. En esta su primera centuria, el Estado, todavía adolescente, sin claridad sobre sus fines ni lucidez sobre sus medios, dotado de insuficiente burocracia, se complace aún en jugarse lances épicos como un caballero de la Tabla Redonda. Va a las empresas con un fervor, con una exaltación que disciplina y da unidad orgánica a la muchedumbre de los hombres por él movilizados. Este temperamento queda representado por Carlos V. Pero a comienzos del siglo XVII el Estado es ya adulto. Le ha crecido la musculatura. Se ha vuelto sumamente poderoso, tanto que cree poderlo todo y, revolviéndose contra todas las otras fuerzas sociales que no son él, se hace, o intenta hacerse, absoluto. Es el Estado de Richelieu, de Olivares y la fallida intención de Carlos I de Inglaterra. Pero al volverse el Estado prepotente se le ha enfriado el corazón y evita la aventura. Comienza a ver claro para qué está ahí, a saber: para constituir, redondear, asegurar y obliterar los grandes cuerpos que son las naciones. *Ces grands corps que sont les nations* —dirá en su *Discours* un hombre de aquellas fechas, soldado también de los «Treinta Años», como Contreras, pero algo más reflexivo y tranquilo que él, Renato Descartes, señor del Perron. Ello es que el Estado empieza a comportarse seriamente, esto es, adaptando con severo rigor técnico las actividades a la *función* que anuncian servir. Por eso iniciará la metamorfosis del hombre en *funcionario*. En el siglo XV se desconocía esto todavía. No obstante, sin que se haya aún explicado por qué, ni acaso se haya percibido, anotemos de pasada que la generación de los Reyes Católicos significa un primer brote de esta seriedad. De pronto las gentes comienzan a servir de verdad para aquello que se les encomienda. En tiempo de Enrique IV nadie pretendía virtud semejante. A ninguno de aquellos magnates tan inquietos y trapaceros —Don Juan Pacheco, el conde de Benavente, Beltrán de la Cueva— se le hubiera podido convencer de que la vida de un hombre cobraba su pleno sentido dedicándola con toda escrupulosidad al servicio de una función, por tanto, a lograr efectivamente lo proyectado, a conseguir la máxima eficacia.

A su juicio, no era el hombre quien tenía que adaptarse a la misión y el oficio, sino, al revés, estos quienes debían redundar en complacencia del individuo. De una empresa era para ellos lo menos importante ejecutarla, y lo más, valer como mero pretexto y venturosa ocasión para ir y venir, disputar, apasionarse, hacer que se hace y, a lo sumo, llevarse en la punta de las lanzas ociosas algunas ventajillas. De Castilla bajaban y de Sevilla subían las mesnadas con el designio aparente de atacar una ciudad mora. Se juntaban en el Arroyo de las Yeguas. Allí comían y bebían, hacían bailar los dados, caracolear los corceles de culata redonda, evitando ponerse de acuerdo sobre la estrategia a seguir, pero logrando con sus fogosas discusiones que en la campiña andaluza retumbase el denuesto. Una vez ejecutado todo esto ponían el dorso a tierra de moros y tornaban a sus casas solariegas dejando la empresa incumplida, lo que los latinos llamaban *res inexacta*. La «inexactitud», el incumplimiento de una tarea, la ineficacia del proceder son lo contrario de la seriedad en que, más o menos torpemente, se inspiraron los Estados del siglo XVII. Francia e Inglaterra nos tomaron la delantera en el ejercicio de esta virtud, y por eso perdimos la baza después de haber sido los iniciadores del juego y los inventores en muchos capítulos de la técnica estatal moderna. Fernando el Católico es el primer rey que comprende ser necesaria al Estado una nueva forma de ejército, entiéndase, un ejército que sirva para ganar batallas, fabricado a medida de esta finalidad y no meramente para pasear pendones y dar, si acaso, lugar al heroísmo singular y romántico del romance fronterizo. Tal vez pueda afirmarse que delante de Málaga se hace el primer ensayo, aún muy rudimentario y tullido, de un ejército moderno. Para ello junta Fernando a las mesnadas de la tradición las tropas de nuevo estilo, que son profesionales: suizos, bohemios lasquenetes. Calculamos que en total sumaban veinte mil hombres. Como era de esperar, en este primer ensayo nada funcionó bien, pero se había sentado el principio, y de la fusión entre aquellas dos fuerzas dispares surgió, no mucho tiempo después, el tercio castellano, prefiguración de todos los ejércitos posteriores hasta la Revolución Francesa y aun, en ciertos caracteres, hasta la fecha actual.

El tercio castellano era una tropa de profesionales, de soldados, es decir, de combatientes a sueldo. Pero esta profesionalidad de los tercios, mientras fueron mandados por el Gran Capitán y luego por los generales de Carlos V, quedaba compensada, «humanizada» por el alma colectiva que aún dominaba a sus hombres. Tenían fe en las empresas a que eran llevados y se sentían internamente sumisos

a todas las disciplinas de su hogar y nación. Aunque ya eran profesionales no habían caído en la cuenta de que lo eran, de que con ellos se iniciaba un nuevo oficio, una clase aparte entre los hombres. Habían dejado de ser la anárquica y fortuita mesnada, pero no eran aún el puro soldado.

Este surge cuando hacia 1600 comienza a funcionar la seriedad del Estado. La seriedad consistía en esa frígida cosa que se llamó entonces «razón de Estado» y que hoy llamamos política. La política, como técnica que es, no tiene alma, y si la tiene, es un alma dura, gélida, fiera. La ejercitaban unos grupos muy poco numerosos de hombres que ocupaban las alturas sociales. El resto del país no entendía aún nada de ello. La política, entonces, era, por esencia, arcano. Ya Felipe II había sido un gran misterioso y Richelieu hará de sí mismo un personaje hermético, enigmático. De aquí que lo espiritual de la política —sus grandes designios, su voluntad de engrandecer la nación— no se filtra hasta las fuerzas individuales que va a emplear en su servicio. Hay, pues, un completo divorcio entre el instrumento y su finalidad. Este combatiente que se ve a sí mismo como mero instrumento de un fin que desconoce, es el puro soldado de 1600. No tiene fe en nada; es el hombre suelto, sin raíces en ninguna disciplina interna, que sabiéndose sometido a la externa de la ordenanza encuentra en ello motivo para emanciparse de todo otro respeto. Era el natural producto de una época como aquella tan íntimamente confusa, equívoca e hipócrita. Símbolo mayor de toda ella es la propia «Guerra de los Treinta Años», que se da al principio aires de ser una guerra religiosa y resultó luego ser la primera guerra de nuda y cruda política sobrevenida en Europa.

Se advierte, pues, que la seriedad como toda materia humana tiene su faz y su espalda, su bondad y su vicio. El afán incontinente de eficacia que la constituye lleva a consecuencias atroces. Lleva a saltar por todo con tal de lograr el fin. Por lo pronto, se salta la moderación en los medios. Cualquiera es bueno con tal de que sirva al propósito. No se le dé vueltas: miradas bajo este ángulo, seriedad, eficacia, política, son sinónimos de este otro vocablo: Maquiavelo. Es, en efecto, la época en que de verdad influye Maquiavelo. Casi todo el mundo habla mal de él, por lo mismo que todo el mundo lo estudia. Hasta nuestro Felipe IV, tan ingrávido, tan dulcemente fantasmático, se desoja a la luz del velón leyendo los historiadores discípulos del afilado florentín y los tratadistas italianos de la *ragione di Stato*. Pues bien, síntoma y, a la vez, principal instrumento de esta manera excesiva de querer las cosas, de este no andarse en con-

templaciones, es la soldadesca del tiempo. Por eso aquellas guerras han sido las más devastadoras que ha habido en Occidente.

Alonso de Conteras es un magnífico ejemplar de aquel «soldado». Porque es oportuno hacer constar que soldado, en el sentido propio y concreto de la palabra, no lo había habido antes en Europa ni lo hubo después. Antes, en la Edad Media, había el guerrero. En nuestras crónicas anteriores a 1500 no se habla de este o el otro soldado, sino de este o el otro «caballero». Después ha habido el militar.

Callot, Wouwermann, Cuyp, della Bella, nos han dejado lienzos, aguafuertes, dibujos en que asistimos a aquellas guerras y vemos aquellos soldados. Dondequiera que iban llevaban la desolación. Lo mismo daba que fuese tierra enemiga o amiga. En rigor, aquellos hombres no tenían ni amigos ni enemigos. Eran una ciega máquina de guerra que funcionaba inexorable, como el terremoto o el huracán. Cuando las compañías castellanas, retrocediendo del Rosellón, se alojaron en Cataluña, sus fechorías provocaron la sublevación de aquel país, nunca indolente para dicha faena. Pero lo mismo acontecía con los regimientos franceses, italianos, tudescos. Vivían sobre el terreno, como la langosta. Y lo más gracioso es que no tendría sentido censurar esta conducta y tacharla de abuso. Todos esos desmanes pertenecían a la figura social del soldado, iban anejos a su oficio y eran congruentes con lo que de él se pedía. Porque no lo pasaba nada bien. Lo de menos para él era la batalla, el golpe de pica, el balazo. Más graves eran las hambres que pasaba, los fríos, las epidemias. Se le pagaba mal, tarde o nunca. Cuando la «Guerra de los Treinta Años», que, en verdad, pasó de los cuarenta, vino a su fin, Europa se pobló de espectros, de figuras estrambóticas, de perniquebrados, de tullidos, de mancos que se arrastraban mendicantes sobre el Continente, cubiertos de andrajos donde resaltaba imprevistamente alguna prenda de antiguo esplendor: un sombrerazo de plumas, un tahalí de buen cordobán, una gorguera de marqués. Eran los soldados de Flandes o del Casal o de Nordlingen o de la Valtelina. Ahí están, como documento, los dibujos de Callot.

Sobre este fondo debemos contemplar las agitaciones de Alonso de Contreras. Nace en 1582. Pertenece, pues, exactamente a la generación de los hombres que promovieron y realizaron aquellas angustiosas guerras. Véase cómo se condensan en torno a esa fecha los nacimientos: Richelieu, en 1585; Olivares, 1587; Mansfeld, 1580; Wallenstein, 1583; Oxenstiern, 1583. Por lo que hace a la gente de letras y a España, nótese, al paso, que es la generación de los retor-

cidos —por ejemplo: Quevedo, 1580; Paravicino, 1580. Los nombres de los dos generales de mayor talla —aparte Gustavo Adolfo— que se enfrontan en Alemania —Mansfeld, Wallenstein— corroboran mejor que nada cuanto llevamos dicho, porque ambos son unos aventureros. Wallenstein, sobre todo, es el prototipo. Capitaneaba las huestes católicas, pero él no tenía religión. Era un «hombre sin principios» y, claro está, sin fines. Solo tenía, solo era... medios. Era el genial soldado. Era un «técnico».

Pero entre el lector en la vida de Contreras. Nació de padres paupérrimos que habían tenido dieciséis hijos. Estas familias prolíficas y famélicas dieron aquel enorme contingente de soldados que Castilla sacó de sí. Que sepamos, no se ha hecho ningún cómputo estadístico del número de hombres que entonces se extrajeron del reino castellano. Debía haberse hecho, porque casi seguramente nos pasmaría. No se diga que es imposible obtener cifras exactas. Cuando en historia se habla de estadísticas no se pretende ni interesa, como en física, llegar a una precisión cuantitativa. El guarismo aproximado y vago a que se llega tiene, más bien, el papel de precisarnos cualitativamente las cosas. Buscamos una cierta precisión verbal más que aritmética.

Contreras, niño, se apresura ya a matar a otro niño cuando salían de la escuela. Así, tranquilamente, con una navajita de nada. Es el hijo de un alguacil, y Alonso es desterrado. Cuando vuelve, su madre le coloca en casa de un orfebre; pero ya el primer día arroja a la cabeza de la patrona un balde de cobre y la descalabra. Vuelve a su casa y anuncia a la madre su resolución de ser soldado. Como no tiene, ni con mucho, la edad requerida, se adhiere en calidad de mozo de cocina a un batallón. Lo hace bien y el capitán le encarga que guarde sus preseas. Pero un soldado le dice que le preste aquellos ropajes para una compañía de teatro que va a organizar y le promete tomarlo en ella. Es una filfa y el soldado un ladrón. Observemos desde ahora el estilo de esta vida. Ha decidido ser soldado y se dispara a la guerra; pero, en el camino, alguien le propone ser cómico y se dispara al tablado. Ya veremos lo que significa humanamente este destino espasmódico.

Con la tropa se va a Italia. De Nápoles y Sicilia pasa a Malta, que era la vanguardia marítima de la Cristiandad frente a la Media Luna. Porque, en efecto, se trata de una media luna.

De quinientos en quinientos años el Asia adelanta una pinza formidable sobre Europa con ánimo de estrangularla. Un brazo de la pinza entra por los Urales y se dirige al Danubio. El otro se

corre por el Norte de África y llega hasta el Mogreb. Hacia 1600 la pinza fatal tenía su centro de palanca en Turquía. Era, pues, el Levante de Mediterráneo el sitio de mayor peligro. Allí, en extrema avanzada y alerta, se hallaba Malta, y en ella, la Orden de San Juan de Jerusalén. A tal lugar de riesgo máximo, va raudo y derecho como una saeta, atraído, fascinado por la probabilidad de lo espeluznante, este insensato ejemplar que es nuestro Alonso. Nunca aparece tan terrible la historia como cuando se la ve aprovechar, frígida y cruel, precisamente los defectos de los hombres. Y como sabe beneficiarse con el turulatismo tan frecuente en el gran matemático, aprovecha también la insensatez de las «malas cabezas». Buena cuantía de las «malas cabezas» de Europa se había concentrado en Malta. Por lo que Contreras nos hace colegir, había allí sobre todo franceses e italianos. Eran los «levantes», como solía llamárseles entonces y como a sí mismo se llama nuestro personaje. «Nos tenían por desalmados», dice beatíficamente Contreras. Donde un «levante» se presentaba, el contorno se estremecía porque nada estaba seguro: ni la gallina en el corral, ni la dobla en el fondo del arca, ni la vida del transeúnte, ni la doncellez en su sólito escondrijo. Representaban la figura superlativa de la ferocidad, la audacia y la indisciplina del soldado de entonces, que dondequiera brillaba por esas cualidades.

En Malta se vivía una guerra incesante, bajo la perenne amenaza de que «el turco bajase», lanzando su poderosa flota sobre el centro del Mediterráneo o al fondo del Adriático. Por eso, entre las más arriesgadas empresas de Contreras, figuran sus frecuentes viajes al corazón mismo del enemigo para «tomar lenguas» sobre la armada maldita. Cuando no era esto, era la gresca cotidiana con el corsario. Alonso vive en un pie, como la grulla. Cuando menos lo piensa recibe orden de embarcarse inmediatamente en su galeota para algún menester desnucante: perseguir bajeles piratas, meter bastimentos en un puerto sitiado, apoderarse de un banquero judío en Salónica. Sin vacilar un amén, sin sacudirse el polvo, Contreras larga amarras y allá va con los vientos, aborda las naves corsarias, anda a hachazos, entre balas de arcabuz y esmeril, pero vuelve victorioso, trayendo a remolque las presas y en la entena de su barco, colgando de una pata, un infiel. Se podrían extraer de estas memorias varias películas magníficas en tecnicolor.

Tienen las fronteras un sino irónico. Están destinadas a separar dos mundos, pero el hecho es que quienes las habitan de uno y otro lado acaban por hacerse homogéneos. Malta era lugar fronterizo del

turco y del moro. Por lo mismo, los cristianos que, como fieros gavilanes, allí anidaban, se distinguían apenas en sus modos y ética de los berberiscos y anatolios. Entre los que luchan se produce siempre una sorprendente nivelación de temperamentos. Estas memorias nos muestran hasta qué punto la atrocidad era pareja en unos y en otros. De aquí que fuese tan frecuente el brinco al otro lado, y al cabalgar la borda del falucho morisco no sabía nunca Contreras si el capitán que se disponía a degollar no era algún amigazo de Extremadura o de la Mancha, de Palermo o Marsella que había renegado. Por fin, el ínclito Alonso descubre el único criterio para diferenciar un cristiano de un turco, a saber: que en el mar el cadáver del cristiano flota boca arriba y el del turco o muslim boca abajo.

Los «levantes» ganaban mucho dinero espumando los mares: prima sobre las presas, rescate de los secuestrados en lucientes cequíes de oro, y lo que *sotto voce* se guardaban de cuanto era debido a la Orden como una y otra vez vemos, si nuestra lectura es atenta, en estas extraordinarias páginas. Pero todas las granjerías de estos aventureros paraban poco en sus faltriqueras. Como el ciclón los vilanos, arrebataban los montones de escudos el naipe y la moza. Cuando el mandamás prohibía a bordo la baraja, se jugaba con piojos. Contreras nos ofrece el mirífico relato de una de estas partidas jugadas en colaboración con la liendre.

La vida tensa, como para estallar, de estos mancebos se confortaba relajándose en los puertos, esos puertos, sin remedio románticos a fuerza de clasicismo, que hay en el Mediterráneo; puertos de las islas griegas, puertos de Libia, de la costa tunecina, de las Syrtes. Porque el escenario preferente de Alonso de Contreras son precisamente las islas de sonoros nombres que ahora vuelven a entrar en juego —como Pantelaria, Lampedusa, las rocas donde antaño aparecían recostadas las sirenas, primeras horizontales. Contreras volvía de sus correrías hambriento de amor, y en el puerto le esperaba su *quiraca*. Eran las *quiracas* egregias rameras del Mediterráneo, ornadas de gran hermosura y sazonadas con todas las picardías y añagazas del mundo. La amada de Contreras se comportaba como una esponja insaciable, absorbiendo íntegro el oro del paladín, con el cual oro, prudente, se edificó una casa. A los pocos días, claro está le engañaba con otro. Pero Alonso es hombre nada resentido. No mira nunca atrás. Ha aprendido de la sierpe a dejar, sin resquemor ni nostalgia, la camisa del ayer y escurrirse limpio hacia el nuevo día. Nadie le podía quitar la ventura fulminante de aquellos amores gozados en la punta de una espada, chispazos de instantánea

delicia arrancados al destino en la rendija que dejan dos muertes, la que él dio a alguien ayer y la que a él amenaza mañana. Porque todo aquel dinero del amor había sido ganado jugándose cada minuto la pelleja; juego que en este caso era literal, como lo demuestra que la de su fiel piloto acabó llena de paja, zarandeándose colgada en la Puerta de la isla de Rodhas, que era su patria.

Al cabo de algunos años Contreras vuelve a España. Quiere ser soldado formal en el Continente. Aspira a una capitanía, que bien se tiene ganada con sus proezas marinas. Por lo pronto ha de contentarse con ser alférez de una compañía para la cual se hace leva en Écija. En el pueblo extremeño de Hornacho entra en una casa de moriscos —¡reinaba Felipe III!— a la consabida caza de gallinas. No las hay a la vista, pero hay una poterna que da a una cueva. Contrera desciende y halla tres grandes féretros recién enjalbegados. Sospecha que con los presumidos cadáveres habrá joyas a falta de gallináceas. La espada del héroe hace saltar las tapas y descubre que las cajas de muerto están llenas de armas. Dudamos que exista un dato más auténtico y probatorio de que los moriscos preparaban efectivamente la rebelión que dio lugar a que fuesen expulsos, pero que algunos juzgan haber sido imaginaria. Cuando participa al comisario su extravagante hallazgo, este, misteriosamente, le recomienda que calle el asunto. Las consecuencias de la fortuita averiguación fueron graves para Contreras. A poco le cuesta la cabeza, y esta vez no se la iba a rebanar el turco, sino el verdugo. El silencio guardado entonces no se comprende bien. Le acusaron de habérsele pagado en buena moneda, pero es indudable que consiguió demostrar la falsedad de la denuncia. Sin embargo, es un punto que estas memorias dejan bastante oscuro. Nos parece que ponemos la mano en una grave y sucia intriga. Pero esta y alguna otra tiniebla corroboran el realismo de la narración, porque es marchamo de la realidad poseer algún agujero tenebroso donde no vemos claro, pero palpamos el latir de ocultas bellaquerías.

De todos modos, este descubrimiento involuntario de las armas clandestinas es sintomático en la vida de Contreras. Se trata de un sino incoercible. Dondequiera que él pone la planta brota la aventura, el conflicto, el lío, y no puede volver una esquina sin caer en medio de alguna zalagarda que le obligue, cuando menos, a airear el estoque y acabar entre alguaciles. De aquí que en sus jornadas abunden los homicidios. Van tan anejos a su suerte, que habla de ellos con la mayor naturalidad, como se habla de si va bien el trigo, y aun hace notar que eran públicos, notorios. ¿Por

ventura tiene él la culpa? Contreras no se hace ni un instante siquiera esta pregunta, que revelaría algún sentimiento de sorpresa. ¿Es suya la culpa de que, más tarde, habiéndose casado en Italia con una viuda española y rica, tuviera un día que dejar clavados en la cama a su mujer y al amante de su mujer, así, modosamente, como el naturalista pincha dos coleópteros en su colección? Contreras no tiene prejuicios, vive, sin más, hacia adelante y él no va a ser responsable de lo que la suerte le ponga en el ristre.

Pero el pobre hombre no consiguió su capitanía. Va tras ella de la ceca a la meca, cambiando cada semana de puesto en la milicia y de ciudad bajo sus talones. Llega a hablar con el propio Felipe III y le es prometido el oficio; pero los ministros del Rey se lo birlan, y todo concluye en un rifirrafe más con los alguaciles mismos de la Corte, que, según nos refiere, provocó un ataque de risa en Felipe III cuando aquella noche se lo contaron.

Aunque es reticente, nos parecer entrever que Contreras tenía pésima impresión de los reyes y de los palatinos. La verdad es que ministros y covachuelistas y garnachas habían constituído una gigantesca intriga a costa de los hombres que, atroces o no, se exponían en las cien brechas del Imperio. Más de un capitán general, tal vez el propio Spínola, murieron de irritación, de bochorno, de desesperanza ante el abandono o la influencia que la Corte madrileña les dedicaba.

¿Sintió entonces Contreras un arrebato de emociones parecidas? No lo sabemos; pero el hecho es que, de pronto, su vida da un nuevo coletazo, y ahora el más imprevisto. Pues le encontramos súbitamente transformado en ermitaño, allá por la falda del Moncayo. Aunque esperamos de él lo inesperado, esta vez se la ha jugado a nuestra imaginación. Ahí lo tienen ustedes, en el desierto, a media milla de Agreda, con sayal, cogulla y bordón, practicando el ascetismo, haciendo de eremita. Debió ser por 1608 o algo más tarde. Entonces debía tener siete años una niña que vivía en Agreda y muy probablemente vería pasar con sus grandes ojos redondos, esos ojos dilatados con que la niñez perfecciona cuanto mira, a este original anacoreta que se había hecho muy popular en la comarca. La niña no tardará en ser nada menos que Sor María de Agreda, la abadesa que dirige a Felipe IV aquellas cartas tan famosas, tan bien escritas y tan poco interesantes.

En el yermo soriano, Alonso se sentía feliz. Por supuesto, como se había sentido feliz entre los cañones de su galeota y en los brazos de su *quiraca*. Hombres así son siempre felices, por razones eficaces

que en seguida apuntaremos. Pero confesemos que nos ha sorprendido con este avatar místico ¿Sí? Pues ¡agárrense ustedes! Un buen día, los alguaciles con gentes de armas, como si fuesen a tomar una fortaleza, sitian la covacha del improvisado monje y lo prenden. ¿Por qué? Porque Contreras resulta ser, ni más ni menos, el rey de los moriscos. ¿Creían ustedes que era un decir lo de las películas arriba insinuado? Aquellos polvos de las armas inocentemente descubiertas en Hornacho trajéronle estos lodos judiciales, que no fueron flojos, que estuvieron a punto de ser su postrera aventura. Por lo pronto, se le encarcela, se le esposan las manos, se le trae y se le lleva. Cada vez que con ademanes mudos le sacaban de una prisión, creía que iba al patíbulo. Fue un proceso por todo lo alto; tanto, que cuando al cabo de esfuerzos sin cuento, de resolución y prontitud, se presenta en Madrid con las pruebas fehacientes de su corrección, el secretario Piña le dice: «Si vuesamerced tuviera lo que costó hacer la pesquisa e información de su nacimiento, padres y abuelos paternos y maternos, tendría para pasar algunos días, y fue ventura que no hallasen cosa de lo dicho, en verdad, porque es cierto que lo hubieran ahorcado.»

La transfiguración de Contreras en rey de los moriscos había sido, pues, una simple confusión policíaca. Siempre ha gozado la Policía de verdadero talento poético, sólo que en ella la inspiración se origina en su don de padecer confusiones. Pero ¿no es la poesía, en verdad, el arte de confundir las cosas?

Ignoramos si existe alguna probabilidad de que este proceso pueda encontrarse; pero estamos seguros de que si parece arrojará luces desusadas sobre la vida española de entonces. Porque como pertenece al sino de este hombre suscitar dondequiera que llega la batahola y la complicación, también le acompaña la rara virtud de que sus hechos alumbren, al ser simplemente referidos, los espacios donde se engendran.

Todas estas experiencias, el fracaso de su afán de la capitanía, convencen a Contreras de que, por ahora al menos, su paisaje no es el Continente. Vuelve a su lugar natural, a la áspera roca de Malta. Está fuera de duda haber el hombre cumplido hazañas que bien pesadas, valían por varias capitanías, y no tiene duda tampoco de que si no la obtuvo fue, en parte, por intermisión de la intriga y la falta de valedores. Pero nosotros entrevemos por todas las junturas de estas memorias que había otra causa mayor para su infortunio. El «levante», tipo extremo, exorbitado, exorbitante, del guerrero de entonces, no era adaptable ni siquiera a la soldadesca interior de

Europa, que es cuanto hay que decir. En todo hay quien gane. No existe especie donde no se den individuos que la exceden y rebosan, lo cual nos hace recordar que a comienzos de siglo, en la antigua Plaza de Toros de Madrid, había un monosabio a quien sus compañeros apodaban *el Cafre*. No era parvo encarecimiento.

La lectura de estas páginas nos deja ver algo que en ninguna línea se nos dice: el desasosiego y la incomodidad con que se recibía a Contreras dondequiera que se presentaba. Percibimos que le precedía una mala fama, como a todos los de su jaez. Se admiraban sus proezas, pero se las prefería lejanas. Además, sin que podamos demostrarlos —veremos si el lector coincide con nosotros—, sospechamos que había algo desmesurado, caricaturesco y extravagante en la figura física de este hombre, tal vez en su bélico atuendo. El caso es que aun el soldado más normal de aquella época era ya de suyo propenso a exagerar su indumentaria. No existía el uniforme, sino que cada cual se aderezaba a su modo, siguiendo los caprichos de la más libérrima fantasía. Constituía un fuero del oficio ataviarse a voluntad, hasta el punto de que el traje del soldado contribuía a subrayar socialmente y a ojos vistas la profesionalidad del menester. En España sobre todo, donde el civil, del rey abajo, solía vestir de negro o de pardo, era una fiesta para las retinas ver pasar por la rúa al soldado llevando todo el arco iris en el plumaje del enorme sombrero, en justillo y gregüescos, en bandas, cintas y capa, todo lo cual le daba un aire exótico de faisán o pájaro del trópico. Por ocasión de hacerse levas en Castilla y concentrarse en Madrid soldados para la jornada contra franceses y catalanes, un jesuíta de quien sólo se conservan dos o tres brevísimas cartas, pero que de haber escrito habría sido el mejor escritor de todo el siglo, el Padre Lucas Rangel, rasguea estas líneas de un garbo impresionista que no tiene par en la literatura del tiempo: «Las levas van al paso de España, tardas y para después... Madrid está lleno de botas y capas coloradas; las calles bermejean como eras de pimientos; si galas y plumas matan, no nos quedará quehacer en Francia y Cataluña.»

Pues bien, Contreras debía agregar a todo eso algo de descomunal y fachendoso que prevenía en su disfavor cuando un alto militar, bien que su antiguo enemigo, habla de él como de un «capitán de tramoya». Era el reconocido matachín. Solo en lejana madurez, y después de haber sido hecho caballero de San Juan, logrará capitanías y puestos de gobernador en el Continente. Entretanto seguirá dando tumbos y hasta irá a las Indias, donde hace huir las naos de

Guatarral, fonema extraño tras el cual reconocemos nada menos que a Walter Raleigh.

Pero no podemos ahora comentar cada una de las andanzas de este perenne andariego. Tal vez no nos sería posible siquiera recordar tanto trasiego, proeza, amorío, altercado, como no se pueden reconstruir las innumerables caligrafías que perfila el vencejo en el aire. Además, no hace falta. Ninguna es esencial a su vida y cualquiera podía sustituirla. Es precisamente la vida de un aventurero, y, por lo tanto, carece de trayectoria. En una existencia que la tiene no hay apenas hecho que sea indiferente y pueda ser canjeado por otro: consiste en una línea continua que avanza, en una vocación o propósito que tenazmente, en lento y largo desarrollo, sorteando cuanto le es ajeno, pugna por lograrse. Pero la vocación del aventurero es paradójica: es la vocación de no tener vocación. Es la vida a salto de mata, una epopeya compuesta solo de episodios. Hilos de existencia que no forman trama. Casi a diario se muere a una vida para renacer en otra.

Con la vigésima parte de las heroicidades a que Contreras dio cima se podía componer la vida de un héroe. Y, sin embargo, la de Contreras no lo es porque está hecha con fragmentos inconexos de veinte héroes distintos. De aquí que esté siempre empezando y siempre acabando.

La normalidad del hombre normal resulta de que logran regularse felizmente, la una a la otra, estas dos potencias: la impulsividad y la imaginación. Una dosis congrua de esta última nos permite fabricarnos por anticipado un proyecto de vida que será nuestra vocación, al cual procuramos ir acomodando uno tras otro nuestros actos con suficiente continuidad. Al propio tiempo, la presencia vivaz del futuro, con todos sus peligros y dificultades, nos crea frenos que moderan y retienen el fiero automatismo de nuestros impulsos. Más aún: estos no funcionarán habitualmente si no es incitados por una tarea que nuestra fantasía ha premeditado y puesto a su servicio. Pero el aventurero es un hombre que nace desreglado. Con la usada imperspicacia para las cosas humanas, se le diagnostica como poseído por una «imaginación calenturienta», cuando es todo lo contrario. El aventurero viene al mundo con una fantasía anómalamente atrofiada, y en esto consiste su sino. Es incapaz de representarse su propio futuro. Mira al porvenir, aun al más inmediato, y no ve nada. Por eso carece de vocación. La vocación, repetimos, el argumento de nuestra existencia es una urdimbre tejida por la imaginación, solícita Penélope. Si el aventurero fuera solo esto, no haría nada, su vida

sería paralítica. Pero esa misma incapacidad para representarse el porvenir impide que se desarrollen los frenos a su impulsividad, que abandonada a sí misma crece hipertróficamente. Esto sí que es el aventurero: un impulsivo. No reflexiona. Pero nótese que reflexionar no es sino imaginar con detalle el futuro, vivir de antemano. La osadía del aventurero procede en buena porción de que no logra representarse los peligros y, muy especialmente, su propia muerte. Le acontece lo que a los muchachos, los cuales, al arrojarse a ejercicios arriesgados, ven acaso la eventualidad de que ocasionen la muerte; pero lo que ven es la muerte de otro, nunca la suya. De aquí la eterna aptitud de los mancebos para la guerra. Buscan generosamente la muerte, pero en su interior no la encuentran. De aquí, viceversa, que aun hacia el fin de sus días los aventureros nos producen una simpática y fresca impresión de viejos adolescentes.

La impulsividad es, pues, quien crea mecánicamente los destinos del aventurero. Su vida es la serie espasmódica de disparos automáticos que sus impulsos ejecutan. Le pasa lo que al saltamonte. Este es un infeliz, un personaje excelente. Se halla en un lugar de la pradera sin designio alguno; pero, de pronto, no sabe lo que le pasa y se le dispara el resorte de sus quijotescos zancajos. Allá va por los aires sin saber dónde, hasta caer en paraje imprevisto. Una vez allí, no tiene más remedio que afrontar la no buscada situación. Bonsels nos hizo años ha una maravillosa descripción de este animalillo. Parejamente al aventurero, comienza por ejecutar una acción impremeditada, no importa cuál. Esta acción le pone en un brete y afronta el brete. Nada más. Y así sucesivamente. Tal es el auténtico y puro hombre de acción. En él lo primero no es reflexionar, sino al revés, hacer algo, sea lo que sea: solo luego averigua qué es lo que le ha acontecido. Así lo confesaba el mayor aventurero, Napoleón Bonaparte: «*D'abord je m'engage, puis j'y pense.*»

No es necesario ahora apurar más este estudio de la insensatez. Basta lo dicho para que nos sirva como una cuadrícula a cuyo trasluz podamos ver encajada la desencajada vida de Contreras. Contemplándola experimentamos la impresión indecisa que nos produce la conducta de todo aventurero, bélico o político. La energía física y el coraje con que Contreras se comporta, nos dejan pasmados. Tiene del titán la fisiología y la moral. Pero nos sale al paso la experiencia tantas veces hecha cuando veíamos, por ejemplo, aquel político lanzarse sin pestañear, sonriente, la tez lustrosa de pura serenidad, a situaciones que a nuestros ojos eran de un riesgo indomi-

nable y descabellado. Aquella entereza para caminar cabe el abismo nos dejó transidos de admiración. Mas poco después, el proceso de las cosas nos descubría que la famosa tranquilidad ante el precipicio estaba hecha, en su mitad cuando menos, de inconsciencia; que lo que había provocado nuestra admiración no era sino el paseo nocturno de un sonámbulo por la cornisa de un quinto piso. De aquí que nuestra impresión ante las operaciones del aventurero quede siempre indecisa y oscile entre dejarnos admirados o dejarnos simplemente estupefactos.

La acción en Contreras y afines no está al servicio de nada. Rebota sobre sí misma. Llevan una existencia puntiforme, hilván de puros y aislados momentos. El futuro, con sus preocupaciones, no les lastra y apesadumbra el presente. Tampoco rememoran el pasado: por eso hay tan pocas memorias de auténticos hombres de acción. He aquí por qué todas las energías del aventurero, exentas del ayer y el mañana, se condensan en la punta de tiempo que es cada instante como la electricidad en la punta de la entena. ¿Quién podrá en ese instante oponérsele? Contemplada en cada momento una vida así, es algo incomparable, sublime, soberano; pero no hay modo de ensamblar dos momentos, y mientras ofrece al espectador el más divertido espectáculo, es, para sí misma, una existencia vacía.

Por supuesto, Contreras está hecho de la misma madera de que se hacen los forajidos. Es uno de esos hombres que entran en la vida, al grito de: «¡Atrás; por la muerte vengo!» El azar agradecido a semejante conjuro, apronta indefectible toda la tramoya de la reyerta, el enredo, el cataclismo. No hay cosa que no venga a clavarse en su estoque. Sin quererlo, tiene mortífero hasta el hálito. Hablando de su capitanía con don Baltasar de Zúñiga, el tío del Conde-Duque, llega el ministro don Fernando Carrillo, que se la acaba de escamotear. Contreras le dice unas cuantas palabras vehementes, y el ministro, al salir, cae redondo en la puerta y pronto es cadáver. En Italia, cumpliendo una misión regular, se acerca al Vesubio, y el Vesubio, claro está, entra al punto en erupción.

De todo ello se desprende que nada hay menos natural al puro hombre de acción como escribir sus memorias. Supone esta ocupación complacencia en reflexionar sobre el pasado, y ya hemos visto que vidas así no reflexionan ni hacia adelante ni hacia atrás. Hay hombres que ejecutan audacísimas empresas movidos por la anticipada delicia de contarlas luego y estupefacer al oyente o al lector.

Pertenecen al linaje de los falsos hombres de acción, y si miramos con lupa su hazaña, descubriremos lo que en ella hay de guardarropía. En una de las islillas polinesias más solitarias, y perdidas en la vastedad del Océano, sorprendía recientemente al gran etnógrafo Raymond Firth que los jóvenes indígenas le fatigasen con la demanda de llevárselos con él a ver mundo. ¿Cómo aquellas criaturas, que no tenían noticia alguna intuitiva de otras tierras, lograban imaginarlas en forma tan apetitosa que les moviese a la arriesgada aventura de tan largo viaje? Pero inquiriendo con perspicacia el estado de espíritu de aquellos héroes que parecían soñar con tierras remotas y extrañas, descubrió que no había tal, que no se representaban ni las lejanas comarcas ni los trances de la jornada. Con lo que soñaban no era con ir, sino precisamente con volver. La imagen que les disparaba a la peligrosa odisea era la de verse de retorno, ante la choza del cacique, narrando a sus compatriotas la prodigiosa hazaña, porque, como dice el proverbio, «cuando se hace un largo viaje se trae algo que contar». Era, pues, como si la verdad de Aquiles hubiera consistido en haberse pasado la vida soñando con llegar a ser Homero.

El auténtico aventurero tiene opuesta condición. No le enciende lo más mínimo la idea de contar sus aventuras. No son tesaurizadores de recuerdos. Como con sus ganancias, son también pródigos, manirrotos con su propia vida, que dejan consumirse conforme se va engendrando. Son partidarios de la acción por la acción, como hace años poetas y pintores lo eran del arte por el arte.

Es casi un milagro que existan estas memorias de Contreras. Y lo es aún más el modo como están escritas. Salvas excepciones rarísimas, las letras españolas de entonces padecían todos los hipos imaginables de la retórica, hasta el punto de que la lectura de nuestros escritores llamados «clásicos» suelen causarnos, por lo pronto, asfixia. Por fortuna, Contreras no debió leer en su vida un solo libro. De otro modo sería inexplicable la absoluta inmunidad de su estilo frente al universal retoricismo de la época. Se limita a narrar por derecho, sin un vocablo de más, sus despampanantes alzaprimas. Es tal la pureza narrativa de su dicción que, solo por ella, cobra un cariz arcaico de gesta medieval. Repárese en los diálogos que brotan, momentáneos, en alguna ocasión de extremo riesgo y dígasenos si no recuerdan los de *Cantar de Mio Cid* o una canción caballeresca de Francia, en coyuntura pareja.

Este estilo camina vivo al paso acelerado de la misma aventura. De suerte, que no solo está mondo de retórica, sino que no se detiene

en describir. Es, en superlativo, pura narración. Esta desnudez narrativa que en el texto agradecemos tanto, no se origina, claro está, en ninguna deliberada voluntad de aticismo. Proviene de lo mismo que la vida narrada: la incapacidad de representarse con riqueza de detalles lo por haber y lo habido. La sequedad de la imaginación se torna aquí gracia y virtud. Pero hay algo más sobre lo cual nuestra borrosa anonimidad se permite llamar la atención de los buenos filólogos.

Contreras, hemos dicho, practica la acción por la acción; pero lo más sorprendente es que esta acción posee además, y como tal, una eficacia literaria que le es exclusiva y hace de ella un *genus dicendi* peculiar. Algunas páginas de esta escritura nos producen la impresión de que iluminan ciertos ámbitos de aquella vida española como ningún otro texto. Y, sin embargo, Contreras no intenta nunca en ellas ponerse a describir ni el escenario ni los personajes. Se limita a referir estrictamente la acción. El problema, por tanto, se plantea así: cómo un texto nos hace ver con plástica evidencia lo que no nos enuncia. La explicación que arriesgamos es esta. La acción acontece en un determinado espacio, y en ella intervienen actores. Cuanto más sobriamente se nos narre, más auténticamente aparecerán en la línea pura de su actuoso perfil las indentaciones que en ella ponen el contorno y el talle de los partícipes. Cualquiera descripción que añadamos corre el riesgo de falsificar esa imagen que espontáneamente, sin palabras, imprime la acción en nuestro caletre. Si Contreras describiese lo haría, más o menos, prostituído por la pautas literarias del tiempo, y en vez de las «cosas mismas» tendríamos convenciones. Posee, pues, la acción puramente narrada, una virtud de fosforescencia que ilumina con acuidad sin igual una orla de mundo en derredor. De ahí la maravilla que nos es este escrito, donde ciertas aventuras penetran en los senos de la vida española y los alumbran subitáneamente como esas minúsculas sondas luminosas que los médicos introducen en nuestros intestinos iluminando sus recónditas cavidades.

Nunca hemos percibido con tanta evidencia el continente de los reyes en su labor de cotidiano despacho, como en las tres visitas a Palacio que Contreras nos refiere. Ya hemos aludido a la que hace a Felipe III en El Escorial. Pero son más vívidos con ser aun más sobrios —tres o cuatro líneas cada uno—, los relatos de sus dos aproximaciones a Felipe IV, cuando apenas comenzaba a reinar. Se nos entra por los ojos la apostura a un tiempo familiar y faraónica de aquellos monarcas que estuvieron a punto, contra toda la tradición

europea, de ser considerados como hombres divinos. En un viaje de celeridad increíble había Contreras salido de Cádiz, metido socorro con harto peligro en la plaza de la Mámora, a la desembocadura del río Sebú, y tornado a la Corte. Felipe IV se hace contar los detalles de la faena. Tendría entonces dieciocho o diecinueve años. Contreras, la rodilla hincada en tierra, conversa con él, y entretanto el joven faraón de la Casa de Austria se entretiene columpiando con sus dedos soberanos la venera de San Juan que el tremebundo Alonso lleva pendiente del pecho. Poco después, al atravesar el rey sus aposentos entre el gentío palaciego, Contreras, siempre enredado en fallidas pretensiones, le adelanta un memorial. El rey adolescente lo toma de mal talante, levanta los hombros y prosigue, sin más, su camino. Contreras es generoso y no reacciona con enfado al desdén. Por el contrario, justifica al Monarca explicando su mal modo por ser aún nuevo en la regia profesión, como el baturro del cuento disculpa al nuevo Cristo llevado a su pueblo, de que no «milagree porque es aún cachorro».

Pero entre estos fogonazos de magnesio, el que nunca podremos olvidar es el que, inesperadamente y de través, dispara sobre la mancebía de Córdoba. La mancebía castiza no era una casa, sino toda una calle cerrada por uno y otro cabo con recios portones. A ambos lados de ella daban las puertas de las moradas donde sendamente vivían las mujeres nefandas. Era, pues, una concrescencia de celdillas habitadas por las abejas del placer, y la mancebía resultaba tener una estructura de panal, panal del erotismo, libidinosa colmena. Sobrado es decir que no había Contreras dado tres pasos en la calleja ni concluído la primera palabra dedicada a una moza, cuando ya había por el suelo, perforado, un alguacil: el Alguacil Mayor de Córdoba. La morena de la media palabra quedó tan prendada de su gallardía que se fue tierra adelante en su busca y, una vez hallado, le acompañó fiel por sus habituales vericuetos.

Después de leer cuanto nuestro aventurero escribe, lo que menos nos sorprende es lo más sorprendente de todo; por lo menos, lo más ilustre: su amistad con Lope de Vega. En un tercio de página, con su acostumbrado y eficaz laconismo, nos cuenta que, ya entrado en años, sin blanca, como siempre, recala en la Corte y allí Lope de Vega le recoge en su casa, le sienta a su mesa durante ocho meses, le viste y consuela. ¿Cómo y dónde lo conoció? No lo sabemos. Este generoso gesto del poeta comienza por conmovernos; pero en seguida hacemos cuentas y se nos ocurre lo siguiente. No se reconoce todo lo

debido que a Lope de Vega le enorgullecían sobre todo no sus prosas, no sus versos, ni menos los de sus comedias, sino las «fábulas», los argumentos que para estas hallaba. La frase en que se jacta de ello no ha sido tomada en serio ni lo será, hasta que no se estudie bajo nuevo ángulo visual el fenómeno, en todos sentidos enorme, que es el teatro español. Entonces aparecerá en primer término lo que no es en él poesía ni siquiera, *sensu stricto*, teatro, sino la exuberancia portentosa de «historias», de tramas, situaciones y andanzas humanas que contiene. Pues bien, dos tercios cuando menos de esas historias son invención o hallazgo de Lope de Vega. La cosa sería increíble si no fuese patente. En ello consiste el genio más auténtico y la más feliz monstruosidad de aquel hombre. Había escrutado todos los anales, crónicas, novelas, leyendas populares. Se sumergía en ese inmenso fárrago para emerger con las manos cargadas de cuentos preciosos, refulgentes como joyas. Eran su fruición, su frenesí. Es seguro que por una historia nueva daba Lope de Vega cualquiera cosa: lo que tuviera en el arca, sus versos, su jardín y, desde luego, su sotana. Por uno de esos azares terribles, que los historiadores o no ven o dejan de subrayar, como si el azar no fuera uno de los mayores ingredientes en la historia humana, aquel genio de inventar cuentos padecía una trágica atrofia del don de narrar. Pero dejemos el grave tema y hagámonos cargo de lo que significó para Lope de Vega que un buen día se le entrase por las puertas aquel capitanazo, saco viviente de aventuras sin número, de cuentos sin cuento. No escatimamos el homenaje a su generosidad; pero todo el que conozca a Lope de Vega no dudará un punto de que aquellos ocho meses quien «la gozó» de verdad fue él. ¡Qué estupenda, amigos lectores, la escena cotidiana del yantar en la «casilla» de la calle de Francos, bajo los retratos de Liñán, donde seguían haciendo ojitos las antiguas amadas del poeta! Lope de Vega, viejo ya, con su menuda cabeza inscrita en un hueso de aceituna, alto, flaco, erguido, con el traje talar, negra y prócer vertical. Una vez la olla sobre lo blanco, fronteros en los sillones, tira de la lengua al bronco soldado, ya un poco triste y declinante, entreverada de hebras canas la indócil pelambre, que no se hace de rogar para irle contando mil lances de amor y fortuna, en un crudo vocabulario de tasca, timba y lupanar. Oyendo este mar de historias, al eclesiástico se le encrespa dentro el poeta, se le encandilan los ojos, se le enciende el meollo, ya de suyo pronto a la incandescencia, porque él ha sido también, a su modo, primor de aventuras y remero infatigable en la galera del amor.

Todo hace sospechar que fue Lope de Vega quien movió a Alonso de Contreras para que escribiese sus memorias. Por lo menos no creyó que le había pagado los cuentos bastante y dedicó al capitán una de sus comedias: *El Rey sin Reino*, muy propio don para aquel presunto Rey de los Moriscos.

Publicado con la firma «Los Editores». Marzo 1943.

ÍNDICE DEL TOMO SEXTO

ÍNDICE DEL TOMO SEXTO

HISTORIA COMO SISTEMA Y DEL IMPERIO ROMANO
(1941)

Págs.

TEORIA DE ANDALUCIA Y OTROS ENSAYOS (1942)

BRINDIS (1917-1939)

PRÓLOGOS (1914-1943)

Págs.

Págs.

OBRAS COMPLETAS

TOMO VII

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

OBRAS COMPLETAS

TOMO VII
(1948-1958)

SEGUNDA EDICIÓN

REVISTA DE OCCIDENTE
MADRID

PRIMERA EDICIÓN: 1961
SEGUNDA EDICIÓN: 1964

© *Copyright by*
Revista de Occidente
Madrid - 1964

Depósito legal: M. 3.319-1961. N.º Rgtro.: 1.293-46

Impreso en España por
Talleres Gráficos de «Ediciones Castilla, S. A.». - Maestro Alonso, 23. - Madrid

ADVERTENCIA PRELIMINAR

En la nota antepuesta al primer tomo de esta edición de OBRAS COMPLETAS, *decíamos entre otras cosas: «Hemos tratado de seguir en estos tomos el orden cronológico en la mayor medida posible. Al orden cronológico rigoroso se oponían varias dificultades, puesto que muchos artículos y ensayos, publicados primeramente en periódicos y revistas, han sido incluidos después por el autor en libros. Desprenderlos de éstos sería deshacer la estructura y consistencia de los libros que son siempre los títulos que se citan. Por otra parte, libros y artículos han sido separados en dos grupos: el primero comprende los de tema filosófico, científico o literario; el segundo, todos los demás. Estos quedan reservados para los tomos posteriores al VI, que, por ahora, cerrará esta recopilación.»*

Esos tomos anunciados posteriores al VI no se han publicado y, por ahora, se remite su edición. En cambio, hemos creído oportuno ampliar esta edición de OBRAS COMPLETAS, *agregando a los citados seis volúmenes otros en que se irá recogiendo la obra de Ortega, publicada —por él o con carácter póstumo— con posterioridad a la primera edición de estas Obras, en* 1946/47. *El criterio seguido en su ordenación es el mismo enunciado en el párrafo anterior, salvo casos excepcionales que se anotarán oportunamente. En este volumen VII se incluyen obras publicadas en los años 1948 a 1958, y en tomos sucesivos las aparecidas ulteriormente.*

LOS EDITORES.

PROSPECTO DEL INSTITUTO DE HUMANIDADES

Publicado en 1948, *como anuncio de las actividades del Instituto.*

SENTIDO DE LAS NUEVAS HUMANIDADES

La palabra «humanidad» —*humanitas*—, probablemente un invento verbal de Cicerón, significó primero aproximadamente lo que en el siglo XIX se decía con los vocablos «civilización» o «cultura», por tanto, un cierto sistema de comportamientos humanos que se consideraban ejemplares y a que los hombres grecolatinos de la época helenística creían «por fin» haber llegado. No significa, pues, la condición humana y el carácter problemático de su destino ni la innúmera y antagónica variedad de sus modos de conducirse. Por una sorprendente y hasta paradójica coyuntura, durante la Edad Media, en la mente de árabes y cristianos, que eran hombres de Dios, esta ejemplaridad humana, puramente humana, enunciada por *humanitas*, refluyó sobre todo lo que habían sido Grecia y Roma; es decir, sobre la Antigüedad, ungiéndola con un carácter magistral, de suerte que, por una de sus caras, la Edad Media íntegra resultó ser un movimiento, lento al principio, luego uniformemente acelerado, de absorción de la obra filosófica y poética, jurídica, política y artística de griegos y romanos. Esta absorción de tan enorme masa de residuos mentales tuvo que disgregarse y articularse en una pluralidad de disciplinas, cuyo conjunto se impuso en los estudios universitarios medievales como otro hemisferio del saber contrapuesto a las ciencias de lo divino o teológicas. De aquí que el singular *humanitas* se dispersase en el plural Humanidades. Al cambiar de número el término cambió de significación. Mientras la *humanitas* era un cierto modo de comportamiento real por parte del hombre, las Humanidades significaron una serie de conocimientos y enseñanzas, cuyo tema era, a su vez, las obras poéticas, retóricas, históricas,

jurídicas, didácticas que griegos y romanos tuvieron a bien engendrar. Por tanto, eran las Humanidades conocimientos de conocimientos, enseñanzas de enseñanzas, alimento enrarecido y de escasas, aunque algunas, vitaminas con que ha pretendido nutrirse el Occidente durante siglos. Menéndez Pelayo llamó a los estudios clásicos «medula de león». Sospechamos que exageraba este señor. Claro es que todo aquel torrente de prosas y versos antiguos arrastraba algún poso de realidad humana, a saber, la referencia que hacían a la vida efectiva de griegos y romanos. Pero en las Humanidades esa vida trasparecía sólo oblicuamente. La atención iba dirigida, sobre todo, a las palabras y por eso, cuando en el siglo XV culmina todo este movimiento de absorción, la actividad intelectual aparece dominada por la disciplina que era clave para todas las demás: la ciencia de las palabras, la gramática. Se llamó a aquello Humanismo, es decir, la dictadura de los gramáticos. El hecho es de sobra grotesco, pero está ahí sin remedio y «ahí» quiere decir dentro de nosotros los occidentales que no hemos acabado todavía de digerir y, merced a ello, de eliminar nuestro abolengo humanístico, toxina aún operante en las entrañas de la vida europea.

Mas al alzarse de nuevo sobre el horizonte, como un cometa pavoroso, la urgente duda del hombre respecto a sí mismo fue menester desentenderse de meras ejemplaridades y ponerse a estudiar los hechos de la multiforme realidad humana. Hízose esto primero empleando, con algunas modificaciones, el mismo instrumental de conceptos que tan fértil rendimiento había dado en las ciencias naturales. El empeño, como no podía menos, fracasó y entonces hubo que postular un tipo nuevo de ciencias que estudiasen el hombre por su lado más peculiar, el cual escapa a cuanto se había llamado «naturaleza» y le diferencia específicamente del animal, la planta y el mineral. Pero acaece que hasta ahora ese convoluto de ciencias no ha encontrado un nombre que podamos pronunciar con satisfacción. Verdad es —y el hecho debía ser más notorio— que las ciencias no han tenido casi nunca un bautismo afortunado. La lengua les ha proporcionado nombres ineptos, con frecuencia ridículos. Valga como ejemplo superlativo de inexpresividad y ridiculez el nombre «filosofía», que sólo sirve para despistar. Tan es ello así, que acaso en uno de los coloquios-discusiones proyectados para este primer curso del Instituto, mostremos haber sido esta palabra escogida circunstancialmente con el propósito deliberado de despistar, y no, como suele creerse, por un pujo de modestia ni sincero ni irónico. El cómo y el porqué precisos de este aconte-

cimiento no ha sido nunca hecho manifiesto a pesar de que constituye un ejemplo soberano, apasionante por su dramatismo, de lo que *pasa* a las palabras cuando se hace su historia como es debido, esto es, sabiendo verlas como lo que son, como algos humanos vivientes a quienes, por lo mismo, les *pasan* en efecto cosas y hacen que les pasen a los hombres que las usan, las desusan y las abusan —por tanto, evitando dejarlas ser «sólo palabras», mariposas exánimes clavadas con un alfiler en el diccionario o en la gramática.

La primera expresión con que, al lado de las inveteradas Humanidades, se intenta apellidar las ciencias de lo humano o, por lo menos, una gran parte de ellas es la que usan los franceses, y por eco, usamos nosotros: ciencias morales y políticas. Este nombre recurre desmañadamente a la operación de enganchar una tras otra dos palabras y tras ellas dos cosas, renunciando a su expresión unitaria y dejándonos la sospecha de que aún serán menester nuevos enganches, con lo cual nos parece asistir más bien que a la nomenclatura de un sistema de ciencias a la formación de un tren mixto. Además, no se ve cómo en aquel nombre pueda alojarse la lingüística ni la hermenéutica, ni la retórica y poética y falta en él sitio nada menos que para la teoría general del hombre. La teoría de la sociedad o sociología tiene que encogerse dentro de la Política cuando ésta es sólo un capítulo de aquélla, revelándose con ello que a comienzos del siglo XIX, fecha aproximada en que cuajó esta denominación, se seguía como en tiempos de Aristóteles. Los griegos todos, incluso Aristóteles, eran ciegos para la realidad que hoy llamamos «sociedad». No acertaban a verla y, en su lugar, percibían sólo el Estado. El caso es que Aristóteles, con su pasmosa sensibilidad para los hechos, palpa tenuemente que Estado y sociedad no son una misma cosa. Pero esto le lleva sólo a decir, sin mucho compromiso, que hay otras sociedades, por ejemplo, la familia, distintas del Estado, lo cual no hace sino remachar que para él el Estado era, por lo menos, una sociedad; en rigor, la sociedad por excelencia. La percepción de que familia o Estado no son sociedades, sino algo que hay en la sociedad, que en ella acontece, les fue negada. Esta ceguera, ni que decir tiene, no les es imputable ni siquiera es extraña. Es naturalísima. Porque toda realidad está pronta a ocultarse —ya lo dijo Heráclito— y cada una posee un determinado coeficiente de ocultación. La cifra máxima en este poder de clandestinidad corresponde a Dios y por ello su advocación más filosófica debiera ser la de *Deus absconditus*. Si el escolasticismo hubiese sido más auténtica filosofía se habría preguntado más perentoriamente por qué Dios

se esconde tanto en vez de contentarse con atribuirlo a su infinitud y a su exuberancia. Pues bien, entre las cosas humanas es la sociedad la menos patente, la que más se disfraza detrás de otras. El Estado es su más obvia máscara, y a ello se debe que todo el pensamiento sociológico griego nos llegue en forma de Tratados de Política. Pero no hay razón para que hoy, al querer nombrar lo social y hacerlo manifiesto, sigamos llamándolo con la careta que lo ha tapado.

Peor anda el asunto si atendemos al otro vagón del título: ciencias morales. El vocablo «morales» reverbera ante nosotros equívocamente. Es el tornasol que cambia de color según sea el ángulo de nuestra mirada. ¿Son las ciencias morales teorías normativas de la conducta humana, es decir, Etica, el doctrinal de las buenas costumbres? Para el latino, en efecto, el sentido fuerte de la palabra *mores* era el de las costumbres que son como es debido. ¿Son, más bien, las ciencias morales el estudio de las costumbres todas, sean buenas o malas? Ya el cuitado Lévy-Bruhl contraponía ambas significaciones en el título de uno de sus primeros libros: *La morale et la science des moeurs*. Mas aun con esta ampliación queda angosto el panorama. Lo humano no es sólo la costumbre. Hay, junto a ella, lo desacostumbrado, lo insólito, lo único. Es más, la costumbre presupone la acción original, creadora e inaudita que va a convertirse y degradarse en uso.

Esta dialéctica nos fuerza a retirarnos de esos dos primeros sentidos y entender desde más lejos la expresión «ciencias morales». Entonces nos envía una significación sin duda amplísima, pero puramente negativa. Lo moral sería simplemente todo lo que no es material o físico. Es, en efecto, el valor coloquial, irresponsable y vago, que la voz tiene cuando se usa en el café o en el refectorio, y lleva, por ejemplo, a decir que Descartes es «moralmente» el autor de los asesinatos en la Revolución Francesa. En esta acepción, decir «ciencias morales» vale tanto como si, frente a las ciencias naturales, hablásemos elusivamente de las «ciencias otras».

Si ahora reenganchamos los dos componentes del título y subrayamos su disyunción —ciencias morales y políticas— caemos en la cuenta de que acaso las ciencias morales representan aquí el punto de vista general sociológico, mientras las políticas se reducen a las ciencias del Estado, es decir, a las ramas del derecho y de la administración. Pero ¿qué pretende este acotamiento? ¿Es que las ciencias políticas son ajenas a lo moral, son ciencias «inmorales»? Y así sucesivamente podríamos seguir largo rato perdiéndonos en esa denominación que en vez de señalarnos un camino se nos va liando a los pies.

Tal vez por todo esto prefirieron los alemanes llamar a las disciplinas que estudian lo peculiarmente humano «ciencias del espíritu» —*Geisteswissenschaften.* Pero no somos con ello más felices. Esta denominación es desorientadora, porque no nos hace saber qué cosa sea el espíritu y nos hace saber demasiado las cien cosas contradictorias que se han dicho que es. El término «espíritu» no nombra un fenómeno y, por tanto, algo incuestionable, sino que es ya una interpretación, mejor dicho, es muchas interpretaciones distintas entre sí, que pululan dentro del vocablo, mordiendose las unas a las otras y causándonos incertidumbre y desasosiego. Se comprende muy bien, como ya hemos recordado alguna vez, el mal humor de Schopenhauer frente a las innumerables «filosofías del espíritu» surgidas en su tiempo que le llevó a preguntar: *Geist?... Wer ist denn der Bursche!* «¿Espíritu?... Bueno, pero ¡quién es ese mozo!»

Sorprende que encontrándose en tal perplejidad no se haya recurrido antes, por lo menos en nuestros países latinos, a la espléndida palabra «humanidades» para designar las disciplinas todas que se ocupan de los hechos exclusivamente humanos. Pocas veces se ofrece una ocasión tan favorable para dar nombre a una serie de investigaciones y conocimientos. La voz Humanidades es hoy el nombre de una cosa muy determinada que fue en otros tiempos y ya no existe, a saber, una cierta configuración de los estudios ya pretérita. Su significado es arqueológico; entenderla supone ya cierto saber y, en consecuencia, es a estas fechas más bien un signo terminológico que una palabra de la lengua. Además, aun como término, apenas se la emplea. Pero basta con ahuyentar de ella este sentido demasiado restricto y dejarla funcionar en su espontaneidad para que, sin más, *nos diga* precisamente lo que ahora queremos nombrar: el conjunto de los hechos propiamente humanos. Es curioso que esta palabra parece como si, por su propia virtud, hubiera intentado siempre significar eso y lo extraño *prima facie* es que no se le haya permitido nunca vivir efectivamente en la lengua emitiendo su más natural sentido. Sólo ha podido explayarse cuando, aquí o allá, alguien la ha empleado estilísticamente, es decir, alzando un poco las faldas a la gramática. Pero la facilidad con que, estilizando, podemos hacer que «humanidades» diga, sin más, «cosas sólo humanas» demuestra que es ésta su más espontánea significación, reprimida en ella por un adverso y raro destino. Claro es que lo raro y extraño de este caso —una palabra amordazada— tiene clara explicación que resultaría aquí inoportuna. Ahora bien, ésta es la diferencia entre el término de una terminología y la palabra de una

lengua: aquél no dice lo que dice sino porque nosotros se lo hacemos decir previa una definición. Si no sabemos ésta no lo entendemos. Mas la palabra de la lengua nos comunica su sentido, nos lo dice, de suyo, antes de todo acuerdo especial y deliberado. De tal modo no necesitan una definición previa las palabras de la lengua que en rigor tampoco toleran una definición posterior. De aquí que sea una tontería y revela desconocer por completo lo que es una lengua reírse demasiado de los apuros que pasan los académicos para definir los vocablos cuando hacen un *Diccionario de la lengua*. La palabra natural nos proyecta con prodigiosa eficacia sobre un círculo del mundo objetivo. El centro de ese círculo —por tanto, de la significación de la palabra, es clarísimo, pero su dintorno es flotante. Por esta razón la palabra nos *dice* muy bien algo, pero nos lo *define* o delimita muy mal y es ella misma indefinible. Cuando la gente vitupera a los académicos, comete el *quid pro quo* elemental de confundir el diccionario con una enciclopedia, como si la misión de aquél fuera definir las cosas y no procurar circunscribir aproximadamente los vagabundos significados de las palabras. Esta tarea es desesperante porque se afana en perfilar lo sin perfil.

La dicción «Humanidades» liberada así y pudiendo actuar como voz vulgarísima nos consigna directamente a los fenómenos en que la realidad humana aparece, y ello sin limitación alguna y sin prejuzgar la más tenue interpretación. Es, pues, el ideal para nuestro propósito puesto que ése es el tema de las ciencias postuladas y no hay mejor nomenclatura para una disciplina que señalar con el índice las cosas de que se ocupa. Sólo falta hacer que ese nombre de unas cosas enuncie, a la vez, la faena de conocimiento que a ellas se dedica. Así, Humanidades va a significar para nosotros a un tiempo los fenómenos que se investigan y estas mismas investigaciones. Sin duda, es también un equívoco, pero que no estorba mayormente, como no causa daño apreciable que «historia» designe a la vez la historia como *res gestae* y la historia como historiografía.

Al proponer esta modificación en el uso del vocablo «humanidades», nos encontramos en una situación curiosa. Porque, evidentemente, se trata de un neologismo, pero en este caso la nueva dicción tiene el aire de ser más vieja, de más rancio hábito que su valor establecido. Es como si, por vez primera, la palabra Humanidades cobrase su *étymon*, su verdadero, plenario y perenne sentido.

Sin esta aclaración semántica, el título *Instituto de Humanidades* que damos a nuestra organización en proyecto no coincidiría con su propósito. Pero habiéndola hecho, hemos conseguido de paso adelantar en qué consiste éste. Quisiéramos emprender una serie de estudios sobre las más diversas dimensiones en que se desparrama el enorme asunto «vida humana». Para ello buscamos una amplia colaboración. Desde hace mucho tiempo, en las ciencias naturales se trabaja en equipos. Las investigaciones sobre el hecho humano han llegado a un punto que reclama una organización parecida. El tamaño de lo que tal organización supondría, en cuanto a medios y fuerzas vivas, es tal que su más sobrio aforo invita a la renuncia anticipada y a una inmediata parálisis. Por tanto, no se trata aquí de empresa semejante. Mas ¿por qué no intentar un ejemplo y aun éste en formato minúsculo, de lo que podrían ser esos estudios y esas investigaciones en común? Creemos haber llegado a ciertos puntos de vista y a determinados métodos que permiten renovar en su raíz misma muchas de las tradicionales disciplinas históricas e incoar otras hasta ahora desconocidas. La lingüística, por ejemplo, que es entre todas las Humanidades la ciencia más avanzada y que ha logrado, en efecto, un glorioso, admirable desarrollo, necesita, a nuestro juicio, ser de nuevo cimentada y fertilizada mediante dos ciencias funcionalmente anteriores a ella. Una es la *Teoría de la lengua* que estudia a ésta en un estrato previo al atendido por la cuestionable *Lingüística general*. Fuera de España se ha hecho ya algún ensayo de *Teoría de la lengua*. Pero ésta, a su vez, demanda una investigación más radical y previa a ella, de que no existe el menor asomo ni dentro ni fuera de España. Es el estudio que llamamos *Teoría del decir*, donde el fenómeno del habla es sorprendido verdaderamente en su *status nascens* y hace ver la palabra como lo que, en efecto es, a saber: nunca «mera palabra» y sin consecuencias, siempre acción grave del hombre en su vida y uno de los lados más dramáticos de su destino.

Cosa pareja acontece con la filología y especialmente con la filología clásica, torso de las antiguas «Humanidades» que tan magnífica expansión gozó en el siglo pasado y hoy yace inerte, prisionera en un callejón sin salida. Es preciso instaurar los principios de una nueva filología que obligue a los textos a decir mucho más y más

rigorosamente controlable de lo que han hecho hasta ahora. Esto nos arrastra a la forzosidad de construir en forma por completo distinta de la usada la historia literaria y, en general, la historia de las demás artes y de las ideas.

En nuestra perspectiva, la *Etnología* asciende a un rango que hasta la fecha no se le había reconocido. Verdad es que se trata de una Etnología responsable, que se exige mucho a sí misma y deja de ser, como hasta aquí fue, la «casa de fieras» en la ciudad de las Humanidades. Es necesario mostrar que también los salvajes «tienen razón» para poder presumir de tener alguna nosotros.

La base de todo ello es la *Historiología*, disciplina que nunca ha sido acometida en serio, dando lugar a que los libros de historia, cualesquiera sean sus virtudes y méritos singulares, contengan materia tan vagarosa y sin compromiso y hablen del pasado como de algo ajeno a nosotros, siendo así que constituye nuestros propios entresijos. *La historia tiene que tener razón*, es razón narrativa, una narración que explica o una explicación que consiste en narrar. Es inadmisible la conducta habitual de la historia, que se fatiga en probar, a veces con una superflua ostentación de rigor, los datos que maneja, pero no prueba lo que ella dice sobre esos datos y aun rehuye plantearse las cuestiones de realidad humana que anuncian, con lo cual resulta que siendo los libros de historia los más fáciles de leer son los menos inteligibles. No se hace nada con decir que pasó esto y aquello, porque entonces nos quedamos sin saber qué es esto y qué es aquello y nos encontramos simplemente ante palabras sin sentido propio. Si se nos cuenta sólo que César «pasó el Rubicón», nos quedamos *in albis*, porque es una expresión infinitamente equívoca. Innumerables individuos humanos han pasado y siguen pasando el Rubicón y en cada uno de los casos la frase enuncia una realidad humana distinta. Sería menester explicar bien el valor que ello tiene en el caso de César, pero acontece que a pesar de ser uno de los hechos sobre que más se ha escrito, continúa sin esclarecer suficientemente, y como es el acto en que comienza todo el resto de la historia romana, sigue este resto —que es, nada menos, el Imperio Romano— siéndonos un enigma. En aquel acto se atascó Mommsen y en él seguimos atascados. Si aquello hubiera sido elucidado se volverían, sin más, transparentes muchas cosas que hoy acaecen. Es preciso que la historia, al menos en principio, se comprometa consigo misma a «explicar todo», a «dar la razón» y exhibir el porqué, un porqué ciertamente muy distinto del porqué determinista que impera en las ciencias naturales. Nos irrita leer al irritado Tácito porque pre-

tende ofrecernos espectáculos atroces; pero como no los explica, como no los hace «verosímiles», quedan fuera de nosotros sin lograr sernos efectivamente atroces. Hay que iluminar por dentro la atrocidad antigua si se aspira a estremecernos hoy y gracias a ello precavernos frente a atrocidades inminentes. O cambiando de humor, murmuremos que la historia futura deberá decir a la usada lo que el miembro de aquel tribunal en una Academia de Caballería decía a un examinando: «¡Eh!..., ¡que aquí se explica todo! ¡No es como en Infantería!»

En cuanto a la *Economía*, bien se manifiesta que anda menesterosa de refundición en un sentido bastante próximo al literal. Originada en el siglo XVIII, sazón de pensamiento abstracto y formalista, sigue siendo un cuerpo de doctrina ajeno a espacio y tiempo, y su rigidez geométrica ha hecho de ella un petrefacto. En su preámbulo dice de sí misma que es una ciencia social, pero al abrirla no encontramos por ninguna parte sus presuntas vísceras sociológicas. Las promete y se olvida de ellas. Se impone el ensayo de hacer efectivo su carácter de ciencia social, y como lo social es histórico, de volverla a fundir en el crisol de la historia para que de rígida se torne teoría flúida, dinámica, que acompaña al hombre en sus inevitables mudanzas sin perder por ello su misión normativa, es decir, descubrirnos qué es lo económico en cada situación económica.

Cortemos aquí esta serie de sugestiones puesto que se trata únicamente de insinuar las nuevas y fecundas posibilidades que atisbamos aun en el caso de disciplinas tan conocidas y tradicionales como las citadas. Tenemos un programa ideal de lo que pudiera ser el *Instituto de Humanidades*. En él, junto a las ciencias fundamentales, que no queremos especificar aquí porque sus nombres parecerían abstrusos o desviadores y al lado de los grandes estudios sobre el pasado, habría la sección de investigaciones metódicas sobre el presente hasta el día, la información sobre el mundo humano en la actualidad, «observación masiva» sobre las gentes de nuestro país, donde podrían hallar sugestiva tarea numerosos equipos de jóvenes, etc., etc.

Pero más vale no hablar aquí de ese programa imaginario, ya que su ejecución queda hoy fuera de toda probabilidad. Por el contrario, nos importa insistir en que lo que ahora intentamos es cosa de mínima cuantía y no más que un ensayo de ensayo. Por un lado, necesitamos probarnos a nosotros mismos cuáles son nuestras efectivas fuerzas, y por otro es preciso ver si realmente existen perso-

nas que deseen colaborar con nosotros. En cuanto a nosotros, protestamos anticipadamente si se quiere confundir la declaración de que entrevemos todas esas nuevas sabidurías posibles con la pretensión de poseerlas. Si así fuera no necesitaríamos de los demás. En verdad, nuestra relación con todo ese saber se reduce más bien al apetito.

Por lo que hace a eventuales colaboraciones la cosa es más problemática. Porque un conglomerado de causas trae consigo que el cuerpo colectivo de cada país, por ejemplo, el nuestro, se haya vuelto sobremanera opaco. Su intransparencia no permite conjeturar lo que de verdad hay dentro de él. Precisamente porque los gestos colectivos se acusan tanto no dejan ver a su través cómo son los individuos, las personas, qué piensan, qué sienten, qué les falta, qué les sobra. Dada la apariencia de las cosas y si fuésemos de talante pesimista, comenzaríamos por creer que lo que les sobra es justamente verse incomodados con invitaciones como la presente a un entusiasta esfuerzo intelectual. Mas nuestra pronta disposición a aceptar que sea así, nos echa a la espalda el pesimismo dejándonos con la sobrada serenidad para preguntarnos si, a pesar de todo, no habrá quienes experimenten vocación parecida a la nuestra. Sí, ya sabemos que el ambiente es de pesadilla y que en discursos, periódicos y tertulias se habla, como hace justo mil años, del próximo «fin del mundo» y de la civilización. Pero, no obstante, acaso haya también algunas personas que están habituadas a admitir esa eventualidad por pensar, como nosotros, que el «mundo» y la civilización, ni más ni menos que ahora, han estado y están siempre prestos para acabar, según corresponde a cuanto es contingente. Siempre la humanidad ha «vivido sobre un volcán». El planeta es, en efecto, un volcán y lo sorprendente es que hasta ahora se haya comportado con tan mesurada eruptividad. La civilización es una telaraña y pasma que sus tenues filamentos no se hayan quebrado muchas veces, cada cuatro o cinco generaciones. La vida humana es íntegramente peligro y por lo mismo es íntegramente responsabilidad. No hay, pues, ahora razón especial ni bastante para acoquinarse y suspender el deporte más constitutivo del hombre, que es teorizar.

COLABORADORES, OYENTES, PÚBLICO

No nos dirigimos al público, no lo buscamos. Se trata de formar un grupo de colaboración completamente privada, que no pretende ejercer la menor influencia sobre la vida nacional ni prac-

ticar proselitismo, y si imprimimos y repartimos este prospecto es porque no hallamos otro modo de poder llegar a las contadas personas que, desconocidas de nosotros e ignorándose mutuamente, pueden interesarse en trabajar juntos sobre estas cuestiones y con los mismos métodos.

La mayor parte de los temas en que vamos a ocuparnos, por su propio carácter, excluyen automáticamente las grandes audiencias. Invitamos a unos cuantos para trabajar en un rincón.

Mas, por otra parte, quisiéramos evitar a nuestro ajetreo toda facción propia de las sociedades secretas que son características de dos momentos en la vida de un pueblo: aparecen en cierto estadio de su etapa primitiva, por tanto, en la hora de su formación, y reaparecen en la hora confusa de su disolución. De aquí que si bien no nos dirigimos al público ni lo buscamos, tampoco lo rechazamos amaneradamente. La investigación, la ciencia, el conocer o como se le quiera llamar —también para esta noción falta en el léxico palabra decente—, procede atravesando fases muy distintas. Una de esas fases consiste en labores radicalmente incompatibles con toda publicidad, más aún, que sólo pueden ser cumplidas en la más rigorosa soledad de la persona. Hay otra en que la gestación científica no sólo tolera sino que exige el confronte de lo que cada cual cree haber hallado, de las dificultades con que tropieza, de los complementos que necesita con el sentir de otros cofrades sumergidos en el estudio del mismo tema u otros afines. Es la oportunidad del coloquio y la discusión. Ha sido un error en los tiempos modernos no dar la debida importancia a este aspecto de la colaboración que se verifica en forma de diálogo o disputa, máxime si, como parece, cada dia será más ineludible trabajar en equipo. En esta fase la investigación, emergiendo del arcano personal donde se inicia, se hace ya visible. ¿Por qué, entonces, no dejarla ver a quienes no se sienten capaces o deseosos de colaborar, pero sí de interesarse en la faena? Es el momento en que el esfuerzo mental no ha llegado todavía a ser obra, es decir, resultado firme, meta lograda, doctrina formal. Es aún la inteligencia en movimiento que vislumbra, analiza, busca, ensaya, que tropieza con la arista de la objeción y se hiere la frente, que se corrige e integra con lo descubierto por otro, que pasa por instantes de ceguera y terco aferramiento a un error, que despierta a nuevas luces, que se pierde una y otra vez en sus propios afanes y desespera y resucita; en suma, el drama mismo del pensar, una de las escenas más maravillosas que existen. ¿Por qué no hacer de ello, para un círculo no muy numeroso de oyentes, espectáculo que

compense un poco el multitudinario de los partidos de fútbol? El *Instituto* no tiene designio docente. No se propone enseñar sino aprender —aprender lo que no se enseña porque nadie lo sabe aún. Pero no cabe duda que si logra existir y funcionar, esta porción del trabajo hecha a la vista de una discreta asistencia tiene más valor didáctico que cualquiera escuela. Nada hay como la presencia del pensamiento mismo haciéndose para suscitar vocaciones, alertar las cabezas y hacerlas sacudir la chabacanería intelectual que hoy las corrompe.

Por estas razones, junto al grupo de los colaboradores, instituímos en nuestra organización un cuerpo de oyentes y lo consideramos órgano de suma importancia en la convivencia de nuevo sesgo que aspira a ser el *Instituto*. Creemos así poder servir a muchos de algo, y ellos, recíprocamente, nos son menester como una cálida atmósfera humana que nos acompañe, nos abrigue y nos presione. Esto nos ayudará a huir de las dos cosas que menos quisiéramos ser: herméticos y mandarines.

Pero hay más: como todos nuestros temas son variaciones del tema general «vida humana» y éste posee un *sex-appeal* formidable, pudiera acontecer que alguno de nuestros cursos despertara interés —o la forma deficiente del interés que es la curiosidad— en un número bastante crecido de personas. Tal probabilidad, cualquiera que sea su grado, nos preocupa de antemano en esta hora de proyectar nuestros trabajos e invitar a otros para una privada colaboración. Pues el hecho significaría vernos consignados a topar con el público, que es precisamente a quien no nos dirigimos. ¿Qué hacer en caso semejante? ¿Tiene sentido que nos neguemos a ser oídos, pedantemente desdeñosos de ese eventual público? No confundamos las cosas. No desdeñamos al público, lo que sería una actitud estúpida. Lo que hacemos es no contar con él, porque, queramos o no, ya lo hemos dicho, la mayor parte de nuestras labores excluye su participación, y además porque no se le puede pedir ni constancia ni dedicación. Lo que haremos, si esa anormal abundancia de oyentes afluyese a algún curso, sería trasladar éste a un local de ocasión, suficientemente amplio, fuera de nuestro domicilio en *Aula Nueva*, que es una habitación de menor burguesía con espacios de exigua capacidad. Pero ha de entenderse que ese traslado a un auditorio mayor representa sólo una extrapolación en la conducta normal de nuestro Instituto.

IMPECUNIOSIDAD DEL INSTITUTO

En fin, aunque faltasen estas razones para no reducir nuestra convivencia a los colaboradores en los estudios y ampliarla a un contorno de oyentes no tendríamos más remedio que hacerlo por una consideración que queremos declarar de la manera más taxativa. El Instituto de Humanidades tiene que sostenerse con las matrículas de los oyentes a sus cursos y coloquios-discusiones. La cosa no admite escape porque el Instituto carece en absoluto de medios económicos. Nosotros mismos no los tenemos propios y nos faltan los ajenos. Con ser todo aventurado en nuestra iniciativa, el punto más problemático de ella es, como suele en España, el factor crematístico. De suerte que encima de ser tan dudosa la existencia de sincero interés por este género de trabajos, tenemos que empezar pidiendo sacrificios.

BAJO EL SIGNO DE LA CALMA

Cuando en tiempos recientes se hizo por vez primera con energía y perentoriedad, la pregunta: ¿Qué es el hombre?, se descubrió muy pronto que *no era nada de* lo que hasta ahora se había presumido. La consecuencia de este descubrimiento debió ser la admisión de que no sabemos lo que es el hombre y un animoso empeño en ir averiguándolo. Pero el tipo de hombre que hoy predomina está poseído por la básica creencia de que él lo sabe ya todo —es, por definición, no «el hombre de la calle», sino el hombre «al cabo de la calle», el hombre que no sabe no saber—, el fanático. De aquí que en su mente la averiguación de que *el hombre no era nada de* lo que se había creído hasta ahora se transustanció, sin más, en la firme doctrina de que *el hombre no es nada*, y se desembocó con velocidad inoportuna, con injustificado atropellamiento, en un nihilismo tan radical como arbitrario. Frente a ello el *Instituto de Humanidades* siente el orgullo de su propia ignorancia, la cual es incuestionable privilegio del hombre y máximo aperitivo que nos mueve a emprender una serie de esfuerzos en común para intentar ir respondiendo a aquella desesperada pregunta. Y todo ello con calma jovial —un temple tan «existencial» como puedan serlo iracundias, acedías y angustias, sobre tener la ventaja —diría un «humanista»— de ponernos bajo la protección directa de Jove, ya que de él procede

la jovialidad. Esta calma humana lleva signo contrario a la que suele atribuirse al bovino, la cual, si nos arrojamos a afirmar que el animal la siente, sería un sosiego regalado, hecho de insensibilidad para el peligro. Mas la calma del hombre es la que él mismo briosamente se crea en medio de la congoja y del apuro, cuando al sentirse perdido grita a los demás o a sí mismo: ¡Calma! No parece asentarse en fundamento bastante la calidad privilegiada que algunos pensadores de hoy quieren conceder a las «situaciones extremas», rehabilitando cierto romántico frenesí de Kierkegaard. No es en la «angustia», sino en esa «calma» que la supera y pone en ella orden, donde el hombre puede verdaderamente tomar posesión de su vida y, en efecto, «existir»: en ella propiamente se humaniza. Lo único que hay que decir contra la calma es lo mismo que hay que decir contra la angustia y contra toda otra emoción pura en que el hombre quiera radicar su existencia: que cada cual lleva en sí el germen de una viciosidad particular. Todo temple humano puede «ser en forma» o en modo deficiente. Así, la calma puede degenerar en cotidianeidad, mera adaptación y conformismo, como la angustia, degradada en manía o pavor, frenetiza y envilece al hombre.

ENVIANDO
A
DOMINGO ORTEGA
EL
RETRATO DEL PRIMER TORO

Epílogo al libro El arte del toreo, *por* DOMINGO ORTEGA, R. *de* O., *Madrid,* 1950

En esta conferencia un gran torero habla de lo suyo. Nótese que reduciendo en la medida que le es dada las consideraciones generales y los innumerables temas conexos con el arte de torear, se recluye en la cuestión de dónde están los pitones del toro y dónde, en relación con ellos, tiene que estar la cadera del torero y cada una de sus piernas y su brazo, y qué movimientos y quietudes debe practicar. Lo que Domingo Ortega dice está pensando desde el ruedo, en peligrosa proximidad a las astas del animal y allí tiene el lector que situarse imaginariamente para poderlo entender. Porque de lo que pasa entre toro y torero sólo se entiende fácilmente la cogida. Todo lo demás es de arcana y sutilísima geometría o cinemática. La mayor parte de los que asisten al espectáculo no han conseguido nunca representarse con claridad y precisión en qué consisten las más vulgares suertes; por eiemplo, banderillear al cuarteo. En la lidia todo es rápido, incluso lo que relativamente calificamos de lento —«sosegadas prisas» llama el varilarguero Daza a los trances del toreo (escribía en torno a 1775)— y como, además es drámático y nos sobrecoge, no deia margen a la atención para percibir en su detalle la doble melodía de movimientos que es cada suerte. De aquí que la doctrina tauromáquica expuesta por Domingo Ortega se nos presenta con cierto aire de teorema geométrico. Toro y torero, en efecto, son dos sistemas de puntos que han de variar en correlación uno con otro.

Es extraño que no se haya compuesto nunca una geometría o cinemática taurina, cuando todo el que ha querido explicar una suerte ha tenido que tomar el lápiz y dibujar líneas que simbolizan movimientos. Mas no voy a entrar ahora en ello.

Me encuentro con que mi amigo y homónimo desea que unas palabras mías acompañen a lo dicho por él, y como lo dicho por él es del más riguroso tecnicismo, me parecería incongruente trazar algunos signos caligráficos, dibujar una tenue orla verbal. Yo no soy un «aficionado a los toros». Después de mi

adolescencia son contadísimas las corridas de toros a que he asistido, las estrictamente necesarias para poder hacerme cargo de «cómo iban las cosas». En cambio, he hecho con «los toros» lo que no se había hecho: prestar mi atención con intelectual generosidad al hecho sorprendente que son las «corridas de toros», espectáculo que no tiene similaridad con ningún otro, que ha resonado en todo el mundo y que, dentro de las dimensiones de la historia española en los dos últimos siglos, significa una realidad de primer orden. Era cuestión de honor para un hombre de pensamiento explicarse su origen, su desarrollo, su porvenir, las fuerzas y resortes que lo engendraron y lo han sostenido. Sobre las «corridas de toros» se han publicado no pocos libros, algunos excelentes, producto de un esfuerzo meritísimo. Pero han sido compuestos desde el punto de vista del «aficionado», no del analizador de humanidades. Siempre sentí como algo penoso e indebido que no se hubiese estudiado con el mismo rigor de análisis que cualquier otro hecho humano éste que es de muy sobrado calibre. No es, pues, cuestión de afición o desafección, de que parezca bien o mal este espectáculo tan extraño. Cualquiera que sea el modo de pensar sobre él —y el mío es hasta ahora completamente inédito— no hay más remedio que esclarecerlo. No he escrito nunca sobre materia tauromáquica, y no son las circunstancias presentes oportunas para que inaugure tal operación. Prefiero, pues, enviar a Domingo Ortega algo que acaso no interese a los lectores de su conferencia, pero que es cosa nueva y de importancia en un estudio a fondo de la realidad que han sido las corridas de toros.

Como es sabido, la variedad vacuna dotada de bravura es una especie zoológica arcaica que se ha perennizado en España cuando desde muchos siglos antes había desaparecido de todo el mundo. Las causas de esta perduración no han sido aún esclarecidas. Sólo es patente que en las últimas tres centurias las fiestas nobles de toros, primero, y las corridas populares, después, han logrado su artificial conservación. No sé si se tiene esto bien en cuenta, si se está atento a que esa función del coraie, lo que en la terminología taurina se llama «casta», es superlativamente inestable y siempre a punto de extinguirse.

La furia de nuestra res brava no se parece a ninguna otra en el mundo animal aún existente. Esto hacía muy difícil explicar el origen zoológico del bovino que con tanta pasión la ejercita. De un lado, aparece el toro específicamente bravo rodeado por todas partes de vacunos domésticos en que tal o cual individuo manifiesta ocasionalmente furibundez, pero que como linaie han hecho proverbial su mansedumbre. De otro lado hay que todas las variedades, especies o subespecies de bovinos domésticos y mansuetos provienen de un tipo de toro originario, el bos primigenius, *que era feroz. Los alemanes le llaman* Auerochs, *o toro salvaie, y los germanos y celtas debían nombrarle con un nombre parecido, que a los oídos de Julio César sonaba*

urus. *Fue él quien introduio este vocablo en la lengua latina. Era un animal enorme y peligrosísimo que poblaba los bosques de la Europa central y nórdica, constituyendo la gran caza a que los señores del tiempo se dedicaban. Julio César se complace una y otra vez en decirnos cómo en las pausas de su beligerancia cazaba el* uro. *Pero es típico de su estilo que no nos describe nunca al animal de modo suficiente para que podamos representárnoslo. Con lo cual la espléndida bestia se convirtió en un mito entregado a la libre fantasía, y como todo mito, generoso en metamorfosis. Unos lo imaginaban como un bisonte, otros como un búfalo y, en seguida veremos, no pocos le aproximaban a fieras que nada tienen que ver con los bovinos.*

El toro primigenio, o uro, *desaparece como especie viva durante la baja Edad Media. Sin embargo, a comienzos del siglo XV perdura en los bosques de Lituania lindantes con Prusia. «Dos siglos después —nos comunica el doctor Otto Antonius* (1)— *quedan aún unos cuantos individuos supervivientes en Polonia, a saber: en el gran bosque llamado Jaktorowka, a cincuenta y cinco kilómetros por el sudoeste de Varsovia. Este bosque fue el último refugio del* uro *como en nuestro tiempo el bosque de Bialowicza lo es del bisonte. En 1564 vivían aún en Jaktorowka 38* uros, *de ellos ocho machos adultos y tres ióvenes, 22 vacas y cinco terneras. En 1599 había descendido el número a 24 animales, y en 1604, a cuatro. En 1620 no quedaba más que una vaca, la cual —probablemente el último eiemplar de su especie— sucumbió en 1627.»*

Es inconcebible que siendo tan reciente la desaparición completa —según Antonius— de este animal no constase en la conciencia pública y en los hombres de ciencia europeos cuál era su figura y tuviera que seguir la imaginación elaborando sus fantasmagorías. La cosa es aún más extraña si se advierte que Segismundo, barón de Herberstein —1486-1566—, embajador de Carlos V, y de su hermano Fernando, había descrito bastante bien al animal en su libro Rarum moscovitarum comentarii, *e incluso publicaba grabados representándolo. Los grabados son toscos y tal vez sólo un español que los vea puede reconocer bien lo que quieren figurar.*

Así andaba el asunto, cuando a comienzos del siglo pasado, el zoólogo inglés H. Smith encontró en un anticuario de Augsburgo cierto cuadro que representaba un bovino de fina y grande cornamenta. En un rincón del cuadro se leía la palabra Thur, *que es el nombre polaco del* uro. *La comparación de esta figura con los restos óseos que del animal se conservaban, daba como resultado completa coincidencia. Sin embargo, fue preciso esperar el estudio de M. Hilzheimer sobre el aspecto del* uro *para que quedase plenamente establecido que el cuadrito de Augsburgo —entre tanto desaparecido— era*

---

(1) *Die Abstammung der Hausrinder* [Descendencia de los vacunos domésticos], en *Die Naturwissenschaften,* 24 de octubre de 1919.

el retrato de uno de los últimos ejemplares, tal vez del postrer superviviente del toro primero o primigenio (1).

La presencia de esta figura aclara de plano la cuestión de nuestro toro bravo. Es éste, con toda evidencia, el descendiente directo del uro *o* Auerochs. *El único eslabón intermedio que acaso ha habido es la forma cuaternaria del* uro *que era de tamaño un poco menor y tuvo su expansión principal en Mesopotamia y el norte de Africa. El primigenio —figurado en la imagen adjunta— era mucho mayor que el más corpulento de nuestros toros. En cuanto al pelaje tenemos noticias muy precisas debidas al barón de Herberstein y completadas por Janicki y otros. Era el* uro *adulto negro listón, a veces castaño oscuro. Terneras y becerros eran más claros, llegando casi al retinto en colorado.*

Pero los que hasta ahora se han metido en este asunto dejan en el aire la pregunta de cuál fue el origen de ese cuadro arrinconado en un anticuario de Augsburgo. Aquí es donde creo poder ofrecer una pista inesperada, pero que en seguida resolverá indefectiblemente el enigma.

Hay un pasaje de una carta de Leibniz —¡nada menos!— en que nadie ha reparado. Escribiendo en 18 de octubre de 1712 a su corresponsal Th. Burnett, de quien recibe y a quien envía noticias sobre los nuevos libros, dice: «No he visto aún la nueva edición de Julio César, pero soy yo quien envió a los editores el retrato del urus, *porque interesé al Rey de Prusia en que lo hiciese hacer del natural sobre el que tiene en Berlín. El* urus *(de que Julio César habla) no es un oso, sino una especie de toro de un tamaño y una fuerza extraordinarios; en alemán se le llama* Auerochs» (2).

Estas palabras abren un camino directo para la solución del enigma que el cuadro augsburguense plantea. ¿De qué ejemplar superviviente ha sido hecho este retrato en que nos aparece un magnífico macho en actitud —ojo radiante, manos y jarretes en tenso avance— que los españoles conocemos tan bien? La factura pictórica no nos dirige a los comienzos del siglo XVII en que aún perduran, dentro de Alemania, las técnicas del XV, sino que lo situaríamos mejor a fines del seiscientos, es decir, en torno a 1700. La afirmación de Antonius que fecha en 1627 la extinción del último bos primigenius *puede valer para el rebaño más importante que quedaba y era el de Polonia, pero el texto de Leibniz nos lleva a pensar que, tal vez procedentes de ese rebaño, poseía el rey de Prusia, cuyos cazaderos lindaban con los bosques*

---

(1) M. Hilzheimer, *Wie hat der Thur ausgesehen?*, en *Jahrbuch für wissenschaftliche und praktische Tierzucht*, V, Jahrgang, 1950. Tengo fotocopias de este artículo y de otros sobre el tema que sería interesante publicar en alguna revista española de agricultura, ganadería o veterinaria.

(2) *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Herausgegeben von G. J. Gerhardt. Tomo III, pág. 325.

de Varsovia, algunos individuos y en tiempo del gran filósofo, tal vez, un último superviviente. Curioso de todo y a todo atento, este trágico destino de toda una magnífica especie concentrada en un solo individuo, le movió a asegurar la conservación de su aspecto. ¿No es sobremanera probable que el cuadro de Augsburgo sea el que fue pintado por su moción y enviado al editor de Julio César? La última palabra sobre la cuestión queda ahora fácilmente soluble. Basta que alguien busque esa edición de Julio César en alguna biblioteca alemana y compare el grabado allí impreso con la imagen que aquí va reproducida.

La conferencia de Domingo Ortega es un documento único en la historia de la tauromaquia, porque en ella un maestro insigne del arte se ocupa en definir menudamente el esquema de movimientos en que la técnica del toreo consiste. No creo que vaya mal como anejo a sus páginas la imagen, desconocida en España, del primer toro.

PRÓLOGO
A
«TEORÍA DE LA EXPRESIÓN»
POR
KARL BÜHLER

Publicado por la Revista de Occidente,
Madrid, 1950.

KARL *Bühler era una de las figuras prominentes de la ciencia psicológica en la Europa anterior a la guerra. Ocupaba la cátedra dedicada a esta disciplina en Viena y era Director del Instituto de Psicología anejo a aquella Universidad. En 1933 publicó esta* Teoría de la Expresión *y pocos meses después, en 1934, su* Teoría del lenguaje. *En esta colección aparecerán también, con un mes de distancia, los dos libros. Son, en efecto, inseparables, mutuamente se esclarecen, si bien la obra sobre el lenguaje es mucho más lograda que su pareja y quedará como un libro clásico.*

El gesto expresivo y la palabra son los géminis en el zodíaco de los problemas humanos. Ambos fenómenos tienen común su carácter más radical. Uno y otro consisten en fenómenos que nos aparecen en el mundo exterior, que son externidades, pero tienen la condición constitutiva de manifestarnos internidades. Cierta contracción de los músculos faciales es un hecho corporal como otro cualquiera, pero en él vemos además la tristeza o la alegría de un hombre, dos realidades que por sí carecen de todo atributo que las permita ser exteriores. Parejamente, una palabra es un mero sonido, un fenómeno acústico; pero acontece que en él nos llega noticia y como presencia de una idea, otra entidad inespacial, y, por tanto, incapaz por sí misma de exterioridad. La cosa es una de las más triviales que existen, pero, a la vez, de las más extrañas y enigmáticas. De las más triviales, si analizamos paso a paso la estructura de eso que llamamos «mundo», dentro del cual cada cual se encuentra, advertiremos que consiste en la articulación de una serie de «mundos» que están encapsulados uno en otro, quiero decir, que existen para el hombre fundados uno en otro de suerte que cada uno de ellos supone el anterior y, viceversa, llega el hombre al posterior al través del precedente. Entonces descubrimos, con no parva sorpresa, que el «mundo» primero con que el hombre se encuentra y en que ab initio *flota es un «mundo» de gestos y de palabras. El hombre, en efecto, nace en una sociedad o contorno formado por otros seres*

humanos, y una sociedad es, por lo pronto, un elemento de gestos y de palabras en medio de los cuales se halla sumergido. No es arbitrario llamarla «elemento» porque posee buen derecho para ser adjuntado a los cuatro tradicionales. Pues bien, todos los demás «mundos» que pueda haber, desde el físico hasta el de los Dioses, son descubiertos por el hombre mirándolos al trasluz de un enrejado de gestos y palabras humanos.

Pero este fondo común de la expresión y el leguaje —exteriorizar intimidades— no permite que identifiquemos las dos clases de fenómenos. La función expresiva es muy distinta de la función lingüística. Aquel fondo común es causa de que en el vocabulario vulgar se suelan confundir ambas. Si decimos que un rostro expresa amargura y que una frase expresa muy bien cierta idea, con la misma palabra «expresar» denominamos dos operaciones sobremanera diversas. La relación entre el gesto y el estado de ánimo que en él nos «aparece» es muy otra que la palabra y la cosa que ella denomina o la idea de ésta que enuncia. Entre el fenómeno exterior y la intimidad por él revelada es muy diferente la distancia en uno y otro caso. Con algún buen sentido podemos decir que la tristeza está *en la faz contraída, pero la idea de mesa no* está *en la palabra «mesa». De aquí que una misma idea sea dicha con diversos sonidos en las diversas lenguas, mientras que los gestos expresivos tengan un carácter universal, si bien —y Bühler insiste en ello— es de suma importancia estudiar sus variantes en pueblos y épocas. Esta diferencia obliga a precisar la terminología y acotar el vocablo «expresión» para aquel modo de manifestar la intimidad que se nos presenta con máxima pureza en los gestos emotivos.*

Bühler, en colaboración con sus discípulos, ha dedicado muchos años al intento de aclarar ambas funciones: la expresiva y la lingüística. El resultado de tan vasta labor queda recogido en estos dos volúmenes, que deben ser considerados como la publicación más importante sobre uno y otro tema, hoy existente. Esto no quiere decir que se hallen ambas obras al mismo nivel, como ya al principio apunté. Dos causas son reponsables de este desnivel, y de una de ellas es irresponsable el autor. En su Teoría del lenguaje *estudia Bühler el fenómeno del habla en un estrato distinto de aquellos en que hasta ahora se le había enfrontado. No es una «filosofía del lenguaie» como tantas que ahora pululan y aparecen con o sin ese peraltado título. Por otra parte, tampoco es una «lingüística general». Es precisamente un estrato intermedio, el más inmediato a la lingüística, sin confundirse con ésta. Ahora bien, este planteamiento del problema «lenguaje» ha permitido a Bühler aprovechar toda la ciencia lingüística, que es la más avanzada entre las Humanidades. En el caso de la expresión, el autor no podía contar con tan decisivo auxilio, porque su estudio no ha llegado a madurez teórica. En este libro verá el lector, con doble sorpresa, cómo se comenzó a investigar el hecho de la expresión*

al mismo tiempo que todos los otros grandes problemas —es decir, allá en Grecia—, pero que la historia posterior de esa investigación carece de continuidad y es como espasmódica. El estudio de la expresión se halla, en efecto, enormemente retrasado en comparación con el de su gemelo el lenguaje. Por esta razón, Bühler no podía partir de un fondo sólido preexistente, como el que le ofrecía la lingüística. Tanto es así que el simple hecho de haberse resuelto un hombre de ciencia rigoroso a publicar un tratado de la expresión como el presente es por sí, y cualesquiera sean sus dificiencias, una hazaña científica que bordea la audacia.

La otra causa que desiguala este libro con su compañero es de menor sustancia y consiste en un error didáctico. Bühler ha querido exponer su teoría de la expresión al hilo de la historia de los estudios precedentes sobre el tema hechos desde Aristóteles. Esto da, sin duda, una mayor riqueza de contenido a su obra, pero le quita transparencia para quien quiera leerlo de corrido y sin volver frecuentemente de delante a atrás. Hubiera sido preferible separar la historia de las ideas sobre la expresión de la teoría o doctrina que Bühler considera como actual y fehaciente. Pero tenía vivo interés —a mi iuicio excesivo y un tanto inoportuno— en mostrar: 1.º, *que en los estudios fisiognómicos y mímicos del pasado están ya los principios de una verdadera teoría de la expresión, si bien parcialmente enunciados y repartidos en la serie de los investigadores pretéritos;* 2.º, *que esa historia de la fisiognómica, tras de su aspecto que yo llamaba espasmódico, oculta una efectiva continuidad de marcha y progreso. Ello es que la exposición conjunta de la historia y el sistema puede dificultar un poco la lectura de este libro a aquellos que no conocen previamente las cuestiones principales incluidas en el tema: expresión. A esos lectores me permitiría recomendarles la lectura de dos estudios míos* —La expresión, fenómeno cósmico (1) *y* Vitalidad, alma, espíritu (2)— *que, aunque viejos de fecha, creo pueden servir como introducción para un más fácil ingreso en este importante tratado.*

(1) «El Espectador», tomo VII *(Obras completas,* tomo II).
(2) «El Espectador», tomo V *(Obras completas,* tomo II).

PRÓLOGO
A
«EL COLLAR DE LA PALOMA»
DE
IBN HAZM DE CÓRDOBA

Editado por la Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1952

Mi amistad hacia Emilio García Gómez es oscilante: pendula entre ser fraternal y ser paternal. El cariz de paternalidad le viene de que la cronología de mi vida es mucho más larga que la exhibida por la suya, y el modo fraternal se origina en que al hablar de Fulano coincidimos.

Cuando se coincide al opinar sobre Fulano se coincide en todo lo demás. También es verdad lo inverso. La coincidencia ni implica ni siquiera prefiere ser identidad de juicio. No se trata de que coincidan las ideas, sino las vidas. Nadie puede tener las mismas ideas que otro si, de verdad, tiene ideas. La idea es personalísima e intransferible. Cuando un pensamiento nos es común corre grande riesgo de no ser una idea, sino todo lo contrario, un tópico. El *tópico* es el *lugar*, el lugar común, el sitio en que los hombres coinciden tanto, que se identifican y se confunden, cosa que no puede acontecer sino en la medida en que los hombres se mineralizan, se deshumanizan. En su verdad, en su autenticidad los hombres son incomunicantes. Los propios escolásticos, tan poco sensibles a estos temas, definían ya la persona por la incomunicabilidad. En su contenido, las ideas pueden discrepar sobremanera y, sin embargo, coincidir en lo único que importa: en haber sido pensadas desde el mismo nivel. En última instancia, nuestros sufrimientos, al tratar con los prójimos, suelen proceder de que pensamos, sentimos y somos sobre niveles diferentes.

Precisamente es éste uno de los dones mágicos poseídos por el amor, de que este libro tan a fondo diserta. A ello se debe, por ejemplo, el prodigioso fenómeno de que la mujer amante de un hombre cuyas dotes parecen muy superiores a las de ella, no se sabe cómo, simplemente amando, se eleva a su altitud. O bien, la viceversa. Pues ahí están los dos versos terminales de *Fausto*, en que Goethe

se acoge a esta imagen del nivel. El Eterno-Femenino es una realidad peraltada a la cual el hombre, cuando ama, se eleva, no por propio poder ascensional, sino porque es atraído —atraído hacia lo más alto. No se me negará que la mujer si es algo, es atractiva, esencialmente atractiva; pero Goethe nos hace reparar que su atracción es siempre, siempre, cenital:

Das Ewig-Weibliche
Zieht uns hinam.

Con lo cual hemos caído, como por escotillón, dentro de este libro que Emilio García Gómez se ha tomado el largo y penoso esfuerzo de traducir. Era una deuda que los españoles, tomados corporativamente, teníamos. Porque este libro, el más ilustre sobre el tema del amor en la civilización musulmana, que ha sido vivido, pensado y escrito en tierras de España por un árabe «español», estaba, tiempo ha, traducido en otras lenguas, pero nadie se había atrevido a irle al cuerpo y verterlo en castellano.

Claro está que, al llamar a Ibn Hazm árabe «español», le atribuyo el arabismo en serio y la españolía informalmente. Sin que yo pretenda estorbar que los demás hagan lo que les plazca, no estoy dispuesto, por mi parte, a correr la aventura de llamar en serio «español» a cualquiera que nace en el territorio peninsular, aunque sea de sangre «indígena» y aunque haya vivido aquí toda su vida. La territorialidad y el plasma sanguíneo son los últimos atributos que pueden calificar la «nacionalidad» de un hombre, esto es, la substancia histórica de que está hecho, y sólo tienen eficacia cuando se dan en él antes todos los demás. La prueba simple y notoria de ello está en que, viceversa, cabe ser español hasta el grado más superlativo sin haber visto nunca la tierra española, e igualmente cabe serlo teniendo muy poca o ninguna sangre de nuestra casta. Y esto que es verdad ahora, cuando España, desde hace mucho tiempo, ha llegado a la plenitud de su nacionalidad, lo era mucho más en el friso de los siglos décimo y undécimo, cuando la «cosa» España empezaba tan sólo a germinar. Todos estos calificativos «nacionales» significan, tomados en su precisión, la pertenencia substantiva a una determinada sociedad, y la sociedad árabe de Al-Andalus era distinta y otra de la sociedad o sociedades no-árabes que entonces habitaban España (1).

(1) Para que no quede la idea en vago, añadiré que entiendo por sociedad una colectividad de seres humanos sometidos a un determinado sistema de usos.

Pero esto no quita, como he dicho, que nuestra relación con los árabes de Al-Andalus, o «españoles», no implique para nosotros ciertos deberes respecto a su memoria; deberes que últimamente se fundan en la ventaja que nos proporciona cumplirlos, ya que con ello nutrimos nuestra propia sustancia, enriqueciendo y precisando nuestra españolía. Porque nuestra sociedad ha convivido durante siglos con esa sociedad andaluza, piel contra piel, en roce continuo de beso y lanzada, de toma y daca, de influjo y recepción. Y una de las grandes vergüenzas que desdoran los estudios históricos es que, a estas alturas, ni de lejos se haya logrado esclarecer la figura de la relación entre ambas sociedades. Esta es la causa del balanceo extremo entre las opiniones sobre los influjos de una en otra, a que hace referencia García Gómez en su *Introducción*. Es justo reconocer que nuestros arabistas, desde Ribera, han dado algunos importantes pasos en el intento de irse representando con alguna concreción cómo convivían andaluces y españoles. Pero la cuestión no puede avanzar grandemente si no se la toma en un estrato más profundo. Es preciso, en efecto, comenzar por definir bien, y por separado, la estructura de ambas sociedades, para poder luego figurar su enfronte y engranaje.

El tema, sin embargo, no puede reducirse a los límites de España. Es mucho más amplio. La mayor porción de Europa ha tenido también un contacto secular con la civilización árabe, una inmediatez cutánea con ella. Mas tampoco los historiadores extranjeros han derramado claridad sobre este hecho, que fue una de las grandes realidades en la historia occidental. Esta falla ha sido una de las principales causas que han impedido la inteligencia de la Edad Media europea. No es posible comprender bien un hecho histórico, sea el que sea, si no se acierta a contemplarlo desde el punto de vista que mejor manifieste su más auténtico sentido, es decir, desde el cual se divise a sabor, *y en toda su extensión*, el área de realidades humanas a que el hecho pertenece. Todo lo que sea mirar el hecho sobre el fondo de un área que es sólo parcial lo desdibuja y falsea automáticamente. Pues bien, desde hace muchos años —y Emilio García Gómez me es testigo de mayor excepción— sostengo que la Edad Media europea no puede ser bien vista si la miramos centrando la historia de aquellos siglos en la perspectiva exclusiva de las sociedades cristianas.

La Edad Media europea es, en su realidad, inseparable de la civilización islámica, ya que consiste precisamente en la convivencia, positiva y negativa a la vez, de cristianismo e islamismo *sobre un área común impregnada por la cultura grecorromana*. De aquí que el único

punto de vista adecuado sea de indiferencia ante esas dos vertientes de la vida medieval, contemplando su aparente dualidad y discrepancia como unidad y coincidencia, que asumen dos modalidades distintas. Y la razón fuerte de ello es que ambos orbes —el cristiano y el musulmán— son *sólo* dos regiones de *un* mundo geográfico que había sido históricamente informado por la cultura grecorromana. La religión islámica misma procede de la cristiana, pero esta procedencia no hubiera podido originarse, a su vez, si los pueblos europeos y los pueblos árabes no hubiesen penetrado en el área ocupada durante siglos por el Imperio romano. Germanos y árabes eran pueblos periféricos, alojados en los bordes de aquel Imperio, y la historia de la Edad Media es la historia de lo que pasa a esos pueblos conforme van penetrando en el mundo imperial romano, instalándose en él y absorbiendo porciones de su cultura yerta ya y necrosificada. La Edad Media, por una de sus caras, es el proceso de una gigantesca recepción: la de la cultura antigua por pueblos de cultura primitiva. Y la génesis cristiana del islamismo no es sino un caso particular de esa recepción, producida por el mismo mecanismo histórico que llevó a los árabes del siglo IX a recibir a Aristóteles y a Hipócrates y a Galeno y a Euclides y a Diofanto y a Tolomeo. Se olvida demasiado que los árabes, antes de Mahoma, llevaban siete siglos rodeados por todas partes de pueblos que estaban más o menos helenizados y que habían vivido bajo la administración romana. No es sólo de Siria de donde sopla sobre los árabes el gran viento de la Antigüedad, sino de Persia, de la Bactriana y de la India. En cambio, Europa, por su lado norte, se mantuvo libre de influjos grecorromanos y pudo conservar más tiempo intactas las raíces de su primitivismo.

Los estadios de esta recepción son, en su comienzo, muy similares. La única diferencia inicial —que es, sin duda, importante— radica en que los árabes recibieron la Antigüedad en su aspecto de Imperio Romano de Oriente, y los europeos en su forma de Imperio Romano de Occidente. Esto trajo consigo, por ejemplo, que los árabes pudieran tener muy pronto su Aristóteles, y, en cambio, el Cristianismo suscitador del Islam, fuese el nestoriano y el de los monofisitas, dos perfiles arcaicos de la fe cristiana. En los estadios siguientes la recepción fue poco a poco tomando caracteres más divergentes, hasta que en el siglo XIII cesa entre los árabes, cuya civilización queda reseca y petrificada a fuerza de Corán y de desiertos. Pues los desiertos, que ciñen por Oriente y Sur el mundo islámico, lanzan sobre él periódicamente oleadas de puritanismo asolador.

Los beduinos son sus portadores. La última avenida, bien reciente, ha sido la de los wahhabíes del Nechd, que, al concluir la primera guerra mundial, dirigidos por Ibn Sa'ud, cayeron sobre la Arabia de las ciudades de Meca y Medina (1).

Mi idea, por tanto, es que, al comenzar la llamada Edad Media, germanismo y arabismo son dos cuerpos históricos sobremanera homogéneos por lo que hace a la situación básica de su vida, y que sólo luego, y muy poco a poco, se van diferenciando, hasta llegar en estos últimos siglos a una radical heterogeneidad. La opinión contraria, que es la usual, surgió por generación espontánea, irreflexivamente —cosa tan frecuente en los historiadores—, porque proyectaron sobre aquellos primeros siglos medievales la imagen de extrema heterogeneidad que hoy nos ofrecen ambos grupos de pueblos. Pero esto, a su vez, no habría acontecido si se hubiesen tomado el trabajo de reconstruir analíticamente la estructura básica de la vida humana en la Edad Media. Habrían entonces caído en la cuenta de hasta qué punto fue decisivo en aquel modo de ser hombre, de existir, el hecho de que pueblos de una cultura primitiva viniesen a habitar en un espacio social —el área del Imperio Romano— donde preexistía una civilización llegada al último estadio de su desarrollo y, por lo mismo, de su complicación y su refinamiento. Por fortuna, esta civilización se hallaba ya atrofiada, caduca, y en avanzado proceso de involución, lo cual implica que había perdido gran parte de su ubérrima riqueza, que se había vuelto abreviatura de sí misma. Recuérdese que, por ejemplo, en el orden intelectual, la cultura grecorromana, hacia el siglo v d. C., se ha resumido y reducido a epítomes y enciclopedias o diccionarios. De no haber sido así, el choque —lo que llaman hoy los etnógrafos anglosajones el *clash of cultures*— habría sido excesivo, y sus resultados muy distintos. Los pueblos nuevos se habrían perdido, como en una selva tremenda, en la exuberancia de la vida «clásica». Por fortuna, repito, ésta había sido ya epitomizada *ad usum delfinis*. El delfín era el germano, era el árabe.

Pero ahora viene la advertencia verdaderamente fértil, que pudiera dar la clave para la inteligencia de la Edad Media, y que no he visto nunca formulada. La cultura clásica, aun contraída y esclerosada, significaba un repertorio de formas de vida enormemente más com-

(1) Quien quiera ver concretamente cómo el Corán apergamina las almas y reseca a un pueblo, no tiene más que leer las memorias de Taha Hussein —*Le livre des jours*, 1947—. El autor, que es ciego, ejerce actualmente el cargo de ministro de Educación en Egipto.

plicadas y más sutiles que las tradicionales en aquellos pueblos invasores. El germano y el árabe no podían entenderlas bien. No sólo por su complicación y sutileza, sino porque habían nacido de raíces que les eran ajenas, inspiradas por experiencias históricas distintas de las suyas. Mas, de otra parte, se les imponían, en algunos órdenes, por razones de utilidad, como en la administración y en todos por razón de su prestigio incomparable. Yo no sé últimamente si cabe decir que el Imperio Romano ha sido el hecho más importante de la historia hasta la fecha actual, pero no creo exorbitante afirmar que lo ha sido su *prestigio*, poder tan tenaz que todavía gravita sobre nosotros.

Esto trajo consigo que, en la base misma de la existencia medieval, se diese una dramática dualidad al encontrarse el germano y el árabe con dos distintos repertorios de formas delante de sí, cada uno de los cuales solicitaba que el hombre hiciese por ellos fluir, como por un cauce, su comportamiento vital. Los modos hereditarios de su pasado trivial informaron, como no podía menos, su vida cotidiana, pero ésta no es sentida como «vida», por ser pura habitualidad. Cuando, emergiendo de los hábitos en que de puro acostumbrados y mecanizados no reparamos, nos hacemos cuestión de vivir, buscamos lo contrario de la vida habitual, buscamos «vivir como es debido». Por su prestigio, las formas de la existencia grecorromana se presentaban a los pueblos nuevos con el carácter de «vida como es debido», frente a la «vida como es costumbre». Y he aquí por qué la estructura de la vida medieval es tan sorprendente. Es una vida de dos pisos, sin suficiente unidad entre ambos. Hay el estrato de los usos inveterados, y hay el estrato de los comportamientos ejemplares. Aquél es vivido con autenticidad, pero inconscientemente. Este es una serie de afanes imitativos, y la relación entre el hombre y lo que hace no es en él espontánea ni en este sentido sincera; es querer ser otro del que se es. Germanos y árabes se dedican a imitar a griegos y romanos, a intentar «ponerse» sus formas de vida —en la administración, en el derecho, en la concepción del Estado, en ciencia, en poesía (1)—. La religión misma toma en ellos aspectos de conmovedor mimetismo. Ya el islamismo es una imitación del cristianismo *ad usum* del delfín que vivía en el

(1) Con lo cual no va dicho que ambos adoptasen igualmente todas esas disciplinas. Por ejemplo, mientras los árabes absorben inmediatamente las ciencias helénicas, permanecen impermeables a la poesía antigua. Los europeos hicieron estrictamente lo contrario.

desierto. Pero también el cristianismo del germano es un remedo del de los padres de la Iglesia.

Esta estructura básica de la vida medieval fue la causa de hecho tan sorprendente y monstruoso como el Escolasticismo, es decir, la filosofía que tenazmente cultivaron las Universidades de Occidente durante toda aquella Edad, hecho que espera aún su esclarecimiento, porque no se le ha visto sobre el fondo de muchos otros escolasticismos. El así famosamente llamado es sólo un caso particular de toda una gran categoría histórica, del «escolasticismo» con carácter genérico, que se ha dado y se sigue dando en muchos lugares y tiempos. Llamo «escolasticismo» a toda filosofía recibida —frente a la creada—, y llamo recibida a toda filosofía que pertenece a un círculo cultural distinto y distante, en el espacio social o en el tiempo histórico, de aquellos en que es aprendida y adaptada.

Los que ignoran de qué ingredientes están hechas las «ideas» creen que es fácil su transferencia de un pueblo a otro y de una a otra época. Se desconoce que lo que hay de más vivaz en las «ideas» no es lo que se piensa paladinamente y a flor de conciencia al pensarlas, sino lo que se *soto-piensa* bajo ellas, lo que queda sobredicho al usar de ellas. Estos ingredientes invisibles, recónditos, son, a veces, vivencias de un pueblo formadas durante milenios. Este fondo latente de las «ideas» que las sostiene, llena y nutre, no se puede transferir, como nada que sea vida humana auténtica. La vida es siempre intransferible. Es el Destino histórico.

Resulta, pues, ilusorio el transporte integral de las «ideas». Se traslada sólo el tallo y la flor y, acaso, colgando de las ramas, el fruto de aquel año, lo que en aquel momento inmediatamente es útil de ellas. Pero queda en la tierra de origen lo vivaz de las «ideas», que es su raiz. La planta humana es mucho menos desplazable que la vegetal. Esta es una limitación terrible, pero inexorable, trágica.

Pretender que aquellos frailes de cabeza tonsurada fueran capaces de entender los conceptos griegos, la idea de Ser, por ejemplo, es ignorar la dimensión trágica que acompaña al acaecer histórico como el hilo rojo va incluso en todos los cables de la Real Marina inglesa. En la recepción de una filosofía ajena, el esfuerzo mental invierte su dirección, y trabaja, no para entender los problemas, lo que las cosas son, sino para llegar a entender lo que otro pensó sobre ellas y expresó en ciertos términos. El «término» no es una palabra de la lengua, sino un signo artificial. Por eso no se entiende sin más. Creada en virtud de una definición, hay que llegar a él entendiendo ésta, que,

a su vez, está compuesta de términos. De aquí que todo escolasticismo es la degradación de un saber en mera terminología (1).

Ahora bien, los primeros escolásticos no fueron los monjes de Occidente, sino los árabes de Oriente. Santo Tomás aprende su Aristóteles al través de Avicena y Averroes. Es más, la facción de escolasticismo es aún más pronunciada en toda la civilización islámica que en la de los pueblos medievales europeos. Aún adolescentes, estos pueblos, merced acaso a su componente germánico, poseyeron desde muy pronto un estro creador que los árabes no han tenido nunca, y por ello quedaron detenidos en cuanto acabaron de recibir. Pero lo que aquí importa es subrayar este carácter escolástico común a ambas civilizaciones, y que se origina en la anómala estructura dual de la vida humana durante la Edad Media. No hay, pues, que buscar la causa de ese carácter en presuntas propensiones étnicas. El *etnos* era completamente distinto en uno y otro grupo de pueblos, pero ambos estuvieron sometidos a la presión de una misma básica circunstancia: la de tener que irse haciendo sobre unas glebas ocupadas ya por una magnífica cultura extraña a ellos.

Esta idea de la vida medieval es, ni más ni menos, lo que tiene que ser una idea, a saber, un esquema, una ingente cuadrícula sobre la cual debemos proyectar el hecho de la vida arábigo-andaluza que es este libro del amor urdido por Ibn Hazm. Porque los libros son, en el sentido fuerte de la palabra, acciones de los hombres y no excrecencias botánicas de los árboles ni precipitados atmosféricos. El libro se ocupa del amor, y en una nueva filología, que ya desde hace mucho premedito y postulo, lo primero que reclama ser hecho ante un texto es ponerse uno en claro sobre la cosa de que habla. Es preciso acabar con esa filología puramente verbal que cree haber cumplido su faena refiriendo un texto a otros textos y así hasta el infinito. Exijamos una filología pragmática. Así, ante este viejo libro que se ocupa de la gran faena humana que dicen amor, se debiera comenzar esclareciendo un poco la cosa que éste es. Pero aquí y ahora es ello imposible, no sólo porque nos llevaría muy lejos, y no parece oportuno escribir otra *risala* sobre la que calamizó el buen cordobés, sino porque en nuestro contorno actual hay muchas gentes dema-

---

(1) Utilizo aquí unos párrafos de mi libro en prensa *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*. Por supuesto, el Humanismo, enemigo del Escolasticismo, no fue sino otro escolasticismo, de signo inverso, pero de idéntica progenie, y que sigue gravitando sobre las mentes europeas.

siado convencidas de que el Universo ha sido creado a beneficio de las ursulinas. El tema del amor es *tabú*, como si fuera algo estrambótico, surgido patológicamente en ese Universo que las tales gentes pretenden a su antojo y provecho administrar.

Al asomarnos a este libro, la primera curiosidad que sentimos es averiguar si el amor fue entre los árabes el mismo afán que es entre nosotros. Suponer que un fenómeno tan humano como es amar ha existido siempre, y siempre con idéntico perfil, es creer erróneamente que el hombre posee, como el mineral, el vegetal y el animal, una naturaleza preestablecida y fija, e ignorar que todo en él es histórico. Todo, inclusive lo que en él pertenece efectivamente a la naturaleza, como son sus llamados instintos.

Sin duda hay en el hombre —¡gracias sean dadas a Dios y a Alah!— un repertorio residual de instintos, entre ellos esta sorprendente atracción erótica de un individuo por otro. Esto, claro es, ha existido siempre. Pero es preciso tener en cuenta que los restos de instintos aún activos en el hombre no se dan ni funcionan aislados jamás. Aun el más básico de todos, que es el de conservación, aparece complicado con las más abstrusas creaciones específicamente humanas, como el honor, la fidelidad a una creencia religiosa, la desesperación, que llegan, inclusive, a suspender su funcionamiento. Esta coalescencia de lo natural con lo cultural hace irrecognoscible al instinto, lo convierte en magnitud histórica que nace un día para desaparecer otro, y entremedias sufrir las más hondas modificaciones.

Por malaventura perturba la comprensión de esta realidad, que por ser elemental debía ser resplandeciente, el vicioso e inveterado uso de llamar con la sola palabra «amor» las cosas más dispares. Ejemplo del mismo error es denominar con el vocablo único «poesía» lo que hizo Homero y lo que hacía Verlaine cuando, en efecto, se trata de ocupaciones apenas emparejables. En el caso a que vamos, la situación lingüística es especialmente desdichada, porque en las lenguas romances se llama «amor» a ese repertorio de sentimientos, y esta palabra nos es profundamente ininteligible merced a que arrastra una raíz para nosotros muerta, sin sentido. Nuestras lenguas la tomaron del latín, pero no era una palabra latina. Los romanos la habían, a su vez, recibido del etrusco, que es hoy una lengua desconocida, hermética. Este hecho lingüístico es ya de suyo bastante elocuente, pues ¿qué quiere decir que realidad tan íntima y, al parecer, tan universalmente humana como el ajetreo erótico tuviera que ser nombrada por los romanos con un vocablo forastero? ¿Es que los romanos, antes de ser civilizados por los etruscos, no conocían eso que los etruscos lla-

maban «amor», y, por tanto, que éste fuera para ellos una «institución» nueva, algo así como un cambio de régimen en la existencia privada? Que algo parecido a esto aconteció queda automáticamente probado por ese hecho lingüístico. Pero entonces se pregunta uno qué diablo sería eso que los etruscos habían inventado y cultivado y refinado y a que dieron, por razones semánticas para nosotros ocultas, el nombre de «amor», llamado a tan ilustre destino. La historia, si se la sabe mirar, está llena de escotillones como éste. Lo que se conoce de la vida etrusca declara suficientemente que el amor fue en aquel pueblo cosa muy distinta de lo que iba a ser para nosotros, y, a lo mejor, cuando a nuestro más férvido y etéreo sentimiento por una mujer le decimos «amor», le estamos, sin saberlo, llamando una cosa fea. Los etruscos fueron uno de los pueblos más sensuales que han existido. Su sensualidad era torva, exasperada, desesperada. Tuvieron el genio de morir a fuerza de voluptuosidad.

En la página 68 del libro de Ibn Hazm, leemos estos versos:

Te amo con un amor inalterable
mientras tantos amores humanos no son más que espejismos.
Te consagro un amor puro y sin mácula:
en mis entrañas está visiblemente grabado y escrito tu cariño.
Si en mi espíritu hubiese otra cosa que tú,
la arrancaría y desgarraría con mis propias manos.
No quiero de ti otra cosa que amor;
fuera de él no te pido nada.
Si lo consigo, la Tierra entera y la Humanidad
serán para mí como motas de polvo, y los habitantes del país, insectos.

El lector irresponsable, que es el más sólito, patina con los ojos por estas líneas, y cree que se ha enterado, porque no contienen abstrusos signos matemáticos. Pero el buen lector es el que tiene casi constantemente la impresión de que no se ha enterado bien. En efecto, no entendemos suficientemente esos versos porque no sabemos qué quiere decir el autor con la palabra «amor».

No creo que la filología arábiga haya llegado a las pulcritudes y fililíes de hacer el estudio semántico de los vocablos; en este caso, de precisar lo que en el siglo x la sociedad andaluza entendía cuando escuchaba o leía la palabra que traducimos por «amor». Porque, repito, significaba cosa bastante distinta de lo que nosotros entendemos con la nuestra. Baste hacer constar que esos versos van dirigidos a un hombre. Bien sé que también entre nosotros se da con alguna frecuencia el amor homosexual de varón a varón. Pero es incuestionable que en Europa «amor» significa, primaria y substantivamente,

algo que del hombre va consignado a la mujer y de la mujer es emitido hacia el hombre. Lo que sea un amor de hombre a hombre o de mujer a mujer no lo entendemos sin más; antes bien, tenemos que practicar una difícil operación de desarticular aquel sentido primario de la palabra e intentar, un poco a ciegas, una rearticulación diferente para figurarnos el erotismo homosexual. Ahora bien, como García Gómez hace constar, en este libro el amor es indiferente a las diferencias sexuales, y esto basta para que debamos representarnos el amor árabe como una realidad de sobra dispar a la que venimos ejerciendo los occidentales. Y tampoco puede decirse que sea similar a la que Platón describe, porque en Platón el amor no es indiferente a los sexos, sino que tiene su sentido primario en el amor de varón a varón. Platón, inversamente a nosotros, no entendía bien lo que pudiera ser un amor de hombre a mujer.

Con todo esto no pretendo sino avivar, del modo más breve posible, la conciencia de que este asunto del amor es sobremanera climatérico, y que no hay un amor natural frente al cual aparecen, por contraste, los amores antinaturales. Bien podían los que perpetúan la opinión contraria a esta sentencia sentir más noble orgullo por sus creencias, y en vez de escudarse en una supuesta naturaleza que recomienda un amor como natural y rechaza otros como antinaturales, hablar enérgicamente de amores como es debido y amores como no es debido, de lo que es moral y de lo que es inmoral. El amor es, como antes insinué, una *institución*, invento y disciplina humanos, no un primo de la digestión o de la hiperclorhidria.

Este libro de tan bello título (1) comienza con un surtido de nociones «filosóficas» sobre el amor que son puro escolasticismo y podían haber sido enunciadas, siglo y medio más tarde, en un enteco latín por cualquier fraile de Occidente. En las páginas 71 y 72 se tiene ya el que va a ser consuetudinario recuelo de Aristóteles. En la 74 se tropezará con una típica pedantería escolástica. En las 75 y 76 se define la causa del amor recurriendo al otro escolasticismo que es el platónico. Por cierto que en este punto corrige Ibn Hazm a Ibn Dawud, su predecesor en teorizar el erotismo, y

(1) Según me dice García Gómez, la palabra árabe *tawq* significa «collar». Pero ¿no se trata más bien de lo que en Occidente se ha llamado, ya desde Grecia, el «cuello de la paloma», símbolo de la riqueza inagotable en matices? En la página 186 encuentro esto: «Pero, de una parte, nos hemos propuesto hablar tan solo del amor, conforme a tus deseos, y, por otro lado, la cosa se dilataría mucho, porque el asunto tiene *incontables cambiantes*.»

la corrección nos permite comprobar el progreso en el conocimiento de Platón que los medios árabes habían hecho durante siglo y medio. Ibn Dawud, en efecto, que pretende ser un platónico, toma grotescamente en serio la explicación humorística del amor que Platón pone en boca del archihumorista Aristófanes, según el cual son las almas en su vida cismundana esferas partidas que, un tiempo y en región transmundana, estaban enterizas.

Pero este trivial escolasticismo sirve sólo de marco donde el andaluz cobija su verdadero tratamiento del tema erótico. Este es nada escolástico. Ibn Hazm espuma recuerdos propios y experiencias ajenas, contados con precisión y energía, directamente. En otros lugares formula, con sorprendente y perspicaz nitidez, análisis de diversas situaciones que el amor trae consigo. Como no es cosa de reproducir aquí trozos del texto que el lector va a recorrer, me limito a hacer una lista de pasajes que me parecen especialmente recomendables: página 86, fina selección de los actos que son señal de que dos están enamorados; página 143, exclusivismo erótico de la mujer frente a la dispersión en que el varón suele vivir y le impide una última concentración en su fervor; página 107, precisión sobre un problema que hoy preocupa tanto —y con razón— a los médicos: la diferente velocidad en el placer, casi normal, en los dos sexos; página 109, influjo de la primera preferencia sobre los amores subsecuentes, que recuerda lo que Descartes nos refiere de sí mismo: cómo amó por vez primera a una bizca y siempre sintió una tendencia a interesarse en mujeres bisojas; página 165, conciencia clara que tiene de ser el amor una de las cosas más penetrantes en el ser humano; página 167, la furtividad, cima del amor: ¡gran verdad!; págs. 174-175, espléndida descripción de la reconciliación entre amantes; página 229, sobre el olvido; página 266, historia del marinero, su miembro y la navaja.

No es posible requerir de Ibn Hazm que nos declare cuáles eran las características del amor andaluz en su tiempo. Ni podía tener sentido histórico, ni pudo compararlo con el amor en otros pueblos. Somos nosotros quienes hemos de perescrutar, en lo que nos cuenta y en lo que nos define, los rasgos diferenciales en aquella manera de amar. Al pronto nos parece que no hay tal diferencia. Pero lo mismo nos acontece cuando leemos el único libro minucioso y fehaciente que sobre el amor en un pueblo primitivo existe: *La vida sexual de los salvajes*, de Malinowski. Según éste, resultaría que entre los Trobriand, pueblo sumamente primario que vive en una isla próxima a Nueva Guinea, y nosotros apenas habría en el quehacer amoroso

más diferencia que ignorar ellos, como todo el Asia, la dulce faena del beso y, en cambio, complacerse en una ocupación para nosotros inusitada, que es morderse las pestañas. Esta aparente, somera identidad es tan excesiva, que nos pone alerta y nos trae a las mentes la advertencia fundamental de que la intimidad humana es fabulosamente rica en su flora y en su fauna, pero, a fuer de intimidad, no puede de suyo manifestarse, sino que está para ello atenida a los gestos y actos corporales. Ahora bien, el teclado de gestos corporales que nuestra intimidad encuentra a su disposición para expresarse es sobremanera limitado, si se compara con la exuberante variedad de las formas vividas por nuestro sentimiento. De aquí que con un mismo gesto tengan que exteriorizarse realidades íntimas sumamente dispares y que todos los amores, contemplados desde lejos, parezcan idénticos.

Pocas faenas me ocasionarían mayor fruición que entrar con la lupa en este libro para intentar, partiendo de lo que nos cuenta y nos comenta, obtener una fórmula diferencial de lo que era el amor para estos árabes refinados del siglo x y lo que es hoy para nosotros. Pero es asunto que reclama demasiado tiempo y demasiado espacio, porque involucra temas —pertenecientes a la relación hombre-mujer— sobre los cuales, aunque parezca mentira, está casi todo por decir.

Si se quiere un ejemplo superlativo de la inatención que sufren estos modos humanos del querer, basta con detenerse un momento en las últimas palabras del período anterior: «lo que es hoy para nosotros el amor». ¿De qué «hoy» se habla ahí? Porque no podemos identificar los enamorados europeos de hace cincuenta años y hoy. El lugar es el mismo, la distancia temporal es bien escasa, y, sin embargo, la diferencia entre el amor de entonces y el de las nuevas generaciones es superlativa. Obsesionadas las gentes por guerras y revoluciones, no han prestado atención al hecho palmario de que en ese breve trecho de tiempo se ha producido el cambio más profundo desde el siglo XII en la figura occidental del amor. En muchas cosas, durante esa breve etapa, se ha roto con la tradición multisecular; pero tal vez en ninguna, y a la chita callando, ha habido corte tan radical como en el estilo de amar. Desde aquel siglo el modo de quererse evoluciona con perfecta continuidad, como un género literario (en cierto modo, lo es), hasta comienzos de siglo. Por ello la relación hombre-mujer atraviesa una época de grave desajuste. Pero no es tema para que entremos ahora en él.

Para enterarse bien de lo que son las cosas hay que andar a porradas con ellas, contrastar unas con otras y, al choqueteo de las compara-

ciones, vislumbrar lo peculiar de cada una. Así, ahora nos conviene confrontar las maneras del amor que Ibn Hazm nos descubre —lo que llamaremos el amor andaluz— con las del amor beduíno en las tribus que hoy conservan más puro su esencial arabismo y viven en los desiertos sitibundos de la Arabia Oriental, en las cercanías del golfo Pérsico. H. R. P. Dickson publicó en 1949 el libro más detallado que existe sobre la vida de estas tribus. Nacido en Siria y amamantado por una beduína que pertenece a éstas, es, por tal razón, considerado como un miembro de la tribu más autorizada. Pues bien, Dickson nos hace ver cómo en esa región de Arabia —y, en cierta manera, en toda Arabia— el adulterio es desconocido. Verdad es que la facilidad para el divorcio no deja espacio donde aquél se aloje. Por otra parte, la mujer lleva completamente oculta la cabeza toda, y el que pudiera calificarse de su enamorado, más que verla, queda obligado a sospecharla. La mujer entra, pues, en el amor como un ser desconocido, y no es por ello sorprendente que la noche de bodas consista en una lucha feroz entre esposo y esposa, tan feroz que la novia sufre a menudo la fractura de una o más costillas. ¿Cómo puede ser un amor que habrá de moverse entre tales usos? El actual monarca de la mayor porción de Arabia, el gran Ibn Sa'ud, contaba a Dickson que él —puritano, jefe de los puritanos wahhabíes— había tenido hasta la fecha más de cuatrocientas mujeres, pero no había visto jamás la cara de ninguna. No nos es nada fácil un amor sin cara, porque precisamente la cara es el hontanar donde brota el amor como tal. Pues debía haberse atendido con mayor extrañeza al hecho de que la cara femenina no despierta en el hombre sensualidad, cuando todo el resto del cuerpo femenino, incluso las manos, está siempre en riesgo propincuo de suscitarla. Tal vez los labios dan algún quehacer más allá de la ternura, pero casi siempre secundariamente, cuando ya la sensualidad ha sido disparada por otros territorios erógenos.

Pero la gran cuestión histórica que partiendo de este libro habría menester de atacar es la tan propalada y discutida influencia de los árabes sobre el amor de «cortezia» y, en general, sobre la poesía y la doctrina de los trovadores. Esta cuestión es un avispero sobre el cual nadie ha puesto aún orden.

A fines del siglo XI y comienzos del XII, se inicia en Francia una manera de sentir el hombre a la mujer que no tiene estrictos precedentes ni en la cultura antigua ni en los siglos de la Edad Media anteriores. El hombre se complace en considerar a la mujer como algo superior a él. Se le rinde culto. Se proyecta sobre la relación

sentimental entre ambos sexos la idea de «señorío», que en ese mismo tiempo comienza a informar la sociedad. La mujer es «señora» y el hombre su vasallo. La sensualidad, aunque aparece aquí y allá en las trovas, tiene en el conjunto del estilo trovadoresco sólo un carácter errático, como hay que afirmar frente a la insistencia de Briffault en recoger textos arriscados (1). El sentimiento hacia la mujer que enuncian los trovadores implica distancia. La amada aparece esencialmente situada en la lejanía, y, con frecuencia, en remoto peralte, como la estrella. No está al alcance de la mano y, por tanto, de la caricia. No es algo que se acaricia y de que se goza, sino algo de que se está dolorosamente separado y que se echa de menos. De aquí que la poesía trovadoresca cultive la quejumbre. El amor se presenta como delicioso dolor, como venturosa herida. Con ejemplar sencillez dirá el trovador Geoffroi Rudal que su amor es «amor de terra de lonh».

Estos caracteres del amor trovadoresco —tiene otros muchos que no puedo aducir aquí— han sido causa de que se quiera ver su origen en una forma de amor cultivada entre los árabes un siglo antes de Ibn Hazm y que suele llamarse el «amor bagdadí». Pero este amor de Bagdad no parece ser más que uno de los efectos producidos en ciertos grupos hipercultivados por la ingestión de platonismo acontecida en aquel siglo. En esos grupos se dio forma a una vieja leyenda que hablaba de una tribu —los 'Udries— en la cual los hombres morían de amor por renunciar al goce de la amada. ¿Es acertada esta interpretación del amor trovadoresco por semejantes formas de extremo ascetismo en el sentido erótico?

Aquí es donde necesitaría quejarme de la manera cómo han sido tratadas todas las cuestiones referentes a la poesía de los siglos XI, XII y XIII. Es evidente que, antes de emparejar el amor «cortez» con otros estilos de amor entre los poetas árabes, convenía precisar bien las facciones de aquél. Si se hubiera practicado esto, habríase visto que el amor «cortez», aun siendo un sentimiento distante, de *saudade* y «echar de menos», *no es por ello un sentimiento que implica renuncia*, antes bien, lo desea todo, pero desde lejos. Esto explica los textos sensuales que Briffault recoge. ¡Quién sabe si la auténtica sensualidad humana no es hija de la distancia, no se forja y fomenta en la lejanía del objeto!

Mas con todo esto no pretendo resolver ningún problema, sino, por el contrario, sugerir hasta qué endiablado punto todo esto lo es.

(1) Robert Briffault, *Les Troubadours et le sentiment romanesque*, 1945, páginas 92, 93, 94.

PRÓLOGO
A
«INTRODUCCIÓN A LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU»
POR
WILHELM DILTHEY

Publicado por la Revista de Occidente, Madrid, 1956.

[A la muerte del autor quedó inconcluso este Prólogo. El parágrafo cuarto parece corresponder a una primera versión del texto. Su redacción data de 1946.]

§ 1

TENÍA Dilthey cincuenta años cuando —en 1883— publicó este primer tomo de su *Introducción a las ciencias del espíritu.* Su vida duró treinta años más; sin embargo, el tomo segundo no apareció nunca. El caso es sorprendente, porque este primer tomo no era, a su vez, más que una introducción al siguiente, donde esas «ciencias del espíritu» iban a lograr su afirmativa fundamentación. Aunque parezca una exageración o una mera figura de retórica, conviene decir que se podría, que tal vez se debería escribir un tomo entero para explicar por qué Dilthey no llegó a escribir nunca ese segundo tomo que hubiera sido su obra plenaria. ¡Cuántas cosas delicadas, precisas, secretas, profundas sobre el destino humano aprendería quien se propusiese componer ese tomo sobre tema tan negativo y como extravagante! La verdad es que no existen apenas libros, si alguno hay, en que se aclare bien, que nos logre hacer entender con un poco de evidencia, por qué alguien ha hecho algo —un libro, un cuadro, una ley, un crimen. Y no me refiero a plenitudes de esclarecimiento que puedan ser utópicas, que superen la capacidad iluminadora del hombre, ni siquiera del hombre actual. Precisamente en el prólogo a una obra de Dilthey es oportuno hacer constar, con un moderado aspaviento de estupefacción, que el hombre no ha tenido nunca verdadero empeño en conocer lo humano o, lo que es igual, que las llamadas «ciencias del espíritu» han solido padecer grave astenia intelectual. Pues bien, para descubrir los procedimientos que nos permitan aclarar por qué los hombres hacen algo que hacen, sería fertilísima contribución estudiar en casos de excepcional ejemplaridad lo inverso: por qué cierto hombre *no* hizo algo. Del mismo modo, la Patología ha ilustrado la Fisiología.

Desde los veintiséis años posee Dilthey la intuición esencial de lo que iba a ser, de lo que debió ser su doctrina. Dedicó su existencia entera, de casi ochenta años, a elaborar esa idea central. Fue superlativamente laborioso. Poseyó con plenitud todas las técnicas instrumentales que tal labor reclamaba. Quedan, pues, excluídas todas las causas triviales que podían quitar interés teórico al hecho de inmaturación que la obra de Dilthey nos hace patente. Podemos admitir inclusive que la faltó agudeza, perspicacia; pero esto sólo podría explicar que la exposición de su gran idea fuese menos luminosa y trasparente de lo que cabe desear. El caso es que Dilthey, durante los treinta años siguientes a la aparición de este tomo, no cesa de publicar estudios parciales en que intenta formular su doctrina tomándola por diversos lados, sin que nunca llegase a lograr la expresión suficiente de ella. Y lo propio acontece con la importante masa de notas que, a veces, son verdaderos tratados, halladas a su muerte y publicadas años después. ¿Cómo puede entenderse semejante falta?

§ 2

Si por tiempo se entiende años cualesquiera de vida que se cuentan con cifras cuyo sentido es puramente numérico, nadie podría decir que Dilthey no tuvo tiempo para madurecer su doctrina. Y, sin embargo, la causa decisiva de que su obra no granase con la debida plenitud, debería ser enunciada diciendo que Dilthey «no tuvo tiempo» para su obra. Porque el tiempo que tuvo no fue uno cualquiera, sino un determinado tiempo histórico, una cierta época de la vida colectiva europea, constituída por vigencias de creencia y pensamiento opuestos a la gran idea entrevista por Dilthey.

Comenzamos a persuadirnos de que en historia la cronología no es, como suele creerse, una *denominatio extrinseca*, sino, por el contrario, lo más sustantiva. La fecha de una realidad humana, sea la que sea, es su atributo más constitutivo. Esto trae consigo que la *cifra* con que se designa la fecha pasa de tener un significado puramente aritmético o, cuando más, astronómico, a convertirse en nombre y noción de una realidad histórica. Cuando este modo de pensar llegue a ser común entre los historiadores, podrá hablarse en serio de que hay una *ciencia* histórica. Entonces, cuando eso pase, haber dicho, como dije un momento hace, que este libro se publicó en 1883 d. d. J. C. y fue escrito en los anteriores por un hombre nacido en 1883 equivaldría, sin más y automáticamente, a haber

hecho notoria una cantidad enorme de componentes de este libro, positivos y negativos, antes de haber leído una sola línea de él. Cada fecha histórica es el nombre técnico y la abreviatura conceptual —en suma, la definición— de una figura general de la vida constituída por el repertorio de vigencias o usos verbales, intelectuales, morales, etcétera, que «reinan» en una determinada sociedad. El individuo humano, al nacer, va observando todas esas formas de vida: asimila la mayor parte, repele otras. El resultado es que, en uno u otro caso, queda constituído positiva o negativamente por esos modos de ser hombre que estaba ahí antes de su nacimiento. Esto trae consigo una extraña condición de la persona humana que podemos llamar su esencial preexistencia. Lo que un hombre o una obra del hombre es no empieza con su existencia, sino que en su mayor porción precede a ésta. Se halla preformado en la colectividad donde comienza a vivir. Este precederse en gran parte a sí mismo, este ser antes de ser, da a la condición del hombre un carácter de inexorable *continuidad*. Ningún hombre empieza a ser hombre; ningún hombre estrena la humanidad, sino que todo hombre *continúa* lo humano que ya existía. Esa *continuación* puede indiferentemente ser positiva o negativa, puede consistir en aceptar las vigencias preexistentes o en rechazarlas; en ambos casos el *a priori* histórico que es la época, que es su tiempo, actúa en él y le constituye. Como dice el proverbio árabe, «un hombre se parece más a su tiempo que a su padre». Mas, por lo mismo, importa mucho determinar qué es lo que cada hombre hace por sí y originalmente con esa humanidad que recibe, precisar la ecuación entre su hacer personalísimo y el canon vigente en su tiempo.

La idea de explicar el hombre por su *milieu* no tiene nada que ver con lo que acabo de decir. En esa idea, que es de inspiración naturalista, se trata de transportar a la historia la óptica del botánico y el zoólogo. El *milieu* representa una ley como las físicas, de la cual se deriva el individuo como un caso particular de ella. Baste notar que en esa doctrina la relación entre el individuo y su contorno social sólo puede ser positiva: aquél aparece como producto de éste. Pero en la doctrina de la preexistencia parcial de la persona humana, el individuo no es producto de su contorno social, sino que, tanto al aceptar las presiones usuales de éste como al oponerse a ellas, tanto al recibir como al innovar, es agente y responsable del ser que va siendo. Por eso, la relación de cada hombre con su tiempo es siempre dramática, aunque este dramatismo adopte a veces suaves apariencias de flotar en la época, de ser llevado blan-

damente por ella. Pero la tesis aquí sugerida manifiesta mejor su distancia de la teoría del *milieu* y su fertilidad esclarecedora en los casos de acusado negativismo, al mostrar cómo un hombre al oponerse a su tiempo pertenece a él y lo lleva dentro.

Dilthey es, en efecto, un ejemplo de incoincidencia con su tiempo que merecería especialísima atención. Se le ve toda su vida, a la vez, arrastrado por las corrientes de la época y bogando en contra de ellas. Por esta razón, en su larga vida, y a pesar de modificar una y otra vez el arsenal de conceptos con que quiere *decir* su visión, avanzó muy poco sobre lo descubierto ya en su juventud. En la ecuación de sincronismo y anacronismo que es toda vida humana representa una fórmula bastante insólita. Radicalmente opuesto a su tiempo en lo nuclear de su idea, es de una debilidad y sugestionabilidad extremas en todo lo demás. Ello causó la asfixia del germen genial. Dilthey «no tuvo tiempo» para hacer su obra porque el tiempo que tuvo fue un puro contratiempo.

§ 3

Dilthey comenzó siendo un historiador. No dejó de serlo nunca. Ya veremos si, últimamente, fue otra cosa, porque tal vez en ello está la razón de su balbuciente filosofar y la caquexia relativa de su obra dogmática.

En Dilthey, la vocación de historiar adquiere una intensidad peculiar —a saber, la de sentir la historia como una forma de conocimiento más «racional» de lo que hasta entonces había sido. El hecho mismo de haber convivido con los más grandes historiadores y filólogos del siglo XIX debió de hiperestesiarle para percibir todo lo que hay de irresponsable y de opaco a la intelección en la historia y ciencias afines. Porque, en efecto, diríase que el historiador se ha propuesto no querer entender nada de las cosas que nos cuenta. Y pasma que habiéndose escrito en el siglo V a. d. J. C. la obra de Tucídides, que es pura perspicacia, que parece una gota llena toda de luz, de lucidez, y que de la primera frase a la última va inspirada por el afán de comprender, veinticuatro siglos después no exista todavía un solo libro de historia que pueda ponerse en las manos de nadie diciéndole: ¡He ahí lo que es historia! (1).

(1) En la página 5 de la *Introducción* se verá cómo Dilthey se revuelve enojado contra los que niegan a la historia, según era ya practicada por los grandes historiadores de su tiempo, el carácter de ciencia. Pero conviene

Pero en la historia intervienen, de uno u otro modo, varias ciencias que no se presentaban con el carácter de disciplinas históricas: la Retórica y Poética, la Etica, la teoría o filosofía del derecho, la Economía política, la Sociología, la Hermenéutica, el estudio de las Religiones. Todas estas ciencias vienen a coalescencia con la historia por razón de su tema. Este tema es humano, tal o cual modo de comportamiento humano: el decir persuasivo y el lindo decir, la alabanza de un acto llamándole bueno y la reprobación que significa llamarle malo, la sentencia del juez y el hecho de la autoridad o mando, el certero negociar y los trajines de administrar la riqueza pública, los efectos de la convivencia humana, los esfuerzos por entender un texto en que alguien expresó un pensamiento, la plegaria y los ritos de culto a un Dios.

Todo este conjunto enorme de labor teórica se ha llamado en Alemania «ciencias del espíritu» o «culturales», y en Francia, «ciencias morales y políticas». Estas denominaciones son de las más desdichadas entre los nombres de las disciplinas científicas, que, por caso curioso, no han tenido nunca buena suerte al ser nombradas (1). Yo he propuesto que se las llame sencillamente «humanidades». Basta para ello ampliar el significado que la palabra tuvo en los estudios medievales y renacentistas y advertir que esta ampliación no hace sino instalar el término en el más propio y natural sentido de su acepción vulgar.

Desde 1870 había comenzado la furia de las teorías del conocimiento en sus dos formas: positivista (2) y trascendental o neokantiana. La ruina de la metafísica no había dejado a los hombres de Occidente más que los fragmentos de Mundo construídos por las ciencias desde sus puntos de vista rigorosos, pero, a la vez, par-

---

advertir que esta reivindicación va contra los que niegan a la historia el carácter de ciencia porque no lo es como las ciencias naturales. Se apresura, pues, Dilthey en esas palabras a defender su tesis de que las ciencias históricas tienen que ser liberadas de todo «naturalismo». Esas expresiones no contradicen, pues, su insatisfacción ante las formas usadas de historiar.

(1) El hecho es tan general que, por fuerza, se oculta tras él una causa histórica de rango categórico referente al origen y evolución de la ocupación teórica en la vida humana.

(2) No se confunda el positivismo con el *comtismo*. El pensamiento de Comte contiene mucho más que una teoría del conocimiento. Es, en verdad, toda una gran filosofía que no ha sido aún repensada y absorbida. Pero de ella sólo influyó de un lado la parte inicial que se ocupa de las ciencias y de otro la sociología, como una nueva disciplina aislada, sin el papel sistemático que en la doctrina de Comte tiene.

ciales y secundarios. Los problemas radicales y primordiales que habían ocupado siempre a la filosofía tuvieron que concentrarse y disfrazarse en la forma de teoría del conocimiento, cuya misión era dar un fundamento último a las ciencias. Pero el temperamento filosófico, incitado siempre por el «principio de la razón suficiente», sí se siente obligado a poner en su contingente pluralidad una articulación y, bajo su conjunto, un cimiento decisivo.

Esto hizo Kant con las ciencias físico-matemáticas y biológicas. El positivismo posterior aprovechó no poco de la profunda faena realizada por Kant, y, en cierto modo, la trivializó y popularizó (1).

Pero las Humanidades, que entretanto habían crecido gigantescamente, se hallaban en grave desamparo filosófico. Su forma de conocimiento tiene la peculiaridad, frente al conocimiento naturalista, de no llevar a consecuencias directa y claramente útiles. Por otra parte, es un conocimiento estricto, pero no exacto. Además, no benefician de la preparación analítica que la ontología había proporcionado desde siglos y siglos a la investigación de la naturaleza. La física moderna no debe olvidar, por ejemplo, que en el siglo v estaban ya ahí Leucipo y Demócrito. Todos estos motivos dan a las disciplinas humanistas una fisonomía equívoca en cuanto ciencias.

Las físico-matemáticas y biológicas vivían, desde hace dos siglos, seguras de sí mismas por la claridad y eficiencia de sus métodos, que les permitían caminar siempre adelante, de triunfo en triunfo, sin echar de menos fundamentos más firmes para su existencia. Flotaban como islas ingrávidas en el océano del pensamiento, distantes las unas de las otras y moviéndose cada cual según su propia deriva. Es un hecho que esto ha podido acontecer sin grave daño durante todo ese tiempo, pero claro es que implicaba grave miopía en matemáticos y físicos. Porque sin una reflexión de carácter radical y, por tanto, filosófica, no podían tener una conciencia clara ni de qué era en definitiva lo que estaban haciendo ni qué carácter de realidad tenían esos pedazos de mundo que eran resultado de su teoría. Merced a ello, tanto el conocimiento matemático como el físico iban secretamente transformándose, sin que los investigadores lo percibieran, hasta dar, un cuarto de siglo hace, en lo que se ha llamado la «crisis de los fundamentos» en la lógica-matemática y en la física. No voy ahora a referirme a los problemas que esa «crisis» ha plan-

(1) Ello no mengua la influencia en el positivismo del pensamiento inglés desde Locke y Hume —que, a su vez, influyó tanto en Kant, d'Alembert, Condillac y el propio Comte.

teado. Me basta aludir a lo más grueso y estupefaciente: el simple hecho de que durante los últimos años —antes, claro está, de la guerra— las revistas especiales como *Natur* y *Die Naturwissenschaften* publicasen artículo tras artículo en que los físicos se preguntaban unos a otros de qué hablaba la nueva teoría física, si lo en ella enunciado tenía sentido o no, y si tenía, y cómo, que ver con la realidad. Si a esto se añade que uno de los lógico-matemáticos de más penetrante influencia en los últimos tiempos, el holandés Brouwer, llama a la venerable lógica «la *soi-disant* Lógica», es suficiente para que el lector reciba el *choc* adecuado y entre en sospecha de que algo muy grave acontece en los senos profundos de las ciencias ejemplares.

Hacia 1883, la situación de éstas era bien distinta. Atravesaban la época de mayor poderío sobre la vida intelectual que nunca han gozado. La actitud mental que ellas representan y la idea de lo real que va implícita en sus métodos eran consideradas como la norma vigente.

§ 4

Partamos de esto como de una hipótesis: Dilthey vino al mundo con radical vocación de historiador. Pero una vocación no puede adecuadamente denominarse con un término general, porque la vocación no es nada genérico, sino singularísimo, ultraconcreto, como la persona. Esta es la diferencia entre vocación y profesión. Las profesiones son realidades que pertenecen a la «vida colectiva». Y todo lo colectivo es, en efecto, genérico, típico, estereotipado. Las profesiones son figuras tópicas de vida que encontramos establecidas en nuestro contorno social. Podemos ejercerlas sin vocación para ellas, y entonces nos limitamos a repetir en nuestro comportamiento el repertorio de conductas que su figura tópica propone. Somos *el* médico cualquiera, *el* historiador cualquiera.

Pero la auténtica vocación no coincide nunca con la profesión, sino que consiste en una interpretación original de ésta. Decir, pues, de Dilthey que era de vocación historiador no es sino comenzar a decir cuál fue su vocación. Todo historiador que lo es de verdad va desde luego a la historia con una idea de ésta que le es propia.

En 1875 publica Dilthey su ensayo «Sobre el estudio de la historia de las ciencias del hombre, la sociedad y el Estado», que viene a ser como el programa para toda su vida laboriosa. ¿En qué va a consistir esa labor? Dilthey la llama «investigación histórica con

sentido filosófico». La expresión, como tantas veces en Dilthey, es desafortunada y, por lo pronto, la entendemos al revés. El «filosófico» nos aparece como algo que va a superponerse a la «investigación histórica» y lo que presumimos toma el aspecto de la equívoca faena que suele llamarse «filosofía de la historia». Ahora bien, la «filosofía de la historia» si fuera algo sería filosofía y no historia. Nuestra hipótesis de que Dilthey fue vocacionalmente historiador quedaría *a limine* invalidada. Pero a continuación leemos lo siguiente: «Un procedimiento de esta especie es directamente opuesto al que consiste en someter a presión la materia ya artísticamente agrupada por el historiador a fin de extraerle su quintaesencia o bien en mezclarla con cualesquiera verdades filosóficas para obtener un nuevo producto —la filosofía de la historia. Esta es una nueva suerte de alquimia o piedra filosofal. No; el filósofo tiene que ejecutar por sí mismo las operaciones del historiador sobre la materia bruta de los residuos históricos. Tiene que ser, a la vez, historiador» (1).

Eso es ya otra cosa, completamente otra cosa. Se trata de historia y nada más que de historia. Pero de una historia que llega a ser sí misma, que logra su plenitud como obra de conocimiento.

Dilthey vivió su juventud entre gigantes —los más grandes historiadores y filólogos. Conoce a Niebuhr, a Ranke, a Treitschke, a Mommsem, a Böck, a Jacobo Grimm. A estos nombres habría que agregar bastantes otros de talla nada inferior. El gigantismo de esas figuras no es arbitrario. Aunque midiésemos sólo su fabulosa capacidad de trabajo y el tamaño natural de su producción, nos encontraríamos con lo hercúleo. Juntos representan uno de los cuatro o cinco grandes movimientos intelectuales que ha habido en la humanidad. En él quedaron los estudios históricos —la ocupación del hombre con el pasado humano— puestos *en forma;* se entiende, en forma de ciencia, de juicio rigoroso y seguro de sí mismo. Hasta entonces habían seguido confinados en la modalidad humanística que podemos designar como «erudición y coleccionismo». En poco tiempo —dos, tres generaciones— aquellos hombres elaboraron casi en perfección la mayor parte de las ciencias instrumentales históricas: lingüística, crítica de las fuentes o heurística, Paleografía, Diplomática, etc. (2). Dilthey se sintió siempre perteneciente a esa

(1) *Gesammelte Werke,* V, 35-36.

(2) Quedó para las generaciones siguientes elevar a nivel de ciencia estas otras técnicas históricas: mitología comparada y estudio de las religiones, arqueología, etnografía y prehistoria.

galaxia de conquistadores del pretérito. En los varios lugares de sus escritos donde alude a la iniciación de su vida, se le ve lleno de respeto y de orgullo alistarse en aquel esforzado tropel de investigadores. Tiene clarísima conciencia del paso decisivo que su labor representa. Pero, a la vez y por lo mismo, se siente como continuador de esa obra inmensa. Mas continuar es, a la vez, conservar y superar. Dilthey se hace perfectamente cargo de que toda la laboriosidad, rigor, ingenio, perspicacia de aquellos hombres no habían bastado para constituir la historia en modo plenario de ciencia.

La cuestión es clara y de sobra evidente. Las disciplinas instrumentales de la historia creadas en esas dos generaciones son auténticas ciencias. Pero la finalidad de ellas, su resultado científico se reduce a obtener datos estrictos, fehacientes para la historia. En los datos aparecen los hechos históricos, pero los hechos históricos no son la ciencia histórica. Los hechos no son nunca ciencia, sino empiria. La ciencia es teoría, y ésta consiste precisamente en una famosa guerra contra los hechos, en un esfuerzo para lograr que los hechos dejen de ser simples hechos, encerrados cada uno dentro de sí mismo, aislado de los demás, abrupto. El hecho es lo irracional, lo ininteligible. La mente siente una extraña angustia y como asfixia ante el mero hecho que la obliga a reaccionar movilizando sus funciones conectivas. Esta angustia mental ante el puro hecho es la que se ha llamado «principio de la razón suficiente», que es el auténtico principio del conocimiento y que no tiene carácter de norma sino de efectivo impulso en que el conocer, como ocupación humana, *principia* (1). Del nudo hecho hay que dar la razón —λόγον διδόναι, como decía Platón—, buscarle su *ratio* o fundamento. Nunca, a decir la verdad, se ha aclarado de modo satisfactorio por qué el hombre es tan irremediablemente fundador, fundamentador; por qué lo ha sido siempre, aun antes de haber aprendido a fundar *lógicamente*. El mito más primitivo es, no menos que la teoría, aunque de otra manera, una acción «fundamental» (2).

La ciencia es el descubrimiento de conexiones entre los hechos. En la conexión el hecho desaparece como puro hecho y se transforma en miembro de un «sentido». Entonces se le entiende. El «sentido» es la materia inteligible.

---

(1) Los principios *lógicos* —identidad, no contradicción y tercio excluso— son sólo principios (en el sentido de leyes constitutivas) del mecanismo intelectual *mediante* el cual se conoce.

(2) Más adelante quedará menos opaco lo que con esto quiero decir.

EL HOMBRE Y LA GENTE

Publicado por la Revista de *Occidente*,
Madrid, 1957.

ADVERTENCIA

Esta «Advertencia» se ha reproducido al frente de todas las ediciones de obras póstumas.

LAS Obras inéditas de José Ortega y Gasset *se editan simultáneamente, en su lengua original, en América y España, conforme a los manuscritos y originales dejados a su muerte por el gran filósofo. Incluirán extensos trabajos recientes que «la malaventura —según él escribió— parece complacerse en no dejarme darles esa última mano, esa postrer soba que no es nada y es tanto, ese ligero pase de piedra pómez que tersifica y pulimenta», y, en algunos casos, también escritos antiguos que el autor no coleccionó en ninguno de sus libros. Dado el rango eminente de su obra intelectual creemos obligado editar sucesivamente la totalidad de su labor inédita, inclusive aquellos estudios que aparezcan inacabados y las notas o apuntes que puedan servir para orientar el trabaio de sus numerosos discípulos. Los escritos se publicarán tal y como se han encontrado; la compilación de los textos se ha encomendado a próximos y fieles discípulos, a quienes queremos manifestar nuestro agradecimiento por la devoción y el rigor que ponen en su tarea, y cuya intervención será en todo caso explícita e irá intercalada entre corchetes.*

La Editorial REVISTA DE OCCIDENTE.

NOTA PRELIMINAR

DESDE *una nota que llevaba el estudio* Historia como sistema (1), *y en reiteradas ocasiones posteriores, anunciaba Ortega la aparición de un libro suyo que albergaría su doctrina sociológica baio el título de* El hombre y la gente. *En rigor, fue en* 1934, *en una conferencia dada en Valladolid con el mismo título, cuando por primera vez expuso públicamente su idea de los «usos» como constitutivos de lo social. (Aparte de sus cursos universitarios, especialmente, un reducido seminario en la Universidad de Madrid, sobre «Estructura de la vida histórica y social») Y más tarde, su labor pública bajo ese título fue activa. En Buenos Aires, dos cursillos sucesivos de seis y cuatro lecciones; en Madrid, en el Instituto de Humanidades por él organizado, un curso de doce; dos cursillos en Alemania, en Munich y Hamburgo, y un último en Suiza, los tres de cuatro lecciones. Los textos de todos ellos ofrecen exposiciones distintas de su pensamiento en torno a los principios de una nueva sociología. Sin embargo, nuestra tarea ha sido simple, pues Ortega tenía preparada la edición del presente volumen, con vistas a su versión y edición simultánea en Alemania, Holanda y Estados Unidos. En líneas generales el autor ha conservado el texto que preparó para el curso profesado en 1949-50 en el Instituto de Humanidades, incluyendo nuevos desarrollos en algunas cuestiones. Hemos anexionado en nota al pie de página algunos párrafos que parecían omitidos.*

El texto no alcanza la totalidad del índice previsto, y la muerte sorprendió al autor cuando laboraba en los últimos capítulos. En ulteriores ediciones, cuando todos sus escritos inéditos se hallen publicados, agregaremos a los epígrafes vacantes —que damos en Apéndice— las oportunas referencias al resto de su obra en la que esos temas hallan un suficiente desarrollo.

Las cuestiones fundamentales se hallan tratadas en este volumen, el cual, ciertamente, sitúa el urgente e inundatorio problema que hoy plantean los temas sociológicos en un nivel de esclarecedor radicalismo no alcanzado por ninguna otra filosofía.

LOS COMPILADORES.

---

(1) Publicado en 1935, formando parte del volumen *Philosophy and History*, dirigido por Klibansky y editado por la Oxford University Press. En *Obras completas*, vol. VI.

[A B R E V I A T U R A][1]

Al reanudar ahora las «Lecciones sobre el hombre y la gente», dadas la primavera pasada, se hace imprescindible tener claro y presente lo que en aquéllas se logró. A fin de descargar las cuatro lecciones que el ciclo de este año comporta, del resumen inevitable en que los conceptos obtenidos y aclarados en la serie anterior renovasen su presencia en la mente de los que van a escucharme y poder desde luego proceder a nuevos temas de mi doctrina sociológica, he creído que fuera bueno concentrar en estas páginas lo más inexcusable.

Partí de afirmar que buena parte de las angustias históricas actuales procede de la falta de claridad sobre problemas que sólo la sociología puede aclarar, y que esta falta de claridad en la conciencia del hombre medio se origina, a su vez, en el estado deplorable de la teoría sociológica. La insuficiencia del doctrinal sociológico que hoy está a disposición de quien busque, con buena fe, orientarse sobre lo que es la política, el Estado, el derecho, la colectividad y su relación con el individuo, la nación, la revolución, la guerra, la justicia, etc. —es decir, las cosas de que más se habla desde hace cuarenta años—, estriba en que los sociólogos mismos no han analizado suficientemente en serio, radicalmente, esto es, yendo a la raíz, los fenómenos sociales elementales. De aquí que todo ese repertorio de conceptos sea impreciso y contradictorio.

Se hace urgente poner, de verdad, en claro lo que es sociedad, sin lo cual ninguna de las nociones antedichas puede poseer clara sustancia. Pero no es posible obtener una visión luminosa, eviden-

(1) [A título de introducción, reproducimos las páginas que el autor publicó en la Argentina, en forma de folleto, para uso de los asistentes al segundo ciclo de su curso sobre *El hombre y la gente.*]

te de lo que es sociedad si previamente no se está en claro sobre sus síntomas, sobre cuáles son los hechos sociales en que la sociedad se manifiesta y en que consiste. De aquí la forzosidad de precisar el carácter general de lo social.

Pero no está dicho que lo social sea una realidad peculiar. Podría acaecer que fuese sólo una combinación o resultado de otras realidades, como los cuerpos no son «en realidad» más que combinaciones de moléculas y éstas de átomos. Si, como se ha creído casi siempre —y con consecuencias prácticamente más graves en el siglo XVIII—, la sociedad es sólo una creación de los individuos que, en virtud de una voluntad deliberada, «se reúnen en sociedad»; por lo tanto, si la sociedad no es más que una «asociación», la sociedad no tiene propia y auténtica realidad y no hace falta una sociología. Bastará con estudiar al individuo.

Ahora bien, la cuestión de si algo es o no, propia y últimamente, realidad sólo puede resolverse con los medios radicales del análisis y la técnica filosóficos.

Se trata, pues, de averiguar si en el repertorio de las realidades auténticas —esto es, de cuanto no es ya reductible a alguna otra realidad— hay algo que corresponda a eso que vagamente llamamos «hechos sociales».

Para eso tenemos que partir de la realidad fundamental en que todas las demás, de uno u otro modo, tienen que aparecer. Esa realidad fundamental es nuestra vida, la de cada cual, y es cada cual quien tiene que analizar si en el ámbito que constituye su vida aparece lo social como algo distinto de e irreductible a todo lo demás.

En el área de nuestra vida —prescindiendo del problema trascendente que es Dios— hallamos minerales, vegetales, animales y los otros hombres, realidades irreductibles entre sí y, por tanto, auténticas. Lo social nos aparece adscrito sólo a los hombres. Se habla también de sociedades animales —la colmena, el hormiguero, la termitera, el rebaño—, pero sin entrar en más consideraciones, basta la de que el hombre, como realidad, no ha podido ser reducido a la realidad animal para que no podamos, por lo pronto al menos, considerar como sinónima la palabra sociedad cuando hablamos de «sociedad humana» y de «sociedad animal». Por tanto:

1.º Lo social consiste en acciones o comportamientos humanos— es un hecho de la vida humana. Pero la vida humana es siempre la de cada cual, es la vida individual o personal y consiste en que el yo que cada cual es se encuentra teniendo que existir en una circunstancia —lo que solemos llamar mundo— sin seguridad de

existir en el instante inmediato, teniendo siempre que estar haciendo algo —material o mentalmente— para asegurar esa existencia. El conjunto de esos haceres, acciones o comportamientos es nuestra vida. Sólo es, pues, humano en sentido estricto y primario lo que hago yo por mí mismo y en vista de mis propios fines, o lo que es igual, que el hecho humano es un hecho siempre personal. Esto quiere decir:

a) que sólo es propiamente humano en mí lo que pienso, quiero, siento y ejecuto con mi cuerpo, siendo yo el *sujeto creador de ello* o lo que a mí mismo, como tal mi mismo, le pasa;

b) por tanto, sólo es humano mi pensar si pienso algo por mi propia cuenta, percatándome de lo que significa. *Sólo es humano lo que al hacerlo lo hago porque tiene para mí un sentido, es decir, lo que entiendo;*

c) en toda acción humana hay, pues, un *sujeto* de quien emana y que, por lo mismo, es *responsable* de ella;

d) consecuencia de lo anterior es que mi humana vida que me pone en relación directa con cuanto me rodea —minerales, vegetales, animales, los otros hombres—, es, por esencia, *soledad.* Mi dolor de muelas *sólo* a mí me puede doler. El pensamiento que de verdad pienso —y no sólo repito mecánicamente por haberlo oído— tengo que pensármelo yo *solo* o yo en mi soledad.

Mas el hecho social no es un comportamiento de nuestra vida humana como soledad, sino que aparece en tanto en cuanto estamos en relación con otros hombres. No es, pues, vida humana en sentido estricto y primario; es

2.º lo social un hecho, no de la vida humana, sino algo que surge en la humana convivencia. Por convivencia entendemos la relación o trato entre dos vidas individuales. Lo que llamamos padres e hijos, amantes, amigos, por ejemplo, son formas del convivir. En ella se trata siempre de que un individuo, como tal —por tanto, un sujeto creador y responsable de sus acciones, que hace lo que hace porque tiene para él sentido y lo entiende—, actúa sobre otro individuo que tiene los mismos caracteres. El padre, como individuo determinado que es, se dirige a su hijo, que es otro individuo determinado y único también. Los hechos de convivencia no son, pues, por sí mismos hechos sciales. Forman lo que debiera llamarse «compañía o comunicación» *—un mundo de relaciones interindividuales.*

Pero analícese toda otra serie de hechos humanos, como el saludo, como la acción del vigilante que nos impide en cierto mo-

mento atravesar la calle. En ellos, la acción —dar la mano, el acto de cortar nuestro paso el vigilante— no la hace el hombre porque se le haya ocurrido a él, ni espontáneamente, es decir, siendo él responsable de ella; ni va dirigida a otro hombre por ser tal individuo determinado. Hace el hombre eso sin su original voluntad y a menudo contra su voluntad. Además —en el caso del saludo está bien claro—, lo que hacemos, dar la mano, no lo entendemos, no tiene sentido para nosotros, no sabemos por qué es eso y no otra cosa lo que hay que hacer cuando encontramos un conocido. Estas acciones no tienen, pues, su origen en nosotros: somos de ellas meros ejecutores, como el gramófono canta su disco, como el autómata practica sus movimientos mecánicos.

¿Quién es el sujeto originario de quien esas acciones provienen? ¿Por qué las hacemos, ya que no las hacemos ni por nuestra invención ni con nuestra espontánea voluntad? Damos la mano al encontrar a un conocido porque eso es lo que *se hace*. El vigilante detiene nuestro paso, no porque a él se le haya ocurrido ni por cuenta suya, sino porque *está mandado* así. Pero ¿quién es el sujeto originario y responsable de lo que se hace? La gente, los demás, «todos», la colectividad, la sociedad— es decir: *nadie determinado*.

He aquí, pues, acciones que son por un lado humanas, pues consisten en comportamientos intelectuales o de conducta específicamente humanos, y que, por otro lado, ni se originan en la persona o individuo ni éste los quiere ni es responsable de ellos y con frecuencia ni siquiera los entiende.

Aquellas acciones nuestras que tienen estos caracteres negativos y que ejecutamos a cuenta de un sujeto impersonal, indeterminable, que es «todos» y es «nadie», y que llamamos la gente, la colectividad, la sociedad, son los hechos propiamente sociales, irreductibles a la vida humana individual. Esos hechos aparecen en el ámbito de la convivencia, pero no son hechos de simple convivencia.

Lo que pensamos o decimos porque *se* dice; lo que hacemos porque *se* hace, suele llamarse uso.

Los hechos sociales constitutivos son usos.

Los usos son formas de comportamiento humano que el individuo adopta y cumple porque, de una manera u otra, en una u otra medida, no tiene remedio. Le son impuestos por su contorno de convivencia: por los «demás», por la «gente», por... la sociedad.

Para la doctrina sociológica que se va a exponer en estas lecciones basta con que ciertos usos, si se quiere los casos extremos del uso, se caractericen por estos rasgos:

1.º Son acciones que ejecutamos en virtud de una presión social. Esta presión consiste en la anticipación, por nuestra parte, de las represalias «morales» o físicas que nuestro contorno va a ejercer contra nosotros si no nos comportamos así. Los usos son imposiciones mecánicas.

2.º Son acciones cuyo preciso contenido, esto es, lo que en ellas hacemos, nos es ininteligible. Los usos son irracionales.

3.º Los encontramos como formas de conducta, que son a la vez presiones, fuera de nuestra persona y de toda otra persona, porque actúan sobre el prójimo lo mismo que sobre nosotros. Los usos son realidades extraindividuales o impersonales.

Durkheim, hacia 1890, entrevió los rasgos 1.º y 3.º como constitutivos del hecho social, pero ni logró acabar de verlos bien ni empezó siquiera a pensarlos. Baste decir que no sólo no vio el rasgo 2.º, sino que creyó todo lo contrario, a saber: que el hecho social era el verdaderamente racional, porque emanaba de una supuesta y mística «conciencia social» o «alma colectiva». Además, no advirtió que consiste en usos ni lo que es el uso. Ahora bien, la irracionalidad es la nota decisiva. Cuando se la ha entendido bien se cae en la cuenta de que los otros dos caracteres —ser presión sobre el individuo y ser exterior a éste o extraindividuales— casi sólo coinciden en el vocablo con lo que Durkheim percibió. De todas suertes, sea dicho en su homenaje, fue él quien más cerca ha estado de una intuición certera del hecho social.

Al seguir los usos nos comportamos como autómatas, vivimos a cuenta de la sociedad o colectividad. Pero ésta no es algo humano ni sobrehumano, sino que actúa exclusivamente mediante el puro mecanismo de los usos, de los cuales nadie es sujeto creador responsable y consciente. Y como la «vida social o colectiva» consiste en los usos, esa vida no es humana, es algo intermedio entre la naturaleza y el hombre, es una casi-naturaleza, y, como la naturaleza, irracional, mecánica y brutal. No hay un «alma colectiva». La sociedad, la colectividad es la gran desalmada —ya que es lo humano naturalizado, mecanizado y como mineralizado. Por eso está justificado que a la sociedad se la llame «mundo» social. No es, en efecto, tanto «humanidad» como «elemento inhumano» en que la persona se encuentra.

La sociedad, sin embargo, al ser mecanismo, es una formidable máquina de hacer hombres.

Los usos producen en el individuo estas tres principales categorías de efectos:

1.º Son pautas del comportamiento que nos permiten prever la conducta de los inviduos que no conocemos y que, por tanto, no son para nosotros tales determinados individuos. La relación interindividual sólo es posible con el individuo a quien individualmente conocemos, esto es, con el prójimo (= próximo). Los usos nos permiten la casi-convivencia con el desconocido, con el extraño.

2.º Al imponer a presión un cierto repertorio de acciones —de ideas, de normas, de técnicas— obligan al individuo a vivir a la altura de los tiempos e inyectan en él, quiera o no, la herencia acumulada en el pasado. Gracias a la sociedad el hombre es progreso e historia. La sociedad atesora el pasado.

3.º Al automatizar una gran parte de la conducta de la persona y darle resuelto el programa de casi todo lo que tiene que hacer, permiten a aquélla que concentre su vida personal, creadora y verdaderamente humana en ciertas direcciones, lo que de otro modo sería al individuo imposible. La sociedad sitúa al hombre en cierta franquía frente al porvenir y le permite crear lo nuevo, racional y más perfecto.

I. ENSIMISMAMIENTO Y ALTERACIÓN (1)

Se trata de lo siguiente: Hablan los hombres hoy, a toda hora, de la ley y del derecho, del estado, de la nación y de lo internacional, de la opinión pública y del poder público, de la política buena y de la mala, de pacifismo y belicismo, de la patria y de la humanidad, de justicia e injusticia social, de colectivismo y capitalismo, de socialización y de liberalismo, de autoritarismo, de individuo y colectividad, etc., etc. Y no solamente hablan en el periódico, en la tertulia, en el café, en la taberna, sino que, además de hablar, discuten. Y no sólo discuten, sino que combaten por las cosas que esos vocablos designan. Y en el combate acontece que los hombres llegan a matarse los unos a los otros, a centenares, a miles, a millones. Sería una inocencia suponer que en lo que acabo de decir hay alusión particular a ningún pueblo determinado. Sería una inocencia, porque tal suposición equivaldría a creer que esas faenas truculentas quedan confinadas en territorios especiales del planeta; cuando son, más bien, un fenómeno universal y de extensión progresiva, del cual serán muy pocos los pueblos europeos y americanos que logren quedar por completo exentos. Sin duda, la feroz contienda será más grave en unos que en otros y puede que alguno cuente con la genial serenidad necesaria para reducir al mínimo el estrago. Porque éste, ciertamente, no es inevitable, pero sí es muy difícil de evitar. Muy difícil, porque para su evitación tendrían que juntarse en colaboración muchos factores de calidad y rango diversos, magníficas virtudes junto a humildes precauciones.

---

(1) [El texto de esta lección, en su mayor parte, corresponde a la primera de las profesadas en Buenos Aires, en 1939, y fue publicada en el libro titulado *Ensimismamiento y alteración. Meditación de la técnica.* Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1939.]

Una de esas precauciones, humilde —repito—, pero imprescindible, si se quiere que un pueblo atraviese indemne estos tiempos atroces, consiste en lograr que un número suficiente de personas en él, se den bien cuenta de hasta qué punto todas esas ideas —llamémoslas así—, todas esas ideas en torno a las cuales se habla, se combate, se discute y se trucida son grotescamente confusas y superlativamente vagas.

Se habla, se habla de todas esas cuestiones, pero lo que sobre ellas se dice carece de la claridad mínima, sin la cual la operación de hablar resulta nociva. Porque hablar trae siempre algunas consecuencias y como de los susodichos temas se ha dado en hablar mucho —desde hace años, casi no se habla ni se deja hablar de otra cosa—, las consecuencias de estas habladurías son, evidentemente, graves.

Una de las desdichas mayores del tiempo es la aguda incongruencia entre la importancia que al presente tienen todas esas cuestiones y la tosquedad y confusión de los conceptos sobre las mismas que esos vocablos representan.

Nótese que todas esas ideas —ley, derecho, estado, internacionalidad, colectividad, autoridad, libertad, justicia social, etc.—, cuando no lo ostentan ya en su expresión, implican siempre, como su ingrediente esencial, la idea de lo social, de sociedad. Si ésta no está clara, todas esas palabras no significan lo que pretenden y son meros aspavientos. Ahora bien; confesémoslo o no, todos, en nuestro fondo insobornable, tenemos la conciencia de no poseer sobre esas cuestiones sino nociones vagarosas, imprecisas, necias o turbias. Pues, por desgracia, la tosquedad y confusión respecto a materia tal no existe sólo en el vulgo, sino también en los hombres de ciencia, hasta el punto de que no es posible dirigir al profano hacia ninguna publicación donde pueda, de verdad, rectificar y pulir sus conceptos sociológicos.

No olvidaré nunca la sorpresa teñida de vergüenza y de escándalo que sentí cuando, hace muchos años, consciente de mi ignorancia sobre este tema, acudí lleno de ilusión, desplegadas todas las velas de la esperanza, a los libros de sociología, y me encontré con una cosa increíble, a saber: que los libros de sociología no nos dicen nada claro sobre qué es lo social, sobre qué es la sociedad. Más aún: no sólo no logran darnos una noción precisa de qué es lo social, de qué es la sociedad, sino que, al leer esos libros, descubrimos que sus autores —los señores sociólogos— ni siquiera han intentado un poco en serio ponerse ellos mismos en claro so-

bre los fenómenos elementales en que el hecho social consiste. Inclusive, en trabajos que por su título parecen enunciar que van a ocuparse a fondo del asunto, vemos luego que lo eluden —diríamos— concienzudamente. Pasan sobre estos fenómenos —repito, preliminares e inexcusables— como sobre ascuas, y, salvo alguna excepción, aun ella sumamente parcial —como Durkheim—, les vemos lanzarse con envidiable audacia a opinar sobre los temas más terriblemente concretos de la humana convivencia.

Yo no puedo, claro está, demostrar ahora esto, porque intento tal consumiría mucho tiempo del escaso que tenemos a nuestra disposición. Básteme hacer esta simple observación estadística que me parece ser un colmo.

Primero: Las obras en las cuales Augusto Comte inicia la ciencia sociológica suman por valor de más de cinco mil páginas con letra bien apretada. Pues bien: entre todas ellas no encontraremos líneas bastantes para llenar un página que se ocupen de decirnos lo que Augusto Comte entiende por *sociedad.*

Segundo: El libro en que esta ciencia o pseudociencia celebra su primer triunfo sobre el horizonte intelectual —los *Principios de sociología,* de Spencer, publicados entre 1876 y 1896— no contará menos de 2.500 páginas. No creo que llegan a cincuenta las líneas dedicadas a preguntarse el autor qué cosa sean esas extrañas realidades, las sociedades, de que la obesa publicación se ocupa.

En fin, hace pocos años ha aparecido el libro de Bergson —por lo demás encantador— titulado *Las dos fuentes de la moral y la religión.* Bajo este título hidráulico, que por sí mismo es ya un paisaje, se esconde un tratado de sociología de 350 páginas, donde no hay una sola línea en que el autor nos diga formalmente qué son esas sociedades sobre las cuales especula. Salimos de su lectura, eso sí, como de una selva, cubiertos de hormigas y envueltos en el vuelo estremecido de las abejas, porque el autor todo lo que hace para esclarecernos sobre la extraña realidad de las sociedades humanas es referirnos al hormiguero y a la colmena, a las presuntas sociedades animales, de las cuales —por supuesto— sabemos menos que de la nuestra.

No es esto decir, ni mucho menos, que en estas obras, como en algunas otras, falten entrevisiones, a veces geniales, de ciertos problemas sociológicos. Pero, careciendo de evidencia en lo elemental, esos aciertos quedan secretos y herméticos, inasequibles para el lector normal. Para aprovecharlos, tendríamos que hacer lo que sus autores no hicieron: intentar traer bien a luz esos fenó-

menos preliminares y elementales, esforzarnos denodadamente, sin excusa, en precisarnos qué es lo social, qué es la sociedad. Porque sus autores no lo hicieron, llegan como ciegos geniales a palpar ciertas realidades —yo diría, a tropezar con ellas—; pero no logran verlas, y mucho menos esclarecérnoslas. De modo que nuestro trato con ellos viene a ser el diálogo del ciego con el tullido:

—¿Cómo anda usted, buen hombre? —pregunta el ciego al tullido—. Y el tullido responde al ciego:

—Como usted ve, amigo...

Si esto pasa con los maestros del pensamiento sociológico, mal puede extrañarnos que las gentes en la plaza pública vociferen en torno a estas cuestiones. Cuando los hombres no tienen nada claro que decir sobre una cosa, en vez de callarse suelen hacer lo contrario: *dicen* en superlativo, esto es, gritan. Y el grito es el preámbulo sonoro de la agresión, del combate, de la matanza. *Dove si grida non è vera scienza* —decía Leonardo—. Donde se grita no hay buen conocimiento.

He aquí cómo la ineptitud de la sociología, llenando las cabezas de ideas confusas, ha llegado a convertirse en una de las plagas de nuestro tiempo. La sociología, en efecto, no está a la altura de los tiempos; y por eso los tiempos, mal sostenidos en su altitud, caen y se precipitan.

Si esto es así, ¿no les parece a ustedes que sería una de las mejores maneras de no perder por completo el tiempo durante estos ratos que vamos a pasar juntos, dedicarnos a aclararnos un poco qué es lo social, qué es la sociedad? Muchos saben muy poco o no saben nada del asunto. Yo, por mi parte, no estoy seguro de que no me acontezca lo mismo. ¿Por qué no juntar nuestras ignorancias? ¿Por qué no formar una sociedad anónima, con un buen capital de ignorancia, y lanzarnos a la empresa, sin pedantería o con la menor dosis de ella posible, pero con vivo afán de ver claro, con alegría intelectual —una virtud que empezaba a perderse en Europa—, con esa alegría que suscita en nosotros la esperanza de que súbitamente vamos a llenarnos de evidencias?

Partamos, pues, una vez más, en busca de ideas claras. Es decir, de verdades.

Son muy pocos los pueblos que a estas horas —y me refiero a antes de estallar esta guerra tan torva, que extrañamente nace como no queriendo acabar de nacer—; son muy pocos —digo— los pueblos que en el último tiempo gozaban ya de tranquilidad de horizonte que permite escoger de verdad, recogerse en la re-

flexión. Casi todo el mundo está alterado, y en la alteración el hombre pierde su atributo más esencial: la posibilidad de meditar, de recogerse dentro de sí mismo para ponerse consigo mismo de acuerdo y precisarse qué es lo que cree; lo que de verdad estima y lo que de verdad detesta. La alteración le obnubila, le ciega, le obliga a actuar mecánicamente en un frenético sonambulismo.

En ninguna parte advertimos que la posibilidad de meditar es, en efecto, el atributo esencial del hombre mejor que en el Jardín Zoológico, delante de la jaula de nuestros primos, los monos. El pájaro y el crustáceo son formas de vida demasiado distantes de la nuestra para que, al confrontarnos con ellos, percibamos otra cosa que diferencias gruesas, abstractas, vagas de puro excesivas. Pero el simio se parece tanto a nosotros, que nos invita a afinar el parangón, a descubrir diferencias más concretas y más fértiles.

Si sabemos permanecer un rato quietos contemplando pasivamente la escena simiesca, pronto destacará en ella, como espontáneamente, un rasgo que llega a nosotros como un rayo de luz. Y es aquel estar las diablescas bestezuelas constantemente alerta, en perpetua inquietud, mirando, oyendo todas las señales que les llegan de su derredor, atentas sin descanso, al contorno, como temiendo que de él llegue siempre un peligro al que es forzoso responder automáticamente con la fuga o con el mordisco, en mecánico disparo de un reflejo muscular. La bestia, en efecto, vive en perpetuo miedo del mundo, y a la vez, en perpetuo apetito de las cosas que en él hay y que en él aparecen, un apetito indomable que se dispara también sin freno ni inhibición posibles, lo mismo que el pavor. En uno y otro caso son los objetos y acaecimientos del contorno quienes gobiernan la vida del animal, le traen y le llevan como una marioneta. El no rige su existencia, no vive desde *sí mismo*, sino que está siempre atento a lo que pasa fuera de él, a lo *otro* que él. Nuestro vocablo *otro* no es sino el latino *alter*. Decir, pues, que el animal no vive desde *sí mismo* sino desde *lo otro*, traído y llevado y tiranizado por lo *otro*, equivale a decir que el animal vive siempre alterado, enajenado, que su vida es constitutiva *alteración*.

Contemplando este destino de inquietud sin descanso, llega un momento en que nos decimos: «¡qué trabajo!» Con lo cual enunciamos con plena ingenuidad, sin darnos formalmente cuenta de ello, la diferencia más sustantiva entre el hombre y el animal. Porque esa expresión dice que sentimos una extraña fatiga, una fatiga gratuita, suscitada por el simple anticipo imaginario de que

tuviésemos que vivir como ellos, perpetuamente acosados por el contorno y en tensa atención hacia él. Pues, qué, ¿por ventura el hombre no se halla, lo mismo que el animal, prisionero del mundo, cercado de cosas que le espantan, de cosas que le encantan, y obligado de por vida, inexorablemente, quiera o no, a ocuparse de ellas? Sin duda. Pero con esta diferencia esencial: que el hombre puede, de cuando en cuando, suspender su ocupación directa con las cosas, desasirse de su derredor, desentenderse de él, y sometiendo su facultad de atender a una torsión radical —incomprensible zoológicamente—, volverse, por decirlo así, de espaldas al mundo y meterse dentro de sí, atender a su propia intimidad o, lo que es igual, ocuparse de sí mismo y no de *lo otro*, de las cosas.

Con palabras, que de puro haber sido usadas, como viejas monedas, no logran ya decirnos con vigor lo que pretenden, solemos llamar a esa operación: pensar, meditar. Pero estas expresiones ocultan lo que hay de más sorprendente en ese hecho: el poder que el hombre tiene de retirarse virtual y provisoriamente del mundo, y meterse dentro de sí, o dicho con un espléndido vocablo, que sólo existe en nuestro idioma: que el hombre puede *ensimismarse*.

Nótese que esta maravillosa facultad que el hombre tiene de libertarse transitoriamente de ser esclavizado por las cosas, implica dos poderes muy distintos: uno, el poder desatender más o menos tiempo el mundo en torno sin riesgo fatal; otro, el tener donde meterse, donde estar, cuando se ha salido virtualmente del mundo. Baudelaire expresa esta facultad con romántico y amanerado *dandysmo*, cuando al preguntarle alguien dónde preferiría vivir, él respondió: «¡En cualquiera parte, con tal que sea fuera del mundo!» Pero el mundo es la total exterioridad, el absoluto *fuera*, que no consiente ningún fuera más allá de él. El único fuera de ese *fuera* que cabe es, precisamente, un *dentro*, un *intus*, la intimidad del hombre, su *sí mismo*, que está constituído principalmente por ideas.

Porque las ideas poseen la extravagantísima condición de que no están en ningún sitio del mundo, que están fuera de todos los lugares; aunque simbólicamente las alojemos en nuestra cabeza, como los griegos de Homero las alojaban en el corazón, y los prehoméricos las situaban en el diafragma o en el hígado. Todos estos cambios de domicilio simbólico que hacemos padecer a las ideas coinciden siempre en colocarlas en una víscera; esto es, en una entraña, esto es, en lo más interior del cuerpo, bien que, el *dentro* del cuerpo, es siempre un dentro meramente relativo. De esa

manera damos una expresión materializada —ya que no podamos otra— a nuestra sospecha de que las ideas no están en ningún sitio del espacio, que es pura exterioridad; sino de que constituyen, frente al mundo exterior, otro mundo que no está en el mundo: nuestro mundo interior.

He aquí por qué el animal tiene que estar siempre atento a lo que pasa fuera de él, a las cosas en torno. Porque, aunque éstas menguasen sus peligros y sus incitaciones, el animal tiene que seguir siendo regido por ellas, por lo de fuera, por lo *otro* que él; porque no puede meterse *dentro de sí*, ya que no tiene un *sí mismo*, un *chez soi*, donde recogerse y reposar.

El animal es pura alteración. No puede ensimismarse. Por eso, cuando las cosas dejan de amenazarle o acariciarle; cuando le permiten una vacación; en suma, cuando deja de moverle y manejarle *lo otro* que él, el pobre animal tiene que dejar virtualmente de existir, esto es: se duerme. De aquí la enorme capacidad de somnolencia que manifiesta el animal, la modorra infrahumana, que continúa en parte en el hombre primitivo y, opuestamente, el insomnio creciente del hombre civilizado, la casi permanente vigilia —a veces, terrible, indomable— que aqueja a los hombres de intensa vida interior. No hace muchos años, mi grande amigo Scheler —una de las mentes más fértiles de nuestro tiempo, que vivía en incesante irradiación de ideas—, se murió de no poder dormir.

Pero bien entendido —y con esto topamos por vez primera algo que reiteradamente va a aparecérsenos en casi todos los rincones y los recodos de este curso, si bien cada vez en estratos más hondos y en virtud de razones más precisas y eficaces—, las que ahora doy no son ni lo uno ni lo otro; bien entendido, que esas dos cosas, el poder que el hombre tiene de sustraerse al mundo y el poder ensimismarse, no son dones hechos al hombre. Me importa subrayar esto para aquellos que se ocupan de filosofía: no son dones hechos al hombre. *Nada que sea sustantivo ha sido regalado al hombre*. Todo tiene que hacérselo él.

Por eso, si el hombre goza de ese privilegio de liberarse transitoriamente de las cosas, y poder entrar y descansar en sí mismo, es porque con su esfuerzo, su trabajo y sus ideas ha logrado reobrar sobre las cosas, transformarlas y crear en su derredor un margen de seguridad siempre limitado, pero siempre o casi siempre en aumento. Esta creación específicamente humana es la técnica. Gracias a ella, y en la medida de su progreso, el hombre puede ensimismarse. Pero también viceversa, el hombre es técnico,

es capaz de modificar su contorno en el sentido de su conveniencia, porque aprovechó todo respiro que las cosas le dejaban para ensimismarse, para entrar dentro de sí y forjarse ideas sobre ese mundo, sobre esas cosas y su relación con ellas, para fraguarse un plan de ataque a las circunstancias, en suma, para construirse un mundo interior. De este mundo interior emerge y vuelve al de fuera. Pero vuelve en calidad de protagonista, vuelve con un *sí mismo* que antes no tenía —con su plan de campaña—, no para dejarse dominar por las cosas, sino para gobernarlas él, para imponerles su voluntad y su designio, para realizar en ese mundo de fuera sus ideas, para modelar el planeta según las preferencias de su intimidad. Lejos de perder su propio sí mismo en esta vuelta al mundo, por el contrario, lleva su sí mismo a lo otro, lo proyecta enérgica, señorialmente sobre las cosas, es decir, hace que lo otro —el mundo— se vaya convirtiendo poco a poco en él mismo. El hombre humaniza al mundo, le inyecta, lo impregna de su propia sustancia ideal y cabe imaginar que, un día de entre los días, allá en los fondos del tiempo, llegue a estar ese terrible mundo exterior tan saturado de hombre, que puedan nuestros descendientes caminar por él como mentalmente caminamos hoy por nuestra intimidad —cabe imaginar que el mundo, sin dejar de serlo, llegue a convertirse en algo así como un alma materializada, y como en *La tempestad* de Shakespeare, las ráfagas del viento soplen empujadas por Ariel, el duende de las Ideas (1).

Me parece que al presente podemos representarnos, siquiera sea en vago esquematismo, cuál ha sido la trayectoria humana mirada bajo este ángulo. Hagámoslo en un texto condensado, que nos sirva a la par como resumen y recordatorio de todo lo anterior.

Se halla el hombre, no menos que el animal, consignado al mundo, a las cosas en torno, a la circunstancia. En un principio, su existencia no difiere apenas de la existencia zoológica: también

---

(1) No digo que esto sea seguro —tal seguridad la tiene sólo el *progresista* y yo no soy *progresista*, como se irá viendo—, pero sí digo que eso es posible.

Ni se presuma, por lo que dejo dicho, que soy *idealista*. *¡Ni progresista ni idealista!* Al revés, la idea del progreso y el idealismo —ese nombre de gálibo tan lindo y tan noble— son dos de mis bestias negras, porque veo en ellas, tal vez, los dos mayores pecados de los últimos doscientos años, las dos formas máximas de irresponsabilidad. Pero dejemos este tema para tratarlo a su sazón y vayamos ahora gentilmente nuestro camino adelante.

él vive gobernado por el contorno, inserto entre las cosas del mundo como una de ellas. Sin embargo, apenas los seres en torno le dejan un respiro, el hombre, haciendo un esfuerzo gigantesco, logra un instante de concentración, se mete dentro de sí, es decir, mantiene a duras penas su atención fija en las ideas que brotan dentro de él, ideas que han suscitado las cosas, y que se refieren al comportamiento de éstas, a lo que luego el filósofo va a llamar «el ser de las cosas». Se trata, por lo pronto, de una idea tosquísima sobre el mundo, pero que permite esbozar un primer plan de defensa, una conducta preconcebida. Mas, ni las cosas en torno le permiten vacar mucho tiempo a esa concentración, ni aunque ellas lo consintieran sería capaz este hombre primigenio de prolongar más de unos segundos o minutos esa torsión atencional, esa fijación en los impalpables fantasmas que son las ideas. Esa atención hacia dentro, que es el ensimismamiento, es el hecho más antinatural, más ultrabiológico. El hombre ha tardado miles y miles de años en educar un poco —nada más que un poco— su capacidad de concentración. Lo que le es natural es dispersarse, distraerse hacia fuera, como el mono en la selva y en la jaula del Zoo.

El padre Schevesta, explorador y misionero, que ha sido el primer etnógrafo especializado en el estudio de los pigmeos, probablemente la variedad de hombres más antigua que se conoce, y a la que ha ido a buscar en las selvas tropicales más recónditas —el padre Schevesta, que ignora por completo la doctrina ahora expuesta por mí y se limita a describir lo que ve, dice en su última obra, de 1932, sobre los enanos del Congo (1):

«Les falta por completo el poder de concentrarse. Están siempre absorbidos por las impresiones exteriores, cuya continua mutación les impide recogerse en sí mismos, lo que es condición inexcusable para todo aprendizaje. Sentarles en el banco de una escuela sería para estos hombrecillos un tormento insoportable. De modo que la labor del misionero y del maestro se hace sumamente difícil.»

Pero, aun instantáneo y tosco, ese primitivo ensimismamiento va a separar radicalmente la vida humana de la vida animal. Porque ahora el hombre, este hombre primigenio va a sumergirse de nuevo entre las cosas del mundo, resistiéndolas, sin entregarse del todo a ellas. Lleva un plan contra ellas, un proyecto de trato con ellas, de manipulación de sus formas que produce una mínima trans-

(1) *Bambuti, die Zwerge des Congo.*

formación en su derredor, la suficiente para que le opriman un poco menos y, en consecuencia, le permitan más frecuentes y holgados ensimismamientos... y así sucesivamente.

Son, pues, tres momentos diferentes que cíclicamente se repiten a lo largo de la historia humana en formas cada vez más complejas y densas: 1.º, el hombre se siente perdido, náufrago en las cosas; es *la alteración*. 2.º, el hombre, con un enérgico esfuerzo, se retira a su intimidad para formarse ideas sobre las cosas y su posible dominación; es el *ensimismamiento*, la *vita contemplativa* que decían los romanos, el *theoretikòs bíos* de los griegos, la *theoría*. 3.º, el hombre vuelve a sumergirse en el mundo para actuar en él conforme a un plan preconcebido; es la *acción*, la *vida activa*, la *prâxis*.

Según esto, *no puede hablarse de acción sino en la medida en que va a estar regida por una previa contemplación; y viceversa, el ensimismamiento no es sino un proyectar la acción futura.*

El destino del hombre es, pues, primariamente, *acción*. No vivimos para pensar, sino al revés: pensamos para lograr pervivir. Este es un punto capital en que, a mi juicio, urge oponerse radicalmente a toda la tradición filosófica y resolverse a negar que el *pensamiento*, en cualquier sentido suficiente del vocablo, haya sido dado al hombre de una vez para siempre, de suerte que lo encuentra, sin más, a su disposición, como una facultad o potencia perfecta, pronta a ser usada y puesta en ejercicio, como fue dado al pájaro el vuelo y al pez la natación.

Si esta pertinaz doctrina fuese válida resultaría que, como el pez puede —desde luego— nadar, pudo el hombre —desde luego y sin más— pensar. Noción tal nos ciega deplorablemente para percibir el dramatismo peculiar, el dramatismo único que constituye la condición misma del hombre. Porque si por un momento, para entendernos en este instante, admitimos la idea tradicional de que sea el pensamiento la característica del hombre —recuerden el *hombre, animal racional*—, de suerte que ser hombre equivaliese —como nuestro genial padre Descartes pretendía— a ser *cosa pensante*, tendríamos que el hombre, al estar dotado de una vez para siempre de *pensamiento*, al poseerlo con la seguridad que se posee una cualidad constitutiva e inalienable, estaría seguro de ser hombre como el pez está seguro —en efecto— de ser pez. Ahora bien; éste es un error formidable y fatal. El hombre no está nunca seguro de que va a poder ejercitar el pensamiento, se entiende, de una manera adecuada; y sólo si es adecuada, es pensamiento. O dicho en giro

más vulgar: el hombre no está nunca seguro de que va a estar en lo cierto, de que va a acertar. Lo cual significa nada menos que esta cosa tremenda: que, a diferencia de todas las demás entidades del universo, el hombre no está, no puede nunca estar seguro de que es, en efecto, hombre, como el tigre está seguro de ser tigre y el pez de ser pez.

Lejos de haber sido regalado al hombre el pensamiento, la verdad es —una verdad que yo ahora no puedo razonar suficientemente, sino sólo enunciarla—, la verdad es que se lo ha ido haciendo, fabricando poco a poco merced a una disciplina, a un cultivo o cultura, a un esfuerzo milenario de muchos milenios, sin haber aún logrado —ni mucho menos— terminar esa elaboración. No sólo no fue dado el pensamiento, desde luego, al hombre, sino que, aun a estas alturas de la historia, sólo ha logrado forjarse una débil porción y una tosca forma de lo que, en el sentido ingenuo y normal del vocablo, solemos entender por tal. Y aun esa porción ya lograda, a fuer de cualidad adquirida y no constitutiva, está siempre en riesgo de perderse y en grandes dosis se ha perdido, muchas veces de hecho, en el pasado y hoy estamos a punto de perderla otra vez. ¡Hasta ese grado, a diferencia de los demás seres del universo, el hombre no es nunca seguramente *hombre*, sino que ser *hombre* significa, precisamente, estar siempre a punto de no serlo, ser viviente problema, absoluta y azarosa aventura o, como yo suelo decir, ser, por esencia, drama! Porque sólo hay drama cuando no se sabe lo que va a pasar, sino cada instante es puro peligro y trémulo riesgo. Mientras el tigre no puede dejar de ser tigre, no puede destigrarse, el hombre vive en riesgo permanente de deshumanizarse. No sólo es problemático y contingente que le pase esto o lo otro, como a los demás animales, sino que al hombre le pasa a veces nada menos que *no ser hombre*. Y esto es verdad, no sólo en abstracto y en género, sino que vale referirlo a nuestra individualidad. Cada uno de nosotros está siempre en peligro de no ser el *sí mismo*, único e intransferible que es. La mayor parte de los hombres traiciona de continuo a ese *sí mismo* que está esperando ser, y para decir toda la verdad, es nuestra individualidad personal un personaje que no se realiza nunca del todo, una utopía incitante, una leyenda secreta que cada cual guarda en lo más hondo de su pecho. Se comprende muy bien que Píndaro resumiera su heroica ética en el conocido imperativo: γενοίο ὥς ειδι «*llega a ser el que eres*».

La condición del hombre es, pues, incertidumbre sustancial. Por eso está tan bien aquel mote, grácilmente amanerado, de un señor

borgoñón del siglo xv: «*Rien ne m'est sûr que la chose incertaine.*» «Sólo me es seguro lo inseguro e incierto.»

No hay adquisición humana que sea firme. Aun lo que nos parezca más logrado y consolidado puede desaparecer en pocas generaciones. Eso que llamamos «civilización» —todas esas comodidades físicas y morales, todos esos descansos, todos esos cobijos, todas esas virtudes y disciplinas habitualizadas ya, con que solemos contar y que en efecto constituyen un repertorio o sistema de seguridades que el hombre se fabricó como una balsa, en el naufragio inicial que es siempre el vivir—, todas esas seguridades son seguridades inseguras que en un dos por tres, al menor descuido, escapan de entre las manos de los hombres y se desvanecen como fantasmas. La historia nos cuenta de innumerables retrocesos, de decadencias y degeneraciones. Pero no está dicho que no sean posibles retrocesos mucho más radicales que todos los conocidos, incluso el más radical de todos: la total volatilización del hombre como hombre y su taciturno reingreso en la escala animal, en la plena y definitiva alteración. La suerte de la cultura, el destino del hombre, depende de que en el fondo de nuestro ser mantengamos siempre vivaz esta dramática conciencia y, como un contrapunto murmurante en nuestras entrañas, sintamos bien que sólo nos es segura la inseguridad.

No escasa porción de las angustias que retuercen hoy las almas de Occidente proviene de que durante la pasada centuria —y acaso por vez primera en la historia— el hombre llegó a creerse seguro. ¡Porque la verdad es que seguro, seguro, sólo ha conseguido sentirse y creerse el farmacéutico *monsieur* Homais, producto neto del progresismo! La idea progresista consiste en afirmar no sólo que la humanidad —un ente abstracto, irresponsable, inexistente que por entonces se inventó— progresa, lo cual es cierto, sino que, además, progresa necesariamente. Idea tal cloroformizó al europeo y al americano para esa sensación radical de riesgo que es sustancia del hombre. Porque si la humanidad progresa inevitablemente, quiere decirse que podemos abandonar todo alerta, despreocuparnos, irresponsabilizarnos, o como decimos en España, tumbarnos a la bartola y dejar que ella, la humanidad, nos lleve inevitablemente a la perfección y a la delicia. La historia humana queda, así, deshuesada de todo dramatismo y reducida a un tranquilo viaje turístico organizado por cualquier agencia «Cook» de rango trascendente. Marchando así, segura, hacia su plenitud, la civilización en que vamos embarcados sería como la nave de los feacios de que habla

Homero, la cual, sin piloto, navegaba derecha al puerto. Esta seguridad es lo que estamos pagando ahora (1).

Vaya esto dicho a cuenta de que el pensamiento no es un don del hombre, sino adquisición laboriosa, precaria y volátil.

Pensando así se comprenderá que me parezca un tanto ridícula definición la que Linneo y el siglo XVIII daban del hombre, como *homo sapiens*. Porque si entendemos esta expresión de buena fe sólo puede significarnos que el hombre, en efecto, sabe, es decir, que sabe todo lo que necesita saber. Ahora bien; nada más lejos de la realidad. Jamás el hombre ha sabido lo que necesitaba saber. Pues si entendemos *homo sapiens* en el sentido de que el hombre sabe algunas cosas, muy pocas, pero ignora el resto, como ese resto es enorme, parecería más oportuno definirlo como *homo insciens*, *insipiens*, como hombre ignorante. Y de cierto, si no fuésemos ahora tan a la carrera podríamos ver la cordura con que Platón define al hombre, precisamente por su ignorancia. Esta es, en efecto, privilegio del hombre. Ni Dios ni la bestia ignoran —aquél, porque posee todo el saber, y ésta, porque no lo ha menester.

Conste, pues, que el hombre no ejercita su pensamiento porque

---

(1) He aquí una de las razones por las cuales dije que no soy *progresista*. He aquí por qué prefiero renovar en mí, con frecuencia, la emoción que me causaron en la mocedad aquellas palabras de Hegel, al comienzo de su *Filosofía de la Historia:* «Cuando contemplamos el pasado, esto es, la Historia —dice—, lo primero que vemos es sólo... ruinas.»

Aprovechemos, de paso, esta coyuntura para desde esta visión percibir lo que hay de frivolidad, y hasta de notable cursilería, en el imperativo famoso de Nietzsche: «Vivid en peligro.» Que, por lo demás, no es tampoco de Nietzsche, sino la exasperación de un viejo mote del Renacimiento italiano, el famoso lema de Aretino *Vivere risolutamente*. Porque no dice: *Vivid alerta*, lo cual estaría bien; sino: *Vivid en peligro*. Y esto revela que Nietzsche, a pesar de su genialidad, ignoraba que la sustancia misma de nuestra vida es peligro y que, por tanto, resulta un poco afectado y superfetatorio proponernos como algo nuevo, añadido y original que lo busquemos y lo coleccionemos. Idea, por lo demás, típica de la época que se llamó *fin de siècle;* época que quedará en la Historia —culminó hacia 1900— como aquella en que el hombre se ha sentido más seguro y, a la par, como la época —con sus plastrones y levitas, sus mujeres fatales, su pretensión de perversidad y su culto barresiano del Yo— como la época cursi por excelencia. En toda época hay siempre ciertas ideas que yo llamaría ideas *fishing*, ideas que se enuncian y proclaman precisamente porque se sabe que no tendrán lugar; que no se las piensa sino a modo de juego y *folie* —como hace años gustaban tanto en Inglaterra los cuentos de lobos, porque Inglaterra es un país donde en 1668 se cazó el último lobo y carece, por tanto, de la experiencia auténtica del lobo. En una época que no tiene experiencia fuerte de la inseguridad —como aquélla—, se jugaba a la vida peligrosa.

se lo encuentra como un regalo, sino porque no teniendo más remedio que vivir sumergido en el mundo y bracear entre las cosas, se ve obligado a organizar sus actividades psíquicas, no muy diferentes de las del antropoide, *en forma* de pensamiento —que es lo que no hace el animal.

El hombre, por tanto, más que por lo que es, por lo que tiene, escapa de la escala zoológica por lo que hace, por su conducta. De aquí que tenga que estar siempre vigilándose a sí mismo.

Esto es algo de lo que yo quería insinuar en la frase —que no parece sino una frase— según la cual *no vivimos para pensar* sino que *pensamos para lograr subsistir o pervivir*. Véase cómo eso de atribuir al hombre el pensamiento como una cualidad ingénita —que, al pronto, parece un homenaje y hasta una adulación a su especie—, es, en rigor, una injusticia. Porque no hay tal don ni tal obsequio, sino que es una penosa fabricación y una conquista, como toda conquista —sea de una ciudad, sea de una mujer—, siempre inestable y huidiza.

Era necesaria esta advertencia sobre el pensamiento para ayudar a comprender mi enunciado anterior, según el cual el hombre es primaria y fundamentalmente acción. Rindamos, de paso, homenaje al primer hombre que pensó con total claridad esta verdad, el cual no fue Kant ni fue Fichte, sino Augusto Comte, el demente genial.

Vimos que *acción* no es cualquier andar a golpes con las cosas en torno, o con los otros hombres: eso es lo infrahumano, eso es *alteración*. La *acción* es actuar sobre el contorno de las cosas materiales o de los otros hombres conforme a un plan preconcebido en una previa contemplación o pensamiento. No hay, pues, acción auténtica si no hay pensamiento, y no hay auténtico pensamiento, si éste no va debidamente referido a la acción, y virilizado por su relación con ésta.

Pero esa relación —que es la efectiva— entre acción y contemplación ha sido desconocida pertinazmente. Cuando los griegos descubrieron que el hombre pensaba, que existía en el universo esa extraña realidad que es el pensamiento (hasta entonces los hombres no habían pensado, o como el *bourgeois gentilhomme*, lo habían hecho sin saberlo), sintieron tal entusiasmo por las gracias de las ideas, que atribuyeron a la inteligencia, el *logos*, el rango supremo en el orbe. En comparación con ello, todo lo demás les pareció cosa subalterna y menospreciable. Y como tendemos a proyectar en Dios cuanto nos parece óptimo, llegaron los griegos

con Aristóteles a sostener que Dios no tenía otra ocupación que pensar. Y ni siquiera pensar en las cosas: esto se les antojaba un como envilecimiento de la operación intelectual. No; según Aristóteles, Dios no hace otra cosa que pensar en el pensar —lo cual es convertir a Dios en un intelectual, más precisamente, en un modesto profesor de filosofía. Pero repito que, para ellos, era esto lo más sublime que había en el mundo y que un ser puede hacer. Por eso creían que el destino del hombre no era otro que ejercitar su intelecto, que el hombre había venido al mundo para meditar o, en nuestra terminología, para ensimismarse.

Doctrina tal es lo que se ha llamado «*intelectualismo*», la idolatría de la inteligencia, que aísla el pensamiento de su encaje, de su función en la economía general de la vida humana. ¡Como si el hombre pensase porque sí, y porque, quiera o no, tiene que hacerlo para sostenerse entre las cosas! ¡Como si el pensamiento pudiese despertar y funcionar por sus propios resortes, como si empezase y acabase en sí mismo, y no —lo que es verdad— engendrado por la acción y teniendo en ella sus raíces y su término! Innumerables cosas del más alto rango debemos a los griegos, pero también les debemos cadenas. El hombre de Occidente vive aún, en no escasa medida, esclavizado por preferencias que tuvieron los hombres de Grecia, las cuales, operando en el subsuelo de nuestra cultura, nos desvían desde hace ocho siglos de nuestra propia y auténtica vocación occidental. La más pesada de esas cadenas es el «*intelectualismo*» e importa mucho que en esta hora en que es preciso rectificar la ruta, iniciar nuevos caminos —en suma, acertar—, importa mucho deshacerse resueltamente de esa arcaica actitud que ha sido llevada al extremo en estas dos últimas centurias.

Bajo el nombre primero de *raison*, luego *ilustración*, y, por fin, de *cultura*, se ejecutó la más radical tergiversación de los términos y la más indiscreta divinización de la inteligencia. En la mayor parte de casi todos los pensadores de la época, sobre todo en los alemanes, por ejemplo, en los que fueron mis maestros al comienzo del siglo, vino la cultura, el pensamiento, a ocupar el puesto vacante de un dios en fuga. Toda mi obra, desde sus primeros balbuceos, ha sido una lucha contra esta actitud, que hace muchos años llamé «*beatería de la cultura*». Beatería de la cultura, porque en ella se nos presentaba la cultura, el pensamiento, como algo que se justifica a sí mismo, es decir, que no necesitaba justificación, sino que es valioso por su propia esencia, cualesquiera sean su concreta ocupación y su contenido. La vida humana debía ponerse al servicio de

la cultura porque sólo así se cargaba de sustancia estimable. Según lo cual, ella, la vida humana, nuestra pura existencia, sería por sí cosa baladí y sin aprecio.

Esta manera de poner al revés la relación efectiva entre *vida* y *cultura*, entre *acción* y *contemplación*, ocasionó que en los últimos cien años —por lo tanto, hasta hace muy poco— se suscitase una superproducción de ideas, de libros y obras de arte, una verdadera *inflación cultural*. Se ha caído en lo que por broma —porque desconfío de los «ismos»— podríamos llamar «capitalismo de la cultura», aspecto moderno del bizantinismo. Se ha producido por producir, en vez de atender al consumo, a las ideas necesarias que el hombre de hoy necesita y puede absorber. Y, como en el capitalismo acontece, se saturó el mercado y ha sobrevenido la crisis. No se me dirá que la mayor parte de los cambios grandes acontecidos en el último tiempo nos tomaron de sorpresa. Desde hace veinte años los anuncio y los denuncio. Para no referirme sino al tema estricto que ahora glosamos, véase mi ensayo titulado, formal y programáticamente, *La reforma de la inteligencia*, que se publicó hacia 1922 ó 1923, y que ha sido recogido en volumen (1).

Pero lo más grave en esa aberración intelectualista que significa la beatería de la cultura no es eso, sino que consiste en presentar al hombre la cultura, el ensimismamiento, el pensamiento, como una gracia o joya que éste debe añadir a su vida, por tanto, como algo que se halla por lo pronto fuera de ella, como si existiese un vivir sin cultura y sin pensar, como si fuese posible vivir sin ensimismarse. Con lo cual se colocaba a los hombres —como ante el escaparate de una joyería— en la opción de adquirir la cultura o prescindir de ella. Y, claro está, ante parejo dilema, a lo largo de estos años que estamos viviendo, los hombres no han vacilado, sino que han resuelto ensayar a fondo esto último e intentan rehuir todo ensimismamiento y entregarse a la plena alteración. Por eso en Europa hay sólo alteraciones.

A la aberración intelectualista que aísla la contemplación de la acción, ha sucedido la aberración opuesta: la *voluntarista*, que se exonera de la contemplación y diviniza la acción pura. Esta es una manera de interpretar erróneamente la tesis anterior, de que el hombre es primaria y fundamentalmente *acción*. Sin duda, toda idea es susceptible —aún la más verídica— de ser mal interpretada; sin duda, toda idea es peligrosa: esto es forzoso reconocerlo

(1) [Véase *Obras completas*, tomo IV.]

formalmente y de una vez para siempre, a salvo de agregar que esa periculosidad, que ese riesgo latente, no es exclusivo de las ideas, sino que va anejo a todo, absolutamente todo, lo que el hombre hace, Por eso he dicho que la sustancia del hombre no es otra cosa que *peligro*. Camina el hombre siempre entre precipicios, y, quiera o no, su más auténtica obligación es guardar el equilibrio.

Como otras veces aconteció en el pasado conocido, vuelven ahora —y me refiero a estos años, casi a lo que va del siglo—, vuelven ahora los pueblos a sumergirse en la alteración. ¡Lo mismo que pasó en Roma! Comenzó Europa dejándose atropellar por el placer, como Roma por lo que Ferrero ha llamado la «*luxuria*», el exceso, el lujo de las comodidades. Luego ha sobrevenido el atropellamiento por el dolor y por el espanto. Como en Roma, las luchas sociales y las guerras consiguientes llenaron las almas de estupor. Y el estupor, la forma máxima de alteración, el estupor, cuando persiste, se convierte en estupidez. Ha llamado la atención a algunos que desde hace tiempo, con reiteración de *leit-motiv*, en mis escritos me refiero al hecho no suficientemente conocido de que el mundo antiguo, ya en tiempo de Cicerón, comenzó a volverse estúpido. Se ha dicho que su maestro Posidonio fue el último hombre de aquella civilización capaz de ponerse delante de las cosas y pensar efectivamente en ellas. Se perdió —como amenaza perderse en Europa, si no se pone remedio— la capacidad de ensimismarse, de recogernos con serenidad en nuestro fondo insobornable. Se habla sólo de acción. Los demagogos, empresarios de la alteración, que ya han hecho morir a varias civilizaciones, hostigan a los hombres para que no reflexionen, procuran mantenerlos hacinados en muchedumbres para que no puedan reconstruir su persona donde únicamente se reconstruye, que es en la soledad. Denigran el servicio a la verdad, y nos proponen en su lugar: *mitos*. Y con todo ello, logran que los hombres se apasionen, y entre fervores y horrores se pongan *fuera de sí*. Claro está, como el hombre es el animal que ha logrado meterse *dentro de sí*, cuando el hombre se pone *fuera de sí* es que aspira a descender, y recae en la animalidad. Tal es la escena, siempre idéntica, de las épocas en que se diviniza la pura acción. El espacio se puebla de crímenes. Pierde valor, pierde precio la vida de los hombres y se practican todas las formas de la violencia y del despojo. Sobre todo, del despojo. Por eso, siempre que se observe que asciende sobre el horizonte y llega al predominio la figura del puro hombre de acción, lo primero que uno debe hacer es abrocharse. Quien quiera aprender, de verdad, los efectos que el des-

pojo causa en una gran civilización, puede verlo en el primer libro de alto bordo que sobre el Imperio Romano se ha escrito —hasta ahora, no sabíamos lo que éste había sido—. Me refiero al libro del gran ruso Rostovzeff, profesor desde hace muchos años en Norteamérica, titulado *Historia social y económica del Imperio Romano.*

Dislocada en esta forma de su normal conyuntura con la contemplación, con el ensimismamiento, la *pura acción* permite y suscita sólo un encadenamiento de insensateces que mejor deberíamos llamar «*desencadenamiento*». Así vemos hoy que una actitud absurda justifica el advenimiento de otra actitud antagónica, pero tampoco razonable; por lo menos, suficientemente razonable, y así sucesivamente. Pues las cosas de la política han llegado en Occidente al extremo que, de puro haber perdido todo el mundo la razón, resulta que acaban teniéndola todos. Sólo que, entonces, la razón que cada uno tiene no es la suya, sino la que el otro ha perdido.

Estando así las cosas, parece cuerdo que allí donde las circunstancias dejen un respiro, por débil que éste sea, intentemos romper ese círculo mágico de la alteración, que nos precipita de insensatez en insensatez; parece cuerdo que nos digamos —como, después de todo, nos decimos muchas veces en nuestra vida más vulgar siempre que nos atropella el contorno, que nos sentimos perdidos en un torbellino de problemas—, que nos digamos: ¡Calma! ¿Qué sentido lleva este imperativo? Sencillamente, el de invitarnos a suspender un momento la acción que amenaza con enajenarnos y con hacernos perder la cabeza; suspender un momento la acción, para recogernos dentro de nosotros mismos, pasar revista a nuestras ideas sobre la circunstancia y forjar un plan estratégico.

No juzgo, pues, que sea ninguna extravagancia ni ninguna insolencia si al llegar a un país que goza aún de serenidad en su horizonte pienso que la obra más fértil que pueda hacer para sí mismo y para los demás humanos no es contribuir a la alteración del mundo, y menos aún alterarse él más de lo debido, a cuenta de alteraciones ajenas, sino aprovechar su afortunada situación para hacer lo que los otros no pueden ahora: ensimismarse un poco. Si ahora, allí donde es posible, no se crea un tesoro de nuevos proyectos humanos— esto es, de ideas—, poco podemos confiar en el futuro. La mitad de las tristes cosas que hoy pasan, pasan porque esos proyectos faltaron, como anuncié que pasarían, allá en 1922, en el prólogo de mi libro *España invertebrada.*

Sin retirada estratégica a sí mismo, sin pensamiento alerta, la vida humana es imposible. ¡Recuérdese todo lo que el hombre

debe a ciertos grandes ensimismamientos! No es un azar que todos los grandes fundadores de religiones antepusieran a su apostolado famosos retiros. Budha se retira al monte; Mahoma se retira a su tienda, y aun dentro de su tienda se retira de ella, envolviéndose la cabeza en su albornoz; por encima de todos, Jesús se aparta cuarenta días al desierto. ¿Qué no debemos a Newton? Pues cuando alguien, maravillado de que hubiese logrado reducir a un sistema tan exacto y simple los innumerables fenómenos de la física, le preguntaba cómo había logrado hacerlo, éste respondía ingenuamente: *Nocte dieque incubando*, «dándole vueltas día y noche», palabras tras de las cuales entrevemos vastos y abismáticos ensimismamientos.

Hay hoy una gran cosa en el mundo que está moribunda, y es la verdad. Sin cierto margen de tranquilidad, la verdad sucumbe. He aquí cómo ahora rizamos el rizo iniciado con nuestras palabras del comienzo, para dar plenamente sentido a las cuales he dicho cuanto he dicho.

Por ello, frente a las incitaciones para la alteración que hoy nos llegan de los cuatro puntos cardinales y de todos los recodos de la existencia, he creído que debía anteponer al presente curso el esbozo de esta doctrina del ensimismamiento, bien que hecho a la carrera, sin poder demorarme a gusto en ninguna de sus partes y aun dejando tácitas no pocas, pues ni siquiera, por ejemplo, he podido indicar que el ensimismamiento, como todo lo humano, es sexuado, quiero decir que hay un ensimismamiento masculino y otro ensimismamiento femenino. Como no puede menos de ser, ya que la mujer no es *sí mismo*, sino *sí misma*.

Parejamente, el hombre oriental se ensimisma de modo distinto que el hombre de Occidente. El occidental se ensimisma en claridad de la mente. Recuérdese los versos de Goethe:

> Yo me confieso del linaje de esos
> que de lo oscuro hacia lo claro aspiran.
> *Ich bekenne mich zu dem Geschlecht*
> *Das aus dem Dunkel ins Helle strebt.*

Europa y América significan el ensayo de vivir sobre ideas claras, no sobre mitos. Porque ahora han faltado esas ideas claras, el europeo se siente perdido y desmoralizado.

Maquiavelo —que es cosa muy distinta del *maquiavelismo*—, Maquiavelo nos dice, elegantemente, que en cuanto un ejército se

desmoraliza y desarticulado se desparrama, sólo hay una salvación: «*Ritornare al segno*». «volver a la bandera», recogerse bajo su ondeo y reagrupar bajo el signo las huestes dispersas. Europa y América tienen también que «*ritornare al segno*» de las ideas claras. Las nuevas generaciones, que gustan del cuerpo limpio y del acto neto, tienen que integrarse en la idea clara, de aristas rigorosas, la que no es superflua ni linfática, la que es necesaria para vivir. Volvamos —repito— de los mitos a las ideas claras y distintas, como hace tres siglos las llamó con solemnidad programática la mente más acerada que ha habido en Occidente: Renato Descartes, «aquel caballero francés que echó a andar con tan buen paso», decía Péguy. Bien sé que Descartes y su racionalismo son pretérito perfecto, pero el hombre no es nada positivo si no es continuidad. Para superar el pasado es preciso no perder el contacto con él; por el contrario, sentirlo bien bajo nuestras plantas porque nos hemos subido sobre él.

De la inmensa maraña de temas que será forzoso aclarar si se ambiciona una nueva aurora, yo he elegido uno que me parece urgente: «qué es lo social, qué es la sociedad» —un tema, si se quiere, bastante humilde, desde luego, poco lucido y, lo que es peor, de sobra difícil. Pero el tema es urgente. El constituye la raíz de esos conceptos —Estado, nación, ley, libertad, autoridad, colectividad, justicia, etc.— que hoy ponen en frenesí a los mortales. Sin luz sobre ese tema, todas esas palabras representan sólo mitos. Vamos a retirarnos de todo ese hablar de la gente hasta un estrato donde los mitos no llegan y empiezan las evidencias. Un poco de esa luz vamos a buscar. No se espere, por supuesto, cosa mayor. Doy lo que tengo; que otros capaces de hacer más hagan su más, como yo hago mi menos.

II. LA VIDA PERSONAL

Se trata de que, una vez más, el hombre se ha perdido. Porque no es cosa nueva ni accidental. El hombre se ha perdido muchas veces y a lo largo de la historia —más aún, es constitutivo del hombre, a diferencia de todos los demás seres, ser capaz de perderse, de perderse en la selva del existir, dentro de sí mismo y, gracias a esa otra sensación de perdimiento, reobrar enérgicamente para volver a encontrarse. La capacidad y desazón de sentirse perdido es su trágico destino y su ilustre privilegio.

Partamos, pues, movilizados por el intento de hallar en forma irrecusable, plenamente evidente, hechos de fisonomía tan característica que no nos parezca adecuada otra denominación que la de llamarlos en sentido estricto «fenómenos sociales». Esta operación rigorosísima y decisiva —la de hallar que un tipo de hechos es una realidad o fenómeno definitiva y resolutoriamente, sin duda alguna ni posible error, diferente y, por tanto, irreductible a cualquier otro tipo de hechos que puedan darse— tiene que consistir en que retrocedamos a un orden de realidad última, a un orden o área de realidad que, por ser ésta radical, no deje por debajo de sí ninguna otra, antes bien, por ser la básica tengan por fuerza que aparecer sobre ella todas las demás.

Esta realidad radical en cuya estricta contemplación tenemos que fundar y asegurar últimamente todo nuestro conocimiento de algo, es nuestra vida, la vida humana.

Siempre que digo «vida humana», sea lo que fuere, a no ser que haga yo alguna especial salvedad, ha de evitarse pensar en la vida de otro, y cada cual debe referirse a la suya propia y tratar de hacerse ésta presente. Vida humana como realidad radical es sólo

la de cada cual, es sólo *mi vida*. Para comodidades de lenguaje la llamaré a veces «nuestra vida», pero ha de entenderse siempre que con esta expresión me refiero a la vida de cada cual y no a la de los otros ni a una supuesta vida plural y común. Lo que llamamos «vida de los otros», la del amigo, la de la amada, es ya algo que aparece en el escenario que es *mi vida*, la de cada cual y, por tanto, supone ésta. La vida de otro, aun del que nos sea más próximo e íntimo, es ya para mí mero espectáculo, como el árbol, la roca, la nube viajera. La veo pero no la soy, es decir, no la vivo. Si al otro le duelen las muelas me es patente su fisonomía, la figura de sus músculos contraídos, es espectáculo, en suma, de alguien aquejado por el dolor, pero su dolor de muelas no me duele a mí y, por tanto, lo que de él tengo no se parece nada a lo que tengo cuando me duelen a mí. En rigor, el dolor de muelas del prójimo es últimamente una suposición, hipótesis o presunción mía, es un presunto dolor. El mío, en cambio, es incuestionable. Hablando rigorosamente, nunca podemos estar seguros de que al amigo que se nos presenta como doliente de las muelas le duelan en efecto. De su dolor tenemos patentes sólo ciertas señales externas que no son dolor, sino concentración de músculos, vaguedad de mirada, la mano en la mejilla, ese gesto tan incongruente con lo que le origina, pues no parece sino que el dolor de muelas fuese un pájaro y que ponemos la mano sobre él para que no se nos escape. El dolor ajeno no es realidad radical, sino que es realidad en un sentido ya secundario, derivativo y problemático. Lo que de él tenemos con radical realidad es sólo su aspecto, su apariencia, su espectáculo, sus señales. Esto es lo único que de él nos es, en efecto, patente e incuestionable. Pero la relación entre una señal y lo señalado, entre una apariencia y lo que en ésta aparece o lo que aparenta, entre un aspecto y la cosa manifiesta o aspectada en él es siempre últimamente cuestionable y equívoca. Hay quien nos finge perfectamente toda la *mise en scène* del dolor de muelas sin padecerlo, para justificar fines privados. Ya veremos cómo, en cambio, la vida de cada cual no tolera ficciones, porque al fingirnos algo a nosotros mismos sabemos, claro está, que fingimos y nuestra íntima ficción no logra nunca constituirse plenamente, sino que en el fondo notamos su inautenticidad, no conseguimos engañarnos del todo y le vemos la trampa. Esta genuinidad inexorable y a sí misma evidente, indubitable, incuestionable de nuestra vida, repito, la de cada cual, es la primera razón que me hace denominarla «realidad radical».

Pero hay esta otra. Al llamarla «realidad radical» no significo que sea la única ni siquiera que sea la más elevada, respetable o sublime o suprema, sino simplemente que es la raíz —de aquí, radical— de todas las demás en el sentido de que éstas, sean las que fueren, tienen, para sernos realidad, que hacerse de algún modo presentes o, al menos, anunciarse en los ámbitos estremecidos de nuestra propia vida. Es, pues, esta realidad radical —mi vida— tan poco egoísta, tan nada «solipsista» que es por esencia el área o escenario ofrecido y abierto para que toda otra realidad en ella se manifieste y celebre su Pentecostés. Dios mismo, para sernos Dios, tiene que arreglárselas para denunciarnos su existencia y por eso fulmina en el Sinaí, se pone a arder en la retama al borde del camino y azota a los cambistas en el atrio del templo y navega sobre Gólgotas de tres palos, como las fragatas.

De aquí que ningún conocimiento de algo es suficiente —esto es—, suficientemente profundo, radical, si no comienza por descubrir y precisar el lugar y modo, dentro del orbe que es nuestra vida, donde ese algo hace su aparición, asoma, brota y surge, en suma, existe. Porque eso significa propiamente *existir* —vocablo, presumo, originariamente de lucha y beligerancia que designa la situación vital en que súbitamente aparece, se muestra o hace aparente, entre nosotros, como brotando del suelo, un enemigo que nos cierra el paso con energía, esto es, nos resiste y se afirma o hace firme a sí mismo ante y contra nosotros. En el existir va incluido el resistir y, por tanto, el afirmarse el existente si nosotros pretendemos suprimirlo, anularlo o tomarlo como irreal. Por eso lo existente o surgente es realidad, ya que realidad es todo aquello con que, queramos o no, tenemos que contar, porque, queramos o no *está ahí*, ex-iste, re-siste. Una arbitrariedad terminológica que raya en lo intolerable ha querido desde hace unos años emplear los vocablos «existir» y «existencia» con un sentido abstruso e incontrolable que es precisamente inverso del que por sí la palabra milenaria porta y dice.

Algunos quieren hoy designar así el modo de ser del hombre, pero el hombre, que es siempre *yo* —el yo que es cada cual—, es lo único que no existe, sino que *vive* o es viviendo. Son precisamente todas las demás cosas que no son el hombre, yo, las que *existen*, porque aparecen, surgen, saltan, me resisten, se afirman dentro del ámbito que es mi vida. Vaya esto dicho y disparado de paso.

Ahora bien, de esa extraña y dramática realidad radical —nues-

tra vida— se pueden decir innumerables atributos, pero yo voy ahora a destacar sólo lo más imprescindible para nuestro tema.

Y es ello que la vida no nos la hemos dado nosotros, sino que nos la encontramos precisamente cuando nos encontramos a nosotros mismos. De pronto y sin saber cómo ni por qué, sin anuncio previo, el hombre se descubre y sorprende teniendo que ser en un ámbito impremeditado, imprevisto, en este de ahora, en una coyuntura de determinadísimas circunstancias. Tal vez no es ocioso hacer notar que esto —base de mi pensamiento filosófico— fue ya enunciado, tal y como ahora lo he hecho, en mi primer libro, publicado en 1914. Llamemos provisoriamente y para facilitar la comprensión a ese ámbito impremeditado e imprevisto, a esa determinadísima circunstancia en que al vivir nos encontramos siempre, mundo. Pues bien, ese mundo en que tengo que ser al vivir me permite elegir *dentro de él* este sitio o el otro donde estar, pero a nadie le es dado elegir el mundo en que se vive: es siempre éste, éste de ahora. No podemos elegir el siglo ni la jornada o fecha en que vamos a vivir ni el universo en que vamos a movernos. El vivir o ser viviente, o lo que es igual, el ser hombre no tolera preparación ni ensayo previo. La vida nos es disparada a quemarropa. Ya lo he dicho: allí donde y cuando nacemos o después de nacer estemos, tenemos, queramos o no, que salir nadando. En este instante, cada cual por sí mismo, se encuentra sumergido en un ambiente que es un espacio donde tiene, quiera o no, que habérselas con el elemento abstruso que es una lección de filosofía, con algo que no sabe si le interesa o no, si lo entiende o no lo entiende, que está gravemente consumiendo una hora de su vida —una hora insustituible, porque las horas de su vida están contadas. Esta es su circunstancia, su aquí y su hora. ¿Qué hará? Porque algo, sin remedio, tiene que hacer: atenderme o, por el contrario, desatenderme para vacar a meditaciones propias, a pensar en su negocio o clientela, a recordar su amada. ¿Qué hará? ¿Levantarse e irse o quedarse, aceptando la fatalidad de llevar esta hora de su vida, que acaso podría haber sido tan bonita, al matadero de las horas perdidas?

Porque —repito— algo, sin remedio, tenemos que hacer o que estar haciendo siempre, pues esa vida que nos es dada, no nos es dada hecha, sino que cada uno de nosotros tiene que hacérsela, cada cual la suya. Esa vida que nos es dada, nos es dada vacía y el hombre tiene que írsela llenando, ocupándola. Son esto nuestras ocupaciones. Esto no acontece con la piedra, la planta, el animal.

A ellos les es dado su ser ya prefijado y resuelto. A la piedra, cuando empieza a ser, no le es dada sólo su existencia, sino que le es prefijado de antemano su comportamiento —a saber, pesar, gravitar hacia el centro de la tierra. Parejamente al animal le es dado el repertorio de su conducta, que va, sin su intervención, gobernada por sus instintos. Pero al hombre le es dada la forzosidad de tener que estar haciendo siempre algo, so pena de sucumbir, mas no le es, de antemano y de una vez para siempre, presente lo que tiene que hacer. Porque lo más extraño y azorante de esa circunstancia o mundo en que tenemos que vivir consiste en que nos presenta siempre, dentro de su círculo y horizonte inexorable, una variedad de posibilidades para nuestra acción, variedad ante la cual no tenemos más remedio que elegir y, por tanto, ejercitar nuestra libertad. La circunstancia —repito—, el aquí y ahora dentro de los cuales estamos inexorablemente inscritos y prisioneros, no nos impone en cada instante una única acción o hacer, sino varios posibles y nos deja cruelmente entregados a nuestra iniciativa e inspiración; por tanto, a nuestra responsabilidad. Dentro de un rato, cuando salgan a la calle, se verán obligados a decidir qué dirección tomarán, qué ruta. Y si esto acontece en esta trivial ocasión, mucho más pasa en esos momentos solemnes, decisivos de la vida en que lo que hay que elegir es nada menos, por ejemplo, que una profesión, una carrera —y carrera significa camino y dirección del caminar. Entre las pocas notas privadas que Descartes a su muerte dejó, se halla una de su juventud en que ha copiado un viejo verso de Ausonio que, a su vez, traduce una vetusta sentencia pitagórica y que dice: *Quod vitae sectabor iter*, ¿qué camino, qué vía tomaré para mi vida? Pero la vida no es sino el ser del hombre —por tanto, eso quiere decir lo más extraordinario, extravagante, dramático, paradójico de la condición humana, a saber: que es el hombre la única realidad, la cual no consiste simplemente en ser sino que tiene que elegir su propio ser. Pues si analizásemos ese menudo acontecimiento que va a darse dentro de un rato —el que cada cual tenga que elegir y decidir la dirección de la calle que va a tomar— verían cómo en la elección de una acción en apariencia tan simple interviene íntegra la elección que ya han hecho, que en este momento, sentados, portan secreta en sus penetrales, en su recóndito fondo, de un tipo de humanidad, de un modo de ser hombre que en su vivir procuran realizar.

Para no perdernos, resumamos lo hasta ahora dicho: vida, en el sentido de vida humana, por tanto, en sentido biográfico y no

biológico —si por biología se entiende la psico-somática—, vida es encontrarse alguien que llamamos hombre (como podíamos y acaso deberíamos llamarle X— ya verán por qué), teniendo que ser en la circunstancia o mundo. Pero nuestro ser en cuanto «ser en la circunstancia» no es quieto y meramente pasivo. Para ser, esto es, para seguir siendo tiene que estar siempre haciendo algo, pero eso que ha de hacer no le es impuesto ni prefijado, sino que ha de elegirlo y decidirlo él, intransferiblemente, por sí y ante sí, bajo su exclusiva responsabilidad. Nadie puede sustituirle en este decidir lo que va a hacer, pues incluso el entregarse a la voluntad de otro tiene que decidirlo él. Esta forzosidad de tener que elegir y, por tanto, estar condenado, quiera o no, a ser libre, a ser por su propia cuenta y riesgo, proviene de que la circunstancia no es nunca unilateral, tiene siempre varios y a veces muchos lados. Es decir, nos invita a diferentes posibilidades de hacer, de ser. Por eso nos pasamos la vida diciéndonos: «Por un lado», yo haría, pensaría, sentiría, querría, decidiría esto, pero, «por otro lado»... La vida es multilateral. Cada instante y cada sitio abre ante nosotros diversos caminos. Como dice el viejísimo libro indio: «Dondequiera que el hombre pone la planta, pisa siempre cien senderos.» De aquí que la vida sea permanente encrucijada y constante perplejidad. Por eso suelo decir que, a mi juicio, el más certero título de un libro filosófico es el que lleva la obra de Maimónides que se rotula: *More Nebuchim — Guía para los perpleios.*

Cuando queremos describir una situación vital extrema en que la circunstancia parece no dejarnos salida ni, por tanto, opción, decimos que «se está entre la espada y la pared». ¡La muerte es segura, no hay escape posible! ¿Cabe menor opción? Y, sin embargo, es evidente que esa frase nos invita a elegir *entre* la espada *y* la pared. Privilegio tremendo y gloria de que el hombre goza y sufre por veces —el de elegir la figura de su propia muerte: la muerte del cobarde o la muerte del héroe, la muerte fea o la bella muerte.

De toda circunstancia, aun la extrema, cabe evasión. De lo que no cabe evasión es de tener que hacer algo y, sobre todo, de tener que hacer lo que, a la postre, es más penoso: elegir, preferir. ¿Cuántas veces no se ha dicho uno que preferiría no preferir? De donde resulta que lo que me es dado cuando me es dada la vida no es sino quehacer. La vida, bien lo sabemos todos, la vida da mucho que hacer. Y lo más grave es conseguir que el hacer elegido en cada caso sea *no uno cualquiera*, sino lo que hay que hacer —aquí y ahora—, que sea nuestra verdadera vocación, nuestro auténtico quehacer.

Entre todos esos caracteres de la realidad radical o vida que he enunciado y que son una mínima parte de los que fuera menester describir para dar una idea algo adecuada de ella, el que me interesa ahora subrayar es el que hace notar la gran perogrullada: que la vida es intransferible y que cada cual tiene que vivirse la suya; que nadie puede sustituirle en la faena de vivir; que el dolor de muelas que siente tiene que dolerle a él y no puede traspasar a otro ni un pedazo de ese dolor; que ningún otro puede elegir ni decidir por delegación suya lo que va a hacer, lo que va a ser; que nadie puede reemplazarle ni subrogarse a él en sentir y querer; en fin, que no puede encargar al prójimo de pensar en lugar suyo los pensamientos que necesita pensar para orientarse en el mundo—en el mundo de las cosas y en el mundo de los hombres— y así acertar en su conducta; por tanto, que necesita convencerse o no, tener evidencias o descubrir absurdos por su propia cuenta, sin posible sustituto, vicario ni lugarteniente. Puedo repetirme mecánicamente que dos y dos son cuatro sin saber lo que me digo, simplemente porque lo he oído decir innumerables veces; pero pensarlo propiamente —esto es, adquirir la evidencia de que en verdad «dos y dos son cuatro y no son ni tres ni cinco»— *eso* tengo que hacérmelo yo, yo solo; o lo que es igual, yo en mi soledad. Y como esto acontece con mis decisiones, voluntades, sentires, tendremos que la vida humana *sensu stricto* por ser intransferible resulta que es esencialmente *soledad, radical soledad.*

Pero entiéndase bien todo esto. No quiero en modo alguno insinuar que yo sea la única cosa que existe. En primer lugar, se habrá reparado que aun siendo «vida», en sentido propio y originario, la de cada cual, por tanto, siendo siempre la *mía*, he empleado lo menos posible este posesivo, como no he empleado apenas el personal «yo». Si lo he hecho alguna vez ha sido meramente para facilitarles una primera visión de lo que es esa extraña realidad radical —la vida humana. He preferido decir el hombre, el viviente o el «cada cual». En otra lección verán con toda claridad el porqué de esta reserva. Pero, en definitiva y al cabo de algunas vueltas que daremos, se trata, claro está, de la vida, de la *mía* y de yo. Ese hombre —ese yo— *es* últimamente en soledad radical; pero —repito— ello no quiere decir que sólo él es, que él es la única realidad, o, por lo menos, la radical realidad. Lo que he llamado así no es solamente yo, ni es el hombre sino la vida, su vida. Ahora bien, esto incluye una enormidad de cosas. El pensamiento europeo ha emigrado ya fuera del idealismo filosófico dominante desde 1640,

en que Descartes lo proclamó —el idealismo filosófico, para el cual, no hay más realidad que las ideas de mi yo, de un yo, de mi *moi-même*, del cual Descartes decía: *moi qui ne suis qu'une chose qui pense*. Las cosas, el mundo, mi cuerpo mismo serían sólo ideas de las cosas, imaginación de un mundo, fantasía de mi cuerpo. Sólo existiría la mente y lo demás un sueño tenaz y exuberante, una infinita fantasmagoría que mi mente segrega. La vida sería así la cosa más cómoda que se puede imaginar. Vivir sería existir yo dentro de mi mismo, flotando en el océano de mis propias ideas, sin tener que contar con nada más que con mis ideas. A esto se ha llamado idealismo. No tropezaría yo con nada. No tendría yo que ser en el mundo, sino que el mundo sería dentro de mí, como una película sin fin que dentro de mí se corría. Nada me estorbaría. Sería como Dios, que flota, único, en sí mismo, sin posible naufragio porque es él, a la vez, el nadador y el mar en que nada. Si hubiere dos Dioses se enfrentarían. Esta concepción de lo real ha sido superada por mi generación y, dentro de ella, muy concreta y enérgicamente por mí.

No, la vida no es existir solo mi mente, mis ideas: es todo lo contrario. Desde Descartes el hombre occidental se había quedado sin mundo. Pero *vivir* significa tener que ser fuera de mí, en el absoluto fuera que es la circunstancia o mundo: es tener, quiera o no, que enfrentarme y chocar constante, incesantemente con cuanto integra ese mundo: minerales, plantas, animales, los otros hombres. No hay remedio. Tengo que apechugar con todo eso. Tengo *velis nolis* que arreglármelas mejor o peor, con todo ello. Pero eso —encontrarme con todo ello y necesitar arreglármelas con todo ello—, *eso* me pasa últimamente a mí solo y tengo que hacerlo solitariamente, sin que *en el plano decisivo*— nótese que digo en el plano decisivo— pueda nadie echarme una mano.

Quiere esto decir que estamos ya muy lejos de Descartes, de Kant, de sus sucesores románticos —Schelling, Hegel, de lo que Carlyle llamaba «el claro de luna trascendental». Pero, ni que decir tiene, estamos todavía más lejos de Aristóteles.

Estamos, pues, lejos de Descartes, de Kant. Estamos aún más lejos de Aristóteles y Santo Tomás. ¿Por ventura, es nuestro deber y nuestro destino —no sólo el de los filósofos, sino de todos— alejarnos, alejarnos...? No voy a responder ahora ni sí ni no. Ni siquiera voy a revelar de *qué*, queramos o no, habíamos de alejarnos. Queda ahí este enorme signo de interrogación —con el cual cada uno puede hacer lo que le plazca— usarlo como un lazo

de gaucho para capturar el porvenir, o bien, simplemente, colgarse de él.

La soledad radical de la vida humana, el ser del hombre, no consiste, pues, en que no haya realmente más que él. Todo lo contrario: hay nada menos que el universo con todo su contenido. Hay, pues, infinitas cosas, pero —¡ahí está!— en medio de ellas el Hombre, en su realidad radical, está solo —solo *con* ellas, y, como entre esas cosas están los otros seres humanos, está *sólo con* ellos. Si no existiese más que un único ser, no podría decirse congruentemente que está solo. La unicidad no tiene nada que ver con la soledad. Si meditásemos sobre la «saudade» portuguesa —como es sabido, *saudade* es la forma galaicolusitana de «solitudinem», de soledad— hablaríamos más de ésta y veríamos que la soledad es siempre *soledad* de alguien, es decir, que es un *quedarse solo* y un echar de menos. Hasta tal punto es así que la palabra con que el griego decía mío y solitario —*monos*— viene de *moné*, que significa quedarse —se subentiende, *quedarse sin*, sin los otros. Sea porque se han ido, sea porque se han muerto; en todo caso, porque nos han dejado —nos han dejado... solos. O bien, porque nosotros los dejamos a ellos, huimos de ellos y nos vamos al desierto y al retiro a hacer vida de *moné*. De aquí, *monakhós*, *monasterios* y *monje*. Y en latín *solus*. Meillet, cuyo extremo rigor de fonético y cuya falta de talento semántico hacen preciso que procure contrastar con él mis espontáneas averiguaciones etimológicas, sospecha que *solus* venga de *sedlus*, es decir, del que se queda sentado cuando los demás se han ido. Nuestra Señora de la Soledad es la Virgen que se queda *sola* de Jesús, que lo han matado, y el sermón en la semana de la Pasión que se llama el sermón de la soledad, medita sobre la más dolorida palabra de Cristo: *Eli, Eli / lamma sabacthani* — *Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me?* — «Dios mío, Dios mío / ¿por qué me has abandonado? / ¿Por qué me has dejado sólo de ti?» Es la expresión que más profundamente declara la voluntad de Dios de hacerse hombre —de aceptar lo más radicalmente humano que es su radical soledad. Al lado de eso la lanzada del centurión Longinos no tiene tanta significación.

Y este es el momento para recordar a Leibniz. No voy, claro está, a emplear ni un instante en entrar en su doctrina. Me limito a hacer notar a los buenos conocedores de Leibniz que la mejor traducción de su palabra más importante —*mónada*— no es unidad, ni tampoco unicidad. Los mónadas no tienen ventanas. Se hallan recluidas en sí mismas —esto es idealismo. Pero en su últi-

mo sentido, la concepción de Leibniz de la mónada se expresaría de la mejor manera llamando a las mónadas «soledades». También en Homero un centurión da una lanzada a Afrodita, hace manar su deliciosa sangre de hembra olímpica y la hace correr gimiendo al padre Júpiter, como cualquiera damisela *well-to-do*. No, no: Cristo fue hombre sobre todo y ante todo porque Dios le dejó solo —*sabacthani*.

Conforme vamos tomando posesión de la vida y haciéndonos cargo de ella, averiguamos que, cuando a ella vinimos, los demás se habían ido y que tenemos que vivir nuestro radical vivir... solos, y que sólo en nuestra soledad somos nuestra verdad.

Desde ese fondo de soledad radical que es, sin remedio, nuestra vida, emergemos constantemente en un ansia, no menos radical, de compañía. Quisiéramos hallar aquel cuya vida se fundiese íntegramente, se interpenetrase con la nuestra. Para ello hacemos los más varios intentos. Uno es la amistad. Pero el supremo entre ellos es lo que llamamos amor. El auténtico amor no es sino el intento de canjear dos soledades.

A la soledad que somos pertenecen —y forman parte esencial de ella— todas las cosas y seres del universo que están ahí en nuestro derredor, formando nuestro contorno, articulando nuestra circunstancia, pero que jamás se funden con el cada cual que uno es —sino que, al revés, son siempre *lo otro*, lo absolutamente otro— un elemento extraño y siempre, más o menos, estorboso, negativo y hostil, en el mejor caso incoincidente, que por eso advertimos como lo ajeno y *fuera* de nosotros, como lo *forastero* —porque nos oprime, comprime y reprime: el mundo.

Vemos, pues, frente a toda filosofía idealista y solipsista, que nuestra vida pone con idéntico valor de realidad estos dos términos: el alguien, el X, el Hombre que vive y el mundo, contorno o circunstancia *en que* tiene, quiera o no, que vivir.

En ese mundo, contorno o circunstancia es donde necesitamos buscar una realidad que con todo rigor, diferenciándose de todas las demás, podamos y debamos llamar «social».

El hombre, pues, al encontrarse viviendo se encuentra teniendo que habérselas con eso que hemos llamado contorno, circunstancia o mundo. Si estos tres vocablos van a ir diferenciando ante nosotros su sentido, es cosa que ahora no interesa. En este momento nos significan lo mismo; a saber, el elemento extraño al hombre, foráneo, el «fuera de sí», donde el hombre tiene que afanarse en ser. Ese mundo es una gran cosa, una inmensa cosa, de límites

borrosos, que está lleno hasta los bordes de cosas menores, de lo que llamamos cosas y que solemos repartir en amplia y gruesa clasificación, diciendo que en el mundo hay minerales, vegetales, animales y hombres. De lo que estas cosas sean se ocupan las diferentes ciencias —por ejemplo, de plantas y animales, la biología. Pero la biología, como cualquiera otra ciencia, es una actividad determinada en que algunos hombres se ocupan dentro ya de su vida, es decir, después de estar ya viviendo. La biología, y cualquiera otra ciencia, supone, pues, que antes de que su operación comience, teníamos ya a la vista, nos existían, todas esas cosas. Y eso que las cosas nos son originaria, primariamente en nuestra vida de hombres antes de ser físicos, mineralogistas, biólogos, etc., representa lo que esas cosas son en su realidad radical. Lo que luego las ciencias nos digan sobre ellas, será todo lo plausible, convincente, exacto que se quiera, pero es evidente que todo ello lo han sacado, por complicados métodos intelectuales, de lo que desde luego, primordialmente y sin más, nos eran las cosas en nuestro vivir. La Tierra será un planeta de un cierto sistema solar perteneciente a una cierta galaxia o nebulosa, y estará hecha de átomos, cada uno de los cuales contiene, a su vez, una multiplicidad de cosas, de cuasicosas o quisicosas que se llaman electrones, protones, mesones, neutrones, etc. Pero ninguna de esas sabidurías existiría si la Tierra no preexistiese a ellas como componente de nuestra vida, como algo con que tenemos que habérnoslas y, por tanto, con algo que nos importa —que nos importa porque nos ofrece ciertas dificultades y nos proporciona ciertas facilidades. Esto quiere decir que en ese plano previo y radical de que las ciencias parten y que dan por supuesto, la Tierra no es nada de eso que la física, que la astronomía nos dice, sino que es aquello que me sostiene firmemente, a diferencia del mar en que me hundo (la palabra tierra —*terra*— viene de tersa, según Breal, «la seca»), aquello que tal vez tengo que subir penosamente porque es una cuesta arriba, aquello que bajo cómodamente porque es una cuesta abajo, aquello que me distancia y separa lamentablemente de la mujer que amo o que me obliga a vivir cerca de alguien a quien detesto, aquello que hace que unas cosas me están cerca y otras me estén lejos, que unas estén *aquí* y otras *ahí* y otras *allí*, etc., etc. Estos y muchos otros atributos parecidos son la auténtica realidad de la Tierra, tal y como ésta me aparece en el ámbito radical que es mi vida. Noten ustedes que todos esos atributos —sostenerme, tener que subir o bajar la cuesta, tener que cansarme en ir por ella hasta donde está lo que ne-

cesito, separarme de los que amo, etc.— se refieren todos a mí, de suerte que la Tierra en su primordial aparición consiste en puras referencias de utilidad hacia mí. Lo propio hallarán si toman cualquier otro ejemplo, el árbol, el animal, el mar o el río. Si los abstraemos de lo que son en referencia a nosotros quiero decir, de su *ser para* una utilidad nuestra, como medios, instrumentos o, viceversa, estorbos y dificultades para nuestros fines, se quedan sin ser nada. O expresado en otra forma: todo lo que compone, llena e integra el mundo donde al nacer el hombre se encuentra, no tiene *por sí* condición independiente, no tiene un ser propio, *no es nada en sí* —sino que es sólo un *algo para* o un *algo en contra* de nuestros fines. Por eso no hemos debido llamarlo «cosas», dado el sentido que hoy tiene para nosotros esta palabra. Una «cosa» significa algo que tiene su propio ser, aparte de mí, aparte de lo que *sea para* el hombre. Y si esto acontece con cada cosa de la circunstancia o mundo, quiere decirse que el mundo en su realidad radical es un conjunto de algos con los cuales yo, el hombre, puede o tiene que hacer esto o aquello —que es un conjunto de medios y estorbos, de facilidades y dificultades con que, para efectivamente vivir, me encuentro. Las cosas no son originariamente «cosas», sino algo que procuro aprovechar o evitar a fin de vivir y vivir lo mejor posible —por tanto, aquello con que y de que me ocupo, con que actúo y opero, con que logro o no logro hacer lo que deseo; en suma, son asuntos en que ando constantemente. Y como hacer y ocuparse, tener asuntos se dice en griego *práctica*, *prâxis* —las cosas son radicalmente *prágmata* y mi relación con ellas *pragmática*. No hay, por malaventura, vocablo en nuestra lengua, o, al menos, yo no lo he encontrado, que anuncie con suficiente adecuación lo que el vocablo *prâgma*, sin más, significa. Sólo podemos decir que una cosa, en cuanto *prâgma*, no es algo que existe por sí y sin tener que ver conmigo. En el mundo o circunstancia de cada uno de nosotros no hay nada que no tenga que ver con uno y uno tiene, a su vez, que ver con cuanto forma parte de esa circunstancia o mundo. Este está compuesto exclusivamente de referencias a mí y yo estoy consignado a cuanto en él hay, dependo de ello para mi bien o para mi mal; todo me es favorable o adverso, caricia o rozadura, halago o lesión, servicio o daño. Una cosa en cuanto *prâgma* es, pues, algo que manipulo con determinada finalidad, que manejo o evito, con que tengo que contar o que tengo que descontar, es un instrumento o impedimento *para*..., un trabajo, un enser, un chisme, una deficiencia, una falta, una traba; en suma, es un asunto en que andar, algo que, más

o menos, me importa, que me falta, que me sobra; por tanto, una *importancia*. Ahora espero, habiendo acumulado todas estas expresiones, que comience a ser clara la diferencia si se hace chocar en la mente la idea de un mundo de cosas y la idea de un mundo de asuntos o importancias. En un mundo de cosas no tenemos ninguna intervención: él y todo en él es *por sí*. En cambio, en un mundo de asuntos o importancias, todo consiste exclusivamente en su referencia a nosotros, todo interviene en nosotros, es decir, todo nos importa y sólo es en la medida y modo en que nos importa y afecta.

Tal es la verdad radical sobre lo que es el mundo, porque ella expresa su consistencia o aquello en que consiste originariamente como elemento en que tenemos que vivir nuestra vida. Todo lo demás que las ciencias nos digan sobre ese mundo es y era en el mejor caso una verdad secundaria, derivada, hipotética y problemática —por la sencilla razón, repito, de que empezamos a hacer ciencia después de estar ya viviendo en el mundo y, por tanto, siéndonos ya el mundo eso que es. La ciencia es sólo una de las innumerables prácticas, acciones, operaciones que el hombre hace en su vida.

El hombre hace ciencia como hace paciencia, como hace su hacienda —que por eso se llama así—, hace versos, hace política, negocios, viajes, hace el amor, hace que hace, espera, es decir, hace... tiempo, y, mucho más que todo, el hombre se hace ilusiones.

Todos estos decires son expresión de la lengua española más vulgar, familiar, coloquial. Sin embargo, hoy vemos que son términos técnicos en una teoría de la vida humana. Para vergüenza de los filósofos hay que declarar que no habían visto nunca el fenómeno radical que es nuestra vida. Siempre se lo dejaban a la espalda y han sido los poetas y novelistas, pero sobre todo el «hombre cualquiera» quien ha reparado en ella, en sus modos y situaciones. Por eso aquella serie de palabras representa una serie de títulos en que se nombran grandes temas filosóficos sobre los cuales fuera menester hablar mucho. Piénsese en la honda cuestión que enuncia el giro «hacer tiempo» —por tanto, nada menos que el esperar, la expectación y la esperanza. Está por realizar una fenomenología de la esperanza. ¿Qué es en el hombre la esperanza? ¿Puede el hombre vivir sin ella? Hace unos cuantos años Paul Morand me envió un ejemplar de su biografía de Maupassant con una dedicatoria que decía: «Le envío esta vida de un hombre *qui n'espérait*

pas...» ¿Tenía razón Morand? ¿Es posible —literal y formalmente posible— un humano vivir que no sea un esperar? ¿No es la función primaria y más esencial de la vida la expectativa y su más visceral órgano la esperanza? Como se ve, el tema es enorme.

Pues ¿no es de menor interés ese otro modo de la vida en que el hombre «hace que hace»? ¿Qué es ese extraño, inauténtico hacer a que, a veces, el hombre se dedica precisamente para no hacer de verdad, incluso eso que está haciendo? —el escritor que no es escritor pero *hace* de escritor, la mujer que apenas es femenina pero *hace* de mujer, hace que sonríe, hace que desdeña, hace que desea, hace que ama, incapaz de hacer propiamente ninguna de estas cosas.

III. ESTRUCTURA DE «NUESTRO» MUNDO

Nos hallamos comprometidos en la difícil faena de descubrir con irrecusable claridad, esto es, con genuina evidencia, qué cosas, hechos, fenómenos entre todos los que hay merecen por su diferencia con todos los demás llamarse «sociales». La cosa nos interesa sobremanera, porque nos es urgente estar bien en claro sobre qué sean sociedad y sus modos. Como todo problema rigorosamente teórico, es éste, a la vez, un problema pavorosamente práctico en el cual estamos hoy sumergidos —¿por qué no decirlo?—, náufragos. Nos acercamos a este problema, no por mera curiosidad, como nos acercamos a una revista ilustrada, como, incorrectamente, miramos por la rendija de una puerta para ver lo que está pasando al otro lado de ella, o como el erudito, con frecuencia insensible a verdaderos problemas, papelea en los legajos de un archivo por mero afán de fisgonear y bucear en los detalles de una vida o de un suceso. No; en este afán presente de averiguar lo que es la sociedad nos va a todos la vida; por eso es un archiauténtico problema, por eso la sociedad nos es, usando la terminología enunciada, de una enorme «importancia». Y eso de que nos va la vida no es una manera de decir, por tanto, pura o mala retórica. Tan nos va la vida en ello, que, efectivamente, nos ha ido ya. Todos *nous l'avons echappé belle*. Cabe decir que la inmensa mayoría de los hombres actuales podemos y debemos considerarnos muy concretamente como «supervivientes», porque todos, en estos años, hemos estado a punto de morir... «por razones sociales». En los atroces acontecimientos de estos años que, en modo alguno están hoy conclusos y finiquitados, ha intervenido muy principalmente, como su causa decisiva, la confusión que los contemporáneos padecen respecto a la idea de sociedad.

Para ejecutar con todo rigor nuestro propósito hemos retrocedido al plano de realidad radical —radical porque en él tienen que aparecer, asomar, brotar, surgir, existir todas las demás realidades y que es la vida humana. De ésta dijimos, en resumen:

1.º Que vida humana, en sentido propio y originario, es la de cada cual vista desde ella misma; por tanto, que es siempre *la mía* —que es personal.

2.º Que consiste en hallarse el hombre, sin saber cómo ni por qué, teniendo, so pena de sucumbir, que hacer siempre algo en una determinada circunstancia —lo que nombraremos la circunstancialidad de la vida, o que se vive en vista de las circunstancias.

3.º Que la circunstancia nos presenta siempre diversas posibilidades de hacer, por tanto, de ser. Esto nos obliga a ejercer, queramos o no, nuestra libertad. Somos a la fuerza libres. Merced a ello es la vida permanente encrucijada y constante perplejidad. Tenemos que elegir en cada instante si en el instante inmediato o en otro futuro vamos a ser el que hace esto o el que hace lo otro. Por tanto, cada cual está eligiendo su hacer, por tanto, su ser —incesantemente.

4.º La vida es intransferible. Nadie puede sustituirme en esta faena de decidir mi propio hacer y ello incluye mi propio padecer, pues el sufrimiento que de fuera me viene tengo que aceptarlo. Mi vida es, pues, constante e ineludible responsabilidad ante mí mismo. Es menester que lo que hago —por tanto, lo que pienso, siento, quiero— *tenga* sentido y *buen sentido* para mí.

Si reunimos estos atributos, que son los que más interesan para nuestro tema, tenemos que la vida es siempre personal, circunstancial, intransferible y responsable. Y ahora noten bien esto: si más adelante nos encontramos con vida nuestra o de otros que no posea estos atributos, quiere decirse, sin duda ni atenuación, que no es vida humana en sentido propio y originario, esto es, vida en cuanto realidad radical, sino que será vida, y si se quiere, vida humana en otro sentido, será otra clase de realidad distinta de aquélla y, además, secundaria, derivada, más o menos problemática. Tendría gracia que en nuestra pesquisa tropezásemos con formas de vida nuestra que, al ser nuestra, tendríamos que llamar humana, pero que por faltarle aquellos atributos tendríamos que llamar, también y a la vez, no humana o in-humana. Ahora no entendemos bien que pueda significar esta eventualidad, pero lo anuncio para estar alerta.

Mas al presente hagámonos firmes en la evidencia de que sólo es propiamente humano en mí lo que pienso, quiero, siento y ejecuto con mi cuerpo, siendo yo el *sujeto creador de ello* o lo que a mí mismo, como tal mí mismo, le pasa; por tanto, sólo es humano mi pensar si pienso algo por mi propia cuenta, percatándome de lo que significa. *Sólo es humano, lo que al hacerlo lo hago porque tiene para mí un sentido, es decir, lo que entiendo.* En toda acción humana hay, pues, un *sujeto* de quien emana y que, por lo mismo, es agente, autor o *responsable* de ello. Consecuencia de lo anterior es que mi humana vida, que me pone en relación directa con cuanto me rodea —minerales, vegetales, animales, los otros hombres—, es, por esencia, *soledad.* Mi dolor de muelas —dije— *sólo* a mí me puede doler. El pensamiento que de verdad pienso —y no sólo repito mecánicamente por haberlo oído— tengo que pensármelo yo *sólo* o yo en mi soledad. Dos y dos son verdaderamente cuatro —esto es, evidentemente, inteligiblemente, únicamente cuando me retiro un instante solo a pensarlo.

Si vamos a estudiar fenómenos elementales, al comenzar, teníamos que comenzar por lo más elemental de lo elemental. Ahora bien: lo elemental de una realidad es lo que sirve de base a todo el resto de ella, su componente más simple y, a fuer de básico y simple, lo que menos solemos ver, lo más oculto, recóndito, sutil o abstracto. No estamos habituados a contemplarlo y por eso nos es difícil reconocerlo cuando alguien nos lo expone e intenta hacérnoslo ver. Parejamente, de un buen tapiz lo que no vemos son sus hilos, precisamente porque el tapiz está hecho de ellos, porque son sus elementos o componentes. Lo que nos es habitual son las cosas, pero no los ingredientes de que están hechas. Para ver sus ingredientes hay que dejar de ver su combinación que es la cosa, como para poder ver los poros de las piedras de que está hecha una catedral tenemos que dejar de ver la catedral. En la vida práctica y cotidiana lo que nos importa es manejar las cosas ya enteras y hechas, y por eso es su figura lo que nos es conocido, habitual y fácil de entender. Viceversa, para hacernos cargo de sus elementos o componentes tenemos que ir a redropelo de nuestros hábitos mentales y deshacer imaginariamente, esto es, intelectualmente las cosas, descuartizar el mundo para ver lo que tiene dentro, sus ingredientes.

Al haber vida humana —dije— hay *ipso facto* dos términos o factores igualmente primarios el uno que el otro y, además, inseparables: el hombre que vive y la circunstancia o mundo en que el

hombre vive. Para el idealismo filosófico desde Descartes sólo el hombre es realidad radical o primaria, y aun el Hombre reducido a *une chose qui pense*, *res cogitans*, pensamiento, a ideas. El mundo no tiene de suyo realidad, es sólo un mundo ideado. Para Aristóteles, viceversa, sólo originariamente las cosas y su combinación en el mundo tienen realidad. El hombre no es sino una cosa entre las cosas, un pedazo de mundo. Sólo secundariamente, gracias a que posee razón, tiene un papel especial y preeminente: el de razonar las demás cosas y el mundo, el de pensar lo que son y alumbrar en el mundo qué es la verdad sobre el mundo, merced a la palabra que dice, que declara o revela la verdad de las cosas. Pero Aristóteles no nos descubre por qué el hombre tiene razón y palabra —*logos* significa, a la vez, lo uno y lo otro— ni nos dice por qué en el mundo hay, además de las cosas esa otra extraña cosa que es la verdad. La existencia de esta razón es para él un simple hecho del mundo como cualquier otro, como el cuello largo de la jirafa, la erupción del volcán y la bestialidad de la bestia. En este decisivo sentido digo que para Aristóteles el hombre, con su razón y todo, no es ni más ni menos que una cosa y, por tanto, que para Aristóteles no hay más realidad radical que las cosas o *ser*. Si aquéllos eran idealistas, Aristóteles y sus secuaces son realistas. Pero a nosotros nos parece que el hombre aristotélico, aunque de él se dice que tiene razón, que es un animal racional, como no explica, aun siendo filósofo, *por qué* la tiene, por qué en el universo hay alguien que tiene razón, resulta que no da razón de ese enorme accidente y entonces resulta que no tiene razón. Es palmario que un ser inteligente que no entiende por qué es inteligente no es inteligente: su inteligencia es sólo presunta. Situarse más allá o, si se quiere el giro inverso, más acá, más adelante de Descartes y Aristóteles no es abandonarlos ni desdeñar su magisterio. Es todo lo contrario: sólo quien dentro de sí ha absorbido y conserva a ambos puede evadirse de ellos. Pero esta evasión no significa superioridad alguna respecto a sus genios personales.

Nosotros, pues, al partir de la vida humana como realidad radical, saltamos más allá de la milenaria disputa entre idealistas y realistas y nos encontramos con que son en la vida igualmente reales, no menos primariamente el uno que el otro —Hombre y Mundo. El Mundo es la maraña de asuntos o importancias en que el Hombre está, quiera o no, enredado, y el Hombre es el ser que, quiera o no, se halla consignado a nadar en ese mar de asuntos y obligado sin remedio a que todo eso le importe. La razón de ello

es que la vida se importa a sí misma, más aún, no consiste últimamente sino en importarse a sí misma, y en este sentido deberíamos decir con toda formalidad terminológica que la vida es lo importante. De aquí que el Mundo en que ella tiene que transcurrir, que ser, consiste en un sistema de importancias, asuntos o *prágmata*. El mundo o circunstancia, dijimos, es por ello una inmensa realidad pragmática o práctica —no una realidad que se compone de cosas. «Cosas» significa en la lengua actual todo algo que tiene por sí y en sí su ser, por tanto, que es con independencia de nosotros. Mas los componentes del mundo vital son sólo los que son para y en mi vida —no para sí y en sí. Son sólo en cuanto facultades y dificultades, ventajas y desventajas, para que el yo que es cada cual logre ser; son, pues, en efecto, instrumentos, útiles, enseres, medios que me sirven —su ser es un ser para mis finalidades, aspiraciones, necesidades—, o bien son como estorbos, faltas, trabas, limitaciones, privaciones, tropiezos, obstrucciones, escollos, rémoras, obstáculos que todas esas realidades pragmáticas resultan, y, por motivos que veremos, el ser «cosas» *sensu stricto* es algo que viene después, algo secundario y en todo caso muy cuestionable. Mas no existiendo en nuestra lengua palabra que enuncie adecuadamente eso que las cosas nos son en nuestra vida, seguiré usando el término «cosas» para que con menos innovaciones de léxico podamos entendernos.

Ahora tenemos que investigar la estructura y contenido de ese contorno, circunstancia o mundo donde tenemos que vivir. Hemos dicho que se compone de cosas como *prágmata*, es decir, que en él nos hallamos con cosas. Pero este hallarnos con cosas, encontrarlas, requiere ya ciertas averiguaciones, y vamos, paso a paso, a hacer rápidamente su entera anatomía.

1.º Y lo primero que es menester decir paréceme ser esto: si el mundo se compone de cosas, éstas tendrán una a una que serme dadas. Una cosa es, por ejemplo, una manzana. Prefiramos suponer que es la manzana del Paraíso y no la de la discordia. Pero en esa escena del Paraíso descubrimos ya un problema curioso: la manzana que Eva presenta a Adán ¿es la misma que Adán ve, halla y recibe? Porque al ofrecerla Eva es presente, visible, patente sólo media manzana, y la que Adán halla, ve y recibe es también sólo media manzana. Lo que se ve, lo que es, rigorosamente hablando, presente, desde el punto de vista de Eva es algo distinto de lo que se ve y es presente desde el punto de vista de Adán. En efecto, toda

cosa corpórea tiene dos caras y, como de la luna, sólo una de esas caras tenemos presente. Ahora caemos, sorprendidos, en la cuenta de algo que es, una vez advertido, gran perogrullada, a saber: que ver, lo que se llama estrictamente ver, nadie ha visto nunca eso que llama manzana, porque ésta tiene, a lo que se cree, dos caras, pero nunca es presente más que una. Y, además, que si hay dos seres que la ven, ninguno ve de ella la misma cara sino otra más o menos distinta.

Ciertamente yo puedo dar vueltas en torno a la manzana o hacerla girar en mi mano. En este movimiento se me van haciendo presentes aspectos, esto es, caras distintas de la manzana, cada una en continuidad con la precedente. Cuando estoy viendo, lo que se llama ver, la segunda cara me acuerdo de la que vi antes y la sumo a aquélla. Pero, bien entendido, esta suma de lo recordado a lo efectivamente visto no hace que yo pueda ver juntos todos los lados de la manzana. Esta, pues, en cuanto unidad total, por tanto, en lo que entiendo cuando digo «manzana», jamás me es presente; por tanto, no *me es* con radical evidencia, sino sólo, y a lo sumo, con una evidencia de segundo orden —la que corresponde al mero recuerdo—, donde se conservan nuestras experiencias anteriores acerca de una cosa. De aquí que a la efectiva presencia de lo que sólo es parte de una cosa automáticamente se va agregando al resto de ella, del cual diremos, pues, que no es presentado, pero sí *compresentado* o comprensente. Ya verán la luz que esta idea de lo com-prensente, de la compresencia aneja a toda presencia de algo, idea debida al gran Edmundo Husserl, nos va a proporcionar para aclararnos el modo como aparecen en nuestra vida las cosas y el mundo en que las cosas están.

2.º Lo segundo que conviene hacer notar es esto otro:

Nos hallamos ahora en este salón, que es una cosa en cuyo interior estamos. Es un interior por estas dos razones: porque nos rodea o envuelve por todos lados y porque su forma es cerrada esto es, continua. Sin interrupción, su superficie se hace presente a nosotros de suerte que no vemos nada más que ella; no tiene agujeros o aberturas, discontinuidades, brechas o rendijas que nos dejen ver otras cosas que no son ella y sus objetos interiores, asientos, paredes, luces, etc. Pero imaginemos que al salir de aquí, cuando la lección concluya, nos encontrásemos con que no había nada más allá, esto es, fuera, que no había el resto del mundo en torno a ella, que sus puertas dieran no a la calle, a la ciudad, al Universo, sino a la Nada. Hallazgo tal nos produciría un *choc* de sorpresa

y de terror. ¿Cómo se explica ese *choc* si ahora, mientras estamos aquí, sólo teníamos presente este salón y no habíamos pensado, de no haber yo hecho esta observación, en si había o no un mundo fuera de sus puertas —es decir, en si existía, en absoluto, un fuera? La explicación no puede ofrecer duda. También Adán habría sufrido un *choc* de sorpresa, aunque más leve, si hubiese resultado que lo que Eva le daba era sólo media manzana, la mitad que él podía ver, pero faltando la otra media com-presente. En efecto, mientras este salón nos es *sensu stricto* presente nos es com-prensente el resto del mundo fuera de él y, como en el caso de la manzana, esta compresencia de lo que no es patente pero que una experiencia acumulada nos hace saber que aun no estando a la vista existe, *está ahí* y se puede y se tiene que contar con su posible presencia, es un saber que se nos ha convertido en habitual, que llevamos en nosotros habitualizado. Ahora bien, lo que en nosotros actúa por hábito adquirido, a fuer de serlo, no lo advertimos especialmente, no tenemos de ello una conciencia particular, actual. Junto a la pareja de nociones *presente* y *compresente* nos conviene también distinguir esta otra: lo que nos es *actualmente*, en un acto preciso, expreso, y lo que nos es *habitualmente*, que está constantemente siéndonos, existiendo para nosotros, pero en esa forma velada, inaparente y como dormida de la habitualidad. Apúntese, pues, en la memoria esta otra pareja: actualidad y habitualidad. Lo presente es para nosotros en actualidad; lo compresente, en habitualidad.

Y esto nos hace desembocar en una primera ley sobre la estructura de nuestro contorno, circunstancia o mundo. Esta: que el mundo vital se compone de unas pocas cosas en el momento presentes e innumerables cosas en el momento latentes, ocultas, que no están a la vista pero sabemos o creemos saber —para el caso es igual— que podríamos verlas, que podríamos tenerlas en presencia. Conste, pues, que ahora llamo latente sólo a lo que en cada instante no veo pero sé que o lo he visto antes o lo podría, en principio, ver después. Desde los balcones de Madrid se ve el expresivo, grácil, dentellado perfil de nuestra sierra de Guadarrama, nos es presente —pero sabemos, por haberlo oído o leído en textos que nos ofrecen crédito, que hay también una cordillera del Himalaya, la cual, no más que con un poco de esfuerzo y un buen talonario de cheques en el bolsillo, podríamos medio ver; mientras no hacemos este esfuerzo y nos falta, como es sólito, el susodicho talonario, el Himalaya está ahí latente para nosotros, pero formando parte efectiva de nuestro mundo en esa peculiar forma de *potencia*.

A esa primera ley estructural de nuestro mundo que consiste —repito— en hacer notar cómo ese mundo se compone en cada instante de unas pocas cosas presentes y muchísimas latentes, agregamos ahora una segunda ley no menos evidente; ésta: que no nos es presente nunca una cosa sola, sino que, por el contrario, siempre vemos una cosa destacando sobre otras a que no prestamos atención y que forman un fondo sobre el cual lo que vemos se destaca. Aquí se ve bien claro por qué llamo a estas leyes *leyes estructurales:* porque éstas nos definen, no las cosas que hay en nuestro mundo, sino la estructura de éste; por decirlo así, describen rigorosamente su anatomía. Así, esta segunda ley viene a decirnos: el mundo en que tenemos que vivir posee siempre dos términos y órganos: la cosa o cosas que vemos con atención y un fondo sobre el cual aquéllas se destacan. Y, en efecto, nótese que constantemente el mundo adelanta a nosotros una de sus partes o cosas, como un promontorio de realidad, mientras deja, como fondo desatendido de esa cosa o cosas atendidas, un segundo término que actúa con el carácter de ámbito *en el cual* la cosa nos aparece. Ese fondo, ese segundo término, ese ámbito es lo que llamamos *horizonte*. Toda cosa advertida, atendida, que miramos y con que nos ocupamos tiene un horizonte desde el cual y dentro del cual nos aparece. Ahora me refiero sólo a lo visible y presente. El horizonte es también algo que vemos, que *nos es ahí*, patente, pero nos es y lo vemos casi siempre en forma de desatención porque nuestra atención está retenida por tal o cual cosa que representa el papel del protagonista en cada instante de nuestra vida. *Más allá* del horizonte está lo que del mundo no nos es *presente* en el ahora, lo que de él nos es *latente*.

Con lo cual se nos ha complicado un poco más la estructura del mundo, pues ahora tenemos tres planos o términos en él: en primer término la *cosa* que nos ocupa, en segundo el *horizonte* a la vista, dentro del cual aparece, y en tercer término el *más allá latente ahora*.

Precisemos el esquema de esta más elemental estructura anatómica del mundo. Como se advierte, empieza a mostrársenos una diferencia en la significación de contorno y mundo que hasta ahora habíamos usado como sinónimos. *Contornos* es la porción del mundo que abarca en cada momento mi horizonte a la vista y que, por tanto, me es presente. Bien entendido que, como sabemos por nuestra primera observación, las cosas presentes presentan sólo su faz, pero no su espalda, que queda sólo compresentada; vemos sólo su anverso y no su reverso; contorno es, pues, el mundo patente

o semi-patente *en torno*. Pero nuestro mundo contiene sobre éste, más allá del horizonte y del contorno, una inmensidad latente en cada instante determinado, hecha de puras compresencias; inmensidad, en cada situación nuestra, recóndita, oculta, tapada por nuestro contorno y que envuelve a éste. Pero, repito una vez más, ese mundo latente *per accidens*, como dicen en los seminarios, no es misterioso ni arcano ni privado de posible presencia, sino que se compone de cosas que hemos visto o podemos ver, pero que en cada instante actual están ocultas, cubiertas para nosotros por nuestro contorno. Mas, en ese estado de latencia y veladura, actuando en nuestra vida como habitualidad, lo mismo que ahora actúa en nosotros sin que lo advirtamos el *fuera* de este salón. El horizonte es la línea fronteriza entre la porción patente del mundo y su porción latente.

En toda esta explicación, para hacer el asunto más fácil y pronto, me he referido sólo a la presencia visible de las cosas, porque la visión y lo visible es la forma de presencia más clara. Por eso casi todos los términos que hablan del conocimiento y sus factores y objetos son, desde los griegos, tomados de vocablos vulgares que en la lengua se refieren al ver y al mirar. *Idea* en griego es la vista que ofrece una cosa, su *aspecto* —que en latín viene, a su vez, de *spec*, ver, mirar. De aquí *espectador*, el que contempla, *inspector;* de aquí *respecto*, es decir, el lado de una cosa que se mira y considera; *circunspecto*, cauteloso que mira en derredor, no fiándose ni de su sombra, etc.

Pero el haber yo preferido referirme sólo a la presencia visible no quiere decir que sea la única —no menos presentes nos son con mucho otros caracteres. Una vez más reitero que al decir que las cosas nos son presentes, digo algo científicamente incorrecto, poco rigoroso. Es un pecado filosófico que con mucho gusto cometo para facilitar el ingreso en esta manera radical de pensar la realidad básica y primigenia que es nuestra vida. Mas conste que esa expresión es inexacta. Lo que propiamente nos es presente no son las cosas sino colores y las figuras que los colores forman; resistencias a nuestras manos y miembros, mayores o menores, de uno u otro cariz; esto es, durezas y blanduras, la dureza del sólido, la resistencia deslizante del líquido o del flúido, del agua, del aire; olores buenos y malos, etéreos, aromáticos, especiosos, hedores, balsámicos, almizclados, punzantes, cabríos, repugnantes; rumores que son murmullos, ruidos, runrún, chirridos, estridores, zumbidos, estrépitos, estampidos, estruendos, y así hasta once clases de presencias que llamamos «objetos de los sentidos», pues es de advertir que el hombre

no posee sólo cinco sentidos, como reza la tradición, sino, por lo menos, once, que los psicólogos nos han enseñado a diferenciar muy bien.

Pero llamándolos «objetos de los sentidos» sustituimos los nombres directos de las cosas patentes que integran *prima facie* nuestro contorno con otros nombres que no los designan directamente, sino que pretenden indicar el mecanismo por el cual los advertimos o percibimos. En vez de decir cosas que son colores y figuras, ruidos, olores, etc., decimos «objetos de los sentidos», cosas sensibles que son visibles, tangibles, audibles, etc. Ahora bien —y téngase esto muy en cuenta—, que existen para nosotros colores y figuras, sonidos, etc., *gracias a que* tenemos órganos corporales que cumplen la función psico-fisiológica de hacérnoslos sentir, de producir en nosotros las sensaciones de ellos, será todo lo verosímil, todo lo probable que ustedes quieran, pero es sólo una hipótesis, un intento nuestro de explicar esta maravillosa presencia a nosotros de nuestro contorno. Lo incuestionable es que esas cosas *están ahí*, nos rodean, nos envuelven y que tenemos que existir entre ellas, con ellas, a pesar de ellas. Se trata, pues, de dos verdades, muy elementales y básicas, pero de calidad u orden muy diferente: que las cosas cromáticas y sus formas, que los ruidos, las resistencias, lo duro y lo blando, lo áspero y lo pulimentado *está ahí*, es una verdad firme. Que todo eso está ahí *porque* tenemos órganos de los sentidos y éstos son lo que se llama en la fisiología —con un término digno del médico de Molière— «energías específicas», es una verdad probable, sólo probable, es decir, hipotética.

Pero no es esto lo que nos interesa ahora sino, más bien, hacer notar que la existencia de esas cosas llamadas sensibles no es la verdad primaria e incuestionable que sobre nuestro contorno hay que decir, no enuncia el carácter primario que todas esas cosas nos presentan, o dicho de otro modo, que esas cosas *nos son*. Pues al llamarlas «cosas» y decir que *están ahí* en nuestro derredor subentendemos que no tienen que ver con nosotros, que por sí y primariamente son con independencia de nosotros y que si nosotros no existiésemos ellas seguirían lo mismo. Ahora bien, esto es ya más o menos suposición. La verdad primera y firme es ésta: todas esas figuras de color, de claro-oscuro, de ruido, son y rumor, de dureza y blandura, son todo eso refiriéndose a nosotros y *para* nosotros, en forma activa. ¿Qué quiero decir con esto? ¿Cuál es esa actividad sobre nosotros en que primariamente consisten? Muy sencillo: en sernos *señales* para la conducta de nuestra vida, avisarnos de

que algo con ciertas calidades favorables o adversas que nos importa tener en cuenta, está ahí, o viceversa, que no está, que falta.

El cielo azul no empieza por estar allá en lo alto tan quieto, y tan azul, tan impasible e indiferente hacia nosotros, sino que empieza originariamente por actuar sobre nosotros como un riquísimo repertorio de señales útiles para nuestra vida, su función, su actividad que nos hace atenderlo y, gracias a ello, verlo, en su papel activo de semáforo. Nos hace señales. Por lo pronto el cielo azul nos señala buen tiempo y nos es el primer reloj diurno con el sol andariego que, como un laborioso y fiel empleado de la ciudad, como un servicio municipal, si bien, por caso raro, gratuito, hace cotidianamente su recorrido del Oriente al Ocaso; y nocturnamente las constelaciones que nos señalan las estaciones del año y los milenios —el calendario de Egipto se basa en los cambios milenarios de Sirio—, en fin, nos señalan las horas. Mas no para aquí su actividad señaladora, advertidora, sugeridora. No un supersticioso hombre primitivo, sino Kant, nada menos, hace, para estos efectos, bien poco tiempo, en 1788, resume todo su glorioso saber diciéndonos: «Dos cosas hay que inundan el ánimo con asombro y veneración siempre nuevos y que se hacen mayores cuanto más frecuentes y detenidamente se ocupa de ellas nuestra meditación: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí.»

Es decir, que aparte de señalarnos el cielo todos esos cambios útiles —climas, horas, días, años, milenios—, útiles pero triviales, nos señala, por lo visto, con su nocturna presencia patética, donde tiemblan las estrellas, no se sabe por qué estremecidas, la existencia gigante del Universo, de sus leyes, de sus profundidades y la ausente presencia de alguien, de algún Ser prepotente que lo ha calculado, creado, ordenado, aderezado. Es incuestionable que la frase de Kant no es sólo una frase, sino que describe con pulcritud un fenómeno constitutivo de la vida humana: en la bruna nocturnidad de un cielo limpio, el cielo lleno de estrellas nos hace guiños innumerables, parece querernos decir algo. Comprendemos muy bien a Heine cuando nos insinúa que las estrellas son pensamientos de oro que tiene la noche. Su parpadeo, a la vez, minúsculo en cada una e inmenso en la bóveda entera, nos es una permanente incitación a trascender desde el mundo que es nuestro contorno al radical Universo.

IV. LA APARICIÓN DEL «OTRO»

Me era urgente hacer ver cómo los algos presentes en el mundo vital y que van a constituir los asuntos e importancias positivas y negativas con que tenemos que habérnoslas, eran puras presencias y compresencias sensibles —colores, figuras, ruidos, olores, resistencias, etc.—, y que esa su presencia actúa sobre nosotros en forma de señales, indicaciones, síntomas. A este fin, puse el ejemplo del cielo. Mas este ejemplo del cielo pertenece muy especialmente a la visibilidad. Y si bien lo visible y el ver nos ofrecen mayor claridad como ejemplos para exponer el primer enfronte con nuestra doctrina, sería grave error suponer que es el ver el «sentido» más importante. Aun desde el punto de vista psico-fisiológico, que es un punto de vista subalterno, parece cada día más verosímil que fue el tacto el sentido originario de que los demás se han ido diferenciando. Desde nuestro punto de vista más radical es cosa clara que la forma decisiva de nuestro trato con las cosas es, efectivamente, el tacto. Y si esto es así, por fuerza tacto y contacto son el factor más perentorio en la estructuración de nuestro mundo.

Ahora bien — indiqué—, el tacto se distingue de todos los demás sentidos o modos de presencia porque en él se presentan siempre a la vez, e inseparables, dos cosas: el cuerpo que tocamos y nuestro cuerpo con que lo tocamos. Es, pues, una relación no entre un fantasma y nosotros como en la pura visión, sino entre un cuerpo ajeno y el cuerpo nuestro. La dureza es una presencia en que se hacen presentes de un golpe algo que resiste y nuestro cuerpo; por ejemplo, nuestra mano que es resistida. En ella sentimos, pues, a la vez el objeto que nos oprime y nuestro músculo oprimido. Por eso cabría decir que en el contacto sentimos las cosas dentro de nosotros, entiéndase, dentro de nuestro cuerpo, y no como

en la visión y audición, fuera de nosotros, o como en el sabor y el olfato las sentimos en ciertas porciones de nuestra superficie corporal —la cavidad nasal y el paladar. Con advertir lo cual, sin grandes aspavientos, dábamos un gran paso: caer en la cuenta de que el contorno o mundo patente se compone, ante todo y fundamentalmente, de presencias, de cosas que son cuerpos. Y lo son porque ellas chocan con la cosa más próxima al hombre que existe, al yo que cada cual es— a saber: su cuerpo. Nuestro cuerpo hace que sean cuerpos todos los demás y que lo sea el mundo. Para lo que suele llamarse un «espíritu puro», los cuerpos no existirían, porque no podría tropezar con ellos, sentir sus presiones, y viceversa. No podría manejar las cosas, trasladarlas, conformarlas, triturarlas. El «espíritu puro», pues, no puede tener vida humana. Se desplazaría por el mundo siendo él mismo un fantasma. Recuérdese el cuento de Wells en que se habla de unos seres con sólo dos dimensiones, que por ello no pueden penetrar en nuestro mundo donde todo tiene, por lo menos, tres dimensiones, mundo, pues, que está hecho de cuerpos. Asisten al espectáculo de las vidas humanas; ven, por ejemplo, que un malvado va a asesinar a una anciana dormida, pero ellos no pueden intervenir, no pueden avisarla y sufren y se angustian de su ser fantasmático.

El hombre es, pues, ante todo, alguien que está en un cuerpo y que en este sentido —repárese, sólo en este sentido— sólo *es* su cuerpo. Y este simple pero irremediable hecho va a decidir de la estructura concreta de nuestro mundo y, con ello, de nuestra vida y destino. El hombre se halla de por vida recluso en su cuerpo. Razón sobrada tenían los pitagóricos en jugar del vocablo a este propósito —retruécano que usaban no para risa y jolgorio, sino gravemente, doloridamente, dramáticamente, melancólicamente. Dado que en griego cuerpo es *sôma* y tumba *sêma*, repetían *sôma sêma*— cuerpo tumba, cuerpo-cárcel.

El cuerpo en que vivo infuso, recluso, hace de mí inexorablemente un personaje espacial. Me pone en un sitio y me excluye de los demás sitios. No me permite ser ubicuo. En cada instante me clava como un clavo en un lugar y me destierra del resto. El resto, es decir, las demás cosas del mundo, están en otros sitios y sólo puedo verlas, oírlas y tal vez tocarlas desde donde yo estoy. A donde yo estoy lo llamamos *aquí* —y el fonema mismo castellano, por su acento agudo y su fulminante caer, en sólo dos sílabas, del *a* tan abierto al *í* tan puntiagudo, y por su acento tan vertical, expresa maravillosamente ese mazazo del destino que me clava como un clavo... *aquí*.

Mas esto trae consigo, automáticamente, algo nuevo y decisivo para la estructura del mundo. Yo puedo cambiar de sitio, pero cualquiera que él sea, será mi «aquí». Por lo visto, *aquí* y *yo*, *yo* y *aquí*, somos inseparables de por vida. Y al tener el mundo, con todas las cosas dentro, que *serme* desde *aquí*, se convierte automáticamente en una perspectiva —es decir, que sus cosas están cerca o lejos de *aquí*, a la derecha o a la izquierda de *aquí*, arriba o abajo de *aquí*. Esta es la tercera ley estructural del mundo del hombre. No se olvide que lo que llamo hombre no es sino «cada cual» y, por tanto, que estamos hablando del mundo de y para cada cual —no del mundo objetivo de que nos habla la física. Qué sea un mundo físico no lo sabemos, ni siquiera qué sea un mundo objetivo, por tanto, un mundo que no es sólo el de cada cual, sino el común a todos los hombres. Esta tercera ley estructural dice que el mundo es una perspectiva. La cosa no es insignificante. Por lo menos, esta súbita aparición en nuestro horizonte del «cerca» y el «lejos» es de no poca gravedad. Porque significan distancias —surge, pues, lo próximo y lo distante, y a lo mejor lo que tengo próximo me es odiado y lo distante es la mujer de que se está enamorado. Pero además esa distancia, que es la lejanía, no es geométrica ni es la de la ciencia física, es una distancia que, si necesito o deseo salvarla, tengo y, sobre todo, tuvo el hombre primitivo, que recorrerla con grave gasto de su esfuerzo y de su tiempo. Hoy, en salvar las distancias, no se gastan esas dos cosas, pero se gasta dinero, cuya obtención implica gasto de tiempo y de esfuerzo —gastos que se miden por «horas-trabajo».

Ya veremos que otro hombre tiene también su *aquí* —pero ese aquí del Otro no es el mío. Nuestros «aquís» se excluyen, no son interpenetrables, son distintos, y por eso la perspectiva en que le aparece el mundo es siempre distinta de la mía. Por eso no coinciden suficientemente nuestros mundos. Yo estoy, por de pronto, en el mío y él en el suyo. Nueva causa de soledad radical. No sólo yo estoy fuera del otro hombre, sino que también mi mundo está fuera del suyo: somos, mutuamente, dos «fueras» y por eso somos radicalmente forasteros.

Lejos es lo que está a considerable distancia de mi *aquí*. Lejos es lo que está *allí*. Entre el aquí y la lejanía del allí hay un término medio —el *ahí*—, es decir, lo que no está en mi aquí pero sí próximo. ¿Será el ahí donde está... el prójimo? El *aquí*, demostrativo adverbial de lugar, procede lingüísticamente de un pronombre personal.

Ser el hombre cuerpo trae, pues, consigo no sólo que todas las

cosas sean cuerpos, sino que todas las cosas del mundo estén colocadas con relación a mí. ¡Todas las cosas, incluso las que no son corporales! Porque si las hay —hasta ahora en nuestro análisis no las hemos encontrado— tendrán, ya veremos, que manifestarse por medio de cuerpos. Las imágenes de Homero no son corporales y no existirían, no serían para nosotros, si no hubieran sido escritas en unos pergaminos. Al ser inmediata o mediatamente cuerpos las cosas y estar colocadas con relación a mí, cerca o lejos, a derecha o izquierda, arriba o abajo de aquí —de aquí que es el *locus*, el lugar de mi cuerpo —resulta que están repartidas y cada una se halla, está o pertenece a una región del mundo. Las cosas, pues, se agrupan en regiones espaciales, pertenecen a este lado o a aquel lado de mi mundo. Hay cosas, objetos o seres humanos, por ejemplo, que pertenecen al lado de mi mundo que llamo el Norte, y otras que pertenecen al lado que llamo Oriente. De tal modo es esta adscripción a determinada región, esta localización de las cosas constituyente del hombre, que hasta el cristianismo necesita situar a Dios, por decirlo así, avecindarlo en un lugar del espacio, y por eso califica a Dios atribuyéndole como algo esencial a él, que lo define y precisa, un local donde normalmente está, cuando cotidianamente reza: «Padre nuestro que estás en los cielos.» Padres hay muchos, pero singulariza a Dios ser el que habita en lo alto, en la región de las estrellas fijas o firmamento. Y contrapuestamente aloja al diablo al otro extremo, en la región más de abajo, más *infer-ior*, a saber, el *infierno*. El diablo resulta así el antípoda de Dios. También los griegos primitivos situaban en la región inferior o infernal no pocas cosas y seres. Mas para ellos esa región inferior significaba simplemente ser la base o peana del mundo, donde todo lo demás se apoya y está sostenido. A esa región base la llamaban Tártaro. Por cierto que como no podían menos, aun dado el primitivismo de su mentalidad, de preguntarse cómo, a su vez, se sostiene el Tártaro, imaginaban que un animal de anchísimo y duro caparazón lo sostenía. Este animal era la tortuga, que en italiano y en portugués conserva aún su nombre griego menos deformado. Nuestra tortuga, en efecto, no es sino el vocablo griego *tartarougos* —el que sostiene el Tártaro.

Pero nada de esto, claro está, es fenómeno auténtico o radical. Se trata ya de interpretaciones imaginarias con que la mente del hombre reacciona ante las cosas del mundo y su primaria perspectiva y localización con respecto a su persona. A este fin inventa cosas imaginarias que sitúa en regiones imaginarias. He aludido a ello para mostrar hasta qué punto es constitutivo del hombre sentirse

en un mundo regionalizado donde halla cada cosa como *perteneciendo* a una región. Pero no tiene sentido que nos ocupemos en este curso de aquellos locales y localizaciones imaginarios de un mundo que no es ya el primario y real de la vida, sino una idea o imagen del mundo.

Mas el haber aparecido en este inventario que hacemos del mundo vital esta cosa, la más próxima a cada cual, que es su cuerpo y, en choque o roce con él, todos los demás cuerpos y su localización en perspectiva y regiones, no debe hacernos olvidar que, al mismo tiempo —por tanto, ni antes ni después, sino al mismo tiempo—, las cosas nos son instrumentos o estorbos *para* nuestra vida, que su ser no consiste en ser cada una por sí y en sí, sino que tienen sólo un *ser para*. Quede clara esta noción de «ser para» como la que expresa el ser originario de las cosas en cuanto «cosas de la vida», asuntos e importancias. El concepto de una cosa pretende decirnos lo que una cosa es, su *ser;* este ser nos es declarado o hecho manifiesto en la definición. Pues bien, recuérdese el juego de los chicos cuando se acercan a una persona mayor y, para ponerla en un brete, le preguntan: «Qué es una carraca?» La persona mayor, al no encontrar de seguida las palabras que definirían la carraca, hace, como instintivamente, el movimiento de hacer girar una carraca con la mano, movimiento que resulta un poco ridículo, y los chicos por eso ríen entonces. Pero la verdad es que ese movimiento es como una charada en acción, cuyo sentido —el de la charada— efectivamente es *algo para* darle vueltas; por tanto, para *hacer* algo con ella. Este es su *ser para*. Y lo mismo si nos preguntan qué es una bicicleta, antes de que contestemos con palabras, nuestros pies engrendran un germen de movimiento pedaleante. Ahora bien, la definición verbal que luego enunciaría formalmente el ser de la carraca, de la bicicleta o del cielo, la montaña, el árbol, etc., no hará sino expresar con palabras lo que esos mismos movimientos significan, y su contenido no sería, no es otro que hacernos saber algo que el hombre hace o padece con una cosa; por tanto, que todo concepto es la descripción de una escena vital (1).

---

(1) La condición primaria de las cosas consiste, pues, en servirnos *para* o impedirnos *para*. Ciertamente que la metafísica nació, allá en Grecia, en el primer tercio del siglo v, como la pesquisa del ser de las cosas, pero entendiendo por su ser lo que ellas son, diríamos, por su cuenta y no meramente lo que *son para* nosotros. Es el ser en sí y por sí de las cosas. Aquella ciencia que un cartesiano, a fines del siglo XVII, llamó ontología, se esfuerza denodadamente, trasuda y se extenúa desde hace veinticinco siglos en encontrar

Pero aquí no nos ocupamos de qué *son* en absoluto las cosas, suponiendo que las cosas sean en absoluto. Nos limitamos rigorosa y metódicamente a describir lo que las cosas son patentemente —por tanto, no hipotéticamente— *ahí*, en el ámbito de la realidad radical primaria que es nuestra vida, y hallamos que, en él, el ser de las cosas no es un presunto ser en sí, sino su evidente *ser para*, su servirnos o impedirnos, y entonces decimos que el ser de las cosas como *prágmata*, asuntos o importancias no es la sustancialidad, sino la servicialidad o servidumbre, que incluye su forma negativa, la deservicialidad, el sernos dificultad, estorbo, daño.

Ahora bien, si analizamos esa servicialidad de las cosas —quedémonos ahora con la positiva para simplificar, ya que con ello tenemos lo suficiente—, si analizamos esa su servicialidad hallamos que cada cosa sirve para otra que, a su vez, sirve para una tercera, y así sucesivamente en cadena de medios *para*— hasta llegar a una finalidad del hombre. Por ejemplo, la cosa que llamamos azufre sirve para hacer pólvora, la cual sirve para cargar fusiles y cañones, los cuales sirven para hacer la guerra, la cual sirve... Bueno: ¿para qué sirve la guerra? Pero esa cadena servicial o de *medios para* que termine en la guerra no es la única que parte del azufre y de su primera utilización para fabricar pólvora. Porque la pólvora sirve también para cargar escopetas y rifles que sirven para cazar, faena muy distinta de guerrear, caza que sirve para una finalidad humana que he tratado de enuclear en un vagabundo prólogo prepuesto al libro de arte venatorio escrito por el gran cazador conde de Yebes (1), un hombre que ha cazado en todos los parajes y se ha

---

ese *ser* de las cosas. Pero la pertinacia del esfuerzo revela que ese ser de las cosas que se busca no ha sido aún suficientemente encontrado. Lo cual sería razón nada parva para sospechar que no lo tienen; pero es, sin duda, razón sobrada que si lo tienen es problemático y es, en cambio, evidente que no lo ostentan. De otro modo nos sería notorio y archisabido. Esto me llevó hace muchos años a la audaz opinión de que el ser de las cosas, en cuanto ser propio de ellas aparte del hombre, es sólo una hipótesis, como lo son todas las ideas científicas. Con ello volvemos patas arriba toda la filosofía, faena endiablada de que, por fortuna, podemos exonerarnos en este curso, cuyo tema no es la ontología. Sólo diré que entre las muchas respuestas que se han dado a la pregunta ¿qué *son* las cosas?, ha corrido la mejor fortuna en la Historia la que dio Aristóteles diciendo que son sustancias, por tanto, que las cosas consisten últimamente en sustancialidad. Pero es también conocido de todos el hecho de que esta respuesta dejó hace mucho de satisfacer a las mentes occidentales y hubo que buscar otras.

(1) [«Prólogo a *Veinte años de caza mayor*, del conde de Yebes.» *Obras completas*, tomo VI.]

ormido en todas las fiestas de la sociedad elegante; un hombre, pues, que en la selva caza la marmota y en el sarao la imita. Pero aun sin buscar tres pies al gato —antes bien van por su pie— como esas dos series de servicios articulados que parten del azufre y de la pólvora con él elaborada encontramos una tercera, ésta: con la pólvora se hacen cohetes y con los cohetes se hacen, sobre todo, fiestas populares. Las fiestas son una de las grandes cosas que hay en el mundo y con que y en que uno se encuentra.

Tenemos, pues, que las cosas en cuanto servicios positivos o negativos se articulan unas con otras formando arquitecturas de servicialidad— como la guerra, la caza, la fiesta. Forman dentro del mundo como pequeños mundos particulares, lo que llamamos el mundo de la guerra, el mundo de la caza, etc., como hay el mundo de la religión, de los negocios, del arte, de las letras, de la ciencia. Yo les llamo «campos pragmáticos». Y esta es, por ahora, la última ley estructural del mundo que enuncio, a saber: nuestro mundo, el de cada cual, no es un *totum revolutum*, sino que está organizado en «campos pragmáticos». Cada cosa pertenece a alguno o algunos de esos campos donde articula su *ser para* con el de otros, y así sucesivamente. Ahora bien, esos «campos pragmáticos» o «campos de asuntos e importancias», al ser de una u otra manera, inmediata o mediatamente campos de cuerpos, están con mayor o menor precisión y exclusividad localizados, es decir, adscritos, predominantemente al menos, a regiones espaciales. Podíamos, pues, en vez de campos decir «regiones pragmáticas», pero es mejor que hablemos especialmente de «campos», usando este término de la física reciente que enuncia un ámbito constituído por puras relaciones *dinámicas*. Nuestra relación práctica o pragmática con las cosas, y de éstas con nosotros, aun siendo corporal a la postre, no es material, sino dinámica. En nuestro mundo vital no hay nada material: mi cuerpo no es una materia ni lo son las cosas que con él chocan. Aquél y éstas, diríamos para simplificar, son puro choque y, por tanto, puro dinamismo.

El hombre vive en un enorme ámbito —el Mundo, el suyo, el de cada cual— ocupado por «campos de asuntos», más o menos localizados en regiones especiales. Y cada cosa que nos aparece nos aparece como perteneciendo a uno de esos campos o regiones. De aquí que apenas la advertimos, fulminantemente hay en nosotros como un movimiento que nos hace referirla al campo, región, o, digamos ahora, *al lado de la vida* a que pertenece. Y como las cosas tienen su nombre — entre las cosas que encontramos en el mun-

do están los nombres de esas mismas cosas—, basta que pronuncie yo una palabra para que ustedes, con o sin palabras expresas, «se digan»: *eso*, lo nombrado, pertenece a tal o cual lado de la *vida*. Si yo dijese ahora «el traje», las mujeres que me escuchasen dirigirían su mente, como una nave su proa, hacia *el lado de la vida* que es la elegancia indumentaria; y si digo «plan Marshall», todos, sin necesidad de reflexión alguna y sin ocuparse ahora del asunto, automáticamente empujarán, por decirlo así, la palabra oída hacia un cierto «lado» de sus vidas titulado «política internacional». «Empujan, por decirlo así» —ha sido mi expresión. Pero ahora quito el «por decirlo así»— porque, en verdad, no se trata de una metáfora, sino de una efectiva realidad. Con medios un poco, no más que un poco, refinados de laboratorio fisiológico se puede demostrar que al oír la palabra en nuestros músculos se produce una minúscula contracción, perceptible con aparatos registradores, contracción que inicia y es como germen de un movimiento para empujar algo —en este caso la palabra— en una dirección espacial determinada. Hay aquí un interesante tema para la investigación de los psicólogos. Todos llevamos en nuestra imaginación un *diagrama del mundo* a cuyos cuadrantes y regiones referimos todas las cosas, incluso, como he dicho, las que no son inmediatamente corporales, sino, según se las acostumbra llamar, las «espirituales», como ideas, sentimientos, etcétera. Pues bien, sería curioso precisar hacia qué región de ese diagrama imaginario cada individuo empuja las palabras que oye o dice (1).

(1) Yo tenía una tía, la cual, cada vez que pronunciaba la palabra «demonio», dirigía una mirada iracunda y lanzaba enérgicamente su barbilla en dirección al centro de la tierra. Notábase palmariamente que tenía allí, con toda claridad y precisión, situado el infierno y en él avecindado el diablo, como si lo estuviese viendo. Parejamente, si se hiciese sobre mí esa investigación de laboratorio, es casi seguro que al oír yo, por ejemplo, «Conferencia de París» y dirigirlo hacia el lado de mi vida que es la «política internacional», mis músculos empujen la palabra en dirección de una línea oblicua, secante del horizonte y dirigida hacia abajo y a un lado. Esto sería una curva pantomima —somos, sobre todo es nuestro cuerpo, permanente pantomima— del hecho mental mío consistente en que yo detesto toda política, la considero como una cosa siempre e irremediablemente mala, pero a la vez inevitable y constituyente de toda sociedad. Me permito el lujo de enunciar este hecho que en mí se da, sin más explicaciones ni fundamentos, porque en otro lugar espero hacer ver, con perfecta diafanidad y evidencia, qué es la política por qué en el universo hay una cosa tan extraña, tan insatisfactoria y, sin embargo, tan imprescindible. Entonces veremos cómo y por qué toda política, aun la mejor, es, por fuerza, mala; por lo menos, en el sentido en que son malos, por buenos que sean, un aparato ortopédico o un tratamiento quirúrgico.

El mundo de nuestra vida y, por tanto, nuestra vida en él están constituídos por una orientación de *lados* diversos que he llamado «campos pragmáticos». Y aquí se ofrece momentánea ocasión para que veamos de resalto y, merced a esto, con claridad, aunque no me voy a detener morosamente en su análisis, lo que es el genio del poeta, más aún, la poesía misma. Hace mucho tiempo sostengo en mis escrituras que la poesía es un modo del conocimiento, o dicho con otras palabras, que lo dicho por la poesía es verdad. La diferencia entre la verdad poética y la científica se origina en caracteres secundarios; secundarios en comparación con el hecho que tanto una como otra dicen cosas que son verdad, esto es, que las hay efectiva y realmente en el mundo de que hablan. Proust, el gran novelista, no tenía la menor idea científica de que la vida humana y su mundo estuviesen realmente estructurados en una articulación de *lados*. No obstante, en los primeros tomos de su fluvial novela nos habla de un adolescente cuya sensibilidad estaba prematuramente desarrollada, adolescente que es él mismo. Vive el muchacho durante el verano en el Hotel Palace de un pueblecito normando, lugar de veraneo elegante. Su familia le saca a pasear por las tardes; unas veces toman la dirección de la izquierda, otras veces la de la derecha. En la dirección de la izquierda está la casa de un señor Swann, algo amigo de su familia, un hombre de origen judío, sin estirpe ilustre, pero que tiene por su persona el raro talento de la elegancia, a que se agregan algunos retorcidos vicios. En la dirección de la derecha está el palacio estival de los Guermantes, una de las familias francesas de más vieja nobleza. Para un adolescente cuya alerta hipersensibilidad registra las menores diferencias y elabora en vegetativa amplificación de fantasía todo dato real que se le arroja, estos dos nombres, *Swann* y *Guermantes*, representan dos mundos, es decir, en nuestra terminología, dos campos pragmáticos distintos, pues el hecho de que Swann, aun siendo judío, aun nacido sin pergaminos, filtre una de las dimensiones de su vida en el mundo. Guermantes no hace sino acusar más la diferencia entre ambos mundos. Swann y Guermantes son, pues, como dos puntos cardinales contrapuestos, como dos cuadrantes del gran mundo unitario del muchacho, de los cuales soplan sobre el alma de éste, en ráfagas discontinuas, los estímulos, incitaciones, advertencias, estusiasmos, tristezas sobremanera diferentes. Y he aquí que, genialmente, nos titula Proust dos de sus tomos: uno, *Du côté de chez Swann* —«Por el lado de Swann»— y el otro, *Del lado de los Guermantes*. Ahora, con lo que hemos expuesto en la anterior lección y lo que de ésta va, ¡díganme

si esos títulos de intuición poética no son dos términos técnicos en la teoría científica de la vida! ¡Bien haría cada cual en precisarse cuáles son los *lados* de su vida de donde soplan sobre él, con más insistencia y vehemencia y abundancia, los vientos de su vivir!

Con esto podemos dar por terminado el estudio de la estructura formal que posee el mundo donde cada cual vive. Nótese que ese mundo, ya en cuanto a su estructura, se parece muy poco al mundo físico; quiero decir, al mundo que la física nos revela. Pero conste que en ese mundo físico no vivimos, simplemente lo pensamos, lo imaginamos. Porque si antes dije que desde hace muchos años sostengo que la poesía es una forma del conocimiento, ahora añado que desde hace los mismos años procuro hacer caer en la cuenta a los demás que la física es una forma de poesía, esto es, de fantasía, y aún hay que añadir, de una fantasía mudadiza que hoy imagina un mundo físico distinto del de ayer y mañana imaginará otro distinto del de hoy. Donde vive efectivamente cada cual es en ese mundo pragmático, inmenso organismo de campos de asuntos, de regiones y de lados y, en lo esencial, invariable desde el hombre primigenio.

Hora es ya de que, desentendiéndonos de esa estructuración formal del mundo, echemos una ojeada sobre su contenido, sobre las cosas que en él aparecen, asoman, brotan, surgen, en suma, ex-isten, a fin de descubrir entre ellas algunas que podamos, que debamos llamar sociales y sociedad. Aquí nuestro tema nos obliga a no demorarnos en el camino, a pesar de las interesantes cuestiones que van a saltarnos a la vista. Podemos, velozmente y sin hacer posada, atravesar de vuelo cuanto evidentemente no pueda pretender ser social o que, por lo menos, no lo sea con evidencia y saturadamente. En efecto, las cosas que hay en el mundo se hallan por muy antigua tradición clasificadas en minerales, vegetales, animales y humanas. Pregúntese cada cual si su propio comportamiento ante una piedra puede calificarse de social. Evidentemente, no. La evidencia se impone si, yéndonos al otro extremo de aquella serie —lo comparamos con nuestro comportamiento ante un hombre. La diferencia es palmaria. Toda acción del hombre adulto hacia algo o sobre algo cuenta, claro está, de antemano con sus experiencias anteriores referentes a ese algo, de suerte que su acción parte de las cualidades que, según su saber, posee esa cosa. Sabe, en nuestro ejemplo, que la piedra es muy dura, pero no tanto como el hierro, y si lo que se propone es quebrarla en fragmentos para alguna fina-

lidad suya, sabe que basta golpearla con un martillo. Tiene, pues, ante sí, para orientar su acción, estos dos atributos de la piedra: que es dura, pero frágil, fragmentable sin extrema dificultad. Añadan ustedes las demás cualidades que en nuestro trato con la piedra hemos aprendido. Entre ellas hay una decisiva para nuestro tema. Sabemos que la piedra no se entera de nuestra acción sobre ella y que su comportamiento mientras la golpeamos se reduce a quebrarse, fraccionarse, porque ello es su mecánica e inexorable condición. A nuestra acción sobre ella no corresponde por su parte ninguna acción sobre o hacia nosotros. En ella no hay en absoluto capacidad de acción ninguna. En rigor, tampoco debemos llamar a lo que le pasa con nosotros *pasión* —en el sentido de padecer. La piedra ni hace ni padece, sino que en ella se producen mecánicamente ciertos efectos. Por tanto, en nuestra relación con la piedra nuestra acción tiene una dirección única que va de nosotros a la piedra y allí, sin más, termina. Lo propio acontece, al menos macroscópicamente, con la planta, sin más diferencia que la existente entre los atributos de un vegetal y los de un mineral. Mas ya en nuestro trato con el animal la relación se modifica. Si queremos hacer algo con un animal, en nuestro proyecto de acción interviene el convencimiento de que yo existo para él y que espera una acción mía sobre él, se prepara a ella y prepara su reacción a esa mi esperada acción. No tiene, pues, duda que en mi relación con el animal el acto de mi comportamiento hacia él no es, como era frente a la piedra, unilateral, sino que mi acto, antes de ser ejecutado, cuando lo estoy proyectando, cuenta ya con el acto probable de reacción por parte del animal, de manera que mi acto, aún en estado de puro proyecto, va al animal pero vuelve a mí en sentido inverso, anticipando la réplica del animal. Hace, pues, un viaje de ida y vuelta, el cual no es sino la representación por adelantado de la relación real que entre ambos —el animal y yo— va a tener lugar. Cuando me acerco al caballo para ensillarlo cuento, desde luego, con su posible coz, y cuando me aproximo al mastín de rebaño cuento con su posible mordisco y tomo, en uno y otro caso mis precauciones.

Nótese el nuevo tipo de realidad que, frente a lo que no son piedras y vegetales, aparece en nuestro mundo cuando encontramos el animal. Si para describir la relación real frente a la piedra decimos: la piedra y yo somos dos, hablamos inadecuadamente. Porque en ese plural «somos», que en este caso es un dual o plural de sólo dos, unimos e igualamos en el ser a la piedra y al hombre. Ahora bien, la piedra *me es* piedra, pero yo *no le soy* a la piedra en

absoluto. No cabe, pues, comunidad —la comunidad que ese plural-dual expresa— entre ella y yo. Mas en el caso del animal la realidad varía. No sólo el animal me es animal y tal animal —mi comportamiento, noten, varía según sea la especie: no me comporto igual frente a un jilguero y frente a un toro de la ganadería de Miura—, no sólo el animal *me* es, sino que también yo *le* soy, a saber, le soy otro animal. La conducta del animal con nosotros podría resumirse y simbolizarse diciendo que el animal nos está llamando a nosotros, constantemente, animales. No parece dudoso que lo que pasa en el asno cuando el arriero le tunde a estacazos el lomo es algo que sería menester expresar así: ¡qué bruto es este animal que, en el mundo de la fábula, donde hasta los asnos parlamos, llamamos hombre! ¡Qué diferencia con el otro animal que entra en la cuadra y me lame y le llamo perro!

Lo que no parece cuestionable es que decir «el animal y yo somos» tiene ya alguna dosis de sentido que faltaba en absoluto al «la piedra y yo somos». Somos el animal y yo, puesto que mutuamente *nos* somos, puesto que me es notorio que a mi acción sobre el animal va éste a responder-*me*. Esta relación es, pues, una realidad que necesitamos denominar «mutualidad o reciprocidad». El animal me aparece, a diferencia de la piedra y la planta, como una cosa que me responde y, en este sentido, como algo que no sólo existe para mí, sino que, al existir también yo para él, *co-existe* conmigo. La piedra existe, pero no *co-existe*. El co-existir es un entrepeinar las existencias, un entre o inter-existirse dos seres, no simplemente «estar ahí» sin tener que ver el uno con el otro.

Ahora bien, ¿no es esto lo que de primeras llamamos «*trato* social»? El vocablo *social* ¿no apunta desde luego a una realidad consistente en que el hombre se comporta frente a otros seres, los cuales, a su vez, se comportan con respecto a él —por tanto, a acciones en que, de uno u otro modo, interviene la reciprocidad en que no sólo yo soy centro emisor de actos hacia otro ser, sino que este otro ser es también centro emisor de actos hacia mí y, por tanto, en mi acción tiene que estar ya anticipada la suya, se cuenta con la suya porque en la suya se cuenta también con la mía—; en fin, para decir lo mismo en otro giro, que los dos actuantes se responden mutuamente, es decir, se co-rresponden? El animal «responde» con sus actos a mi presencia —me ve, me busca o me huye, me quiere o me teme, me lame la mano o me muerde, me obedece o me acomete; en suma, *me reciproca* a su modo. Este modo, sin embargo, es, según la experiencia me ha hecho patente, muy limitado. A la postre es sólo a un reducido repertorio de actos míos

a los que el animal co-rresponde, y ello con un repertorio también muy exiguo de actos suyos. Es más, puedo establecer una escala que mide en cada especie la amplitud de ese repertorio. Esa escala, por tanto, tabulará también la cantidad de co-existencia que con el animal puedo usufructuar. Ella nos manifestaría hasta qué punto, aun en el caso mejor, esa co-existencia es escasa. Puedo adiestrar o amaestrar al animal y entonces hacerme la ilusión de que co-rresponde a mayor número de gestos y otros actos míos, pero advierto en seguida que en el amaestramiento no responde desde sí, desde su centro espontáneo el animal, sino que se torna puro mecanismo, que es una máquina donde he puesto unos discos, como lo son las respuestas de gramófono que rueda el lorito real, siempre las mismas, conforme a programa. Al revés, para co-existir más con el animal, lo único que puedo hacer es reducir mi propia vida, elementalizarla, entontecerme y aneciarme hasta ser casi otro animal, como les pasa a esas señoras de edad que viven años y años solas con un perro ocupadas exclusivamente de él, acompañadas únicamente por él, y acaban por parecerse hasta fisonómicamente a su can. Para co-existir con el animal hay que hacer lo que Pascal nos propone que hagamos frente a Dios: *il faut s'abêtir*.

Repito mi pregunta: ¿podemos reconocer en la relación del hombre con el animal un hecho social? No lo podemos, sin más, decidir. Desde luego nos retenía para contestar afirmativamente la limitación de la co-existencia y además un carácter confuso, borroso, ambiguo que percibimos en el modo de ser de la bestia por lista que ésta sea. La verdad es que, no sólo en este orden sino en todos, el animal nos azora. No sabemos bien cómo tratarlo, porque no vemos clara su condición. De aquí que en nuestra conducta con él nos pasamos la vida oscilando entre tratarlo humanamente o, por el contrario, vegetalmente y aun mineralmente. Se comprende muy bien las variaciones de actitud ante el bruto porque el hombre ha pasado a lo largo de la historia —desde ver en él casi un dios, como los primitivos y los egipcios, hasta pensar, como Descartes y su discípulo, el dulce y místico Malebranche, que el animal es una máquina, un pedrusco algo más complicado.

De si es o no social nuestra relación con él sólo podemos convencernos comparándola con hechos que sean incuestionablemente, saturadamente, sociales. Es el caso plenario, diáfano, evidente quien nos permite entender los casos confusos, débiles, ambiguos.

Estas consideraciones han acotado el montón de fenómenos únicos entre los cuales puede aparecer de modo palmario e irrecusa-

ble algo que sea social. Del contenido del mundo nos queda sólo por analizar las cosas que llamamos «hombres».

¿Cómo aparecen en mi mundo vital esos seres que llamo «los otros hombres»? Basta enunciar la pregunta para que todos sintamos un cambio en nuestro temple. Hasta ahora nos sentíamos en abandono, plácidamente. Ahora, ante el anuncio de que en nuestro horizonte reflexivo, el horizonte de temas que desarrollan estas lecciones, se van a presentar «los otros hombres», sentimos, no sabemos bien por qué, una ligera inquietud y como si una fina onda eléctrica nos hubiese corrido por la médula. La cosa será todo lo absurda que se quiere, pero *es*. Venimos de un mundo vital donde hasta ahora sólo había piedras, plantas y animales: era un paraíso, era lo que llamamos la naturaleza, el campo. Y aunque del mundo vital que analizamos hemos dicho cien veces que es el de cada cual, el concreto de mi vida, no hemos hablado de él sino abstractamente. Yo no he pretendido describir el mundo singular de cada cual, ni tampoco el de alguno, ni siquiera el mío. De lo archiconcreto estamos hablando abstractamente y en general. Esta es la paradoja constitutiva de la *teoría* de la vida. Esta vida es la de cada cual, pero su teoría es, como toda teoría, general. Da los cuadros vacíos y abstractos donde cada cual puede alojar su propia autobiografía. Pues bien, lo que ahora subrayo es que aun hablando, como hacemos, en abstracto, basta anunciar que van a aparecer en nuestro análisis los otros hombres para que en todos se produzca un alerta, un «¡Quién vive!». Ya no vivimos en abandono, sino en guardia y con cautela. ¡Hasta tal punto son, por lo visto, temibles los otros hombres! Antes, en el mundo como mundo mineral, vegetal, animal, nada nos preocupaba. Es la tranquilidad que sentimos en el campo. ¿Por qué la sentimos? Lo vamos a ver, pero con dos palabras dijo ya lo esencial Nietzsche: «Nos sentimos tan tranquilos y a gusto en la pura naturaleza porque ésta no tiene opinión sobre nosotros.» Aquí está el origen hipersuspicaz de nuestra inquietud. Vamos a hablar de seres —los hombres— que se caracterizan porque sabemos que tienen una opinión sobre nosotros. Por eso nos hemos puesto en guardia, el alma alerta: en el dulce horizonte del mundo paradisíaco asoma un peligro: *el otro hombre*. ¡Y no tiene duda!, más o menos y poco a poco esto se va a animar. Y vamos a azorarnos todos un poco.

Efectivamente, en el contorno que mi horizonte ciñe aparece el *OTRO*. El «otro» es el otro hombre. Con presencia sensible ten-

go de él sólo un cuerpo, un cuerpo que ostenta su peculiar forma, que se mueve, que maneja cosas ante mi vista, es decir, que se comporta externa o visiblemente, lo que los psicólogos americanos llaman «behavior». Pero lo sorprendente, lo extraño y lo últimamente misterioso es que siéndonos presente sólo una figura y unos movimientos corporales, vemos en ello o a través de ello algo por esencia invisible, algo que es pura intimidad, algo que cada cual sólo de sí mismo conoce directamente: su pensar, sentir, querer, operaciones que, por sí mismas, no pueden ser presencias a otros; que son no-externas ni directamente se pueden exteriorizar, porque no ocupan espacio ni tienen cualidades sensibles —por eso son, frente a toda la externidad del mundo, pura intimidad. Pero ya en el animal no podemos ver su cuerpo sin que éste, además de señalarnos como los demás colores y resistencias una cierta corporeidad, nos es señal de algo completamente nuevo, distinto —a saber, de una incorporeidad, de un *dentro*, un *intus* o *inti-midad* en el animal donde éste fragua su respuesta a nosotros, donde prepara su mordisco o su cornada o, por el contrario, su dulce y tierno venir a rozarse contra nuestras piernas. Dije que nuestro trato con el animal tiene algo de coexistencia. Esta coexistencia surgía porque el animal nos responde desde un centro interior que en él hay, es decir, de su intimidad. Todo coexistir es un coexistir de dos intimidades y hay tanto de ello cuanto haya de mutuo hacerse, en algún modo, presentes éstas. Si el cuerpo del animal nos hace al través suyo entrever, presumir, sospechar esa su intimidad, es porque nos la señala con su figura, movimientos, etc. Ahora bien, cuando un cuerpo es *señal* de una intimidad que en él va como inclusa y reclusa, es que el cuerpo es *carne*, y esa función que consiste en señalar la intimidad se llama «expresión». La carne, además de pesar y moverse, expresa, *es* «expresión». La función expresiva del organismo zoológico es el más enigmático de los problemas que ocupan a la biología, ya que de la vida biológica misma creen los biólogos desde hace tiempo no deber ocuparse, por ser demasiado problema.

No me detengo a penetrar en este sugestivísimo asunto, la función expresiva —en cierto modo el sugestivo por antonomasia, pues en él se halla la causa de toda sugestión—, porque me he ocupado de él largamente en mi estudio titulado «Sobre la expresión fenómeno cósmico» (1), y de lo que atañe más a la

(1) [Véase tomo VII de *El Espectador*, en *Obras completas*, tomo II.]

aparición del *otro hombre* ante cada cual, diré algo en las siguientes lecciones.

Baste ahora decir que el cuerpo del otro, quieto o en movimiento, es un abundantísimo semáforo que nos envía constantemente las más variadas señales o indicios o barruntos de lo que pasa en el *dentro* que es el otro hombre. Ese dentro, esa intimidad no es nunca presente, pero es compresente, como lo es el lado de la manzana que no vemos. Y aquí tenemos una aplicación del concepto de la com-presencia, sin el cual, como dije, no podríamos esclarecer cómo el mundo y todo en él existe para nosotros. Ciertamente que en este caso la función de la com-presencia es más sorprendente. Porque allí la parte de la manzana en cada instante oculta me ha sido otras veces presente, pero la intimidad que el otro hombre *es* no se me ha hecho ni puede hacérseme nunca presente. Y, sin embargo, la encuentro ahí —cuando encuentro un cuerpo humano.

La fisonomía de ese cuerpo, su mímica y su pantomímica, gestos y palabras no patentizan pero sí manifiestan que hay allí una intimidad similar a la mía. El cuerpo es un fertilísimo «campo expresivo» o «de expresividad».

Yo veo, por ejemplo, que mira. Los *ojos*, «ventanas del alma» nos muestran más del otro que nada porque son miradas, actos que vienen de *dentro* como pocos. Vemos *a qué* es a lo que mira y *cómo* mira. No sólo viene de dentro, sino que notamos desde qué profundidad mira.

Por eso nada agradece el enamorado como la primera mirada. Pero hay que tener cuidado. Si los hombres supiesen *medir* la profundidad de que proviene la mirada de la mujer, se ahorrarían muchos errores y muchas penas.

Porque hay la primera mirada que se concede como una limosna —poco honda, lo justo para ser mirada. Pero hay también la mirada que viene de lo más profundo, trayéndose su raíz misma desde el abismo del ser femenino, mirada que emerge como cargada de algas y perlas y todo el paisaje sumergido, esencialmente sumergido y oculto que es la mujer cuando es de verdad, esto es, profundamente, abismáticamente, mujer. Esta es la mirada *saturada*, en la que rebosa su propio querer ser mirada, mientras que la primera era asténica, casi no era mirada, sino simple ver. Si el hombre no fuese vanidoso y no interpretase cualquier gesto insuficiente de la mujer como prueba de que ésta está enamorada de él, si suspendiese su opinión hasta que en ella se produzcan

gestos *saturados*, no padecería las dolorosas sorpresas que son tan frecuentes.

Repito, desde el fondo de radical soledad que es propiamente nuestra vida, practicamos, una y otra vez, un intento de interpenetración, de *de-soledadizarnos* asomándonos al otro ser humano, deseando darle nuestra vida y recibir la suya.

V. LA VIDA INTER-INDIVIDUAL NOSOTROS—TÚ—YO

HABÍAMOS partido de la vida humana como realidad radical. Entendíamos por realidad radical —hora es de recordarlo— no la única, ni siquiera la más importante y ciertamente no la más sublime, sino, lisa y llanamente, aquella realidad primaria y primordial en que todas las demás, si han de sernos realidades, tienen que aparecer y, por lo tanto, tener en ella su raíz o estar en ella arraigadas. En este sentido de realidad radical, «vida humana» significa estricta y exclusivamente la de cada cual, es decir, siempre y sólo la mía. Ese X que la vive y a quien suelo llamar yo, y el mundo en que ese «yo» vive, me son patentes, presentes o compresentes, y todo ello, ser yo el que soy y ser ése mi mundo y mi vivir en él, son cosas que me acontecen a mí y sólo a mí, o a mí en mi radical soledad. Si, por ventura —añadí—, apareciese en ese mi mundo algo que conviniera llamar también «vida humana» aparte de la mía, conste de la manera más expresa que lo será en otro sentido, ya no radical ni primario ni patente, sino secundario, derivado y más o menos latente y supuesto. Ahora bien, al aparecernos presentes los cuerpos de forma humana, advertíamos en ellos compresentes otros cuasi-yos, otras «vidas humanas», cada una con su mundo propio, incomunicante, en cuanto tal, con el mío. Lo que este paso y esta aparición tienen de decisivo es que mientras mi vida y todo en ella, al serme patentes y míos, tienen el carácter de inmanentes —por tanto, la perogrullada de que mi vida es inmanente a sí misma, que está toda ella dentro de sí misma—, la presentación indirecta o compresencia de la vida humana ajena me emboca y enfronta con algo trascendente a mi vida y, por tanto, que está en ésta sin propiamente estar.

Lo que sí está patente en mi vida es la noticia, la señal de que hay otras vidas humanas, pero como vida humana es en su radicalidad sólo la *mía*, y esas vidas serán las de otros como yo, cada una de cada uno, por tanto, a fuer de ser otros, sus vidas todas se hallan fuera o más allá o trans-la-mía. Por eso son *trans*cendentes. Y aquí tienen ustedes que por primera vez nos aparece un tipo de realidades que no lo son en sentido radical. La vida del otro no me es realidad patente como lo es la mía: la vida del otro, digámoslo deliberadamente en forma gruesa, es sólo una presunción o una realidad presunta o presumida —todo lo infinitamente verosímil, probable, plausible que se quiera—, pero no radicalmente, incuestionable, primordialmente «realidad». Mas esto nos hace caer en la cuenta de que a la realidad radical que es mi vida pertenece contener dentro de sí muchas realidades de segundo orden o presuntas, lo cual abre a mi vida un campo enorme de realidades distintas de ella misma. Pues al llamarlas, *grosso modo*, presuntas —también podíamos decir «verosímiles»— no les quito el carácter y valor de realidades. Lo único que hago es negarles la calidad de ser realidades *radicales* o incuestionables. Por lo visto la atribución de realidad permite y aun impone una escala o graduación o jerarquía y habrá, como en las quemaduras, realidades de primer grado, de segundo grado, etcétera, y ello no refiriéndonos al contenido de esa realidad, sino al puro carácter de ser realidad. Por ejemplo: el mundo que nos describe la física, es decir, la ciencia ejemplar entre las que el hombre tiene hoy a su disposición, el mundo físico tiene, sin duda, realidad; pero ¿cuál o qué grado de realidad? Ni que decir tiene: una realidad de las que he llamado presuntas. Basta recordar que la figura del mundo físico por cuya realidad ahora nos preguntamos es el resultado de la teoría física y que esta teoría, como todas las teorías científicas, está en movimiento: es, por esencia, cambiante porque es cuestionable. Al mundo de Newton sucede el mundo de Einstein y de Broglie. La realidad del mundo físico, al ser una realidad que con tanta facilidad y velocidad se sucede y suplanta a sí misma, no puede ser sino realidad de cuarto o quinto grado. Pero, repito y bien entendido, realidad. Entiendo por realidad *todo aquello con que tengo que contar*. Y hoy tengo que contar con el mundo de Einstein y Broglie. De él depende la medicina que intenta curarme; de él, buena parte de las máquinas con que hoy se vive; de él, muy concretamente, el futuro mío, de mis hijos, de mis amigos —puesto que nunca en toda la historia el porvenir ha dependido tanto de una teoría, de la teoría intra-atómica.

A todas estas realidades presuntas, a fin de no confundirlas con la realidad radical, las llamaremos interpretaciones o ideas nuestras sobre la realidad —es decir, presunciones e verosimilitudes.

Y ahora viene la gran mutación de óptica o perspectiva que necesitamos hacer. Pero esta óptica nueva desde la cual vamos, poco a poco, a empezar a hablar —salvo tal o cual referencia o momentáneo retorno a la anterior—, esta óptica, nueva en este curso, es precisamente la normal en todos. La anormal, la insólita es la que venimos usando. En seguida aclararé el sentido de ambas perspectivas. Mas para ello conviene proseguir un poco lo que iba diciendo, e iba diciendo que la aparición del otro hombre, con la sospecha o compresencia de que es un yo como el mío, con una vida como la mía y, por tanto, no mía sino suya y un mundo propio donde él vive radicalmente, me es el primer ejemplo, en este inventario de mi mundo, donde encuentro realidades que no son radicales, sino mera presunción de realidades que, en rigor, son ideas o interpretaciones de la realidad. El cuerpo del otro me es radical e incuestionable realidad: que en ese cuerpo habita un cuasi-yo, una cuasi-vida humana, es ya interpretación mía. La realidad del otro hombre, de esa otra «vida humana» es, pues, de segundo grado en comparación con la realidad primaria que es mi vida, que es mi yo, que es mi mundo.

Esta averiguación, aparte el valor que por sí tiene, posee el de hacerme caer en la cuenta de que dentro de mi vida hay una inmensidad de realidades presuntas, lo cual —repito— no quiere decir, por fuerza, que son falsas, sino sólo que son cuestionables, que no son patentes y radicales. Puse mi grande ejemplo: el llamado mundo físico que la ciencia física nos presenta y que es tan distinto de mi mundo vital y primario, en el cual no hay electrones ni cosa que se le parezca.

Pues bien —y esto es lo nuevo con respecto a todo lo anterior—, normalmente vivimos esas presunciones o realidades de segundo grado como si fuesen realidades radicales. El otro hombre, como tal, es decir, no sólo su cuerpo y sus gestos, sino su «yo» y su vida me son normalmente tan realidades como mi propia vida. Es decir, que vivo por igual y a la vez mi vida en su realidad primaria, y una vida que consiste en vivir *como primarias* muchas realidades que lo son sólo en segundo, tercero, etc., grados. Más aún, normalmente no me doy cuenta de mi vida auténtica, de lo que ésta es en su radical soledad y verdad, sino que vivo presuntamente cosas presuntas, vivo entre interpretaciones de la realidad que mi

contorno social, la tradición humana ha ido inventando y acumulando. De éstas hay algunas que merecen ser tenidas por verdaderas, y a ellas llamo realidades de segundo grado —pero ese «merecer ser tenidas por verdaderas» ha de entenderse siempre con cuenta y razón, no así, sin más, a rajatabla y en absoluto. A fuer de interpretaciones pueden siempre, en última instancia, ser erróneas y proponernos realidades francamente ilusorias. De hecho, la inmensa mayoría de cosas que vivimos son, en efecto, no sólo presuntas sino ilusorias; son cosas que hemos oído nombrar, definir, valorar, justificar en nuestro contorno humano; es decir, que hemos oído a los otros y, sin más análisis, exigencias ni reflexión, damos por auténticas, verdaderas o verosímiles. Esto que aquí por vez primera apunto será el tema dorsal del resto del curso. Pero ahora dejémoslo en esa su primera, sencilla, vulgar y, claro está, confusa aparición.

Pero si lo que digo es cierto —y ello se verá en las próximas lecciones— nuestra vida normal consiste en ocuparnos con *prágmata*, con cosas o asuntos e importancias que no lo son propiamente, sino meras interpretaciones irresponsables de los demás o nuestras propias, quiere decir que siendo nuestra vida un estar siempre haciendo algo con esas pseudo-cosas, irremediablemente sería un pseudo-hacer, precisamente aquel que anteriormente nos aparecía con la vulgarísima pero profundísima expresión de «hacer que se hace»; es decir, solemos hacer que vivimos, pero no vivimos efectivamente nuestro auténtico vivir, el que tendríamos que vivir si, deshaciéndonos de todas esas interpretaciones recibidas de los demás entre quienes estamos y que suele llamarse «sociedad», tomásemos, de cuando en cuando, enérgico, evidente contacto con nuestra vida en cuanto realidad radical. Pero ésta es, dijimos, lo que somos en radical soledad. Se trata, pues, de la necesidad que el hombre tiene periódicamente de poner bien en claro las cuentas del negocio que es su vida y de que sólo él es responsable, recurriendo de la óptica en que vemos y vivimos las cosas en cuanto somos miembros de la sociedad, a la óptica en que ellas aparecen cuando nos *retiramos* a nuestra soledad. En la soledad el hombre es su verdad —en la sociedad tiende a ser su mera convencionalidad o falsificación. En la realidad auténtica del humano vivir va incluído el deber de la frecuente retirada al fondo solitario de sí mismo. Esa retirada en que a las meras verosimilitudes, cuando no simples embelesos e ilusiones, en que vivimos, les exigimos que nos presenten sus credenciales de auténtica realidad, es lo que se llama

con un nombre amanerado, ridículo y confusionario, *filosofía*. La filosofía es retirada, *anábasis*, arreglo de cuentas de uno consigo mismo, en la pavorosa desnudez de sí mismo ante sí mismo. Delante de otro no estamos, no podemos estar integralmente desnudos: si el otro nos mira, con su mirada, ya, más o menos, nos cubre ante nuestros propios ojos. Esto es el extraño fenómeno del rubor en que la carne desnuda parece cubrirse con un paño sonrosado, a fin de ocultarse. De la desnudez tenemos que hablar en serio cuando hablemos del azoramiento.

La filosofía no es, pues, una ciencia, sino, si se quiere, una indecencia, pues es poner a las cosas y a sí mismo desnudos, en las puras carnes —en lo que puramente son y soy— nada más. Por eso es, si ella es posible, auténtico conocimiento —lo cual no son nunca *sensu stricto* las ciencias, sino que son meras técnicas útiles para el manejo sutil, el refinado aprovechamiento de las cosas. Pero la filosofía es la verdad, la terrible y desolada, solitaria verdad de las cosas. Verdad significa las cosas puestas al descubierto, y esto significa literalmente el vocablo griego para designar la verdad —*a-létheia*, *aletheúein*—, es decir, desnudar. En cuanto a la voz latina y nuestra —*veritas*, *verum*, verdad— debió provenir de una raíz indoeuropea —*ver*— que significó «decir» —de ahí *ver-bum*, palabra—, pero no un decir cualquiera, sino el más solemne y grave decir, un decir religioso en que ponemos a Dios por testigo de nuestro decir; en suma, el juramento. Mas lo peculiar de Dios es que al citarlo como testigo en esa nuestra relación con la realidad que consiste en decirla, esto es, en decir lo que es realmente, Dios no representa un tercero entre la realidad y yo. Dios no es nunca un tercero, porque su presencia está hecha de esencial ausencia; Dios es el que es presente precisamente como ausente, es el inmenso ausente que en todo presente brilla —brilla por su ausencia—, y su papel en ese citarlo como testigo que es el juramento, consiste en dejarnos solos con la realidad de las cosas, de modo que entre éstas y nosotros no hay nada ni nadie que las vele, cubra, finja ni oculte; y el no haber nada entre ellas y nosotros, eso es la verdad. El maestro Eckehart —el más genial de los místicos europeos— llama por eso a Dios «el silente desierto que es Dios».

Que ese recurrir de nuestra pseudo-vida convencional a nuestra más auténtica realidad en que la filosofía consiste, requiere una técnica intelectual más rigorosa que la de ninguna otra ciencia, es cuestión distinta. Ello quiere decir sólo que la filosofía es *además* una técnica filosófica, pero ella sabe muy bien que esto lo es

sólo en segundo lugar y por haberlo menester para intentar aquella su perpetua y primigenia misión. ¡Ciertamente que a mediados del último siglo y comienzos de éste la filosofía, so el apodo de positivismo, pretendía ser una ciencia, es decir, quería «hacer de ciencia», pero no hay que formalizar la cosa, se trata sólo de un breve ataque de modestia que la pobre sufrió!

Es, pues, filosofía la crítica de la vida convencional, incluso y muy especialmente de su vida —crítica que el hombre se ve obligado a hacer de cuando en cuando, llevando a aquélla ante el tribunal de su vida auténtica, de su inexorable soledad. O, también puede decirse, es la partida doble que necesita llevar para que los negocios, asuntos, cosas a que ha puesto su vida no sean demasiado ilusiones, sino que, contrastados con la piedra de toque que es la realidad radical, quede cada uno en el grado de realidad que le corresponde.

En este curso damos cita ante ese tribunal que es la realidad de la auténtica vida humana a todas las cosas que se suelen llamar sociales, a fin de ver qué es lo que son en su verdad; es decir, procedemos en constante recurso de nuestra vida convencional, habitual, cotidiana y su óptica constitutiva, a nuestra realidad primaria y su óptica insólita, difícil y severa. Paso a paso hemos hecho esto, desde la elementalísima observación sobre la manzana: al ser traída ante aquel tribunal, la manzana, que creíamos ver, resultó un poco fraudulenta; hay una mitad de ella que nunca nos es presente al tiempo que la otra mitad y, por tanto, la manzana en cuanto realidad patente, presente, vista, no existe, no es tal realidad. Luego notábamos que la mayor porción de nuestro mundo sensible no nos es presente; antes bien, aquella porción de él que en cada instante lo estaba oculta el resto y lo deja como sólo compresente, como la habitación en que estamos nos tapa la ciudad y, sin embargo, vivimos esa habitación hallándose ella en la ciudad y la ciudad en la nación y la nación en la Tierra, etc., etc.

Pero el reo más importante, citado a juicio de ausencia, ha sido el otro hombre, con su cuerpo y sus gestos presentes, pero cuyo carácter de hombre, de otro yo, de otra vida humana se nos ha revelado como mera realidad interpretada, como la gran presunción y verosimilitud.

Para el tema genuino de nuestro curso es él la realidad decisiva, porque buscando hechos claros que con suficiente evidencia pudiéramos llamar sociales, veníamos de fracaso en fracaso —ni nuestro comportamiento con la piedra ni con la planta tenían el

menor aire de socialidad. Al enfrontarnos con el animal pareció que algo así como relación social nuestra con él, y de ellos entre sí, trasparecía. ¿Por qué? Porque al hacer nosotros algo con el animal, nuestra acción no tiene más remedio que contar con que éste la prevé, con una u otra exactitud, y se prepara a responderla. Tenemos, pues, aquí un tipo de realidad nuevo, a saber: una acción —la nuestra— de la cual forma parte, por anticipado, la acción que el otro ser va a ejecutar contestando a la nuestra; y a él le pasa lo mismo que a mí: es una curiosa acción que emana no de uno sino de dos —del animal junto conmigo. Es una auténtica colaboración. Yo preveo la coz del mulo, y esta coz «colabora» en mi comportamiento con él, invitándome a guardar distancia. En esa acción contamos el uno con el otro, es decir, nos existimos mutualmente o co-existimos yo y mi colaborador, el mulo. El supuesto, como se advierte, es que haya otro ser del cual sé de antemano que, con tal o cual probabilidad, va a responder a mi acción. Esto me obliga a anticipar esa respuesta en mi proyecto de acción, o lo que es igual, a responderla a mi vez por adelantado. El hace lo mismo: nuestras acciones, pues, se interpenetran —son mutuas o recíprocas. Son propiamente inter-acción. Toda una línea de la tradición idiomática da a la socialidad, o lo social, este sentido. Aceptémoslo, por lo pronto.

Sin embargo, nuestra relación total con el animal es, a la vez, limitada y confusa. Esto nos sugirió la más natural reserva metódica: buscar otros hechos en que la reciprocidad sea más clara, ilimitada y evidente; es decir, en que el otro ser que me responde sea, en principio, *capaz de responderme tanto como yo a él.* Entonces la reciprocidad será clara, saturada y evidente. Ahora bien, esto sólo me acontece con el otro —es más, lo considero como el otro precisamente por creer que es mi parigual en la esfera del poder responder. Noten que *otro* —*alter* en latín— es propiamente el término de una pareja y *sólo* de una pareja. *Unus et alter* —el *alter* es el *contraposto*, el parangón, el correspondiente al *unus*. Por eso la relación del *unus* —yo— con el *alter* —otro— se llama estupendamente en nuestra lengua *alternar*. Decir que no alternamos con alguien es decir que no tenemos con él «relación social». Ni con la piedra ni con la hortaliza alternamos.

Tenemos, pues, que el hombre, aparte del que yo soy, nos aparece como el otro, y esto quiere decir —me interesa que se tome en todo su rigor—, el otro quiere decir aquel con quien puedo y tengo —aunque no quiera— que alternar, pues aun en el caso de que

yo prefiriera que el otro no existiese, porque lo detesto, resulta que yo irremediablemente existo para él y esto me obliga, quiera o no, a contar con él y con sus intenciones sobre mí, que tal vez son aviesas. El mutuo «contar con», la *reciprocidad*, es el primer hecho que nos permite calificarlo de *social*. Si esta calificación es definitiva o no, quede para el ulterior desarrollo de nuestras meditaciones. Pero la reciprocidad de una acción, la inter-acción, sólo es posible porque el otro es como yo en ciertos caracteres generales: tiene un yo que es en él lo que mi yo es en mí —o como decimos en español, tiene su alma en su armario, es decir, piensa, siente, quiere, tiene sus fines, va a lo suyo, etc., etc., lo mismo que yo. Pero, bien entendido, todo eso lo descubro porque en sus gestos y movimientos noto que me responde, que me reciproca. Tendremos, pues, que el otro, el Hombre, me aparece originariamente como el reciprocante y nada más. Todo lo demás que resulte ser el hombre es secundario a ese atributo y viene después. Conste, pues: ser el otro no representa un accidente o aventura que pueda o no acontecer al Hombre, sino que es un atributo originario. Yo, en mi soledad, no podría llamarme con un nombre genérico tal como «hombre». La realidad que este nombre representa sólo me aparece cuando hay otro ser que me responde o reciproca. Muy bien lo dice Husserl: «El sentido del término hombre implica una existencia recíproca del uno para el otro; por tanto, *una comunidad de hombres*, una *sociedad*.» Y viceversa: «Es igualmente claro que los hombres no pueden ser aprehendidos sino hallando otros hombres (realmente o potencialmente) en torno de ellos» (1). Por tanto, añado yo, hablar del hombre fuera de y ajeno a una sociedad es decir algo por sí contradictorio y sin sentido. Y aquí tenemos la explicación de mis reservas cuando hablando de la vida como realirad radical y radical soledad, decía que no debía hablar del hombre sino de X o del viviente. Pronto veremos por qué era también inadecuado llamarle «yo». Pero era menester facilitar la comprensión de aquella óptica radical. El hombre no *aparece* en la soledad —aunque su verdad última es su soledad—: el hombre aparece en la socialidad como el Otro, alternando con el Uno, como el reciprocante.

La lengua nos revela que hubo un tiempo en que los hombres no distinguían, por lo menos genéricamente, entre los seres humanos y los que no lo son, puesto que les parecía ser entendidos por

(1) [*Méditations Cartésiennes*, París, 1931, pág. 110.]

ellos y recibir de ellos contestación. Es decir, que la piedra, la planta y el animal eran también «reciprocantes». La prueba está en que todas las lenguas indoeuropeas usan de expresiones correspondientes a la frase española: «¿Cómo se llama esa cosa?» —*Comment est-ce que l'on appelle ça?*—. Por lo visto, cuando se sabe el nombre de una cosa se la puede llamar; ella percibe nuestra *llamada* y acude, es decir, se pone en movimiento, reacciona a nuestra acción de nombrarla. *Ap-pello* es «hacer moverse algo», y lo mismo *calo* en latín, κίω y κέλομαι en griego. En nuestro «llamar» pervive el *clamare*, que es el mismo *calo*. Exactamente los mismos valores semánticos: «llamar» y «hacer moverse» porta el vocablo alemán *heissen*.

Pero ahora es menester que corrijamos un posible error de perspectiva a que el orden irremediable de nuestro inventario de lo que hay en el mundo corre el riesgo de dar lugar. Empezamos por analizar nuestra relación con la piedra, seguimos con la planta y luego el animal. Sólo tras todo esto nos enfrontamos con el hecho de que se nos apareció el Hombre como el Otro. El error consistiría en que esa especie de orden cronológico a que el buen orden analítico nos ha llevado, pretenda significar el orden real en que nos van apareciendo los contenidos de nuestro mundo. Este orden real es precisamente el inverso. Lo primero que aparece en su vida a cada cual son los otros hombres. Porque todo «cada cual» nace en una familia y ésta nunca existe aislada; la idea de que la familia es la célula social es un error que rebaja la maravillosa institución humana que es la familia, y es maravillosa aunque sea molesta, pues no hay cosa humana que *además* no sea molesta. El humano viviente nace, pues, entre hombres, y son éstos lo primero que encuentra, es decir, que el mundo en que va a vivir comienza por ser un «mundo compuesto de hombres», en el sentido que la palabra «mundo» tiene cuando hablamos de «un hombre de mundo», de que «hay que tener mundo», de si alguien tiene «poco mundo». El mundo humano precede en nuestra vida al mundo animal, vegetal y mineral. Vemos todo el resto del mundo, como al través de la reja de una prisión, al través del mundo de hombres en que nacemos y donde vivimos. Y como una de las cosas que más intensa y frecuentemente hacen esos hombres en nuestro inmediato contorno, en su actividad reciprocante, es hablar unos con otros y conmigo, con su hablar inyectan en mí sus ideas sobre las cosas todas y yo veo desde luego el mundo todo al través de esas ideas recibidas.

Esto significa que la aparición del Otro es un hecho que queda

siempre como a la espalda de nuestra vida, porque al sorprendernos por vez primera viviendo, nos hallamos ya, no sólo con los otros y en medio de los otros, sino habituados a ellos. Lo cual nos lleva a formular este primer teorema social: el hombre está *a nativitate* abierto al otro que él, al ser extraño; o con otras palabras: *antes de que cada uno de nosotros cayese en la cuenta de sí mismo*, había tenido ya la experiencia básica de que hay los que no son «yo», los Otros; es decir, que el Hombre al estar *a nativitate* abierto al otro, al *alter* que no es él, es, *a nativitate*, quiera o no, gústele o no, *altruísta*. Pero es menester entender esta palabra y toda esta sentencia sin añadirle lo que en ellas no va dicho. Cuando se afirma que el hombre está *a nativitate* y, por tanto, siempre abierto al Otro, es decir, dispuesto en su hacer a contar con el Otro en cuanto extraño y distinto de él, no se determina si está abierto favorable o desfavorablemente. Se trata de algo previo al buen o mal talante respecto al otro. El robar o asesinar al otro implica estar previamente abierto a él ni más ni menos que para besarle o sacrificarse por él.

El estar abierto al otro, a los otros, es un estado permanente y constitutivo del Hombre, no una acción determinada respecto a ellos. Esta acción determinada —el hacer algo con ellos, sea *para* ellos o sea *contra* ellos— supone ese estado previo e inactivo de abertura. Esta no es aún propiamente una «relación social», porque no se determina aún en ningún acto concreto. Es la simple coexistencia, matriz de todas las posibles «relaciones sociales». Es la simple presencia en el horizonte de mi vida —presencia que es, sobre todo, mera compresencia del Otro en singular o en plural. En ella, no sólo no se ha condensado mi comportamiento con él en alguna acción, sino que —y esta advertencia importa mucho— tampoco se ha concretado mi puro conocimiento del Otro. Este me es, por lo pronto, sólo una abstractísima realidad, «el capaz de responder a mis actos sobre él». Es el hombre abstracto.

De esta relación mía con el otro parten dos líneas diferentes, aunque se conecte la una con la otra, de progresiva concreción o determinación: una consiste en que voy, poco a poco, conociendo más y mejor al otro; voy descifrando más al detalle su fisonomía, sus gestos, sus actos. La otra consiste en que mi relación con él se hace activa, que actúo sobre él y él sobre mí. De hecho aquélla sólo suele ir progresando al hilo de ésta.

Empecemos, pues, con esta segunda.

Si ante el otro hago un gesto demostrativo señalando con el índice un objeto que hay en mi contorno y veo que el otro avanza

hacia el objeto, lo coge y me lo entrega, esto me hace colegir que en el mundo sólo mío y en el mundo sólo de él parece haber, sin embargo, un elemento común: aquel objeto que con ligeras variantes, a saber, la figura de éste visto en su perspectiva y en la mía, existe para ambos. Y como esto acontece con muchas cosas —aunque, a veces, él y yo padecemos errores al suponer nuestra comunidad en la percepción de ciertos objetos— y como acontece no sólo con un otro, sino con muchos otros hombres, se arma en mí la idea de un mundo más allá del mío y del suyo, un mundo presunto, colegido, que es común de todos. Esto es lo que llamamos el «mundo objetivo» frente al mundo de cada cual en su vida primaria. Ese mundo común u objetivo se va precisando en nuestras conversaciones, las cuales versan principalmente sobre cosas que parecen sernos aproximadamente comunes. Ciertamente que con alguna frecuencia advierto que nuestra coincidencia sobre tal o cual cosa era ilusoria: un detalle de la conducta de los otros me revela, de súbito, que yo veo las cosas, por lo menos algunas —bastantes— de otra manera, y esto me desazona y me hace resumergirme en mi mundo propio y exclusivo, en el mundo primario de mi soledad radical. Sin embargo, es suficiente la dosis de consolidadas coincidencias para que sea posible entendernos sobre las grandes líneas del mundo, para que sea posible la colaboración en las ciencias y un laboratorio en Alemania aproveche observaciones hechas en un laboratorio de Australia. Así vamos construyendo —porque se trata no de algo patente, sino de una construcción o interpretación— la imagen de un mundo que, al no ser ni sólo mío ni sólo tuyo, sino, en principio, de todos, será *el* mundo. Pero esto demuestra la gran paradoja: que no es *el* mundo único y objetivo quien hace posible que yo coexista con los otros hombres, sino, al revés, mi socialidad o relación social con los otros hombres es quien hace posible la aparición entre ellos y yo de *algo así como* un mundo común y objetivo, lo que ya Kant llamaba el mundo «*allgemeingültig*», valedero universalmente, es decir, para todos, con lo cual se refería a los sujetos humanos y fundaba en su unanimidad la objetividad o realidad del mundo. Y éste es el resultado de mi advertencia anterior cuando decía que aquella porción de mi mundo que primero me aparece es el grupo de hombres entre quienes nazco y empiezo a vivir, la familia y la sociedad a que mi familia pertenece; es decir, un mundo humano al través del cual e influído, por el cual, me aparece el resto del mundo. Claro que Kant, como Husserl, que ha dado a este razonamiento su forma más depurada y clásica, uto-

pizan bastante, como todos los idealistas, esa unanimidad. La verdad es que los hombres sólo coincidimos en la visión de ciertos gruesos y toscos componentes del mundo o, para enunciar más ajustadamente mi pensamiento, que la lista de coincidencias sobre las cosas entre los hombres y la lista de sus discrepancias allá se irán, compensándose la una con la otra. Mas para que el razonamiento idealista de Kant y de Husserl sea verídico, basta con aquel torso de coincidencias, puesto que ese torso es suficiente para que de hecho creamos todos los hombres vivir en un mismo y único mundo. Esta es la actitud que podemos llamar natural, normal y cotidiana en que vivimos y, por eso, por *vivir con* los otros en un presunto mundo único, por tanto, *nuestro*, nuestro vivir es *con-vivir*.

Mas para que haya con-vivencia es menester salir de aquel simple estar abierto al otro, al *alter*, y que llamábamos *altruísmo* básico del hombre. Estar abierto al otro es algo pasivo: es menester que a base de una abertura yo actúe sobre él y él me responda o reciproque. No importa qué sea lo que hagamos: curarle yo a él una herida o darle un puñetazo al que corresponda y reciproque con otro. En uno y otro caso vivimos juntos y en reciprocidad con respecto a algo. La palabra vivi*mos* en su *mos* expresa muy bien esta nueva realidad que es la relación «nosotros»: *unus et alter*, yo y el otro juntos hacemos algo y al hacerlo *nos* somos. Si al estar abierto al otro he llamado *altruísmo*, este sernos mutualmente deberá llamarse *nostrismo* o *nostridad*. Ella es la primera forma de relación concreta con el otro y, por tanto, la primera realidad *social* —si se quiere emplear esta palabra en su sentido más vulgar que es, a la vez, el de casi todos los sociólogos, entre ellos algunos de los mejores, como Max Weber.

Con la roca no hay *nostridad*. Con el animal hay una muy limitada, confusa, difusa y problemática *nostridad*.

Conforme convivimos y somos la realidad «nosotros» —yo y él, esto es, el Otro— nos vamos conociendo. Esto significa que el Otro —hasta ahora un hombre indeterminado, del que sólo sé que es, por su cuerpo, lo que llamo un «semejante», por tanto, alguien, capaz de reciprocarme y con cuya consciente respuesta tengo que contar— conforme le voy tratando, de buenas o de malas, se me va precisando y lo voy distinguiendo de los otros OTROS que conozco menos. Esta mayor intensidad de trato implica *proximidad*. Cuando esta proximidad de mutuo trato y conocimiento llega a una fuerte dosis, la llamamos *intimidad*. El otro se me hace próximo e inconfundible. No es otro cualquiera, indiscernible de los demás,

es el Otro en cuanto único. Entonces el otro me es TU. Conste, pues, TU no es, sin más ni más, un hombre, es un hombre único, inconfundible.

Dentro del ámbito de convivencia que abre la relación «nosotros» es donde me aparece el tú, o individuo humano único. Tú y yo, yo y tú, actuamos uno sobre el otro en frecuente interacción de individuo a individuo, únicos ambos recíprocamente. Una de las cosas que hacemos y que es la más típica reciprocidad y *nostridad*, es hablar. Y una de las cosas de que hablamos es de *él* o de *ellos*, esto es, de otros que no están contigo y conmigo en la relación «nosotros». Sea en absoluto, sea ocasionalmente, ahora y para esto, él o ellos son los que quedan fuera de esta proximidad que es nuestra relación. Y aquí tenemos una peculiaridad de la lengua española digna de ser meditada, como todo lo que pertenece a la lengua vulgar. Los portugueses y los franceses en vez de «nosotros» dicen «*nos*» y «*nous*», con lo cual expresan simplemente la convivencia y proximidad entre aquellos a quienes refieren el «*nos*» y el «*nous*». Pero los españoles decimos «nosotros», y la idea expresada es de sobra diferente. Las lenguas tienen para expresar comunidades y colectividades, *nostridades*, el plural. Pero en muchas lenguas no se contentan con una sola forma de plural. Hay el plural inclusivo, que se limita como el «*nos*» y el «*nous*» a incluir, pero frente a él hay el plural exclusivo que incluye a varios o muchos, mas haciendo constar que excluye a otros. Pues bien, nuestro plural nos-otros es exclusivista. Quiere decir que no enunciamos sin más la pura comunidad del yo y del tú y, tal vez, otros tús, sino una comunidad entre ambos o más que ambos, yo, tú y tales tús más, comunidad en que tú y yo formamos cierta unidad colectiva: *frente*, *fuera* y, en cierto modo, en *contra* de otros. En el nos-otros nos declaramos, sí, muy unidos, pero, sobre todo, nos reconocemos como otros que los Otros, que *Ellos*.

Hemos advertido el *altruísmo* básico del hombre, es decir, cómo está *a nativitate* abierto al Otro. Luego, hemos visto que el Otro entra conmigo en la relación *Nosotros*, dentro de la cual el otro hombre, el individuo indeterminado, se precisa en individuo único y es el TU, con el cual hablo del distante que es *él*, la tercera persona. Pero ahora falta describir mi forcejeo con el TU, en choque con el cual hago el más estupendo y dramático descubrimiento: me descubro a mí como siendo yo y... nada más que *yo*. Contra lo que pudiera creerse, la primera persona es la última en aparecer.

VI. MÁS SOBRE LOS OTROS Y YO. BREVE EXCURSIÓN HACIA ELLA

NUESTRO contorno real tiene un centro —el «aquí» en que mi cuerpo está— y una periferia delimitada por una línea que llamamos «horizonte», es decir, que incluye cuanto hay a la vista. El vocablo *horizonte* nos viene del griego ὁρίζειν, delimitar, poner hitos que encierran y demarcan un espacio. Estos conceptos y nombres son para nosotros términos técnicos a que estamos ya habituados por lo dicho en las lecciones anteriores y, junto con otros muchos a que creo haber logrado habituarnos, vamos adquiriendo un capital común de nociones y vocablos que nos permiten entendernos y gracias a ello poder avanzar hacia cuestiones que, en realidad, son más difíciles, sutiles, refinadas, pero que merced a esos conceptos ya adquiridos serán mucho más fáciles y asequibles. Esas nociones preparatorias servirán como pinzas de finas puntas que permiten aprehender, esto es, comprender, cosas bastante delicadas y filiformes. Esto significa que estamos ya de lleno filosofando. En cierto modo el filósofo y el barbero son del mismo gremio: el barbero corta el pelo y el filósofo también —sólo que el filósofo corta cada pelo en cuatro.

Pero ahora he reiterado la noción de horizonte para hacer notar que, como todo lo del mundo estrictamente corporal, nos lleva a emplear su noción —la noción de horizonte— en el orden incorporal. Y así como anteriormente indicaba yo que a la estructuración efectiva del mundo corpóreo en regiones espaciales correspondía un diagrama imaginario e ideal donde situamos los asuntos incorpóreos, digo ahora que al meditar, analizar un tema, el hombre tiene también un horizonte, el cual, lo mismo que el

corpóreo, se va desplazando conforme nuestra meditación, nuestro análisis avanza y van, por lo mismo, entrando en él y apareciendo a nuestra vista nuevas cosas y con ello nuevos problemas. Meditar es singlar, marinear entre problemas, muchos de los cuales vamos esclareciendo. Tras cada uno se divisa otro de costas aún más atractivas, más sugestivas. Sin duda, reclama esfuerzo, constancia, ir ganando a los problemas el barlovento, pero no hay delicia mayor que llegar a costas nuevas y aun el mero hacer rumbo, como dice Camoens, «por mares nunca d'antes navegados». Si se me abre un crédito de atención, desde ahora anuncio claros paisajes y prometo archipiélagos.

Cada paso, decía, hace entrar en nuestro horizonte nuevas cosas. Así ingresó en nuestro horizonte meditativo una gran pieza —el Otro— es decir ¡el otro hombre, nada menos! Presente no nos es de él más que un cuerpo, pero un cuerpo que es carne, y la carne, sobre las otras señales parejas a las que los demás cuerpos nos hacen, tiene el enigmático don de señalarnos un *intus*, un *dentro* o intimidad. Ya esto pasaba en alguna medida con el animal. El cuerpo de lo que va a sernos otro Hombre, o el otro, es un riquísimo «campo de expresividad». Su faz, su perfil, su talle entero son ya expresión de alguien invisible cúyos son. Lo mismo sus movimientos útiles, su ir y venir, su manipular las cosas.

Veo que un cuerpo humano corre y pienso: *él* tiene prisa o se entrena para un «cross-country». Veo que en un lugar donde hay muchas losas de mármol, un cuerpo cava un agujero grande en la tierra y pienso: *él* es un sepulturero y está abriendo la fosa funeral. Si soy poeta, parto de ahí e imagino: tal vez la tumba para Yorick, el bufón de Dinamarca; acaso llegue Hamlet y manipule su cráneo y diga sus vagos, trémulos decires.

Más que lo antedicho —y esto es lo curioso— son los movimientos inútiles del Otro, los que no sirven a finalidad aparente ninguna, a saber: sus gestos, quienes nos revelan más de él. El Otro Hombre nos aparece sobre todo en su *gesticulación* y con no escaso fundamento podemos decir que un hombre es sus gestos hasta el punto de que si alguno no hace apenas gestos, esa ausencia o carencia es, a su vez, un gesto porque o es la *detención* de gestos o es la mudez de gestos, y cada una de estas dos cosas nos manifiesta, anuncia o revela dos muy peculiares intimidades, dos diversos modos de ser el Otro. En el primer caso advertimos la represión del gesto que apuntaba ya, que iba a dispararse y advertimos si ese gesto germinante es por el Otro mejor o peor reprimido. Recuér-

dese la cantidad de cosas íntimas del Otro que nos han revelado «los gestos mal reprimidos».

Frente a ellos notaba yo el caso del que no hace gestos o poco menos, del mudo en gestos. Cuando tenemos delante un hombre así, decimos que su figura es inexpresiva, que «no nos dice nada». Y, como aparte los casos individuales, hay cierto tipo o estilo de gesticulación que pertenece a la colectividad, hallaríamos que hay pueblos en que es normal una riquísima y sabrosa expresividad —los meridionales— y otros, los del Norte, en que es normal la casi total —digo sólo casi— inexpresividad. ¡Recuérdense las veces que nos hemos quedado desolados ante la gran mejilla inerte de un alemán, o de un inglés, mejilla sin estremecimientos, sin vibración, que parece un desierto, un desierto de alma, es decir, de intimidad! Observaciones sobre esto y sobre por qué es así, quiero decir, por qué hay en unos casos tan abundante expresividad y por qué en otros mudez expresiva, pueden hallarse en esos estudios que, aunque escritos hace mucho, creo aún vigentes: *Sobre la expresión, fenómeno cósmico* y *Vitalidad, alma, espíritu* (1).

Anteriormente tuve que contentarme con hablar de la mirada, que es tan expresiva porque es un acto que viene directo de la intimidad, con la precisión rectilínea de un disparo, y, además, porque el ojo con la cuenca superciliar, los párpados inquietos, el blanco de la esclerótica y los maravillosos actores que son iris y pupila equivalen a todo un teatro con su escenario y su compañía dentro. Los músculos oculares —u orbiculares y palpebrales, el *levator*, etc., las fibras musculares del iris— son de una fabulosa finura de funcionamiento. Todo esto hace posible que se pueda diferenciar, en tan mínimos términos, cada mirada, aun en la sola dimensión de la profundidad íntima desde donde fué emitida. Hay en este orden la mirada mínima y hay la mirada máxima o —como, refiriéndome especialmente a la relación hombre-mujer, las llamaba— la mirada concedida y la mirada saturada. Pero las dimensiones en que las miradas se diferencian y, por tanto, pueden clasificarse y medirse son muchísimas: por citar sólo algunos ejemplos de especies en esta fauna de las miradas, hay la mirada que dura un instante y la mirada insistente, la que se desliza sobre la superficie de lo mirado y la que se prende a él como un garfio, la mirada recta y la mirada oblicua, cuya forma extrema tiene su nombre en nuestra lengua y se llama: mirar

(1) [*El Espectador*, volumen VII, y *El Espectador*, volumen V, respectivamente, ambos en *Obras completas*, tomo II.]

con el rabillo del ojo, la máxima oblicuidad. Distinta de las oblicuas, aunque la dirección del eje visual sea también sesga, es la mirada de soslayo. Cada una de estas clases de mirada nos significa lo que pasa en la intimidad del otro hombre, porque cada una, es decir, cada acto de mirar es engendrado por una determinada intención, intención que, cuanto menos consciente sea en el que mira, más auténticamente nos es reveladora. Constituyen, pues, las miradas un vocabulario pero, como en éste, acontece que la palabra aislada suele ser equívoca y sólo inserta en el conjunto de la frase y ésta en el contexto del escrito o de la conversación, queda suficientemente precisada. Sobre esta necesidad de contexto que los gestos como las palabras tienen para precisar su sentido, insiste muy acertadamente el gran psicólogo Karl Bühler en su libro *Teoría de la Expresión* (1).

La mirada de soslayo no expresa —si es sólo eso, mirada de soslayo— deseo de ocultar nuestro mirar mismo, caso este último muy curioso y que proclama lo reveladoras, lo denunciadoras que son nuestras miradas, puesto que, a veces, los hombres se esfuerzan deliberadamente en ocultarlas, haciendo así de su mirar un acto clandestino, como de latrocinio y matute. Por eso nuestra lengua llama tan eficazmente a esta mirada furtiva o «a hurtadillas» —el mirar que quiere ver, pero quiere no ser él visto. Hay miradas furtivas del más dulce latrocinio. Esto me trae a las mientes una copla de *seguidillas* que dice:

No me mires que miran
si nos miramos,
y es menester, si miran,
nos contengamos.

No nos contendremos,
y cuando no nos miren
nos miraremos.

Vaya dicho a propósito de la mirada furtiva. Pero hay otra mirada mucho más complicada, a mi juicio la más complicada de todas, tal vez, por lo mismo, la más eficaz, la más sugestiva, la más deliciosa, la más hechicera. Es la más complicada porque es, a un tiempo, furtiva y lo más opuesto a la furtividad, un mirar que, como ninguno, quiere hacer constar y hacer saber que mira. De esa dualidad, que a sí misma delectablemente se contradice y se *contrahace*,

(1) [Publicado por la Editorial *Revista de Occidente*, 1950.]

proviene su poder de encantamiento: es, en suma, el mirar con los ojos entornados o, como dicen muy apropiadamente los franceses, *les yeux en coulisse*. Es la mirada del pintor cuando se aleja del cuadro para controlar el efecto de la pincelada que acaba de dar. Es furtiva porque, al estar casi tres cuartos cerrados los párpados, parece quererse ocultar la mirada —mas es todo lo contrario, porque la mirada, comprimida así por la rendija que aquéllos dejan, sale como una saeta bien apuntada. Son ojos como dormidos que tras su embozo, en tan dulce sopor, están sumamente despiertos. Quien tiene una mirada así tiene un tesoro. París, tan sensible a estas cosas humanas, a estas *humanidades*, ha vivido casi siempre subyugado por alguien que tenía *les yeux en coulisse*. Por ejemplo, mientras las favoritas de los grandes Borbones fueron siempre impopulares —la señorita de La Vallière, la Montespan de Luis XIV, la Pompadour de Luis XV— la última querida de éste gozó de inmensa popularidad y ello, ni sólo ni tanto porque fuese la primera favorita real oriunda de las clases populares, sino porque la Dubarry miraba el mundo con sus *yeux en coulisse*. Y cuando se mira así a París, París queda hipnotizado y se entrega. Parejamente, cuando yo era mozolejo y por primera vez visité París, la gran ciudad estaba rendida a Lucien Guitry, el hombre con *les yeux en coulisse*.

Pero no nos demoremos más en este mundo de las miradas que he querido tan sólo rozar al paso, un poco como ejemplo de que lo único que nos es en efecto presente del otro hombre es su cuerpo, pero que éste, por ser carne, es un campo de expresividad, un semáforo de señales prácticamente infinito.

Precisémonos cuál es la situación a que hemos llegado: cuando entre minerales, vegetales y animales me aparece un ser consistente en cierta forma corporal, la que llamo «humana», aunque me es sólo presente ésta, se me hace com-presente en ella algo que por sí es invisible y, más en general aún, insensible, a saber, una vida humana, algo, pues, parejo a lo que yo soy, pues yo no soy sino «vida humana». Esta com-presencia de algo que no puede por sí ser presente se funda incuestionablemente en que aquel cuerpo que es carne me hace peculiares señales hacia un intimidad, es un campo expresivo de «intimidades». Ahora bien, eso que llamo una «intimidad» o vida sólo me es propia y directamente conocida, es decir, sólo me es patente, presente, evidente, cuando se trata de la mía. Por tanto, hablar de que en el cuerpo de forma humana se me hace com-presente otra intimidad es decir algo demasiado contradic-

torio o, por lo menos, muy difícil de entender. Porque originariamente no hay más intimidad que la mía. ¿Qué queremos decir cuando decimos que tenemos delante Otro, esto es, otro como yo, otro Hombre? Pues ello implica que este nuevo ser —ni piedra ni planta ni mero animal— es yo, *ego*, pero que a la vez es otro, *alter*, que es un *alter ego*. Este concepto de *alter ego* —de un yo que no soy yo sino que es precisamente otro, por tanto no-yo— tiene todo el aire de parecerse a un cuadrado redondo, prototipo de lo contradictorio e imposible. Y, sin embargo, la cosa misma es indubitable. Ahí, delante de mí, hay otro ser que me aparece como siendo también un *yo*, un *ego*. Pero yo *ego*, no significa hasta ahora para nosotros más que «vida humana», y vida humana, dijimos, no es propia, originaria, y radicalmente más que la de cada cual, por tanto, *la mía*. Todo lo que en ella hay, a saber, el hombre que soy y el mundo que vivo tienen, como en seguida veremos, el carácter de ser míos, de pertenecerme o ser *lo mío*. Y he aquí que ahora aparece en ese *mundo mío* un ser que se me presenta, bien que en forma de com-presencia, como siendo él también «vida humana», por tanto, con una vida suya —no mía— y consecuentemente también con un mundo suyo que, originariamente, no es el *mío*. La cosa es enorme y estupefaciente a pesar de que nos es cotidiana. La paradoja es fenomenal, pues resulta que en el horizonte de mi vida, la cual consiste exclusivamente en lo que es mío y solo mío, y es, por ello, tan radical soledad, me aparece otra soledad, otra vida, en sentido estricto incomunicante con la mía y que tiene su mundo, un mundo ajeno al mío, un *otro* mundo.

El mundo de mi vida me aparece como distinto de mí porque me resistía, por lo pronto, a mi cuerpo —la mesa resiste a mi mano, pero mi cuerpo mismo, aun siendo lo más próximo a mí de mi mundo, me resiste también, no me deja sin más ni más hacer lo que quiera, me ocasiona dolores, enfermedades, fatigas y, por eso, lo distingo de mí, mientras, por otra parte, modera mis proyectos insensatos, los desmesuramientos de mi fantasía; por eso, contra lo que se suele pensar, el cuerpo es el gendarme del espíritu. No obstante todas esas resistencias y *negaciones de mí* que el Mundo mío me es, son mías, patentes a mi vida, pertenecientes a ella. Es, pues, inadecuado decir que mi mundo es el no-yo. En todo caso será un no-yo *mío* y, por tanto, sólo relativamente un no-yo. Pero en el cuerpo de un hombre que, como tal, pertenece a mi mundo se me anuncia y denuncia un ser —el Otro— y un Mundo, el suyo, que me son absolutamente ajenos, absolutamente extranjeros, extraños a mí y a

todo lo mío. Ahora sí cabe hablar estrictamente de un no-yo. El puro no-yo no es, pues, el mundo sino el otro Hombre con su *ego* fuera del mío y su mundo incomunicante con el mío. Ese mundo del otro es para mí inasequible, inaccesible, si hablamos con rigor. No puedo entrar en él porque no puedo entrar directamente, porque no puedo hacerme patente el yo del otro. Puedo sospecharlo y esta sospecha, que sí me es patente y que encuentro en mi mundo propio o primordial, es la que me hace compresente ese efectivo y estricto no-yo, que me son el otro y su mundo. Esta es la enorme paradoja: que en mi mundo aparecen, con el ser de los otros, mundos ajenos al mío *como tales*, esto es, como ajenos, que se me presentan como impresentables, que me son accesibles como inaccesibles, que se patentizan como esencialmente latentes.

De aquí la importancia sin par que tiene en la vida humana, que es siempre la mía, la presencia compresente del Otro Hombre. Porque no es otro en el sentido liviano en que la piedra que veo o toco es otra cosa que yo u otra cosa que el árbol, etc., sino que, al aparecerme el otro Hombre, me aparece lo otro que mi vida toda, que mi universo todo, por tanto, lo radicalmente otro, lo inaccesible, lo impenetrable y que, sin embargo, existe, existe como la piedra que veo y toco. No se me diga que la comparación es incorrecta porque la piedra me es *porque* la veo y la toco y lo inaccesible es, como su nombre indica, algo a que no tengo acceso, que no puedo ver ni tocar, sino que queda siempre fuera, latente, más allá de cuanto está a mi alcance. Pero de eso precisamente se trata: yo no digo que con el otro Hombre *me sea* accesible lo inaccesible; digo, por el contrario, que con él descubro lo inaccesible *como* tal, lo inaccesible en su inaccesibilidad, exactamente lo mismo que con la manzana me es dada en com-presencia la mitad de ella que no veo —que no veo pero que *me es ahí*.

Ha sido Husserl quien ha planteado de manera precisa —nótese que digo sólo «planteado»— el problema de cómo nos aparece el otro Hombre y ello en la última obra publicada en su vida, las *Meditaciones Cartesianas*, de 1931.

En ellas dice Husserl: «He aquí que en mi intencionalidad propia— (expresión que *para nuestros efectos de ahora* viene a significar lo mismo que «mi vida como realidad radical»)—, en mi intencionalidad propia se constituye —(en nuestra terminología, «aparece»)— un yo, un *ego* que no es como «yo mismo» sino como «reflejándose» en mi propio «ego». Pero el caso es que ese segundo *ego* no *está*

simplemente ahí, ni, hablando propiamente, me está dado «en persona» —(en nuestro vocabulario, «me es presente»)—, sino que está constituido a título de «alter ego» y el *ego* que esta expresión *alter ego* designa como uno de sus momentos soy «yo mismo», en mi ser propio. El «otro», por su sentido constitutivo, remite a mí mismo, el «otro» es un reflejo de mí mismo y, sin embargo, hablando propiamente, no es un reflejo: es mi *análogo* y, sin embargo, no es tampoco un *análogo* en el sentido habitual del término» (1). Noten cómo Husserl se ve obligado —para enunciar lo que es el Otro en su carácter más simple y primario, por tanto, no precisando aún tal o cual determinado Otro, sino, en general y abstracto, el Otro— se ve obligado a emplear continuas contradicciones: el Otro es yo puesto que es un yo; pero un yo que no soy yo, por tanto, otra cosa que mi yo, bien conocido, claro está, de mí mismo. Intenta, en vista de esto, expresar la extraña realidad que es el otro diciendo que no es «yo» pero sí algo *análogo* a mi yo— pero tampoco es análogo porque, a la postre, tiene muchos componentes idénticos a mí, por tanto, a «yo». Luego prosigue: «si comienzo por delimitar bien el *ego*, el «yo» en su efectivo y preciso ser —(en vez de *ego* pongamos *mi vida*)— y si se abraza en una mirada de conjunto el contenido de ese *ego* —(añado, de esa *mi vida)*— y sus articulaciones... se plantea necesariamente esta cuestión: ¿cómo ocurre que mi *ego*, mi vida, en el interior de lo que ella propiamente es, pueda, de algún modo, constituir o hacer que en ella aparezca el «Otro» precisamente como siendo extraño a ella, a mi vida o a mi *ego* —es decir, cómo es posible que le confiera un sentido de realidad, el cual le coloca fuera del contenido concreto de «mí mismo», de mi vida, que es la realidad en que aparece?» (2).

Husserl fue el primero en precisar el problema radical y no meramente psicológico que yo titulo: «la aparición del Otro». El desarrollo del problema por Husserl es, a mi juicio, mucho menos afortunado que su planteamiento, a pesar de que en ese desarrollo abundan admirables hallazgos. El pensamiento de Husserl ha sido el de más vasto influjo en este medio siglo, cuya divisoria del otro medio dentro de pocos días cabalgaremos, pero no tiene sentido que yo intente aquí un examen crítico de su teoría del Otro. No interesa para la exposición de mi doctrina hacer esa crítica a fondo de la de Husserl por la sencilla razón de que sus principios fundamentales

(1) [*Méditations Cartésiennes*, París, 1931, pág. 78.]
(2) He traducido el párrafo de Husserl empleando la añadidura o sustitución de términos que pertenecen a mi doctrina. [*Ibídem*, págs. 78 y 79.]

le obligan a explicar por qué medios se produce la aparición del otro, al paso que partiendo nosotros de la vida como realidad radical, no necesitamos explicar los mecanismos en virtud de los cuales el Otro Hombre nos aparece, sino sólo *cómo* aparece, hacer constar que *está ahí* y *cómo* está ahí. Sólo un punto de esa teoría de Husserl —y es el inicial de ella— me es forzoso repudiar porque, acaso en toda la obra de Husserl, exacta, cuidadosa— «yo voy despacio, paso a paso», me decía—, escrupulosa como no existe otra en toda la historia de la filosofía, a no ser, en estilo distinto, la de Dilthey, en toda su obra, digo, no encuentro error tan grave precisamente por el descuido que revela. Se trata de esto: el otro Hombre, según Husserl, me aparecería porque su cuerpo señala una intimidad que queda, por tanto, latente, pero dada en forma de compresencia, como la ciudad nos es ahora compresente en torno a cada habitación, precisamente porque ésta, al ser cerrada, nos oculta su presencia. Salvo que la intimidad no es como la ciudad, algo que, saliendo de donde estoy, puedo ver, sino que es ella por naturaleza oculta: aun para el mero com-presentarse necesita de un cuerpo. ¿Cómo es entonces que yo creo tener delante, al ver un cuerpo humano, una intimidad *como la* mía, un *yo* como el mío —no digo idéntico pero, al menos, similar? La respuesta de Husserl es ésta: por transposición o proyección analógica. Analogía hay cuando cuatro términos se corresponden dos a dos— por ejemplo, Juan ha comprado a Pedro un monte de caza y Luis ha comprado a Federico una casa; Juan y Luis han hecho, pues, algo no igual pero sí análogo, a saber: comprar una cosa a otro. En toda analogía tiene que haber un término común.

En nuestro caso la transposición analógica, según Husserl, consistiría en esto: si mi cuerpo es cuerpo —carne porque yo estoy en él— en el cuerpo del Otro debe estar también otro Yo, un *alter ego*. El fundamento de esta analogía, el término común, común en el sentido de similar, sería el cuerpo mío y el del Otro. Y, en efecto, la idea de Husserl es ésta: mi cuerpo es la cosa del mundo que me es más próxima, tan próxima que en cierto sentido se confunde conmigo puesto que yo estoy donde él está, a saber, aquí, *hic*. Pero yo puedo desplazarme y con ello desplazar el *aquí*, de suerte que puedo llevar mi cuerpo al sitio que desde *aquí*, *hic*, es un allí, *illic*. Ahora bien, desde mi *aquí* me aparece allí, *illic*, *un cuerpo como el mío*, que sólo se diferencia del mío por el aspecto que le da su distancia a *aquí;* por tanto, su estar *allí*. Pero esa diferencia no hace diferentes ese cuerpo del Otro y el mío, porque habiéndome yo desplazado o pudiendo hacerlo a ese sitio que ahora es *allí*, *illic*,

sé que *desde allí — illic—* se ve el cuerpo *aquí* con algunas variantes. Si yo pudiese efectivamente estar a la vez *aquí y allí*, vería mi cuerpo allí lo mismo que veo el cuerpo del Otro.

En esta descripción de cómo me es originariamente —estamos hablando siempre del modo originario de aparecer las cosas—, de cómo me es originariamente dado el cuerpo del Otro, hay dos errores: uno garrafal, el otro nada menor, pero que podemos, ya que no admitir, por lo menos disculpar.

El error garrafal consiste en suponer que la diferencia entre mi cuerpo y el del Otro es sólo una diferencia en la perspectiva, la diferencia entre lo visto aquí y lo visto *desde aquí —hinc—* allí —*illic*. Pero la verdad es que eso que llamo «mi cuerpo» se parece poquísimo al cuerpo del otro. La razón es ésta: mi cuerpo no es mío sólo porque me es la cosa más próxima, tanto que me confundo con él y estoy en él, a saber, aquí. Esto sería tan sólo una razón espacial. Es *mío* porque me es el instrumento inmediato de que me sirvo para habérmelas con las demás cosas —para verlas, oírlas, acercarme o huir de ellas, manipularlas, etc. Es el instrumento u *órganon* universal con que cuento; por eso mi cuerpo me es el *cuerpo* orgánico por excelencia. Sin él no podría vivir y en calidad de ser la cosa del mundo cuyo «*ser para*» *me es* más imprescindible, es *mi propiedad* en el sentido más estricto y superlativo de la palabra. Todo esto lo ve perfectamente Husserl. Mas, por lo mismo, sorprende que identifique la idea del «cuerpo que es mío», con el cuerpo del Otro, que sólo *me es* al través de mi cuerpo, de mi ver, de mi palpar, oír, resistirme, etc. (1). La prueba de que son casi totalmente diferentes es que las noticias que de mi cuerpo tengo son principalmente de dolores y placeres que él me da y en él aparecen, de sensaciones internas de tensión o aflojamiento muscular, etc. En suma,

---

(1) Veamos si consigo que se entienda a Husserl y a mí.

Aquí, *hic*	Allí, *illic*
x	x
cuerpo A	cuerpo B

Mi cuerpo es lo que siento aquí, y eso que me es lo llamo cuerpo A. El cuerpo del Otro es el que veo, *allí, illic* —de donde viene *ille, él*. Es el cuerpo de *El*, que llamo cuerpo B. Según Husserl, como puedo desplazarme y hacer de ese *allí* un *aquí*, «me pongo imaginariamente en lugar del «otro cuerpo» —esta expresión es literalmente de Husserl—, y entonces el cuerpo B se convierte en cuerpo A. Como se ve, el cuerpo A o mío y el cuerpo B o de él serían iguales, salvo la diferencia de lugar.

mi cuerpo es sentido principalmente desde dentro de él, es también mi «dentro», es el intra-cuerpo, al paso que del cuerpo ajeno advierto sólo su exterioridad, su forma foránea, su *fuera*. Veo, sí, manos y parte de mis brazos y algunas otras porciones de mi corporeidad; toco con una mano la otra o mi muslo. Si con precisión comparamos lo que, en efecto, me es presente *por fuera* de mi cuerpo con lo que me es presente del otro, el balance resultará de excesiva diferencia. Casi casi se parece más el cuerpo del Otro al de algunos animales que también me son presentes desde fuera. Se dirá que tenemos espejos donde nos vemos por fuera, como vemos el cuerpo ajeno. Pero, en primer lugar, el hombre primitivo no tenía espejos y, sin embargo, existía para él, lo mismo que para nosotros, el Otro Hombre. Se dirá: había ríos mansos, quietas lagunas, charcos donde podía verse. Pero, aparte de que en muchos lugares donde hoy habitan pueblos primitivos no hay ríos, lagunas ni siquiera charcos porque apenas llueve, es cosa clara que el Otro les existía desde niños antes de dedicarse a la contemplación de su propia forma reflejada. Además, sabido es que la exploración y sometimiento de los pueblos llamados salvajes se ha hecho tanto a fuerza de balas como a fuerza de espejos. No había donación que más agradeciera el primitivo como la de un espejo, porque era para él un objeto mágico que creaba ante sus ojos la imagen de un hombre —pero en ese hombre no se reconocía él. La mayor parte de esos primitivos no se habían visto a sí mismos y, en consecuencia, no se reconocían. En el espejo veían precisamente... otro hombre. De aquí habría que partir para entender bien el mito de Narciso, que originariamente no pudo consistir en que un mozo se complacía exclusivamente en contemplar su propia belleza espejada en la fontana, sino en la mágica y súbita aparición de otro hombre allí donde sólo había uno —el yo que era Narciso. El Narciso originario no se veía a sí mismo, sino a otro, y convivía con él en la mágica soledad de la selva, inclinado sobre el manantial.

Pero el error de suponer que en el cuerpo del Otro transpongo el mío, y por eso advierto en él una intimidad como la mía es a rajatabla evidente, si reparamos en que lo que me denuncia y revela el otro yo, el *alter ego*, no es tanto la forma del cuerpo como sus gestos. La expresión que es el llanto o la irritación o la tristeza no la he descubierto en mí sino *primariamente* en el otro y desde luego me significó intimidades —dolor, enojo, melancolía. Si yo invento verme lloroso, irritado, afligido en un espejo, *ipso facto* mi gesto correspondiente se detiene o, por lo menos, se deforma y falsea.

Mal puede partir la aparición del Otro Hombre de que yo transpongo imaginariamente mi cuerpo donde está el de él, puesto que a veces lo que me aparece no es un Otro que es hombre en el sentido de varón, sino un Otro que es otra, que es *la* mujer, un Otro que no es Él, sino que es Ella. Y la diferencia surge desde la primera aparición de cuerpo ajeno, la cual va ya cargada de sexuación, es un cuerpo masculino o femenino. Se dan casos en que el cuerpo presente es epiceno y vivo en peculiar y notorio equívoco.

La aparición de Ella es un caso particular de la aparición del Otro que nos hace ver la insuficiencia de toda teoría que, como la de Husserl, explique la presencia del Otro como tal, por una proyección sobre su cuerpo de nuestra persona íntima. Ya hice notar que la expresión *alter ego* no sólo era paradójica, sino contradictoria, y por tanto, impropia. *Ego*, en rigor, soy sólo yo, y si lo refiero a Otro tengo que modificar su sentido. *Alter ego* exige ser entendido analógicamente: hay en *el* Otro *algo* que es en él lo que el *Ego* es en mí. De común entre ambos *Ego*, el mío y el analógico, sólo hay algunos componentes abstractos y, en cuanto abstractos, irreales. Real es sólo lo concreto. Entre esos componentes comunes hay uno que era, por lo pronto, el más importante para nuestro estudio, la capacidad de responderme, de reciprocar. Pero en el caso de la mujer resalta especialmente la heterogeneidad entre mi *ego* y el suyo, porque la respuesta de Ella no es la respuesta de un *Ego* abstracto —el *Ego* abstracto no responde, porque es una abstracción. La respuesta de Ella es ya, por sí, desde luego y sin más, femenina y yo la advierto como tal. Resulta, pues, claramente inválida la suposición de Husserl: la transposición de mi *ego*, que es irremediablemente masculino, al cuerpo de una mujer sólo podría suscitar un caso extremo de virago, pero no sirve para explicar el prodigioso descubrimiento que es la aparición del ser humano femenino, completamente distinto de mí.

Se dirá —y esto ha llevado a muchos errores no sólo teóricos, sino prácticos, políticos («sufragistas», equiparación jurídica del hombre y la mujer, etc.)— que la mujer, puesto que es un ser humano, no es «completamente distinta de mí». Pero este error proviene de otro mucho más amplio causado por no haber llegado a popularizarse suficientemente una recta idea de la relación entre lo abstracto y lo concreto. Podemos en un objeto aislar uno de sus componentes, por ejemplo, el color. Esta operación de isolación en que fijamos nuestra atención en un componente de la cosa, separándolo así mentalmente de los demás componentes con quienes

inseparablemente existe, es lo que llamamos «abstracción». Pero al abstraerlo *de lo demás* le hemos extirpado su realidad, no sólo porque no existe ni puede existir aislado — no *hay* color sin la superficie de forma y tamaño precisos sobre que se extiende—, sino porque su contenido mismo como color es diferente según sea esa forma y ese tamaño de la superficie. Lo cual significa que los otros componentes reobran sobre él dándole su efectivo carácter. Así, decir que la mujer es un ser como yo *porque* es capaz de responderme no es decir nada real, porque en esas palabras desatiendo y dejo fuera el contenido de sus respuestas, el peculiar *cómo* de su responder.

Siendo yo joven volvía en un gran transatlántico de Buenos Aires a España. Entre los compañeros de viaje había unas cuantas señoras norteamericanas, jóvenes y de gran belleza. Aunque mi trato con ellas no llegó a acercarse siquiera a la intimidad, era evidente que yo hablaba a cada una de ellas como un hombre habla a una mujer que se halla en la plenitud de sus atributos femeninos. Una de ellas se sintió un poco ofendida en su condición de norteamericana. Por lo visto, Lincoln no se había esforzado en ganar la guerra de Secesión para que yo, un joven español, se permitiese tratarla como a una mujer. Las mujeres norteamericanas eran entonces tan modestas que creían que había algo superior a «ser mujer». Ello es que me dijo: «Reclamo de usted que me hable como a un ser humano.» Yo no pude menos de contestar: «Señora, yo no conozco ese personaje que usted llama «ser humano». Yo sólo conozco hombres y mujeres. Como tengo la suerte de que usted no sea un hombre, sino una mujer —por cierto, espléndida—, me comporto en consecuencia.» Aquella criatura había padecido, en algún *College*, la educación racionalista de la época, y el racionalismo es una forma de beatería intelectual que al pensar sobre una realidad procura tener a ésta lo menos posible en cuenta. En este caso había producido la hipótesis de la abstracción «ser humano». Debía tenerse siempre en cuenta que la especie —y la especie es lo concreto y real— reobra sobre el género y lo especifica.

Que las formas del cuerpo femenino se diferencian bastante de las del cuerpo masculino no sería causa suficiente para que en él descubramos la mujer. Es más: esas formas diferenciales son las que nos inducen con frecuencia a interpretar equivocadamente su persona íntima. En cambio, cualquiera de las partes de su cuerpo que menos se diferencian de las del nuestro nos manifiesta —en el modo de com-presencia por nosotros ya analizado— su feminidad.

El hecho es sorprendente, aunque, en última instancia, no más que la aparición del Otro masculino.

Según esto, se acercaría más a la verdad decir que no son las formas corporales que *luego* vamos a calificar de peculiarmente femeninas las que nos señalan un extraño modo de ser humano profundamente distinto del masculino y que llamamos «feminidad», sino más bien al contrario: todas y cada una de las porciones de su cuerpo nos com-presentan, nos hacen entrever la intimidad de aquel ser que, desde luego, nos es *la* Mujer, y esta feminidad interna, una vez advertida, rezuma sobre su cuerpo y lo feminiza. La advertencia es paradójica, pero me parece innegable: no es el cuerpo femenino quien nos revela el «alma femenina», sino el «alma» femenina quien nos hace ver femenino su cuerpo.

Se preguntará: ¿qué caracteres primarios entrevemos en cuanto la mujer nos es presente, que constituyen para nosotros su feminidad elemental y que producen ese paradójico efecto de ser ellos —no obstante ser sólo com-presentes—, quienes impregnan de feminidad su cuerpo, quienes hacen de él un cuerpo femenino? Aquí no hay espacio para describirlos todos y es bastante que yo señale tres:

1.º En el mismo instante en que vemos una mujer nos parece tener delante un ser cuya humanidad íntima se caracteriza, en contraste con la nuestra varonil y la de los otros varones, por ser esencialmente confusa. Suspéndase el lado peyorativo con que suele entenderse esta palabra. La confusión no es un defecto de la mujer, como no lo es del hombre carecer de alas. Menos aún: porque puede tener sentido desear que el varón tuviese alas como el buitre y el ángel, pero no tiene sentido desear que la mujer deje de ser «sustancialmente» confusa. Equivaldría a aniquilar la delicia que para el varón es la mujer gracias a su ser confuso. El varón, por el contrario, está hecho de claridades. Todo en él se da con claridad. Se entiende «claridad subjetiva»; no efectiva, objetiva claridad sobre el mundo y sobre sus congéneres. Tal vez todo lo que piensa es pura tontería, pero él, dentro de sí, se ve claro. De aquí que en la intimidad varonil todo suela tener líneas rigorosas y precisas, lo que hace de él un ser lleno de rígidas aristas. La mujer, en cambio, vive en perpetuo crepúsculo; no sabe bien si quiere o si no quiere, si hará o no hará, si se arrepiente o no se arrepiente. Dentro de la mujer no hay mediodía ni medianoche: es crepuscular. Por eso es constitutivamente secreta. No porque no declare lo que siente y le pasa, sino porque normalmente no podría

decir lo que siente y le pasa. Es para ella también un secreto. Esto proporciona a la mujer la suavidad de formas que posee su «alma» y que es para nosotros lo típicamente femenino. Frente a las aristas del varón, la intimidad de la mujer parece poseer sólo delicadas curvas. La confusión, como la nube, tiene formas redondas. A ello corresponde que en el cuerpo de la mujer la carne tienda siempre a finísimas curvaturas, que es lo que los italianos llaman *morbidezza*. En el *Hernani*, de Víctor Hugo, tiene doña Sol una frase infinitamente, encantadoramente femenina: «*Hernani, toi qui sais tout!*» Doña Sol no entiende aquí por «saber» conocimiento, sino que con esas palabras recurre de su confusión femenina a la varonil claridad de Hernani como a una instancia superior.

2.º Porque, en efecto, esa intimidad que en el cuerpo femenino descubrimos y que vamos a llamar «mujer» se nos presenta desde luego como una forma de humanidad inferior a la varonil. Este es el segundo carácter primario en la aparición de Ella. En un tiempo como el nuestro en que, si bien menguante, sufrimos la tiranía del mito «igualdad», en que dondequiera encontramos la manía de creer que las cosas son mejores cuando son iguales, la anterior afirmación irritará a muchas gentes. Pero la irritación no es buena garantía de la perspicacia. En la presencia de la Mujer presentimos los varones inmediatamente una criatura que, sobre el nivel perteneciente a la humanidad, es de un rango vital algo inferior al nuestro. No existe ningún otro ser que posea esta doble condición: ser humano y serlo menos que el varón. En esa dualidad estriba la sin par delicia que es para el hombre masculino la mujer. La susodicha manía igualitaria ha hecho que en los últimos tiempos se procure minimizar el hecho —uno de los hechos fundamentales en el destino humano— de la dualidad sexual. Simone de Beauvoir, distinguida escritora de París, capital de la grafomanía, ha escrito una obra voluminosa sobre *Le deuxième sexe*. A esta señora le parece intolerable que se considere a la mujer —y ella misma se considere— como constitutivamente referida al varón y, por tanto, no centrada en sí misma, según, por lo visto, le acontece el varón. La señora Beauvoir piensa que consistir en «referencia a otro» es incompatible con la idea de persona, la cual radica en la «libertad hacia sí mismo». Pero no se ve claro por qué ha de haber tal incompatibilidad entre ser libre y consistir en estar referido a otro ser humano. Después de todo no es floja la cantidad de referencia a la mujer que constituye el macho humano. Pero éste, el varón, consiste de modo eminente en referencia a su profesión. La profesionalidad —ya en el hombre

más primitivo— es, probablemente, el rasgo más masculino de todos, hasta el punto de que «no hacer nada», no tener profesión es sentido como afeminamiento en el varón. El libro de la señora Beauvoir, tan ubérrimo en páginas, nos deja la impresión de que la autora, afortunadamente, confunde las cosas y de este modo exhibe en su libro el carácter de confusión que nos asegura la autenticidad de su ser femenino. En cambio, creer, como de su escrito se desprende, que una mujer es más persona cuando no «existe» preocupada por el hombre, sino ocupada en escribir un libro sobre «*le deuxième sexe*» nos parece ya algo más que simple confusión.

La dualidad de los sexos trae consigo que hombres y mujeres estén constituidos por la referencia de los unos a los otros hasta el punto que, tanto en aquéllos como en éstas, todo modo deficiente en vivir referido al otro sexo es lo que, en cada caso, reclama explicación y justificación. Cosa distinta de esto es que esa referencia al otro sexo, aun siendo en ambos constitutiva, tiene en la mujer un grado eminente, al paso que en el hombre queda mediatizada por otras referencias. Con todas las modulaciones y reservas que la casuística nos haría ver, puede afirmarse que el destino de la mujer es «*ser* en vista del hombre». Pero esta fórmula no origina erosión alguna en su libertad. El ser humano, a fuer de libre, lo es ante y frente a su destino. Puede aceptarlo o resistirlo, o, lo que dice lo mismo, puede serlo o no serlo. Nuestro destino no es sólo lo que hemos sido y ya somos, no es sólo el pasado, sino que, viniendo de éste, se proyecta, abierto, hacia el futuro. Esta fatalidad retrospectiva —lo que *ya* somos— no esclaviza nuestro porvenir, no predetermina inexorablemente lo que aún no somos. Nuestro ser futuro emerge de nuestra libertad, fuente incesante que brota siempre de sí misma. Pero la libertad presupone proyectos de comportamiento entre los cuales elegir, y éstos proyectos sólo pueden formarse usando del pasado —nuestro y ajeno— como de un material que nos inspire nuevas combinaciones. El pasado —nuestro destino—, pues, no influye sobre nosotros en forma impositiva y mecánica, sino como hilo conductor de nuestras inspiraciones. No quedamos inexorablemente inscritos en él, sino que nos lanza, en todo instante, a la libre creación de nuestro ser futuro. Por eso es perfecta la fórmula de los antiguos: *Fata ducunt non trahunt*, el Destino dirige, no arrastra. Pues por muy grande que sea el radio de nuestra libertad hay en ella un límite: no tenemos más remedio que guardar continuidad con el pasado. Nada nos deja ver más claramente en qué consiste esta ineludible continuidad con el pasado

como cuando el proyecto que forjamos y que aceptamos consiste en la negación radical de un pasado. Entonces se ve cómo una de las maneras que el pasado emplea para inspirarnos es incitarnos a que hagamos lo contrario de lo que él había hecho. Esto es lo que se ha llamado desde Hegel el «movimiento dialéctico», donde cada nuevo paso consiste sólo en la mecánica negación del anterior. Ciertamente que esta inspiración dialéctica es la forma más estúpida de la vida humana, aquella en que precisamente andamos más cerca de comportarnos con un automatismo casi físico. Ejemplo de este modo es lo que hoy se suele llamar «arte actual», cuyo principio inspirador es simplemente hacer lo contrario de lo que había hecho siempre el arte; por tanto, proponernos como arte algo que es, sustancialmente, lo «no-arte».

Toda esta breve incrustación «filosófica» sobre pasado y futuro, destino y libertad viene a enfrontar la tendencia de algunos «filósofos» actuales que invitan a la mujer para que dibuje su «ser en el porvenir» dejando de ser lo que hasta ahora ha sido, a saber, mujer, y todo ello en nombre de la libertad y la idea de persona. Ahora bien, eso que ha sido la mujer en el pasado, su feminidad, no procede de que su libertad y su persona hayan sido negados ni por los varones ni por una fatalidad biológica, sino que es el resultado de una serie de libres creaciones, de fértiles inspiraciones tanto debidas a ella como al hombre mismo. Para el ser humano la dualidad zoológica de los sexos no es, como no lo es el resto de las condiciones infrahumanas, una imposición inexorable, sino todo lo contrario, un tema para la inspiración. Lo que llamamos «mujer» no es un producto de la naturaleza, sino una invención de la historia como lo es el arte. Por eso son tan poco fecundas, tan superfluas las cuantiosas páginas que la señora Beauvoir dedica a la biología de los sexos. Sólo cuando se trata de imaginar el origen del hombre es ineludible tener a la vista los hechos que la biología de la evolución hoy nos presenta, aun estando seguros de que mañana nos presentará otros. Pero una vez que el hombre es hombre entramos en un mundo de libertad y de creación. Mucho más fertil que estudiar a la mujer zoológicamente sería contemplarla como un género literario o una tradición artística.

Volvamos, pues, sin sentir por ello un rubor que sería *snobismo*, a hablar con toda tranquilidad de la mujer como «sexo débil». Es más, proclamémoslo con un sentido más radical. He dicho que junto al carácter de confusión el otro carácter primario con que la mujer nos aparece es su rango vital inferior sobre el nivel hu-

mano. Esta última calificación sirve sólo para introducirnos en el fenómeno de que se trata, pero no es adecuada, porque implica una comparación con el varón y nada es, en su propia realidad, una comparación. No se trata, pues, de que la mujer nos parezca, en comparación con el varón, menos fuerte vitalmente que éste. No hay, al menos por lo pronto, que hablar de más ni de menos, sino que al ver una mujer lo que vemos consiste en *debilidad*. Esto es tan palmario que, por lo mismo, nos lo saltamos cuando hablamos de lo que es la mujer. Cuando Aristóteles dice que la mujer es un hombre enfermo, no es verosímil que se refiera a sus periódicos padecimientos, sino precisamente a ese carácter constitutivo de debilidad. Pero llamar a éste «enfermedad» es buscar una expresión secundaria que supone su comparación con el hombre sano.

En este carácter patente de debilidad se funda su inferior rango vital. Pero, como no podía menos de ser, esta inferioridad es fuente y origen del valor peculiar que la mujer posee referida al hombre. Porque, gracias a ella, la mujer nos hace felices y *es feliz ella misma, es feliz sintiéndose débil.* En efecto, sólo un ser inferior al varón puede afirmar radicalmente el ser básico de éste —no sus talentos ni sus triunfos ni sus logros, sino la condición elemental de su persona. El mayor admirador de nuestras dotes que tengamos no nos corrobora y confirma como la mujer que se enamora de nosotros. Y ello porque, en verdad, sólo la mujer sabe y puede amar— es decir, desaparecer en el otro.

3.º La confusión del ser femenino nos aparece junto a su debilidad y, en cierto modo, procedente de ésta, pero la debilidad, a su vez, se nos hace compresente en el tercer carácter primario que anuncié iba a intentar describir.

El *ego* femenino es tan radicalmente distinto del nuestro varonil que desde el primer instante acusa esa diferencia en una de las cosas más elementales que pueden darse: en que la relación de ese *ego* con su cuerpo es distinta de la relación en que el *ego* masculino está con el suyo.

Ya anteriormente hice notar la incongruencia de Husserl cuando afirmaba que en la percepción del otro identificamos nuestro cuerpo con el suyo. Nuestro cuerpo nos es sobre todo conocido desde dentro y el del próximo desde fuera. Son fenómenos heterogéneos.

Porque se olvida demasiado que el cuerpo femenino está dotado de una sensibilidad interna más viva que el del hombre, esto es, que nuestras sensaciones orgánicas intracorporales son vagas y como

sordas comparadas con las de la mujer. En este hecho veo yo una de las raíces de donde emerge, sugestivo, gentil y admirable el espléndido espectáculo de la feminidad.

La relativa hiperestesia de las sensaciones orgánicas de la mujer trae consigo que su cuerpo exista para ella más que para el hombre el suyo. Los varones normalmente olvidamos nuestro hermano cuerpo, no sentimos que lo tenemos si no es a la hora frígida o tórrida del extremo dolor o el extremo placer. Entre nuestro yo, puramente psíquico, y el mundo exterior no parece interponerse nada. En la mujer, por el contrario, es solicitada constantemente la atención por la vivacidad de sus sensaciones intracorporales: siente a todas horas su cuerpo como interpuesto entre el mundo y su yo, lo lleva siempre delante de sí, a la vez como escudo que defiende y rehén vulnerable. Las consecuencias son claras: toda la vida psíquica de la mujer está más fundida con su cuerpo que en el hombre; es decir, su alma es más corporal, pero, viceversa, su cuerpo convive más constante y estrechamente con su espíritu; es decir, su cuerpo está más transido de alma. Ofrece, en efecto, la persona femenina un grado de penetración entre el cuerpo y el espíritu mucho más elevado que la varonil. En el hombre, comparativamente suelen ir cada uno por su lado; cuerpo y alma saben poco uno de otro y no son solidarios, más bien actúan como irreconciliables enemigos.

En esta observación creo que puede hallarse la causa de ese hecho eterno y enigmático que cruza la historia humana de punta a punta y de que no se ha dado sino explicaciones estúpidas o superficiales: me refiero a la inmortal propensión de la mujer al adorno y ornato de su cuerpo. Vista a la luz de la idea que expongo, nada más natural y, a la par, inevitable. Su nativa contextura fisiológica impone a la mujer el hábito de fijarse, de atender a su cuerpo, que viene a ser el objeto más próximo en la perspectiva de su mundo. Y como la cultura no es sino la ocupación reflexiva sobre aquello a que nuestra atención va con preferencia, la mujer ha creado la egregia cultura del cuerpo, que históricamente empezó por el adorno, siguió por el aseo y ha concluido por la cortesía, genial invento femenino que es, en resolución, la fina cultura del gesto (1).

El resultado de esta atención constante que la mujer presta a su cuerpo es que éste nos aparece desde luego como impregnado,

---

(1) He utilizado en estos tres últimos párrafos parte de mi estudio «La percepción del prójimo». [En *Obras completas*, tomo VI.]

como lleno todo él de alma. En esto se funda la impresión de debilidad que su presencia suscita en nosotros. Porque, en contraste con la sólida y firme apariencia del cuerpo, el alma es algo trémulo, el alma es algo débil. En fin, la atracción erótica que en el varón produce no es, como siempre nos han dicho los ascetas, ciegos para estos asuntos, suscitada por el cuerpo femenino en cuanto cuerpo, sino que deseamos a la mujer porque el cuerpo de Ella *es* un alma.

VII. EL PELIGRO QUE ES EL OTRO Y LA SORPRESA QUE ES EL YO

NUESTRO tema es hallar hechos que con toda evidencia podamos llamar sociales, porque aspiramos a averiguar de verdad qué es eso de sociedad y qué son todas las cosas esencialmente conexas con ella. No nos fiamos de lo que nos diga nadie sobre lo social y la sociedad; queremos descubrirlo nosotros directamente. Los sociólogos todos nos dejaron insatisfechos en cuanto a las nociones fundamentales de sus sociologías, y ello porque no se habían tomado el trabajo de ir de verdad al cuerpo, a los fenómenos más elementales de los cuales resulta la realidad social. A este fin dimos una minuciosa y lenta batida juntos pero, bien entendido, cada cual en su mundo primordial, que es el de su vida como realidad radical y radical soledad. Y resultó que sólo hallamos algo a quien conviniera el sentido puramente verbal de relación social —por lo menos, su sentido más corriente en la lengua y más corriente entre los sociólogos— cuando el viviente que cada uno de nosotros es se encontraba con el Otro a quien desde luego reconoce como un semejante y llamábamos el otro Hombre. El atributo característico y primario de eso que llamo el otro Hombre es que responde, de hecho o en capacidad, a mi acción sobre él, lo cual obliga a mi acción a contar por anticipado con su reacción, reacción del otro en que, a su vez, se ha contado con mi acción. Tenemos, pues, una realidad nueva y *sui generis*, inconfundible con cualquiera otra, a saber: una acción en que intervienen dos sujetos agentes de ella —yo y el otro—; una acción en que va inserta, interpenetrada e involucrada la del otro y que es, por tanto, inter-acción. Mi acción es, pues, social, *en este sentido del vocablo*, cuando cuento en ella con

la eventual reciprocidad del Otro. El otro, el Hombre, es *ab initio* el reciprocante y, por tanto, *es* social. Quien no sea capaz de reciprocar favorable o adversamente no es un ser humano.

Ahora bien, no se olvide el otro lado que esa capacidad de reciprocarme el Otro tiene. Y es que tal capacidad presupone que él es «vida humana» como la mía; por tanto, una vida suya y no mía, con su yo y su mundo propio, exclusivos, que no son míos, que están fuera, más alla, trascendentes a mi vida. De donde resulta que la única clase de seres capaces de responderme —de corresponderme y con-vivir conmigo— de quienes podía esperar que me hiciesen posible salir de mi soledad y comunicar con ellos, los otros hombres, precisamente por serlo, por ser *otros* hombres y *otras* vidas como la mía, son en su radical realidad incomunicantes conmigo. Sólo cabe entre nosotros una relativa e indirecta y siempre problemática comunicación. Mas, por lo pronto y a la postre, es decir, al comienzo y al fin de mi experiencia en torno al otro Hombre, éste me es fundamentalmente el Ser Extraño a mí, el esencial extranjero. Y cuando en mi trato con él creo colegir que buena parte de su mundo coincide con el mío y que, por tanto, vivimos en un mundo común, esta comunidad de ámbito donde co-existimos, lejos de abrir brecha en nuestras dos soledades y que ambas, como dos torrentes que rompen el dique se fundan y confundan en un común fluir y ser, representa todo lo contrario. Porque mi mundo propio, el de mi vida en su realidad radical —aunque me resiste, me estorba, me niega en muchos de sus puntos y contenidos— es, al fin y al cabo, mío; y lo es porque me es patente, tanto por lo menos como mi vida y yo mismo. En este sentido me pertenece, me es íntimo y mi relación con él es cálida, como acontece con lo doméstico. A la vez me comprime y me abriga. Los alemanes y los ingleses tienen vocablos para expresar esta deliciosa, difusa emoción de lo íntimo y nuestro y casero: dicen *gemütlich* y *cosy*. En castellano no la hay pero sí un regionalismo asturiano que lo dice admirablemente y yo me esfuerzo en hacer vigente, a saber: el vocablo «atopadizo». Mi mundo es atopadizo, incluso lo que de él me es doloroso. Yo no puedo ahora detenerme en una rigorosa fenomenología del dolor —que, entre paréntesis, nadie ha intentado— pero ella mostraría cómo nuestros dolores, que son una de las cosas que se encuentran en el mundo de cada cual o subjetivo, tienen una dimensión positiva en virtud de la cual sentimos por ellos *algo así como* afecto —al mismo tiempo que nos están exasperando—, esa como difusa pero cálida actitud que sentimos ha-

cia todo lo auténticamente nuestro. Y es que mientras nos duele nos está, en efecto, siendo íntimo. ¿Cómo no va a ser así, si en el dolor soy siempre yo quien me duelo a mí mismo? Digo esto no más que como un colmo, a fin de contraponer a esto lo que nos pasa con el mundo objetivo o común en que vivimos con los demás hombres y que es lo que normalmente llamamos el Mundo, y aún si se quiere, el verdadero Mundo. Porque éste, como digo, ni es mío ni es tuyo; no nos es patente, sino una inmensa conjetura que en nuestra convivencia vamos haciendo, mas que, a fuer de tal, es siempre problemática, nunca presentándonos la faz, sino que a ella llegamos como a tientas, y que presentimos constantemente como llena de enigmas, de porciones incógnitas, de sorpresas azorantes, de escotillones y trampas. Lo que el Otro me es como extraño y extranjero, se proyecta sobre ese mundo común a ambos, que es, por eso, por venir de los otros —ya he dicho— el auténtico no-yo y, por tanto, para mí la gran extrañeza y la formal extranjería. El llamado mundo objetivo que es el de todos los hombres en cuanto forman sociedad es el correlato de ésta y, últimamente, de la humanidad.

Pero hay otro motivo aún más profundo para que el Mundo Objetivo y común a quien solemos llamar el Universo, me sea absolutamente extraño e inhóspito, motivo que, a todo riesgo —quiero decir, a riesgo de no ser en seguida entendido— voy lacónicamente a enunciar. Mi mundo —se recordará— estaba constituido por cosas cuyo ser consistía en *ser para* mi ventaja o mi provecho. A este *ser para* de las cosas llamábamos su servicialidad que las hacía consistir en pura referencia a mí —su servirme o su estorbarme. Pero este nuevo mundo objetivo, común a ti y a mí y a los demás, que ni es mío ni es tuyo, no puede estar compuesto de cosas que se refieran a ninguno de nosotros, sino de cosas que pretenden existir independientes de cada uno de nosotros, indiferentes a ti, a mí y al de más allá. En suma, que se compone de cosas que me aparecen poseyendo un *ser* suyo propio y no un mero *ser para*. Es la contrapartida de que sea común y objetivo —es decir, a-subjetivo, ajeno o extraño al Hombre que es siempre tú ó él. El *ser para* de las cosas me es patente porque me lo son sus servicios y estorbos, pero este demonio de mundo que es el Universo no me es patente sino presunto y, por ello, preconjetural. En él convivimos, pero, conste, mientras convivimos en el Mundo vivimos en el extranjero —no haya de ello la menor duda. Por eso nos es tan radical enigma y por eso hay ciencias y filosofías —para

estrujarle su secreto, para enuclear su arcano fondo y averiguar *qué es*. ¡Porque todo parecería indicar que alguien ha querido que vivamos náufragos dentro de su inmenso enigma! Por eso, el Hombre, gústele o no, quiéralo o no, es constitutivamente y sin remedio descifrador de enigmas, y a lo largo de la historia universal se oye, por detrás de todos sus ruidos, un estridor de cuchillos que alguien afila contra el asperón —es la mente humana que pasa y repasa su filo sobre el tenaz enigma, τί τὸ ὄν; ¿qué es el Ser? A esta faena de hacernos vivazmente sensibles para el tremendo secreto e infinito acertijo que es el Universo e intentar denodadamente descifrarlo, tenemos que volver de nuevo y a fondo, si bien no en este curso. Nada nos separa más hondamente de los dos últimos siglos que la tendencia predominante en sus pensadores a evitar la presencia patética del enigma en medio del cual «vivimos, nos movemos y somos», haciendo de la cautela la virtud intelectual única y de evitar el error la única aspiración. Hoy nos parece esto pusilánime e inconcebible, y sabemos escuchar a Hegel cuando nos recomienda que tengamos el coraje de osar equivocarnos. Y este comenzar a brotar dentro de nosotros la fruición por lo enigmático, por mirar frente a frente el enorme misterio es, en oposición a todos los signos de nuestro tiempo que se hallan en la superficie y se interpretan como fatiga y senescencia, prenda inconfundible de juventud, es la alegría deportiva, la jovial elasticidad que afronta la adivinanza y el enredijo —¡como si al alma de Occidente le sobreviniera una inesperada mocedad!

Pero en esta fecha de la historia nos toca tentar la solución del colosal jeroglífico partiendo del hombre y es menester, entre otras cosas, que nos aclaremos de verdad su condición social. En ello estamos y, por ahora, a ello nos restringimos.

Habíamos hecho reparar que lo primero con que tropiezo en mi mundo propio y radical son los otros Hombres, el Otro, singular y plural, entre los cuales nazco y comienzo a vivir. Me encuentro, pues, de primeras en un mundo humano o «sociedad». No tenemos aún ni la más remota idea clara sobre qué sea la sociedad. Sin embargo, no hay inconveniente en que empleemos ya esa palabra porque lo hacemos informalmente y sin darle más que un sentido nada comprometedor, a saber: hallarse los hombres entre sí y yo entre ellos.

Como ese mundo humano ocupa el primer término en la perspectiva de mi mundo, veo todo el resto de éste, y mi vida y a mí mismo, al través de los Otros, de Ellos. Y como Ellos en torno

mío no cesan de actuar, manipulando las cosas y sobre todo hablando, esto es, operando sobre ellas, yo proyecto sobre la realidad radical de mi vida cuanto les veo hacer y les oigo decir —con lo cual aquella mi realidad radical tan mía y sólo mía queda cubierta a mis propios ojos con una costra formada por lo recibido de los otros hombres, por sus tejemanejes y decires y me habitúo a vivir normalmente de un mundo presunto o verosímil creado por ellos, que suelo dar, sin más, por auténtico y considero como la realidad misma. Sólo cuando mi docilidad a lo que los Otros Hombres hacen y dicen me lleva a situaciones absurdas, contradictorias o catastróficas, me pregunto qué hay de verdad en todo ello, es decir, me retiro momentáneamente de la pseudo-realidad, de la convencionalidad en que con ellos convivo, a la autenticidad de mi vida como radical soledad. De modo que en uno u otro grado, dosis y frecuencia vivo efectivamente una doble vida, cada una de ellas con su propia óptica y perspectiva. Y si observo en mi derredor, me parece sospechar que a cada uno de los Otros le pasa lo mismo, pero —y esto es de notar— a cada uno en dosis diferente. Hay quien no vive casi más que la pseudo-vida de la convencionalidad y hay en cambio casos extremos en que entreveo al Otro enérgicamente fiel a su autenticidad. Entre ambos polos se dan todas las ecuaciones intermedias, pues se trata de una ecuación entre lo convencional y lo auténtico que en cada uno de nosotros tiene cifras distintas. Es más, en nuestro primer momento de trato con el Otro, sin darnos cuenta especial de ello, calculamos su ecuación vital, es decir, cuánto en él hay de convencional y cuánto de auténtico.

Pero, conste, que aun en el caso de máxima autenticidad, el individuo humano vive la mayor porción de su vida en el pseudovivir de la convencionalidad circundante o social, como vamos a ver en las lecciones siguientes con algún pormenor. Y como los Otros son «los Hombres» —yo en mi soledad no podría llamarme con un nombre genérico como es el de «hombre»— resulta que veo el Mundo y mi vida y a mí mismo según las fórmulas de ellos, esto es, veo todo eso teñido por los otros hombres, impregnado de su humanidad, en suma, humanizado —donde esta palabra ahora es de valor neutro; no sugiere si eso, el Mundo humanizado según el evangelio de los humanos que son los Otros, es cosa buena o mala. Sólo un punto es taxativo: que ese mundo que me es humanizado por los otros no es mi auténtico mundo, no tiene una realidad incuestionable, es sólo más o menos verosímil,

en muchas de sus partes ilusorio y me impone el deber no ético sino vital de someterlo periódicamente a depuraciones a fin de que sus cosas queden puestas en su punto, cada una con el coeficiente de realidad o irrealidad que le corresponde. Esta técnica de depuración inexorable es la filosofía.

De esta manera nuestro análisis de la realidad radical que es la vida de cada cual nos ha llevado a descubrir que, normalmente, no vivimos en ella, sino que pseudo-vivimos al convivir con el mundo de los hombres, es decir, al vivir en «sociedad». Y como éste es el gran tema del presente curso procurábamos, paso a paso, sin tolerarnos atropellamiento ni prisa, ir viendo cómo nos aparecen los distintos componentes de ese mundo humano o social y cuál es su textura.

Ya hemos conseguido dar un gran avance: advertíamos cómo hay en cada uno de nosotros un altruismo básico que nos hace estar *a nativitate* abiertos al otro, al *alter* como tal. Este otro es el Hombre, por el pronto, el hombre o individuo indeterminado, el Otro cualquiera, del cual sé sólo que es mi «semejante», en el sentido de que es capaz de responderme con sus reacciones en un nivel aproximadamente igual al de mis acciones, cosa que no me acontecía con el animal. A esa capacidad de responderme en toda la amplitud de mis acciones, llamo co-responderme o reciprocarme. Pero si no hago más que estar abierto al Otro, darme cuenta de que está ahí con su yo, su vida y su mundo propios, no hago nada con él y ese altruismo no es aún «relación social». Para que ésta surja es menester que actúe o accione sobre él, que provoque en él una respuesta. Entonces él y yo nos somos y lo que cada uno hace respecto al otro es algo que pasa entre *nosotros*. La relación *Nosotros* es la primaria forma de relación social o socialidad. No importa cuál sea su contenido —el beso, el trancazo. *Nos* besamos y *nos* pegamos. Lo importante aquí es el *nos*. En él ya no vivo sino que con-vivo. La realidad *nosotros* o nostridad puede llamarse con un vocablo más usadero: trato. En el trato que es el *nosotros*, si se hace frecuente, continuado, el Otro se me va perfilando. De ser el hombre cualquiera, el abstracto semejante, el individuo humano indeterminado va pasando por grados de progresiva determinación, haciéndoseme más conocido, humanamente más próximo. El grado extremo de proximidad es lo que llamo intimidad. Cuando tengo con el Otro trato íntimo me es un individuo inconfundible con todos los demás, incanjeable. Es un individuo único. Dentro,

pues, del ámbito de realidad vital o de convivencia que es el Nosotros, el Otro se ha convertido en Tú. Y como esto me pasa no sólo con uno, sino con bastantes otros hombres, me encuentro con que el Mundo humano me aparece como un horizonte de hombres, cuyo círculo más inmediato a mí está lleno de Tús, es decir, de los individuos para mí únicos. Más allá de ellos se hallan zonas circulares ocupadas por hombres de quienes sé menos, hasta la línea del horizonte en mi contorno humano en que se hallan los individuos para mí cualesquiera, inter-canjeables. Se abre, pues, ante mí el mundo humano como una perspectiva de mayor o menor intimidad, de mayor o menor individualidad o unidad, en suma, una perspectiva de próxima y lejana humanidad.

Hasta aquí llegamos y de aquí hay que arrancar para un nuevo avance. Representémonos bien cuál es nuestra situación en esta altura del análisis.

Yo, el yo que es cada cual, se encuentra rodeado de otros hombres. Con muchos de ellos estoy en relación social, vivo la reciprocidad entre ellos y yo que llamábamos la realidad «Nosotros», dentro de la cual se van precisando en individuos determinados, conocidos de mí, es decir, identificables por mí, a los cuales llamábamos tús. Más allá de esta esfera o zona de los *Tús*, quedan aquellos otros que tengo a la vista en mi horizonte con quienes no he entrado en actual sociedad, pero que veo como «semejantes» y, por tanto, como seres con quienes tengo una socialidad potencial que cualquier evento puede convertir en actual. Es el sabido: ¡Quién me iba a decir que yo iba a entrar en trato amistoso con usted! En el caso del amor, la cosa suele ser más tajante, pues lo normal es que nos enamoramos de una mujer que un minuto antes de enamorarnos y antes de que nos sea la mujer más única, no sabíamos nada determinado acerca de ella. Estaba ahí, en nuestro contorno, y no nos habíamos fijado en ella, y si la habíamos visto la habíamos visto como individuo femenino cualquiera, canjeable con otros muchos, como el «soldado desconocido» es, sin duda, un individuo, pero no uno determinado, lo que los escolásticos muy acertadamente llamaban «el individuo vago» en oposición al «individuo único». Una de las escenas más deliciosamente dramáticas y más azorantes de la vida es esa, a veces literalmente instantánea, en que la mujer desconocida se nos transmuta, como mágicamente, en la mujer única.

Nos hallamos, pues, en un contorno humano, pero ahora tenemos que habérnoslas un poco más seriamente con el tú, porque

necesitamos decir algo, siquiera sea algo de lo que haya que decir, sobre la manera como el Otro se nos va convirtiendo en Tú y qué nos pasa con él cuando lo tenemos ya *tuizado* delante, lo cual no es flojo pasar, antes bien, lo más dramático que en la vida nos pasa. Pues resulta que hasta ahora sólo nos han aparecido en nuestro mundo el Otro y El, es decir, la llamada —no discuto si bien o si mal— tercera persona y el Tú o segunda persona, pero no nos había aparecido aún la primera persona, el yo, el concreto *yo* que cada uno de nosotros es. Por lo visto es nuestro *yo* el último personaje que aparece en la tragicomedia de nuestra vida. Nos habíamos muchas veces referido a él pero irresponsablemente, dándolo por supuesto, para comenzar a entendernos. No obstante, he hecho constar varias veces que eran inadecuados todos los nombres de sujeto del vivir que me veía obligado a emplear; que era inexacto decir que el Hombre viva. Ya hemos visto que el Hombre originario es el Otro y que más bien que vivir con-vive con nosotros y nosotros con él. Pero convivir es ya una realidad segunda y presunta mientras vivir en la radical soledad es primaria e incuestionable. También es incorrecto decir que *yo* vivo; ya lo indiqué antes, y ahora mismo vamos a ver que únicamente sería adecuado hablar de X que vive, de alguien que vive o del viviente. Pero entremos sin más en la nueva tarea, que es decisiva para una comprensión plena de lo que es Sociedad. La cosa tal y como yo la veo, que es en forma aproximadamente inversa de como la han visto los únicos que se han ocupado en serio de esta cuestión, a saber: Husserl y sus discípulos Fink, Schütz, Löwith, etc., resulta un poco complicada y obliga a un especial esfuerzo de atención.

Las consideraciones anteriores nos han presentado a los Hombres en derredor de cada uno de nosotros, constituyendo un contorno humano, en el cual nos aparecen situados unos como próximos y otros como lejanos, repartidos, pues, en lo que he llamado una «perspectiva de humanidad», es decir, en un sernos más o menos conocidos e individualizados, esto es, íntimos, hasta llegar al cero de intimidad. Partiendo de aquí, pregunto: ¿qué tengo delante de mí cuando califico mi relación con el otro como un cero de intimidad? Evidentemente que yo no conozco de él nada único, que le sea exclusivo. Sólo sé de él que, dado su aspecto corporal, es mi «semejante», esto es, que posee los más abstractos e imprescindibles atributos del ser humano, por tanto, que siente, pero ignoro por completo qué siente, qué quiere, cuál es la trayectoria de su vida, a qué aspira, qué normas sigue su conducta.

Ahora bien, imagine cada uno que entra, por el motivo que sea, en relación social activa con un ser así. Esta relación, dijimos, consiste en que usted ejecute una acción, sea dirigida especialmente a él, sea simplemente contando con su existencia y, por tanto, con su eventual intervención. Esto le obliga a usted a proyectar su acción procurando anticipar la actitud o reacción del otro. Pero ¿en qué puede usted o puedo yo fundarme para esta anticipación? Nótese que los atributos, hace un instante referidos, que constituyen para mí a ese otro en cero de intimidad conmigo, se resumen, ni menos pero tampoco ni más, en esto: sé que el otro va probablemente a reaccionar a mi acción. Cómo reaccione, no puedo presumirlo. Me faltan para ello datos. Entonces recurro a la experiencia general de los hombres que mi trato con otros menos lejanos, cuya relación conmigo no ha sido cero de intimidad sino alguna cifra positiva, me ha proporcionado. En efecto, todos tenemos, en el desván de nuestro saber habitualizado, una idea práctica del hombre, de cuáles son sus posibilidades generales de conducta. Ahora bien, esta idea de la posible conducta humana, así en general, tiene un contenido terrible. En efecto, he experimentado que el hombre es capaz de todo —ciertamente de lo egregio y perfecto, pero también y no menos de lo más depravado. Tengo la experiencia del hombre bondadoso, generoso, inteligente, pero, a su vera, tengo también la experiencia del ladrón —ladrón de objetos y ladrón de ideas—, del asesino, del envidioso, del malvado, del imbécil. De donde resulta que ante el puro y desconocido Otro, yo tengo que ponerme en lo peor y anticipar que su reacción puede ser darme una puñalada. Y como esto, innúmeras otras reacciones adversas. El puro Otro, en efecto, es por lo pronto e igualmente mi amigo en potencia que un potencial enemigo. Ya se verá más adelante que esta posibilidad contrapuesta, pero igualmente probable, de que el Hombre sea amigo o enemigo, de que nos pro-sea o nos contra-sea, es la raíz de todo lo social. La expresión tradicional de que el hombre es un animal sociable, en el sentido en que se ha solido entender, ha obturado siempre el camino hacia una firme sociología. Socialidad, sociabilidad significa estar con otros en relación social, pero «relación social», ya he dicho, es igualmente que una mujer bonita me dé un beso, ¡qué delicia!, o que un transeúnte avieso me dé una puñalada, ¡qué fastidio! La interpretación automáticamente optimista de las palabras «social» y «sociedad» no se puede mantener y hay que acabar con ella. La realidad «sociedad» significa, en su raíz misma, tanto su sentido positivo como el nega-

tivo, o dicho por vez primera en este curso, que toda sociedad es, a la vez, en una u otra dosis, *disociedad* —que es una convivencia de amigos y de enemigos. Como se ve, la sociología hacia que ponemos la proa es mucho más dramática que todas las precedentes. Pero si esta dualidad contradictoria, o mejor dicho, *contrafactoria* de la realidad social nos ha aparecido ya aquí de pronto, nótese, sin embargo, que aun no nos ha aparecido ni de lejos lo que hay debajo de esa contraposición, eso X que puede ser lo mismo dulce convivencia que atroz hostilidad. Y eso X, que hay debajo de ambas contrapuestas posibilidades, que las porta en sí y las hace, en efecto, posibles, es precisamente *la* sociedad. Pero de qué sea ésta, repito, no tenemos aun ni la más remota sospecha.

Precisemos, pues: del puro otro, en cero de intimidad, no tengo más intuición directa que lo que de su presencia y compresencia momentánea me viene, no tengo más que la visión de su cuerpo, de sus gestos, de sus movimientos, en todo lo cual creo ver un Hombre, pero nada más. Creo ver un hombre *desconocido*, un individuo cualquiera, no determinado aún por ningún especial atributo. A esto añado algo que no es intuición directa de él, sino la experiencia general de mi trato con los hombres hecha de generalizaciones sobre el trato instintivo con muchos que me fueron más próximos, por tanto, algo puramente conceptual, diríamos *teórico* —nuestra idea genérica del Hombre y de lo humano. Esta comprensión del prójimo, formada por dos fuentes distintas de conocimiento —la intuitiva de cada individuo y la racional, teórica, resultado de mi «experiencia de la vida»— va a aparecernos en todos los otros grados más positivos de intimidad; quiero decir que no son como el estudiado, el caso extremo de intimidad cero, sino que mientras en éste la intuición del otro individuo está reducida al mínimum y nuestra comprensión de él gravita principalmente sobre nuestro saber teórico o experiencia general e intelectual del Hombre, en los casos de mayor intimidad cede este factor y crece el intuitivo e individualizado.

Concluyamos este análisis de nuestra relación con el puro y desconocido Otro sacando la inmediata consecuencia. Esta: al tener frente a él que anticipar la posibilidad de que el otro sea feroz —ya veremos cómo el hombre es, por uno de sus lados, literal y formalmente dicho, un mamífero del orden de las fieras— no tengo más remedio en mi trato con él que *comenzar* por una aproximación cautelosa. A él le pasa lo mismo conmigo y de aquí que entre los dos el trato tenga que *comenzar* por una acción, en sí inútil,

cuya única finalidad es tantearnos, dar tiempo a que descubramos mutuamente nuestra actitud e intenciones. Esta acción formalmente inicial, que sólo sirve para ser indicadora y tanteadora del trato, ha tenido una enorme importancia en la historia y todavía en algunos pueblos dura media hora y consiste en gestos y batimanes rigorosamente ritualizados. Lo normal en la historia ha sido que este simple hecho consistente en la aproximación de un hombre a otro, aun siéndose conocidos, pero mucho más cuando no lo son, reclame toda una escrupulosa técnica. Esta técnica de la mutua aproximación es lo que llamamos el saludo, de que hoy, por peculiares razones que se dirán, sólo conservamos su forma residual. He aquí por qué —aparte otras razones— no tenemos más remedio que hacer, en próxima lección, una meditación del saludo.

Nótese que del puro e indeterminado otro, del Hombre desconocido precisamente por ello —quiero decir, por serme desconocido y no poder presumir yo de qué es capaz y cuál va a ser su conducta conmigo— tengo sólo un concepto a la vez enorme y hueco. En efecto, por no saber cómo es, le atribuyo en potencia todas las posibilidades humanas, incluso las extremas o extremistas y entre sí más contrapuestas. No cabe riqueza mayor de atributos. Pero, a la vez, como se las atribuyo en pura y abstracta potencialidad, en realidad no le atribuyo nada positivo. Es el hueco de las posibilidades humanas o, dicho en otra forma, nada humano le es ajeno, pero todo lo es en hueco. Es como si tuviéramos el alvéolo para toda clase de vasijas pero sin tener ninguna de ellas.

Conforme lo vamos tratando se va produciendo en nosotros un curioso fenómeno de progresiva eliminación, es decir, nos vamos convenciendo de que aquel hombre es incapaz de tales o cuales fechorías, que, en cambio, es capaz de tales o cuales otros comportamientos, buenos unos, deficientes o perversos otros. Es decir, que se nos va convirtiendo a ojos vistas en un sistema definido de posibilidades concretas y concretas imposibilidades. Esto nos es cada *tú*. Esto nos son las personas con quienes tenemos alguna proximidad, una intimidad superior al cero. ¿Pues qué otra cosa nos somos los unos a los otros sino, en cada caso, un sistema de acciones que del *tú* creemos poder esperar y de acciones que de él creemos estar obligados a temer? Si tuviéramos paciencia podríamos hacer un fichero en que cada prójimo tendría una ficha donde habríamos escrito la lista de lo que juzgamos en él posible o imposible. Esta lista podría tomar la forma de un esquema gráfico donde incluso podía constar el más y el menos de una cualidad o defecto.

Porque esto es prácticamente lo más importante en el conocimiento del prójimo, pues, salvo casos singulares y extrapolados, casi todos los hombres tienen las mismas cualidades positivas y negativas, pero cada uno las tiene en distinto lugar o estrato de su personalidad, y esto es lo decisivo. Pedro y Juan son generosos, pero Pedro lo es en el estrato más profundo y enérgico de su ser, mientras Juan tiene la generosidad sólo en la superficie. No se dudará de que sería, sobre entretenido, no poco fértil para la gran disciplina que es el Conocimiento del Hombre dibujar en un encerado unos cuantos esquemas de estructuras humanas, figuras típicas a cada una de las cuales pertenecen muchos individuos humanos. El mejor discípulo de Aristóteles, a quien éste por su dulce decir apodó Teofrasto —esto es, el de la divina fabla—, trabajó ya concienzudamente en este tema, y de su labor nos queda un breve pero ilustre extracto, que son sus famosos *Caracteres*.

He dicho que el Tú se nos va perfilando cuando la ilimitación de posibilidades humanas que al otro atribuimos en hueco se va reduciendo, y al reducirse se va concretando en un sistema preciso de posibilidades e imposibilidades que es lo que todo *tú* nos es. Esta reducción y concreción o determinación se produce en nuestro trato frecuente con él. Le vemos ante nosotros con suficiente continuidad, y esto quiere decir lo siguiente: vemos, en sentido literal, su fisonomía, sus gestos, sus movimientos, y en ellos leemos una buena parte de lo que pasa en su intimidad o, lo que es lo mismo sólo que con otras palabras, le entrevemos vivir su vida. Digo «leemos», y empleo deliberadamente la palabra, porque ninguna otra expresa mejor lo que nos pasa con él. En una cierta posición de sus músculos faciales leo «tristeza», en otra «alegría», etc. Sus movimientos externos me permiten una interpretación generalmente clara, aunque en algún caso sea problemática. Le veo entrar en una tienda de maletas y salir con una, ir a una agencia de viajes —estos actos externos tienen un sentido vital por sí, nótese bien esto, sentido que entiendo sin necesidad de recurrir a lo que pase en su intimidad, es decir, al sentido interno subjetivo e individual suyo. Leo en aquellos actos el sentido: «Fulano se va de viaje.» Lo que estos actos no me revelan es el por qué y el para qué de esa acción que es irse de viaje. Para averiguarlo tengo que recurrir a mi conocimiento anterior de su vida junto con lo que sus gestos en aquel instante me dicen. Cuando hablo de gesticulación incluyo el lenguaje, el habla. ¿Por qué? Ya se verá.

Actos externos, fisonomía, gesticulación me permiten *presen-*

ciar el vivir del otro Hombre en proceso de hacérseme un Tú, y mucho más cuando me es ya plenamente un Tú cotidiano y habitual, es decir, un pariente, un amigo, un compañero de oficina o profesión. Este *presenciar* no es ver patente ante mí esa vida: es entreverla, hacérmela compresente, sospecharla. Pero la salvedad de rigor filosófico que estas palabras enuncian, no debe distraernos de que *prácticamente veamos* en efecto, presenciemos el vivir del Otro, dentro del ámbito de reciprocidad que es la realidad *Nosotros*. Veo fluir su vida sin cesura ni corte, en corriente continua de vivencias, que sólo se interrumpe en las horas de sueño y aun entonces a veces sólo parcialmente, porque mientras duerme sigue viviendo a menudo el hombre en esa extrañísima, misteriosa forma de vida que es el soñar. Veo, pues, la serie fluyente de las vivencias del prójimo conforme van en él produciéndose: sus percepciones, sus pensamientos, sus sentires, sus voliciones. No digo, bien entendido, que vea íntegramente, ni mucho menos, todo su vivir, pero sí grandes porciones de él. Tras éstas me quedan siempre en el otro zonas oscuras, opacas, arcanas, escotillones y recovecos de su ser que no logro penetrar. Pero ello es que, sin que yo lo procure o lo quiera, tengo constantemente ante mí una figura del carácter, del hacer, padecer y ser del tú. Esta figura se modifica constantemente en alguna medida porque al seguir presenciando su vivir noto que nunca coincide exactamente lo nuevo que hace con lo que aquella figura pronosticaba. Esto es importante porque es característico de todo saber vital, a diferencia del saber científico. Me refiero, por ejemplo, a hechos como éste: por muy bien que creamos conocer a una persona, por muy seguros que nos sintamos respecto a los rasgos que constituyen su carácter, al arrojarse a pronosticar cuál será su comportamiento en un asunto que de verdad nos importe, notaremos cómo aquel convencimiento respecto a su modo de ser vacila, y últimamente se admite la posibilidad de que esa su futura conducta sea distinta de la presumible. Ahora bien, esto no pasa con las anticipaciones de conocimiento que son las leyes físicas y buena parte de las biológicas, no hablemos de las matemáticas. Al reparar en esto descubrimos que el saber científico es cerrado y firme, mientras que nuestro saber vital sobre los demás y sobre nosotros mismos es un saber abierto, nunca firme y de un dintorno flotante. La razón de ello es clara: el hombre, sea el otro o sea yo, no tiene un ser fijo o fijado: su ser es precisamente libertad de ser. Esto trae consigo que el hombre mientras vive puede siempre ser distinto de lo que ha sido hasta aquel momento; más aún, es de

hecho siempre más o menos distinto. Nuestro saber vital es abierto, flotante porque el tema de ese saber, la vida, el Hombre, es ya de suyo también un ser abierto siempre a nuevas posibilidades. Nuestro pasado, sin duda, gravita sobre nosotros, nos inclina más a ser esto que aquello en el futuro, pero no nos encadena ni nos arrastra. Sólo cuando el Hombre, el tú, ha muerto, tiene ya un ser fijo: eso que ha sido y que ya no puede reformar, contradecir ni suplementar. Este es el sentido del famoso verso en que Mallarmé ve a Edgar Poe que ha muerto:

Tel qu'en lui-même enfin l'Eternité le change.

La vida es cambio; se está en cada nuevo instante siendo algo distinto del que se era, por tanto, sin ser nunca definitivamente *sí mismo*. Sólo la muerte, al impedir un nuevo cambio, cambia al hombre en el definitivo e inmutable sí mismo, hace de él para siempre una figura inmóvil; es decir, lo liberta del cambio y lo eterniza. Esto nos proporciona un nuevo aspecto de lo que antes decíamos. Veo fluir las vivencias del prójimo. Estas se suceden unas a otras y esta sucesión es tiempo. Tanto da decir que veo correr la vida del otro como que veo correr, pasar, gastarse su tiempo vital, que es un tiempo con sus horas contadas. Pero mientras su tiempo fluye y corre ante mí, acontece lo mismo al mío. Mientras convivimos, una porción igual de nuestros dos tiempos vitales transcurre a la vez: es decir, que nuestros tiempos son contemporáneos. El *tú*, los *tús* son nuestros contemporáneos. Y como dice muy bien Schütz, esto significa que mientras trato a los Tús envejecemos juntos. La vida de cada Hombre, a lo largo de su carrera existente, presencia el espectáculo de un universal envejecimiento, porque, claro está, que el viejo ve también cómo envejecen los niños. El hombre desde que nace no hace sino envejecer. La cosa no tiene remedio, pero acaso no es tan triste como una indebida pero inveterada educación nos lleva a suponer (1).

---

(1) Si hablásemos de los inconvenientes que tendría la inmortalidad cismundana, cosa que, aunque parezca mentira, no se ha hecho nunca, nos saltarían a la vista las gracias que tiene la mortalidad, que la vida sea breve, que el hombre sea corruptible y que, desde que empezamos a ser, la muerte intervenga en la sustancia misma de nuestra vida, colabore a ella, la comprima y densifique, la haga ser prisa, inminencia y necesidad de hacer lo mejor en cada instante. Una de las grandes limitaciones, y aún deberíamos decir de las vergüenzas de las culturas todas hasta ahora sidas, es que ninguna

La idea de que el tú presente en mi contorno es mi contemporáneo porque nuestros tiempos vitales corren paralelos y envejecemos juntos, me hace caer en la cuenta de que hay tús que no son ya o no han sido nunca nuestros contemporáneos, y, al no serlo, no están presentes en nuestro contorno. Son los muertos. Los Otros no son sólo los vivientes. Hay Otros que nunca hemos visto y sin embargo nos son: los recuerdos familiares, las ruinas, los viejos documentos, las narraciones, las leyendas, nos son un nuevo tipo de señales de otras vidas que fueron anacrónicas con nosotros, es decir, no contemporáneas nuestras. Hay que saber leer en esas señales, que no son fisonomía, gesticulación ni movimientos actuales, la realidad de esos tús pasados, ante-pasados. Más allá de los Hombres que se hallan dentro del horizonte que es nuestro contorno, están muchísimos más, son vidas latentes: son la Antigüedad. La historia es el esfuerzo que hacemos por reconocerla —porque es la técnica del trato con los muertos, una curiosa modificación de la auténtica actual relación social.

He dicho que el Otro, el puro Otro, el hombre desconocido, simplemente por serlo e ignorar yo cuál va a ser su comportamiento conmigo, me obliga en mi aproximación a él a ponerme en lo peor, a anticipar su posible reacción hostil y feroz. Esto, expresado con otras palabras, equivale a decir que el otro es formalmente, constitutivamente peligroso. La palabra es magnífica: enuncia exactamente la realidad a que me refiero. Lo peligroso no es resueltamente malo y adverso —puede ser lo contrario, benéfico y feliz. Pero, mientras es peligroso, ambas contrapuestas contingencias son igualmente posibles. Para salir de la duda hay que probarlo, ensayarlo, tantearlo, experimentarlo. Esto —prueba, ensayo— es lo que significó primero el vocablo latino *periculum*, de donde viene por disimilación nuestro *peligro*. Nótese de paso que el radical *per* de *periculum* es el mismo que anima la palabra ex-*peri*mentar, ex-*pe*riencia, ex-*per*to, *per*-ito. No tengo ahora lugar para hacer ver, por rigorosa vía etimológica, que el sentido originario del vocablo «experiencias» es haber pasado peligros.

El otro Hombre es, pues, esencialmente peligroso, y este carácter que se acusa superlativamente cuando se trata del por completo

---

ha enseñado al hombre a ser bien lo que constitutivamente es, a saber: mortal. Esto quiere decir *in nuce* que mi doctrina respecto a la muerte es estrictamente inversa de la existencialista.

desconocido, en gradación menguante perdura cuando se nos convierte en Tú y —si hablamos rigorosamente— no desaparece nunca. Todo *otro* ser humano nos es peligroso —cada cual a su modo y en su peculiar dosis. No olviden ustedes que el niño inocente es uno de los seres más peligrosos: él es el que incendia la casa con una cerilla, el que jugando dispara la escopeta, el que vierte el ácido nítrico en el puchero, y, lo más grave de todo, que él mismo se pone en constante peligro de caerse por el balcón, de romperse la cabeza contra la esquina de la mesa, de tragarse la rueda del trenecito con que juega, y con todo ello darnos gravísimo disgusto. Y si a este ser llamamos inocente, es decir, no dañino, calcúlese lo que serán cuantos han perdido la inocencia.

Esta conciencia de la periculosidad básica del otro Hombre atraviesa vivaz toda la historia, salvo breves etapas en que, acá o allá, en tal o cual sociedad, curiosamente, se obnubila, se debilita y hasta se desvanece. Tal vez, en toda la historia universal, no haya acontecido esto último en forma tan grave como durante los dos primeros tercios del siglo XVIII, y luego desde 1830 a 1914. Este adormecimiento o embotamiento para la evidente y básica verdad de que todo prójimo es últimamente peligroso, ha sido la causa mayor de los sufrimientos y catástrofes que en los últimos treinta y cinco años venimos sufriendo. Porque hizo a los europeos perder el alerta sin el cual los humanos no pueden, no tienen derecho a vivir. De aquí la sorpresa —perfectamente injustificada— con que muchos europeos han visto en estos años cómo súbitamente, en sus naciones, se abría un abismo de criminalidad, de ferocidad por ellos arbitrariamente insospechado.

Pero no son estas formas extremas, melodramáticas y claramente feroces de la periculosidad humana las que ahora nos interesan, sino precisamente las menores y mínimas y cotidianas, tan cotidianas que, aunque las sufrimos constantemente y porque constantemente las experimentamos, no las reconocemos bajo el nombre de peligros. Pero hagámonos bien cargo de lo que es el fondo habitual de nuestra vida diaria en cuanto ésta consiste en trato con los prójimos, incluso con los más próximos a nosotros y aun con nuestros familiares. Repito que, de puro sernos constante y habitual, no nos percatamos de ello, como los que viven junto a una catarata acaban por no oír su estruendo. Pero el hecho es que el fondo —¿cómo diríamos?—, el suelo y nivel sobre el cual se produce ese trato cotidiano, sólo puede calificarse adecuadamente llamándole «lucha». El que acostumbremos reservar este nombre para forcejeos su-

perlativos y menos frecuentes que emergen sobre aquel nivel, como las montañas sobre el nivel del mar, no es razón para que ahora, al reobrar contra la habitualización que nos embota para percibir ese fondo cotidiano de nuestra convivencia con los demás, no le llamemos con la única expresión adecuada: lucha. La armonía ejemplar en una familia ejemplarmente armoniosa, cuyos miembros están unidos por los más cálidos nexos de ternura, es sólo un equilibrio resultante, un buen acomodo y adaptación mutua a que han llegado después de haber recibido cada uno los innumerables impactos y choques con el otro, todo lo menudos, relativamente, que se quiera, pero que son, en puridad, una efectiva lucha. En esta lucha hemos aprendido cuáles son las esquinas del modo de ser del Otro con las cuales tropieza nuestro modo de ser, es decir, hemos ido descubriendo la serie innumerable de pequeños peligros que nuestra convivencia con él trae consigo, para nosotros y para él. Es, por citar sólo un mínimo ejemplo, tal palabra, precisamente tal palabra que no se le puede decir porque le irrita o le hiere o le azora o le solivianta, etc., etc.

Con esto descubrimos un último y el más sustancial estrato de la periculosidad del Otro, que no es ya la eventualidad de que nos sea, ni aun mínimamente, hostil y fiera, sino el simple hecho de que Tú eres Tú, quiero decir, que tienes un modo de ser propio y peculiar tuyo, incoincidente con el mío.

Del *tú*, en efecto, emergen frecuentemente negaciones de mi ser —de mi modo de pensar, de sentir, de querer. A veces la negación consiste precisamente en que tú y yo queremos lo mismo y esto implica que tenemos que luchar por ello: es un cuadro, un éxito, una posición social por poseer los cuales peleamos o contendemos; es, a veces, una mujer. De suerte que, aun en tales casos en que el otro coincide conmigo, choca conmigo, me niega. Estas negaciones activas, que de él hacia mí se disparan, hacen que mi convivencia con él sea un choque constante, y ese choque con él en esto, en aquello, en lo de más allá, hace que yo descubra mis límites, mis fronteras con tu mundo y contigo. Entonces se cae en la cuenta de que eso que cuando niño llamaba cada cual «yo» era un concepto abstracto y sin preciso contenido, como lo ha sido siempre que lo hemos usado en este curso hasta el presente momento. Porque antes, en mi soledad radical y en mi infancia, yo creía que todo el mundo era *yo* o, lo que es igual, mío. Los otros no eran más ni menos *yo* que *yo:* los tenía por idénticos a mí, y a mí como idéntico a ellos. Decir *yo* no significaba limitación ni precisión alguna.

Mi mismo cuerpo, en la primerísima infancia, me parecía sin límites, me parecía llegar hasta el horizonte. Fue menester que me trompicase con los muebles de casa —mesas y cómodas— y me hiciese chichones para ir descubriendo dónde mi cuerpo terminaba y comenzaban las otras cosas. Mesas y cómodas son, desde que las hay, los primeros mudos pedagogos que enseñan al hombre las fronteras, los límites de su ser —por lo pronto, de su ser corporal. Sin embargo, ese mundo de mesas y cómodas se distinguía de mí, pero, no obstante, era mío —porque todo en él era porque me era eso que era. Pero lo Tuyo no me es, tus ideas y convicciones no me son, las veo como ajenas y a veces contrarias a mí. Mi mundo está todo él impregnado de mí. Tú mismo antes de serme el preciso Tú que ahora me eres, no me eras extraño: creía que eras como yo —*alter*—, otro pero yo, *ego* —*alter ego*. Mas ahora frente a ti y los otros *tús*, veo que en el mundo hay más que aquel vago, indeterminado *yo:* hay anti-yos. Todos los *Tús* lo son, porque son distintos de mí y diciendo *yo* no soy más que una porciúncula de ese mundo, esa pequeñísima parte que ahora empiezo con precisión a llamar «yo».

Hay, pues, y por lo pronto, dos significados de la palabra *yo* que es menester separar y distinguir. Veamos si logro que se vea con plena claridad el asunto. Vamos a hacer tres imaginaciones sucesivas, cada una sumamente sencilla.

1.ª Imaginemos que, en absoluto, no existiese en el mundo más que aquel que cualquiera de nosotros es, pero que, no obstante, ese único ser humano poseyese lenguaje —lo que es, claro está, imposible. La función de cada palabra es diferenciar una cosa de las demás. Bien: ¿qué significaría en situación tal la palabra *yo* que ese ser humano, único y exclusivo, pronunciase? No podía significar la intención de diferenciarse de otros seres humanos porque, en nuestro imaginario supuesto, no los hay. Sólo podía significar que ese único sujeto viviente se sentía diferente del Mundo en que vivía y las cosas en él. Significaría, pues, tan sólo estrictamente, el sujeto que vive en el Mundo —no el sujeto que vive en éste de una cierta manera a diferencia de como vive otro, porque este otro, suponemos, no lo hay.

2.ª imaginación. Supongamos ahora que, en vez de ser ese ser humano exclusivo, existen muchos, tantos como hombres hay hoy, pero que existe cada uno en la soledad radical de su vida auténtica, por tanto, sin comunicación unos con otros. Nótese que esta nueva situación no modifica nada la anterior, porque al ser

cada uno incomunicante con los otros es como si sólo él existiese. Sin embargo, lo que hay de nuevo es que todos ellos usarían el vocablo *yo*, que antes se refería al exclusivo existente y significaba sólo a éste en cuanto «el que vive en su Mundo». Ahora se refiere igualmente a todos los hombres, pero significando en todos los casos lo mismo, a saber: cada cual en cuanto viviendo, esto es, sintiéndose diferente del mundo que le rodea. La significación de *yo* sigue siendo única, porque no significa nada distinto referida a uno o a otro. Es el caso normal del nombre sustantivo que llaman los gramáticos. Mesa vale para todas y cada una de las mesas, pero sólo en cuanto son *mesas* y nada más, y sin diferenciar la mesa de pino de la mesa de caoba, *esta* mesa de *otra* mesa.

3.ª imaginación. Usted está en su habitación. Alguien llama a la puerta y usted pregunta: «¿Quién es?» Del otro lado de la puerta responden: «¡Yo!» ¿Qué significado tiene ahora este vocablo, es decir, qué cosa nombra y se da en él a reconocer? Es evidente que todos los hombres, llegando sucesivamente detrás de la puerta, podían decir lo mismo y, en efecto, cada uno en su vida dice a todas horas: ¡Yo! ¿No estamos en el mismo significado de nombre sustantivo, genérico, común y, por tanto, normal como nombre que hallábamos en la segunda imaginación? De ninguna manera: el que responde *yo* detrás de la puerta para darse a conocer no da al vocablo aquel sentido genérico de «el que vive en el Mundo» sino, por el contrario, al pronunciarlo, excluye a todos los demás y es como si en la brevedad extrema del vocablo condensase toda su individualísima biografía, que supone conocida de usted. Pero como esto puede pasar a otros muchos a quienes usted conoce no menos íntimamente que a él, tenemos un tipo de palabra que no es un nombre genérico, común y normal, es decir, que significa y nombra una sola y exclusiva y misma realidad, sino, por el contrario, un nombre que en cada caso que lo emplea alguien significa una realidad distinta. Decimos *yo* con una frecuencia que es, a veces, excesiva en nuestra vida, y, sin embargo, según quien lo diga, su significado varía, pues se refiere a la distinta y exclusiva individualidad que cada uno de nosotros es frente a cada uno de los demás. Eso quiere hacer saber el que llama a la puerta; y él no es *un* yo, sino *el* yo único que él es a diferencia y con exclusión de todos los otros. No cabe, pues, cambio más radical de sentido en comparación con el *yo* de la segunda imaginación, que, por significar simplemente «el que vive en el Mundo», vale igualmente para todos los hombres mientras aquí excluye formalmente a todos menos él.

Ahora bien, cosa pareja acontece con otras palabras: si estamos varios en una sala, podemos decir «aquí» refiriéndolo al sitio en que cada uno está. De modo que esta palabra significa varias realidades distintas, esto es, sitios diferentes del espacio. La gramática ha tenido que abrir un apartado o categoría especial para estos vocablos y los llama «palabras de significación ocasional», cuyo sentido es precisado no tanto por la palabra misma cuanto por la ocasión en que sea dicha, por ejemplo, por quién sea, en una situación dada, quien la diga. Yo creo que se podría discutir con los gramáticos si palabras como «aquí» o como «yo» tienen *una* significación ocasional o si no sería más exacto decir que son innumerables palabras distintas, cada una con su único y preciso significado. Porque ese prójimo que, al otro lado de la puerta, responde: «Yo», no pretende que este vocablo, en lo que tiene de palabra común, signifique su personita, pues sabe de sobra que todas las demás personitas del mundo podrían llamarse a sí mismas lo mismo. ¿Qué es, pues, lo que hace que usted al oir «Yo» reconozca de quién se trata y exclusivice la significación? Pues algo que la lingüística actual no reconoce aún como palabra, a saber, no el vocablo, sino la voz con que es pronunciado, cuyo tono y timbre es a usted bien conocida. Pero si es así, si lo significativo no es el vocablo *yo* como palabra, sino la voz con que se pronuncia, el de la traspuerta podía perfectamente para designarse, para hacerse reconocer, haber dicho «abracadabra», «hipotenusa» o «estreptomicina», o mejor todavía, porque esas podrían distraer, combinaciones arbitrarias de sílabas sin significación propia ninguna, es decir, cualquiera cosa que pueda servir de pretexto para que una voz humana suene. No es necesario hacer constar que los lingüistas han reparado en esto, pues es cosa demasiado obvia para que pase desapercibida, pero lo curioso es que han reparado en ello como señores particulares, no como lingüistas —quiero decir, que la observación no ha producido efectos sobre la gramática. Y es que esos efectos les hubieran obligado a reformar radicalmente su noción de «palabra» y consiguientemente su tradicional noción toda del lenguaje.

Hemos visto, pues, cómo la palabra *yo* tiene dos sentidos distintos: Uno genérico, abstracto y de nombre común, «el que vive en el Mundo», o cualquier otro parecido y que es el que ha ocupado más a los filósofos desde Descartes, sobre todo desde Kant, con la serie de filosofías del *yo*, un *yo* que nunca acababa de ser el yo concreto y único que cada uno de nosotros es. Y otro sentido con-

creto y único: el que tiene cuando quien llama a mi puerta y pregunto: «¿Quién es?», me responde: *Yo*.

Insisto en este punto, pues es de importancia para mi doctrina que se vea claro, porque me encuentro en el trance de hacer notar algo sobremanera inesperado, a saber: que el yo concreto y único que cada uno de nosotros se siente ser no es algo que desde luego poseemos y conocemos, sino que nos va apareciendo ni más ni menos que cualquiera otra cosa, esto es, paso a paso, merced a una serie de experiencias que tienen su orden establecido, quiero decir, por ejemplo —y esto es lo extraño e inesperado—: averiguamos que somos *yo* después y gracias a que hemos conocido antes los *tús*, nuestros *tús*, en el choque con ellos, en la lucha que llamábamos relación social.

La cosa puede resultar aún más clara, si la presentamos de este modo. Imaginemos en un encerado dibujada la palabra *Yo* en caracteres de imprenta, es decir, en caracteres mecánicamente reproducidos para evitar toda grafología. Piénsese qué significación tiene para cada cual ese signo, esto es, qué cosa denomina y se verá que no puede significar realidad ninguna sino sólo algo abstracto y general. Ello resaltaría con pungente claridad si, de pronto, alguno en un teatro gritase: «¡Yo!» ¿Qué pasaría? Por lo pronto que todos, por un movimiento reflejo, volverían la cabeza hacia un punto de la sala, aquél de donde el grito salió. Este detalle es importante. En efecto, todo sonido, todo ruido, además de su contenido fónico trae siempre a nuestro oído, como mágicamente, la indicación del lugar del espacio donde fue emitido. Este fenómeno, propio a toda sonoridad, que lo sitúa en su origen, que localiza inexorablemente su punto de proveniencia —perdónese el neologismo— no ha sido aún debidamente estudiado por los psicólogos en el capítulo de las sensaciones auditivas. Con razón lo hace notar Bühler en su *Teoría del lenguaje* (1), quien aduce además el conocido hecho de que por esta causa el ciego, cuando toma parte en una conversación con varias personas, nota perfectamente si alguna se dirige a él, sin necesidad de que ésta lo haga constar, simplemente porque la voz del interlocutor le llega como dirigida a él desde el que le habla. Pero entonces nos es forzoso reconocer que toda palabra, en cuanto pronunciada, es ya, por lo pronto, un adverbio de lugar, nueva advertencia para esa futura y más concreta lingüística. Esto, pues, quiere decir que todo son nos llega dirigido, nos trae,

---

(1) [Publicada por la Editorial *Revista de Occidente*, 1950.]

nos aporta y, por decirlo así, descarga en nuestro oído la realidad emisora misma. Al volver la cabeza al lugar de donde salía ese grito: ¡Yo!, no haríamos sino recoger esa realidad, hacernos cargo de ella. Mas cuando el ruido es precisamente la palabra *Yo*, lo que nos es, por decirlo así, introducido en el oído y, por tanto, en nuestra persona es esa otra persona misma que lo ha gritado. Y si la conocemos y reconocemos su voz, al oírle decir *yo* nos ha disparado su autobiografía entera, nos la ostenta y exhibe. Por supuesto, lo mismo que nosotros al decir *tú* a alguien le disparamos entera a quemarropa la biografía que de él nos hemos formado. Es lo terrible que tienen estos dos pronombres personales, que son *velis nolis* dos disparos de «humanidad». Se comprende muy bien lo de Michelet: *Le moi est haïssable*, el yo es odioso. Esto comprueba con reboso que el significado del *yo* y del *tú* son superconcretos, que resumen dos vidas en forma archicondensada y, por lo mismo, fácilmente explosiva. De aquí que su abuso sea tan enojoso y se comprende muy bien que la cortesía procure escatimar su empleo para impedir que nuestra personalidad gravite excesivamente sobre el prójimo, le oprima y erosione. La cortesía, como más adelante veremos, es una técnica social que hace más suave ese choque y lucha y roce que la socialidad es. Crea un serie de mínimos muelles en torno a cada individuo que amenguan el topetazo de los demás contra nosotros y de nosotros sobre ellos. La mejor prueba de que es así la tenemos en que la cortesía ha sabido lograr sus formas más perfectas, ricas y refinadas en los países cuya densidad de población era muy grande. De aquí que llegase a su máximum donde ésta es máxima, a saber, en Extremo Oriente, en China y Japón, donde los hombres tienen que vivir demasiado cerca los unos sobre los otros, casi encima los unos de los otros. Sin aquellos múltiples muellecillos, la convivencia sería imposible. Sabido es que el europeo produce en China la impresión de un ser rudo, grosero y profundamente mal educado. No es, pues, sorprendente que en la lengua japonesa se haya llegado a suprimir esos dos pistoletazos —un poco, a veces un mucho, impertinentes— que son el *yo* en que inyecto, quiera o no, al prójimo mi personalidad y en el *tú* mi idea de la suya. Ambos pronombres personales han sido allí sustituídos por floridas fórmulas ceremoniosas, de suerte que, en vez de decir *tú*, se dice algo así como «la maravilla que hay ahí», y en vez de decir yo, algo así como «la miseria aquí presente» (1).

(1) El carnaval, hoy ya moribundo, ha sido la perpetuación en las sociedades cristianas occidentales de la gran fiesta pagana dedicada a Dionysos, el dios orgiástico que nos invita a despersonalizarnos y a borrar

Pero ahora ricemos el rizo de todas estas observaciones y recordemos que su trayectoria no ha sido otra que hacernos ver cómo el otro Hombre, el *tú*, es constitutivamente peligroso y que nuestra relación social con él es siempre, más o menos, lucha y choque, pero que en estos lucha y choque con los *tús* voy descubriendo mis límites y mi figura concreta de hombre, de *yo;* mi *yo* se me va apareciendo lentamente a lo largo de mi vida, como una pavorosa reducción y contracción de aquello inmenso, difuso, sin límites que antes era y que lo era aún en mi infancia. Mi conocimiento de los *tús* va podando, cercenando a ese *yo* vago y abstracto pero que, en abstracto, creía ser todo. Tu talento matemático me revela que yo no lo tengo. Tu garbo en el decir me hace caer en la cuenta que yo no lo tengo. Tu recia voluntad me demuestra que soy un blandengue. Claro que, también viceversa: tus defectos destacan a mis propios ojos mis dotes. De este modo, es en el mundo de los *tús* y merced a éstos donde se me va modelando la cosa que yo soy, mi *yo*. Me descubro, pues, como uno de tantos *tús*, sólo que distinto de todos ellos, con dotes y deficiencias peculiares, con carácter y conducta exclusivos que me dibujan el auténtico y concreto perfil de mí mismo —por tanto, como otro y preciso *tú*, como *alter tu*. Y aquí tenemos cómo, según anuncié hay que volver del revés, a mi juicio, la doctrina tradicional, que en su forma más reciente y refinada es la de Husserl y sus discípulos. Schütz, por ejemplo, doctrina según la cual el *tú* sería un *alter ego*. Pues el *ego* concreto nace como *alter tu*, posterior a los *tús*, entre ellos —no en la vida como realidad radical y radical soledad, sino en ese plano de realidad segunda que es la convivencia.

---

nuestro yo diferencial y sumirnos en la gran unidad anónima de la Naturaleza. Basta esto para que presumamos en él una divinidad oriental. Y, en efecto, según el mito helénico, Dionysos llega recién nacido de Oriente en un navío sin marinería ni piloto. En la fiesta, este navío, con la figura del dios, era transportado por calles y campos en un carro, en medio de la muchedumbre embriagada y delirante. Este *carrus navalis* es el origen de nuestro vocablo *car-naval*, fiesta en que nos ponemos máscaras para que nuestra persona, nuestro yo, desaparezca. De aquí que la mascarita hable con voz fingida a fin de que también su *yo* resulte otro y sea irreconocible. Es la gran fiesta religiosa de jugar los hombres a desconocerse entre sí, un poco hartos de conocerse demasiado. La carátula y el falsete de la voz permiten, en esta magnífica festividad, que el hombre descanse un momento de sí mismo, del *yo* que es, y vaque a ser otro y, a la par, se libre unas horas de los *tús* cotidianos en torno.

VIII. DE PRONTO, APARECE LA GENTE

Y ahora nos preguntamos: ¿hemos agotado con estas grandes categorías —el mundo original, el mundo vegetal, el mundo animal, el mundo humano *interindividual* —el contenido de las circunstancias? ¿No tropezamos con ninguna otra realidad irreductible a esas grandes clases —incluso y muy especialmente a lo interindividual? Si fuera así, resultaría que «lo social», la «sociedad» no sería una realidad peculiar y en rigor no *habría* sociedad.

Pero, veamos. Cuando salimos a la calle, si queremos cruzar de una acera a otra, por lugar que no sea en las esquinas, el guardia de la circulación nos impide el paso. Esta acción, este hecho, este fenómeno, ¿a qué clase pertenece?

Evidentemente, no es un hecho físico. El guardia no nos impide el paso como la roca que intercepta nuestro camino. Es la suya una acción humana, mas, por otra parte, se diferencia sobremanera de la acción con que un amigo nos toma por el brazo y nos lleva a un aparte de intimidad. Este hacer de nuestro amigo no sólo es ejecutado por él, sino que nace en él. Se le ha ocurrido a él por *tales* y *tales* razones que él ve claras, es responsable de él; y, además, lo refiere a mi individualidad, al amigo inconfundible que le soy.

Y nos preguntamos: ¿quién es el sujeto de esa acción humana que llamamos «prohibir», mandar legalmente? ¿Quién nos prohibe? ¿Quién nos manda? No es el hombre *guardia*, ni el hombre *alcalde*, ni el hombre *Jefe del Estado* el sujeto de ese hacer que es *prohibir*, que es *mandar*. Quien *prohibe* y quien *manda* —decimos— es el Estado. Si *prohibir* y *mandar* son acciones humanas (y lo son evidentemente, puesto que no son movimientos físicos, ni reflejos o tropismos zoológicos); si *prohibir* y *mandar* son *acciones humanas*, provendrán de

alguien, de un sujeto determinado, de un hombre. ¿Es el Estado un hombre? Evidentemente, no. Y Luis XIV padeció una ilusión grave cuando creyó que el Estado era él, tan grave que le costó la cabeza de su nieto. Nunca, ni en el caso de la más extrema autocracia, ha sido un hombre el *Estado*. Será aquél, a lo sumo, el hombre que ejerce una determinada función del Estado.

Pero entonces, ¿quién es ese *Estado* que me manda y me impide pasar de acera a acera?

Si hacemos esta preguna a alguien, se verá cómo ese alguien comienza por abrir los brazos en ademán natatorio —que es el que solemos usar cuando vamos a decir algo muy vago—, y dirá: «El Estado es todo, la sociedad, la colectividad.»

Contentémonos por ahora con esto, y prosigamos: Si alguno hubiera tenido esta tarde el humor de salir por las calles de su ciudad vestido con yelmo, lanza y cota de malla, lo más probable es que durmiera esta noche en un manicomio o en la Comisaría de Policía. ¿Por qué? Porque no es uso, no es costumbre. En cambio, si hace lo mismo un día de Carnaval, es posible que le concedan el primer premio de máscaras a pie. ¿Por qué? Porque es uso, porque es costumbre disfrazarse en esas fiestas. De modo que una acción tan humana como es el vestirse, no la hacemos por propia inspiración, sino que nos vestimos *de una manera* y no *de otra* simplemente porque se usa. Ahora bien, lo usual, lo acostumbrado, lo hacemos porque *se* hace. Pero ¿quién hace lo que se hace? ¡Ah! Pues la *gente*. Bien, pero ¿quién es la *gente?* ¡Ah! Pues *todos*, *nadie* determinado. Y esto nos lleva a reparar que una enorme porción de nuestras vidas se compone de cosas que hacemos no por gusto, ni inspiración, ni cuenta propia, sino simplemente porque *las hace la gente*, y como el *Estado* antes, la *gente* ahora nos fuerza a acciones humanas que provienen de ella y no de nosotros.

Pero más todavía: nos comportamos en nuestra vida orientándonos en los pensamientos que tenemos sobre lo que las cosas son. Mas si hacemos balance de esas ideas u opiniones con las cuales y desde las cuales vivimos, hallamos con sorpresa que muchas de ellas — acaso la mayoría— no las hemos pensado nunca por nuestra cuenta, con plena y responsable evidencia de su verdad, sino que las pensamos porque las hemos oído y las decimos porque *se* dicen. He aquí ese extraño impersonal, el *se*, que aparece ahora instalado dentro de nosotros, formando parte de nosotros, pensado *él* ideas que nosotros simplemente pronunciamos.

Bien: Y entonces, ¿quién dice lo que *se dice?* Sin duda, cada

uno de nosotros, pero decimos «lo que decimos» como el guardia nos impide el paso, lo decimos no por cuenta propia, sino por cuenta de ese sujeto imposible de capturar, indeterminado e irresponsable, que es *la gente*, *la sociedad*, *la colectividad*. En la medida que yo pienso y hablo, no por propia e individual evidencia, sino repitiendo esto que se dice y que se opina, mi vida deja de ser mía, dejo de ser el personaje individualísimo que soy, y actúo por cuenta de la sociedad: soy un autómata social, estoy *socializado*.

Pero ¿en qué sentido esa vida *colectiva* es vida *humana?*

Se ha querido místicamente, desde fines del siglo XVIII, suponer que hay una conciencia o espíritu social, un *alma colectiva*, lo que, por ejemplo, los románticos alemanes llamaban «*Volksgeist*» o *espíritu nacional*. Por cierto, no se ha subrayado debidamente cómo ese concepto alemán del *espíritu nacional* no es sino el heredero de la idea que lanzó sugestivamente Voltaire en su genial obra, titulada: *Essai sur l'histoire générale et sur les moeurs et l'esprit des nations*. El «*Volksgeist*» es el *espíritu de la nación*.

Pero eso del *alma colectiva*, de la *conciencia* social es arbitrario misticismo. No hay tal alma colectiva, si por *alma* se entiende —y aquí no puede entenderse otra cosa—, sino *algo* que es capaz de ser sujeto responsable de sus actos, *algo* que hace lo que hace porque tiene para él claro sentido. ¡Ah! ¿Entonces será lo característico de la *gente*, de la *sociedad*, de la *colectividad*, precisamente que son *desalmadas?*

Al alma colectiva, «Volksgeist» o «espíritu nacional», a la conciencia social, han sido atribuidas las calidades más elevadas y miríficas, en alguna ocasión incluso las divinas. Para Durkheim, la sociedad es verdadero Dios. En el católico De Bonald —inventor efectivo del pensamiento colectivista—, en el protestante Hegel, en el materialista Carlos Marx, esa alma colectiva aparece como algo infinitamente superior, infinitamente más humano que el hombre. Por ejemplo, más sabio. Y he aquí que nuestro análisis, sin haberlo buscado ni premeditado, sin precedentes formales —al menos que yo sepa— en los pensadores, nos deja entre las manos algo desazonador y hasta terrible, a saber: que la *colectividad* es, sí, algo humano; pero es lo humano sin el hombre, lo humano sin espíritu, lo humano sin alma, lo humano deshumanizado.

He aquí, pues, acciones humanas nuestras a las que faltan los caracteres primordiales de lo humano, que no tienen un sujeto determinado, creador y responsable de ellas, para el cual ellas tienen sentido. Es, pues, una acción humana; pero irracional, sin espíritu,

sin alma, en la cual actúo como el gramófono a quien se impone un disco que él no entiende, como el astro rueda ciego por su órbita, como el átomo vibra, como la planta germina, como el ave nidifica. He aquí un hacer humano irracional y desalmado. ¡Extraña realidad, esa que ahora surge ante nosotros! ¡Que parece como si fuera algo humano, pero deshumanizado, mecanizado, materializado!

¿Será, entonces, la sociedad una realidad peculiar intermedia entre el hombre y la naturaleza, ni lo uno ni lo otro, pero un poco lo uno y un mucho lo otro? ¿Sera la sociedad una cuasinaturaleza y como ella, algo ciego, mecánico, sonámbulo, irracional, brutal, desalmado, lo contrario del espíritu y, sin embargo, precisamente por eso, útil y necesaria para el hombre? ¿Pero ello mismo —lo social, la sociedad—, no hombre ni hombres, sino algo así como naturaleza, como materia, como *mundo?* ¿Resultará, a la postre, que viene, por fin, a tener formal sentido el nombre que desde siempre se le ha dado informalmente de «*Mundo*» *social?*

IX. MEDITACIÓN DEL SALUDO

Nuestro viaje hacia el descubrimiento de qué es en verdad la sociedad y lo social ha hecho crisis.

Recuérdese que nuestra trayectoria partió de la desconfianza que nos han inspirado los sociólogos porque ninguno de ellos se había detenido con la exigible morosidad a analizar los fenómenos de sociedad más elementales. Por otra parte, en nuestro derredor —libros, Prensa, conversaciones— hallamos que se habla con la más ejemplar irresponsabilidad de nación, pueblo, Estado, ley, derecho, justicia social, etc., etc., sin que los habladores posean la menor noción precisa sobre nada de ello. En vista de lo cual queríamos averiguar, por nuestra cuenta, la posible verdad sobre esas realidades, y a este fin nos pareció obligado ponernos delante las cosas mismas a que esos vocablos aluden, huyendo de todo lo que fuera ideas o interpretaciones de esas cosas, elaboradas por otros. Queremos recurrir de todas las ideas recibidas a las realidades mismas. Por eso tuvimos que retirarnos a aquella realidad que es la radical, precisamente en el sentido de que en ella tienen que aparecer, anunciarse o denunciarse todas las demás. Esa realidad radical es nuestra vida, la de cada cual.

En nuestra vida ha de manifestarse cuanto para nosotros pueda pretender ser realidad. El ámbito en que las realidades se manifiestan es lo que llamamos Mundo, nuestro mundo primordial, aquel en que cada cual vive y que, en consecuencia, es vivido por él y, al ser por él vivido, le es patente y sin misterio. Esto nos llevó a hacer un inventario de lo que en ese mundo hay, inventario enfocado al descubrimiento de realidades, cosas, hechos a que con precisión cupiera aplicar alguno de los imprecisos sentidos verbales de las palabras «social, socialidad, sociedad». Nuestra pesquisa procuró

hacerse cargo de las grandes clases de algos, de cosas que hay patentes en nuestro mundo, que integran nuestra circunstancia: minerales, plantas, animales y hombres. Sólo al encontrarnos con estos últimos y descubrir en ellos seres capaces de responder en su reacción a nuestra acción, con una amplitud y en un nivel de respuesta que igualase a nuestra capacidad de acción sobre ellos — capaces, por tanto, de correspondernos y reciprocarnos— nos pareció hallar una realidad que mereciese llamarse trato o relación social, socialidad.

Hemos dedicado varias lecciones a analizar en su más elemental, abstracta y básica estructura lo que es la relación social, en la cual el hombre va apareciendo y precisándose frente al otro hombre, y de ser el puro otro, el hombre desconocido, el individuo aún no identificado, pasa a ser el individuo único —el tú y el yo.

Pero ahora caemos en la cuenta de algo que es constituyente de cuanto hemos llamado «relación social», siguiendo el valor verbal de estas palabras en la lengua vulgar y corriente, algo en que, de puro ser evidente, no habíamos especialmente reparado o, lo que es igual, no nos habíamos formado una conciencia aparte y subrayada de ello, a saber: que todas esas acciones nuestras y todas esas reacciones de los otros en que la llamada «relación social» consiste, se originan en un individuo como tal, *yo*, por ejemplo, y van dirigidas a otro individuo como tal. Por tanto, que la «relación social», según hasta ahora nos ha aparecido, es siempre una realidad formalmente inter-individual. Para el caso es indiferente que los dos individuos que reciprocan sean entre sí conocidos o desconocidos. Aun cuando el otro sea el más desconocido que quepa imaginar, mi acción hacia él anticipa, cuanto es posible, su eventual reacción como individuo. Padres e hijos, hermanos, amantes, camaradas, maestros y discípulos, hombres de negocios entre sí, etcétera, son categorías diversas de esta relación inter-individual. Siempre se trata de dos hombres frente a frente, cada uno de los cuales actúa desde su personal individualidad, es decir, por sí mismo y en vista de sus propios fines. En esa acción o serie de acciones vive el uno frente al otro —sea en pro, sea en contra— y por eso en ella ambos con-viven. La relación inter-individual es una realidad típica de vida humana, es la humana convivencia. Cada uno en esa acción emerge de la soledad radical que es primordialmente la vida humana y desde ella intenta llegar a la radical soledad del otro. Esto se produce en un plano de realidad ya segundo, conforme escrupulosamente hemos visto, pero que conserva el carácter fundamental de lo humano, a saber, que el hecho propia y estricta-

mente humano es un hecho siempre personal. El padre, como el individuo que es, se dirige al hijo en tanto que es tal otro individuo personalísimo. El individuo enamorado se enamora por sí, es decir, en la autenticidad íntima de su persona, de una mujer que no es la mujer en general, ni la mujer cualquiera, sino ésta, precisamente esta mujer.

Nuestro minucioso análisis de estas relaciones sociales que ahora, una vez percibido su carácter más decisivo, llamamos «relaciones interindividuales» o con-vivencia, parecía haber agotado cuantas realidades hay en nuestro mundo que puedan pretender la denominación de sociales; y esto ha acontecido a la mayor parte de los sociólogos, los cuales no han conseguido ni siquiera poner el pie en la auténtica sociología porque ya desde el umbral han confundido lo social con lo inter-individual, con lo que parezco anticipar que llamar a esto último «relación social», como hemos hecho hasta ahora siguiendo el uso vulgar del vocablo y acomodándome precisamente a la doctrina del más grande sociólogo reciente, Max Weber, era un puro error. Tenemos ahora que aprender de nuevo —y esta vez claramente— qué es lo social. Mas como se verá, para poder ver, captar con evidencia lo peregrino del fenómeno social era imprescindible toda la anterior preparación, pues *lo social aparece, no como se ha creído hasta aquí y era demasiado obvio, oponiéndolo a lo individual, sino por contraste con lo inter-individual.*

La simple adversidad de lo que nos pasa cuando queremos atravesar la calle y el guardia que ordena la circulación, con digno, y hasta, no por azar, hierático ademán, nos lo impide, nos pone en un brete, nos causa sobresalto y es como un latigazo de luz. Entonces nos decimos: aquí hay algo totalmente nuevo. Una realidad extrañísima en que hasta ahora no habíamos reparado. Más aún, en que no se había —subrayo— debidamente reparado nunca hasta ahora, aunque parezca mentira, aunque sea tan clara y tan patente como es, aunque nos es tan envolvente y cotidiana. Cuando alguien la entrevió confusamente un instante, como le pasó al francés Durkheim, no acertó a analizarla y fue, sobre todo, incapaz de pensarla, de traducirla a conceptos y doctrina. Recomiendo a quien conozca el pensamiento de Durkheim, que al sesgar mi análisis los dos o tres momentáneos puntos en que mi doctrina *parece como* si coincidiese con la suya, rechace esta sugestión, porque impediría del todo que entendiese mis conceptos. Aun en esos dos o tres instantes, repito, la similaridad es ilusoria y desorientadora. Ya se verá cómo mi percepción y análisis de los nuevos fenómenos que ahora

van a ir saltando a nuestra vista, me llevan a una idea de lo social y de la sociedad, por tanto, a una sociología la más estrictamente opuesta a la de Durkheim que cabe imaginar. La diferencia es tan grande que es tremenda, literalmente, porque la sociología de Durkheim es beata y la mía es, efectivamente, tremenda en el sentido de tremebunda.

Nuestra relación con el guardia de la circulación no se parece apenas nada a lo que hasta ahora llamábamos «relación social». No es una relación de hombre a hombre, de individuo a individuo, es decir, de persona a persona. El acto de intentar cruzar la calle nació —sí— de nuestra individualísima responsabilidad. Lo habíamos decidido nosotros por motivos de nuestra individual conveniencia. Eramos protagonistas de nuestra acción, y ésta, por tanto, una acción humana en el sentido normal que hasta ahora habíamos definido. En cambio, el acto en que el guardia nos prohibe el paso no se origina espontáneamente en él, por motivos personales suyos, y no lo dedica a nosotros de hombre a hombre. En cuanto hombre e individuo, tal vez prefiera el buen gendarme ser amable con nosotros y permitirnos la travesía, pero se encuentra con que no es él quien engendra sus actos; ha suspendido su vida personal, por tanto, su vida estrictamente humana, y se ha transformado en un autómata que se limita a ejecutar lo más mecánicamente posible actos ordenados en el reglamento de circulación. Si buscamos el protagonista generador y responsable de su acción somos transferidos, pues, a un reglamento, pero el reglamento no es sino expresión de una voluntad. ¿De quién es, en este caso, esa voluntad? ¿Quién quiere que yo no circule libremente? De aqui partía una serie de transferencias que como una serie de cangilones nos hacen desembocar en una entidad que definitivamente no es un hombre. Esa entidad se llama Estado. Es el Estado quien me impide cruzar la calle a voluntad. Miro en torno, pero por ninguna parte descubro el Estado. En derredor mío sólo veo hombres que me consignan uno a otro: el gendarme al director de Policía, éste al ministro del Interior, éste al Jefe del Estado y éste, últimamente, y ya sin remedio, otra vez al Estado. Pero, ¿quién o qué cosa es el Estado? ¿Dónde está el Estado? ¡Qué nos lo enseñen! ¡Que nos lo hagan ver! ¡Vana pretensión la nuestra: el Estado no aparece sin más ni más! Está siempre oculto, no se sabe cómo ni dónde. Cuando nos parece que vamos a echarle mano, lo que nuestra mano palpa y tropieza es uno o varios o muchos hombres. Vemos hombres que

gobiernan en nombre de esa latente entidad Estado, es decir, que mandan y que operan jerarquizados transfiriéndonos de arriba abajo o de abajo arriba, del humilde gendarme al Jefe del Estado. Estado es una de las cosas que la lengua corriente designa como incuestionablemente sociales, acaso la más social de todas. La lengua es siempre fértil indicadora de realidades pero, bien entendido, nunca suficiente garantía. Todo vocablo nos muestra una cosa —esto es decir que nos la dice, nos la muestra ya interpretada, calificada. La lengua es ya por sí teoría —tal vez, teoría siempre arcaica, momificada; en ciertos casos, vetustísima. Ya lo veremos. Pero el hecho es que toda palabra es ya una definición contracta y como embebida. Por eso al mostrarnos una cosa, indicárnosla, dirigirnos a ella —tal es la misión de la palabra—, el hombre de ciencia, y no sólo de palabras, debía decirse: ¡Veamos! Así en este caso: el Estado no me deja atravesar la calle a mi albedrío. ¡Demonio con el Estado! El Estado es una cosa social. ¡Veámosle! Pero la cuestión es que no le vemos: el Estado, cosa social, se oculta siempre tras de hombres, tras de individuos humanos que no son ni pretenden ser sin más cosas sociales. Y como exactamente lo mismo nos va a acontecer con todas las cosas sociales que iremos encontrando, es menester que nos preparemos a ejercitar métodos de *detective*, ya que, en efecto, y por razones que en su hora veremos, la realidad social y todo lo que a ella estrictamente pertenece es esencialmente ocultativa, encubierta, subrepticia. Y aquí tenemos la causa, bien que ahora sólo enunciada y no esclarecida, de que la sociología sea la más reciente entre las ciencias de Humanidades y, claro está, la más retrasada y balbuciente.

Pero aparte de la cosa social «Estado» que nos ha aparecido, a la vez, indicada y tapada por el gendarme, podemos rápidamente hacer salir de su habitual trasconejamiento varias otras cosas sociales. Pues, si nos vestimos como nos vestimos, no es por ocurrencia propia nuestra ni en virtud de pura voluntad personal, sino porque se usa andar cubierto con una cierta forma de vestimenta y atuendo. Esa forma deja un cierto margen de elección a nuestro capricho, pero las líneas principales del indumento no son elegidas por nosotros, sino que nos vemos forzados a aceptarlas. También aquí alguien nos manda vestirnos de una cierta manera y no de otra, y tampoco aquí podemos capturar a quien nos lo manda. Nos vestimos así porque es uso. Ahora bien, lo usual, lo acostumbrado, lo hacemos porque *se* hace. Pero ¿quién hace lo que se hace? Pues, la gente. Bien; pero ¿quién es la gente? Pues, *todos* y,

a la vez, *nadie determinado;* tampoco aquí encontramos ningún autor del uso, que lo haya querido y sea de su realidad, como uso, responsable. Nuestro ir y venir por la calle y nuestro vestir tienen esta extrañísima condición de que lo ejecutamos nosotros y, por tanto, es un acto humano, pero al mismo tiempo no es *nuestro*, no somos sus sujetos agentes y protagonistas, sino que los decide, resuelve y propiamente hace en nosotros *Nadie* —ese nadie indeterminado— y, por tanto, es un acto inhumano. ¿Qué género de heteróclita realidad es ésta —aún más que heteróclita, formalmente contradictoria— que es, a la vez, humana y no humana, es decir, inhumana? Mas, al fin y al cabo, atravesar o no atravesar la calle, vestirse, son comportamientos nuestros externos. Pero resulta que, si hacemos balance de las ideas u opiniones con las cuales y desde las cuales vivimos, hallamos con sorpresa que su mayor parte no ha sido pensado nunca por nosotros con plena y responsable evidencia, sino que las pensamos porque las hemos oído y las decimos porque se dicen. Aquí reaparece el impersonal *se* que significa, sí, *alguien*, pero con tal que no sea ningún individuo determinado. Este *se* de nuestra lengua es estupefaciente y mirífico: nombra un *alguien que es nadie;* como si dijéramos un hombre que no sea precisamente ni éste, ni ése, ni aquél, etcétera; por tanto, que sea ninguno. ¿Se entiende esto? Espero que no porque es bastante difícil de entender. Me recuerda nuevamente el *dandysmo* —el *dandysmo* es siempre despectivo— de Baudelaire cuando alguien le preguntaba dónde le gustaría más vivir y respondía, negligente: «¡Ah, en cualquier parte! ¡En cualquier parte con tal que sea fuera del mundo!» Pues, parejamente, el *se* significa cualquier hombre con tal que no sea ninguno. En francés la cosa aparece aún más clara: por *se dice* emplea el «on dit». El impersonal es aquí *on* —que, como es sabido, no es sino la contracción y residuo de *homo*, hombre— de modo que explicando el sentido del «on dit» tenemos: un hombre que no es ningún hombre determinado, y como los hombres son siempre determinados —son éste, ése, aquél— un hombre que no sea un hombre. El título que la gramática da a este pronombre *se* es, frente a los pronombres personales, el de pronombre impersonal. Pero el hombre si es propiamente hombre es personal —el hecho humano, dijimos antes, es un hecho siempre personal. Mas aquí tenemos un hombre impersonal —«on», *se*— que hace lo que *se* hace y dice lo que *se* dice; por tanto, un hombre inhumano. Y lo grave cuando hacemos nosotros lo que se hace y decimos lo que se dice es que, entonces, el *se*, ese hombre inhumano, ese ente extraño, contradictorio, lo llevamos nosotros dentro y lo somos.

Así es el innegable e incuestionable fenómeno: tal es la nueva realidad que hallamos ineludiblemente delante de nosotros. Ahora se trata de ver si somos capaces de entenderla, de concebirla con total y evidente transparencia. Lo que no es lícito es eludirla, negarla, porque es de sobra patente, no obstante su carácter escondidizo.

Para intentarlo conviene que sometamos a análisis un ejemplo de hecho social que me parece el más adecuado para permitirnos ingresar a fondo en toda la cuestión.

Cualquiera de nosotros va a casa de alguien que es su conocido, donde sabe que va a encontrar reunidas diferentes personas también conocidas. Es indiferente cuál sea el motivo o pretexto general de la reunión, siempre que pertenezca al orden privado y no al oficial. Es una simple visita de santo, es un *cock-tail*, es una fiesta llamada de «sociedad», es una reunión en que se va a tratar privadamente de un asunto cualquiera. Yo voy a esta reunión en virtud de un acto voluntario mío, movido por mi propia intención para hacer en ella algo que me interesa personalmente. Ese algo puede consistir en una acción o en una complicada serie de ellas. Tanto da para lo que ahora nos interesa lo uno como lo otro. Lo que importa es tener presente que todo eso que voy a hacer se me ha ocurrido a mí, procede de mi propia inspiración y tiene sentido para mí. Y aun si lo que voy a hacer es lo mismo que otros hayan hecho, el caso es que yo lo hago ahora por mi cuenta, originalmente o reoriginándolo en mí. Esos actos, pues, tienen los dos caracteres más salientes, específicos del comportamiento humano: nacen de mi voluntad, soy yo plenamente su autor y son para mí inteligibles, entiendo eso que hago, por qué y para qué lo hago.

Y ahora viene lo estupefaciente. ¿Qué es lo primero que hago, en casa de mi amigo, al entrar en el salón donde las personas están reunidas? ¿Cuál es mi acción inicial, la que antepongo a todas las demás, como una nota primera en la melodía de comportamiento que voy a desarrollar? Pues, algo estrambótico, estrambótico porque me sorprendo ejecutando una operación que consiste en que me acerco a cada una de las personas presentes, le tomo la mano, la oprimo, la sacudo y luego la abandono. Esta acción por mí cumplida se llama saludo. Pero ¿es eso lo que he ido a hacer allí? ¿A oprimir y sacudir las manos de los demás y que opriman y sacudan la mía? No. Ese hacer no está en la lista de lo que yo, *por mi parte*, iba a hacer. No lo había premeditado. No me interesa. No tengo empeño alguno en ejecutarlo. Tal vez, incluso, sea mo-

lesto. No es, pues, algo que proviene de mí aunque indudablemente lo hago, lo practico yo.

¿Qué será, pues, el saludo? Tan no me interesa que, en general, ni siquiera lo refiero individualmente a cada propietario de la mano que oprimo y lo mismo le pasa a él conmigo. Cuanto va dicho —y para ello va dicho— nos permite reconocer con plena claridad que ese acto del saludo no es una relación inter-individual o interhumana, aunque, en efecto, somos dos hombres, dos individuos quienes nos damos las manos. Alguien o algo X, que no somos ni el otro ni yo, sino que nos envuelve a ambos y está como sobre nosotros, es el sujeto creador y responsable de nuestro saludo. En éste sólo podrá haber de individual alguna mínima indentación o detalle sobrepuestos por mí a la línea general del saludo, algo, pues, que no es propiamente saludo, que deslizo en él como secretamente y que no aparece. Por ejemplo, el más o menos de opresión, el modo de atraer la mano, el ritmo al sacudirla, al retenerla, al soltarla. Y, en efecto, de hecho no oprimimos dos manos de una manera completamente igual. Pero ese leve componente de gesto emotivo, secreto, individual, no pertenece al saludo. Se trata, pues, de un levísimo bordado que por mi cuenta añado al cañamazo del saludo. El saludo es la forma rígida, en esquema siempre idéntica, notoria y habitual que consiste en tomar la mano ajena, oprimirla —no importa si mucho o poco— sacudirla un momento y abandonarla.

Lo que ahora estoy haciendo es procurar que no nos cuente nadie lo que es el saludo, sino, por el contrario, que cada uno se percate bien, por lo pronto, de lo que le pasa a él y sólo a él cuando saluda y este saludar le es un hecho patente, algo que vive, esto es, que le acontece con plena evidencia viviendo. Se trata de evitar hacer hipótesis, suposiciones, por plausibles que parezcan y atenerse a contemplar estrictamente eso que al saludar nos pasa en tanto que nos pasa. Sólo este radical método puede defendernos del error.

Teniendo, pues, cada cual bien a la vista lo que le pasa cuando saluda, tomemos posesión intelectual de los caracteres más importantes que en ese nuestro acto se manifiestan con toda evidencia. 1.º Es un acto que yo, ser humano, *ejecuto*. 2.º Pero, aunque lo *ejecuto* yo, no se me ha ocurrido a mí, no lo he inventado o pensado por mi cuenta, sino que lo copio o repito de los otros, de los demás, de la gente que lo hace. Viene a mí de fuera de mí, no es de origen individual mío, pero tampoco original de ningún individuo determinado. A todo otro individuo veo que le pasa lo mismo que a mí, que lo toma de la gente, de que *se* hace. Por tanto, es un acto

de origen extraindividual, ni mío ni tuyo ni de nadie determinado. 3.º Pero, no sólo no soy yo ni eres tú el creador de este acto, no sólo es en nosotros pura repetición, sino que yo no lo ejecuto por espontánea voluntad; es más, con frecuencia lo cumplo a regañadientes, y sospecho que a ti, que a todo tú, le pasa lo mismo. 4.º Consecuencia de todo ello es que me encuentro yo, ser humano, ejecutando un acto al que faltan dos de los caracteres imprescindibles de toda acción estrictamente humana: originarse intelectualmente en el sujeto que lo hace y engendrarse en su voluntad. Por tanto, mucho más que a un comportamiento humano se parece a un movimiento mecánico, inhumano.

Pero ahora viene lo peor, pues resulta que este hacer mío que es tomar y dar la mano, hacer que yo no he ido a hacer premeditadamente en la reunión, no sólo no se me ha ocurrido a mí ni proviene de mi querer, sino que, a pesar de lo elemental, simplicísimo, frecuente, habitual que es, *ni siquiera lo entiendo*. Yo no sé, en efecto, por qué lo primero que tengo que hacer al encontrar otros hombres algo conocidos es precisamente esta extraña operación de sacudirles la mano. Se dirá, un poco apresuradamente, que no es así, que sé por qué lo hago pues sé que *si* no doy la mano a los demás, si no saludo, me tendrán por mal educado, desdeñoso, presuntuoso, etcétera. Esto, sin duda, es cierto y ya veremos la decisiva importancia que tiene. Pero no confundamos las cosas porque aquí está toda la cuestión. Lo que sé, lo que entiendo es *que tengo que hacer eso*, pero no sé, no entiendo eso que tengo que hacer. Es inteligible, tiene sentido que el médico tome la mano del enfermo para palpar su temperatura y escrutar su pulso. Es inteligible, tiene sentido que yo detenga la mano que empuña un puñal dispuesto a partirme el corazón, pero el dar y tomar la mano en el saludo, en eso no encuentro finalidad ni sentido alguno. Y me lo confirma el hecho de que, si voy al Tibet, el prójimo tibetano, en ocasión idéntica, en vez de darme la mano, gira la cabeza de lado, se tira de una oreja y saca la lengua —complicada faena cuya finalidad y sentido distan mucho de serme translúcidos.

No nos ocupemos ahora en pasar la vista sobre las formas de saludo que han surgido en la historia, buena parte de las cuales se ejecutan todavía al presente. Ahora nos urge extraer con todo rigor de nuestro propio acto de saludar los caracteres que exhibe en cuanto acción que nosotros, seres humanos, ejercitamos. Ya habíamos subrayado dos: 1.º Que no es una ocurrencia o invención del individuo que cada uno de nosotros es, sino que nos viene inventada ya de fue-

ra de nosotros, no sabemos por quién; es decir, no nacida en otro individuo determinado, sino que todos los individuos hoy vivientes se encuentran ya con ella, exactamente lo mismo que yo y que tú. Por tanto, que es una acción por nosotros cumplida, pero que no es nuestra, que tiene un origen anónimo, extraindividual. 2.º Sobre ser extraindividual, su ejecución por nosotros no es voluntaria. Aceptamos hacerlo, pero no por deseo ni espontáneo querer. A esto viene a añadirse el último carácter que acaba de revelársenos: 3.º, que eso que hacemos al saludar no lo entendemos; es para nosotros tan sin sentido y misterioso como pueda serlo el arcano más insondable de la naturaleza. Por tanto es irracional.

Y ahora podemos invertir el orden de estos tres caracteres y decir: si no entendemos el acto salutatorio, mal puede habérsenos ocurrido a nosotros; pero, además, si no tiene sentido para nosotros, mal podemos quererlo hacer. Sólo se quiere hacer algo que nos sea inteligible. Por tanto, es cosa clara que no sólo saludamos sin saber lo que hacemos al dar la mano en el saludo —por tanto, inhumanamente—, sino que, en consecuencia, lo hacemos sin quererlo, contra nuestra voluntad, gana o gusto. Es, pues, una acción, sobre ininteligible, involuntaria, a veces contravoluntaria, nuevo carácter de inhumanidad.

Mas lo que no se hace a gusto, se hace a disgusto y lo que se hace a disgusto se hace a la fuerza o forzado. Y, en efecto, el saludar es un hacer que hacemos a la fuerza, no muy diversamente de cómo el que se cae de un segundo piso hace ese su caer a la fuerza; se entiende, a la fuerza de gravedad. Ya se verá cómo las prontas objeciones a estas últimas palabras mías que parecen obvias son mucho menos certeras de lo que al pronto se puede pensar.

Bien conozco que el amante gusta de saludar a la amada; bien recuerdo que toda la *Vita Nuova* y, como allí se dice, la vida entera de Dante gira en torno al afán de un saludo; bien sé que el enamorado aprovecha fraudulentamente la ocasión de saludar para estremecerse haciendo sentir a la piel de su mano el calor de la piel de otra mano. Pero ese placer no es placer del saludo —que no es ningún placer— sino que es, por el contrario, un fraude que le hacemos padecer, un abuso del uso que es el saludo. Pues no sé bien por qué muestra el amor siempre la fértil inspiración fraudulenta y se comporta como alerta contrabandista que no desperdicia ocasión. Y ese mismo enamorado se da perfecta cuenta de que el saludo no es esa delicia ya que, de sólito, la delicia de palpar la mano querida le cuesta tener que oprimir la de otros varios o mu-

chos, entre ellas no pocas enfadosamente sudorosas. Para él también el hecho de saludar es una operación que hace a la fuerza.

Bien, pero ¿quién nos fuerza? La respuesta es indudable: el uso. Bien, pero ¿quién es ese uso que tiene fuerza para forzarnos? ¿Quién es ese atleta forzudo del uso?

No podemos evitar el habérnoslas cara a cara con este nuevo problema. Necesitábamos averiguar lo que es el uso y siguiendo nuestro estilo vamos a hacerlo a fondo, porque, aunque se juzgue inverosímil, nadie se ha tomado hasta ahora ese trabajo. Nosotros mismos, al hacer el inventario de las realidades que integran nuestro contorno y nuestro mundo, hemos estado a punto de no percibir esta nueva realidad. Y el hecho es que no hay realidad más abundante y omnipresente en nuestro derredor. Pues no es sólo el uso estatal de no dejarnos atravesar la calle y los innumerables otros comportamientos a que el Estado nos obliga, ni son sólo las normas en el vestir que del contorno nos vienen impuestas, sino que en la relación más puramente inter-individual, entre la madre y el hijo, por ejemplo, o entre el amante y la amada, el uso se intercala, ya que para entenderse no tienen más remedio que usar un lenguaje, y una lengua no es sino un inmenso sistema de usos verbales, un gigantesco repertorio de vocablos usados y de formas sintácticas estereotipadas. Desde que nacemos, la lengua nos es impuesta y enseñada al oír nosotros el *decir* de la gente, que es, por lo pronto, eso —lengua. Pero como vocablos y formas sintácticas llevan siempre significación, idea, opinión, el decir de la gente es, a la vez, un sistema de opiniones que la gente tiene, de «opiniones públicas», es el inmenso conjunto de la opinión pública que nos penetra y se insufla en nosotros, casi nos llena por dentro y sin cesar nos oprime desde fuera.

Resulta, pues, que vivimos, desde que vemos la luz, sumergidos en un océano de usos, que éstos son la primera y más fuerte realidad con que nos encontramos: son *sensu stricto* nuestro contorno o mundo social, son la sociedad en que vivimos. Al través de ese mundo social o de usos, vemos el mundo de los hombres y de las cosas, vemos el Universo.

Merece, pues, la pena que intentemos aclararnos plenamente qué es el uso, cómo se forma, qué es lo que le pasa cuando cae en desuso y en qué consiste esa contravención del uso que solemos llamar el abuso.

Mas para que esta investigación nos resulte evidente debemos hacerla analizando un uso concreto y ninguno me parece tan a propósito como el saludo.

X. MEDITACIÓN DEL SALUDO.—EL HOMBRE ANIMAL ETIMOLÓGICO.—¿QUÉ ES UN USO?

En nuestro contorno no había sólo minerales, vegetales, animales y hombres. Había además, y en cierto modo antes que todo eso, otras realidades que son los usos. Desde nuestro nacimiento nos envuelven y ciñen por todos lados; nos oprimen y comprimen, se nos inyectan e insuflan; nos penetran y nos llenan casi hasta los bordes, somos de por vida sus prisioneros y sus esclavos. Ahora bien, ¿qué es el uso?

En el decir de la gente encontramos la palabra «uso» formando tronco con costumbres. «Usos y costumbres» trotan juntos, pero si tomamos en serio el *y* que parecería calificar de diferentes una y otra cosa, vemos que no podemos distinguirlos o que la distinción es arbitraria. El hecho de que esa pareja perdure en la lengua como un matrimonio bien avenido se explica porque, en efecto, el concepto «costumbre» parece más significativo y ayuda a designar lo que se piensa vulgarmente cuando se dice «uso». El uso sería la costumbre, y la costumbre es un cierto modo de comportarse, un tipo de acción acostumbrado, esto es, habitualizado. El uso sería, pues, un hábito social. El hábito es aquella conducta que, por ser ejecutada con frecuencia, se automatiza en el individuo y se produce o funciona mecánicamente. Cuando esa conducta no es sólo frecuente en un individuo, sino que son frecuentes los individuos que la frecuentan, tendríamos un uso acostumbrado. Con otras palabras, esto viene a decir sobre el uso el único sociólogo que ha querido molestarse un poco en analizar los fenómenos elementales de sociedad. La frecuencia de un comportamiento en este individuo, en aquél y en el de más allá sería, pues, la sustancia del uso;

por tanto, se trataría de una realidad individual y sólo la simple coincidencia, más o menos fortuita, en ese comportamiento frecuente de muchos individuos le daría el carácter de hecho social. Nada menos que Max Weber piensa así, y nada menos que Bergson piensa lo mismo, pues, once años después que Weber, seguirá hablando, a vuelta de no pocas vueltas, del uso como de una costumbre y de la costumbre como de *une habitude*, de «un hábito»; o sea, de una conducta muy frecuente que, por ser frecuente, se ha automatizado y estereotipado en los individuos.

Pero es el caso que ejecutamos muchos movimientos, actos y acciones con máxima frecuencia y que evidentemente no son usos. Una de las cosas que el hombre hace con nada escasa frecuencia es respirar y, sin embargo, nadie dirá que la respiración es un uso y que el hombre se ha acostumbrado a respirar. Pero eso —se me objetará fulminantemente— es un mero reflejo orgánico. Exacto, y yo lo he dicho como punto de partida y de referencia. Bien: pero andar, caminar, mover las piernas por rúas y calzadas, eso no es un acto reflejo, es un acto voluntario, es frecuentísimo y evidentemente tampoco es un uso. Viceversa: hay usos que por su propia consistencia son infrecuentes. Algunos grandes pueblos practicaban el uso de celebrar una fiesta ceremonial cada siglo. Venerable ejemplo de ello fue Roma con sus *ludi saeculares*, sus juegos religiosos cuando se cumplía el *saeculum*. No se me dirá que para el individuo romano era frecuente celebrar la fiesta secular. Tan no lo era que los heraldos gritaban a los ciudadanos para que acudieran *ad ludos*, a los juegos, *quos nec spectasset quisquam nec spectaturus esset*, como nos refiere Suetonio en su vida de Claudio: «Venid a la fiesta a que no habéis asistido nunca, a la que no volveréis a asistir.» No se puede definir más briosamente la absoluta infrecuencia de un uso. De paso —y véase ahora sólo de soslayo— noten que este uso se manifiesta como siendo una costumbre, no de un individuo, sino esencialmente transindividual; era una costumbre, no *del* romano, éste, ése o aquél, sino... de Roma. Roma no es un hombre, es un pueblo, es una sociedad. A lo que trasparece aquí, los usos no son *de* los individuos sino de la sociedad. Ella, es tal vez, la usual y usuante. La radical infrecuencia de la fiesta secular aparecería aún más clara, si sabe, de poder ahora nosotros exponer lo que fue propiamente el *saeculum*, una de las ideas más humanamente conmovedoras, más directamente vitales, esto es, vividas, puramente extraídas de la experiencia del humano destino. Porque claro está que el siglo, el *saeculum*, no es esa larga unidad de tiempo precisado en la grosería

métrico-decimal de cien años, con sus dos estúpidos ceros, duración que pueden medir los relojes con su impertinente e indiferente exactitud. El *saeculum* es una unidad de tiempo esencialmente imprecisa como todo lo que es vida: es una idea vetustísima, tanto que ni siquiera es romana; ella y la palabra misma son prerromanas, son etruscas, y como todo lo etrusco, patético, misterioso y azorante.

Si partimos de hoy y de todos los madrileños que en este día viven y pensamos una duración de existencia de Madrid que llegue hasta que muera el último de los que hoy están en vida, muy especialmente los hoy nacidos, eso es el *saeculum*. Por tanto, la duración de aquel continuo acontecer humano que puede ver, esto es, vivir, aquel que logre ver más, vivir más. Será 90 años o 100 ó 110 ó 120 —el límite es flotante como lo es el de la vida. Se trata, pues, de la idea de generación; es una generación humana dilatada hasta su máximo de longevidad, la más natural y concreta unidad en que se mide el tiempo con un acontecimiento humano —la más larga vida de un hombre— y no con geometría y aritmética.

Ver en la formidable realidad que es el uso un simple precipitado de la frecuencia, es indigno de una mente analítica. No confundamos las cosas: no confundamos el que muchos usos —pero no todos, ni mucho menos—, para llegar a constituirse como tales usos, presupongan que muchos individuos hagan muchas veces una misma cosa y, por tanto, esta cosa se manifieste frecuentemente, con que el uso mismo, una vez que está constituído y sea ya, en efecto, uso, actúe por su frecuencia. No vaya a resultar a la postre lo inverso: que algo no es uso *porque* es frecuente, sino que más bien lo hacemos con frecuencia porque es uso.

Para escapar de este enredo no hay sino preguntar a nuestra propia conducta qué es lo que hacemos al saludar, y al punto vemos que el dar la mano no lo hacemos porque sea frecuente. Si así fuese, el día que alguien no tuviese ganas de saludar suprimiría sin más la operación, y habría entonces, frente a una conducta frecuente de los demás, una conducta infrecuente suya, pero no le pasaría nada de particular. La cosa es palmaria y bien sencilla: seguimos de buenos días a buenos días. Pero sabemos que si un día dejamos de saludar a un conocido que encontramos en la calle transeúnte, o a los que hallamos en una reunión, éstos se nos enfadan y que este enfado trae para nosotros algunos daños; por lo pronto y por lo menos, que nos tengan por mal educados, pero tal

vez daños graves. ¡Ah!, eso ya no es cuestión de frecuencia o infrecuencia, no es cuestión de hábito y suspensión ocasional de un hábito, son ya «palabras mayores», eso es que los demás —esa vaga entidad que son «los demás», y que es otro aspecto de «la gente»—, que los demás nos obligan a saludar, nos lo imponen violentamente con una fuerza o violencia por lo pronto de orden moral, tras de la cual —y esto es importante advertirlo—, tras de la cual hay, más o menos próximamente, pero en el último fondo siempre, la eventualidad de una violencia física.

Aún no hace muchos años —en Europa— cuando alguien negaba un saludo solía recibir automáticamente una bofetada, y al día siguiente tenía que batirse a espada, sable o pistola. Por eso digo que se trata ya de «palabras mayores»...

El uso, pues, se me aparece como la amenaza presente en mi espíritu de una eventual violencia, coacción o sanción que los demás van a ejecutar contra mí. Pero lo curioso del caso es que lo mismo les pasa a ellos, porque también cada uno de ellos encuentra ante sí el uso como una amenaza de los demás, sólo que ahora, para él, entre los demás, estoy yo, que sin saberlo me he convertido en uno de los demás.

He aquí, pues, otro atributo del hecho social: la violencia o amenaza de violencia, que no procede de ningún sujeto determinado, que, antes bien, todo sujeto determinado encuentra ante sí, bajo el aspecto de violencia, actual o presumible, de los demás hacia él.

Este es el carácter con que primero se presenta en nuestra vida «lo social». Lo percibe antes nuestra voluntad que nuestra inteligencia. Queremos hacer o dejar de hacer algo y descubrimos que no podemos; que no podemos, porque frente a nosotros se levanta un poder, más fuerte que el nuestro, que fuerza y domeña nuestro querer. Y ese poder, que se manifiesta generalmente con los eufemismos de coacciones y de presiones morales, de causarnos daños morales, pero que siempre —a la postre— amenaza con la eventualidad de una violencia física; ese poder, por tanto, físico, brutal, que —como veremos— funciona también brutalmente, ese poder que no es de nadie, que no es humano, que, en este sentido, es algo así como un poder elemental de la naturaleza, como el rayo y el vendaval, como la borrasca o el terremoto, como la gravedad que empuja en su vuelo la masa exánime del astro, ese poder es el «poder social». Y «el poder social» funciona en la coacción que es «el uso».

Es casi seguro que al decir yo por vez primera que saludar tomándose las manos era un acto sin sentido, alguien pudo pensar: No; tomarse las manos tiene sentido porque de ese modo los hombres se han asegurado mutuamente de que no llevan armas en ellas. Pero —respondo— es evidente que, cuando nosotros acudimos hoy a una fiesta social o a una reunión académica, no nos preocupa el temor de que los otros hombres, nuestros conocidos, lleven en sus manos lanzas, jabalinas, puñales, flechas, *boomerangs*. Sin duda, ese imaginario objetante quería decir, claro está, que ese temor no es actual, sino pretérito. Hubo un tiempo, de un vago pasado, en que los hombres sentían, efectivamente, ese temor, y por ello determinaron acercarse en esa forma que *para ellos tenía sentido*, como para mí detener la mano del asesino. Pero esta observación, aun aceptándola como discreta, lo que demuestra es que tomarse las manos tuvo sentido, no que lo *tiene* ahora para nosotros. La observación nos sirve, sin embargo, para descubrir algo muy importante: que por lo menos algunos hechos sociales como el saludo —ya veremos si en cierta dosis todos— se caracterizan no sólo por carecer de sentido, sino por algo aún más melancólico: porque lo tuvieron y lo han perdido. Si esto resultase verdad, tendríamos que a los usos les es *constitutivo* haber perdido su sentido; por tanto, haber sido en un tiempo acciones humanas interindividuales e inteligibles, acciones con alma, y haberse luego vaciado de sentido, haberse mecanizado, automatizado, como mineralizado, en suma, desalmado. Fueron auténticas vivencias humanas que luego, por lo visto, pasaron a ser supervivencias, a ser humanos petrefactos. Por eso hablo de mineralización. Creo que por vez primera aquí la palabra *supervivencia* adquiere un significado nuevo que es, a la vez, su pleno significado. Porque la supervivencia no es ya vivida vivencia, sino sólo su despojo, residuo, cadáver y esqueleto o fósil.

Mi imaginario objetante confundía lo que, en efecto, nos pasa cuando damos la mano al saludar, que es algo sin sentido, con una teoría que él tiene sobre el origen de este hecho y que ha elaborado, como pasa con toda teoría, para encontrarle ese sentido que tan poco peso tiene cuando saluda y no teoriza.

Mas da la casualidad que sobre el saludo no hay ninguna teoría correctamente formada. Ello es síntoma de cómo andan los estudios sociológicos, pues acontece que no existe un solo libro en lengua alguna dedicado al saludo y existen muy pocos donde haya siquiera un reducido capítulo que de él especialmente se ocupe;

no hay un solo artículo de revista, según mis noticias, en que se trate de investigar con alguna energía el tema, como no sea uno de tres páginas, perfectamente nulo, que se publicó hace setenta años en Inglaterra con el título *On Salutations*.

Todo lo que hay sobre el tema hasta la fecha es un capítulo en la *Sociología*, de Spencer; unas cuantas páginas en el libro de Ihering *El fin en el Derecho;* el artículo de la *Enciclopedia Británica*, que son unos cuantos párrafos, y el de la *Enciclopedia Americana de Ciencias Sociales*, y, eso sí, innumerables, vagas e ineptas generalidades de unas cuantas líneas en los incontables tratados de Sociología que han fatigado las prensas.

Pues bien, entre todo ello lo único que sobre el tema se ha dicho de ingenioso y que, con una ligera variación de la prueba, podría valer como verdadero, es lo que al desgaire nos comunica Spencer y, no sé por qué, no he visto nunca atendido.

Spencer, que emplea métodos y óptica de biólogo, considera el apretón de manos, que es nuestro saludo, como un residuo o rudimento de una acción ceremonial más antigua. En biología se entiende por «rudimento» el fragmento o trozo de un órgano que no se ha transformado aún del todo o, viceversa, ha quedado, por volverse inútil y atrofiado, reducido a aquel trozo. Tal es nuestro rudimento del tercer párpado. Sea en su forma incipiente, sea en su forma residual, lo característico del rudimento es que, falto de desarrollo, no sirve para lo que el órgano de quien él es residuo va a servir o ha servido.

Con esta idea previa a la vista, Spencer pone en serie las formas del saludo —al menos todo un vasto grupo de sus formas— cuidando que cada una quede entre las otras dos que le son más próximas. De esta manera se va pasando, con relativa continuidad, de una a otra, apenas diferentes entre sí, mientras entre la primera y la última de la serie la diferencia es enorme. Este método de las series casi continuas es, desde el positivismo, normal en las investigaciones biológicas.

He aquí como Spencer deriva nuestro «apretón de manos»:

El saludo es un gesto de sumisión del inferior hacia el superior. El hombre primitivo, cuando vencía al enemigo, le mataba. Ante el vencedor quedaba tendido el cuerpo del vencido, siendo allí víctima triste que esperaba la hora del canibalismo. Pero el primitivo se refina y en vez de matar al enemigo hace de él su esclavo. El esclavo reconoce su situación de inferioridad, de vencido perdonado, haciéndose el muerto, es decir, tendiéndose en el suelo

ante el vencedor. Según esto sería el saludo primigenio la imitación del cadáver. El progreso subsiguiente consiste en la incorporación progresiva del esclavo para saludar: primero se pone en cuatro patas, luego se pone de rodillas, las manos con las palmas juntas en las manos de su señor, en signo de entrega, de ponerse en su mano.

Spencer no dice —claro está—, pero añado yo, que ese ponerse en la mano del señor es el *in manu esse* de los romanos; es el *manus dare*, que significa entregarse, rendirse; es la *manu capio;* es el *mancipium* o «esclavo». Cuando el que ha sido mandado, agarrado o tomado en mano se habitúa a ello, a esa sumisión, el latino decía que es *mansuetus*, «acostumbrado a la mano», «domesticado», «manso». El mando domestica al hombre y le hace, de fiera que era, mansueto.

Pero volvamos a Spencer. Posteriormente a lo dicho, el saludo deja de ser gesto de vencido a vencedor y se convierte en manera general de inferior a superior. El inferior, ya el hombre de pie, toma la mano del superior y la besa. Es el «besamanos». Pero los tiempos se democratizan y el superior, ficticia o sinceramente, se resiste a esa señal de inferioridad reconocida. ¡Qué diablos! Todos somos iguales. Y ¿qué pasa entonces? Yo, inferior, tomo la mano de mi superior y la elevo hacia mis labios para besarla, pero él no quiere y la retira; yo, entonces, vuelvo a insistir y él vuelve a retirarla, y de esta lucha, que parece de Buster Keaton en una cinta, resulta elegantemente... el apretón de manos, que es el residuo o rudimento de toda la historia del saludo para Spencer.

Se reconocerá que la explicación es ingeniosa, pero, además, está muy cerca de ser verdadera. Bastaría para ganar lo que le falta con que la serie de formas, próximas una a otra, en vez de haber sido contruída hipotéticamente, tomando cada forma de un pueblo y de un tiempo cualesquiera, fuese estudiada históricamente, es decir, que se mostrase no sólo que una forma es muy próxima a otra, sino que, efectivamente, es su precedente histórico, que ésta salió realmente de aquélla.

Pero de lo que no hay duda es de que nuestro apretón de manos es una supervivencia, un rudimento superviviente, y ya en lo que tiene de acto concreto y tal como es, sin sentido de una acción útil y con plena significación. Nos facilita la comprensión de esto el hecho de que la forma de nuestro saludo en la calle —quitarnos el sombrero— va quedando reducida, cuando nuestro saludado nos es bastante conocido, a tocar con la punta de los dedos el ala del sombrero. De este residuo, que pronto también desaparecerá, a las complicadas curvas en el aire que en el Versalles de Luis XIV se

hacían con los enormes chapeos barrocos, cargados de muchas plumas, hay un viaje tan largo como a Tipperary. Es incustionable que, desde esa época hasta el día de hoy y acaso en toda la historia hasta el presente, rige una ley que yo llamo de la «ceremoniosidad menguante». Pronto veremos la razón de esta ley.

Ahora nos interesa extraer de lo dicho algo que tiene mucha más importancia, incalculable trascendencia para las ciencias de humanidades.

Hemos visto que usamos sacudir o apretar la mano del conocido y que hacer esto nos sirve para evitar su enojo, pero por qué precisamente este acto nos sirva a ese fin, hemos visto que no lo entendíamos. El acto útil es, al menos en este caso, ininteligible para nosotros, sus ejecutores. Si embargo, al reconstruir la historia de este acto y observar la serie de sus formas precedentes, llegamos a algunas que tuvieron pleno y racional sentido para aquellos que las practicaban y aun para nosotros mismos si, imaginariamente, nos trasladamos a situaciones humanas muy antiguas. Una vez hallada aquella forma antecedente que logramos entender, adquieren automáticamente sentido todas las subsecuentes hasta la nuestra residual.

Por otro lado, al descubrir la forma —antigua para nosotros, pero aún usada por muchos pueblos— de poner el inferior sus manos entre las del superior, hago notar que la superioridad, la propiedad, el señorío, se decía en latín *in manu esse* y *manus dare* —de donde viene nuestro vocablo *mandar*. Ahora bien, cuando nosotros decimos *mandar*, decirlo nos sirve para los efectos que, en aquel momento de la conversación, del discurso o del escrito, pretendemos; pero, salvo los lingüistas, nadie entiende por qué a la realidad *mandar* se le llama con la palabra mandar. Ha sido menester para que entendamos esta palabra, no sólo para que nos sirva al repetirla sin entenderla, hacer exactamente lo mismo que hemos hecho con el saludo: reconstruir sus formas lingüísticas precedentes hasta llegar a una que era, en efecto y por sí, inteligible, que entendíamos. *Manus* en latín es la mano, pero en cuanto ejerce fuerza y es poder. Mandar, ya veremos, todo mandar es poder mandar, esto es, tener poder o fuerza para mandar. Esta forma antigua del vocablo nos ha revelado el sentido que, residual, atrofiado, momificado, dormitaba en nuestro vulgar e ininteligible fonema «mandar». Esta operación de hacer resucitar mediante ciertas operaciones de las ciencias fonética y semántica en la muerta, desalmada palabra de hoy, el sentido vivido, vibrante, enérgico que tuvo un día, es lo que se llama descubrir su etimología.

Pero ahora divisamos algo de gran calibre, a saber: que tener etimología no es cosa exclusiva ni siquiera peculiar de las palabras, sino que todos los actos humanos la tienen porque en todos ellos, más o menos, intervienen los usos, y el acto usual, al ser una acción humana convertida en imposición mecánica de la colectividad sobre el individuo, pervive inercialmente y a la deriva sin que nadie pueda asegurar racionalmente su exacta perduración. Al ir perdiendo sentido por su misma usualidad, por la usura de todo uso, va también variando su forma hasta llegar a estos aspectos absolutamente ininteligibles que son los residuales. Las palabras no tienen etimología porque sean palabras, sino porque son usos. Pero esto nos obliga a reconocer y declarar que el hombre es constitutivamente, por su inexorable destino como miembro de una sociedad, *el animal etimológico*. Según esto, la historia toda no sería sino una inmensa etimología, el grandioso sistema de las etimologías. Y por eso existe la historia, y por eso el hombre la ha menester, porque ella es la única disciplina que puede descubrir el sentido de lo que el hombre hace y, por tanto, de lo que es.

Véase cómo, avanzando en nuestro menudo y modesto estudio del saludo, impremeditadamente se nos ha abierto un ventanal por el que divisamos de súbito el más vasto panorama de humanidades hasta la fecha nunca aparecido bajo este aspecto: la historia universal como una gigantesca etimología. Etimología es el nombre concreto de lo que más abstractamente suelo llamar «razón histórica». Mas ahora retraigámonos de tan amplio tema al nuestro minúsculo. Lo que acabo de decir, exponiendo y, a la vez, completando la idea de Spencer sobre la génesis de nuestro apretón de manos, debe valer sólo como un modelo esquemático de lo que podría ser su efectiva y formal explicación. Spencer ha simplificado demasiado las cosas. Por lo pronto, supone su teoría que todo saludo procede originariamente de un homenaje que el inferior rinde al superior. Pero el complicado saludo del tuareg en la gran soledad del desierto, que dura tres cuartos de hora, o del indio americano que al encontrar al de otra tribu comienza por fumar con él de la misma pipa —la «pipa de la paz»—, no implica diferencia de rango. Hay, pues, saludos originariamente igualitarios. En nuestro propio modo de saludar que, en efecto, parece derivar de un comportamiento entre desiguales, interviene un componente de simple efusividad igualitaria que no deja de acusarse, aunque la mecanización y automatismo de su ejercicio haya volatilizado toda sincera efusión.

Notemos, además, que el saludo no es dirigido sólo a personas, sino también a cosas, a objetos simbólicos, a la bandera, a la cruz, al cadáver que pasa en su viaje funeral al cementerio. En cierto modo todo saludo incluye una dimensión de homenaje, es una «atención», y su defecto enoja porque implica «desatención». Digamos, pues, que es a la vez homenaje y efusión. Pues no hay que olvidar, junto a los gestos salutatorios, las palabras que en la ocasión suelen pronunciarse. Los basutos saludan a su jefe diciendo: *Tama sevaba*. «¡Salud, salvaje bestia!» Es lo más agradable que pueden decir. Cada pueblo, veremos, tiene sus preferencias, y los basutos prefieren la fiera. El árabe dirá *salaam aleikun* —la paz sea contigo—, que es el *sehalom* hebraico y pasa al ritual cristiano con el ósculo y la *pax vobiscum*. El romano decía *salve* —esto es, que tengas salud—, y de aquí nuestro vocablo «saludar», y el griego *khaíre* —te deseo alegría. Nosotros deseamos los buenos días, las buenas tardes, las buenas noches al prójimo, expresión que tiene primitivamente un sentido mágico. En cambio, en la India, al saludar por la mañana, solía preguntarse: «¿Ha tenido usted muchos mosquitos esta noche?»

Pero todos estos contenidos de gesto y palabra que emplea el saludo y lo que expresan —rendimiento, sumisión, homenaje, efusión— pueden manifestarse, y de hecho se manifiestan, en cualquier momento del trato entre hombres, de modo que no está en ello lo más característico del saludo. La sustancia de éste aparece en algo puramente formal, a saber: que el saludo es lo primero que hacemos con las personas que encontramos, antes de hacer todo lo demás que con ellas pensamos hacer. Es, pues, un acto inaugural, inicial o incoativo; más que un hacer es preludio a todo efectivo hacer frente al prójimo.

¿No es sobremanera enigmático que, antes de hacer nada con las otras personas, tengamos que anteponer esta acción, la cual por sí no tiene significación ni aparente utilidad propias, que sería, por tanto, puro ornamento?

Para resolver el enigma del saludo, en vez de atender a su forma general, al modo según es usado en nuestra sociedad, observemos las leves variaciones de su más y su menos cuando saludamos, es decir, a quién saludamos más formalmente, ejecutando el acto en su integridad, con el posible cuidado, u opuestamente, cuándo sentimos, sin deliberada intención, que podemos reducir al mínimum el saludo e incluso suprimirlo.

Dejemos los casos en que, por tener que saludar a personas que nos merecen sumo respeto y admiración, hacemos del saludo,

en rigor, un pretexto para el homenaje; por tanto, algo que no es pura y propiamente saludo. Fuera de esto, saludamos menos a los que nos son más próximos, a los que son nuestros íntimos, a los que nos son más los individuos determinados que son; y viceversa, saludamos con más formal y auténtico saludo conforme los hombres de que se trata nos son más distantes, individuos menos determinados, que son, en definitiva, sólo la abstracción de individuos o individuos abstractos o, dicho en otra forma, individuos que sólo tienen el molde genérico de tales porque para nosotros, que apenas los conocemos, están vaciados de su individualidad determinada.

Entonces resulta y quiere decirse que, cuando conocemos bien a un hombre, y, por tanto, aunque no hubiera usos, podemos prever la conducta suya hacia nosotros, sentimos que no necesitamos saludarle y que el saludo se impone en la medida en que el prójimo nos va siendo menos vida individual determinada, menos *tal hombre*, y nos va siendo, en cambio, más un hombre cualquiera, más *gente*. Ahora vemos cómo la palabra «gente» significa el individuo abstracto, esto es, el individuo vaciado de su única e inconfundible individualidad, el cualquiera, el individuo desindividualizado; en suma, «un casi individuo».

Ahora bien, porque no conocemos cómo es el casi individuo que encontramos, no podemos prever su conducta para nosotros, ni él la nuestra, pues también soy yo para él un casi individuo, y al no poder preverla, antes de hacer nada positivo con él, es preciso que hagamos constar mutuamente nuestra resolución de aceptar las reglas de conducta, el sistema de comportamiento según los usos que en aquel lugar del planeta rigen o son vigentes. Esto pone a nuestra disposición toda una serie de puntos firmes de referencia, de cauces tranquilos y seguros para nuestro hacer y nuestro trato. En suma, proclamamos al dar la mano nuestra mutua voluntad de paz y socialidad con el otro; nos socializamos con él. En el saludo del indio americano —acabo de recordarlo—, el saludo consistía en fumar los dos la misma pipa, que se llama «la pipa de la paz»; pero en el fondo de todos los saludos encontraríamos lo mismo.

En otros tiempos, cuando aún no se había extendido ningún repertorio firme de usos por un área territorial amplia, lo imprevisible de la conducta de los demás —por ejemplo, la conducta del casi individuo que en el desierto encontraba un tuareg—, incluía una posibilidad ilimitada, incluso el despojo y el asesinato; y por eso los saludos del tuareg son saludos muy complicados.

El hombre — no lo olvidemos— fue una fiera y, en potencia, más o menos sigue siéndolo... De aquí que fuese siempre una posible tragedia la aproximación de hombre a hombre. Esto que hoy nos parece cosa tan sencilla y tan simple —la aproximación de un hombre a otro hombre— ha sido hasta hace poco operación peligrosa y difícil. Por eso fue preciso inventar una técnica de la aproximación, que evoluciona a lo largo de toda la historia humana. Esa técnica, esa máquina de la aproximación es el saludo.

Y es curioso que, paralelamente, el saludo se ha ido simplificando: mientras el saludo del tuareg empezaba a cien metros del prójimo, era de un ceremonial complicadísimo y duraba media hora, nuestro apretón de manos es casi como la postrera abreviatura de una ceremonia, es como la estenografía del saludo. Y ahora vemos descifrado el jeroglífico y enigma que era el apretón de manos y, en general, el saludo, ahora vemos que él no significa nada por sí; no es un hacer determinado que por sí pretenda valer concretamente para nada, sino que el saludo es la declaración de que vamos a ser sumisos a esos usos comunes, y el acto inaugural de nuestra relación con la gente en que mutuamente nos declaramos dispuestos a aceptar todos los demás usos vigentes en ese grupo social; por eso, él mismo no es un hacer positivo, no es un uso con propio contenido útil, sino que es el uso simbolizador de todos los demás, es el uso de los usos, la consigna o señal de la tribu. Razón de más para que lo hayamos elegido como ejemplo de todo lo social. Mas, si esto es así, ¿cómo se explica que en varias e inmensas sociedades, que en varias naciones se dejase —estos últimos años— súbitamente de dar la mano o saludar, y en vez de ellos se levante el puño amenazadoramente o se tienda el brazo, la palma al viento, según el uso legionario de los *milites* de Roma? Porque es evidente que estos saludos no significaban, como el otro, una proposición de paz, de unirse, socializarse y solidarizarse con los demás, sino que eran todo lo contrario: una provocación al combate.

Hecho tal ¿viene a dar al traste con toda esta doctrina que tan laboriosamente habíamos construido? Pero antes de acudir a la defensa de tal doctrina, conviene que hagamos otra suposición, bien que más imaginaria y que vamos a despachar en pocas frases, pues la he reducido a última fórmula. Una suposición que, aunque imaginaria, va a aclararnos de un golpe una porción de cosas.

Imaginemos que todas las personas que forman una reunión creen, cada una por sí, que es estúpido darse la mano —por ejemplo, que es antihigiénico—, y, en consecuencia, que los hombres

no deben saludarse en esa forma. Pues bien, a pesar de esto, quedaría intacto el uso; a pesar de pensar así, cada cual seguiría practicando el apretón de manos; el uso continuaría ejerciendo su impersonal, su brutal y mecánica presión. Para que esto no ocurriese sería menester que, uno a uno, se fuesen comunicando su opinión los individuos; es decir, que cada uno llegase a saber que los demás eran opuestos a ese saludo. Pero esto ¿no quiere decir con otras palabras que se había constituido un nuevo uso en sustitución del anterior? En la nueva situación, quien saludase dando la mano faltaría al uso ahora vigente —no dar la mano—, y no habría otra diferencia que ésta: el nuevo uso parecería tener más sentido que el anterior.

Sin ninguna solemnidad pero, en cambio, con la pureza descarnada y transparente propia a lo esquemático, lo dicho nos muestra un modelo abstracto de cómo nace todo uso, cómo se desusa y cómo lo sustituye otro. Además, vemos con mayor claridad que hasta aquí la fuerza extraña del uso, que no vive ni existe sino en los individuos y gracias a los individuos y, sin embargo, se cierne sobre ellos, como mecánica potencia impersonal, como una realidad física que los manipula, los trae y los lleva a modo de cuerpos inertes. La supresión de un uso no está en la mano de la voluntad individual, mía, tuya o suya. Para suprimirlo hay que trabajar mucho, como hay que trabajar mucho para destruir un cerro o construir una pirámide. Hay que ganar individuo a individuo, hay que ganar a los demás, a esa vaga entidad que son «los demás».

La suposición, para que fuese sencilla, contiene, sin embargo, dos imprecisiones que ahora necesito corregir. Una es ésta: he dicho que, para suprimir el saludo en esa reunión, tenían que ponerse de acuerdo todos. Pero es que los usos propiamente no se forman en esa reunión, en esa reducida reunión, sino que en ella, a lo sumo, se inician. Los usos se forman, a la postre, en la gran reunión más o menos multitudinaria que es siempre la sociedad; y para que un uso se constituya, no es menester que todos se pongan de acuerdo. Más aún: nunca, jamás se han puesto de acuerdo todos los individuos de una sociedad para constituir un uso. Además no es cuestión de acuerdo. El error del siglo XVIII fue creer lo contrario: que la sociedad y sus funciones constitutivas —los usos— se forman en virtud de acuerdo, contrato, etc. Basta que se pongan de acuerdo —dándose o no cuenta de ello, con o sin deliberación— los que forman un cierto número. ¿Qué número? ¿La mayoría? Este es el error mayoritario: a veces es la mayoría,

pero otras —y casi siempre— es precisamente una minoría, tal vez relativamente amplia, quien al adoptar determinado comportamiento, logra, con extraño automatismo, imposible de describir en poco tiempo, que ese comportamiento, hasta entonces particular, privado, de unos cuantos, se convierta en la terrible e inexorable fuerza social que es un uso.

No es, pues, cuestión de cifras. A veces, un hombre, un hombre solo, con su aprobación, hace avanzar más la constitución de un uso que si es adoptado por un millón. El mundo está lleno de sobretodos porque un día, hacia 1840 ó 50, cuando el conde d'Orsay, un *dandy* de origen francés instalado en Londres, volvía de las carreras montado en su fina yegua torda, comenzó a llover y a un obrero que pasaba le pidió el abrigo con mangas que entonces usaba el pueblo ínfimo de Inglaterra. Esta fue la invención del sobretodo, porque d'Orsay era el hombre más elegante de Londres, y «elegante» es una palabra que viene de la palabra «elegir»; «elegante» es el que sabe elegir. A la semana siguiente, por las islas británicas, empezaron a florecer los sobretodos, y hoy está el mundo lleno de ellos.

No es cuestión de cifras, sino de un sorprendente fenómeno —el más importante en sociología y, al través de ella, en historia—, el fenómeno que yo llamo «vigencia colectiva».

Ahora es oportuno hacer la segunda corrección a nuestra imaginaria suposición. Al saber cada uno de los miembros de la reunión que no sólo él sino también los demás son opuestos al apretón de manos, este uso se desusaba y era sustituído por otro que omitía el dar la mano. Los caracteres generales del uso, por lo menos ser extra-individual y ser mecánicamente coactivo y persistente, perduraban en el cambio. No hay más diferencia —afirmé— que ésta: el nuevo uso parece tener más sentido que el desusado, el cual lo había perdido por completo y por eso se le abandonó.

¿Quiere esto decir que el nuevo uso tenga mucho o siquiera suficiente sentido? Como los grupos sociales en que se constituyen los usos se componen de un número muy grande de individuos, y para que el uso logre instaurarse hay que ganar a una gran porción de ellos, y el resto tiene, por lo menos, que llegar a conocerlo y cumplirlo, quiere decirse que la formación de un uso es lenta.

Desde el instante en que un individuo tuvo la idea creadora —sólo los individuos crean—, la idea creadora del nuevo uso, hasta que éste llega a ser, en efecto, uso vigente, institución —todo uso es institución—, tiene por fuerza que pasar mucho tiempo. Y en

el lapso de este largo tiempo que tarda en formarse un uso, la idea creadora, que en su hora inicial tuvo pleno sentido, cuando se hace usual, cuando se hace modo social, en suma, uso, ha empezado ya a ser anticuada, a perder el sentido que tuvo, a ser ininteligible. Lo cual —conste, nótese— no daña, por lo pronto, al uso; porque lo que hacemos porque se usa no lo hacemos porque nos parezca bien, porque lo juzguemos razonable, sino mecánicamente; lo hacemos porque se hace y, más o menos, porque no hay otro remedio.

El uso tarda en instaurarse y tarda en desaparecer. Por eso, todo uso —inclusive el nuevo uso— es, por esencia, viejo, mirado desde la cronología de nuestra vida individual.

Nótese que la persona, cuanto más persona es, suele ser más rápida en su hacer. En un instante se convence o desconvence, decide que sí o decide que no; pero la sociedad consiste en los usos —que tardan en nacer y tardan en morir—, la sociedad es tardígrada, perezosa, se arrastra despacio y avanza por la historia con lento paso de vaca que a veces nos desespera por su morosidad. Y como la historia es, ante todo, historia de las colectividades, historia de las sociedades —por tanto, historia de los usos—, de ahí ese su carácter de extraña lentitud retardataria, de ahí el «tempo lento» con que marcha la historia universal, que necesita cientos y cientos de años para conseguir cualquier avance realmente sustantivo. Homero citaba ya como proverbio muy antiguo que «los molinos de los Dioses muelen despacio». Los molinos de los Dioses son el destino histórico.

A su vez, el uso consiste en una forma de vida que el hombre muy personal siente siempre como arcaica, superada, añeja y ya sin sentido. El uso es el petrefacto humano, la conducta o idea fosilizada. Y aquí vemos el mecanismo de por qué siempre, más o menos, lo social es pretérito, pasado disecado, momia, o, como ya he dicho, muy seria y formalmente, que lo social es esencial anacronismo.

Tal vez sea una de las misiones que tiene la sociedad atesorar, acumular, conservar, salvar vida humana fenecida y pretérita. Por eso todo lo social es una máquina que mecánicamente conserva y fosiliza vida humana personal; la cual, por sí, en cuanto humana y personal, muere conforme va naciendo, y con esa riqueza y liberalidad genial, que son propias de la vida, se consume siempre en su ejercicio. Para salvarla hay que mecanizarla, hay que deshumanizarla, hay que despersonalizarla.

Ahora podemos volver presurosos a la defensa de nuestra doc-

trina del saludo, que era la doctrina del saludo pacífico, maltrecho por los empellones que ha recibido de esos nuevos saludos bélicos.

Sin duda, el que alza el puño o tiende la mano al viento quiere decir: «Con este gesto hago constar mi alistamiento en un partido. Soy, ante todo, partidario y, por tanto, estoy contra las otras partes de la sociedad que no son la mía. Soy combatiente, y con los demás no busco paz, sino, con toda claridad, franca lucha. Al que se me opone, al que no es de mi partido, aunque no se me enfrente, no le ofrezco connivencia ni acuerdo, sino primero combatirle y vencerle, luego tratarle como vencido.»

No tiene duda: este hecho representa lo más contradictorio, lo más desnucador de mi doctrina. Estamos perdidos. Pero, ¡un poco de calma! Porque si comparamos — y vamos a hacerlo en última fórmula—, si comparamos el fenómeno colectivo que es el saludo pacífico con este saludo bélico, pronto encontramos tres importantísimas y decisivas diferencias. *Primero:* el saludo pacífico, como todo uso —según yo he sostenido—, es lento en instaurarse y será lento en preterir; estos saludos bélicos, en cambio, han desalojado en un instante al otro y se han impuesto fulminantemente en cuanto un cierto partido conquistó el Gobierno. *Segundo:* no somos invitados al saludo pacífico por nadie determinado, la sugestión nos viene de la figura envolvente y como atmosférica que son los demás; el saludo bélico, por el contrario, es decretado por un hombre que, incluso, firma con su nombre la orden que lo impone. Y, parejamente, mientras en el saludo pacífico la coacción, la violencia y la sanción no nos llegan de nadie determinado, nadie nominativamente se siente encargado de ejecutarlas, en cambio, en el saludo bélico, son individuos especialmente designados quienes ejecutan los actos coactivos, a veces llevan —inclusive— uniformes que externamente les caracterizan, llámense de una manera o de otra, no importa, no hay para qué decir los nombres. No se trata, pues, de un poder social difuso, sino de un poder social preciso y organizado que ha creado órganos especiales para ejecutar su función.

Tercero: En el saludo pacífico, la coacción contra el que falta al uso del saludo es casi siempre laxa; quiero decir que no va directamente contra el acto abusivo, va más bien contra las personas que lo han cometido, en forma de juicios desfavorables a actuaciones parejas que sólo a la larga traerán para él consecuencias enojosas. Se advierte que esa coacción no tiene empeño decidido en aniquilar, en hacer imposible el acto mismo en que el abuso consiste: el que no da la mano hoy puede, de hecho, no dar la mano

mañana u otros días. En el saludo bélico, en cambio, el sentido de la coacción es muy distinto: quien no saluda con el puño o la palma es inmediatamente violentado, vejado; se advierte, pues, que esta coacción va directa contra el acto, no lo tolera, está resuelta a que no se repita. De donde resulta que este hecho social, que es el saludo bélico, no es difuso, impreciso, débil y laxo; ni lo son el inspirador del acto, ni el poder social que coacciona, ni la coacción misma.

Si los filósofos del derecho quieren ser gentiles conmigo, repasen todas las definiciones más importantes que se han dado del derecho, los ensayos para diferenciarlo de otros fenómenos sociales —como costumbres, reglas convencionales, moral, etc.—, y comparen eso que allí se dice y esta advertencia que acabo de hacer.

Si ahora dejamos, para comentarla en otra lección, la diferencia respecto al *tempo* en la instauración de los usos —que en el uso pacífico es un *tempo ritardando*, que en el bélico es un *prestissimo*— y nos atenemos a todo el resto de lo que acabo de decir, nótese que nos descubre la existencia de dos clases de usos: unos, que llamo «usos débiles y difusos»; otros, que llamo «usos fuertes y rígidos». Ejemplo de los «usos débiles y difusos» son los que vagamente se han llamado siempre «usos y costumbres», en el vestir, en el comer, en el trato social corriente; pero son también ejemplo de ellos los usos en el decir y en el pensar, que constituye el decir de la gente, cuyas dos formas son la lengua misma y los tópicos, que es lo que confusamente se llama «opinión pública».

Para que una idea personal auténtica y que fue evidente cuando la pensó un individuo, llegue a ser «opinión pública», tiene antes que sufrir esa dramática operación que consiste en haberse convertido en tópico y haber, por tanto, perdido su evidencia, su autenticidad y hasta su actualidad; todo tópico, como es un uso, es viejo como todos los usos.

Ejemplos de los «usos fuertes y rígidos» son —aparte de los usos económicos— el derecho y el Estado, dentro del cual aparece esa cosa terrible, pero inexorable e inexcusable, que es la política.

Y ahora notemos que el saludo bélico no es propiamente saludo —bien claro debíamos haberlo visto—, porque ese saludo no promete salud al que saluda; no es saludo, sino que es una orden, un mantenimiento, una ley, y aun una ley emanada de un derecho extremo que brota de un extremo Estado; quiero decir de un Estado que lo es en superlativo. No tiene, pues, nada que ver con el pacífico saludo, como no sea negativamente porque ha prohibido saludar

pacíficamente. Por tanto, nuestra teoría está salvada y, además, confirmada.

En cuanto a este pobre apretón de manos, que tanto nos ha dado que hablar, ¿qué podemos decir como última palabra? Pues una última palabra aún hay que decirla.

Por razones tan radicales y decisivas en la realidad de la vida humana, que no he podido siquiera referirme a ellas en estas lecciones —pertenecen, precisamente, a la base más definitiva de mi pensamiento filosófico—, tengo la convicción de que todo lo humano —no sólo la persona, sino sus acciones, lo que construye, lo que fabrica— tiene siempre una edad. Es decir, que toda realidad humana que se presenta ante nosotros, o es niña, o es joven, o es madura, o es caduca, o decadente. Y si se tiene un poco de perspicacia —no hace falta mucha— se puede muy bien ver en qué edad está, como se ve la edad del caballo separándole los belfos y mirándole los dientes. Pues bien, en este sentido, por una porción de motivos, yo creo que la forma de saludo que es el apretón de manos está en la decrepitud, en la agonía, y que muy pronto lo vamos a ver desaparecer, no al golpe de los saludos bélicos y rendido a ellos, sino porque es un uso que está en sus últimos momentos, que está desusado. Y digo más: yo no he estado nunca hasta este momento en Inglaterra, yo no sé nada de lo que pasa sobre este particular en Inglaterra en los últimos diez años, pero «a priori» me atrevería a afirmar que, por fuerza —hace diez o doce años, poco más o menos— habrá tenido que comenzar en Inglaterra el fenómeno de la desaparición de este saludo, del apretón de manos, y su sustitución por algo todavía más simple: un leve gesto de inclinación de cabeza o una sonrisa inaugural.

¿Por qué digo que esto ocurre en Inglaterra? El por qué es una de las ideas que me apasionan desde hace años, que me parece de toda evidencia, de gran importancia, y no la he visto jamás advertida ni siquiera por los mismos ingleses. A saber, que cuando estudiamos la historia de todo modo de vida occidental, con rarísimas excepciones —que no harían sino confirmar la regla—, encontramos que, antes de la aparición plenaria y brillante en el continente de ese modo de vida, hubo siempre un precursor de Inglaterra. Es decir, que salta a la vista, por la abundancia de los hechos que lo confirman, lo que yo llamo «la precedencia en Inglaterra respecto al Continente» en casi todos los modos de vida, y esto no sólo desde que logró ser una potencia mundial, sino desde los comienzos de la Edad Media.

Es hasta vergonzoso tener que decir y recordar que los ingleses

nos han enseñado a hablar en latín, en buen latín, al resto de los europeos, cuando enviaron en tiempo de Carlomagno a Alcuino y alguno más al Continente.

Pues bien, esto no lo han visto los ingleses, pero podría señalar algunas palabras de los pensadores ingleses que más hondamente han meditado sobre su pueblo, que son muy pocas, pero en las cuales entreveo que ellos han entrevisto algo parecido sin acabar de verlo.

Los temas son tantos que se me atropellan los unos en los otros. Cuando el hombre que se dedica a pensar llega a cierta altura de la vida, casi no puede hacer otra cosa que callar. Porque son tantas las cosas que deberían ser expresadas, que se pelean y se agolpan en su garganta y le estrangulan el decir. Por eso yo llevo años en silencio... Y, sin embargo, ya se ha visto que en estas lecciones me he portado correctamente, caminando por derecho a mi tema, y aun los episodios que en su momento pudieron parecer lo contrario han resultado luego avances de sustancia. Es decir, que, ascéticamente, yo he marchado mi ruta adelante, renunciando a disparar sobre los espléndidos problemas que a uno y otro lado del camino nos salían revolando, como faisanes...

En una lección anterior tuvimos ocasión de hacernos bien presente cómo el otro hombre es siempre peligroso, aunque a veces, en el caso del próximo e íntimo, esta periculosidad sea mínima y, por serlo, no reparemos en ella. El hecho de que exista el uso del saludo es una prueba de la conciencia viva en los hombres de ser mutuo riesgo unos para otros. Cuando nos acercamos al prójimo se impone, aun a estas alturas de la historia y de la llamada civilización, algo así como un tanteo, como un tope o cojín que amortigüe en la aproximación lo que tiene de choque.

Pues hemos visto que la forma del acto en que el saludo consiste se ha ido atrofiando en la medida exacta en que ha ido menguando la dosis del peligro. Y si hoy subsiste un residuo de aquél es porque, en efecto, persiste un resto de éste. Es decir, que al través de sus cambios y aun en su forma actual de extrema supervivencia, este uso de saludar sigue siendo útil, instrumento y aparato que presta un auténtico servicio. Imagínese por un momento que esta noche, por arte mágico, quedase eliminado el saludo y que mañana tuviéramos al encontrar a nuestros conocidos que comenzar, desde luego, sin el previo contacto ornamental de la salutación, el trato positivo con ellos. ¿No sentiríamos que era difícil, áspero, impertinente ese comienzo, cuando no se tratase de personas que

conviven en la más continua y extrema intimidad? Pues cuando se trata de ésta, sabemos que no hay propiamente encuentro; al que vive, por ejemplo, en nuestra casa permanentemente —padres, hermanos, hijos, parientes inmediatos— no se le encuentra. Al revés, lo insólito es que no se halle a nuestra vera. Viceversa, si afinamos, percibiremos que apenas nunca en dos encuentros nuestros con otra persona nos sentimos ambos a igual nivel de humana proximidad, con el mismo temple el uno hacia el otro. Sin voluntad deliberada, se hace en nosotros algo así como un cálculo de cómo nos afronta el prójimo y llevamos una especie de termómetro de la sociabilidad o de la amistad que nos marca su contacto como más frío o más cálido en cada ocasión. El saludo suele servir para acertar en lo primero que diremos a nuestro conocido. Probablemente sólo los ángeles no han menester saludarse porque se son mutuamente transparentes. Mas es tan congénito a los hombres ser unos para otros más o menos arcano, misterio y, ya por ello sólo, más o menos peligro que esta deficiencia y minúsculo drama constante se ha convertido en algo que da a nuestra convivencia sabor y aliciente, hasta el punto de que si, de pronto, nos trasluciésemos todos e interpenetrásemos, sufriríamos una enorme desilusión y no sabríamos qué hacer con una vida etérea que no choca constantemente con el prójimo. Es preciso, más aún, es acaso lo más importante, dada la altura de experiencias vitales a que ha llegado el Occidente y la inevitabilidad de instaurar una nueva cultura, nueva en sus más profundas raíces, ya que la tradicional — y me refiero a las más contrapuestas tradiciones — se ha agotado como una cantera exhausta, es —digo— lo más importante: que necesitamos aprender a ver que, siendo la condición humana en todo momento limitada, finita y, por tanto, constituída últimamente por negatividades, son éstas en lo que tenemos que apoyarnos puesto que son lo que sustancialmente somos, y, en consecuencia, que necesitamos verlas como positividades. Otra cosa sería no mejorar la vida, sino, al contrario, vaciarla de lo que, limitado y finito, al fin y al cabo posee. Así, en vez de pretender que mágicamente el hombre deje de ser peligroso para el hombre, como hacen los utopistas, debemos reconocerlo, subrayarlo, apoyarnos en ello, como el pájaro se apoya para volar en la resistencia negativa del aire, e ingeniárnoslas para aprovechar este destino y hacerlos sabroso y fértil. En vez de derramar llanto sobre nuestras limitaciones, debemos utilizarlas como saltos de agua para nuestro beneficio. La cultura ha sido siempre aprovechamiento de inconvenientes.

Pero volviendo a nuestro tema, se me hará notar que si tiene aún cierta, aunque evanesciente utilidad el saludo actual, el caso es que éste se ejercita sólo con las personas conocidas y, en cambio, no se emplea con los desconocidos a quienes encontramos traseúntes por las calles de la ciudad. ¿No nos sería de mayor servicio con éstos que con aquéllas? ¿Por qué se saluda a quien nos ha sido presentado y no al totalmente desconocido, cuando en el desierto o en la selva acontece en cierto modo todo lo contrario, que se hace más largo y minucioso cumplimiento al hombre anónimo que surge en el horizonte? La razón del por qué es así salta a la vista. Precisamente por ser la ciudad lugar donde conviven constantemente desconocidos no bastaba, para regular su encuentro y convivencia, con el uso, al fin y al cabo, ornamental, de tenue eficiencia que es el saludo. Este quedó reducido a círculos de menor periculosidad, a saber, a la convivencia ya acotada e interior de grupos formados por conocidos. Cuando alguien presenta a dos personas sale como garantizador de su mutuo carácter pacífico y benévolo. Para regular el roce de los desconocidos en la ciudad, y, sobre todo, en la gran ciudad, fue menester que en la sociedad se crease un uso más perentorio, enérgico y preciso: ese uso es, lisa y llanamente, la policía, los agentes de seguridad, los gendarmes. Pero de este uso no podemos hablar hasta que no nos enfrentemos con otro más amplio que es su base: el poder público o Estado. Y éste, a su vez, sólo puede ser claramente entendido cuando sepamos qué es el sistema de usos intelectuales que llamamos «opinión pública», el cual se constituye merced al sistema de usos verbales que es la lengua. Como se ve, los usos se articulan y basan los unos en los otros formando una ingente arquitectura. Esa ingente arquitectura usual es precisamente la Sociedad.

XI. EL DECIR DE LA GENTE: LA LENGUA. HACIA LA NUEVA LINGÜÍSTICA

No hay relación más superlativamente humana que la de la madre y el hijo, del hombre y la mujer que se aman. El individualísimo ser que es esta madre vive hacia el individualísimo ser que es este hijo. Es este hombre quien está enamorado de esta mujer —insustituíble, incomparable, única. Cuanto el uno hace respecto al otro es un ejemplo máximo de acción interindividual. Ahora bien, lo que dos amantes hacen más abundantemente es hablarse. Ya sé que entre ellos hay además la caricia. Pero dejémosla estar por ahora, pues tal vez resulte que la caricia en el amor es, no digo que únicamente pero sí más que otra cosa, algo así como seguir hablándose en una nueva forma. ¿En cuál? Dejémoslo estar. Lo que parece incuestionable es que el amor de los amantes, que vive en miradas, que vive en caricias, vive más que todo eso en conversación, en diálogo sin fin. El amor es parlero, gorjeante: el amor es elocuente, y quien al amar calla es que no tiene remedio, es que es anormalmente taciturno.

De modo que la interacción individualísima que es amarse, en la cual ambos participantes actúan desde su fondo más personal, que es, por tanto, una incesante creación original, tiene que realizarse por medio del habla. Pero hablar es usar de un determinado lenguaje, y ese lenguaje no es creación de ninguno de los amantes. La lengua en que conversan estaba ahí, antes que ellos y fuera de ellos, en su contorno social. Desde niños les ha sido inyectada al oír lo que las gentes dicen. Porque la lengua, que es siempre y últimamente la lengua materna, no se aprende en gramáticas y diccionarios, sino en el decir de la gente.

Ellos, los amantes, quieren decirse cosas, muchas cosas, pero todas esas cosas son una sola —el propio ser, el individualísimo ser de cada cual. Ya al comienzo de este curso, haciendo notar que la vida humana es en su última verdad radical soledad, añadí que es el amor el ensayo de canjear dos soledades, de entremezclar dos recónditas intimidades, lo cual, logrado, sería como dos venas fluviales que entremezclasen sus aguas, o dos llamas que se funden. Para ello se dicen «amor mío» u otra expresión de análogo cariz. Hemos de distinguir entre lo que con esa expresión quieren decirse y esta expresión misma con que lo dicen. Lo que ellos quieren decir es su sentimiento hacia el otro, un sentimiento auténtico que les invade, que brota de la raíz de su persona, que sienten y entienden perfectamente; en cambio, la expresión «amor mío», que va a portar del uno al otro la noticia, la declaración o manifestación de ese sentimiento, les viene a ambos de fuera y no la entienden. Nos encontramos exactamente en el mismo caso del saludo: yo entiendo muy bien que necesito dar la mano, pero no entiendo en absoluto por qué eso que necesito hacer con los otros es darles la mano. Los amantes entienden muy bien que para comunicarse su sentimiento tienen que decirse esas palabras u otras parejas. Pero no entienden por qué su sentimiento se llama «amor», se dice «amor», y no con cualquier otro sonido. Entre su intención personal de decir su sentimiento y el acto de pronunciar y producir un cierto sonido, no existe nexo inteligible. Si hacen ese acto pronunciativo los amantes es porque han oído que se hace cuando dos se quieren, pero no por ninguna razón que en la palabra «amor» encuentren.

La lengua es un uso social que viene a interponerse entre los dos, entre las dos intimidades, y cuyo ejercicio o empleo por los individuos es predominantemente irracional. La prueba más escandalosa, casi cómica, es que llamamos con las palabras «racional» y «lógico» a nuestro comportamiento máximamente inteligente, cuando esos vocablos vienen de *ratio* y *logos*, que en latín y en griego significaron originariamente «hablar», es decir, una faena que es irracional, cuando menos por uno de sus lados constitutivos y frecuentemente por todos.

Repito: entendemos, más o menos bien, las ideas que queremos expresar con lo que decimos, pero no entendemos lo que dice *eso* que decimos, lo que por sí mismo significa nuestro decir, esto es, nuestras palabras. El paralelismo con el saludo es perfecto, y como en él sólo podemos entender el acto de dar la mano cuando dejando de saludar nos ponemos a teorizar sobre el origen del salu-

do y descubrimos la etimología de nuestro uso, así acontece con la palabra. A veces no lo conseguimos y la palabra queda ininteligible. Así acontece con la palabra «amor». Nosotros la hemos recibido de los romanos, pero no es palabra romana, sino etrusca. ¡Quién sabe de qué experiencias propias o de qué otro pueblo les llegó a éstos!... Es una pena, pero no sabemos por qué cosa tan importante en nuestras vidas como es el amor se dice «amor». Parejamente decimos «me entró miedo». Para nosotros esta expresión no tiene por sí sentido. No entendemos que el miedo, una emoción que en nosotros se produce y que es ajena al espacio, pueda estar fuera y «entrarnos». Pero esta vez la etimología nos aclara el sentido porque nos hace saber que en griego y otras lenguas indo-europeas existe una expresión idéntica, por lo cual averiguamos que el pueblo primitivo, indo-europeo creía que las pasiones, como las enfermedades, son fuerzas cósmicas que están fuera, en el espacio, y de cuando en cuando nos invaden.

Mas el otro atributo del uso es que nos sentimos coaccionados a ejercitarlo, a seguirlo. ¿Dónde está en el habla la coacción? ¿Quién se enfada o me amenaza con represalias si no empleo palabras de lengua ninguna determinada, sino sonidos de mi propia invención?

Al hablar de la coacción en el caso del saludo me ceñí a enunciar el tipo de represalias que su omisión provocaba, pero ya veremos cómo en cada tipo de uso la coacción toma una forma de un tipo distinto. Estas diferencias son importantísimas: ellas hacen manifiesto, mejor que nada, la función a que cada tipo de usos sirve en la sociedad. La coacción máxima es la física y el contorno social la practica cuando se contraviene a un tipo de usos muy característico que se llama «derecho». Ya veremos por qué esto pasa. Ahora baste decir que, comparada esta coacción con la que nos amenaza si no saludamos, ésta nos parece mucho más débil, difusa y lenta en su funcionamiento que aquélla. Si alguien roba un reloj y es cogido *in fraganti*, un policía se apodera inmediatamente de él y, a la fuerza, se lo lleva a la comisaría. En este caso, pues, la respuesta de la sociedad a un abuso es física, de máxima intensidad y fulminante. Esto nos permite nuevamente advertir que los usos pueden clasificarse en *débiles* y *fuertes*. Estos dos grados de energía en el uso se miden por la que manifiesta la coacción. Saludar y cuanto suele llamarse «costumbres» es uso débil; el derecho, en cambio, es un uso fuerte. Espero poder mostrar cómo precisamente por ser un uso fuerte su aspecto y su *prima facies* más frecuentes

son de perfil distinto a los demás usos, es decir, a los que, más o menos, han sido siempre reconocidos como usos, y ello fue causa de que juristas y filósofos del derecho no hayan acertado a ver en éste lo que es y no puede menos de ser: un uso de entre los usos. Pero no es aún la hora de hablar sobre qué sea el derecho. Ya he dicho que nuestro contorno, en la medida en que es contorno social, se manifiesta como permanente y universal coacción. Este es el momento de corregir en poquísimas palabras la idea errónea que de la coacción social o colectiva se tiene. Pues se supone que ésta ha de consistir en actos especiales, positivos o negativos, que los demás ejerzan sobre nosotros. No hay tal. Esa es sólo una forma de coacción de la cual hemos visto ya dos especies distintas: el enfado de los demás si no les saludamos, que es mera retirada de su amistad, de su estima y tal vez de su trato, y la intervención enérgica de la policía si alguien roba un reloj o falsifica un testamento. Pero me parece perfectamente natural llamar «coacción sobre mi comportamiento» toda consecuencia penosa, sea del orden que sea, producida por el hecho de no hacer yo lo que se hace en mi contorno social.

Por ejemplo: el amante quiere decir algo a su amada pero se niega a usar una determinada lengua. Evidentemente no por ello interviene la policía, pero el hecho es que entonces la amada no le entiende y él se queda sin decirle lo que deseaba. El uso que es la lengua, sin aspavientos, sin aparentes violencias, se impone a nosotros, nos coacciona de la manera más sencilla pero más automática e inexorable del mundo, impidiendo que seamos entendidos con toda plenitud y, en consecuencia, paralizando radicalmente toda convivencia fértil y normal con el prójimo. He aquí una coacción que no consiste en actos ni negativos ni positivos —es decir, omisiones— de nadie porque supongo que nadie al «no entender» llamará acto, cuando es simplemente una cosa que a uno le pasa. Digamos, pues, formalmente que hay coacción siempre que no podemos elegir impunemente un comportamiento distinto de lo que en la colectividad se hace. La punición o castigo puede ser de los órdenes y grados más diversos —puede, por ejemplo, significar simplemente que no hacer lo que se hace en nuestro derredor nos obliga a un esfuerzo mayor que hacerlo. Para citar sólo un caso mínimo pero, por lo mismo, muy significativo: si nos resolvemos a tomar como desayuno algo distinto de lo que es el repertorio de los desayunos usuales, se verán las dificultades que encontramos, el esfuerzo que en tan trivial cotidianeidad tenemos que gastar,

por ejemplo, en los viajes y cambios de residencia. La sociedad, en cambio, nos ahorra incluso el esfuerzo de inventarnos el desayuno adelantándonos el *menú* de los usuales. Sin figura melodramática, esto que es tan simple, es la causa decisiva de que la sociedad exista; quiero decir, que persista. Porque ganas de huir de la sociedad han sentido en algún momento casi todos los hombres, pero la imagen del esfuerzo que supondría una existencia solitaria, en que tuviese uno que hacérselo todo, basta para reprimir ese impulso de huida. Se dice que el hombre es un ser naturalmente sociable. Es esta una idea confusa que no tengo ahora tiempo de desmenuzar. Pero, al cabo, yo la admitiría con tal que me dejasen añadirle inseparablemente que el hombre es, también y a la vez, naturalmente insociable, que hay en él siempre, más o menos somnolente o despierta, un ansia de huir de la sociedad. Periódicamente aparece con proporciones visibles en la historia. Estos años últimos, en unos países antes, en otros después, ha habido en todo el mundo una epidemia de querer irse —irse de la sociedad en que se vive y, a ser posible, de toda sociedad. Son innumerables, por ejemplo, los europeos que estos años han soñado con una isla desierta.

Cuando Napoleón invadió Alemania y se acercaba a Weimar, Goethe decía: «¡Quisiera uno estar fuera!» Pero no hay «fuera». Durante los primeros siglos del Imperio Romano, muchos hombres, desilusionados de todo lo colectivo y público, huían al desierto para vivir sumergidos en su propia soledad desesperada. Los monjes cristianos no fueron, ni mucho menos, los primeros en aislarse. No hicieron sino imitar a los que en Siria y Egipto desde dos centurias se hacían «deserteros» —*eremitas*— para practicar la *moné* —la soledad. De aquí que se les llamase *monakhoí* —monjes. Este tipo de vida les proporcionó un enorme prestigio y produjo una especie de epidemia. Los desiertos se poblaron de miles de «solitarios» que, en virtud de ello, dejaron de serlo y se convirtieron en «comunidad» —*cenobio*, de *koinós*— común. Pero individuos más resueltos a aislarse inventaron, ya que era imposible aislarse horizontalmente, huir de los prójimos por la vertical, construyéndose una alta columna o pilar sobre el cual vivían. Se les llamó *estilitas*. Mas tampoco les dio resultado, y hasta el Emperador enviaba a sus ministros para consultar a San Simeón sobre asuntos de Estado, gritándole desde el suelo.

Menos simple que el saludo como fenómeno, es la lengua el hecho en que más clara y puramente se dan los caracteres de la

realidad social y, por eso, en él se manifiesta con incalculable precisión el ser de una sociedad. Sociedad es, en su base, la convivencia continua, estabilizada de hombres de una unidad colectiva, es decir, una convivencia aparte, separada de otras convivecias y colectividades. Tan pronto como un grupo de hombres se separa de la colectividad en que antes convivía, empieza automáticamente, sin la voluntad de ningún individuo, a modificarse la lengua que antes hablaba y a crearse, si la separación perdura, una nueva lengua. Si por alguna dramática causa los que nos hallásemos en una sala quedásemos separados del resto de los españoles durante algunos años y al cabo de ellos volviésemos a reunirnos con nuestros compatriotas, notaríamos sorprendidos que, sin habernos dado cuenta de ello, nuestro español sería notablemente diferente del que usaban los demás, diferente en la pronunciación de muchas palabras, en la significación de otras, en las formas sintácticas, en las locuciones o modismos. Esto que en nuestro caso es un evento imaginario, ha sido un acontecimiento innumerablemente repetido en la historia. Viceversa, demuestra este reiteradísimo hecho que para existir *una* sociedad es menester que preexista una *separación.* Esta puede haber sido engendrada por causas muy diversas. La más aparente consiste en los estorbos geográficos que aíslan un grupo humano. Si tuviese mayor espacio hablaría de un pueblo en Nueva Guinea, recientemente descubierto y estudiado, que hace siglos una catástrofe geológica aisló en unos valles de que sus individuos no podían salir. Pero la causa del aislamiento puede ser *sólo* política o fundada en otros motivos más complicados a que no puedo aludir con un simple nombre si se me ha de entender.

Si los estudios sociológicos anduviesen en buena forma se habría estudiado a fondo, tanto en el pasado como en el presente, esta influencia de la separación en la vida colectiva para producir automáticamente «sociedad» con todos sus atributos o parte de ellos. Persiguiendo el tema, tanto en el pasado como en el presente, tendríamos hoy a la vista, con suficiente claridad, una rica casuística que podría sernos más útil de lo que al pronto sospechamos. Por ejemplo: los actuales medios de comunicación han traído consigo que, por vez primera, sea normal el frecuentísimo traslado de innumerables personas desde su país a los demás, incluso los más lejanos. Este hecho, que hace pocos años ha comenzado a producirse, no hará verosímilmente sino crecer en los próximos.

Junto al corporal traslado actúa la presencia constante en la Prensa de cuanto acontece en los otros países. Pues bien, ¿qué efectos va a traer todo esto para la vida de cada sociedad? Porque no está dicho que esos efectos, por fuerza, tenga que ser benéficos o, por lo menos, que la velocidad con que este poceso avanza no acarree graves consecuencas, aunque sean transitorias.

Que los sociólogos y etnógrafos vistaan dado al tema la importancia que él reclama, salta a la vista cuando se advierte que no se hacen problemas de hechos como el siguiente:

En Nigeria numerosas tribus, entre sí completamente dispares por su raza, su lengua, sus *usos*, etc., viven tan próximas unas a otras que no sería exagerado decir que viven mezcladas. No obstante, los individuos de cada tribu perduran adscritos a su particular sociedad y tienen plena consciencia de los otros como absolutamente extranjeros. Como los tambores sagrados simbolizan para los primitivos los usos todos de su tribu y, por tanto, *su* sociedad, cuando ven a alguien que pertenece a otra tribu, dicen: «Ese baila con otro tambor»; es decir, «ése» tiene otras creencias, otra lengua, otros *tabúes*, etc. ¿Cómo se explica que en esa *casi* convivencia no se borren las diferencias y que la identidad de *tabúes*, etc., mantenga una tan plena cohesión social dentro de cada tribu que, en medio de la más activa convivencia, baste para aislar? La identidad de *tabúes* produce la cohesión social y, en medio de la más activa intervivencia, aísla.

Es tan fina la reacción de la lengua a los caracteres de la sociedad que, no sólo se diferencian los de dos sociedades, sino que dentro de una misma se modifican según el grupo social. Una de las noticias más antiguas de la historia, por tanto, anterior al año 3000, nos dice que en las ciudades sumero-acadias se hablaban dos lenguas —una era la lengua de los hombres, *eme-Ku*, otra la lengua de las mujeres, *eme-sal*, que significaba también la lengua de los cautos. ¿Es que tan pronto empezaron los hombres y las mujeres a no entenderse? El dato fue sostenido nada menos que por Eduardo Mayer. Hace un par de años, Hrozny, el descifrador de la escritura hitita cuneiforme y de la jeroglífica del otro pueblo hitita, lo ha puesto en duda. Pero no se comprende la dificultad que encuentra en admitirlo porque todavía hay muchos pueblos en que coexisten un lenguaje masculino y otro femenino. Carlos Alberto Bernouilli llama la atención sobre este idioma femenino que no puede entender ningún hombre y que es el único que se emplea

en los misterios propiamente femeninos; como entre los *suahili*. Flora Kraus ha estudiado el carácter y difusión de este lenguaje.

Nuestra lengua española, en su forma que, un tanto ideal o utópicamente pero, a la postre, con suficiente fundamento, podemos llamar normal, es el resultado, tal vez mejor dicho, la resultante mecánica de la colaboración entre las diversas clases sociales. Y es que cada una tiene su lengua propia. Y ello no por diferencias de azar sino por una razón fundamental que hace de esas diversas clases órganos sustantivos, cada uno con su papel en la existencia de nuestra lengua normal. Pues se trata de que la clase llamada popular, la intermedia y las superiores usan de la lengua en actitud radicalmente distinta. Como hace notar Lerch, el modo de hablar, esto es, de emplear la lengua, se diversifica en tres grupos sociales distintos: hay los que hablan sin reflexionar sobre su modo de hablar, en puro abandono y a como salga; es el grupo popular. Hay los que reflexionan sobre su propio hablar, pero reflexionan erróneamente, lo que da lugar a deformaciones cómicas del idioma, como la señora que, por dárselas de fina, dice que su marido ha llegado en el «corredo de Bilbado». Hay, en fin, el grupo superior que reflexiona acertadamente.

Eliminemos el grupo intermedio que raramente logra influir en la lengua normal. Nos quedan el pueblo y las aristocracias cultas. Su actitud en el lenguaje no es sino una manifestación particular de su actitud general ante la vida. Porque hay dos modos de estar en la vida. Uno consiste en abandonarse, dejando que los actos salgan como ellos quieran. Otro es detener los primeros movimientos y procurar que nuestro comportamiento se produzca conforme a normas. Lerch nos hace ver cómo el «culto», que suele pertenecer a las clases superiores, habla *desde* una «norma» lingüística, desde un ideal de su lenguaje y del lenguaje en general. El plebeyo, en cambio, habla a la buena de Dios. Por eso Lerch sostiene, frente a la tesis romántica, que los selectos, las aristocracias, al ser fieles a aquella norma fijan y conservan el idioma impidiendo que éste, entregado al mecanismo de las leyes fonéticas que rigen sin reservas el hablar popular, llegue a las últimas degeneraciones. La pérdida de consonantes a que había llegado el francés cuando las clases superiores inician su vigilancia, es enorme: de *pediculum* queda sólo «pou»; de *parabole*, «parler»; de *cathedra*, «chaire» o «chaise»; de *oculus*, «oeil»; de *augurium*, «heur». De aquí convergencias múltiples que han cargado el francés de sonidos equívocos: «san» viene de vocablos latinos tan distintos como *centum*, *sanguem*,

sine, se inde («s'en»), en fin, *ecce hoc inde* («c'en»); de aquí la expresión cuyo origen se buscaba, «c'en dessus dessous», que estúpidamente se escribe hoy «sens dessus dessous». y antes —en Vaugelas, en Mme. de Sévigné— «sans dessus dessous». Al abreviar los vocablos con acento antepenúltimo —*tepidus*, «tiède»— quedan sólo agudos y graves: de *portum*, «port»; de *porta*, «porte». Pero esta *e* es muda y, sin la intervención de los cultos, la *e* final desaparecería confundiéndose con «port» y luego ambos quedarían reducidos a *port* (1). Gracias a los cultos hay palabras abstractas y muchos medios utilísimos, por ejemplo, ciertas conjunciones.

En el siglo XVI, el francés va aún a la deriva de los caprichos individuales. A principios del XVII, comienza la presión de una norma proveniente de las clases superiores. Y la figura que para esa norma se elige es, no la del sabio o pedante que habla desde sí mismo, sino la del habla cortesana, en que domina el punto de vista del que escucha y va a contestar, porque no habla como escritor solitario, sino formalmente como conversador. Se adopta, pues, una norma proveniente del carácter más sustancial del idioma: la sociabilidad. Es el hombre en cuanto sociable quien va a legislar. Pero aun dentro de su concepto se prefiere el hombre sociable en quien el hablar —conversar— es una ocupación formal —que habla por hablar—, el cortesano, el «hombre de sociedad» y «l'honnete homme, l'homme de bonne *compagnie*». Es justo que en el decir hablado, en que lo decisivo es ser gratamente entendido, decida sobre la forma del decir ese tipo de hombre, puesto que dice *como* hay que decir. En cambio, en el decir escrito, en que lo decisivo es que se diga *lo que* hay que decir, debe decidir el escritor.

El abandono al funcionamiento de las leyes fonéticas llevaría a un lenguaje de monosílabos equívocos, muchos de ellos entre sí idénticos, como acabamos de ver, aunque oriundos de vocablos muy diferentes. Esto ha acontecido en el inglés y en el chino. De aquí esta triste condición de la lengua inglesa que obliga a sus parlantes nativos al frecuente *spelling*, en que uno a otro tienen que deletrearse la palabra que acaban de pronunciar. A veces, sospecharíamos que si un inglés entiende a otro es porque, siendo de sólito su conversación puros lugares comunes, sabe ya de antemano lo que el otro va a decir. En el chino han resuelto el problema complicando la pronunciación con diferentes alturas de tono, lo que

(1) E. Lerch: *Über das sprachliche Verhältnis von Ober- und Unterschichten* —Jahrbuch für Philologie— I. 1925, pág. 91.

hace de él una música no bien sonante y no permite su transcripción en caracteres latinos o de otra escritura no ideográfica.

¡Amor mío! —¡No se dirá que no es éste un buen comienzo de párrafo! ¡Menos mal que no se puede colegir ni sospechar a quién va dirigido este suspiro verbal! De puro ser indiscreto, lanzar esta expresión ante un auditorio de más de mil personas hace de ella la discreción misma, más aún, la hace ultra-discreta. Porque la discreción consiste en callar lo que hay que callar, pero en el supuesto de que eso que se calla, en rigor, se podría decir porque tiene un sentido. Pero esas dos palabras, a pesar de tener el aspecto de palabras y poseer un vago sentido, algo así como una significación, no son un *decir*, no dicen nada. ¿Por qué, si su sonido está íntegro y correctamente pronunciado? No dicen nada porque no llevan en sí dirección a un consignatario; tienen un emisor que soy yo, pero carecen de un receptor y, por eso, una vez en el aire, como la paloma que ha perdido su rumbo e indecisa aletea sin saber hacia dónde, no rinden viaje, no llegan a nadie, no dicen. Las palabras «amor mío» están, en efecto, ahora en el aire, se han quedado en él exactamente como están en el diccionario. En el diccionario las palabras son *posibles* significaciones, pero no dicen nada. Son curiosos estos obesísimos libros que llamamos diccionarios, vocabularios, léxicos: en ellos están todas las palabras de una lengua y, sin embargo, el autor de ellos es el único hombre que cuando las escribe no las dice. Cuando, escrupuloso, anota los vocablos «estúpido» o «mamarracho», no los dice de nadie ni a nadie. Lo cual nos pone delante de la más imprevista paradoja: que el lenguaje, es decir, el vocabulario, el diccionario, es todo lo contrario del lenguaje y que las palabras no son palabras sino cuando son dichas por alguien a alguien. Sólo así, funcionando como concreta acción, como acción viviente de un ser humano sobre otro ser humano, tienen realidad verbal. Y como los hombres entre quienes las palabras se cruzan son vidas humanas y toda vida se halla en todo instante en una determinada circunstancia o situación, es evidente que la realidad «palabra» es inseparable de quien la dice, de a quien va dicha y de la situación en que esto acontece. Todo lo que no sea tomar así la palabra es convertirla en una abstracción, es desvirtuarla, amputarla y quedarse sólo con un fragmento exánime de ella.

Así, al pronunciar yo las voces «amor mío», al no ser dichas a nadie, no serían un decir y, al no serlo, tampoco una auténti-

ca acción verbal. Serían sólo sonido, lo que los lingüistas llaman *fonema*. Sin embargo, ese sonido tendría una significación. ¿Cuál? No es que vayamos a entrar en la arriesgada faena de definir la realidad que es el amor. A lo sumo nuestra tarea sería sólo definir lo que significa esa expresión, delimitar esa significación que, apenas pronunciada aquélla, nos hemos encontrado en la mente. Mas si lo intentásemos, advertiríamos que surgen ante nosotros, con perfil más o menos preciso, diversas significaciones concretas, reales o imaginarias, en que aquellas palabras son efectivamente dichas por alguien a alguien, y que entonces la significación es distinta según la situación y sus personajes. Es, por ejemplo, una madre que dice a su hijo: «¡amor mío!», o es el amante que lo dice a su amada. No es lo mismo el amor maternal que el amor de amorío. Pero no es esto, demasiado palmario, lo que nos interesa, sino más bien que se compare cualquiera de estas dos significaciones que la palabra «amor» tiene cuando es efectivamente dicha y es momento vivaz de una vida y la que parecía tener cuando al principio la pronuncié. En el caso de la madre y en el del amante la palabra «amor» enuncia y dice un sentimiento efectivo, real, completo, con todos sus componentes y arrequives. Me he expresado mal: no es un sentimiento real lo que en ambos casos la palabra designa o representa, sino dos sentimientos muy diferentes. Por tanto, hallamos que una misma palabra es empleada para nombrar dos realidades muy distintas entre sí. No se confunda esto con el hecho de que hay palabras equívocas, afectadas de lo que los lingüistas llaman «polisemia» o pluralidad de significación. Así la misma voz «león» significa la fiera africana, la ciudad española, un buen número de Papas y las dos esculturas que guardan la escalera de nuestro edificio parlamentario. En este ejemplo, el hecho de que el mismo fonema —león— signifique todas esas cosas, es puramente casual, y en cada caso la coincidencia se debe a una causa determinada y distinta. El nombre «león» para el animal procede, sin más, del radical latino *león* —de *leo*, *leonis*—, pero el nombre de la ciudad de León procede, por alteraciones fonéticas, de *legión*, porque allí se hallaba la cabeza militar y administrativa de un cuerpo de ejército romano, de modo que «león», nombre de animal, y León, nombre de ciudad, no son una palabra con dos significaciones, sino dos palabras que nada tienen que ver entre sí y a las que el azar de las transformaciones en la pronunciación de dos series fonéticas que empiezan en *leo* y *legio*, ha venido a identificar, produciendo un auténtico equívoco. Añadamos, para aprovechar esto, pero con vistas a lo dicho antes,

que este ejemplo nos muestra cómo, abandonada la lengua a las transformaciones fonéticas de los vocablos, acabaría llenándose de equívocos como éste y no habría modo de entenderse porque la conversación sería un constante retruécano. En cuanto a los leones del Congreso, acontece que, metaforizando, se ha cambiado el sentido y de un animal de carne y hueso se hace al vocablo significar un pedazo de bronce o de mármol que tiene una forma algo parecida.

Pero en el «amor mío» de la madre y en el «amor mío» del amante no hay, según los gramáticos, equívoco. Se trata de la misma y única palabra con la misma y única significación. Por otra parte es incuestionable que en aquellos dos casos nombra sentimientos de sobra diferentes, de modo que «amor», sin más y por sí, debería significar *o* el amor de la madre *o* el amor del amante, pero no se ve cómo puede significar juntamente los dos. Sólo se puede entender si advertimos que la palabra «amor», aislada, arrancada a toda situación viviente en que es efectivamente dicha, no significa éste ni aquél ni ningún amor real, concreto, por tanto completo y que sea efectivo amor, sino sólo unos cuantos atributos que en todo amor, sea éste el que sea —a personas, a cosas, a Dios, a la patria, a la ciencia—, tendrán que darse, pero que ellos solos no bastan para que haya un amor. Lo propio acontece si digo «triángulo». Con las significaciones que desde luego parece apronta este vocablo no se puede dibujar en el encerado ningún triángulo. Para ello se necesita añadir por propia cuenta algunos atributos más que no están en aquella significación, como son un tamaño preciso para los lados de la figura y una precisa abertura de sus ángulos; sólo con estas añadiduras un triángulo es un triángulo. «Amor», «triángulo» no poseen, en rigor, una significación, sino sólo un embrión de ella, un esquema de significación, algo así como la fórmula algebraica que no es, por sí, una cuenta, sino sólo un esquema de cuentas posibles, esquema que reclama ser completado sustituyendo sus letras por cifras determinadas.

Yo no sé si con esto he logrado hacer ver la peregrina condición que tienen las palabras y, por tanto, el lenguaje. Pues resulta que si tomamos el vocablo sólo y tal como vocablo —amor, triángulo— no tiene propiamente significación, pues tiene sólo de tal un fragmento. Y si en vez de tomar a la palabra por sí, en su pura y estricta verbalidad, la decimos, entonces es cuando se carga de efectiva y completa significación. Pero ¿de dónde viene a la palabra, al lenguaje eso que le falta para cumplir la función que le suele ser atribuida, a saber, significar, tener sentido? Pues no le viene de

otras palabras, no le viene de nada de lo que hasta ahora se ha llamado lenguaje y que es lo que aparece disecado en el vocabulario y la gramática, sino de fuera de él, de los seres humanos que lo emplean, que lo dicen en una determinada situación. En esta situación son los seres humanos que hablan, con la precisa inflexión de voz con que pronuncian, con la cara que ponen mientras lo hacen, con los gestos concomitantes, liberados o retenidos, quienes propiamente «dicen». Las llamadas palabras son sólo un componente de ese complejo de realidad y sólo son, en efecto, palabras en tanto funcionan en ese complejo, inseparables de él. Del sonido «tinto» parten diversas series de significaciones posibles y, por lo mismo, ninguna efectiva. Pero dicho por alguien en una taberna, el vocablo se completa automáticamente con elementos no verbales, con toda la escena de la «tasca», y, sin vacilación, la palabra cumple perfectamente su oficio, dispara inequívoca su sentido y significa: «éste quiere vino tinto». La cosa en su trivialidad misma es enorme, pues nos muestra cómo todos los demás ingredientes de una circunstancia que no son palabra, que no son *sensu stricto* «lenguaje», poseen una potencialidad enunciativa y que, por tanto, el lenguaje consiste no sólo en decir lo que él por sí dice, sino en actualizar esa potencialidad decidora, significativa del contorno. El hecho incuestionable es que resulta sorprendente cómo la palabra se entrega como tal palabra —esto es, cumple su función de enunciar— en coalescencia súbita con las cosas y seres en torno que no son verbales. Lo que la palabra por sí dice es muy poco, pero obra como un fulminante que dispara el poder cuasiverbal de todo lo demás. Esto no pasa igualmente con el lenguaje escrito, pero dejémoslo estar, ya que es evidente ser éste secundario y subsecuente al oral, o, como Goethe decía, que lo escrito es mero y deficiente sustituto o sucedáneo de la palabra hablada.

Ya anteriormente veíamos cómo «yo, tú, aquí, allí» eran palabras que tenían sentido diferente según quien las dice y el sitio en que se encuentra quien las dice; por eso los gramáticos las llaman «palabras de significación ocasional». Ya entonces dije que se podría disputar con los lingüistas sobre si en vez de *una* significación ocasional no tienen innumerables significaciones. Pero ahora entrevemos, aun en estas sumarísimas consideraciones, que, en rigor, a todas las palabras les acontece algo parecido, que su significación auténtica es siempre ocasional, que su sentido preciso depende de la situación o circunstancia en que sean dichas. La significación que el diccionario atribuye a cada vocablo es sólo el es-

queleto de sus efectivas significaciones, siempre más o menos distintas y nuevas, que en el fluir nunca quieto, siempre variante del hablar ponen a ese esqueleto la carne de un concreto sentido. En vez de esqueleto, tal vez mejor podemos decir que son la matriz maleable en la cual las palabras, cuando realmente lo son, por tanto, cuando son dichas a alguien, en virtud de unos motivos y en vista de determinada finalidad, reciben un primer moldeo.

La lingüística tuvo que comenzar por aislar en el lenguaje real ese su lado esquelético y abstracto. Merced a ello pudo elaborar la gramática y el vocabulario, cosa que ha hecho a fondo y con perfección admirable. Mas, apenas logrado esto, vinieron los lingüistas que con ello no se había hecho sino comenzar, porque el efectivo hablar y escribir es una casi constante contradicción de lo que enseña la gramática y define el diccionario, hasta el punto de que casi podría decirse que el habla consiste en faltar a la gramática y exorbitar el diccionario. Por lo menos y muy formalmente, lo que se llama ser un buen escritor, es decir, un escritor con estilo, es causar frecuentes erosiones a gramática y léxico. Por eso un tan gran lingüista como Vendryès ha podido definir lo que es una lengua muerta diciendo que es aquella lengua en que no hay derecho a cometer faltas —lo cual, invertido, equivale a decir que la lengua viva vive de cometerlas. Con lo que hemos venido a la curiosa coyuntura en que se halla hoy la lingüística y que estriba en rodear a la gramática y al léxico, constituidos por ella misma durante su etapa anterior, con una orla de investigaciones cada vez más ancha, que estudia el cómo y el porqué de esas faltas, faltas a que ahora claro está, se reconoce un valor positivo; es decir, que son excepciones tan constitutivas del lenguaje como las reglas mismas. Esta orla que va envolviendo a la lingüistica tradicional es la estilística. Para poner el ejemplo más grueso y trivial, si alguien grita «¡Fuego!» ofende a la gramática, porque al gritarlo quiere decir algo, y gramaticalmente todo decir, como correcta enunciación, reclama una frase entera —la palabra solitaria, ya nos lo dijo Aristóteles, no dice nada—, por ejemplo, «en esta casa el fuego ha producido un incendio». Pero la emoción de pánico y la urgencia vital del caso hacen que el hombre renuncie a este complejo enunciado, que según la vieja lingüística sería el correcto, y condense la frase en un solo vocablo eruptivo.

Como se ve, la estilística, a diferencia de la gramática, hace entrar en el estudio científico del lenguaje elementos extraverbales, que son el estado emocional y la situación determinada en que al-

guien pronuncia la palabra y, precisamente, una parte de todo aquello que, como antes vimos, es de la palabra inseparable, pero que la gramática y el diccionario habían separado de ella. Esto quiere decir que la estilística no es, como hoy se cree aún, un vago añadido a la gramática, sino que es, ni más ni menos, toda una nueva lingüística incipiente que se resuelve a tomar el lenguaje más cerca de su concreta realidad. Y no creo que sea insensato arrojo vaticinar que la reciente estilística, hoy breve orla que escarola el severo perfil de la gramática y el léxico, está destinada a tragarse a éstos y a alzarse con el santo y la limosna de toda la linguística. Desde hace bastantes años postulo una nueva filología que tenga el valor de estudiar el lenguaje en su íntegra realidad, tal y como es cuando es efectivo, viviente decir y no como mero fragmento que ha sido amputado a su completa figura. Esa nueva filología tendrá, por ejemplo —conste que se trata sólo de un ejemplo elegido por su relativa sencillez—, que elevar a principio formal de la lingüística la vetusta receta, que, como una indicación secundaria, ha orientado siempre la interpretación práctica de los textos y que reza: *duo si idem dicunt, non est idem*, si dos dicen lo mismo... pues no es lo mismo.

La lingüística —sea fonética, sea gramática, sea léxico — ha estudiado bajo el nombre de lenguaje una abstracción que llama la «lengua», la cual, suponiendo que pueda precisarse su figura, es algo que he calificado de maravilloso y que ya quisiéramos poseer en cualquiera otra disciplina de Humanidades. Pero es evidente que con ello no ha logrado conocer el lenguaje, sino en una primera aproximación, porque eso que llama lengua no existe en rigor, es una figura utópica y artificial creada por la lingüística misma. En efecto, la lengua no es nunca «hecho» por la sencilla razón de que no está nunca «hecha», sino que está siempre haciéndose y deshaciéndose, o, dicho en otros términos, es una creación permanente y una incesante destrucción. De aquí que la gloriosa hazaña intelectual que la lingüística, tal y como es hoy, representa, la obliga precisamente —nobleza obliga— a conseguir una segunda aproximación más precisa y enérgica en el conocimiento de la realidad «lenguaje», y esto sólo puede intentarlo si estudia éste, no como cosa hecha, sino como haciéndose, por tanto, *in statu nascendi*, en las raíces mismas que lo engendran. Sería un error que la lingüística creyese bastarle para conocer la lengua en su hacerse, reconstruir sus formas anteriores a la actual o, más generalmente dicho, a la forma que presenta en una determinada fecha. Esto lo ha cumplido ya la lingüística y es un saber importantísimo. Pero esa llamada

«historia de la lengua» no es, en verdad, sino una serie de gramáticas y léxicos del aspecto que, en cada estado pretérito, la lengua hecha ya en aquella fecha mostraba. La historia de la lengua nos muestra una serie de lenguas sucesivas, pero no su hacerse.

Aunque es, claro está, fecundísimo, no es forzoso irse al pasado para estudiar el hacerse de una lengua, porque siendo ella, en efecto, un constante hacerse y deshacerse, esto acontece hoy lo mismo que ayer. Con importar mucho su pasado, importaría más que la lingüística se resolviese a tomar el fenómeno del lenguaje en un estrato más hondo, a saber: antes de estar hecha la palabra, en sus raíces, en sus causas genéticas.

En forma lacónica yo expondría así mi idea de una nueva lingüística:

Hablar es *principalmente* —ya se verá el porqué de esta reserva— usar de una lengua en cuanto que está hecha y nos es impuesta por el contorno social. Pero esto implica que esa lengua ha sido hecha, y hacerla no es ya simplemente hablar, es inventar nuevos modos de la lengua y, originariamente, inventarla en absoluto. Es evidente que se inventan nuevos modos de la lengua, porque los que hay y ella tiene ya no satisfacen, no bastan para decir lo que se tiene que decir. El decir, esto es, el anhelo de expresar, manifestar, declarar es, pues, una función o actividad anterior al hablar y a la existencia de una lengua tal y como ésta ya existe ahí.

El decir es un estrato más profundo que el habla y a ese estrato profundo debe hoy dirigirse la lingüística. No existirían las lenguas si el Hombre no fuese constitutivamente el Dicente, esto es, el que *tiene* cosas que decir; por tanto, postula una nueva disciplina básica de todas las demás que integran la lingüística y que llamo *Teoría del decir*. ¿Por qué el hombre es decidor y no silente o, a lo sumo, un ser como los demás, que se limita a señalar a sus semejantes con gritos, aullidos, cantos, un repertorio de situaciones prácticas dado de una vez para siempre? Von Frisch ha logrado distinguir con suficiente precisión un pequeño repertorio de vuelos diferentes que producen rumores distintos, con cada uno de los cuales la abeja señala a sus compañeras una determinada situación. Pero estas señales no son un «decir» de la abeja, sino reflejos automáticos que disparan en ella las diferentes situaciones.

Uno de los inconvenientes de no partir del decir —función humana anterior al hablar— es que se considera el lenguaje como la expresión de lo que queremos comunicar y manifestar, siendo así que una parte muy grande de lo que queremos manifestar y

comunicar queda inexpreso en dos dimensiones, una por encima y otra por debajo del lenguaje. Por encima, todo lo inefable. Por debajo, todo lo que «por sabido se calla». Ahora bien, este silencio actúa constantemente sobre el lenguaje y es causa de muchas de sus formas. Humboldt ya nos dijo: «En la gramática de toda lengua hay una parte expresamente designada o declarada y otra sobreañadida que se silencia. En la lengua china, aquella primera parte está en una relación infinitamente pequeña con la última.» «En toda lengua tiene que venir el contexto del habla en auxilio de la gramática. El es, en el chino, la base para la mutua comprensión, y la construcción frecuentemente sólo puede ser derivada de él. El verbo mismo sólo puede ser reconocido merced al concepto verbal» (1) —es decir, a la idea de una acción verbal que el contexto sugiere. Sólo advirtiéndose esto se explican las frases sin sujeto, como «¡Llueve!», o las exclamaciones: «¡Fuego!, ¡Ladrones!, ¡Vamos!».

Pero si el hombre es el que «dice», urgiría determinar qué es lo que dice, o, expresado de otro modo, cuáles son las direcciones primarias de su decir, qué cosas son las que le mueven a decir y cuáles las que le dejan silencioso, esto es, que calla. Es patente que esta necesidad de decir —y no una vaga y cualquiera, sino un preciso sistema de cosas que tenían que ser dichas— es lo que llevó al invento y existencia posterior de las lenguas. Esto nos permite hacernos bien cargo de si este instrumento inventado para decir es suficiente y en qué medida lo es o no.

El hombre, cuando se pone a hablar, lo hace *porque* cree que va a poder decir lo que piensa. Pues bien, esto es ilusorio. El lenguaje no da para tanto. Dice, poco más o menos, una parte de lo que pensamos y pone una valla infranqueable a la transfusión del resto. Sirve bastante bien para enunciaciones y pruebas matemáticas. Ya al hablar de física empieza a ser equívoco e insuficiente. Pero conforme la conversación se ocupa de temas más importantes que ésos, más humanos, más «reales», va aumentado su imprecisión, su torpeza y su confusionismo. Dóciles al prejuicio inveterado de que «hablando nos entendemos», decimos y escuchamos de tan buena fe que acabamos por malentendernos mucho más que si, mudos, nos ocupásemos de adivinarnos. Más aún: como nuestro pensamiento está en gran medida adscrito a la lengua —aunque me resisto a creer que la adscripción sea, como suele sostenerse, absoluta—, resulta que pensar es hablar consigo mismo y, conse-

(1) Humboldt, V, 319.

cuentemente, malentenderse a sí mismo y correr gran riesgo de hacerse un puro lío.

En 1922 hubo una sesión en la Sociedad de Filosofía, de París, dedicada a discutir el problema del progreso en el lenguaje. Tomaron parte en ella, junto a los filósofos del Sena, los grandes maestros de la escuela lingüística francesa, que era, en cierto modo, al menos como escuela, la más ilustre del mundo. Pues bien: leyendo el extracto de la discusión, topé con unas frases de Meillet que me dejaron estupefacto —de Meillet, maestro sumo en la lingüística contemporánea—: «Toda lengua —decía— expresa cuanto es necesario a la sociedad de que es órgano... Con cualquier fonetismo, con cualquier gramática se puede expresar cualquier cosa.» ¿No parece que, salvando todos los respetos debidos a la memoria de Meillet, hay también en esas palabras evidente exageración? ¿Cómo ha averiguado Meillet la verdad de sentencia tan absoluta? No será en calidad de lingüista. Como lingüista conoce sólo las lenguas de los pueblos, pero no sus pensamientos, y su dogma supone haber medido éstos con aquéllas y haber hallado que coinciden; sobre que no basta decir: toda lengua puede formular todo pensamiento, sino si todas pueden hacerlo con la misma facilidad e inmediatez. La lengua no sólo pone dificultades a la expresión de ciertos pensamientos, sino que por ello mismo estorba la recepción de otros, paraliza nuestra inteligencia en ciertas direcciones (1).

No se entiende en su raíz la estupenda realidad que es el lenguaje si no se empieza a advertir que el habla se compone sobre todo de silencios. Un ser que no fuera capaz de renunciar a decir muchas cosas sería incapaz de hablar. Y cada lengua es una ecuación diferente entre manifestaciones y silencios. Cada pueblo calla unas cosas *para* poder decir otras. Porque *todo* sería indecible. De aquí la enorme dificultad de la traducción: en ella se trata de decir en un idioma precisamente lo que este idioma tiende a silenciar. La «teoría del decir, de los decires» tendría que ser también una teoría de los silencios particulares que practican los distintos pueblos. El inglés calla innumerables cosas que solemos decir los españoles. ¡Y viceversa!

Pero en un sentido aún más radical será forzoso que la lingüística se oriente en una «teoría del decir». Hasta ahora ha estudiado

(1) [Véase también sobre el tema «Prólogo para franceses» a *La rebelión de las masas* y *Miseria y esplendor de la traducción*. *Obras completas*, volúmenes IV y V, de donde se han tomado parcial y respectivamente los dos últimos párrafos.]

la lengua tal y como ésta se nos presenta y se halla ahí, es decir, en cuanto ya hecha. Pero, en rigor, la lengua no está nunca hecha sino que está siempre haciéndose y deshaciéndose, como todo lo humano. La lingüística cree responder a esa estricta realidad no contentándose con estudiar la lengua hoy presente, sino investigando su evolución, su historia. Es la famosa distinción de Saussure entre la lingüística sincrónica, que contempla los fenómenos del lenguaje coexistentes en la actualidad, y la lingüística diacrónica, que persigue hacia atrás las transformaciones que esos fenómenos han sufrido en la historia de la lengua. Pero esta distinción es utópica e insuficiente. Utópica, porque el cuerpo de una lengua no está quieto ni un instante, no se da en ella estrictamente un sincronismo de todos sus componentes, pero, además, porque el diacronismo no hace sino reconstruir otros relativos «presentes» de la lengua según existieron en el pasado. Nos hace ver, pues, tan sólo cambios, nos hace asistir a la sustitución de un presente por otro presente, a la sucesión de figuras estáticas del lenguaje, como el «film» con imágenes quietas engendra la ficción visual de un movimiento. En el mejor caso, nos proporciona esto una visión *cinemática* del lenguaje, pero no una comprensión *dinámica* en que se nos hiciese inteligible el *hacerse* mismo de los cambios. Los cambios son sólo resultados del hacerse y deshacerse, son lo externo del lenguaje, y cabe postular una concepción interna de él, en que descubrimos, no *formas* resultantes, sino las «*fuerzas*» mismas operantes.

La lingüística ha declarado *tabú* el problema del origen del lenguaje, y ello es razonable si se tiene en cuenta la falta absoluta de *datos lingüísticos* suficientemente primitivos. Pero el caso es que la lengua no es nunca sólo *datum*, formas lingüísticas listas, hechas, sino que está, al mismo tiempo, *originándose* constantemente. Esto significa que, en una u otra medida, siguen hoy funcionando las potencias genitrices del lenguaje, y no parece haber razón para pensar que sea imposible poner de manifiesto en el hablar de hoy esas potencias. No intentar esto es lo que hace imposible tratar con alguna verosimilitud sobre el origen del lenguaje.

De aquí que las teorías sobre el origen del lenguaje hayan oscilado siempre entre estos dos extremos: o bien consideraban que el lenguaje había sido regalado al hombre por un poder divino, o bien intentaban derivar el lenguaje de necesidades que son las normales en todo animal, como el grito, la llamada, el imperativo —así últimamente G. Revesz— o el canto, como en los pájaros (Darwin, Spencer), la interjección, la onomatopeya, etc. La

explicación teológica es, en éste como en todos los demás casos, lo contrario de una explicación. Porque decir que Dios hizo al hombre desde luego «animal racional», esto es, que le regaló sin más la llamada «racionalidad», y que ésta implica el lenguaje y, por tanto, que le regaló el lenguaje, equivale a declarar que ni la «racionalidad» ni el lenguaje necesitan explicación. La verdad es que el hombre ni fue desde luego racional ni siquiera lo es todavía. Se trata de una especie, surgida —hoy se afirma— hace un millón de años, que en su evolución —es decir, en su historia— tomó una vía que podrá llevar en futuros milenios a una efectiva racionalidad. Por ahora tenemos que contentarnos con instrumentos intelectuales bastante torpes y que sólo en menguada dosis poseen *algo así como* «razón». Pero también es un error pretender derivar el lenguaje partiendo de un ser que fuera animal en el mismo sentido que los demás. De otro modo no se comprende por qué otras especies no han llegado —puesto que en estas teorías se les atribuye las mismas necesidades que el hombre— a elaborarse lenguajes. Ni siquiera era forzoso que fuesen lenguajes fónicos articulados. En principio, cabe un lenguaje de gritos. Y muchas especies animales, no sólo los primates, tienen en el cerebro un aparato «electrónico» de sobra suficiente para retener un sistema de gritos diferenciales lo bastante rico para que mereciese llamársele «lengua», aunque la lengua interviniese poco y actuase más la laringe.

Es evidente que en el hombre tuvo que existir, desde que inició su «humanidad», una necesidad de comunicación incomparablemente superior a la de todos los demás animales, y esa necesidad tan vehemente sólo podía originarse en que ese animal que va a ser el hombre «tenía mucho, *anormalmente* mucho que decir». Había en él algo que en ningún otro animal se daba, a saber, un «mundo interior» rebosante que reclamaba ser manifestado, dicho. El error está en suponer que ese mundo interior era racional. Basta contemplar con un poco de rigor eso que *hoy* es en nosotros la llamada «racionalidad» para que veamos paladinamente, en ella misma, los síntomas de un comportamiento mental que ha sido obtenido con gran esfuerzo a lo largo de la trayectoria humana, que lejos de ser originario es un producto de selección, educación y disciplina ejercitadas durante cientos de miles de años. En el animal que luego resultó «hombre» tuvo, sí, que surgir en anormal desarrollo y superabundancia una función primigenia: la fantasía, y sobre esta función actuó la disciplina milenaria que ha conseguido hacer de ella lo que hoy, bastante abusivamente,

llamamos «razón». Por qué en una especie animal brotó aquel torrente de fantasía, de hiperfunción imaginativa, es tema a que aludo en la primera lección y de que me he ocupado en otro trabajo mío. No es posible aquí entrar en él. Pero sí quiero hacer notar que, frente a la doctrina teológica que hace del hombre una especial creación divina, y la zoológica, que le inscribe en los límites normales de la animalidad, cabe un tercer punto de vista que ve en el hombre un animal anormal. Su anormalidad habría consistido en esa superabundancia de imágenes, de fantasmagorías que en él empezó a manar y creó dentro de él un «mundo interior». El hombre sería, según esto —y en varios sentidos del vocablo— un animal fantástico. Esta riqueza interna, ajena a los demás animales, dio a la convivencia y al tipo de comunicación que entre éstos existe un carácter totalmente nuevo, porque no se trató ya sólo del envío y recepción de señales útiles referentes a la situación en su contorno, sino de manifestar la *intimidad* que, exuberante, oprimía por dentro a aquellos seres, los desasosegaba, excitaba y atemorizaba reclamando salida al exterior, participación, auténtica compañía; es decir, intento de interpretación. No basta el utilitarismo zoológico para que podamos representarnos la génesis del lenguaje. No basta con la señal que está asociada con algo que hay o pasa fuera y podemos percibir, sino que es preciso suponer en cada uno de aquellos seres la incoercible necesidad de hacer patente al otro lo que en su propio «interior» hervía oculto —el íntimo mundo fantástico—, una necesidad lírica de confesión. Mas como las cosas del mundo interior no se pueden percibir, no basta con «señalarlas»; la simple señal tuvo que convertirse en expresión, esto es, en una señal que porta en sí misma un sentido, una significación. Sólo un animal que «tiene mucho que decir» sobre lo que no «está ahí», en el contorno, se verá obligado a no contentarse con un repertorio de señales, sino que choca con la limitación que éste representa, y este choque le lleva a superarlo. Y es curiso que este choque con un medio de comunicación insuficiente, al que parece debe atribuirse la «invención» del lenguaje, es lo que en éste perdura y sigue actuando en incesante serie de pequeñas creaciones. Es el permanente choque del individuo, la persona, que quiere *decir* lo nuevo que en su intimidad ha surgido y los otros *no ven*, y la lengua ya hecha —el choque fecundo del decir con *el habla*.

Por esta razón indicaba antes que el origen del lenguaje puede ser en parte investigado hoy. La lengua, el *habla*, es lo que la gente dice, es el ingente sistema de usos verbales establecido en una

colectividad. El individuo, la persona, desde que nace está sometido a la coacción lingüística que esos usos representan. Por eso es la lengua materna, tal vez, el fenómeno social más típico y claro. Con ella penetra la gente dentro de nosotros y se instala allí haciendo de cada cual un caso de la gente. La lengua materna socializa lo más íntimo de nuestro ser y merced a ello todo individuo pertenece, en el sentido más fuerte del término, a una sociedad. Podrá huir de la sociedad en que nació y fue educado, pero en su fuga la sociedad le acompaña inexorablemente, porque la lleva dentro. Este es el verdadero sentido que puede tener la afirmación de que el hombre es un animal social (Aristóteles, para decir «social» usa la palabra «político»). Es social, aunque sea, como pasa con frecuencia, insociable. Su *socialidad* o pertenencia a una determinada sociedad, no depende de su sociabilidad. La lengua materna le ha acuñado para siempre. Y como cada lengua lleva en sí una figura peculiar del mundo, le impone, junto a ciertas potencialidades afortunadas, toda una serie de radicales limitaciones. Aquí vemos con toda trasparencia cómo lo que llamamos *el* hombre es una acentuada abstracción. El ser más íntimo de cada hombre está ya informado, modelado por una determinada sociedad.

Pero también es verdad la viceversa. El individuo que quiere decir algo muy suyo, y por lo mismo, nuevo, no encuentra en el decir de la gente, en la lengua, un uso verbal adecuado para enunciarlo. Entonces el individuo inventa una nueva expresión. Si ésta tiene la fortuna de ser repetida por suficiente número de otras personas, es posible que acabe por consolidarse como uso verbal. Todas las palabras y giros fueron inicialmente inventos individuales que luego se degradaron en usos mecanizados, y entonces, sólo entonces, entraron a formar parte de la lengua. Pero la mayor parte de esas invenciones no produce consecuencias ni deja rastro, porque, a fuer de creación individual, no son entendidas por los demás. Esta lucha entre el decir personal y el decir de la gente es la forma normal de existir el lenguaje. El individuo, prisionero de su sociedad, aspira con alguna frecuencia a evadirse de ella intentando vivir con formas de vida propias suyas. Esto se produce a veces con buen éxito, y la sociedad modifica tales o cuales de sus usos adoptando aquellas formas nuevas, pero lo más frecuente es el fracaso del intento individual. Así tenemos en el lenguaje un paradigma de lo que es el hecho social.

Los etnógrafos nos hablan de que en muchos pueblos primitivos es frecuente, cuando la situación excita a los individuos, que

éstos pronuncien fonemas no existentes en la lengua. Estos fonemas son creados porque la fisonomía de su sonido expresa adecuadamente lo que el individuo en aquel momento siente y quisiera decir. Esto debió ser más frecuente en la etapa primaria, cuando las lenguas se originaron y eran sólo bocetos de lenguaje.

Lo que no parece tan claro es si, en la creación de los vocablos, lo decisivo, lo que lleva a producir tal sonido y no tal otro, es su fisonomía sonora, como acabo de decir para atenerme por lo pronto a lo que suelen pensar los lingüistas. Mas tengo la sospecha de que también la fonética reclama ser construida partiendo de un estrato más profundo.

La reducción del lenguaje a la palabra *sensu stricto*, es decir, a su porción sonora, es ya una abstracción; por tanto, algo que no coincide con la concreta realidad. Esta abstracción, constituyente de la ciencia lingüística según hasta ahora se ha elaborado, no dañaba para que pudiera llevarse a cabo un estudio amplísimo y, en su tipo, ejemplarmente rigoroso del fenómeno «lenguaje». Mas, precisamente, el triunfo logrado por la lingüística la proyecta sobre investigaciones cada vez más afinadas, y entonces empiezan a descubrirse los límites que aquella abstracción inicial impone. Ya anteriormente vimos la necesidad de que la lingüística incluya en su análisis del habla una porción de cosas que en ella no van dichas. Mas ahora es preciso atreverse a hacer constar un punto de vista más radical, a saber: el habla no consiste sólo en palabras, en sonoridades o fonemas. La producción de sonidos articulados es sólo un lado del hablar. El otro lado es la gesticulación total del cuerpo humano mientras se expresa. En esta gesticulación van, claro está, incluídos no sólo los movimientos de manos, brazos y piernas, sino también las leves modificaciones del tono muscular en ojos, mejillas, etc. Todos los linguistas están dispuestos desde hace mucho a reconocer oficialmente esto, pero no lo toman en serio. Y, sin embargo, hay que tomarlo en serio y resolverse a aceptar esta enérgica fórmula: hablar *es* gesticular. Y ello en un sentido más agudo y concreto de lo que al oír esto se presume.

Algunos pueblos, sobre todo algunos pueblos de Occidente, practican desde hace dos siglos al hablar una disciplina que ha logrado reducir y, en casos extremos, hasta prácticamente suprimir, las gesticulaciones macroscópicas. Recordemos a los ingleses, que no hablaban tan quietos como hoy en tiempos de la *Merry England*. Entre Falstaff y Mr. Eden ha habido una enorme poda de gestos. Si ello es bueno o malo para la función elocuente es cosa bastante

problemática. Pero conforme retrocedemos a estadios más elementales la gesticulación aumenta hasta el punto de que hoy mismo no pocos primitivos de Africa son incapaces de entender a un explorador o a un misionero que conozcan bien su lenguaje, simplemente, porque gesticulan poco. Más aún: hay pueblos centroafricanos en que de noche, cuando la oscuridad es plena, los individuos no pueden conversar porque no se ven, y al no verse queda amputada del habla la gesticulación.

Pero hechos de este género no son el fundamento último que da sentido a la fórmula: «Hablar es gesticular.»

Cuando la lingüística, a principios del siglo pasado, quiso entrar en lo que Kant llama «el seguro camino de una ciencia», resolvió contemplar el lenguaje por el lado más asequible a las investigaciones rigorosas y se puso a estudiar el fundamento del aparato bucal cuando emite los sonidos de la lengua. A este estudio llamó «Fonética», nombre inadecuado porque no se ocupa de los sonidos como tales, sino sólo de los movimientos articulatorios que los producen. De aquí que al clasificar los sonidos del lenguaje les dé nombres tomados al funcionamiento de la boca: labiales, dentales, etc. Es incuestionable, sin embargo, que este método logró una eficacia ejemplar. Pero es evidente que atender a la pronunciación es un punto de vista secundario. Es contemplar el lenguaje desde el que habla y no desde el que oye, y la palabra no es palabra dentro de la boca del que pronuncia, sino en el oído del que escucha. Ahora bien, el que pronuncia se esfuerza en articular para producir un determinado sonido, un *fonema* que ha oído previamente a los otros. En la lengua hecha es, pues, el oír lo primario y la lengua es ante todo un hecho acústico. De aquí que fuese una excelente idea del príncipe Trubetzkoi, cuando hace unos treinta y cinco años comenzó a estudiar los sonidos del lenguaje como tales sonidos y a determinar qué parte sonora del fonema es la que efectivamente hace a cada uno diferencial o discernible y, por tanto, eficaz para la función del habla, llamar a este estudio —y ahora el nombre es adecuado— «Fonología».

No tiene duda que este punto de vista es primario en comparación con el que inspira a la Fonética. Pero ocurre preguntarse si no queda aún tras él otro carácter del lenguaje más radical. La fonología estudia los sonidos de la lengua como tales. Ahora bien, esos sonidos, fijados ya en la lengua hecha, tuvieron que ser en algún día pronunciados por primera vez, es decir, que ahora vuelve a presentársenos la pronunciación como lo primario, pero en un sen-

tido muy distinto del que aparece en la Fonética. Porque ahora se trata, no de una pronunciación que se esfuerza en reproducir un sonido preexistente y conocido, una pronunciación, por tanto, imitativa, sino de una pronunciación que no tiene ante sí una pauta o modelo sonoro que intentar reproducir, y que, en consecuencia, no consiste en movimientos adaptivos, seleccionados desde fuera del parlante por la imagen sonora del vocablo preexistente. Y como cada lengua consiste en un sistema peculiar de fonemas, hay que suponer tras él un sistema peculiar de movimientos articulatorios de carácter espontáneo y no voluntario e imitativo. Pero movimientos con estos atributos son los que se llaman movimientos *expresivos* o gestos, en oposición a los movimientos con los que procuramos conseguir una finalidad.

Esto, cualquiera que sea nuestra sorpresa, nos lleva a sospechar que los sonidos del lenguaje han surgido de la gisticulación interna del aparato bucal, labios inclusive. En cada pueblo había predominado y seguiría hoy predominando una indeliberada, involuntaria preferencia por determinados movimientos articulatorios que *expresarían* los caracteres íntimos más frecuentes en él. Y como la gesticulación intrabucal se produce acompañada de los gestos que el resto del cuerpo emite, tendríamos que el sistema sonoro de cada lenguaje representa, en proyección, el «alma» de ese pueblo. Ya los lingüistas nos han sugerido que para aprender un idioma ajeno lo primero que conviene hacer es colocarse en una determinada actitud corporal. Para aprender el inglés hay que comenzar por echar adelante la quijada, apretar o poco menos los dientes y casi inmovilizar los labios. De esta manera surge en los ingleses la serie de leves maullidos displicentes en que su lengua consiste. Para aprender el francés, opuestamente, hay que proyectar todo el cuerpo en dirección a los labios, adelantar éstos como para besar y hacerlos resbalar uno sobre otro, gesto que expresaría simbólicamente la satisfacción de sí propio que ha sabido sentir el hombre medio de Francia. Otra variante de la propia satisfacción, de tener una gran idea sobre sí mismo, es la acentuada nasalización que los americanos han hecho sufrir a la lengua inglesa. Al nasalizar un sonido lo traemos al fondo de la boca y hacia lo alto, gozándonos en hacerlo retumbar en las fosas nasales, lo cual es una manera de sentirnos más enérgicamente a nosotros mismos, de oírnos por dentro. Y como entre los lingüistas no falta el audaz, pueden ver los americanos cómo el inglés Leopold Stein, en su libro *The Infancy of Speech and the Speech of Infancy*, atribuye el origen de la nasalización al *Pithecanthropus*.

De esta manera queda el lenguaje, por su raíz misma, que es la pronunciación, incluído en el repertorio de gestos —tal vez, en lugar de repertorio, podría decirse sistema— del hombre. Ahora bien, ese repertorio de gestos que el individuo emite es sólo en mínima parte de carácter personal. Casi todos nuestros gestos provienen de nuestra sociedad, son movimientos que hacemos porque la gente los hace. Por eso suele bastarnos ver gesticular a un hombre para averiguar a qué pueblo pertenece. La gesticulación es un conjunto de usos como los que hemos estudiado en las lecciones anteriores y en su ejercicio encontramos los mismos problemas. También aquí el individuo se siente presionado por lo que se hace en su contorno; también aquí hay vigencias, y si se hubiera hecho la historia de la gesticulación aparecería bien claro que el uso y el desuso y el abuso de los gestos obedecen a las leyes generales del uso. En ellos vive cada sociedad con su carácter más visible y cada pueblo siente un *choc* al percibir la gesticulación peculiar del otro. Con frecuencia ese *choc* se consolida en indomable antipatía y repulsión, de modo que cosa aparentemente tan nimia como son los movimientos expresivos de cada colectividad humana contribuye más de cuanto se suele reconocer a la distancia y hostilidad entre unos y otros.

XII. EL DECIR DE LA GENTE: LAS «OPINIONES PÚBLICAS», LAS «VIGENCIAS» SOCIALES.—EL PODER PÚBLICO

La lengua materna está ahí. Fuera de cada uno de nosotros, en nuestro contorno social y desde la primerísima infancia va penetrando mecánicamente en nosotros al oír lo que en nuestro derredor dice la gente. Si en sentido estricto entendemos por hablar hacer uso de un lenguaje determinado, hablar no es sino la consecuencia de haber nosotros recibido mecánicamente desde fuera esa lengua. Hablar, pues, es una operación que comienza en dirección de fuera a dentro. Mecánica e irracionalmente recibida del exterior, es mecánica e irracionalmente devuelta al exterior. Decir, en cambio, es una operación que empieza dentro del individuo. Es el intento de exteriorizar, manifestar, patentizar algo que hay en su intimidad. A este fin consciente y racional, procura emplear cuantos medios encuentra a mano: uno de ellos es hablar, pero sólo uno de ellos. Todas las bellas artes, por ejemplo, son maneras de decir. El hablar se presenta más o menos a disposición del individuo según que haya recibido más o menos bien una lengua, varias lenguas. El hablar es como una serie de discos gramofónicos que, según la intención de su decir, dispara. Esta contraposición nos permite ver claramente que mientras decir, o intentar decir, es una acción propiamente humana, de un individuo como tal, hablar es ejercitar un uso que, como todo uso, no es ya ni nacido en quien lo ejercita ni suficientemente inteligible ni voluntario, sino impuesto al individuo por la colectividad. Por tanto, en el habla, que los antiguos llamaban, nada menos, *ratio* y *logos*, vuelve a aparecernos esa extraña realidad que es todo he-

cho social; extraña porque es, a la vez, humana —la hacen los hombres, la ejercitan con plena conciencia de ejercitarla—, e inhumana porque eso que ejercitan, los actos del hablar, son mecánicos. Mas si perseguimos hacia atrás la historia de cada palabra de la lengua, de cada estructura sintáctica, con frecuencia llegamos a lo que podemos llamar, al menos relativamente, su origen, y entonces vemos que en su origen —su etimología— la palabra o el giro fueron una creación que tenía sentido para el que la inventó y para sus inmediatos receptores; por tanto, que fue una acción humana, la cual al entrar en el uso de la lengua se vació de sentido, se convirtió en disco gramofónico, en suma, se deshumanizó, se desalmó. Durante nuestra guerra civil alguien inventó la expresión «manda-más». Sin duda el que la inventó tampco entendía por qué a mandar se le llama «mandar» ni por qué a ser «más» se le llama *más;* pero la combinación de ambos vocablos fue, sí, una creación original suya, que para él y para su contorno tenía un sentido, era inteligible y esclarecía inteligentemente un hecho de la vida pública, tal y como era, en aquellos días; tan lo esclarecía e iluminaba que describir con alguna precisión el sentido tragicómico de la palabra —subrayo los dos componentes de «tragicómico»— nos daría la definición más exacta de la situación en que entonces se hallaba el poder público. Pasada aquella situación superlativamente anómala, y por ello, incapaz de perdurar y estabilizarse, la palabra «manda-más» se usa ya con frecuencia incomparablemente menor y es lo probable que desaparezca tras su breve existencia. Tenemos, pues, aquí un ejemplo de un uso— el de ese vocablo que estuvo en vigor y gozó de vigencia lingüística unos años y que muy pronto, ya ahora, va cayendo en desuso. Pero imaginen ustedes que, por una u otra causa, continuase vivaz en el decir de la gente; dentro de pocas generaciones es probable que manda-más se habría contraído y se pronunciaría *malmás* o algo así. Entonces los que siguiesen usándolo no entenderían por qué al que, en efecto, manda más en ciertas situaciones confusas de autoridad, se le llamaba «malmás» (1).

La acción humana, llena de sentido, del compatriota que genialmente la inventó, transmutada en puro uso verbal y pieza de la lengua común, se habría deshumanizado. Esto es precisamente lo

(1) En rigor, esta transformación fonética es poco probable, de persistir el vocablo, como me hizo saber el señor Lapesa, porque los compuestos de sílabas en *a* suelen ser muy resistentes a toda modificación de su sonido.

que nos acontece hoy con las palabras *mandar* y *más*. Tan es así, que ni siquiera el gran lingüista que fue Meillet consiguió entender bien esta última. Conviene que nos detengamos un momento en ella porque, sobre servirnos como un ejemplo más del desalmamiento, de la deshumanización que es el uso de la lengua, anticipa asuntos de monta con que en seguida vamos a toparnos.

Más viene del latín *magis*, cuya significación nos aparece si decimos, por ejemplo, *magis esse*. Del mismo radical proviene *magnus*. Meillet añade dos advertencias como marginales, que, por lo visto, no le dicen nada, de que no extrae jugo ninguno. Advierte que en latín para decir *más* existían también otras dos palabras: *grandis*, que se refiere al tamaño espacial y *plus*, que indica abundancia numeral, cuantitativa. En cambio, agrega, *magnus*, por tanto, *magis*, tiene con frecuencia una idea accesoria de fuerza, de poderío, que no hay en *grandis* ni en *plus*. Meillet no da más sustancia, pero con lo que dice basta para extraer a este radical *mag* —o *mai*— un importante sentido. De *magis esse*, de ser máz, proviene *magister*, en rigor *magis-tero-s*, de donde *magisteratus*, *magistratus*. Pero magistrado es en Roma el gobernante, el que manda. Es, pues, más que los otros ciudadanos, porque es el que manda y ya vimos que man-dar, de *manu-dare*, es el imponerse porque se puede, porque se tiene poder superior, porque se es poderoso. El error de Meillet, en éste como en muchos casos, está en que se queda ante la cosa nombrada por la palabra como si la cosa existiese en virtud de pura magia; quiero decir, no percibe que toda cosa ante nosotros es mero resultado, decantación o precipitado de una energía que la ha causado y la «sostiene en el ser», como decía Platón. Magistrado es quien *es más* —pero este ser más es poder más. Esto pone en la pista de lo que significó originariamente el radical *mag* —de *magnus* y *magis*, que aparece también nada menos que en majestad. En efecto, si nos pasamos al germánico, nos encontramos con que este mismo radical no significa simplemente *ser más*, sino cínica y claramente, *poder*, *Macht;* en alto alemán *magan* es poder; en viejo franco *amoier*, asustar, causar espanto, *esmoi*, de donde en el francés actual *émoi*. En inglés *may*, poder; *might*, poderío. En alemán corriente *mögen* es poder, ser capaz de, *möglich* es posibilidad, lo que tiene poder para ser, lo que puede ser. Pero en griego tenemos lo mismo: *megále* no es sólo grande en tamaño y cantidad, sino que es poder de hacer algo; *mechané*, mecanismo, mecánica y máquina.

Todo esto nos revela que en una etapa de la evolución indoeuropea *mag* —*más* ha significado «poderío», «fuerza». Y como al-

guna fuerza y algún poderío tiene todo hombre, evidentemente significó desde luego un poderío o potencia superior a los de los demás —por tanto, prepotencia, poder más, y como mandar es poder, resulta que *magistrado* significa propiamente *manda-más*. El matiz diferente que tiene nuestro reciente vocablo se nos aclarará luego. Nadie hoy al decir «magistrado» piensa en ello, pero esto demuestra hasta qué punto las palabras son cadávcres de antiguas significaciones. Porque si reflexionamos, no sobre la palabra, sino sobre la realidad «magistrado» aun en el valor que este oficio tiene hoy, al punto caemos en la cuenta de que el magistrado es magistrado porque hace funcionar las fuerzas de policía. No digamos en Roma, donde el magistrado, el cónsul, era a la vez el capitán general del ejército.

No es juego vano el de las etimologías, porque casi siempre nos ponen al desnudo crudas realidades de la vida humana que siglos posteriores, más aficionados a la hipocresía y las formas eufemísticas, ocultan. Me he detenido un momento en hacer ver una etimología más porque, sobre recalcar de nuevo cómo las palabras, al dejar de ser invenciones individuales y entrar en el sistema de usos verbales que es la lengua, pierden su inteligibilidad, su alma, y perduran desalmadas, convertidas en piezas mecánicas, anticipa algo muy importante, que no es cuestión lingüística y en seguida vamos a encontrar.

Pero el caso es que con esas piezas mecánicas —las palabras que han perdido su propio sentido— decimos, más o menos, mejor o peor, lo que pensamos. Y, en efecto, nuestro contorno social, la gente, al inyectarnos desde la infancia el lenguaje usadizo en nuestra sociedad, nos insufla de paso las ideas que con tales palabras, mediante ellas, dice. Esto ya es más grave. Las ideas sobre lo que son las cosas, los otros hombres, nosotros mismos —en suma, sobre lo que es la vida— es lo que más hondamente nos constituye y, cabría decir, lo que somos. La vida es un drama y, a fuer de tal, tiene siempre un argumento y ese argumento varía principalmente según nuestras ideas sobre el mundo y el hombre. Es, sin duda, harto diferente el argumento de su vida para quien cree que hay Dios y para quien cree que sólo hay materia. Pues bien, la mayor parte de las ideas con que y desde las que vivimos no las hemos pensado nunca nosotros por cuenta propia, ni siquiera las hemos repensado. Las empleamos mecánicamente a cuenta de la colectividad en que vivimos y de la cual han caído sobre nosotros, nos han penetrado a presión, como en el automóvil el lubricante. Si fuera posible,

que no lo es, sería curioso poder hacer una estadística de cuántas personas en una sociedad, por ejemplo, en nuestra nación entera, han pensado alguna vez, lo que se llama pensar, que dos y dos son cuatro o si el sol va a salir mañana. De donde resulta que la inmensa mayoría de nuestras ideas, a pesar de ser ideas y actuar en nosotros como convicciones, no son nada racional, sino usos como la lengua o el saludo; en definitiva, no menos mecánicos, ininteligibles e impuestos a nosotros que ellos. Que quede claro esto: nos hacemos cargo de un sentido primario y tosco de lo que una frase, repetida innumerables veces en nuestro derredor, significa; distinguimos dos de tres, y esto nos permite tener una vaga idea de la idea que la frase enuncia. Pero adviértase que la frase «dos y dos son cuatro» representa una idea porque declara una opinión sobre esos números, por tanto, algo que pretende ser una verdad. Las ideas son ideas de o sobre algo y, en consecuencia, son opiniones —verdaderas o falsas— y, por lo tanto, sólo son ideas cuando nos hemos hecho presentes, además de su sentido rigoroso, las razones que fundan su verdad y demuestran su error. Sólo entonces, gracias a sus razones, son racionales. Ahora bien, nada de eso pasa en la emisión que constantemente hacemos de ideas. Decimos, decimos cosas sobre todos los asuntos del universo a cuenta de lo que la gente dice como si girásemos constantemente sobre un Banco cuyo balance no hemos leído nunca. El hombre suele vivir intelectualmente a crédito de la sociedad en que vive, crédito de que no se ha hecho cuestión nunca. Vive, por tanto, como un autómata de su sociedad. Sólo en tal o cual punto se toma el trabajo de revisar las cuentas, de someter a crítica la idea recibida y desecharla o readmitirla, pero esta vez porque lo ha repensado él mismo y ha examinado sus fundamentos.

Nuestro contorno social, que está lleno de palabras, de decires, está, por lo mismo, lleno de opiniones.

Si contemplamos el enjambre incontable de ideas u opiniones que en nuestro derredor salen incesantemente revolando del decir de la gente, notaremos que se pueden diferenciar en dos grandes clases. Unas son dichas como cosa que va de suyo y en que, al decirlas, se cuenta desde luego con que lo que se llama «todo el mundo» las admite. Otras, en cambio, son enunciadas con el matiz, más o menos acusado, de que no son opiniones admitidas; a veces, con pleno carácter de ser opuestas a las comúnmente admitidas. En el primer caso, hablaremos de opiniones reinantes; en el

segundo, de opiniones particulares. Si nos fijamos en la diferente fisonomía que tiene el decir las unas y las otras, notarán que las opiniones particulares son emitidas con brío, como haciéndolas subrayadamente constar o viceversa, tímidamente, con temor a disgustar, pero casi siempre con cierta interna vehemencia que procura ser persuasiva y contagiosa, casi siempre mostrando, aunque sea sólo en brevísimo escorzo, las razones que las abonan. En todo caso, se advierte con claridad que el opinante tiene plena conciencia de que aquella su opinión particular necesita, para tener alguna existencia pública, que él o todo un grupo de afines la afirmen, declaren, sostengan, apoyen y propaguen. Todo esto se hace aún más patente cuando lo comparamos a la expresión de opiniones que sabemos o suponemos admitidas por ese «todo el mundo». A nadie se le ocurre decirlas como un descubrimiento propio ni como algo que necesita nuestro apoyo. Más que decirlas con energía y persuasión nos basta con referirnos a ellas, tal vez como una mera alusión, y, en vez de tomar la actitud de sostenerlas, hacemos más bien lo inverso, las mentamos para apoyarnos en ellas, como un recurso a instancia superior, como si fuese una ordenanza, un artículo de reglamento o ley. Y es que, en efecto, esas opiniones son usos establecidos, y «establecidos» quiere decir que no necesitan del apoyo y sostén por parte de individuos o grupos determinados, sino que, al revés, se imponen a todos, ejercen sobre todos su presión. Esto es lo que me lleva a denominarlas «vigencias». El vigor de esta vigencia lo percibe claramente, y con frecuencia enojosamente, el que intenta oponerse a ella. En todo instante normal de la existencia colectiva ejerce su vigencia un repertorio enorme de estas opiniones establecidas, que son lo que llamamos «tópicos». La sociedad, la colectividad no contiene ideas propiamente tales, es decir, clara y fundadamente pensadas. Sólo contiene tópicos y existe a base de estos tópicos. Con ello no quiero decir que sean ideas falsas —pueden ser magníficas ideas—; lo que sí digo es que, en tanto que son vigencias u opiniones establecidas o tópicos, no actúan esas sus posibles egregias cualidades. Lo que actúa es simplemente su presión mecánica sobre todos los individuos, su coacción sin alma. No deja de tener interés que en la lengua más vulgar se las llame «opiniones reinantes». Su modo de estar en la sociedad se parece sobremanera a la que tiene el Gobierno —imperan, en efecto, reinan. Son lo que se llama «opinión pública», de la cual decía Pascal que es la reina del mundo, y que no es una noción moderna. Ya Protágoras usa en el siglo v a. C. la misma expresión: *dógma po-*

león— lo cito porque es ello poco conocido— y Demóstenes en el IV dice en la oración 18 que hay una «voz pública de la patria». Reina como reina el saludo y las costumbres a él similares; reina como reina la lengua. Todo lo que es verdaderamente social es, sobre los individuos, presión, coacción, imperación y, por tanto, reinado.

Hay, pues, una diferencia radical entre la opinión particular de un grupo, por enérgico, proselitista y combatiente que sea, y la opinión pública, esto es, la opinión efectivamente establecida y con vigencia. Para que ésta se afirme no tiene nadie que preocuparse en sostenerla; por sí y sin necesidad de defensores, *mientras es vigente*, predomina e impera, al paso que la opinión particular no tiene existencia sino estrictamente en la medida que uno, varios o muchos se toman el trabajo de sustentarla.

Casi siempre en libros, estudios y muy especialmente en las encuestas que hacen en los países anglosajones determinados Institutos, dedicados al menester de investigar la opinión pública, confunden ésta con una opinión particular sostenida por mayor o menor número de individuos. Pero *el fenómeno sociológico fundamental que es la vigencia* y que se da, no sólo en la opinión, sino en todo uso, que es, por tanto, el carácter más sustantivo del hecho social y de la sociedad como conjunto de los hechos sociales, la vigencia no consiste en la adhesión individual tanto o cuanto numerosa. En que se vea esto claro estriba todo el acierto de una sociología. Cuando algo es uso no depende de la adhesión de los individuos, sino que precisamente es uso porque se impone a ellos. Merced a esto, todo lo social es realidad diferente de lo individual. Ya, con motivo del saludo, ejemplo de uso que nos ha servido de paradigma, hice notar que aunque todos los individuos que forman parte de una reunión sean *in pectore* enemigos de dar la mano, este uso sigue gravitando sobre ellos mientras no se pongan paladinamente de acuerdo para anular el uso entre ellos. Pero como el uso no se forma en esa reducida reunión, sino en los grandes espacios multitudinarios de toda una sociedad, ¿será menester para que un uso deje de ser vigente o viceversa —que es lo que ahora nos interesa— para que un comportamiento, por ejemplo una opinión, llegue a ser uso, esto es, a tener vigencia, que se pongan de acuerdo respecto a él todos los individuos de esa sociedad? Evidentemente, no. Pero entonces ¿qué proporción relativamente al número total de individuos? En aquella ocasión indiqué que la instauración o establecimiento de un uso no es por fuerza, ni de

hecho suele ser, efecto de la coincidencia en una mayoría de individuos. Padecemos en esto un error de óptica que nos viene precisamente de haber sido durante casi cien años opinión vigente, tópico reinante, el principio mayoritario que torpemente creyeron nuestros tatarabuelos y bisabuelos deducirse ineludiblemente de la idea democrática.

Es, pues, una cuestión que por sí da materia a muy sabrosas investigaciones determinar las condiciones en virtud de las cuales algo —sea una opinión o cualquier otro uso— adquiere ese peculiarísimo carácter de vigencia social. Desgraciadamente es tema que nos es forzoso dejar intacto. Pero sí quiero hacer constar que con ser asunto de tanta importancia, lo es mucho más que se comprenda bien la idea misma de *vigencia*, alfa y omega de toda la sociología, pero que no es fácil de ver y, aun vista una vez, propende a escapar de nuestra intelección. Insisto en que sus dos más acusados caracteres son éstos: 1.º, que la vigencia social, sea del origen que sea, no se nos presenta como algo que depende de nuestra individual adhesión, sino que, por el contrario, es indiferente a nuestra adhesión, *está ahí*, tenemos *que contar con ella* y ejerce, por tanto, sobre nosotros su coacción, pues ya es coacción el simple hecho de que, queramos o no, tengamos que contar con ella; 2.º, viceversa, en todo momento podemos recurrir a ella como a una instancia de poder en que apoyarnos.

La palabra «vigencia» procede de la terminología jurídica donde se habla de leyes vigentes frente a las derogadas. La ley vigente es aquella que cuando el individuo lo ha menester y recurre a ella se dispara automáticamente, como un aparato mecánico de poder. Pero nótese que no sólo el nombre «vigencia», sino que esos dos caracteres mismos que le atribuímos coinciden con los que tradicionalmente se atribuyen al derecho y a la acción del Estado. Esto hace ya manifiesto que ha sido un error común a los filósofos del derecho juzgar que el no depender su funcionamiento de nuestra adhesión individual y el servirnos como instancia colectiva a que recurrimos o podemos recurrir, son atributos específicos del derecho. En efecto, los hemos encontrado claramente perceptibles en el primer uso que sometimos a análisis, y eso que era un uso débil, simplemente ceremonial, el saludo. Se trata, pues, de atributos constitutivos de todo hecho social. La sociedad, conjunto de los usos, de un lado se nos impone; de otro, la sentimos como instancia a que recurrir y en que ampararnos. Lo uno y lo otro, ser imposición y ser recurso, implican que la sociedad es, por esencia, poder, un po-

der incontrastable frente al individuo. La opinión pública, la opinión reinante, tiene tras de sí ese poder y lo hace funcionar en las diversas formas que corresponden a las diversas dimensiones de la existencia colectiva. Ese poder de la colectividad es el «poder público».

Pero existe y se arrastra, nunca del todo curado, un vicio intelectual que impide ver con claridad los fenómenos sociales. Consiste en no acertar a percibir una función social si no hay ya un órgano social especializado en servirla. De este modo, hasta hace poco, los etnógrafos, al estudiar las sociedades más primitivas en que no existen magistraturas judiciales ni un cuerpo o individuo que legisle, juzgaban que en ellas no existía el derecho, es decir, la función jurídica ni la función estatal.

Lo propio acontece con el poder público. No se le ve más que cuando, en etapa muy avanzada de la evolución social, toma la figura de un cuerpo armado especial, con su reglamento y sus jefes a las órdenes de los gobernantes. Pero la verdad es que el poder público está actuando constantemente sobre los individuos que integran la colectividad desde que existe una agrupación humana y que, en la nuestra misma, opera sin cesar aparte de las intervenciones de la policía y el ejército. Lo que pasa es que, de puro constante y ubicuo, no lo percibimos como tal, lo mismo que nos acontece con la presión atmosférica o la dureza del suelo sobre el que se apoyan nuestros pies. Mas su eficacia se manifiesta incesantemente en nuestro comportamiento que está regulado en nosotros por él, y tan pronto como, por voluntad, descuido o azar, nos salimos del cauce marcado por las costumbres, nos vemos batidos por la protesta amenazadora de nuestro contorno, que se encrespa en borrasca contra nuestro abuso.

En los pueblos primitivos no hay, claro está, policía encargada de vigilar, de inspeccionar. ¿Quiere esto decir que el cuerpo social no ejerza su función? La verdad es lo contrario: la ejerce y con una minuciosidad y continuidad muy superior a las practicadas por nuestra policía.

Speiser —en su contribución al libro *The Depopulation of Melanesia*— hace notar que en las Nuevas Hébridas los hombres viven todo el día juntos por su lado y las mujeres por el suyo. La ausencia de un hombre es siempre notada y, por tanto, habrá de tener una justificación. No hablemos de la presencia de un hombre entre las mujeres.

Por fuerza, las costumbres tienen que ser lo que suele llamarse,

ignoro con qué razón, «buenas». La colectividad vigila —sin proponérselo— cada minuto de la vida individual. ¿Para qué un «cuerpo» especial de policía? Al llegar los europeos y desarticular la sociedad nativa atrayendo a los hombres hacia trabajos industriales y agrícolas, la vigilancia espontánea del cuerpo colectivo ha desaparecido y ha sido sustituída por auténtica policía. Ahora bien, en el mismo momento las costumbres de las islas han empezado a ser «malas».

Podría aducir muchos hechos como éste, pero creo, por ahora, suficiente el citado para adiestrar nuestra mirada en la percepción de las funciones que toda sociedad ejercita sin darse el aire de ello.

El poder público no es, pues, sino la emanación activa, energética de la opinión pública, en la cual flotan todos los demás usos o vigencias que de ella se nutren. Y la forma, el más o el menos de violencia con que el poder público actúa depende de la mayor o menor importancia que la opinión pública atribuya a los abusos o desviaciones del uso. En buena porción de pueblos africanos actuales de lengua bantú la palabra con que se dice «crimen» significa «cosas odiosas a la tribu», es decir, contra la opinión pública.

Pero si esto es verdad también lo será la viceversa: que el poder público supone siempre tras sí una opinión que sea verdaderamente pública, por tanto, unitaria, con robusta vigencia. Cuando esto no acontece, en vez de opinión pública nos encontramos sólo con la opinión particular de grupos, que generalmente se asocian en dos grandes conglomerados de opinión. Cuando esto acontece es que la sociedad se escinde, se parte o disocia y entonces el poder público deja de serlo, se fragmenta o parte en partidos. Es la hora de la revolución y la guerra civil.

Pero estas máximas disensiones no son más que el superlativo de un hecho que se da en toda sociedad, que le es anejo, a saber: el carácter antisocial de muchos individuos: el asesino, el ladrón, el traidor, el arbitrario, el violento. Bastaría esto para que caigamos en la cuenta de que llamar «sociedad» a una colectividad es un eufemismo que falsea nuestra visión de la «vida» colectiva. La llamada «sociedad» no es nunca lo que este nombre promete. Es siempre, a la vez, en una u otra proporción, di-sociedad, repulsión entre los individuos. Como por otro lado pretende ser lo contrario, necesitamos abrirnos radicalmente a la convicción de que la sociedad es una realidad *constitutivamente* enferma, deficiente —en rigor es, sin cesar, la lucha entre sus elementos y comportamientos efectivamente sociales y sus comportamientos y elementos disocia-

dores y antisociales. Para lograr que predomine un mínimo de sociabilidad y, gracias a ello, la sociedad como tal perdure, necesita hacer intervenir con frecuencia su interno «poder público» en forma violenta y hasta crear —cuando la sociedad se desarrolla y deja de ser primitiva— un cuerpo especial encargado de hacer funcionar aquel poder en forma incontrastable. Es lo que ordinariamente se llama el Estado.

APÉNDICES

EL HOMBRE Y LA GENTE

Curso de doce lecciones, por José Ortega y Gasset (1)

I.—*El hombre:* Vida humana.—Mundo, contorno y circunstancia.—Aquí, ahí y allí.—Este y aquél.—Pronombres demostrativos y pronombres personales.—Antigüedad y posteridad.

II.—*El hombre:* El, nosotros, tú, yo.—Breve excursión en torno a ella.

III.—*En esta lección se presenta la gente:* El individuo único y el individuo vago.—Perspectiva de humanidad: el prójimo y el lejano.—Persona, reglamento y burocracia.

IV.—*Meditación del saludo:* Los usos, sustancia de la sociedad.—Vigencias.—Usos, desusos y abusos.—Usos blandos y usos fuertes.

V.—*El decir de la gente: la lengua:* Decir, hablar y callar.—Lenguaje,—Conversación.—Gramática y estilística.—Palabra, gesto y fisonomía.—Meditación del azoramiento.

VI.—*Meditación de la tertulia:* El decir de la gente: opinión pública.—Los mitos.—La verdad sobre «el alma colectiva».—Ejemplo: la portuguesía o Meditación de la «saudade».—¿La españolía?

VII.—*El Estado:* Poder público.—Genealogía del Estado.—La Política.

VIII.—*El Derecho:* Derecho consuetudinario y Ley.—Algo sobre el derecho romano.—Derecho, jurisprudencia y «filosofía del derecho».—Derecho y moral.—Las dos justicias.

(1) [Agregamos también el programa anunciado para el curso en el Instituto de Humanidades y en el cual fueron pronunciadas la mayor parte de las lecciones transcritas.]

IX.—*La sociedad y sus formas:* Idea de la horda, de la tribu, de la ciudad.—Grupos internos.—La familia.—«Clases» sociales.—La «gente del bronce» y la «buena sociedad».

X.—*Nación, ultra-nación, inter-nación.*

XI.—*«Sociedades animales» y sociedades humanas:* Las ocultaciones de lo social.—Se destruye a algunos sociólogos: Weber, Durkheim, Bergson.

XII.—*Humanidad.*

ÍNDICE PREVISTO

En el índice previsto figuraban, después de las lecciones transcritas anteriormente, las ocho siguientes:

¿QUÉ ES FILOSOFÍA?

Publicado por la R. *de* O., *Madrid*, 1957

NOTA PRELIMINAR

«En *febrero de 1929 comencé un curso en la Universidad de Madrid titulado* ¿Qué es filosofía? *El cierre de la Universidad por causas políticas y mi dimisión consiguiente me obligaron a continuarlo en la profanidad de un teatro. Como tal vez algunos lectores argentinos pudieran interesarse en los temas de aquel curso, hago el ensayo de publicar en* La Nación *sus primeras lecciones. En ellas reproduzco algunas cosas de mis conferencias en Amigos del Arte y en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires.*»

Con esta nota preliminar aparecieron en el diario citado —en agosto, septiembre y noviembre de 1930—, bajo el título general «¿Por qué se vuelve a la filosofía?», y posteriormente en el volumen IV de la edición de Obras Completas *—Madrid, 1947— algunas porciones de las lecciones 2.ª* y *3.ª del curso que ahora se imprime íntegramente. También en el volumen V de* Obras Completas *vio la luz otro fragmento titulado «Defensa del teólogo frente al místico», perteneciente a la lección 5.ª Las lecciones 2.ª a 6.ª tuvieron lugar en la Sala* Rex, *y a partir de la 7.ª, debido a la creciente afluencia de público, en el teatro Infanta Beatriz.*

Las conferencias de Buenos Aires a que el autor alude fueron dos cursillos de cinco y cuatro lecciones, en las instituciones mencionadas, sobre «¿Qué es nuestra vida?» y «¿Qué es la ciencia; qué la filosofía?», respectivamente, dadas con ocasión de su segunda estancia en la Argentina durante el último trimestre del año 28. Mientras dichos cursillos aparecen en las Obras inéditas *del autor puede consultar el lector los resúmenes publicados en* Anales de la Institución Cultural española, *tomo III, segunda parte, Buenos Aires, 1953, páginas 185 a 248.*

El curso de Madrid ¿Qué es filosofía? *se edita conforme a los origi-*

nales manuscritos del autor redactados para su utilización en el mismo. Algunos breves pasaies constan en abreviatura y van suplidos mediante los minuciosísimos extractos de las conferencias que aparecían en el diario El Sol, *al día siguiente de ser pronunciadas. Estos pasaies van intercalados entre corchetes, como toda otra intervención.*

Este curso fue el primero de filosofía pura explicado en España fuera de una Universidad, ante el público más heterogéneo que cabe imaginar, constituído no sólo por «profesionales» y estudiantes de filosofía y dilettanti *de placeres espirituales, sino también y en mayor número por hombres ignorados cuya afición a semejantes temas no podría sospecharse. Fue un acontecimiento insólito, inesperado. A su conclusión pudo escribirse: «Ha sorprendido el fenómeno social. Nadie presumía una concurrencia numerosa y consecuente a un curso filosófico... Al periódico que reseñó por extenso las lecciones piden ejemplares hombres oscuros de oscuros pueblos.» Era «la revelación casi mágica de una realidad española diferente de la que alimentaba nuestro pesimismo y nuestra pereza». Diríase que Ortega había querido realizar un experimento, buscando de propósito condiciones de fracaso: pago de matrícula —30 pesetas, reducida a 15 para los estudiantes (no se olvide que había renunciado a su puesto universitario)—, tema abstruso, diez largas, colmadas y difíciles conferencias. Sin embargo, fue menester ampliar la matrícula y, como queda dicho, buscar local más amplio para un público en aumento hasta la lección final.*

Además de ser un acontecimiento en la historia intelectual de España, este curso, que inició en las Obras inéditas *la publicación de su extensa labor docente —de la que los libros* En torno a Galileo *y* Meditación de la técnica *ya eran ejemplo—, alberga una contribución filosófica de primer rango y confirma el relevante lugar de Ortega en la vanguardia de la filosofía de nuestro tiempo.*

Los compiladores.

LECCIÓN I

[*La filosofía, hoy.—La extraña aventura que a las verdades acontece: el advenimiento de la verdad.—Articulación de la historia y la filosofía.*]

En materia de arte, de amor o de ideas creo poco eficaces anuncios y programas. Por lo que hace a las ideas, la razón de tal incredulidad es la siguiente: la meditación sobre un tema cualquiera, cuando es ella positiva y auténtica, aleja inevitablemente al meditador de la opinión recibida o ambiente, de lo que con más graves razones que cuanto ahora supongan ustedes, merece llamarse «opinión pública» o «vulgaridad». Todo esfuerzo intelectual que lo sea en rigor nos aleja solitarios de la costa común, y por rutas recónditas que precisamente descubre nuestro esfuerzo nos conduce a lugares repuestos, nos sitúa sobre pensamientos insólitos. Son éstos el resultado de nuestra meditación. Pues bien: el anuncio o programa se reduce a anticipar estos resultados, extirpándoles previamente la vía al cabo de la cual fueron descubiertos. Pero, como veremos, un pensamiento separado de la ruta mental que a él lleva, isleño y abrupto, es una abstracción en el peor sentido de la palabra, y es, por lo mismo, ininteligible. ¿Qué se gana cuando se comienza una investigación colocando al público frente a este acantilado inasequible que sería nuestro programa, es decir, comenzando por el fin?

Renuncio, pues, a mayusculizar con letras de programa lo que este ciclo de conferencias va a ser, y me propongo comenzar por el principio, por lo que para ustedes puede ser hoy, como fue para mí ayer, término inicial.

Este hecho que primero encontramos es externo y público: la distinta situación en que la filosofía se halla hoy dentro del espíritu colectivo si se la compara con la que poseía hace treinta años y, paralelamente, la diferente actitud en que hoy se coloca ante su propio oficio y labor el filósofo. Lo primero se puede demostrar, como todo hecho externo y público, por medios también externos; por ejemplo, comparando estadísticamente el número de libros filosóficos que hoy consume el público con el que absorbía hace treinta años. Es notorio que hoy, en casi todos los países, se venden proporcionalmente más libros de tema filosófico que literarios, y que dondequiera existe una creciente curiosidad hacia la ideología. Esta curiosidad, este afán que es sentido en las más diversas gradaciones de consciente claridad, se compone de dos ingredientes: el público empieza a sentir de nuevo *necesidad* de ideas y a la par siente en ellas *voluptuosidad*. No es un azar la combinación de estos dos caracteres; ya veremos cómo en el ser viviente toda necesidad esencial, que brota del ser mismo y no le sobreviene accidentalmente de fuera, va acompañada de voluptuosidad. La voluptuosidad es la cara, la *facies*, de la felicidad. Y todo ser es feliz cuando cumple su destino, es decir, cuando sigue la pendiente de su inclinación, de su esencial necesidad, cuando se realiza, cuando está siendo lo que en verdad es. Por esta razón decía Schlegel, invirtiendo la relación entre voluptuosidad y destino: «Para lo que nos gusta tenemos genio.» El genio, es decir, el don superlativo de un ser para hacer algo tiene siempre a la par una fisonomía de supremo placer. En día próximo y por vía de rebosante evidencia nos vamos a ver sorprendidos, como obligados a descubrir lo que ahora sólo parecerá una frase: que el destino de cada cual es, a la vez, su mayor delicia.

Nuestro tiempo, por lo visto, tiene *relativamente* al que le precede un destino filosófico y, por eso, se complace en filosofar —por lo pronto en poner el oído alerta cuando por el aire público pasan revolando filosóficas palabras, en acudir hacia el filósofo como a un viajero que se supone trae noticias frescas del trasmundo.

Contrasta rigorosamente pareja situación con la imperante treinta años hace. ¡Treinta años! ¡Coincidencia curiosa! El período que suele atribuirse a una generación.

Y en sorprendente paralelismo con esta modificación del espíritu público, hallamos que el filósofo de hoy se siente ante la filosofía en un estado de ánimo opuesto al que sus colegas de la anterior generación usufructuaban. De esto vamos a hablar hoy, de

cómo nos acercamos a la filosofía con temple tan distinto al que ayer dominaba en los pensadores. Partiendo de aquí, en esta serie de lecciones nos iremos aproximando al verdadero tema de ellas, que ahora fuera inútil denominar, porque no se entendería. Nos iremos aproximando en giros concéntricos, de radio cada vez más corto e intenso, deslizándonos por la espiral desde una mera exterioridad con aspecto abstracto, indiferente y frío hacia un centro de terrible intimidad, patético en sí mismo, aunque no en nuestro modo de tratarlo. Los grandes problemas filosóficos requieren una táctica similar a la que los hebreos emplearon para tomar a Jericó y sus rosas íntimas: sin ataque directo, circulando en torno lentamente, apretando la curva cada vez más y manteniendo vivo en el aire son de trompetas dramáticas. En el asedio ideológico, la melodia dramática consiste en mantener despierta siempre la conciencia de los problemas, que son el drama ideal. Yo espero que esta tensión no falte, por ser el camino que emprendemos de tal naturaleza que gana en atractivos conforme va avanzando. De lo externo y abstruso que hoy nos toca decir descenderemos a asuntos más inmediatos, tan inmediatos que no pueden serlo más, como que son nuestra misma vida, la de cada cual. Más aún, vamos a descender audazmente por debajo de lo que suele cada cual creer que es su vida y que es sólo la costra de ella; perforando ésta vamos a ingresar en zonas subterráneas de nuestro propio ser, que nos permanecen secretas de puro sernos íntimas, de puro ser nuestro ser.

Pero decir esto, dirigir a ustedes este vago ademán inicial, no es, repito, un anuncio; es todo lo contrario, un resguardo y precaución que me veo obligado a tomar ante la inesperada abundancia de oyentes que nuestra ciudad generosa e inquieta, mucho más inquieta e inquieta en sentido mucho más esencial que cuanto se sospecha, ha querido enviarme. Bajo el título «¿Qué es filosofía?» yo he anunciado un curso académico —por lo tanto, rigorosamente científico. Yo no sé si un equívoco inevitable que en esas palabras titulares bizquea ha hecho creer a muchos que me propongo hacer una introducción elemental a la filosofía, es decir, tratar el conjunto de las tradicionales cuestiones filosóficas en forma novicia y deslizante. Necesito taxativamente desvanecer ese equívoco que sólo podría distraer y defraudar la atención de ustedes. Lo que quisiera hacer es todo lo contrario de una introducción a la filosofía: es tomar la actividad misma filosófica, el filosofar mismo y someterlo radicalmente a un análisis. Que yo sepa, esto no se ha

hecho nunca, aunque parezca mentira; por lo menos, no se ha hecho con la resolución con que vamos ahora juntos a intentarlo. Como ven ustedes, lejos de ser un tema de los que suelen considerarse propios del interés general, es un asunto que, al pronto, parece el más técnico y gremial, propio sólo para filósofos. Si al irlo manipulando resulta que tropezamos con temas más sugestivos y humanos, si súbitamente en la rigorosa pesquisa de qué sea la filosofía, por tanto, qué sea la ocupación particular y privada de los filósofos, caemos por escotillón en lo más humano de lo humano, en la entraña cálida y palpitante de la vida y allí nos acosan deleitablemente problemas de la calle y hasta de la alcoba, será porque tenga que ser así, porque lo exija estrictamente el desarrollo técnico de mi problema técnico, no porque yo los anuncie ni los busque o premedite. Lo único que anuncio es todo lo contrario: un estudio monográfico sobre una cuestión hipertécnica. Quedo, pues, libre y en franquía para no renunciar a ninguna de las asperezas intelectuales que impone propósito parejo. Claro es, yo he de hacer el más leal esfuerzo para que a todos ustedes, aun sin previo adiestramiento, resulte claro cuanto diga. Siempre he creído que la claridad es la cortesía del filósofo, y, además, esta disciplina nuestra pone su honor hoy más que nunca en estar abierta y porosa a todas las mentes, a diferencia de las ciencias particulares, que cada día con mayor rigor interponen entre el tesoro de sus descubrimientos y la curiosidad de los profanos el dragón tremebundo de su terminología hermética. Pienso que el filósofo tiene que extremar para sí propio el rigor metódico cuando investiga y persigue sus verdades, pero que al emitirlas y enunciarlas debe huir del cínico uso con que algunos hombres de ciencia se complacen, como Hércules de feria, en ostentar ante el público los *bíceps* de su tecnicismo.

Digo, pues, que es hoy para nosotros la filosofía cosa muy distinta de lo que fue para la generación anterior. Pero declarar esto es reconocer que la verdad cambia, que la de ayer es hoy error y, por lo mismo, verosímilmente, la de hoy inservible mañana. ¿No es esto desprestigiar por anticipado nuestra propia verdad? El argumento, ciertamente tosco pero el más popular del escepticismo, fue aquel tropo de Agripa llamado τὸν ἀπὸ τῆς διαφωνίας τῶν δοξῶν, de la disonancia entre las opiniones. La variedad y cambio de opiniones sobre la verdad, la adhesión a doctrinas diferentes y aun de apariencia contradictoria invita a la incredulidad. Por eso conviene salir desde luego al encuentro de este popular escepticismo.

Más de una vez habrán ustedes reparado en la extraña aven-

tura que a las verdades acontece. Sea, por ejemplo, la ley de gravitación universal. En la medida en que esta ley es verdad no hay duda que lo ha sido siempre, es decir, que desde que existe materia ponderable, cuerpos, éstos se comportaron según su fórmula. Sin embargo, ha tenido que esperar hasta un buen día del siglo XVII para que un hombre desde una isla británica la descubriese. Y viceversa, no es nada imposible que otro buen día los hombres se olviden de esa ley, no que la refuten o corrijan, puesto que suponemos su plenario carácter de verdad, sino simplemente que la olviden, que vuelvan con respecto a ella al mismo estado de insospecharla en que estuvieron hasta Newton. Esto da a las verdades una doble condición sobremanera curiosa. Ellas por sí preexisten eviternamente, sin alteración ni modificación. Sin embargo, su adquisición por un sujeto real, sometido al tiempo, les proporciona un cariz histórico: surgen en una fecha y tal vez se volatilizan en otra. Claro es que esta temporalidad no las afecta propiamente a ellas, sino a su presencia en la mente humana. Lo que acontece realmente en el tiempo es el acto psíquico con que las pensamos, el cual es un suceso real, un cambio efectivo en la serie de los instantes. Nuestro saberlas o ignorarlas es lo que, en rigor, tiene una historia. Lo cual es precisamente el hecho misterioso e inquietante, pues ocurre que con un pensamiento nuestro, realidad transitoria, fugaz, de un mundo fugacísimo, entramos en posesión de algo permanente y sobretemporal. Es pues, el pensamiento un punto donde se tocan dos orbes de consistencia antagónica. Nuestros pensamientos nacen y mueren, pasan, vuelven, sucumben. Mientras tanto su contenido, lo pensado, permanece invariable. Dos y dos siguen siendo cuatro cuando el acto intelectual en que lo entendimos ha dejado de ser. Pero aun decir esto, decir que las verdades lo son siempre es una expresión inadecuada. Ser siempre, la sempiternidad, significa persistencia de algo a lo largo de la serie temporal, duración ilimitada que es no menos duración que la efímera, y durar es estar sumergido en el torrente del tiempo, más o menos vulnerable a su influjo. Ahora bien, las verdades no duran ni mucho ni poco, no poseen atributo alguno temporal, no se bañan en la ribera del tiempo. Leibniz las llamaba *vérités éternelles*, a mi juicio también con impropiedad. Ya veremos otro día por qué radicales razones. Si lo sempiterno dura tanto como el tiempo mismo en su totalidad, lo eterno es antes que el tiempo empiece y después que acabe, pero incluye en sí positivamente todo el tiempo, es una duración hiperbólica, una superduración.

Lo es tanto que en ella la duración se conserva a la vez que se anula: un ser eterno vive un tiempo infinito, es decir, dura en un solo instante, es decir, no dura, «posee, pues, íntegramente, de modo simultáneo y completo, una vida sin fin». Esta es, en efecto, la grácil definición de la eternidad que da Boecio: *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*. Mas la relación de las verdades al tiempo no es positiva sino negativa, es un simple no tener que ver con el tiempo en ningún sentido, es ser por completo ajenas a toda calificación temporal, es mantenerse rigorosamente acrónicas. Decir, pues, que las verdades lo son siempre no envuelve, hablando estrictamente, menor impropiedad que si decimos —para usar un famoso ejemplo traído por Leibniz a otro propósito—, que si decimos «justicia verde». El cuerpo ideal de la justicia no ofrece muesca ni orificio donde pueda engancharse el atributo «verdosidad», y cuantas veces pretendamos insertarlo en aquél otras tantas le veremos resbalar sobre la justicia —como sobre un área pulimentada. Nuestra voluntad de unir ambos conceptos fracasa y al decirlos juntos permanecen tercamente separados sin posible adherencia ni conjugación. No cabe, pues, heterogeneidad mayor que la que existe entre el modo de ser atemporal constitutivo de las verdades y el modo de ser temporal del sujeto humano que las descubre y piensa, conoce o ignora, reitera u olvida. Si, no obstante, usamos esa manera de decir —«las verdades lo son siempre»—, es porque prácticamente no lleva a consecuencias erróneas: es un error inocente y cómodo. Merced a él miramos ese extraño modo de ser que las verdades gozan bajo la perspectiva temporal en que nos es sólito mirar las cosas de nuestro mundo. A la postre, decir de algo que *es siempre lo que es* equivale a afirmar su independencia de las variaciones temporales, su invulnerabilidad. Es, pues, dentro de lo temporal, el carácter que más se parece a la pura intemporalidad—es una cuasiforma de intemporalidad, la *species quaedam aeternitatis*.

Por eso Platón, viendo que necesitaba situar fuera del mundo temporal a las verdades —que él llamaba Ideas—, inventa otro cuasi-lugar extramundano, el ὑπερουρανος τόπος, la región sobre-celeste; aunque en él tuvo graves consecuencias, reconozcamos que como imagen es fértil. Nos permite representarnos nuestro mundo temporal como un orbe rodeado por otro ámbito de distinta atmósfera ontológica donde residen indiferentes las acrónicas verdades. Pero he aquí que en un cierto instante una de esas verdades, la ley de gravitación, se filtra de ese trasmundo en el nuestro, como aprovechando un poro que se dilata y la deja paso. El ideal me-

teorito queda proyectado en el intramundo humano e histórico —imagen de advenimiento, de descenso que palpita en el fondo de todas las religiones deístas.

Pero esa caída y filtración en nuestro mundo de la verdad trasmundana plantea un problema sumamente preciso y sugestivo que, vergonzosamente, está por investigar. El poro cuya abertura aprovecha la verdad para deslizarse no es sino la mente de un hombre. Ahora bien, ¿por qué tal verdad es aprehendida, captada en tal fecha y por tal hombre, si ésta, como sus hermanas, preexiste indiferente al tiempo? ¿Por qué no fue pensada antes o después? ¿Por qué no fue otro el descubridor? Evidentemente se trata de una esencial afinidad entre la figura de la verdad aquella y la forma del poro, del sujeto humano por el que pasa. Nada acontece sin razón. Si lo que ha acontecido es que hasta Newton no se descubrió la ley gravitatoria, es evidente que entre el individuo humano Newton y aquella ley existía alguna afinidad. ¿Qué clase de afinidad es ésta? ¿Es una semejanza? No conviene facilitarse el problema, sino, al contrario, subrayar su fuerza enigmática. ¿Cómo puede un hombre parecerse en nada a una verdad, por ejemplo, geométrica, y lo mismo diríamos de cualquier otra? ¿En qué se asemeja al hombre Pitágoras el teorema de Pitágoras? Graciosamente, el chico de la escuela dirá que se parece a sus calzones —sintiendo una inconsciente inclinación a emparejar el teorema con la persona de su autor. Lo malo es que Pitágoras no usaba calzones y que en su tiempo sólo los usaban los escitas, que, en cambio, no descubrían teoremas.

Topamos aquí, por vez primera, con una distinción radical que diferencia nuestra filosofía de la que ha predominado durante siglos. Consiste esa distinción en hacerse cargo de algo muy elemental, a saber: que entre el sujeto que ve, imagina o piensa algo y lo visto, imaginado por él no hay semejanza directa; al contrario, hay una diferencia genérica. Cuando pienso en el Himalaya, yo que pienso y mi acto de pensar no se parecen al Himalaya; él es una montaña que ocupa un enorme espacio, mi pensar no tiene nada de montaña ni ocupa el más mínimo espacio. Pero lo propio acontece si, en vez de pensar en el Himalaya, pienso en el número dieciocho. En mi yo, en mi conciencia, en mi espíritu, en mi subjetividad, o como ustedes quieran denominarlo, no encontraré nada que sea un dieciocho. Para colmo, podemos decir: que el acto en que pienso 18 unidades es él uno único. ¡Díganme ustedes si se parecen! Se trata, pues, de entidades heterogéneas. Y, sin embargo, el tema fundamental de la historia, si quiere algún día ser en serio

una ciencia, no puede ser otro que mostrar cómo tal filosofía o tal sistema político sólo pudieron ser descubiertos, desarrollados y, en suma, vividos por tal tipo de hombres que en tal fecha existieron. ¿Por qué entre las muchas posibles filosofías es sólo el «criticismo» la que viene a alojarse, a actualizarse en el alma de Kant? ¿No es evidente que necesitamos para explicarlo, para comprenderlo construir una doble tabla de correspondencias donde a cada tipo de idea objetiva vaya contrapuesto el estado subjetivo afín, el tipo de hombre capaz de pensarla?

Pero no se recaiga en la trivialidad que durante los últimos ochenta años ha obturado la marcha del pensamiento —no se interprete lo dicho como si ello implicase un radical relativismo, de suerte que cada verdad fuese verdad sólo para un cierto sujeto. El que una verdad si lo es vale para todos y el que de éstos sólo uno o varios, o sólo en una época, lleguen a conocerla y prestarle adhesión, son cosas completamente distintas, y precisamente porque lo son es preciso articularlas, armonizarlas superando la situación escandalosa del pensamiento en que el valor absoluto de la verdad parecía incompatible con el cambio de opiniones que tan abundantemente manifiesta la historia humana.

Hemos de representarnos las variaciones del pensar no como un cambio en la verdad de ayer, que la convierta en error para hoy, sino como un cambio de orientación en el hombre que le lleva a ver ante sí otras verdades distintas de las de ayer. No, pues, las verdades, sino el hombre es el que cambia y porque cambia va corriendo la serie de aquéllas, va seleccionando de ese orbe trasmundano a que antes aludimos las que le son afines y cegándose para todas las demás. Noten ustedes que es éste el *a priori* fundamental de la historia. ¿No es ésta la historia del hombre? Y ¿qué ente es ese llamado hombre cuyas variaciones en el tiempo la historia aspira a investigar? No es fácil de definir el hombre; el margen de sus diferencias es enorme; cuanto más grande sea y menos estrecha la noción del hombre con que el historiador inicie su trabajo, más profunda y precisa será su obra. Hombre es Kant y hombre es el pigmeo de Nueva Guinea o el australiano *neanderthaloide*. Sin embargo, un ingrediente mínimo de comunidad tendrá que existir entre los puntos extremos de la variación humana, un límite forzoso habrá de tener el margen que otorgamos a la humanidad para serlo. Los antiguos y medievales tenían su definición mínima del hombre, en rigor y para nuestra vergüenza, no superada: es el animal racional. Coincidimos con ella, la pena es que para

nosotros se ha hecho no poco problemático saber claramente qué es ser animal y qué ser racional. Por eso preferimos decir, para los efectos de la historia, que hombre es todo ser viviente que piensa con sentido y que por eso podemos nosotros entenderlo. El supuesto mínimo de la historia es que el sujeto de quien habla pueda ser entendido. Ahora bien, no se puede entender sino lo que posee alguna dimensión de verdad. Un error absoluto no nos lo parecería porque ni siquiera lo entenderíamos. El supuesto profundo de la historia es, pues, todo lo contrario de un radical relativismo. Cuando va a estudiar al hombre primitivo supone que su cultura tenía sentido y verdad y si la tenía la sigue teniendo. ¿Cuál, si a primera vista nos parece tan absurdo cuanto aquellas criaturas hacen y piensan? La historia es precisamente la segunda vista que logra encontrar la razón de la aparente sinrazón.

Según esto, la historia no es propiamente tal, no cumple con su misión constitutiva si no llega a entender el hombre de una época, sea ésta la que sea, incluso la más primitiva. Pero no puede entenderlo si el hombre mismo de esa época no lleva una vida con sentido, por tanto, si lo que piensa y hace no tiene una estructura racional. De este modo queda comprometida la historia a justificar todos los tiempos y es lo contrario de lo que al pronto amenazaba con ser: al mostrarnos la variabilidad de las opiniones humanas parece condenarnos al relativismo, pero como da un sentido plenario a cada posición relativa del hombre y nos descubre la verdad eterna que cada tiempo ha vivido, supera radicalmente cuanto en el relativismo hay de incompatible con la fe en un destino trasrelativo y como eterno en el hombre. Yo espero, por razones muy concretas, que en nuestra edad la curiosidad por lo eterno e invariable que es la filosofía y la curiosidad por lo voluble y cambiante que es la historia, por vez primera, se articulen y abracen. Para Descartes el hombre es un puro ente racional incapaz de variación; de aquí que le parezca la historia como la historia de lo inhumano en el hombre y que la atribuya, en definitiva, a la voluntad pecadora que constantemente nos hace dejar de ser entes racionales y caer en la aventura infrahumana. Para él como para el siglo XVIII la historia no tiene contenido positivo, sino que representa la serie de los errores y equivocaciones cometidos por el hombre. En cambio, el historicismo y el positivismo del siglo XIX se desentienden de todo valor eterno para salvar el valor relativo de cada época Es inútil que intentemos violentar nuestra sensibilidad actual, que se resiste a prescindir de ambas dimensiones: la temporal y la eterna. Unir ambas tiene que ser la

gran tarea filosófica de la actual generación, para la cual yo he procurado iniciar un método que los alemanes propensos a la elaboración de etiquetas me han bautizado con el nombre de «perspectivismo» (1).

Desde 1840 a 1900 puede decirse que ha atravesado la humanidad una de sus temporadas menos favorables a la filosofía. Ha sido una edad antifilosófica. Si la filosofía fuese algo de que radicalmente cupiese prescindir, no es dudoso que durante esos años habría desaparecido por completo. Como no es posible raer de la mente humana su dimensión filosofante, lo que se hizo fue reducirla a un mínimum. Y toda la batalla —que, por cierto, será aún bastante dura— en que andamos trabados a la fecha consiste precisamente en salir de nuevo a una filosofía plenaria, completa, es decir, a un máximum de filosofía.

¿Cómo se produjo aquella reducción, aquel angostamiento del cuerpo filosófico? La serie suficiente de las causas que explican semejante hecho nos ocupará el próximo día.

---

(1) Por lo mismo que, mejor o peor, se halla apuntado este perspectivismo en mis libros quisiera no hablar de él en la presente ocasión, y mostrar desde luego cuál es la nueva disposición espiritual en que nos hallamos hoy frente a la filosofía.

LECCIÓN II (1)

[Reducción y expansión de la filosofía]. — El drama de las generaciones.— Imperialismo de la física. — [Pragmatismo].

Por razones que no es urgente ni siquiera interesante comunicar ahora he tenido que suspender el curso público iniciado por mí en la Universidad. Como aquel intento no iba inspirado por razones ornamentales y suntuarias, sino por un serio deseo y como prisa de dar a conocer nuevos pensamientos que no carecen, a mi juicio, de interés, creí que no debía dejar estrangulado aquel curso en su nacimiento y supeditarlo a interferencias anecdóticas, al fin y al cabo muy poco sustanciosas. Por estos motivos me encuentro hoy ante ustedes en este lugar.

Como muchos de los presentes escucharon mi primera lección, no es cosa de reiterar lo que entonces dije. Sólo me interesa recoger dos puntos esenciales:

Es el primero que bajo el título de estas lecciones, «¿Qué es filosofía?», no me propongo hacer una introducción elemental a la filosofía, sino todo lo contrario. Vamos a tomar el conjunto de la filosofía, el filosofar mismo, y vamos a someterlo a vigoroso análisis. ¿Por qué en el mundo de los hombres existe esta extraña fauna de los filósofos? ¿Por qué entre los pensamientos de los hombres hay lo que llamamos «filosofías»? Como se ve, el tema no es popular, sino hirsutamente técnico. No se olvide, pues, que

(1) Viernes, 5 de abril.

se trata de un curso académico, de un curso universitario, bien que *in partibus infidelium*. Al declarar a ustedes lealmente el crucero de la navegación que nos espera quedo libre y en franquía para no renunciar a ninguna de las asperezas conceptuales que impone propósito parejo. Claro es que yo he de procurar ser entendido de todos, porque, como dije, pienso que es la claridad la cortesía del filósofo. Pero además ese problema tan técnico, y hasta hipertécnico, nos obliga técnicamente a plantearnos el problema menos técnico que existe: el de definir y analizar qué es «nuestra vida», en el sentido más inmediato y primario de estas palabras, incluso qué es nuestra vida cotidiana. Es más, una de las cosas que con más formalidad necesitaremos hacer es definir eso que llamamos vagamente la vida diaria, lo cotidiano de la vida.

El segundo punto que de mi primera lección exprimo consiste en advertir que en filosofía no suele ser la vía recta el camino más corto. Los grandes temas filosóficos sólo se dejan conquistar cuando se los trata como los hebreos a Jericó —yendo hacia ellos curvamente, en círculos concéntricos cada vez más estrechos e insinuantes. Por eso, todos los asuntos que toquemos, aun los que tengan un primer aspecto más bien literario, reaparecerán una vez y otra en círculos posteriores de radio más estrecho y exigente. Con frecuencia hallarán ustedes que lo que un día tuvo sólo el cariz de una pura frase o de un adorno metafórico, surgirá otro día con el más grave gesto de rigoroso problema.

Los sesenta postreros años del siglo XIX han sido, decía yo al terminar mi primera conferencia, una de las etapas menos favorables a la filosofía. Fue una edad antifilosófica. Si la filosofía fuese algo de que radicalmente cupiese prescindir, no es dudoso que durante esos años habría desaparecido por completo. Como no es posible raer de la mente humana, despierta a la cultura, su dimensión filosofante, lo que se hizo fue reducirla a un mínimum. Ahora bien, el temple o predisposición con que hoy inicia su trabajo el filósofo consiste precisamente en un claro afán de salir nuevamente a una filosofía de alta mar, plenaria, completa; en suma, a un máximum de filosofía. En un período de treinta años la actitud del filósofo ante su propia labor ha cambiado. No me refiero ahora a que el contenido doctrinal de la filosofía es hoy distinto del de hace un cuarto de siglo, sino a que antes de elaborar y poseer este contenido, al iniciar su trabajo se siente el filósofo con un temple o predisposición muy diferentes de los que el pensador de las generaciones próximas encontraba en sí.

Y es natural que ante cambio parejo nos ocurra preguntar: ¿cómo se produjo aquella reducción y encogimiento del ánimo filosófico y qué ha acontecido después para que de nuevo se dilate, cobre fe en sí mismo y hasta vuelva a tomar la ofensiva? La aclaración suficiente de uno y otro hecho sólo se hallaría definiendo la estructura del hombre europeo en uno y otro tiempo. Toda explicación que para entender los cambios visibles que aparecen en la superficie histórica no descienda hasta hallar los cambios latentes, misteriosos que se producen en las entrañas del alma humana, es a su vez superficial. Podrá, como la que hoy vamos a dar del cambio aludido, bastar para los efectos limitados de nuestro tema; pero a sabiendas de que es insuficiente, de que quita al hecho histórico su dimensión de profundidad y convierte al proceso de la historia en un plano de sólo dos dimensiones.

Pero inquirir en serio por qué acontecen esas variaciones en el modo de pensar filosófico o político o artístico equivale a hacerse una pregunta de tamaño excesivo: equivale a plantear la cuestión de por qué cambian los tiempos, por qué no sentimos ni pensamos hoy como hace cien años, por qué la humanidad no vive estacionada en un idéntico, invariado repertorio, sino que, por el contrario, anda siempre inquieta, infiel a sí misma, huyendo hoy de su ayer, modificando a toda hora lo mismo el formato de su sombrero que el régimen de su corazón. En suma, por qué hay historia. No es necesario anunciar que vamos a sesgar respetuosos tan peraltada cuestión, pasando de largo. Pero me importa decir que los historiadores han dejado hasta ahora intacta la causa más radical de los cambios históricos. El que uno o varios hombres inventen una nueva idea o un nuevo sentimiento no hace variar el cariz de la historia, el tono de los tiempos, como no cambia el color del Atlántico porque un pintor de marinas limpie en él su pincel cargado de bermellón. Pero si de pronto una masa ingente de hombres adopta aquella idea y vibra con aquel sentimiento, entonces el área de la historia, la faz de los tiempos se tiñe de nuevo colorido. Ahora bien, las masas ingentes de hombres no adoptan una idea nueva, no vibran con un peculiar sentimiento simplemente porque se les predique. Es preciso que esa idea y ese sentimiento se hallen en ellos preformados, nativos, prestos. Sin esa predisposición radical, espontánea de la masa, todo predicador sería predicador en desierto.

De aquí que los cambios históricos suponen el nacimiento de un tipo de hombre distinto en más o en menos del que había; es decir, suponen el cambio de generaciones. Desde hace años yo pre-

dico a los historiadores que el concepto de generación es el más importante en historia, y debe haber llegado al mundo una nueva generación de historiadores, porque veo que esta idea ha prendido, sobre todo en Alemania (1).

Para que algo importante cambie en el mundo es preciso que cambie el tipo de hombre y —se entiende— el de mujer; es preciso que aparezcan muchedumbres de criaturas con una sensibilidad vital distinta de la antigua y homogénea entre sí. Esto es la generación: una variedad humana en el sentido rigoroso que al concepto de «variedad» dan los naturalistas. Los miembros de ella vienen al mundo dotados de ciertos caracteres típicos, disposiciones, preferencias que les presten una fisonomía común, diferenciándolos de la generación anterior.

Pero esta idea inocula súbita energía y dramatismo al hecho tan elemental como inexplorado de que en todo presente coexisten tres generaciones: los jóvenes, los hombres maduros, los viejos. Porque esto significa que toda actualidad histórica, todo «hoy» envuelve en rigor tres tiempos distintos, tres «hoy» diferentes, o dicho de otra manera, que el presente es rico de tres grandes dimensiones vitales, las cuales conviven alojadas en él, quieran o no, trabadas unas con otras y, por fuerza, al ser diferentes, en esencial hostilidad. «Hoy» es para unos veinte años, para otros cuarenta, para otros sesenta; y eso, que siendo tres modos de vida tan distintos, tengan que ser el mismo «hoy», declara sobradamente el dinámico dramatismo, el conflicto y colisión que constituye el fondo de la materia histórica, de toda convivencia actual. Y a la luz de esta advertencia se ve el equívoco oculto en la aparente claridad de una fecha. 1929 parece un tiempo único; pero en 1929 vive un muchacho, un hombre maduro y un anciano, y esa cifra se triplica en tres significados diferentes y, a la vez, abarca los tres: es la unidad de un tiempo histórico de tres edades distintas. Todos somos contemporáneos, vivimos en el mismo tiempo y atmósfera, pero contribuimos a formarnos en tiempo diferente. Sólo se coincide con los coetáneos. Los contemporáneos no son coetáneos;

---

(1) Lorenz, Harnack, Dilthey insinuaron en su hora algo sobre la idea de las generaciones; pero la manera más radical de tomar el asunto, que va apuntada en alguno de mis libros, es reconocida, por ejemplo, en el libro de Pinder, *Das Problem der Generationen*, segunda edición, 1928. [Sobre el tema de la generación como concepto histórico véase del autor, especialmente, *El tema de nuestro tiempo* y *En torno a Galileo. O. C.*, volúmenes III y V.]

urge distinguir entre historia coetaneidad y contemporaneidad (1). Alojados en un mismo tiempo externo y cronológico conviven tres tiempos vitales distintos. Esto es lo que suelo llamar el anacronismo esencial de la historia. Merced a ese desequilibrio interior se mueve, cambia, rueda, fluye. Si todos los contemporáneos fuésemos coetáneos, la historia se detendría anquilosada, petrefacta en un gesto definitivo, sin posibilidad de innovación radical ninguna. Alguna vez he representado a la generación como «una caravana dentro de la cual va el hombre prisionero, pero a la vez secretamente voluntario y satisfecho. Va en ella fiel a los poetas de su edad, a las ideas políticas de su tiempo, al tipo de mujer triunfante en su mocedad y hasta al modo de andar usado a los veinticinco años. De cuando en cuando se ve pasar otra caravana con su raro perfil extranjero: es la otra generación. Tal vez, en un día festival, la orgía mezcla a ambas; pero a la hora de vivir la existencia normal, la caótica fusión se disgrega en los dos grupos verdaderamente orgánicos. Cada individuo reconoce misteriosamente a los demás de su colectividad, como las hormigas de cada hormiguero se distinguen por una peculiar odoración. El descubrimiento de que estamos fatalmente adscritos a un cierto grupo de edad y a un estilo de vida es una de las experiencias melancólicas que, antes o después, todo hombre sensible llega a hacer. Una generación es una moda integral de existencia que se fija indeleble sobre el individuo. En ciertos pueblos salvajes se reconoce a los miembros de cada grupo coetáneo por su tatuaje. La moda de dibujo epidérmico que estaba en uso cuando eran adolescentes ha quedado incrustada en su ser». «Esta fatalidad, como todas, tiene algunos poros por donde ciertos individuos genialmente dotados saben evadirse. Hay quien conserva hasta la senectud un poder de plasticidad inexhausto, una juventud perdurable que le permite renacer y reformarse dos y aun tres veces en la vida. Hombres así suelen tener el carácter de precursores, y la nueva generación presiente en ellos un hermano mayor de advenimiento prematuro. Pero estos casos pertenecen al orden de las excepciones, que en el biológico, más que en ningún otro reino, confirman la regla» (2).

(1) Pinder, en el libro citado, echa de menos esta distinción en mi idea de las generaciones, cuando es todo su nervio. Verdad es que sólo ha podido leer de mi obra las partes traducidas al alemán. En el ensayo *Origen deportivo del Estado*, de 1925, hay inclusive un título que suena así: *El instinto de coetaneidad*. [Véase en *O. C.*, volumen II.]

(2) [*Para la historia del amor*. I. *Cambio en las generaciones*. *O. C.*, volumen III.]

El problema que plantea a la vida de cada cual esta fatalidad de sentirse adscrito a una generación puede servirnos como ejemplo de lo que he llamado el arte de la vida. Se trata de una fatalidad, pero el hecho de que algunos individuos escapen a ella, es decir, gocen de una más larga juventud, indica que es ella una fatalidad porosa, elástica o, como el maravilloso Bergson diría, una *fatalité modifiable*. Cuando vuestra alma sienta un fenómeno medianamente característico de nuestra época como algo que le queda externo o indescifrable, es que algo en vosotros quiere envejecer. Hay en todo organismo —individual o social— una tendencia y hasta voluptuosidad a desasirse del presente, que es siempre innovación, y recaer por inercia en lo pasado y habitual —hay una tendencia a hacerse poco a poco arcaico. Parejamente, cuando llega a los cincuenta años el hombre que ha cultivado los ejercicios físicos tiende a abandonarlos y reposar. Si lo hace está perdido. Sus músculos perderán elasticidad y pronto la decrepitud de ellos será inevitable; pero si, resistiendo a la delicia del descanso, salva ese primer deseo de abandono y continúa en pleno ejercicio, verá con asombro que sus músculos poseían aún un imprevisto capital de juventud. Quiere esto decir que en vez de abandonarnos a esa fatalidad que nos aprisiona en una generación, es preciso reobrar contra ella renovándose en el modo juvenil de la vida que sobreviene. No se olvide que es característico de todo lo vital la contaminación. Se contagia la enfermedad, pero también la salud; se contagia el vicio y la virtud, se contagia la vejez y la mocedad. Como es sabido, no hay capítulo más lleno de promesas en la biología de hoy como el estudio experimental del rejuvenecimiento. Cabe, dentro de ciertos límites, con una higiene determinada física y moral, prolongar la juventud sin vender el alma al diablo. El que envejece pronto es porque quiere, mejor dicho, porque no quiere vivir, porque es incapaz de esforzarse frenéticamente en vivir. Parásito de sí mismo, sin hincarse bien en el destino, el flujo del tiempo lo arrastra al pasado.

Pero cuando esta prolongación de la juventud es ya imposible, aún cabe decidirse bellamente por la gran generosidad y, ya que no se puede vivir la nueva vida que llega, alegrarse de que otros la vivan, querer que el porvenir sea distinto de nosotros, estar resuelto a la aventura de dejarle su novedad invasora, su juventud. Es el problema del hombre maduro: el pasado tira ya de él y fermenta en él el resentimiento, la acritud hacia el futuro. A la vez siente aún próxima su juventud, aún está junto a uno, pero ya no está en uno, sino a la vera, como sobre el muro el trofeo, lanza y arnés —gesto

de guerra ya inválido y paralítico. No importa. ¡Que otra juventud sea, ya que no puede volver la de uno! En el Sahara se oye un adagio que dibuja, en su sobriedad, toda una escena de desierto, donde hombres, rebaños y tropeles de acémilas tienen que abrevarse en un breve charco. Dice así, sencillamente: «Bebe del pozo y deja tu puesto a otro.» Es un lema de generación, de caravana.

Este consejo de alta higiene vital nos ha desviado gravemente de la ruta que llevábamos. Yo quería simplemente decir que la articulación de tres generaciones en todo presente produce el cambio de los tiempos. La generación de los hijos es siempre un poco diferente de la de los padres: representa como un nuevo nivel desde el el cual se siente la existencia. Sólo que de ordinario la diferencia entre los hijos y los padres es muy pequeña, de suerte que predomina el núcleo común de coincidencias, y entonces los hijos se ven a sí mismos como continuadores y perfeccionadores del tipo de vida que llevaban sus padres. Mas a veces la distancia es enorme: la nueva generación no encuentra apenas comunidad con la precedente. Entonces se habla de crisis histórica. Nuestro tiempo es de esta clase y lo es en superlativo. Aunque el cambio venía preparándose subterráneamente, ha brotado con tal brusquedad y prontitud que en pocos años ha transformado la faz de la vida. Desde hace muchos, muchos años, anunciaba yo esta transformación inminente y total. Fue en vano. Sólo recogía censuras: se atribuía mi anuncio a prurito de novedades. Han tenido que venir los hechos con sus bozales para callar las bocas maldicientes. Ahí está, ante nosotros, una vida nueva... Pero no, aún no está ahí. El cambio va a ser mucho más radical que cuanto vemos y va a penetrar en estratos de la vida humana tan profundos que, aleccionado con la pasada experiencia, no estoy dispuesto a decir todo lo que entreveo. Sería inútil, asustaría sin convencer, y asustaría porque no sería entendido, mejor dicho, porque sería mal entendido.

Ello es que está ahí una ola recién llegada de tiempo nuevo; sobre ella ha de brincar quien quiera salvarse. El que se resista, el que no quiera comprender la nueva fisonomía que toma el vivir quedará sumergido en la resaca irremediable del pretérito —en todos los órdenes y en todos los sentidos—, en su obra, si es intelectual o artista, en su amores si es sentimental, en su política si es ambicioso.

Conviene que hayamos tomado este primer contacto con el tema de las generaciones. Mas lo dicho sólo es, en efecto, un primer contacto, un aspecto externo de este hecho tremendo y radi-

cal con el cual vamos a tropezar en forma mucho más vigorosa y decisiva cuando nos llegue la hora de palpar eso que tan galantemente y sin temblor, por no saber bien lo que decimos, llamamos «nuestra vida».

Pero ahora se trata de indicar los motivos más inmediatos que produjeron la retracción y angostamiento del ánimo filosófico en los sesenta años últimos del siglo XIX y los que, inversamente, han fomentado su actual expansión y robustecimiento.

Noten ustedes que toda ciencia o conocimiento tiene su tema, lo que esa ciencia conoce o trata de conocer, y además tiene un modo de saber lo que sabe. Así, la matemática posee un tema —números y extensión— distinto del tema propio de la biología —que son los fenómenos orgánicos. Pero además la matemática se diferencia de la biología en su modo de conocimiento, en su clase de saber. Para el matemático saber, conocer, es poder deducir una proposición mediante razonamientos rigorosos fundados últimamente en evidencias indubitables. En cambio, la biología se contenta con generalizaciones aproximadas de hechos imprecisos que nos ofrecen los sentidos. Como modos de conocimiento poseen, pues, ambas ciencias un rango muy distinto: el matemático es ejemplar, el biológico es sumamente tosco. Tiene, en cambio, la matemática el inconveniente de que los objetos para quienes valen sus teorías no son reales sino, como Descartes y Leibniz decían, son «imaginarios». Pero he aquí que en el siglo XVI comienza una disciplina intelectual —la *nuova scienza* de Galileo— que por un lado posee el rigor deductivo de la matemática y por otro nos habla de objetos reales, de los astros y, en general, de los cuerpos. Por vez primera acontecía esto en los fastos del pensamiento; por vez primera existía un conocimiento que, obtenido mediante precisas deducciones, era a la par confirmado por la observación sensible de los hechos, es decir, que toleraba un doble criterio de certeza —el puro razonamiento por el que creemos llegar a ciertas conclusiones y la simple percepción que confirma esas conclusiones de pura teoría. La unión inseparable de ambos criterios constituye el modo de conocimiento, llamado experimental, que caracteriza a la física. No es extraño que, desde luego, ciencia dotada de tan venturosa condición comenzase a destacarse sobre las demás y a atraer el entusiasmo de los mejores. Aun desde el punto de vista exclusivamente teórico, aun como mera teoría o estricto conocimiento no tiene duda que es la física una maravilla intelectual. Sin embargo, no se ocultaba a nadie desde luego que la coincidencia

entre las conclusiones deductivas de la física racional y las observaciones sensibles del experimento no era ya exacta, sino sólo aproximada. Verdad es que esta aproximación era tan grande que no impedía la marcha práctica de la ciencia.

Es seguro, no obstante, que estos dos caracteres del conocimiento físico —su práctica exactitud y su confirmación por los hechos sensibles (no olviden ustedes la patética circunstancia de que los astros parezcan someterse a las leyes que los astrónomos les dictan y que con rara fidelidad acudan a la cita que éstos les dan a tal hora en tal punto del enorme firmamento), esos dos caracteres, digo, no hubieran bastado para llevar al extremo triunfo que luego logró la ciencia física. Una tercera peculiaridad vino a exaltar desaforadamente este modo de conocer. Resultó que las verdades físicas, sobre sus calidades teóricas, tenían la condición de ser aprovechables para las conveniencias vitales del hombre. Partiendo de ellas podía ésta intervenir en la Naturaleza y acomodársela en beneficio propio. Este tercer carácter —su utilidad práctica para el dominio sobre la materia— no es ya una perfección o virtud de la física como teoría y conocimiento. En Grecia esta fertilidad utilitaria no hubiera alcanzado influjo decisivo sobre los ánimos, pero en Europa coincidió con el predominio de un tipo de hombre —el llamado burgués— que no sentía vocación contemplativa teórica, sino práctica. El burgués quiere alojarse cómodamente en el mundo y para ello intervenir en él modificándolo a su placer. Por eso la edad burguesa se honra ante todo por el triunfo del industrialismo y, en general, de las técnicas útiles a la vida, como son la medicina, la economía, la administración. La física cobró un prestigio sin par porque de ella emanaba la máquina y la medicina. Las masas medias se interesaron en ella no por curiosidad intelectual, sino por interés material. En tal atmósfera se produjo lo que pudiéramos llamar «imperialismo de la física».

Para nosotros, nacidos y educados en una edad que participa de este modo de sentir, nos parece cosa muy natural, la más natural y discreta, que se otorgue el primado entre los modos de conocimiento a aquel que, sea como sea en cuanto teoría, nos proporcione el dominio práctico sobre la materia. Pero aunque nacidos y educados en aquella edad, algún ciclo nuevo empieza en nosotros, puesto que ya no nos contentamos con ese primer pronto que nos hace ver tan natural la utilización práctica como norma de la verdad. Al contrario, empezamos a caer en la cuenta que ese empeño en dominar la materia y hacerla cómoda, que ese entusiasmo por

el *comfort* es, si se hace de él un principio, tan discutible como cualquier otro. Y puestos en alerta por esta sospecha comenzamos a ver que el *comfort* es simplemente una predilección subjetiva —dicho *grosso modo*, un capricho— que la humanidad occidental tiene desde hace doscientos años, pero que no revela por sí solo superioridad ninguna de carácter. Hay quien prefiere lo confortable a todo; hay quien no le da mayor importancia. Mientras Platón meditaba los pensamientos que han hecho posible la física moderna y con ella el *comfort*, llevaba, como todos los griegos, una vida muy áspera y, en punto a trabajos, vehículos, calefacción y ajuar doméstico, verdaderamente bárbara. En la misma fecha los chinos, que jamás han pensado un pensamiento científico, que jamás han hilado una teoría, hilaban telas deliciosas y fabricaban objetos usaderos y construían artefactos de exquisito *comfort*. Mientras en Atenas la academia platónica inventa la pura matemática, en Pekín se inventa el pañuelo de bolsillo. Conste, pues, que el afán de confortabilidad, última *ratio* de preferencia para la física, no es índice de superioridad. Lo han sentido unos tiempos y otros no. Todo el que sabe mirar el nuestro con mirada un poco perforante cree prever que va a entusiasmarse mediocremente con el imperativo de comodidad. Va a usar de ésta, a atenderla, a conservar la lograda y procurar acrecerla, pero —justamente— sin entusiasmo y no por ella misma, sino para poder vacar a ejercicios incómodos.

Puesto que el afán de *comfort* no es sin más señal de progreso, sino que aparece en la historia repartido, como el azar, sobre épocas de muy diferente altitud, sería un tema curioso para el curioso averiguar en qué coinciden éstas; o dicho de otro modo: qué condición humana suele llevar a esa devoción por lo cómodo. Ignoro cuál sería el resultado de esta pesquisa. Sólo, al paso, subrayo esta coincidencia: los dos lugares históricos de mayor atención al *comfort* han sido esta última bicenturia europea y la civilización china. ¿Qué hay de común entre esos dos orbes humanos tan diferentes, tan disparejos? Que yo sepa, sólo esto: en esa época europea reinó el «buen burgués», el tipo de hombre que representa la voluntad de la prosa, y, por otra parte, el chino es notoriamente el filisteo nato; sea dicho esto al desgaire, sin insistencia ni formalidad ningunas (1).

Ello es que el filósofo de la burguesía, Augusto Comte, expresará el sentido del conocimiento con su conocida fórmula: *Science*,

(1) Sobre el filisteísmo de los chinos véase lo que dice Keyserling en *Diario de viaje de un filósofo*.

d'où prévoyance; prévoyance, d'où action. Es decir: el sentido del saber es el prever, y el sentido del prever es hacer posible la acción. De donde resulta que la acción —se entiende ventajosa— es quien define la verdad del conocimiento. Y, en efecto, ya a fines del siglo pasado un gran físico, Boltzmann, dijo: «Ni la lógica, ni la filosofía, ni la metafísica deciden en última instancia de si algo es verdadero o falso, sino únicamente lo decide la acción. Por este motivo no considero las conquistas de la técnica como simples precipitados secundarios de la ciencia natural, sino como *pruebas lógicas* de ésta. Si no nos hubiéramos propuesto esas conquistas prácticas no sabríamos cómo debemos razonar. No hay más razonamientos correctos que los que tienen resultados prácticos» (1). En su *Discurso sobre el espíritu positivo* el mismo Comte había ya sugerido que la técnica regimenta a la ciencia, y no al revés. Según este modo de pensar no es, pues, la utilidad un precipitado imprevisto y como propina de la verdad, sino al revés: la verdad es el precipitado intelectual de la utilidad práctica. Poco tiempo después, en los albores pueriles de nuestro siglo, se hizo de este pensamiento una filosofía: el pragmatismo. Con el simpático cinismo propio de los «yankees», propio de todo pueblo nuevo —un pueblo nuevo, a poco bien que le vaya, es un *enfant terrible*—, el pragmatismo norteamericano se ha atrevido a proclamar esta tesis: «No hay más verdad que el buen éxito en el trato de las cosas.» Y con esta tesis, tan audaz como ingenua, tan ingenuamente audaz, ha hecho su ingreso en la historia milenaria de la filosofía el lóbulo norte del continente americano (2).

No se confunda la escasa estimación que el pragmatismo merece en cuanto filosofía y tesis general con un desdén preconcebido, arbitrario y beato hacia el hecho del practicismo humano, en beneficio de la pura contemplación. Aquí intentamos retorcer el pescuezo a toda beatería, inclusive a la beatería científica y cultural que se extasía ante el puro conocimiento sin hacerse dramática cuestión de él. Esto nos separa radicalmente de los pensadores antiguos —de Platón como de Aristóteles—, y ha de constituir uno de los temas más graves de nuestra meditación. Al descender al problema decisivo, que es la definición de «nuestra vida», trataremos de hacer una valiente anatomía de esa perenne dualidad que desdo-

---

(1) Véase Scheler: *Formas del saber y la sociedad.* [Publicado por la editorial Revista de Occidente con el título: *Sociología del saber.*]

(2) Con lo cual insinúo que en el pragmatismo, al lado de la audacia y de su ingenuidad, hay algo profundamente verdadero, aunque centrifugado.

bla a la vida en *vita contemplativa* y *vita activa*, en acción y contemplación, en Marta y María.

Ahora se pretende únicamente insinuar que el triunfo imperial de la física no se debe tanto a su calidad en cuanto conocimiento como a un hecho social. La sociedad se ha interesado en la física por su fecunda utilidad, y este interés social ha hipertrofiado durante un siglo la fe que en sí mismo tiene el físico. Le ha acontecido, en general, lo que en especie acontece al médico. Nadie considerará a la medicina como un modelo de ciencia; sin embargo, el culto que en las casas de los valetudinarios se dedica al médico (como en otros tiempos al mago) le proporciona una seguridad en su oficio y persona, una audacia impertinente tan graciosa como poco fundada en razón, porque el médico usa, maneja los resultados de unas ciencias, pero no suele ser, ni poco ni mucho, hombre de ciencia, alma teórica.

La buena fortuna, el favor del ambiente social suele exorbitarnos, nos hace petulantes y agresivos. Esto ha acontecido al físico, y por eso la vida intelectual de Europa ha padecido durante casi cien años lo que pudiera llamarse el «terrorismo de los laboratorios».

Agobiado por tal predominio, el filósofo se avergonzó de serlo, es decir, se avergonzó de no ser físico. Como los problemas genuinamente filosóficos no toleran ser resueltos según el modo de conocimiento físico, renunció a atacarlos, renunció a su filosofía contrayéndola a un mínimum, poniéndola humildemente al servicio de la física. Decidió que el único tema filosófico era la meditación sobre el hecho mismo de la física, que filosofía era sólo teoría del conocimiento. Kant es el primero que en forma radical adopta tal actitud, no se interesa directamente en los grandes problemas cósmicos, sino que con un gesto de policía urbano detiene la circulación filosófica —veintiséis siglos de pensamiento metafísico— diciendo: «Quede en suspenso todo filosofar mientras no se conteste a esta pregunta: ¿cómo son posible los juicios sintéticos *a priori?*». Ahora bien, los juicios sintéticos *a priori* son para él la física, el *factum* de la ciencia físicomatemática.

Pero estos planteamientos no eran ni teoría del conocimiento. Partían del conocimiento físico ya hecho, y no preguntaban: ¿Qué es conocimiento?

LECCIÓN III (1)

[*El «tema de nuestro tiempo»*]. — *La «ciencia» es mero simbolismo* — *Las ciencias en rebeldía.* — [*¿Por qué hay filosofía?* — *La exactitud de la ciencia y el conocimiento filosófico.*]

QUEDAMOS el día pasado poco más que en el umbral de lo que yo me proponía haber desarrollado durante la lección. Deseaba enunciar las causas inmediatas —aun a sabiendas de que constituyen una insuficiente explicación— de por qué hace un siglo se contrajo y angostó el ánimo de los filósofos y por qué, en cambio, hoy vuelve a dilatarse. Sólo me alcanzó el tiempo para hablar del primer punto. La filosofía quedó aplastada, humillada por el imperialismo de la física y empavorecida por el terrorismo intelectual de los laboratorios. Las ciencias naturales dominaban el ambiente y el ambiente es uno de los ingredientes de nuestra personalidad, como la presión atmosférica es uno de los factores que componen nuestra forma física. Si no nos apretase y limitase tocaríamos con el occipucio en las estrellas, como Horacio quería; es decir, seríamos informes, indefinidos e impersonales. Cada uno de nosotros es por mitad lo que él es y lo que es el ambiente en que vive. Cuando éste coincide con nuestra peculiaridad y la favorece, nuestra personalidad se realiza por entero, se siente por el contorno corroborada e incitada a la expansión de su resorte íntimo. Cuando el ambiente nos es hostil, como está también dentro de nosotros, nos

(1) Viernes, 12 de abril.

obliga a una perpetua disociación y forcejeo, nos deprime y dificulta que nuestra personalidad se desarrolle y plenamente fructifique. Esto aconteció a los filósofos bajo la atmósfera impuesta por la tiranía de los *soviets* experimentales. No es necesario decir que ninguna de estas palabras mías, que a veces llevan de sobra acusado su perfil, significa censura ni moral ni intelectual para aquellos hombres de ciencia ni para aquellos filósofos. Fueron como tenían que ser y ha sido sobremanera fértil que fueran así. No pocas calidades de la nueva filosofía son debidas a aquella etapa de forzada humildad, como el alma hebrea se hizo más sutil e interesante después de la esclavitud de Babilonia. Ya veremos, en concreto, cómo después de haber sufrido con sonrojo los filósofos que los hombres de ciencia los desdeñasen echándoles en cara que la filosofía no es una ciencia, hoy nos complace, al menos a mí, ese denuesto, y recogiéndolo en el aire lo devolvemos diciendo: la filosofía no es una ciencia, porque es mucho más.

Pero ahora conviene preguntarse por qué se ha producido este nuevo entusiasmo de los filósofos por su filosofía, esta confianza en el sentido de su labor y este aire resuelto que nos lleva a ser filósofos sin medrosidad ni timidez, a ser filósofos, diríamos, impúdicamente, audazmente, jovialmente.

Dos grandes hechos, a mi juicio, han favorecido esta mutación.

Hemos visto que la filosofía había quedado reducida, o poco menos, a la teoría del conocimiento. Así se titulaban la mayor parte de los libros filosóficos publicados entre 1860 y 1920. Y notaba yo el hecho demasiado sorprendente de que en esos libros así titulados no se encontrase jamás planteada en serio esta cuestión: «¿Qué es conocimiento?» Como esto es un poco y aun un mucho monstruoso, sorprendemos aquí uno de esos casos de ceguera determinada que produce en el hombre la presión de un ambiente, imponiéndole como evidentes e indiscutibles ciertos supuestos que son precisamente los que más convendría discutir. Estas cegueras varían de una época a otra, pero nunca faltan, y nosotros tenemos la nuestra. La razón de esto nos ocupará otro día, cuando veamos que el vivir se hace siempre *desde* o *sobre* ciertos supuestos, que son como el suelo en que para vivir nos apoyamos o de que partimos. Y esto en todos los órdenes —en ciencia como en moral y política, como en arte. Toda idea es pensada y todo cuadro es pintado desde ciertas suposiciones o convenciones tan básicas, tan de clavo pasado para el que pensó la idea o pintó el cuadro, que ni siquiera repara en ellas

y por lo mismo no las introduce en su idea ni en su cuadro, no las hallamos allí puestas sino precisamente *su*puestas y como dejadas a la espalda. Por eso, a veces, no entendemos una idea o un cuadro: nos falta la palabra del enigma, la clave de la secreta convención. Y como, repito, cada época —voy a precisar más—, cada generación parte de supuestos más o menos distintos, quiere decirse que el sistema de las verdades y el de los valores estéticos, morales, políticos, religiosos tiene inexorablemente una dimensión histórica, son relativos a una cierta cronología vital humana, valen para ciertos hombres nada más. La verdad es histórica. Cómo, no obstante, puede y tiene que pretender la verdad ser sobrehistórica, sin relatividades, absoluta, es la gran cuestión. Muchos de ustedes saben ya que para mí el resolver dentro de lo posible esa cuestión constituye «el tema de nuestro tiempo».

El supuesto indiscutible e indiscutido que el pensador de hace ochenta años llevaba en la masa de la sangre era que no hay más conocimiento del mundo *sensu stricto* que la ciencia física, que no hay más verdad sobre lo real que la «verdad física». Entrevimos vagamente el otro dia que acaso existen otros tipos de «verdad» y que la «verdad física», aun mirada desde fuera, tiene ciertamente dos admirables cualidades: su exactitud y el ir regida por un doble criterio de certidumbre: la deducción racional y la confirmación por los sentidos. Pero estas cualidades, con ser magníficas, no bastan para asegurar que no hay más perfecto conocimiento del mundo, más alto «tipo de verdad» que la ciencia física y la verdad física. Para afirmar esto fuera menester desarrollar en toda su amplitud la pregunta: ¿Qué sería lo que llamaríamos conocimiento ejemplar, prototipo de verdad, si llevásemos con precisión el sentido que en sí lleva la palabra conocer? Sólo cuando sepamos qué es, en su significación plenaria, conocimiento podemos ver si los que el hombre posee llenan o no esa significación o se aproximan a ella meramente. Mientras no se haga esto no puede hablarse en serio de teoría del conocimiento, y, en efecto, con haber pretendido la filosofía de los últimos tiempos no ser sino eso, resulta que no ha sido ni eso.

Pero entre tanto la física crecía y en los últimos cincuenta años llegaba a una amplitud y perfección tales, a un grado de precisión y a una esfera de observaciones tan gigantesca que fue preciso reformar sus principios. Sea esto dicho para quien vulgarmente cree que la modificación de un sistema doctrinal indica poca firmeza de una ciencia. La verdad es lo contrario. Porque los principios

de Galileo y Newton eran válidos fue posible el portentoso desarrollo de la física, y este desarrollo llegó a un límite que hacía forzoso ampliar —purificándolos— aquellos principios. Esto ha traído la «crisis de principios» —la *Grundlagenkrise*— que hoy padece la física y que es una venturosa enfermedad de crecimiento. No sé por qué solemos entender la palabra «crisis» con un significado triste; crisis no es sino cambio intenso y hondo; puede ser cambio a peor, pero también cambio a mejor, como acontece con la crisis actual de la física. No hay mejor síntoma de la madurez en una ciencia que la crisis de principios. Ella supone que la ciencia se halla tan segura de sí misma que se da el lujo de someter rudamente a revisión sus principios, es decir, que les exige mayor vigor y firmeza. El vigor intelectual de un hombre, como de una ciencia, se mide por la dosis de escepticismo, de duda que es capaz de digerir, de asimilar. La teoría robusta se nutre de duda y no es la confianza ingenua que no ha experimentado vacilaciones; no es la confianza inocente, sino más bien la seguridad en medio de la tormenta, la confianza en la desconfianza. Ciertamente que es aquélla, la confianza, la que queda triunfando de ésta y sobre ella, quien mide el vigor intelectual. En cambio, la duda no sojuzgada, la desconfianza no digerida es... «neurastenia».

Los principios físicos son el suelo de esta ciencia, sobre ellos camina el investigador. Pero cuando hay que reformarlos no se pueden reformar desde dentro de la física, sino que hay que salirse de ésta. Para reformar el suelo es preciso, evidentemente, apoyarse en el subsuelo. De aquí que los físicos se viesen obligados a filosofar sobre su ciencia, y en este orden el hecho más característico del momento actual es la preocupación filosófica de los físicos. Desde Poincaré, Mach y Duhem hasta Einstein y Weyl, con sus discípulos y seguidores, se ha ido constituyendo una teoría del conocimiento físico debida a los físicos mismos. Claro es que han recibido todos ellos grandes influencias del pasado filosófico, pero lo curioso del caso es que mientras la filosofía misma exageraba su culto a la física como tipo de conocimiento, la teoría de los físicos concluía descubriendo que la física es una forma inferior de conocimiento —a saber, que es un conocimiento simbólico.

El director del «Kursaal», que cuenta las perchas del guardarropa, averigua así el número de abrigos y sobretodos que colgaron de las perchas, y merced a ello conoce aproximadamente el número de personas que asistieron a la fiesta. Sin embargo, ni ha visto las prendas de vestir ni el público.

Si se compara el contenido de la física con lo que es el mundo corpóreo no se hallaría apenas similitud. Son como dos idiomas diferentes que permiten únicamente la traducción. La física no es más que correspondencia simbólica.

¿Por qué sabemos que es eso la física? Porque son muchas las correspondencias igualmente posibles; como es posible, en las formas más diversas, la ordenación de cosas.

En cierta ocasión solemne resumía Einstein la situación de la física en cuanto modo de conocimiento con estas palabras (1918, discurso a Max Planck en sus sesenta años): «La evolución de nuestra ciencia ha mostrado que entre las construcciones teoréticas imaginables siempre hay una en cada caso que demuestra decididamente su superioridad sobre las demás. Nadie que se haya penetrado bien del asunto negará que el mundo de nuestras percepciones determina prácticamente sin equívocos qué sistema teórico hay que elegir. *Sin embargo*, no hay ningún camino lógico pue conduzca a los principios de la teoría.»

Es decir, que muchas teorías son igualmente adecuadas y que hablando en rigor, la superioridad de una se funda meramente en motivos prácticos. Los hechos la recomiendan, pero no la imponen.

Sólo en ciertos puntos toca el cuerpo doctrinal de la física con el real de la naturaleza: son los experimentos. (Podríase variar aquél siempre que permaneciesen esos puntos en contacto.) Y el experimento es una manipulación nuestra mediante la cual intervenimos en la naturaleza obligándola a responder. No es, pues, la naturaleza, sin más y según ella es, lo que el experimento nos revela, sino sólo su reacción determinada frente a nuestra determinada intervención. Por consiguiente —y esto me importa dejarlo subrayado en expresión formal—, la llamada realidad física es una realidad dependiente y no absoluta, una cuasi-realidad —porque es condicional y relativa al hombre. En definitiva, llama realidad el físico a lo que pasa si él ejecuta una manipulación. Sólo en función de ésta existe esa realidad.

Ahora bien, la filosofía busca precisamente como realidad lo que es con independencia de nuestras acciones, lo que no depende de ellas; antes bien, éstas dependen de la realidad plenaria aquella.

Ha sido vergonzoso que después de tanta teoría del conocimiento fabricada por los filósofos tuvieran que encargarse los físicos mismos de dar la última precisión al carácter de su conocimiento, y revelarnos que lejos de representar la ejemplaridad y

prototipo del conocer es, en rigor, una especie inferior de teoría, distante del objeto que intenta penetrar.

Resulta, pues, que estas ciencias —sobre todo la física— avanzan haciendo de lo que era su limitación el principio creador de sus conceptos. Por tanto, para mejorar no intentan utópicamente saltar fuera de su sombra, superar su fatal y nativo término, sino al revés, aceptan éste alegremente y apoyándose en él, instalándose sin nostalgias dentro de él, consiguen llegar a la propia plenitud. La actitud opuesta a ésta era la dominante en el último siglo: entonces cada cual aspiraba a ser ilimitado, a ser lo que eran los demás y él no era. Es el siglo en que una música —la de Wagner— no se contenta con ser música —sino sustituto de la filosofía y hasta de la religión—; es el siglo en que la física quiere ser metafísica, y la filosofía quiere ser física, y la poesía pintura y melodía, y la política no se contenta con serlo, sino que aspira a ser credo religioso y, lo que es más desaforado, a hacer felices a los hombres.

¿No hay en la nueva actitud de las ciencias que prefieren recluirse cada cual en su recinto y órbita como el indicio de una nueva sensibilidad humana que ensaya resolver el problema de la vida por un método inverso, aceptando cada ser y cada oficio su propio destino, hincándose en él y, en lugar de extravasarse ilusoriamente, llenar bien, sólidamente, hasta los bordes su auténtico e intransferible perfil? Quede aquí de paso apuntado esto que otro día tropezaremos frente a frente.

Sin embargo, esta reciente *capitis diminutio* de la física como teoría ha actuado sobre el estado espiritual de los filósofos liberándolos para su vocación. Superada la idolatría del experimento, recluido el conocimiento físico en su modesta órbita, queda la mente franca para otros modos de conocer y viva la sensibilidad para los problemas verdaderamente filosóficos.

Esto no quita nada de su gloria a la física; al contrario, subraya su solidez prodigiosa y su actual fertilidad. Consciente de su poder como ciencia, desdeña la física hoy atribuirse místicas superioridades que serían fraudulentas. Sabe que ella no es más que eso —conocimiento simbólico— y esto le basta; con ser sólo eso es hoy una de las cosas más formidables y dramáticas que están aconteciendo en el mundo. Si fuese verdad que Europa es culta —cosa que está muy lejos de ser la verdad—, las multitudes se agolparían en las plazas delante de los salones noticieros para seguir día por día el estado de las investigaciones físicas. Pues la situa-

ción es de tal fecundidad, se está tan cerca de hallazgos fabulosos que no hay la menor exageración en predecir el súbito ingreso en un nuevo paisaje cósmico, en una concepción del mundo corpóreo profundamente distinta de la que nos ha abrigado hasta aquí. Y esa situación es de tal inminencia que no podría yo decir, ni los ilustres físicos que me escuchan, si en este minuto que pasa no habrá ya brincado la nueva idea colosal en alguna cabeza de Alemania o Inglaterra.

Ahora vemos que fue una superstición la que nos mantuvo rendidos ante la llamada «verdad científica»; se entiende, la clase de verdad propia de la física y disciplinas congéneres.

Pero otro hecho muy importante ha contribuido a la liberación. Recuérdese que el anteriormente descrito podía formularse así: cada ciencia acepta su limitación y hace de ella su método positivo. El hecho que ahora voy rápidamente a diseñar es un paso más adelante en el mismo sentido: cada ciencia se hace independiente de las demás, es decir, no acepta su jurisdicción.

También aquí nos ofrece la nueva física el ejemplo más claro y conocido. Para Galileo la misión de la física consistía en descubrir las leyes especiales que rigen sobre los cuerpos, «además de las leyes generales geométricas». De que estas últimas imperaban en los fenómenos corpóreos no se le ocurrió dudar ni un momento. Por ello no se ocupó en disponer experiencias que demostrasen la docilidad de la naturaleza a los teoremas euclidianos. Aceptaba de antemano, como cosa por sí misma evidente, ineludible, la jurisdicción superior de la geometría sobre la física —o diciendo lo mismo en otra forma—, creía que las leyes geométricas eran leyes físicas *ex abundantia* o en grado eminente. Para mí el punto de más enérgica genialidad en la labor de Einstein está en la decisión con que se liberta de este tradicional prejuicio: cuando observa que los fenómenos no se comportan según la ley de Euclides y se encuentra con el conflicto entre la jurisdicción geométrica y la exclusivamente física, no vacila en declarar ésta soberana. Comparando su solución con la de Lorentz se advierten dos tipos mentales opuestos. Para explicar el experimento de Michelson, Lorentz resuelve, siguiendo la tradición, que la física se adapte a la geometría. El cuerpo tiene que contraerse para que el espacio geométrico siga intacto y vigente. Einstein, al revés, decide que la geometría y el espacio se adapten a la física y al fenómeno corpóreo.

Actitudes paralelas hallamos en las otras ciencias con frecuencia tal que me sorprende también no haber visto en ninguna parte

advertido este carácter tan general y acusado en el pensamiento reciente.

La reflexología de Pavlov y la teoría del sentido lumínico de Hering son dos ensayos, clásicos a estas horas, de construir una fisiología independiente de la física y de la psicología. En ellos se toma el fenómeno biológico como tal en lo que tiene de ajeno a la condición común de hecho físico o psicológico y se le trata por métodos de investigación exclusivos a la fisiología.

Pero donde más agudamente, casi escandalosamente, aparece este nuevo temperamento científico es en la matemática. Su supeditación a la lógica había llegado en las últimas generaciones hasta hacerse casi identidad. Pero he aquí que el holandés Brouwer descubre que el axioma lógico llamado del «tercero excluso» no vale para las entidades matemáticas y que es preciso hacer una matemática «sin lógica», fiel sólo a sí misma, indócil a axiomas forasteros.

No puede sorprendernos —una vez que hemos atisbado esta tendencia del nuevo pensamiento— la aparición reciente de una teología que se rebela contra la jurisdicción filosófica. Porque hasta la fecha fue la teología un afán de adaptar la verdad revelada a la razón filosófica, un intento de hacer para ésta admisible la sinrazón del misterio. Mas la nueva «teología dialéctica» rompe radicalmente con tan añejo uso y declara al saber de Dios independiente y «totalmente» soberano. Invierte así la actitud del teólogo, cuya faena específica consistía en tomar desde el hombre y sus normas científicas la verdad revelada; por tanto, hablar sobre Dios desde el hombre. Esto daba una teología antropocéntrica. Pero Barth y sus colegas vuelven del revés el trámite y elaboran una teología teocéntrica. El hombre, por definición, no puede saber nada sobre Dios partiendo de sí mismo y de su intra-humana mente. Es mero receptor del saber que Dios tiene de sí mismo y que envía en porciúnculas al hombre mediante la revelación. El teólogo no tiene otro menester que purificar su oreja donde Dios le insufla su propia verdad, verdad divina inconmensurable con toda verdad humana y, por lo mismo, independiente. En esta forma se desentiende la teología de la jurisdicción filosófica. La modificación es tanto más notable cuanto que se ha producido en medio del protestantismo, donde la humanización de la teología, su entrega a la filosofía, había avanzado mucho más que en el campo católico.

Domina hoy, pues, las ciencias una propensión diamentralmen-

te opuesta a la de hace treinta o cuarenta años. Entonces una u otra ciencia intentaba imperar sobre las demás, extender sobre ellas su método doméstico, y las demás toleraban humildemente esta invasión. Ahora cada ciencia no sólo acepta su nativa manquedad, sino que repele toda pretensión de ser legislada por otra (1).

Estos son los caracteres más importantes del estilo intelectual que en estos últimos años se manifiestan. Yo creo que ellos pueden llevar a una gran época de la intelección humana. Con sólo una salvedad. No es posible que las ciencias se queden en esta posición de intratable independencia. Sin perder la que ahora han conquistado, es menester que logren articularse unas en otras —lo cual no es supeditarse. Y esto, precisamente esto, sólo pueden hacerlo si toman de nuevo tierra firme en la filosofía. Síntoma claro de que caminan hacia esta nueva sistematización es la frecuencia creciente con que el científico particular se siente forzado a calar —por la urgencia misma de sus problemas— en aguas filosóficas.

Pero mi asunto ahora no me deja desviarme a consideraciones sobre el porvenir de la ciencia, y lo que he insinuado sobre su presente vino sólo para mostrar las condiciones intelectuales atmosféricas que han predispuesto al retorno a una filosofía mayor, corrigiendo el encogimiento de los últimos cien años. El filósofo encuentra en la combinación del aire público nuevo coraje para hacerse también independiente y fiel a la limitación de su destino.

Pero hay otro motivo más fuerte que los apuntados para que sea posible un renacimiento filosófico. La tendencia a aceptar cada ciencia su propia limitación y a proclamarse independiente son sólo condiciones negativas bastantes para quitar los estorbos que durante un siglo han paralizado la vocación filosófica, pero no nutren ni menos provocan enérgicamente a ésta.

¿Por qué vuelve, pues, el hombre a la filosofía? ¿Por qué vuelve a ser normal la vocación hacia ella? Evidentemente, se vuelve a una cosa por la misma razón esencial que llevó a ella la primera vez. Si no, es que el retorno carece de sinceridad, es una falsa vuelta, un fingir que se vuelve.

Esto nos obliga a plantearnos la cuestión de por qué al hombre se le ocurre en absoluto hacer filosofía.

¿Por qué al hombre —ayer, hoy u otro día— se le ocurre filosofar? Conviene traer con claridad a la mente esa cosa que solemos

(1) Nótense fenómenos paralelos en el arte y en la política actuales.

llamar filosofía, para poder luego responder al «por qué» de su ejercicio.

En esta nueva óptica reaparece nuestra ciencia con los caracteres que ha tenido en todas sus épocas lozanas, si bien el progreso del pensamiento modula aquéllos en forma nueva y más rigorosa. ¿Qué es a nuestros ojos la filosofía resurgente?

Voy a responder a esta pregunta con una serie de rasgos, mediante fórmulas que poco a poco, en los días subsecuentes, irán revelando todo su sentido.

Lo primero que ocurriría decir fuera definir la filosofía como conocimiento del Universo. Pero esta definición, sin ser errónea, puede dejarnos escapar precisamente todo lo que hay de específico, el peculiar dramatismo y el tono de heroicidad intelectual en que la filosofía y sólo la filosofía vive. Parece, en efecto, esa definición un *contraposto* a la que podíamos dar de la física, diciendo que es conocimiento de la materia. Pero es el caso que el filósofo no se coloca ante su objeto —el Universo— como el físico ante el suyo, que es la materia. El físico comienza por definir el perfil de ésta y sólo después comienza su labor e intenta conocer su estructura íntima. Lo mismo el matemático define el número y la extensión, es decir, que todas las ciencias particulares empiezan por acotar un trozo del Universo, por limitar su problema, que al ser limitado deja en parte de ser problema. Dicho de otra forma: el físico y el matemático conocen de antemano la extensión y atributos esenciales de su objeto; por tanto, comienzan no con un problema, sino con algo que dan o toman por sabido. Pero el Universo en cuya pesquisa parte audaz el filósofo como un argonauta no se sabe lo que es. Universo es el vocablo enorme y monolítico que como una vasta y vaga gesticulación oculta más bien que enuncia este concepto rigoroso: todo cuanto hay. Eso es, por lo pronto, el Universo. Eso, nótenlo bien, nada más que eso, porque cuando pensamos el concepto «todo cuanto hay» no sabemos qué sea eso que hay; lo único que pensamos es un concepto negativo, a saber: la negación de lo que sólo sea parte, trozo, fragmento. *El filósofo, pues, a diferencia de todo otro científico, se embarca para lo desconocido como tal.* Lo más o menos conocido es partícula, porción, esquirla de Universo. El filósofo se sitúa ante su objeto en actitud distinta de todo otro conocedor; el filósofo ignora cuál es su objeto y de él sabe sólo: primero, que no es ninguno de los demás objetos; segundo, que es un objeto integral, que es el auténtico todo, el que no deja nada fuera y, por lo mismo, el único que se basta. Pero

precisamente ninguno de los objetos conocidos o sospechados posee esta condición. Por tanto, el Universo es lo que radicalmente no sabemos, lo que absolutamente ignoramos en su contenido positivo.

En otro giro podíamos decir: a las demás ciencias les es dado su objeto, pero el objeto de la filosofía como tal es precisamente el que no puede ser dado; porque es todo, y porque no es dado tendrá que ser en un sentido muy esencial el *buscado*, el perennemente buscado. Nada hay de extraño que la ciencia misma cuyo objeto hay que empezar por buscar, es decir, que hasta como objeto y asunto es ya problemática, tenga una vida menos tranquila que las otras y no goce a primera vista de lo que Kant llamaba *der sichere Gang*. Este paso seguro, tranquilo y burgués no lo tendrá nunca la filosofía, que es puro heroísmo teorético. Ella consistirá en ser también como su objeto, la ciencia universal y absoluta que se busca. Así la llama el primer maestro de nuestra disciplina, Aristóteles: filosofía, la ciencia que se busca, ζητουμένη ἐπιστήμη.

Pero tampoco en la definición antedicha —filosofía es conocimiento del Universo— significa conocimiento lo mismo que en las ciencias particulares. Conocimiento en su sentido estricto y primario significa solución positiva concreta a un problema, es decir, penetración perfecta del objeto por el intelecto de su sujeto. Ahora bien, si conocimiento fuese sólo eso la filosofía no podría comprometerse a serlo. Imaginen ustedes que la nuestra llegase a demostrar que la última realidad del Universo está constituida por un ser absolutamente caprichoso, por una voluntad aventurera e irracional —esto creyó, en efecto, descubrir Schopenhauer. Entonces no cabría penetración total del objeto por el sujeto —esa realidad irracional sería opaca a la intelección— y, sin embargo, no es dudoso que fuera aquélla una perfecta filosofía, no menos perfecta que las otras para las cuales el ser era en su integridad transparente al pensamiento y dócil a la razón, idea básica de todo racionalismo.

Hemos, pues, de salvar el sentido del término conocimiento y advertir que si, en efecto, significa primariamente ese pleno ingreso del pensar en el Universo, cabrá una escala de valores de conocimiento según la mayor o menor aproximación a ese ideal. La filosofía debe comenzar por definir aquel concepto máximo y a la par dejarse abiertos los grados inferiores de él, que todos serán a la postre, en una u otra medida, modos del conocer. Por esta razón yo propongo que, al definir la filosofía como conocimiento

del Universo, entendamos un sistema integral de actitudes intelectuales en el cual se organiza metódicamente la aspiración al conocimiento absoluto. Lo decisivo, pues, para que un conjunto de pensamientos sea filosofía, estriba en que la reacción del intelecto ante el Universo sea también universal, integral —que sea, en suma, un sistema absoluto.

Es pues, obligación constituyente de la filosofía tomar posición teorética, enfrontarse con todo problema, lo cual no quiere decir resolverlo, pero sí demostrar positivamente su insolubilidad. Esto es lo característico de la filosofía frente a las ciencias. Cuando éstas encuentran un problema para ellas insoluble, simplemente dejan de tratarlo. La filosofía, en cambio, al partir admite la posibilidad de que el mundo sea un problema en sí mismo insoluble. Y el demostrarlo sería plenamente una filosofía que cumpliría con todo rigor su condición de tal.

Para el pragmatismo y toda la llamada «ciencia» un problema insoluble *no* es un problema —y por insoluble entienden insoluble por los métodos previamente reconocidos. Llaman problema, pues, «lo que se puede resolver», y como la solución consiste en ciertas manipulaciones, «lo que se puede hacer». El pragmatismo es, en efecto, el practicismo suplantando toda teoría. (Recuérdese la definición del pragmatismo en Peirce.) Mas al propio tiempo es la teoría sincera en que se expresa el modo cognoscitivo de las ciencias particulares que conserva un resto de actitud práctica, que no es puro afán de conocer y, por lo mismo, aceptación de un problema ilimitado.

¿De dónde viene —se preguntará— este apetito del Universo, de integridad del mundo que es raíz de la filosofía? Sencillamente, ese apetito que parece peculiar a la filosofía es la actitud nativa y espontánea de nuestra mente en la vida. Confusa o claramente, al vivir vivimos hacia un mundo en derredor que sentimos o presentimos completo. El hombre de ciencia, el matemático, el científico es quien taja esa integridad de nuestro mundo vital y aislando un trozo hace de él su cuestión. Si el conocimiento del Universo o filosofía no da verdades del mismo tipo que la «verdad científica», tanto peor para ésta.

«La "verdad científica" se caracteriza por su exactitud y el rigor de sus previsiones. Pero estas admirables calidades son conquistadas por la ciencia experimental a cambio de mantenerse en un plano de problemas secundarios, dejando intactas las últimas, las decisivas cuestiones. De esta renuncia hace su virtud esencial, y no sería

necesario recalcar que por ello sólo merece aplausos. Pero la ciencia experimental es sólo una exigua porción de la mente y el organismo humanos. Donde ella se para no se para el hombre. Si el físico detiene la mano con que dibuja los hechos allí donde su método concluye, el hombre que hay detrás de todo físico prolonga, quiera o no, la línea iniciada y la lleva a terminación, como automáticamente, al ver el trozo del arco roto, nuestra mirada completa la área curva manca.

»La misión de la física es averiguar de cada hecho que ahora se produce su principio, es decir, el hecho antecedente que originó aquél. Pero este principio tiene a su vez un principio anterior, y así sucesivamente, hasta un primer principio originario. El físico renuncia a buscar este primer principio del Universo, y hace muy bien. Pero repito que el hombre donde cada físico vive alojado no renuncia y, de grado o contra su albedrío, se le va el alma hacia esa primera y enigmática causa. Es natural que sea así. Vivir es, de cierto, tratar con el mundo, dirigirse a él, actuar en él, ocuparse de él. De aquí que sea al hombre materialmente imposible, por una forzosidad psicológica, renunciar a poseer una noción completa del mundo, una idea integral del Universo. Delicada o tosca, con nuestra anuencia o sin ella, se incorpora en el espíritu de cada cual esa fisonomía transcientífica del mundo y viene a gobernar nuestra existencia con más eficacia que la verdad científica. Violentamente quiso el pasado siglo frenar la mente humana allí donde la exactitud finiquita. Esta violencia, este volverse de espaldas a los últimos problemas se llamó "agnosticismo".

»He aquí lo que ya no está justificado ni es plausible. Porque la ciencia experimental sea incapaz de resolver a su manera esas cuestiones fundamentales no es cosa de que, haciendo ante ellas un gracioso gesto de zorra hacia uvas altaneras, las llame "mitos" y nos invite a abandonarlas. ¿Cómo se puede vivir sordo a las postreras, dramáticas preguntas? ¿De dónde viene el mundo, adónde va? ¿Cuál es la potencia definitiva del cosmos? ¿Cuál es el sentido esencial de la vida? No podemos alentar confinados en una zona de temas intermedios, secundarios. Necesitamos una perspectiva íntegra, con primero y último plano, no un paisaje mutilado, no un horizonte al que se ha amputado la palpitación incitadora de las postreras lontananzas. Sin puntos cardinales, nuestros pasos carecerían de orientación. Y no es pretexto bastante para esa insensibilidad hacia las últimas cuestiones declarar que no se ha hallado manera de resolverlas. ¡Razón de más para sentir en la raíz de nues-

tro ser su presión y su herida! ¿A quién le ha quitado nunca el hambre saber que no podrá comer? Aun insolubles, seguirán esas interrogaciones alzándose patéticas en la comba faz nocturna y haciéndonos sus guiños de estrella; las estrellas, como Heine decía, son inquietos pensamientos de oro que tiene la noche. El Norte y el Sur nos orientan, sin necesidad de ser ciudades asequibles para las cuales quepa tomar un billete de ferrocarril.

»Quiero decir con esto que no nos es dado renunciar a la adopción de posiciones ante los temas últimos: queramos a no, de uno u otro rostro se incorporan en nosotros. La "verdad científica" es una verdad exacta, pero incompleta y penúltima, que se integra forzosamente en otra especie de verdad, última y completa, aunque inexacta, a la cual no habría inconveniente en llamar "mito". La "verdad científica" flota, pues, en mitología, y la ciencia misma, como totalidad, es un mito, el admirable mito europeo (1).»

[APÉNDICE] (2)

[*El origen del conocimiento.*]

Pero si preguntamos de dónde viene ese apetito de Universo, de integridad del mundo, que es raíz de la filosofía, Aristóteles nos deja en la estacada. Para él la cuestión es muy simple, y comienza su «Metafísica» diciendo: «Los hombres sienten por naturaleza el afán de conocer.» Conocer es no contentarse con las cosas según ellas se nos presentan, sino buscar tras ellas su «ser». ¡Extraña condición la de este «ser» de las cosas! No se hace patente en ellas sino, al contrario, pulsa oculto siempre debajo de ellas, «más allá» de ellas. A Aristóteles le parece «natural» que nos preguntemos por el «más allá», cuando lo natural sería que, consistiendo primariamente nuestra vida en hallarnos rodeados de cosas, nos contentásemos con éstas. De su «ser» no tenemos, por lo pronto, la menor

(1) [Estos últimos párrafos proceden del ensayo *El origen deportivo del Estado*. En *Obras completas*, tomo II.]

(2) [En la publicación fragmentaria de algunas lecciones de este Curso, a que nos referimos en la Nota preliminar, y a continuación de la definición aristotélica de filosofía de la página 309, iba el texto que damos aquí.]

noticia. Nos son dadas puramente las cosas, no su ser. Ni siquiera hay en ellas indicio positivo de que tengan un ser a su espalda. Evidentemente, el «más allá» de las cosas no está en manera ninguna dentro de ellas.

Se dice que el hombre siente nativamente curiosidad. Y esto es lo que piensa Aristóteles cuando a la pregunta «¿Por qué el hombre se esfuerza en conocer?» responde, como un médico de Molière: «Porque le es natural.» «Señal —prosigue— de que le es natural este afán su prurito por percibir», sobre todo «por mirar». Aquí Aristóteles se acuerda de Platón, que situaba a los hombres de ciencia y a los filósofos en la especie de los *philotheamones*, de los «amigos de mirar», de los que van a espectáculos. Pero mirar es lo contrario que conocer: mirar es recorrer con los ojos lo que está ahí, y conocer es buscar lo que no está ahí: el ser de las cosas. Es precisamente un no contentarse con lo que se puede ver, antes bien, un negar lo que se ve como insuficiente y un postular lo invisible, el «más allá» esencial.

Aristóteles, con esta indicación y con otras muchas que abundan en sus libros, nos revela cuál es su idea del origen del conocimiento. Según él, consistiría éste, simplemente, en el uso o ejercicio de una facultad que el hombre tiene, como mirar sería no más que usar de la visión. Tenemos sentidos, tenemos memoria que conserva los datos de aquéllos, tenemos experiencia en que esta memoria se selecciona y decanta. Todos ellos son mecanismos natos del organismo humano, que el hombre, quiera o no, ejercita. Pero nada de eso es conocimiento. Ni aunque añadamos las otras «facultades» más estrictamente llamadas intelectuales, como abstraer, comparar, colegir, etc.... La inteligencia, o conjunto de todos esos poderes, es también un mecanismo con que el hombre se encuentra dotado y que evidentemente sirve, más o menos, para conocer. Pero el conocer mismo no es una facultad, dote o mecanismo; es, por lo contrario, una tarea que el hombre se impone. Y una tarea que acaso es imposible. ¡Hasta tal punto no es un instinto el conocimiento!

Al conocer usamos de nuestras facultades, pero no por un simple afán de ejercitarlas, sino para subvenir a una necesidad o menester que sentimos, la cual necesidad no tiene por sí misma nada que ver con ellas y para la que tal vez estas facultades intelectuales nuestras no son adecuadas o, por lo menos, suficientes. Conste, pues, que conocer no es, sin más, ejercitar las facultades intelectuales, pues no está dicho que el hombre logre conocer; lo único

que es un hecho es que se esfuerza penosamente en conocer, que se pregunta por el trasmundo del ser y se extenúa en llegar a él.

Siempre se ha desvirtuado la verdadera cuestión sobre el origen del conocimiento suplantándola con la investigación de sus mecanismos. No basta tener un aparato para usarlo. Nuestras casas están llenas de aparatos fuera de uso que no manejamos porque no nos interesa ya lo que ellos proporcionan. Juan es un hombre con enorme talento para la matemática, pero como sólo le interesa la literatura, no se ocupa de hacer matemática. Pero, además, como he indicado, no es ni mucho menos seguro que las dotes intelectuales del hombre le permitan conocer. Si por «naturaleza» del hombre entendemos, como Aristóteles, el conjunto de sus aparatos corpóreos y mentales y su funcionamiento, habremos de reconocer que el conocimiento no le es «natural». Al contrario, cuando usa de todos esos mecanismos se encuentra con que no logra plenamente eso que él se propone bajo el vocablo «conocer». Su propósito, su afán cognoscitivo trasciende sus dotes, sus medios para lograrlo. Echa mano de cuantos utensilios posee, sin conseguir nunca plena satisfacción con ninguno de ellos ni con su conjunto. La realidad es, pues, que el hombre siente un extraño afán por conocer y que le fallan sus dotes, lo que Aristóteles llama su «naturaleza».

Esto obliga, sin remisión ni escape, a reconocer que la verdadera naturaleza del hombre es más amplia y que consiste en tener dotes, pero también en tener fallas. El hombre se compone de lo que tiene «y de lo que le falta». Si usa de sus dotes intelectuales en largo y desesperado esfuerzo no es simplemente porque las tiene, sino, al revés, porque se encuentra menesteroso de algo que le falta y a fin de conseguirlo moviliza, claro está, los medios que posee. El error radicalísimo de todas las teorías del conocimiento ha sido no advertir la inicial incongruencia que existe entre la necesidad que el hombre tiene de conocer y las «facultades» con que cuenta para ello. Sólo Platón entrevió que la raíz del conocer, diríamos, su sustancia misma, está precisamente en la insuficiencia de las dotes humanas, que está en el hecho terrible de que el hombre «no sabe». Ni el Dios ni la bestia tienen esta condición. Dios sabe todo y por eso no conoce. La bestia no sabe nada y por eso tampoco conoce. Pero el hombre es la insuficiencia viviente, el hombre necesita saber, percibe desesperadamente que ignora. Esto es lo que conviene analizar. ¿Por qué al hombre le duele su ignorancia, como podía dolerle un miembro que nunca hubiese tenido?

LECCIÓN IV (1)

[*Conocimiento del Universo o Multiverso.—El primado del problema frente a sus soluciones.—Problemas teóricos y problemas prácticos.—Panlogismo y razón vital.*]

ESTE curso filosófico —como el curso fluvial del Guadiana— comenzó a brotar en un lugar, luego desapareció bajo las arenas de un desierto y, por fin, volvió a alumbrar aquí. De aquella mi primera lección en la Universidad salvé aquí —como se suele en los incendios y otras catástrofes subitáneas— sólo dos puntos. Uno, el enunciado del tema titular de este curso; otro —que una y otra vez quisiera recordar—, mi propósito de no hacer vía rectilínea, sino desarrollar mi pensamiento en círculos sucesivos de radio menguante, en ruta, pues, espiral. Esto nos permite y nos obliga a presentar cada cuestión primero en su forma más vulgar y menos rigorosa, pero más comprensible, seguros de que la hallaremos siempre de nuevo tratada más enérgica y formalmente en algún círculo interior. Así, decía yo, no pocas cosas que en su primera aparición traen el cariz de ser sólo una frase o una trivialidad, reaparecen otra vez, como mejoradas por la fortuna, con aspecto más grave y original.

Pues bien: con lo dicho el último día hemos cumplido nuestro primer giro —ahora debemos emprender lo que Platón llamaría τὸν ἡμέτηρον δεύτερον πλοῦς —nuestra segunda circunnavegación. En-

(1) **Martes, 16 de abril.**

trevimos que la verdad científica, la verdad física posee la admirable calidad de ser exacta —pero que es incompleta y penúltima. No se basta a sí misma. Su objeto es parcial, es sólo un trozo del mundo y además parte de muchos supuestos que da sin más por buenos; por tanto, no se apoya en sí misma, no tiene en sí misma su fundamento y raíz, no es una verdad radical. Por ello postula, exige integrarse en otras verdades no físicas ni científicas que sean completas y verdaderamente últimas. Donde acaba la física no acaba el problema; el hombre que hay detrás del científico necesita una verdad integral, y, quiera o no, por la constitución misma de su vida, se forma una concepción enteriza del Universo. Vemos aquí en clara contraposición dos tipos de verdad: la científica y la filosófica. Aquélla es exacta pero insuficiente, ésta es suficiente pero inexacta. Y resulta que ésta, la inexacta, es una verdad más radical que aquélla —por tanto y sin duda, una verdad de más alto rango—, no sólo porque su tema sea más amplio, sino aun como modo de conocimiento; en suma, que la verdad inexacta filosófica es una verdad más verdadera. Pero esto no debía extrañar. La tendencia irreflexiva y vulgar a considerar la exactitud como un atributo que afecta a los quilates de la verdad carece por completo no sólo de justificación, sino hasta de sentido. La exactitud no puede existir sino cuando se habla de objetos cuantitativos, o como Descartes dice, de *quod recipit magis et minus;* por tanto, de lo que se cuenta y se mide. No es, pues, en rigor, un atributo de la verdad como tal, sino de ciertas, determinadas cosas que hay en el Universo; en definitiva, sólo de la cantidad y luego, con valor aproximado, de la materia. Una verdad puede ser muy exacta y ser, no obstante, muy poco verdad. Por ejemplo, casi todas las leyes de la física tienen una expresión exacta, pero como están obtenidas por un cálculo meramente estadístico, es decir, por cálculo de probabilidades, tienen un valor sólo probable. Se da el caso curioso —y el tema merecería ser tratado aparte, porque es candente y gravísimo— de que conforme la física se va haciendo más exacta se les va convirtiendo entre las manos a los físicos en un sistema de meras probabilidades; por tanto, de verdades de segunda clase, de casi-verdades. La consecuencia de esto es uno de los motivos que llevan a los físicos actuales, gigantes creadores de un novísimo panorama cósmico, a ocuparse de filosofía, a asentar su verdad gremial en una más completa verdad vital.

Hemos tomado el dia pasado un primer contacto con el hecho básico, con el hecho de todos los hechos que es «nuestra vida» y

su horizonte el mundo. Este contacto era aún sobremanera impreciso y exento de evidencia. Casi parecía no más que una vaga reacción poética o patética. Sugiere, sin embargo, lo bastante para que columbremos cuál va a ser nuestra trayectoria.

La filosofía de hace cincuenta años aspiraba, cuando más, a ser un complemento de las ciencias particulares. Cuando éstas llegaban al punto en que no podían ya obtener verdades claras, se encargaba a la pobre filosofía, especie de «criada para todo», que completase la faena con algunas reverendas vaguedades. El hombre se instalaba dentro de la física y cuando ésta concluía seguía el filósofo todo derecho, en una especie de movimiento de inercia, usando para explicar lo que quedaba una suerte de física extramuros. Esta física más allá de la física era la metafísica —por tanto, una física fuera de sí. (Todavía la filosofía actual inglesa: Russell o Whitehead.)

Pero lo dicho antes anuncia que nuestro camino es opuesto. Hacemos que el físico —y lo mismo el matemático, o el historiador, o el artista, o el político—, al notar los límites de su oficio, retroceda al fondo de sí mismo. Entonces encuentra que él mismo no es físico, sino que la física es una entre innumerables cosas que hace en su vida de hombre. El físico resulta en su último fondo y substrato todo un hombre, es vida humana. Y esta vida humana tiene la condición inevitable de referirse constantemente a un mundo íntegro, al Universo. Antes de ser físico es hombre y al serlo se preocupa del Universo, es decir, filosofa —mejor o peor— técnica o espontáneamente, de modo culto o salvaje. No será nuestro camino ir más allá de la física, sino al revés, retroceder de la física a la vida primaria y en ella hallar la raíz de la filosofía. Resulta ésta, pues, no meta-física, sino ante-física. Nace de la vida misma y, como veremos muy estrictamente, ésta no puede evitar, siquiera sea elementalmente, filosofar. Por esta razón, la primera respuesta a nuestra pregunta «¿Qué es filosofía?» podía sonar así: «La filosofía es una cosa... inevitable.»

A la pregunta «¿Qué es filosofía?», prometía yo el otro día contestar enunciando una serie de atributos, de notas y facciones que fuesen delimitando el perfil del pensamiento filosófico. Pero llegó el tiempo, gran segador, y segó mi lección en flor cuando el concepto que buscábamos iba a madurar y desarrollarse. Tuve que concluir violentamente mi desarrollo en un punto cualquiera, allí donde el instante cronológico me obligaba a terminar.

Pero si ustedes hacen memoria notarán que apenas si había-

mos pisado el umbral del tema, y es preciso que hoy ingresemos en su interior. Ensayábamos definir la filosofía como conocimiento del Universo, pero al punto puse a ustedes en guardia, no fuera a ser que esta definición, con su aparente rotundidad, dejase escapar precisamente cuanto hay de esencial y específico en el modo intelectual que llamamos filosofía. Este peligro, en rigor, no proviene de la definición misma, que es correcta, sino de la manera como solemos, sobre todo los hombres de razas calientes, leer y escuchar. Tras un cuarto de siglo de producción ideológica —no presumo de ancianidad, pero es el caso que yo comencé a publicar a los dieciocho años— he perdido toda ilusión que consista en esperar, salvo excepciones, de españoles o de argentinos que entiendan por leer u oír otra cosa que resbalar del significado espontáneo o impresionista de una palabra al de otra y del sentido primerizo de una frase al de la subsecuente. Ahora bien, así —no se dude de ello— no se puede entender ninguna expresión filosófica. La filosofía no se puede leer —es preciso desleerla—, quiero decir, repensar cada frase, y esto supone romperla en sus vocablos ingredientes, tomar cada uno de ellos y, en vez de contentarse con mirar su amena superficie, tirarse de cabeza dentro de él, sumirse en él, descender a su entraña significativa, ver bien su anatomía y sus límites para salir de nuevo al aire libre, dueño de su secreto interior. Cuando se hace esto con los vocablos todos de una frase quedan unidos no costado a costado, sino subterráneamente, por sus raíces mismas de idea, y sólo entonces componen de verdad una frase filosófica. A la lectura deslizante u horizontal, al simple patinar mental hay que sustituir la lectura vertical, la inmersión en el pequeño abismo que es cada palabra, fértil buceo sin escafandra.

Así procuré instalar a ustedes sucesivamente sobre cada uno de los términos que componen aquella definición. Hoy, forzados a resumir lo dicho para reanudar nuestra trayectoria ideológica, se nos ofrece ocasión para afirmar lo ya enunciado y enriquecerlo notablemente. Me importa hacerlo así, porque es un análisis, que yo sepa, completamente nuevo y espero más rigoroso que los usados.

A la obra, pues. Universo es el nombre del tema, del asunto para cuya investigación ha nacido la filosofía. Ahora bien, este objeto Universo es tan extraño, tan radicalmente distinto de todos los demás que desde luego obliga al filósofo a situarse ante él en una actitud intelectual completamente diferente de la que las ciencias particulares adoptan ante los suyos.

Entiendo por Universo formalmente «todo cuanto hay». Es decir, que al filósofo no le interesa cada una de las cosas que hay por sí, en su existencia aparte y diríamos privada, sino que, por el contrario, le interesa la totalidad de cuanto hay, y, consecuentemente, de cada cosa lo que ella es frente y junto a las demás, su puesto, papel y rango en el conjunto de todas las cosas —diríamos la vida pública de cada cosa, lo que representa y vale en la soberana publicidad de la existencia universal. Por cosas entenderemos no sólo las reales físicas o anímicas, sino también las irreales, las ideales y fantásticas, las transreales, si es que las hay. Por eso elijo el verbo «haber»; ni siquiera digo «todo lo que existe», sino «todo lo que hay». Este «hay», que no es un grito de dolor, es el círculo más amplio de objetos que cabe trazar, hasta el punto que incluye cosas, es decir, que hay cosas de las cuales es forzoso decir que las hay pero que no existen. Así, por ejemplo, el cuadrado redondo, el cuchillo sin hoja ni cacha o todos esos seres maravillosos de que nos habla el poeta Mallarmé —como la hora sublime que es, según él, «la hora ausente del cuadrante», o la mujer mejor, que es «la mujer ninguna». Del cuadrado redondo sólo podemos decir que no existe, y no por casualidad, sino que su existencia es imposible; pero para poder dictar sobre el pobre cuadrado redondo tan cruel sentencia es evidente que tiene previamente que ser habido por nosotros, es menester que en algún sentido lo haya.

Decía yo que el matemático o el físico comienza por delimitar su objeto, por definirlo, y esta definición de lo numérico, del conjunto o como se quiera comenzar la matemática, y lo mismo la definición del fenómeno físico, de lo material, contiene los atributos más esenciales del asunto. Comienzan, pues, las ciencias particulares apartando, acotando su problema, y para ello comienzan sabiendo o creyendo saber de antemano lo más importante. Su faena se reduce a investigar la estructura interior de su objeto, su fino tejido íntimo, podríamos decir su histología. Mas cuando el filósofo parte a la pesquisa de todo cuanto hay acepta un problema radical, un problema sin límites, un absoluto problema. De lo que busca —que es el Universo— no sabe nada. Precisamos todo lo que ignora: precisarlo significa definir con pleno rigor el problema de la filosofía en lo que tiene de más peregrino y sin par.

1.º Al preguntarnos qué es «todo lo que hay» no tenemos la menor sospecha de qué será eso que hay. Lo único que sabemos previamente a la filosofía es que hay esto y lo otro y lo de más allá, que es precisamente lo que no buscamos. Buscamos «todo»

y lo que tenemos es siempre lo que no es todo. De éste no sabemos nada y, tal vez, entre todas esas partes que ya tenemos no están las que nos son más importantes, lo más importante de cuanto hay.

2.º Pero ignoramos también si eso que hay será, en efecto, un todo, es decir, Universo, o si por ventura cuanto hay forma más bien diversos todos, si es Multiverso.

3.º Pero ignoramos todavía más. Sea lo que hay Universo o Multiverso, al partir en nuestra empresa intelectual, ignoramos radicalmente si será cognoscible, es decir, si nuestro problema será soluble o no. *Ruego a ustedes que no pasen desatentamente por delante de lo que acabo de decir.* Constituye la dimensión más extraña del pensamiento filosófico, la que le proporciona un carácter exclusivo, la que mejor diferencia el modo intelectual filosófico de todos los demás.

La ciencia particular no duda de que su objeto sea cognoscible —dudará de que lo sea plenamente y encontrará dentro de su problema general algunos especiales que no puede resolver. Inclusive, como la matemática, llegará a demostrar que son insolubles. Pero la actitud del científico implica la fe en la posibilidad de conocer su objeto. Y no se trata de una vaga confianza humana, sino de algo constituyente de la ciencia misma, hasta el punto de que para ella definir su problema es una y misma cosa con fijar el método general de su solución. Dicho en otra forma: para el físico es problema lo que en principio se puede resolver, la solución le es en cierto modo anterior al problema; se entiende que va a llamar solución y conocimiento al trato que el problema tolere. Así, de los colores y los sonidos y los cambios sensibles, en general, el físico sólo puede conocer las relaciones cuantitativas, y aun éstas —las situaciones en tiempo y espacio— sólo relativamente y aun estas relatividades sólo con la aproximación que los aparatos y nuestros sentidos permiten; pues bien, a este resultado, teoréticamente tan poco satisfactorio, llamará solución y conocimiento. Viceversa considerará como problema físico sólo lo que puede someterse a medidas y lo que acepta ese tratamiento metódico. Sólo el filósofo hace ingrediente esencial de su actitud cognoscitiva la posibilidad de que su objeto sea indócil al conocimiento. Y esto significa que es la única ciencia que toma el problema según se presenta, sin previa y violenta domesticación. Va a cazar la fiera según vive en la selva —no como el domador de circo que previamente la cloroformiza.

De suerte que no sólo el problema filosófico es ilimitado en

extensión, puesto que abarca todo y no tiene confines, sino que lo es también en intensidad problemática. No sólo es el problema de lo absoluto, sino que es absolutamente problema. Cuando, en cambio, decimos que las ciencias particulares tratan un problema relativo o parcial, no sólo sugerimos que se ocupan exclusivamente de un trozo de universo y nada más, sino que ese problema mismo se apoya en datos que se dan por sabidos y resueltos, por tanto, que sólo a medias es problema.

Es éste, a mi juicio, el momento de hacer una observación fundamental que me extraña no haber visto nunca expresada. Cuando se habla de nuestra actividad cognoscitiva o teorética se define muy justamente como la operación mental que va desde la conciencia de un problema al logro de su solución. Lo malo es que se tiende a no considerar como importante en esa operación sino su última parte: el tratamiento y solución del problema. Por eso, cuando se piensa en la ciencia se la suele ver como un repertorio de soluciones. En mi entender, es esto un error. En primer lugar, porque hablando rigorosamente y evitando, como exige el temple de nuestro tiempo, el utopismo, es muy discutible si algún problema ha sido nunca plenamente resuelto; por lo tanto, no es en la solución donde debemos cargar el acento al definir la ciencia. En segundo lugar, la ciencia es un proceso siempre fluyente y abierto hacia la solución —no es, pues, de hecho, la arribada a la costa anhelada—, sino que es la navegación procelosa hacia ella. Pero, en tercero y definitivo lugar, se olvida que al ser la actividad teorética una operación y marcha de la conciencia de un problema a su solución, lo primero que es, precisamente, es conciencia del problema. ¿Por qué se deja esto a la espalda como detalle insignificante? ¿Por qué parece natural y de no urgente meditación que el hombre tenga problemas? Y, sin embargo, bien obvio es que en el problema está el corazón y el núcleo de la ciencia. Todo lo demás actúa en función de él —es secundario con respecto a él—. Si queremos un instante rozar el placer intelectual que proporciona siempre la paradoja, diríamos que lo único no problemático en una ciencia es justamente su problema; lo demás, sobre todo la solución, es siempre precario y discutible, vacilante y mudadizo. Cada ciencia es, primariamente, un sistema de problemas invariables o de muy limitada variación y eso, el tesoro de problemas, es el que emigra a lo largo de las generaciones, el que pasa de mente en mente, el que constituye el patrimonio y el paladión de la tradición en la historia milenaria de una ciencia.

Pero todo esto me sirve sólo como peldaño para elevarme a

una consideración más radical. El error padecido al ver la actividad teorética por el cabo de su solución y no por su cabo inicial que es el problema, se origina en un desconocimiento de la maravilla que significa el hecho magnífico de que en el hombre existan problemas. Y es que no se distinguen dos sentidos muy diferentes de este vocablo. Se observa que la vida plantea al hombre, desde siempre, problemas —estos problemas que no se plantea el hombre sino que caen sobre él, que le son planteados por su vivir, son los problemas prácticos.

Intentemos definir la actitud mental en que aparece un problema práctico. Estamos rodeados, cercados por la realidad cósmica, dentro de la cual vamos sumergidos. Esa realidad envolvente es material y es social. Sentimos de pronto una forzosidad o un deseo que, para satisfacerse, requeriría una realidad circundante distinta de la que es: una piedra, por ejemplo, estorba nuestro avance por el camino. El problema práctico consiste en que una realidad diferente de la efectiva sustituya a ésta, que haya un camino sin piedra —por tanto, que algo que no es llegue a ser—. El problema práctico es aquella actitud mental en que proyectamos una modificación de lo real, en que premeditamos dar ser a lo que aún no es, pero nos conviene que sea.

Nada más diverso de esta actitud que aquélla en que surge un problema teorético. La expresión del problema en el lenguaje es la pregunta: «*¿Qué* es tal o cual cosa?» Noten lo peregrino de este hecho mental, de demanda pareja. Aquello de quien nos preguntamos: «¿Qué es?» está ahí, *es* —en uno u otro sentido—, sino no se nos ocurriría preguntarnos nada acerca de ello. Pero resulta que no nos contentamos con que sea y esté ahí— sino, al revés, nos inquieta que sea y que sea tal y como es, nos irrita su ser. ¿Por qué? Evidentemente porque eso que es, tal y como está ante nosotros, no se basta a sí mismo sino que, al contrario, vemos que le falta su razón de ser, vemos que si no es más que lo que parece ser, si no hay tras lo aparente algo más que lo complete y sostenga, su ser es incomprensible o, dicho de otro modo, su ser es un no ser, un pseudoser, algo que no debe ser. De donde resulta que no hay problema teorético si no se parte de algo que es, que está indiscutiblemente ahí y, no obstante o por lo mismo, se lo piensa como no siendo, como no debiendo ser. La teoría —conviene recalcar la extravagancia del hecho— empieza, pues, negando la realidad, destruyendo virtualmente el mundo, aniquilándolo: es un ideal retrotraer el mundo a la nada, a la ante-creación, puesto que es un sorprendente de que sea

y un rehacer hacia atrás el camino de su génesis. Si, pues, el problema práctico consiste en hacer que sea lo que no es —pero conviene—, el problema teorético consiste en hacer que no sea lo que es —y que por ser tal— irrita al intelecto con su insuficiencia.

Para mí esta audacia del hombre que le lleva a negar provisionalmente el ser y al negarlo convertírselo en problema, crearlo como problema, es lo característico y esencial de la actividad teorética que, por lo mismo, considero irreductible a toda finalidad práctica, sea del orden que sea. Esto significa que hay dentro del hombre biológico y utilitario otro hombre lujoso y deportivo, que en vez de facilitarse la vida aprovechando lo real, se la complica suplantando el tranquilo ser del mundo por el inquieto ser de los problemas. Esta raíz o dimensión teorética del ser humano es un hecho último que hallamos en el cosmos y que es vano querer explicar como consecuencia del principio utilitario, usado para comprender casi todos los otros fenómenos de nuestro organismo viviente. No se diga, pues, que la necesidad o problema práctico nos obliga a plantearnos problemas teóricos. ¿Por qué no acontece esto en el animal, que tiene y siente, sin duda alguna, problemas prácticos? Ambas clases de problematismo tienen origen radicalmente distinto y no toleran una mutua reducción. Porque, viceversa, un ser sin deseo, sin necesidades, sin apetito —un ser que fuese sólo intelecto y que tendría problemas teóricos— no llegaría nunca a percibir un problema práctico.

Hecha esta observación fundamental, la aplicamos inmediatamente a nuestro estudio sobre lo que es filosofía y decimos: si lo esencial en el *homo theoreticus*, en la actividad cognoscitiva, es su don de convertir las cosas en problemas, en descubrir su latente tragedia ontológica, no hay duda de que tanto más pura será la actitud teorética cuanto más problema sea su problema y viceversa, que en la medida en que un problema sea parcial, conserva la ciencia que lo trae un resto de actitud práctica, de utilitarismo ciego y no cognoscente, de prurito de acción y no pura contemplación. Contemplación pura es sólo la *theoría* y su etimología lo significa directamente.

Por ser el de la filosofía el único problema absoluto, es ella la sola actitud pura, radicalmente teorética. Es el conocimiento llevado a su máximo intento, es el heroísmo intelectual. Nada deja bajo sus plantas el filósofo que le sirva de cómoda sustentación, de tierra firme y sin temblor. Renuncia a toda seguridad previa, se pone en absoluto peligro, practica el sacrificio de todo su creer in-

genuo, se suicida como hombre vital para renacer transfigurado en pura intelección. Puede decir como Francisco de Asís: «Yo necesito poco y ese poco lo necesito muy poco.» O bien como Fichte: *philosophieren heisst eigentlich nicht leben, leben heisst eigentlich nicht philosophieren* —Filosofía es, propiamente, no vivir y vivir, propiamente, no filosofar. Ya veremos, sin embargo, en qué sentido esencial y nuevo la filosofía, al menos mi filosofía, incluye también la vida.

El problema nuestro era absolutamente problema porque comenzaba por admitirse su insolubilidad: tal vez, decíamos, el Universo o cuanto hay es incognoscible. Y puede ser incognoscible por dos razones distintas. Una de ellas consiste en que tal vez nuestra capacidad de conocer es limitada, como cree el positivismo, el relativismo y, en general, el criticismo. Pero también puede ser el Universo incognoscible por una razón que las usadas teorías del conocimiento ignoran, a saber, porque aun siendo ilimitada nuestra inteligencia, el ser, el mundo, el Universo sea por sí mismo, por su misma contextura, opaco al pensamiento porque sea en sí mismo irracional.

Hasta estos últimos años no se ha vuelto a plantear el problema del conocimiento en forma elevada y clásica. El mismo Kant, que fue agudísimo y genial y de valor permanente en la porción de él que trató, ha sido tal vez quien más ha contribuído a que no se viese en su integridad. Hoy empieza a parecernos extraño e inaceptable que aun cuando se trate de él en esa forma parcial, se quiera eludir la cuestión general. Si yo me pregunto cómo y cuánto puede el sujeto hombre conocer, necesito antes averiguar qué entiendo, en general, por conocimiento, sea quien sea el sujeto que conoce. Sólo así podré ver si, en el caso particular del hombre, se cumplen las condiciones genéricas sin las cuales no es posible conocimiento alguno. Hoy, sobre todo, después del reciente libro del gran pensador alemán Nicolai Hartmann, empieza a reconocerse que es preciso comenzar por determinar cuáles son las condiciones primarias de cognoscibilidad. El conocimiento, definido en su carácter más elemental, era aquella famosa y trivial *adaequatio rei et intellectus*, es decir, una asimilación entre el pensar y el ser. Pero ya vimos que cabía un mínimo de *adaequatio*, la cual da un conocimiento meramente simbólico, en que mi pensamiento de una realidad no se parece apenas en nada a esa realidad, como un idioma tiene palabras distintas que otro y se contenta con una correspondencia o paralelismo. Aun en este caso mínimo, no podrían corresponderse los idiomas distintos si no tuviesen, a la postre, una estructura formal común,

es decir, un esqueleto gramatical que, por lo menos en parte, fuese común a ambos. Lo mismo acontece en todo conocimiento: si lo es, aun mínimamente, tiene que haber un mínimum de efectiva asimilación entre el ser conocido y el pensar o estado subjetivo del que conoce. Sólo puede entrar el mundo en mi mente si la estructura de mi mente coincide en parte con la estructura del mundo, si mi pensar se comporta en alguna manera coincidentemente con el ser. De suerte que la vieja expresión escolástica adquiere un sentido nuevo y fabulosamente más grave. No se trata sólo de lo que hasta ahora ha significado y que es una advertencia casi frívola — a saber— que el intelecto si conoce se asemeja a la cosa, es decir, la copia —sino que se trata precisamente de la condición honda sin la cual aun esto es imposible. En efecto, no puede mi pensamiento copiar la realidad, recibirla en sí, si ésta a su vez no se asemeja a mi pensar. Ahora, pues, y creo esta fórmula también nueva, la *adaequatio* entre ambos términos tiene que ser mutua: mi pensamiento ha de coincidir con la cosa, pero esto es imposible si la cosa ya por sí no coincide con la estructura de mi pensamiento.

De aquí que sin tener conciencia clara de esto, toda teoría del conocimiento, contra su voluntad, haya sido una ontología —es decir, una doctrina sobre qué es, por su parte, el ser y qué es, por su parte, el pensar (al fin y al cabo, un ser o cosa particular), y luego una comparación entre ambos. De la cual resultaba que se descubría unas veces al pensar como un resultado del ser— y esto era el realismo —y otras, viceversa, se mostraba que la estructura del ser procedía del pensar mismo— y esto era el idealismo. Pero en uno y otro caso se subentendía, sin clara conciencia de ello, que era menester, para justificar el conocimiento, demostrar la identidad estructural de ambos términos. Así resume Kant toda su *Crítica de la Razón pura* en estas palabras erizadas de tecnicismo, pero que ahora, a mi juicio, cobran la más humilde y, porque humilde, desnuda, la más perfecta claridad: «Las condiciones de la posibilidad de la experiencia = léase pensamiento —*son las mismas* que las condiciones de la posibilidad de los objetos = léase ser o realidad.»

Sólo de esta suerte —repito— puede acometerse en serio y con todo su ideal, pavoroso dramatismo, el problema del conocimiento. Puede ocurrir que la textura del ser coincida por completo con la del pensar, es decir, que el ser funcione y sea lo mismo que el pensar funciona y es. Esta es la gran tesis del racionalismo —máximo optimismo gnoseológico. Si, en efecto, fuera así, para conocer bastaría con que el pensamiento se pensase a sí mismo —seguro de que fuera

de él la realidad dócilmente, por obedecer a las mismas leyes que el pensar o *lógos*, coincidiría con los resultados de ese análisis interno del pensamiento. Por eso Aristóteles hace que Dios, principio del Universo, consista sólo en un pensar sobre el pensar —*nóesis noéseos*— que sólo con pensarse a sí mismo conoce su Universo. Lo real, según esto, consiste en materia lógica, lo real es racional —como va a decir al otro extremo de la historia de la filosofía el otro racionalista, el *panlogista* Hegel. Si queremos sorprender en un rincón de descuido este modo de filosofar racionalista, citaremos unas palabras de Leibniz perdidas hacia el final de sus *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* y que no he visto citadas. Dice así el gran optimista: *Je ne conçois les choses inconnues ou confusément connues que de la manière de celles qui nous sont distinctemente connues.* Este hombre está seguro que lo desconocido, es decir, lo real más allá de nuestro pensamiento, tendrá un modo de ser, un consistir o, como yo digo, una consistencia igual que lo real ya conocido, es decir, que la porción de realidad cuya consistencia ha resultado ya coincidir con la de nuestro pensar. Para mí éste es un ejemplo y lugar clásico de lo que llamo utopismo intelectual, es decir, la fe loca de que el pensamiento al querer penetrar lo real en cualquier lugar —*u-topos*— de su infinito cuerpo, lo hallará transparente, lo hallará coincidente con él. Si esto es así yo no tengo que esperar a toparme con lo real desconocido, desde luego y por anticipado sé cómo se comportará.

Frente a este campeón del optimismo pondríamos al extremo escepticismo —para el cual el ser no coincide en nada con el pensar, por tanto, es imposible todo conocimiento. Y entre medias situaremos la posición que parece más discreta, a saber: la que cree notar que el ser sólo en parte coincide con el pensar, que sólo ciertos objetos se comportan como se comporta el pensar, esto es, lógicamente. Una teoría del conocimiento regida por este tercer punto de vista cuidaría de dibujar severa, verazmente la línea de coincidencias y discrepancias entre el universo y el pensamiento, dibujará un mapa de lo objetivo donde habrá zonas civiles o que el pensar puede penetrar, y zonas impenetrables, zonas irracionales del mundo. Por ejemplo: los números forman una provincia de objetos máximamente coincidente con el *lógos*, hasta el punto que se ha creído posible racionalizar toda la matemática y construirla puramente con lógica. Pero en estos meses vivimos una de las grandes batallas gloriosas del intelecto que se han dado en la historia y que, junto con la física actual, bastaría para ennoblecer a nuestra época en la vasta procesión de los tiempos. Me refiero al ensayo que Brouwer y Weyl

hacen de demostrar la discrepancia parcial que hay entre la consistencia del número y la de los conceptos, por tanto, la imposibilidad de una matemática lógica o formalista, la necesidad de una matemática fiel a la peculiaridad de su objeto, que ellos llaman «intuicionista», una matemática que no sea lógica, sino precisamente matemática. Si de la matemática ascendemos a objetos más complicados —la materia física, la vida orgánica, la vida psíquica, la vida social, la vida histórica— la dosis de irracionalidad o impenetrabilidad al puro pensar crece y es lo más probable que cuando el objeto de que se trata es nada menos que el Universo, la porción de él cimarrona, ininteligible por los medios del puro *lógos* tradicional sea máxima. Todavía en la física la razón camina holgada, pero, como dice admirablemente Bergson —bien que por motivos menos admirables—, «fuera de la física es preciso hacer inspeccionar a la razón por el buen sentido». Esto que Bergson llama «buen sentido» es lo que yo he llamado muy formalmente «razón vital», una razón más amplia que la otra, para la cual son racionales no pocos objetos que frente a la vieja *raison* o razón conceptual o razón pura son, en efecto, irracionales.

Pero también sería una mala inteligencia, por ventura la más grave de todas, interpretar la definición de la filosofía como doctrina del Universo, y la tendencia a construir un *maximum* de *corpus* filosófico como una recaída ingenua en la vieja metafísica. Estas objeciones externas, políticas, pedagógicas, higiénicas a un pensamiento que avanza en virtud de razones internas son siempre pueriles, frívolas —y voy a decir más—, faltas de veracidad teorética. En general, todo el que ataque una obra de teoría por motivos forasteros a ella misma y mediante *argumenta hominis ad hominem*, declara automáticamente su incapacidad como hombre de teoría. No vale hablar de las cosas por delante de ellas sin entrar en ellas, no vale el *vorbeireden* en que se eluden las cuestiones mismas sobre las cuales precisamente se pretende sentenciar. Yo incito a las generaciones nuevas de la intelectualidad española para que sean en este punto sobremanera exigentes, porque esa es la condición esencial para que en un país llegue a haber en serio y con verdad vida intelectual. «Lo demás no es —como dice el personaje de una novela española— más que carrocería.»

Mal puede ser una filosofía definida según hemos visto, y para la cual es de rigor, es esencial admitir por anticipado la posible incognoscibilidad de su objeto —mal puede ser una ingenua recaída en la vieja metafísica. Nunca, que yo sepa, se ha dado al punto de

partida filosófico una expresión más exigente de criticismo, de cautela. Pero fieles —y esto es lo característico de la situación actual—, fieles al modo heroico de conocer y pensar que es, quiérase o no, en su esencia misma la filosofía, no podemos contentarnos con ser cautos, sino que necesitamos ser completos. Cautela, pues, pero sin suspicacia; con naturalidad. No hay que ponerse ante el Universo suspicaz como un aldeano. El positivismo fue un filosofía aldeana. Como Hegel dice: «el miedo a errar es ya un error y si se analiza se descubre en su fondo un miedo a la verdad». El filósofo que está dispuesto al máximo peligro intelectual, que expone íntegro su pensamiento, tiene obligación de ejercitar plena libertad —librarse de todo, inclusive de esa suspicacia labriega ante una posible metafísica. No renunciamos, pues, a ningún rigor crítico, antes bien, lo llevamos a su extrema exigencia, pero lo hacemos sencillamente, sin darnos importancia por ello, sin adoptar la patética gesticulación criticista. Detestamos, como todo nuestro tiempo, el vano ademán exacerbado, la superlación del gesto. Hay, en todo, que ser lo que se es, sin gesticulación, en sobria autenticidad —evitando ser la exageración, el mascarón de proa de sí mismo.

Si ahora, a fin de no perdernos, tentamos el hilo de Ariadna necesario en todo desarrollo de conceptos, podemos resumir lo dicho reiterando su fórmula primera, que ahora sonará a ustedes más llena de sentido. Filosofía es conocimiento del Universo o de todo cuanto hay, pero al partir ni sabemos qué es lo que hay, ni si lo que hay forma Universo o Multiverso, ni si, Universo o Multiverso, será cognoscible.

La empresa, pues, parece loca. ¿Por qué intentarla? ¿No fuera más prudente excusarla —dedicarse no más a vivir y prescindir del filosofar? Para el viejo héroe romano, por el contrario, era necesario navegar y no era necesario vivir. Siempre se dividirán los hombres en estas dos clases, de las cuales forman la mejor aquellos para quienes precisamente lo superfluo es lo necesario. En el pequeño patio de Oriente se alza dulce y trémula, como un surtidor de fontana, la voz ungida de Cristo que amonesta: «Marta, Marta —una sola cosa es necesaria.» Y con ella aludía, frente a Marta hacendosa y utilitaria, a María amorosa y superflua.

LECCIÓN V (1)

[*La necesidad de la filosofía. — Presente y compresente. — El ser fundamental. — Autonomía y pantonomía*]. — *Defensa del teólogo frente al místico.*

Al enunciar el problema de la filosofía hallamos que era el más radical imaginable, que era archiproblemático. Por otra parte, veíamos que cuanto más problemático sea un problema más pura es la actitud cognoscitiva, teorética que lo percibe y escudriña. Por eso es la filosofía el esfuerzo intelectual por excelencia—en comparación con el cual todas las otras ciencias, inclusive la pura matemática, conservan un resto de practicismo.

Pero esta misma pureza y superlativo heroísmo intelectual que lleva a la filosofía ¿no da a ésta un carácter desaforado, frenético? ¿Tiene buen sentido plantearse problema tan descomunal como es el filosófico? Si se empieza a hablar aquí de probabilidades fuera menester declarar que el buen éxito del intento llamado filosofía es lo menos probable del mundo. Parece —decia yo— una loca empresa. ¿Por qué intentarla? ¿Por qué no contentarse con vivir y excusar el filosofar? Si no es probable el logro de su empeño, la filosofía no sirve de nada, no hay necesidad de ella. Perfectamente; mas, por lo pronto, es un hecho que hay hombres para quienes lo superfluo es lo necesario. Y recordábamos la divina oposición entre Marta utilísima y María superflua. La verdad es —y a esto

(1) Viernes, 19 de abril.

aluden últimamente las palabras de Cristo— que no existe tal definitiva dualidad y que la vida misma, inclusive la vida orgánica o biológica, es, a la postre, incomprensible como utilidad, sólo es explicable como inmenso fenómeno deportivo.

Así ese hecho, al fin y al cabo vital, que es filosofar. ¿Es necesario? ¿No es necesario? Si por necesario se entiende «ser útil» para otra cosa, la filosofía no es, por lo menos primariamente, necesaria. Pero la necesidad de lo útil es sólo relativa, relativa a su fin. La verdadera necesidad es la que el ser siente de ser lo que es —el ave de volar, el pez de bogar y el intelecto de filosofar. Esta necesidad de ejercitar la función o acto que somos es la más elevada, la más esencial. Por eso Aristóteles no vacila en decir respecto de las ciencias: *anankatióterai pâsai, ameínon d'oudemía* (1). Sugestivamente, Platón, cuando quiere hallar la más audaz definición de la filosofía, allá en la hora culminante de su pensar más rigoroso, allá en pleno diálogo *Sophistés*, dirá que es la filosofía *he epistéme tôn eleútheron*, cuya traducción más exacta es ésta: la ciencia de los deportistas. ¿Qué le hubiera acontecido a Platón si aquí hubiera dicho eso? ¿Y si encima de eso hubiera situado su disertación en un gimnasio público, donde los jóvenes elegantes de Atenas, atraídos por la cabeza redonda de Sócrates, se agolpaban en torno a su palabra como falenas en torno a una linterna y alargaban hacia él sus largos cuellos de discóbolos?

Pero dejemos al amigo Platón y sigamos perescrutando la amiga verdad.

La filosofía no brota por razón de utilidad, pero tampoco por sinrazón de capricho. Es constitutivamente necesaria al intelecto. ¿Por qué? Su nota radical era buscar todo como tal todo, capturar el Universo, cazar el Unicornio. Mas ¿por qué ese afán? ¿Por qué no contentarnos con lo que sin filosofar hallamos en el mundo, con lo que ya es y está ahí patente ante nosotros? Por esta sencilla razón: todo lo que es y está ahí, cuanto nos es dado, presente, patente, es por su esencia mero trozo, pedazo, fragmento, muñón. Y no podemos verlo sin prever y echar de menos la porción que falta. En todo ser dado, en todo dato del mundo encontramos su esencial línea de fractura, su carácter de parte y sólo parte —vemos la herida de su mutilación ontológica, nos grita su dolor de amputado, su nostalgia del trozo que le falta para ser completo, su di-

(1) [*Metafísica*. 983 a 10. Todas son más necesarias, pero superior ninguna.]

vino descontento. Hace doce años, hablando en Buenos Aires, definía yo el descontento «como un amar sin amado y un como dolor que sentimos en miembros que no tenemos». Es el echar de menos lo que no somos, el reconocernos incompletos y mancos.

En expresión rigorosa quiero decir lo siguiente:

Si tomamos un objeto cualquiera de cuantos hallamos en el mundo y nos fijamos bien en lo que poseemos al tenerlo delante, pronto caeremos en la cuenta de que es sólo un fragmento y que por serlo nos fuerza a pensar en otra realidad que lo completa. Así, los colores que vemos, que tan ágil y galantemente se nos plantean siempre ante los ojos, no son lo que a la vista parecen ser, quiero decir, no son sólo colores. Todo color necesita extenderse más o menos, existe, es derramado en alguna extensión; no hay, pues, color sin extensión. El es sólo una parte de un todo que llamaremos extensión coloreada o color extenso. Pero esta extensión coloreada, a su vez, no puede ser sólo extensión coloreada. La extensión, para serlo, supone algo que se extienda, que sustente la extensión y el color, un substrato o soporte. La extensión requiere, como Leibniz decía frente a Descartes, algo *extensione prius*. Llamemos —como se hace tradicionalmente— a ese soporte del color extenso, materia. Al llegar a ella parece que hemos llegado por fin a algo suficiente. La materia ya no necesita ser sostenida por nada: está ahí, es por sí —no como el color, que es y existe por otro, gracias a la materia que lo sostiene. Pero al punto nos ocurre esta sospecha: si la materia una vez que existe, que está ahí, se basta así misma, no ha podido darse el ser, no ha podido venir al ser por su propia capacidad. No se puede pensar la materia sin verla como algo que ha sido puesto en la existencia por algún otro poder, como no se puede ver la flecha en el aire sin que busquemos la mano que la ha lanzado. Es, pues, también pedazo de un proceso más amplio que la produce, de una realidad más ancha que la completa. Todo esto es trivial y me sirve sólo para aclarar la idea en que estamos.

Más claro e inmediato me parece este otro ejemplo. Este salón es en su totalidad presente en la percepción que de él tenemos. Parece —al menos en nuestra visión— algo completo y suficiente. Se compone de lo que en él vemos y de nada más. Al menos, si analizamos lo que al verlo hay en nuestra percepción, parece no haber más que sus colores, sus luces, sus formas, su espacio y no necesitar de más. Pero si, al abandonarlo dentro de un instante, halláramos que en la puerta terminaba el mundo, que más allá de este salón no había nada, ni siquiera espacio vacío, nuestra mente

sufriría un *choc* de sorpresa. ¿Por qué, si en nuestra mente no había antes más que lo que veíamos del salón, nos causa sorpresa, sin necesidad de ninguna reflexión, que no haya en derredor de él casa, y calle, y ciudad, y tierra, y atmósfera, etc., etc.? Por lo visto, en nuestra percepción, junto a la presencia inmediata de su interior, de lo que vemos, había, bien que en forma latente, todo un vago fondo que, si faltase, lo echaríamos de menos. Es decir, que este salón no era ni aun en la simple percepción algo completo, sino sólo primer plano que se destaca sobre un fondo vago con el que contamos tácitamente, que ya existía para nosotros, bien que como oculto y adjunto, envolviendo lo que, de hecho, vemos. Ese fondo vago y envolvente no está presente ahora, pero está ahora compresente. Y en efecto, siempre que vemos algo este algo se presenta sobre un fondo latente, oscuro, enorme, de contornos indefinidos que es — simplemente— el mundo, el mundo de que forma parte, de que es sólo pedazo. Lo que en cada caso vemos es sólo el promontorio visible que hacia nosotros adelanta el resto latente del mundo. Y así podemos elevar a ley general esta observación y decir: presente algo, está siempre compresente el mundo.

Y lo mismo acontece si nos fijamos en nuestra realidad íntima, en lo psíquico. Lo que en cada instante vemos de nuestro ser interior es sólo un pequeño trozo: estas ideas que ahora pensamos, este dolor que sufrimos, esta imagencilla que se pinta en nuestro escenario íntimo, esta emoción que ahora sentimos; pero este pobre montoncillo de cosas que ahora vemos de nosotros es sólo lo que en cada caso se adelanta a nuestra mirada vuelta hacia adentro, es sólo como el hombro de nuestro yo completo y efectivo, el cual queda al fondo como una gran cuenca o serranía de que en cada instante vemos sólo el rincón de un paisaje.

Pues bien, el mundo —en el sentido que ahora damos a la palabra— es sólo el conjunto de las cosas que podemos ir viendo unas con otras. Las que ahora no vemos sirven de fondo a las que vemos, pero luego serán aquéllas las que tengamos delante, inmediatas, patentes, dadas. Y si cada una es sólo fragmento y el mundo es no más que su colección o montón, quiere decirse que, a su vez, el mundo entero, el conjunto de lo que nos es dado y que por sernos dado podemos llamarlo «*nuestro* mundo», será también un fragmento enorme, colosal, pero fragmento y nada más. El mundo no se explica tampoco a sí mismo; al contrario, cuando nos encontramos teóricamente ante él nos es dado sólo... un problema.

[¿En qué consiste lo problemático del problema? Tomemos el

ejemplo inveterado: el palo dentro del agua parece recto al tacto, no recto a la vista. El intelecto quiere avecindarse en una de estas apariencias, pero la otra se alza con derechos iguales. El intelecto siente la angustia de no poder reposar en ninguna y busca una solución: busca salvarse haciendo de ellas meras apariencias. Problema es la conciencia de un ser y un no ser, de una contradicción. Como decía Hamlet: «Ser o no ser, ésta es la cuestión.»]

Parejamente, el mundo que hallamos es, pero, a la vez, no se basta a sí mismo, no sustenta su propio ser, grita lo que le falta, proclama su no-ser y nos obliga a filosofar; porque esto es filosofar, buscar al mundo su integridad, completarlo en Universo y a la parte construirle un todo donde se aloje y descanse. Es el mundo un objeto insuficiente y fragmentario, un objeto fundado en algo que no es él, que no es lo dado. Ese algo tiene, pues, una misión *sensu stricto* fundamentadora, es el ser fundamental. Como Kant decía: «Cuando lo condicional nos es dado, lo incondicional nos es planteado como problema.» He aquí el decisivo problema filosófico y la necesidad mental que hacia él nos dispara.

Fíjense ahora ustedes un momento en la peculiar situación que se nos crea frente a ese ser postulado y no dado, frente a ese ser fundamental. No cabe buscarlo como una cosa del mundo que hasta hoy no se nos hizo presente, pero que acaso mañana se manifieste ante nosotros. El ser fundamental, por su esencia misma no es un dato, no es nunca un presente para el conocimiento, es justo lo que falta a todo lo presente. ¿Cómo sabemos de él? Curiosa aventura la de ese extraño ser. Cuando en un mosaico falta una pieza lo reconocemos por el hueco que deja; lo que de ella vemos es su ausencia; su modo de estar presente es faltar, por tanto, estar ausente. De modo análogo, el ser fundamental es el eterno y esencial ausente, es el que falta siempre en el mundo — y de él vemos sólo la herida que su ausencia ha dejado, como vemos en el manco el brazo deficiente. Y hay que definirlo dibujando el perfil de la herida, describiendo la línea de fractura. Por su carácter de ser fundamental no puede parecerse al ser dado que es, precisamente, un ser secundario y fundamentado. Es aquél, por esencia, lo completamente otro, lo formalmente distinto, lo absolutamente exótico.

Yo creo que es debido, por lo pronto, subrayar mucho la heterogeneidad, lo que tiene de distante e incomparable con todo ser intramundano ese ser fundamental, en vez de hacerse ilusiones respecto a su proximidad y parecido con las cosas que nos son dadas y notorias. En este sentido, bien que sólo en éste, simpatizo con

los que se negaron a hacer casero, doméstico y casi nuestro vecino al ser trascendente. Como en las religiones aparece bajo el nombre de Dios esto que en filosofía surge como problema de fundamento para el mundo, encontramos también en ellas las dos actitudes: los que traen a Dios demasiado cerca y, como Santa Teresa, le hacen andar entre los pucheros, y los que, a mi juicio con mayor respeto y más tacto filosófico, lo alejan y trasponen.

Siempre, en este contexto, me emociona recordar la figura de Marción, el primer gran heresiarca del cristianismo, a quien, no obstante tener que llamarlo «primogénito de Satán», la Iglesia, con fina conciencia, ha tratado siempre en forma de desusada consideración, porque era, en efecto, fuera del dogma, varón en todo ejemplar. Marción, como todo el gnosticismo, parte de una conciencia hipersensible para el carácter de limitación, de defecto, de insuficiencia adscrito a todo lo mundano. Por eso no admite que el verdadero y supremo Dios tenga nada que ver con el Mundo: él es lo absolutamente distinto y otro que el mundo —es *allotrios*. De otro modo quedaría contaminado moral y ontológicamente con la imperfección y limitación de éste. De aquí que, según él, no pueda ser el supremo y auténtico Dios un creador del mundo: sería entonces creador de lo insuficiente, por tanto, él mismo insuficiente, y buscamos, frente al mundo, la perfecta suficiencia. Crear algo es, al cabo —interpreto ahora a Marción— contaminarse con lo creado. El Dios creador es un poder segundo, es el Dios del Antiguo Testamento, un Dios que tiene mucho de intramundano, Dios de la justicia y Dios de los ejércitos, lo cual supone que está referido indisolublemente al crimen y a la lucha. En cambio, el verdadero Dios no es justo, es simplemente bueno, no es justicia, sino caridad, amor. Existe eternamente ajeno al mundo y ausente del mundo, en absoluta distancia de él, intacto de él; por eso sólo podemos llamarle por excelencia «el Dios extranjero» —ξένος θεός—, mas por lo mismo que es lo absolutamente otro que el mundo, lo compensa y lo completa, de puro no tener que ver con el mundo lo salva. Y ésta es para el gnóstico la obra más altamente divina: no crear el mal mundo como un demiurgo pagano, sino, al contrario, «descrearlo», anular su maldad constitutiva —es decir, salvarlo.

Si es, por lo pronto, necesario subrayar esa distancia, no basta con esto. El gnosticismo se queda ahí: es la exageración de ese momento, del *Deus exsuperantissimus*. Hace falta el viaje de vuelta. No

resulte que he hecho una confesión de marcionismo. Mal puedo hacerla cuanto que éste habla de Dios, problema de la teología, y esto para nosotros era sólo ilustración al margen. Hablamos sólo del ser fundamental, tema exclusivo de la filosofía.

Filosofía es conocimiento del Universo o de todo cuanto hay. Ya vimos que esto implicaba para el filósofo la obligación de plantearse un problema absoluto, es decir, de no partir tranquilamente de creencias previas, de no dar nada por sabido anticipadamente. Lo sabido es lo que ya no es problema. Ahora bien, lo sabido fuera, aparte o antes de la filosofía es sabido desde un punto de vista parcial y no universal, es un saber de nivel inferior que no puede aprovecharse en la altitud donde se mueve *a nativitate* el conocimiento filosófico. Visto desde la altura filosófica, todo otro saber tiene un carácter de ingenuidad y de relativa falsedad, es decir, que se vuelve otra vez problemático. Por eso Nicolás Cusano llamaba las ciencias *docta ignorancia*.

Esta situación del filósofo, que va aneja a su extremo heroísmo intelectual y que sería tan incómoda si no le llevase a ella su inevitable vocación, impone a su pensamiento lo que llamo imperativo de *autonomía*. Significa este principio metódico la renuncia a apoyarse en nada anterior a la filosofía misma que se vaya haciendo y al compromiso de no partir de verdades supuestas. Es la filosofía una ciencia sin suposiciones. Entiendo por tal un sistema de verdades que se ha construido sin admitir como fundamento de él ninguna verdad que se da por probada fuera de ese sistema. No hay, pues, una admisión filosófica que el filósofo no tenga que forjar con sus propios medios. Es, pues, la filosofía ley intelectual de sí misma, es autonómica. A esto llamo principio de autonomía —y él nos liga sin pérdida alguna a todo el pasado criticista de la filosofía—; él nos retrotrae al gran impulsor del pensamiento moderno y nos califica como últimos nietos de Descartes. Pero no se fíen ustedes de la ternura de los nietos. El próximo día vamos a ajustar las cuentas a nuestros abuelos. Comienza el filósofo por evacuar de creencias recibidas su espíritu, por convertirlo en una isla desierta de verdades, y luego, recluso en esta ínsula, se condena a un robinsonismo metódico. Tal era el sentido de la duda metódica que para siempre sitúa Descartes en el umbral del conocimiento filosófico. El sentido de ella no era simplemente dudar de todo aquello que, en efecto, suscita en nosotros duda —esto lo hace a toda hora cualquier hombre discreto—, sino que consiste en dudar inclusive de lo que no se duda de

hecho pero, en principio, podía ser dubitable. Esta duda instrumental y técnica, que es el bisturí del filósofo, tiene un radío de actuación mucho más amplio que la habitual suspicacia del hombre, puesto que dejando atrás lo dudoso se alarga hasta lo dubitable. Por eso no titula Descartes su famosa meditación así: *De ce qu'on revoque en doute*, sino *De ce qu'on peut revoquer en doute*.

Aquí tienen ustedes la raíz de un aspecto característico de toda filosofía: su fisonomía paradójica. Toda filosofía es paradoja, se aparta de la opinión natural que usamos en la vida, porque considera como dudosas teoréticamente creencias elementalísimas que vitalmente no nos parecen cuestionables.

Pero una vez que en virtud del principio autonómico se ha replegado el filósofo sobre aquellas poquísimas verdades primeras de que ni aun teoréticamente cabe dudar, y que por ello se prueban y comprueban a sí mismas, tiene que volverse cara al Universo y conquistarlo, abarcarlo íntegro. Ese punto o puntos mínimos de verdad rigorosa tienen que ser elásticamente dilatados hasta aprisionar cuanto hay. Frente a ese principio ascético de repliegue cauteloso que es la autonomía actúa un principio de tensión opuesta: el universalismo, el afán intelectual hacia el todo, lo que yo llamo *pantonomía*.

No basta con el principio de autonomía que es negativo, estático y de cautela, que nos invita a tener cuidado, pero no a caminar, que no orienta ni dirige nuestro avance. No basta con no errar: es preciso acertar, es forzoso atacar sin descanso nuestro problema, y como éste consiste en definir el todo o Universo, cada concepto filosófico habrá de ser fabricado en función del todo, a diferencia de los conceptos en las disciplinas particulares que se atienen a lo que la parte es como parte aislada o falso todo. Así, la física nos dice solamente lo que es la materia como si sólo ella hubiese en el Universo, como si fuese el Universo. Por eso la física ha solido tender a sublevarse como auténtica filosofía, y esta pseudofilosofía subversiva es el materialismo. El filósofo, en cambio, buscará de la materia su valor como pieza del Universo y dirá la verdad última de cada cosa, lo que esta cosa es en función de todas. A este principio de conceptuación llamo *pantonomía* o ley de totalidad.

El principio de autonomía ha sido de sobra proclamado desde el Renacimiento hasta el día, a veces con un exclusivismo funesto que ha frenado al pensamiento filosófico hasta paralizarlo. En cambio, el principio de pantonomía o universalismo sólo ha encontra-

do atención adecuada en algún momento del alma antigua y en el breve período filosófico que va de Kant a Hegel, la filosofía romántica. Yo me atrevería a decir que esto y sólo esto nos aproxima a los sistemas post-kantianos, cuyo estilo ideológico nos es, por lo demás, sobremanera extemporáneo. Pero ya es de gran calado esa sola coincidencia. Coincidimos con ellos en no contentarnos con evitar el errar y en considerar que la mejor manera de lograrlo no es angostar el campo visual, sino, al contrario, dilatarlo máximamente, convirtiendo en imperativo intelectual, en principio metódico el propósito de pensar todo y no dejarse nada fuera. Desde Hegel se ha olvidado que filosofía es ese pensamiento integral y que no es sino eso —con todas sus ventajas y, naturalmente, con todos sus fallos.

Queremos una filosofía que sea filosofía y nada más, que acepte su destino, con su esplendor y su miseria, y no bizquee envidiosa queriendo para sí las virtudes cognoscitivas que otras ciencias poseen, como es la exactitud de la verdad matemática o la comprobación sensible y el practicismo de la verdad física. No ha sido casual que en el último siglo fuese el filósofo tan infiel a su condición. Fue característico de esos tiempos en Occidente no aceptar el Destino, querer ser lo que no se era. Por eso fue una edad constitutivamente revolucionaria. En sentido último, «espíritu revolucionario» significa no sólo afán de mejorar —cosa que es siempre excelente y noble—, sino creer que se puede sin límites ser lo que no se es, lo que radicalmente no se es, que basta con pensar en un orden del mundo o de la sociedad que parecen óptimos para que debamos realizarlos, no advirtiendo que el mundo y la sociedad tienen una estructura esencial incanjeable, la cual limita la realización de nuestros deseos y da un carácter de frivolidad a todo reformismo que no cuente con ella. Al espíritu revolucionario que intenta utópicamente hacer que las cosas sean lo que nunca podrán ser ni tienen por qué ser, es preciso sustituir el gran principio ético que Píndaro líricamente pregonaba y dice, sin más, así: *Llega a ser el que eres.*

Es forzoso que la filosofía se contente con ser la pobrecita cosa que es y dejar vacantes las gracias que no le son propias para que se ornen con ellas los otros modos y clases de conocimiento. A despecho del aspecto megalómano que primeramente ofrece la filosofía al pretender abarcar el Universo e ingurgitárselo, se trata, en rigor, de una disciplina ni más ni menos modesta que las otras. Porque el Universo o todo cuanto hay no es *cada una* de las cosas que hay, sino sólo lo universal de cada cosa, por tanto, sólo una

faceta de cada cosa. En este sentido, pero sólo en éste, es también parcial el objeto de la filosofía, puesto que es la parte por la cual cada cosa se inserta en el todo, diríamos su porción umbilical. Y no fuera incongruente afirmar que, a la postre, es también el filósofo un especialista, a saber, un especialista en universos.

Pero así como Einstein, según vimos, hace de la métrica empírica y por tanto relativa —es decir, hace de lo que se considera a primera vista una limitación y hasta un principio de error precisamente el principio de todos los conceptos físicos—, así también la filosofía, me importa mucho subrayar esto, hace de la aspiración a abarcar intelectualmente el Universo el principio lógico y metódico de sus ideas. Hace, por tanto, de lo que puede parecer un vicio, un loco afán, su destino rigoroso y su fértil virtud. Extrañará a los más disertos en materia filosófica que a ese imperativo de abarcar todo le llame principio lógico. La lógica —inveteradamente— no conoce más principios que el de identidad y contradicción, de razón suficiente y del tercio excluso. Se trata, pues, de una heterodoxia que ahora no más deslizo y como anuncio. Ya veremos cuando le llegue el turno el sentido grave y las razones enérgicas que esta heterodoxia contiene.

Pero aún tenemos que añadir, entre otros menos urgentes, un nuevo atributo al concepto de filosofía. Un atributo que pudiera parecer demasiado inexcusable para que merezca ser formulado. Sin embargo, es muy importante. Llamamos filosofía a un conocimiento teorético, a una teoría. La teoría es un conjunto de conceptos —en el sentido estricto del término concepto. Y este sentido estricto consiste en ser concepto un contenido mental enunciable. Lo que no se puede decir, lo indecible o inefable no es concepto, y un conocimiento que consista en visión inefable del objeto será todo lo que ustedes quieran, inclusive será, si ustedes lo quieren, la forma suprema de conocimiento, pero no es lo que intentamos bajo el nombre de filosofía. Si imaginamos un sistema filosófico como el de Plotino o el de Bergson, que mediante conceptos nos demuestra ser el verdadero conocimiento un éxtasis de la conciencia en que ésta transpone los límites de lo intelectual o conceptual y toma contacto inmediato con la realidad, por tanto, sin la mediación o intermediario del concepto, diríamos que son filosofías en tanto que prueban la necesidad del éxtasis con medios no extáticos y dejan de serlo cuando se arrojan del concepto a la inmersión en el místico trance.

Recuerden ustedes la impresión sincera que les ha producido

el trato con las obras místicas. El autor nos invita a un viaje maravilloso, el más maravilloso. Nos dice que ha estado en el centro mismo del Universo, en la entraña de lo absoluto. Nos propone que rehagamos con él la caminata. Encantados, nos disponemos a partir y dócilmente seguir a nuestro guía. Desde luego, nos sorprende un poco que quien se ha sumergido en tan prodigioso lugar y elemento, en tan decisivo abismo, como es Dios o lo Absoluto o lo Uno, no haya quedado más descompuesto, más deshumanizado, con nuevo acento —más distinto y otro de nosotros mismos. Cuando Teófilo Gautier volvió a París de su viaje por España, todo el mundo se lo conoció en la cara —porque la traía tostada por el sol transpirenaico. Según la leyenda bretona los que bajaban al purgatorio de San Patricio no volvían a reír nunca. La rigidez de los músculos cigomáticos, solícitos obreros de la sonrisa, servía de «auténtica» a su excursión subterránea. El místico ha vuelto intacto, impermeable a la materia soberana que durante un rato le ha bañado. Si alguien nos dice que vuelve del fondo del mar, automáticamente dirigimos una mirada a su indumentaria con la esperanza de hallar en ella prendidos vagos restos de algas y corales, flora y fauna abisal.

Pero es tanta la ilusión que nos ofrece el viaje propuesto, que acallamos esta momentánea extrañeza y caminamos resueltos junto al místico. Sus palabras —sus *lógoi*— nos seducen. Los místicos han solido ser los más formidables técnicos de la palabra, los más exactos escritores. Es curioso y —como veremos— paradójico que en todos los lenguajes del mundo los clásicos del idioma, del verbo hayan sido los místicos. Además de portentosos decidores, los místicos han tenido siempre un gran talento dramático. El dramatismo es la tensión sobrenormal de nuestra alma, producida por algo que se nos anuncia para el futuro, al que en cada instante nos aproximamos más, de suerte que la curiosidad, el temor o el apetito suscitado por ese algo futuro se multiplica por sí mismo, acumulándose sobre cada nuevo instante. Si la distancia que nos separa de ese futuro tan atractivo o tan temible es dividida en etapas, la arribada a cada una de ellas renueva y aumenta nuestra tensión. El que va a cruzar el desierto de Sahara siente curiosidad por sus bordes, donde la civilización termina, pero la siente mayor por lo que hay más allá de esos bordes, por lo que es ya desierto, y todavía mayor por el centro mismo de éste, como si en ese centro fuese el desierto superlativo de sí mismo. De esta manera, en vez de menguar la curiosidad conforme se va usando, es como un músculo

que el ejercicio alimenta y acrece. El más allá de la primera etapa interesa, pero interesa mayormente el más allá de ese primer más allá, y así sucesivamente. Todo buen dramaturgo conoce el efecto de mecánica tensión que produce esta segmentación del camino hacia un futuro anunciado. Y por eso los místicos dividen siempre su itinerario hacia el éxtasis en virtuales etapas. Unas veces se trata de un castillo dividido en moradas inclusas las unas en las otras, como esas cajas japonesas que tienen siempre dentro otra caja más —así Santa Teresa—; otras veces es la subida a un monte con altos en la ascensión, como en San Juan de la Cruz, o bien es una escalera donde cada peldaño nos promete una nueva visión y un nuevo paisaje —como en la Escala espiritual de San Juan Clímaco. Confesemos que al llegar a cada uno de estos estadios sentimos alguna desilusión: lo que desde él divisamos no es cosa mayor. Pero la esperanza de que en el próximo se manifestará ya lo insólito y magnífico nos mantiene alertas y animosos. Mas he aquí que al llegar a la última morada, a la cima del Carmelo, el último escalón, el místico guía, que no ha parado de hablar durante un momento, nos dice: «Ahora quédese usted ahí solo; yo voy a sumergirme en el éxtasis. A la vuelta le contaré a usted.» Dócilmente esperamos ilusionados con la perspectiva de ver al místico retornar ante nuestros ojos directamente del abismo, chorreando aún misterios, con el olor acre de los vientos de ultranza que guardan algún tiempo pegado las ropas del navegante. Helo aquí que ya vuelve; se acerca y nos dice: «Pues ¿sabe usted que no puedo contarle nada o poco menos, porque lo que he visto es en sí mismo incontable, indecible, inefable?» Y el místico, tan locuaz antes, tan maestro del hablar, se torna taciturno en la hora decisiva, o lo que es peor todavía y más frecuente, nos comunica del trasmundo noticias tan triviales, tan poco interesantes, que más bien desprestigian al más allá. Como dice el refrán tudesco: «Cuando se hace un largo viaje se trae algo que contar.» El místico, de su travesía ultramundana, no trae nada o apenas que contar. Hemos perdido nuestro tiempo. El clásico del lenguaje se hace especialista del silencio.

Quiero indicar con esto que la discreta actitud ante el misticismo, en el sentido estricto de esta palabra, no debe consistir en la pedantería de estudiar a los místicos como casos de clínica psiquiátrica —como si esto aclarase nada esencial de su obra—, u oponiéndoles cualesquiera otras objeciones previas, sino, al revés, aceptando cuanto nos proponen y tomándoles por la palabra. Pretenden llegar a un conocimiento superior a la realidad. Si, en efecto,

el botín de sabiduría que el trance les proporciona valiese más que el conocimiento teorético, no dudaríamos un momento en abandonar éste y hacernos místicos. Pero lo que nos dicen es de una trivialidad y de una monotonía insuperables. A esto responden los místicos que el conocimiento extático, por su misma superioridad, trasciende todo lenguaje, que es un saber mudo. Sólo cada cual, por sí, puede llegar a él, y el libro místico se diferencia de un libro científico en que no es una doctrina sobre la realidad trascendente, sino el plano de un camino para llegar a esa realidad, el discurso de un método, el itinerario de la mente hacia lo absoluto. El saber místico es intransferible y, por esencia, silencioso.

En verdad que no podrían tampoco valer este mutismo y este carácter intransferible de cierto saber como objeciones contra el misticismo. El color que ven nuestros ojos y el sonido que oye nuestra oreja son, en rigor, indecibles. El matiz peculiar de un color real no puede ser expresado en palabras; hay que verlo, y sólo el que lo ve sabe propiamente de qué se trata. A un ciego absoluto no se le puede comunicar lo que es el cromatismo del mundo, para nosotros tan evidente. Sería, pues, un error desdeñar lo que ve el místico, porque sólo puede verlo él. Hay que raer del conocimiento la democracia del saber, según la cual sólo existiría lo que todo el mundo puede conocer. No; hay quien ve más que los demás, y estos demás no pueden correctamente hacer otra cosa que aceptar esa superioridad cuando ésta es evidente. Dicho en otra forma: el que no ve tiene que fiarse del que ve. Pero se dirá: «¿Cómo podemos certificar que alguien ve, en efecto, lo que no vemos? El mundo está lleno de charlatanes, de vanidosos, de embaucadores, de dementes.» El criterio en este caso no me parece de difícil hallazgo; yo creeré que alguien ve más que yo cuando esa visión superior, invisible para mí, le proporciona superioridades visibles para mí. Juzgo por sus efectos. Conste, pues, que no es la inefabilidad ni la imposible transferencia del saber místico lo que hace al misticismo poco estimable —ya veremos cómo existen, en efecto, saberes que por su consistencia misma son incomunicables y alientan inexorablemente prisioneros del silencio. Mi objeción frente al misticismo es que de la visión mística no redunda beneficio alguno intelectual. Por fortuna, algunos místicos han sido, antes que místicos, geniales pensadores —como Plotino, el maestro Eckhart y el señor Bergson. En ellos contrasta peculiarmente la fertilidad del pensamiento, lógico o expreso, con la miseria de sus averiguaciones extáticas.

El misticismo tiende a explotar la profundidad y especula con lo abismático; por lo menos, se entusiasma con las honduras, se siente atraído por ellas. Ahora bien, la tendencia de la filosofía es de dirección opuesta. No le interesa sumergirse en lo profundo, como a la mística, sino, al revés, emerger de lo profundo a la superficie. Contra lo que suele suponerse, es la filosofía un gigantesco afán de superficialidad, quiero decir, de traer a la superficie y tornar patente, claro, perogrullesco si es posible, lo que estaba subterráneo, misterioso y latente. Detesta el misterio y los gestos melodramáticos del iniciado, del mistagogo. Puede decir de sí misma lo que Goethe:

> Yo me declaro del linaje de esos
> Que de lo oscuro hacia lo claro aspiran.

La filosofía es un enorme apetito de transparencia y una resuelta voluntad de mediodía. Su propósito radical es traer a la superficie, declarar, descubrir lo oculto o velado —en Grecia la filosofía comenzó por llamarse *alétheia*, que significa desocultación, revelación o desvelación; en suma, manifestación. Y manifestar no es sino hablar, *lógos*. Si el misticismo es callar, filosofar es decir, descubrir en la gran desnudez y transparencia de la palabra el ser de las cosas, decir el ser: *ontología*. Frente al misticismo, la filosofía quisiera ser el secreto a voces.

Recuerdo haber publicado hace años lo siguiente:

«Comprendo, pues, perfectamente, y de paso comparto la falta de simpatía que han mostrado siempre las Iglesias hacia los místicos, como si temiesen que las aventuras extáticas trajesen desprestigio sobre la religión. El extático es, más o menos, un "frenético". Por eso se compara él mismo a un hombre ebrio. Le falta mesura y claridad mental. Da a la relación con Dios un carácter orgiástico que repugna a la grave serenidad del verdadero sacerdote. El caso es que, con rara coincidencia, el mandarín confuciano experimenta un desdén hacia el mistico taoísta, parejo al que el teólogo católico siente hacia la monja iluminada. Los partidarios de la bullanga en todo orden preferirán siempre la anarquía y la embriaguez de los místicos a la clara y ordenada inteligencia de los sacerdotes, es decir, de la Iglesia. Yo siento no poder acompañarles tampoco en esta preferencia. Me lo impide una cuestión de veracidad. Y es ella que cualquier teología me parece transmitirnos

mucha más cantidad de Dios, más atisbos y nociones sobre la divinidad que todos los éxtasis juntos de todos los místicos juntos.

»Porque en lugar de acercarnos escépticamente al extático debemos, como he dicho, tomarle por su palabra, recibir lo que nos trae de sus inmersiones trascendentes y ver luego si eso que nos presenta vale la pena. Y la verdad es que, después de acompañarle en su viaje sublime, lo que logra comunicarnos es cosa de poca monta. Yo creo que el alma europea se halla próxima a una nueva experiencia de Dios, a nuevas averiguaciones sobre esa realidad, la más importante de todas. Pero dudo mucho que el enriquecimiento de nuestras ideas sobre lo divino venga por los caminos subterráneos de la mística y no por las vías luminosas del pensamiento discursivo. Teología y no éxtasis» (1).

Con haber dicho esto tan taxativamente no me considero obligado a menospreciar la obra de los *pensadores* místicos. En otros sentidos y dimensiones son de abundante interés. Más que nunca hoy tenemos que aprender de ellos muchas cosas. Inclusive su idea del éxtasis —ya que no el éxtasis mismo— no carece de significación. Otro día veremos cuál. Lo que sostengo es que filosofía mística no es lo que intentamos bajo el nombre de filosofía. La única limitación inicial de ésta consiste en querer ser un conocimiento teorético, un sistema de conceptos, por tanto, de enunciados. Volviendo, como haré tantas veces, a buscar un término de comparación en la ciencia actual, diré: que si física es todo lo que se puede medir, filosofía es el conjunto de lo que se puede decir sobre el Universo.

---

(1) [*Estudios sobre el amor*. «Amor en Stendhal», cap. VII. En *Obras completas*, vol. V.] Me complace ver el despertar de un nuevo movimiento teológico en Alemania—en la obra de Karl Barth—, el cual acentúa que teología es θεολέγειν—: hablar de Dios, no callar sobre Dios.

LECCIÓN VI (1)

[*Creencia y teoría; jovialidad.—La evidencia intuitiva.—Los datos del problema filosófico.*]

La filosofía no es, pues, más que una actividad de conocimiento teorético, una teoría del Universo. Y aun cuando la palabra Universo, al abrirse como un ventanal panorámico, parece alegrar un poco el severo vocablo «teoría», no olvidemos que lo que vamos a hacer no es el Universo, fingiéndonos dioses de ocasión, sino solamente su teoría. La filosofía no es, pues, el Universo, no es ni siquiera el trato inmediato con el Universo que llamamos «vivir». No vamos a vivir las cosas, sino simplemente a teorizarlas, a contemplarlas. Y contemplar una cosa implica mantenerse fuera de ella, estar resuelto a conservar entre ella y nosotros la castidad de una distancia. Una teoría intentamos, o lo que es igual, un sistema de conceptos sobre el Universo. Nada menos, pero también nada más. Hallar aquellos conceptos que colocados en un cierto orden nos permiten decir cuanto nos parece que hay o el Universo. No se trata, pues, de nada tremendo. Aunque los problemas filosóficos, por su radicalismo, son ellos patéticos, la filosofía no lo es. Se parece más a un ejercicio placentero, a una ocupación aficionada. Se trata simplemente de que casen unos con otros, como piezas de un rompecabezas, nuestros conceptos. Prefiero decir esto a recomendar la filosofía con calificaciones solemnes. Como todas

(1) Viernes, 26 de abril.

las grandes labores humanas, tiene una dimensión deportiva y del deporte conserva el limpio humor y el rigoroso cuidado.

Otra cosa voy a decir que acaso extrañe a ustedes por el pronto, pero que una larga experiencia me ha enseñado, y vale no sólo para la filosofía, sino para todas las ciencias, para todo lo teórico en estricto sentido. Es esto: cuando alguien que no ha cultivado nunca la ciencia se acerca a ella, la manera mejor de facilitar su ingreso y aclararle qué se trata de hacer al hacer ciencia, sería decirle: «No busque usted que lo que va a escuchar y se le propone ir pensando le "convenza"; no lo tome usted en serio, sino como un juego en que se le invita a usted a que cumpla las reglas.» El estado de ánimo que esta actitud tan poco solemne produce es el temple mejor para iniciar el estudio científico. La razón es muy sencilla: el precientífico entiende por «convencerse» y por «tomar en serio» un estado de ánimo tan firme, tan sólido, tan penetrado de sí mismo como sólo se puede sentir ante lo que nos es más habitual e inveterado. Quiero decir que el género de convicción con que creemos que el sol se pone sobre el horizonte o que los cuerpos que vemos están, en efecto, fuera de nosotros, es tan ciega, tan arraigada en los ámbitos sobre que vivimos y que forman parte de nosotros, que la convicción opuesta de la astronomía o de la filosofía idealista no podrá nunca comparársele en fuerza bruta psicológica. La convicción científica, precisamente porque se funda en verdades, en razones, no pasa, ni tiene para qué pasar, de la piel de nuestra alma y posee un carácter espectral. Es, en efecto, una convicción consistente en puro asentimiento intelectual que se ve forzado por determinadas razones; no es como la fe y otras creencias vitales que brotan del centro radical de nuestra persona. La convicción científica, cuando lo es verdaderamente, viene desde fuera —θύραθεν, como decía Aristóteles—, por decirlo así, desde las cosas a prenderse en la periferia de nuestro yo. Allí, en esa periferia, está la inteligencia. La inteligencia no es el fondo de nuestro ser. Todo lo contrario. Es como una piel sensible, tentacular que cubre el resto de nuestro volumen íntimo, el cual por sí es *sensu stricto* ininteligente, *irracional*. Muy bien lo decía Barrès: *L'intelligence, quelle petite chose à la surface de nous*. Ahí está, extendida como un dintorno sobre nuestro ser más interior, dando cara a las cosas, al ser —porque su papel no es otro que pensar las cosas, el ser— su papel no es ser el ser, sino reflejarlo, espejarlo. Tan no somos ella, que la inteligencia es una misma en todos, aunque unos tengan de ella mayor porción que otros. Pero la que tengan es igual

en todos, 2 y 2 son para todos 4. Por eso Aristóteles y el averroísmo creyeron que había un único *noûs* o intelecto en el Universo, que todos éramos, en cuanto inteligentes, una sola inteligencia. Lo que nos individualiza está detrás de ella. Pero no vamos ahora a punzar tan difícil cuestión. Baste lo dicho para sugerir que en vano pretenderá la inteligencia luchar en un *match* de convicción con las creencias irracionales, habituales. Cuando un científico sostiene sus ideas con una fe semejante a la fe vital, duda de su ciencia. En una obra de Baroja, un personaje dice a otro: «Este hombre cree en la anarquía como en la Virgen del Pilar», a lo que comenta un tercero: «En todo lo que se cree se cree igual.»

Parejamente, siempre el hambre y sed de comer y beber será psicológicamente más fuerte, tendrá más energía bruta psíquica que el hambre y sed de justicia. Cuanto más elevada es una actividad en un organismo es menos vigorosa, menos estable y eficiente. Las funciones vegetativas fallan menos que las sensitivas, y éstas, menos que las voluntarias y reflexivas. Como dicen los biólogos, las funciones últimamente adquiridas, que son las más complejas y superiores, son las que primero y más fácilmente son perdidas por una especie. En otros términos: lo que vale más es lo que está siempre en mayor peligro. En un caso de conflicto, de depresión, de apasionamiento siempre estamos prontos a dejar de ser inteligentes. Diríase que llevamos la inteligencia prendida con un alfiler. O dicho de otra forma: el más inteligente lo es... a ratos. Y lo mismo podríamos decir del sentido moral y del gusto estético. Siempre en el hombre, por su esencia misma, lo superior es menos eficaz que lo inferior, menos firme, menos impositivo. Con esta idea habría que entrar en la comprensión de la historia universal. Lo superior, para realizarse en la historia, tiene que esperar a que lo inferior le ofrezca holgura y ocasión. Es decir, que lo inferior es el encargado de realizar lo superior —le presta su fuerza ciega pero incomparable. Por esto la razón no debe ser orgullosa y debe atender, cuidar las potencias irracionales. La idea no puede luchar frente a frente con el instinto; tiene, poco a poco, insinuándose, que domesticarlo, conquistarlo, encantarlo, no como Hércules, con los puños —que no tiene—, sino con una irreal música, como Orfeo seducía a las fieras. La idea es... femenina y usa la táctica inmortal de la feminidad, que no busca imponerse por derechura, como el hombre, sino pasivamente, atmosféricamente. La mujer actúa con un dulce y aparente no actuar, soportando, cediendo; como Hebbel decía: «En ella el hacer es padecer» —*durch Lei-*

den tun. Así, la idea. Los griegos sufrieron radicalmente el error de creer que la idea, de puro ser clara y sólo por serlo, se imponía, se realizaba, que el Logos, que el verbo por sí mismo y sin más se hacía carne. Fuera de la religión, esto es una creencia mágica, y la realidad histórica —por desgracia, por ventura— no es magia.

He aquí por qué avenida de razones ahora vagamente sólo apuntadas yo prefiero que se acerque el curioso a la filosofía sin tomarla muy en serio, antes bien, con el temple de espíritu que lleva al ejercitar un deporte y ocuparse en un juego. Frente al radical vivir la teoría es juego, no es cosa terrible, grave, formal. «Lo que yo quiero decir es lo siguiente: que el hombre es como un juguete en la mano de Dios, y que eso, poder ser juego, es precisamente y en verdad lo mejor en él. Por tanto, todo el mundo, hombre o mujer, debe aspirar a ese fin y hacer de los más bellos juegos el verdadero contenido de su vida —contrariamente a la opinión que ahora domina. Juego, broma, cultura, afirmamos, son lo más serio para nosotros los hombres.»

He aquí, señores, una frivolidad más que yo doy al viento. Lo malo es que si yo ahora la he pronunciado, no soy yo quien la ha pensado y la ha dicho y escrito. Las palabras que he leído y que comienzan «Lo que yo quiero decir es lo siguiente: que el hombre es un juguete en la mano de Dios...» son nada menos que de Platón. Y no son escritas al desgaire y como de paso, sino pocos párrafos después de haber dicho que el tema sobre que va a hablar es de aquellos que requieren sumo tiento cuando va a tratarlos un hombre, que, como él, ha llegado a la ancianidad. Es uno de los contados lugares en que Platón, oculto casi siempre detrás de su propio texto, entreabre las líneas luminosas de su escrito, como una cortina de hilos iridiscentes, y nos deja ver su noble figura privada. Esas palabras son del libro VII de *Las leyes* —la postrera e inconclusa obra de Platón, inclinado sobre la cual lo sorprendió la amiga muerte, levantándolo para siempre en su mano inmortal (1).

Pero más todavía: dice cosa tal Platón anunciando antes, con rara insistencia, que va a determinar cuál es el estado de ánimo, el temple, el tono sentimental, diríamos hoy, en que ha de fundarse cada vida en cuanto culta. Aunque los griegos ignoraron poco menos que del todo, y ya veremos por qué, lo que nosotros

---

(1) *Leyes*, libro VII, 803 c.

llamamos «psicología», entrevé aquí Platón genialmente una de las más recientes averiguaciones psicológicas, según la cual toda nuestra vida íntima brota, como de una simiente, de una tonalidad emotiva radical que en cada sujeto es distinta y constituye la base del carácter. Cada una de nuestras reacciones concretas va determinada por ese fondo sentimental —que en unos es melancolía, en otros exultación, en unos depresión, en otros seguridad. Pues bien: el hombre para hacerse culto tiene que proporcionarse un temple emotivo adecuado —que será para su vida, dice con ribereña comparación, lo que es la quilla que para la nave comienza por poner el carpintero de ribera. El, Platón, al escribir este libro se ve a sí mismo —nos dice— como ese carpintero de ribera, como ese *naupegós*. La quilla de la cultura, el estado de ánimo que la lleva y equilibra es esa seria broma, esa broma formal que se parece al juego enérgico, al deporte, entendiendo por tal, como es sabido que yo entiendo, un esfuerzo, pero un esfuerzo que, en oposición al trabajo, no nos es impuesto, ni es utilitario ni es remunerado, sino un esfuerzo espontáneo, lujoso, que hacemos por gusto de hacerlo, que se complace en sí mismo. Como Goethe decía:

Es el canto que canta la garganta
El premio más cabal para el que canta.

La cultura brota y vive, florece y fructifica en temple espiritual bien humorado —en la jovialidad. La seriedad vendrá después, cuando hayamos logrado la cultura o la forma de ella a que nos referimos —así, ahora, la filosofía. Mas, por lo pronto, jovialidad. Después de todo no es estado de ánimo que pueda parecer menospreciable; recuerden ustedes que la jovialidad no es sino el estado de ánimo en que suele estar Jove —Júpiter. Al educar en nosotros la jovialidad lo hacemos en imitación de Jove olímpico.

Y así Platón en sus últimas obras, una y otra vez, se complace en jugar del vocablo con las dos palabras que en griego suenan casi lo mismo, παιδεία —cultura— y παιδιά —chiquillada, juego, broma, jovialidad. Es la ironía de su maestro, Sócrates, que reflorece en la senectud de Platón. Y esta ironía, ese equívoco eficacísimo ha producido los más irónicos efectos, y así, acaece que en los códices donde han llegado a nosotros estos libros postreros de Platón se ve que el copista no sabía ya cuándo escribir *paideia*, «cultura», y cuándo debía escribir *paidiá*, «broma» (1). Se invita, pues,

(1) Stenzel: *Der Begriff der Erleuchtung bei Platon*, Die Antike, II 256.

no más que a un juego rigoroso, ya que el hombre es en el juego donde es más rigoroso. Este jovial rigor intelectual es la teoría, y, como dije, la filosofía, que es una pobrecita cosa, no es más que teoría.

Pero ya lo sabemos, también por Fausto:

> Gris, caro amigo, es toda teoría,
> Y verde el árbol áureo de la vida.

El gris es el ascetismo del color. Tal es su valor simbólico en el lenguaje usual, y a este símbolo alude Goethe. Ser gris es lo más que el color puede hacer cuando quiere renunciar a ser color; en cambio, la vida es un árbol verde —la cual es una extravagancia— y además ese árbol verde de la vida resulta ser dorado, lo cual es una extravagancia mayor todavía. Esta elegante voluntad de replegarse sobre el gris frente a la maravillosa y contradictoria extravagancia cromática de la vida nos lleva a teorizar. En la teoría canjeamos la realidad por su espectro, que son los conceptos. En vez de vivirla la pensamos. ¡Quién sabe, no obstante, si bajo este aparente ascetismo y distanciamiento de la vida, que es el estricto pensar, no se oculta una máxima forma de vitalidad, su lujo supremo! ¡Quién sabe si pensar en la vida no es añadir al ingenuo vivirla un magnífico afán de sobrevivirla!

Siguiendo la táctica dramática de los místicos, yo debo decir que con esto hemos terminado nuestro segundo giro y que vamos a ingresar en el tercero. Pero este nuevo círculo es de una calidad muy distinta de la que tenían los dos anteriores. Hemos definido lo que intentamos bajo el nombre de filosofía, como se define un proyecto y un propósito. Hemos dicho que era conocimiento del Universo y que por la amplitud ilimitada y el problematismo radical de su tema el pensamiento filosófico tenía que cumplir dos leyes u obligaciones: la de ser autónomo, no admitiendo ninguna verdad que él mismo no se fabrique, y la ley de pantonomía, no contentándose definitivamente con ninguna posición que no exprese valores universales; en suma, que no aspire al Universo.

Esto es lo único que hemos hecho en las cuatro últimas lecciones. Todo lo demás que he dicho lo he dicho sólo para aclarar y dar sentido a esa minúscula doctrina. Por esto, como las demás cosas de que he hablado no nos interesaban entonces por sí mismas, hemos hablado de ellas vagamente, casi en forma de mera

lusión. Las hemos pensado de lejos, indirectamente y de oídas. Quiero decir que no hemos puesto los asuntos de que hablábamos ellos mismos presentes ante nuestro espíritu. Hemos hablado de unas y otras cosas, pero esas cosas no las traíamos delante de nosotros para poderlas ver directamente en su propio cuerpo y ser. Ahora bien, cuando se habla sobre algo que no se ha visto cara a cara se habla, más o menos, ciegamente, sin evidencia. Y una teoría sólo es de verdad verdadera cuando se compone de evidencias y por evidencias procede. La teoría se compone de combinaciones, de conceptos, de lo que llamamos juicios o proposiciones —si ustedes quieren, de frases. En las frases decimos que tales cosas son de tal manera y no de tal otra. Pues bien, una frase es verdadera cuando podemos confrontar lo que ella dice con las cosas mismas de que ella dice. La verdad es, por lo pronto, la coincidencia entre el hablar sobre una cosa y la cosa misma de que se habla. La cosa misma de que se habla nos es presente en la visión: sea en la visión sensible, cuando la cosa es sensible, como los colores y los sonidos, sea en una visión no sensual, cuando la cosa es ella misma insensual, como, por ejemplo, nuestros estados íntimos, la alegría y la tristeza, o bien el triángulo geométrico, o la justicia, o la bondad, las relaciones, etc., etc. Una frase es, pues, verdadera en la medida en que las cosas de que habla puedan verse. Y cuando aceptamos la verdad de una frase *fundándonos* en que estamos viendo aquello mismo que en el sentido de sus palabras estamos entendiendo, esa frase es una verdad evidente. La evidencia no es un sentimiento que nos incita a adherirnos a una frase, y a otras no. Al revés: cuando es un sentimiento y sólo un sentimiento, sea el que sea, quien nos fuerza a aceptar como verdad una proposición, ésta es falsa. La evidencia no tiene nada que ver con lo sentimental —es, casi podía decirse, lo contrario que el sentimiento, el cual por su naturaleza misma es ciego, y es ciego no por enfermedad o accidente, sino de nacimiento. La alegría o la tristeza, el entusiasmo o la angustia, el amor o el odio son ciegos porque no tienen ojos, como no los tienen ni la piedra ni la planta. Cuando se dice que el amor es ciego se dicen muchas tonterías juntas, pero una de ellas estriba en que con esa expresión se presenta el amor con una venda, es decir, como alguien que podría ver, pero se ha cegado. Ahora bien, lo propio del amor es no el ser ciego, sino el no tener ni haber tenido nunca ojos.

La evidencia, por el contrario, es el carácter que adquieren nuestros juicios o frases cuando lo que en ellos aseveramos lo ase-

veramos porque lo hemos visto. Pero no conviene que nos aferremos a la palabra «ver», «visión», esperando de ella una claridad y un rigor que no posee. De ella nos quedamos sólo con este trozo: decimos que vemos un color cuando el objeto llamado color está ante nosotros en presencia inmediata, por decirlo así, en persona. En cambio, cuando no vemos un color, sino que pensamos en él, por ejemplo, cuando pensamos ahora en el color rosado que tienen las arenas del Sahara, este color no está inmediatamente presente. No hay nada de él ante nosotros: lo único que hay es nuestro pensar en él, el dirigirnos o referirnos mentalmente a él. Pues bien: lo que nos importa de la visión es sólo que en ella poseemos el más obvio ejemplo de un estado subjetivo nuestro en que los objetos se nos presentan sin intermediario. En el oír tenemos otro ejemplo de lo mismo: el sonido nos es inmediatamente presente en la audición. En general, todas las funciones sensitivas son clases de presentaciones inmediatas. Tenía razón el positivismo cuando quería reducir el conocimiento rigoroso a lo que nos es presente; su error fue que, arbitrariamente, no reconocía más presencia inmediata que la de objetos sensibles —colores, sonidos, olores, cualidades táctiles. El positivismo tenía razón en cuanto exigía lo «positivo», es decir, la presencia del objeto mismo, pero no la tenía porque se reducía a sensualismo. Y aun como sensualismo era estrecho; de entonces acá se han descubierto en el hombre no pocos sentidos «nuevos». El viejo positivismo se contentaba con los cinco sentidos tradicionales. Ahora resulta que nuestro repertorio ha aumentado y que goza el hombre, cuando menos, de once sentidos. Pero, aparte de esto, acusamos al positivismo de círculo vicioso. Porque dice: «Con verdad, de nada podemos decir que existe si no nos es presente, y por presente entiendo ser sensible.» Fíjense ustedes en que ser algo sensible y sernos presente son dos ideas muy distintas. El color y el sonido son sensibles no porque nos son a veces presentes, sino por su condición sensual de color y sonido. En cambio, la justicia y el triángulo de la pura geometría, aunque se nos presentasen en persona no podrían nunca ser sentidos, sensibles, porque justamente no son colores ni olores ni ruidos. El positivismo tendría que demostrar que no hay más presencia inmediata que la de los objetos sensuales, y entonces tendría razón. Pero para ello comienza por afirmar arbitrariamente como principio lo que debería probar. Comete, pues, una *petitio principii*, se encierra en un círculo vicioso o *circulus in demonstrando*.

Presencia y sensualidad son, repito, dos ideas que no tienen

nada que ver entre sí. La primera nos habla de un modo de estar los objetos ante nosotros, a saber, presentes, inmediatos, en oposición a otros modos de estar los objetos en relación con nuestro espíritu; por ejemplo, no presentados, sino representados; como en la imagen de algo, donde lo que tenemos presente no es el objeto mismo, sino su copia o trasunto —su imagen. En cambio, sensualidad es una clase de objetos frente a otros y no alude lo más mínimo al modo de estar esos objetos en relación con nosotros. Y así como fuera un evidente error pedirnos que viésemos *sensu stricto* los sonidos o que oyésemos los colores, es un error más genérico, pero del mismo tipo, negar la posible presencia inmediata de lo que por su naturaleza misma es insensible. Ya Descartes hacía notar que nadie ha podido ver nunca el polígono de mil lados —ni uno más ni uno menos— y, sin embargo, no hay duda que puede estar inmediatamente presente ante nosotros, lo mismo que el simple cuadrado. La prueba de ello es que entendemos exactamente el sentido del nombre «polígono de mil lados» y no lo confundimos jamás con el de más lados ni con el de menos.

Hay, pues, que conservar el imperativo positivista de presencia inmediata, salvándolo de su estrechez positivista. Exijamos de todo objeto que nos sea presente para poder hablar de él con verdad, pero dejemos que esta presencia sea adecuada a la peculiaridad del objeto. Se trata, por tanto, de una ampliación radical del positivismo, y, como hace algunos años dije en un ensayo, la filosofía actual podía caracterizarse diciendo que es, «frente a positivismo parcial y limitado, positivismo absoluto». Y este positivismo absoluto —como veremos— por primera vez corrige y supera el vicio que, más o menos, ha padecido la filosofía de todos los tiempos: el sensualismo. Unas veces, como casi toda la inglesa, la filosofía ha sido sensualista, formal y concienzudamente. Otras veces quería no serlo, pero arrastraba sin remisión el sensualismo, como una cadena de esclavitud, así en Platón mismo, así en el propio Aristóteles. De otra manera no hubiera sido para la Edad Media tan enorme problema como fue el problema de los universales. Pero dejemos el asunto intacto.

Lo urgente ahora es insistir en que no hay más verdad teorética rigorosa que las verdades fundadas en evidencia, y esto implica que para hablar de las cosas tenemos que exigir verlas, y por verlas entendemos que nos sean inmediatamente presentes, según el modo que su consistencia imponga. Por esto, en vez de visión, que es un término angosto, hablaremos de intuición. Intuición es

la cosa menos mística y menos mágica del mundo: significa estrictamente aquel estado mental en que un objeto nos sea presente. Habrá, pues, intuición sensible, pero también intuición de lo insensible.

Hay intuición del color anaranjado, hay intuición de una naranja, hay intuición de la figura esférica. En todos estos casos, como siempre que la pronuncie, la palabra intuición querrá decir «presencia inmediata». Comparemos ahora el modo de estarnos presentes esos tres objetos: el color, la naranja y el esferoide.

Ante el espectro luminoso que el prisma desarrolla podemos buscar con los ojos eso que pensamos bajo el nombre «color anaranjado». En nuestra visión hallamos entonces patente ese color y nuestro mero pensar en el «color anaranjado» se encuentra cumplido, realizado, satisfecho intuitivamente en la visión que allí tenemos. Como al pensar en ese color sólo en él pensábamos y eso en que pensábamos lo hallamos «siendo» delante de nosotros, sin que haya en nuestro concepto «color anaranjado» nada que no esté también en lo visto, podemos decir que se cubren plenamente concepto y cosa vista, o lo que es igual, que del color tenemos una intuición completa, adecuada.

No acontece lo mismo con el objeto naranja. ¿Qué es lo que pensamos o a qué nos referimos mentalmente cuando pensamos en él? En una cosa que tiene muchos atributos: además de su color tiene una figura esférica que es sólida, constituída por una materia más o menos resistente. La naranja en que pensamos tiene un exterior y un interior y, al ser un sólido esferoidal, tendrá dos mitades o hemisferios. ¿Podemos ver, en efecto, todo esto? Pronto caemos en la cuenta de que de la naranja sólo podemos ver en cada caso la mitad, aquella mitad o hemisferio que da hacia nosotros. Por inexorable ley visual, la mitad de la naranja que tenemos ante nuestros ojos ocultará la otra mitad que queda tras ella. Podemos dar la vuelta en torno a ella y ver entonces esta otra mitad, mediante otro acto de visión distinto del primero. Pero entonces dejaremos de ver el hemisferio anterior. Juntos no estarán jamás ante nuestros ojos. Pero, además, sólo vemos, por lo pronto, el exterior del fruto; el interior queda oculto por la superficie. Podemos cortar la naranja en capas y ver así en nuevos actos visuales su interior, pero nunca serán esas capas tan finas que nos permitan decir con rigor que hemos visto íntegra la naranja, tal y como la pensamos.

De donde resulta con toda evidencia que cometemos un error cuando decimos que vemos una naranja. Nunca todo lo que pen-

samos al referirnos a ella lo hallamos patente en una visión ni en muchas visiones parciales. Siempre pensamos de ella más que lo que tenemos presente, siempre nuestro concepto de ella supone algo que la visión no nos pone delante. Lo cual significa que de la naranja, como de todas las cosas corporales, tenemos sólo una intuición incompleta o inadecuada. En todo momento podremos añadir una nueva visión a lo que ya hemos visto de una cosa —podemos cortar un trozo más fino de naranja y hacernos patente lo que antes estaba oculto—, mas esto indica sólo que la intuición de los cuerpos, de las cosas materiales puede ser siempre perfeccionada indefinidamente, pero nunca será total. A esa intuición inadecuada, pero siempre perfeccionable, siempre más cerca de ser adecuada, llamamos «experiencia». Y por eso de lo material sólo cabe conocimiento de experiencia, es decir, meramente aproximado y siempre susceptible de mayor aproximación.

El color no era un cuerpo, una cosa material. Era sólo y puro color —con abstracción de la cosa que lo lleva, de la materia que le da existencia física. Porque no era sino un objeto abstracto podíamos verlo íntegro.

Enfrentémonos ahora con el tercer objeto propuesto: el círculo de que se habla en geometría. Por lo pronto, nos encontramos con que ninguno de los círculos que materialmente existen o pudiéramos construir, los círculos dibujados en las pizarras de las academias politécnicas y en los libros geométricos, no realizan nunca con rigor y exactitud nuestro concepto de círculo. Por lo tanto, el objeto «círculo» no es visible en forma sensual, con los ojos de la cara. Y, sin embargo, es indudable que nos es presente. Pero si no hemos obtenido su idea de los círculos que vemos, ¿de dónde nos ha llegado noticia de él? Los conceptos no se inventan, no se sacan de la nada. El concepto o idea es siempre idea de algo y ese algo tiene de alguna manera que habernos sido presente primero para que después podamos pensarlo. Aun cuando fuésemos un poder capaz de crear *ex nihilo*, primero tendríamos que crear el objeto, después tenerlo presente y luego pensarlo. Y en efecto, tenemos del círculo intuición inmediata; en todo momento podemos hallarlo ante nuestra mente sin necesidad de imagen ninguna, que sería sólo aproximada, y podemos comparar nuestro concepto de círculo con el círculo mismo. Sería un poco largo analizar ahora en qué consiste esa intuición insensible o pura de los objetos matemáticos. Pero bastará para aclarar el asunto lo siguiente. El círculo es, por lo pronto, una línea —ahora bien, por línea en-

tendemos una serie infinita de puntos. Por finita y breve que sea la línea, lo que pensamos por línea es un conjunto infinito de puntos. Ahora bien, ¿qué quiere decir eso de «infinitos puntos»? Cuando pensamos este concepto, ¿cuántos puntos pensamos? Se responderá: «Pues justamente infinitos.» Perdón, pero lo que preguntamos es si al pensar lo «infinito» en puntos, pensamos, en efecto, cada uno y todos los puntos que componen ese infinito. Evidentemente, no. Pensamos sólo un número finito de ellos y a esto añadimos que podíamos siempre pensar otro punto más, y otro, y otro, sin terminar nunca. De donde resulta que al pensar en un número infinito pensamos que no lo podemos acabar de pensar nunca, que el concepto de infinito implica el reconocimiento de que no contiene todo lo que intenta, o, lo que es igual, que el objeto en que pensamos —el infinito— rebasa nuestro concepto de él. Pero esto indica que en todo instante, al pensar lo infinito, comparamos nuestro concepto con el objeto mismo infinito, por tanto, con su presencia, y que al hacer esta comparación hallamos que nuestro concepto se queda corto. En el caso de la intuición de un continuo matemático, como es la línea, vemos que la intuición, lo presente, no coincide con el concepto; pero al revés que en el caso de la naranja, aquí la intuición da más y no menos que lo que había en el pensamiento. Y en efecto, la intuición de lo continuo, de lo que llamamos y pensamos «infinito» es irreductible al concepto, al *lógos* o *ratio*. Es decir, que lo continuo es irracional, trans-conceptual o metalógico.

El racionalismo de los últimos tiempos quiso hacerse ilusiones —racionalismo es por su esencia misma un soberbio vivir de ilusiones— de que cabría reducir a concepto, a *lógos*, el infinito matemático, y con Cantor amplió, *soi-disant* por pura lógica, la ciencia matemática extendiendo fabulosamente su campo, en atropellado imperialismo muy siglo XIX. La ampliación se hizo a fuerza de ceguera para el problema mismo y fue preciso dar de cabeza en ciertas radicales e insolubles contradicciones —la famosa «antinomia de los conjuntos»— para que los matemáticos volviesen a la cordura y de la supuesta lógica matemática retornasen a la intuición. Este movimiento de importancia incalculable se cumple en estos años, en estos meses. La nueva matemática reconoce la parte de irracionalidad que hay en su objeto —es decir, acepta su propio e intransferible destino, dejando a la lógica el propio de ésta.

Quedamos, pues, en que los objetos matemáticos, inclusive el más extraño y misterioso de ellos, lo continuo, nos son presen-

tes en forma inmediata, los encontramos en una intuición adecuada tal y como los pensamos, o con más rico contenido aún de lo que pensamos. Pero donde hay lo más hay lo menos. Para reconocer con evidencia la verdad de nuestras proposiciones basta, por lo pronto, que todo lo pensado en ellas se encuentre en la intuición. El que ésta además contenga otros elementos que no hemos querido o podido pensar no afecta al sentido primario de la verdad. En rigor, la intuición contiene siempre más de lo que pensamos. Así, en el caso más simple de los tres analizados, en el caso del «color anaranjado», el color visto tendrá siempre un matiz que nuestro concepto no determina, que no podemos pensar ni nombrar. Y es que entre el rojo y el amarillo la faja anaranjada presenta una variedad de matices anaranjados literalmente infinita. También el espectro es un continuo, bien que cualitativo y no matemático.

Ahora bien, de todo lo que nos sea presente con intuición adecuada podemos hablar con verdad rigorosa y no meramente aproximada —es decir, que tenemos de ello conocimiento estricto, de una vez para siempre válido. Esto es lo que se llama en filosofía, con un nombre venerable, pero ridículo y hasta torpe, conocimiento *a priori*. La matemática es, en este sentido, un conocimiento *a priori*, y no experiencial o empírico, como el de la naranja. Como ésta no se entrega nunca totalmente a la visión sino que queda de ella siempre algo por ver, nuestro conocimiento ha de atenerse a lo visto hasta la fecha, a sabiendas de que no es definitivo. Es, pues, un conocimiento circunscrito a cada nueva visión, adscrito a la relatividad de cada observación hecha, posterior a ella o *a posteriori*. En cambio, el triángulo se nos ofrece íntegro en cualquier intuición que de él queramos formarnos. Está ahí, completo, sin ocultar nada de su consistencia, en ejemplar desnudez, patente hasta sus entresijos. Nuestro pensamiento podrá tardar siglos en ir, paso a paso, pensando todos los teoremas que de una sola intuición del triángulo se pueden extraer; a este fin, tendremos que renovar esa intuición una y otra e innumerables veces, pero la última intuición no añadirá nada a la primera.

El radicalismo de la filosofía no la permite aceptar para sus frases otro modo de verdad que el de total evidencia fundado en intuiciones adecuadas. He aquí por qué era inexcusable dedicar casi entera esta lección al tema de la evidencia intuitiva, base de la filosofía más característica de nuestro tiempo. No creo que sea posible reducir a menos tan áspera cuestión. Mas ya está pasado el difícil trago y ahora espero —no lo aseguro, pero espero— que

el resto del curso sea como un suave y cómodo descenso a temas más cálidos y próximos a nuestro corazón. Era, además, forzoso interpolar esas indicaciones sobre la evidencia, pues, como he dicho, el nuevo giro por el que ahora vamos a deslizarnos se diferencia de los anteriores en que hablaremos de las cosas obligándonos a verlas mientras las vamos meditando. De suerte que si hasta ahora hemos hecho sólo una como preparación para el ingreso en la filosofía —pareja a los sones inconexos que al templarlos emiten los instrumentos antes de empezar la auténtica música—, ahora vamos ya a hacer filosofía.

Al volver a pasar en nuestra ruta espiral por el punto que coincide con el de partida, resuena una vez más, como un *leit-motiv*, la definición de la filosofía. Repitámoslo, pues. Filosofía es conocimiento del Universo, de todo cuanto hay. Ahora, presumo, estas palabras suenan con toda su carga de electricidad intelectual, con toda su amplitud y todo su dramatismo. (Conocemos ya el radicalismo de nuestro problema y el de las exigencias que impone al tipo de verdad filosófica. La primera de éstas era no aceptar como verdadero nada que no hayamos nosotros mismos probado y comprobado, nada cuyos fundamentos de verdad no hayamos nosotros construído. Por tanto, quedan en suspenso nuestras creencias más habituales y plausiblcs, las que constituyen el supuesto o suelo nativo sobre que vivimos. En este sentido es la filosofía anti-natural y, como dije, paradójica en su raíz misma. La *doxa* es la opinión espontánea y consuetudinaria; más aún, es la opinión «natural». La filosofía se ve obligada a desasirse de ella, a ir tras ella o bajo ella en busca de otra opinión, de otra *doxa* más firme que la espontánea. Es, pues, *para-doxa.)*

Si nuestro problema es conocer cuanto hay o el Universo, lo primero que necesitamos hacer es determinar de qué cosas entre las que acaso hay podemos estar seguros de que las hay. Tal vez en el Universo hay muchas cosas cuya existencia ignoramos y que siempre ignoraremos, o viceversa, de otras muchas creemos que las hay en el Universo, pero lo creemos con error; es decir, que, en verdad, no las hay en el Universo, sino sólo en nuestra creencia, que son ilusiones. La caravana sedienta cree ver en la lejanía del desierto una línea estremecida donde el frescor del agua tiembla. Pero este agua benéfica no la hay en el desierto, sino sólo en la fantasía de la caravana.

Hay, pues, que distinguir estas tres clases de cosas: las que aca-

so hay en el Universo, sepámoslo o no; las que creemos erróneamente que hay, pero que, en verdad, no las hay, y, en fin, aquellas de que podemos estar seguros que las hay. Estas últimas serán las que, a la par, hay en el Universo y hay en nuestro conocimiento. Serán, pues, lo que indubitablemente tenemos de cuanto hay, lo que del Universo nos es incuestionablemente dado —en suma, los datos del Universo.

Todo problema supone datos. Los datos son lo que no es problema. En el ejemplo tradicional que el otro día reiterábamos —el bastón sumergido en el agua— es dato el del tacto, que nos presenta el bastón recto, y es dato el de la visión, que nos presenta el bastón quebrado. El problema surge en la medida en que esos dos hechos no sean problemas, sino hechos efectivos e indudables. Cuando lo son surge ante nosotros su carácter contradictorio y en éste, como vimos, consiste todo problema. Los datos nos dan una realidad manca, insuficiente, nos presentan algo que, por otro lado, espero que no pueda ser tal y como es, que se contradice. Una realidad en que el bastón es, a la vez, recto y quebrado. Cuanto más palmaria sea, más inaceptable es, más problema; es más *no es*.

Para que el pensamiento actúe tiene que haber un problema delante y para que haya un problema tiene que haber datos. Si no nos es dado algo, no se nos ocurriría pensar en ello o sobre ello; y si nos fuese dado todo tampoco tendríamos por qué pensar. El problema supone una situación intermedia: que algo sea dado y que lo dado sea incompleto, no se baste a sí mismo. Si no sabemos algo no sabríamos que es insuficiente, que es manco, que nos faltan otros algos postulados por el que ya tenemos. Esto es la conciencia de problema. Es saber que no sabemos bastante, es saber que ignoramos. Y tal fue, en rigor, el sentido profundo del «saber el no saber» que Sócrates se atribuía como único orgullo. ¡Claro!, como que es el comienzo de la ciencia la conciencia de los problemas.

Por eso se pregunta Platón: ¿Qué ser es capaz de actividad cognoscitiva? No lo es el animal porque lo ignora todo, inclusive su ignorancia, y nada puede moverle a salir de ella. Pero tampoco es Dios, que lo sabe ya todo de antemano y no tiene por qué esforzarse. Sólo un ser de intermisión, situado entre la bestia y Dios, dotado de ignorancia pero a la vez sabedor de esta ignorancia, se siente empujado a salir de ella y va en dinámico disparo, tenso, anhelante, de la ignorancia hacia la sabiduría. Este ser intermedio es el hombre. Es, pues, la gloria específica del hombre saber que no sabe —esto hace de él la bestia divina cargada de problemas.

Como el nuestro es el Universo o cuanto hay, necesitamos fijar qué datos del Universo hallamos, o dicho de otra forma, qué es entre todo lo que hay lo que nos es seguramente dado y no necesitamos buscar. Lo que necesitamos buscar será precisamente lo que nos falta porque no nos es dado.

Pero ¿cuáles son los datos en filosofía? Las demás ciencias, cuyo tipo de verdad es menos radical, son menos radicales en la fijación de sus datos. Pero la filosofía tiene, en este primer paso que extremar su heroísmo intelectual y llevar al superlativo el rigor. He aquí por qué, aunque los datos son lo que no es problema, surge en el umbral de la filosofía, enorme, intolerante, el problema de los datos para el Universo, el problema de qué es lo que segura, indubitablemente, hay.

LECCIÓN VII (1)

[*Los datos del Universo. — La duda cartesiana. — El primado teórico de la conciencia. — El Yo como gerifalte.*]

Nos importa mucho, decía yo, distinguir entre estas tres clases de cosas: las que acaso hay en el Universo, conozcámoslas o no; las que erróneamente creemos que hay pero, en verdad, no las hay; en fin, aquellas de que podemos estar seguros que las hay. Estas últimas son las que, a la par, están en el Universo y están en nuestro conocimiento. Pero en esta última clase necesitamos establecer aún una nueva división —que el otro día me reservé. La seguridad que podemos tener de la existencia de un objeto en el Universo es de dos tipos: unas veces afirmamos que un objeto existe fundándonos en un razonamiento, en una prueba, en una firme y justificada inferencia; así donde vemos humo inferimos que hay fuego, aunque no veamos el fuego; cuando vemos en el tronco de un árbol figuras lineales de cierta forma inferimos que hay, que ha habido por allí o un hombre o, al menos, el misterioso insecto que en su marcha sobre el árbol deja inscritas figuras parecidas a las letras de imprenta y por eso es llamado *bastrichus typographus*. Esta seguridad por inferencia, por prueba y mediante razones llega a afirmar la existencia de un objeto partiendo de otra seguridad previa en la existencia de otro objeto. Así, afirmar la existencia del fuego supone que hayamos visto humo. Por tanto, para afirmar

(1) Viernes, 3 de mayo.

por inferencia o prueba la existencia de ciertos objetos hay que partir de una seguridad más radical y primaria en la existencia de otros; tipo de seguridad que no necesita prueba ni inferencia. Hay, pues, cosas cuya existencia podemos y necesitamos probar— pero esto supone que hay cosas cuya existencia no podemos ni necesitamos probar, porque se prueban a sí mismas. Sólo se puede probar aquello de que, con sentido, se puede dudar —pero lo que no tolera la duda, ni necesita ni permite la prueba.

Estas cosas cuya existencia es indudable, que rechazan toda duda posible, que la aniquilan y le quitan sentido, estas cosas a prueba de bomba crítica son los datos del Universo. Repito, pues: los datos no son lo único que hay en el Universo, ni siquiera lo único que seguramente hay, sino que son lo único que indubitablemente hay, cuya existencia se funda en una seguridad especialísima, en una seguridad de cariz indubitable, diríamos, en la archiseguridad.

Estos datos del Universo vamos ahora a buscar.

Recuerdo haber leído hace años esto en un poeta contemporáneo y compatriota nuestro, Juan Ramón Jiménez:

> El jardín tiene una fuente
> y la fuente una quimera,
> y la quimera un amante
> que se muere de tristeza.

De donde resulta que en el mundo donde *hay* jardines *hay* también quimeras y que las hay capaces, nada menos, de poner en las últimas a un poeta transeúnte. Si no las hay, ¿cómo es que hablamos de ellas y las distinguimos de los demás seres y definimos su contextura y hasta las retratamos y esculpimos en las fuentes pulsadoras de nuestros jardines? Y como la quimera es sólo representante de toda una forma afín, diríamos que hay también centauros y tritones, grifos, egipanes, unicornios, pegasos y ardientes minotauros. Pero prontamente —tal vez demasiado prontamente— resolvemos la quimérica cuestión diciendo que se trata de una grey fantasmagórica, que no la hay en el Universo o realmente, sino sólo en nuestra fantasía o imaginariamente. De este modo sacamos la quimera del jardín real donde pretendía existir junto a los cisnes y flirtear con los poetas, y la metemos dentro de una mente, de un alma, de una psique. En ésta nos parece haber hallado el sitio propio y suficiente donde depositar el difícil fardo de la qui-

mera y demás prodigioso ganado. Tomamos tan prontamente esta resolución porque ofrece, en efecto, la existencia de la quimera dudas tan obvias, es tan poco probable su realidad, que no merece la pena su caso de mayores meditaciones —aunque nos queda un oscuro resquemor allá en el fondo del espíritu, resquemor que ahora, una vez enumerado, borraré en seguida de la mente de ustedes, porque no debe hoy estorbarnos ni afecta seriamente a lo que hoy discutimos. El resquemor se parece sobremanera a lo que hace muchos, muchos años proponía yo en defensa de Don Quijote. ¡Bien, riámonos porque Don Quijote toma a los molinos por gigantes! ¡Bien, Don Quijote no debió ver un gigante donde veía un molino! Pero ¿por qué el hombre sabe de gigantes? ¿Dónde hay o ha habido gigantes? Mas si no los hay ni los ha habido, resulta que no Don Quijote, sino el hombre, la especie humana, en algún momento de su historia, descubrió un gigante donde no le había —es decir, que fue en una hora auténtico Don Quijote, quimérico Don Quijote. Y en efecto, durante milenios, para el hombre el Universo se componía primordialmente de gigantes y quimeras: eran lo más real que existía, lo que gobernaba su vida. ¿Cómo fue, cómo es esto posible? He aquí el resquemor que dejo flotando en el viento de la curiosidad— pero que, repito, no afecta a nuestra cuestión. Otro resquemor aún más grave habría que añadir a éste, pero también podemos silenciarlo; porque ahora no discutimos si hay o puede haber quimeras; lo que nos interesa es si las hay indubitablemente, y como no ofrece dificultad alguna dudar de que existen, no nos sirven de datos radicales para el Universo.

Más grave es el hecho de que el físico nos asegure que en el Universo hay fuerzas, átomos, electrones. ¿Los hay en efecto y sin duda? Por lo pronto oímos a los físicos mismos disputar entre sí sobre su existencia; esto indica que es, por lo menos, posible dudar de ella. Pero aunque viniesen a acuerdo los físicos y en unánime falange nos quisiesen hacer creer en la existencia real de fuerzas que no vemos, de átomos y electrones invisibles, nosotros opondríamos la siguiente reflexión: los átomos son objetos cuya existencia, aunque sea efectiva, nos aparece sólo al cabo de toda una teoría. Para que sea verdad la existencia de los átomos es preciso antes que sea verdad la teoría física entera. Y la teoría física, aunque sea verdad, es una verdad problemática, que consiste y se funda en una larga serie de razones, que implica, pues, la necesidad de ser probada. Por tanto, no es una verdad primaria, autóctona, sino, en el mejor caso, una verdad derivada, inferida. Lo que nos lleva a decir cosa

similar a lo que dijimos de la quimera, que sólo la hay en la imaginación, a saber: que es dudoso que haya átomos realmente; por lo pronto, sólo los hay en la teoría, en el pensamiento de los físicos. Los átomos son, por lo pronto, la quimera de la física, y como los poetas imaginan a la quimera con garras, lord Kelvin atribuía a los átomos ganchos y garfios.

Los átomos tampoco son existencias indubitables, no son datos del Universo.

Busquemos, pues, en lo que nos es más próximo, menos problemático. Bien que sean cuestionables los resultados de todas las ciencias naturales, pero, al menos, las cosas que nos rodean, que vemos y tocamos y de que las ciencias parten como de hechos efectivos, poseerán insospechosa existencia. Ya que no existe la quimera del poeta existirá, al menos y sin duda, el jardín, el jardín real, visible, tangible, olfateable, que se puede comprar y vender, podar y deambular. Sin embargo —cuando estoy en el jardín y me complazco en el verdor novicio de su primavera, me ocurre cerrar los ojos y, como si hubiera tocado un conmutador mágico, el jardín sucumbe—, en un instante, de un golpe, queda aniquilado, suprimido del Universo. Nuestros párpados al cerrarse, como una guillotina, lo han extirpado radicalmente del mundo. No queda de él en la realidad nada, ni una arenilla ni un pétalo, ni la indentación de una hoja. Mas si los vuelvo a abrir, con no menor rapidez el jardín vuelve a ser; de un brinco, como un bailarín trascendente, salta del no ser al ser y sin conservar huellas de su muerte transitoria otra vez se me planta gentilmente delante. Y lo propio acontece con sus olores, sus calidades táctiles si obturo mis sentidos correspondientes. Pero más aún: sesteando en el jardín me duermo y dormido sueño que estoy en el jardín, y mientras sueño no me parece menos real el soñado que el de la vigilia. Jardín en hebreo-egipcio decía «paraíso». Pues bien, si bebo ciertos alcaloides, aun despierto logro ver jardines que son como aquél. Son los jardines alucinados, los «paraísos artificiales». El jardín de alucinación no se diferencia por *sí mismo* en nada del jardín auténtico —es decir, que ambos son igualmente auténticos. Tal vez todo lo que me rodea, todo el mundo exterior en que vivo es sólo una vasta alucinación. Al menos, su contenido perceptible es igual en la percepción normal y en la alucinante. Ahora bien, lo característico de la alucinación es que su objeto no lo hay en verdad. ¿Quién me asegura que la percepción normal no es también eso? De la alucinación se diferencia sólo porque es más constante y su contenido relativamente común a los otros

hombres y a mí. Pero esto no permite quitar a la percepción normal su posible carácter alucinatorio; sólo nos llevaría a decir que, en efecto, la percepción de lo real no es una alucinación cualquiera, sino una alucinación constante y comunal —es decir, mucho peor que la otra.

De donde resulta que los llamados datos de los sentidos no nos dan nada fehaciente, nada que por sí mismo garantice su existencia. La vida será, según esto, un sueño monótono y correcto, una alucinación tenaz y cuotidiana.

La duda, la duda metódica, goteando nítricamente ha corroído la solidez, la seguridad del mundo exterior y lo ha volatilizado; o —en otra imagen— la duda, como la resaca en la baja mar, se ha llevado y ha ahogado en el no ser al mundo íntegro que nos rodeaba, con todas sus cosas y todas sus personas, inclusive nuestro propio cuerpo que en vano tocamos y pellizcamos para cerciorarnos de si existe indudablemente, para salvarlo —la duda ferozmente lo sorbe y allá lo vemos corriente abajo, náufrago, extinguido. Del que muere dicen los chinos «que ha bajado al río».

De sobra advierten ustedes la gravedad del resultado que se nos ha impuesto. Significa lo dicho nada menos que esto: las cosas, la naturaleza, los demás seres humanos, el mundo exterior íntegro no tiene existencia evidente, no es, pues, dato radical, no lo hay indubitablemente en el Universo. Ese mundo que nos rodea, que nos lleva y sustenta, que nos parece vitalmente lo más firme, seguro, sólido, esa tierra firme sobre que piafamos para aludir a lo más inconmovible, resulta ser de existencia sospechosa, por lo menos sospechable. Y porque lo es, la filosofía no puede partir del hecho de la existencia del mundo exterior —que es de donde parte nuestra creencia vital. En la vida aceptamos sin sombra de duda la plena realidad de uuestro escenario cósmico, pero la filosofía, que no puede aceptar como verdad lo que otra ciencia demuestra como verdadero, menos puede aceptar lo que la vida cree. Aquí tienen ustedes un ejemplo superlativo y bien concreto de en qué sentido filosofar es no-vivir, aquí tienen ustedes una muestra enorme de por qué la filosofía es constitutivamente paradoja. Filosofar no es vivir, es desasirse concienzudamente de las creencias vitales. Ahora bien, este desasimiento no puede ser ni tiene que ser más que virtual, intelectivo, ejecutado con el exclusivo fin de hacer teoría, es él mismo teórico. En fin, he aquí por qué me parece grotesco que se invite con cara seria a las gentes para que ingresen en la filosofía. ¿Quién puede pretender que nadie se «con-

venza», «tome en serio» que el mundo exterior tal vez no existe? La convicción filosófica no es la convicción vital —aquélla es una casi-convicción, una convicción de intelecto. Y la seriedad para el filósofo no significa gravedad, sino que es simplemente seriedad la virtud de poner nuestros conceptos en serie, en orden.

Pero conste —de todos modos— lo siguiente: la filosofía comienza por decir que el mundo exterior no es dato radical, que su existencia es dubitable y que toda proposición en que se afirme la realidad del mundo externo necesita ser probada, no es una proposición evidente; requiere, en el mejor caso, otras verdades primarias donde apoyarse. *Lo que* la filosofía no hace, *conste*, repito, es negar la realidad del mundo exterior, porque eso sería también empezar por algo cuestionable. En expresión rigorosa, lo que la filosofía dice es sólo: ni la existencia ni la inexistencia del mundo en torno es evidente; por tanto, no se puede partir ni de la una ni de la otra, porque sería partir de un supuesto, y está comprometida a no partir de lo que se supone, sino sólo de lo que se pone a sí mismo, es decir, de lo que se impone.

Pero volvamos a aquella situación dramática en que la bajamar de la duda, en su enérgica resaca, se nos llevó el mundo y nuestros amigos y con ello nuestro cuerpo.

¿Qué queda entonces en el Universo? ¿Qué hay entonces indubitablemente en el Universo? Cuando se duda del mundo y aun de todo el Universo, ¿qué es lo que queda? Queda... la duda —el hecho de que dudo: si dudo de que el mundo existe no puedo dudar de que dudo—: he aquí el límite de todo posible dudar. Por ancha que dejemos la esfera de la duda nos encontramos con que ésta tropieza consigo misma y se aniquila. ¿Se quiere algo indubitable? Helo aquí: la duda. Para dudar de todo tengo que no dudar de que dudo. La duda sólo es posible a cambio de no tocarse a sí misma: al querer morderse a sí misma se rompe su propio diente.

Con este pensamiento, que es más bien sólo la *mise en scène* de otra idea mucho mayor, inicia Descartes la filosofía moderna. Nadie ignora esto; es una noticia elemental. Si yo la reproduzco, como otras cosas que *parecían* también archisabidas y han asomado en la primera mitad de este curso, es por muchas razones que acaso luego o el próximo día se ofrezca ocasión de enumerar. Hemos llegado a la altura en que pueden ir declarándose los secretos de este curso y se pueden visitar sus corredores subterráneos. Pues digo ahora lo que he callado en todo un cuarto de siglo de hombre público, y es que no concibo una obra de publicista y, en general, una vida

de hombre en la plenitud de su sentido, que no sea como el Teatro de la Opera de París, el cual tiene ocultos debajo de tierra el mismo número de pisos que tiene a la vista sobre el haz de la tierra. Y que diga esto al pasar, minúsculo, por delante de la colosal figura de Descartes, padre de la modernidad, no es tampoco un azar, como veremos.

Pero vamos ahora a lo urgente.

El que crea que Descartes inaugura nada menos que la Edad Moderna, por habérsele ocurrido esa chilindrina de que no podemos dudar de que dudamos, en que también había caído San Agustín, no tiene ni la más ligera sospecha de la enorme innovación que representa el pensamiento cartesiano, y, en consecuencia, ignora de raíz lo que ha sido la modernidad.

Pues importa mucho que veamos diáfanamente qué privilegio tiene el hecho de la duda para que no podamos dudar de ella, es decir, por qué de cosa tan gigantesca e importante como es el mundo exterior podamos dudar y, en cambio, en esta menudencia de la duda misma venga a embotarse el dardo de la duda. Cuando dudo yo no puedo dudar de la existencia de mi duda; es ésta, pues, un dato radical, es una incuestionable realidad del Universo. Pero ¿por qué? De que exista realmente este teatro en que peroro puedo dudar —tal vez vivo ahora una alucinación. Acaso, en la muchachez somnipotente, soñé una vez que hablaba de filosofía en un teatro a un público madrileño, y ahora no sé bien si aquel sueño se realiza en este momento o si este momento es aquel sueño y soy ahora aquel soñador. ¡Qué más quisiera! Ello es que el mundo real y el soñado no se diferencian radicalmente por su contenido, son compartimientos colindantes separados sólo como en la Edad Media se decía que el jardín de Virgilio estaba separado del resto del mundo por un muro de aire. Sin variar en nada podemos trasladarnos de lo real a lo soñado, y en este caso concreto no hay duda que hacer que se ocupen los madrileños un poco de filosofía ha sido, es el sueño de mi vida.

Puedo, pues, dudar de la realidad de este teatro, pero no de que dudo de ello; repito una vez más: ¿por qué? La respuesta es la siguiente: dudar significa *parecerme a mí* que algo es dudoso y problemático. Parecerme a mí algo y pensarlo son la misma cosa. La duda no es sino un pensamiento. Ahora bien, para dudar de la existencia de un pensamiento tengo por fuerza que pensar este pensamiento, que darle existencia en el Universo; con el mismo acto en que ensayo suprimir mi pensamiento lo realizo. Dicho en

otra forma: el pensamiento es la única cosa del Universo cuya existencia no se puede negar, porque negar es pensar. Las cosas en que pienso podrán no existir en el Universo, pero que las pienso es indubitable. Repito: ser algo dudoso es *parecerme a mí* que lo es, y todo el Universo puede *parecerme a mí* dudoso —salvo el *parecerme a mí*. Es problemática la existencia de este teatro, porque entiendo por existencia de este teatro que él sea lo que pretende ser con independencia de mí —que cuando cierro los ojos y deja de ser para mí, de existir para mí o en mí, él siga por su cuenta siendo fuera y aparte de mí, en el Universo, es decir, que *sea en sí*. Pero el pensamiento tiene el misterioso privilegio de que su ser, lo que él pretende ser, se reduce a un parecerme a mí, a un ser para mí. Y como yo, por lo pronto, no consisto sino en mi pensar, diremos que es el pensamiento la única cosa en quien su ser, lo que él es realmente, no consiste en más que en lo que es para sí mismo. Es lo que parece ser y nada más: parece ser lo que es. Agota en su apariencia su esencia. Con respecto al teatro, la situación es opuesta: lo que el teatro es o pretende ser no se agota con su aparecerme cuando lo veo. Al contrario, pretende existir también cuando yo no lo veo, cuando no me aparece, cuando no me es presente. Pero mi ver es algo que agota su pretensión existencial en parecerme que estoy viendo, mi ver me es presente, patente, inmediato. Si yo ahora padezco una alucinación, este teatro no existirá realmente, pero la visión de este teatro nadie me la puede quitar.

De donde resulta que al pensamiento sólo le es dado del Universo él mismo. Y le es dado indubitablemente porque no consiste en más que en ser dado, porque es pura presencia, pura apariencia, puro parecerme a mí. Este es el magnífico, el decisivo descubrimiento de Descartes, que como una gigante muralla de China divide la historia de la filosofía en dos grandes mitades; los antiguos y medievales quedan del lado de allá —del lado de acá queda íntegra la modernidad.

Pero no me satisface lo dicho, ni mucho menos. Como ustedes ven, se trata de una advertencia capital —la primacía teórica de la mente, del espíritu, de la conciencia, del yo, de la subjetividad como hecho universal: es el hecho primario del Universo. Ahora bien, caer en la cuenta de esto es la idea mayor que la Epoca Moderna añade al tesoro de Grecia. Merece, pues, que insistamos en ella y que aspiremos a la máxima claridad. Hay que llegar en la claridad hasta el frenesí, hasta el frenesí de la claridad. Por eso, perdónenme ustedes que vuelva una y otra vez sobre el asunto,

buscando fórmulas diferentes para que unos por una, otros por otra vayamos entrando en la completa comprensión de lo que es la mente, la conciencia, el pensamiento, la subjetividad, el espíritu, el yo.

Buscábamos los datos radicales del Universo. Pero ¿a quién son dados esos datos? Naturalmente, al conocimiento. Son los datos para el conocimiento del Universo, aquello de que el conocimiento tiene que hacerse cargo para partir de ello y buscar lo que acaso falta. Y ¿cuándo podremos decir que algo es dado al conocimiento? Evidentemente, cuando ese algo entre plenamente en nuestro conocimiento, cuando lo encontremos ante nuestra comprensión patente, sin misterio y sin duda, cuando nuestro conocimiento lo posea incuestionablemente. Ahora bien, para que yo entre en posesión cognoscente de algo es menester que ese algo se manifieste o presente a mí en su integridad, tal y como es, según pretende ser, sin que quede oculto nada de su consistencia. Ahora bien, es evidente que todo aquello cuyo ser, cuya existencia pretenda ser y existir, aunque no esté presente ante mí, no es dato. Pero esto acontece con todo lo que no sea mi propio pensamiento, mi propia mente. Serme algo presente es, en alguna manera, tenerlo en mí, pensarlo. Todo lo que es distinto de mi pensamiento pretende *ipso facto* ser y existir aparte de mi pensamiento— es decir, aparte de serme presente. Yo no lo presencio, pues. Pero el pensamiento, como no es sino las cosas que tengo presentes en cuanto presentes, lo visto en cuanto visto, lo oído en cuanto oído, lo imaginado en cuanto imaginado, lo ideado en cuanto ideado, se tiene a sí mismo, en íntegra posesión. Si pienso que dos más dos son igual a cinco pienso un hecho falso, pero no es falso el hecho de que lo estoy pensando.

El pensamiento, la *cogitatio*, es el dato radical, porque el pensamiento se tiene siempre a sí mismo, es lo único que se es a sí mismo presente y consiste en este encontrarse consigo mismo. Ahora vemos por qué la chilindrina de la duda es sólo una chilindrina, una fórmula aguda, conceptuosa y *tarabiscotée* de una idea mucho más amplia. No por lo que la duda tiene especialmente de duda resulta imposible dudar de ella, sino porque es uno de tantos pensamientos o cogitaciones. Lo mismo que decimos del dudar podemos decir de nuestro ver y oír, imaginar, idear, sentir, amar, odiar, querer, no querer y dolerme las muelas. Todas estas cosas tienen de común que son lo que para sí mismas sean. Si a mí me *parece* que me duelen las muelas es incuestionable que el hecho llamado «dolor de muelas» existe en el Universo, porque basta que exista absoluta-

mente que exista para sí, que se parezca a sí mismo existir. Que haya o no muelas en el Universo es ya cuestionable; por eso el poeta Heine hacía notar a una dama que a veces nos quejamos confundiendo el origen de nuestros males, aunque estos mismos sean certísimos: «Señora, le digo a usted que tengo dolor de muelas en el corazón.»

Largos años de experiencia docente me han enseñado que es muy difícil a nuestros pueblos mediterráneos — y no por casualidad— hacerse cargo del carácter peculiar, único entre todas las demás cosas del Universo, que constituye el pensamiento y la subjetividad. En cambio, a los hombres del Norte les es relativamente fácil y obvio. Y como la idea de la subjetividad es, según ya dije, el principio básico de toda la Edad Moderna, conviene dejar al paso insinuado que sù incomprensión es una de las razones por las cuales los pueblos mediterráneos no han sido nunca plenamente modernos. Cada época es como un clima donde predominan ciertos principios inspiradores y organizadores de la vida; cuando a un pueblo no le va ese clima se desinteresa de la vida, como una planta en atmósfera adversa se reduce a una *vita minima*, o empleando un término deportivo, pierde «forma». Esto ha acontecido durante la llamada Edad Moderna al pueblo español. Era el moderno un tipo de vida que no le interesaba, que no le iba. Contra esto no hay manera de luchar; sólo cabe esperar. Pero imaginen ustedes que esa idea de la subjetividad, raíz de la modernidad, fuese superada —que otra idea más profunda y firme la invalidase total o parcialmente. Esto querría decir que comenzaba un nuevo clima —una nueva época. Y como esta nueva época significa una contradicción de la anterior, de la modernidad, los pueblos maltrechos durante el tiempo moderno tendrían grandes probabilidades de resurgir en el tiempo nuevo. España acaso despertaría otra vez plenamente a la vida y a la historia. ¿Qué tal si uno de los resultados de este curso fuese convencernos de que pareja imaginación es ya un hecho —de que la idea de la subjetividad está superada por otra —de que la modernidad —radicalmente— ha concluído?

Pero la idea de la subjetividad, de la primacía de la mente o conciencia como hecho primario del Universo es tan enorme, tan firme, tan sólida que no podemos hacernos ilusiones de superarla fácilmente; al contrario, tenemos que adentrarnos en ella, comprenderla y dominarla por completo. Sin esto no podríamos ni intentar superarla. En historia toda superación implica una asimilación: hay que tragarse lo que se va a superar, llevar dentro de nos-

otros precisamente lo que queremos abandonar. En la vida del espíritu sólo se supera lo que se conserva —como el tercer peldaño supera a los dos primeros, porque los conserva bajo sí. En cuanto éstos desaparecieran el tercer peldaño caería a no ser sino primero. No hay otro modo para ser más que moderno que haberlo sido profundamente. Por eso los seminarios eclesiásticos españoles no han conseguido superar las ideas modernas —porque no han querido realmente aceptarlas, sino que tozudamente se las han dejado fuera, para siempre, sin digerir ni asimilar. Al revés que en la vida de los cuerpos, en la vida del espíritu las ideas nuevas, las ideas hijas llevan en el vientre a sus madres.

Pero volvamos al dato radical que es el pensamiento.

La duda metódica, la decisión de dudar de cuanto tenga un sentido inteligible dudar, no fue en Descartes una ocurrencia, como lo es su fórmula inicial sobre la indubitabilidad de la duda. La resolución de la duda universal es sólo el anverso o instrumento de otra resolución más positiva: la de no admitir como contenido de la ciencia sino lo que podamos probar. Ahora bien, ciencia, teoría, no es sino la transcripción de la realidad en un sistema de proposiciones probadas. La duda metódica no es, pues, una aventura de la filosofía: es la filosofía misma, percatándose de su propia y nativa condición. Toda prueba es prueba de resistencia — y la teoría es prueba, prueba de la resistencia que una proposición ofrece a la duda. Sin dudar no hay probar, no hay saber.

Pues bien, esta duda metódica llevó históricamente, como hoy nos lleva a nosotros, al enorme hallazgo de que para el conocimiento no hay más dato radical que el pensamiento mismo. De ninguna otra cosa cabe decir que basta con que yo la piense para que exista. No existe la quimera y el centauro *porque* yo me complazca en imaginarlos —como no existe este teatro *porque* yo lo vea. En cambio, basta con que yo piense que pienso esto o lo otro para que este pensar exista. Tiene, pues, como privilegio el pensar la capacidad de darse el ser, de ser dato para sí mismo, o dicho de otra manera, en todas las demás cosas es distinto su existir y el que yo las piense— por eso son siempre problema y no dato. Pero para que exista un pensamiento mío basta con que yo piense que lo pienso. Aquí pensar y existir son la misma cosa. La realidad del pensar no consiste en más que en que yo me dé cuenta de él. El ser consiste aquí en este darse cuenta, en un saberse. Se comprende que sea dato radical para el saber o conocer lo que consiste precisamente en saberse.

La clase de seguridad con que podemos afirmar que en el Uni-

verso existe el pensamiento o *cogitatio* es de una cualidad incomparable a toda otra afirmación sobre existencias, lo cual, una vez descubierto, obliga a fundar en él todo nuestro conocimiento del Universo. Para la teoría la verdad primera sobre lo real es ésta: el pensamiento existe, *cogitatio est*. No podemos partir de la realidad del mundo exterior: cuanto nos rodea, los cuerpos todos, incluso el nuestro, son sospechosos en su pretensión de existir en sí mismos y con independencia de nuestro pensarlos. Pero es, en cambio, indudable que existen en mi pensamiento, como ideas mías, como *cogitationes*. Ahora resulta la mente el centro y soporte de toda realidad. Mi mente dota de una realidad indestructible a lo que ella piensa, si lo tomo por lo que primordialmente es — si lo tomo por idea mía. Este principio lleva a intentar un sistema de explicación de cuanto hay, interpretando todo lo que aparentemente no es pensamiento, no es idea, como consistente no más que en ser pensado, que en ser idea. Este sistema es el idealismo y la filosofía moderna es desde Descartes, en su raíz, idealista.

Si al dudar de la existencia independiente del mundo exterior llamábamos hace poco enorme paradoja, su inmediata consecuencia, que es convertir ese mundo exterior en mero pensamiento mio, será la archiparadoja que hace de la filosofía moderna una concienzuda contradicción de nuestra creencia vital. Desde Descartes, en efecto, la filosofía, al dar ya el primer paso, se dirige en dirección opuesta a nuestros hábitos mentales, camina al redropelo de la vida corriente y se aparta de ella con movimiento uniformemente acelerado, hasta el punto de que en Leibniz, en Kant, en Fichte o en Hegel llega a ser la filosofía el mundo visto del revés, una magnífica doctrina antinatural que no puede entenderse sin previa iniciación, doctrina de iniciados, sabiduría secreta, esoterismo. El pensamiento se ha tragado el mundo: las cosas se han vuelto meras ideas. En el escrito a que antes me refería, Heine pregunta a su amiga: «Señora, ¿tiene usted idea de lo que es una idea? Porque yo le he preguntado ayer a mi cochero qué son las ideas y me ha respondido: «Las ideas........, las ideas, pues son las cosas que se le meten a uno en la cabeza.» El cochero de Heine conduce durante tres siglos —toda la plena Edad Moderna— la espléndida carroza barroca de la filosofía idealista. Todavía la cultura vigente camina en ese vehículo y no ha habido manera de salir de él con honestidad intelectual. Los que lo han intentado no han salido de él: simplemente se han arrojado por la ventanilla y se han roto la cabeza —la cabeza del cochero de Heine donde las cosas se habían metido.

La superioridad del idealismo procede de haber descubierto una cosa cuyo modo de ser es radicalmente distinto del que poseen todas las demás cosas. Ninguna otra cosa del Universo, aun suponiendo que las haya, consiste fundamentalmente en ser para sí, en un darse cuenta de sí misma. Ni los colores, ni los cuerpos, ni los átomos, ninguna materia por tanto: el ser del color es blanquear, verdecer, azulear, pero no ser para sí blanco o verde o azul. El cuerpo es gravedad, peso —pero no es pesarse a sí mismo. Tampoco la idea platónica consiste en darse cuenta de sí misma: la idea de lo bueno o de lo igual no sabe que es bondad o igualdad. Tampoco la forma aristotélica consiste en ese saberse y tampoco el Dios de Aristóteles —a pesar de su definición, como espero veamos— ni tampoco el Logos de Filón y Plotino y San Juan Evangelista, ni tampoco el alma de Santo Tomás de Aquino. Se trata, en fecto, de la noción más peculiar a la modernidad.

Si se me entiende *cum grano salis* diré que el modo de ser de todas esas cosas lejos de consistir en ser para sí o saberse a sí mismas, consiste más bien en todo lo contrario: en ser para otro. El rojo es rojo para alguien que lo ve, y la bondad platónica, la bondad perfecta, *es* tal para quien sea capaz de pensarla. Por eso el propio mundo antiguo acabó, en los neoplatónicos de Alejandría, por buscarle a los objetos ideales de Platón alguien para quien fuesen o tuviesen ser, y los puso a tientas, confusamente, como contenidos de la mente divina. El mundo antiguo en su totalidad sólo conoce un modo de ser que consiste en exteriorizarse, por tanto, en abrirse u ostentarse, en ser hacia afuera. De aquí que al hallazgo del ser, esto, es, la verdad, llamasen «descubrimiento»—ἀλήθεια, manifestación, desnudamiento. Pero el pensamiento cartesiano consiste, opuestamente, en ser para sí, en darse cuenta de sí mismo, por tanto, en ser para dentro de sí propio, en reflejarse en sí, en meterse en sí mismo. Frente al ser hacia fuera, ostentatorio, exterior, que conocían los antiguos, se alza este modo de ser constituído esencialmente en ser interior a sí, en ser pura intimidad, reflexividad. Para realidad tan extraña fue preciso hallar un nombre nuevo: el vocablo «alma» no servía —porque el alma antigua era no menos externidad que el cuerpo, como que era en Aristóteles, y fue todavía en Santo Tomás de Aquino, principio de la vitalidad corporal. Por eso es gran problema para Santo Tomás la definición de los ángeles —que son almas sin cuerpo, cuando la definición aristotélica de alma incluye la vitalidad corporal.

Pero la *cogitatio* no tiene que ver con el cuerpo. Mi cuerpo es, por lo pronto, sólo una idea que mi mente tiene. No está el alma en

o con el cuerpo, sino la idea cuerpo dentro de mi mente, dentro de mi alma. Si, además, resulta que el cuerpo es una realidad fuera de mí, una realidad extensa, efectivamente material y no ideal —quiere decirse que alma y cuerpo, mente y materia no tienen nada que ver entre sí, no pueden tocarse ni entrar en relación alguna directa. Por vez primera en Descartes el mundo material y lo espiritual se separan por su esencia misma —el ser como exterioridad y el ser como intimidad son desde luego definidos como incompatibles. No cabe antagonismo mayor con la filosofía antigua. Para Platón, como para Aristóteles, la materia y lo que llamaban espíritu (para nosotros, nietos de Descartes, un pseudo-espíritu) eran definidos como se define la derecha y la izquierda, el anverso y el reverso —la materia era lo que recibe al espíritu y el espíritu era lo que informa la materia —se define, pues, el uno para el otro y no como el moderno hace, que define el uno contra el otro, por la exclusión del otro.

El nombre que después de Descartes se da al pensamiento como ser para sí, como darse cuenta de sí, es... consciencia o conciencia. No alma, ánima, ψυχή —que significa aire, soplo— porque anima al cuerpo, le insufla vida, le mueve —como el soplo marino empuja la vela combándola— sino consciencia, es decir, darse cuenta de sí. En este término aparece a la intemperie el atributo constituyente del pensamiento— que es saberse, tenerse a sí mismo, reflejarse, entrar en sí, ser intimidad.

La conciencia es reflexividad, es intimidad y no es sino eso. Cuando decimos «yo» expresamos lo mismo. Al decir «yo» me digo a mí mismo: pongo mi ser con sólo referirme a él, esto es, con sólo referirme a mí. Soy yo en la medida en que vuelvo sobre mi, en que me retraigo hacia el propio ser —no saliendo fuera, sino, al revés, en un perpetuo movimiento de retorno. Por eso, indeliberadamente, al decir yo, volvemos el índice hacia nuestro pecho, simbolizando en esta pantomima visible nuestra invisible esencia retornante, reflexiva. Por cierto que los estoicos, de ideación siempre materialista, veían en el gesto una prueba de que el alma principal del hombre, el yo, habitaba en su esternón. El yo es el gerifalte que vuelve siempre al puño, si el puño fuese un gerifalte —y no consiste en más que en esa reflexión del vuelo hacia dentro de sí. El pájaro que, dejando el firmamento y el espacio, anula con su vuelo el espacio retrayéndose a sí mismo, internándose en sí mismo— ala que es a un tiempo su propio aire—, diríamos un volar que es desvolar, deshacer el vuelo natural. Descubrir tan extraña realidad como la conciencia ¿no implica volverse de espalda a la vida, no es tomar una

actitud perfectamente opuesta a la que al vivir nos es natural? ¿No es lo natural vivir hacia el mundo en torno, creer en su realidad, apoyarse en la magnífica circunferencia del horizonte como en un aro inconmovible que nos mantiene a flote sobre la existencia? ¿Cómo llega el hombre a ese descubrimiento, cómo verifica esa antinatural torsión y se vuelve hacia sí y al volverse encuentra su intimidad, cae en la cuenta de que no es sino eso, reflexividad, intimidad?

Pero hay algo más grave: si la conciencia es intimidad, si es verse y tenerse a sí propio —será trato exclusivo consigo mismo. Descartes, consecuente, aunque sin última claridad, corta las amarras que nos unen y mezclan con el mundo— con los cuerpos, con los demás hombres, hace de cada mente un recinto. Pero no subraya lo que esto significa: ser recinto no quiere decir sólo que nada externo puede penetrar en el alma, que el mundo no nos envía su realidad enriqueciéndonos con ella, sino, a la vez, significa lo inverso: que la mente sólo trata consigo misma, que no puede salir de sí misma —que la conciencia no es sólo recinto sino que es reclusión. Por tanto, que al encontrar el verdadero ser de nuestro yo nos encontramos con que nos hemos quedado solos en el Universo, que cada yo es, en su esencia misma, soledad, radical soledad.

Con esto hemos puesto la planta en «tierra incógnita». Al iniciar este curso dije que me urgía comunicar la madurez de ciertos pensamientos, muchos de ellos nuevos. Reitero el compromiso de expresar una innovación radical de la filosofía. El próximo día comenzaremos a andar por esta *terra incognita*.

LECCIÓN VIII (1)

[*El descubrimiento de la subjetividad.—«Extasis» y «espiritualismo» antiguo.—Las dos raíces de la subjetividad moderna.—El Dios trascendente del cristianismo.*]

El descubrimiento decisivo de la conciencia, de la subjetividad, del «yo» no acaba de lograrse hasta Descartes. Según vimos, consistió este descubrimiento en haber hallado que entre las cosas que existen o pretenden existir en el Universo hay una cuyo modo de ser se diferencia radicalmente del resto: el pensamiento. ¿Qué es lo que queremos decir cuando de este teatro decimos que existe? ¿Qué es lo que, a la postre, con una u otra interpretación, entendemos por existencia de las cosas? Este teatro existe —es decir— está ahí. Pero ¿qué significa «ahí»? «Ahí» significa «ahí en el mundo», «ahí en el Universo» —en el ámbito general de las realidades. Este teatro existe —es decir— es trozo de Madrid, se apoya en la gran cosa tierra de Castilla, que a su vez se apoya en la otra cosa mayor llamada planeta, el cual se apoya en el sistema astronómico, etc., etc. La existencia de las cosas en cuanto «estar ahí» es un apoyarse las unas en las otras, por tanto, en ser las unas *en* las otras, un estar puestas unas sobre otras. Su existir es, en este sentido, algo estático, casi posar y yacer la una sobre la otra. ¿No es esto lo que buenamente entendemos por «estar ahí»?

En cambio, cuando digo que un pensamiento mío existe, no

(1) Martes, 7 de mayo.

entiendo por su existencia un «estar ahí» —sino al revés: mi pensamiento existe *cuando y porque* me doy cuenta de él, es decir, cuando lo pienso; su existir es ser para mí un pensamiento— es ser para sí mismo. Pero si mi pensamiento sólo existe *cuando y porque* efectivamente lo pienso, esto es, lo ejecuto, lo hago, resultará que su existencia no es como la de la cosa, un yacer, un pasivo estar en otra, un simple formar parte de un ámbito de cosas yacentes unas en otras, de un ámbito de quietudes —sino que será existir el pensamiento, un activo estar— por tanto, no un estar, sino un constante hacerse a sí mismo, un incesante actuar. Esto significa que el descubrimiento de lo que el pensar tiene de peculiarísimo, trae consigo el descubrimiento de un modo de ser distinto radicalmente del de las cosas. Si por cosa entendemos algo, al cabo, más o menos estático, el ser del pensamiento consiste en pura actuación, en pura agilidad, en autógeno movimiento. El pensamiento es el verdadero, el único automóvil.

Consiste, hemos dicho, en reflexividad, en reflejarse sobre sí mismo, en darse cuenta de sí. Pero esto supone que hay en el pensamiento una dualidad o duplicidad: el pensamiento reflejado y el pensamiento reflejante. Es conveniente que analicemos, siquiera sea al galope, los elementos mínimos que integran todo pensar a fin de obtener claridad sobre ciertos conceptos muy usados en la filosofía moderna, tales como sujeto, yo, contenidos de conciencia, etc. Nos conviene tenerlos bien limpios, desinfectados, prestos porque, ciertamente, el pensamiento se da también cuenta de otras cosas que no son él. Así, ahora estamos viendo este teatro y mientras no hacemos más que ver, en ese nuestro ver nos parece que el teatro existe fuera y aparte de nosotros. Pero ya notamos que esto era una creencia problemática adscrita a todo acto de pensar inconsciente, es decir, a todo acto de pensar que se ignora a sí mismo. El teatro-alucinación no parece al alucinado existir menos realmente que el que ahora tenemos delante. Esto nos hace caer en la cuenta de que ver no es salir el sujeto de sí mismo y ponerse mágicamente en contacto con la realidad misma. El teatro de alucinación y el auténtico existen ambos, por lo pronto, sólo en mí, son estados de mi mente, son *cogitationes* o pensamientos. Son —como comenzó a decirse desde fines del siglo XVIII hasta nuestros días— contenidos de la conciencia, del yo, del sujeto pensante. Toda otra realidad de las cosas más allá de la que tienen como ideas nuestras es problemática y, en el mejor caso, derivada de esta primaria que poseen como contenidos de la conciencia. El mundo

exterior está en nosotros, en nuestro idear. El mundo es mi representación —como dirá toscamente el tosco Schopenhauer. La realidad es idealidad. En rigor y en pura verdad existe sólo el ideante, el pensante, el consciente: yo —yo mismo— *me ipsum.*

En mí, es cierto, aparecen los más variados paisajes; todo eso que ingenuamente creía haber en mi derredor y en que creía estar y apoyarme, renace ahora como fauna y flora interior. Son estados de mi subjetividad. Ver no es salir de sí, sino encontrar en sí la imagen de este teatro, trozo de la imagen Universo. La conciencia está siempre consigo, es inquilino y casa a la vez, es intimidad —la intimidad superlativa y radical de mí mismo conmigo mismo. Esta intimidad en que consisto y que soy hace de mi un ser cerrado, sin poros, sin ventanas. Si en mí hubiese ventanas y poros entraría el aire de fuera, me invadiría la supuesta realidad exterior —y entonces habría en mí efectivamente cosas ajenas a mí, habría en mí gente— y no sería yo pura, exclusiva intimidad. Pero este descubrimiento de mi ser como intimidad, que me proporciona la delicia de tomar contacto conmigo mismo en lugar de verme como una cosa exterior entre las demás cosas, tiene en cambio el inconveniente de que me recluyo dentro de mí, hace de mi cárcel y, a la vez, prisionero. Estoy perpetuamente arrestado dentro de mí. Soy Universo, pero, por lo mismo, soy uno... solo. El elemento de que estoy hecho, el hilo de que estoy tejido es soledad.

Así concluíamos el otro día. La tesis idealista, dueña de la cultura durante toda la Edad Moderna, es, sin duda, firmísima, pero a la vez es frenética si se la mira desde el punto de vista del buen burgués y de la vida corriente. No cabe paradoja mayor: vuelca del revés la manera de pensar el Universo que la vida no filosófica ejercita. Por lo mismo, es un excelente ejemplo de ese heroísmo intelectual que yo anunciaba días pasados como característico del filosofar. Es llegar sin conmiseración a las últimas consecuencias que exige nuestro razonamiento, es ir hasta donde la pura teoría nos lleve. Inclusive si nos lleva a lo que el buen burgués llamaría absurdo —a lo que llamará absurdo y se negará a aceptar el buen burgués que habita siempre en uno de los pisos de nuestra propia persona.

Pero hay algo sobremanera extraño en esta tesis idealista y es su punto de partida, el descubrimiento de la subjetividad como tal, del pensamiento en su interioridad. Porque es el caso que el hombre antiguo desconoce por completo ese modo de ser subjetivo, reflexivo, íntimo y solitario.

Y yo no sé qué es lo más curioso —si el hecho de que el hombre antiguo desconociese su propio ser, su subjetividad, o el hecho de que el hombre moderno descubra el yo como se descubre el más insospechado continente. El tema es importante y es nuevo, pero de difícil tratamiento. Yo no sé si voy a lograr esclarecerlo ante ustedes. Lo único que sé es que voy a intentarlo lealmente.

Si partiendo de nuestro modo de pensar actual que ha descubierto ya la conciencia, el ser subjetivo y para sí, representamos nuestra intimidad en la figura de un círculo, llenará este círculo cuanto en nosotros pasa y hay. En este círculo corresponderá al centro simbolizar ese elemento de nuestra conciencia que llamamos el *yo* —cuyo papel consiste en ser el sujeto de todos nuestros actos, del ver y del oír, del imaginar, pensar, amar y odiar. Todos los actos mentales tienen la condición de que parecen emanar o irradiar de un punto central presente y activo en todos ellos: en todo ver, alguien ve; en todo amar, alguien ama; en todo pensar, alguien piensa. A este alguien llamamos «yo». Y este yo que ve o piensa no es una realidad aparte del ver y el pensar, sino que es sólo el ingrediente sujeto que forma parte de todo acto.

Si el «yo» puede ser simbolizado como centro de nuestra conciencia, de nuestro darnos cuenta, ocupará la periferia del círculo todo aquello que en nosotros es menos nosotros, a saber, todas las imágenes de colores, formas, sonidos, cuerpos, es decir, todo ese mundo exterior que se presenta como rodeándonos —y llamamos naturaleza, cosmos.

Ahora bien, en la vida del hombre esa periferia cósmica, compuesta por las cosas materiales, solicita constantemente la atención. La atención es una actividad fundamental del yo que dirige y regula toda su restante actuación. Así, no basta que algo esté ante nosotros para que nosotros ejecutemos el acto de verlo y oírlo. Los que viven junto a una catarata acaban por no oírla y de cuanto ahora mismo compone lo visible de este teatro sólo vemos una parte: ¿cuál?, aquella en que nos fijamos, es decir, que atendemos. Todo ver es un mirar o buscar con los ojos —todo oír, un escuchar o atender con los oídos. Digo, pues, que la naturaleza, que el mundo exterior solicita la atención del hombre con terrible urgencia, planteándole constantemente problemas de subsistencia y de defensa. Sobre todo en las edades primitivas de la humanidad la existencia humana es una guerra sin descanso, con la naturaleza, con las cosas, y el individuo no puede vacar a otra

labor que a resolver su vida material. Esto significa que el hombre atiende sólo a la periferia de su ser, a lo visible y tangible. Vive sin darse cuenta más que de su contorno cósmico. El «yo» está allí donde atiende, lo demás no existe para él. En nuestra representación simbólica diríamos que del círculo sólo existe la línea que lo termina —esto es, que la subjetividad no es más que circunferencia. Alguna vez un dolor corporal, una angustia íntima retrae la atención de la periferia hacia el interior del círculo, de la naturaleza hacia sí mismo, pero en un instante fugaz, sin constancia ni frecuencia. La atención, inadecuada para fijarse hacia dentro, tiende siempre a su dirección primera y habitual y vuelve a prenderse en las cosas circunstantes. Esta es lo que podemos llamar la actitud «natural» de la conciencia, para lo cual *sólo* existe el mundo cósmico compuesto de cosas corporales. El hombre vive alerta en las fronteras de sí mismo, asomado hacia afuera, absorto en la naturaleza, es decir, atento al exterior. En la medida, siempre problemática, en que podemos imaginarnos el alma de los animales, diríamos que su situación íntima debe parecerse un poco a la del hombre «natural». Recuerden ustedes que el animal está siempre alerta. Las orejas del caballo en la pradera, como dos antenas vivientes, como dos periscopios, revelan con su inquietud, que el animal está siempre preocupado del contorno. Ved los monos en las jaulas del Retiro. Es portentoso cómo esos hombrecillos están en todo: nada se les escapa de lo que acontece en su derredor. La palabra *éxtasis* significa, etimológicamente, estar fuera de sí. En este sentido el animal vive en perpetuo éxtasis, retenido fuera de sí mismo por la urgencia de los peligros exteriores. Volverse hacia sí mismo sería distraerse de lo que pasa fuera y distracción semejante acarrearía la muerte del animal. La naturaleza es su prístina naturalidad es feroz: no tolera distraídos de ella. Hay que estar con cien ojos, en incesante «quién vive», presto a recibir noticias de los cambios circundantes para responder a ellos con movimientos adecuados. Atención a la naturaleza es vida de acción. El puro animal es el puro hombre de acción.

De esta manera, el hombre primitivo vive en avanzada de sí mismo, agarrado con la atención al escenario cósmico, dejándose a la espalda su propio ser. El *yo* vive directamente desde las cosas y va a ellas y se ocupa en ellas atravesando su propio volumen intimo como el rayo del sol por el cristal, sin parar en él, sin reparar en él. He aquí cómo y por qué desde un punto de vista biológico lo natural y primario es que el hombre se ignore a sí mismo.

Lo sorprendente, lo que intriga y demanda aclaración es el hecho inverso. ¿Cómo la atención, que primariamente es centrífuga y va a la periferia, ejecuta esa inverosímil torsión sobre sí misma y el «yo», volviéndose de espaldas al contorno, se pone a mirar hacia dentro de sí mismo? Desde luego les ocurrirá a ustedes pensar que este fenómeno de introversión presupone dos cosas: algo que incite al sujeto a despreocuparse del exterior y algo que le llame la atención en su interior. Noten ustedes que lo uno sin lo otro no bastaría. Sólo liberada la atención de su servicio hacia fuera puede vacar a otras cosas. Pero la simple vacación de lo externo no trae consigo el descubrimiento y la preferencia de lo interno. Para que una mujer se enamore de un hombre no basta que se desenamore de otro: es menester que aquél logre llamar su atención.

Pero antes de insinuar brevemente una aclaración a tan decisiva peripecia de la humanidad, conviene aprovechar la descripción que hemos hecho de la actitud nativa y primaria de la mente, para entender el modo de pensar dominante en la filosofía griega y, en general, antigua. El avance mayor que en Historia y especialmente en Historia de la Filosofía se ha logrado en los últimos años consiste en habernos permitido el lujo de ser sinceros y reconocer que no entendemos a los pensadores antiguos. Esta sinceridad con nosotros mismos, como siempre tal sinceridad, ha sido recompensada *ipso facto*. Al reconocer que no los entendíamos hemos empezado por vez primera y de verdad a entenderlos, es decir, a caer en la cuenta de que pensaban en forma diferente de la nuestra y a buscar, en consecuencia, la fórmula clave de ese modo de pensar. Pues no se trata de que sus doctrinas sean más o menos dispares de las nuestras, sino que era distinta su actitud mental.

El hombre antiguo conserva, en lo esencial, la tesitura del hombre primitivo. Como él, vive desde las cosas y sólo existe para él el Cosmos de los cuerpos. Podrá fortuitamente lograr atisbos de la intimidad, pero son sólo atisbos inestables y, en efecto, fortuitos. La actitud de la mente griega es, pues, rigorosamente primitiva —sólo que el griego no se contenta con atender vitalmente al mundo exterior, sino que filosofa sobre él, que elabora conceptos, los cuales transcriben en pura teoría esa realidad que ante sí hallan. Las ideas griegas están moldeadas en una realidad compuesta de cosas exteriores y corpóreas. La palabra misma «idea» y sus afines significa: «figura visible», «aspecto». Como además de cuerpos hay en la naturaleza los movimientos y cambios de los

cuerpos, el griego tiene que pensar otras cosas invisibles, inmateriales de que el movimiento y el cambio corpóreo proceden. Estas cosas inmateriales son, a la postre, pensadas como cosas materiales sutilizadas en espectros. Así, el animal consiste en una materia organizada y movida por una cosa que hay dentro, oculta en la materia: es el alma. Pero este alma no tiene nada de íntima: es interior sólo en el sentido de que está oculta en el cuerpo, sumergida en él y, por tanto, invisible. Es un soplo, un aire leve —ψυχή— *spiritus* —o bien una humedad como en Tales, o un fuego como en Heráclito. Aunque el moderno ha conservado la palabra «espíritu» para designar su descubrimiento de la intimidad, conviene hacerse cargo de que el griego y el latino entendían por ella una realidad no menos externa que los cuerpos, adscrita a los cuerpos, un poder alojado en lo cósmico. Ciertamente que el alma humana tiene, en Aristóteles, potencias que no tiene el alma animal, como ésta posee facultades de que carece el alma vegetal pero, en cuanto almas para el modo de pensar griego, no lo es más la humana que la vegetal. Así, la humana es a la vez y *pro indiviso* poder de razonar y de vegetar. No es, pues, extraño que Aristóteles coloque la ciencia del alma, la psicología, en la biología. La psicología de Aristóteles habla de la planta junto al hombre porque su alma no es principio de la intimidad, sino principio cósmico de la vitalidad corporal, más aún o menos aún, principio del movimiento y cambio, pues existe para el griego hasta un alma mineral —el alma de cada astro. A lo que más se parece la noción griega de alma es al poder oculto, pero en sí mismo externo, que ingenuamente suponemos dentro del imán para explicar las atracciones que su cuerpo visible ejecuta. Que, en serio, se hable hoy todavía del «espiritualismo» de Aristóteles en el sentido moderno de la palabra espiritualidad, sería sólo una inocencia histórica si no fuese una insinceridad. Porque si forzando los textos se introduce en el espíritu aristotélico nuestro concepto moderno de conciencia, entonces la insinceridad se invierte y estriba en no confesar que es ininteligible cómo, según Aristóteles, tienen los astros alma, esto es, conciencia, y cómo una conciencia que no consiste en más que en puro darse cuenta de sí puede empujar la mole grave de un cuerpo sideral. El griego no ha descubierto el alma partiendo de la visión íntima de sí mismo, sino que la encuentra fuera como una entidad casi-corporal. Por eso interpreta la percepción sensible y con ella toda la vida intelectual, como un choque entre los cuerpos: las cosas corpóreas tropiezan con la cosa alma y dejan en ella impresa la huella de su figura.

El alma, antes de estos choques con las cosas no contenía nada, era una tablilla de cera aún intacta. ¡Tan no es ni de lejos intimidad, ser para sí, el alma griega que puede existir vacía y que ni hueco tiene —sino que es como una placa fotográfica orientada hacia fuera, en la que no habrá sino lo que de fuera venga, lo que la naturaleza vierta y deposite en ella! ¡Qué distancia no hay de este alma a la mónada barroca de Leibniz, en la cual nada puede entrar ni salir, sino que vive de sí misma, hontanar original que mana su propia riqueza íntima! Sobre todo este modo de pensar antiguo quisiera yo hablar más por menudo algún día. Pero ahora nos corre prisa volver a nuestro asunto.

¿Cómo la atención naturalmente centrífuga se retuerce y se vuelve, girando sobre sí 180 grados y en vez de ir hacia afuera se fija en el sujeto mismo? ¿Qué ha pasado que los ojos se le han vuelto al hombre del revés, como en las muñecas malparadas que miran hacia dentro de la cabeza de *biscuit?*

Insonora, incruenta, sin timbales que la anuncien ni clarines que la exalten ni poetas que la versifiquen, es ésta, sin duda, una de las mayores peripecias de que el planeta ha sido escenario. El hombre antiguo todavía vivía junto al hermano animal, y como él, fuera de sí. El hombre moderno se ha metido en sí, ha vuelto en sí, ha despertado de su inconsciencia cósmica, ha sacudido el sopor que le quedaba de hortaliza, de alga, de mamífero y ha tomado posesión de sí mismo: se ha descubierto. Un buen día va a dar un paso como los usados y nota que tropieza con una cosa extraña, desconocida, insólita: aún no la ve bien, pero la aprieta, y al apretarla nota que es a él a quien le duele, que es él a la vez el apretón y el apretado, que ha tropezado consigo mismo. «Me duele, existo.» *Cogito, sum.* ¡Endiablada aventura! ¿Endiablada? ¿No será más bien divina? ¿No es lo más probable que en un hecho tan extraordinario se haya tomado Dios el trabajo de intervenir muy especialmente? Pero ¿qué Dios —el cristiano? Sí, el cristiano, sólo el cristiano. Pero ¿cómo, en el descubrimiento específicamente moderno de que brota, como de una simiente, toda la edad anticristiana, va a haber intervenido nominativamente el Dios cristiano? Esta posibilidad inquieta a los cristianos e irrita a los anticristianos, a los modernos. El cristiano es anti-moderno: se ha colocado cómodamente, de una vez para siempre, frente y contra la modernidad. No la acepta. Es hija de Satán. Y ahora se le anuncia que la modernidad es un fruto maduro de la idea de Dios. Por su parte el moderno es anti-cristiano, cree que la modernidad nace frente y

contra la idea religiosa. Ahora se le invita a reconocerse, precisamente en cuanto moderno, como hijo de Dios. Esto irrita. Es trastornar los tópicos de la historia, es proponer un cambio de convicciones. El anti-cristiano y el anti-moderno no quieren esforzarse en cambiar: prefieren la inercia. Ser, lo hemos visto, es pura agilidad, movilización incesante. El anti-cristiano y el anti-moderno no quieren moverse, no quieren ser: por eso se contentan con anti-ser.

El descubrimiento de la subjetividad tiene dos hondas raíces históricas: una negativa y otra positiva. La negativa es el escepticismo; la positiva es el cristianismo. Ni aquélla sin ésta ni ésta sin aquélla hubieran podido dar tal resultado.

La duda o *sképsis* —σκέψις—, según hemos tenido ocasión de notar, es la condición del conocimiento científico: ella abre el agujero que viene a llenar la prueba. Los griegos, maestros soberanos en el teorizar, ejercitaron ejemplarmente y hasta el cabo esa virtud de dudar. Sobre todo las escuelas titularmente llamadas escépticas no dejaron nada por hacer, en este orden, a los tiempos posteriores. No se puede dudar de más que dudaron los académicos: ni Descartes, ni Hume, ni Kant han sido de superior escepticismo. Por activa y por pasiva demostraron el carácter ilusorio del conocimiento. No podemos saber lo que son las cosas. A lo sumo podemos decir lo que nos parece que son. Pero claro es, los escépticos griegos son... griegos, y como conocimiento es conocimiento del ser, y para el griego no hay más ser que el exterior, todo el escepticismo griego se refiere a nuestro conocimiento de la realidad cósmica. Llegan a fórmulas que son literalmente modernas, que dicen maravillosamente lo que un moderno no diría mejor. Así, los cirenaicos dirán que no podemos conocer lo real porque el alma no puede salir fuera, sino que está encerrada en sus estados —εἰς τὰ πάθη κατέκλεισαν ἑαυτούς (1)— y vive como en una ciudad sitiada —ὥσπερ ἐν πολιορκίᾳ—. ¿No es esto haber descubierto la intimidad? ¿Cabe expresión más rigorosa, más plástica del ser subjetivo? ¡Error! El griego que ha pensado eso no ve lo que hay de positivo en ello. Con esas palabras entiende que no podemos salir de lo real —pero no se le pasa por las mientes que en ese no poder salir fuera, en ese ser recluso y para sí hay una realidad nueva, más firme y fundamental que la externa. Pocos ejemplos hay en la historia más claros de que no basta la agudeza intelectual para descubrir una cosa nueva. Hace falta entusiasmo, amor previo por esa cosa. El entendimiento es

(1) Plutarco. *Adversus Colotes*, 24, 2.

una linterna que necesita ir dirigida por una mano, y la mano necesita ir movilizada por un afán preexistente hacia este o el otro tipo de posibles cosas. En definitiva, sólo se encuentra lo que se busca y el entendimiento encuentra gracias a que el amor busca. Por eso todas las ciencias han comenzado por ser aficiones de aficionados. La pedantería contemporánea ha desprestigiado esta palabra; pero aficionado es lo más que se puede ser con respecto a algo, por lo menos, es el germen todo. Y lo mismo diríamos del *dilettante* —que significa el amante. El amor busca para que el entendimiento encuentre. ¡Gran tema para larga y fértil conversación éste, que consistiría en demostrar cómo el ser buscador es la esencia misma del amor! ¿Han pensado ustedes en la sorprendente contextura del buscar? El que busca no tiene, no conoce aún lo que busca y, por otra parte, buscar es ya tener de antemano y presumir lo buscado. Buscar es anticipar una realidad aún inexistente, predisponer su aparición, su presentación. No comprende lo que es el amor quien, como es usado, se fija sólo en lo que despierta y dispara un amor. Si el amor hacia una mujer nace por su belleza, no es la complacencia en esa belleza lo que constituye el amor, el estar amando. Una vez despierto y nacido el amor consiste en emitir constantemente como una atmósfera favorable, como una luz leal, benévola, en que envolvemos al ser amado —de suerte que todas las otras calidades y perfecciones que en él haya podrán revelarse, manifestarse y las reconoceremos. El odio, por el contrario, coloca al ser odiado bajo una luz negativa y sólo vemos sus defectos. El amor, pues, prepara, predispone las posibles perfecciones de lo amado. Por eso nos enriquece haciéndonos ver lo que sin él no veríamos. Sobre todo, el amor del hombre a la mujer es como un ensayo de transmigración, de ir más allá de nosotros, nos inspira tendencias migratorias.

Pero dejemos ahora estas apasionadas navegaciones y recalemos de nuevo en nuestro asunto. Hemos visto cómo el escepticismo enseña al hombre a no creer en la realidad del mundo exterior y, consecuentemente, a desinteresarle de él. Pero en este primer acto se queda, ciego, a las puertas del hombre interior. Como Herbart decía: «Todo buen principiante es un escéptico, pero todo escéptico es sólo un principiante.»

Falta el motivo positivo, el interés por la subjetividad para que ésta retraiga sobre sí la atención y se instale en el primer plano. Esto se debe al cristianismo. Los dioses griegos son no más que supremos poderes cósmicos, cimas de la realidad externa, sublimes potencias naturales. En una pirámide la cúspide domina toda

la pirámide, pero a la vez pertenece a ella. Así, los dioses de la religión griega están sobre el mundo, pero forman parte de él y son su fina flor. El dios del río y del bosque, el dios cereal y el del rayo son la espuma divina de estas realidades intramundanas. El mismo Dios hebreo anda con el rayo y el trueno. Pero el Dios del cristianismo no tiene que ver con el rayo, ni el río, ni el trigo, ni el trueno. Es un Dios de verdad, trascendente y extramundano, cuyo modo de ser es incomparable con el de ninguna realidad cósmica. Nada de él, ni la punta de sus pies, cala en este mundo, no es ni siquiera tangente al mundo. Por esta razón es para el cristiano misterio sumo la encarnación. Que un Dios rigorosamente inconmensurable con el mundo se inscriba en él un momento —«y habite entre nosotros»— es la máxima paradoja. Esto que, lógicamente, es un misterio en el cristianismo era la historia cuotidiana para la mitología griega. Los dioses olímpicos tomaban a toda hora cuerpo terrestre y a veces, infrahumanos, eran cisne estremecido sobre Leda o toro que corría con Europa al lomo.

Pero el Dios cristiano es trascendente, es *deus exsuperantissimus*. El cristianismo propone al hombre que entre en trato con ser tal. ¿Cómo es posible este trato? No sólo es imposible por medio o al través del mundo y las cosas intramundanas, sino que, al revés, todo lo de este mundo es, por lo pronto, estorbo e interposición para el trato con Dios. Para estar con Dios hay que comenzar por aniquilar virtualmente todo lo cósmico y terreno, darlo por no existente ya que, en efecto, frente a Dios es nada. Y he aquí cómo para acercarse el alma a Dios, en su urgencia hacia la divinidad, para salvarse va a hacer lo mismo que el escéptico con su duda metódica. Niega la realidad del mundo, de los demás seres, del Estado, de la sociedad, de su propio cuerpo. Y cuando ha suprimido todo esto es cuando empieza a sentirse verdaderamente vivir y ser. ¿Por qué? Precisamente porque el alma se ha quedado sola, sola con Dios. El cristianismo es el descubridor de la soledad como sustancia del alma. Digo formalmente como sustancia del alma. Nadie de los que me escuchan entiende ahora lo que eso significa. ¡La soledad como sustancia! ¿Qué es eso? Un poco de paciencia. Espero que, a esta altura de mi curso, se me podrán negar todos los aciertos pero no furor de claridad. No se dude, pues, que sobre esa expresión descenderá a su hora suficiente claridad.

El alma es lo que verdaderamente es cuando se ha quedado sin mundo, liberada de él, por tanto, cuando está sola. Y no hay otra forma de entrar en compañía con Dios que al través de la soledad,

porque únicamente bajo la especie de soledad se encuentra el alma con su auténtico ser. Dios y, frente a El, el alma solitaria; no hay más realidad verdadera para el punto de vista cristiano, de la religión cristiana, no de la llamada «filosofía cristiana» (que es, como veremos, una triste y estéril cadena que arrastra el cristianismo). No hay más que esa doble realidad: Dios y el alma —y como conocimiento es siempre para el cristiano conocimiento de lo real, el conocimiento ejemplar será el de Dios y el alma. Así, San Agustín: *Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino.* No es casual que sea San Agustín el primer pensador que entrevé el hecho de la conciencia y del ser como intimidad, y tampoco lo es que sea el primero en caer en aquello de que no se puede dudar de que se duda. Es curioso que el fundador de la ideología cristiana y el fundador de la filosofía moderna coincidan en toda su primera línea. También para San Agustín el yo es en cuanto se sabe ser —su ser es su saberse— y esa realidad del pensamiento es la primera en el orden de las verdades teoréticas. En esa realidad hay que fundarse, no en la problemática realidad del cosmos y lo externo. *Noli foras ire, in te ipsum redi: in interiori homine habitat veritas.* Aquí está también el hombre como absoluto interior, como intimidad. Y, como Descartes, en el fondo de esa intimidad encuentra a Dios. Es curioso que todos los hombres religiosos coincidan en hablarnos de lo que también Santa Teresa llama «el fondo del alma»; y que sea justamente en ese fondo del alma donde, sin salir de ella, encuentran a Dios. El Dios cristiano, por lo visto, es trascendente al mundo, pero inmanente al «fondo del alma». ¿Hay alguna realidad bajo esta polvorienta metáfora? No interroguemos ahora lo que ahora no podemos contestar.

Sería, sin embargo, injusto y falso afirmar que Descartes está ya en San Agustín. Cuantas más coincidencias se comprueban entre ambos, más quedará subrayada la enorme distancia. San Agustín era un genio de la sensibilidad religiosa; por su intuición religiosa llega San Agustín a descubrir el ser reflexivo—como filósofo procura definir su intuición y situarla en el lugar que le corresponde dentro de la ciencia, pero como no es un gran filósofo, que es lo que era Descartes, le falta el golpe de vista genial que lleva a éste a volver del revés toda la ideología antigua y fundar el idealismo moderno. Pero, sobre todo, hay una diferencia: San Agustín que ya es moderno —con Julio César, el único moderno del viejo Mediterráneo—, es también antiguo. Y junto a las nuevas ideas, sin separación ni distinción, perdura toda la antigua actitud mental.

Por eso su filosofía es caótica, por eso es un padre de la Iglesia, pero no es un clásico de la filosofía.

Aún no se ha demostrado, de otra parte, que Descartes, hombre, al parecer, de muy pocas lecturas, conociese la obra de San Agustín ni recibiese sus sugestiones. Pero lo mismo da. La sugestión estaba en el aire. La idea de la conciencia que aflora en San Agustín va madurando durante toda la Edad Media, dentro de ese escolasticismo que se ha despreciado tanto porque no se le ha estudiado nada, y ni siquiera en forma debida por los escolásticos supervivientes. Se puede reconstruir perfectamente la cadena de transmisión desde San Agustín hasta Descartes —pasando por San Bernardo de Claraval, por los victorinos, San Buenaventura y los franciscanos, Duns Scoto, Occam y Nicolás de Autrecourt. En este camino la idea de la conciencia no ha tenido más que un tropiezo: Santo Tomás de Aquino, que abandona esta idea de origen cristiano para volver al alma cósmica de Aristóteles, sometiendo de nuevo la original inspiración del Cristianismo al molde incongruente del pensar antiguo. La modernidad nace de la cristiandad; ¡que no se peleen las Edades, que todas sean hermanas y bien avenidas! Aquí es donde debiera empezar mi conferencia de hoy, pero quede para otro día explorar la tierra incógnita a la que habíamos llegado en la anterior.

LECCIÓN IX (1)

[*El tema de nuestro tiempo.—Una reforma radical de la filosofía.—El dato radical del Universo.—Yo soy para el mundo y el mundo es para mí.—La vida de cada cual.*]

Hoy tenemos delante de nosotros tarea grave, grave dentro siempre de la atmósfera jovial y deportiva que debe respirar toda filosofía si quiere ser en serio filosofía y no pedantería. Necesitamos hoy más que nunca aguzar nuestros conceptos, tenerlos buidos, limpios y desinfectados porque nos van a servir de instrumentos para practicar una operación quirúrgica. Estos días últimos hemos revivido con toda lealtad y en su mejor pureza la magnífica tesis idealista inspiradora de la modernidad, en la cual todos, directa o contrariamente, hemos sido educados y que aún constituye el régimen vigente en la cultura humana. Al dejar en suspenso la realidad del mundo exterior y descubrir la realidad primordial de la conciencia, de la subjetividad, el idealismo levanta la filosofía a un nuevo nivel, del cual ya no puede descenderse, so pena de retroceder en el peor sentido de la palabra. El realismo antiguo que parte de la existencia indubitada de las cosas cósmicas es la ingenuidad filosófica, es la inocencia paradisíaca. Toda inocencia es paradisíaca. Porque el inocente, el que no duda, malicia ni sospecha se encuentra siempre como el hombre primitivo y el hombre antiguo, rodeado por la naturaleza, por un paisaje cósmico,

(1) Viernes, 10 de mayo.

por un jardín —y esto es *paraíso*. La duda arroja al hombre del Paraíso, de la realidad externa. ¿Y dónde va este absoluto Adán que es el pensamiento cuando se ve arrojado del Cosmos? No tiene donde meterse, tiene que agarrarse a sí mismo, meterse en sí mismo. Del Paraíso, que es la atención a lo externo, propia del niño, va al ensimismamiento, a la melancolía del joven. La Edad Moderna es melancólica y toda ella, más o menos, romántica. San Agustín, que fue el primer romántico, formidable, gigantesco en todo, es la ingenuidad filosófica (1). Sean los que sean nuestros designios y nuestros intentos de innovación y progreso filosófico, ha de entenderse que no podemos retroceder del idealismo al realismo ingenuo de los griegos ni de los escolásticos. Aquí viene egregiamente el lema de los soldados de Cromwell. *Vestigia nulla retrorsum*. Vamos más allá del idealismo, por tanto, lo dejamos a nuestra espalda como una etapa del camino ya hecho, como una ciudad en que hemos ya vivido y que nos llevamos para siempre posada en el alma. Nos llevamos el idealismo, es decir, lo conservamos. Era un peldaño en la subida intelectual: ahora ponemos el pie en otro que está encima del idealismo y no debajo de él. Pero, a este fin, necesitamos someterlo a quirúrgica operación. En la tesis idealista, el yo, el sujeto, se traga el mundo exterior. El yo se ha hinchado ingurgitando el Universo. El yo idealista es un tumor: nosotros necesitamos operar una punción de ese tumor. Pro-

(1) San Agustín fue el primer romántico, formidable, gigantesco en todo, inclusive en su romanticismo, en la capacidad de angustiarse, de atormentarse a sí mismo, de picotearse el propio pecho con su curvo pico de águila imperial católica y romana. ¡A Adán paradisíaco sucede gemebundo Adán ensimismado! Y es curioso recordar que, en efecto, según el Génesis, cuando Adán y Eva son desterrados del jardín, lo primero que descubren es sus propias personas. Caen en la cuenta de sí mismos, descubren la existencia de su ser y sienten vergüenza porque se encuentran desnudos. Y porque se descubren así se cubren con pieles. Noten ustedes: aquí el cubrirse es consecuencia inmediata del descubrirse. Por lo visto, cuando el hombre encuentra su conciencia, su subjetividad, comprende que ésta no puede existir a la intemperie, en contacto con lo exterior, como la roca, la planta, el bicho, sino que el yo humano lo es porque se separa del contorno, se cierra frente a él. El yo es ser encubierto, íntimo, y el traje es el símbolo fronterizo entre lo que yo soy y lo demás. Pero he dicho que aquí el cubrirse es consecuencia inmediata del descubrirse. He dicho mal. Entre lo uno y lo otro se intercala otra cosa. Adán, al descubrirse, se avergüenza de sí mismo, porque se avergüenza se cubre. Lo que es inmediato, una y misma cosa con descubrirse, es avergonzarse. ¿Qué significa esto? ¿Es la vergüenza, en serio, la forma como se descubre el yo, es la auténtica conciencia de sí mismo? [La nota antecedente fue omitida en el Curso.]

curaremos emplear la más exquisita pulcritud y toda la asepsia recomendable. Pero era necesaria la intervención. El yo estaba muy malo, muy enfermo —de puro irle bien. Para el griego el yo era un detalle en el Cosmos. Por eso Platón no usa casi nunca la palabra *egó*. A lo sumo, dirá ἡμεῖς, nosotros, esto es, la colectividad social, el conjunto público de los atenienses, o bien el grupo menor de los fieles a su Academia. Para Aristóteles el yo-alma es como un mano —ὡς χείρ— que palpa el Cosmos, se amolda a él para informarse de él, mano implorante de ciego que se desliza entre las cosas. Pero ya en Descartes asciende el yo al rango de primera verdad teorética y al hacerse *mónada* en Leibniz, al cerrarse en sí y segregarse del Cosmos grande, se hace un mundito íntimo, un microcosmos y es, según Leibniz mismo, un *petit Dieu*, un *microteos*. Y como el idealismo culmina en Fichte, en él también toca el *yo* el cenit de su destino —y el yo es, lisa y llanamente, Universo, todo. El yo ha gozado de una carrera brillante. No podrá quejarse. No puede ser más. Y, sin embargo, se queja —y se queja con razón. Porque al tragarse el Mundo el yo moderno se ha quedado solo constitutivamente solo. Parejamente, el emperador de China, por su propio rango supremo, está obligado a no tener amigos, que sería tener iguales —por eso uno de sus títulos es el de «hombre solitario». El yo del idealismo es el Emperador de la China de Europa. El yo quisiera, en la medida posible, superar su soledad aun a costa de no ser él todo; es decir que, ahora, lo que quiere es ser un poco menos para vivir un poco más —quisiera cosas en torno distintas de él, otros yo diferentes con quienes conversar, es decir, *tú* y *él* y, sobre todo, ese tú, el más distinto de mí, que es el *tú* que es *ella* o, para el yo de ella, el tú que resulta ser él. En suma, el yo necesita salir de sí mismo, hallar un mundo en su derredor. El idealismo ha estado a punto de cegar las fuentes de las energías vitales, de aflojar totalmente los resortes del vivir. Porque casi ha conseguido convencer al hombre, en serio, es decir, vitalmente de que cuanto le rodeaba era sólo imagen suya y él mismo. Como por otra parte, la mente primaria, espontánea e incorregible sigue presentándonos todo eso como efectiva realidad distinta de nosotros, era el idealismo una terca y tenaz marcha a redropelo de la vida y era un insistente, pedagógico hacernos constar que vivir espontáneamente era, por su misma esencia, padecer un error, una ilusión óptica. Ni el avaro podría darse el gusto de seguir siendo avaro si creyera, en efecto, que la pieza de oro era sólo la imagen de una pieza de oro, es decir, una moneda falsa; ni el galán seguiría enamorado de una mujer si en

verdad se convenciese de que no era tal mujer, sino una imagen suya —un *fantôme d'amour*. Otra cosa no sería amor sino amarse, autoerotismo. Precisamente, al convencernos de que la mujer amada no es como la creíamos, sino sólo una imagen generosa que nos habíamos formado, se produce en nosotros la catástrofe de la desilusión. Que esto no son exageraciones, que hasta esos detalles del vivir —y el vivir se compone sólo de detalles— ha penetrado corrosivamente el idealismo desvitalizando la vida, es cosa que a tener más tiempo yo intentaría probar a ustedes.

Pero ahora tenemos inminente ante nosotros la difícil tarea de abrir el vientre al idealismo, liberar al yo de su exclusiva prisión, de proporcionarle un mundo en torno, de curar en lo posible su ensimismamiento, de intentar su evasión. *E quindi uscimmo a riveder le stelle.* ¿Cómo puede volver a salir el yo de sí mismo? ¿No es esto recaer en la ingenuidad antigua? A esto respondo, por lo pronto, que nunca sería un *volver* a salir —porque el yo ingenuo de la antigüedad no había salido de sí —por la sencilla razón de que su ingenuidad consistía precisamente en que no había entrado nunca en sí. Para salir hay que haber estado dentro. No es esto ni sólo una perogrullada ni sólo un juego de palabras. El *yo*, hemos visto, es intimidad: ahora se trata de que salga de sí conservando su intimidad. ¿No es esto contradictorio? Pero, como hemos llegado en este ciclo de lecciones a la sazón vendimial y de las cosechas, se nos viene a las manos oportuno cuanto en los días anteriores cultivamos. Así, esa contradicción no nos asusta, porque sabemos ya que todo problema es una contradicción bicorne que se nos planta delante, una contradicción que aparece. En vez de limarle el doble cuerno agresivo, fingiendo que no hay tal contradicción, la formulamos con toda su fiereza, como buen toro de casta que es tal problema: el Yo es intimidad, es lo que está dentro de sí, es para sí. Sin embargo, es preciso que, sin perder esa intimidad, el yo encuentre un mundo radicalmente distinto de él y que salga, fuera de sí, a ese mundo. Por tanto, que el yo sea, a la vez, íntimo y exótico, recinto y campo libre, prisión y libertad. El problema es para asustar a cualquiera y si anuncié que iba a practicar una operación quirúrgica, máz parece que voy a sufrir yo un riesgo tauromáquico.

Por supuesto, cuando se dice que necesitamos superar el idealismo, que el yo se lamenta de vivir recluso, que el idealismo, un día magnífico excitante de la humanidad, puede llegar a ser nocivo a la vida, no ha de entenderse que reproches tales son objeciones contra la tesis idealista. Si ésta fuese últimamente verdadera, es

decir, si no arrastrase dificultades teóricas en su propio interior, a pesar de esos reproches seguiría el idealismo invulnerado e invulnerable. Los deseos, los anhelos, la necesidad vital misma de que la verdad fuese otra se estrellarían contra la inteligencia, no llegarían a ella. Una verdad no es verdad porque se la desea; pero una verdad no es descubierta si no se la desea y porque se la desea se la busca. Queda, pues, inmaculado el carácter desinteresado e independiente de nuestros apetitos propio a la verdad, pero no es menos cierto que tal hombre o tal época llega a ver tal verdad en virtud de un interés previo que la mueve hacia ella. Sin esto no habría historia. Las verdades más inconexas caerían sobre la mente del hombre en imprevista perdigonada y éste no sabría qué hacer con ellas. ¿De qué le hubiera servido a Galileo la verdad de Einstein? La verdad sólo desciende sobre quien la pretende, quien la anhelaba y lleva ya en sí preformado el hueco mental donde la verdad puede alojarse. Un cuarto de siglo antes de la teoría de la relatividad se postulaba una física de cuatro dimensiones y sin espacio ni tiempo absolutos. En Poincaré está ya el hueco donde Einstein se ha instalado —como el propio Einstein hace constar a toda hora. Con sentido escéptico y para desprestigiar la verdad se dice que el deseo es padre de la verdad. Esto es, como todo el escepticismo, un perfecto absurdo o contrasentido. Si se desea una determinada verdad, se la desea si es, en efecto, verdad. El deseo de una verdad trasciende de sí mismo, se deja atrás a sí mismo y va a buscar la verdad. El hombre se da perfecta cuenta de cuándo desea una verdad y cuándo desea sólo hacerse ilusiones, es decir, cuándo desea la falsedad.

Decir, pues, que nuestra época necesita, desea superar la modernidad y el idealismo, no es sino formular con palabras humildes y de aire pecador lo que con vocablos más nobles y graves sería decir que la superación del idealismo es la gran tarea intelectual, la alta misión histórica de nuestra época, «el tema de nuestro tiempo». Y al que pregunte malhumoradamente o con gesto desdeñoso ¿por qué nuestro tiempo ha de innovar, cambiar, superar?, ¿por qué ese afán, ese prurito de lo nuevo, de modificar, de hacer modas? —como se ha dicho tantas veces contra mí— responderé que en ésta o la próxima lección vamos, con tanta sorpresa como evidencia, a descubrir que todo tiempo, rigorosamente hablando, tiene su tarea, su misión, su deber de innovación —más aún, mucho más aún— que literalmente hablando «tiempo no es, en última verdad, el que mide los relojes», sino que tiempo es —repito que literalmente— tarea, misión, innovación.

Intentar la superación del idealismo es todo lo contrario que una frivolidad —es aceptar el problema de nuestro tiempo, es aceptar nuestro destino. Vamos, pues, a la faena de luchar con nuestro problema, de afrontar el filosófico toro que nos suelta nuestro tiempo, el berrendo minotauro.

Comienza el último giro de nuestra espiral y, como siempre, al iniciar un nuevo círculo, vuelve a resonar la definición inicial de la filosofía —que es conocimiento del Universo o cuanto hay. Lo primero que necesitamos hacer es hallar qué realidad de entre cuantas haya la hay indubitablemente, es decir, qué del Universo nos es dado. En la actitud nativa de la mente, para el hombre primitivo y el antiguo, para nosotros mismos, cuando no filosofamos, parece dado y real el cosmos, las cosas, la naturaleza, el conjunto de lo corpóreo. Eso es lo que primero se toma como real, como ser. El filósofo antiguo busca el ser de las cosas e inventa conceptos que interpreten su modo de ser. Pero el idealismo cae en la cuenta de que las cosas, lo exterior, el Cosmos tiene una realidad, un ser problemático que, indubitablemente, sólo existe y es nuestro pensar las cosas, lo exterior, el Cosmos. Y así descubre una nueva forma de realidad, de ser verdaderamente primordial y seguro, el ser del pensamiento. Mientras el modo de ser la cosa, de toda cosa, tiene un carácter estático y consiste en un ser quieto, en un estar siendo lo que es y nada más —el ser del movimiento mismo como realidad cósmica, él no se mueve, *es* una cosa inmutable, invariable «movimiento»— (remito al buen aficionado al *Parménides*, al *Sofista* de Platón y al libro XII de la *Metafísica* aristotélica, a esos textos maravillosos mismos y no a los remediavagos de seminario, que presentan disecada y estólida la prodigiosa filosofía antigua); el ser del pensamiento consiste no simplemente en ser, sino en ser para sí, en darse cuenta de sí mismo, en parecerse ser. ¿No advierten ustedes la radical diferencia que hay entre este modo de ser el pensar y el modo de ser la cosa? ¿No advierten que necesitamos conceptos radicalmente nuevos, ideas, categorías distintas de las antiguas para entender, para concebir teóricamente, científicamente esa realidad o algo que llamamos pensamiento y de que ahora tenemos sólo la intuición, es decir, que lo estamos viendo en lo que tiene de genuino y no hallamos buenas palabras con que describirlo y expresarlo, palabras que se ajusten estrictamente, como el guante a la mano, a lo que ese ser tiene de peculiar? Pero no sólo carecemos de conceptos adecuados, sino que el idioma está formado por la mente natural para el ser cósmico, y la filosofía an-

tigua no ha hecho más que pulimentar esos conceptos nativos del lenguaje; en esa tradición ideológica estamos formados; y las viejas ideas y vocablos acuden, por el hábito, para ofrecérsenos como intérpretes de este nuevo algo y modo de ser que el moderno ha descubierto. Se trata, pues, nada menos, de invalidar el sentido tradicional del concepto «ser», y como es éste la raíz misma de la filosofía, una reforma de la idea del ser significa una reforma radical de la filosofía. En esta faena estamos metidos desde hace mucho tiempo unos cuantos hombres en Europa. El fruto, en prima maduración, de ese trabajo es lo que yo quería ofrecer en este curso. Creo que no es floja la innovación ofrecida a los oyentes del salón Rex y del teatro Infanta Beatriz.

Se invita, pues, a ustedes para que pierdan el respeto al concepto más venerable, persistente y ahincado que hay en la tradición de nuestra mente: el concepto de ser. Anuncio jaque mate al ser de Platón, de Aristóteles, de Leibniz, de Kant y, claro está, también al de Descartes. No entenderá, pues, lo que voy a decir quien siga terca y ciegamente aferrado a un sentido de la palabra «ser», que es justamente el que se intenta reformar.

El pensamiento existe y es en la medida y según es para sí —consiste en darse cuenta de sí mismo, en parecerse a sí mismo, reflejarse en sí mismo. No es, pues, ser quieto, sino reflexión. Pero se dirá: como usted decía que el movimiento tiene un ser quieto —porque es, al cabo y sólo, eso: movimiento, de una vez para siempre, sin cambio— también si el pensamiento consiste en reflexión, ésta, la reflexión, *es*, tiene una consistencia fija, invariable y quieta. En modo alguno: la reflexión a su vez no es sino un pensamiento mío sin más ser o realidad que ser pensada, que parecerme ser «reflexión». Y así, sucesivamente y por todos lados hallamos sólo un ser consistente en pura referencia a sí mismo, en hacerse a sí mismo, en moverse hacia sí mismo —hallamos sólo inquietud. No se entienda esta expresión metafóricamente, sino con toda formalidad: el ser del pensamiento es inquietud, no es estático ser, sino activo parecerse y darse el ser a sí mismo.

Para que un pensamiento exista y sea basta con que lo piense, pensarlo es hacerlo, darle ser y no es sino mientras y en tanto que lo pienso, que lo ejecuto, que lo actúo. En cuanto el pensamiento tuviese ser quieto dejaría de ser, porque dejaría yo de actuar pensándolo. No les asuste a ustedes si ahora se les escapa un poco de entre los dedos mentales la comprensión de este extraño modo de ser. Nadie puede, en un instante, superar milenarios hábitos

de intelección. Seguramente al oírme han tenido ustedes instantes en que creían ver claro, instantes fugaces; pero, al punto, como una anguila, la intuición se les ha escapado y han vuelto a recaer en la exigencia mental de un ser quietud, en vez de un ser esencialmente inquietud. No les importe, porque ha de aparecernos esto mismo muy pronto en forma harto más asequible y plástica.

Volvamos, por ahora, a lo que —espero— no nos ofrece dificultad y nos resulta evidente. El pensamiento, al consistir exclusivamente en darse cuenta de sí mismo, no puede dudar de su existencia: si pienso A, es evidente que existe el pensar A. Por eso, la primera verdad sobre lo que hay es ésta: el pensamiento existe, *cogitatio est*. Así concluímos nuestro círculo anterior. Todas las otras realidades podrán ser ilusorias, pero ésta —la ilusión misma, el parecerme a mí esto o lo otro, el pensar— existe sin duda posible.

Así empieza Descartes. Pero no; Descartes no dice, como nosotros: el pensamiento existe —*cogitatio est*—, sino que dice, ¿quién lo ignora?: «Pienso, luego soy, existo» —*Cogito*, *ergo*, *sum*. ¿En qué se diferencia esta proposición de la nuestra? La fórmula cartesiana tiene dos miembros: uno dice: «pienso»— el otro, «luego soy». Decir «pienso» y decir *cogitatio est*, *el pensamiento existe*, son uno y lo mismo. La diferencia, pues, entre la frase de Descartes y la nuestra estriba en que él no se contenta con lo que a nosotros nos parecía suficiente. Sustituyendo, como en una ecuación matemática, lo igual por lo igual, pondremos en lugar de «pienso», «el pensamiento existe», y entonces tendremos más claro el sentido del lema cartesiano: «el pensamiento existe, es, luego, yo existo, soy».

Estamos en plena ocupación quirúrgica: ya está hincado el bisturí en el *cogito*, en la víscera misma del idealismo. Vayamos con cuidado.

Para nosotros, decir que el pensamiento existe, que es, incluye decir que existe y es mi *yo*. Porque no hay pensamiento que no contenga como uno de sus elementos un sujeto que lo piensa, como incluye un objeto que es pensado. Si existe, pues, pensamiento, y en el sentido en que él existe, tendrá que existir su sujeto o yo y su objeto. Ese sentido de existir es el nuevo y genuino del pensamiento —es parecer existir, es ser para mí. Mi pensamiento es lo que es *para* mi pensamiento: yo soy y existo en cuanto y en tanto y sólo porque pienso que soy y tal y como pienso que soy. Esta es la innovación que quiso traer al mundo el idealismo y ese es el verdadero espiritualismo; lo demás no es sino magia.

Pero Descartes, que ha descubierto el hecho y tenido la sufi-

ciente intuición del algo «pensamiento», no se ha desasido de las categorías cósmicas y pierde la serenidad ante lo que está viendo, a saber: ante un ser que consiste en mero «parecer», en pura virtualidad, en dinamismo de reflexión. Como un antiguo, como un escolástico tomista, necesita agarrarse a algo más sólido, al ser cósmico. Y busca detrás de ese *ser del pensamiento* que consiste en mero parecerse a sí, referirse a sí, darse cuenta de sí — un ser-cosa, una entidad estática. El pensamiento deja de ser realidad para él, apenas lo ha descubierto como primaria realidad y se convierte en simple manifestación o cualidad de otra realidad latente y estática. Traduciendo lo dicho a la frase cartesiana tendremos: el pensamiento existe indubitablemente, pero como consiste en mero parecerse a sí mismo, en mera apariencia, no es una realidad, un ser en el sentido tradicional de la palabra. Como yo, Descartes, que he dudado de todo, no me he acordado de poner en duda la verdad de las categorías antiguas y, en especial, la noción clásica del ser, —que es su noción ingenua— necesito hacer un razonamiento, un entimema: si es indudable que existe la apariencia pensamiento, es forzoso admitir una realidad latente bajo esa apariencia, algo que en esa apariencia aparece, que la sostiene y que verdaderamente la es. A esa realidad latente llamo yo; ese mi yo real no lo veo, no me es evidente —por eso necesito llegar a él por una conclusión, bien que de tipo inmediato, por eso para afirmar la existencia del Yo tengo que pasar por el puente de un «luego». «Pienso, luego existo», *Je pense, donc je suis.* Pero ¿quién es ese yo que existe? *Je ne suis qu'une chose qui pense.* ¡Ah, una cosa! El Yo no es pensamiento, sino una cosa de que el pensamiento es atributo, manifestación, fenómeno. Hemos recaído en el ser inerte de la ontología griega. En la misma frase, en el mismo gesto con que Descartes nos descubre un nuevo mundo, nos lo retira y anula. Tiene la intuición, la visión del ser para sí, pero lo concibe como un ser substancial, a la griega. Esta dualidad e interior contradicción y dolorida incongruencia consigo ha sido el idealismo y la modernidad, ha sido Europa. Europa ha vivido hasta ahora embrujada, encantada por Grecia —que es, en verdad, encantadora. Pero nosotros imitemos de Grecia sólo a Ulises, y de Ulises sólo la gracia con que sabía escapar a los encantos de Circe y de Calipso, las encantadoras del Mediterráneo, tendidas en sus islas espumantes, con mucho de sirenas y algo de Madame Recamier alongada en su canapé. Y la gracia de Ulises que no nos descubre Homero, pero que sabían los viejos marineros mediterráneos, era que el único medio hábil para librarse del canto

fatal que hacen las sirenas es cantarlo del revés—. Entre paréntesis, Ulises es el primer Don Juan: huyendo de su Penélope cuotidiana, encuentra todas las criaturas encantadoras de nuestro mar, las encuentra, las enamora y las huye.

El magisterio de Grecia ha terminado: los griegos no son clásicos, son simplemente arcaicos —arcaicos y, eso sí..., siempre maravillosos. Por lo mismo nos interesan mucho más. Van a dejar de ser nuestros pedagogos, van a empezar a ser nuestros amigos. Vamos a conversar con ellos; les vamos a contradecir en lo más esencial.

La cuestión que es, sin duda, la más alta y difícil que contiene la filosofía y que además es absolutamente nueva —en general este primer curso público dirigido a los madrileños se ocupa sólo de los problemas más difíciles y abstrusos que hay en filosofía, yo prometo otros cursos sobre temas más asequibles—, la cuestión, digo, radica en lo siguiente:

Imaginémonos que pensamos antes de descubrir nuestra subjetividad, que, en consecuencia, para nosotros no hay más realidad que las cosas en torno. Veamos qué idea del ser de esas cosas nos haríamos. Por ejemplo, en el caballo que vemos en el hipódromo ¿qué es el ser, la cosa caballo? Presentes tenemos su forma, su color, la resistencia de su cuerpo. El ser del caballo, su realidad, ¿es eso? Sí y no; el caballo no es su forma porque es también su color, etcétera. Color y forma y resistencia al tacto son cosas entre sí diferentes; el caballo es la unidad de ellos, mejor, una cosa unitaria en que esas otras perceptibles se reúnen. Pero esa cosa en que se unen el color y la forma, etc, no es ya visible. La supongo, la invento, es una interpretación mía del hecho observable que consiste en la constancia con que tal color y tal forma aparecen juntas. El verdadero ser del caballo está debajo de sus elementos aparentes, visibles y tangibles: es una cosa latente bajo esas cosas presentes, color, forma, etc. Una cosa, pues, que es pensada como soporte unitario a esas otras cosas que llamo «cualidades del caballo» —no propiamente «caballo». Por tanto, el ser de este animal no es su ser visible, aparente, sino, al revés, algo en él que es soporte de las apariencias, su ser substrato de cualidades, el ser que sub-está tras ellas, su ser substante o substancia. La substancia es, pues, una cosa que supongo está detrás de lo que yo veo de la cosa, de su apariencia.

Pero, además, el caballo se mueve, cambia de pelo con los años y aun de forma con los trabajos —por tanto, las apariencias de él

son infinitas. Si el caballo consistiese en sus apariencias habría no un caballo, sino infinitos, todos distintos. Esto quiere decir que el caballo sería esto y lo otro y lo otro— por tanto, ni esto ni lo otro ni nada determinado. Pero supongamos que bajo esas apariencias hay un algo invisible, permanente, que produce esas apariencias unas tras otras. Entonces diremos que son cambios de un solo, único e invariable ser: la substancia «caballo». Mientras el caballo varía y se mueve en la apariencia tiene, en *realidad*, un ser quieto e inmutable. La substancia, además de ser el soporte de las cualidades es el sujeto permanente de sus variaciones o accidentes.

La expresión más característica del concepto de ser helénico es el ser substante o substancial, ser inmóvil e invariable. Incluso en la substancia última, principio de todo cambio y movimiento, en el Dios aristotélico encontraremos un ser que mueve pero no se mueve —un motor inmóvil, κινοῦν ἀκίνητον. Esta idea del ser substante y estático es justísima, indestructible si no hay más realidades en el mundo que las que nos llegan de fuera, que las que percibimos. Porque, en efecto, de esas cosas externas tenemos sólo sus apariencias ante nosotros. Pero el caballo no existe ni es porque aparezca y en su apariencia— precisamente de ésta decimos que es sólo apariencia, no realidad. Intenten ustedes considerar como realidad, como algo que se basta y se sostiene a sí mismo en el ser, un puro color. Al punto notan ustedes que es tan imposible como que exista un anverso sin reverso, un arriba sin un abajo. El color se revela como fragmento de una realidad que lo completa, de una materia que lo viste y lleva. Postula, pues, la realidad que le permita existir y mientras no la hallemos o supongamos no nos parece haber llegado al ser verdadero, definitivo. A esto aludía yo en mis primeras lecciones y lo usaba porque es lo más tradicional y notorio, aquello porque hay que comenzar para irse haciendo entender. Esto es, lo decía entonces, precisamente para desdecirlo luego, como tantas cosas en este curso que parecían tan sabidas.

He aquí por qué Descartes, cuando ve que el pensamiento consiste en aparecerse a sí mismo, no cree que se basta a sí mismo y ciegamente, mecánicamente le aplica la vieja categoría de substancia y busca una cosa substante bajo el pensamiento que lo emita, emane y en él se manifieste. Así, le parece haber hallado el ser del pensamiento no en el pensamiento mismo, sino en una cosa —que piensa, *res-cogitans*. Para él es la substancia *quod nihil aliud indigeat ad existendum*. De modo que, por un lado, el pensamiento es lo único que existe indubitablemente porque le basta con ser apariencia para

existir y, por otra parte, necesita para existir un soporte latente, inaparente —una cosa que piense. ¿No se advierte que seguimos en la idea del imán, en el hábito mágico de suponer tras de lo que vemos, como explicación de lo patente, un ente que no vemos y que es, él mismo, un misterio? En efecto, nadie jamás ha tenido intuición de una substancia. Descartes canjea la primera parte de su frase que es evidente —el pensamiento existe— por la segunda que es archiproblemática, que es inútil y que desvirtúa el modo de ser del pensador solidificándolo y paralizándolo en ser substante o cosa. No; el yo y el pensamiento no son una cosa. El pensamiento no necesita de nada para existir; si así fuese, Descartes no podría aceptar la primera parte, no podría decir: *Cogito* —el pensamiento existe— y fundar en esa verdad su conclusión —*luego* existo.

Forzoso es reconocer que esta fórmula cartesiana —genial y fecundísima por toda la porción de verdad seminal que, a pesar de ella misma, arrastra —es en su detalle y conjunto un ovillo de contrasentidos. Por eso no la ha entendido bien casi nadie en los tres siglos de vida que lleva. Y estén ustedes seguros que esos pocos sólo han logrado entenderla de verdad porque han tenido el valor de sincerarse consigo mismo y reconocer que primero no la han entendido. Yo he vivido tres años en un lugar de la Mancha alemana, donde se decían especialistas en cartesianismo. Dócilmente me he puesto bajo aquella disciplina, día tras día y mes sobre mes. Pues bien, yo aseguro a ustedes que en Marburg no se ha entendido nunca la fórmula de Descartes, base del idealismo que era la filosofía que Marburg pretendía cultivar. Y la esterilidad procedia de lo que es casi constante morbo de las inteligencias: tratan de sacar a una frase un sentido, con más o menos violencia, y a eso llaman entenderla. Cuando para entenderla hace ¡falta luego preguntar si ese sentido es el único que la frase tiene, es decir, el único que corresponde a la frase íntegra. El *cogito*, *sum* puede decir muchas cosas, infinitas —pero, en verdad, dice sólo una y es la que importa entender.

Descartes substancializa el sujeto del pensamiento y al hacerlo así lo arroja fuera del pensamiento; lo convierte en cosa exterior cósmica, puesto que no consiste en ser pensado y sólo en cuanto pensado, y sólo por eso interior a sí mismo y haciéndose o dándose el ser a sí mismo. La *cosa* pensante no se piensa a sí misma —como la substancia «piedra» o «caballo» no consiste en parecerse a sí misma «caballo» o «piedra». Ahora bien: yo no soy sino lo que me parece que soy —así, radicalmente, a rajatabla. Lo demás es magia.

La incapacidad del idealismo para inventar un nuevo modo

de ser que le permita completa fidelidad a su tesis aparece, no menos clara, si del sujeto del pensamiento pasamos al objeto. El idealismo me propone que suspenda mi creencia en la realidad exterior a mi mente que este teatro parece tener. En verdad, me dice, este teatro es sólo un pensamiento, una visión o imagen de este teatro. De esta manera resulta igual a aquella quimera de que otro día hemos hablado y que calificábamos de ente imaginario, sacándola así del jardín real y metiéndola en la fontana, es decir, en la mente. Las cosas son, por lo pronto, no más que «contenidos de la conciencia». Este es el término que el siglo XIX ha usado más en filosofía, que no está en Descartes aunque podía y debía estarlo, pero que pulula ya en los libros de Kant. Merced a él tomamos la realidad exterior y la ponemos dentro de la mente.

Pero vayamos quedos. Veamos qué es firme y qué es inaceptable en esta tesis fundamental del idealismo. Es firme que la presunta realidad externa del mundo es sólo presunta, es decir, que una realidad en sí, independiente de mí es archiproblemática. Por tanto, la filosofía no puede aceptarla. ¿Esto qué significa? Simplemente que el mundo exterior no está en verdad aparte de mi darme cuenta, que el mundo exterior no existe en el mundo exterior sino en mi darme cuenta. ¿Dónde lo pondremos entonces? Dentro de mi darme cuenta, de mi mente, de mi pensamiento, de mí. El idealismo ve la cuestión como un dilema: o este teatro tiene realidad absoluta fuera de mí o la tiene en mí; en algún sitio tiene que estar para ser y no hay duda que algo es. No puedo asegurar que esté fuera porque yo no puedo salir de mí para ir fuera de mí, a esa pretendida realidad absoluta. Luego no queda más que reconocer su existencia en mí, como contenido mental.

Pero el idealismo debió andar con más cautela. Antes de resolver que no hay más que esas dos posibilidades —o fuera de mí o dentro de mí—, debió tranquilamente meditar lo siguiente:

¿Tiene sentido inteligible la expresión «contenido de la conciencia o mental» cuando se dice de este teatro? ¿O es más bien un rigoroso contrasentido, es decir, una combinación de palabras que entre sí se repugnan como «cuadrado redondo»?

Veámoslo: ¿Con qué significado uso la palabra: este teatro? Por este teatro entiendo una habitación de veinte metros de alta o los que sean, por tantos de ancha, con telas azules y bambalinas, etcétera. Si yo digo que eso es contenido de mi conciencia, de mí —digo que forma parte efectiva de mí algo extenso con un tamaño de veinte metros, de color azul, etc. Pero si forma parte de mí, yo

podré decir que, en parte al menos, mi yo, mi pensamiento, tiene tantos metros de alto por tanto de ancho; en consecuencia, que soy extenso, que mi pensamiento ocupa espacio y que tiene un pedazo azul. Pronto se advierte el absurdo de esto y el idealista se defiende diciendo: retiro la expresión «teatro-contenido de la conciencia» y, en vez de ella, digo: «lo que es contenido de mi pensamiento o conciencia es, claro está, sólo mi pensar el teatro, la imagen o el imaginar este teatro». Ahora, en efecto, no hay inconveniente: yo soy pensar, yo soy imaginar, nada extraño hay en que mi pensar, mi imaginar formen parte de mí o sean contenidos míos. Pero entonces ya no se habla del teatro: al teatro lo hemos dejado fuera. Era, pues, falso que o fuera o dentro. El teatro, la realidad externa se queda siempre fuera, no está en mí. El mundo no es mi representación —por la simplicísima advertencia de que en esta frase de Schopenhauer, como en casi todo el idealismo, se usan las palabras con doble sentido equívoco. Yo me represento el mundo. Lo mío aquí es el acto de representar y éste es un sentido claro de la palabra representación. Pero el mundo que me represento no es mi representarlo, sino lo representado. Lo mío es el representar, no lo representado. Schopenhauer confunde elementalmente en la sola palabra «representación» los dos términos cuya relación se trata precisamente de discutir, el pensar y lo pensado. He aquí por qué perentoria razón califiqué el otro día de tosca esta famosa frase, título de su divertido libro. Es más que tosca —una muchacha al uso la llamaría una astracanada.

¿Dónde está, pues, el teatro, en definitiva? La respuesta es obvia: no está dentro de mi pensamiento formando parte de él, pero tampoco está fuera de mi pensamiento si por fuera se entiende un no tener que ver con él —está junto, inseparablemente junto a mi pensarlo, ni dentro ni fuera, sino con mi pensamiento; como el anverso con el reverso y la derecha con la izquierda, sin que por eso la derecha sea izquierda ni reverso el anverso. Recuerden ustedes el tipo de razonamientos que hacíamos siguiendo al idealismo hasta el logro de su tesis; yo veo el jardín, cierro los ojos y dejo de verlo. Esto es indiscutible. ¿Qué ha pasado aquí? Pues que han concluído a un tiempo mi ver y el jardín, mi conciencia y su objeto, mi pensar y lo pensado. Pero vuelvo a abrir los ojos y el jardín reaparece —por tanto, que en cuanto empieza a existir el pensamiento, el ver, comienza a existir su objeto, lo visto. Este es el hecho indiscutible. Y como la filosofía aspira a componerse sólo de hechos indiscutibles, no hay sino tomar las cosas como son y decir: El mundo

exterior no existe sin mi pensarlo, pero el mundo exterior no es mi pensamiento, yo no soy teatro ni mundo —soy frente a este teatro, soy con el mundo—, somos el mundo y yo. Y generalizando, diremos: el mundo no es una realidad subsistente en sí con independencia de mí— sino que es lo que es *para* mí o ante mí y, por lo pronto, nada más. Hasta aquí marchamos con el idealismo. Pero agregamos: como el mundo es sólo lo que me parece que es, será sólo ser aparente y no hay razón ninguna que obligue a buscarle una sustancia tras de esa apariencia— ni a buscarla en un cosmos sub-stante, como los antiguos, ni a hacer de mí mismo sustancia que lleve sobre sí, como contenidos suyos o representaciones, las cosas que veo y toco y huelo e imagino. Este es el gran prejuicio antiguo que debe eliminar la ideología actual. Estamos este teatro y yo frente a frente el uno del otro, sin intermediario: él es porque yo lo veo y es, indubitablemente, al menos lo que de él veo, tal y como lo veo, agota su ser en su aparecerme. Pero no está en mí ni se confunde conmigo: nuestras relaciones son pulcras e inequívocas. Yo soy quien ahora lo veo, él es lo que ahora yo veo —sin él y otras cosas como él, mi ver no existiría, es decir, no existiría yo. Sin objetos no hay sujeto. El error del idealismo fue convertirse en subjetivismo, en subrayar la dependencia en que las cosas están de que yo las piense, de mi subjetividad, pero no advertir que mi subjetividad depende también de que existan objetos. El error fue el hacer que el yo se tragase el mundo, en vez de dejarlos a ambos inseparables, inmediatos y juntos, mas por lo mismo, distintos. Tan ridículo *quid pro quo* fuera decir que yo soy azul porque veo objetos azules, como decir que el objeto azul es un estado mío, parte de mi yo, porque sea visto por mí. Yo estoy siempre conmigo, no soy sino lo que pienso que soy, no puedo salir de mí mismo —pero para encontrar un mundo distinto de mí no necesito salir de mí, sino que está siempre junto a mí y que mi ser es un ser como el mundo. Soy intimidad, puesto que en mí no entra ningún ser trascendente, pero a la vez soy lugar donde aparece desnudo el mundo, lo que no soy yo, lo exótico de mí. El mundo exterior, el Cosmos, me es inmediato y, en este sentido, me es íntimo, pero él no soy yo y en este sentido es ajeno, extraño.

Necesitamos, pues, corregir el punto de partida de la filosofía. El dato radical del Universo no es simplemente: el pensamiento existe o yo pensante existo —sino que si existe el pensamiento existen, *ipso facto*, yo que pienso y el mundo en que pienso— y existe el uno con el otro, sin posible separación. Pero ni yo soy un ser

sustancial ni el mundo tampoco —sino ambos somos en activa correlación: yo soy el que ve el mundo y el mundo es lo visto por mí. Yo soy para el mundo y el mundo es para mí. Si no hay cosas que ver, pensar e imaginar, yo no vería, pensaría o imaginaría —es decir, yo no sería.

(En un rincón de la obra de Leibniz, donde hace rápida crítica de su antecesor Descartes, hace notar que, a su juicio, no hay una sola verdad primera sobre el Universo, sino dos igualmente e inseparablemente originarias: una reza: *sum cogitans*, existe el pensamiento, y la otra dice : *plura a me congitantur* —muchas cosas son pensadas por mí. Es sorprendente que hasta ahora no se haya aprovechado esta gran ocurrencia, ni siquiera por el propio Leibniz.)

En suma, señores, que al buscar con todo rigor y exacerbando la duda cuál es el dato radical del Universo, qué hay indudablemente en el Universo, me encuentro con que hay un hecho primario y fundamental que se pone y asegura a sí mismo. Este hecho es la existencia conjunta de un yo o subjetividad y su mundo. No hay el uno sin el otro. Yo no me doy cuenta de mí sino como dándome cuenta de objetos, de contornos. Yo no pienso si no pienso cosas —por tanto, al hallarme a mí hallo siempre frente a mí un mundo. Yo, en cuanto subjetividad y pensamiento, me encuentro como parte de un hecho dual cuya otra parte es el mundo. Por tanto, el dato radical e insofisticable no es mi existencia, no es yo existo —sino que es mi coexistencia con el mundo.

La tragedia del idealismo radicaba en que habiendo transmutado alquímicamente el mundo en «subjeto», en contenido de un sujeto, encerraba a éste dentro de sí y luego no había manera de explicar claramente cómo si este teatro es sólo una imagen mía y trozo de mí, parece tan completamente distinto de mí. Pero ahora hemos conquistado una situación completamente diferente: hemos caído en la cuenta de que lo indubitable es una relación con dos términos inseparables: alguien que piensa, que se da cuenta y lo otro de que me doy cuenta. La conciencia sigue siendo intimidad, pero ahora resulta íntimo e inmediato no sólo con mi subjetividad sino con mi objetividad, con el mundo que me es patente. La conciencia no es reclusión, sino al contrario, es esa extrañísima realidad primaria, supuesto de toda otra, que consiste en que alguien, yo, soy yo precisamente cuando me doy cuenta de cosas, de mundo. Esta es la soberana peculiaridad de la mente que es preciso aceptar, reconocer y describir con pulcritud, tal y como es, en toda su maravilla y extrañeza. Lejos de ser el yo lo cerrado es el ser

abierto por excelencia. Ver este teatro es justamente abrirme yo a lo que no soy yo.

Esta nueva situación ya no es paradógica: coincide con la actitud nativa de la mente, la conserva y reconoce su buen sentido. Pero también salva de la tesis realista, que sirve de base a la filosofía antigua, lo esencial de ella: que el mundo exterior no es ilusión, no es alucinación, no es mundo subjetivo. Y todo esto lo logra la nueva posición insistiendo y depurando la tesis idealista cuya decisiva afirmación consiste en advertir que sólo existe indubitablemente lo que a mí me parece existir. ¿Ven ustedes cómo las ideas hijas, las verdades noveles, llevan en el vientre a sus madres, a las verdades viejas, a las fecundas verdades viejas? Repitamos: toda superación es conservación. No es verdad que radicalmente exista sólo la conciencia, el pensar, el yo. La verdad es que existo yo con mi mundo y en mi mundo —y yo consisto en ocuparme con ese mi mundo, en verlo, imaginarlo, pensarlo, amarlo, odiarlo, estar triste o alegre en él y por él, moverme en él, transformarlo y sufrirlo. Nada de esto podría serlo yo si el mundo no coexistiese conmigo, ante mí, en mi derredor, apretándome, manifestándose, entusiasmándome, acongojándome.

Pero ¿qué es esto? ¿Con qué hemos topado indeliberadamente? Eso, ese hecho radical de alguien que ve y ama y odia y quiere un mundo y en él se mueve y por él sufre y en él se esfuerza —es lo que desde siempre se llama en el más humilde y universal vocabulario «mi vida». ¿Qué es esto? Es, sencillamente, que la realidad primordial, el hecho de todos los hechos, el dato para el Universo, lo que me es dado es... «mi vida» —no mi yo solo, no mi conciencia hermética, estas cosas son ya interpretaciones, la interpretación idealista. Me es dada «mi vida», y mi vida es ante todo un hallarme yo en el mundo; y no así vagamente, sino en este mundo, en el de ahora y no así vagamente en este teatro, sino en este instante, haciendo lo que estoy haciendo en él, en este pedazo teatral de mi mundo vital —estoy filosofando. Se acabaron las abstracciones. Al buscar el hecho indubitable no me encuentro con la cosa genérica pensamiento, sino con esto: yo que pienso en el hecho radical, yo que ahora filosofo. He aquí cómo la filosofía lo primero que encuentra es el hecho de alguien que filosofa, que quiere pensar el universo y para ello busca algo indubitable. Pero encuentra, nótenlo bien, no una teoría filosófica, sino al filósofo filosofando, es decir, viviendo ahora la actividad de filosofar como luego, ese mismo filósofo. podrá encontrarse vagando melancólico por la calle, bailando en un *dancign* o sufriendo un cólico o amando la belleza transeúnte. Es decir,

encuentra el filosofar, el teorizar como acto y hecho vital, como un detalle de su vida y en su vida, en su vida enorme, alegre y triste, esperanzada y pavorosa.

Lo primero, pues, que ha de hacer la filosofía es definir ese dato, definir lo que es «mi vida», «nuestra vida», la de cada cual. Vivir es el modo de ser radical: toda otra cosa y modo de ser lo encuentro en mi vida, dentro de ella, como detalle de ella y referido a ella. En ella todo lo demás es y es lo que sea para ella, lo que sea como vivido. La ecuación más abstrusa de la matemática, el concepto más solemne y abstracto de la filosofía, el Universo mismo, Dios mismo son cosas que encuentro en mi vida, son cosas que vivo. Y su ser radical y primario es, por tanto, ese ser vividas por mí, y no puedo definir lo que son en cuanto vividas si no averiguo qué es «vivir». Los biólogos usan la palabra «vida» para designar los fenómenos de los seres orgánicos. Lo orgánico es tan sólo una clase de cosas que se encuentran en la vida junto a otra clase de cosas llamadas inorgánicas. Es importante lo que el filósofo nos diga sobre los organismos, pero es también evidente que al decir nosotros que vivimos y hablar de «nuestra vida», de la de cada cual, damos a esta palabra un sentido más inmediato, más amplio, más decisivo. El salvaje y el ignorante no conocen la biología, y, sin embargo, tienen derecho a hablar de «su vida» y a que bajo ese término entendamos un hecho enorme, previo a toda biología, a toda ciencia, a toda cultura —el hecho magnífico, radical y pavoroso que todos los demás hechos suponen e implican. El biólogo encuentra la «vida orgánica» dentro de su vida propia, como un detalle de ella: es una de sus ocupaciones vitales y nada más. La biología, como toda ciencia, es una actividad o forma de estar viviendo. La filosofía, es, antes, filosofar, y filosofar es, indiscutiblemente, vivir —como lo es correr, enamorarse, jugar al *golf*, indignarse en política y ser dama de sociedad. Son modos y formas de vivir.

Por tanto, el problema radical de la filosofía es definir ese modo de ser, esa realidad primaria que llamamos «nuestra vida». Ahora bien, vivir es lo que nadie puede hacer por mí —la vida es intransferible—, no es un concepto abstracto, es mi ser individualísimo. Por vez primera, la filosofía parte de algo que no es una abstracción.

Este es el nuevo paisaje que anunciaba —el más viejo de todos, el que dejábamos siempre a la espalda. La filosofía, para empezar, va detrás de sí misma, se ve como forma de vida que es lo que es concretamente y en verdad: en suma, se retrae a la vida, se sumerge en ella —es, por lo pronto, meditación de nuestra vida. Paisaje

tan viejo es el más nuevo. Tanto que es el descubrimiento enorme de nuestro tiempo. Tan nuevo es que no sirven para él ninguno de los conceptos de la tradicional filosofía: ese modo de ser que es vivir requiere las nuevas categorías —no las categorías del antiguo ser cósmico; se trata precisamente de evadirse de ellas y encontrar las categorías del vivir, la esencia de «nuestra vida».

Verán ustedes cómo, ahora, todo lo que durante la lección de hoy les habrá parecido difícil de entender, impalpable, espectral, juego de palabras, reaparece claro, llano y como si lo hubiesen ustedes pensado innumerables veces. Tan claro, tan llano, tan evidente que a veces lo resultará demasiado y al oírlo —pido de antemano perdón por ello—, al oírlo les va a azorar porque, irremediablemente, vamos a tocar el secreto de la vida de cada cual. Vamos a revelar un secreto. La vida es secreto.

LECCIÓN X (1)

[Una realidad nueva y una nueva idea de la realidad.—El ser indigente.— Vivir es encontrarse en el mundo.—Vivir es constantemente decidir lo que vamos a ser.]

En la lección anterior hemos encontrado como dato radical del Universo, por tanto, como realidad primordial, algo completamente nuevo, distinto del ser cósmico de que partían los antiguos y distinto del ser subjetivo de que partían los modernos. Pero oír que hemos hallado una realidad, un ser nuevo, ignorado antes, no llena del todo, al que me escucha, el significado de estas palabras. Cree que, a lo sumo, se trata de una cosa nueva, distinta de las ya conocidas, pero al fin y al cabo «cosa» como las demás —que se trata de un ser o realidad distinto de los seres y realidades ya notorios, pero que, a la postre, responde a lo que significan desde siempre las palabras «realidad» y «ser» —en suma, que de uno u otro tamaño el descubrimiento es del mismo género que si se descubre en zoología un nuevo animal, el cual será nuevo pero no es más ni menos animal que los ya conocidos, por tanto, que vale para él el concepto «animal». Siento mucho tener que decir que se trata de algo harto más importante y decisivo que todo esto. Hemos hallado una realidad radical nueva —por tanto, algo radicalmente distinto de lo conocido en filosofía— por tanto, algo para lo cual los conceptos de realidad y de ser tradicionales no sirven. Si, no

(1) **Martes, 14 de mayo.**

obstante, los usamos es porque antes de descubrirlo y al descubrirlo no tenemos otros. Para formarnos un concepto nuevo necesitamos antes tener y ver algo novísimo. De donde resulta que el hallazgo es, además de una realidad nueva, la iniciación de una nueva idea del ser, de una nueva ontología —de una nueva filosofía y, en la medida en que ésta influye en la vida, de toda una nueva vida— *vita nova.*

No es posible que ahora, de pronto, ni el más pintado se dé clara cuenta de las proyecciones y perspectivas que ese hallazgo contiene y envolverá. Tampoco me urge. No es necesario que hoy se justiprecie la importancia de lo dicho en la anterior lección —no tengo prisa alguna porque se me dé la razón. La razón no es un tren que parte a hora fija. Prisa la tiene sólo el enfermo y el ambicioso. Lo único que deseo es que si, entre los muchachos que me escuchan, hay algunos con alma profundamente varonil y, por lo tanto, muy sensible a aventuras de intelecto, inscriban las palabras pronunciadas por mí el viernes pasado en su fresca memoria, y, andando el tiempo, un día de entre los días, generosos, las recuerden.

Para los antiguos, realidad, ser, significaba «cosa»; para los modernos, ser significaba «intimidad, subjetividad»; para nosotros, ser significa «vivir» —por tanto—, intimidad consigo y con las cosas. Confirmamos que hemos llegado a un nivel espiritual más alto porque si miramos a nuestros pies, a nuestro punto de partida —el «vivir»— hallamos que en él están conservadas, integradas una con otra y superadas, la antigüedad y la modernidad. Estamos a un nivel más alto —estamos a nuestro nivel—, estamos a la altura de los tiempos. El concepto de altura de los tiempos no es una frase —es una realidad, según veremos muy pronto.

Refresquemos, en pocas palabras, la ruta que nos ha conducido hasta topar con el «vivir» como dato radical, como realidad primordial, indubitable del Universo. La existencia de las cosas como existencia independiente de mí es problemática, por consiguiente, abandonamos la tesis realista de los antiguos. Es, en cambio, indudable que yo pienso las cosas, que existe mi pensamiento y que, por tanto, la existencia de las cosas es dependiente de mí, es mi pensarlas; ésta es la porción firme de la tesis idealista. Por eso la aceptamos pero, para aceptarla, queremos entenderla bien y nos preguntamos: ¿En qué sentido y modo dependen de mí las cosas cuando las pienso —qué *son* las cosas, ellas, cuando digo que son sólo pensamientos míos? El idealismo responde: las cosas depen-

den de mí, son pensamientos en el sentido de que son contenidos de mi conciencia, de mi pensar, estados de mi yo. Esta es la segunda parte de la tesis idealista y ésta es la que no aceptamos. Y no la aceptamos porque es un contrasentido; conste, pues, no porque no es verdad, sino por algo más elemental. Una frase para no ser verdad tiene que tener sentido: de su sentido inteligible decimos que no es verdad —porque entendemos que 2 y 2 son 5 decimos que no es verdad. Pero esa segunda parte de la tesis idealista no tiene sentido, es un contrasentido, como el «cuadrado redondo». Mientras este teatro sea este teatro, no puede ser un contenido de mi yo. Mi yo no es extenso ni es azul y este teatro es extenso y es azul. Lo que yo contengo y soy es sólo mi pensar o ver el teatro, mi pensar o ver la estrella, pero no aquél ni ésta. El modo de dependencia entre el pensar y sus objetos no puede ser, como pretendía el idealismo, un tenerlos en mí, como ingredientes míos, sino al revés, mi hallarlos como distintos y fuera de mí, ante mí. Es falso, pues, que la conciencia sea algo cerrado, un darse cuenta sólo de sí misma, de lo que tiene en su interior. Al revés, yo me doy cuenta de que pienso cuando, por ejemplo, me doy cuenta de que veo o pienso una estrella; y entonces de lo que me doy cuenta es de que existen dos cosas distintas, aunque unidas la una a la otra: yo que veo la estrella y la estrella que es vista por mí. Ella necesita de mí, pero yo necesito también de ella. Si el idealismo no más dijese: existe el pensamiento, el sujeto, el yo, diría algo verdadero aunque incompleto; pero no se contenta con eso, sino que añade: existe *sólo* pensamiento, sujeto, yo. Esto es falso. Si existe sujeto existe inseparablemente objeto, y viceversa. Si existo yo que pienso, existe el mundo que pienso. Por tanto: la verdad radical es la coexistencia de mí con el mundo. Existir es primordialmente coexistir —es ver yo algo que no soy yo, amar yo a otro ser, sufrir yo de las cosas.

El modo de dependencia en que las cosas están de mí no es, pues, la dependencia unilateral que el idealismo creyó hallar, no es sólo que ellas sean mi pensar y sentir, sino también la dependencia inversa, también yo dependo de ellas, del mundo. Se trata, pues, de una interdependencia, de una correlación, en suma, de coexistencia.

¿Por qué el idealismo, que tuvo una intuición tan enérgica y clara del hecho «pensamiento», lo concibió tan mal, lo falsificó? Por la sencilla razón de que aceptó sin discutirlo el sentido tradicional del concepto ser y existir. Según este sentido inveteradísimo,

ser, existir, quiere decir lo independiente —por eso, para el pretérito filosófico el único ser que verdaderamente *es* es el Ser Absoluto, que representa el superlativo de la independencia ontológica. Descartes, con más claridad que nadie antes de él, formula casi cínicamente esta idea del ser cuando define la sustancia —como ya dije— diciendo que es un *quod nihil aliud indigeat ad existendum*. El ser que *para* ser no necesita ningún otro —*nihil indigeat*. El ser substancial es el ser suficiente —independiente. Al toparse con el hecho evidentísimo de que la realidad radical e indubitable es yo que pienso y la cosa en que pienso —por tanto, una dualidad y una correlación— no se atreve a concebirla imparcialmente, sino que dice: puesto que hallo estas dos cosas unidas —el sujeto y el objeto, por tanto en dependencia—, tengo que decidir cuál de las dos es independiente, cuál no necesita del otro, cuál es el suficiente. Pero nosotros no hallamos fundamento alguno indubitable a esa suposición de que ser sólo puede significar «ser suficiente». Al contrario, resulta que el único ser indubitable que hallamos es la interdependencia del yo y las cosas —las cosas son lo que son para mí, y yo soy el que sufre de las cosas— por tanto, que el ser indubitable es, por lo pronto, no el suficiente, sino «el ser indigente». Ser es necesitar lo uno de lo otro.

La modificación es de exuberante importancia, pero es tan poco profunda, tan superficial, tan evidente, tan clara, tan sencilla que casi da vergüenza. ¿Ven ustedes cómo la filosofía es una crónica voluntad de superficialidad? ¿Un jugar volviendo las cartas para que las vea nuestro contrario?

El dato radical, decíamos, es una coexistencia de mí con las cosas. Pero apenas hemos dicho esto nos percatamos de que denominar «coexistencia» al modo de existir yo con el mundo, a esa realidad primaria, a la vez unitaria y doble, a ese magnífico hecho de esencial dualidad, es cometer una incorrección. Porque coexistencia no significa más que estar una cosa junto a la otra, que ser la una y la otra. El carácter estático, yacente, del existir y del ser, de estos dos viejos conceptos, falsifica lo que queremos expresar. Porque no es el mundo por sí junto a mí y yo por mi lado aquí, junto a él —sino que el mundo es lo que está siendo para mí, en dinámico ser frente y contra mí, y yo soy el que actúo sobre él, el que lo mira y lo sueña y lo sufre y lo ama o lo detesta. El ser estático queda declarado cesante —ya veremos cuál es su subalterno papel— y ha de ser sustituído por un ser actuante. El ser del mundo ante mí es —diríamos— un funcionar sobre mí, y, parejamente, el

mío sobre él. Pero esto —una realidad que consiste en que un yo vea un mundo, lo piense, lo toque, lo ame o deteste, le entusiasme o le acongoje, lo transforme y aguante y sufra, es lo que desde siempre se llama «vivir», «mi vida», «nuestra vida», la de cada cual. Retorceremos, pues, el pescuezo a los venerables y consagrados vocablos existir, coexistir y ser, para, en vez de ellos, decir: lo primario que hay en el Universo es «mi vivir» y todo lo demás lo hay, o no lo hay, en mi vida, dentro de ella. Ahora no resulta inconveniente decir que las cosas, que el Universo, que Dios mismo son contenidos de mi vida —porque «mi vida» no soy yo solo, yo sujeto, sino que vivir es también mundo. Hemos superado el subjetivismo de tres siglos —el yo se ha libertado de su prisión íntima, ya no es lo único que hay, ya no padece esa soledad que es unicidad, con la cual tomamos contacto un día anterior. Nos hemos evadido de la reclusión hacia dentro en que vivíamos como modernos, reclusión tenebrosa, sin luz, sin luz de mundo y sin espacios donde holgar las alas del afán y el apetito. Estamos fuera del confinado recinto yoísta, cuarto hermético de enfermo, hecho de espejos que nos devolvían desesperadamente nuestro propio perfil —estamos fuera, al aire libre, abierto otra vez el pulmón al oxígeno cósmico, el ala presta al vuelo, el corazón apuntando a lo amable. El mundo de nuevo es horizonte vital que, como la línea del mar, encorva en torno nuestro su magnífica comba de ballesta y hace que nuestro corazón sienta afanes de flecha, él que ya por sí mismo cruento, es siempre herida de dolor o de delicia. Salvémonos en el mundo —«salvémonos en las cosas». Esta última expresión escribía yo, como programa de vida, cuando tenía veintidós años y estudiaba en la Meca del idealismo y me estremecía ya anticipando oscuramente la vendimia de una futura madurez. *E quindi uscimmo a riveder le stelle.*

Pero antes necesitamos averiguar qué es, en su peculiaridad, ese verdadero y primario ser que es el «vivir». No nos sirven los conceptos y categorías de la filosofía tradicional —de ninguna de ellas. Lo que vemos ahora es nuevo: tenemos, pues, que concebir lo que vemos con conceptos novicios. Señores, nos cabe la suerte de estrenar conceptos. Por eso, desde nuestra presente situación, comprendemos muy bien la delicia que debieron sentir los griegos. Son los primeros hombres que descubren el pensar científico, la teoría —esa especialísima e ingeniosa caricia que hace la mente a las cosas amoldándose a ellas en una idea exacta. No tenían un pasado científico a su espalda, no habían recibido conceptos ya hechos, palabras técnicas consagradas. Tenían delante el ser que habían descu-

bierto y a la mano sólo el lenguaje usual —«el román paladino en que habla cada cual con su vecino»— y de pronto, una de las humildes palabras cuotidianas resultaba encajar prodigiosamente en aquella importantísima realidad que tenían delante. La palabra humilde ascendía, como por levitación, del plano vulgar de la locuela, de la charla, y se engreía noblemente en término técnico, se enorgullecía como un palafrén del peso de soberana idea que oprimía su espalda. Cuando se descubre un nuevo mundo las palabras menesterosas corren buenas fortunas. Nosotros, herederos de un profundo pasado, parecemos condenados a no manejar en ciencia más que términos hieratizados, solemnes, rígidos, con quienes de puro respeto hemos perdido toda confianza. ¡Qué placer debió ser para aquellos hombres de Grecia asistir al momento en que sobre el vocablo trivial descendía, como una llama sublime, el pentecostés de la idea científica! ¡Piensen ustedes lo duro, rígido, inerte, frío como un metal, que es a la oreja del niño, la primera vez que la oye, la palabra *hipotenusa¡* Pues un buen día, allá junto al mar de Grecia, unos musicantes inteligentes, cosa que no suelen ser los musicantes, unos músicos geniales llamados pitagóricos, descubrieron que en el arpa el tamaño de la cuerda más larga estaba en una proporción con el tamaño de la cuerda más corta análoga al que había entre el sonido de aquélla y el de ésta. El arpa era un triángulo cerrado por una cuerda, «la más larga, la más tendida» —*hipotenusa*, nada más. ¿Quién puede hoy sentir en ese horrible vocablo con cara de dómine aquel nombre tan sencillo y tan dulce, «la más larga», que recuerda el título de la *valse* de Debussy *La plus que lente* —«la más que lenta»?

Pues bien, nos encontramos en similar situación. Buscamos los conceptos y categorías que digan, que expresen el «vivir» en su exclusiva peculiaridad, y necesitamos hundir la mano en el vocabulario trivial y sorprendernos de que, súbitamente, una palabra sin rango, sin pasado científico, una pobre voz vernacular se incendia por dentro de la luz de una idea científica y se convierte en término técnico. Esto es un síntoma más de que la suerte nos ha favorecido y llegamos primerizos y nuevos a una costa intacta.

El vocablo «vivir» no hace sino aproximarnos al sencillo abismo, al abismo sin frases, sin patéticos anuncios que enmascarado se oculta bajo ella. Es preciso que con algún valor pongamos el pie en él aunque sepamos que nos espera una grave inmersión en profundidades pavorosas. Hay abismos benéficos que de puro ser insondables nos devuelven al sobrehaz de la existencia restaura-

dos, robustecidos, iluminados. Hay hechos fundamentales con los que conviene de cuando en cuando enfrontarse y tomar contacto, precisamente porque son abismáticos, precisamente porque en ellos nos perdemos. Jesús lo decía divinamente: «Sólo el que se pierde se encontrará.» Ahora, si ustedes me acompañan con un esfuerzo de atención, vamos a perdernos un rato. Vamos a sumergirnos, buzos de nuestra propia existencia, para tornar luego a la superficie, como el pescador de Coromandel que vuelve del fondo del mar con la perla entre los dientes, por lo tanto, sonriendo.

¿Qué es nuestra vida, mi vida? Sería inocente y una incongruencia responder a esta pregunta con definiciones de la biología y hablar de células, de funciones somáticas, de digestión, de sistema nervioso, etc. Todas estas cosas son realidades hipotéticas construídas con buen fundamento, pero construídas por la ciencia biológica, la cual es una actividad de mi vida cuando la estudio o me dedico a sus investigaciones. Mi vida no es lo que pasa en mis células como no lo es lo que pasa en mis astros, en esos puntitos de oro que veo en mi mundo nocturno. Mi cuerpo mismo no es más que un detalle del mundo que encuentro en mí —detalle que, por muchos motivos, me es de excepcional importancia, pero que no le quita el carácter de ser tan sólo un ingrediente entre innumerables que hallo en el mundo ante mí. Cuanto se me diga, pues, sobre mi organismo corporal y cuanto se me añada sobre mi organismo psíquico mediante la psicología se refiere ya a particularidades secundarias que suponen el hecho de que yo viva y al vivir encuentre, vea, analice, investigue las cosas-cuerpos y las cosas-almas. Por consiguiente, respuestas de ese orden no tangentean siquiera la realidad primordial que ahora intentamos definir.

¿Qué es, pues, vida? No busquen ustedes lejos, no traten de recordar sabidurías aprendidas. Las verdades fundamentales tienen que estar siempre a la mano porque sólo así son fundamentales. Las que es preciso ir a buscar es que están sólo en un sitio, que son verdades particulares, localizadas, provinciales, de rincón, no básicas. Vida es lo que somos y lo que hacemos: es, pues, de todas las cosas la más próxima a cada cual. Pongamos la mano sobre ella, se dejará apresar como un ave mansa.

Si hace un momento, al dirigirse ustedes aquí, alguien les preguntó dónde iban, ustedes habrán dicho: vamos a escuchar una lección de filosofía. Y, en efecto, aquí están ustedes oyéndome. La cosa no tiene importancia alguna. Sin embargo, es lo que ahora constituye su vida. Yo lo siento por ustedes, pero la verdad me

obliga a decir que la vida de ustedes, su ahora, consiste en una cosa de minúscula importancia. Mas si somos sinceros reconoceremos que la mayor porción de nuestra existencia está hecha de parejas insignificancias: vamos, venimos, hacemos esto o lo otro, pensamos, queremos o no queremos, etc. De cuando en cuando nuestra vida parece cobrar súbita tensión, como encabritarse, concentrarse y densificarse: es un gran dolor, un gran afán que nos llama: nos pasan, decimos, cosas de importancia. Pero noten ustedes que para nuestra vida esta variedad de acentos, este tener o no tener importancia es indiferente, puesto que la hora culminante y frenética no es más vida que la plebe de nuestros minutos habituales.

Resulta, pues, que la primera vista que tomamos sobre la vida en esta pesquisa de su esencia pura que emprendemos es el conjunto de actos y sucesos que la van, por decirlo así, amueblando.

Nuestro método va a consistir en ir notando uno tras otro los atributos de nuestra vida en orden tal que de los más externos avancemos hacia los más internos, que de la periferia del vivir nos contraigamos a su centro palpitante. Hallaremos, pues, sucesivamente una serie introgrediente de definiciones de la vida, cada una de las cuales conserva y ahonda las antecedentes.

Y, así, lo primero que hallamos es esto:

Vivir es lo que hacemos y nos pasa —desde pensar o soñar o conmovernos hasta jugar a la Bolsa o ganar batallas. Pero, bien entendido, nada de lo que hacemos sería nuestra vida si no nos diésemos cuenta de ello. Este es el primer atributo decisivo con que topamos: vivir es esa realidad extraña, única, que tiene el privilegio de existir para sí misma. Todo vivir es vivirse, sentirse vivir, saberse existiendo —donde saber no implica conocimiento intelectual ni sabiduría especial ninguna, sino que es esa sorprendente presencia que su vida tiene para cada cual: sin ese saberse, sin ese darse cuenta el dolor de muelas no nos dolería.

La piedra no se siente ni sabe ser piedra: es para sí misma, como para todo, absolutamente ciega. En cambio, vivir es, por lo pronto, una revelación, un no contentarse con ser, sino comprender o ver que se es, un enterarse. Es el descubrimiento incesante que hacemos de nosotros mismos y del mundo en derredor. Ahora vamos con la explicación y el título jurídico de ese extraño posesivo que usamos al decir «nuestra vida»; es *nuestra* porque, además de ser ella, nos damos cuenta de que es y de que es tal y como es. Al percibirnos y sentirnos tomamos posesión de nosotros, y

este hallarse siempre en posesión de sí mismo, este asistir perpetuo y radical a cuanto hacemos y somos diferencia el vivir de todo lo demás. Las orgullosas ciencias, el conocimiento sabio no hacen más que aprovechar, particularizar y regimentar esta revelación primigenia en que la vida consiste.

Para buscar una imagen que fije un poco el recuerdo de esta idea traigamos aquella de la mitología egipcíaca donde Osiris muere e Isis, la amante, quiere que resucite y, entonces, le hace tragarse el ojo del gavilán Horus. Desde entonces el ojo aparece en todos los dibujos hieráticos de la civilización egipcia representando el primer atributo de la vida: el verse a sí mismo. Y ese ojo, andando por todo el Mediterráneo, llenando de su influencia el Oriente, ha venido a ser lo que todas las demás religiones han dibujado como primer atributo de la providencia: el verse a sí mismo, atributo esencial y primero de la vida misma.

Este verse o sentirse, esta presencia de mi vida ante mí que me da posesión de ella, que la hace «mía» es la que falta al demente. La vida del loco no es suya, en rigor no es ya vida. De aquí que sea el hecho más desazonador que existe ver a un loco. Porque en él aparece perfecta la fisonomía de una vida, pero sólo como una máscara tras de la cual falta una auténtica vida. Ante el demente, en efecto, nos sentimos como ante una máscara; es la máscara esencial, definitiva. El loco, al no saberse a sí mismo, no se pertenece, se ha expropiado, y expropiación, pasar a posesión ajena, es lo que significan los viejos nombres de la locura: enajenación, alienado, decimos —está fuera de sí, está «ido», se entiende de sí mismo; es un poseído, se entiende poseído por otro. La vida es saberse —es evidencial.

Está bien que se diga: primero es vivir y luego filosofar —en un sentido muy riguroso es, como ustedes están viendo, el principio de toda mi filosofía—; está bien, pues, que se diga eso —pero advirtiendo que el vivir en su raíz y entraña mismas consiste en un saberse y comprenderse, en un advertirse y advertir lo que nos rodea, en un ser transparente a sí mismo. Por eso, cuando iniciamos la pregunta ¿qué es nuestra vida? pudimos sin esfuerzo galanamente responder: vida es lo que hacemos —claro— porque vivir es saber que lo hacemos, es —en suma— encontrarse a sí mismo en el mundo y ocupado con las cosas y seres del mundo.

(Estas palabras vulgares, encontrarse, mundo, ocuparse, son ahora palabras técnicas en esta nueva filosofía. Podría hablarse largamente de cada una de ellas, pero me limitaré a advertir que

esta definición: «vivir es encontrarse en un mundo», como todas las principales ideas de estas conferencias, están ya en mi obra publicada. Me importa advertirlo, sobre todo, acerca de la idea de la existencia, para la cual reclamo la prioridad cronológica. Por eso mismo me complazco en reconocer que en el análisis de la vida quien ha llegado más adentro es el nuevo filósofo alemán Martin Heidegger.)

Aquí es preciso aguzar un poco la visión porque arribamos a costas más ásperas.

Vivir es encontrarse en el mundo... Heidegger, en un recentísimo y genial libro, nos ha hecho notar todo el enorme significado de esas palabras... No se trata principalmente de que encontremos nuestro cuerpo entre otras cosas corporales y todo ello dentro de un gran cuerpo o espacio que llamaríamos mundo. Si sólo cuerpos hubiese no existiría el vivir, los cuerpos ruedan los unos sobre los otros, siempre fuera los unos de los otros, como las bolas de billar o los átomos, sin que se sepan ni importen los unos a los otros. El mundo en que al vivir nos encontramos se compone de cosas agradables y desagradables, atroces y benévolas, favores y peligros: lo importante no es que las cosas sean o no cuerpos, sino que nos afectan, nos interesan, nos acarician, nos amenazan y nos atormentan. Originariamente eso que llamamos cuerpo no es sino algo que nos resiste y estorba o bien nos sostiene y lleva —por tanto, no es sino algo adverso o favorable. Mundo es *sensu stricto* lo que nos afecta. Y vivir es hallarse cada cual a sí mismo en un ámbito de temas, de asuntos que le afectan. Así, sin saber cómo, la vida se encuentra a sí misma a la vez que descubre el mundo. No hay vivir si no es en un orbe lleno de otras cosas, sean objetos o criaturas; es ver cosas y escenas, amarlas u odiarlas, desearlas o temerlas. Todo vivir es ocuparse con lo otro que no es uno mismo, todo vivir es convivir con una circunstancia.

Nuestra vida, según esto, no es sólo nuestra persona, sino que de ella forma parte nuestro mundo: ella —nuestra vida— consiste en que la persona se ocupa de las cosas o con ellas, y evidentemente lo que nuestra vida sea depende tanto de lo que sea nuestra persona como de lo que sea nuestro mundo. [Por eso podemos representar «nuestra vida» como un arco que une el mundo y yo; pero no es primero yo y luego el mundo, sino ambos a la vez.] Ni nos es más próximo el uno que el otro término: no nos damos cuenta primero de nosotros y luego del contorno, sino que vivir es, desde luego, en su propia raíz, hallarse frente al mundo, con el mundo,

dentro del mundo, sumergido en su tráfago, en sus problemas, en su trama azarosa. Pero también viceversa: ese mundo, al componerse sólo de lo que nos afecta a cada cual, es inseparable de nosotros. Nacemos juntos con él y son vitalmente persona y mundo como esas parejas de divinidades de la antigua Grecia y Roma que nacían y vivían juntas: los Dioscuros, por ejemplo, parejas de dioses que solían denominarse *dii consentes*, los dioses unánimes.

Vivimos aquí, ahora —es decir, que nos encontramos en un lugar del mundo y nos parece que hemos venido a este lugar libérrimamente. La vida, en efecto, deja un margen de posibilidades dentro del mundo, pero no somos libres para estar o no en este mundo que es el de ahora. Cabe renunciar a la vida, pero si se vive no cabe elegir el mundo en que se vive. Esto da a nuestra existencia un gesto terriblemente dramático. Vivir no es entrar por gusto en un sitio previamente elegido a sabor, como se elige el teatro después de cenar —sino que es encontrarse de pronto, y sin saber cómo, caído, sumergido, proyectado en un mundo incanjeable, en este de ahora. Nuestra vida empieza por ser la perpetua sorpresa de existir, sin nuestra anuencia previa, náufragos, en un orbe impremeditado. No nos hemos dado a nosotros la vida, sino que nos la encontramos justamente al encontrarnos con nosotros. Un símil esclarecedor fuera el de alguien que, dormido, es llevado a los bastidores de un teatro y allí, de un empujón que le despierta, es lanzado a las baterías, delante del público. Al hallarse allí ¿qué es lo que halla ese personaje? Pues se halla sumido en una situación difícil sin saber cómo ni por qué, en una peripecia: la situación difícil consiste en resolver de algún modo decoroso aquella exposición ante el público, que él no ha buscado ni preparado ni previsto. En sus líneas radicales, la vida es siempre imprevista. No nos han anunciado antes de entrar en ella —en su escenario, que es siempre uno concreto y determinado—; no nos han preparado.

Este carácter súbito e imprevisto es esencial en la vida. Fuera muy otra cosa si pudiéramos prepararnos a ella antes de entrar en ella. Ya decía Dante que «la flecha prevista viene más despacio». Pero la vida en su totalidad y en cada uno de sus instantes tiene algo de pistoletazo que nos es disparado a quemarropa.

Yo creo que esa imagen dibuja con bastante pulcritud la esencia del vivir. La vida nos es dada —mejor dicho, nos es arrojada o somos arrojados a ella, pero eso que nos es dado, la vida, es un problema que necesitamos resolver nosotros. Y lo es no sólo en esos casos

de especial dificultad que calificamos peculiarmente de conflictos y apuros, sino que lo es siempre. Cuando han venido ustedes aquí han tenido que decidirse a ello, que resolverse a vivir este rato en esta forma. Dicho de otro modo: vivimos sosteniéndonos en vilo a nosotros mismos, llevando en peso nuestra vida por entre las esquinas del mundo. Y con esto no prejuzgamos si es triste o jovial nuestra existencia: sea lo uno o lo otro, está constituida por una incesante forzosidad de resolver el problema de sí misma.

Si la bala que dispara el fusil tuviese espíritu sentiría que su trayectoria estaba prefijada exactamente por la pólvora y la puntería, y si a esta trayectoria llamábamos su vida la bala sería un simple espectador de ella, sin intervención en ella: la bala ni se ha disparado a sí misma ni ha elegido su blanco. Pero por esto mismo a ese modo de existir no cabe llamarle vida. Esta no se siente nunca prefijada. Por muy seguros que estemos de lo que nos va a pasar mañana lo vemos siempre como una posibilidad. Este es otro esencial y dramático atributo de nuestra vida, que va unido al anterior. Por lo mismo que es en todo instante un problema, grande o pequeño, que hemos de resolver sin que quepa transferir la solución a otro ser, quiere decirse que no es nunca un problema resuelto, sino que, en todo instante, nos sentimos como forzados a elegir entre varias posibilidades. [Si no nos es dado escoger el mundo en que va a deslizarse nuestra vida —y ésta es su dimensión de fatalidad— nos encontramos con un cierto margen, con un horizonte vital de posibilidades —y ésta es su dimensión de libertad—; vida es, pues, la libertad en la fatalidad y la fatalidad en la libertad.] ¿No es esto sorprendente? Hemos sido arrojados en nuestra vida y, a la vez, eso en que hemos sido arrojados tenemos que hacerlo por nuestra cuenta, por decirlo así, fabricarlo. O dicho de otro modo: nuestra vida es nuestro ser. Somos lo que ella sea y nada más —pero ese ser no está predeterminado, resuelto de antemano, sino que necesitamos decidirlo nosotros, tenemos que decidir lo que vamos a ser; por ejemplo, lo que vamos a hacer al salir de aquí. A esto llamo «llevarse a sí mismo en vilo, sostener el propio ser». No hay descanso ni pausa porque el sueño, que es una forma del vivir biológico, no existe para la vida en el sentido radical con que usamos esta palabra. En el sueño no vivimos, sino que al despertar y reanudar la vida la hallamos aumentada con el recuerdo volátil de lo soñado.

Las metáforas elementales e inveteradas son tan verdaderas como las leyes de Newton. En esas metáforas venerables que se

han convertido ya en palabras del idioma, sobre las cuales marchamos a toda hora como sobre una isla formada por lo que fue coral, en esas metáforas —digo— van encapsuladas intuiciones perfectas de los fenómenos más fundamentales. Así hablamos con frecuencia de que sufrimos una «pesadumbre», de que nos hallamos en una situación «grave». Pesadumbre, gravedad son metafóricamente transpuestas del peso físico, del ponderar un cuerpo sobre el nuestro y pesarnos, al orden más íntimo. Y es que, en efecto, la vida pesa siempre, porque consiste en un llevarse y soportarse y conducirse a sí mismo. Sólo que nada embota como el hábito y de ordinario nos olvidamos de ese peso constante que arrastramos y somos —pero cuando una ocasión menos sólita se presenta, volvemos a sentir el gravamen. Mientras el astro gravita hacia otro cuerpo y no se pesa a sí mismo, el que vive es a un tiempo peso que pondera y mano que sostiene. Parejamente la palabra «alegría» viene acaso de «aligerar», que es hacer perder peso. El hombre apesadumbrado va a la taberna buscando alegría —suelta el lastre y el pobre aeróstato de su vida se eleva jovialmente.

Con todo esto hemos avanzado notablemente en esta excursión vertical, en este descenso al profundo ser de nuestra vida. En la hondura donde ahora estamos nos aparece el vivir como un sentirnos forzados a decidir lo que vamos a ser. Ya no nos contentaremos con decir, como al principio: vida es lo que hacemos, es el conjunto de nuestras ocupaciones con las cosas del mundo, porque hemos advertido que todo ese hacer y esas ocupaciones no nos vienen automáticamente, mecánicamente impuestas, como el repertorio de discos al gramófono, sino que son decididas por nosotros; que este ser decididas es lo que tienen de vida: la ejecución es, en gran parte, mecánica.

El gran hecho fundamental con que deseaba poner a ustedes en contacto está ya ahí, lo hemos expresado ya: vivir es constantemente decidir lo que vamos a ser. ¿No perciben ustedes la fabulosa paradoja que esto encierra? ¡Un ser que consiste, más que en lo que es, en lo que va a ser; por tanto, en lo que aún no es! Pues esta esencial, abismática paradoja es nuestra vida. Yo no tengo la culpa de ello. Así es en rigorosa verdad.

Pero acaso piensan ahora algunos de ustedes esto: «¡De cuándo acá vivir va a ser eso —decidir lo que vamos a ser! Desde hace un rato estamos aquí escuchándole, sin decidir nada, y, sin embargo, ¡qué duda cabe!, viviendo.» A lo que yo respondería: «Señores míos, durante este rato no han hecho ustedes más que decidir

una y otra vez lo que iban a ser. Se trata de una de las horas menos culminantes de su vida, más condenadas a relativa pasividad, puesto que son ustedes oyentes. Y, sin embargo, coincide exactamente con mi definición. He aquí la prueba: mientras me escuchaban, algunos de ustedes han vacilado más de una vez entre dejar de atenderme y vacar a sus propias meditaciones o seguir generosamente escuchando alertas cuanto yo decía. Se han decidido o por lo uno o por lo otro —por ser atentos o por ser distraídos, por pensar en este tema o en otro—, y eso, pensar ahora sobre la vida o sobre otra cosa es lo que es *ahora* su vida. Y, no menos, los demás que no hayan vacilado, que hayan permanecido decididos a escucharme hasta el fin. Momento tras momento habrán tenido que nutrir nuevamente esa resolución para mantenerla viva, para seguir siendo atentos. Nuestras decisiones, aun las más firmes, tienen que recibir constante corroboración, que ser siempre de nuevo cargadas como una escopeta donde la pólvora se inutiliza, tienen que ser, en suma, re-decididas. Al entrar ustedes por esa puerta habían ustedes decidido lo que iban a ser: oyentes, y luego han reiterado muchas veces su propósito —de otro modo se me hubieran ustedes poco a poco escapado de entre las manos crueles de orador.»

Y ahora me basta con sacar la inmediata consecuencia de todo esto: si nuestra vida consiste en decidir lo que vamos a ser, quiere decirse que en la raíz misma de nuestra vida hay un atributo temporal: decidir lo que vamos a ser —por tanto, el futuro. Y, sin parar, recibimos ahora, una tras otra, toda una fértil cosecha de averiguaciones. Primera: que nuestra vida es ante todo toparse con el futuro. He aquí otra paradoja. No es el presente o el pasado lo primero que vivimos, no; la vida es una actividad que se ejecuta hacia adelante, y el presente o el pasado se descubre después, en relacjón con ese futuro. La vida es futurición, es lo que aún no es.

LECCIÓN XI (1)

[*La realidad radical es nuestra vida.—Las categorías de la vida.—La vida teorética.—La circunstancia: fatalidad y libertad.—El modelo íntimo: preocupación y des-preocupación.*]

CUANTAS veces he dicho que nos veíamos forzados a transponer los límites de la antigüedad y de la modernidad, he procurado añadir que sólo las superábamos en la medida que las conservábamos. El espíritu, por su esencia misma, es, a la par, lo más cruel y lo más tierno o generoso. El espíritu, para vivir, necesita asesinar su propio pasado, negarlo, pero no puede hacer esto sin, al mismo tiempo, resucitar lo que mata, mantenerlo vivo en su interior. Si lo mata de una vez para siempre, no podría seguir negándolo, y porque negándolo, superándolo. Si nuestro pensamiento no repensase el de Descartes, y Descartes no repensase el de Aristóteles, nuestro pensamiento sería primitivo —tendríamos que volver a empezar y no sería un heredero. Superar es heredar y añadir. Cuando digo que necesitamos conceptos nuevos me refiero a lo que tenemos que añadir —los viejos perduran, pero con un carácter subalterno. Si nosotros descubrimos un nuevo modo de ser más fundamental, es evidente que necesitamos un concepto del ser, desconocido antes —pero, a la vez, este nuestro concepto novísimo tiene la obligación de explicar los antiguos, demostrar la porción de verdad que les corresponde. Así, días pasados, insinuamos —no

(1) Viernes, 17 de mayo.

había tiempo sino para, a lo sumo, insinuar— cómo la idea antigua del ser cósmico, del ser substante vale para una realidad en que aún no se ha descubierto el hecho más radical de la conciencia, y más tarde hemos mostrado cómo el ser subjetivo sería un concepto válido si no existiese una realidad previa al sujeto mismo, que es la vida.

Pues bien, antigüedad y modernidad coinciden en intentar, bajo el nombre de filosofía, el conocimiento del Universo o cuanto hay. Pero al dar el primer paso, al buscar la primera verdad sobre el Universo comienzan ya a discrepar. Porque el antiguo parte, desde luego, en busca de una realidad primera, entendiendo por primera la más importante en la estructura del Universo. Si es teísta dirá que la realidad más importante que explica las demás es Dios; si es materialista dirá que la materia; si es panteísta dirá que una entidad indiferente, a la vez materia y Dios —*natura sive Deus*. Pero el moderno detendrá toda esta pesquisa y disputa diciendo: es posible que, en efecto, sea esta o la otra realidad la más importante en el Universo, pero después de que lo hubiésemos demostrado no habríamos adelantado un paso —porque ustedes han olvidado preguntarse si esa realidad que explica a las demás la hay con toda evidencia; más aún si esas otras realidades explicadas por ella, menos importantes que ella, existen indubitablemente. El problema *primero* de la filosofía no es averiguar qué realidad es la más importante, sino qué realidad del Universo es la más indudable, la más segura —aunque sea, por caso, la menos importante, la más humilde e insignificante. En suma, que el problema primero filosófico consiste en determinar qué nos es dado del Universo— el problema de los datos radicales. La antigüedad no se plantea nunca formalmente este problema; por eso, cualesquiera sean sus aciertos en las demás cuestiones, su nivel es inferior al de la modernidad. Nosotros nos instalamos, desde luego en este nivel, y lo único que hacemos es disputar con los modernos sobre cuál es la realidad radical e indubitable. Hallamos que no es la conciencia, el sujeto —sino la vida, que incluye, además del sujeto, el mundo. De esta manera escapamos al idealismo y conquistamos un nuevo nivel.

Pero noten ustedes que todo esto lo hacemos sin salir del problema primero de la filosofía, que nos movemos exclusivamente en el plano de lo que nos es dado entre cuanto hay. Si creemos que este dato es nuestra vida, que del Universo a cada cual le es dado sólo su vivir, no nos permitimos la más ligera opinión aún sobre si, además de esto que nos es dado, no hay, bien que no dadas, otras realidades mucho más importantes. El problema de lo dado o indu-

bitable no es la filosofía, sino sólo su dintel, su capítulo preliminar. Me interesa recordar esto dicho ya en las primeras lecciones.

Pero yo no sé si todos advierten la consecuencia que esto trae, una consecuencia elemental, tan elemental que, en rigor, yo no debía enunciarla, pero que me temo sea conveniente hacer constar. Es ésta: si hemos reconocido que la única realidad indubitable es —la que sea, y la hemos definido—, todo lo demás que digamos no podrá nunca contradecir los atributos que constituían con toda evidencia aquella realidad radical. Porque todas las demás cosas de que hablamos, distintas de esa primordial, son dudosas y secundarias y no poseen más firmeza que la que reciben de apoyarse en la realidad indubitable. Así, por ejemplo: supongan ustedes que alguien parte del principio moderno y dice: lo único indubitable es la existencia del pensamiento —con ello se coloca en el nivel que llamamos modernidad. Pero luego añade: claro que además hay materia, la materia de la física, compuesta de átomos que rigen ciertas leyes. Ese «hay además» es completamente absurdo, si se entiende por él que lo que diga la física tiene el mismo rango de vigencia que el principio del subjetivismo. Este dice: lo real indubitable es inmaterial y para él no rigen las leyes de la física, ciencia que se ocupa de cuasi-realidades secundarias, como toda ciencia particular. Lo cual no es negar la verdad de las leyes físicas, sino acotar su vigencia al orden secundario de fenómenos a que se refieren, orden de fenómenos que no pretende ser radical. El físico idealista —es decir, moderno—, como el filósofo idealista, tendrán que explicar cómo, no habiendo más realidad indubitable que la inmaterial, el pensamiento, puede hablarse con buen sentido y con verdad de cosas materiales, de leyes físicas, etc.— pero lo que no pueden hacer sin perder *ipso facto* su nivel es dejar que la física ejerza efectos retroactivos sobre la definición de la realidad indubitable. Lo que digamos de ésta es intangible, indestructible por todo lo que partiendo de ella añadamos después. Esta es la cosa elemental que venteo no ser inoportuno subrayar.

El nuevo hecho o realidad radical es «nuestra vida», la de cada cual. Intente cualquiera hablar de otra realidad como más indubitable y primaria que ésta y verá que es imposible. Ni siquiera el pensar es anterior al vivir —porque el pensar se encuentra a sí mismo como trozo de mi vida, como un acto particular de ella. Este mismo buscar una realidad indubitable es algo que hago porque y en tanto que vivo —es decir, es algo que ejecuto no aislado y por sí, sino que busco eso porque vivo ahora ocupándome en hacer

filosofía y como primer acto del filosofar; y el filosofar es, a su vez, forma particular del vivir que supone este vivir mismo— puesto que si hago filosofía es por algo previo, porque quiero saber qué es el Universo, y esta curiosidad, a su vez, existe gracias a que la siento como un afán de mi vida que está inquieta acerca de sí misma, que se encuentra, tal vez, perdida en sí misma. En suma, cualquiera realidad que queramos poner como primaria, hallamos que supone nuestra vida y que el ponerla es ya un acto vital, es «vivir».

Será todo lo sorprendente que se quiera esta casualidad de que la realidad única, indubitable sea precisamente el «vivir» y no el mero *cogito* idealista —que tanto sorprendió en su tiempo— y no la forma de Aristóteles o la idea de Platón, que a su hora parecieron intolerables paradojas. Mas qué le vamos a hacer. Así es.

Pero si es así no hay más remedio que fijar los atributos de esa nueva realidad radical —y además, no hay mas remedio que aceptarlos aunque den en rostro a todas nuestras teorías preexistentes, a todas las demás ciencias que seguimos, no obstante, reconociendo como en su punto verídicas. Ya luego —en un sistema de la filosofía— tendríamos que mostrar cómo partiendo de la realidad de «nuestra vida» hay además, pero sin contradecir un punto a nuestro concepto del vivir, cuerpos orgánicos y leyes físicas y moral e incluso teología. Pues no está dicho, inclusive, que además de esta indudable «vida nuestra» —que nos es dada— no exista, acaso, la «otra vida». Lo cierto es que esa «otra vida», es, en ciencia, problemática —como lo es la realidad orgánica y la realidad física— y que, en cambio, esta «nuestra vida», la de cada cual, no es problemática, sino indubitable.

El día último comenzamos la definición de la vida en la forma rápida a que la prisa nos obliga. Es posible que se sintiesen ustedes desorientados porque lo que íbamos diciendo era perogrullesco. Pero esto quiere decir que era evidente y a las evidencias nos atenemos. La vida no es un misterio, sino todo lo contrario: es lo patente, lo más patente que existe —y de puro serlo, de puro ser transparente nos cuesta trabajo reparar en ella. La mirada se nos va más allá, hacia sabidurías problemáticas y nos es un esfuerzo detenerla sobre estas inmediatas evidencias.

Así, es evidente que vivir es encontrarme en el mundo. Si me encontrase, por lo pronto, sólo conmigo, yo existiría, pero ese existir no sería un vivir —sería el existir meramente subjetivo del idealismo. Pero —ahí está— es falso que yo pueda encontrarme solo a mí mismo —porque al descubrir mi yo, el mí-mismo, hallo que éste consiste en alguien que se ocupa con lo que no es él, con otros

algos—, los cuales además se presentan reunidos y como articulados entre sí y frente a mí en la forma de contorno, de unidad envolvente, de mundo donde yo estoy —y estoy no yaciendo e inerte, sino atosigado por ese mundo o exaltado por él. Mundo es, pues, lo que hallo frente a mí y en mi derredor cuando me hallo a mí mismo, lo que para mí existe y sobre mí actúa patentemente. Mundo no es la naturaleza, el Cosmos de los antiguos que era una realidad subsistente y por sí, de que el sujeto conoce este o el otro pedazo pero que se reserva su misterio. El mundo vital no tiene misterio alguno para mí, porque consiste exclusivamente en lo que advierto, tal y como lo advierto. En mi vida no interviene sino aquello que en ella se hace presente. El mundo, en suma, es lo vivido como tal. Supongamos que mi mundo se compusiese de puros misterios, de cosas enmascaradas, enigmáticas —como el mundo de ciertas películas americanas. Pues bien, eso, que eran misterios, que eran enigmas, me sería presente, evidente, transparente y actuaría sobre mí como tal misterio y tal enigma; y debería decir: el mundo que vivo es un indubitable y evidente misterio, me es patente su ser, que consiste en misteriosidad, y sería exactamente la misma situación que si dijese: el mundo es azul o amarillo.

El atributo primero de esta realidad radical que llamamos «nuestra vida» es el existir por sí misma, el enterarse de sí, el ser transparente ante sí. Sólo por eso es indubitable ella y cuanto forma parte de ella — y sólo porque es la única indubitable es la realidad radical.

El «encontrarse», «enterarse» o «ser transparente» es la primera categoría que constituye el vivir. Algunos de ustedes no saben qué es categoría. No les dé vergüenza. Categoría es una cosa elemental en la ciencia filosófica. No les dé vergüenza ignorar una cosa elemental. Todos ignoramos cosas elementales que está harto de saber nuestro vecino. Lo vergonzoso no es nunca ignorar una cosa —eso es, por el contrario, lo natural. Lo vergonzoso es no querer saberla, resistirse a averiguar algo cuando la ocasión se ofrece. Pero esa resistencia no la ofrece nunca el ignorante, sino, al revés, el que cree saber. Esto es lo vergonzoso: creer saber. El que cree que sabe una cosa pero, en realidad, la ignora, con su presunto saber cierra el poro de su mente por donde podía penetrar la auténtica verdad. La torpe idea que tiene, soberbia o terca, actúa como en las termiteras —nidos de insectos algo semejantes a las hormigas— el guardián, que tiene una cabeza enorme, charolada, durísima y se dedica al menester de ponerla en el orificio de entrada, obturando con su propia testuz el agujero para que na-

die entre. Así, el que cree saber cierra con su propia idea falsa, con su propia cabeza el opérculo mental por donde el efectivo saber penetraría. Quien ha llevado una vida intelectual pública muy activa en España y fuera de España automáticamente compara y la comparación le fuerza a convencerse de que en el español este hermetismo mental es un vicio permanente y endémico. Y no por casualidad. Si el hombre español es intelectualmente poco poroso, se debe a que también es hermético en zonas de su alma mucho más profundas que el intelecto. Pero acaso aún más grave que esta falta de porosidad del hombre español es la insuficiente porosidad del alma femenina española. He dicho una atrocidad —pero no la he dicho al azar y por escape. Con ello he anunciado una campaña sobre el modo de ser de la mujer española que emprenderé tan pronto como en el aire puedan las palabras circular libremente. Será una campaña nada halagüeña y muy penosa para mí. Siempre me ha repugnado el frecuente personaje a quien oímos decir constantemente que se cree en el deber de esto o de lo otro. Yo me he creído muy pocas veces en deberes durante mi vida. La he vivido y la vivo casi entera empujado por ilusiones, no por deberes. Es más: la ética que acaso el año que viene exponga en un curso ante ustedes se diferencia de todas las tradicionales en que no considera al deber como la idea primaria en la moral, sino a la ilusión. El deber es cosa importante, pero secundaria —es el sustituto, el *Ersatz* de la ilusión. Es preciso que hagamos *siquiera* por deber lo que no logramos hacer por ilusión. Pues bien, esta campaña sobre el tema—la mujer española—, es demasiado áspera para que sea una ilusión; será, al contario, un sacrificio; y por caso insólito, me creo en el deber de hacerla tras largos, largos años de meditarla. Creo que de todas las cosas que en nuestra vida española necesitan radical reforma, tal vez ninguna se halla tan radicalmente menesterosa de ella como el alma femenina. Y para quien cree, como yo, que la mujer interviene en la historia fabulosamente más de lo que se cree y se sospecha y por vías constantes, irresistibles y sutilísimas, es cosa palmaria que no pocos defectos capitales, persistentes de la existencia hispánica, cuyo origen se busca en las causas más abstrusas, provienen sencillamente de la insuficiente feminidad española. La faena tan enojosa, tan peligrosa de decir esto me siento obligado a tomarla sobre mí, aun previendo las consecuencias harto incómodas que para mí traerá. Como ven ustedes, también en este punto discrepo absolutamente de los discos oficiales. Soy poco galante, pero hay que acabar con la galantería, hay que superarla como la modernidad y el idea-

lismo que fueron su clima —hay que avanzar hacia formas de entusiasmo por la mujer mucho más enérgicas, difíciles y ardientes. Nada va pareciendo hoy más extemporáneo que el gesto rendido y curvo con que el caballero bravucón de 1890 se acercaba a la mujer para decirle una frase galante, retorcida como una viruta. Las muchachas van perdiendo ya el hábito de ser galanteadas, y ese gesto en que hace treinta años rezumaban todas las resinas de la virilidad les sabría hoy a afeminamiento.

Pero volvamos a nuestro asunto —que eran las categorías. Se trataba de que algunos de ustedes no tienen ni tenían por qué tener una idea clara de lo que son las categorías. Esto no importa, porque la idea de categoría es lo más sencillo del mundo. Un caballo y una estrella se diferencian en muchos de sus elementos, en la mayor parte de sus ingredientes. Pero por mucho que se diferencien algo tendrán de común cuando decimos de uno y otro que son dos cosas corpóreas. En efecto, el caballo y la estrella son ambos algo real y además cada uno ocupa un espacio y existe en un tiempo y sufre o padece cambios como el moverse, y a su vez produce cambios en otras cosas al chocar con ellas y tiene cada uno su color, forma, densidad propias, es decir, cualidades. De esta manera, más allá de sus innumerables diferencias hallamos que coinciden en un mínimum de elementos y atributos —ser real, ocupar espacio y tiempo, tener cualidades, padecer y actuar. Como ellos, todo lo que pretenda ser cosa corpórea poseerá inexorablemente ese mínimo conjunto de condiciones o propiedades, ese esqueleto esencial del ser corpóreo. Pues eso son las categorías de Aristóteles. Las propiedades que todo ser real, simplemente por serlo, trae consigo y por fuerza contiene —antes y aparte de sus demás elementos diferenciales.

Como nuestra realidad «vivir» es muy distinta de la realidad cósmica antigua, estará constituida por un conjunto de categorías o componentes, todos ellos forzosos, igualmente originarios e inseparables entre sí. Estas categorías de «nuestra vida» buscamos. Nuestra vida «es la de cada cual», por tanto, distinta la mía de la tuya, pero ambas son «mi vivir» y en ambas habrá una serie de ingredientes comunes — las categorías de «mi vida». Hay, sin embargo, para estos efectos, una diferencia radical entre la realidad «mi vida» y la realidad «ser» de la filosofía usada. «Ser» es algo general que no pretende por sí mismo el carácter de lo individual. Las categorías aristotélicas son categorías del ser en general —ὂν ᾗ ὄν—. Pero «mi vida», aplíquese este nombre a mi caso o al de cada uno

de ustedes, es un concepto que desde luego implica lo individual; de donde resulta que hemos encontrado una idea rarísima que es a la par «general» e «individual». La lógica hasta ahora ignoraba la posibilidad de un concepto en apariencia tan contradictorio. El mismo Hegel, que quiso buscar algo parecido, no lo logró: su «universal concreto» es, a la postre, universal y no verdaderamente, radicalmente concreto, no es individual. Pero en este tema no puedo ni intentar ahora la penetración. Vamos de travesía, quede intacto a barlovento.

«Encontrarse», «enterarse de sí», «ser transparente» es la primera categoría de nuestra vida, y una vez más no se olvide que aquí el sí mismo no es sólo el sujeto sino también el mundo. Me doy cuenta de mí en el mundo, de mí y del mundo —esto es, por lo pronto, «vivir».

Pero ese «encontrarse» es, desde luego, encontrarse ocupado con algo del mundo. Yo consisto en un ocuparme con lo que hay en el mundo y el mundo consiste en todo aquello de que me ocupo y en nada más. Ocuparse es hacer esto o lo otro —es, por ejemplo, pensar. Pensar es vivir porque es ocuparme con los objetos en esa peculiar faena y trato con ellos que es pensarlos. Pensar es hacer, por ejemplo, verdades, hacer filosofía. Ocuparse es hacer filosofía o hacer revoluciones o hacer un pitillo o hacer *footing* o hacer tiempo. Esto es lo que en mi vida soy yo. En cuanto a las cosas —¿qué son? ¿Qué son en esta radical perspectiva y modo primario de ser que es su ser vividas por mí? Yo soy el que hace —piensa, corre, revoluciona o espera— ¿y qué es lo hecho? ¡Curioso! Lo hecho es también mi vida. Cuando lo que hago es esperar, lo hecho es haber esperado; cuando lo que hago es un pitillo, lo hecho no es propiamente el pitillo, sino mi acción de liarlo —el pitillo por sí y aparte de mi actividad no tiene ser primario, éste era el error antiguo. El es lo que yo manejo al irlo haciendo, y cuando he concluido mi actividad y ha dejado de ser el tema de mi acción de liar, se convierte en otro tema —es lo que hay que encender y luego lo que hay que fumar. Su verdadero ser se reduce a lo que representa como tema de mi ocupación. No es por sí —subsistente, χωριστόν— aparte de mi vivirlo, de mi actuar con él. Su ser es funcionante: su función en mi vida es un *ser para* —para que yo haga esto o lo otro con él. No obstante, como la filosofía tradicional hablo del ser de las cosas como algo que éstas tienen por sí y aparte de su manipulación y servicio en mi vida —uso el sentido inveterado del concepto «ser». El cual resulta, en efecto, cuando ante una cosa abstraigo de su ser

primario, que es su ser servicial, usual y vivido, y encuentro que la cosa no ha desaparecido porque yo no me ocupe con ella, sino que queda ahí, fuera de mi vida, tal vez en espera de que otra vez me sirva de algo. Perfectamente; pero entonces ese ser *por sí* y no *para* mi vida surge en virtud de mi abstraerlo de mi vida y abstraer es también un hacer y un ocuparse —es ocuparse en fingir que no vivo, por lo menos, que no vivo esta o aquella cosa, es *poner* ésta aparte de mí. Por tanto, ese ser por sí de las cosas, su ser cósmico y subsistente es también un ser para mí, es lo que son cuando dejo de vivirlas, cuando finjo no vivirlas. Esta actitud fingida —lo cual no quiere decir insincera ni falsa, sino sólo virtual— en que supongo no existir yo y, por tanto, no ver las cosas como son para mí y me pregunto cómo serán entonces, esta actitud de virtual desvivirse o no vivir es la actitud teorética. ¿Ven ustedes cómo sigue teniendo razón Fichte y teorizar, filosofar es propiamente no vivir —precisamente porque es una forma del vivir: la *vida teorética*, la *vida contemplativa?* La teoría y su modo extremo —la filosofía— es el ensayo que la vida hace de trascender de sí misma, de des-ocuparse, de desvivirse, de desinteresarse de las cosas. Pero el desinteresarse no es pasivo, es una forma del interesarse: a saber, interesarse por una cosa cortando los hilos de interés intravital que la ligaban a mí —salvándola de su inmersión en mi vida, dejándola sola, ella, en la pura referencia a sí misma— buscando en ella su ella misma. Desinteresarse es, pues, interesarse en la mismidad de cada cosa, es dotarla de independencia, de subsistencia, diríamos de personalidad —ponerme yo a mirarla desde ella misma, no desde mí. Contemplación es ensayo de transmigración. Pero eso —buscar en algo lo que tenga de absoluto sí mismo y cortar todo otro interés parcial mío hacia ella, dejar de usarla, no querer que me sirva, sino servirle yo de pupila imparcial para que se vea y se encuentre y sea ella misma y por sí —eso, eso... ¿no es el amor? ¿Entonces la contemplación es, en su raíz, un acto de amor— puesto que al amar, a diferencia del desear, ensayamos vivir desde el otro y nos desvivimos por él? El viejo y divino Platón, que negamos, prosigue, generoso, alentando dentro de nuestra negación, nutriéndola, inspirándola y aromándola. Así, hallamos en forma ciertamente nueva y distinta, su idea sobre el origen erótico del conocimiento.

He tocado este punto atropelladamente, sin depurar ni analizar por menudo cada una de las expresiones empleadas, para que en breve y rudo esquema entrevean ustedes dónde viene a caer el sentido tradicional del ser en esta nueva filosofía y de paso para que

vislumbren ustedes cuál hubiera sido nuestra trayectoria si el tiempo no hubiese faltado. A la pregunta: ¿Qué es filosofía?, hubiésemos respondido más radicalmente que se ha hecho nunca hasta aquí. Porque en las lecciones anteriores hemos definido lo que es la doctrina filosófica y hemos avanzado en ella hasta encontrar la vida —pero ahora es cuando verdaderamente íbamos a responder a nuestra pregunta. Porque la doctrina filosófica, eso que está o puede estar en libros, es sólo la abstracción de la auténtica realidad «filosofía»—es sólo su precipitado y su cuerpo semimuerto. Como la realidad concreta y no abstracta del pitillo es lo que hay que hacer liándolo el fumador, el ser de la filosofía es lo que hace el filósofo, es el filosofar una forma del vivir. Y esto es lo que yo hubiera querido minuciosamente investigar ante ustedes. ¿Qué es, como vivir, filosofar? Ya hemos visto vagamente que es un desvivir —un desvivirse por cuanto hay o el Universo—, un hacer de sí lugar y hueco donde el Universo se conozca y reconozca. Pero es inútil intentar sin largos análisis dar a estas palabras todo su estricto y jugoso sentido. Bástame recordar que los griegos, como no tenían aún libros propiamente filosóficos, cuando se preguntaban ¿qué es filosofía? —como Platón— pensaban en un hombre, en el filósofo, en una vida. Para ellos filosofar era ante todo el βίος θεωρητικός. En rigor, los primeros libros filosóficos —no sólo como materia sino formalmente tales— que hubo fueron los libros de vidas de los siete sabios, biografías. Todo lo que no sea definir la filosofía como filosofar y el filosofar como un tipo esencial de vida es insuficiente y no es radical.

Pero ahora quisiera antes de concluir dejar un poco más avanzada la definición de «nuestra vida». Hemos visto que es un hallarse ocupándose en esto o lo otro, un hacer. Pero todo hacer es ocuparse en algo *para* algo. La ocupación que somos ahora radica en y surge por un propósito —en virtud de un *para*, de lo que vulgarmente se llama una finalidad. Ese *para* en vista del cual hago ahora esto y en este hacer vivo y soy, lo he decidido yo porque entre las posibilidades que ante mi tenía he creído que ocupar así mi vida sería lo mejor. Cada una de estas palabras es una categoría y como tal su análisis sería inagotable. Resulta según ellas que mi vida actual, la que hago o lo que hago de hecho, la he decidido: es decir, que mi vida antes que simplemente hacer es decidir un hacer —es decidir mi vida. Nuestra vida se decide a sí misma, se anticipa. No nos es dada hecha— como la trayectoria de la bala a que aludi el dia anterior. Pero consiste en decidirse porque vivir es hallarse en un mundo no hermético, sino que ofrece siempre posibilidades. El mundo vital se compone

en cada instante para mí de un poder hacer esto o lo otro, no de un tener que hacer por fuerza esto y sólo esto. Por otra parte, esas posibilidades no son ilimitadas —en tal caso no serían posibilidades concretas, sino la pura indeterminación, y en un mundo de absoluta indeterminación, en que todo es igualmente posible, no cabe decidirse por nada. Para que haya decisión tiene que haber a la vez limitación y holgura, determinación relativa. Esto expreso con la categoría «circunstancias». La vida se encuentra siempre en ciertas circunstancias, en una disposición en torno —*circum*— de las cosas y demás personas. No se vive en un mundo vago, sino que el mundo vital es constitutivamente circunstancia, es este mundo, aquí, ahora. Y circunstancia es algo determinado, cerrado, pero a la vez abierto y con holgura interior, con hueco o concavidad donde moverse, donde decidirse: la circunstancia es un cauce que la vida se va haciendo dentro de una cuenca inexorable. Vivir es vivir aquí, ahora —el aquí y el ahora son rígidos, incanjeables, pero amplios. Toda vida se decide a sí misma constantemente entre varias posibles. *Astra inclinant, non trahunt*— los astros inducen pero no arrastran. Vida es, a la vez, fatalidad y libertad, es ser libre dentro de una fatalidad dada. Esta fatalidad nos ofrece un repertorio de posibilidades determinado, inexorable, es decir, nos ofrece diferentes destinos. Nosotros aceptamos la fatalidad y en ella nos decidimos por un destino. Vida es destino. Espero que nadie entre los que me escuchan crea necesario advertirme que el determinismo niega la libertad. Si, lo que no creo, me dijese esto, yo le respondería que lo siento por el determinismo y por él. El determinismo, en el mejor caso es, más exactamente, era una teoría sobre la realidad del Universo. Aunque fuese cierta no era más que una teoría, una interpretación, una tesis conscientemente problemática que era preciso probar. Por lo tanto, aunque yo fuese determinista no podría dejar que esa teoría ejerciese efectos retroactivos sobre la realidad primaria e indubitable que ahora describimos. Por muy determinista que sea el determinista, su vivir como tal es relativamente indeterminado y él se decidió en un cierto momento entre el determinismo y el indeterminismo. Traer, pues, en este plano esa cuestión equivaldría a no saber bien lo que es el determinismo ni lo que es el análisis de la realidad primordial, antes de toda teoría. Ni se eche de menos que al decir yo: la vida es, a la par, fatalidad y libertad, es posibilidad limitada pero posibilidad, por tanto, abierta, no se eche de menos que razone esto que digo. No sólo no puedo razonarlo, es decir, probarlo, sino que no tengo que razonarlo —más aún,

tengo que huir concienzudamente de todo razonar y limitarme pulcramente a expresar en conceptos, a describir la realidad originaria que ante mí tengo y que es supuesto de toda teoría, de todo razonar y de todo probar. (Descripción de este teatro.) A prevenir tristes observaciones, como esta que no quiero suponer en ustedes, venía la advertencia demasiado elemental que al principio hice. Y ahora —entre paréntesis— me permito hacer notar que la teoría determinista, así, sin más —hoy no existe ni en filosofía ni en física. Para apoyarme al paso en algo, a la vez, sólido y breve, óigase lo que dice uno de los mayores físicos actuales —el sucesor y ampliador de Einstein, Hermann Weyl— en un libro sobre lógica de la física publicado hace dos años y medio: «De todo lo dicho se desprende cuán lejos está hoy la física —con su contenido por mitad de leyes y de estadísticas— en posición para aventurarse a hacer la defensa del determinismo.» Una de las mecánicas del hermetismo mental a las cuales aludía consiste en que al oír algo y ocurrírsenos una objeción muy elemental no pensamos que también se le habrá ocurrido al que habla o escribe y que verosímilmente somos nosotros quienes no hemos entendido lo que él dice. Si no pensamos esto quedaremos indefectiblemente por debajo de la persona que oímos o del libro que leemos

Es, pues, vida esa paradójica realidad que consiste en decidir lo que vamos a ser —por tanto, en ser lo que aún no somos, en empezar por ser futuro. Al contrario que el ser cósmico, el viviente comienza por lo de luego, por después.

Esto será imposible si tiempo fuese originariamente el tiempo cósmico.

[El tiempo cósmico solamente es el presente porque el futuro todavía no es y el pasado ya no es. ¿Cómo, entonces, pasado y futuro siguen siendo parte del tiempo? Por esto es tan difícil el concepto del tiempo, que ha puesto en aprieto a los filósofos.

«Nuestra vida» está alojada, anclada en el instante presente. Pero ¿qué es mi vida en este instante? No es decir lo que estoy diciendo; lo que vivo en este instante no es mover los labios; eso es mecánico, está fuera de mi vida, pertenece al ser cósmico. Es, por el contrario, estar yo pensando lo que voy a decir; en este instante me estoy anticipando, me proyecto en un futuro. Pero para decirlo necesito emplear ciertos medios —palabras— y esto me lo proporciona mi pasado. Mi futuro, pues, hace descubrir mi pasado para realizarse. El pasado es ahora real porque lo revivo, y cuando encuentro en mi pasado los medios para realizar mi futuro es

cuando descubro mi presente. Y todo esto acontece en un instante; en cada instante la vida se dilata en las tres dimensiones del tiempo real interior. El futuro me rebota hacia el pasado, éste hacia el presente, de aquí voy otra vez al futuro, que me arroja al pasado, y éste es otro presente, en un eterno girar.

Estamos anclados en el presente cósmico, que es como el suelo que pisan nuestros pies, mientras el cuerpo y la cabeza se tienden hacia el porvenir. Tenía razón el cardenal Cusano cuando allá, en la madrugada del Renacimiento, decía: *Ita nunc sive praesens complicat tempus*. El ahora o presente incluye todo tiempo: el ya, el antes y el después.]

Vivimos en el presente, en el punto actual, pero no existe primariamente para nosotros, sino que desde él, como desde un suelo, vivimos así el inmediato futuro.

Reparen ustedes que de todos los puntos de la tierra el único que no podemos percibir directamente es aquel que en cada caso tenemos bajo nuestros pies.

Antes que veamos lo que nos rodea somos ya un haz original de apetitos, de afanes y de ilusiones. Venimos al mundo, desde luego, dotados de un sistema de preferencias y desdenes, más o menos coincidentes con el prójimo, que cada cual lleva dentro de sí armado y pronto a disparar en pro o en contra de cada cosa como una batería de simpatías y repulsiones. El corazón, máquina incansable de preferir y desdeñar, es el soporte de nuestra personalidad.

No se diga, pues, que es lo primero la impresión. Nada importa más para renovar la idea de lo que es el hombre como rectificar la perspectiva tradicional según la cual, si deseamos una cosa, es porque antes la hemos visto. Esto parece evidente y, sin embargo, es en gran parte un error. El que desea la riqueza material no ha esperado para desearla ver el oro, sino que, desde luego, la buscará dondequiera que se halle, atendiendo al lado de negocio que cada situación lleva en sí. En cambio, el temperamento artista, el hombre de preferencias estéticas atravesará esas mismas situaciones ciego para su lado económico y prestará atención, o mejor dicho, buscará por anticipado lo que en ellas resida de gracia y de belleza. Hay, pues, que invertir la creencia tradicional. No deseamos una cosa porque la hayamos visto antes, sino al revés: porque ya en nuestro fondo preferíamos aquel género de cosas, las vamos buscando con nuestros sentidos por el mundo. De los ruidos que en cada instante llegan a nosotros y materialmente podríamos oír, sólo oímos, en efecto, aquellos a que atendemos; es decir, aquellos

que favorecemos con el subrayado de nuestra atención, y como no se puede atender una cosa sin desatender otras, al escuchar un son que nos interesa desoímos enérgicamente todos los demás. Todo ver es un mirar, todo oír es a la postre un escuchar, todo vivir un incesante, original preferir y desdeñar.

En nada aparece acaso esto mejor que en el área estremecida de nuestros amores. En el fondo durmiente del alma femenina la mujer, cuando lo es en plenitud, es siempre bella durmiente del bosque vital que necesita ser despertada. En el fondo de su alma, sin que ella lo advierta, lleva preformada una figura de varón; no una imagen individual de un hombre, sino un tipo genérico de perfección masculina. Y siempre dormida, sonambúlicamente camina entre los hombres que encuentra, contrastando la figura física y moral de éstos con aquel modelo preexistente y preferido.

Esto explica dos hechos que se producen en todo auténtico amor. Uno es la subitaneidad del enamoramiento; la mujer, y lo mismo podría decirse del hombre, queda en un solo instante, sin transición ni proceso, fulminada por el amor. Esto sería inexplicable si no preexistiese al encuentro casual con aquel hombre una secreta y tácita entrega de su ser a aquel ejemplar que en su interior siempre llevaba. El otro hecho consiste en que la mujer, al amar profundamente, no sólo siente que su fervor será eterno en dirección al porvenir, sino que le parece haber querido a aquel hombre desde siempre, desde las misteriosas profundidades del pasado, desde no se sabe qué dimensiones del tiempo en anteriores existencias.

Esta adhesión eterna y como innata no se refiere, claro está, a aquel individuo que ahora pasa, sino va dirigida a aquel modelo íntimo que palpitaba como una promesa en el fondo de su alma quieta y que ahora, en aquel ser real, ha encontrado realización y cumplimiento.

A esta extrema medida y hasta este punto es el humano vivir constante anticipo y preformación del futuro. Siempre somos muy perspicaces para quellas cosas en que se realizan las calidades que preferimos, y, en cambio, somos ciegos para percibir las que restan, aunque sean perfecciones superiores o iguales, las que residen en cosas que están en órdenes extraños a nuestra innata sensibilidad. Lo primero es el futuro; incesantemente lo oprimimos con nuestra atención vital para que en nuestra mano rezume el jugo favorable, y sólo en vista de lo que de él demandamos y en vista de lo que de él esperamos tornamos la mirada al presente y al pasado para hallar en ellos

los medios con que satisfacer nuestro afán. El porvenir es siempre el capitán, el Dux; presente y pretérito son siempre soldados y edecanes. Vivimos avanzando en nuestro futuro, apoyados en el presente, mientras que el pasado, siempre fiel, va a nuestra vera, un poco triste, un poco inválido, como, al hacer camino en la noche, la luna, paso a paso, nos acompaña apoyando en nuestro hombro su pálida amistad.

En un buen orden psicológico, pues, lo decisivo no es la suma de lo que hemos sido, sino de lo que anhelamos ser: el apetito, el afán, la ilusión, el deseo. Nuestra vida, queramos o no, es en su esencia misma futurismo. El hombre va siendo llevado *du bout du nez* por sus ilusiones, imagen que en su barroquismo pintoresco está justificada porque, en efecto, la punta de la nariz es lo que suele ir a la vanguardia, lo que va de nosotros al más allá espacial; en suma, lo que nos anticipa y nos precede.

El decidir esto o lo otro es aquella porción de nuestra vida que tiene un carácter de libertad. Constantemente estamos decidiendo nuestro ser futuro y para realizarlo tenemos que contar con el pasado y servirnos del presente operando sobre la actualidad, y todo ello dentro del «ahora»; porque ese futuro no es uno cualquiera, sino el posible «ahora», y ese pasado es el pasado hasta ahora, no el de quien vivió hace cien años. ¿Ven ustedes? «Ahora» es nuestro tiempo, nuestro mundo, nuestra vida. Va ésta cursando mansa o revuelta, ribera o torrente por el paisaje de la actualidad, de esa actualidad única, de ese mundo y ese tiempo que con una etiqueta abstracta llamamos 1929 después de Jesucristo. En él vamos incrustados, él nos marca un repertorio de posibilidades e imposibilidades, de condiciones, de peligros, de facilidades y de medios. El limita con sus facciones la libertad de decisión que mueve nuestra vida y es, frente a nuestra libertad, la presión cósmica, es nuestro destino. No era, pues, una frase decir que nuestro tiempo es nuestro destino. El presente en que se resume y condensa el pasado —el pasado individual y el histórico— es, pues, la porción de fatalidad que interviene en nuestra vida y, en este sentido, tiene ésta siempre una dimensión fatal y por eso es un haber caído en una trampa. Sólo que esa trampa no ahoga, deja una margen de decisión a la vida y permite siempre que de la situación impuesta, del destino, demos una solución elegante y nos forjemos una vida bella. Por esto, porque la vida está constituída de un lado por la fatalidad, pero de otro por la necesaria libertad de decidirnos frente a ella, hay en su misma raíz materia para un arte, y nada la simboliza mejor que la situación

del poeta que apoya en la fatalidad de la rima y el ritmo la elástica libertad de su lirismo. Todo arte implica aceptación de una traba, de un destino, y como Nietzsche decía: «El artista es el hombre que danza encadenado.» La fatalidad que es el presente no es una desdicha, sino una delicia, es la delicia que siente el cincel al encontrar la resistencia del mármol.

Imaginen ustedes por un momento que cada uno de nosotros cuidase tan sólo un poco más cada una de las horas de sus días, que le exigiese un poco más de donosura e intensidad, y multiplicando todos estos mínimos perfeccionamientos y densificaciones de unas vidas por las otras, calculen ustedes el enriquecimiento gigante, el fabuloso ennoblecimiento que la convivencia humana alcanzaría.

Eso sería vivir en plena forma; en vez de pasar las horas como naves sin estabilidad y a la deriva, pasarían ante nosotros cada una con su nueva inminencia.

No se diga tampoco que la fatalidad no nos deja mejorar nuestra vida, porque la belleza de la vida está precisamente no en que el destino nos sea favorable o adverso —ya que siempre es destino—, sino en la gentileza con que le salgamos al paso y labremos de su materia fatal una figura noble.

Pero conviene recoger en una fórmula clara todo el análisis que hemos hecho de lo que es en su esencia radical nuestra vida. Estas percepciones de hecho fundamentales se escapan fácilmente de la comprensión, como pájaros ariscos— y es útil encerrarlas en una jaula, en un nombre expresivo que entre sus alambres nos deje ver siempre la idea saltando prisionera.

Hemos visto que el vivir consiste en estar decidiendo lo que vamos a ser. Muy finamente, Heidegger dice: entonces la vida es «cuidado», cuidar —*Sorge*— lo que los latinos llaman *cura*, de donde viene procurar, curar, curiosidad, etc. En antiguo español la palabra «cuidar» tenía exactamente el sentido que nos conviene en giros tales como cura de almas, curador, procurador. Pero prefiero expresar una idea parecida, aunque no idéntica, con un vocablo que me parece más justo, y digo: vida es preocupación y lo es no sólo en los momentos difíciles, sino que lo es siempre y, en esencia, no es más que eso: preocuparse. En cada instante tenemos que decidir lo que vamos a hacer en el siguiente, lo que va a ocupar nuestra vida. Es pues, ocuparse por anticipado, es pre-ocuparse.

Pero tal vez alguien, remiso a la entrega, de temple vigilante, me opone ahora en su interior estas palabras: «Señor mío, eso es

un juego de palabras. Admito que la vida consista en decidir en cada instante lo que vamos a hacer, pero la palabra preocupación tiene, en el idioma usual, un sentido que indica siempre angustia, momento difícil; preocuparse por algo es hacerse muy en serio cuestión de ello. Ahora bien, cuando nosotros hemos decidido venir aquí, pasar este rato de este modo, no tenga usted la pretensión de que nos hemos hecho gran cuestión. Así, la mayor parte de la vida, y lo mismo la de usted, va fluyendo despreocupada. ¿A qué, pues, emplear esa palabra tan grave, tan patética, si no coincide con lo que se nombra? No estamos, afortunadamente, bajo el imperio del romanticismo, que se alimentaba de exageración y de impropiedad. Exigimos que se hable con limpieza, exactitud y claridad, con vocablos precisos y desinfectados como instrumentos de un cirujano.»

Con otro giro, no sé por qué presumo en algunos de ustedes esta objeción. Es, en efecto, una objeción certera, y para un intelectual de vocación —no pretendo ser otra cosa, y lo soy con frenesí— las objeciones certeras son la cosa más agradable del mundo, pues como intelectual no he venido a esta tierra más que a hacer y recibir objeciones. Así, pues, las acojo encantado, y no sólo las acojo, sino que las estimo, y no sólo las estimo, sino que las solicito. Siempre sé extraer de ellas excelente ganancia. Si conseguimos rebatirlas nos proporcionan el placer del triunfo y podemos hacer el gesto del buen sagitario que ha puesto la flecha en el blanco de la pieza; y si, por el contrario, la objeción nos vence y hasta nos convence, ¿qué mayor ventura? Es la voluptuosidad del convaleciente, el despertar de una pesadilla, hemos nacido a una nueva verdad y la pupila irradia entonces, reflejando esta luz recién nacida. Por tanto, acepto la objeción: limpieza, claridad, exactitud son también las divinidades a quienes yo dedico un culto tembloroso.

Pero, claro está, como he sido atacado, bien que imaginariamente, necesito defenderme con armas eficaces, y si estoy seguro de que éstas sean limpias, no lo estoy tanto de que no incluyan alguna aspereza.

Quedamos hipotéticamente en que algunos de ustedes han venido aquí sin preocuparse de lo que hacían, sin hacerse cuestión de ello. Nada ocurre con más frecuencia y si ciertas suspicacias de psicólogos no nos impidiesen apearnos de lo aparente, habríamos de creer que la forma natural de la vida es la despreocupación. Pero entonces, si no han vendido aquí por una razón propia y especial, preocupados, ¿por qué han venido aquí? La respuesta es in-

evitable: porque otros venían. He aquí todo el secreto de la despreocupación. Cuando creemos no preocuparnos en nuestra vida, en cada instante de ella la dejamos flotar a la deriva, como una boya sin amarras, que va y viene empujada por las corrientes sociales. Y esto es lo que hace el hombre medio y la mujer mediocre, es decir, la inmensa mayoría de las criaturas humanas. Para ellas vivir es entregarse a lo unánime, dejar que las costumbres, los prejuicios, los usos, los tópicos se instalen en su interior, los hagan vivir a ellos y tomen sobre sí la tarea de hacerlos vivir. Son ánimos débiles que al sentir el peso, a un tiempo doloroso y deleitoso, de su propia vida, se sienten sobrecogidos y entonces se preocupan, precisamente para quitar de sus hombros el peso mismo que ellos son y arrojarlo sobre la colectividad; es decir, se preocupan de despreocuparse. Bajo la aparente indiferencia de la despreocupación late siempre un secreto pavor de tener que resolver por sí mismo, originariamente, los actos, las acciones, las emociones —un humilde afán de ser como los demás, de renunciar a la responsabilidad ante el propio destino, disolviéndolo entre la multitud; es el ideal eterno del débil: hacer lo que hace todo el mundo es su preocupación.

Y si queremos buscar una imagen pariente de aquella del ojo de Horus recordemos el rito de las sepulturas egipcias, de aquel pueblo que creía que en ultratumba la persona era sometida a un tribunal. En ese tribunal se juzgaba su vida y el primer y supremo acto de juicio consistía en el pesaje de su corazón. Para evitar este pesaje, para engañar a esos poderes de vida y de ultravida, el egipcio hacía que los enterradores suplantasen su corazón de carne por un escarabajo de bronce o por un corazón de piedra negra; querían suplantar su vida. Eso precisamente es lo que intenta hacer el despreocupado: suplantarse a sí mismo. De esto se preocupa. No hay modo de escaparse a la condición esencial del vivir, y siendo ella la realidad, lo mejor, lo más discreto es subrayarlo con ironía, repitiendo el gesto elegante del hada Titania que en la selva encantada de Shakespeare acaricia la cabeza de asno.

Los sacerdotes japoneses maldicen de lo terreno, siguiendo este prurito de todos los sacerdotes, y para denigrar la inquietante futilidad de nuestro mundo lo llaman «mundo de rocío». En un poeta, Isa, aparece un sencillo *hai-kai*, al cual me atengo, y dice así: «Un mundo de rocío no es más que un mundo de rocío. Y ¡sin embargo!...» Sin embargo..., aceptemos este mundo de rocío como materia para hacer una vida más completa.

IDEA DEL TEATRO

UNA ABREVIATURA

Publicado por la R. *de* O., *Madrid,* 1958

NOTA PRELIMINAR

En el texto declara el autor las circunstancias que le llevaron a pronunciar esta conferencia en Lisboa y en Madrid el 13 de abril y el 4 de mayo de 1946 (1). Ortega pensó publicarla agregándole unos anejos que empezó a escribir seguidamente. El anejo I consta manuscrito según se transcribe. El II procede de una digresión, eliminada por el autor del comienzo de la conferencia, que hemos juzgado oportuno acoger en este lugar. Los III y IV, a que se alude en la conferencia, aparecieron sólo en notas sueltas, que se publicarán ulteriormente.

Esta Idea del teatro *y el importante texto del* Anejo I, *al igual que otros estudios del autor —por ejemplo, la biografía de Velázquez, el análisis de la caza—, sirven acusadamente de ejemplo del método de la razón viviente e histórica, doctrina esencial de su pensamiento filosófico.*

LOS COMPILADORES.

---

(1) En la *Revista Nacional de Educación*, núm. 62, Madrid, 1946, se publicó una versión deficientísima de esta última.

No hay para qué hacer excepcionales aspavientos. El Ateneo de Madrid, que ha vuelto a su antiguo nombre, como al puño vuelve el jerifalte, ha querido que inaugure esta su nueva etapa hablando a ustedes de algo. Hace muchos, muchos años, tal vez un cuarto de siglo, que yo no hablaba en esta casa donde hablé, o mejor dicho, balbucí por vez primera, y hace también sobrados años que ando vagando fuera de España, tantos años que, cuando partí, podía con ciertos visos de verdad creer que aún conservaba una como retaguardia de juventud, y ahora, cuando retorno, vuelvo ya viejo. Toda una generación de muchachos ni me ha visto ni me ha oído y este encuentro con ella es para mí tan problemático que sólo puedo aspirar a que, después de verme y de oírme, sientan el deseo de repetirse, salvando las distancias, los versos del romance viejo que refieren lo que las gentes cantaban al Cid —por eso reclamaba una amplia salvación de distancias—, lo que cantaban al Cid cuando éste, tras largos años de expatriación en Valencia, tierra de moros a la sazón, volvió a entrar en Castilla, y que comienzan:

Viejo que venís el Cid,
viejo venís y florido...

Este único emparejamiento semidiscreto que cabe entre la belicosa persona del Cid y la mía tan pacífica —noten que esto significa hacedora de paz—, emparejamiento que consiste en una incuestionable vejez y en una eventual reflorescencia, es una audacia deliberada que me he permitido desde luego y, como en tauromaquia decimos, *a porta gaiola* —que es una suerte portuguesa—, a fin de que su vigor de caricatura simbolice vehementemente el imperativo de continuidad, de continuación que a todos debía aunarnos. Conti-

nuar no es quedarse en el pasado ni siquiera enquistarse en el presente sino movilizarse, ir más allá, innovar, pero renunciando al brinco y al salto y a partir de la nada; antes bien, hincar los talones en el pasado, despegar desde el presente, y *pari passu*, un pie tras otro adelante, ponerse en marcha, caminar, avanzar. La continuidad es el fecundo contubernio o, si se quiere, la cohabitación del pasado con el futuro, y es la única manera eficaz de no ser reaccionario. El hombre *es* continuidad, y cuando discontinúa y en la medida en que discontinúa es que deja transitoriamente de ser hombre, renuncia a ser sí mismo y se vuelve otro —*alter*—, es que está alterado, que en el país ha habido alteraciones. Conviene, pues, poner a éstas radicalmente término y que el hombre vuelva a ser sí mismo, o como suelo decir, con un estupendo vocablo que sólo nuestro idioma posee, que deje de alterarse y logre ensimismarse.

Por una vez, tras enormes angustias y tártagos, España tiene suerte. Pese a ciertas menudas apariencias, a breves nubarrones que no pasan de ser meteorológicas anécdotas, el horizonte histórico de España está despejado. Bien entendido: ese horizonte histórico que es hoy más que nunca el horizonte universal, es superlativamente problemático —pero esto significa sólo que está lleno de tareas, de cosas que hay que hacer y que hay que saber hacer. Ello es que mientras los demás pueblos, además de estas universales tareas que definen la época a la vista, se hallan enfermos —podríamos muy bien diagnosticar la enfermedad de cada uno— el nuestro, lleno, sin duda, de defectos y pésimos hábitos, da la casualidad que ha salido de esta etapa turbia y turbulenta época con una sorprendente, casi indecente salud. Las causas de ello, si se quiere evitar los necios lugares comunes y enunciar la desnuda verdad, podrían precisarse con todo rigor, pero no son para dichas ahora. Pues bien, esa inesperada salud histórica —digo histórica, no pública—, esa inesperada salud con que nos encontramos la perderemos nuevamente si no la cuidamos —y para ello es menester que estemos alerta y que todos, noten ustedes la generalidad del vocablo, noten el vocablo generalísimo, *todos* tengamos la alegría y la voluntad y la justicia, tanto legal como social, de crear una nueva figura de España apta para internarse saludable en las contingencias del más azaroso porvenir. Para ello es menester que *todos* nos apretemos un poco las cabezas, agucemos el sentido para inventar nuevas formas de vida donde el pasado desemboque en el futuro, que afrontemos los enormes, novísimos, inauditos problemas que el hombre tiene hoy ante sí con agilidad, con perspi-

cacia, con originalidad, con gracia —en suma, con aquello sin lo cual ni se puede torear ni se puede hacer de verdad historia, a saber: con garbo.

Pero yo no he venido hoy aquí para disertar sobre tan graves temas, sino simplemente para satisfacer el deseo que este Ateneo tiene de que inaugure el retorno a su habitualidad. Había para ello dificultades. Estoy metido en largos y fuertes trabajos que reclaman toda mi atención. He venido precisamente a descansar unos días de la dura faena en que ando enredado. En esta situación, lo único que puedo hacer es insistir, dándole otra forma, sobre el tema que, por azar, he tenido que tocar recientemente en una conferencia dada en Lisboa —donde me propusieron responder a la pregunta «¿Qué es el teatro?» Eso ofrezco a ustedes. Es un tema por lo demás muy del sesgo acostumbrado en la mejor tradición de esta casa, que siempre procuró ocuparse de asuntos aparentemente superfluos —hasta el punto de que, inclusive, cuando se hablaba aquí de política, que era con abrumadora frecuencia, el espíritu de la casa, el *genius loci*, lograba hacer de ella lo que la política debía ser pero desgraciadamente no puede ser, a saber: la gran superfluidad. Pero sobre esto, sobre lo que es la política, por tanto, no sólo lo que es la buena política frente a la mala o la mala frente a la buena, sino en absoluto, lo que, buena o mala, la política *es* y por qué existe en el universo tan extraña cosa como ella —cuestión que, aunque parezca mentira, ningún pensador hasta ahora había enfrontado a fondo, en serio y por derecho—, tenemos que hablar, jóvenes, ¡y mucho! No ahora —tiempo adelante—, no sé bien cuándo —un día entre los días. Pero hemos de hablar, jóvenes, larga y enérgicamente, porque tenemos que vernos las caras —ni qué decir tiene—, la mía vieja con las vuestras mozas.

Pero ahora vamos a hablar del teatro, tema que nos permite de la manera más natural y, como dije al comienzo, mondada de aspavientos, recobrar la continuidad. Continuemos.

¿Qué cosa es el teatro? (1).

* * *

Señoras, señores: *O Século*, a cuyo director, señor Pereira da Rosa, y al señor Eduardo Schwalbach, nuestro presidente, agradezco la generosa amabilidad de su saludo —*O Século* ha querido

(1) [Hasta aquí la introducción en Madrid. A seguido la conferencia de Lisboa.]

que inaugurase esta serie de conferencias dedicadas a la Historia del Teatro con una en que yo intento aclarar *qué es* el teatro. Pero al encontrarme hablando por vez primera en la casa de *O Século* me brota en el alma un vehemente apetito de hablar sobre otro tema muy distinto y aún más jugoso. ¿Cuál? Si yo pudiese hablar hoy sobre él comenzaría mi conferencia así: ¿Saben los señores de *O Século* lo que significa *o século*, el siglo? No es que pedantemente me convierta yo en un *magister* examinador que trate de examinar a los señores de *O Século* sobre el título de su periódico. El tono de pregunta que he dado a mis palabras no pretende más que excitar su curiosidad, porque, en efecto, se trata de una de las ideas más estupendas, de una de las ideas más profundas que sobre su propia condición ha tenido el hombre, pero que hoy es insuficientemente conocida (1). Pero, repito, no puedo hoy hablar de este tema, porque hoy no soy libre, porque hoy soy un esclavo en la galera fletada por este querido y terrible señor Acurcio Pereira y no tengo más remedio que empalmar el remo y bogar proa a la ruta por él marcada. Dócil, pues, a mi compromiso, entro sin más a cumplirlo.

¿Qué es la cosa Teatro? La cosa Teatro, como la cosa hombre, es muchas, innumerables cosas diferentes entre sí que nacen y mueren, que varían, que se transforman hasta el punto de no parecerse, a primera vista, nada una forma a la otra. Hombres eran aquellas criaturas reales que sirvieron de modelo a los enanos de Velázquez y hombre era Alejandro Magno, que ha sido el magno *pecegão* (2) de toda la Historia. Por lo mismo que una cosa es siempre muchas y divergentes cosas, nos interesa averiguar si al través y en toda esa variedad de formas no subsiste, más o menos latente, una estructura que nos permita llamar a innumerables y diferentes individuos «hombre», a muchas y divergentes manifestaciones, «teatro». Esa estructura que bajo sus modificaciones concretas y visibles permanece idéntica es el ser de la cosa. Por tanto, el ser de una cosa está siempre dentro de la cosa concreta y singular, está cubierto por ésta, oculto, latente. De aquí que necesitemos des-ocultarlo, descubrirlo y hacer patente lo latente. En griego estar cubierto, oculto, se dice *lathein*, con la misma raíz de nuestro latente y latir. Decimos del corazón que late, no porque pulse y se mueva, sino por-

(1) [Véase el anejo II, *O Século*.]

(2) Melocotón —es la expresión coloquial con que las mujeres portuguesas designan al hombre que es buen mozo.

que es una víscera, porque es lo oculto o latente dentro del cuerpo. Cuando logramos sacar claramente a la luz el ser oculto de la cosa decimos que hemos averiguado su verdad. Por lo visto, averiguar significa adverar, hacer manifiesto algo oculto, y el vocablo con que los griegos decían «verdad» —*aletheia*— resulta significar lo mismo: *a* equivale a *des;* por tanto, *aletheia* es des-ocultar, descubrir, des-latentizar. Preguntarnos por el ser del Teatro equivale, en consecuencia, a preguntarnos por su verdad. La noción que nos entrega el ser, la verdad de una cosa es su Idea. Vamos a intentar hacernos una Idea del Teatro, *la* Idea del Teatro. Como la brevedad del tiempo con que cuento es extrema me obliga a reducir al extremo la exposición de la Idea, a ofrecer a ustedes sólo *una abreviatura* de la *Idea del Teatro*. Y aquí tienen ustedes aclarado el título de esta conferencia: *Idea del Teatro.— Una abreviatura.* ¿Estamos de acuerdo? ¿Les parece a ustedes que hablemos sobre este tema un rato, nada más que un rato? Nada más que un rato, pero... en serio, completamente en serio. Vamos, pues, a ello.

Supongamos que la única vez que han visto y hablado a un hombre coincidió con una hora en que este hombre sufría un calambre de estómago o tenía un ataque de nervios o cuarenta grados de fiebre. Si alguien después les preguntase qué opinión tenían ustedes sobre lo que aquel hombre es, ¿se considerarían ustedes con derecho a definir su carácter y dotes? Evidentemente no. Lo habían ustedes conocido cuando aquel hombre no era propiamente aquel hombre, sino sólo la ruina de aquel hombre. Es condición de toda realidad pasar por estos dos aspectos de sí misma: lo que es cuando es con plenitud o en perfección y lo que es cuando es ruina. Para usar un espléndido término del deportismo actual, que hubiera entusiasmado a Platón —¡claro, como que viene de él!—; para usar, digo, un término deportivo, al ser con plenitud y en perfección le llamaremos «ser en forma». Y así opondremos el «ser en forma» al «ser ruina».

Pues como harían ustedes mal en definir a un hombre según su apariencia cuando le vieron enfermo, el Teatro y toda realidad deben ser definidos según su «ser en forma» y no en sus modos deficientes y ruinosos. Aquél explica y aclara éstos, pero no al revés. Quien no ha visto más que malas corridas de toros —y casi todas lo son— no sabe lo que es una corrida de toros; quien no ha tenido la suerte de encontrar en su vida una mujer genialmente femenina no sabe lo que es una mujer.

¡Ruina! —*de ruere*—, lo que se ha venido abajo, lo caído, ca-

dente o decadente. Es lamentable, señores, que cuanto existe en el Universo no exista con plenitud y en perfección, sino que, por el contrario, a la gracia y virtud más perfectas les llega inexorablemente la hora de su ruina. No hay nada más melancólico, y por eso los románticos, ya desde Poussin y Claudio de Lorena, que fueron los protorrománticos, buscan las ruinas, se establecen en medio de ellas con delicia y entregan sus ojos a la voluptuosidad del llanto. Porque los románticos se embriagan de melancolía y beben con delectación el Porto o el Madeira de sus lágrimas. Les gusta tener a la vista esos paisajes donde se levanta, como en un último esfuerzo, el arco roto que enseña al cielo el muñón de sus dovelas; donde los hierbajos abrazan y ahogan los pobres sillares decaídos; donde se ven torres moribundas, columnas decapitadas, acueductos desvertebrados. Esto es lo que ya en el siglo XVII pintaron Poussin y Claudio de Lorena. Los románticos han descubierto la gracia de las ruinas. Decía Emerson que, como cada planta tiene su parásito, toda cosa en el mundo tiene su amante y su poeta. Hay, en efecto, el enamorado de las ruinas, y está bien que los haya. Y tiene también razón. Porque lo ruinoso, como he dicho, es uno de los dos modos de ser la realidad. Aquel hombre, hace años tan poderoso, con sus miles y miles de *contos*, le vemos hoy arruinado. Siendo jóvenes fuimos a aquella ciudad y descubrimos una mujer maravillosa que parecía hecha de pura luz y pura vibración, con sus mejillas de piel tensa y pulida, llenas de reflejos, como una joya cerámica. Al cabo de muchos años volvemos a pasar por aquella ciudad y preguntamos por aquella mujer, y el amigo nos responde: «¡Conchita! ¡Si usted la viera! ¡Es una ruina!» Lo cual no quiere decir que esa ruina llamada Conchita no siga, tal vez, siendo una delicia, sólo que una delicia *otra*. La mujer que no es ya joven es, acaso, la que posee el alma más sabrosa. Recuerdo haber escrito en mi primera juventud —me refiero, por tanto, a remotas cronologías; el párrafo debe encontrarse en uno de mis primero libros— que prefería en la mujer esa hora vendimial del otoño, cuando la uva, precisamente porque han pasado por ella todos los soles del estío, ha logrado hacer con ellos su sublime dulzura. Y recuerdo también la impresión que me hizo, siendo yo adolescente, ver a la famosa actriz Eleonora Duse, una mujer alta, demacrada, que no era ya joven y nunca fue bella, pero en cuyo rostro se hallaba siempre presente un alma estremecida —estremecida y delicada—, de modo que en sus ojos y en sus labios tremolaba siempre un gesto de ave herida con un plomo en el ala, un gesto que sólo podría describirse

diciendo que era como la cicatriz de cien heridas causadas por tiempo y pesares. ¡Y aquella mujer era encantadora! Los *rapaces* del tiempo salíamos del teatro con el corazón contraído y sobre él un como breve ardor y una como fatua llama, que es el fuego de San Telmo del amor adolescente.

Todo un lado de la realidad, señores, y muy especialmente todo un lado de las cosas humanas consiste en ser ruina. Al comienzo de sus geniales *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal* nos dice Hegel:

«Cuando echamos la mirada atrás y contemplamos la historia del pasado humano lo primero que vemos es sólo «ruinas». La historia es cambio y este cambio tiene, por lo pronto, un aspecto negativo que nos produce pena. Lo que en él nos deprime es ver cómo la más rica creación, la vida más bella encuentra en la Historia siempre su ocaso. La Historia es un viaje entre las ruinas de lo egregio. Ella nos arrebata aquellas cosas y seres los más nobles, los más bellos por los cuales nos habíamos interesado; las pasiones y los sufrimientos los han destruído: eran transitorios. Todo parece ser transitorio, nada permanece. ¿Qué viajero no ha sentido esta melancolía? ¿Quién ante las ruinas de Cartago, de Palmira, de Persépolis, de Roma no ha meditado sobre la caducidad de los imperios y de los hombres, quién no se ha apesadumbrado sobre destino tal de lo que fue un día la más intensa y plenaria vida?»

Así Hegel, que, como ustedes ven, no era nada mal escritor y que lo era romántico.

Pero en cambio tiene otro aspecto, mirado por su reverso, la ruina: el que unas cosas acaben es condición para que otras nazcan. Si los edificios no cayesen en ruinas, si se conservasen imperecederos no quedaría sobre el haz del planeta, a estas horas, espacio para vivir nosotros, para construir nosotros. No podemos, pues, contentarnos con llorar sobre las ruinas; éstas hacen falta. El hombre, que es el gran constructor, es el gran destructor y su destino sería imposible si no fuese también un famoso fabricante de ruinas.

Bien está que, de cuando en cuando, seamos románticos y nos dediquemos al sentimental deporte de llorar sobre las ruinas de las cosas. Pero si las ruinas de las cosas pueden servirnos como gas lacrimógeno, para lo que no pueden servirnos —y esto es a lo que iba— es para definir el ser de esas cosas. Para esto necesitamos, repito, contemplar su «ser en forma».

La advertencia, señores, importa mucho porque hoy, en Occidente al menos, casi nada hay que no sea ruina y lo que tenemos

a la vista en esta hora negativa, en esta hora de calambre de estómago puede desorientarnos sobre lo que las cosas son. Casi todo es hoy en Occidente ruina, pero, bien entendido, *no por la guerra*. La ruina preexistía, estaba ahí ya. Las guerras últimas se han producido precisamente porque el Occidente estaba ya arruinado, como pudimos diagnosticar con todo detalle hace un cuarto de siglo (1). Está en ruinas casi todo, desde las instituciones políticas hasta el Teatro, pasando por todos los demás géneros literarios y todas las demás artes. Está en ruina la pintura —sus escombros son el cubismo—; por ello, los cuadros de Picasso tienen un aspecto de casa en derribo o de rincón del Rastro. Está en ruina la música —el Strawinsky de los últimos años es un ejemplo de *detritus* musical. Está en ruina la economía —la de las naciones y la teórica. En fin, está en ruina, en grave ruina, hasta la feminidad. ¡Ah, claro que lo está! ¡Y en grado superlativo! Lo que pasa es que el tema a tratar del cual me he comprometido hoy es otro muy distinto; que si no tendríamos conversación para una temporada.

Por tanto, cuando hablemos ahora del Teatro procuremos mantener al fondo y a la vista sus grandes épocas: el siglo v de Atenas con sus miles de tragedias y sus miles de comedias, con Esquilo, Sófocles y Aristófanes; los finales del siglo XVI y comienzos del XVII con el teatro inglés y el español, con Ben Johnson y Shakespeare, con Lope de Vega y Calderón, y luego, en sus postrimerías, con la tragedia francesa, con Corneille, con Racine y la comedia de Marivaux; con el teatro alemán de Goethe y Schiller, con el teatro veneciano de Goldoni y la *Commedia dell'Arte* napolitana; en fin, tengamos a la vista todo el siglo XIX, que ha sido una de las grandes centurias teatrales.

Hemos dicho que necesitamos mantener a la vista, como un fondo, todo esto porque eso ha sido el Teatro *en forma*, pero, además, porque es precisamente de lo que no vamos a hablar. Todo eso son las formas particulares concretas y divergentes del mejor Teatro; *mejor* no porque nosotros, por ejemplo yo, me sienta comprometido a estimar mucho *todo* eso; pero, sea cualquiera mi o nuestra estimación personal, todo eso ha sido en la realidad de la Historia humana la realidad más eficiente del Teatro. Ahora que, sobre ese fondo ilustre y objetivamente ejemplar, no debemos olvidar todas las otras formas menos ilustres del Teatro, menos con-

(1) Véase *La rebelión de las masas*, publicada en forma de artículos desde 1927, y *España invertebrada*, 1921.

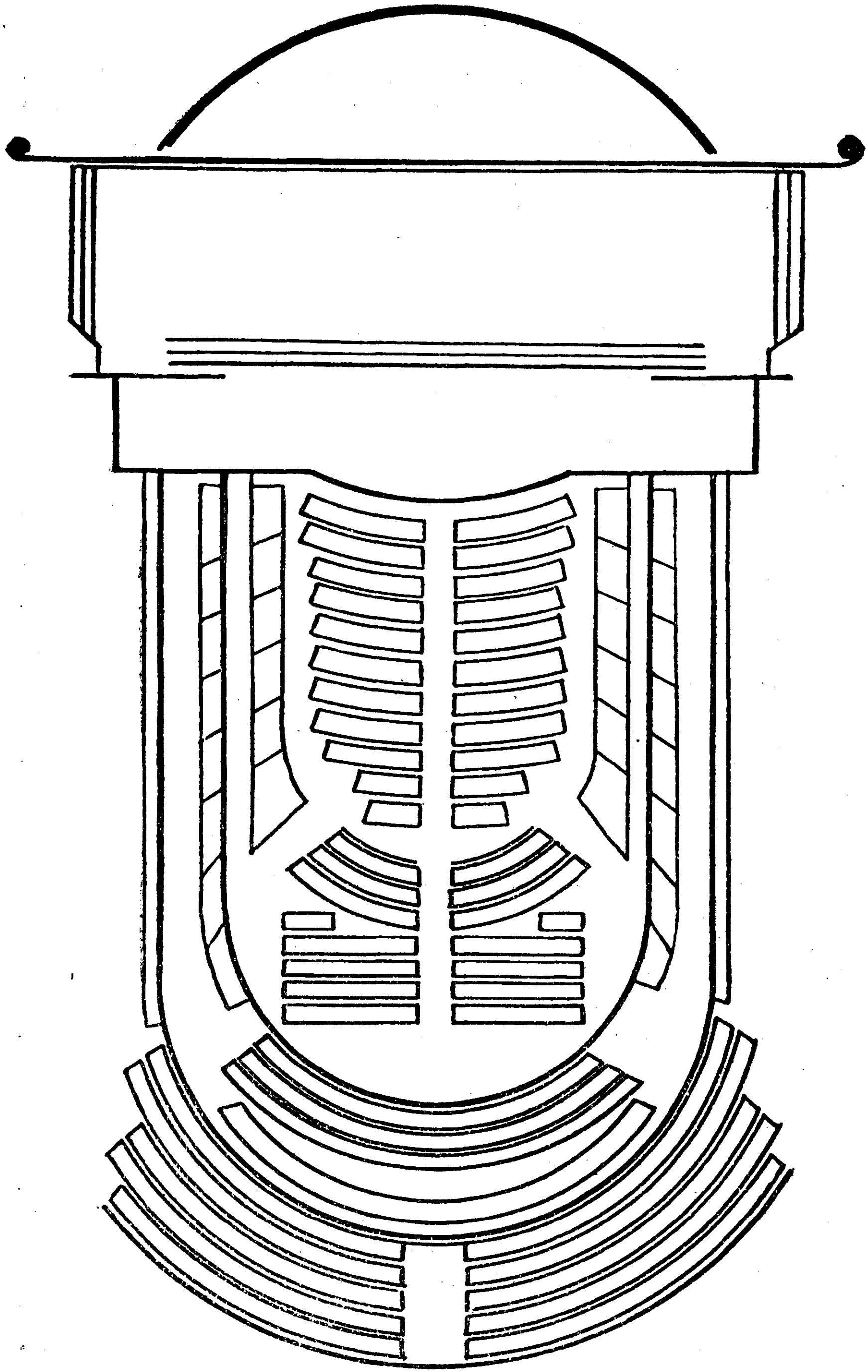
sagradas, de algunas de las cuales acaso renazca mañana el Teatro sobre sus presentes ruinas. Mas, repito, el hablar de todo eso es el tema de los conferenciantes que vendrán después y contarán a ustedes la Historia del Teatro.

Una última advertencia preliminar: cuando hemos dicho que debemos tener a la vista el Teatro de Esquilo, de Shakespeare, de Calderón, etc., no piensen ustedes ni por un momento que con ese título me refiero sólo exclusivamente a la obra poética de Esquilo, de Shakespeare, de Calderón, a las obras dramáticas que estos poetas compusieron. ¡No faltaba más! Eso sería una injusticia que, como de ordinario acontece con la injusticia, sirve para que en ella se esconda una estupidez. La tontería, para hacerse respetar, inventó la injusticia. Porque ser injusto es, siquiera, ser algo. No fueron aquellos genios poéticos quienes solos y por sí —al menos en cuanto fueron exclusivamente poetas— pusieron o mantuvieron en forma el Teatro. Eso fuera una torpe abstracción. Por el Teatro de Esquilo, de Shakespeare, de Calderón entiéndase, además e inseparablemente, junto con sus obras poéticas, los actores que las representaron, la escena en que fueron ejecutadas y el público que las presenció. No estoy dispuesto a renunciar a nada de eso, porque yo he venido aquí requerido por el señor Acurcio Pereira para aclarar a ustedes lo que es el Teatro y, si materialmente nada me lo impide, no me voy de aquí sin haberlo logrado. Ahora bien, para tal finalidad necesito de todos esos ingredientes.

¡Teatro!

No hay tal vez una sola palabra en la lengua que no tenga varias significaciones; casi siempre tiene muchas. Entre esas significaciones múltiples los lingüistas suelen distinguir una que llaman la significación o sentido *fuerte* de la palabra. Este sentido *fuerte* es siempre el más preciso, el más concreto, diríamos el más tangible. Vamos a hablar del Teatro. Pues bien, partamos del sentido *fuerte* de esta palabra, según el cual el Teatro es, ante todo y ni más ni menos, un edificio —un edificio de estructura determinada, por ejemplo, vuestro bellísimo Teatro de San Carlos que el *bairro Alto* de Lisboa parece llevar debajo del brazo. Sin embargo, la dedicación actual de ese teatro, donde se dan conciertos y son cantadas óperas, desdibuja la Idea pura del Teatro. El griego tenía para un edificio de esa destinación otro nombre: le llamaba *odeion*, odeón, auditorio.

En cambio si yo estuviese ahora hablando a ustedes desde el escenario del Teatro de Doña María, podría plenamente y sin re-



Plano de un teatro.

servas comenzar una respuesta a la pregunta ¿Qué es el Teatro? no más que levantando el brazo y extendiendo el índice —lo que equivale a decir: «Señores, esto que ven ustedes es el Teatro.» Mas como no estamos allí, he procurado que el delineante señor Segurado me dibuje ese esquema del interior del Teatro de Doña María para que yo pueda decir a ustedes, sin más reserva que tratarse de un esquema: Ahí tienen ustedes lo que es el Teatro. Por una coincidencia tan afortunada como involuntaria acontece celebrarse hoy el centenario de este Teatro de Doña María, el más tradicional y prócer de Lisboa.

No nos saltemos desdeñosamente este sentido, el más humilde de la palabra, el más usado en el hablar de las gentes y el más efectivo en la vida de cada uno de nosotros. Si nos saltásemos esta primera significación de Teatro —repito, la más simple, la más trivial, la que está más a la mano, a saber: *que el Teatro es un edificio*—, correríamos el riesgo de saltarnos toda la restante realidad teatral, la más sublime, la más profunda, la más sustantiva.

Partiendo, pues, de este esquema arquitectónico del Teatro de Doñá María, vamos a ver si hacemos marchar nuestro pensamiento en rigoroso itinerario dialéctico. «Pensar dialécticamente» quiere decir que cada paso mental que damos nos obliga a dar otro nuevo paso; no uno cualquiera, no así a capricho, sino otro paso determinado, porque lo visto por nosotros en el primero de la realidad que nos ocupa —y ahora es la realidad «Teatro»— nos descubre, queramos o no, otro nuevo lado o componente de ella que antes no habíamos advertido. Es, pues, la cosa misma, la realidad misma Teatro quien va a guiar nuestros pasos mentales, quien va a ser nuestro lazarillo (1). Aprovechando este tema, que no parece filosófico, quiero dar un ejemplo del más rigoroso método dialéctico —y a la vez fenomenológico— a los jóvenes intelectuales de

---

(1) La «dialéctica» famosa original de Hegel es, en verdad, miserable. En ella el «movimiento del concepto» procede mecánicamente de contradicción en contradicción, es decir, va movido el pensar por un *ciego* formalismo lógico. El «pensar dialéctico» que empleo como modo intelectual y a que el texto se refiere va movilizado por una *dialéctica real*, en que es la cosa misma quien va empujando al pensamiento y obligándole a coincidir con ella. En qué consista, cómo sea posible y por qué es necesario este nuevo «método» son materias que hallará el lector expuestas brevemente en mi libro, próximo a publicarse, *El origen de la filosofía*, y plenamente desarrolladas en otra obra, *Epílogo...*, que espero vea la luz a fines de este año. [Véase en «Obras Inéditas», *Origen y epílogo de la filosofía*, México, 1960.]

Lisboa, si es que por acaso hay algunos aquí y no están todos en la *Brasileira* (1).

El Teatro es un edificio. Un edificio es un espacio acotado, esto es, separado del resto del espacio que queda fuera. La misión de la arquitectura es construir, frente al fuera del gran espacio planetario, un «dentro». Al acotar el espacio se da a éste una forma interior, y esta forma espacial interior que informa, que organiza los materiales del edificio es una finalidad. Por tanto, en la forma interior del edificio descubrimos cuál es en cada caso su finalidad. Por eso, la forma interior de una catedral es diferente de la forma interior de una estación de ferrocarril y ambas de la forma interior de una morada. En cada caso los componentes de la forma son así y no de otro modo, porque sirven a esa determinada finalidad. Son medios *para* esto o lo otro. Los elementos de la forma espacial significan, pues, instrumentos, órganos hechos para funcionar en vista de aquel fin, y su función nos interpreta la forma del edificio. Como decían los antiguos biólogos, la función crea el órgano. Debieron decir que también lo explica. Viceversa, la idea del edificio, que los constructores, por tanto, el Estado o los particulares, juntos con el arquitecto, han tenido, actúa como una alma sobre los materiales inertes y amorfos —piedra, cemento, hierro— y hace que éstos se organicen en una determinada figura arquitectónica. En la idea del Teatro —edificio— tienen ustedes un buen ejemplo de lo que Aristóteles llamaba un alma o *entelequia*.

Ahora bien, basta contemplar un instante este esquema del Teatro de Doña María para que salte a la vista, como lo más característico de su forma interior, que el espacio acotado, el «dentro» que es un teatro, está, a su vez, dividido en dos espacios: la sala, donde va a estar el público, y el escenario, donde van a estar los actores. El espacio teatral es, pues, una dualidad, es un cuerpo orgánico compuesto de dos órganos que funcionan el uno en relación con el otro: la sala y la escena.

La sala está llena de asientos —las butacas y los palcos. Esto indica que el espacio «sala» está dispuesto para que unos seres humanos —los que integran el público— estén sentados y, por tanto, sin hacer nada más que ver. En cambio, la escena es un espacio vacío, elevado a un nivel más alto que la sala, a fin de que en ella se muevan otros seres humanos que no están quietos como el público, sino activos, tan activos que por eso se llaman actores. Pero lo curioso

(1) Café de tertulias literarias en Lisboa.

es que todo lo que los actores hacen en la escena lo hacen delante del público, y cuando el público se va ellos se van también —es decir, que todo lo que hacen lo hacen *para* que el público lo vea. Con lo cual tenemos un nuevo componente del Teatro. A la primera dualidad, que la simple forma espacial del edificio nos descubría —sala y escenario—, se agrega ahora otra dualidad que no es espacial, sino humana: en la sala está el público; en la escena, los actores.

La cosa empieza a complicarse un poco y sabrosamente cuando, como acabo de decir, advertimos que esos hombres y mujeres que se mueven y dicen en el escenario no son cualesquiera, sino esos hombres y mujeres que llamamos actores y actrices; esto es, que se caracterizan por una actividad especialmente intensa. Al paso que los hombres y mujeres de que el público se compone, en cuanto son público, se caracterizan por una especialísima pasividad. En efecto, en comparación con lo que hacemos el resto del día, cuando estamos en el teatro y nos convertimos en público no hacemos nada o poco más; dejamos que los actores nos *hagan* —por ejemplo, que nos *hagan* llorar, que nos *hagan* reír. A lo que parece el teatro consiste en una combinación de hiperactivos e hiperpasivos. Somos, como público, hiperpasivos porque lo único que hacemos es el mínimo hacer que cabe imaginar: *ver* y, por lo pronto, nada más. Ciertamente, en el teatro también oímos pero, según en seguida vamos a advertir, lo que oímos en el teatro lo oímos como dicho *por* lo que vemos. El ver es, pues, nuestro primario y mínimo hacer en el teatro. Con lo cual a las dos dualidades anteriores —la espacial de sala y escenario, la humana de público y actores— tenemos que añadir una tercera: el público está en la sala *para ver* y los actores en la escena *para ser vistos*. Con esta tercera dualidad hemos llegado a algo puramente funcional: el ver y el ser visto. Ahora podemos dar una segunda definición del Teatro, una migaja más completa que la primera y decir: el Teatro es un edificio que tiene una forma interior orgánica constituída por dos órganos —sala y escenario— dispuestos para servir a dos funciones opuestas pero conexas: el ver y el hacerse ver.

Siempre habrán oído ustedes decir, desde la escuela, que el Teatro es un género literario, uno de los tres grandes géneros literarios que la Preceptiva suele distinguir: Epica, Lírica y Drama o Dramaturgia, la obra teatral. Si reparan ustedes un poco, si se libertan un instante del hábito mental que esa fórmula tan repetida produce en nosotros y, atendiendo a la realidad que ante sí contem-

plan cuando piensan «Teatro», esa inveterada noción de Teatro como género literario, así, sin más, ¿no les deja a ustedes estupefactos? Porque lo literario se compone sólo de palabras —es prosa o verso y nada más. Pero el Teatro no es sólo prosa o verso. Prosa y verso hay fuera del Teatro —en el libro, en el discurso, en la conversación, en el recital de poesías—, y nada de eso es el Teatro. El Teatro no es una realidad que, como la pura palabra, llega a nosotros por la pura audición. En el Teatro no sólo oímos, sino que, *más aún* y *antes* que oír, *vemos*. Vemos a los actores moverse, gesticular, vemos sus disfraces, vemos las decoraciones que constituyen la escena. *Desde ese fondo de visiones*, emergiendo de él, nos llega la palabra como dicha con un determinado gesto, con un preciso disfraz y desde un lugar pintado que pretende ser un salón del siglo XVII o el Foro de Roma o un *beco da Mouraria* (1).

La palabra tiene en el Teatro una función constitutiva, pero muy determinada; quiero decir que es secundaria a la «representación» o espectáculo. Teatro es por esencia, presencia y potencia *visión* —espectáculo—, y en cuanto público, somos ante todo espectadores, y la palabra griega θέατρον, teatro, no significa sino eso: *miradouro*, mirador.

Tenemos, pues, razón cuando al reflexionar un instante sobre el inveterado dicho según el cual el Teatro es un género literario nos quedábamos estupefactos. La *estup*-efacción es el efecto que produce el *estup*-efaciente, y el *estup*-efaciente más grave y, por desgracia, más habitual es la *estup*-idez.

La Dramaturgia es sólo secundaria y parcialmente un género literario y, por tanto, aun eso que, en verdad, tiene de literatura no puede contemplarse aislado de lo que la obra teatral tiene de espectáculo. El Teatro —literatura— podemos leerlo en nuestra casa, por la noche, en zapatillas, junto al fuego (2). Ahora bien, no vaya a resultar que, mirando bien su realidad, nos aparezca, como lo más esencial del Teatro, ser preciso *salir* de casa e *ir a él*. Si el primer sentido *fuerte* y vulgar, fecundísimamente ingenuo de la palabra Teatro es significar un edificio, el segundo sentido, también fuerte y vulgar, sería éste: Teatro es un sitio a *donde se va*. Y nos preguntamos con frecuencia unos a otros: «¿Va esta noche *vossa excelência al teatro?*» El Teatro es, en efecto, lo contrario de nuestra

(1) Callejones sin salida del barrio más popular de Lisboa, donde de verdad valdría la pena oír cantar un fado a la genial y bellísima fadista Amalia Rodrígues.

(2) Véase el anejo III, *Teatro, género literario*. [Véase la Nota preliminar]

casa: es un sitio *a donde hay que ir*. Y este *ir a* que implica un *salir de* nuestra casa es, como vamos en seguida a averiguar, la raíz dinámica misma de esa magnífica realidad humana que llamamos Teatro.

El Teatro, por consiguiente, antes que un género literario es un género visionario o espectacular. Pronto descubriremos en qué enérgico y superlativo sentido lo es. El Teatro no acontece dentro de nosotros, como pasa con otros géneros literarios —poema, novela, ensayo—, sino que pasa fuera de nosotros, tenemos que *salir de* nosotros y de nuestra casa e *ir a verlo*. También el Circo, también la corrida de toros son espectáculos, son cosas que hay que ir a ver. Sin embargo, vamos a aprender muy pronto en qué se diferencian esos dos otros espectáculos del espectáculo teatral. Ciertamente, el Circo y la *Tourada*, a fuer de espectáculo, pertenecen a la misma y divertida familia del Teatro. El Circo y los Toros, digamos, son primos del Teatro: el Circo sería su primo bizco, la *Tourada* sería su primo atroz, su primo tuerto.

Pero ¿qué es lo que vemos en el escenario? Pues, por ejemplo, vemos la sala de un castillo —palacio medieval en el norte de Europa, que se abre largamente sobre un parque, precisamente el parque de Elsinor; vemos la ribera de un río que se desliza con marcha lenta y triste, árboles que sobre sus aguas se inclinan con vaga pesadumbre—, abedules, álamos y un sauce llorón que deja caer sus ramas. ¿No es cierto, señores, que el sauce es un árbol que parece estar cansado de ser árbol? Vemos una muchacha trémula que lleva flores y yerbas en los cabellos, en el traje, en las manos y avanza vacilante, pálida, la mirada fija en un punto de la gran lejanía, como mirando sobre el horizonte, donde no hay ninguna estrella; sin embargo, hay una estrella, la más linda estrella, la estrella ninguna. Es Ofelia —Ofelia demente, ¡cuitada!, que va a *bajar al río*. «Bajar al río» es el eufemismo con que el lenguaje chino dice que alguien muere. Esto es, señores, lo que vemos.

¡Pero no, no vemos eso! ¿Es que por un instante hemos padecido una ilusión óptica? Porque lo que en efecto vemos es sólo telas o cartones pintados; el río no es río, es pintura; los árboles no son árboles, son manchas de color. Ofelia no es Ofelia; es... *Marianinha* Rey *Colaço* (1).

¿En qué quedamos? ¿Vemos lo uno o lo otro? ¿Qué es lo que

---

(1) Hija de la ilustre primera actriz del Teatro Doña María, señora Amelia Rey Colaço de Robles Monteiro. *Marianinha* iba a debutar en la escena pocos días después de la fecha en que esta conferencia fue pronunciada.

propia y verdaderamente hallamos ahí, en el escenario, ante nosotros? No hay duda: ahí ante nosotros hallamos las dos cosas: *Marianinha* y Ofelia. Pero no las hallamos —¡esto es lo curioso!—, no las hallamos como si fueran dos cosas, sino como siendo una sola. Se nos «presenta» *Marianinha*, que «re-presenta» Ofelia. Es decir, las cosas y las personas en el escenario se nos *presentan* bajo el aspecto o con la virtud de *representar* otras que no son ellas.

Esto es formidable, señores. Este hecho trivialísimo que acontece cotidianamente en todos los teatros del mundo es tal vez la más extraña, la más extraordinaria aventura que al hombre acontece. ¿No es extraño, no es extraordinario, no es literalmente mágico que el hombre y la mujer lisboetas puedan estar hoy, en 1946, sentados en sus palcos y butacas del Teatro Doña María y al mismo tiempo estén seis o siete siglos atrás, en la brumosa Dinamarca, junto al río del parque que rodea el palacio del rey y viendo caminar con su paso sin peso esta *fiammetta* lívida que es Ofelia? ¡Si esto no es extraordinario y mágico, yo no sé qué otra cosa en el mundo está más cerca de serlo!

Precisemos un poco más: ahí está *Marianinha* cruzando con pie ciego la escena; mas lo sorprendente es que está sin estar —está para desaparecer ella en cada instante, como si se escamotease a sí misma y lograr que en el hueco de su primorosa corporeidad se aloje Ofelia. La realidad de una actriz, en cuanto que es actriz, consiste en negar su propia realidad y sustituirla por el personaje que representa. Esto es re-presentar: que la presencia del actor sirva no para presentarse a sí mismo, sino para presentar otro ser distinto de él. *Marianinha* desaparece como tal *Marianinha* porque queda cubierta, tapada por Ofelia. Y lo mismo las decoraciones quedan tapadas, cubiertas por un parque y un río. De suerte que lo que *no* es real, lo irreal —Ofelia, parque del palacio—, tiene la fuerza, la virtud mágica de hacer desaparecer lo que es real.

Si en una ocasión así reflexionan sobre lo que les acontece e intentan describirlo para responder a la anterior pregunta sobre qué es lo que hallamos en el escenario, tendrán que decirse así: hallamos primero y delante a Ofelia y un parque; detrás y como en segundo plano, a *Marianinha* y unas telas pintarrajeadas. Diríase que la realidad se ha retirado al fondo para dejar pasar al través de sí, como al trasluz de sí, lo irreal. En el escenario hallamos, pues, cosas —las decoraciones— y personas —los actores— que tienen el don de la transparencia. Al través de ellos, como al través del cristal, transparecen otras cosas.

Ahora podemos generalizar lo advertido y decir: hay en el mundo realidades que tienen la condición de presentarnos en lugar de sí mismas otras distintas de ellas. Realidades de esa condición son las que llamamos imágenes. Un cuadro, por ejemplo, es una «realidad imagen». No llega a un metro de largo y aún menos tiene de altura. Sin embargo, en él vemos un paisaje de varios kilómetros. ¿No es esto mágico? Aquel trozo de tierra con sus montañas y sus ríos y su ciudad está allí como embrujado —en sólo un metro hallamos varios kilómetros y en vez de una tela con manchas de color encontramos el Tajo y Lisboa y Monsanto. La cosa «cuadro» colgada en la pared de nuestra casa se está constantemente transformando en río Tajo, en Lisboa y en sus alturas. El cuadro es imagen porque es permanente metamorfosis —y metamorfosis es el Teatro, prodigiosa transfiguración.

Yo quisiera que ustedes consiguieran maravillarse, esto es, sorprenderse de este hecho tan trivial que nos pasa todos los días en el Teatro. Platón hace constar que el conocimiento nace de esa capacidad para sorprendernos, maravillarnos, extrañarnos de que las cosas sean como son, precisamente como son.

Lo que vemos ahí, en el palco escénico, son imágenes en el sentido estricto que acabo de definir: un mundo imaginario; y todo teatro, por humilde que sea, es siempre un monte Tabor donde se cumplen transfiguraciones.

El escenario del Teatro Doña María es siempre el mismo. No tiene muchos metros de longitud, de altura, de profundidad. Consiste en unas tablas, en unos muros cualesquiera, materia trivialísima. Sin embargo, recuerden ustedes todas las innumerables cosas que ese breve espacio y ese pobre material les ha sido. Ha sido monasterio y choza de pastor, ha sido palacio, ha sido jardín, ha sido rúa de urbe antigua y de ciudad moderna, ha sido salón. Lo mismo acontece con el actor. Ese mismo y único actor ha sido para nosotros incontables seres humanos: ha sido rey y ha sido mendigo, ha sido Hamlet y ha sido Don Juan.

El escenario y el actor son la universal metáfora corporizada, y esto es el Teatro: la metáfora visible.

Pero ¿han reparado ustedes en qué es lo metafórico? Tomemos como ejemplo, para que resulte más claro, la metáfora más simple, más antigua y menos selecta, la que consiste en decir que la mejilla de una moza es como una rosa. Generalmente la palabra «ser» significa la realidad. Si digo que la nieve *es* blanca doy a entender que la realidad nieve posee realmente ese color real que

llamamos blancura. Pero ¿qué significa *ser* cuando digo que la mejilla de una muchacha *es* un rosa?

Tal vez recuerden ustedes el delicioso cuento de Wells que se titula «El hombre que podía hacer milagros». De noche, en una taberna de Londres, dos hombres cualesquiera, influidos ya por los pesados vapores de la cerveza, discuten latosamente sobre si hay o no milagros. El uno cree en ellos, el otro no. Y en cierto instante el incrédulo exclama: «¡Eso es como si yo digo ahora que esta luz se apague y la luz se apagase!»; y he aquí que una vez pronunciadas estas palabras la luz, efectivamente, se apaga. Y desde aquel momento todo lo que aquel hombre dice o simplemente piensa, aun sin querer decirlo formalmente, acontece, se realiza. La serie de aventuras y conflictos que este poder, tan mágico como involuntario, le proporciona constituye la materia del cuento. Por fin un agente de Policía le persigue tan de cerca que el pobre piensa: «¡Por qué no se va al diablo este policía!» Y, en efecto, el policía se va al diablo.

Pues supongan ustedes que algo parecido aconteciese al humilde enamorado cuya imaginación no llega a más que a decir de la mejilla de la doncella amada que es una rosa —por tanto, que de pronto aquella mejilla se convirtiese realmente en una rosa. ¡Qué espanto! ¿No es cierto? El desventurado se angustiaría, él no había querido decir eso, era pura broma —el *ser* rosa la mejilla era sólo metafórico; no era un *ser* en el sentido de real, sino un *ser* en el sentido de irreal. Por eso, la expresión más usada en la metáfora emplea el *como* y dice: la mejilla *es como* una rosa. El *ser como* no es el ser real, sino un como-ser, un cuasi-ser; *es la irrealidad como tal.*

Perfectamente, pero entonces ¿qué es lo que pasa cuando pasa una metáfora? Pues pasa esto: hay la mejilla real y hay la rosa real. Al metaforizar o metamorfosear o transformar la mejilla en rosa es preciso que la mejilla deje de ser realmente mejilla y que la rosa deje de ser realmente rosa. Las dos realidades, al ser identificadas en la metáfora, chocan la una con la otra, se anulan recíprocamente, se neutralizan, se desmaterializan. La metáfora viene a ser la bomba atómica mental. Los resultados de la aniquilación de esas dos realidades son precisamente esa nueva y maravillosa cosa que es la irrealidad. Haciendo chocar y anularse realidades obtenemos prodigiosas figuras que no existen en ningún mundo. Por ejemplo, para compensar la miseria de la vieja metáfora que me ha servido de ejemplo recordaré esta otra bellísima de un reciente poeta ca-

talán. Hablando de un ciprés dice que «el ciprés es como el espectro de una llama muerta» (1).

El *ser como* es la expresión de la irrealidad. Pero el lenguaje tardó mucho en llegar a encontrar esa fórmula. Max Müller hizo notar que en los poemas religiosos de la India, en los Vedas, que son, en parte, los textos literarios más antiguos de la Humanidad, la metáfora no se expresa aún diciendo que *una cosa es como otra*, sino precisamente por medio de la negación; lo cual demuestra la razón que tenía yo cuando he dicho ser preciso que dos realidades mutuamente se nieguen, se destruyan, para que nazca y se produzca la irrealidad. En efecto, Max Müller advierte que cuando el poeta védico quiere decir que un hombre es fuerte *como* un león dice: *fortis non leo*, es fuerte, pero *no* es un león; o bien para expresar que un carácter es duro como una roca, dirá: *durus non rupes*, es duro, pero *no* es una roca; es bueno como un padre, se dice: *bonus non pater*, es bueno, pero, bien entendido, *no* es un padre.

Pues bien señores, lo mismo pasa en el teatro, que es el «como si» y la metáfora corporizada —por tanto, una realidad ambivalente que consiste en dos realidades— la del actor y la del personaje del drama que mutuamente se niegan. Es preciso que el actor deje durante un rato de ser el hombre real que conocemos y es preciso también que Hamlet no sea efectivamente el hombre real que fue. Es menester que ni uno ni otro sean reales y que incesantemente se estén desrealizando, neutralizando para que quede sólo lo *irreal* como tal, lo imaginario, la pura fantasmagoría.

Pero esta duplicidad —el ser, a la vez, realidad e irrealidad— es un elemento inestable y siempre andamos a riesgo de quedarnos con una sola de las dos cosas. El mal actor nos hace sufrir porque no logra convencernos de que es Hamlet, sino que seguimos siempre viendo al sin ventura Pérez o Martínez que le acontece ser. Viceversa, la gente ingenua, popular no logra entrar en ese mundo «informal», metafórico e irreal. Todos recordamos cuando nuestra vieja e ingenua criada, de origen campesino, fue una vez al teatro y al contarnos sus impresiones averiguamos que había tomado los acontecimientos de la escena como si fuesen reales y que ella había querido prevenir al actor de que, si se quedaba allí, iban los enemigos a matarlos.

La fantasmagoría se solidifica, precipita en alucinaciones a poco inestable que sea el alma del espectador.

(1) [Véase del autor *Ensayo de Estética, a manera de prólogo*. Cap. V: «La Metáfora.» En *Obras completas*, tomo VI.]

Lo mismo que para ver un objeto a cierta distancia los músculos oculares tienen que dar al glóbulo del ojo lo que se llama «acomodación», nuestra mente tiene también que saber acomodarse para que consigamos *ver* ese mundo imaginario del Teatro que es un mundo virtual —que es irrealidad y fantasmagoría. Hay quien por excesiva ineducación, como nuestra vieja criada, resulta incapaz de ello; pero hay también otras muchas causas que pueden producir una peculiar ceguera para lo fantasmagórico.

Recordemos un caso ilustre. Es hacia 1600; España y Portugal conviven reunidos bajo el cetro de nuestro señor Felipe III. Esta reunión no significaba que Portugal estuviese bajo el dominio de España ni España bajo el dominio de Portugal, sino que ambos pueblos estuvieron en unión mística y simbólicamente juntos en la persona de Felipe III y en la varita mágica que era su cetro. La unión transitoria y fugacísima de España y Portugal tuvo no poco de metáfora, como no falta tampoco metáfora en el actual *bloco*.

Estamos en una aldea castellana, allá por tierra de la Mancha, y estamos en la amplia cocina de la venta. Allí se ha congregado casi todo el pueblo porque acaba de llegar el titerero maese Pedro, que va a dar una representación con su retablo de fantoches. En un tenebroso rincón de la vasta estancia se entrevé, inverosímil, la figura de Don Quijote, larguirucha, escuálida, desgarbada y en sus ojos una fiebre perpetua de heroísmo inoportuno.

Las figuras del retablo representan cómo el caballero francés don Gaiferos, primo de Roldán, vasallo de Carlomagno, liberta a su esposa Melisendra, prisionera de los moros en Zaragoza desde hace años. Ya ha logrado su evasión, ya la lleva sentada a horcajadas en las ancas de su buen caballo, ya galopan felices hacia la dulce Francia. Pero los moros lo advierten y en gran tropel salen en su persecución. ¡Ya le llegan, ya le llegan tan cerca que parece imposible se salven! Entonces Cervantes nos dice:

«Viendo y oyendo, pues, tanta morisma y tanto estruendo Don-Quijote, parecióle ser bien dar ayuda a los que huían y levantándose en pie, en voz alta dijo: "No consentiré yo que en mis días y en mi presencia se les haga superchería a tan famoso caballero y a tan atrevido enamorado como don Gaiferos; deteneos, mal nacida canalla, no le sigáis ni persigáis; si no, conmigo sois en la batalla"; y diciendo y haciendo, desenvainó la espada y de un brinco se puso junto al retablo y con acelerada y nunca vista furia comenzó a llover cuchilladas sobre la titerera morisma, derribando a unos, descabe-

zando a otros, estropeando a éste, destrozando a aquél, y entre otros muchos tiró un altibajo tal que, si maese Pedro no se abaja, se encoge y agazapa, le cercenara la cabeza con más facilidad que si fuera hecha de masa de mazapán.»

Pasado el momento de frenesí maese Pedro hacer ver al buen Don Quijote el daño que su intempestiva heroicidad le ha causado y le muestra derribados por los suelos los pedazos y añicos que de sus muñecos quedan, víctimas de la alucinación de su espada. Y entonces Don Quijote dice con ese noble reposo y habitual solemnidad que han empleado siempre en su decir los hombres empujados por el Destino:

«Ahora acabo de creer lo que otras muchas veces he creído: que estos encantadores que me persiguen no hacen sino ponerme las figuras como ellas son delante de los ojos, y luego me las mudan y truecan en las que ellos quieren. Real y verdaderamente os digo, señores que me oís, que a mí me pareció todo lo que aquí ha pasado que pasaba al pie de la letra: que Melisendra era Melisendra; don Gaiferos, don Gaiferos; Marsilio, Marsilio, y Carlomagno, Carlomagno; por eso se me alteró la cólera y por cumplir con mi profesión de caballero andante quise dar ayuda y favor, y con este buen propósito hice lo que habéis visto; si me ha salido al revés no es culpa mía, sino de los malos que me persiguen; y con todo esto deste mi yerro, aunque no ha procedido de malicia, quiero yo mismo condenarme en costas; vea maese Pedro lo que quiere por las figuras deshechas, que yo me ofrezco a pagárselo luego en buena y corriente moneda castellana.»

Aquí vemos, señores, funcionando la primera dualidad de que partimos —sala y palco escénico, separados por la boca del escenario, que es frontera de dos mundos— el de la sala donde nosotros conservamos, al fin y al cabo, la realidad que somos, y el mundo imaginario, fantasmagórico de la escena. Este ambiente imaginario, mágico del escenario donde se crea la *irrealidad* es una atmósfera más tenue que la de la sala. Hay diferente densidad y presión de realidad en uno y otro espacio y, como en la atmósfera efectiva que respiramos acontece, esa diferencia de presión produce una corriente de aire que va del lugar de mayor presión hacia el de menos. La boca del escenario aspira la realidad del público, la succiona hacia su irrealidad. A veces esta corriente de aire es un vendaval.

En la pobre cocina de la venta castellana sopló aquella noche el vendaval de la fantasmagoría y el mundo imaginario del retablo de maese Pedro con su poder de succión absorbió el alma ingrávida,

inestable de Don Quijote, *la hizo pasar de la sala al escenario.* Esto quiere decir que Don Quijote ha dejado de ser espectador, público, y se ha transmutado él mismo en personaje de la obra teatral, con lo cual, es decir, al *tomarla como realidad*, ha destruido su fantasmagoría. Pues noten ustedes que, a su juicio, la realidad allí, en el escenario, era que los moros seguían, en efecto, al auténtico don Gaiferos y a la auténtica Melisendra, y han sido los encantadores quienes han convertido esos seres reales en ridículos muñecos. ¡Y allá va tras la mágica cola blanca del caballito de cartón donde galopa Melisendra —Melisendra es el ensueño—; allá va el alma incandescente de Don Quijote y tras su alma va su cuerpo, y con su cuerpo su brazo, y con su brazo el heroísmo absurdo, pero auténtico y tajante, de su espada! (1).

Janet y otros psicopatólogos franceses poco perspicaces, como, salvas algunas excepciones —Bergson, por ejemplo— lo fueron los pensadores franceses de la segunda mitad del siglo XIX, y cuya influencia ha gravitado penosamente sobre el infortunio intelectual de nuestros dos países, decían de esta locura que consistía en la pérdida del sentido de lo real. Lo cual me parece una perfecta tontería. Es bien claro que la verdad es lo inverso: esas menguas o anomalías mentales revelan una pérdida del sentido de lo irreal. Es como si la broma no se tomase en broma, sino en serio, y todos conocemos personas incapaces de esa agilidad mínima, las cuales no logran nunca percibir la broma como broma.

Ahora aparece la diferencia sustantiva entre circo y corrida de toros, de un lado, y teatro, del otro. El circo y la *tourada* no son fantasmagorías, sino realidades. En el circo sólo hay un elemento teatral, sólo hay un actor: que es a la vez un acróbata, el divino *clown*, el prodigioso payaso. Y es de interés recordar de soslayo, aunque yo no quiero ni rozar la Historia del Teatro, que la payasada, en combinación con un rito religioso (por esas y por otras razones le he llamado «payaso divino»), ha sido en todos los pueblos el origen del Teatro. En cuanto a la corrida de toros, bien claro es que en ella hallamos el único espectáculo que es propiamente espectáculo, y, sin embargo, lo que en él se ve es realidad, propiamente realidad. Nada simboliza mejor este carácter de la tauromaquia como la anécdota tan conocida que aconteció hacia 1850 entre el más famoso torero del tiempo, Curro Cúchares, y el más

(1) Véase *Meditaciones del Quijote*, 1914. Meditación primera. Cap. 9. «El retablo de maese Pedro.» [En *Obras completas*, tomo I.]

famoso actor que ha habido en España, el romántico actor trágico Isidoro Máiquez. Estaba pasando Cúchares el peor rato tras un toro de difícil muerte, y el actor, desde la barrera, insultaba, denostaba duramente al torero. Hasta que en un cierto momento, hallándose Cúchares delante del toro y no lejos de la barrera donde le denostaba el actor, le gritó: «*¡Zeñó Míquez* o *zeñó* Máiquez, que aquí no *ze* muere de *mentirijilla* como en *er* teatro!»

Vean ustedes de qué manera, usando como punto de partida una simple inspección de la estructura espacial interna del Teatro Doña María, donde advertimos, desde luego, la existencia de dos espacios, de dos lóbulos o ámbitos en función el uno del otro —la sala y la escena—, hemos podido hacer manifiesto el esencial carácter de fantasmagoría, de creación de irrealidad que es el Teatro. A la dualidad de espacios correspondía la dualidad de personas —actores y público—, y ésta, a su vez, adquiría su pleno sentido en la tercera dualidad funcional: los espectadores *ven* y los actores se *hacen ver;* éstos son hiperactivos y aquéllos hiperpasivos.

Ahora vemos claramente en qué consiste la hiperactividad del actor y la hiperpasividad del público.

Los actores pueden moverse y decir en las formas más varias —trágicas, cómicas, intermedias—, pero siempre con la condición imprescindible, permanente y esencial de que nada de lo que hacen y dicen sea «en serio» eso que hacen y dicen; por tanto, que su hacer y su decir es irreal y en consecuencia es ficción, es «broma», es farsa. Cuenta Kierkegaard que en un circo se produjo un incendio. Fue encargado el payaso de avisarlo al público, pero éste creyó que se trataba de una payasada más y pereció abrasado.

La actividad del actor queda, pues, muy determinada: es hacer farsa; por eso el idioma le llama farsante. Más correlativamente, nuestra pasividad de público consiste en recibir dentro de nosotros esa farsa como tal, o acaso más adecuadamente dicho en *salir nosotros* de nuestra vida real y habitual a ese mundo que es farsa. Por eso decía hace un rato que es esencial al Teatro hacernos *salir de casa* e *ir a él* —es decir, ir a lo irreal. No existe en la lengua vocablo para expresar esta peculiar realidad que somos cuando somos público, espectadores del Teatro. No importa; inventémosla y digamos: en el Teatro los actores son farsantes, y nosotros, el público, somos farseados, nos dejamos farsear.

Con esto ha venido a concentrarse, a condensarse la inmensa realidad humana, riquísima, multiforme, que es la historia entera del Teatro, en un solo punto, como si éste fuera su víscera y raíz:

la farsa. Antes de nombrarla hemos aprendido lo que significaba: es aquello que antes califiqué como tal vez la más extraña, la más extraordinaria aventura, la más auténticamente mágica que al hombre acontece. En efecto, en la farsa el hombre participa de un mundo irreal, fantasmagórico, lo ve, lo oye, vive en él, pero, bien entendido, como tal irrealidad, como tal fantasmagoría.

Ahora bien, es un hecho que la farsa existe desde que existe el hombre. A lo que propiamente llamamos teatro han precedido en largos y profundos milenios de la primitiva Humanidad otras formas de la farsa que podemos considerar como el preteatro o la prehistoria del Teatro. No podemos entrar ahora en describirlas (1). Si he aludido a ellas es simplemente para poder sacar esta consecuencia: siendo la farsa uno de los hechos más permanentes de la Historia, quiere decirse que es la farsa una dimensión constitutiva, esencial de la vida humana, que es, ni más ni menos, un lado imprescindible de nuestra existencia. Por tanto, que la vida humana no es, no puede ser «exclusivamente» seriedad, que la vida humana es, tiene que ser, por veces, a ratos, «broma», farsa; que *por eso* el Teatro existe y que el hecho de haber Teatro no es pura casualidad y eventual accidente. La farsa, víscera del Teatro, resulta ser, vamos en seguida a descubrirlo, una de las vísceras de que vive nuestra vida, y en eso que es como dimensión radical de nuestra vida consiste la última realidad y sustancia del Teatro, su ser y su verdad.

El tiempo, que acaba siempre por ser campeón en todas las carreras a pie, me ha ganado en este *cross-country* y no me deja, desgraciadamente, desarrollar con el debido decoro esta parte de la Idea del Teatro, que es precisamente la decisiva.

¿No es enigmático, no es por lo mismo atrayente, apasionante este extrañísimo hecho de que la farsa resulte ser consustancial a la vida humana, por tanto, que, además de sus otras necesidades ineludibles necesite el hombre ser farseado y para ello ser farsante? Porque, no haya duda, esta es la causa de que el Teatro exista.

Todo el resto de nuestra vida es lo más contrario a la farsa que se puede imaginar —es, constante, abrumadora «seriedad».

Somos vida, nuestra vida, cada cual la suya (2). Pero eso que so-

---

(1) Véase el anejo I. *Máscaras.*

(2) Repito aquí con unas u otras variantes las fórmulas que tantas veces he empleado para definir, esto es, para *hacer ver* el fenómeno radical en que la vida humana consiste. Estas expresiones no son ocurrencias verbales; son términos técnicos con su aire de emplear los giros más vulgares,

mos —la vida— no nos la hemos dado nosotros, sino que nos encontramos sumergidos ya en ella justamente cuando nos encontramos con nosotros mismos. Vivir es hallarse de pronto teniendo que ser, que existir en un orbe imprevisto que es el mundo, donde mundo significa siempre «este mundo de ahora». En «este mundo de ahora» podemos con cierta dosis de libertad ir y venir, pero no nos es dado elegir previamente el mundo en que vamos a vivir. Este nos es impuesto con su figura y componentes determinados e inexorables, y en vista de como él es tenemos que arreglárnoslas para ser, para existir, para vivir. Por eso he llamado yo en mi primer libro (en 1914) a este mundo *la circunstancia.* Vida es tener que ser, queramos o no, en vista de unas circunstancias determinadas. Esta vida, como dije, nos ha sido dada, puesto que no nos la hemos dado nosotros mismos sino que nos encontramos dentro de ella y con ella —así, de súbito, sin saber cómo ni por qué ni para qué. Nos ha sido dada, pero no nos ha sido dada hecha, sino que tenemos que hacerla, hacérnosla nosotros, cada cual la suya. Instante tras instante nos hallamos obligados a hacer algo para subsistir. La vida es algo que *no está ahí* sin más, como una cosa, sino que es siempre algo que hay que hacer, una tarea, un gerundio, un *faciendum.* Y todavía, si nos fuese dado ya resuelto qué es lo que tenemos que hacer en cada instante, la tarea que es vivir sería menos penosa. Pero no hay tal; en cada instante se abren ante nosotros diversas posibilidades de acción y no tenemos más remedio que elegir una, que decidir en este instante lo que vamos a hacer en el siguiente bajo nuestra exclusiva e intransferible responsabilidad. Al salir de aquí dentro de unos minutos, en la puerta de *O Século,* cada uno de ustedes, quiera o no, tendrá que decidir por sí y ante sí la dirección en que va a dar sobre la calle su primer paso. Mas como dice el vetustísimo libro indio, «dondequiera que el hombre pone su pie, pisa siempre cien senderos». Todo punto del espacio y todo instante de tiempo es para el hombre encrucijada, es no saber bien qué hacer. Por lo mismo, es tener que decidirse y, para ello, elegir. Mas porque la vida es perplejidad y es tener que elegir

---

habituales del lenguaje coloquial. El que esto sea así, el que haya que recurrir al hablar cotidiano y no exista en la historia entera de la filosofía una *terminología* adecuada para hablar *formalmente* del fenómeno vital no es tampoco casualidad, aunque sea una vergüenza para el pasado filosófico. Pero lo que sería frívolo es querer variar en cada exposición de esta doctrina fundamental las expresiones, como si se tratase meramente de emitir figuras retóricas.

nuestro hacer, ello nos obliga a comprender, esto es, a hacernos bien cargo de la circunstancia. De aquí nacen los saberes todos —la ciencia, la filosofía, la «experiencia de la vida», el saber vital que solemos llamar prudencia y *sagesse*. Estamos consignados a esta circunstancia, somos prisioneros de ella. La vida es prisión en la realidad circunstancial. Puede el hombre quitarse la vida, pero si vive —repito— no puede elegir el mundo en que vive. Este es siempre el de aquí y ahora. Para sostenernos en él tenemos que estar haciendo siempre algo. De aquí provienen los innumerables haceres del hombre. Porque la vida, señores, da mucho que hacer. Y así el hombre hace su comida, hace su oficio, hace casas, hace visitas de médico, hace negocios, hace ciencia, hace paciencia, es decir, espera, que es «hacer tiempo»; hace política, hace obras de caridad, hace... que hace y se hace... ilusiones. La vida es un omnímodo hacer. Y todo ello en lucha con las circunstancias y porque está prisionero en un mundo que no ha podido escoger. Este carácter que tiene cuanto nos rodea de sernos impuesto, queramos o no, es lo que llamamos «realidad». Estamos condenados a prisión perpetua en la realidad o mundo. Por eso es la vida tan seria, tan grave, es decir, tiene peso, nos apesadumbra la responsabilidad inalienable que de nuestro ser, de nuestro hacer constantemente tenemos.

Por eso cuando alguien preguntaba a Baudelaire dónde prefería vivir, con un gesto de *dandysmo* displicente, que era, según es sabido, su religión, respondió: «¡En cualquier parte, en cualquier parte, con tal que sea fuera del mundo!»

Con ello daba a entender Baudelaire lo imposible. El Destino tiene al hombre irremediablemente encadenado a la realidad y en lucha sin tregua con ella. Es imposible la evasión. El tener que hacerse su vida y decidir en cada instante con su exclusiva responsabilidad lo que va a hacer es como si tuviese que sostenerla a pulso. Por eso la vida está llena de pesadumbre. A una criatura así, el Hombre, cuya condición es tarea, esfuerzo, seriedad, responsabilidad, fatiga y pesadumbre, le es inexcusablemente necesario algún descanso. ¿Descanso de qué? ¡Ah, claro está! ¿De qué va a ser? De vivir o, lo que es igual, de «estar en la realidad», náufrago en ella.

Esto es lo que irónicamente quería decir Baudelaire: que el hombre necesita de cuando en cuando evadirse del mundo de la realidad, que necesita escapar. Hemos dicho que esto es imposible en un sentido absoluto. Pero ¿no será, en algún sentido menos ab-

soluto, posible? Mas para irse en vida de este mundo sería menester que hubiese otro (1). Y si ese otro mundo es otra realidad, por muy otra que sea, será *realidad,* contorno impuesto, circunstancia premiosa. Para que haya otro mundo a que mereciera la pena irse sería preciso, ante todo, que ese otro mundo no fuese real, que fuese un mundo *irreal.* Entonces estar en él, *ser* en él equivaldría a convertirse uno mismo en irrealidad. Esto sí sería efectivamente suspender la vida, dejar un rato de vivir, descansar del peso de la existencia, sentirse aéreo, etéreo, ingrávido, invulnerable, irresponsable, in-existente.

Por eso, señores, la vida —el Hombre— se ha esforzado siempre en añadir a todos sus haceres impuestos por la realidad el más extraño y sorprendente hacer, un hacer, una ocupación que consiste precisamente en dejar de hacer todo lo demás que hacemos seriamente. Este hacer, esta ocupación que nos liberta de las demás es... jugar. Mientras jugamos no hacemos nada —se entiende, no hacemos nada *en serio.* El juego es la más pura invención del hombre; todas las demás le vienen, más o menos, impuestas y preformadas por la realidad. Pero las reglas de un juego —y no hay juego sin reglas— crean un mundo que no existe. Y las reglas son pura invención humana. Dios hizo al mundo, este mundo; bien, pero el hombre hizo el ajedrez —el ajedrez y todos los demás juegos. El hombre hizo, hace... el *otro mundo*, el verdaderamente otro, el que no existe, el mundo que es broma y farsa.

El juego, pues, es el arte o técnica que el hombre posee para suspender virtualmente su esclavitud dentro de la realidad, para evadirse, escapar, *traerse* a sí mismo de este mundo en que vive a otro irreal. Este *traerse de* su vida real a una vida irreal imaginaria, fantasmagórica es *dis-traerse.* El juego es distracción. El hombre necesita descansar de su vivir y para ello ponerse en contacto, volverse a ó *verterse* en una ultravida. Esta vuelta o *versión* de nuestro ser hacia lo ultravital o irreal es la *diversión.* La distracción, la diversión es algo consustancial a la vida humana, no es un accidente, no es algo de que se pueda prescindir. Y no es frívolo, señores, el que se divierte, sino el que cree que no hay que divertirse. Lo que, en efecto, no tiene sentido es querer hacer de la vida toda puro divertimiento y distracción, porque entonces no tenemos de qué divertirnos, de qué distraernos. Noten ustedes que la idea de di-

(1) El otro mundo de la religión no hace al caso, porque para irse a él es preciso ante todo morirse y aquí se trata de transmigrar en vida.

versión supone dos términos: un *terminus a quo* y un *terminus ad quem* —aquello *de que* nos divertimos y aquello *con que* nos divertimos (1).

He aquí por qué la diversión es una de las grandes dimensiones de la cultura. Y no puede sorprendernos que el más grande creador y disciplinador de cultura que jamás ha existido, Platón ateniense, hacia el fin de sus días se entretenga haciendo juegos de palabras con el vocablo griego que significa cultura παιδεία *(paideia)* y el que significa juego, broma, farsa παιδιά *(paidia)* y nos diga, en irónica exageración, ni más ni menos, que la vida humana es juego y, literalmente, añada «que eso que tiene de juego es lo mejor que tiene» (2). No es de extrañar que los romanos viesen en el juego un dios a quien llamaron sin más «Juego», *Lusus*, a quien hicieron hijo de Baco y que consideraban —¡miren ustedes qué casualidad!— fundador de la raza lusitana.

El juego, arte o técnica de la diversión, al ser todo un lado de la humana cultura, ha creado innumerables formas de distraerse y esas formas están jerarquizadas de las menos a las más perfectas. La forma menos perfecta es el juego de naipes; el *bridge*, por ejemplo, donde durante horas y horas anulan su feminidad las mujeres de nuestro tiempo —sea dicho para deshonor de nosotros los varones. La forma más perfecta de la evasión al otro mundo son las bellas artes, y si digo que son la forma más perfecta de juego evasivo no es por ningún convencional homenaje, no es porque yo sienta lo que hace muchos años llamé «beatería cultural» ni esté dispuesto a ponerme de rodillas delante de las bellas artes por muy artes que sean o por muy bellas que parezcan, sino porque consiguen, en efecto, libertarnos de *esta* vida más eficazmente que ninguna otra cosa. Mientras estamos leyendo una novela egregia pueden seguir funcionando los mecanismos de nuestro cuerpo, pero eso que hemos llamado «nuestra vida» queda literal y radicalmente suspendido. Nos sentimos dis-traídos de nuestro mundo y trasplantados al mundo imaginario de la novela.

Pues bien, lo que constituye la cima de esos métodos de evasión que son las bellas artes, aquello que más completamente ha permitido al Hombre escapar de su penoso destino, ha sido el Teatro en sus épocas de «ser en forma» —cuando por coincidir con su sensibilidad actor, escena y poeta conseguía ser plenamen-

(1) Véase *Prólogo a «Veinte años de caza mayor»*, en *Obras completas*, tomo VI.

(2) *Leyes*, [803, 4.].

te arrebatado por la gran fantasmagoría del escenario. En nuestro tiempo esto no acontece; ni la escena, ni el actor, ni el autor se hallan a la altura de nuestros nervios, y la mágica metamorfosis, la prodigiosa transfiguración no suelen producirse (1). Nuestro Teatro actual no está a la *page* de nuestra sensibilidad y es la ruina del Teatro. Pero en esas épocas a que al principio me referí, generaciones y generaciones de hombres han logrado durante muchas horas de su vida, merced al divino *escapismo* que es la farsa, la suprema aspiración del ser humano: han logrado ser felices.

He aquí, señores, cómo este sencillo esquema que representa el espacio interior del Teatro Doña María nos ha llevado de la mano para descubrir en atroz abreviatura, pero con pleno radicalismo, la Idea del Teatro; nos ha permitido definir esa extrañísima realidad que hay en el Universo y que es la farsa, o sea, la realización de la irrealidad; nos ha puesto en la pista para averiguar por qué el hombre necesita ser farseado y, por ello, necesita ser farsante. El hombre actor se transfigura en Hamlet, el hombre espectador se metamorfosea en convivente con Hamlet, asiste a la vida de éste —él también, pues, el público, es un farsante, *sale* de su ser habitual a un ser excepcional e imaginario y participa en un mundo que no existe, en un Ultramundo, y en ese sentido *no sólo la escena*, sino también la sala y el Teatro entero resultan ser fantasmagoría, Ultravida.

Señores: a fines del siglo pasado había en la Universidad de Madrid un pobre profesor de Química de quien los estudiantes solían hacer burla. En la altura de la mesa de su cátedra preparaba experimentos y con ingenua solemnidad anunciaba, por ejemplo, que al verter él sobre un líquido cierto reactivo se iba a producir un precipitado azul. Ello acontecía y entonces los alumnos, con la crueldad inseparable de la adolescencia, prorrumpían en estruendosos aplausos, como si el profesor fuese un torero que acaba de matar al toro. Pero el profesor, humildemente, inclinándose ante los aplausos, dijo a los estudiantes: «A mí, no; a mí, no; ¡al reactivo, al reactivo!»

Parejamente, si la benevolencia habitual de los señores les invita ahora a aplaudir, yo les ruego que aplaudan ¡al esquema, al esquema!, que es quien propiamente ha proyectado sobre ustedes esta demasiado larga conferencia.

---

(1) Véase el Anejo IV, *Sobre el futuro del Teatro*. [Véase la Nota preliminar.]

ANEJO I

MÁSCARAS

INTENTEMOS tomar contacto con esa prehistoria del Teatro. Ella nos pondrá de manifiesto en qué extremada medida está radicada en el hombre la necesidad de su maravillosa fantasmagoría. Pero ese contacto tenemos que buscarlo partiendo del origen mismo del Teatro. Situados en esa línea podremos mirar primero hacia atrás, hacia el preteatro, y de rebote sobre ese pasado profundísimo, nuestra mirada se largará al futuro, dirigirá una instantánea ojeada sobre el porvenir del Teatro. (En el anejo IV.) (1).

Resulta que, como acontece con tantas otras cosas, el más antiguo Teatro, propiamente tal, es el teatro griego.

Este teatro griego y, nótese bien, todos los teatros que la historia nos da a conocer se originaron en una ceremonia o rito religiosos. Pero la religión griega, pareja en esto a todas las demás religiones antiguas y más o menos primitivas, tiene un carácter radicalmente distinto, más aún, opuesto a la línea de inspiración frente a lo divino que parte de Zoroastro, atraviesa el mosaísmo y culmina en el islamismo y el cristianismo (2). La religión griega es, en un sentido *formal*, religión «popular». Lo es, primero, porque se origina en la impersonalidad colectiva de los diferentes «pueblos» o «naciones» helénicos; segundo, porque su contenido tiene

(1) [Véase la Nota preliminar.]

(2) Otra tercera línea de inspiración religiosa que más bien pudiera denominarse para-religiosa, es la que logra su forma más perfecta en el budismo.

un carácter difuso, atmosférico, diríamos respiratorio. Ni es como las otras religiones mazdeo-mosaico-cristianas, una forma de vida aristada y definida, aparte del resto de la vida, ni tolera las precisiones y rigorosas cristalizaciones de una dogmática teológica establecida por grupos particulares de sacerdotes. No es, pues, teología, sino mera y espontánea religión que los hombres ejercitan como contraen y dilatan su caja pectoral en la operación de respirar. Penetra toda su vida, que no tiene que dejar de ser eso que es cuando no es *especialmente* «vida religiosa», para serlo no obstante; tercero, porque es declarada y constitutivamente religión de un «pueblo» como tal pueblo y, por tanto, función del Estado. Los dioses son primariamente dioses del Estado y de la colectividad y sólo al través de éstos son dioses para el individuo. De aquí que en Grecia un movimiento místico sólo adquiere carácter propiamente religioso cuando el Estado lo convierte en institución. Así aconteció con el misticismo dionisíaco, con el orfismo y demás «misterios»; cuarto: al consistir la religión sustancialmente en «culto público» le era connatural ser «fiesta», «festival». Este rasgo no le es peculiar; es común a todas las religiones antiguas y más o menos primitivas. En ellas el acto religioso fundamental no es la plegaria individual, privada e íntima —la «oración»—, sino la gran ceremonia colectiva de tono festival en que participan todos los miembros de la colectividad, unos como ejecutantes del rito —danza, canto y procesión—, los demás como asistentes y «espectadores». A ese acto de comunicar el hombre con dios *mediante* la asistencia a un ceremonial colectivo religioso llamaron los griegos *theoría* —contemplación. La *theoría* es, pues, el parangón griego de la oración cristiana.

La religión griega, por tanto, es religión *del* «pueblo», *para* el pueblo y *por* el pueblo. De aquí que consista en *culto* y en culto *público* más sustantivamente que las religiones de la otra línea.

Nace el teatro griego de las danzas y cantos corales que se ejecutan en el culto a Dionysos, el dios de la naturaleza elemental o si se quiere de lo elemental en la naturaleza, y especialmente del vino. «Conforme pasó el tiempo y fue asumiendo una forma regular dramática, el campo de sus temas fue extendiéndose allende los límites de la mitología báquica o dionisíaca. Con ello su sentido religioso fue menguando gradualmente y poco a poco fue siendo compuesto desde un punto de vista cada vez más puramente humano. Mas a pesar de todas estas mudanzas, su externa conexión con el culto de Baco-Dionysos se conservó intacta durante toda su historia. Desde el comienzo hasta su desaparición, las represen-

taciones dramáticas permanecieron adscritas a las grandes fiestas dionisíacas... No fueron, pues, nunca una diversión ordinaria de la vida cotidiana. Durante la mayor parte del año tenían los atenienses que contentarse con otras formas de entretenimiento. Unicamente cuando volvían las fiestas anuales de Dionysos podían satisfacer su pasión por la escena. En ocasión tal, su vehemencia y entusiasmo crecían proporcionalmente. La ciudad entera se tomaba vacaciones y se entregaba al placer y al culto del dios-vino. Se abandonaban los negocios, se cerraban los tribunales, la prisión por deudas estaba prohibida durante los festivales, hasta se libertaban de las cárceles los presos, a fin de permitirles participar en la común festividad... Varios días arreo se dedicaban al drama. Tragedias y comedias seguíanse una tras otra sin interrupción de la mañana a la noche. En medio de estos deleites el aspecto religioso de la ejecución, como ceremonia en honor de Dionysos, establecida en obediencia a la orden directa del oráculo, no se olvidaba nunca. Los asistentes llegaban con guirnaldas en torno a la cabeza, como a una asamblea religiosa. La estatua de Dionysos era llevada al teatro y colocada frente al escenario de suerte que el dios pudiese gozar del espectáculo juntamente con sus devotos. Las localidades principales del teatro eran ocupadas casi siempre por sacerdotes y el asiento central entre todos estaba reservado al sacerdote de Dionysos. La ejecución de las piezas era precedida del sacrificio de una víctima al dios del festival. Los poetas que escribían las obras, los *coregas* que las pagaban y los actores y cantores que las ejecutaban eran considerados como ministros de la religión y sus personas sagradas e inviolables. El teatro mismo poseía la santidad aneja a un templo divino. Toda forma de ultraje allí cometido era tratada no meramente como un delito contra las leyes ordinarias, sino como un acto sacrílego que era condenado con la correspondiente severidad. El proceso jurídico ordinario no parecía suficiente y estos delincuentes eran sometidos a un procedimiento excepcional ante una reunión muy especial de la Asamblea. Se refiere que en una ocasión cierto Ctesicles fue condenado a muerte no más que por haber pegado a un enemigo personal durante la procesión. El simple hecho de arrojar a un hombre del asiento que por error había tomado era materia de sacrilegio punible con la muerte» (1).

Percatémonos bien de la extrañísima mixtura de elementos dis-

(1) A. E. Haig: *The Attic Theatre*. Tercera edición, revisada por A. N. Pickad. Cambridge, 1907, págs. 1-2.

pares que este enorme hecho nos presenta juntos, como desafiándonos a que intentemos descubrir su secreta raíz, el principio que los liga y hace de su antagónica pluralidad una unidad orgánica. Porque ahí hallamos un estado de profunda y práctica exaltación religiosa destacando, como de un fondo de que emana, sobre un festival colectivo y muchedumbroso, consistente en jolgorio y orgía, e inseparablemente unidos a esos *dos lados* del gigantesco hecho estos otros dos: una diversión pública y una de las creaciones del más puro y elevado arte, de más trascendente poseía que ha logrado la Humanidad. Los que desde hace cuarenta años analizamos tenazmente la realidad radical que es la vida humana estamos acostumbrados a ver que toda concreción de ella, todo hecho vital o viviente *tiene lados diversos* (1). Ello nos impone un modo de pensar con peculiar giro dialéctico, que nos obliga siempre a decir «por un lado...», por otro «lado...».

La actitud religiosa que hace al hombre presente nada menos que lo divino, la orgía que parecería al pronto todo lo más contrario a ella, la diversión de ordinario considerada como lo esencialmente frívolo, y las bellas artes —poesía, música, danza y pantomima—, que valen como meras gracias de equívoca sustancia dentro de la vida humana, esas cuatro cosas diversísimas tienen que transformársenos en una y misma cosa si queremos de verdad entender el hecho unitario en que las vemos surgir. Ante una situación así el pensador —no hallamos otro nombre menos indecoroso para designar su oficio y operación— aparece como un prestidigitador e ilusionista que se remanga las mangas y dice al público: «Señores, ¿ven ustedes esas cuatro cosas distintas y aun opuestas, culto, orgía, diversión y arte? ¡Pues yo voy, en unos pases de mano, a convertirlas en una sola y misma!» Y el caso es que no tiene otro remedio sino intentar hacer eso, porque en ello consiste su artesanía.

Parece, pues, ineludible y constitutivo de la condición humana duplicar el mundo y a *éste* oponer *otro* que goza de atributos contrarios. Mas por lo pronto no halla en sí más que la simple postulación de ese *trasmundo*. Ahora se trata de descubrirlo, de tomar contacto con él, de *verlo*. ¿Cómo? ¿Por qué procedimientos, medios, métodos, técnicas?

El carácter general con que *este* mundo se presenta al hombre es la habitualidad. El mundo en que vivimos desde luego y sumer-

(1) Ya veinte años antes que nosotros lo había palpado Dilthey: *Das Leben ist eben mehrseitig*. La vida es precisamente multilateralidad.

gidos en el cual nos encontramos es el «mundo habitual», lo «ordinario». Paralelamente el *otro* mundo queda, por simple repercusión, caracterizado por ser lo «excepcional», lo «extraordinario». Y todo lo que se ofrece con esta fisonomía adquiere *ipso facto* el rango de Ultramundo y es divino.

De aquí que desde los tiempos más primitivos haya considerado el hombre que los sueños y los estados visionarios eran, por su relativa excepcionalidad y su sesgo extraordinario, lo que le revelaban ese mundo que es *otro* y porque es otro es superior.

El hombre no ha sido nunca muy inteligente, no lo es todavía. Hace milenios lo era todavía menos. No sabía pensar. En cambio, supo siempre soñar cuando dormía. Los sueños han sido la «ciencia» primigenia del ser humano y su inicial pedagogía. Nosotros, por supuesto, no poseemos aún ninguna idea clara sobre lo que es el sueño y esto nos invita a no menospreciar la Humanidad primeriza porque juzgase que al soñar se le hacía presente la realidad de un modo superior, exactamente lo mismo que las percepciones normales de la vigilia le presentaban la realidad del «mundo habitual». En el sueño vemos, tocamos y oímos. Es como si todas nuestras facultades de percibir se duplicasen formando dos equipos, uno que funciona en la vigilia y otro que opera en el sueño. Y como nosotros hacemos «teorías del conocimiento» los primitivos hicieron y siguen haciendo «teorías de los sueños». Por ejemplo: como al soñar ve el primitivo —cuya vida es menos rica de componentes y le existen más sus familiares— a sus muertos, éstos adquieren por lo mismo un carácter divino. No es de extrañar que, viceversa, los Bakongo piensen que los muertos son quienes «nos dan los sueños» (1). Si brincamos hasta la indiada norteamericana hallaremos que, según los «pawnee», los sueños nos son traídos del mundo de los dioses en lo alto por ciertos pájaros. Los traen en el pico, los depositan donde dormimos y se vuelven sin flete a las regiones etéreas (2).

Los sueños no son, pues, escamoteados por el hombre primitivo, quiero decir, no se les convierte en meros estados subjetivos. Los sueños son cosas, realidad, mundo, son algo que «está ahí». Lo propio piensan los niños.

He aquí un diálogo que transcribe el mejor psicólogo de la infancia que hoy existe, el suizo Juan Piaget:

---

(1) Levy-Brühl.

(2) Wilson D. Wallis: *Religion in primitive Society*, pág. 174.

«Fav (8; o) forma parte de una clase escolar cuyo maestro tiene la excelente costumbre de dar a cada niño un «cuaderno de observaciones» en el cual el niño anota diariamente, con o sin dibujos explicativos, un acontecimiento observado personalmente fuera de la escuela. Una mañana Fav ha anotado espontáneamente, como siempre: "He soñado que el diablo quería hacerme cocer." Ahora bien, Fav ha unido a esta observación un dibujo cuya copia adjuntamos: se ve, a la izquierda, a Fav en su cama; en el centro, al diablo, y a la derecha a Fav en pie, en camisa de noche, ante el diablo que va a hacerle cocer. Nos han hecho observar galantemente este dibujo y hemos ido a ver a Fav. Su dibujo ilustra, en efecto, y hasta con cierta potencia, el realismo infantil: el sueño está junto a la cama, ante el durmiente que lo contempla. Además Fav está en camisa de noche, en su sueño, como si el diablo le hubiera sacado de la cama.

Pero lo que Fav no comprende es la interioridad del sueño. «—Mientras soñamos, ¿dónde está el sueño? —*Ante nuestros ojos.* —¿Dónde? —*Cuando estamos en nuestra cama, ante los ojos.* —¿Dónde, muy cerca? —*No, en la habitación.*» Enseñamos a Fav su imagen en II. «—¿Qué es esto? —*Soy yo.* —¿Cuál es la más exacta; ésta (I) o ésta? (II). —*En el sueño* (señala II.) —¿Esto es alguna cosa? —*Sí. Soy yo. Eran sobre todo mis ojos los que habían permanecido allá dentro* (señala I) *para ver* (!). —¿Cómo estaban allá tus ojos? —*Estaba todo entero, sobre todo mis ojos.* —¿Y el resto? —*Estaba dentro también* (en la cama). —¿Cómo es eso? —*Estaba dos veces. Estaba en mi cama y miraba todo el tiempo.* —¿Con los ojos abiertos o cerrados? —*Cerrados, ya que era durmiendo.*» Un instante después Fav parece haber comprendido la interioridad del sueño. «—Cuando soñamos, ¿el sueño está en nosotros o estamos nosotros en el sueño? —*El sueño está en nosotros, porque somos nosotros los que vemos el sueño.* —¿Está en la cabeza o fuera de ella? —*En la cabeza.* —Tú me has dicho hace un momento que estaba fuera de ella; ¿qué quiere decir esto? —*No se veía el sueño sobre los ojos.* —¿Dónde está el sueño? —*Ante nuestros oios.* —¿Hay alguna cosa «de veras» delante de los ojos? —*Sí.* —¿Qué cosa? —*El sueño.*» Fav sabe, pues, que hay algo de interior en el sueño; sabe que la apariencia de exterioridad del sueño es debida a una ilusión («no se veía el sueño sobre los ojos»), y, sin embargo, admite que para que haya ilusión es necesario que haya «de veras» alguna cosa ante nosotros. «—¿Tu estabas allí (II) «de veras»? —*Sí, estaba dos veces de veras* (I y II). —Si yo hubiera estado allí ¿te habría visto? (II). —*No.* —¿Qué quiere decir esto: «yo estaba dos veces de veras»? —*Porque cuando estaba en*

mi cama estaba de veras, y luego, cuando estaba en mi sueño, cuando estaba con el diablo, estaba también de veras» (1).

Es un error diagnosticar —como hace el propio Piaget— esta operación del niño como una contradicción. En ella el niño va haciendo constar, con una precisión digna de un fenomenólogo, los varios caracteres del sueño. El sueño, en efecto, tiene el carácter de una escena real. Se la presencia desde fuera de ella, como los acontecimientos corporales de la vida despierta. El sueño tiene, pues, el carácter de algo exterior al sujeto. Pero al mismo tiempo tiene el carácter de estar más adscrito al sujeto individual que las escenas en la vigilia. Por tanto, es algo subjetivo e interior. Ambas notas son verdad. Por tanto, es verdad que el niño está en la cama y es verdad que está dentro del sueño, el cual acontece en la habitación. ¿Es esto contradecirse? Tan no lo es que el análisis científico de lo que es un sueño tiene que comenzar haciendo esas dos afirmaciones. Precisamente porque ambas son verdad, el sueño es un problema. Es la «cosa» sueño quien es contradictoria y por eso nos es cuestión.

Lo que pasa es que el niño no continúa el desarrollo dialéctico iniciado hasta llegar a un resultado estable. Se detiene. Se detiene, primero, por falta de interés; segundo, porque la mole de pensamientos que es necesario ejecutar y recorrer para llegar a ese resultado estable es tal, que la Humanidad, en su inmensa labor colectiva, ha tardado milenios en llegar a una aproximada solución. Pero el proceso dialéctico no ha concluido aún hoy. El sueño sigue siendo cuestión, es decir, seguimos contradiciéndonos al hablar de él. Sólo en este sentido cabe decir que el niño se contradice —a saber, lo mismo que nosotros.

En otro lugar (2) hay un niño de siete años que ha averiguado ya, o ha aprendido de los mayores, que los sueños son irreales, que «no son de veras». Pasq. (7; 6). «—¿Dónde está el sueño mientras se sueña, en la habitación o en ti? —*En mí.* —¿Lo has hecho tú o ha venido de fuera? —*Lo he hecho.* —¿Con qué cosa se sueña? —*Con los ojos.* —Cuando sueñas, ¿dónde está el sueño? —*En los ojos.* —¿Está en el ojo o detrás del ojo? —*En el ojo.*»

Aún no sabe, sin embargo, que los sueños son fantasías. Es, pues, para él algo no-subjetivo, y en ese sentido objetivo pero irreal. Por eso dirá que no es pensamiento, sino cosa, y con admirable ló-

(1) Piaget.
(2) Id.

gica lo reúne a «los cuentos». Es una admirable ontología —el sueño tiene un modo de ser afín con el de los cuentos.

Pero lo dramático es la intervención de los adultos. Estos lo hacen con palabras que o son distintas, inhabituales para el niño ya que él tiene que buscarles, crearles una significación, o tienen significaciones más o menos incoincidentes con las del niño. Hasta aquí éste se ha hecho por sí solo su mundo a base de sus evidencias: es un mundo auténtico en que cada componente es lo que es. Pero las intervenciones adultas lo descoyuntan y desprestigian. El niño sigue creyendo sus creencias porque no puede menos: proceden de evidencias. Pero se ve obligado, a la vez, a dudar de sí y de rechazo duda de lo que cree sin poder dejar de creer (1). De este modo tiene que disociarse en una doble faena: de un lado, sigue organizando su mundo a base de evidencias, pero, de otro, tiene que irlo adaptando a lo que le dicen y que no es para él evidente. Esto quita al mundo resultante autenticidad, lo hace híbrido, compuesto de lo visto y de lo oído (inauténtico, in-evidente, *coecus*).

No se ha estudiado esta socialización del niño que es, a la vez, una deformación de su individualidad.

Ejemplo de inautenticidad: «Tann (8; 0). «—¿De dónde vienen los sueños? —*Cuando cerramos los ojos; en lugar de que esto produzca noche, vemos cosas.* —¿Dónde están estas cosas? —*En ninguna parte. No existen, están en los ojos.* —Los sueños ¿vienen de dentro o de fuera? —*De fuera. Cuando vamos y venimos, y vemos alguna cosa, ésta se señala sobre nuestra frente, sobre pequeños glóbulos de sangre.* —¿Qué pasa cuando dormimos? —*Vemos las cosas.* —¿Este sueño está en la cabeza o fuera? —*Viene de fuera y cuando soñamos en ellos viene de la cabeza.* —¿Dónde están las imágenes cuando soñamos? —*Desde dentro del cerebro vienen dentro de los ojos.* —¿Hay alguna cosa delante de los ojos? —*No.*» (2).

Estos glóbulos rojos y su función de recibir el «engrama» de las cosas es ya in-evidente, como lo es en la ciencia la impresión recibida en los centros cerebrales. Es ya hipótesis y, además, sin claridad para el niño... ni para nosotros.

Pero en el sueño el hombre está dormido. Sería preferible tener sueños despierto. Esto se logra con estupefacientes (3). El sueño despierto es la embriaguez.

---

(1) El término de esta etapa, la digestión de esa primera desilusión se precipita en el descubrimiento de que, además de lo que es (lo real), hay «lo que se cree», «lo que parece ser» y el «como si».

(2) Piaget.

(3) Sobre que los estupefacientes son, acaso, el «invento» más antiguo

Importaría mucho su estudio fenomenológico, porque acaso es el *estado mental* decisivo para el «descubrimiento del trasmundo».

El beodo siente que se ha arrancado a lo que le era la vida —pesadumbre. Vive ahora una vida exenta de negatividad, llena de luz, en que todo sonríe, ni siquiera siente la resistencia de la materia (por pérdida del tacto periférico). Por eso da tumbos, no siente la dureza y solidez de la tierra. No percibe limitación alguna a la vida. Todo es como debe ser. Es la felicidad, la beatitud. De la vida anterior conserva sólo la impresión como de algo de lo cual ha sido arrancado, liberado, arrebatado o asumpto. Esta sensación de «asunción» es la característica del éxtasis, del «estar fuera de sí».

Tiene, pues, la clara percepción de haber *transitado a otro mundo*, con la peculiaridad de que el tránsito es instantáneo, sin intermisión y, en este sentido, sin camino. Es un salto, un brinco —no un pasar con continuidad de un mundo al otro—; de aquí la impresión de arrebato y de aquí también que esa realidad a que llega se le ofrezca sin comunicación con la que deja y sea formalmente *otro* mundo.

Sin embargo, la embriaguez por sí no incluye momento alguno que lleva a o tenga que ver con lo religioso y que haga de ese «otro mundo» un mundo divinal.

Habría que postular, pues, una embriaguez, en algún sentido; religiosamente predirigida —de suerte que todo el fenómeno, con cada uno de sus momentos, quede teñido de color o cariz religioso.

El hombre necesita periódicamente la evasión de la cotidianeidad en que se siente esclavo, prisionero de obligaciones, reglas de conducta, trabajos forzados, necesidades. Lo contrario de esto es la orgía. La simple idea de que la tribu o varias tribus próximas van a reunirse un día, no para trabajar, sino precisamente para vivir unas horas de otra vida que no es trabajo —en suma, la fiesta—, comienza ya a alcoholizarle. Luego la presencia de los otros, compaginados en multitud, produce el conocido contagio y despersonalización —si a esto se añade la danza, la bebida y la representación de ritos religiosos (la danza lo era ya de suyo) que hace rebrotar del fondo de las almas todas las emociones profundas, extraordinarias, trascendentales del patetismo místico—, da un resultado de ilimitada exaltación y hace de esas horas o días una forma de vida que es como ultravida, como participación en otra existencia superior y sublime. Esto es la fiesta. Eso es la *theoría* a que antes me he referido.

---

de la Humanidad, véase mi *Comentario al Banquete de Platón*. [Se publicará en *Obras Inéditas*.]

Un perfeccionamiento de estos métodos y técnicas que descubren al hombre el trasmundo son las ceremonias y ritos en que las religiones antiguas consisten. Porque, a diferencia de islamismo y cristianismo, esas religiones no son *fe*, sino que son sustancialmente *culto*. No se trata en ellas de recogerse dentro de sí y allí en la soledad de sí mismo, en la «soledad sonora» del alma (San Juan de la Cruz) encontrar a Dios que mana en nosotros como un hontanar desapercibido, sino que se trata, inversamente, de «ponerse fuera de sí», de dejarse absorber por una extrarrealidad, por *otro* mundo mejor que de súbito, en el estado excepcional y visionario, se hace presente, logra su epifanía.

El caso de la religión dionisíaca es excepcionalmente ejemplar por su claridad. En ella el dios —Dionysos— es, a la vez, el método para llegar a él. Como hay una *Imitación de Cristo* hubo una *imitación de Dionysos*, a la que se llamó literalmente «imitación» —ὁμοίωσις πρὸς τὸν θεόν— y que consiste en «perder la cabeza», frenetizarse, enloquecer: μαίνεσθαι-βακχεύειν (1).

Conviene advertir que en la época clásica la religión griega consistía en tres camadas de dioses, muy diferentes entre sí como fauna divinal, que el hombre griego llevaba en su alma superpuestas como estratos geológicos.

Hay, por lo pronto, los dioses y cultos de los pueblos vencidos por los helenos cuando del Nordeste, separándose del común tronco indoeuropeo, bajaron a Grecia y sus islas. Esta religión, la más antigua, grosera, ruda, era la religión que se había extendido por toda el área de la cultura egea. Sus divinidades, predominantemente femeninas, son de simbolismo *ctchonico*. Son dioses subterráneos, del «abajo» o infierno. Dioses sombríos que originariamente debieron ser los parientes mismos muertos. Al ser vencidas esas naciones por los griegos quedaron allí como plebe, como lo que Toynbee llama «proletariado interior de una civilización». Y es curioso advertir que, en este caso como *siempre* en la Historia, esa religión proletaria es la que, con unos y otros añadidos, acaba por rebrotar e imponerse sobre la religión de los grupos aristocráticos que fueron sus vencedores.

Esta es la otra camada, el otro Pantheion, que culmina con refinamientos francamente amanerados en los poemas homéricos (2).

---

(1) Un estudio más amplio de la religión dionisíaca se hallará en el aludido *Comentario*.

(2) Que califique a Homero de amanerado sorprenderá un poco y aún tal vez un mucho. Pero no hay nada que hacer: lo es. El cómo y el por qué se verá en mi libro *El origen de la filosofía*.

Sus divinidades son todo lo contrario que las subterráneas, infernales y necrófilas. Son dioses celestes, siderales y fulgurales, el sol y el rayo. Desprecian a los muertos. En Homero los muertos son casi casi unas figuras cómicas. El maravilloso poeta ciego acompaña con entusiasmo al hombre mientras vive, pero apenas muere le da un puntapié en el trasero y no se vuelve a ocupar de él (1).

Dionysos representa una camada intermedia que participa de ambas, que se concentra prácticamente en un solo dios y que, por todos conceptos, representa el máximum de altitud religiosa de que fueron capaces los griegos. Es hijo de Zeus —de lo más alto— y de Semele, diosa de lo profundo, diosa telúrica, del país de los fenecidos.

Dionysos es un dios universal —dios de la Vida, de todo renacer primaveral en planta, animal y hombre, pero también dios de los muertos. Dios amable, delicioso, placentero y festival; dios terrible, destructor, que queda él mismo descuartizado en feroz mascalismo. Dios bueno y dios malo. En rigor todo dios antiguo tiene en germen ambas caras. Es, en efecto, condición del dios ser favorable al hombre y ser con él feroz —ser proverso y ser adverso. Dionysos es ambas cosas en superlativo: es delicia y es espanto. Es el dios que regala al hombre con visiones en que éste prevé su futuro (2). Es el dios del frenesí y de la demencia: el dios *maníaco*, el dios borracho.

Dionysos es, sin duda, el dios *más dios* que tuvieron los griegos. A su lado los olímpicos parecen «aficionados» a ser dioses. Zeus (Júpiter), Hera (Juno), Ares (Marte), Poseidón (Neptuno) diríase que están «haciendo de dioses» (3). En Dionysos se manifiesta

---

(1) Esto está ya perfecto y «posesión eterna» en la *Psyche* de Edwin Rhode, un libro portentoso que las grandes acémilas filológicas, tipo Wilamöwitz-Moellendorf, consiguieron desterrar y descalificar durante años, pero que cada día cobra nueva y mayor refulgencia.

(2) Apolo en Delfos no otorgaba oráculos mediante visiones, sino mediante la *interpretación racional* de ciertos signos. Los intérpretes, adscritos a su templo, se llamaron *profetas* en el sentido estricto de esta palabra para los griegos, con la que los hebreos Septuaginta tradujeron —y tradujeron mal— el vocablo hebreo *nabib*, que significa muy otra cosa. Cuando la religión dionisíaca entró triunfante en Delfos y Apolo tuvo que pactar, se introdujo allí la adivinación —μαντεία— por medio de visiones que la Sibila obtenía intoxicándose con gases mefíticos. Una de las fechas epocales de la historia griega fue aquella de la entronización de la Sibila, hacia 660 a. C. Todavía en Heráclito (475 a. C.) repercute el efecto de esta tremenda innovación.

(3) Sólo Apolo tiene aires de auténtico y digno dios.

más claramente que en ninguno lo que para los griegos — y no sólo para los griegos— es el atributo más característico de los dioses: que son azorantes, que no se sabe cómo van a comportarse, que no se sabe bien qué hacer con ellos. Por eso Hesíodo les llama «θεῶν γένος αἰδοῖον», la casta azorante de los dioses (1).

Dionysos y la religión dionisíaca representan libertarse el hombre de la vida como preocupación que es su forma primaria y sustantiva. Lo dionisíaco es la vida como descuido, sin cuidados, el abandono al puro existir y la fe en que *algo más allá de la personalidad* —la personalidad es consciencia, deliberación, cautelosa y suspicaz previsión, regimentada conducta, *razón*— y más poderoso, constante y fecundo que ésta lleva al hombre generosamente en sus brazos, enriquece su existencia, y le salva, Ese algo, ultra —sobre e infra— humano son los poderes cósmicos elementales, los más ciertamente divinos. Los dioses del Olimpo son demasiado *personas*, demasiado reflexivos, preocupados, correctos; en suma, demasiado humanos para ser radicalmente divinos. Por eso la religión dionisíaca invadió la Grecia con increíble rapidez; se vio en ella la posibilidad de contacto con una realidad más auténticamente trascendente, más genuinamente divina. De puro superior a todo lo humano, de puro omnipotente que es, ante ella el hombre no es *por sí* nada. La radical nulificación del hombre es el síntoma de toda grande y profunda —esto es— genuina religión. Ante esos podres supremos no hay nada que hacer si no es abandonarse a ellos. Pero como en el hombre inexorablemente toma todo el carácter de hacer —hasta el no hacer nada es el hacer suspensivo de todo hacer— y, como digo en la conferencia, hasta la paciencia que retiene toda acción es un esperar y éste es un «hacer tiempo», *abandonarse* supone toda una serie de actividades e incluso reclama una técnica y un método. No es cosa tan fácil que el hombre, constituido en un permanente, fatigoso, angustioso «estar sobre sí» —como el buitre está sobre su presa—, se suelte, pierda esa regimentación de sí mismo, esa actividad policíaca que le hace vigilar su propia conducta. Para abandonarse hay que dejar de «estar sobre sí», y esto significa que hay que «ponerse fuera de sí», dejar de «ser sí mismo», hacerse otro, ajeno a sí —enajenarse. La entrega a Dionysos y la realidad trascendente que él simboliza es la enajenación, la locura estática—«la manía» (2).

(1) Hesiodo: *Theogonia*, v. 44.

(2) Sobre todo esto espérese a mi anunciado *Comentario al Banquete de Platón*, cap. V. «In vino Veritas» o el pensar visionario y el pensar lógico.

Homero debió andar por el mar Egeo cantando sus deliciosos cuentos allá por el 750 a. C. Era apolíneo y exponente de lo que hasta entonces había sido el hombre griego, bien que en su forma más avanzada, más remilgada, más «fin de época». Cien años más tarde Grecia es una forma de vida sobremanera distinta. En la *Ilíada* y la *Odisea* se cita alguna vez a Dionysos, pero sin precisar nada sobre él, sin que intervenga en nada. Era Dionysos demasiado formidable dios para poder tratar a los olímpicos, que eran gente un poco cuitada, demasiado «distinguida» y de *bonne compagnie*. Pero cien años más tarde Dionysos se ha impuesto y domina la vida griega. A la mesura y al ser razonable que Apolo representa, enseña y ordena con gesto bello pero severo, ha contrapuesto Dionysos y ha conseguido hacer triunfar su divina locura. Desde entonces los griegos no volverán a dejar de rendir culto a la exaltación visionaria, al pensar *maniático*. Todos, muy en primer término Platón y Aristóteles, los padres inventores de la lógica. Quien no tenga esto siempre a la vista, quien no lo entienda no sabe lo más mínimo sobre lo que fue Grecia.

Dionysos es la visión estática de un Ultramundo que es la verdad de *este* nuestro mundo. Es la religión visionaria.

Porque Dionysos es a la vez el dios y el método para llegar a él —he dicho hace un momento. En efecto, Dionysos es el dios-vino, el vino como dios y lo divino como embriaguez. El vino es el más ilustre estupefaciente. El dispone el culto frenético que consiste en danzas apasionadas. Hay un texto muy curioso en que Alenco, citando a Filochoro, dice: «Los antiguos no siempre practicaban el ditirambo; pero cuando celebraban el culto, si era dedicado a Dionysos, cantaban y danzaban, bebiendo hasta embriagarse; mas si se trataba de Apolo, con mesura y con orden» (1).

Los griegos no renunciaban a nada. He aquí los dos haces de la vida: orden y desorden, seriedad y di-versión, razón y enajenación.

Como hemos olvidado lo que han sido para el hombre los sueños, sus primeros maestros, hemos olvidado lo que durante milenios fue para la Humanidad la danza. Y ello a pesar de tener a nuestra vista el hecho de que todos los pueblos primitivos actuales no pueden existir sin danzar. La danza es *todo un lado* de la vida para ellos. Es la acción colectiva por excelencia en que la tribu como tal, diríamos,

(1) *Atheneo*, XXIV, 628 a.

la nación se hace presente, se reconoce a sí misma como realidad colectiva, refresca constantemente su solidaridad, actúa y es. El objeto más *santo*, más sacro *sensu stricto* es el tambor. En el Africa negra, para expresar que un individuo es extranjero, que pertenece a otra tribu, se dice: «Ese danza con otro tambor»; y en muchos lugares quien pone su mano indebidamente o se atreve a tañer sin título suficiente el santo tambor tribal es condenado a muerte. Al europeo que ha vivido en las profundas, secretas selvas de Nigeria y el Congo le queda siempre el tam-tam pertinaz de innumerables tambores invisibles que tañen tercamente días, semanas, meses sin parar. Y ello significa que millones de hombres practican con tenacidad de obsesos de maníacos, la danza, como si ésta fuera el *lado de la vida* más importante. Y en efecto lo es, porque en la danza, aun sin bebida ni tósigo, el hombre se olvida de sí mismo, del gravamen que es su vida y, logrando ver el mundo como *otro* de lo que es, como transmutado en feliz ultramundo, es feliz —ultravive.

Por eso no es sino lo más natural que Dionysos sea un dios que danza— frenéticamente danza y con él sus sacerdotisas y fieles, las *ménades*, esto es, las locas. Tan danzarín es Dionysos que, según el mito, danzaba ya en el vientre de su madre.

Apolo es la mesura, la rigorosa norma de la vida, el «estar sobre sí», la severa conducta —la conducta conforme a ritmo, el «ser en forma». Pero, bien entendido, también danza. En el Pantheon griego —salvo Júpiter y Hera, que son como los amos de la casa, que son dos dioses ingleses, antipáticos, la pura *respectability*— todo el mundo danza. Pertenece a la vocación de dios tener el pie ágil. Apolo es por excelencia el dios danzarín —sólo que su danza es severo y rígido ritmo, y por eso el culto que se le dedica consiste en danzas moderadas. *Est modus in rebus*, y Apolo es el *modus*; el *logos* de la vida y las cosas.

De donde resulta que la diferenciación más precisa y más clara de estas dos religiones contrapuestas —la apolínea y la dionisíaca— sería distinguir dos danzas— como en el siglo XVIII se daban de golpes en España los «ilustrados», influidos por el enciclopedismo francés, y los castizos, sumergidos en la estupenda plebe española, por la preferencia entre estos dos bailes: el *minuet* o la chacona.

El culto primigenio, he dicho, es una danza. Pero esta danza es una pantomina en que se representa la vida del dios. De este modo la práctica religiosa que es el culto tiene el efectivo carácter de una «*imitatio dei*», de una ὁμοίωσις πρὸς τὸν θεόν. En la danza dionisíaca se representaba la vida, pasión, muerte y resurrección

de Dionysos. La fiesta era el día de difuntos —la Choé (1)—, que abría el largo festival de las Anthesterias, dedicado a la veneración de los muertos. Un ciudadano que figuraba ser Dionysos, coronado de pámpanos y hojas de vid, entraba en Atenas dentro de un navío colocado sobre ruedas. Era el «carro naval» —de donde viene nuestro Carnaval.

Viceversa, lo que en las cremonias del culto hacen los hombres —desde los tiempos más primitivos— es proyectado sobre la leyenda o mito del dios. Porque al adorarlo danzan los hombres y en esta danza ritual se identifican con el dios cuya vida representan, se produce entre el fiel y el dios un canje de atributos. Esta es la razón de que los dioses dancen.

Vemos, pues, que la representación de la vida divina es estilizada en danza al introducir en los movimientos miméticos la magia formal del ritmo, que transpone o transustancia el acto habitual y mundano en algo superior y trascendente — como en la palabra, el vulgar y profano decir al convertirse merced al ritmo en verso, se torna fórmula mágica —*carmen* (2).

Ahora no tenemos más que dar a las cosas sus nombres para que todo esto se combine, se unifique, se aclare y se condense.

A la serie de movimientos, de actos que integran la «representación» mimética llamaban los griegos un «drómenon», de *drao* —actuar, ejecutar. La forma nominal de este verbo es *drama*. Ella nos hace ver, por decirlo así, oficialmente, en el rito religioso el preteatro, la prehistoria del teatro que esta nota añadida al texto de la conferencia quisiera mostrar al lector.

Por otra parte, la ceremonia religiosa consistente en la danza mimética, el *drómenon* o acción sagrada, se decía en griego *orgia* (2), de *ergon*, obra u operación, actuación. *Orgía* es, pues, lo mismo que *drama;* más exactamente, es el drama visto por su anverso religioso. Pero, como hemos observado, el acto religioso es formalmente festival. Culto es fiesta, y viceversa. Para la Humanidad toda, incluyendo Grecia y Roma, toda fiesta es religiosa y la reli-

---

(1) Día en que se libaba con hidromiel —agua, vino y miel— sobre la tumba de los muertos.

(2) Notorio es que el verso primigenio no tiene intención ni sentido práctico, sino mágico o jurídico: es conjuro o es ley. Para citar sólo un caso español, recuérdese que en el periplo de Avieno se dice que los tartesios, es decir, los protoandaluces, formulaban sus leyes en coplas. Resulta divertido averiguar que las primeras leyes andaluzas tenían ya un son de «seguidillas».

(3) El vocablo sólo se usaba en esta forma que es de plural, por tanto: «las actuaciones rituales».

gión culmina *a potiori* en fiesta. Nuestras fiestas, a decir verdad, no lo son casi o lo son en mucho menor grado. Son fiestas desdiosadas, laicas, «desafectadas», deshuesadas del sostén emotivo y simbólico religioso. Son fiestas profanas, esto es, profanadas.

Al hacerse en Grecia el culto báquico sobresaliente y dominador de todos los demás, su fiesta y rito ceremoniales, su *orgía* adquirió un valor antonomástico, y como tenía un carácter de frenesí, la orgía y lo orgiástico se cargaron del sentido que hoy tienen para nosotros. De aquí que el único comportamiento colectivo que quedaba en Occidente con cierto valor residual de auténtica «fiesta» era el «Carnaval», que era la única fiesta orgiástica superviviente en Europa. Como se le había extirpado el alma, que era el dios —Dionysos, Baco—, la bacanal carnavalesca se fue atrofiando, desnutriendo hasta morir en nuestros días. Los españoles aún conservamos, si bien en estado de agonía, el único otro residuo de fiesta auténtica: la corrida de toros, también en cierto sentido —que no voy a desarrollar aquí— de origen dionisíaco, báquico, orgiástico. Nietzsche decía con verdad rebosante que «toda fiesta es paganismo». La religión cristiana, al descalificar la vida humana como consecuencia de haber descubierto un Dios más auténticamente Dios que los paganos, esto es, más radicalmente trascendente, mató para siempre el sentido festival de la vida.

La «manía» báquica, el frenesí orgiástico nos hace *ver* otro mundo —un mundo en que todo es positivo, sabroso, sonriente y, a la vez, terrible. La visión de la realidad *otra* que es lo mitológico, lo divino, es infinitamente atractiva; es, literalmente, la máxima voluptuosidad, porque si lo divino es el *mysterium tremendum*, es también el *mysterium fascinans* (1). Pero en ese otro mundo —esto es lo esencial— aun lo terrible tiene gesto positivo, afirmativo. También en él hay lo más terrible: la muerte. Pero ¡ahí está! en la visión dionisíaca del mundo, muerte y vida son indiferentes, porque si vivir es, a la postre, morir, morir es, al cabo, resucitar. Dionysos es el dios que vive frenéticamente, que muere despedazado y que resucita gloriosamente. Es más: en el torrente del misticismo dionisíaco llegaron a los griegos las dos ideas que ellos menos tenían de su propio fondo étnico: la idea de la inmortalidad y la idea —nada menos— de que el hombre es de origen divino. Las dos ideas menos homéricas que se pueden imaginar.

El culto dionisíaco —el primer culto *sensu stricto* «místico» que

(1) Véase R. Otto: *Lo Santo*, traducción de la *Revista de Occidente*, 1925.

aparece en Grecia, venido de Tracia —es constitutivamente visionario, presencia de *otro* mundo que es la verdad de éste, revelación y, por tanto, fantasmagoría.

A Dionysos estaba consagrada la vid y su zumo —el vino. Entendámonos sobre qué significa clara y precisamente la expresión «Dionysos es el dios del vino». No se trata de que a la simple y habitual realidad intramundana «vino» se le agregue desde fuera y como algo nuevo y distinto la idea de un dios, sino que el vino, generador de embriaguez y con ello de exaltación, visión del futuro y sentimiento de felicidad es, por todo esto, desde luego y por sí, *quid divinum*. Porque todo eso —la emoción del ebrio, sus visiones y casi alucinaciones, su anticipación del porvenir y su dicha sin par— es justamente el trasmundo superior y la ultravida.

A pesar de que la visión dionisíaca del mundo tiene, por uno de sus lados, el carácter de terribilidad, el fondo del alma que predomina en las bacanales, en el báquico festival es la alegría, la jocundia. Alegría es lo que el pobre hombre, cansado de sentir las pesadumbres de su vida, va a buscar en la próxima taberna. Allí encuentra el «método» para lograrlo. Este «método» es la intoxicación —la μέθη— que el vinazo proporciona. Allí, a poco de comenzar la potación siente que su onerosa vida pierde peso, se torna ligera, ágil, rápida; en suma, *alacer*. *Alacer* es la palabra latina de donde viene la nuestra «alegría», que significa precisamente esos atributos. Por otra parte «alacer» corresponde al vocablo griego ἔλαφος—*élafos*—, que designa los mismos valores: lo sin peso, ligero y rápido. De aqui que *élafos* significa el ciervo. El pobre hombre que se arrastraba abrumado por la gran pesadumbre que era su vivir sale de la tasca convertido en el más ágil ciervo —alegre.

La tradición más extendida entre los antiguos —Atheneo, Plutarco, *Etymologicum magnum*— sobre el origen de tragedia y comedia era que ambas tenían por origen, en última instancia, la μέθη, la intoxicación, la borrachera de la vendimia inseparable del culto a Dyonisos (1).

La vid es, pues, la planta dionisíaca. Pero le son también consagrados dos especies animales: el toro y el chivo. ¡Por eso, en su carrera apresurada por los bosques, junto a las *ménades*, las locas, que le seguían desgreñadas, iban también los seres elementales, esto es, cuasi-divinos, «demoníacos» —*daimones*—, que el mito imagina

(1) Véase el mejor estudio sobre este problema de los orígenes: Pickard, *Dithyramb, tragedy and comedy*, Cambridge, 1927, pág. 104.

medio hombres, medio caprones: los sátiros. Y por ello también los celebrantes de su culto iban disfrazados de semi-chivos, formando el tropel turbulento e insolente del coro satírico que se iba a conservar en la tragedia o —segùn la más vieja tradición etimológica— canto de los chivos (1).

Por otra parte, como en tantos pueblos muy primitivos, aún hoy día, otros fieles del dios, disfrazados de bueyes, iban mugiendo, esto es, haciendo el ruido —*fone*— de los bueyes. Son los *bu-fones*, los que bufan. No podemos dar un paso en esta religión dionisíaca sin tropezar con cosas y gentes del Teatro, de tal modo se son mutuamente díonisismo y teatralidad, medula y sustancia (2).

Ahora veremos, como lo más natural del mundo, brotar de ese profundo *humus* religioso dionisíaco, místico, visionario, fantasmagórico, como su flor más afín: el Teatro.

Culto, festival y orgía están ya ahí consustancializados, identificados ante nosotros. Falta el momento artístico.

El arte es juego, diversión, «como si», farsa.

Los etnógrafos persiguen cada vez más de cerca el problema que se les presenta cuando en sus «estudios sobre el terreno» (3) presencian los ceremoniales religiosos de los pueblos salvajes. Porque el aspecto de la ejecución y la actitud de ejecutantes y espectadores tiene un extraño carácter equívoco muy difícil de definir adecuadamente. En efecto, no se sabe si lo que hacen y lo que su hacer implica como creencias es directo y sincero o es farsa. En su libro *Homo Ludens*, mi grande y admirado amigo el holandés Huizinga —recientemente fallecido— dice lo siguiente:

«Pese a esa conciencia, parcialmente efectiva, de la «no autenticidad» de los sucesos mágicos y sobrenaturales, los mismos investigadores hacen resaltar que ello no debe llevar a la conclusión de que todo el sistema religioso de prácticas rituales sea un engaño ideado por un grupo descreído para dominar a otros creyentes.

---

(1) Ni que decir tiene que esta etimología popular de «tragedia» es sumamente problemática.

(2) Los «bufones» serían, pues, idénticos a los «bull-roarers» de que hablan los actuales etnógrafos ingleses.

(3) La más reciente etnografía —la Escuela de Malinowski, profesor de Antropología en Londres— insiste en que la investigación etnográfica tiene que ser muy acentuadamente «estudio sobre el terreno», ver y oír a los primitivos, hablar, convivir con ellos.

Esta idea no sólo la divulgan muchos viajeros, sino a veces también acá y allá, la tradición de los mismos aborígenes.» (1).

Es importante advertir que esta impresión de equívoco experimentada por el etnógrafo actual ante casi todas las actuaciones rituales de los salvajes, es idéntico a lo que los antiguos mismos sintieron cuando por vez primera presenciaban o tenían noticia del ajetreo típico en la religión dionisíaca. A poco de introducirse en Roma, con el nombre de «bacanales», se produjo un escándalo. Pareció tan extraño todo aquel comportamiento a los tranquilos y mesurados ciudadanos de vieja tradición romana, que llegaron a temer no se convirtiese en un peligro para el Estado. Y como todavía entonces —esto es, en 186 a. C.— el Estado no era para ellos cosa de broma, intervino el Senado, se abrió un proceso que fue famosísimo, que tuvo en vilo a los buenos ciudadanos durante algún tiempo y que terminó en un decreto consular prohibiendo el culto bacanal. Ni que decir tiene, las bacanales, a pesar de ello, subsistieron y acabaron por instalarse en Roma tan firme y dominadoramente como se celebraron en Grecia (2).

Mas como digo, ante las primeras manifestaciones de aquellas *theorías*, de aquel culto frenético, los romanos no sabían a qué atenerse y dudaban si se trataba de una *devoción* o de una *diversión*. En Grecia este equívoco era precisamente el valor propio de la cosa: era devoción *porque* era di-versión (salida a *otro* mundo, éxtasis) y era di-versión porque ese otro mundo, por ser *otro* era divino; por tanto, su presencia era devoción —*theoría*. En ese año 186 a.C., al plantear la cuestión en el Senado, el cónsul Posthunio dijo entre otras cosas:

«Por lo demás, ignórase de qué se trata propiamente en toda esta actuación. Unos piensan que se trata de una forma de culto a los dioses, otros creen que es más bien un juego o farsa y ocasión de lascivia» (3).

---

(1) Lisboa, 1943, págs. 36 y 37. Este egregio libro, cuya traducción he publicado en mi pequeña editorial de aventura, que he titulado *Editorial Azar*, ha sido en parte inspirado por mis ideas, enunciadas en ensayos muy antiguos, sobre «el sentido deportivo y festival de la vida». En conversaciones privadas Huizinga me expresó muchas veces en qué medida le habían movido a emprender su gran obra las breves insinuaciones hechas por mí sobre ese tema. [El libro que se cita fue el único publicado por dicha Editorial.]

(2) En Grecia muchos siglos antes se había dado la misma resistencia al ingreso de la religión dionisíaca en los usos de la *polis*, y también allí acabó el místico y jocundo frenesí del dios intoxicante por triunfar.

(3) «Coeterum quae res sit ignorare: alios deorum aliquot cultum, alios

Demos ahora el último y decisivo paso:

Dionysos se presenta con una máscara puesta o en la mano. Es el dios enmascarado. Era lo único que nos faltaba para completar la realidad teatral: la máscara, el disfraz. La razón *primera* por la cual Dionysos lleva la máscara no ofrece duda ninguna. Es un caso particular de la «ley» histórica antes formulada: lo que los hombres, adoradores de un dios, hacen al adorarle, reobra sobre el dios, se proyecta en su figura mítica y plástica. Los que ejecutaban el culto de Dionysos se enmascaraban.

Pero esto nos obliga a averiguar qué es la máscara, cuál es el origen y en qué consiste la realidad humana que ella es; en suma, por qué en el Universo hay esa cosa que es la máscara.

Y entonces nos encontramos con este otro dato sorprendente sobre los no menos sorprendentes que en esta prehistoria del Teatro hemos hallado ya, a saber: que *la máscara es uno de los inventos más antiguos de la Humanidad*, como hemos visto que lo fueron el estupefaciente, la danza y la pantomima.

La primera aparición del hombre un poco perfilada que ha llegado a nosotros —la cultura paleolítica— nos lo presenta ya usando de la máscara (1). Es ésta, pues, hermana y coetánea de la primera hacha de sílex, de la piedra sin pulimentar.

Recordemos lo dicho casi al comienzo de este anejo. El hombre hizo desde luego la experiencia más radical que sobre la realidad de su vida le cabe hacer: descubrir que es una realidad limitada por todos lados, en todas direcciones y, por tanto, de sobra impotente. El hombre puede algunas cosas que quiere, pero esto no hace sino subrayarle tanto más que no puede las mejores cosas que quiere. Experiencia tal produce automáticamente la imaginación de otra realidad, la cual puede, sin limitación, todo lo que quiere. La conciencia de su propia relatividad es en el hombre inseparable de la conciencia postuladora de lo absoluto. Y entonces se engendra en él el vehemente y equívoco afán de querer ser precisamente

---

concessum ludum et lascivian credere.» Tito Livio, libro 39, XV. Por lo visto se adoraba a una diosa *Simula* o *Stimula* (Juvenal, II, 5). San Agustín dice que se llamaba así porque *estimulaba*, es decir, intoxicaba. *De Civ. Dei* VI, 11 y 16. Sin duda se trata de Semele, madre de Dionysos (Baco); véase Macrobio: *Saturnalia*, I, 12, y Ovidio: *Fastos*, VI, 65.

(1) Hace ya bastantes años que Cartailhac y el abate Breuil presumieron esto: «Le masque devait être connu par nos artistes paléolithiques et aussi la danse masquée.» *La Caverna de Santillana près Santander*. Mónaco, 1906, páginas 142-43. Posteriormente esta anticipación no ha hecho sino confirmarse plenamente.

eso que no es: lo absoluto; participar de esa *otra* superior realidad, conseguir traerla a la suya menesterosa y limitada, procurar que lo omnipotente colabore en su nativa impotencia.

Esta dualidad y contraste —impotencia-omnipotencia— va a acompañar al hombre todo a lo largo de la historia, cobrando en cada etapa figura diferente. El perfil de una y otra varía según los tiempos, porque siendo la impotencia una experiencia que el hombre hace, ha de entenderse que, como todas las experiencias, la *va haciendo;* por tanto, que no queda nunca cerrada, conclusa, que se modifica, corrige, integra. Y no sólo porque se descubra hoy una nueva limitación que ayer pasó desapercibida ni, viceversa, porque se rectifique hoy una visión errónea que ayer se tuvo, sino porque el hombre logra ampliar sus potencialidades de suerte que hoy le son posibles cosas que ayer estaban en la esfera de lo imposible. Esto trae consigo que la limitación o finitud constitutiva del hombre no es cualquiera, no se parece en nada a las demás finitudes que en el Universo existen, sino que tiene el paradójico e inquieto carácter de ser una finitud indefinida, una limitación ilimitable o elástica a la cual no es posible marcar términos absolutos. Nadie puede decir de qué el hombre es, en absoluto, incapaz, ni correlativamente de qué será capaz. Sólo cabe en cada instante perfilar la frontera momentánea entre su impotencia real y la omnipotencia que imagina. Al decir esto viene a la mente, sin remedio, que Augusto Comte caracterizaba la condición humana como constituida por una «fatalité modifiable», concepto graciosamente contradictorio y que pronunciado con la solemnidad un poco burocrática con que debía pronunciarlo él mismo resultaba cómico. ¡Cómico, pero verídico! (1).

La figura concreta de la impotencia y su contrapartida que es la omnipotencia depende en cada etapa de cómo funcione a la sazón el pensamiento humano, o dicho en otros términos, de cuál sea su estado «lógico». Se ha pretendido que el hombre primitivo era ilógico (2). Esto tiene todo el aire de ser una tontería que se ha revelado tal cuando, como hoy acontece, el intento de construir de verdad

---

(1) Tampoco hubiera hecho nada mal el «existencialismo» tomando en esta forma la *finitud* constitutiva del Hombre, con lo cual hubiera logrado también aquí sortear el melodrama.

(2) Es la tesis de Lévy-Brühl que, inconcebiblemente, se ha tragado casi todo el mundo menos, claro está, Bergson, que la tritura galanamente, como quien no hace nada. Véase *Les deux sources de la morale et de la religion.* Sobre el tema hallará el lector un estudio sistemático en un capítulo: «Mundo y pensamiento mágicos», de mi libro *Epílogo...*

—y no sólo en vago programa— la lógica, a la vez que fracasaba descubría la imposibilidad del puro logismo y el carácter utópico, desiderativo del pensamiento llamado lógico. Al caer en la cuenta de que nosotros somos mucho menos lógicos de lo que reputábamos, pierde su base de sentido encerrar a los primitivos en la especie de manicomio que era su presunta falta de lógica. La diferencia entre ellos y nosotros se hace en este orden meramente cuantitativa y se establece una perfecta continuidad y homogeneidad en el desarrollo del pensar humano que nunca ha sido, es ni será genuinamente lógico, pero que nunca ha carecido de «alguna» lógica (1). Es falso, pues, suponer que en la mente del primitivo no funcionaba ni funciona hoy —ya que el primitivo persiste ante nosotros— el principio de identidad y demás formalidades del pensamiento. Pero Lévy-Brühl no tiene en cuenta las advertencias elementales de que el formalismo lógico no puede funcionar *in concreto*, no puede engendrar pensamiento efectivo si no es combinándose con principios ontológicos, es decir, con hipótesis «materiales» que ocupan la oquedad de su formalismo. No confundamos el pensar lógico con la lógica. Esta nos habla de los conceptos como tales y sus relaciones. Es una reflexión antinatural sobre nuestras ideas que quita a éstas su función radical, a saber: referirse a las cosas. Nuestras ideas son un hablar de las cosas, pero la lógica es un hablar de nuestras ideas como tales. Con ello suspende la transitividad de la idea y la condena a un narcisismo intelectual, estéril como los demás. De este modo puede identificar el concepto sin intervención de ninguna hipótesis ontológica. Si el concepto A y el concepto B pueden ser idénticos es carácter que se les conoce en la cara y sin más. Pero si la cosa A *es* o no idéntica a la cosa B es cuestión que depende no del concepto de A y del concepto de B, sino de lo que se entiende por *ser*. Y lo que se entiende por *ser* o realidad efectiva es siempre una hipótesis extranjera a la lógica. La historia del pensamiento es la narración de la serie de experiencias o ensayos que el hombre ha hecho para interpretar la realidad.

Ahora bien, el pensar primitivo es el pensar primigenio o el primer pensar. Tuvo, pues, que hacer el primer ensayo y éste tenía que consistir en la hipótesis más amplia y más simple, la cual consiste en suponer que todas las cosas que *tienen que ver*, en cualquier sentido, unas con otras, *son lo mismo*. No se trata, por tanto, de que

(1) Véanse mis *Apuntes sobre el pensamiento: su teurgia y su demiurgia*, en el fascículo primero de la revista *Logos*, 1941, de la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires. *(Obras Completas*, vol. V.)

el primitivo no proceda exactamente como nosotros mediante identificaciones, sino de que identifica o considera como idéntico todo lo que *tiene que ver* entre sí. Por ejemplo: el nombre de una cosa *tiene que ver* con ésta. Por tanto, la cosa será idéntica con su nombre o, dicho en otro giro, el nombre de la cosa sería tan la cosa como ésta misma. Una cosa que se parezca vagamente a otra, lo suficiente para que al ver una *tengamos* que representarnos la otra, será idéntica a ésta. De aquí que la *verdadera realidad* para el primitivo no consista en los entes singulares e independientes que nosotros solemos llamar cosas, sino en enormes convolutos de fenómenos donde quedan confundidas, esto es, unificadas e identificadas innumerables «cosas» que a nuestro juicio son distintas y mutuamente ajenas. Por eso nos parece que el primitivo confunde las cosas. Debiéramos tener la sutileza bastante para agradecérselo. Porque sin un pensar primerizo que tomase sobre sí la faena de *con-fundir* las cosas, reuniéndolas en primarias y amplísimas identificaciones, no hubieran podido los hombres posteriores, y entre ellos nosotros, operar diferenciaciones más perspicaces y rigorosas. No se repara en que la *confusión* tiene un sentido positivo, es una acción mental. Las cosas por sí ni están confundidas ni dejan de estarlo. El confundir una con otra es una manera de *tomarlas* intelectualmente, es decir, de pensarlas. El pensar primigenio es positiva, constitutiva y afortunadamente el «pensar confuso». Su resultado —la idea que produce— no es abstracto ni concreto propiamente, sino algo que deberíamos llamar «sincreto» o «con-fundente». Esos grandes convolutos de identificación en que, *pari passu* y como si nada, se transita de una cosa a la, para nosotros, más distante, especie de enormes galaxias mentales, constituyen el mundo mágico en que el primitivo vive, se mueve y es. Son los «sincretos» o *confusiones* venerables sobre los cuales se han practicado todas las distinciones posteriores. Entre *todo lo que tiene que ver* entre sí escogemos y separamos aquellos fenómenos que nos parecen más decisivamente conexos y creamos nuevas identificaciones más densas, que juzgamos «más reales», y desdeñamos como vagas e inoperantes las otras tenues concomitancias que bastan a la «ontología» primigenia. Pero comprimamos nuestra vanidad: las identidades de apariencia rigorosa en que nuestra ciencia consiste no son, en postrera instancia, más que densificaciones progresivas del principio primigenio del pensamiento que es *la identificación de lo que tiene que ver* con algo.

No hace falta poner, como Bergson contra Lévy-Bruhl, el ejemplo de «l'homme est un roseau pensant». Es mucho más fuerte éste:

yo soy Juan —que dirá de sí el propio Lévy—; es decir, yo soy un nombre. El fundamento de la identificación es aquí y en el «hombre-kanguro» el mismo. No es la «participación», sino el «tener que ver». Todo lo que tiene que ver es uno. Después de todo, la lógica aristotélica no empece el «Sócrates es ateniense» y el «Sócrates es filósofo». De tal modo es así que —frente al eleatismo— motivó, para no «caer en contradicción», la distinción entre el ser sustancial y el accidental, como si esta «reserva ontológica» anulase la contradicción «lógica». [Bien en Meyerson (1), pero también comete con Bergson el error que *nosotros* somos lógicos. Muy bien la fórmula: «En somme, la forme de ses jugements ne nous a frappés que parce que nous n'étions pas d'accord avec leur contenu» (2)] (3).

No es sino expresar lo mismo de distinto modo, decir que el hombre se pasa la vida queriendo *ser otro*. Pero el texto de la conferencia nos ha hecho ver que la única manera posible de que *una cosa sea otra* es la metáfora —el «ser como» o cuasi-ser. Lo cual nos revela inesperadamente que el hombre tiene un destino metafórico, que el hombre es la existencial metáfora.

He dicho que la experiencia radical del hombre es el descubrimiento de su propia limitación, de la incongruencia entre lo que quiere y lo que puede. Sobre esa experiencia radical, como sobre un área o suelo, hace innumerables otras. Vivir es estar constantemente haciendo nuevas experiencias. Sin embargo, todas estas innumerables experiencias, que frente a la radical podemos llamar «segundas», son meras modificaciones y variaciones de unas cuantas a las cuales podemos reducirlas y que merecen ser denominadas «experiencias categoriales». Entre éstas una de las más importantes es la experiencia de la muerte, se entiende de la ajena, porque de la propia no hay experiencia. La doctrina que algunos llaman «existencialismo» y que hoy está tan de moda con un retraso de veinte años (4), al hacer de la idea de la *propia* muerte base de toda

(1) *Du cheminement de la pensée*. París, 1931, págs. 83-84.

(2) *Ibídem*, pág. 84.

(3) [El texto de este párrafo consta en una ficha; y su expresión es, por ello, muy abreviada.]

(4) Sólo como síntoma de puerilidad e inconsciencia que actúa en todo este revuelo de la moda «existencialista», baste advertir que el autor a quien se *atribuyen* sus tesis principales —Heidegger— ha protestado de que a su filosofía se la llame «existencialismo». Así, nada más, nada menos. De ello en adelante en toda esta tendencia nos topamos con una serie de irresponsabilidades, de tonterías y, en suma, de un típico «señoritismo intelectual».

la filosofía, debía haber contado más sustantivamente con la condición de que *sólo* hay *dos* cosas que la vida, la cual es siempre la de cada cual, en absoluto *no* puede ser, que *no* son, pües, posibilidades de mi vida, que en *ningún caso* pueden acontecer. Esas dos cosas *ajenas* a mi vida son el nacimiento y la muerte. Mi nacimiento es un cuento, un mito que otros me cuentan pero a que yo no he podido asistir y que es previo a la realidad que llamo vida. En cuanto a mi muerte es un cuento que ni siquiera pueden contarme. De donde resulta que esa extrañíxima realidad que es mi vida se caracteriza por ser limitada, finita y, sin embargo, por no tener ni principio ni fin. Así es, a mi juicio, como hay que plantear el problema de mi propia muerte, y no como lo plantea el melodramático señor Heidegger (1).

Pero ahora nos referimos a una efectiva y *categorial* experiencia que el hombre hace: la de la muerte del prójimo (2).

---

(1) El análisis formal de su doctrina, especialmente en este punto de la muerte como «la más propia posibilidad de la vida», va en mi libro *Epílogo...*

(2) [Aquí se interrumpe el manuscrito. Véase un antecedente del tema iniciado en el curso *En torno a Galileo*, lección V. En *Obras Completas*, tomo V.]

ANEJO II

[O SÉCULO]

O *século*, el siglo, es hoy, ¿quién lo ignora?, una unidad de medida temporal: son cien años. Significa, pues, una cantidad de tiempo y la medida de esa cantidad. Para nosotros hoy esa cantidad está muy precisamente determinada, medida: la miden con rigor los relojes, sobre todo los relojes de los observatorios astronómicos —que por eso, porque *miden el tiempo* se llaman *cronó-metros*.

El Tiempo, eso que los cronómetros cuantifican y miden, es algo que consiste en pasar. El Tiempo es, por excelencia, el que pasa y los cronómetros cuentan su paso. Es un pasar incesante, infatigable, inexorable: no se detiene jamás. Es un flujo. Se parece a un río —al Tajo—, a un río en que todo lo que existe está sumergido. El Tiempo es el Universo como río.

El Tiempo tiene tres dimensiones, diríamos tres lados: es el Tiempo presente —el ahora, el hoy—, que tiene a su espalda el pasado, el ayer, y lleva a su frente el futuro, el mañana. Merced a esto es el Tiempo un poder, a la vez, generoso y criminal. Instalados en el presente, en el ahora sabemos que el tiempo va a suscitar mañana cosas que hoy no son aún, las va a dar vida, existencia, realidad. Ya están ahí, en esa misteriosa cámara del futuro, preparadas, germinando, fermentando, como despertando *espregniçándose* del infinito sueño que es la nada, cosas para nuestra nación, para nuestra familia y nuestros amigos, para nosotros mismos —cosas que aún hoy no son, pero que serán mañana. El Tiempo es creador y, por eso, es generoso. *Gene*roso en su etimología significa el que en*gen*dra.

De esa cámara mágica que es el futuro las cosas pasan al presente, al ahora, a este instante en que estamos. El presente no es una cámara, no es un ámbito —es, he dicho, un instante; es, pues, un punto imperceptible que es la existencia, la realidad de las cosas y de nuestra vida. Pero mientras hemos dicho esto ese presente, ese ahora instantáneo en que estábamos ha pasado ya— y se ha hecho definitivamente pasado, pretérito. Las cosas futuras que lograron ser un instante han dejado ya de ser. Nosotros mismos somos ya en gran parte otros, distintos de lo que éramos hace unos minutos, y tenía gran razón el inmenso Descartes cuando sostenía que Dios no sólo crea al hombre cuando éste nace, sino que tiene que recrearlo de nuevo en cada instante para que siga siendo; de otro modo el tiempo nos arrastraría al definitivo pasado, a lo que ya no es. El Tiempo es terrible, señores: crea las cosas, les da ser y por eso es generoso, pero en seguida las mata, las asesina, y por eso es criminal.

Pero, como ven ustedes, no hemos podido hablar del Tiempo sin referirnos a lo que él hace con las cosas: las crea, las aniquila, las transporta del futuro al presente y del presente al pasado; esto es, las hace pasar. En efecto, el Tiempo no sería tiempo sin las cosas. Intenten ustedes imaginar que no hubiese más que Tiempo, que no hubiese cosas. Entonces estaría ahí el Tiempo entero y todo —con todo el futuro y todo el pasado— *digo* que ESTARÍA ahí ya todo él, es decir, que no pasaría, que no sería Tiempo. En este instante existiría todo el pretérito y todo el futuro —no habría, en rigor, diferencia entre pretérito y futuro, sino que todo el infinito Tiempo sería un presente. Imaginen ustedes que este instante de nuestra vida se dilatase como un elástico, se distendiese y abarcase todo lo que ha sido y todo lo que será, todo el infinito pasado y todo el infinito futuro de modo que el tiempo íntegro estuviese aquí, presente, ahora. Entonces el Tiempo se quedaría quieto, el río se habría congelado —no pasaría. Por lo mismo, ese Tiempo sin cosas, ese Tiempo solitario no sería Tiempo, sino todo lo contrario, porque eso, existir de modo que en el presente se esté viviendo, a la vez, todo el pasado y se esté viviendo todo el futuro, es precisamente lo que se llama eternidad. Recuérdese la maravillosa definición que Boecio daba de ésta: la eternidad, dice, es *interminabilis vitae tota simul ac perfecta possesio* —es la perfecta posesión de una vida interminable, toda ella junta y de una vez. Dios es así— eterno y por eso no tiempo, en el sentido de que no tiene nada que ver con el tiempo.

Pero hagan ustedes ahora un tercero y último esfuerzo de imaginación; no voy a reclamarles más. Imaginen un ser que tiene que ver con el Tiempo, que es temporal como lo somos nosotros, que dura —pero que es inmortal. Ciertamente a ese ser le pasa el Tiempo como a nosotros, pero como suponemos que es inmortal, nunca le acabará de pasar. Este ser tiene Tiempo, tiene un Tiempo infinito. No es eterno como Dios, que no tiene que ver con el Tiempo —pero es sempiterno porque tiene a su disposición la infinitud del Tiempo. Tiene, como nosotros, un hoy, un ayer y un mañana —pero como tiene además infinitos hoy, infinitos ayer e infinitos mañanas, tanto le dará uno como otro. ¿Qué le importa? Si no logra hoy hacer una cosa le es igual, porque ya la hará un día de entre los infinitos días que tiene a su disposición. A un ser así todo le parecerá indiferente. ¿Qué le importará no acertar hoy en una cosa si sabe que tiene infinitos días para rectificar su error? Tanto le da, pues, acertar como errar. Y además, ¿por qué va él a interesarse hoy, precisamente hoy, por algo? Lo mismo podrá interesarse por ello dentro de diez siglos, ¿no es cierto? A este ser inmortal, por lo tanto, aunque es temporal, aunque dura, le es indiferente el tiempo —no le afecta—, le es indíferente todo y dirá como el poeta romántico:

«Yo nada espero, ni dolor ni risa.»

De donde resulta esta sorprendente pero ineludible paradoja: que un ser inmortal tiene tanto tiempo que puede impunemente perderlo y, por lo mismo, es como si no lo tuviera y es como si no fuese temporal. Por lo visto lo más esencial del Tiempo consiste en ser algo que se puede perder, que se puede gastar en vano —o viceversa, Tiempo es algo que es preciso aprovechar. Para esto es necesario un ser que tiene Tiempo, pero que tiene poco y al tener poco no puede perderlo y tiene que aprovecharlo. Este ser, señores, es el hombre y el Tiempo que tiene es la duración normal de su existencia, que es lo que llamamos «nuestra vida».

Vemos, pues, que el Tiempo para ser el que pasa necesita de cosas, de cosas que por él pasen, de cosas que primero son futuras, que luego son presentes, que al cabo son pretéritas. Pero esto equivale a decir que para poder ser el Tiempo el que pasa es menester que le pase a alguien —a las cosas y entre ellas y, sobre todo, a nosotros, los hombres. Este pasarle a algo o a alguien un cierto tiempo es durar.

«Vida humana» es, pues, por lo pronto, una cierta duración normal de la persona —un cierto tiempo que le es concedido y que es siempre escaso. A nuestra vida le falta siempre tiempo; por eso esencialmente la vida es... prisa —*pressa*. Dejemos a un lado —porque, afortunadamente no interesa para el viaje que ahora hacemos, aunque es fundamentalísima— la terrible cuestión de que aun ese tiempo normal de existir que tenemos nos es concedido, pero no nos es garantizado como un automóvil que compramos. Estamos seguros de que, en el mejor caso, no podremos vivir más que entre noventa y ciento y pocos más años. En cambio, no estamos seguros de que no vamos a dejar de vivir, de que no podemos morir en cualquier instante, por ejemplo, en este inmediato que va a venir. ¿Morir? ¿Qué es eso de morir? ¿Qué es eso de dejar de ser? No lo entendemos bien y no vamos ahora a averiguarlo. Lo cierto es que se trata de algo terrible, que invita a que no se hable de ello, y si se alude a ello que sea mediante eufemismos. Ya saben ustedes cómo se da en los periódicos de Colombia la noticia de los fallecimientos. Se dice: Ayer el señor Coriolano Pérez «se quedó indiferente». Digamos, pues, que en cualquier instante el hombre se puede quedar indiferente. Pero repito que, por fortuna, esta abismática cuestión no interesa a mi tema.

Lo que sí interesa es que el hombre sabe que su vida va a durar sólo un tiempo dado —el cual, por lo tanto, se compone de partes insustituibles, irreparables. Al revés que para aquel ser inmortal, cada dia para el hombre es único —es un día de ciertos determinados días que están a su disposición; si lo pierde, si no lo aprovecha bien es una pérdida absoluta. Tiene que aprovecharlo, esto es, tiene que acertar en lo que cada día hace, y para acertar tiene que esforzarse, a fin de estar en lo cierto —o lo que es igual, tiene que *estar en la verdad*. Y aquí tienen ustedes cómo preocuparse por descubrir la verdad no es una curiosidad de unos señores que se llaman «hombres de ciencia», ni de otros, más importantes aún, que se llaman «intelectuales», sino que es la verdad algo que el hombre inexorablemente necesita, porque necesita acertar para no perder el poco tiempo que tiene. De aquí que, ante todo, para no perderlo le es forzoso tener claramente a la vista ese tiempo que le es concedido y llevar partida doble del que ya ha gastado y el que aún le queda, y para ello tiene que contarlo. Como tenemos las horas contadas, tenemos que contarlas, y para contar el tiempo tenemos que medirlo y para medirlo tenemos que buscar unidad de medida.

Supongo que se hacen ustedes bien cargo de lo que es una unidad de medida. Es una cosa real, por ejemplo una vara de metal, que se aplica a las demás y se ve cuántas veces contienen la longitud de esa vara. Esa vara de metal es el metro. Para que los metros existentes en todo el mundo no varíen de tamaño se conserva cuidadosamente en el *Bureau de Poids et Mesures*, de París, un metro modelo o arquetipo que es una especie de dios moderno, el dios del sistema métrico decimal. Pero antes de elegir el metro metálico como unidad de medida para las magnitudes corporales, el hombre durante milenios ha empleado como unidad de medida de los demás cuerpos el que tiene más a la mano, que es su propio cuerpo; de aquí todas las unidades de medida tradicionales: el codo, la pulgada, tantos o cuantos dedos, palmo, la brazada, el pie, el paso (1).

---

(1) [Véase sobre el concepto del *saeculum*, al que estas páginas se enderezan, el principio del cap. X de *El hombre y la gente*, incluido en este Tomo VII de *Obras Completas*.]

GOYA

Publicado por la REVISTA DE OCCIDENTE,
Colección «El Arquero», Madrid, 1958

NOTA PRELIMINAR

«Como, más o menos, innumerables españoles he vivido a Goya. En verdad, son también muchos los demás europeos a quienes ha acontecido lo mismo. Goya es un hecho de primer orden, perteneciente al destino de Occidente. Vivir a Goya es haberse encontrado con él, porque su encuentro es siempre eficaz, penetrante, inquietador. No es verosímil que nadie, después de haber contemplado una buena porción de su obra al menos, se sienta ante ella indiferente. En cambio, es muy posible que a algunos Goya les irrite. Pero esta irritación no es cualquiera. Posee peculiar cariz. Va disparada contra el artista, pero da un culatazo sobre quien la siente, dejándole preocupado respecto a sí mismo. Goya, en efecto, nos hace percibir lo que hay de indómito en el arte que le permite somormujar súbitamente en los senos más dramáticos de la vida, precisamente lo que de sólito evitamos presenciar. Por otra parte, aunque una porción de su obra continúa las tradiciones del pasado pictórico y se apoya en los modos de su tiempo, hay otro lado de ella en que Goya, de pronto, se sacude todo eso y da un brinco hacia lo más imprevisto. Es un prototipo del extraño fenómeno que es la «originalidad», y ésta nos produce siempre un efecto de azoramiento, porque no conseguimos explicarnos cómo un hombre puede escapar a las tradiciones y poner su planta repentinamente en cosas que no preexistían.

»Por estas razones y, además, por la variedad de carácter contradictorio de sus creaciones, donde junto a lo grácil irrumpe volcánicamente lo monstruoso, donde se mezclan la destreza mayor y la torponería, quien se contenta con vivir a Goya halla ante sí un panorama caótico. Esto me pasaba a mí hasta que hace unos años, hallándome enfermo y sin arrestos para cosa mayor, quise ocuparme en estudiar su persona y su obra. Enrique Lafuente Ferrari me auxilió facilitándome algunos libros y folletos. También Valentín de

Sambricio me dio a conocer algunos de sus descubrimientos documentales. No había pensado nunca, tampoco entonces, en escribir sobre Goya; pero, al correr de la pluma, llené muchos papeles a fin de que me sirviesen como recordatorio de las cosas que entonces se me ocurrieron. Hace unas semanas, en las reuniones motivadas por el coloquio sobre «Características del arte de Goya», que formaba parte del programa de lecciones y estudios para el segundo curso del «Instituto de Humanidades», leí uno de estos papeles donde había yo procurado mostrarme a mí mismo cómo habría que plantear la cuestión del «popularismo y casticismo» que a Goya inercialmente se ha solido atribuir. Me pareció que era preciso tirar una línea que representase cuál era la actitud del español medio ante lo popular en el último tercio del siglo XVIII. Sólo así cabe entenderse sobre si la vida y la obra de Goya se mueven, en punto a simpatía hacia lo popular español, por encima o por debajo de esa línea normal. He creído que en este volumen, compuesto principalmente de notas para mi uso interno, no destinadas en su origen a la publicidad, podía ir este papel sobre Goya y lo popular, al que he agregado otros dos, por si pueden servir de algo a los estudiosos de Goya.»

En el volumen Papeles sobre Velázquez y Goya *(Revista de Occidente, Madrid, 1950) precedían los párrafos antecedentes a las páginas dedicadas a Goya. Al cotejar este texto con los restantes «papeles» sobre Goya aparecidos entre sus obras inéditas, resultan ordenarse en torno a dos títulos:* Preludio a un Goya *y* Sobre la leyenda de Goya, *aparte otros más inconexos.*

Al Preludio a un Goya *pertenecía casi todo lo aparecido en el volumen citado, y ahora se reimprime con el resto formando un trabajo continuo y enterizo. El otro ensayo,* Sobre la leyenda de Goya, *no presenta la misma continuidad y hemos asumido su ordenación. En cambio, aloja bastantes páginas de explícita filosofía y relevante significado en el pensamiento del autor. Uno y otro sirven de ejemplo de la destreza y profundidad con que Ortega sabía acometer la biografía; a su iuicio, el máximo género literario. En tercer lugar publicamos también algunos de los restantes «papeles», dada su suficiente coherencia.*

Según el autor hace constar la ocasión para este estudio fue una iniciativa editorial, y su fecha la del bicentenario de Goya.

La parte inédita alcanza más de la mitad de este libro y consiste en los textos cuyos títulos se hacen constar entre corchetes.

LOS COMPILADORES.

---

(1) En esta edición de *Obras Completas* no se reimprime ese libro en el lugar cronológico que le correspondería, pero su contenido sobre Velázquez y sobre Goya se reprodujo en los libros de la colección «El Arquero» *Goya* (1958) y *Velázquez* (1959), que se acogen a esta edición, en su lugar cronológico.

PRELUDIO A UN GOYA

§ I

[«DOCTA IGNORANTIA»]

DESEARÍA que el lector, durante la lectura de estas páginas, mantuviese siempre a la vista, plantado al fondo de su atención, este hecho: que soy un gran ignorante en materias de historia artística. No obstante, me acontece pensar sobre Goya algunas cosas, de las cuales voy a intentar ahora formular unas cuantas. Yo no tengo culpa de ellas. Siempre que el monstruo Goya —porque quede dicho ya *a limine:* Goya es un monstruo, precisamente el monstruo de los monstruos y el más decidido monstruo de sus propios monstruos—, siempre que el monstruo Goya asoma su hombro atroz de enorme embozado sobre la línea ondulante, trémula como marina, de mi particular horizonte, estas ideas se me encabritan, con vehemencia de satiresas, reclamando ser enunciadas, a pesar de que tienen escasa importancia, y necesito fustigarlas una y otra vez para que recobren sus taciturnos cubiles. Ahora se me pide que ponga una antesala verbal a la reproducción de sus grabados que el bicentenario del pintor ocasiona, y no veo inconveniente en dar suelta a algunas, contando con que el lector corresponde benévolo a mi ruego y se hace bien cargo de que va a leer decires sobre Goya dichos por quien no entiende de pintura ni de historia de la pintura.

Mas ¿no debe ello, por lo mismo, interesar a ciertos buenos lectores? Y, más en general, ¿no es conveniente y, acaso, muy fecundo que escriban también sobre las cuestiones quienes no *entienden* de ellas, quienes no son del gremio que las practica, quienes se en-

frontan con ellas *in puris naturalibus?* Repárese bien: no se trata de que hable de un asunto quien, ignorándolo, cree que sabe de él, que es el uso más frecuentado, sino todo lo contrario, quien sabe muy bien que sabe muy mal la materia. La conveniencia y la fecundidad del nuevo uso no consistirían en pretender desalojar a los «conocedores», sino en establecer en torno a ellos una orla de múltiple colaboración que no les vendría nada mal. Claro que esto de saber, de verdad, que, de verdad, no se sabe es música con muchos bemoles. Tal vez constituye el más difícil y delicado saber.

Pues hay, por lo pronto, esta menudencia. Yo leo los escritos de los hombres que saben de historia del arte. Los leo con respeto, con fruición. Admiro su paciencia, su laboriosidad, el cuidado minucioso que desarrollan al estudiar ciertos lados de la obra de un pintor, el ingenio, el talento, a veces grande, con que perciben singularidades de un estilo, de un cuadro, de una escultura. En suma, aprendo de esos trabajos una enormidad de cosas que suelo ignorar. Ahora que, de paso, advierto la ignorancia no menos enorme que ellos padecen y en que a fondo se sumergen, respecto a una porción de cuestiones, sin aclararse las cuales, ni que decir tiene, no se puede saber de historia del arte. Por lo pronto, no tienen ni la más remota idea de lo que es historia y sólo una espeluznantemente vaga, sonambúlica y funambúlica de lo que es arte, de lo que es «ser pintor», de los componentes sociales o colectivos que integran la obra artística personal, etc., etc. De donde resulta que «el hombre que sabe de historia del arte» es una figura bastante utópica y a la que convendría apretar un poco las clavijas.

Viceversa, al que ignora la historia del arte puede acontecerle que sepa de otros asuntos, sin dominar los cuales *no hay* historia del arte que merezca, aun con tenue resonancia, ser llamada así. De modo que, a decir verdad, ni el especialista ni el ignorante —el especialista de la ignorancia es, desde nuestro patrón Sócrates, el filósofo—, tomados cada uno por sí, pueden presumir que *saben* de historia del arte; antes bien, deben comenzar por mostrarse unos a otros sus recíprocos muñones, las fallas de su conocimiento que les consignan a una inevitable y fértil colaboración. La única superioridad del filósofo, dado que nos empeñemos impertinentemente en jerarquizar, sería la aludida consistente en haber aprendido a moverse entre las cosas que ignora sin causar en ellas mayores erosiones. Sus peculiares meditaciones le han hecho descubrir la medula de ignorancia palpitante dentro de toda ciencia, le han hecho caer en la cuenta de que el saber humano vive constitucionalmente y no *per accidens* de

un efectivo e irredimible ignorar, que por muchas cosas de que se entienda son innumerablemente más aquellas de que no se entiende y que, por tanto, lo más característico de la inteligencia en el inteligente no son sus saberes positivos sino, al revés, cierta paradójica sensibilidad y lúcido alerta que le proporciona una como mágica presencia de lo que ignora en tanto que ignorado. No es sólo manera de decir, decir con el cardenal Cusano que el más ejemplar conocimiento es una *docta ignorantia.*

§ 2

[LA PINTURA ESPAÑOLA]

Con frecuencia decimos: «Fulano cometió el error de...» Esta expresión de nuestra lengua es curiosa porque coexiste con la expresión gemela: «cometió el crimen de...» La conducta del hombre en el crimen y en el error queda emparejada. Se imputa el error al que yerra, se le hace de él responsable. No es una desgracia que le acontece y de que él es víctima pero no autor. Yo no voy ahora a discernir si nuestra lengua, al decir así, tiene en absoluto razón. Me interesa sólo hacer notar que en toda una clase de frecuentísimos errores las cosas pasan así. No los padecemos sino que los cometemos. Y lo delictivo de nuestra conducta en esos casos, consiste en lo que para las religiones antiguas constituía el pecado fundamental. Para el cristianismo, desde San Agustín, la fuente del pecado es la concupiscencia. Para un buen romano, en cambio, la raíz del pecado es el descuido, la negligencia, que era para él lo opuesto a la *religentia*, *religio* o *pietas*, en suma, la escrupulosidad. Pues bien, grande parte de nuestros errores procede de que al pensar una proposición que es verdadera, damos automática, irreflexiva y descuidadamente por supuesto que van en ella incluidas una porción de cosas que la proposición no dice y que aun, a veces, contradice. He aquí un ejemplo:

Si decimos que algunos pintores españoles cuentan entre los más grandes que ha habido en el mundo, decimos algo que nadie —al menos de frente y sin muchos distingos previos— se atreverá a impugnar. Es una verdad sólida y monumental. Pero, ¡ahí está!, al oír o repetir nosotros esa magnífica verdad llenamos sus poros, merced a pura negligencia, de errores graves que mantienen la historia

del arte español en perpetuo estado de infección. Más aún, que reobran sobre aquella egregia verdad y la falsifican.

En efecto, al pensar que algunos pintores españoles han sido de los más grandes que el planeta ha engendrado, sub-pensamos o pensamos por automática añadidura que entonces «parece natural», «es lógico» considerar a España como un país de buenos pintores, que el español está bien dotado para este arte. El uso de los giros «parece natural» y «es lógico» debiera suspenderse durante una generación, para ver si al cabo de ese tiempo volvían a recobrar su discreto sentido exonerándose del irresponsable que ahora transportan. Las palabras, como los navíos, necesitan de cuando en cuando limpiar fondos.

En este caso, la realidad es tan inversa de esos añadidos supuestos, que merced a ellos produce un efecto ridículo la lectura de muchos estudios sobre historia de nuestro arte. Partiendo de tan errónea admisión, casi todo lo que esos estudios dicen va al redropelo de la evidencia, y esto hace sufrir al lector, le da dentera como oír chirriar al cuchillo sobre el plato. Porque la verdad es estrictamente lo contrario. La pintura española, hasta el último tercio del siglo XIX, ha solido ser miserable, de una pobreza y de una ruindad anímica pavorosas, de una torpeza técnica que llega al grado de insigne. Téngase presente, como ejemplo preciso de esto último y que luego nos va a servir, la incapacidad para el dibujo del hombre español, incapacidad que peca en historia porque su constancia impide atribuirla a la casualidad. Ahora bien, el dibujo, *la tradición y escuela del bien dibujar* es la peana y el cimiento del arte pictórico, incluso del que se propone eliminarlo. Cabrá decir más: el dibujo es la conciencia de la pintura, el componente de ella que corresponde a lo que en la conducta moral llamamos responsabilidad. Cuando a la pintura de un país falta la disciplina arquitectónica del dibujo, todos sus productos manifiestan esa penosa indecisión, ese perenne y asfixiante «querer y no poder», esa torponería habitual, esa flotación indigna en que viven y son todas sus formas y hace de ellas como aerostatos que el viento bambolea.

Pregunto, pues, si para elaborar una historia del arte español que no sea una patochada y merezca la pena no convendría volver del revés la usada y partir de este doble hecho: que la pintura española ha sido normalmente pésima y que, sin embargo, en España han surgido unos cuantos pintores gigantescos. Siendo lo primero tan evidente como lo segundo, no podían los historiadores dejar de reconocerlo aquí y allá, al hablar de períodos determinados, pero

este reconocimiento subalterno era inoperante, no cuajaba en principio *desde* el cual hay que construir nuestra historia pictórica (1).

La historia es siempre historia de vida. Las obras de arte no nacen en el aire, son pedazos de vidas humanas y, por tanto, ellas mismas vivientes. Ahora bien, la vida humana es drama. De donde se sigue que no hay historia bien planteada metódicamente si no se descubre el argumento dramático que va dentro de ella y le proporciona su viviente y orgánica tensión. Y con ello no se trata de adjuntar a la historia una emotividad interesante, sino que ese dramatismo es una exigencia intelectual, en suma, científica, metodológica —es la mismísima historia. Así en nuestro caso. *No tiene sentido construir la historia del arte español, como lo tiene en la historia del arte italiano, describiendo su tranquila evolución.* La pintura española no ha tenido propiamente una evolución porque en su normalidad no ha vivido de sí misma, sino de empellones forasteros. El argumento metódico y dramático de nuestra historia pictórica parece, pues, que debe ser más bien éste: ¿Cómo en un pueblo mal dotado para la pintura —mal dotados los artistas y *mal dotado el público*— han podido surgir unos cuantos pintores prodigiosos? Desde su primera página, una historia de la pintura española debe ir informada por este pensamiento. Lo menos importante que con ese reconocimiento de nuestro infortunio artístico obtenemos, es quedar ajustados a la verdad de los hechos. Lo más importante consiste en estas cuatro cosas. Primera: sólo de este modo somos justos con las pocas figuras excepcionales que por su parte y con su peso justifican una historia del arte español. Segunda: aparte injusticia y justicia, sólo así se logra entender estas inverosímiles apariciones que son nuestros grandes pintores. Tercera: sólo así se pueden definir sus virtudes y calidades. Cuarta: sólo así se ven con claridad sus defectos y limitaciones. Esto último es de monta. Toda realidad humana —y no *conocemos* otra— es limitada. Quien no ve sus confines, sus deficiencias, no puede de verdad ver su figura y, por tanto, sus gracias, sus dones. Esto que vale en todo caso, vale en superlativo para nuestros grandes pintores. Porque, sin más excepción

(1) Innumerables veces se ha hecho constar que nuestros grandes pintores surgen abruptamente. Pero lo extraño es que decir esto no ha comprometido a nada, lo cual equivale a no haberlo dicho y revela que no se sabía bien lo que se decía. Pues, por lo pronto y sin más, eso obliga a declarar que el resto de nuestra pintura fue mala y a intentar la explicación de cómo y por qué ha sido mala y cómo y por qué, no obstante, es posible el gran pintor subitáneo. En historia hay que explicarlo todo, ¡no es como en infantería!

que Velázquez —¡y aun en este caso habríamos de hablar!—, nuestros grandes pintores tienen una dimensión absurda, torpe, «burguesa», aldeana, filistea, antiartística o como se prefiera llamarla. No sólo es vano querer exorcizarla, pasarla por alto, sino que es pernicioso porque esa dimensión pertenece inexorablemente a la contextura de esos hombre y de esas obras, de suerte que, aun siendo negativa, contribuye al lado mejor de su entidad estética, y esta cojera es un ingrediente de su garboso andar. Exactamente lo mismo acontece con nuestros grandes poetas. Pretender, por ejemplo, definir a Goya y verlo claramente sin comenzar destacando lo que tiene de bruto y de torpe es gana de renunciar por anticipado a conseguirlo, y es cegarse para una de las dimensiones más sabrosas de su genio.

§ 3

[PINCELADAS SON INTENCIONES]

Vemos una cosa nueva —*verbi gratia* la obra de un pintor. Ver no es algo que nosotros hacemos, sino algo que nos pasa. Lo primero que hacemos nosotros viene después de verla. Y es sobremanera curioso esto que primero hacemos. Porque consiste en mirar en derredor, en nuestro contorno social buscando, sea en las conversaciones, sea en los libros —por tanto, y en suma, *ahí* en derredor, *ahí* en nuestro mundo—, algunas palabras, algunas opiniones que nos aclaren lo que esa cosa, para nosotros más o menos nueva, es. Se trata de un primer movimiento, elementalísimo, como instintivo, que todos tenemos. Debía haberse hecho notar, porque revela algo estupendo. Revela que el hombre, *en su primer movimiento*, espera, confía en que eso de que ha menester —en este caso, una aclaración— *lo hay ahí*, en el mundo. Por tanto, que en el mundo hay lo que el hombre necesita. Por tanto, que el mundo es bueno y que da gusto estar en él. ¡Estupendo!, ¿no es cierto? Todas las experiencias sufridas, todos los desencantos, todas las angustias que ha padecido desde hace un millón de años, no han sido capaces de impedir que el hombre en primer movimiento sea optimista. El sencillo fenómeno tiene una trascendencia que no es fácil exagerar. Porque hay sobradas razones para que el hombre no sea optimista y no hay ninguna para que de

suyo, inicialmente y en su más pura espontaneidad, resulte que lo es. Consten aquí, sin más desarrollo, el hecho y su alcance.

He hablado de ello porque en mi relación con Goya me he sorprendido repetidamente ejercitando ese primigenio optimismo. Cada vez que veía los cuadros, grabados, dibujos de Goya, me retiraba de la visión, como en resaca, hacia los estantes de las bibliotecas. Creía estar seguro de que se habían escrito muchos libros sobre Goya. Si hay un pintor en el universo que tenga *sex-appeal* para todas las especies imaginables de autores de libros, es ciertamente Goya. El conjunto de su obra produce un efecto alcohólico sin par, alegra las pajarillas al más ascético intelectual. La cabeza fuerte, aguda, rigorosa del genuino hombre de ciencia, se siente atraída por lo que en ella hay de auténtico y constante problema, un problema acometedor de astas finas y peligrosas. (Los antiguos se representaban siempre un problema como algo «biscornuto», lo veían como un toro.) El ensayista se siente arrollado por el torrente de sugestiones que de sus lienzos y grabados brota sin cesar. El erudito parece reclamado por toda esa vida invisible del hombre Goya, que no hay razón para suponer que quedará siempre incógnita.

Pues bien, ha sido para mí una sorpresa, siempre renovada, que, aun en aforo meramente cuantitativo, el número de libros y estudios compuestos sobre Goya es escasísimo. Si de la cantidad pasamos a la cualidad nos encontramos con algo aún más sorprendente. Ni tengo autoridad ni tengo para qué sentenciar sobre el valor de los libros dedicados a este pintor. No entro en la cuestión. Me atrae más un hecho independiente de toda apreciación. Este: que en la bibliografía sobre Goya, además de ser tan escasa, no existe un solo intento de comprender a Goya, es decir, de aclarárnoslo. No implica esto, en mi propósito, censura alguna para los autores. La censura no tendría interés ninguno y el hecho, tomado por sí, lo tiene sobrado. Si hay alguien que reclame ser comprendido, ser explicado y no sólo visto, es Goya, sobre todo si, como parece obligatorio, se contempla la totalidad de su obra. Con el Greco pasa lo mismo a los que no han visto mucha pintura. Pero por razones muy diferentes y sólo superficiales. El público profano no entiende de primeras al Greco porque éste emplea un lenguaje de formas bastante estrambótico. En rigor, se trata de un *argot*, el *argot* estilístico en que termina el manierismo italiano. Una vez que se ha caído en la cuenta de cuál es la gramática de su «extremismo» formalista, el Greco es uno de los pintores más transparentes y menos problemáticos que existen. Es, además y contra todo lo que se viene diciendo, bastante pobre de

momentos. Con Goya pasa lo contrario: se le entiende desde luego, pero eso que de él se entiende es siempre, por esta o por la otra razón, un problema, un enigma.

Véase el libro de Mayer que, aunque de 1925, es el último en que se recorre la vida toda y toda la obra de Goya. Dejemos a un lado el catálogo de la producción goyesca que es labor benemérita y, aunque necesitada de bastantes rectificaciones, base de toda labor futura. Pero vayamos al texto. Mayer nos cuenta la vida de Goya en relación con su arte y estudia todos los lados aparentes de ésta. Habla con frecuencia de los pintores que han podido influir sobre Goya, pero lo hace con un extraño titubeo, sin querer comprometerse. De su estilo nos va enunciando uno a uno, inconexamente, muchos de sus atributos. A veces sus observaciones son perspicaces. Pero lo que no se intenta ni remotamente es reunir en una línea esos elementos del estilo «Goya» y darnos su figura, su fórmula. Como no hace esto, menos puede fijar los «orígenes» de Goya.

Ahora bien, no es dudoso que los historiadores del arte queden comprometidos a descubrir la unidad oculta en que todos los ingredientes de la obra de Goya aparecen orgánicamente conectados. Es preciso que nos aclaren cómo el hombre y el artista que pinta, por ejemplo, el cartón de tapiz titulado *El Cacharrero*, en que se sueña el mejor de los mundos posibles, son el mismo hombre y el mismo artista que asesinó las paredes de su propia casa cubriéndolas con los pavorosos chafarrinones de sus «cuadros negros». Todo lo que no sea esto no es *hablar de Goya*, sino precisamente eludir la conversación sobre él.

Quisiera incitar a nuestros historiadores del arte para que acometiesen con resolución esta empresa. Sólo ellos pueden intentarla. Pero es menester que previamente rectifiquen una idea errónea que de la ciencia histórica tienen. Ho hay historia sin datos, sin hechos comprobados. Pero la historia no consiste en los datos. La misión de éstos es, primero, obligarnos a imaginar hipótesis que los expliquen, que los interpreten porque todo hecho es por sí equívoco, y segundo, confirmar o invalidar esas hipótesis. La perfección lograda en las disciplinas instrumentales de la historia quita a ésta todo pretexto para que no dé el paso decisivo que la instaure como genuina ciencia. Este paso es el empleo del método hipotético que ha permitido constituirse a las demás ciencias empíricas.

En nuestro caso se trataría de esto: hay que imaginar al hombre Goya. Digo «imaginar». Hay que partir, claro está, de los datos que sobre él poseemos, pero no hay que limitarse a ellos. Esos datos son

sólo los puntos de referencia donde queda inscrita la figura imaginaria de Goya. Ya estoy oyendo que se dice: «¡Eso es *fantasía!*» Pues claro que lo es. Pues ¿y qué otra cosa va a ser? ¿Qué idea se tiene de la ciencia? La ciencia es fantasía. Dígaseme qué otra cosa sino fantasía son el punto matemático, la línea, la superficie, el volumen. La ciencia matemática es pura fantasía, una fantasía exacta. Y es exacta precisamente porque es fantasía. Ningún dato sensible nos da el punto, la línea, etc. En las ciencias de realidad, como la física o la historia, la fantasía está condicionada, limitada, fecundada por los datos, pero el cuerpo doctrinal en que consisten no puede menos de ser una creación fantástica. Está bien que se califique despectivamente de «mera fantasía» la obra histórica en que, junto a los datos positivos, se agregan «datos» imaginarios, es decir, hechos concretos de que no hay documento. Eso es la novela histórica. Mas cuando digo que es metódicamente ineludible imaginar al hombre Goya, no se trata de fantasear acontecimientos concretos de su vida, sino de precisarnos posibilidades. Un hombre es, ante todo, un sistema de posibilidades e imposibilidades. Y ese sistema es lo que el historiador está comprometido a precisarse.

No se hagan aspavientos. Después de todo se trata de ejecutar reflexiva, disciplinada y *técnicamente* lo que, a la buena de Dios, sin continuidad ni deliberación, hace el historiador y aun el simple contemplador constantemente.

Ahí está un «cuadro negro» de Goya. Aquello no ha surgido por generación espontánea. Se compone de pinceladas que dio la mano de un hombre. Esa mano iba gobernada por una intención. Cada una de esas pinceladas fue dada como medio para el fin que era esta intención. Entender esas pinceladas es referirlas a ésta. No hay, pues, más remedio que descubrir la intención de Goya. Y, en efecto, acontece que no se puede ver ese cuadro sin que en la mente del espectador se incorporen varias hipótesis sobre cuál fue el propósito de Goya. En los estudios sobre él escritos están esas hipótesis, pero están irresponsablemente enunciadas, tal y como se ocurrieron, sin dar razón de sí. Por eso flotan con el carácter de arbitrariedades. El mismo que las enuncia no se hace solidario de ellas (1). Entender a

(1) El único caso de dictamen en firme que conozco es el del señor Sánchez de Rivera, médico, que diagnostica a Goya como avariósico y enfermo mental. Lo que no se comprende es cómo si Goya pintó estos cuadros «anormales» *porque* estaba enfermo pudo en la misma época pintar otros perfectamente «normales» y, lo que es más grave para esta hipótesis, pinta cuadros *intermedios* entre los unos y los otros —de brujas, de cárceles, de degollaciones, etc.

Goya implica que, una vez visto ese cuadro, nos volvamos de espaldas a él y nos pongamos a analizar nuestras hipótesis, a articular unas en otras, a eliminar las que, por tal o cual razón, son inaplicables. ¿Se trata de una «broma pesada» con que Goya quiere sorprender al visitante? ¿Se trata de que Goya era un sifilítico y a los sesenta años sufrió estados anormales de mente? ¿Se trata de un *odium professionis*, una antipatía hacia las *bellezas* de la pintura que se descarga en una voluntad de cocear todo arte? ¿Se trata de una confesión en que se expresa una insólita, pero auténtica y lúcida, conciencia trágica de la existencia humana?

No vale dejar en pie estas múltiples interrogaciones. Hay que eliminar las que no sirvan y decidirse por una de ellas o imaginar otra distinta.

El ejemplo es violento porque se refiere a un caso extremo en la historia de la pintura. Pero lo que él revela con excesiva energía es aprovechable para cualquiera otra de sus obras. Y lo que revela es esto: que, en una u otra dosis, todo cuadro es equívoco, como suele serlo cuanto tiene el carácter de «expresión». Equívoco es un signo que nos significa a la vez varios sentidos. Por eso no basta con ver el signo, con contemplar el cuadro. Hay que interpretarlo, esto es: eliminar por imposibles todos los sentidos aparentes menos uno, que será el auténtico, el que tuvo para el pintor. Para esto es menester decidir cuál fue su intención, y como la intención de un pintor no es sino una acción de su vida, quedarnos irremisiblemente consignados al sistema vital del hombre que fue. No hay escape. La menor pincelada de un cuadro, si queremos entenderla de verdad, nos hace rebotar del lienzo, pared, tabla o papel pigmentado al orbe dinámico de una existencia. Sólo después de poseer éste con cierta claridad podemos volver a mirar el cuadro con alguna probabilidad de saber lo que él quiere «decir». La vida de un pintor es la gramática y el diccionario que nos permitiría, si la conociésemos, leer inequívocamente su obra.

En lo que sigue tendremos frecuente ocasión para mostrar en la obra más normal y llana de Goya equívocos menos [extremados] que el aludido y, por lo mismo, mucho más interesantes.

§ 4

GOYA, DISTANTE DE SUS TEMAS

Ante todo, se me ocurre, hay que dirigir una mirada panorámica a la obra de un pintor. Hay que tenerla a la vista en su *totalidad.* «Eso es perogrullesco» —habrá dicho ya ese lector arisco, indómito que más que leer contralee, para quien la lectura es una gran ocasión de irritarse y él goza de un vasto presupuesto de irritación que necesita *invertir*, según la terminología de los economistas. Es un lector admirable. Yo me he pasado la vida a mamporros con él. Es muy bruto, claro está. No quiere enterarse de lo que lee, por supuesto. Necesita insultar al escritor. Meter entre las líneas su denuesto. Y es inútil que pocas líneas después vea que el autor iba en camino de enumerar una idea muy distinta de la estupidez que él tenía en la cabeza. No por eso aprenderá a tener un poco de calma, a dejar al escritor su juego, a darle tiempo para que diga lo que él no sospecha. Este lector turbulento al leer sale, en rigor, a cazar en la selva y, pase lo que pase, necesita volver trayendo a la rastra, sanguinolentas, las vísceras del autor.

Pues bien, ante todo hay que tener a la vista la *totalidad* de la obra de un pintor. No una a una sus producciones. No es aún hora de definir el estilo y sus orígenes y sus cambios. Se trata de una cuestión muy simple pero decisiva: hacer el inventario de los temas que el artista ha pintado y, más todavía que esto, de los *temas que no ha pintado*. En la exclusión de muchos de estos temas no es el pintor personalmente responsable. Es «hombre de su tiempo» y su tiempo se ha encargado de excluirlos. Pero en el bloque de temas que el tiempo propone suele cada artista operar una selección —quedarse con unos, negarse a los otros— y la línea de ese corte nos orienta luminosamente sobre lo primero que es forzoso determinar respecto a un pintor, a saber: cómo tomaba su oficio, qué era para él «ser pintor». No se trata, repito, de filiar el estilo que tenga su pintura. El estilo de un pintor nace, igual que la planta sobre una tierra, sobre el modo como él siente y toma su oficio (1). Velázquez, por ejemplo,

(1) Sobre este punto, más importante de lo que acaso se supone, para la historia del arte véase mi libro *Velázquez*, capítulo primero: «La revivis-

pasada su adolescencia, no consideró nunca su pintar como un oficio. Por eso no aceptó encargos ni pintó las cosas que los pintores de oficio pintaban en su tiempo. Basta hacerse presente el contenido de su obra *entera* para que esta idea se incorpore en nuestra mente: Velázquez no tuvo vocación de pintor. La cosa es estupefaciente, pero no ofrece duda. Viceversa, esa idea nos aclara inmediatamente algunos caracteres generales de su obra, como son su escasez, la ausencia de los temas habituales en la época o la inversión de éstos (1), la frecuencia con que dejaba sin terminar sus cuadros, y otras cosas mucho más decisivas que éstas, cuyo enunciado reclamaría desarrollos demasiado amplios.

Goya representa el caso estrictamente opuesto. Ha pintado todos los temas divinos, humanos, diabólicos y fantasmáticos. En la elección de temas se caracteriza por no haber excluído ninguno, desde el cuadro religioso, la alegoría y la «perspectiva» (San Antonio de la Florida) hasta el grabado anecdótico y la caricatura. Me he preguntado más de una vez si no es este carácter universal, omnímodo, de la obra de Goya una de las causas que han paralizado, en los estudiosos de Goya, todo intento de definir su unidad orgánica.

¿Qué significa esta ilimitada amplitud de fauces con que Goya se traga el torrente de los temas? Significa varias cosas, me parece. La primera, que Goya se sentía capaz de todo, lo cual no quiere decir que lo fuera. La vulgaridad de casi todos sus cuadros religiosos, la insulsez de sus alegorías indican que, para él, sentirse capaz de un tipo de asuntos no implica la conciencia de poseer ideas valiosas y propias acerca de su interpretación ni, por otra parte, afinidad de su persona con el tema. ¿En qué consistía, pues, esa evidente conciencia de universal capacidad? A mi juicio, no se suele destacar todo lo debido una virtud que Goya poseyó en alto grado, a que daba suma importancia, de que se sentía orgulloso y que casi apuntaba en manía, —la riqueza, casi sin límites, de su destreza como artífice, de su práctica en todas las técnicas de pintura, grabado y dibujo—, en suma, lo que quisiera llamar su «artesanía». Toda la vida se le ve preocupado de adquirir y manejar cuantos modos de expresarse

---

cencia de los cuadros.» La imposibilidad de encontrar a mi vera una biblioteca suficiente me ha impedido ultimar este libro. En espera de su aparición pueden verse las páginas sobre Velázquez publicadas como prólogo al portfolio de reproducciones velazquinas, dado a la luz en el *Iris-Verlag*, de Berna, 1943.

(1) Esto acontece con las *mitologías*, de las que Velázquez hace *antimitologías*, es decir, escenas realistas contemporáneas.

en formas bidimensionales divisa en el horizonte. Más aún: en este orden es de una constante originalidad. Sus frescos son una inaudita combinación de temple y fresco. Sus grabados una mixtura de aguafuerte, bruñido y aguatinta. A los pocos años de inventar Senefelder la litografía, ya está Goya, que es un anciano, haciendo litografías. Sus cuadros están pintados con pinceles y con brochas, con cañas de su invención, con espátula, con cuchillo y con esponjas. Probablemente tenía muchos otros «secretos de taller» en que sus contemporáneos, grandes ignorantes en materia de pintura y grandes distraídos para lo que había ante sus ojos por hallarse obsesos con la resolución de reformar el mundo, no repararon y nos dejaron para siempre incógnitos.

Se origina, pues, la vehemente sospecha de que Goya tomó su oficio de pintor como una artesanía superior, se sintió como un artífice y nada más. Para entrar en Goya conviene reprimir durante un rato la idea del «artista» a que el siglo romántico nos ha habituado. Con ello no hacía nada que le fuese peculiar. Desde fines del siglo XVII la valoración pública del pintor mengua —y ahora me refiero a Italia, que ha sido la norma en todos los aspectos del arte europeo hasta 1800. Mientras Salvatore Rosa —1615-1673— tenía una figura social de príncipe como la había tenido Rubens, los pintores desde 1680 retrogradan en la jerarquía social. A esto acompaña ineludiblemente una depauperación en la persona íntima del pintor que hace de éste, en efecto, un mero artesano, si se quiere, la aristocracia de la artesanía; va con ello una creciente incultura del «artista» y una mentalidad poco distante de la del obrero manual. Las cartas de Goya son cartas de un ebanista (1).

La segunda cosa que la universalidad de los temas en la obra de Goya nos revela, es la misma vista por su revés. Goya no tiene relación directa y personal con sus temas durante la mayor parte de su vida. Que en la segunda mitad de ésta broten súbitamente inspiraciones personalísimas, una casi maníaca insistencia sobre asuntos que nadie le encargaba y en que él se complacía, es cosa que, luego veremos, no hace sino subrayar la normal constancia de lo contrario. Hasta el punto de que si un filólogo se ocupa en precisarnos lo que para Goya significa «capricho» —vocablo muy frecuente en su correspondencia, en sus titulaciones, en documentos a él referentes—

---

(1) Uno de los estudios que faltan en la historia de la pintura europea es la reconstrucción de las variaciones sufridas por la *figura social* del artista. En mi *Velázquez* hago algunas consideraciones sobre ello, reducidas, claro está, al siglo que va de 1550 a 1650.

se descubrirá que para él representa todo aquello que un pintor hace al margen de su oficio. El valor que luego han adquirido las caprichosidades de Goya no debe desorientarnos sobre la contextura básica de su ser, de lo que las cosas —y entre ellas, su oficio— fueron para él.

Yo no sé si se ha hecho notar por otros algo tan evidente como curioso e inquietante que hay en la actitud de Goya ante sus asuntos, actitud patentizada en sus mismas obras. Es una extraña distancia de su persona, incluso de su persona artística, al tema. No digo que al cuadro, pero sí que al tema. Los objetos que interpreta —cosas o personas— no le interesan con ningún interés directo, inmediato que revele el menor calor humano irradiando hacia ellos. Se los ha puesto delante y se limita a interpretarlos según su manera, unos con cuidado, otros con atroz descuido. En los cuadros que pintó *motu propio* —casa de locos, disciplinantes, mascaradas, degollaciones, fusilamientos, naufragios, pánicos— su interés es oblicuo. Los pinta precisamente *porque* son temas humanamente negativos.

Esta falta de humana simpatía por los seres que pinta es precisamente una de las causas de su estilo. Muchos han reparado ya que en sus composiciones al entrar el ser humano queda *ipso facto* convertido en un muñeco perfectamente canjeable por otro. Las caras no son caras, son caretas. El mismo motivo contribuye a otra peculiaridad de sus cuadros lúcidamente anotada por Mayer: que no tienen protagonista. Todo en ellos queda mediatizado, igualado y convertido en pieza cualquiera de la composición. El protagonista es el cuadro mismo.

Se habla con fatigosa reiteración de la impetuosidad de Goya, del calor humano de su pintura, pero yo no veo nada de eso como no sea en algún lugar excepcional de su obra. Ha solido padecerse un estrambótico empeño de presentar a Goya como prototipo del hombre español y se ha partido, por anticipado, de un esquema de españolismo sobremanera arbitrario y pueril. Con lo cual se ha falsificado a Goya dos veces. El brillo único de las superficies pintadas que Goya nos presenta, la refulgencia que hace de ellas joyas, joyas de luz y cromatismo, y embriaga, como físicamente, nuestra visión, no arguyen impetuosidad ni calor emotivo. Un orfebre no tiene por qué ser apasionado. En cuanto al rompimiento de formas, el abandono de veladuras, la singularidad de la pincelada característicos de su última época —¡qué casualidad!— son rasgos que aparecen al mismo tiempo en toda Europa, empezando por Inglaterra. Es la «manera suelta» que no va a abandonarse ya durante todo el siglo XIX.

La amplísima tesitura de sus temas no significa, pues, en Goya, riqueza de inspiraciones ni entusiasmo que irradia hacia todos los puntos cardinales. Significa, por el contrario, que, como los demás pintores españoles de su tiempo, está instalado en su labor como en un oficio o faena cotidiana, en que el oficial vive atenido a los encargos que recibe. Nada estorba tanto la comprensión de Goya como suponerle desde luego poseído por la idea de que la pintura es una actividad «genial». Lo interesante de su figura artística es precisamente ver cómo, de cuando en cuando y en tiempos ya tardíos, la cotidianeidad de su oficio experimenta extrañas perforaciones eruptivas de «caprichosidad», que es como entonces era visto lo que el siglo siguiente va a llamar «genialidad» (1). En Goya brota repentinamente y en la pintura por vez primera el romanticismo, con su carácter de irrupción convulsa, confusa de misteriosas y «demoníacas» potencias que el hombre llevaba en lo subterráneo de su ser.

§ 5

GOYA Y LO POPULAR

Goya nace en un pueblo y en un pueblo aragonés, lo cual equivale a pueblo en superlativo. No recibe enseñanza literaria alguna. Aprende el arte en Zaragoza, donde convive con otros de origen parecido. En España no había pintores que tuviesen siquiera buena escuela. El aprendizaje de Goya es deficiente y nunca logrará superar cierta inseguridad de mano que le hace casi siempre ser una cosa extraña: un gran pintor balbuciente. Tiene el carácter bronco, impulsivo, «elemental» de sus paisanos cuando les falta el montaje de frenos e inhibiciones en que consiste la «buena educación». Pero no hay pretexto para levantar una leyenda de heroísmo aventurero e indómito. Hace lo que tantos otros jóvenes pintores: procurarse los medios para ir algún tiempo a Roma. Sus primeros trabajos en las iglesias de Zaragoza revelan un oficial de su arte, bien dotado,

(1) Nuestra idea del artista sigue teniendo la significación que le dio el romanticismo y que proviene de la idea del «genio» que aparece en Kant y en los ingleses, se nutre en Herder y Goethe y se exaspera en Chateaubriand y las siguientes generaciones románticas. La fama de Goya es, a su vez, una creación del mundo romántico.

menos bien adiestrado y que no tiene nada que decir. Vive artísticamente sin gran soltura en las formas del tiempo, sobremanera anquilosadas y que sólo viene a agitar un poco el vendaval decorativo que fue Tiépolo.

Conviene acentuar desde luego que el desarrollo de Goya fue muy lento. No era de suyo una cabeza clara. Cuando viene a Madrid y en 1775 comienza la serie de los cartones para tapices, no ha hecho aún nada que ni de lejos sepa a Goya.

Se le ha presentado siempre como un hombre que produce desde su secreta, profunda y huraña soledad íntima, como el hontanar que mana de recónditas venas terrestres. Me atrevería a preguntar a los historiadores del arte si hay fundamento para pensar así. Los «eternos» cuadros negros, algunas de sus series de grabados, obra toda de los últimos veinte años de su larga vida, gravitan inoportunamente sobre la interpretación de su existencia normal como pintor y como hombre. Yo veo en este instante de su llegada a Madrid y de ponerse a trabajar para la fábrica de tapices, bajo las indicaciones de Mengs, ejemplo de otro temperamento muy distinto.

En los «cartones» comienza a manifestarse el Goya que podía y tenía que ser. Y es precisamente cuando por vez primera en su vida se encuentra sometido a la presión de un ambiente homogéneo y de fisonomía muy precisa: el mundo de la Corte, más aún, el mundo palatino. Los tapices son para palacios reales: la manufactura pertenece a la Corona: la dirección es dada por el pintor de cámara. Y he aquí que el mozancón rudísimo de Fuendetodos y de Zaragoza se pone inmediatamente a tono; más aún, en ese ponerse a tono brota su personalísima inspiración. Catorce años más tarde, en 1790, entra en contacto frecuente con la sociedad aristocrática y en amistad con los grandes intelectuales del tiempo. Es otro ambiente distinto del palatino, en que dominan otras inquietudes y donde irrumpen las «nuevas ideas». Pues bien, entonces asistiremos a un nuevo rebrotar de Goya: posibilidades que en él yacían inertes se movilizan. Cuando otros quince años después aparecen en España los efectos de la Revolución Francesa, Goya se encuentra envuelto en una tercera atmósfera y, a pesar de sus años, de su sordera, reaccionará con nuevas emanaciones de su interior arcano. Todo esto nos llevaría a pensar en un hombre hipersensible al contorno, que vive de él, o como los caracterólogos y, especialmente, los psiquíatras dicen, que es «sintónico». La figura somática de Goya es la que suele corresponder a esa condición.

Mas si decimos que en los «cartones» surge Goya, sería bueno

ponernos de acuerdo sobre qué es lo que surge. El despiste en la interpretación de nuestro pintor proviene de un error garrafal que se cometía al apreciar este momento propiamente inicial de su obra. Por fortuna, nuestros investigadores pusieron hace tiempo correctivo a esa confusión. Me refiero a los temas de los tapices. Algunos de estos temas son escenas populares o semipopulares españolas. Por una ignorancia, que no es perdonable, se supuso que ese carácter popular de los asuntos se debía al albedrío de Goya. Y de aquí salió disparada la idea de un Goya entusiasta de lo popular y castizo, que vivía con los chisperos y manolas, con toreros y jaques. Hoy sabemos que no sólo la indicación general de que pintase cuadros de costumbres nacionales le llegaba a Goya desde arriba, sino incluso que le fueron sugeridos no pocos de los temas singulares. Cuando excepcionalmente no es así, Goya tiene buen cuidado de hacer constar en el documento de entrega: «es de mi invención».

En el supuesto popularismo de Goya hay que restar las partidas siguientes: Primera: desde comienzos del siglo XVIII los pintores palatinos, que eran extranjeros —Houasse, Paret, los hijos de Tiépolo— tratan constantemente asuntos populares. Segunda: lo propio acontece por esos tiempos en toda Europa. Tercera: el «popularismo» es una de las grandes vetas de la pintura continental desde el último tercio del siglo XVI. En Italia comienza explosivamente con Caravaggio. Al choque de su influencia surgió nada menos que Velázquez. Pintar, pues, costumbres del pueblo no significa nada característico en 1775. Pero hay algo más fuerte. Cuarta: durante el siglo XVIII se produce en España un fenómeno extrañísimo que no aparece en ningún otro país. El entusiasmo por lo popular, no ya en la pintura, sino en las formas de la vida cotidiana, arrebata a las clases superiores. Es decir, que a la curiosidad y filantrópica simpatía sustentadoras del popularismo en todas partes, se añade en España una vehementísima corriente que debemos denominar «plebeyismo». No escojo el vocablo al desgaire. Lo tomo de la ciencia lingüística donde tiene valor terminológico con un significado muy estricto. Se trata de lo siguiente: aparecen frecuentemente en el lenguaje dos formas de una misma palabra o dos palabras que significan lo mismo, de las cuales una tiene origen culto y otra ha sido conformada por la pronunciación y el uso populares. Pues bien, la tendencia en la colectividad que habla esa lengua a preferir la forma popular a la erudita o culta se llama en lingüística «plebeyismo». Cierra dosis de ello es normal en todas las lenguas, las nutre, las presta gracejo y las desalmidona.

Imagínese ahora el lector esa tendencia extendida de las formas verbales a los trajes, danzas, cantares, gestos, diversiones de la «plebe». Habríamos trascendido de la lingüística a la historia general de la nación. Y si, en vez de la dosis habitual de ese juego imitativo de lo plebeyo, nos representamos un entusiasmo apasionado y exclusivo, un verdadero frenesí que hace de él, ni más ni menos, el resorte más enérgico de la vida española en la segunda mitad del siglo XVIII, tendremos circunscrito el gran hecho de nuestra historia que llamo «plebeyismo». No logro comprender cómo este fenómeno no ha sido destacado y definido adecuadamente, porque su tamaño —en extensión y dinamismo— es enorme, porque sus efectos duran hasta los primeros años del presente siglo —mi generación lo vivió aún plenamente durante su adolescencia— y porque no creo que haya acontecido en la historia de ningún otro pueblo nada parejo. Dondequiera la norma fue todo lo contrario: las clases inferiores contemplaban con admiración las formas de vida creadas por las aristocracias y procuraban imitarlas. La inversión de esta norma es la más auténtica enormidad. Pues esta enormidad es la que ha sustentado —no se trata de menos que eso— la vida española durante muchas generaciones. La plebe existía alojada en las formas vitales de su propia invención con entusiasmo, consciente de sí misma y con inefable delicia, sin mirar de soslayo los usos aristocráticos en anhelosa fuga hacia ellos. Por su parte, las clases superiores sólo se sentían felices cuando abandonaban sus propias maneras y se saturaban de plebeyismo. No se trate de minimizar el hecho: fue el plebeyismo el método de felicidad que creyeron encontrar nuestros antepasados del siglo XVIII.

Calcúlese la cantidad de cosas peculiares e insólitas que han tenido que acontecer en España desde fines del siglo XVII para que medio siglo después se produjese fenómeno tan enorme e inaudito. Sin embargo, esas cosas han pasado inadvertidas todas ante los ojos cegatos de los historiadores. Pero dejando, ya que no es la ocasión, los orígenes del fenómeno, precisemos sus tres dimensiones principales.

La primera consiste en los trajes y aderezos del pueblo madrileño y de algunas capitales andaluzas. A ello va inseparablemente unido el repertorio de actitudes y posturas, gestos, líneas y melodía de los movimientos corporales, modos de pronunciar la lengua, giros y vocablos.

Es indecible hasta qué punto decayó en la segunda mitad del siglo XVII la aristocracia española. «No hay cabezas», decía ya en documento oficial el Conde-Duque, y lo mismo repetía Felipe IV

cuando, al despedir a éste, reasume en su persona el Poder. Léanse las cartas de jesuítas correspondientes a esos años y pasmará la claridad con que los españoles de entonces se daban cuenta de la nulidad de su nobleza (1). Había perdido ésta toda fuerza de creación. No sólo para la política, la administración y la guerra se mostraba incapaz, sino también para renovar, o siquiera sostener con gracia, las formas del cotidiano existir. Dejó, pues, de ejercitar la función principal de toda aristocracia: la ejemplaridad. Trajo esto consigo que el pueblo se sintiese desamparado y abandonado, sin modelos, sugestiones ni disciplinas venidas de lo alto. Entonces se manifiesta una vez más el extraño poder que ha tenido nuestro pueblo ínfimo para *fare da sé*, para vivir por sí mismo y desde sí mismo, para nutrirse de su propio jugo e inspiración. Llamo «extraño» a ese poder porque es mucho menos frecuente en las naciones de lo que, mirada la cosa a bulto, pudiera suponerse. Desde 1670 la «plebe» española comienza a vivir vuelta hacia dentro de sí misma. En vez de buscar fuera sus formas, educa y *estiliza* poco a poco las suyas tradicionales (2). De esta labor espontánea, difusa y cotidiana va a salir el repertorio de posturas y gestos del pueblo español en los dos últimos siglos. Ese repertorio tiene un carácter que hace de él algo, según creo, único, a saber: que consistiendo en actitudes y movimientos espontáneos como todo lo popular, esas actitudes y esos movimientos están ya estilizados. Ejecutarlos no es simple vivir, sino vivir «en forma», existir con estilo. Nuestro pueblo se creó una como segunda naturaleza que estaba ya informada por calidades estéticas. Y ese repertorio de líneas y ritmos usados a toda hora constituyó un vocabulario, un material precioso de que emergieron las artes populares. Estas representaban, pues, una segunda estilización deliberada que se practicó sobre la primaria del constante moverse, gesticular y conversar. Ejemplo de ello son las otras dos grandes dimensiones de la arrolladora corriente «plebeyista» que inundó casi por entero a España en torno a 1750. Se trata de las dos máximas creaciones artísticas de nuestro pueblo en aquel siglo: las corridas de toros y el teatro.

Lo que llamamos corridas de toros apenas tiene que ver con la antigua tradición de las fiestas de toros en que actuaba la nobleza. Precisamente en esos últimos años del siglo XVII en que, según mi

(1) [*Cartas de algunos PP. de la Compañía de Jesús sobre los sucesos de la Monarquía entre los años* de *1634 y 1648*, siete volúmenes, Madrid, 1861 a 1865]

(2) Lo cual no excluye que aprovechase tal cual elemento usado por la nobleza, pero sometiéndolo a una remodelación según propio estilo.

idea, el pueblo español se decide a vivir de su propia sustancia, es cuando por vez primera nos tropezamos con alguna frecuencia en escritos y documentos con el vocablo «toreros» aplicado a ciertos hombres plebeyos, que en bandas de un profesionalismo todavía tenue recorren villas y aldeas. No era aquello aún la «corrida de toros», en el sentido de un espectáculo rigorosamente conformado, sometido a reglas de arte y a normas de estética. La gestación fue lenta: duró medio siglo. Puede decirse que es en torno a 1740 cuando la fiesta cuajó como obra de arte. La lentitud del proceso y la causa de que poco antes de esa fecha la modelación artística del juego popular con los toros llegase a estar en punto, son temas que aquí sobran y me llevarían a largos desarrollos. Ello es que en la cuarta década del siglo aparecen las primeras «cuadrillas» organizadas, que reciben el toro del toril y, cumpliendo ritos ordenados y cada día más precisos, lo devuelven a los corrales muerto «en forma». El efecto que esto produjo en España fue fulminante y avasallador. Muy pocos años después, los ministros se preocupaban del frenesí que producía el espectáculo en todas las clases sociales. Hay un dictamen de Campillo —que fue un gran gobernante— en que éste se muestra desesperado porque le han hecho saber que en Zaragoza los hombres del pueblo empeñan la camisa para poder ir a los toros (1). Pocas cosas en todo lo largo de su historia han apasionado tanto y han hecho tan feliz a nuestra nación como esta fiesta en la media centuria a que nos referimos. Ricos y pobres, hombres y mujeres, dedican una buena porción de cada jornada a prepararse para la corrida, a ir a ella, a hablar de ella y de sus héroes. Fue una auténtica obsesión. Y no se olvide que el espectáculo taurino es sólo la faz o presencia momentánea de todo un mundo que vive oculto tras él y que incluye desde las dehesas donde se crían las reses bravas hasta las botillerías y tabernas donde se reúnen las tertulias de toreros y aficionados.

No menos entusiasmo que los toros provocó en estos tiempos el teatro. ¿Por qué no consta como hecho grueso y de todos sabido que el tiempo de 1760 a 1800 ha sido la época en que los españoles han gozado más del teatro? Si padezco error desearía ser formalmente rectificado, pero si se cae, por fin, en la cuenta de que el hecho es

(1) Don José de Campillo y Cosío fue ministro de Felipe V. Como escribo nómada [en Lisboa] no tengo a mano la nota tomada por mí hace muchos años de ese dictamen, donde constaba la fecha. Pero como Campillo murió en 1741, es casi seguro que el memorial fuese del año anterior. Considero esa fecha como «haciendo época» en la historia de la tauromaquia.

cierto, convendría que los historiadores nos lo hiciesen ver, lo destacasen y perfilasen, porque es de sobrada importancia. Entonces —y no en el siglo XVII— el teatro se hace placer de todos, forma un trozo de su haber vital, les *es* plenamente y hasta el fondo del alma. Ahora bien, por aquellas fechas los dramaturgos eran tan nulos como los pintores. La falta de talentos científicos, literarios y plásticos en España desde 1680 es tremebunda, hasta el punto de constituir un fenómeno patológico que reclama esclarecimiento. Se representaban por millonésima vez las comedias de nuestro viejo teatro barroco. Pero a esto se habían agregado toda una serie de nuevos géneros teatrales —sainetes, jácaras, tonadillas— de origen y estilo plebeyos o, como la zarzuela, nacidos en la Corte pero informados cada día más por el estro popular. Estos nuevos géneros carecían de valor literario; más aún, no pretendían tenerlo. ¿Cómo se explica que, no obstante, el teatro español atravesase lo que acaso ha sido su mejor época? Los que tienen una idea perfectamente arbitraria y pueril de la historia del teatro universal y volviéndose de espaldas a los hechos suponen *ad libitum* que el teatro es primordialmente un género literario, no pueden comprender esto, y ello es la causa de que no habiendo sido este tiempo buena sazón de dramaturgos quedasen ciegos para reconocer que, a pesar de ello, fue una etapa culminante de nuestro teatro. Mas cuando se sabe que lo normal en la historia de todo teatro es que éste viva principalmente de actrices, actores y escena, y sólo en segundo término, y muy pasajeramente, de los poetas dramáticos, la cosa se hace, sin más, llana. La etapa del teatro español a que ahora aludimos es un ejemplo extremado y como caricaturesco de ello. Bajo la arcaica mugre de nuestro teatro barroco y junto al puñado de autores imbéciles que encharcaban la escena, surge desde 1760 una serie ininterrumpida de actrices geniales y de actores egregiamente dotados. Unas y otros de cuna plebeya, salvo rarísimas excepciones. Las actrices eran, a la vez que recitadoras, cantantes y danzarinas. Porque fue exclusivamente obra de una serie de actrices y actores que, sin interrupción, se suceden en las tablas desde 1760 hasta comienzos del siglo XIX. Las actrices, sobre todo, debieron poseer condiciones geniales y representan uno de los más ilustres brotes que ha tenido la feminidad española. Nadie les había enseñado la gracia que a borbotones hacían manar de sí y arrebataba a todo el mundo. Ellas hicieron de la escena algo así como el trigémino de la vida nacional. Su popularidad no tenía límites. Todo el mundo conocía, comentaba y discutía no sólo el primor de su actuación escénica, sino los más

ínfimos detalles de su vida particular. Porque la personalidad de estas magníficas criaturas rebosaba del escenario y se hacía patente en calles, paseos y fiestas de Madrid. Los más peraltados nobles se apasionaban por ellas —ejemplo, el duque de Veragua por María Ladvenant—, y las duquesas las cortejaban y el pueblo andaba a cachetes todas las tardes por defender la primacía de la actriz que cada grupo idolatraba. En menor escala acontecía lo propio con los actores. Hubo que desterrar a más de uno porque las pasiones que inspiraban en las más altas señoras pasaban de todas las rayas (1).

He dicho que este ejemplo de la preeminencia de los farsantes sobre los autores era, por su extremismo, caricaturesco. No es caprichosa la calificación, porque de tal modo vivió el teatro entonces de actrices y actores que el interés del público se prendía, más allá de sus destrezas profesionales, en sus personas mismas. Lo cual produjo esta sorprendente inversión: los autores comenzaron a hacer *personajes* de sus obras a las *personas* de los representantes. Tal aconteció al autor que ejerció durante veinte años la soberanía en los teatros: don Ramón de la Cruz. Pero este dramaturgo —que compuso innumerables sainetes, zarzuelas, loas, tonadillas, jácaras, que tradujo para justificarse ante los del «bando francés» tragedias francesas e italianas— es un claro ejemplo de los despistes que sufren los historiadores. Porque sus famosos sainetes son, literalmente, poco más que nada, y, además, *no pretendían ser obra poética de calidad.* Todo su propósito y su valor radicaban en ser algo parecido a lo que hoy son los guiones de películas: un cañamazo donde las actrices y actores podían lucir sus donaires. De aquí que acabase por hacer de los histriones las figuras mismas de sus argumentos. Esto llevaba a los del bando francés al colmo de la indignación. Así, Samaniego: «Por fin, cansado de inventar los poetas, han puesto su doctrina en boca de los mismos cómicos, y, para asegurar la ilusión, Garrido Tadeo y la Polonia nos cantan sus amores, sus deseos, sus cuidados y sus extravagancias» (2).

La ejemplaridad que faltaba a la nobleza irradiaba de la escena. «¿Y quién duda —dice el mismo Samaniego— que a estos modelos

(1) El entierro de María Ladvenant —murió muy joven— coincidió con el día en que fueron expulsados los jesuítas. Algunos contemporáneos nos han dejado la expresión de su sorpresa ante el hecho de que la gente madrileña no se ocupó para nada de aquella expulsión y vivió absorta todo el día en el entierro de la actriz.

(2) *El Censor* —Madrid, 1786, pág. 441—, citado en Cotarelo. *Don Ramón de la Cruz y sus obras*, Madrid, 1899.

(los del teatro) se debe también aquel resabio de *majismo* que afectan *hasta las personas más ilustres de la corte*... sus trajes y modales truhanescos?» (1).

No había más remedio que detenerse un poco en la equematización de este tupido paisaje de plebeyismo que constituye la auténtica «alma colectiva» de Madrid cuando Goya llega a la Villa y Corte. Ahora podremos averiguar quién es Goya, en orden a su pretendido casticismo del que se ha intentado hacer sustancia de su vida y persona. Porque un hombre es aquello que hace frente al sistema de vigencias establecidas en el contorno donde se halla infuso. Mas, a fin de que la respuesta a nuestro requerimiento sea inequívoca, necesitamos añadir a todo lo dicho un decisivo coeficiente. Esa presencia de los modos plebeyos podía haber consistido en un simple «estar ahí», de suerte que pudiera encontrarlos quien, por particular afición, fuese en su busca. Pero no era así como las cosas se daban.

Sobre una deleitable quietud de fondo, esta mitad de siglo XVIII español se caracteriza por el apasionamiento. Todo es vivido con fogosa intensidad, con entusiasmo casi maniático. No se contentan con ir a los toros o al teatro, sino que el resto del día apenas hablan de otra cosa. Más aún, discuten y se querellan, síntoma de que todo ello penetra las vidas hasta el estrato donde las pasiones borbotean. Y ello en todas las alturas sociales. Cuando la *Tirana* es traída de Barcelona, por imposición oficial, a trabajar en los teatros de Madrid, su marido no le envía sus trajes y aderezos. En vista de ello, la duquesa de Alba, que es su partidaria, le proporciona vestimenta. Inmediatamente la duquesa de Osuna, émula de la Alba, hace lo mismo con su preferida, la Pepa Figueras, gran chulapona sainetera.

No había, pues escape. Aunque no se gustase de lo popular, su materia entraba a presión por los poros de toda existencia. De aquí un fenómeno curioso. Envolviendo a todos esos bandos que las diversas eminencias del arte plebleyo suscitaban, España entera hallábase dividida en dos grandes partidos: de un lado la inmensa mayoría de la nación, sumergida en lo castizo, impregnada de él y su entusiasta; de otro, unos cuantos grupos de contingente numéricamente escaso, pero formados por los hombres de más calidad —algunos nobles, hombres de ciencia, gobernantes y administradores—, educados en las ideas y gustos franceses que dominaban Europa entera y para quienes las costumbres populares de España representaban una ignominia. El choque entre ambos máximos partidos fue duro

(1) *Ib.*, 438.

y grave. La verdad es que los unos y los otros tenían razón, pero a ambos les faltaba. Los «ilustrados» combatían al majismo, procuraban, y a veces conseguían, la supresión de las corridas de toros y atacaban fieramente al pobre don Ramón de la Cruz, que con sus sainetes sostenía la *manolería* en las tablas. Ya he dicho que esos sainetes eran casi siempre estúpidos, pero no lo eran menos las tragedias traducidas u originales con que se pretendía suplantarlos. Ahora bien, lo curioso es que cuando los «ilustrados» escribían contra lo «plebeyo», su prosa aparecía saturada con el vocabulario más preciso que los partidarios de lo popular empleaban en la conversación, lo cual demuestra la fuerza invasora y penetrante que el plebeyismo poseía (1).

Todo esto entra en su período de paroxismo precisamente en 1775, que es la fecha de arribada a Madrid del joven aragonés. Aquel año torea por vez primera en la Corte Pedro Romero. El año siguiente entabla su competencia famosa con *Costillares*, la primera en grande estilo que ha caldeado la historia férvida del toreo. En esos años alcanzan su mayor fama la Polonia Rochel, sin par tonadillera, la *Catuja*, la *Caramba*, y en 1780 comienza la dramática emulación entre la *Tirana* y Pepa Figueras (2).

¿Qué de todo eso influye con alguna intensidad en la vida y la obra de Goya hasta las proximidades de 1790? Por una carta suya

(1) No es cosa de reproducir una vez más los consabidos versos de Jovellanos en sus dos sátiras, aunque constituyen el documento más completo que sirve de comprobación a cuanto acabo de decir. Cuando se relean, obsérvese la precisión del vocabulario que podríamos llamar técnico-plebeyo incluído en ellos. Jovellanos, que detesta los toros, habla como un revistero taurino. En su *Memoria sobre la policía de los espectáculos y diversiones públicas y su origen en España*, escribe: «¿Qué otra cosa nuestros bailes que una miserable imitación de las libres e indecentes danzas de la ínfima plebe? Otras naciones traen a danzar sobre las tablas los dioses y las ninfas; nosotros los manolos y verduleras.»

El conde del Carpio, en carta a la marquesa de la Solana, señora rigorista de quien Goya hizo un magnífico retrato, refiriéndose a la duquesa de Alba, dice que «emplea el tiempo agradablemente, por aquellos instantes, en cantar tiranas y envidiar a las majas».

(2) «Ríase usted —escribe Iriarte a un amigo— de las facciones de Glukistas, Piccinistas y Lullistas. Acá nos comemos vivos entre Costillaristas y Romeristas. No oye uno otra conversación, desde los dorados artesonados hasta las humildes chozas, y desde que se santigua por la mañana hasta que se pone el gorro de dormir. El furor de los partidarios durante el espectáculo llega a términos de venir a las manos, y dentro de poco hemos de tener atletas reales y verdaderos, con pretexto de los toros.» (Cotarelo: *Iriarte y su época*, pág. 237).

de fecha muy posterior, en que habla de que ese día va a los toros, como cosa natural, podemos colegir, si tenemos de ello voluntad, que debió asistir a la fiesta en los años anteriores ni más ni menos que cualquier otro vecino de Madrid (1). En toda esta época no pinta a ningún torero ni hace más cuadro de toros que el cartón *La novillada*, donde no se trata de una corrida formal, sino del novillo que sueltan en cualquier pueblo. El cuadro es de intención puramente decorativa, y si se le quiere tomar como prueba de su afición a la tauromaquia, en vista de que la figura central parece ser su autorretrato, sólo llevaría a probar que en esta fecha Goya es un ignorante en *re taurina*. Tampoco se sabe que tuviera relación alguna con la gente de tablas. A fines de 1790 envía a su amigo Zapater unas tiranas y unas seguidillas. «Con qué satisfacción las oirás —dice a su amigo—. Yo no las he escuchado todavía y lo más probable será que nunca las oiga, pues no voy ya a los sitios donde podría oírlas, porque se me ha puesto en la cabeza que debo mantener una determinada idea y guardar una cierta dignidad que el hombre debe poseer, con lo cual, como puedes creerme, no estoy muy contento.»

Este texto me parece el dato más importante de cuantos Goya nos ha dejado sobre sí mismo. Recojamos todo lo que esas palabras quieren decirnos y lo que nos dicen sin querer. Lo primero es dar Goya por cosa supuesta y natural que proporciona a su amigo Zapater, un buen hombre provinciano, reposado y cualquiera, un verdadero placer enviándole esas coplas, por lo visto recientes y de moda. Es decir, que en provincias se procuraba seguir al día las «manolerías» de Madrid. Lo segundo es que Goya, en los quince años que para esa fecha llevaba en Madrid, había ido, como todo el mundo, a oír esas canciones en lugares donde se concentraba el majismo. No puede referirse a los teatros, donde no había en ningún caso razón para omitir su presencia. De todos modos es el dato máximo que puede alegarse en pro de sus entusiasmos castizos, y este dato máximo es de sobra mínimo (2). Porque eso es todo lo que se sabe de una supuesta vida alegre de Goya, que no ha dejado el menor rastro ni en anécdotas con alguna fijeza de perfil ni en toda su obra futura. Lo tercero es que Goya nos testimonia aquí un cambio que antes de esa fecha en su persona y régimen de vida se ha producido.

(1) En una carta de 1778 a Zapater, que era costillarista, se declara partidario de Pedro Romero.

(2) Si se quiere adjúntense las dos cartas recomendando ante otro amigo de Zaragoza al *cantaor* Paco Trigo.

Resulta que ahora Goya «tiene una idea», que esa idea le impone «una cierta dignidad» y que esta dignidad es algo «que el hombre debe poseer». ¡Ahí es nada! ¿Qué ha pasado al mozancón aragonés al llegar a la cuarentena?

Se trata, en efecto, de una conversión. Pero ¿de qué y a qué?

Yo imagino estos quince años decisivos de la vida de Goya con la figura siguiente:

Se instala en Madrid hacia 1775 con veintinueve años. Ha vivido hasta entonces en Zaragoza y en Italia la más vulgar existencia de un menestral de su arte. En Italia no ha visto más que lo que cualquier joven pintor veía entonces. Su contacto con el arte italiano no tiene originalidad ninguna. El cuadro de San Francisco el Grande, que es de 1781, nos prueba con lamentable exactitud la poca perspicacia con que recibe el mundo artístico de Roma. Viene, pues, a Madrid sin proyecto artístico alguno, sin inspiración, a practicar su oficio como tal oficio y sostenerse con él. En Madrid arrastra una existencia de pura cotidianeidad; conoce poca gente fuera de sus compañeros de oficio, entre los cuales nadie descollaba ni por su arte ni por su hombría. Hasta 1783, salvando los frescos del Pilar y el cuadro de *San Bernardino*, en San Francisco el Grande, Goya parece ocupado exclusivamente de suministrar cartones para los tapices de la Real Fábrica. No debía haber demanda alguna de cuadros por entonces. Los grandes señores se hacían retratar por Mengs y por Wertmüller u otros extranjeros. Goya quedó adscrito al mínimo mundo gremial de los pintores palatinos. Este es el único punto en que la tangente de su vida toca un grupo social. Años sordos y lentos. No entró con facilidad en los modos peculiares del bullicio madrileño. En esta edad en que se hace el capital de amistades de azar, que suelen ser las más sólidas y sabrosas, no acerca su vida a la de nadie. Contra lo que se ha dicho, no tiene amigos en la torería ni se enamora de ninguna actriz. Es, en suma, un artesano que cumple cada jornada su tarea. Sólo le preocupa su avance en el escalafón de su oficio y pugna por encontrar un poro que le permita filtrarse en las regiones superiores. En 1783 consigue, por fin, hacer el retrato de Floridablanca. Las ilusiones que esta aproximación al gobernante levanta en él nos revela el desamparo de todos los años anteriores. Floridablanca no correspondió a esas ilusiones y se mostró remiso en la pretección.

Sin embargo, los cartones, aunque lentamente, habían ido aventajando su nombre. Es de notar el interés que muy pronto muestran por él los arquitectos más destacados: Sabatini, Villanueva, Ventura

Rodríguez. Este último le facilita la ocasión de retratar al infante don Luis, que se lo llevará a Arenas de San Pedro en ese mismo año. Poco después empieza a hacer retratos de personas notorias, uno de los primeros, el del arquitecto Ventura Rodríguez. Los retratos van a ser el barlovento que lleva a Goya a alta mar. En 1786 es nombrado pintor del Rey.

Desde esta fecha a 1790 el contorno social de Goya cambia y con él todo su ser. Conoce y trata a los hombres y mujeres más valiosos de la nobleza, y al mismo tiempo a los escritores y gobernantes partidarios de la «Ilustración». Ambos grupos son para Goya una revelación. Hasta entonces él había vivido como vivían entonces casi todos los españoles y como han vivido siempre —a la buena de Dios, en abandono al cariz de la hora, con una espontaneidad vegetal. Ahora encuentra ante sí criaturas para quienes vivir es lo contrario de abandonarse, que entienden la existencia como un constante reobrar sobre sí, frenar lo espontáneo, moldearse en cierta figura ideal de humanidad. Esto implicaba un constante alerta sobre todo primer movimiento y una crítica vigilante de todo lo habitual, usadizo y que se hace porque *se* hace. Aquellos hombres de la «Ilustración» —repito, nobles los unos, e intelectuales o gobernantes los otros— tenían un rigoroso doctrinal. Se colocaban ante la vida con «ideas». Goya les oye hablar. Inculto y de mente lenta, no entiende muy bien lo que oye, pero capta algo fundamental: que no hay que entregarse a lo espontáneo, ni propio ni colectivo, que hay que vivir una «idea».

Es el primer choque educativo de que Goya beneficia. ¡Y tiene cuarenta años! Este imperativo de reflexión y de recogimiento sobre sí mismo significa para él como haber nacido de nuevo. Ve ante sí un mundo que era el mismo en que ya vivía, pero que se ha transmutado en otro. Lo próximo, al ser suspendida su espontaneidad habitual, se le hace distante y ajeno. *Por lo mismo, Goya descubre entonces, en derredor de sí, lo español.* Entonces y no antes va a comenzar Goya a pintar temas que se han llamado castizos, precisamente porque él, cuyo casticismo anduvo siempre muy por debajo del nivel normal, había dejado por completo de ser casticista.

Repárese. Estamos en 1787. En los dos años anteriores es cuando Goya ha entrado en el mundo elegante de las duquesas y en el mundo vigilante de los «ilustrados». En el fondo de aquel rudo menestral dormitaba un sentido aristocrático de la existencia que, ignorado de sí mismo, con presencia de sonámbulo, vamos a hallar en sus cartones de tapices cuando nos contestemos a nuestra pregunta: qué es lo goyesco en ellos. Es sorprendente, conmovedor percibir

cómo Goya, el Goya que tenía que ser Goya, despierta súbitamente al simple contacto con esos mundos que se caracterizan, como toda aristocracia, por evitar la espontaneidad y el abandono. Esta es la actitud en que los esos mundos coinciden: considerar que la vida mejor es siempre *otra* que la primaria y dada; que la vida *debe ser* construcción y no dejarse ser. Discrepan ambos grupos en su modo de ver el contorno. Para los nobles la vida popular es una bella forma posible de jugar a la vida. Les divierte, les place contemplarla, representarla, sumergirse por momentos en ella precisamente porque es otra. Los «ilustrados», aunque no puedan menos de dejarse tocar en algún punto por esa misma afición a lo popular, la rechazan como conjunto. Lo castizo es el mal, es la barbarie, es lo que la irracionalidad de la historia azarosamente ha formado. Está ahí, como todo lo que simplemente «está ahí», para ser reformado. La «Ilustración» es radical reformismo. Una actitud incómoda ante la vida que comienza siempre con un «no», para construir sobre su ruina el «sí» de una idea.

¿No es esto lo que significan las palabras de Goya a Zapater en la carta citada? Goya *reforma* su vida. Renuncia a ir a los sitios donde se puede oír cantar las tiranas porque la vida debe ser *otra* que lo que gusta. El racionalismo, cuya máxima expresión en moral es el «imperativo categórico», nos invita a vivir a redropelo. Hay que existir *desde* ciertas ideas que compriman todo primer movimiento, que lo pongan en cuestión. Esto es penoso: «con lo cual, como puedes creerme, no estoy contento.» Goya no volverá a estar contento. Aunque no hubiera caído sobre él, dos años más tarde, la terrible desventura de una parálisis transitoria y una sordera definitiva, la desazón hubiera sido el tono de su existencia porque desde esta época conviven dentro de él dos hombres antagonistas —el temperamento elemental y la mente confusa del aldeano frente al *nisus*, al impulso hacia lo alto y selecto de que su talento artístico es sólo una manifestación. Quedó desencajado de la tradición, donde el hombre pervive como el niño en la cuna, sonambulando, y le faltó cabeza para instalarse con claridad en la claridad que es el pensamiento. Tan tonto es creer que se puede perdurar indefinidamente en la tradición como pretender que la razón es una panacea que lo resuelve todo y no aporta nuevos daños. Se olvida que la existencia humana está hecha con sustancia de peligro y toda solución es, a la par, nombre de un riesgo.

Ello es que hacia 1790 Goya —yo sospecho que tres o cuatro años más tarde— comienza a pintar, por ejemplo, toreros y actrices,

cosa que no había hecho en los años anteriores: cuando se le suponía entregado a torerías y jolgorios. ¿Cómo explican esto los historiadores? Precisemos un poco.

Goya pinta sólo dos toreros: Pedro y José Romero. El retrato de *Costillares* es de muy insegura atribución, y la edad de la pintura no coincide con la edad del personaje. Por las fechas de la actuación en los ruedos de estos tres diestros y la que al último correspondería (1) hay que localizar estos retratos hacia 1790 lo más pronto. Goya conocía desde tres años antes a la duquesa de Osuna, que era partidaria de *Costillares*. Recuérdese que toda la vida española era entonces puro partidismo. Debió conocer en 1790 a la duquesa de Alba, por lo menos iniciar un trato más próximo con la gran dama tan insolente, inquieta y arriscada. Ahora bien, la duquesa de Alba protegía a José Romero (2).

En 1794 hace el primero de los dos retratos de actriz, el de la *Tirana*. ¿Cómo ha esperado tanto para reproducir ésta figura eminente de la escena por la cual, casi todas las tardes, se daban los madrileños de cachetes en el teatro? La *Tirana* muere ese mismo año. Pero la *Tirana* es muy inmediata protegida de la duquesa de Alba... y de los «ilustrados». ¡Qué casualidad! Goya pinta a la primera actriz que ha sido educada en los modos del teatro francés. En la Zarzuela, la *Tirana* no representa sainete, no es tonadillera, es tragediante. Cuando el Concejo la obliga a formar parte de una de las dos compañías tradicionales, hará constar que no conoce el repertorio castizo, que no sabe representar con apuntador y que sólo tiene trajes trágicos. Y, en efecto, el lienzo de Goya nos presenta un rostro de adusto aguilucho, con esas enormes cejas de que, no se sabe por qué, dota Goya a muchos de sus retratados y confiere hasta a los ángeles de San Antonio de la Florida (3). ¿Por qué, en cambio, quedan fuera de sus lienzos aquellas otras actrices que pueden decir como la *Granadina* (4):

Somos del bando plebeyo?

(1) El retrato de Pedro Romero contrasta con los otros dos por su indecisión. Se diría que está hecho de memoria.

(2) El rango tauromáquico de José Romero era de segunda fila. No torea en Madrid, parece, hasta 1789, y no se justifica que Goya lo tratase. En cambio, sorprende que *Pepe-Hillo* no interesase al pintor. Pero *Pepe-Hillo* empezaba sólo en esas fechas a ser el torero de los populares.

(3) Véase Cotarelo, *La Tirana*, Madrid, 1897. La otra actriz pintada por Goya, Rita Luna, es la sucesora de la *Tirana*.

(4) En la «Introducción» a la tragedia de don Ramón de la Cruz, *Numancia*, de 1778.

La motivación de estos retratos que he aventurado no ha de entenderse trivialmente. Lo de menos es que este torero o aquella actriz fueran protegidos de tal o cual duquesa. Me significa un ejemplo de que Goya, desde 1787, comienza a ver la vida nacional desde el punto de vista de esos dos grupos sociales en que ha entrado y donde va a permanecer sumido hasta su muerte. Como ese punto de vista es doble y contradictorio —un gusto de lo plebeyo contemplado desde arriba y una repulsa de ello fulminada desde la «idea»— la obra de Goya en este orden de asuntos es ambivalente y equívoca. A menudo no sabemos si los exalta o los condena, si los pinta *pro* o los pinta *contra*.

§ 6

[UNA HIPÓTESIS]

La hipótesis es, pues, ésta: el contacto tardío de Goya —los cuarenta años— con disciplinas de vida más elevadas producen en él efectos contrapuestos. Por un lado, disocia su persona, que queda escindida para siempre en un alma popular —no «popularista»— que era de nacimiento y juventud, y una confusa presencia de normas sublimes, un poco etéreas, que le arrancan de la espontaneidad nativa y le comprometen consigo mismo a vivir *otra* vida. Esta dualidad no logra nunca fundirse y Goya vivirá sin adaptación a ninguno de los dos mundos —el de la tradición y el de la «cultura»—, por tanto, sin mansión cobijadora, en perpetua desazón e inseguridad. La sordera llevará todo esto hasta los confines de la patología, recluyendo en una soledad atormentada a este hombre cuyo temperamento le exigía vivir de un contorno, sentirse abrigado y presionado por él para responder precisamente con lo más personal de su ser.

En cambio, el *choc* vital que el cambio de contorno le causa tiene una virtud maravillosa: al desencajarle de las tradiciones, incluso de las pictóricas en que pervivía instalado, al proponerle rehusar lo primerizo, retirarse a zonas más profundas y reflexivas de su ser, Goya liberta y como despabila su originalidad. Es sorprendente la coincidencia cronológica —que todos los historiadores han consignado— entre este cambio de relaciones sociales y la aparición de la gran pintura goyesca, que va a consistir en una serie sucesiva y progresiva de innovaciones y audacias, hasta dar con los límites del arte, traspasarlos y perderse en la manía y la pura arbitrariedad.

SOBRE LA LEYENDA DE GOYA

§ I

[MITOLOGÍA CONTEMPORÁNEA]

Quien intenta aclararse un poco la realidad que fue Goya se encuentra inmediatamente sumergido en una atmósfera mágica que es su leyenda. Esta leyenda goyesca es uno de los hechos más curiosos de la mente colectiva contemporánea y merece que le prestemos alguna atención. Por otra parte, si no dejamos bien cancelado el asunto de la imagen tradicional que de Goya se ha tenido y, en buena porción, se sigue teniendo, su legendario fantasma aparecerá en todos los recodos y tras todas las esgrimas de este estudio sobre su persona y su obra, estorbándonos el andar, confundiéndonos las perspectivas.

Cuando pocos años después de muerto Goya brotó, por vez primera, el interés retrospectivo hacia sus cuadros y grabados, eran ya escasísimas las noticias auténticas que sobre él se tenían. La cosa es estupefaciente, pero es así. Que de un hombre que fue una de las figuras más conocidas, más populares de su tiempo, no quede, apenas muerto, ni un breve repertorio de auténticos recuerdos, que aquella existencia ubérrima y vibrante se volatilice al punto y tan por completo, sin rastro, sin huella, sin eco, es materia para un buen ejercicio de melancolía. Aunque estupefaciente, es, sin embargo, lo que acontece en España con acusada normalidad. Al español no le interesa el prójimo. Ve de él sólo la vertiente que momentáneamente presenta a su propia vida, pero no repara en que el prójimo tiene también la suya, y que ésta, su vida, puede ser valiosa, interesante,

con estilo. Precisamente porque no es la nuestra debíamos sentir fruición en contemplarla y afán de comprenderla, ya que toda existencia personal es el más atractivo enigma. Esta falta de curiosidad para lo humano es causa de que en España se hayan escrito tan pocas biografías y que las existentes sean tan poco ágiles y perspicaces. Para entender de vidas ajenas es menester que durante muchas generaciones se haya mantenido la atención alerta sobre ellas, que se hayan ensayado múltiples modos de posible interpretación y todo este esfuerzo haya decantado en la conciencia colectiva un surtido de afiladas categorías, de cautelas e iluminaciones para comprender al prójimo, De otra manera, lo que digamos de una vida ajena será tosco, cuando no pura patraña.

De Goya, pues, recién muerto, no se sabía apenas nada. Pero su obra, al ser tan sugestiva como estrafalaria, reclamaba, tal vez con mayor vehemencia que la de ningún otro artista, una vida y una figura de hombre tras ella. Es una curiosidad automática como la que empuja nuestra mirada hacia la nube de donde el rayo escapó. Más el «horror» al vacío fue causa de que a falta de datos fehacientes hubiera que inventar una vida de Goya. Sus biografías son por ello, hasta entrado nuestro siglo, salvo alguna excepción, un ejemplo de mitología contemporánea y, a la vez, una prueba de que la facultad de engendrar mitos perdura con lozanía en la especie humana. La forma del pensamiento mítico se caracteriza por convertir en causa el efecto mismo que se trata de explicar sin más que personalizarlo. Conforme con ello, esas biografías consisten simplemente en confundir a Goya con los personajes de sus cuadros, retratos y dibujos. La vida de Goya resulta así un mero duplicado de sus creaciones, y cuando esto es directamente imposible porque la figura goyesca es una mujer, se procede a lo más inmediato y se hace a Goya su amante.

El caso es que desde hace mucho tiempo la labor de los investigadores iba destruyendo trozo a trozo esa biografía mítica, pero se trata de una leyenda tan tenaz que, con frecuencia, los mismos hombres ocupados en derrumbar varios de sus torreones se apresuran a cobijarse en algún otro rincón del imaginario y romántico edificio. Esto trae consigo que quien intenta simplemente, pero con algún radicalismo, precisarse cuál pudo ser la verdadera vida de Goya, aparezca, sin tener de ello la menor voluntad, en actitud de constante polémica.

Mucho ganarían las cosas si alguien se tomase el trabajo de estudiar con detalle los orígenes de la leyenda goyesca. La utilidad de

esta faena sería múltiple. En primer lugar nos descubriría los entresijos de un mito reciente; en segundo, acabaría con su estorboso influjo y, en tercero, contribuiría muy probablemente a esclarecer de rechazo la efectiva vida de Goya. Sin darse grandes aires, una labor como la sugerida constituye un tema de lúcido calibre. Téngase en cuenta que no se trata meramente de rectificar una biografía donde persistan estos y los otros errores, sino que la leyenda de Goya es tan pura leyenda que no hay un solo dato firme sobre la existencia de éste en que haya podido apoyarse y tomar su vuelo.

Que es preciso intentarlo se demuestra sin más que copiar algunos párrafos del libro más importante publicado sobre Goya, el de Augusto L. Mayer. En él leemos cosas como éstas:

«Todo hace suponer que el joven Francisco dio inmediatas pruebas de su talento artístico. Con este hecho se relaciona una anécdota que indudablemente contiene un fondo de verdad: según este relato, Goya, a la edad de doce años, pintó en la iglesia de su pueblo una cortina en la pared posterior del altar de las reliquias y, en las alas del altar, la aparición de la Virgen del Pilar. Dichas pinturas existen, y cuando Goya, en 1808, visitó su pueblo natal, no quiso saber nada de estas producciones, que él consideraba como pecados de su juventud, y advirtió a sus amigos: «¡No digáis a nadie que yo he pintado esto!»

»El conde de Fuentes, personaje de extraordinaria influencia, perteneciente a la poderosa familia napolitana de los Pignatelli y protector de Fuendetodos, sorprendió, al parecer, al joven Goya en este trabajo y tomó a su cargo la educación ulterior del artista. En último término, es seguro que el pequeño Paco recibió su instrucción escolar en Zaragoza, puesto que en la Escuela Pía del Padre Joaquín conoció a Martín Zapater, el mejor amigo que tuvo durante su larga vida. Goya recuerda a su amigo esta escuela en una carta de 28 de noviembre de 1787. El hecho de que el joven Goya se trasladara a Zaragoza con sus padres no se opone en modo alguno a la posibilidad de que siendo muchacho efectuara las citadas pinturas, ya que para ello pudo bastarle una temporada de vacaciones.

»Goya debió ser, en su juventud, un hombre extraordinariamente inquieto. No tenemos noticias fidedignas acerca de la vida y de las preocupaciones del aprendiz de artista, pero todo nos autoriza para pensar que el joven Paco era un bohemio auténtico, que sentía un vivísimo interés por toros y toreros, que lo mismo sabía tañer la guitarra, que entonar o bailar a sus acordes una jota arago-

nesa, o entregarse a copiosas libaciones. El «eterno femenino» poseía un singular atractivo para nuestro artista. No desdeñó disputa alguna, y, tanto en Zaragoza como posteriormente en Madrid y Roma, tuvo algunas aventuras amorosas sumamente novelescas. Cierta noche murieron tres hombres en una riña, y el joven Goya hubo de abandonar a toda prisa la capital de Aragón y trasladarse a la corte de España. Sus amigos y su padre le ayudaron a sustraerse a las pesquisas judiciales: Matheron cuenta que el padre de Goya hubo de vender dos casas para sufragar los gastos del viaje de su hijo a Madrid e Italia; pero yo considero este hecho como muy dudoso, no sólo porque Matheron no es precisamente una fuente muy fidedigna, sino porque dicha venta está en oposición con las noticias, ya mencionadas, referentes a la precaria situación de los padres de Goya» (1).

Se habrá advertido desde luego que esos párrafos están escritos en un sesgo bastante cómico. El autor emplea el modo de enunciación que los escolásticos llamaban *tollendo ponens*, en que, a la vez, se afirma algo y se retira la afirmación. Es curioso que hasta el día es éste el modo tembloroso que emplean para hablar de Goya casi todos nuestros historiadores del arte. No saben prescindir de la leyenda goyesca, y al mismo tiempo no se atreven a comprometerse adscribiéndose a ella. Parece como si temieran, al negar la imagen tradicional de Goya, quedarse sin otra figura y vida digna de éste con que sustituirla. Ello es que Mayer reconocerá no tener noticias fidedignas acerca de su vida y preocupaciones en la mocedad, pero en el mismo período añade: «todo nos autoriza para pensar, etc.» El lector de buena fe que no se ha ocupado en estudiar por sí mismo la cuestión, se queda sobrecogido ante ese «todo» que autoriza a atribuir todas esas cosas a Goya. Cree que debe haber, ya que no noticias fidedignas, una fuerte dosis de firmes sugerencias y de razonamientos fundados en otros hechos ya fehacientes para poder aseverar cuanto sigue. Ahora bien, resulta que ese «todo» es nada, y se reduce a que muchos otros escritores antes de Mayer han hecho exactamente lo mismo que él, como siguen repitiéndolo otros tantos después y así seguirán de unos en otros hasta el fin de los tiempos.

Pareja comicidad rezuma del párrafo siguiente en que se consideran dignas de crédito las humoradas de Goya en Roma, e inmediatamente se hace constar que entre los *testigos* de esos sucesos, unos

(1) A. L. Mayer: *Francisco de Goya*, Barcelona, 1925, págs. 4 y 5.

no estaban en Roma y otros no las han referido nunca. ¿No es esto el modo *tollendo ponens*?

Pienso que es preciso sacar la biografía y la figura misma de Goya de este ridículo atolladero en que ha estado siempre detenida. Cualquiera diría que no sabemos nada firme sobre Goya. Ahora bien, acontece que la existencia de Goya nos es patente, en las líneas decisivas de su constitución, desde sus veinticinco años hasta su muerte, a los ochenta y dos.

En todo ese tiempo, que merecía llamarse la vida entera de Goya, no encuentra éste la menor ocasión para manifestar esos caracteres y propensiones que la tradición y Mayer y los demás a su remolque atribuyen a su juventud. Y acumúlese la consideración de que Goya atraviesa la etapa más caótica y revuelta de la historia española. La perpetuación de aquella imagen de un Goya turbulento, pendenciero, conquistador de mujeres, incapaz de contemporizar, etc., es un verdadero escándalo intelectual. Si se tratase sólo de un más o de un menos, si la diferencia entre leyenda y realidad se redujese a un mero desdibujo, si las aventuras y gallardías que a Goya se atribuyen tuvieran algún vago fundamento, podía seguirse adelante sin necesidad de prevenir al lector de buena fe. Pero la situación no es ello y esto es lo que obliga a poner las cosas con todo rigor según ellas efectivamente están.

Hay, pues, que decir:

1.º Ninguna de las aventuras, inquietudes y costumbres acusadas que a Goya se atribuyen tienen el más mínimo fundamento controlable.

2.º La vida casi entera que de Goya conocemos es incompatible con sus caracteres legendarios.

Esta perfecta incomunicación entre la leyenda de Goya y su comportamiento conocido es lo que necesitábamos hacer constar.

Ahora conviene que nos preguntemos cuándo empieza a delinearse esa imagen truculenta de Goya.

Y nos encontramos, por lo pronto, sorprendidos con que son escasísimas las referencias a Goya en textos contemporáneos de su vida. Es ciertamente una ley general que de los pintores han hablado siempre con suma parquedad las gentes de su tiempo. ¿Por qué? A mi juicio se debe esto a una causa sobremanera simple: el pintor, como el artesano, vive sumergido en su trabajo la mayor parte del tiempo. Está encerrado en su taller. Circula, sobre todo circulaba, muy poco. Pero es el caso que de Goya se ha querido afirmar lo contrario. Su leyenda le presenta con una vida muy activa fuera del

taller: en francachelas, en la sociedad elegante, en los barrios bajos, conviviendo con la gente del bronce; en las calles, esgrimiendo con los tiradores que domingos y fiestas se ponían en una plaza y proponían desafíos a los transeúntes; en las reuniones de toreros y aficionados. Como además de estas exorbitaciones de su vida laboriosa consta que trataba a escritores, músicos, arquitectos, sorprende que no haya dado apenas ocasión su, por lo visto, ubicua presencia a que sus contemporáneos le mencionen más.

Tal vez el mayor número de referencias a su persona se hallan en las cartas de la reina María Luisa a Godoy, pero todas ellas aluden exclusivamente a sus *poses* para los retratos que Goya les hacía.

Después de la reina es en Jovellanos y Moratín donde le encontramos más veces citado. Pero en junto serán cinco o seis los pasos en que cada uno le nombra.

Goya conoció a Jovellanos lo más tarde en 1781, cuando ambos ingresaron en la Academia de San Fernando. Consta, por ejemplo, que Goya asistió a la sesión de 17 de julio de aquel año en que Jovellanos leyó su *Elogio de las Bellas Artes*. Era Jovellanos sólo dos años más joven que Goya. Debieron entrar pronto en más próxima amistad, y a ésta habrá que atribuir el encargo en 1784 de cuatro cuadros para la capilla de la Orden de Calatrava en Salamanca. Son muy poco frecuentes los encargos de cuadros religiosos a Goya en estos años, mientras sus cuñados no paraban de pintar en las iglesias. Esta amistad de Jovellanos, por otra parte, no corrobora la idea de que Goya llevase una vida descompuesta. La amistad duró hasta la muerte de Jovellanos. Es curioso, sin embargo, que siendo Jovellanos el hombre que más entendía de pintura en España —Ceán Bermúdez que fue su inseparable, era como su discípulo— no habla del arte de Goya. Sólo con dos adjetivos se refiere a el en un lugar que por no haber visto nunca citado copio aquí. El año 1785 leyó en la Sociedad Económica de Madrid un *Elogio de don Ventura Rodríguez*, poco antes fallecido. Después de 1789 (1) y antes de 1799 publicó el discurso agregándole unas notas. En la dieciséis, hablando de la amistad y honda estimación del infante don Luis por don Ventura Rodríguez, dice: «Para señalar más bien este linaje de aprecio, mandó su alteza retratar a Rodríguez, significando que gustaba de tenerle siempre a la vista, y fió este encargo al *diestro* y *vigoroso* pincel de don Francisco Goya, pintor de Cámara de Su Majestad y uno de los artífices con quienes señaló también su augusta

(1) Año en que se nombra a Goya pintor de Cámara.

protección. Este retrato existe hoy en poder de la señora viuda de aquel buen príncipe, cuyo nombre ha colocado ya la gratitud en la lista de los protectores de los artistas y las artes.»

Jovellanos estimaría a Goya como pintor de retratos, pero es seguro que no supo apreciar el resto de su obra. Lo prueba que el borrador para un artículo —publicado en el II, I, pág. 545— da a entender que no hay en España buenos ni medianos pintores, pues no creo que fuera capaz de considerar a Goya como «eminente» al lado de Urbinos, Mengs, etc.

Pero el hecho es que su amistad activa continuó hasta el fin. Así, en sus cartas a fray Manuel Bayeu, cuñado de Goya, leemos en postdata: «Como nada nos dice usted del señor Goya, dudamos que haya hecho el viaje a Zaragoza; mas si se verificara, no deje usted de abrazarle a nombre de este señor que le profesa siempre la más tierna amistad.» (II, 158.) Jovellanos escribe como si fuera su secretario Marina. Está encerrado en el castillo de Bellver. La carta está, pues, escrita entre 1803 y 1807. En otra del mismo tiempo pide al fraile pintor contestación a una serie de preguntas que Ceán Bermúdez enviaba a los pintores para completar su *Diccionario*. A base de esas respuestas, Jovellanos enviaría «una relación para remitir al cronista de los artistas españoles, que fue grande amigo del señor Francisco (Bayeu), y lo es de Goya y su señora». (II, 160.) Con esto y la noticia que en su *Diario* a 23 de noviembre de 1793, da de que Goya era víctima de una apoplejía y no puede excribir, tenemos todo lo que los textos de Jovellanos nos rinden sobre la vida de nuestro pintor.

Pasemos a Moratín. (Falta lo referente a Moratín.)

* * *

Don José Somoza era el hombre ideal para que hubieran llegado a nosotros abundantes, curiosas y fidedignas noticias sobre Goya. Vive casi toda su vida en Piedrahita, su pueblo natal. Pertenecía a la familia de mayor fortuna y rango en su villa. Por lo mismo, era desde niño asiduo al palacio de la duquesa de Alba, que iba allí muchos veranos. Había visto llegar allí, invitadas por la famosa dama, algunas de las gentes más eminentes en las letras y las artes. Su estro era sumamente tenue y de cortísimo resuello, pero consiste precisamente en la narración de anécdotas por él vividas o muy de cerca escuchadas.

Y, en fecto, Goya aparece con frecuencia en las pocas páginas que en prosa escribió.

El es el primero que hace asomar en letra impresa un Goya legendario. Su artículo «Goya y Lord Wellington», publicado en el *Semanario Pintoresco*, en julio de 1838, a continuación de la segunda biografía de Carderera, es el texto que sirve de punto de partida para la imagen de un Goya turbulento y truculento. No se pueden dar mejores condiciones para un testimonio. Parece que no hay más remedio que aceptar lo que un hombre así, que conoció a Goya desde su adolescencia y lo siguió tratando en Madrid (1), nos refiera. Ya es, sin embargo, un poco extraño lo que dice en una nota de sus *Memorias de Piedrahita*, que son no más de cinco páginas dedicadas principalmente a recuerdos sobre la vida de la duquesa de Alba en sus veraneos de Piedrahita. Dice: «Aquí (en el palacio de Alba) estuvieron Meléndez, Bails, Condado, Iglesias y mil otros en vida de la duquesa y después de su muerte; pero antes de la destrucción del palacio estuvieron también Goya y Quintana y aquí compusieron e imaginaron algunas de sus obras.» No se entiende cómo pudieron ir *después* de la muerte de la duquesa, pues el palacio tuvo que estar cerrado desde 1802 en que aquélla murió hasta 1808, en que fue destruido y desmantelado por los franceses. Hacer constar que estuvieron allí Goya y Quintana «antes de su destrucción» es absurdo, porque cómo era posible otra cosa. Sorprende la vaguedad con que indica la época en que estuvo Goya, lo que revela que no tiene recuerdo directo de haberlo visto allí.

Pero vamos a la anécdota de Wellington. Lo primero es que reparamos en que esta anécdota no cuenta nada respecto a Goya. Este no se entera de lo que Wellington dice; por tanto, ni siquiera se enoja. Sobran las dos pistolas cargadas sobre la mesa —que, por otra parte, no se ve qué podían hacer allí.

Además, el hijo de Goya no es verosímil que supiese inglés, y hasta es improbable que conociese la lengua francesa, porque era un *minus capiens*.

Nos dice de Goya que tenía el cuerpo cosido a estocadas. Esto es estúpido, pero nos descubre que el buen Somoza es pronto a la exageración y al superlativo. Por eso nos parece excesivo que le declare «uno de los hombres más coléricos de la Europa».

(1) En su autobiografía enviada a don Eugenio de Ochoa en 1839, dice: «Goya aplaudió alguna vez las caricaturas que hacía enredando con el lapiz o la pluma en su estudio (de Goya)» (pág. 2. *Obras en prosa y verso de don José Somoza*, publicadas en 1904 por don José R. Lomba y Pedraja).

Asimismo, desprestigia todo otro testimonio de Somoza que nos diga haber estado Mengs a punto de ser muerto por Goya porque se puso un día a corregirle un cuadro. Mengs estuvo en Madrid sólo pocos meses después de comenzar a pintar cartones para los tapices, y antes, probablemente, no lo conocía ni menos tenía para qué ver sus cuadros.

No nos extraña estas libertades que Somoza se permite con la verdad cuando una poesía dedicada al trozo de paisaje que él más quería y a donde más veces fue en su vida, que era además la finca principal de su mayorazgo, la Pesqueruela, hace de ésta una descripción exorbitada, de lo que Lomba y Pedraja, su coleccionador, editor y biógrafo, tiene que decir: «Deforma el poeta caprichosamente los objetos naturales que celebra. Quien ha visto el ameno y grato rincón de la Pesqueruela, en que un hilo de agua mansísimo, deslizándose entre peñascos, forma lo que él llama cascada, se admira de la pintura que hace de ésta Somoza. Allí, en verdad, no hay lago, ni estruendo, ni cieno, ni género alguno de abismos; ni allí puede emboscarse el lobo entre los espinos; ni la fuente que nace al pie de la peña se alimenta de otra agua que la que baja saltando de la cima. Todo es un embuste amañado y torpe (1)».

Estos hombres creían que lo que hay que hacer con las cosas al hablar de ellas es exorbitarlas. Por eso nació la leyenda de Goya.

§ 2

[QUIÉN ES GOYA]

Goya, el Goya que da motivo a que hablemos de él, comienza a existir para nosotros cuando en 1775 llega a Madrid y se instala allí. Viene de Zaragoza, de donde ha salido a toda prisa por una cuestión peligrosa, cuya materia ignoramos. De todas las zalagardas, pendencias, altercados más o menos cruentos que tan abundantemente se han atribuido a Goya, la única aventura de cariz arriscado que parece tener fundamento es esta, sin perfil para nosotros, que le obligó a abandonar precipitadamente Zaragoza. En 8 de octubre de 1776, por tanto, un año después de su traslado, escribe desde

(1) *Ibid.*, 41.

Madrid a una tabernera de Zaragoza, la Mariquita, pidiéndole el retrato que de su propia madre dejó allí Goya empezado. El pintor había hecho su taller del granero encima de la taberna. «Tengo en el corazón —dice— le vuenos qe fueron pa mí en esa casa qe aunqe les parezca ha sus mercedes qe no es así por la despedida tan sin aviso pero noticia presumo tendrían de mi escaso tiempo de avisar ha nadie pero a Dios gracias todo pasó con locuras de mocicos. No tardaré en volver a Zaragoza si Dios quiere.»

Es un mal uso de los historiadores, en casos como éste, querer imaginar el hecho a que los datos aluden dejándolo invisible. Aunque eliminemos previamente las inverosímiles, son tantas y de índole tan diversa las causas que pudieron originar la fuga acelerada del joven pintor, que no hay ni razón ni pretexto para preferir una de ellas. La suposición sería por completo arbitraria y contribuiría con la inoportuna precisión del acontecimiento a despistarnos, poniendo un estigma erróneo sobre las inclinaciones de Goya. La historia, a diferencia de la novela, se ocupa de hechos, y un hecho es lo contrario de una imaginación. Lo que el historiador necesita imaginar son las posibilidades e imposibilidades que a un hombre se ofrecen, pero, bien entendido, en tanto que meras posibilidades, sin transmutarlas en presuntos hechos. Todavía, si las noticias que tenemos del resto de la vida de Goya nos delatasen frecuentes aventuras de riesgo, aún tendría algún sentido presumir la figura de esta inicial. Pero acontece que este hombre vivió cincuenta y tres años más sin que en tan largo transcurso de existencia vuelva a saberse de la menor calaverada o reyerta o escena violenta de que fuera partícipe.

Si nos viniesen a contar de manera minuciosa y verídica lo que fue aquel acontecimiento, podría divertirnos; pero no debería interesarnos como ingrediente para una vida de Goya. En una biografía sólo importa lo que más o menos enérgicamente contribuye a conformar o informar la vida del personaje, y esto sólo acontece con los hechos que dejan una huella en esa vida. Viceversa, cuando advertimos cierta huella en una vida podemos concluir de ella a su causa y reconstruir ésta aunque nos falten datos directos sobre ella. Ahora bien, ¿qué huella deja en los cincuenta y tres años siguientes de la vida de Goya esta arribada forzosa a Madrid motivada por cualquier aventura peligrosa en Zaragoza? La verdad es que ninguna. Si se quieren apurar las cosas diremos que la gresca zaragozana no produce más que un efecto en la vida de Goya: decidir la fecha de su llegada definitiva a Madrid. Porque parece sobremanera improbable que, día antes, día después, dentro de aquellos años no se trasladase

Goya a la Corte a fin de tentar fortuna. Se daban para ello todas las condiciones. El grupo de pintores con quienes había convivido en Zaragoza estaba ya establecido en Madrid. Entre ellos Francisco Bayeu, doce años mayor que Goya, más adelantado en el escalafón de su oficio, hombre que debía poseer sentido diplomático, capacidad de mando y fértil ocurrencia, por lo que Mengs, gobernante a la sazón del mundo pictórico español, había hecho de él su edecán. Bayeu iba y venía de Madrid a Zaragoza. Como buen cacique, no por hallarse sólidamente colocado en Madrid abandonaba la dirección artística de su provincia nativa. Goya se movía por esta época en la órbita de Bayeu (1). Añádase a esto que por aquellas mismas fechas era frecuente la emigración de jóvenes aragoneses a Madrid buscando el favor de su paisano el conde de Aranda, que gozaba entonces de máximo poder (2). Goya, después de pintar el coreto del Pilar llevaba más de tres años vegetando sin beneficio ni estímulo. Había llegado la hora de salir a más ancho mundo. Por otra parte sentía confusamente hartazgo de sus paisanos. No veía claro por qué, pero la atmósfera de Zaragoza le desazonaba, le irritaba, le asfixiaba.

Si carece de interés para entender la vida de Goya esforzarse en contestar la pregunta sobre qué airado suceso ocasionó su viaje urgente de Zaragoza a Madrid, es, en cambio, ineludible que intentemos responder a esta otra pregunta mucho más abstrusa, mucho más difícil, tal vez imposible de satisfacer: ¿Quién es este hombre Francisco Goya que en 1775 llega a Madrid? El propósito de aprovechar el contraste entre dos curiosidades, una superflua y otra inexcusable, es lo que me ha hecho detenerme un poco, aun arriesgando alguna extrañeza por parte del lector, en asunto tan minúsculo y baladí.

¿Quién es, pues, este llamado Francisco Goya que en 1775 encontramos surto en la Corte de España?

Si seguimos los modos habituales de la historia contestaremos aproximadamente lo que sigue:

Goya tenía veintinueve años. Había nacido en Fuendetodos, mísero villorrio aragonés. Cuando tenía tres años, sus padres se

(1) Véanse las cartas de Goya a Zapater.

(2) La citada carta a la tabernera va incluida en otra que Goya dirige a un Cenón Grasso, pariente de su madrina, y que comienza; «Sabrás amigo Cenón que es mucha mi alegria al saber por Cristóbal Morata que bas a benir ha esta Corte ha la Casa de S. E. el Conde de Aranda y sabrás que bas a entrar por guena puerta.»

traladan a Zaragoza. No era propiamente un hogar de labriegos, como se ha solido decir. Tendrían algunas tierras en Fuendetodos y una casa. Pero lo que es incuestionable es que la tuvieron propia en Zaragoza, porque consta que en 1760 la vendieron. En la ciudad, el padre de Goya trabajaba como dorador, un oficio que hace al artesano frisar en artífice. Goya sigue sus estudios elementales en las Escuelas Pías. Concluidos sumariamente entra en la Academia de dibujo y pintura de don José Luzán, que había trabajado en Nápoles y manipulaba las recetas tópicas del arte italiano en agónica astenia. La vida de Goya en estos años de Zaragoza nos es completamente invisible. Sólo nos es lícito colegir que convivió con los pintores capitaneados por Francisco Bayeu, que se fueron más tarde transplantando a Madrid. Y, en efecto, en 1775 Goya va a Madrid.

Todas estas noticias tienen importancia. Nos serán de provecho y habremos de utilizar cada cual en su hora. Pero lo que no hacen es responder a nuestra anterior pregunta: ¿quién es el llamado Francisco Goya que llega a Madrid en 1775? Todo lo enunciado se reduce a manifestarnos cosas que han acontecido a Goya o alguna propiedad, más o menos perdurable, que Goya tiene: por ejemplo, el formato de su cuerpo y la índole de su carácter. Pero todo ello da por supuesto un último sujeto a quien pasa lo que le pasa y posee lo que posee. Mientras no capturemos ese sujeto, todas aquellas noticias carecen de significación concreta. Muchos han nacido en Fuendetodos, muchos han estudiado en las Escuelas Pías o han andado pintando en Zaragoza, etc.

§ 3

[EL PROYECTO QUE ES EL YO]

Una vida humana no es nunca una sarta de acontecimientos, de cosas que pasan, sino que tiene una trayectoria con dinámica tensión, como la que tiene un drama. Toda vida incluye un argumento. Y este argumento consiste en que algo en nosotros pugna por realizarse y choca con el contorno a fin de que éste le deje ser. Las vicisitudes que esto trae consigo constituyen una vida humana. Aquel algo es lo que cada cual nombra cuando dice a toda hora: Yo.

Muchos son los componentes de la realidad que llamamos «hom-

bre», pero en sentido primordial y el más rigoroso el hombre es sólo su «yo». Todo lo demás es o cosas con que se encuentra o cosas que le pasan. No es el hombre propiamente su cuerpo ni es propiamente su alma. Ambos son mecanismos, físico el uno, psíquico el otro, con que se ha encontrado y mediante los cuales, como instrumentos u órganos más próximos, tiene que esforzarse en existir *él* —esto es, en que exista su yo, no, pues, una existencia abstracta, indeterminada y vacía, sino la sumamente precisa que su yo reclama. Más aún, nuestro yo no es sino esa reclamación —la pretensión incoercible de un cierto existir. El *yo* no es, pues, nada «material» ni «espiritual», conceptos hiperbólicos que blandían las filosofías tradicionales con más empaque que responsabilidad. Aquí nos importa únicamente lo que podemos controlar porque nos es patente. Y nos es patente que *nuestro yo es en cada instante lo que sentimos «tener que ser» en el siguiente y tras éste en una perspectiva temporal más o menos larga*. No es, por tanto, el *yo* ni una cosa material ni una cosa espiritual: no es cosa ninguna, sino una tarea, un proyecto de existencia. Esa tarea, ese proyecto, no los hemos adoptado con deliberación ni albedrío: a cada cual le es impuesto su *yo* en el momento mismo en que es *yo*. Esto no quiere decir que no haya en el hombre un mecanismo llamado «voluntad» capaz de negarse a que ese *yo* que él verdaderamente es, se realice. Pero entonces precisamente es cuando se ve más clara la terrible realidad que es nuestro *yo*. Porque al negarnos a realizarlo no por eso deja de imponérsenos y de sostener su permanente reclamación, su exigencia de ser. Por muy respetables razones que muevan al hombre alguna vez a oponerse a su *yo* y negarlo, el resultado es que esta resolución le deja dilacerado y su existencia es un tormento —la constante estrangulación de sí mismo.

El *yo* es, pues, lo más irrevocable en nosotros. Pero esto no implica que no varíe. Nuestro *yo* no es, por fuerza, siempre idéntico. Al contrario, experimenta mutaciones que a veces son radicales y tampoco provienen de nuestro albedrío, sino que se producen en él, más o menos motivadas por experiencias de la vida, pero, en última instancia, con un carácter de inexorable espontaneidad. Nuestro *yo* no consiste nunca en cosas que *queremos* ser, por tanto, en proyectos de acción que están sostenidos a pulso por actos concretos de nuestra voluntad. El *yo* actúa en regiones mucho más profundas que nuestra voluntad y nuestra inteligencia, y es, desde luego, no un «*querer* o *desear* ser tal», sino un «*necesitar* ser tal». Se parece a la voluntad en su carácter imperativo. Se diferencia en que la imperación del acto voluntario parece emanar de nosotros, somos nosotros quienes mandamos.

Además, la voluntad se apoya siempre en «razones». El *yo*, en cambio, nos manda a nosotros, manda sobre nuestra voluntad aunque ésta puede con una dolorosa subversión desobedecer el mandato. Manda sin apelación y no se *funda* en razones ni se digna justificarse. Está ahí, sin más, previo a todo el resto de cuanto constituye nuestra realidad hasta tal punto que toda esa realidad restante: nuestra alma, nuestro cuerpo, las cosas en torno o mundo físico, los demás hombres o mundo social, son los que concretamente son según lo que signifiquen referidos a nuestro yo. Por ello al decir que Goya llega a Madrid en 1775, no hemos dicho nada real y con sentido preciso, porque encontrarse en Madrid es una realidad distinta según quien sea el que se encuentra allí.

Esto hace manifiesta la causa de que las biografías sean tan nulas. El autor se esfuerza en acumular acontecimientos, lo que suele llamarse «hechos», que documentalmente puedan ser atribuidos al personaje. Pero estos acontecimientos están vistos como si cada uno por sí fuese una realidad inconfundible y la misma, sea cualquiera el sujeto a quien se atribuyan. Dicho de otro forma: son acontecimientos externos, vistos desde fuera según se presentan al pseudobiógrafo y al lector. Ahora bien, una vida humana se compone exclusivamente de acontecimientos internos a ella. Los hechos biográficos no son cosas que pasan, sino cosas-que-pasan-a-alguien. Si no se nos hace suficientemente claro cómo es ese alguien, el «hecho» que se nos comunica resulta ininteligible. Por eso, las biografías y, en general, la historia tal y como se practican son el producto menos inteligible que segrega la mente humana. Por fortuna, la gente no sabe leer y cree que se entera cuando lee, por ejemplo, en un biografía de nuestro gran pintor, la frase «Goya llega a Madrid». Por mi parte, confieso que no entiendo lo que ese enunciado significa y, además, no envidio a quien le pase lo contrario. Las palabras «llegar a Madrid» no representan realidad biográfica ninguna: designan algo abstracto, sólo en parte determinado, por tanto, irreal. Su papel verbal consiste en invitarnos a que completemos su sentido añadiéndole las determinaciones que le faltan y transformando así lo que era abstracto en algo concreto y, por tanto, real (1). Ese complemento de determinación sólo puede venir a esas palabras de la otra: Goya. Mas el autor de la biografía no nos ha dicho lo que ese vocablo

(1) Lo propio acontece con las fórmulas algebraicas que son expresiones genéricas, abstractas. Sus letras *a*, *b*, *c*... representan «lugares vacíos» que necesitamos *llenar* con ciertos números precisos. Entonces la fórmula se convierte en un cálculo concreto, en una «cuenta».

significa. He aquí por qué irrefragable razón la frase de vitola tan diáfana es ininteligible.

Necesitamos, pues, sin posible escape, saber quién es Goya, porque sólo entonces podemos entender «lo que era *para* Goya llegar a Madrid», y sólo esto interesa en una biografía de Goya y no lo que sea llegar a Madrid un tren o nosotros o el cuñado de la rubia de enfrente o nadie determinado.

Una vida es lo que es para quien la vive y no para quien, desde fuera de ella, la contempla. En este sentido es como un dolor de muelas. La dificultad y, a su vez, la gracia de la biografía radican en que el biógrafo tiene que sustituir su punto de vista por el punto de vista del biografiado y conseguir que, en algún modo, le duelan a él las muelas de éste. Para ello es menester que en cada una de sus páginas conste al lector *previamente*, en la forma más precisa que sea posible, el *yo* de su personaje. Porque, como he intentado decir, el *yo* es efectivamente lo previo en todo vivir, lo primero que es cuando es una vida.

El *yo* es siempre presente. No hay en todo el vocabulario palabra que enuncie con mayor energía la actualidad. La misma palabra «presente», la palabra «ahora», la palabra «hoy» necesitan para rendir eficazmente su significado suponer un «yo» que las pronuncia o escribe. Nuestro *yo* de hace un instante, ese que fuimos, ni *es* ya ni es *yo*. Es una mera *cosa* que ha pasado a nuestro *yo* de ahora y cuyo efecto sobre nuestro único y auténtico *yo*, que es el presente, resuena en éste como un eco próximo. En este eco de lo que fuimos hace un instante resuena, a su vez, el eco de otro instante nuestro anterior, y así sucesivamente, involucrando eco en eco, llegamos con *continuidad* de reminiscencia desde ahora hasta los indecisos límites de la primera infancia. Esta continuidad de un pasado con nuestro *yo*, que es siempre el de ahora, hace de aquel *nuestro* pasado algo inseparable de nosotros, que nos pertenece más entrañablemente que cosa otra ninguna, que inexorablemente arrastramos y del que nuestro *yo* actual aparece siempre emergiendo. Pero el hecho de que sea nuestro pasado la cosa del universo más próxima a nuestro *yo* no debe inducirnos a confundirlo con éste.

La diferencia entre ambos se hace patente si damos un paso más. El *yo*, he dicho, es siempre presente. Mas lo que se presenta en ese presente es un futuro —un radical sentir que necesitamos ser en el instante inmediato y además ser en él de una manera determinada. El *yo* está volado sobre el porvenir, va delante de todo lo que ya es, delante, pues, de nuestro presente, del cual constantemente se

dispara hacia lo que aún no es. De suerte que el modo de estar en el presente nuestro *yo* es un constante estar viniendo a él desde el futuro. Esta es la razón de que sea siempre previo a todo acontecimiento de nuestra vida. Por la misma razón nuestro nacimiento no nos acontece, no es un hecho que forma parte de nuestra vida, sino una historia que otros nos cuentan.

Pero el porvenir consiste en un océano de meras posibilidades nuestras. De entre ellas una se nos hace presente con el carácter extraño de sernos necesaria, a pesar de que no es sino una mera posibilidad como otra cualquiera. A fuer de posibilidad no existe garantía ninguna de que logre realizarse por mucho que necesitemos su realización. La materia de que está hecho el porvenir es la inseguridad. Esa posibilidad necesaria y, a la vez, insegura es nuestro *yo*. Este, pues, lo primero que hace, antes de darse cuenta del presente en que está, es estirarse hacia el futuro, se *futuriza*, y desde allí se vuelve al presente, a las circunstancias en que ya nos hallamos, y entonces las advierte al oprimir contra ellas el peculiar perfil de exigencias innumerables que lo constituyen. Las circunstancias responden favorable o adversamente, es decir, facilitan o dificultan la realización —la conversión en un presente— de ese *yo* futurizante que por anticipado somos ya. Cuando nuestro *yo* consigue en buena parte encajarse en la circunstancia, cuando ésta coincide con él, sentimos un bienestar que está más allá de todos los placeres particulares, una delicia tan íntegra, tan amplia que no tiene figura y que es lo que denominamos felicidad. Viceversa, cuando nuestro contorno —cuerpo, alma, clima, sociedad— rechaza la pretensión de ser que es nuestro *yo* y le opone por muchos lados esquinas que impiden su encaje, sentimos una desazón no menos amplia, no menos íntegra, como que consiste en la advertencia de que no logramos ser el que inexorablemente somos. Este estado es lo que llamamos infelicidad. El lenguaje común nos hace decir en uno y otro caso: somos felices, somos infelices. Pero la expresión no es suficientemente adecuada. Habría que decir: somos felicidad, somos infelicidad, porque la verdadera «materia» de que está hecha la vida humana es esa dual entidad «felicidad-infelicidad». Todo lo demás es secundario a ella y de ella procede. Cuanto hacemos y, entre lo que hacemos, cuanto pensamos, lo hacemos y lo pensamos movidos por el afán de lograr felicidad —o lo que es su reverso, de evitar la infelicidad.

Esto explica que sea imposible definir la felicidad por ningún atributo particular, que es lo que se busca cuando se propone el vetusto enigma de cuál es la camisa del hombre feliz. La felicidad, ya he dicho,

no tiene figura por ser un estado que coincide con los bordes mismos de nuestro yo. Análogamente, en la visión tampoco tiene figura el campo visual. Para que algo pueda tenerla es menester que aparezca dentro del campo visual como una parte de él frente a otras partes. La felicidad es la coincidencia de nuestro *yo* con las circunstancias. Instante tras instante, la vida humana registra, como en un balance, el *debe* y el *haber* de la coincidencia. Ese balance suele ser expresado en gestos, con palabras u otros actos. La atención a esas expresiones nos ofrece uno de los métodos para descubrir el recóndito *yo* de un hombre. El hueco de la circunstancia ceñido a la cual se siente feliz nos permite dibujar el perfil en relieve de su *yo*.

Las facciones o componentes del *yo* son muchas, tantas cuantos son los diferentes lados de la vida. Porque la vida, como ya nos enseñó Dilthey, es constitutivamente multilateral, esto es, no consiente ser reducida a unidad. De aquí que nos la pasemos diciéndonos ante cada situación: «Por un lado..., pero por otro lado...» La mayor parte de esas facciones es común a los hombres, por lo menos a lo que consideramos como el hombre normal, y no hace falta hacerlas constar cuando hablamos de un determinado *yo*. Por ejemplo: el hombre normal siente la necesidad de estar sano, aspira permanentemente a la salud. No vale, pues, la pena de referirse a ello salvo en estos tres casos: cuando la enfermedad trastorna la estructura normal de la vida; cuando la necesidad de estar sano es sentida por un hombre en forma de obsesión —el hombre «aprensivo»—; cuando, viceversa, se preocupa tan poco por su salud que se entrega a una conducta higiénicamente insensata.

Otra buena porción de las facciones de un *yo* procede del contorno social en que el hombre ha nacido y en que transcurre su existencia. Son los rasgos nacionales del *yo* y, dentro de la nación, del grupo social y de la época en que la persona vive más próximamente sumergida. No pocos de ellos deberán darse por supuestos; otros, en cambio, tendrán que ser especialmente destacados.

§ 4

[LA VOCACIÓN DE GOYA]

Frente al Goya legendario buscamos, pues el Goya auténtico, y esto quiere decir que necesitamos averiguar quién fue Goya *para* Goya, porque sólo ése es la realidad: Goya. Pero ¿es posible averiguar

cosa semejante? El *yo* es un ente tan secreto, tan arcano que con frecuencia ni siquiera aparece claro al hombre mismo cuyo es. ¿No se trata entonces de una tarea utópica? Por otra parte, el *yo* oprime constantemente las circunstancias, se esfuerza en modelarlas conforme a su propia figura. ¿Cómo es posible que siendo esto así no se manifieste su impronta en los hechos de una vida? No hay factor más activo, más pertinaz entre los que contribuyen a producir ésta. Parece sobremanera improbable que quede latente y misterioso, que no se logre percibirlo, siquiera atisbarlo y, por lo menos, capturar alguno de sus atributos.

Claro es que para ello necesitamos emplear ciertas alquimias que nos permitan aislar en los hechos positivos y negativos, acciones y omisiones de un hombre, lo que es síntoma de su *yo*.

Encontramos al llamado Francisco Goya instalado definitivamente en Madrid a comienzos de 1775. Y ¿quién es este hombre? Goya es un pintor. Con esto no quiere decirse que Goya era Goya y que además pintaba. Significa todo lo contrario: que fundamentalmente Goya no era para sí mismo otra cosa que un pintor, que pintar era su sustancia misma, que con respecto a sí propio le eran sinónimos vivir y pintar. Tal vez esto no le diferenciaba de otros hombres que había en Madrid y que, como él, tenían vocación de pintor. Porque de esto se trata: de una vocación. El *yo* de un hombre es su vocación, que, coincide una veces más, otras menos y a veces nada con un oficio o profesión. En Goya —este Goya que llega a Madrid— coincide la vocación plenamente con la profesión pictórica. De Velázquez no podríamos decir otro tanto y por ello es más cuestionable de cuanto suponen los lugar-comunistas poderse de él afirmar que es un pintor, con la rotundidad que lo hacemos de Goya. No conocemos bien las vidas de los otros pintores españoles sus contemporáneos, pero es improbable que en ningún otro se diese una vocación tan decidida y total, tan coextensiva con toda su persona. Cabría decir que Goya no tenía esa vocación, sino que la vocación le tenía a él, le poseía por completo. Ya veremos en qué sentido preciso habrá que considerarle como un efectivo «poseso», como un endemoniado por el demonio de su propio estro. No ha habido hombre más adscrito al caballete, al muro, al papel, a la plancha de cobre, a la piedra litográfica. Por eso su producción es exuberante, una de las más cuantiosas que registra el pasado de la pintura. Esa advertencia es capital para entender a Goya, su vida y su obra. El día en que las cosas de historia se practiquen formalmente y, por tanto, haciendo

intervenir todo lo posible la aritmética, habrá quien elabore una estadística de las horas que Goya tuvo que pasar pintando, dibujando, grabando. Será curioso ver entonces el número de horas que le quedaron libres para vacar a otros lados de la vida —para emborracharse, para conquistar mujeres, para torear o andar de jarana con chisperos y garifes, para entretenerse esgrimiendo en medio de la calle con los maestros de la espada, para hacer el chichisbeo con la duquesa de Alba y demás exquisiteces en que se hacía consistir la vida de Goya.

Ciertamente que Goya además de pintor era alguna otra cosa. Difícil es que un hombre junto a su vocación no tenga algunas aficiones. No hay que desdeñar éstas: también constituyen el *yo* de la persona humana, también el hombre las es, pero en la arquitectura de su ser representan como pequeños jardines interiores dentro de la órbita de su vocación.

La perogrullada con que he comenzado tenía, pues, un sentido muy distinto del que al pronto se supuso y además no era tan inocente. Con ella, desde el primer paso, preparamos el terreno para enfrontarnos con la leyenda de Goya. Claro es que esto no nos exime de ir porfirizando, uno tras otro, en el resto de este estudio, sus principales atributos.

Estamos intentado fijar en la medida posible la significación de la palabra «Goya», a fin de que no resulte equívoco cuanto de este hombre hablemos, muy especialmente de su obra. Pero el verdadero y más auténtico significado de esta palabra es el que tenía para el propio Goya. Hemos, pues, de procurar ver a Goya desde dentro de Goya. Permítaseme decir que esta perspectiva se emplea ahora por primera vez. Es una perspectiva inversa de la habitual, puesto que en ella se adopta como punto de vista del contemplador el punto de vista del contemplado. La inhabitualidad reclama cierto esfuerzo tanto del lector como del expositor: les obliga constantemente a volver del revés la óptica a que están acostumbrados. La cosa, pues, no es fácil, pero nos llega impuesta por el objeto —una vida humana. Tiene ésta la condición de ser una realidad ante nosotros como las demás del universo, pero que, a diferencia de ellas, su realidad consiste en ser, a su vez, un punto de vista. La biografía, tratada así, pierde su agradable y flúida apariencia de narración y, a pesar de que en el fondo sigue siéndolo, toma un aspecto analítico bastante complicado, convirtiéndose en el álgebra de una vida humana, Por otra parte, al hacerse difícil una biografía se parece un poco más a la vida.

Irrita observar lo fáciles que son las vidas en las biografías, cuando la vida, aun la más afortunada, como Goya dirá con su magnífica insolencia, es siempre... «¡una jeringa!».

Goya era su *yo*, por tanto, lo que sentía tener que ser. El *yo* se dispara constantemente sobre el futuro hacia una meta determinada que tiene la figura de un proyecto de existencia. Es sobremanera improbable que, a lo largo de una vida, ese disparo incesante que es el *yo* modifique más o menos en amplio ángulo su puntería. Entonces decimos que el hombre ha cambiado, que es como otro hombre. Esto nos obliga a articular el curso de su vida en períodos o épocas que no fijamos arbitrariamente, sino que nos son decretados por las variaciones profundas del *yo* viviente.

§ 5

[EL «HOMBRE CREADOR»]

Ahora tenemos que averiguar cómo era este payo que a comienzos de 1775 entra por la Puerta de Alcalá. Yo he dicho que era un pintor de oficio. Entiéndase que toda su persona estaba inscrita en las líneas generales de la profesión pictórica según era entendida entonces. Y esto no sólo en cuanto artista, sino en todas las dimensiones de la vida. Era un representante típico de la mediana burguesía provinciana que, a la sazón, era en España sumamente ruda de maneras y gustos, gravemente inculta y de angostísimo horizonte. Estaba informado, como artista y como hombre, por los modos colectivos a la fecha vigentes, o lo que es igual, se sentía a la par con el contorno social, apoyado en él, nutrido de él.

Sin embargo, Goya es ya entonces el primer pintor de España. Esto es lo que no se comprende fácilmente, lo que reclama explicación. Pero es ineludible que intentemos aclararlo, porque en ello está la clave para entender la vida de Goya en estos primeros años de Madrid y para preparar la inteligencia de la posterior.

No hay, pues, que pensar en ningún personaje poderoso que atrajese sobre el joven Goya encargo tan comprometido como el fresco del Coreto. Por otra parte, el cabildo no podía exponerse a un fracaso. La preferencia por un artista aún agraz sólo se explica si intervino algún valioso dictamen técnico. En las Actas de la Junta

de Fábrica advertimos los titubeos sobre si ese dictamen técnico, hecho con carácter privado y que, por lo mismo, no aparece, era o no suficiente. Se exige, como es sólito, que Goya presente unos bocetos, pero se añade que deberá remitirlos a la Real Academia para que los apruebe. Esto el 11 de noviembre. Pero en 27 de enero del año inmediato —1772— la Junta declara: «Presentó Goya el boceto de pintura que ha de haver en la Bóveda del Coreto, *del que estavan ya informados los señores de ser pieza de havilidad y de especial gusto;* lo aprovó la Junta y, no obstante lo resuelto en la Junta anterior sobre presentarlo a la Real Academia para su aprovación, fueron de dictamen comience luego la obra.» Hay, pues, un «informe» latente que tranquiliza al cabildo y le persuade que son innecesarios más trámites. Ahora bien, ese «informe» eficacísimo, ese aval técnico sólo podía venir de Francisco Bayeu, que era ya el pintor más destacado entre los aragoneses. El rango artístico de Bayeu había sido refrendado en Madrid. Bayeu era Mengs y era la Real Academia. De no andar aquél en el asunto no se comprende que no tomase el encargo para sí o para su hermano Ramón. Conéctese con esto el hecho de que por esas mismas fechas se declare Goya oficialmente discípulo de Bayeu (1).

Una vez aventajado Goya en esta ocasión tan solemne y notoria, se comprenden los otros dos grandes encargos que en estos tres años —del 72 al 75— recibe: la decoración con pinturas murales en la Cartuja de Aula Dei y en el oratorio de los condes de Sobradiel. Dudo que en ese tiempo surgiesen en Zaragoza otros empeños de igual calibre y es de notar cómo los que hubo convergen todos sobre Goya. Pero Goya sabe muy bien que beneficia de ellos en concepto de discípulo y amigo de los Bayeu. Acepta gustoso esta condición y no se le ocurre por entonces pretender otra cosa.

Estas pinturas con que, al menos para nosotros, incoa su carrera artística Goya, son mera labor de oficio. Lo son, por lo pronto, en cuanto al tema. En aquella época «pintor» significaba primordialmente confeccionador de cuadros con asunto religioso. Por esta razón Goya, que comienza así, no juzgará haber logrado sus aspiraciones hasta el momento en que, trece años después, cree haber obtenido un triunfo definitivo sobre los demás pintores con su cuadro de *San Bernardino de Siena* en el concurso de San Francisco el Grande. Es esto ya una razón para que formemos una época

(1) Ante la Academia de Parma con motivo de serle concedido el segundo premio. Esteve Botey, atribuye también el encargo a influencia de Francisco Bayeu.

o apartado en la vida de Goya con el decenio de 1775 a 1785. Porque Goya va a Madrid en aquel año para conseguir lo que logra en éste.

Pero aquellos frescos y óleos murales son también faena de mero oficio por su idea y su ejecución. Cuando hoy, conocedores de su obra posterior, los contemplamos descubrimos aquí y allá como relampagueos, desparpajos de color, de línea, de actitudes que nos parecen claramente goyescos. Pero ellos no constituyen la obra; son escapes o fugas que más bien la contradicen y que para sus primeros espectadores eran incomprensibles o sugerían objeciones contra el conjunto. Este conjunto, elaborado con los tópicos profesionales al uso, estaba hecho de cosas que se aprenden, y esto es lo que entiendo por labor de puro oficio. Pero hay que añadir más: aun consideradas estas obras como lo que son —producciones de vulgar oficio—, el oficio que en ellas se revela no es bueno. Y ya topamos, en este primer paso, con algo que va a acompañarnos en todo el estudio de Goya y que es muy enredoso de expresar, a saber: que siendo la base de su personalidad el sentirse pintor de oficio, Goya no es un buen oficial. Fue incapaz, como casi todos los pintores españoles, de aprender bien su oficio. El hecho de que muchas cosas prodigiosas con que nos regala y que son, precisamente, las que están más allá del oficio, nos compensen con creces de sus deficiencias oficiales no debe hacernos desatender éstas. Y ello no en aras de una justicia implacable, que sería inoportuna y estéril, sino porque, de otro modo, no entenderemos bien a Goya. Es éste un genio deforme que se arrastra tullido y, apoyándose precisamente en sus propias torpezas, acierta a dar los más ágiles brincos hacia lo sumo del arte. Ya veremos cómo puede demostrarse esto en muchos casos concretos y cómo, además, la peculiar delicia que su arte nos produce consiste últimamente en esa contradicción. No me cabe cómodamente en la cabeza que quien hable de Goya no se sienta obligado a abrir partida doble, porque en él los errores, fallos y deficiencias no son menos consustanciales a su ser artístico que en sus mayores perfecciones. Más aún: la torpeza de Goya, pintor de oficio, es un componente inseparable de la gracia de Goya, pintor de genio. Quien no reconozca esto ni ha aprendido a escuchar sinceramente lo que en su interior pasa ante una obra de Goya ni es capaz de descubrirnos los elementos de que está hecho el arte de este artista.

Estos grandes encargos, a que es preciso añadir algunas obras subalternas en iglesias de pueblos comarcanos, como Remolinos y Monte de Torrero, fueron tarea muy suficiente para ocupar el

tiempo de Goya durante estos tres años. No debió pintar mucho más; de otro modo, quedarían en Zaragoza más cuadros suyos y no tendrían hoy sus paisanos que contentarse con atribuirle, sin firme fundamento, unos cuantos bocetos y chafarrinones.

Se halla Goya en la época de su plena juventud y no hay zona en todo el curso de su existencia más idónea para alojar en ella la propensión a la aventura y la pendencia que la leyenda le atribuye. Y en efecto, circulan algunas anécdotas referidas a esta etapa, la última de las cuales consiste nada menos que en motivar su traslado a Madrid en 1775 por haber dado muerte a un hombre. Es curioso advertir el estilo de casi todas las anécdotas prendidas a la vida de Goya. La acción que designan es siempre tremenda, pero la figura de lo relatado no tiene perfil recognoscible, carece de todo detalle que sea síntoma de realidad. Que asaltó un convento en Roma para robar una monja, que mató un hombre —así, sin más pormenores. El supuesto aventurerismo de Goya se compone de aventuras abstractas. Cuando, por excepción, la anécdota es precisa, exagera la precisión y revienta por sí misma.

Desde 1775 tenemos la vida de Goya bajo nuestra inspección y podemos asegurar que en toda ella no hay una sola escena que ofrezca el más difuso rasgo de aventura. Si hay algo extraordinario en la vida de Goya es su pasmosa cotidianeidad. Aunque tampoco es necesario pasmarse, porque eso ha sido con sobrada normalidad la vida de los artistas plásticos. Les predispone a ello el fondo de menestral, de obrero manual que, como antes dije, han solido tener. El trato duro y constante con la materia que trabajan suele poner en ellos un lastre de seriedad, un vaho de melancolía que no son tan frecuentes en el poeta y en el músico.

En cuanto a la moderación de la vida de Goya desde el otoño de 1771, en que vuelve de Italia, hasta la primavera de 1775, en que se traslada a Madrid, tampoco es dudosa. Lo de menos sería la inverosimilitud de que un hombre ocupado la mayor parte de ese tiempo en varias iglesias y una cartuja dedique sus pocas horas vagas a una recia práctica de la calaverada. Lo decisivo es que la vida privada de Goya durante esta etapa queda definida, como por un paréntesis, por estos dos hechos: su declaración, al principio de ella, en 1771, de que es discípulo de Bayeu, y su casamiento, al fin de ella, con Josefa Bayeu. Esto significa que pasó estos años embebido en esta familia. Ahora bien, Francisco Bayeu —bastaría ver su rostro en los dos retratos que le hace Goya— era un hombre que no sabía existir sino metido en estrictos carriles; más

aún, que era de una penosa escrupulosidad en su conducta y, aficionado a dirigir y mandar, vigilaba un poco pesadamente la vida de sus parientes y amigos. Todavía en 1786 Goya tiembla de que su cuñado, con quien acaba de hacer las paces, se entere demasiado pronto de que ha comprado un coche grande y un par de mulas. La situación económica de Goya era holgada; sin embargo, un gasto como aquél, la adopción de tal lujo representaba, por lo visto, para Bayeu una locura y se acentuaría aún más el severo gesto de Padre Rector que le marcó su cuñado en ambos retratos. Las otras dos grandes amistades de Goya en Zaragoza, don Juan Martín de Goicoechea y don Martín Zapater, vienen a subrayar la «formalidad» de su contorno. Pensar que, moviéndose con asidua intimidad en este medio, Goya andaba de broma y jarana por las rúas de Zaragoza, parece demasiada incongruencia.

Goya había ganado en estos tres años algunos miles de reales de vellón. No los gastó en francachelas. Debió concluir las decoraciones de Aula Dei a fines del 74. Todo concuerda en dar la razón al cartujo Tomás López cuando, tiempo adelante, redacta sus noticias sobre Goya y refiere que al trabajar en el convento tendría, según parece, unos treinta años. Cobra sus emolumentos y, con lo ahorrado antes, puede, al empezar el año 1775, casarse, hacer el viaje a Madrid y afrontar los primeros tiempos de vida en la Corte. ¿Cuál es la causa de este traslado? Clarísima. El caballero Mengs, director artístico de la Real Fábrica de Tapices, está convenciendo a la mayordomía mayor de Palacio para que se encarguen a nuevos pintores los cartones para los tapices, con un pequeño sueldo —8.000 reales— mas lo que se justiprecie cada trabajo. Bayeu comunica esto a Goya y le conseja ir a Madrid para aprovechar la excelente ocasión. Y, en efecto, en 18 de julio de 1776, aparte José del Castillo, que ya estaba ocupado en ello, y junto a Ramón Bayeu y Manuel Napoli, es propuesto Goya.

He aquí que entra por la Puerta de Alcalá, no en fuga de la justicia por un asesinato, sino en viaje de novios con «la Pepa» al lado.

Era necesario referir el pasado de Goya, cuando menos el artístico, hasta la fecha en que emparejamos con él, para facilitarnos la comprensión de una cosa bastante enrevesada, pero que es la clave de toda su vida y especialmente de estos primeros quince años que habita en la Corte. Goya, al entrar con sus veintinueve años por la Puerta de Alcalá, es ya el primer pintor de España. Esta es la cosa enrevesada. Como ahora nos consta que traía a su espalda más bien

fracasos que triunfos, que los encargos halagadores recibidos en Zaragoza no podía atribuirlos tanto a su mérito como a la recomendación de su cuñado y que otros pintores de su misma edad le habían ganado la delantera en el oficio, es evidente que aquel sentirse ya el primer pintor de España no significaba que creyese tontamente serlo para los demás, que los demás le consideraban como tal. ¿Significa entonces que, a pesar de ello, Goya se consideraba ya a sí mismo como el primer pintor de España? Tampoco. Nuestro error está en creer que se trata de considerar o no considerar. Considerar es opinar sobre algo, y la realidad humana que intento descubrir no tiene nada de opinión, ni de los demás sobre Goya, ni de Goya sobre sí mismo. Ni remotamente pretendía Goya en este momento haber hecho cosa alguna de su arte que le peraltase sobre sus contemporáneos. Sabía muy bien no ser sino uno de los jóvenes pintores que más prometían, que era «una esperanza». Goya está instalado en esta idea y apreciación de sí mismo. Por eso le veremos en estos primeros años de Madrid trabajar dócilmente y muy a gusto bajo la dirección y pericia de Francisco Bayeu. Todavía en 1779 hará constar —sin que nada lo hiciese necesario— que un cuadro por él ejecutado es «invención» de Bayeu (1). Ni podía ser de otro modo, porque en estas fechas Goya no posee ninguna idea clara que sea nueva ni en cuanto a temas ni en cuanto a estilo.

Sin embargo, hemos visto que el *yo* del hombre está siempre en el futuro y desde allí afronta, vive el presente. En ese futuro, Goya se encuentra con su obra futura y siente con una evidencia incontrolable que sus calidades son tan superiores a las de las obras presentes de sus contemporáneos que no puede caberle la menor duda de que él *será* el primer pintor de España. Pero el futuro es futuro en el presente y, por tanto, eso que Goya siente irresistiblemente que será lo es ya en esa dimensión futurizante del ahora.

No comprendo cómo esto que acabo de decir no se ha dicho innumerables veces, no se ha dicho siempre que se intentaba esclarecernos la vida de un hombre creador. Piensa uno si no será que no se ha intentado nunca ese esclarecimiento. Goya es, por varias razones que enunciaré, un ejemplo extremo de esa situación vital que es «el hombre creador». Merece, pues, la pena que apro-

---

(1) Carta a Zapater en 9 de enero de 1779. Publica el párrafo Beruete en *Goya, pintor de retratos*, pág. 11, Madrid, 1916. Que una declaración de esta índole tiene mucha importancia, nos lo revelará el propio Goya en el documento presentado por él a la junta de la Fábrica del Pilar en 1781.

vechemos la ocasión para poner bien claro este fenómeno humano de tan alta importancia.

La cuestión ha quedado planteada como debe serlo toda cuestión —de modo que no haya escape, en su aspecto bicorne, es decir, de contradicción. Problema es la presencia de una contradicción que exige ser allanada. Quedamos, de un lado, en que Goya no tiene ningún proyecto determinado con carácter innovador para lo que va a hacer en pintura; de otro lado, en que Goya, al vivir por anticipado el futuro de sí mismo —y en eso consiste para todos los humanos vivir—, *ve con una evidencia incontrastable* que esa su obra futura es superior a todo lo que hacen los demás. Ahora necesitamos construir un puente que se lance de un lado al otro salvando el abismo de la contradicción.

¿Se ha meditado un poco sobre la extraña situación que es la de un hombre creador antes de haber creado su creación? Vemos ahí, delante de nosotros, la obra admirable del artista y nos es obvio que antes de estar ahí, hecha, perfecta, fue una imagen o idea en su mente. Pero la idea o imagen en la mente del artista es, por lo menos en sus componentes principales, lo mismo que la obra, salvo que está en la mente y no en el lienzo. Lo esencial de la creación está ya en la idea o imagen de la obra. El resto es ejecución, cosa muy importante, que requiere nuevas capacidades, pero que no es el momento propiamente creador. Por eso, lo interesante es preguntarse cómo estaba en el creador lo que va a ser su creación cuando aún no tenía de ella ni siquiera la imagen o idea. Esto es lo que estrictamente podemos llamar «situación del creador antes de crear».

Goya es un ejemplo extremo de la situación humana que podemos denominar «el hombre creador». Recurrimos al término «creación» cuando vemos que un hombre produce formas de vida que son nuevas —en arte, en pensamiento, en conducta o en cualquier otro orden de la humana existencia. La creación lo será en un sentido tanto más intenso cuanto más nuevo sea lo que produce; por tanto, cuantos menos precedentes tenga y más imprevisto sea. En este sentido el coeficiente de innovación que a la obra de Goya corresponde es uno de los más altos que en la historia del arte aparecen.

Por otra parte, las innovaciones goyescas no aparecen juntas y de golpe, sino que se van manifestando con extraordinaria lentitud. La mayor parte de los artistas ha llegado con cierta prontitud a la completa genuinidad de su estilo, es decir, de su creación y,

salvo leves modificaciones, viven de ella inercialmente el resto de su vida. En Goya, por el contrario, asistimos a una serie continua de fulguraciones parciales que no llegan nunca a integrarse en la unidad completa de un estilo, pero que, en cambio, no se interrumpen desde los treinta años hasta los ochenta y dos en que muere. La situación estrictamente creadora se prolonga, pues, en él con una insistencia anormal. Reunidos ambos rasgos —su fuerza innovadora y la lentitud de su innovar— hacen de él un caso excepcionalmente favorable para que intentemos aclararnos —si en alguna medida es posible— cómo es una vida de condición genial.

FRAGMENTOS

§ 1

[TAPICES]

El trabajo de Goya para la Fábrica de Tapices dura dieciséis años, 1775-1791. Al cabo de esta etapa se modifica su estilo, pero también su persona y su vida experimentan un cambio radical. Si queremos entender en qué consiste este cambio necesitamos hacernos una idea de cómo era Goya en el tiempo que le precede, es decir, durante estos años que pasa amarrado en la galera de hacer cartones. Mas acontece que de estos años tenemos aún menos noticias que de los siguientes. Existe sumergido en los senos oscuros, invisibles de la ciudad. Añádase que de 1775 a 1783 no conocemos más obra suya, aparte los tapices, que los cuadros religiosos del Pilar y de San Francisco. Estos cuadros son pura retórica y por ser mera palabrería no nos dicen nada de su autor. En 1783 hace el retrato de Floridablanca. La pintura no nos dice nada tampoco: es la mostrenca de la época. Pero Goya se ha introducido en el cuadro y esto nos importa mucho. Vemos cómo él en esa fecha se veía. Es un artesano que respetuosamente muestra un lienzo al personaje ilustre y poderoso. Por las cartas a Zapater sabemos que es el primer contacto que Goya logra con un estrato social superior, del cual espera progreso en su carrera, nada más. En 1784 hace los retratos del infante don Luis y su familia.

§ 2

RETRATOS

Contemplemos un retrato de Mengs y preguntémonos qué se ha propuesto el pintor hacer en él con la persona humana. Dejemos a un lado el frío colorido, plomizo y pesado. Fijémonos en las formas. Inmediatamente se advierte que el artista ha querido transformar la figura real en un objeto dotado de cualidades «ideales». ¿Cuál es, por ejemplo, el ideal de una superficie? Evidentemente, la superficie pulida, como lo es la de un metal pulimentado o la de un producto cerámico finamente vidriado. Mengs dotará a sus figuras de esa película «ideal», tanto en sus trajes como en sus carnes. Otra cualidad de las cosas que la visión real no nos proporciona nunca con pureza y plenitud es su volumen, su corporeidad. El volumen o corporeidad es siempre una transposición de lo tangible a lo visible. Mengs procurará que sus figuras acusen la rotundidad perfecta donde cada punto tiene su lugar inequívoco en el sentido de la tercera dimensión, del bulto y la profundidad. Se comprende que los caracteres individuales del objeto —y si hablamos de personas, su parecido— quedan en último término, y de ellos poco pasa de la realidad al cuadro. Lo que importa es que el lienzo nos presente objetos «bonitos» y que los presente con absoluta claridad, sin titubeos ni misterios para nuestra mirada. «Bonito» quiere decir aquí lo «plásticamente ideal» como superficie y luminosidad.

Si nos desentendemos, porque, en efecto, no interesan al caso, de las modulaciones con que esa idea de la pintura es especialmente tratada por Mengs u otro pintor cualquiera de su tiempo, y nos quedamos con lo esencial, que es lo antedicho, caeremos en la cuenta de que eso ha sido desde su origen la pintura italiana y que por ello había consistido siempre en pintar «belleza», esto es, corporeidad idealizada. La pintura italiana se inicia cuando comenzaban a ser desenterradas las estatuas grecorromanas. El entusiasmo que estos huesos marmóreos del pasado despertaron en Italia fue inmenso. De aquí que la pintura naciera teniendo delante, como su ideal, la escultura. Dicho en otra forma: la pintura con Giotto se traga la escultura y durante toda su historia la lleva dentro sin lograr

expulsarla. Se pretende fingir en dos dimensiones las tres de la corporeidad, es decir, se sugieren en el plano visible las experiencias del tacto. Giorgione y Tiziano intentan llevar el arte hacia la dirección opuesta, pero Tintoretto es la prueba de que Venecia queda también prisionera del estilo «voluminoso».

Esta consideración nos permite precisarnos el cambio radical que el arte de Goya experimenta en torno a 1790.

Compárese su retrato de Floridablanca —1783— con cualquiera de los buenos retratos que Goya pintó desde los últimos años del siglo XVIII, por ejemplo, el de la marquesa de Espeja o el de la marquesa de la Solana, o el retrato de mujer número 505 en el catálogo de Mayer, o el tenor Mocarte, etc. ¿Qué diferencia principal hallamos? En el primero sigue triunfando el claroscuro que se obstina en acusar el volumen. Vemos, pues, a Goya por esa fecha completamente sumergido en el ambiente y supeditado a las vigencias de la pintura a la sazón dominantes. Es un ejemplo más de la triste galvanización del viejo arte italiano que el academismo intentó.

En cambio, los segundos, los retratos pintados después de 1790, pertenecen a una fauna completamente distinta. La pintura ha dejado de ser voluminosa y se ha hecho «plana». La expresión «plana» es impropia para enunciar lo que ahora importa y la empleo sólo en cuanto significa evitación del volumen. Lejos de acusar la tercera dimensión, la corporeidad, aparece ésta ironizada, virtualizada. Si antes se buscaba *fingir* en dos dimensiones tres, aquí se procura lo inverso: embeber la tercera dimensión en las otras dos, suplantarla mediante valores de lo plano. No es sino decir lo mismo con otras palabras hacer notar que se prescinde de cuanto en el objeto proviene de experiencia táctil. Se toma de él sólo sus componentes visuales. Y como lo que es puramente visual es un fantasma, una aparición, eso serán los retratos de Goya.

Habrá reparado el lector que hay cosas de que sólo tiene noticias visuales, que no ha podido tocar nunca. Una de ellas es el cielo, con el sol, la luna y los demás seres estelares. Pues bien, si intenta precisarse a qué distancia está el cielo o cualquiera de sus partes se encontrará sorprendido con que no puede lograrlo. Es decir, que la situación del cielo con respecto al contemplador, o de una parte del cielo con respecto a otra en la dirección «detrás o delante», es esencialmente indecisa. Esto acontece con todo lo que es fantasma o pura visualidad.

Si se compara un retrato «plano» de Goya con uno de Mengs

se advierte en seguida la precisión de sitio en las partes de éste y la vacilación en las de aquél. Esta indecisión geométrica da una radical inquietud a la figura, un permanente desplazamiento de llama en la dirección vertical al lienzo, un como adelantarse y retirarse. Tendrá razón un «académico» si nos dice que en un cuadro de Mengs el objeto se hace desde luego patente, sin que nada en él sea dudoso a la visión. Desde el primer instante está allí todo. En los retratos de Goya no pasa esto: el objeto no está allí nunca del todo. Lo encontramos como en ese primer instante en que vemos algo, es decir, que lo descubrimos de pronto y aun imprecisamente. Estamos siempre comenzando a verlo y nunca podemos acabar, porque Goya no pretende darnos *todo* el objeto. Esa totalidad de clara presencia a que el arte italiano aspira se obtiene vaciando el objeto real de casi todo su contenido y dejando de él sólo un esquema ideal. Goya tiende a darnos de la figura real lo que ésta es en el momento de aparecernos. Goya pinta «apariciones» y, en este sentido, fantasmas. Ahora bien, esto mismo es a lo que Velázquez llega al cabo de su evolución. Por esto es su pintura más puramente pintura o arte visual que las otras, las cuales llevan dentro un afán de escultura. Pregunto si cuando Goya hace constar la influencia decisiva de Velázquez sobre él no se refiere a esta radical interpretación del pintar, al «planismo» más bien que a cualesquiera otras sugestiones parciales y secundarias.

Se habrá observado que el efecto peculiar producido por todo buen retrato español es de sorpresa y algo así como sobresalto. En hombres del Norte menos habituados que nosotros a verlos, he podido a veces presenciar una reacción de momentáneo sobrecogimiento que en mayor dosis, pero en la misma dirección emotiva, llegaría a ser lo que llamamos un susto. Y es que, efectivamente, cualquiera que sea la persona representada, el buen retrato español, puro fantasma lumínico, contiene un poder dramático que es el más elemental: el drama consistente en pasar algo de su ausencia a su presencia, el dramatismo casi místico del «aparecerse». Perennemente están en el lienzo las figuras ejecutando su propia aparición, y por eso son como aparecidos. Nunca llegan a instalarse plenamente en la realidad y hacerse del todo patentes, sino que están siempre emergiendo del no ser al ser, de la ausencia a la presencia.

¿No habría que partir de aquí para aclarar la evolución posterior de Goya —desde 1800, en que yo no voy a entrar? La pintura plana, al quedarse sólo con los datos lumínicos, lleva directamente al borrón, al impresionismo. El pincel se libera del hieratismo que

traba y solemniza sus movimientos. Goya, sostenido *a tergo* por Velázquez, va a crear la *gran cursiva* de la pintura, que será la caligrafía predominante en este arte durante todo el siglo XIX y los comienzos del presente.

§ 3

[LA «QUINTA DEL SORDO»]

Entre los muchos puntos de vista que se pueden tomar frente a la obra de un pintor hay uno con que se debería siempre empezar, pero, aunque parezca mentira, casi nunca es utilizado. Consiste en tener a la vista la *totalidad* de su obra y prestar atención a los caracteres que ella nos revela. No nos interesa ahora la totalidad en cuanto mera suma de partes, lo cual supone que nuestro punto de vista ha consistido en atender particularmente a cada una de esas partes y por simple adyunción llegar al todo. Se trata, inversamente, de descubrir en cada una de las producciones sólo aquello que aporta para el carácter total de la obra. De este modo obtenemos revelaciones sobre un artista que ninguna de sus obras singulares puede proporcionarnos.

Comencemos por someter la obra de Goya a una ordenación primaria y simplicísima. Pongamos de un lado lo que en ella es común al tematismo de los demás pintores contemporáneos y dejemos, por ahora, quieto todo el resto. Si no hubiera otras razones más, bastaría para recomendarnos esta concreta consideración de que los temas originales de Goya no brotan sino pasada la primera mitad de su larga vida, allá hacia 1793. Este es un hecho de primera magnitud para la comprensión de Goya y ni basta con hacerlo constar ni menos con que lo difuminemos diciendo y reiterando que Goya fue muy lento en su desarrollo. Recalcar su tardanza en llegar a ser el Goya que hoy más nos interesa no exime de intentar definir ese otro Goya anterior que se arrastró por la existencia durante cuarenta años. Evitemos el espejismo que suelen padecer los biógrafos, los cuales antes de empezar su libro saben ya cómo termina la función y en los primeros tiempos de una vida hacen ya reverberar su final. En el caso de Goya ha sido extremado este mal uso. Los aspectos últimos de

su obra, que son los más acusados y valiosos o los más estrambóticos, invirtiendo el curso natural del tiempo, fluyen de su ancianidad hacia su juventud e inundan toda su biografía. Mas, como si el Destino hubiera querido castigar a esos biógrafos, cada nuevo documento que sobre la vida y la obra de Goya va apareciendo obliga a confinar en sus postreros años escenas y producciones que se antedaban treinta años y más. El ejemplo más reciente nos lo ofrece el hallazgo de la escritura de compra de la famosa quinta junto al Manzanares, donde se suponía que Goya había habitado por lo menos desde 1808 y ahora resulta que no fue adquirida hasta fines de 1819 (1). Como en el año siguiente Goya estuvo enfermo y en la quinta se hicieron reformas importantes, no pudo irse a vivir a ella hasta el último tercio de 1820. A mediados de 1824 la abandonó para trasladarse a Francia. Toda la fantasmagoría acumulada en torno a la «Quinta del sordo» tiene ahora que comprimirse en poco más de tres años, y las pinturas negras de las paredes se convierten en obra de un hombre decrépito que apenas veía.

§ 4

[EL OFICIO DE PINTAR]

Pintar es, por lo pronto y al cabo, un trabajo manual. Es una pena que sentencia tan perogrullesca circule tan poco por las mentes. El pintor es un hombre que con sus manos fabrica objetos, que se pasa la vida luchando con la materia corporal, consignado a las limitaciones que ésta impone y sometido a la dura y humillante disciplina que esas inexorables limitaciones imponen. El pensador manipula ideas, seres que no ofrecen resistencia y que se dejan combinar y deformar ubérrimamente. Como no se discipline a sí mismo está perdido. Su labor resultará irresponsable, petulante y nula. De aquí que un intelectual —aun en igualdad de nivel con un artista— necesita ineludiblemente tener una conciencia más clara de lo que hace. El pintor, en cambio, ni suele ni necesita ser consciente. La insobor-

(1) Sánchez Cantón: *Cómo vivió Goya*, 1946.

nable consistencia de la materia con que sus manos tropiezan actúa como si fuera la consciencia que a él le falta. Por eso el artista vive más en su obra que el intelectual, y cuando sus dedos se quedan solos, cuando abandonan el lienzo, el pincel, el buril, el barro o el mármol es como si se quedase sin cerebro y parece tonto. Suele ser cosa triste oír hablar a un pintor de pintura delante de su cuadro. Nos parece que el inteligente es el cuadro y no él. Pero esto significa tan sólo que la inteligencia del pintor tiene una complexión distinta que la del intelectual. O digamos inversamente: significa nada menos que son dos tipos de hombre distintos.

Hay, pues, que contar en el pintor con un fondo de artesanía desde el cual vive y es —es todo lo demás que puede ser. El artesano fabrica objetos de forma usual empleando para ello técnicas tradicionales bastante sencillas en las cuales, a lo sumo, introduce alguna leve modificación. Cuando de lo que se trata es de que la forma usual del objeto reproduzca, a la vez, formas artísticas que la época propone, es preciso recurrir a técnicas mucho más variadas y finas que, con frecuencia, tienen que ser inventadas *ad hoc*. Entonces el artesano se eleva a artífice. El carpintero no es lo mismo que el ebanista ni el herrero que el orive, pero, bien entendido, el orive conserva dentro de sí al herrero y el ebanista al maestro de obra prima. En fin, el artista es el que inventa las formas estéticas, pero las realiza como artífice. De este modo formamos la escala artesano-artífice-artista en que cada grado superior conserva en sí y depura el inferior. A un pintor puede siempre atribuírsele una determinada altitud dentro de esa escala. La mayor parte de ellos ni en su obra ni en su hombría pasan de ser artífices.

§ 5

[EL NIVEL INTELECTUAL]

Cuando leo en el libro de Mayer que «el nivel intelectual de Goya y sus necesidades espirituales deben considerarse como muy elevados» (1), vacilo entre pensar que la expresión es demasiado vaga,

(1) Augusto L. Mayer, *Francisco de Goya*, traducción española de Manuel Sánchez Sarto, pág. 33, 1925. No tengo a mano la edición alemana y puede haber aquí alguna divergencia entre texto y versión.

se puede interpretar de múltiples maneras y no compromete a nada o que, entendida de frente, no sólo es falsa, sino que obtura por completo la comprensión de una realidad tan extraña como es Goya. De su obra se escapan súbitamente inesperados cohetes que se elevan en alusiones a los problemas más elevados de la mente humana y que hasta entonces sólo el lirismo del poeta y el pensamiento del filósofo habían intentado enunciar. Si para explicar esto comenzamos por suponer que Goya era un intelectual habremos empleado una vez más el principio de la *virtus dormitiva*.

Yo me atrevería a decir más: si esta suposición lograse plena eficiencia sobre nosotros aniquilaría la delicia más peculiar que Goya nos produce y que envuelve todas las demás de su arte —el choque casi constante con el carácter equívoco de su obra en virtud del cual nuestra contemplación se convierte en una lucha permanente con aquélla y con nosotros mismos, porque no sabemos ante lo que vemos qué debemos pensar, si está bien o está mal, si significa esto o más bien lo contrario, si el autor quiere lo que hace o hace lo que sale sin querer; en fin, si es un genio trascendente o un maníaco. Si la vacilación viniese a término y pudiésemos resolvernos por lo uno o lo otro, habría concluido la fruición y con ella el más personal placer, y Goya habría dejado de ser esa cosa única en la historia del arte que es Goya. Mas, por fortuna, no concluye nunca, la inquietud se perenniza, no tiene fin —como no lo tiene la lucha entre Ormuz y Ariman, entre el principio del bien y el principio del mal. El momento en que nos sentimos ya resueltos a rechazarlo es precisamente el momento que Goya espera para apoderarse más de nosotros, para ligarnos más a su mágico mundo. En lo que sigue verá el lector cómo nada de esto es simple manera de decir, porque vamos a topar con ello una y otra vez, pero entonces de modo detallado, hasta el punto de que podremos señalar con el dedo tal precisa línea de un cuadro o un dibujo frente a la cual todo eso que acabo de decir nos pasa.

Yo no veo por qué los historiadores del arte no declaran más sinceramente lo que, por fuerza, tienen que sentir ante Goya, a saber: que es un enigma, un enorme acertijo para aclarar, ya que no resolver, el cual conviene andar despacio y renunciar a simplificaciones de una de las realidades más complicadas que han aparecido en todo el pasado del arte. Esas simplificaciones han contribuido a complicar aún más la cuestión, porque a lo que ésta tiene ya de complejo hay que añadir la necesidad de destruir esos simplismos bajo los cuales se la ha ocultado. Ya es sospechoso que no se detengan lo debido

ante todo lo que en la obra de Goya hay de absoluta falla, de torpeza manual y mental, de franca estupidez. Ahora bien, si de algo puede servir en pintura un «elevado nivel intelectual», es decir, una mente clara y dominadora, es para prestar al artista una cierta seguridad en sus empeños y, por lo menos, eliminar las caídas graves. Entender a Goya es explicar no sólo lo que en él está bien, sino, del mismo golpe, hacer manifiestas las causas de lo que está mal. Pero la hipótesis de una «inteligencia elevada» que no se compagina con los errores en Goya, tampoco sirve para iluminar el origen de sus calidades mejores —y me refiero no sólo a su prodigioso colorido y a la gracia picante de sus formas, sino también a cuanto en sus cuadros y grabados trasciende todo arte plástico y palpa cósmicos misterios y escalofriantes destinos. A nada de esto se llega mediante claridades de intelección; son cosas que escapan al concepto. La verdad es que la obra de Goya no germina nunca en la inteligencia: o es vulgar oficio o es videncia de sonámbulo.

ÍNDICE DEL TOMO SÉPTIMO

EL HOMBRE Y LA GENTE

¿QUÉ ES FILOSOFÍA?

Págs.

IDEA DEL TEATRO (Una abreviatura)

GOYA

SE TERMINÓ LA IMPRESIÓN DE ESTAS «OBRAS COMPLETAS» DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET, EN LOS TALLERES GRÁFICOS DE «EDICIONES CASTILLA, S, A.», EL 12 DE AGOSTO DE 1964

OBRAS COMPLETAS

TOMO VIII

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

OBRAS COMPLETAS
DE
JOSÉ ORTEGA Y GASSET

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

OBRAS COMPLETAS

TOMO VIII
(1958-1959)

SEGUNDA EDICIÓN

REVISTA DE OCCIDENTE
MADRID

PRIMERA EDICIÓN: 1962
SEGUNDA EDICIÓN: 1965

© *Copyright by*
Revista de Occidente
Madrid - 1965

Depósito legal: M. 3.319-1961. N.º Rgtro.: 1.293-46

Impreso en España por
Talleres Gráficos de «Ediciones Castilla, S. A.». - Maestro Alonso, 23. - Madrid

ADVERTENCIA

Las obras inéditas de José Ortega y Gasset se editan simultáneamente, en su lengua original, en América y España, conforme a los manuscritos y originales dejados a su muerte por el gran filósofo. Incluirán extensos trabajos recientes que «la malaventura —según él escribió— parece complacerse en no dejarme darles esa última mano, esa postrer soba que no es nada y es tanto, ese ligero pase de piedra pómez que tersifica y pulimenta», y, en algunos casos, también escritos antiguos que el autor no coleccionó en ninguno de sus libros. Dado el rango eminente de su obra intelectual, creemos obligado editar sucesivamente la totalidad de su labor inédita, inclusive aquellos estudios que aparezcan inacabados y las notas o apuntes que puedan servir para orientar el trabajo de sus numerosos discípulos. Los escritos se publicarán tal y como se han encontrado; la compilación de los textos se ha encomendado a próximos y fieles discípulos, a quienes queremos manifestar nuestro agradecimiento por la devoción y el rigor que ponen en su tarea, y cuya intervención será en todo caso explícita e irá intercalada entre corchetes.

La editorial Revista de Occidente.

PRÓLOGO PARA ALEMANES

Editado por Taurus, Madrid, 1958.

NOTA PRELIMINAR

En unas páginas redactadas por Ortega para su utilización en el curso sobre *El hombre y la gente*, profesado en el Instituto de Humanidades madrileño, pero después omitidas, se hacía constar con motivo de aludir a la relación entre él y la fenomenología: «En un prólogo que escribí para mis traducciones en alemán, y que desde entonces y ya traducido por Helena Weyl obra en los archivos de mi editor germánico —la Deutsche Verlags-Anstalt—, expongo esa doctrina, pero los sucesos de Munich en 1934 me repugnaron tanto, que telegrafié prohibiendo su publicación.» El texto que tiene el lector en sus manos es ese inacabado *Prólogo para alemanes*.

No sabríamos encarecer la importancia de estas páginas para la mejor interpretación de la figura y la obra de nuestro pensador máximo. Ortega tuvo clara conciencia de la dificultad que una recta comprensión de su obra ofrecía al lector, y en un texto, que guarda cierto parentesco con este Prólogo, decía: «No hay grandes probabilidades de que una obra como la mía, que, aunque de escaso valor, es muy compleja, muy llena de secretos, alusiones y elisiones, muy entretejida con toda una trayectoria vital, encuentre el ánimo generoso que se afane, de verdad, en entenderla» (1). Pues bien, no parece aventurado afirmar que estas páginas, por las precisiones de carácter autobiográfico que contienen —además de las de orden filosófico—, son de las más expresivas y útiles para esclarecer esa obra «muy compleja». En ellas, como franqueándonos el acceso al recinto de su vida personal, Ortega se adelanta y nos dice, él, «quién soy yo», desde la altura de su vida en que fueron redactadas.

LOS COMPILADORES.

---

(1) ***Prólogo a una edición de sus obras*. En «Obras Completas», vol. VI.**

I §

ESTO es ya demasiado... Lo demasiado a que me refiero es que mis libros alcancen en Alemania nuevas y nuevas ediciones. Esto no puede seguir así, por lo menos sin complementos, sin correcciones, sin advertencias. Por eso, cuando hace aproximadamente un año uno de los cómplices de ese hecho, el amable director de la *Deutssche Verlags-Anstalt* me comunicó que se había agotado *El tema de nuestro tiempo* y le urgía publicar la tercera edición, yo le rogué que suspendiera la publicación por lo menos hasta que le enviase un texto revisado y un prólogo dirigido a mis lectores alemanes. Yo no había encontrado tiempo ni humor para leer ese libro desde que lo escribí, hace unos doce años, y tenía la vaga impresión de que para lectores no españoles, que desconocen el resto de mi obra y mis cursos universitarios, expresaba muy defectuosamente la idea fundamental en él insinuada. Ahora bien, esto es lo que me parece demasiado. Bien está que yo no haya pretendido nunca —ya veremos por qué razones— que mis libros se traduzcan al alemán, bien está que, no obstante, una persona habitante a la sazón en Suiza decidiese hace unos años publicar esta obra para darla a conocer a un pequeño grupo de amigos suyos desconocedores del español, pero lo que no está ya tan bien es que la broma afectuosa de un grupo entusiasta se convierta, sin más, en plena seriedad pública, en ediciones y ediciones. Porque, si bien no estimo el libro como tal libro, algunas de sus ideas me importan mucho y tengo obligación de oponerme a que aparezcan informes e indefensas ante el gran público, ante los no íntimos. Esto revela ya al lector una cosa que ignoraba; a saber: que yo no soy hasta esta fecha responsable de que estos

volúmenes anden por los escaparates de las librerías alemanas. La culpable —hagamos la delación— es Hella Weyl, mi traductora, y el cómplice, el doctor Kilper, de la *Deutsche Verlags-Anstalt*. Así lo hice constar a este último al enviarle en una carta la autorización que el formalismo jurídico impone: descargaba sobre la traductora y sobre él, íntegra, la responsabilidad de la aventura. Después, aun corriendo el riesgo de parecer descortés, no he vuelto a escribir al editor para no hacerme, a mi vez, cómplice en la reiteración del delito. Solo el año pasado me dirigí a él rogándole que suspendiese la nueva edición y prometiéndole en fecha próxima las correcciones al texto y un pequeño mascarón de proa como prólogo. Pero la bohemia de mi vida, que procede de lo más contrario a la bohemia, de un exceso de obligaciones y trabajo difícil de imaginar por los alemanes, que pertenecen a un pueblo en que el trabajo está más diferenciado... (¿Creen ustedes que trabajan más que nosotros los del Sur, por lo menos más que algunos de nosotros? ¡En qué error están ustedes! Yo tengo que ser, a la vez, profesor de la Universidad, periodista, literato, político, contertulio de café, torero, «hombre de mundo», algo así como párroco y no sé cuántas cosas más. Si esta *polypragmosyne* es cosa buena o mala, no es tan fácil de decidir.) Pero la bohemia de mi vida —digo— me impidió cumplir la promesa en la hora fijada y el editor —cuyo comportamiento conmigo ha sido ejemplar— se lamenta con amable quejumbre de que perjudico sus intereses. Ahora bien, me aterra perjudicar a nadie. Claro es que me sorprende un poco que esta pobre pequeña cosa que yo soy, menuda excrecencia brotada en los pliegues graníticos de una de las montañas más viejas del mundo —la sierra de Guadarrama—, resulte nociva, a una distancia de miles de kilómetros, para una excelente persona que vive en una ciudad tan bonita como Stuttgart. Por otra parte, en la periferia de nuestro ser que todos conservamos —el cutis del alma, esto es, sus «primeros movimientos», es siempre de niño—, esa zona donde la vanidad actúa —la vanidad es un residuo de infantilismo en la madurez—, no deja de producirme este hecho alguna ridícula satisfacción y me da gana, cuando voy por la calle, de decir a los transeúntes: ¿Saben ustedes? Yo perjudico a un editor alemán, al impedir la nueva edición de mis libros. ¡Sí, señores! ¡Yo! ¡Así es el mundo!

De suerte que la necesidad de no dejar indefensas mis ideas, uniéndose al deseo de compensar al editor por el placer que me ha ocasionado perjudicarle, me fuerzan a escribir este prólogo.

Pero el lector, al llegar aquí, dirá que son demasiados escrúpulos

y complicaciones en torno al hecho indiferente de que un libro se publique o no. *¡Pardon*, lector! No estoy conforme. Una de las cosas que la experiencia vital me ha enseñado es que, ante una visión medianamente perspicaz de la realidad, nada puede parecer indiferente: todo, aun lo que se juzgaría mínimo, produce efectos favorables o dañinos. La publicación en alemán de mis escritos, o es ventajosa, o es dañina para el lector alemán o para mí. *Tertium non datur*.

Y, por lo pronto, es dañoso para el autor que el lector no le conozca. Cuando Goethe decía que la palabra escrita es un subrogado de la palabra hablada decía una cosa mucho más profunda de lo que a primera vista parece. Esta: última, estricta y verdaderamente eso que solemos llamar «ideas», «pensamientos», no existe; es una abstracción, una mera aproximación. La realidad es la idea, el pensamiento de tal hombre. Solo en cuanto, emanando de él, de la integridad de su vida, solo vista sobre el paisaje entero de su concreta existencia como sobre un fondo, es la idea lo que propiamente es. Cuando la idea se refiere a un tema muy abstracto, como en la matemática, puede *prácticamente* prescindirse del hombre concreto que la ha pensado y ser referida al abstruso personaje que es *el* geómetra. Pero ideas referentes a auténticas realidades son inseparables del hombre que las ha pensado— no se entienden si no se entiende al hombre, si no nos consta *quién* las dice. El decir, el *logos* no es realmente sino reacción determinadísima de una vida individual. Por eso, *en rigor*, no hay más argumentos que los de hombre a hombre. Porque, viceversa, una idea es siempre un poco estúpida si el que la dice no cuenta al decirla con *quién* es aquel a quien se dice. El decir, el *lógos* es, en su estricta realidad, humanísima conversación, *diálogos* —διάλογος—, *argumentum hominis ad hominem*. El diálogo es el *lógos* desde el punto de vista del *otro*, del prójimo.

Esta ha sido la sencilla y evidente norma que ha regido mi escritura desde la primera juventud. Todo decir dice algo —esta perogrullada no la ignora nadie—, pero, además, todo decir dice ese algo a alguien —esto lo saben tan bien como yo los profesores, los «Gelehrte» alemanes, mas, crueles y despectivos, suelen olvidarlo.

Si el lector analiza lo que ha podido complacerle de mi obra, hallará que consiste simplemente en que yo estoy presente en cada uno de mis párrafos, con el timbre de mi voz, gesticulando, y que, si se pone el dedo sobre cualquiera de mis páginas, se siente el latido de mi corazón. Pero siga analizando el lector y entonces hallará la clave definitiva. El que yo esté presente en cada expresión no procede de ningún supuesto don mío, más o menos «genial», y mucho

menos —sería repugnante— de que, como Chateaubriand, me ponga yo en lo que escribo y obligue al lector a tropezarse conmigo —se reconocerá que casi nunca he hablado de mí—, *sino al revés:* todo proviene de que en mis escritos *pongo*, en la medida posible, *al lector*, que cuento con él, que le hago sentir cómo me es presente, cómo me interesa en su concreta y angustiada y desorientada humanidad. Percibe como si de entre las líneas saliese una mano ectoplásmica pero auténtica, que palpa su persona, que quiere acariciarla —o bien, darle, muy cortésmente, un puñetazo.

La involución del libro hacia el diálogo: éste ha sido mi propósito.

En la humilde buhardilla de Marburg, allá en lo más alto de la empinada ciudad, el admirable Nicolai Hartmann toca su violoncello. Yo le escucho. Tenemos veintidós o veintitrés años. La melodía siempre patética, casi de varón, que emite el *cello* hace sus giros y evoluciones en el aire como una golondrina. Por el ventanuco veo descender la ciudad, que vive agarrada al flanco del cerro, y llegar hasta el valle, por donde pasa el Lahn cantando siempre su canción ninguna.

Hartmann deja un instante quieto en el aire su arco, que, al separarse del *cello* y quedarse solo, se convierte momentáneamente en un pequeño arco salvaje, de pigmeo. Me dice:

—Usted, querido Ortega, tiene altruísmo intelectual.

Y luego vuelve a soltar la golondrina melódica que anida en el vientre rubio de su *cello*, del cual han salido más tarde cuatro o cinco magníficos libros.

Pero esta voluntad de contar con el lector en su más concreta realidad posible, este anhelo de precisar la puntería al escribir, tiene el inconveniente de reducir sobremanera el campo a que se dispara. Como luego veremos, todo lo que yo he escrito hasta este prólogo, lo he escrito *exclusivamente y ad hoc* para gentes de España y Sudamérica, que, más o menos, conocen el perfil de mi vida personal, como yo conozco las condiciones intelectuales y morales de la suya. He evitado siempre escribir *urbi et orbi*. Y he aquí que, contra mi voluntad, cediendo a demandas amistosas, estas páginas escritas para españoles y argentinos de una cierta fecha suenan de pronto junto a la Selva Negra, hablando en alemán a alemanes. ¿Se comprenden ahora mis escrúpulos, mi preocupación, mi inquietud? Yo hablaba a Juan, contando con Juan y contando con que Juan sabe quién le habla, y he aquí que, de pronto, me escamotean a Juan y me encuentro *diciendo lo mismo* a Pedro, con el que yo apenas contaba y del que estoy seguro que no me conoce. He aquí anulado mi propósito:

heme aquí en la situación que más detesto: «No se sabe quién» hablando a «no se sabe quién». Estamos en plena abstracción.

Se dirá que, al fin y al cabo, al contar con un hombre determinado se cuenta tanto más con lo humano en general, y que por eso, por lo que tiene de hombre en general, el lector alemán se siente aludido en mis escritos. ¡Una vez más, *pardon*, lector! Procuro siempre cumplir las normas de la buena educación —como el más anticuado *clubman* de Londres— y no me permito hablar nunca con nadie a quien no he sido presentado. Ahora bien, yo no he sido nunca presentado a ese señor que se llama «el hombre en general». Yo puedo escribir sobre él, como puedo escribir sobre el ornitorrinco, pero no puedo escribirle a él. No conozco al «hombre en general», no sé quién es, y en la medida en que sospecho quién es, he procurado evitarlo siempre.

Cuentan —sin insistir demasiado sobre la realidad del hecho—, que cuando se celebró el jubileo de Víctor Hugo fue organizada una gran fiesta en el palacio del Eliseo, a que concurrieron, aportando su homenaje, representantes de todas las naciones. El gran poeta se hallaba en la gran sala de recepción, en solemne actitud de estatua, con el codo apoyado en el reborde de una chimenea. Los representantes de las naciones se iban adelantando ante el público y presentando su homenaje al vate de Francia. Un ujier, con voz de estentor, los iba anunciando.

—*Monsieur le représentant de l'Angleterre!*

Y Víctor Hugo, con voz de dramático *trémolo*, poniendo los ojos en blanco, decía:

—*L'Angleterre! Ah, Shakespeare!*

El ujier prosiguió:

—*Monsieur le représentant de l'Espagne!*

Y Víctor Hugo:

—*L'Espagne! Ah, Cervantes!*

El ujier:

—*Monsieur le représentant de l'Allemagne!*

Y Víctor Hugo:

—*L'Allemagne! Ah, Goethe!*

Pero entonces llegó el turno a un pequeño señor, achaparrado, gordinflón y torpe de andares. El ujier exclamó:

—*Monsieur le représentant de la Mésopotamie!*

Víctor Hugo, que hasta entonces había permanecido impertérrito y seguro de sí mismo, pareció vacilar. Sus pupilas, ansiosas, hicieron un gran giro circular como buscando en todo el cosmos

algo que no encontraba. Pero pronto se advirtió que lo había hallado y que volvía a sentirse dueño de la situación. En efecto, con el mismo tono patético, con no menor convicción, contestó al homenaje del rotundo representante diciendo:

—*La Mésopotamie! Ah, l'Humanité!*

He referido esto a fin de declarar, sin la solemnidad de Víctor Hugo, que yo no he escrito ni hablado nunca para la Mesopotamia, y que no me he dirigido jamás a la Humanidad.

2 §

Puesto que mis libros no han sido escritos para la «humanidad», sino para españoles, su lectura por ojos alemanes tiene que carecer de ajuste. Solo la benevolencia que el alemán sabe emanar cuando no quiere frenarla, solo la generosidad cordial que brota del alemán a veces —*sobre todo cuando está desprevenido y se deja ser lo que auténticamente es*— han podido completar lo que desde su punto de vista faltaba a mis libros. Mas para que yo consienta que mis libros se sigan publicando en alemán es imprescindible un reajuste definitivo. Y este consiste en que yo explique a mis lectores de Alemania lo que han sido mis libros y, de paso, quién soy yo.

Y lo primero que necesito decir de mis libros es que propiamente no son libros. En su mayor parte son mis escritos, lisa, llana y humildemente, artículos publicados en los periódicos de mayor circulación de España.

Pero —dirá el lector— ¿no nos habían dicho que había usted estudiado en Marburg? Sí, lector, es verdad. He estudiado en Marburg y en Leipzig y en Berlín. He estudiado a fondo, frenéticamente, sin reservas ni ahorro de esfuerzo —durante tres años he sido una pura llama celtíbera que ardía, que chisporroteaba de entusiasmo dentro de la Universidad alemana. Con Nicolai Hartmann, con Paul Scheffer, con Heinz Heimsoeth he discutido sobre Kant y sobre Parménides—; muchas veces a media noche, en paseos sobre el camino nevado, que terminaban junto al paso a nivel, mientras cruzaba monstruoso el expreso de Berlín cuyos faroles rojos ensangrentaban un momento la nieve intacta. Luego he continuado años y años sumergido en la ciencia alemana hasta casi ahogarme. En algunas ciencias conozco casi íntegramente la producción alemana, la importante y la insignificante, y como tengo bastante buena memoria, no es imposible que al encontrar un hombre de ciencia de quinto o sexto orden le recite

un trabajo suyo aparecido hace muchos años en el rincón de una revista. Todo esto es verdad, pero también lo es que de mis estudios en Marburg, en Leipzig, en Berlín, saqué la consecuencia de que yo *debía* por lo pronto y durante muchos años... escribir artículos de periódico.

¿Cómo? ¿Por qué? Es toda una historia. Precisamente la que tiene que contar este prólogo al lector alemán.

Después de la Contrarreforma España pierde por completo contacto con Alemania. En cambio, desde 1700 la influencia de la cultura francesa va aumentando, progresa continuamente todo lo que la resistencia del alma española a dejarse invadir tolera. No olviden los lectores que les habla un hombre perteneciente a un pueblo caracterizado por sus «guerras de independencia» en el orden territorial y en el orden intelectual. Siempre, aun en sus horas de mayor postración, de mayor humildad, de menor fe en sí mismo, ha rehusado dignamente aceptar, sin más ni más, al triunfante de la hora. El miserable numantino no se humilla ante la magnificencia de Escipión, y el labriego de la áspera meseta castellana, abandonado de su aristocracia, de su rey, de su Estado, se rebela espontáneamente contra Napoleón antes que nadie lo hubiera osado. Y, caso paradójico, los españoles han solido cantar al vencido y no al vencedor. La *Farsalia* de Lucano moviliza sus exámetros en honor de Pompeyo sin ventura y no de César triunfante, y el *Quijote* es la epopeya del eterno y esencial derrotado.

Nadie ignora esto, pero como el presente prólogo intenta precisar el sentido de las ideas aquí impresas dibujando la fisonomía de *quien* las *dice*, conviene subrayar ante el lector que llevo en la sangre la más vieja experiencia de «resistencia», de «independencia». Pero hombre experimentado quiere decir hombre maduro. *Y hombre maduro es el que ha visto ya la espalda de las cosas*. Conste así.

Cuando yo tenía veinte años se hallaba España enormemente influída por ideas y formas de Francia. Añádase a esto un ligero influjo de ciertas cosas inglesas. De Alemania poco más que nada. Se ha hablado del famoso krausismo español. Pero los krausistas españoles eran lo que suele decirse excelentes personas y malos músicos. Han influido bastante y con noble sentido en la vida española, pero de Alemania conocían solo a Krause. Ni siquiera sobre Kant o los románticos contemporáneos de Krause tenían ideas claras. Comprenderá el lector que encontrarse en un desierto con el heteróclito Krause, así, aislado, sin precedentes, sin consecuentes, sin concomitantes, es una escena sobremanera cómica.

Debo, pues, mucho, mucho a Francia y considero que la influencia francesa fue en su hora muy beneficiosa para España. Esto lo dice un experimentado en «resistencia», en «independencia». ¡Qué le vamos a hacer! Pienso así. Mi propósito es presentarme ante los lectores alemanes tal cual soy precisamente para evitar que mis libros puedan ser nocivos al lector alemán. Necesito decir *por lo menos algo* de lo que pienso. Así el público alemán podrá *a tiempo* rechazarme, seguro de que no me quejaré. Agradezco profunda, íntimamente la atención que se me ha dedicado estos años. *Nada* podía satisfacerme más. La agradezco, pero no la mendigo ni la solicito. Si después de conocerme quiere el lector seguir leyéndome, bien. Si, por el contrario, me retira su estimación, bien también. No sé vivir si no es con las cuentas claras.

Pienso, en efecto, que toda cultura necesita periódicamente el enfronte con alguna otra. Y ese enfronte supone conocimiento, intimidad previa con ésta, en suma, influencia. Es más, pienso que se trata de uno de los dos hechos radicales en la historia humana. Uno es la aparición de culturas autóctonas, pero el otro es la fertilización de una por otra. Y considero escandaloso que un hecho de tan enormes dimensiones como este último, y tan constante en la historia, no haya sido investigado en cuanto a su estructura esencial ¿Qué es eso de que una cultura influya en otra? Hay, sobre todo, un caso excepcional, gigantesco, casi monstruoso para quien tenga un poco de sensibilidad histórica. Me refiero, claro está, al hecho de que la cultura europea sea, desde luego y permanentemente, una simbiosis de dos culturas: la propia y la grecorromana. En 1926, presentando a mis españoles —como he hecho con tantos, tantos libros alemanes— la obrita de Ernst Howald *Die Ethik des Altertums*, decía yo: «Grecia es, probablemente, el secreto mayor de la historia europea; quiero decir de las naciones que florecen sobre las ruinas de Roma. ¿Es un secreto glorioso? ¿Es una secreta lacra? Esta es precisamente la cuestión. Hace muchos años que la he insinuado... Porque ocurre preguntarse: la cultura europea, que es tan anómalamente dual, de doble y antagónica raíz, ¿constituye un organismo unitario y saludable, o es un monstruo histórico, un caso de feroz parasitismo? Y si vale esto último, ¿quién es el parásito y quién el anfitrión?»

«La idea spengleriana de las seudomorfosis históricas no puede aplicarse al fenómeno europeo. Porque la forma de unión entre lo helénico y lo nuestro no ha sido solo el injerto o la confusión de ambos elementos, sino algo mucho más sorprendente. Durante siglos y siglos, casi sin interrupción, siempre que la cultura europea buscaba

su ideal, se encontraba con que éste era la cultura griega. Nótese que lo más entrañable y eficiente de una cultura, la fuerza que ella plasma y dirige todo lo demás es el repertorio de anhelos, de normas, de *desiderata* —en suma, su ideal—. Y aquí tenemos una cultura cuya idea, en parte por lo menos, está fuera de ella, precisamente en otra cultura. Esto es el problema que aún no he visto formulado claramente y sobre el cual espero que se trabaje mucho en los próximos años... Al estar lo griego dentro de nosotros, a la manera en que está el ideal en su entusiasta, era forzoso que nuestra relación con la cultura helénica adoptase siempre un sesgo religioso o místico, no de riguroso e imparcial examen» (1).

Mi esperanza no se ha cumplido todavía. Jaeger y sus discípulos parecían querer inaugurar una nueva etapa de la filología clásica. Segura ésta de sí misma, resueltos sus problemas domésticos, técnicos, que son problemas meramente instrumentales planteados por la ciencia a la ciencia, parecía querer —¡por fin!— atacar los auténticos problemas que son los que la vida nos plantea. En cada instante necesitamos vitalmente y con cierta urgencia estar en claro sobre determinadas cuestiones. La ciencia tiene obligación de no ocuparse solo de sus problemas gremiales, «técnicos», de taller. Está ahí, en definitiva, para resolver aquellos que son los verdaderos, para tener listo *en todo instante* el repertorio de respuestas a las preguntas vivas. Tiene que ser siempre *Summa* (2). Por no haber hecho esto, por haber querido vivir para sí misma, está hoy pasando la ciencia una mala hora en el mundo.

¿Por qué Jaeger y sus discípulos no han atacado enérgicamente, en toda su aspereza y dramatismo, ese problema tan urgente: la relación entre los antiguos y Europa? Con todo respeto sea dicho, pero

---

(1) [En *Espíritu de la letra*. «Obras Completas», vol. III.]

(2) No se me entienda mal. Mi fórmula podía ser esta:

1.º La ciencia no puede ocuparse más que de problemas para los cuales tenga ya en la mano los instrumentos *técnicos* imprescindibles.

2.º Pero esos problemas de que *así* se ocupe tienen que ser, ante todo, los que en cada época están planteados con urgencia vital ante el hombre. *Luego* puede vacar a puros problemas de taller. En suma, que la ciencia tiene la obligación histórica de no elegir sus problemas, sino aceptar los que el tiempo le propone. Hay que organizar la ciencia desde los menesteres vivos. Esto la salvará y, *además*, será para ella un método positivo de inspiración.

No se confunda, sin embargo, esta obligación que la inteligencia tiene de atender a los problemas de la vida con una *supuesta* obligación de atender a los problemas de las masas.

me parece que han recaído en la eterna beatería. «Existe una beatería de lo griego —decía yo en el mismo artículo—. De todo cabe una beatería. Como la hay religiosa, la hay política. Casi todos los políticos radicales son, sincera o fingidamente, beatos de la democracia. Pues bien: existe una beatería de la cultura en general y del helenismo en particular. Y es curioso notar que, dondequiera, se presenta la beatería con idénticos síntomas: tendencia al deliquio y al aspaviento, postura de ojos en blanco, gesto de desolación irremediable ante el escéptico infiel, privado de la gracia suficiente.» «Para entender, por fin, a Grecia, lo más urgente es alejarla de nosotros, subrayar su exotismo y declarar su enorme limitación.»

Pero dejemos el tema. Iba yo diciendo que a los veinte años me hallaba hundido en el líquido elemento de la cultura francesa, buceando en él tanto, que tuve la impresión de que mi pie tocaba con su fondo, que, *por el pronto al menos*, no podía España nutrirse más de Francia. Esto me hizo volverme a Alemania de que en mi país no se tenían sino vagas noticias. La generación de los viejos se había pasado la vida hablando de las «nieblas germánicas». Lo que era pura niebla era sus noticias sobre Alemania. Comprendí que era necesario para mi España absorber la cultura alemana, tragársela —un nuevo y magnífico alimento—. No imagine, pues, el lector mi viaje a Alemania como el viaje de un devoto peregrino que va a besar en Roma el pie del Santo Padre. Todo lo contrario. Era el raudo vuelo predatorio, el descenso de flecha que hace el joven azor hambriento sobre algo vivo, carnoso, que su ojo redondo y alerta descubre en la campiña. En aquella mi mocedad apasionada era yo, en efecto, un poco ese gavilán joven que habitaba en la ruina del castillo español. Me sentía no ave de jaula, sino fiero volátil de blasón: como el gavilán, era voraz, altivo, bélico, y como él manejaba la pluma. La cosa era, pues, muy sencilla. Yo iba a Alemania para traerme al rincón de la ruina la cultura alemana y allí devorarla. España necesitaba de Alemania. Yo sentía mi ser —ya lo veremos— de tal modo identificado con mi nación, que sus necesidades eran mis apetitos, mis hambres.

Pero, claro es, la dentadura con que se devora una cultura se llama entusiasmo. Si al contacto con Alemania yo no hubiera sentido entusiasmo sincero, profundo, exasperado por el destino alemán —sus ansias, sus temblores, sus ideas—, yo no habría podido hacer lo que luego ha resultado que he hecho. Porque, lector, ahora ya se trata de un hecho. El vuelo rapaz de aquel joven pajarraco mal plumado ha producido su efecto. En una labor de quince años, a

una velocidad histórica increíble, las cosas han cambiado. Hoy España se sabe de memoria la cultura alemana. Anda por ella como Pedro por su casa.

Y algo más. Como este prólogo es un *unicum* en toda mi obra, ya que lo dedico a hablar de mí —cosa que hasta ahora jamás había hecho y que todavía no he hecho nunca en España—, conviene que aproveche esta ocasión de ser cínico para serlo radicalmente. (Lo característico del cínico es, so pretexto de pobreza y de sinceridad, abrir agujeros en su túnica para que los demás vean su propia carne. Cinismo es siempre un poco exhibicionismo.) Algunas cosas que durante veinte años he silenciado —inclusive en la conversación privada— van a salir ahora audazmente de mi pluma. La primera, ésta: Alemania no sabe que yo, y *en lo esencial* yo *solo*, he conquistado para ella, para sus ideas, para sus modos, el entusiasmo de los españoles. Y algo más. De paso, he infeccionado a *toda* Sudamérica de germanismo. En este continente ultramarino la cosa se ha declarado con toda energía y solemnidad (1). Pero en Alemania se ignora y en España, donde todo el mundo lo sabe, todo el mundo lo ha callado. El mismo Comité Hispano-Germano de Madrid, inoperante como todos los comités parecidos, finge ignorarlo. Por eso me veo obligado hoy a la vergüenza de enunciar, con rotundo cinismo, lo que durante veinte años he mantenido secreto.

Pero ese lector alemán con quien dialogo pensará, suspicazmente: «¡Por lo visto, este señor Ortega quiere ahora presentarnos su cuenta!» ¡Ah, claro! ¡Sin duda! Ya he dicho antes que no sé vivir sin las cuentas claras. Pero se reconocerá: *primero*, que la presento después de que los lectores alemanes me han favorecido espontáneamente con su atención y no antes, y *segundo*, que lo hago precisamente marcando un alto en la publicación de mis libros al advertir, con sorpresa, que esta va en serio y la presento con ocasión de recomendar a mis lectores que reparen no vaya a ser yo para ellos un escritor peligroso. Después de casi treinta años de germanismo, es natural que yo tenga mucho que decir a los alemanes, pero esto que habría eventualmente de decirles —mis discrepancias como mis coincidencias— solo puede ser bien entendido si se sabe lo que, quiérase o no, yo he hecho por la expansión de los valores alemanes y que queda ahí, irremediablemente, como realidad histórica que actuará ya por sí misma y produ-

---

(1) Véase la conferencia dada en Alemania en 1930 por Coriolano Alberini, decano de la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires: *Die deutsche Philosophie in Argentinien.*

cirá sus inexorables consecuencias en el paisaje misterioso del futuro. Durante una etapa yo he anexionado todo el mundo de habla española al magisterio de Alemania.

Presento, pues, mi cuenta a los alemanes, pero no para cobrarla yo ahora. En rigor, la había cobrado ya antes: el «mundo» que yo había recibido de Alemania. Era, pues, yo el deudor. Pero esta cuenta demuestra que aquella deuda mía ha sido plenamente pagada, en la medida en que un hombre puede pagar a un pueblo. Estamos en paz y ahora podemos seguir hablando, libres uno y otro para nuestro futuro, acaso divergente.

3 §

¿Por qué de mis estudios en Alemania, rigurosamente científicos, hechos sobre todo en la Universidad, donde la filosofía era entonces más difícil, más «técnica», más esotérica, saqué la consecuencia de que yo debía dedicar bastantes años a escribir artículos de periódico?

Yo había estudiado un semestre en Leipzig. Allí tuve el primer cuerpo a cuerpo desesperado con la *Crítica de la razón pura*, que ofrece tan enormes dificultades a una cabeza latina; allí..., es decir, sentado en un banco del jardín zoológico, delante del wapiti del Canadá, que en aquella sazón de primavera daba sus bramidos, amenazando al cielo con su húmedo hocico. Poco más allá, el elefante, con gran paciencia—«el genio es la paciencia»—, se dejaba limar por un empleado el callo de la frente. Yo había ya leído que los indios representan en el elefante el dios de la filosofía. El elefante es filósofo y aprieta su frente contra los barrotes de su jaula, que es lo más que una criatura puede hacer. Por eso se le forma un callo. Yo también me lo iba formando dando embestidas contra los barrotes de la *Crítica de la razón pura* —en aquella primavera—, mientras al fondo del jardín, los patos se perseguían en el estanque con gran algarabía, ocupados en sus menesteres indecentes.

Al semestre siguiente fui a Berlín. Vivía con una pequeña pensión del Estado español que había obtenido mediante un concurso. La peseta se hallaba entonces moribunda y mi pensión, al pasar la frontera, se contraía tanto, que yo solo podía comer, de cuando en cuando, en los automáticos «Aschinger». En cambio, tenía las bibliotecas, donde compensaba mi voracidad.

Hacia 1908 estuve un año entero en Marburg y en 1911 volví, pero esta vez recién casado. Allí nació mi primer hijo. Nació en un

mayo florido, el día de San Germán. Por esta razón le llamé Miguel Germán. Miguel es el nombre del alemán vegetal, que vive todavía en la tierra y de la tierra, ese tipo del hombre labriego que es el *humus* de que se nutre toda nación. Cuando un pueblo pierde su contacto con la tierra, pierde todo su vigor, como Anteo. Viceversa, cuando un pueblo ha hecho todo lo que tenía que hacer en la historia y se ha olvidado hasta su nombre, queda de él siempre su polvo humano, el labriego, que sigue arando su surco como si todo siguiese igual. Miguel es el nombre de lo que hay antes del hombre y después del hombre. Pero Miguel era también el nombre de un muy viejo amigo mío, de un español profundo y pobre, que anduvo por los caminos del mundo ocultando bajo la sonrisa más cortés el corazón más dolorido. Pero... tal vez ustedes tengan algunas noticias de él: ese Miguel es Miguel de Cervantes.

Marburg era el burgo del neokantismo. Se vivía dentro de la filosofía neokantiana como en una ciudadela sitiada, en perpetuo: ¡Quién vive! Todo en torno era sentido como enemigo mortal: los positivistas y los psicologistas, Fichte, Schelling, Hegel. Se les consideraba tan hostiles, que no se les leía. En Marburg se leía solo a Kant y, previamente traducidos al kantismo, a Platón, a Descartes, a Leibniz. Ciertamente que estos cuatro nombres son egregios, pero no es posible reducir todos los jugos de la Historia universal a menor número de gotas. El gobernador de la ciudadela, Cohen, era una mente poderosísima. La filosofía alemana y la de todo el mundo tiene una gran deuda con él. Porque él fue quien obligó con un empellón, sin duda un poco violento, a elevar el nivel de la filosofía. Lo cual fue decisivo porque, más que todo en la vida, la filosofía es nivel. Cohen obligó a tomar contacto íntimo con la filosofía difícil y, sobre todo, renovó la voluntad de sistema, que es lo específico de la inspiración filosófica.

Sin embargo, tengo que añadir tres cosas. La primera es que, propiamente hablando, en Marburg no se *enseñaba* filosofía. Era preciso saberla ya de antemano, traerla aprendida desde el vientre de la madre. Les pasaba a aquellos maestros neokantianos lo que a los drusos del Líbano, que no son prosélitas porque, según ellos, para ser druso hay que haberlo sido desde toda la eternidad.

La segunda cosa es que, salvo aquella fertilísima voluntad de sistema, los neokantianos no disparaban las mentes jóvenes hacia problemas abiertos sobre que fuese posible e interesante trabajar. No se conocían más cuestiones que las resueltas ya en su canon. En general, todas las escuelas neokantianas se han caracterizado por su

escaso repertorio de problemas, inquietudes y curiosidades. Pero esto se halla en relación con la tercera cosa.

La tercera cosa... La tercera cosa es una cosa que no me atrevo a decir ahora. Es más grave. Veremos si más adelante, cuando la pluma esté más caliente, me siento con más ánimo y doy al viento el secreto.

Toda actitud vital que se caracterice como *neo*-algo, como retorno y *¡Zurück zu...!*, es, claro está, inauténtica. La vida humana sería todo lo contrario de lo que esencialmente es si pudiéramos, entre las innumerables formas de vida que ha producido el pasado, *que ya están ahí*, elegir la que más nos guste.

La condición del hombre es, en verdad, estupefaciente. No le es dada e impuesta la forma de su vida como le es dada e impuesta al astro y al árbol la forma de su ser. El hombre tiene que elegirse en todo instante la suya. Es, *por fuerza*, libre. Pero esa libertad de elección consiste en que el hombre se siente íntimamente requerido a elegir lo mejor y qué sea lo mejor no es ya cosa entregada al arbitrio del hombre. Entre las muchas cosas que en cada instante podemos hacer, podemos ser, hay siempre una que se nos presenta como la que *tenemos* que hacer, *tenemos* que ser; en suma, con el carácter de necesaria. Esto es *lo mejor*. Nuestra libertad para ser esto o lo otro no nos liberta de la necesidad. Al contrario, nos complica más con ella. La necesidad cósmica consiste en que el astro no puede eludir su trayectoria. Pero, en cambio, ésta le es regalada, no tiene que *hacérsela* él. Su conducta —su ser— le llega ya decidida y, por muy grande que sea y muy ardiente, va el astro, como un niño, dormido en la cuna de diamante de su órbita. El pobre ser humano, por el contrario, se encuentra colocado en una posición dificilísima. Porque es como si se le dijera: «si quieres realmente ser tienes *necesariamente* que adoptar una muy determinada forma de vida. Ahora: tú puedes, si quieres, no adoptarla y decidir ser otra cosa que lo que tienes que ser. Mas entonces, sábelo, te quedas sin ser nada, porque no puedes ser verdaderamente sino el que tienes que ser, tu auténtico ser». La necesidad humana es el terrible imperativo de autenticidad. Quien libérrimamente no lo cumple, falsifica su vida, la *desvive*, se suicida. Resulta, pues, que se nos invita a lo que se nos obliga. Se nos deja en libertad de aceptar la necesidad. ¡Qué cortesía la del cruel destino! Nos dice como la severa autoridad aldeana dice en *El alcalde de Zalamea*, de Calderón, al noble y frívolo violador de doncellas:

> «Con muchísimo respeto
> os he de ahorcar ¡vive Dios!»

No podemos ser «hombres de Plutarco», ni «señores feudales», ni «versallescos», ni «jacobinos». O mejor dicho: lo terrible es que *podemos* intentar serlo, pero que entonces nuestra vida será una mascarada. Toda vida humana tiene que inventarse su propia forma; no hay propiamente un *Zurück*. *El imperativo de autenticidad es un imperativo de invención.* Por eso la facultad primordial del hombre es la fantasía, como ya decía Goethe, ignoro si dándose plenamente cuenta de ello. Inclusive lo que se llama pensar científico no es *psicológicamente* sino una variedad de la fantasía, es la fantasía de la exactitud. La vida humana es, por lo pronto, faena poética, invención del personaje que cada cual, que cada época tiene que ser. El hombre es novelista de sí mismo. Y cuando a un pueblo se le seca la fantasía para crear su propio programa vital, está perdido. Ya dije a ustedes que la condición humana es estupefaciente. ¡Pues bien, la vida resulta ser, por lo pronto... un género literario!

Mas puede formar parte del destino trágico de una generación no encontrar su propia forma de vida. ¡Qué duda cabe! Es bien patente el hecho de que hay generaciones logradas y hay otras malogradas, en todo o en parte. Pues bien, uno de los ingredientes principales de la forma de la vida es el repertorio de ideas sobre el universo, la filosofía. Las dos generaciones de 1840 y de 1855 tuvieron que vivir con una filosofía que no era la *suya*. Esta filosofía prestada fue el neokantismo.

En otros casos la inautenticidad es una culpa, pero en éste era un destino. Lo *mejor* que aquellos hombres podían ser era neokantianos. El idealismo trascendental había terminado en una radical catástrofe de la filosofía. Hegel, que es uno de los cuatro o cinco mayores filósofos del planeta Tierra, fue acaso el más imprudente. Por primera vez en este prólogo, topamos con el problema de las relaciones entre filosofía y prudencia. La evidente falta de mesura en Hegel, su *nabucodonosorismo*, aniquiló la filosofía. La historia del hegelianismo es la historia de Nabucodonosor.

La gleba europea quedó sembrada de sal para los efectos filosóficos. Con una velocidad increíble se olvidó la *técnica* del pensamiento que la filosofía usa. Fue una recaída en la infancia y el balbuceo intelectual. De aquí que las generaciones de 1840 y 1855 tuviesen que volver a la escuela, es decir a los clásicos. Fue preciso reaprender las primeras letras de la filosofía. Ya Trendelenburg —tres generaciones antes— se había agarrado a Aristóteles. Liebmann, Cohen, Windelband, Riehl fueron al aula de Kant. Este es el gran sentido que tuvo el neokantismo: una necesidad escolar del europeo recaído

en puerilidad filosófica. De aquí también el estilo intelectual —¡tan curioso!— de estos hombres, que consiste en no colocarse libremente ante Kant, sino a sus pies, inseguros, parvulares, *a ver si lo entienden*. No se trataba tanto de averiguar la verdad como de entender a Kant.

Hacia 1870 no había, pues, filosofía; no hablemos de que nadie, en serio, pretendiese tener la *suya*. De tal modo es esto cierto, que existe un caso conmovedor y que interesará a todos los aficionados a secretos muy íntimos del devenir intelectual alemán y, *por consiguiente*, europeo.

Como veremos luego, una generación (1) representa para mí una «zona de fechas» que ocupa aproximadamente quince años, mas, por razones que luego diré, la precisión en firme de la cifra cronológica que le corresponde es un problema muy difícil. Dándole, pues, ahora un valor puramente aproximado y convencional, me atreveré a indicar que las dos generaciones neokantianas nacen entre 1840-1855 y 1855-1870. Pero antes de ellas hay en la filosofía alemana una generación mucho más interesante. Cohen (1842), Riehl (1844), Windelband (1848), Natorp (1854), Rickert (1863), se encuentran ya más muelle el terreno, menos inmediata la catástrofe. En cambio, la generación inmediatamente anterior nació en máxima desolación. No encontraron en este mundo más que a un superviviente de la buena raza y un viejo *magister*. Aquel era Lotze (1817), un hombre agudísimo, con fino olfato de *pointer* para problemas nuevos, pero blando, incapaz de resistir el triunfo del antifilosofismo. Por eso, su vida fue un progreso en la retirada. Su figura no podía animar a los jóvenes: todo lo contrario. El *Magister* era Trendelenburg (1802), que sabía bastante, pero cuyas *Logische Untersuchungen* revelan que carecía de estro filosófico.

Esta generación, pues, que nace en torno a 1830, ha sido, probablemente, la más desdichada de toda la historia filosófica europea. ¿Quiénes son? Pues Sigwart (1830), Teichmüller (1832), Wundt (1832), Brentano (1838) y... nada menos que Dilthey (1833). Son los hombres del diluvio, nacidos en un naufragio, filósofos *in partibus infidelium*. Y, sin embargo, dos de esos nombres son los que brincan hacia un más largo futuro. En rigor, ni Sigwart, ni Brentano, ni Wundt, ni Teichmüller tuvieron lo que se llama una filosofía. Se acomodaron simplemente en la situación, si bien Brentano tuvo un par de visio-

(1) [Sobre el concepto de «generación» en el autor véanse especialmente *El tema de nuestro tiempo* y *En torno a Galileo*.]

nes de primer orden que iban a ser sobremanera fecundas. Pero lo que demuestra tragicómicamente, conmovedoramente, hasta qué punto no se atrevía nadie entonces a la filosofía es que el único de todos ellos que de verdad tuvo una filosofía auténtica y de altísimo rango, el filósofo más importante de la segunda mitad del siglo XIX en Alemania y fuera de Alemania —Dilthey—, *no se dio plena cuenta de que la tenía*. El caso es para reír y llorar al mismo tiempo. Dilthey se pasó su larga y ejemplar vida asustado de sí mismo, avergonzado y huyendo de su sombra porque sospechaba que una filosofía, un sistema ideológico magnífico se le había metido en la cabeza. Por eso, fue incapaz de exponer nunca la arquitectura de su pensamiento que es sencillamente una maravilla.

Y es lo más curioso del cuento que, salvo Wundt, esos hombres tenían mucha más *calidad* filosófica que las dos generaciones siguientes. En rigor, es preciso esperar a que surja Husserl para encontrar algo parejo. Mas la circunstancia les era sumamente hostil.

El resto de Europa vivía entregado al positivismo, que no es una filosofía, que, si se quiere, es algo más y mucho menos que una filosofía: una actitud mental a que históricamente llega el hombre, el resultado de una cadena de experiencias intelectuales hechas durante dos siglos. Ello es que esta generación alemana de 1830, indefensa por falta de valor para tener *una* filosofía, es probablemente la única desde 1760 en que sobre el pensamiento alemán ha influido a fondo y enérgicamente el pensamiento anglo-francés. Y, sin embargo, es la generación más auténticamente alemana que ha habido hasta hoy, según lo prueba el repertorio de sus tendencias, y es que, congruentemente con lo que acabo de decir, la influencia anglo-francesa no consistió en imponer a estos hombres tal o cual idea concreta, sino en imponerles un suelo mental, una disposición radical: el empirismo. Hoy nos hace gracia ver que el cisne de la fenomenología ha salido volando del huevo de gallina que fue la admirable *Psicología desde el punto de vista empírico*, «*vom empirischen Standpunkt*», de Brentano. La manera como fueron empiristas Brentano y Dilthey, sobre todo este último, sigue hoy siendo el porvenir de la filosofía.

Importa, como ejemplo muy claro de lo que es una generación, advertir que esos cinco hombres, tan diferentes entre sí por su rango y calidad —uno de ellos sumamente tosco, Wundt—, tan divergentes en sus rutas ideológicas, coinciden no obstante en un repertorio de temas intelectuales que podía precisarse así:

1.º Son todos rabiosamente antikantianos contra lo que va a ser ya la generación siguiente.

2.º Tienden a afirmar que el todo es antes que las partes.

3.º Que la actividad es antes que la cosa.

4.º Que el todo y el dinamismo o actividad son, no obstante, algo dado, facticio y no supuesto. Por esto son antikantianos. En ellos, pues, lo categorial es «empírico», es hecho.

5.º Que es preciso trascender el intelectualismo.

6.º Reconocen lo psíquico como la realidad preferente sobre la cual ha de construirse el mundo.

7.º Por tanto, fundarán toda la filosofía en la psicología.

8.º Pero en una psicología tomada desde luego como ciencia fundamental y, por tanto, en atención a su posible aprovechamiento filosófico.

Que en un ámbito de divergencias tan amplio como el marcado por los extremos de Dilthey-Wundt quepa, no obstante, una identidad de *tendencias* respecto a esos temas, exemplifica mejor que nada la *realidad* del concepto «generación». Entre sí pelearán unos con otros *precisamente* sobre esos temas y se sentirán antípodas. No habría, en efecto, medio de poner en paz a Dilthey y Wundt sobre la precedencia del todo a las partes. Y, sin embargo, la idea básica de Dilthey y la «ley de la *Schöpferische Synthese*» y la apercepción o el «voluntarismo» de Wundt, son dos formas de *sentir* una idea completamente nueva en la historia del pensamiento. Lo nuevo, nótese, era sobre todo que la totalidad, la síntesis, el *Zusammenhang* era un simple hecho mientras en Kant es precisamente el síntoma de lo que no es hecho, sino acción del sujeto, añadido subjetivo a lo dado y facticio.

Si el lector se ocupa algo de filosofía, advertirá, con sorpresa, que nuestro pensamiento actual vive de esas tendencias radicales, es decir, que esa generación es la que está más cerca de nosotros, esa y no las siguientes, temporalmente más próximas. Porque no será necesario hacer notar que nuestra filosofía tenía que ser llamada, en la perspectiva de 1870, psicología. Claro es que solo en Dilthey brotaron con plenitud y pureza esas radicales tendencias que hoy nos nutren.

El grupo de jóvenes que entre 1907 y 1911 aprendía en la ciudadela del neokantismo los usos de la milicia filosófica, al llegar a los veintiséis años —fecha que suele ser decisiva en la carrera vital del pensador— no era ya neokantiano. No habíamos, sin embargo, perdido el tiempo por completo. Habíamos estudiado Kant a fondo y esto no es un grano de anís. Es más frecuente de lo que se cree que inclusive filósofos de cierto rango arrastren toda su vida, como una cadena al pie, un insuficiente conocimiento de Kant. Este defecto no puede

ser compensado porque en Kant hace el pensamiento europeo un giro de ciento ochenta grados y se constituye frente a todo el pasado en audaz paradoja. No es fácil que un hombre ya muy entrado en la vida subsane este hueco de su educación. Para entrar de lleno en el kantismo hace falta tener toda la buena voluntad de esa edad primera en que no se puede tener otra cosa.

Por desgracia, Kant al hacer su formidable descubrimiento crítico se convirtió en un pésimo escritor; peor aún, en un pésimo expositor. El extraño fenómeno merecía haber sido investigado. Indudablemente influye en ello la psicología del padre que tiene su único hijo demasiado tarde, en los confines de la vejez. Desde el punto de vista biográfico se trata de un anacronismo. A los sesenta años no es fácil domesticar un potro salvaje ni dominar la topografía de un continente que se acaba de descubrir. Kant debió sentir la impresión de vértigo y el temor constante de perderse en la selva primigenia de su propio invento. Por eso busca una ilusoria seguridad en la rigurosa artificiosidad de la arquitectura dada a su libro. Esta arquitectura del libro, tan tirada a cordel, tan geométrica, no tiene apenas que ver con la anatomía de su asunto (de su *Sache*) y contribuye más bien a suplantar esta. Imagínese un explorador que llega fatigado a una costa imprevista y antes de penetrar en el interior dibuja, para tranquilizarse, un plano imaginario del país. Pero todas estas razones no bastan a explicar la arteriosclerosis de la elocución, la falta de plasticidad en las denominaciones técnicas que aquejan al estilo de Kant durante el período crítico. ¡Quién sabe si no ha influido en ello el «período crítico» del hombre Kant, el estadio fisiológico de su vida! No tengo nada que ver con Freud, cuya obra me ha parecido conveniente, por muchas consideraciones, dar a conocer en España, pero por la cual he sentido siempre un interés evanescente. Camina, pues, a doscientas leguas de Freud mi sospecha de que, en general, el estilo literario como tal, por tanto, en cuanto que es algo por sí, distinto del pensamiento, en cuanto que es función expresiva en el hombre alguna relación con su virilidad. Dicho en forma exagerada y un poco grotesca: que la función de escribir —insisto—, no de pensar, es un carácter sexual secundario y está en buena parte sometido a la evolución de la sexualidad en el individuo. Todo escritor *pura sangre* sabe que en la operación de escribir, lo que se llama *escribir*, interviene su cuerpo (1) con sensaciones muy próximas a las voluptuosas. ¡Quién

(1) Sobre todo lo que he llamado «intracuerpo» véase *Vitalidad, alma, espíritu*, cap. II, en «El Espectador», tomo 5.º. [«Obras Completas», volumen II.]

sabe si en alguna porción y medida, el escritor *escribe* como el pavo real hace la rueda con su cola y el ciervo en otoño brama!

Lo que desde su cátedra hacía Cohen por los años aquellos no puede llamarse propiamente exponer el neokantismo. Era, más bien, fulgurarlo y de paso fulminar a todos los enemigos, reales o imaginarios. Hombre apasionado Cohen, la filosofía se había concentrado en él como la energía eléctrica en un condensador y la faena gris de una lección había quedado convertida en solo rayos y centellas. Era un formidable escritor, como era un formidable orador. Cuando yo le oí, su elocuencia se había reducido ya a pura patética. Pero entiéndase bien, de la más exquisita clase. Era pura retórica, pero no *mala* retórica, linfática, fofa y sin verdad íntima. Todo lo contrario. Su frase era, para ser alemana, anormalmente breve, puro nervio y músculo operante, súbito puñetazo de boxeador. Yo sentía cada una de ellas como un golpe en la nuca.

Lo curioso de estas frases era que no solían decir la idea que pretendían expresar. No: daban ya por supuesto que el oyente conocía la idea y la frase expresaba más bien su resonancia emotiva y la voluntad de traspasar con una espada a quien dudase de su verdad. Jamás nos dijo claramente lo que él entendía por «reiner Erkenntnis» o por «Urteil des Ursprungs», pero sí nos comunicaba todo su entusiasmo por estas ideas, el patético respeto hacia la dignidad de ellas y su desdén sin riberas hacia quien no las admitiese. Su prosa, hablada o escrita, era de índole bélica y, como casi siempre lo bélico, aunque un poco barroca, profundamente elegante. De él aprendí yo a extraer la emoción de dramatismo que efectivamente yace en todo gran problema intelectual, mejor aún, que todo problema de ideas es. La más alta y fecunda misión del profesor universitario es disparar ese dramatismo potencial y hacer que los estudiantes en cada lección asistan a una tragedia.

Nicolai Hartmann debe tener un par de años más que yo y Heinz Heimsoeth los mismos que yo. Ello es que en 1911 andábamos en torno a los veintiséis años, una fecha decisiva en la evolución intelectual de la persona, como antes he dicho sin insinuar las razones. Es el momento en que el hombre —me refiero por lo pronto al filósofo— comienza a no ser meramente receptivo en los grandes asuntos, sino que empieza a actuar su espontaneidad. Búsquese en la biografía de los pensadores y se hallará que con sorprendente frecuencia es la fecha de sus veintiséis años aquella en que dentro de ellos hicieron su germinal presentación los *motivos* intelectuales que van a ser más tarde su obra original. No es lo esencial, ni siquiera lo importante,

que a esa edad se ocurran las ideas concretas que luego vamos a sostener y desarrollar. Las ideas concretas no son, en rigor, sino concreciones de ciertas posiciones genéricas que vienen a ser como matrices multíparas de aquellas y otras ideas. Por eso no se trata de que a esa edad se le *ocurran* a uno ciertas ideas, sino, más bien, que descubrimos de pronto en nosotros, instalada ya y sin que sepamos de dónde ha venido, una cierta decisión o voluntad de que la verdad posea determinado sentido y consista en ciertas cosas. Esa decisión, que nosotros no nos sentimos responsables de haber tomado, sino que la hallamos en nosotros constituyendo como el suelo mental sobre el que habremos de vivir, es el nivel vital que constituye a cada generación en el proceso evolutivo de la historia humana. Por eso no es algo que se nos *ocurre*, sino precisamente algo que somos. ¿Cuál era ese suelo intelectual de nuestra generación a que íbamos luego a sentirnos adscritos como el siervo medieval a su gleba? Lo que entonces, a mi juicio, *sentíamos* o presentíamos y que ahora voy a formular no lo pensábamos entonces, claro está, ni lo sabíamos decir.

Las filosofías neo-antikanas o próximas a ellas, únicas *vigentes* entonces, nos producían un extraño efecto que no nos atrevíamos a confesarnos: nos parecían... *forzadas*. Los puntos suspensivos delatan el titubeo de mi pluma, que vacila antes de expresar una cuestión delicada. Es delicada porque es bastante grave y, *a la vez*, materialmente difícil de enunciar, expuesta a malas inteligencias. Con arrojo se podría declarar en un momento: bastaría decir que aquellas filosofías nos parecían profundas, serias, agudas, llenas de verdades y, *no obstante, sin veracidad*. En ellas no solo se admitía lo que francamente se presentaba como verdad, sino que, *además*, se *forzaba* a tomar el aspecto de tal a muchas cosas que no lo eran; se entiende que no lo eran para los mismos que las afirmaban. Nuestra impresión era, pues, que el pensamiento no se movía por dentro de aquellos sistemas holgadamente y con satisfacción, entregado solo a la elasticidad de sus estrictas evidencias. Había mucho de ortopedia en aquel estilo de pensar. Se tomaba un autor o una ciencia —Descartes o la matemática o la jurisprudencia— y se le obligaba a decir *velis nolis* lo que previamente se había resuelto que dijesen. El caso de Natorp con respecto a Platón es ejemplar e increíble. Este Natorp, que era un hombre buenísimo, sencillo, tierno, con un alma de tórtola y una melena de Robinson Crusoe, cometió la crueldad de tener doce o catorce años a Platón encerrado en una mazmorra, tratándolo a pan y agua, sometiéndolo a los mayores tormentos para obligarle a

declarar que él, Platón, había dicho exactamente lo mismo que Natorp.

Hablo del asunto con buen humor porque creo que el buen humor es una excelente higiene, como el sol, como el clima de altura, como el baño japonés. Pero el asunto es muy grave y considero un deber de lealtad para con los alemanes que me leen llamar su atención sobre él.

Cuando se habla de filosofía no suele pensarse más que en el dilema verdad-error. No solemos recordar que hay además otra cuestión: la veracidad del filósofo. Esta es la cuestión difícil de enunciar sin dar motivo a malas inteligencias. Y, sin embargo, es muy sencilla: basta con reparar en que veracidad no es sino el afán de verdad, el ansia de llegar a estar en lo cierto. Por consiguiente, quien carece de veracidad no es, sin más ni más, mendaz. Puede acaecer, simplemente, que sienta otras ansias, otros afanes distintos de los que se dirigen exclusivamente a la verdad. La historia de la filosofía no ha sido investigada más que con respecto al más o menos de verdad o error en las doctrinas. Era natural. ¡Es tan constante en el hábito filosófico la veracidad, parece de tal modo la actitud constitutiva del filósofo, que nos resistimos a admitir la existencia de filósofos, de épocas de la filosofía que no fuesen veraces! Si alguien insinúa lo contrario, le decimos que lo que llama insuficiente veracidad es simplemente el error que tal o cual filósofo pueda haber cometido.

Mas se reconocerá que no es lícito negar el interés que tendría estudiar la historia de la filosofía con ánimo de determinar el más o el menos de veracidad que ha inspirado a los filósofos y las escuelas. Por lo mismo que esta historia confirmaría plenamente haber sido normal esa virtud en los filósofos, adquirirían un rango de problema importante los casos que quiebran esa norma. Entonces nos preguntaríamos con dramática curiosidad, con emoción, con urgencia: ¿Cómo eran y qué ha pasado a estos filósofos que poseyeron en modo deficiente esa virtud gremial de su oficio?

Ignoro los detalles que una historia de la filosofía movilizada en tal sentido rendiría, pero bajo la óptica de las grandes distancias hay un hecho que destaca sorprendentemente sobre el inmenso panorama.

Ha habido no pocos alemanes de excelente condición que en los últimos veinte años han intentado solidarizarse con el idealismo postkantiano. La actitud que frente a él han adoptado y la labor que de esa actitud ha surgido es para mí un ejemplo típico de lo que no debe ser, de lo que es funesto para un pueblo. En primer lugar han querido identificar lo alemán con eso. La cosa es delicada. Sin

discusión, hay en el idealismo alemán algo maravilloso que en efecto pertenece al destino intelectual específico de Alemania. Pero ese algo que hay de alemán en Fichte, Schelling y Hegel importa mucho a Alemania separarlo de lo que en aquellos no es lo alemán, sino momento transitorio, caduco y pecaminoso, adscrito exclusivamente a unos grupos de hombres fugaces, a un par de generaciones. Es preciso, so pena de riesgos que pueden ser muy graves para Alemania, aislar y dejar químicamente puro lo que en el «idealismo alemán» hay de verdaderamente alemán, que será lo que en ello haya de común tendencia con cuanto en Alemania ha pasado desde Arminio. Pero esta obtención de la «línea pura» solo es posible si con toda claridad se aisla también lo otro, lo que no es alemán en ese «idealismo», lo que es solo «idealismo romántico». Entonces se vería que toda esa prodigiosa creación plantea un problema casi único en la historia del pensamiento humano. El «idealismo romántico y cuasi-romántico» —le llamaremos así para satisfacer a los que ponen tanto empeño en demostrar que Hegel no era *ya* romántico— es probablemente el primer instante en toda la milenaria evolución de la filosofía en que esta llega a la conciencia de sí misma. Por vez primera se cae en la cuenta de que: 1.º La filosofía, sea lo que sea por lo demás, es, de uno u otro modo, sistema como tal. 2.º Que la filosofía como problema, como intención y como modo mental es algo que apenas tiene que ver con las ciencias: en suma, que no es *una* ciencia. 3.º Ese modo mental que es la filosofía consiste en buscar la realidad y no abstracciones, partes, fragmentos de ella como hacen las ciencias. Ahora bien, resulta que la realidad no es el mundo solo, sino algo en que, de uno u otro modo, el hombre como tal interviene y está.

Gracias a esto, en los postkantianos, la filosofía encuentra por vez primera con toda plenitud su *forma intelectual*. En este sentido, si alguien nos pide que le mostremos con el dedo qué es la filosofía, no podemos en todo el panorama humano señalarle otra cosa y tenemos que decir: ¡Fichte, Schelling, Hegel: *eso* es filosofía!

Pero es, a la vez, absolutamente necesario, si no queremos perdernos, grave e irremediablemente perdernos, hacernos cuestión de otro terrible asunto que el hecho de ese «idealismo» plantea. Nunca el genio específicamente filosófico ha actuado más desde la plenitud de sí mismo, pero al mismo tiempo todo ese movimiento es también único, o poco menos, por una sorprendente, extrañísima razón, a saber: que nunca se ha visto actuar tan clara y densamente en filosofía la falta de veracidad.

Esto es lo que me sorprende que no haya sido aislado e investigado, aparte y a fondo, con motivo del idealismo postkantiano. Y, sin embargo, los que en estos últimos treinta años han estudiado esa producción genial lo saben infinitamente mejor que yo. Saben que en esos hombres de poder constructivo sin ejemplo se da una falta de escrupulosidad intelectual también sin ejemplo. Ha habido en el mundo muchas filosofías equivocadas, pero si algo chorrea de toda la historia de la filosofía es ese extraño, frenético *nisus* de los filósofos hacia una cosa que se llama verdad. Solo hay dos instantes en que el afán de verdad, la escrupulosidad cede al afán de lograr el individuo lo que ambiciona, sea como sea: en los alejandrinos y en los postkantianos. ¿Cómo es eso posible? Cuanto mayor sea el portentoso don filosófico de estos hombres, cuanto más en su *forma intelectual* esté en ellos la filosofía, más queda subrayado este escandaloso hecho de que no eran veraces. Ya la falta de pulcritud en la terminología —todo término en ellos está lleno de secretos escotillones por donde entran y salen y se transmutan los significados más diferentes— pone en la pista del delito. Aquellos hombres no partían humildemente en busca de las asnillas de Saúl, sino que marchaban decididos a conquistar el reino de un sistema, fuera como fuera. Hoy que ya los entendemos otra vez perfectamente, entendemos también la irritación de Schopenhauer que ayer nos parecía insolencia o resentimiento. Aquellos hombres hacían con los conceptos arbitrariamente lo que les venía en gana. Cualquier cosa era mágicamente transmutada por ellos en cualquier cosa. Tal idea, como la nube que Hamlet, con el eléctrico pararrayos de su dedo, mostraba a Polonio, puede ser lo mismo un dromedario que una comadreja. Junto al mayor genio filosófico se da, en estos hombres, sin intermisión, el prestidigitador. Hegel es, a un tiempo, Aristóteles y Houdin. Con su genio sobornaban a la realidad para que aceptase el yugo de su doctrina. El idealismo trascendental es, a la postre, la acción directa en filosofía.

He aquí por qué necesito oponerme enérgicamente a que, sin más, se identifique el postkantismo con lo alemán. Si yo fuese alemán, uno de los estudios que consideraría más urgentes, más instructivos, más «depuradores» para el destino alemán habría de titularse así: «Genialidad e inverecundia en el idealismo trascendental». Otros filósofos se han equivocado mucho más. Schelling y Hegel tal vez se equivoquen menos, pero con frecuencia faltan a la verdad.

El patriotismo, precisamente porque consiste en aceptar sin condiciones toda la tradición de un pueblo —como aceptamos,

queriéndolo o no, todo nuestro pretérito personal, aun aquellos actos de que hoy nos arrepentimos—, está obligado constantemente a destilar el pasado y proyectar hacia el futuro lo mejor. En la dimensión del porvenir, el patriotismo es lo contrario de lo que es en la dimensión del pretérito.

Reitero, pues, mi convicción de que es un problema vital para Alemania aclarar este lado del idealismo romántico y cuasi-romántico. Pues no basta con advertir —la cosa es demasiado patente— que el impulso rector de su obra no fue estricta y exclusivamente el afán de verdad, el *aletheuein*. Es preciso descubrir cuál era el sentido positivo de su inspiración para-filosófica. Schopenhauer no llegó a ver del todo claro al meter en el asunto su fabular hocico de enorme *grossartige Reineke*. Lo que en él quedaba de hombre del XVIII le impedía llegar al fondo de estos problemas verdaderamente históricos. Gigante él mismo, un gigante hecho de arrugas y con ácido en las venas, se contenta peleando con los otros tres gigantes y les arroja cordilleras de insultos.

No obstante, olfatea algunos de los ingredientes que intervienen en la cuestión. Le extraña en aquellos hombres la tendencia a olvidar «el hecho de que con la filosofía pueda haber una seriedad tan justamente auténtica y amarga» y echa de menos en su producción «el ánimo profundamente emocionado de un filósofo, cuya total y grandiosa seriedad consiste en la búsqueda de una clave para nuestra existencia, tan enigmática como incierta». Y hace votos porque a tales filósofos «se les pueda imbuir de un concepto de la verdadera y fructífera seriedad, con que el problema de la existencia apresa al pensador y estremece sus fibras más íntimas» (*Parerga*, II, 167, 186. Grisebach.)

La solución del enigma, que yo no pretendo ahora dar, tal vez se halle recordando algo muy elemental: que entre 1790 y 1830 predominan en Europa lo poético y lo político.

Si se toman la intención poética y la política como ejes de coordenadas acaso se llegue a determinar este equívoco punto de la intención postkantiana.

Por lo demás, no ignoro que hay gentes las cuales creen haber llegado a la averiguación de que la verdad no existe, que lo así llamado es meramente una creación de la voluntad individual o «colectiva». Nietzsche, si no recuerdo mal, pensaba de este modo: «das Leben *will* Täuschung, es *lebt* von der Täuschung» (la vida *quiere* ficción, *vive* de la ficción). Y con esta opinión no puedo hacer otra cosa que respetarla tanto como no compartirla. Creo que precisa-

mente ahora llegamos a ver claro, por vez primera, hasta qué punto la verdad es una necesidad constitutiva del hombre. Aunque parezca increíble, había permanecido hasta ahora inexplicado por qué el hombre busca la verdad. Parecía ésta una manía del hombre, una ocupación lujosa u ornamental, un juego o impertinente curiosidad, tal vez una conveniencia externa, o como Aristóteles pensaba, la tendencia *natural* al ejercicio de sus facultades. Todo esto supone que el hombre puede, al fin y al cabo, vivir aparte de la verdad. Su relación con ella sería extrínseca y fortuita. Por eso, había parecido siempre pura frase la socrática expresión de que ὁ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ —«que una vida sin afán de verdad no es vividera para el hombre». Pero ahora entendemos hasta qué punto es literalmente así. La vida sin verdad no es vivible. De tal modo, pues, la verdad existe, que es algo recíproco con el hombre. Sin hombre no hay verdad, pero, viceversa, sin verdad no hay hombre. Este puede definirse como el ser que necesita absolutamente la verdad y, al revés, la verdad es lo único que esencialmente necesita el hombre, su única necesidad incondicional. Todas las demás, incluso comer, son necesarias bajo la condición de que haya verdad, esto es, de que tenga sentido vivir. Zoológicamente habría, pues, que clasificar al hombre, más que como carnívoro, como *Wahrheitsfresser* (verdávoro).

La opinión contraria, la idea de que el hombre puede vivir de mitos y sin verdades, por tanto, puede vivir de falsedades, tiene, entre otras desventajas, la de ser un síntoma típico que se ha producido en la historia siempre que acontecía la rebelión de las masas y la consiguiente apoteosis de lo colectivo. Las masas y las colectividades pueden, en efecto, vivir sin verdad: no son de ella ni menesterosas ni capaces. Lo cual hace sospechar que las masas y las colectividades no son el hombre o son solo un modo extraño, deficiente, de lo humano. ¿Quién sabe?...

De todas suertes, no era ocioso rozar aquí la grave cuestión que el idealismo postkantiano plantea porque, en resolución, los hombres de Marburg, a pesar de su odio a Schelling y Hegel, iban inspirados, sin saberlo, por un muy certero propósito: elevar el kantismo al nivel del idealismo posterior y, viceversa, limitar el idealismo especulativo dentro de las fronteras *naturalistas*, newtonianas de Kant. Lo malo es que esa proximidad de intención con los postkantianos hizo pasar también de estos a ellos la insuficiente escrupulosidad y el excesivo afán de tener la razón.

Esta fue la primera reacción que frente al neokantismo encontró formada dentro de sí aquel grupo juvenil de 1911 a la hora en que

comenzaba a desperezarse, frente a la pura recepción, su espontaneidad. Porque de esto tratábamos y a ello tenemos que volver ahora, so pena de perdernos en el aparente arabesco de este prólogo.

No creo ser infiel a lo que de común hallamos entonces en nosotros si digo que eran, sobre todo, estos tres elementos:

1.º Resolución de veracidad, de someter estrictamente la idea a lo que se presenta como real, sin añadiduras ni redondeos. Esto se ha visto luego muy claramente en Hartmann, que con tan extrema pulcritud se detiene donde la cosa empieza a no estar clara y se vuelve al lector diciéndole: «Sobre esto no sé más».

2.º La voluntad de sistema, que es tan difícil de cohonestar con la resolución antedicha. Pues mientras los románticos apetecen el sistema como una delicia, por lo que tiene de fruto maduro, rotundo, dulce y rezumante, a nosotros se nos presentaba como la dura obligación específica del filósofo. El sistema, sentido así, no podía ser obra juvenil. De aquí un tácito acuerdo que cada cual debió tomar en el secreto de sí mismo, de dejar el fruto maduro para la hora madura, la cual, según Aristóteles afirma con un azorante exceso de precisión, son los cincuenta y un años.

3.º Junto a estas posiciones de carácter formal, hallamos asimismo plantada en nosotros —sin equívoco ni escape posibles— la convicción de que era preciso echar la nave al agua y abandonar no solo la provincia del idealismo romántico, sino todo el continente idealista.

¡Qué extraña es la condición humana! Abandonar el idealismo es, sin disputa, lo más grave, lo más radical que el europeo puede hoy hacer. Todo lo demás es anécdota al lado de eso. Con él se abandona no solo un espacio, sino todo un tiempo: la «Edad Moderna». Por eso en 1916 titulé un breve ensayo *Nada moderno y muy siglo XX* (1). Pero siendo, como antes dije, imposible todo retorno —el lema inexorable del hombre es como el de los soldados de Cromwell *Vestigia nulla retrorsum*—, ¿dónde desembarcar? Los jóvenes de aquella fecha tomaban billete para lo desconocido —«Ins Unbekannte, niemals Betretene»—, lo nunca hollado.

Pero ¿es que nosotros teníamos razones *concretas positivas* para *saber* que el idealismo no era ya la verdad? Teníamos, sin duda, muchas razones *negativas*, muchas objeciones contra el idealismo. Mas esto no basta. La verdad viva no se rige según las reglas de la disputa escolástica. Y no se ha probado plenamente que una idea es

(1) [*El Espectador*, tomo 1.º «Obras Completas», vol. II.]

errónea mientras no se tiene la otra idea clara y positiva con que vamos a sustituirla. Nosotros, naturalmente, no la teníamos. Pero esto es lo extraño: teníamos perfectamente claro, inequívoco... el hueco de la nueva idea, su dintorno, como en el mosaico la pieza que falta se hace presente por su ausencia.

Probablemente han acontecido así siempre las cosas en la historia. Lo que va a ser mañana la sólida realidad fue primero anticipación del deseo; de un deseo, entiéndase bien, que no está en nuestro arbitrio tener o no tener. Actúa, por lo visto, en la historia una fantasía *necesaria* que imagina el porvenir del hombre, lo dibuja como proyecto de ser, como vital programa. La realidad no es sino la ejecución, más o menos torpe, de ese argumento, que el hombre, dramaturgo de su propio destino, había inventado antes. Yo creo que este pensamiento abre el camino a investigaciones históricas muy precisas y de nuevo estilo. De paso, proporciona un sentido inmediato a la idea de Shakespeare según la cual «estamos tejidos de la misma materia que nuestros sueños».

No había, pues, sino remar hacia la costa imaginaria. El buen éxito era improbable. Sin embargo, la fortuna nos había regalado un prodigioso instrumento: la fenomenología. Aquel grupo de jóvenes no había sido nunca, en rigor, neokantiano. Tampoco se entregó plenamente a la fenomenología. Nuestra voluntad de sistema nos lo impedía. La fenomenología, por su propia consistencia, es incapaz de llegar a una forma o figura sistemática. Su valor inestimable está en la «fina estructura» de tejidos carnosos que puede ofrecer a la arquitectura de un sistema. Por eso, la fenomenología no fue para nosotros una filosofía: fue... una buena suerte.

Pero este común despertar —hacia 1911— era también la señal de separación. Los veintiséis años —entiéndase, claro está, con alguna holgura la cifra— es el momento de más esencial partida para el individuo. Hasta entonces vive en grupo y del grupo. La adolescencia es cohesiva. El hombre, durante ella, ni puede ni sabe estar solo. Le domina lo que he llamado «instinto de coetaneidad» (1) y vive disuelto en el tropel juvenil, en su «clase de edad». Pero en esa jornada del curso vital el individuo parte hacia su exclusivo destino, que es, en su raíz, solitario. Cada cual va a cumplir a su modo la misión histórica de su generación. Porque cada generación no es, a la postre, sino eso: una determinada misión, ciertas precisas cosas *que hay que hacer*.

(1) Véase *El origen deportivo del Estado* (1920) —publicado en *La Nación*—. Buenos Aires, febrero 1924. [Recogido en *El Espectador*, tomo 7.º. «Obras Completas», vol. II.]

4 §

En 1913 escribí mi primer libro, titulado *Meditaciones del Quijote* (1); en él se iba a ver cuál era la reacción de mi espontaneidad a lo recibido en Alemania, que era, en lo esencial, neokantismo, idealismo. Por otra parte, 1913 es una fecha importante en la evolución del pensamiento alemán. En ella hace explosión pública la fenomenología con motivo de publicarse el primer *Jahrbuch der Phänomenologie*, donde aparecieron juntas nada menos que las *Ideas* de Husserl y la *Etica* de Scheler.

Frente a todo ese idealismo, frente a toda esa filosofía de la cultura y de la conciencia, mi reacción es radical e inequívoca. Esta:

«Tanto la vida social como las demás formas de la cultura se nos dan bajo la especie de vida individual». Esta es la realidad radical. Lo demás es «abstracto, genérico, esquemático», secundario y derivado respecto a la vida de cada cual, a la vida en cuanto inmediatez. Pero esa realidad radical que es la vida propia no consiste en «conciencia», en *Bewusstsein*, sino en una radical dualidad unitaria, como el Gyngko-biloba de Goethe que es *uno-dos*. Nuestra vida, la de cada cual, es el diálogo dinámico entre «yo y sus circunstancias». El mundo es primariamente circunstancia del hombre y solo «al través de esta comunica con el universo». El neokantismo y, con uno u otro rodeo, todas la filosofías entonces vigentes sostenían, por el contrario, que la *realidad* del hombre era la cultura.

Pero «la cultura —decía yo— nos proporciona objetos ya purificados, que alguna vez fueron vida espontánea e inmediata y hoy, gracias a la labor reflexiva, *parecen libres del espacio y del tiempo*, de la corrupción y del capricho. Forman como una zona de vida ideal y abstracta, flotando sobre nuestras existencias personales, siempre azarosas y problemáticas. Vida individual, lo inmediato, la circunstancia, son diversos nombres para una misma cosa». Ahora bien, es preciso retrotraer todo eso que llamamos cultura a su definitiva realidad que es nuestra individual vida. «Todo lo general, todo lo aprendido, todo lo logrado en la cultura, es solo la vuelta táctica que hemos de tomar para convertirnos a lo inmediato.» La cultura, no obstante su aspecto solemne y hierático, no es más que el resultado de humildes necesidades del hombre. Viceversa: «toda nece-

(1) Fue publicado al comienzo de 1914. [«Obras Completas», vol. I.]

sidad humana, si se la potencia, llega a convertirse en un nuevo ámbito de cultura».

En suma, hay que radicar esa famosa cultura —que pretende ser lo libre de espacio y tiempo: utopismo y ucronismo— aceptando la servidumbre de la gleba espacio-temporal, la adscripción a un lugar y una fecha que es la realidad radical, que es la vida efectiva, haciendo de ella un principio frente a los principios abstractos de la cultura. «Hemos de buscar a nuestra circunstancia, tal y como ella es, *precisamente en lo que tiene de limitación*, de peculiaridad, el lugar acertado en la inmensa perspectiva del mundo... En suma: *la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre.*» El sentido de la vida no es, pues, otro que *aceptar* cada cual su inexorable circunstancia y, al aceptarla, convertirla en una creación nuestra. El hombre es el ser condenado a traducir la necesidad en libertad.

«Mi salida natural hacia el universo se abre por los puertos de Guadarrama o el campo de Ontígola. Este sector de realidad circunstante forma la otra mitad de mi persona: solo al través de él puedo integrarme y ser plenamente yo mismo.» «Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo. *Benefac loco illi quo natus es*, leemos en la Biblia.» La vida «no es materia ni es alma», sino determinadísima «perspectiva» espacio-temporal, lo contrario de todo utopismo y todo ucronismo, la *species temporis* frente a la *species aeternitatis.*

El resto de mi producción, que iba a ser una batalla incesante contra el utopismo, está, pues, ya preformado en este mi primer libro (1). Aunque, según he escrito múltiples veces, en una época como la nuestra, que incita a todo el mundo a ser *anti*-algo, yo he aspirado a ser y no a *anti*-ser, he polemizado constantemente contra el intelectualismo, que es la raíz del idealismo. Por eso he sido y soy enemigo irreconciliable de este idealismo que al poner el espacio y el tiempo en la mente del hombre pone al hombre como siendo fuera del espacio y del tiempo.

Me encontré, pues, desde luego, con esta doble averiguación fundamental: que la vida personal es la realidad radical y que la vida es circunstancia. Cada cual existe náufrago en su circunstancia. En ella tiene, quiera o no, que bracear para sostenerse a flote.

Mas siendo la vida en su «sustancia» misma circunstancial, es claro que, aunque creamos lo contrario, todo lo que hacemos lo hace-

---

(1) [Las citas antecedentes pertenecen a la introducción titulada *Lector*...]

mos *en vista de las circunstancias*. Esto nos permite descubrir la verdadera función del intelecto y de la cultura. La vida como enfronte con la circunstancia es «inquietud», «oscuridad», «tiniebla», «problematismo», «preocupación», «inseguridad». Por lo mismo, la vida necesita «claridad», «seguridad», «poseerse a sí misma». «Pues bien, esta claridad, esta plenitud de posesión, nos es dada por el concepto. Toda labor de cultura es una *interpretación* —esclarecimiento, explicación o exégesis— de la vida. La vida es el texto eterno, la retama ardiendo al borde del camino, donde Dios da sus voces. La cultura —arte o ciencia o política— es el comentario, es aquel modo de la vida en que, refractándose ésta dentro de sí misma, adquiere pulimento y ordenación. Por eso no puede nunca la obra de cultura conservar el carácter problemático anejo a todo lo simplemente vital. Para dominar el indócil torrente de la vida, medita el sabio, tiembla el poeta y levanta la barbacana de su voluntad el héroe político... El hombre tiene una misión de claridad sobre la tierra. Esta misión no le ha sido revelada por un Dios ni le es impuesta desde fuera por nadie ni por nada. La lleva dentro de sí, *es la raíz misma de su constitución*» (1). «La preocupación que... comienza a levantarse en los pechos de Grecia para extenderse luego sobre las gentes del continente europeo, es la preocupación por la seguridad, por la firmeza.» τό ἀσφαλὲς τῆς ὑποθέσεως (2) —dice Platón—, la seguridad de la hipótesis. Cultura es la hipótesis que buscamos. «Cultura no es la vida toda, sino solo el momento de seguridad, de firmeza, de claridad..., no para sustituir la espontaneidad vital, sino para asegurarla» (3); y es ante todo, «*aletheia*, que, como luego *apocalipsis*, significó originariamente descubrimiento, revelación, propiamente desvelación, quitar de un velo o cubridor» (4).

Esta fue la primera reacción de mi espontaneidad. Como se ve, hace veintiún años me encontré desde luego instalado en algo parecido a lo que hace muy pocos se ha descubierto en Alemania con el nombre, a mi juicio erróneo y arbitrario, de «filosofía de la existencia». ¿Cómo llegué a ello? No es este el momento oportuno para exponerlo. Si la ruta hacia la nueva intuición me hubiese sido sugerida por alguna influencia personal sería fácil de formular. Bastaría con citar algún nombre. Pero hoy sabe todo el mundo que a la Idea de la Vida como realidad radical solo se podía llegar, por influencia extraña,

(1) [*Meditación preliminar*, 12.]
(2) *Fedón*, 100 d., 101 d.
(3) [*Meditación preliminar*, 11.]
(4) [Ibídem, 4.]

al través de dos pensadores: Dilthey y Kierkegaard. Ahora bien, ni yo ni nadie en Alemania —salvo, *a lo sumo*, sus personales discípulos— sospechaba en 1913, ni mucho tiempo después, que en Dilthey existiese propiamente una filosofía de la vida. Al contrario, Dilthey representaba la convicción de que no se podía tener una filosofía. El que más, conocía a Dilthey como un maravilloso historiador o como un problemático psicólogo. Yo entonces ni siquiera bajo estos dos aspectos conocía su valor. En cuanto a Kierkegaard, ni entonces ni después he podido leerle. Aunque poseo grandes fauces de lector e ingurgito con impavidez las materias menos gratas, soy incapaz de absorber un libro de Kierkegaard. Su estilo me pone enfermo a la quinta página. Una de las cosas que me parecen más simpáticas es un oso, mas cuando veo a un enorme oso del Norte que prefiere a su dignidad de oso, a su *dharma* de oso, la pretensión de tener piernas ágiles y hábiles para la danza, siento repugnancia. Es posible que haya en él ideas admirables, pero sus gesticulaciones literarias me han impedido llegar hasta ellas. Sospecho, además, dos cosas que someto a la sentencia de los lectores alemanes más entendidos que yo en Kierkegaard: una es que se trata de ese eterno cristiano que no fundamenta su cristianismo en algo positivo, ingenuo, generoso y fresco, sino precisamente en el hecho de que la razón sea algo limitado y trágico. Es decir, que *ese* cristianismo es mera objeción que presume de ser cosa positiva y vivir por sí. Mas toda objeción no es sino parásito. Ese cristianismo se alimenta exclusivamente del presunto *fracaso* de la razón, se nutre de un cadáver. El oso de húngaro resulta ser una hiena y la fábula en que intervienen demasiado aburrida. El hecho de que una cosa sea limitada y trágica no excluye en manera alguna que sea una incuestionable realidad, tal vez, *la* realidad. La razón, sobre todo la «razón pura», propende ciertamente a la petulancia, pero no es necrófaga. Brota en la historia cuando una fe muere, pero no vive de esa muerte, sino que se gana la vida con el sudor de su frente. Ese cristianismo es constitutiva y permanentemente fracaso de la razón y desesperación del hombre. Suplanta la tragedia que es la realidad por la paradoja que es un juego mental.

La otra cosa que en Kierkegaard sospecho es esta: lo que él llama «pensar existencial», nacido de la desesperación del pensar, tiene todas las probabilidades de no ser, en absoluto, pensar, sino una resolución arbitraria y exasperada, también «acción directa». Por eso dudo mucho que pueda una filosofía llamarse adecuadamente «*filosofía* de la existencia».

Sea de ello lo que quiera, importa mucho que al llegar esta huma-

nidad europea al punto de vista de la vida, a la Idea de la Vida, que es superación radical del intelectualismo, no pierda en la aventura la razón y le pase lo que el romance burlesco cuenta:

Con la grande polvareda
Perdimos a Don Beltrane.

Por si acaso, me interesa sobremanera hacer constar que la playa donde mi barca arribó no era ese equívoco «pensar existencial», sino lo que muy pronto iba yo mismo a llamar «filosofía de la razón vital», la cual razón es sustantiva y radicalmente *vital*, pero es, no menos, razón.

No llegué, pues, por ninguna insinuación positiva de origen personal, al pensamiento de que la realidad radical es la vida, esto es, el puro acontecimiento de la lucha entre un hombre y sus circunstancias. Fui guiado hasta él por los problemas mismos que entonces la filosofía tenía planteados. Repito que no es esta buena oportunidad para exponer la cuestión. Importa poco a los fines de este prólogo. Solo a modo de signo cabalístico dirigido a aquellos de entre mis lectores que se ocupan de técnica filosófica, diré que la trayectoria de mis meditaciones fue esta:

El idealismo vivía desde siempre en un equívoco escandaloso porque reconociendo en la conciencia la realidad radical, sin embargo, no había procurado nunca analizar a fondo y con suficiente precisión lo que la conciencia es. Se dirá que esta situación es absurda, mas no cabe negar que la historia del pensamiento anda llena de absurdos parecidos. En los últimos años del pasado siglo Husserl se resolvió heroicamente a dotar al idealismo de lo que le faltaba: rigor, pulcritud. Sometió en grande estilo a una revisión el Libro Mayor de la contabilidad idealista y le impuso una técnica de exactitud. La fecundidad de esta faena ha resultado inmensa. Una vez más aconteció el hecho, que no por ser frecuente ahorra nuestra sorpresa, de que los grandes avances en el conocimiento provienen muchas veces, no de grandes intuiciones nuevas, sino simplemente de que se atiende a las pequeñas diferencias. Kepler fue puesto en camino hacia su gigantesca invención no más que por haberse obstinado tenazmente en dar importancia a la menuda discrepancia de ocho minutos de arco que los datos rigurosos de Tycho atribuían a la órbita de Marte.

La fenomenología, pues, precisa por vez primera lo que son la conciencia y sus ingredientes. Pero al estudiar yo en serio la fenomenología —en 1912— me pareció que cometía esta en orden micros-

cópico los mismos descuidos que en orden macroscópico había cometido el viejo idealismo.

Parte el filósofo a la busca de una realidad primaria, ejemplar, últimamente firme a que poder referir y en que poder fundar todas las demás. A este fin desconfía de su propio pensamiento. El máximo honor del filósofo consiste, sin duda, en algo sobremanera gracioso: en ser el hombre que esencialmente sospecha de sí. Se sabe naturalmente tramposo y se convierte en *detective* de sí mismo. Pensar es *poner* algo el sujeto. En vista de ello, el filósofo busca una instancia frente a toda posición subjetiva. Esa instancia tendrá que consistir en algo que él no pone, sino que, al revés, le viene *impuesto*, en algo, por tanto, *puesto por sí*, lo «positivo» o «dado».

Pues bien, Husserl cree encontrar la realidad primaria, lo positivo o dado, en la conciencia pura. Esta conciencia pura es un yo que se da cuenta de todo lo demás. Pero entiéndase bien: ese yo no quiere, sino que se limita a *darse cuenta* de su querer y de lo querido; no siente, sino que *ve* su sentir y los valores sentidos; en fin, *no piensa*, esto es, no *cree* lo que piensa, sino que se *reduce* a advertir que piensa y lo que piensa. Ese yo es, pues, puro ojo, puro e impasible espejo, contemplación y nada más. Lo contemplado no es una realidad, sino que es tan solo espectáculo. La realidad verdadera es el contemplar mismo; por tanto, el yo que contempla solo en cuanto contempla, el acto de contemplar como tal y el espectáculo contemplado en cuanto espectáculo. Como el rey Midas trasmutaba en oro cuanto tocaba, la *realidad absoluta* que es la «conciencia pura» *desrealiza* cuanto hay en ella y lo convierte en puro objeto, en puro aspecto. La pura conciencia, «*Bewusstsein von*», espectraliza el mundo, lo transforma en mero *sentido*. Y como el *sentido* agota toda su consistencia en ser entendido, hace consistir la realidad en *inteligibilidad* pura.

Perfectamente, pero ahora conviene preguntar en qué medida la conciencia pura es lo positivo, lo dado, lo «puesto por sí» y que se nos impone. La respuesta no ofrece duda: esa conciencia pura, esa pura vivencia, *tiene que ser* obtenida mediante una «manipulación» del filósofo que se llama «reducción fenomenológica». Ya esto es grave, tan grave como lo que ha acontecido al físico cuando ha querido observar el interior del átomo: que al observarlo entra él en el átomo, interviene y lo modifica. En vez de *hallar* una realidad, la fabrica. Así el fenomenólogo. Lo que este *de verdad* encuentra es la «conciencia primaria», «irreflexa», «ingenua», en que el hombre *cree* lo que piensa, quiere efectivamente y siente un dolor de muelas que duele sin otra *reducción* posible que la aspirina o la extracción. Lo *esencial*, pues, de esa

«conciencia primaria» es que para ella nada es solo objeto, sino que todo es realidad. En ella el *darse cuenta* no tiene un carácter contemplativo, sino que es encontrarse con las cosas mismas, con el mundo. Ahora bien, mientras ese acto de «conciencia primaria» se está ejecutando no se da cuenta de sí mismo, no existe para sí. Esto significa que esa «conciencia primaria» no es, en rigor, conciencia. Este concepto es una denominación falsa de lo que *hay* cuando yo vivo primariamente, es decir, sin *ulterior* reflexión. Lo único que entonces *hay* soy yo y son las cosas de todo género que me rodean —minerales, personas, triángulos, ideas, pero no hay además y junto a todo eso «conciencia». Para que *haya* conciencia es menester que deje yo de vivir actualmente, primariamente, lo que estaba viviendo y volviendo atrás la atención recuerde lo que inmediatamente antes me había pasado. Este recuerdo no es sino la conservación de lo que antes *había*, por tanto, un hombre real a quien realmente aconteció estar rodeado de ciertas cosas reales. Pero todo eso es ahora recuerdo y nada más. Es decir, que yo ahora me encuentro en una nueva situación: lo que ahora *hay* es un hombre, el mismo de antes, yo, que tiene que habérselas con una cosa como las anteriores pero de nueva especie, a saber, con un recuerdo. Este recuerda una realidad pasada. Esta realidad pasada, no es, claro está, ahora realidad. La realidad ahora es su recuerdo y a ella es a la que podemos ya llamar «conciencia». Porque ahora *hay* en el mundo «conciencia», como antes había minerales, personas, triángulos. Pero, bien entendido, esta nueva situación que consiste en encontrarme con la *cosa* «conciencia» y que es recordar o, más en general, «reflexión», no es ella misma conciencia, sino que es exactamente tan ingenua, primaria e irreflexa como la inicial. Yo sigo siendo ahora un hombre real que encuentra ante sí, por tanto, *en el mundo*, la realidad «conciencia».

Con esta, por decirlo así, entre las manos yo soy libre de hacer no pocas cosas: puedo observarla, analizarla, describir su consistencia. Pero una cosa no puedo hacer: ella conserva la realidad de antes y yo no puedo *ahora* modificar aquella realidad sida, corregirla ni «suspenderla». Aquella realidad a fuer de tal, es ya irrevocable. Lo único que puede ocurrir es que, en virtud de estos o los otros motivos, se forma en mí *la opinión* de que aquella realidad anterior era una alucinación o cualquiera otra clase de error. Pero esto, claro es, no *deshace* la anterior realidad, no la desrealiza ni la suspende. ¿Cómo va a poder desrealizarse *ahora* lo que ahora no es real? ¿Cómo va a «suspenderse» la ejecución de una realidad que ya se ejecutó y ahora no se está ejecutando, sino que solo hay la ejecución de re-

cordar que fue ejecutada? Sería como suspender *ahora* el comienzo de ejecución del Edicto de Nantes. El efecto, pues, de la nueva opinión mía no es otro que el de situarme realmente en un mundo donde hay realidades «erróneas», por tanto, en un mundo un poco más complicado que el antecedente pero no más efectivo ni más real que aquel. La «reflexión» —repito— es una situación real tan ingenua como la «primaria» y como ella irreflexa con respecto a sí misma. ¿De dónde podría esta nueva situación extraer una competencia especial para atribuir preferente carácter de realidad a lo que ella encuentra —una «conciencia»— que a lo encontrado por la situación primaria: minerales, personas, triángulos?

La supuesta «conciencia refleja» que pretende descubrir la *verdadera y absoluta realidad* como conciencia y pura vivencia, es, por el contrario, menos fundamental que la «conciencia primaria» por dos razones: 1.ª Porque implica ya a esta como su propio «objeto». 2.ª Porque, en definitiva, ella es también ingenua e irreflexa «conciencia primaria». Es vano todo empeño que pretenda desalojar del universo la ingenuidad. Porque, en definitiva, lo que verdaderamente *hay* no es sino la sublime ingenuidad, es decir, la realidad. Ella sostiene y es el mundo y el hombre. Para que el idealismo tuviese sentido fuera preciso que un «acto de conciencia» fuese capaz de reflexión sobre sí mismo y no solo sobre *otro* «acto de conciencia».

La ventaja inmensa de la fenomenología fue llevar la cuestión a precisiones tales que pudiésemos sorprender el instante y el punto en que el idealismo comete su delito y escamotea la realidad convirtiéndola en conciencia. Parte, en efecto, de un «acto de conciencia primaria e ingenua». Pero esta no es por sí conciencia, sino la realidad misma, el dolor de muelas doliéndome, el hombre realmente en el mundo real. El idealista supone la realidad, parte de ella, pero luego, desde *otra* realidad califica de *mera conciencia* a la primera. Pero esto naturalmente es solo una opinión *sobre* aquella inquebrantable realidad que a esta le trae sin cuidado, y que, por otra parte, si reobrase sobre la situación misma del idealista cuando opina, la destruiría contradictoriamente. En efecto, el hombre convencido de que lo que *hay* es pura idealidad, «pura vivencia», no es sino un hombre real que tiene que habérselas con un mundo más allá de él, que está constituido, independientemente de él, por una enorme cosa llamada «conciencia», o bien por muchas cosas menores llamadas «noemas», «sentidos», etc. Las cuales no son más ni menos cosas, transubjetividades, *algos con que*, *quiérase o no*, *hay que contar*, que las piedras con que su cuerpo tropieza.

Si la «conciencia» de que habla el idealismo fuese algo, sería precisamente *weltsetzend* (la que pone mundo), encuentro inmediato con realidad. De aquí que sea un concepto en sí mismo contradictorio, puesto que en la intención del idealismo significa conciencia, precisamente, la irrealidad del mundo que ella misma pone y encuentra.

La fenomenología, al suspender la ejecutividad de la «conciencia», su *weltsetzung*, la realidad de su «contenido», aniquila el carácter fundamental de ella. La «conciencia» es justamente lo que no se puede suspender: es lo irrevocable. Por eso es realidad y *no* conciencia...

El término «conciencia» debe ser enviado al lazareto. Pretendía ser el nombre de lo positivo, lo dado, lo puesto por sí y no por nuestro pensamiento, pero ha resultado ser todo lo contrario: una mera hipótesis, una explicación aventurada, una construcción de nuestra divina fantasía. Lo que verdadera y auténticamente *hay* no es «conciencia» y en ella las «ideas» de las cosas, sino que *hay* un hombre que existe en un contorno de cosas, en una circunstancia que existe también. Ciertamente, no se puede prescindir de que el hombre existe porque entonces desaparecen las cosas, pero tampoco puedo prescindir de las cosas porque entonces desaparece el hombre. Pero esta inseparabilidad de ambos elementos es falseada si se la interpreta unilateralmente, como un depender las cosas del hombre — eso sería la «conciencia»—. Lo que verdaderamente *hay* y es dado es la *coexistencia* mía con las cosas, ese absoluto acontecimiento: un yo *en* sus circunstancias. El mundo y yo, uno frente al otro, sin posible fusión ni posible separación, somos como los Cabiros y los Dióscuros, como todas esas parejas de divinidades que, según griegos y romanos, tenían que nacer y morir juntas y a quienes daban el lindo nombre de *Dii consentes*, los dioses unánimes.

La coexistencia de mi persona y las cosas no consiste en que este papel en que escribo y esta silla en que me siento sean objetos para mí, sino en que antes de serme objetos, este papel *me es* papel y esta silla *me es* silla. Viceversa, las cosas no serían lo que cada una es si yo no *les fuese a ellas* quien soy, a saber, el que necesita escribir, el que se sienta, etc. La coexistencia, pues, no significa un estático yacer el mundo y yo, al lado uno de otro y ambos en un ámbito ontológico neutro, sino que ese ámbito ontológico —la existencia, sea de mi persona, sea de las cosas— está constituido por el puro y mutuo dinamismo de un acontecer. A mí me acontecen las cosas, como yo les acontezco a ellas, y ni ellas ni yo tenemos otra realidad primaria que la determinada en ese recíproco acontecimiento. La categoría

de «absoluto acontecimiento» es la única con que, desde la ontología tradicional, puede comezarse a caracterizar esta extraña y radical realidad que es nuestra vida. La vieja idea del ser que fue primero interpretada como sustancia y luego como actividad —fuerza y espíritu— tiene que enrarecerse, que desmaterializarse todavía más y quedar reducida a puro acontecer. El ser es algo que pasa, es un drama. Como el lenguaje está todo él constituido por una inspiración estática, es preciso retraducirlo íntegramente a las significaciones fluidas del puro acontecer y convertir el diccionario entero en cálculo tensorial. Todo residuo estático indica que no estamos ya en la realidad, sino que tomamos por tal lo que solo es precipitado de nuestra interpretación, mera idea nuestra, intelectualización.

Hay que extirpar al vocablo «Erleben» (vivencia) todo residuo de significación intelectualista, «idealista», de inmanencia mental o conciencia, y dejarle su terrible sentido original de que al hombre *le pasa absolutamente* algo, a saber, ser —ser y no solo pensar que es—, existir fuera del pensamiento, en metafísico destierro de sí mismo, entregado al esencial extranjero que es el Universo. El hombre no es *res cogitans*, sino *res dramatica*. No existe porque piensa, sino, al revés, piensa porque existe. El pensador «moderno» ha de darse a sí mismo un puntapié que le obligue a salir al absoluto Fuera, una hazaña digna del barón de Münchhausen. Cuando el médico preguntó a Fontenelle qué molestias sentía a sus noventa y nueve años, contestó el agudísimo decrépito: «Ninguna, ninguna, solo... una cierta dificultad de ser». Es, acaso, la mejor definición de la realidad radical, de lo que *verdaderamente hay*, de la Vida: ser como dificultad.

El filósofo idealista se engaña, pues, a sí mismo cuando partiendo en busca de lo positivo y dado, de lo no puesto por él, cree hallarlo en la pura conciencia que es fabricación suya y pura ficción. Queda en pie, como perfectamente justificada, su exigencia de oponer al pensamiento, gran constructor de ficciones, incansable *ponente*, la instancia de lo que venga *impuesto* a él, de lo *puesto por sí*. Esto será lo verdaderamente dado. Pero entonces no puede consistir lo dado en nada que el pensamiento encuentre en su camino después de comenzar a buscarlo y *como resultado* de un proceso intelectual *ad hoc* que aspira locamente a eliminar el pensamiento mismo. Porque «esa realidad primaria» que entonces encuentra será precisamente resultado de todo ese trabajo y de sus posiciones en el mejor caso negativas, eliminatorias. Creer que *suspendiendo* la ejecutividad de una situación primaria, de una «conciencia ingenua», se ha evitado la posición que esta hace, es una doble ingenuidad y un olvido de que

hay el modo «tollendo ponens». Al hacerme la ilusión de que *quito* la posición de mi anterior «conciencia primaria» no hago sino *poner* una realidad nueva y fabricada: la «conciencia suspendida», cloroformizada. Hay que proceder inversamente: en el momento de partir en busca de lo que *verdaderamente* hay, o realidad radical, detenerse, no operar hacia adelante, no dar un *nuevo* paso intelectual, sino, al revés, caer en la cuenta de que lo que verdaderamente hay es eso: un hombre que busca la realidad pura, lo dado. Por tanto, no algo nuevo, que no estaba ya ahí y que requiere manipulaciones de «reducción» para ser obtenido, en rigor, fraguado, sino lo que al comenzar a pensar filosóficamente *hay ya*, a saber, este propósito filosófico y todos los motivos antecedentes de él, todo lo que fuerza a ese hombre a ser filósofo, en suma, *la vida* en su incoercible e insuperable espontaneidad e ingenuidad.

Lo «puesto por sí», lo impuesto al pensamiento del filósofo, es aquello de donde este viene, que lo engendra y, por lo mismo, queda a su espalda. El hacer filosófico es inseparable de lo que había antes de comenzar él y está unido a ello dialécticamente, tiene su verdad en lo prefilosófico. El error más inveterado ha sido creer que la filosofía necesita descubrir una realidad nueva que solo bajo su óptica gremial aparece, cuando el carácter de la realidad frente al pensamiento consiste precisamente en estar ya ahí de antemano, *en preceder al pensamiento*. Y el gran descubrimiento que este puede hacer es reconocerse como esencialmente secundario y resultado de esa realidad preexistente y no buscada, mejor aún, de que se pretende huir.

Este fue el camino que me llevó a la Idea de la Vida como realidad radical. Lo decisivo en él —la interpretación de la fenomenología en sentido opuesto al idealismo, la evasión de la cárcel que ha sido el concepto de «conciencia» y su sustitución por el de simple coexistencia de «sujeto» y «objeto», la imagen de los *Dii consentes*, etcétera— fue expuesto en una lección titulada «Las tres grandes metáforas», dada en Buenos Aires en 1916 y publicada en extracto por los periódicos y revistas argentinas (1).

El análisis de la conciencia permitió a la fenomenología corregir el idealismo y llevarlo a su perfección, esa perfección que es el síntoma de la agonía, como la cima es la prueba de que la montaña está ya

(1) [Véase en *Anales de la Institución Cultural Española*, tomo I, Buenos Aires, 1947, los resúmenes de esos cursos y lección citada (pág. 176); también *Las dos grandes metáforas*, en *El Espectador*, tomo 5.º, «Obras Completas», vol. II.]

debajo de nuestros pies. Pero una nueva insistencia analítica sobre el concepto fenomenológico de la conciencia me llevó a encontrar en él un agujero,

«e quindi uscimmo a riveder le stelle».

5 §

Mas es seguro que al llegar a esta altura, los lectores que me hayan quedado, probablemente alpinistas, renovarán con mayor presión su pregunta: ¿Por qué, con todas esas ideas en el cuerpo, no se dedicó usted a exponerlas adecuadamente, en libros compactos, técnicamente bien artillados, y, en vez de ello, se ocupó en escribir artículos de periódico?

Ha llegado el instante oportuno para la respuesta taxativa: yo rehuí exponer esas ideas precisamente por esas ideas.

La idea de que «el destino concreto del hombre es la reabsorción de su circunstancia» no era para mí solo una idea, sino una convicción. Mis ideas no han sido nunca «solo ideas». La circunstancia es, a la vez, una perspectiva, y como tal, tiene siempre un primer término y, tras este, otros, hasta uno último. Ahora bien, el primer término de mi circunstancia era y es España, como el último es... tal vez la Mesopotamia. Más aún: el concepto mismo de circunstancia lleva en sí desde luego una intención polémica contra el utopismo y la *actio in distans*. La circunstancia es, por lo pronto, lo más próximo, la mano que el universo tiende a cada cual y a que hay que agarrarse, que es preciso estrechar entusiastamente si se quiere vivir con autenticidad. De aquí la serie de ensayos escritos por mí durante aquellos años, en que ampliando al orden filosófico las ideas biológicas de von Uexküll, combato la idea de que el hombre viva en *el* medio. Porque el *medio* no es ningún lugar determinado, es la ubicuidad. Y para mí era esencial la no ubicuidad del hombre, su «servidumbre a la gleba». El *medio*, al convertirse para mí en circunstancia, se hizo paisaje. El paisaje, a diferencia del medio abstracto, es función del hombre determinado. Un mismo trozo de tierra se multiplica en tantos paisajes cuantos sean los hombres o los pueblos que por él pasan. En aquellos ensayos atacaba yo incansable, por uno y otro lado, la relación entre el hombre y su paisaje, el hombre individual y, sobre todo, el pueblo. Perdido entre mis publicaciones debe andar un viejo intento —no creo que se haya traducido al alemán— de explicar el

influjo del medio sobre el hombre, invirtiendo el nexo tradicional. No es, sin más ni más, la tierra quien hace al hombre, sino el hombre quien elige *su* tierra, es decir, su paisaje, aquel pedazo de planeta donde encuentra simbólicamente preformado su ideal o proyecto de vida. Se olvida que el hombre es un animal trashumante, que hay en él siempre una potencia migratoria. Esta capacidad de irse, tan esencial al hombre que tiene su manifestación suprema en el suicidio, obliga a explicar todo asentamiento por motivos últimamente íntimos y libres. Precisamente porque es íntima y libre la elección de tierra por el hombre no es siempre lograda, satisfactoria, sincera y se dan en ella todos los grados, desde el pueblo que vive completamente absorto en su terruño, sin echar de menos ni desear ningún otro —como el pueblo andaluz (1)— hasta el que se halla presto al abandono del suelo que pisa. Un caso intermedio es el del permanente y extraño *nisus* hacia el Sur que ha fermentado siempre en los senos recónditos del alma alemana. Todo pueblo lleva dentro de sí un «paisaje prometido» y yerra peregrino por el haz de la tierra hasta que lo encuentra (2).

El precipitado que los años de estudio en Alemania dejaron en mí fue la decisión de aceptar íntegro y sin reservas mi destino español. No era un destino cómodo. Muy pocos años hacía que la guerra con los Estados Unidos nos había arrebatado las últimas colonias, con lo cual quedaba España reducida a su mínima expresión. Había sido en la historia europea el primer pueblo imperial, cronológica y cuantitativamente. Había inventado la idea moderna del Estado, el gran Estado nacional, algo completamente distinto de los Estados antiguos. Bolingbroke fue el primer pensador de historia que se dio plena cuenta de ello y por eso hace comenzar la Edad Moderna en Fernando el Católico. (No olvide esto mi lector alemán. No olvide que hay una inquietante identidad entre lo que está haciendo Alemania y lo que nosotros hicimos desde fines del siglo XV: invención de la primera *Weltpolitik*, el «absolutismo» o «estatismo», la creación del primer ejército de Estado, la técnica de la autoridad, las milicias políticas como apoyo del poder público —Santa Hermandad—, el *Imperium*, la desindividualización, la expulsión de judíos y moriscos, la preocupación por la pureza de sangre. Todavía a fines del siglo XVII apenas había oficio público, ni siquiera el de canónigo, para el que

(1) Véase *Teoría de Andalucía.* [«Obras Completas», vol. V.]

(2) [Véanse los capítulos III y IV, denominados ambos *Historia y Geografía*, en *Temas de viaje.* «El Espectador», tomo 5.º, y *En el centenario de Hegel.* «Obras Completas», vols. II y V.]

no se exigiese la prueba de pureza. Como es sabido, la palabra *Rasse*, raza, es oriunda de España. Yo, que, en definitiva, sé muy poco de todo, me encuentro sabiendo bastante, sabiendo mucho precisamente sobre estas cosas. Me basta para ello con descender a mi subsuelo de viejo español. Durante la Edad Contemporánea España tenía poco que enseñar porque Europa vivía en Revolución y es la experiencia revolucionaria la única que ha faltado a mi país. Pero de las cosas que ahora empieza Europa a hacer, España entiende más que nadie entre los pueblos actuales de Occidente porque fue la primera en la invención de esas formas, en el radicalismo de su implantación y... en experimentar sus consecuencias. Por eso pido que se oiga la anciana voz de mi raza, y lo pido no ciertamente en beneficio mío ni de mi nación, sino impulsado por el casi extrahumano altruísmo de un pueblo compuesto de hombres

«que todo lo ganaron y todo lo perdieron»,

que ha sabido vencer y ha sabido sucumbir, las dos figuras extremas que toma la vida.)

La vida como aceptación de la circunstancia implica, según se ha visto, que el hombre no puede salvarse si, a la vez, no salva su contorno. Mi primer libro iniciaba una serie de estudios españoles a que di el título general de *Salvaciones*. Nada me hubiera sido más fácil, instalado en una cátedra desde los veinticinco años, que imitar la existencia de un *Gelehrte* alemán. Sin embargo, comprendí desde luego que mi destino era completamente el opuesto. En una lectura dada en 1910 sobre *La pedagogía social como programa político* (1), decía yo: «En otros países acaso sea lícito a los individuos permitirse pasajeras abstracciones de los problemas nacionales: el francés, el inglés, el alemán, viven en medio de un ambiente social constituido. Sus patrias no serán sociedades perfectas, pero son sociedades dotadas de todas sus funciones esenciales, servidas por órganos en buen uso. El filósofo alemán puede desentenderse, no digo yo que deba, de los destinos de Germania; su vida de ciudadano se halla plenamente organizada sin necesidad de su intervención. Los impuestos no le apretarán demasiado, la higiene municipal velará por su salud: la Universidad le ofrece un medio casi mecánico de enriquecer sus conocimientos: la biblioteca próxima le proporciona de balde cuantos

---

(1) Publicada en la colección de mis escritos juveniles. *Personas, obras, cosas*. 1916, pág. 213. [«Obras Completas», vol. I, cap. *España, problema político*.]

libros necesite, podrá viajar con poco gasto, y al depositar su voto al tiempo de las elecciones volverá a su despacho sin temor de que se le falsifique la voluntad. ¿Qué impedirá al alemán empujar su propio esquife al mar de las eternas cosas divinas y pasarse veinte años pensando solo en lo infinito?»

«Entre nosotros el caso es muy diverso: el español que pretenda huir de las preocupaciones nacionales será hecho prisionero de ellas diez veces al día y acabará por comprender que para un hombre nacido entre el Bidasoa y Gibraltar es España el problema primero, plenario y perentorio.»

Debo declarar que en el fondo me quedaba otra cosa, pero no me atrevía a declararla y menos ante un público que no la hubiera entendido. En efecto, yo *sentía* ya entonces que en la ciencia alemana y en la existencia del *Gelehrte* alemán había, junto a sus espléndidas virtudes, un grave error, una desviación de la alta higiene vital: precisamente esa despreocupación de su contorno inmediato, esa tendencia a vivir en el «ninguna parte» de la ciencia, como si la ciencia por sí constituyese una tierra, un paisaje donde el esfuerzo intelectual pudiera hundir sus raíces. El tema siguió fermentando dentro de mí y por eso hace algunos años la *Neue Rundschau* anunció un estudio mío titulado *Der deutsche «Gelehrte» und der französische «Ecrivain»*, que, naturalmente, no me atreví nunca a escribir. El lector debe hacerse cargo de que trata con un hombre cuya timidez es tan grande como su audacia y que avanza por la vida con un incómodo ritmo de impulsiones y frenazos. Hoy deploro no haber publicado aquel estudio, cuyo título, por lo demás, declara suficientemente la orientación de lo que tras él iba. Hoy es ya tarde para decirlo. Los hechos se han consumado de manera demasiado clara y dolorosa. Entonces el decir hubiera sido predecir y solo esto merece la pena. (Por eso una de las finalidades de este prólogo es restablecer las fechas de mis escritos, sobre todo de los que definen realidades políticas y estados de espíritu colectivos. Así acontece que ensayos míos donde se describen los hechos actuales han sido publicados por revistas y periódicos alemanes creyendo de buena fe que estaban escritos ahora, cuando todos ellos han sido publicados diez años hace.)

Ello es que para mí no fue un instante dudoso que yo debía conducirme a la inversa que el *Gelehrte* alemán. Mi destino individual se me aparecía y sigue apareciéndome como inseparable del destino de mi pueblo.

Pero el destino de mi pueblo era, a su vez, un enigma, tal vez el mayor que hay en la tradición europea. Según la señora Förster-

Nietzsche refirió a un visitante español, un día en que se hablaba de los españoles delante de su hermano, ya enfermo y como ausente, levantó este la ruina de su egregia cabeza y, con voz de ultravida, con voz de eco, dijo:

«Los españoles. ¡Los españoles!... Esos hombres quisieron ser demasiado.» Somos, en efecto, el pueblo que más radicalmente ha pasado del querer ser demasiado al demasiado no querer ser. ¿Cómo es esto posible? ¿Qué significa? ¿Cuál puede y debe ser la moral hacia el futuro de un pueblo que lo fue todo, una vez, en el pretérito? Conviviendo con los jóvenes de Alemania se levantaban con frecuencia de mi alma vahos de afectuosa y sonriente melancolía cuando les oía decir, muy convencidos, que el alemán no había llegado aún a ser, a tener un perfil propio y un estilo de vida. Este «no ser aún» que es el privilegio de la juventud era sentido por ellos como un dolor mientras yo llevaba dentro el opuesto: el dolor de «haber sido ya» y la terrible pregunta de si se puede volver a ser, el ansia del doctor Fausto.

Por eso mi producción durante muchos años padece la obsesión de España como problema. Así, en aquel mi primer libro, se leen gritos de angustia como el siguiente: «Es, por lo menos, dudoso que haya otros libros españoles verdaderamente profundos. Razón de más para que concentremos en el *Quijote* la magna pregunta: Dios mío, ¿qué es España? En la anchura del orbe, en medio de las razas innumerables, perdida entre el ayer ilimitado y el mañana sin fin, bajo la frialdad inmensa y cósmica del parpadeo astral, ¿qué es esta España, este promontorio espiritual de Europa, esta como proa del alma continental?

»¿Dónde está —decidme— una palabra clara, una sola palabra radiante que pueda satisfacer a un corazón honrado y a una mente delicada, una palabra que alumbre el destino de España?

»¡Desdichada la raza que no hace un alto en la encrucijada antes de proseguir su ruta, que no se hace un problema de su propia intimidad: que no siente la heroica necesidad de justificar su destino, de volcar claridades sobre su misión en la historia!

»El individuo no puede orientarse en el universo sino al través de su raza, porque va sumido en ella como la gota en la nube viajera» (1).

---

(1) [*Meditaciones del Quijote*. Meditación preliminar, 13. «Obras Completas», vol. I.]

LA IDEA DE PRINCIPIO EN LEIBNIZ Y LA EVOLUCION DE LA TEORIA DEDUCTIVA

Editado por Emece, Buenos Aires, 1958.

NOTA PRELIMINAR

Este libro fue escrito por Ortega, casi en su totalidad, en Lisboa, en la primavera y comienzo de verano de 1947. *Proyectaba terminarlo en el otoño y darlo a la imprenta seguidamente.*

Su título inicial era El principalismo de Leibniz y algunos problemas anejos; *pero posteriormente, con ocasión de utilizar algunos de sus párrafos en el «Prólogo» a la versión castellana de* El Collar de la Paloma, *de Ibn Hazm (Madrid,* 1952*), le dio Ortega el título* La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva, *con la advertencia de que iba a ser publicado por la Hemeroteca Municipal madrileña, la cual había acordado celebrar el tricentenario del nacimiento de Leibniz con «la primera edición española de los Ensayos aparecidos en las* Acta Eruditorum, *Leipzig* 1682-1716, *presentados por José Ortega y Gasset con un estudio preliminar». Algunos pliegos se imprimieron con ese objeto en* 1948. *Ortega revisó entonces el texto primitivo parcialmente y le agregó algunas páginas y notas. Sin embargo, diversos quehaceres lo apartaron de este trabajo y fueron aplazando su terminación. Por ello, el homenaje a Leibniz no se llevó a efecto.*

Entre los papeles inéditos del autor ha aparecido el original del estudio tal como ahora se edita. No se halla ultimado en su redacción, pues anuncia en el texto un segundo y un tercer capítulos (págs. 157 y 189) que no llegaron a escribirse.

Agregamos como Apéndices el discurso «Del optimismo en Leibniz», aportado para la inauguración del XIX Congreso de la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, celebrado en San Sebastián en 1947, *y unas páginas sobre el «Renacimiento, que Ortega había interrumpido y segregado del estudio.*

La significación excepcional de este libro —por su extensión, sus temas y la forma de tratarlos— y lo que tiene de novedad dentro de la trayectoria intelectual de Ortega, lo sitúa en un lugar preeminente de su producción filosófica.

LOS COMPILADORES.

§ I

PRINCIPALISMO DE LEIBNIZ

FORMAL o informalmente, el conocimiento es siempre contemplación de algo a través de un principio. En la ciencia esto se formaliza y se convierte en método o procedimiento deliberado: los datos del problema son referidos a un principio que los «explica». En filosofía esto se lleva al extremo, y no solo se procura «explicar» las cosas desde sus principios, sino que se exige de estos principios que sean últimos, esto es, en sentido radical «principios». El hecho de que a estos principios radicales, a estos «principísimos», acostumbremos llamarlos «últimos», revela que en el estado habitual de nuestra vida cognoscente nos movemos dentro de una zona intermedia que no es el puro empirismo o ausencia de principios, pero tampoco es *estar en* los principios radicales, sino que estos nos aparecen remotos, situados en el extremo del horizonte mental, como algo a que hay que llegar y junto a lo cual aún no se está. Otras veces —inversamente— los llamamos «primeros» principios. Obsérvese que al decirlo o pensarlo hacemos con la cabeza un ligero movimiento, o un conato de él, hacia lo alto. Y es que, en efecto, al llamarlos primeros, y no últimos, tampoco los aproximamos a nosotros, sino que también los alejamos, solo que ahora en dirección vertical. En efecto: localizamos los principios en lo más alto: en el cielo, y de él, en el cenit. Es un residuo de nuestra tradición indoeuropea y semítica (hebreos), pueblos de religión sideral y fulgural para quienes los dioses se epifanizan en los astros y los meteoros. Siempre igual, los vemos a máxima distancia. Aparecen, pues, como una necesidad y como una aspiración. Los demás conocimientos se entretienen en

la zona media que se extiende desde el lugar en que estamos espontánea y primariamente, constituida por hechos vagamente generalizados, y esa línea última del horizonte donde se ocultan los principios radicales. La filosofía, que es el radicalismo o extremismo intelectual, se resuelve a llegar por el camino más corto a esa línea última donde los principios últimos están, y por eso no es solo conocimiento desde principios como los demás, sino que es formalmente viaje al descubrimiento de los principios.

De aquí que los filósofos sean titularmente los «hombres de los principios». Por lo mismo es de verdad sorprendente que entre ellos Leibniz nos aparezca destacando en un sentido especial y por excelencia como el «hombre de los principios».

Los motivos que nos hacen ver a Leibniz con esa peculiar fisonomía son los siguientes: Primero, es el filósofo que ha empleado mayor número de principios *sensu stricto*, es decir, máximamente generales. Segundo, es el filósofo que ha introducido en la teoría filosófica mayor número de principios nuevos. Tercero, le vemos en sus escritos aducir constantemente uno u otro de esos principios, y si al leer no nos contentamos con entender lo que dice, sino que prestamos atención a cómo lo dice; por tanto, si estudiamos su decir estilísticamente, que es un conocimiento fisiognómico, no nos puede pasar inadvertida la fruición y como voluptuosidad con que desde el fondo del párrafo hace salir el principio, lo ostenta, lo blande, haciéndolo refulgir como un estoque y dirigiendo él mismo a sus infinitos reflejos una mirada de enorme delicia, como aquella que se le escapó a Aquiles, disfrazado de mujer, cuando Ulises, disfrazado de mercader, sacó del arca una espada. Cuarto, porque, como veremos, el conocimiento depende de los principios, para Leibniz, en un sentido más grave —y más paradójico— de cuanto antes de él se había supuesto.

Hagámonos presentes en una lista los principios de Leibniz:

1.º El principio de los principios.
2.º Principio de identidad.
3.º Principio de contradicción.
4.º Principio de la razón suficiente.
5.º Principio de la uniformidad o principio de Arlequín.
6.º Principio de la identidad de los indiscernibles, o principio de la diferenciación.
7.º Principio de continuidad.
8.º Principio de lo mejor o de la conveniencia.

9.º Principio del equilibrio o ley de justicia (principio de simetría en la actual matemática).
10.º Principio del mínimo esfuerzo o de las formas óptimas.

Si se exceptúan los principios segundo y tercero, todos los demás de esta lista han sido instaurados originalmente por Leibniz, lo cual no quiere decir que no tengan en el pasado filosófico su prehistoria. Todas las cosas humanas, al ser históricas, tienen su prehistoria.

Al conjunto de los hechos anteriores podemos llamar el principialismo de Leibniz. Pero ahora es cuando el caso comienza a complicarse. Porque a ese conjunto de hechos tenemos que oponer estas contrapartidas. Primera: Leibniz suele encontrar para enunciar sus principios fórmulas llenas de gracia, de eficacia verbal; pero el hecho de que emplee diversas para un mismo principio, y que casi nunca los términos sean rigorosos, cuando en el resto de sus conceptos lo es en tan alto grado, produce en el estudioso de su obra una inquietud peculiarísima, cuya primera —y claro está, informal, pero sincera— expresión sería esta: Leibniz juega con los principios, los quiere; pero no los respeta. Segunda: siendo para Leibniz lo constitutivo del conocimiento el orden en los pensamientos, no se ocupó nunca en serio de ordenar el convoluto de sus principios jerarquizándolos, subordinándolos, coordinándolos (1). Merced a esto flotan en altitudes indeterminadas del sistema teórico, y no aparece nunca claro su rango relativo, cosa tan decisiva para un principio como tal. Tercera, y de mayor sustancia: Leibniz insiste una y otra vez en que es conveniente y es preciso probar o intentar probar los principios. Ahora bien; solía entenderse por principio lo que ni puede ni necesita ser probado, sino que es precisamente lo que hace posible bajo sí toda prueba. ¿No significa todo esto que Leibniz desdeñaba los principios y que ha sido, entre todos los filósofos, el menos principialista?

Ambas series de hechos se contraponen, en efecto, de la manera más acusada. Nótese que el enunciado último de cada serie no tiene, como los otros, un carácter más o menos externo, sino que es una tesis doctrinal, y aun puede decirse que muy íntima y como visceral en la doctrina. Nos quedamos, pues, perplejos ante esta dual, tornasolada, actitud de Leibniz respecto a los principios.

(1) Tómese como ejemplo el paso en *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, Herausgegeben von C. J. Gerhardt, Berlín, 1879, tomo II, 56, y Couturat, *Opuscules et Fragments*, 402 y 519, en que se declara el principio de razón suficiente como mero corolario del principio puramente lógico según el cual en toda proposición verdadera el predicado está incluido en el sujeto.

§ 2

QUÉ ES UN PRINCIPIO

Por su noción abstracta, «principio» es aquello que en un orden dado se halla antes que otro. Si A se halla antes que B, decimos que B sigue a A y que A antecede o precede a B. Cuando el orden es rectilíneo, mas no infinito, de cada dos elementos podemos decir que el uno es precedente o principio del otro, el cual es el siguiente o consecuente. Pero en el orden lineal finito habrá un elemento que no tiene precedente o principio. De ese elemento son todos los demás consecuentes. Será, pues, principio en sentido radical o absoluto dentro del orden, será primer principio. Los elementos que preceden a los que les siguen, pero que a su vez son precedidos por otros, pueden ser llamados «principios relativos» dentro del orden. Al pronto se juzgará que solo el «principio absoluto» es, en rigor, principio. Pero adviértase que la noción abstracta de principio rechaza esa suposición, puesto que su nota es «hallarse antes que otro». Lo constitutivo del principio es, pues, que le siga algo, y no que no le preceda nada. De este modo la noción de principio vale lo mismo para el absoluto que para el relativo, y vale además para órdenes que no son de tipo rectilíneo finito; por ejemplo: para un orden rectilíneo infinito en el cual no hay primer elemento, o para un orden circular en cada elemento es también antes que otro, pero es indiferentemente primero, intermedio y último.

De la noción abstracta avancemos hacia una de sus formas concretas. Veamos, por ejemplo, qué significa «principio» en el orden *tradicionalmente* llamado «lógico». En el sentido tradicional, el orden lógico está constituido por una multiplicidad de proposiciones verdaderas y falsas. Para simplificar, dejemos estas últimas y quedémonos solo con las verdaderas. Forman las proposiciones verdaderas un conjunto ordenado. El orden radica en el carácter de verdad que las proposiciones exhiben. En vista de él quedan ordenadas de modo que la una sigue a la otra, solo que aquí el «seguir» se concreta un poco más: es seguir la verdad de la una a la verdad de la otra. Aquélla es el principio de la verdad de esta, y esta es la consecuencia de aquella. Nuestro idioma, muy refinadamente, reflexiva en este caso

el «seguir», y dice que una proposición —es decir, su verdad— se sigue de la otra. De este modo, en regreso, llegamos a una altura en que aparecen *no una, sino varias proposiciones* que no se siguen las unas de las otras, ni se siguen tampoco de ninguna antecedente de ellas, que son, pues, entre sí independientes y no tienen precedente o principio. Son ellas principios de todas las demás. Son, pues, principios absolutos. Son el principio de identidad y el principio de contradicción. Algunos añaden el principio del tercio excluso, hoy expuesto en grave cuestión por los trabajos de Brouwer.

Ahora bien; de lo dicho brota espontáneamente la cuestión de por qué el orden tiene un último elemento, por qué termina. La cosa es clara. Como cada proposición verdadera recibe su carácter de verdad de la anterior, y así sucesivamente, de no haber un término quedaría la serie toda vacía de verdad. Hace falta que haya un comienzo y que en él esté ya *todo el carácter «verdad»* que va a fluir y llenar toda la serie, que va a «hacer» verdaderas todas las demás proposiciones. Esto es, al menos, lo que tradicionalmente se opinaba respecto al orden lógico.

Tras esta brota una segunda cuestión; a saber: por qué en vez de un primer elemento que incoa el orden o serie, acontece que en el orden lógico tienen que ser, por lo menos, dos coordinados. Sobre esto no se solía opinar tradicionalmente. Se tomaba la cosa como algo que va de suyo y es lo más natural del mundo. Por lo mismo, no nos urge ahora resolverla (1).

Importa, en cambio, hacer notar que en vista de lo dicho aparece el orden lógico constituido por parejas de proposiciones, una de las cuales es *principio* de la otra, que es su *consecuencia*. Cada proposición de cada pareja forma a su vez pareja con otra de la que se consecuencia o de la que es principio. *Toda* proposición lógica —salvo las primeras— es a la vez principio y consecuencia. Esto da al *corpus* lógico su perfecta continuidad. No hay en él salto o *hiatus*. Cuando decimos que una proposición es principio de otra, podríamos variar la expresión, sin que ello variase la noción, diciendo que la una es *fundamento* de la verdad de la otra, y que esta está fundada en aquella. También podemos decir, en lugar de «principio» o de «fundamento», *razón*. El principio de la verdad de la proposición B es la razón A. El orden lógico está articulado en el «juego» de *razón* y *consecuencia*.

(1) Los escolásticos, Suárez, por ejemplo, en *Disputationes metaphysicae* (I, Sectio II, 3), fundamentan la necesidad de dos principios por lo menos, en que el silogismo tiene tres términos y sólo se tienen dos con un solo principio. Pero esto no justifica que haya más de dos.

En fin, también podemos decir, en vez de la «razón», la «prueba» de una proposición (1). Esta acumulación de sinónimos no es superflua, porque en rigor su sinonimia es solo parcial, y cada uno de estos vocablos significa un lado o aspecto diferente de la misma cosa. En ciertos casos obtendremos mayor claridad usando uno que otro.

Ahora bien; la simple inspección del orden lógico en su totalidad descubre que en él el carácter denominado «verdad» tiene un doble valor, y por lo mismo se hace equívoco. *Dentro* del «*corpus*» lógico, toda proposición es verdadera, porque tiene su «razón» o su «prueba», la cual es otra proposición. De modo que «ser verdad», «ser consecuencia» y «ser probado» son lo mismo. Pero en el extremo de la serie nos encontramos con proposiciones —los «primeros principios»— que no son a su vez «consecuencias», que no son «probados», que no tienen «razón». ¿Qué significa esto? Sin duda, una de estas dos cosas: o que son verdad en un sentido distinto del hasta ahora fijado, o que no son verdad. Si lo primero, tendremos que los «principios» del orden lógico son proposiciones verdaderas, con una verdad que no es «razón» ni «prueba» —que no tienen «fundamento», que no son, por tanto, razonadas ni razonables. Esta nueva forma de «ser verdad» suele expresarse diciendo que son «verdades por sí mismas», esto es, no por una «razón»; que son *evidentes*. Y ya tenemos dos sentidos del término «verdad» totalmente extraños uno a otro: verdad como razón y verdad como evidencia. En vez de evidencia se ha solido hablar de «intuición» (2). Conviene añadir que, aunque parezca mentira, habiéndose hecho depender todo el saber humano de la evidencia, nadie, hasta Husserl (1901), se había ocupado en serio de dar a ese vocablo un sentido controlable. No nos importa en este momento el asunto. Más importa alertarnos ante la grave situación que representa existir dos clases contrapuestas de «verdad»: una, razonada, probada, fundada, y otra irrazonada e irrazonable, espontánea y a boca de jarro. Pero tampoco esto es ahora urgente. Lo es, en cambio, hacer notar que esta doctrina de los «primeros principios» como «verdades *per se notae* o evidentes», implica la convicción —que es la tradicional— de que los primeros principios tienen que ser de suyo, y sin más, verdad, porque se considera que son ellos quienes tienen que transmitir o insuflar verdad en toda la

(1) Aunque nada de lo dicho hasta aquí es especialmente leibniziano, conviene advertir que Leibniz acepta este sentido equivalente de los términos «razón» y «prueba». (*Nouveaux essais sur l'entendement humain*, libro IV, cap. II.)

(2) Así, Descartes.

serie de sus consecuencias. ¿De dónde, si no, podían estas extraer ese don que las hace verdaderas?

Ahora debemos enfrentarnos con la segunda posibilidad: que los «primeros principios» no sean verdad. Esto no implica, claro está, que sean falsos; dice tan solo que son indiferentes a su propia verdad; que no pueden ser falsos, pero que no necesitan ser *por sí* verdaderos. ¿Qué pueden ser entonces? Téngase bien presente cuál es la ley constitutiva del orden lógico, coincidente en esto con un «buen orden» cualquiera: en él, todo elemento sigue a otro, se sigue de otro. Esta es toda su sustancia. En él algo es principio, porque de él se sigue otro algo. No es, pues, la sustancia del principio que *no* le preceda otro algo, sino, repito, que algo le siga. En este caso, lo decisivo en un «principio» es que tenga consecuencias —no lo que él sea *por sí*—. Por tanto, que él sea *razón* de otra cosa, que con él se pueda probar otra proposición. En este sentido, lo que constituye a un principio no es su verdad propia, sino la que él produce; no es su condición inmanente, «egoísta», de ser por sí verdadero, sino su virtud transitiva, «altruísta», de *veri*-ficar otras proposiciones, de suscitar en ellas el carácter de «verdad». Esta condición es la que antes llamábamos «principio relativo» y que es común a todas las proposiciones *aunque no hubiera primeros principios*. La cosa no tiene nada de extravagante. En la serie de causas y efectos, que es una proyección sobre el orden real del orden lógico, no hay una primera causa, y sin embargo, cada efecto encuentra en un hecho antecedente su razón.

En esta doctrina cabe, pues, que los primeros principios no necesiten ser verdaderos, sino simplemente «admisiones», supuestos libres que se adoptan, no por interés alguno hacia ellos, sino *para* «sacar» de ellos consecuencias, para que sean *razón* de lo que sigue, para *probar* todo un mundo de proposiciones que de ellos se pueden deducir o derivar.

Es oportuno dejar ahora la cuestión indecisa, para mantener frente a frente, con brío parejo, los dos sentidos del principio lógico que proceden de la ley articulatoria en que consiste el orden lógico, a saber: la pareja «razón y consecuencia», «fundamento y fundado» —en suma, *principio* y *prueba*—. Esta articulación, este nexo, permite que se cargue el acento más en uno o en otro término; o dicho en expresión desarrapada: lo importante es «probar»; o bien, lo importante es que el principio sea verdadero.

Con esta somera y elemental preparación podemos volver al enigma que nos era la actitud de Leibniz ante los principios, si bien nuestro volver tiene que tomar el aspecto de un amplísimo rodeo.

§ 3

PENSAR Y SER, O LOS DIÓSCUROS

La filosofía es una cierta idea del Ser. Una filosofía que innova, aporta cierta nueva idea del Ser. Pero lo curioso del caso es que toda filosofía innovadora —empezando por la gran innovación que fue la primera filosofía— descubre su nueva idea del Ser gracias a que antes ha descubierto una nueva idea del Pensar, es decir, un método intelectual antes desconocido. Mas la palabra «método», aunque es adecuada a lo que ahora insinúo, es una expresión asténica, grisienta, que no «dice» con energía suficiente toda la gravedad o radicalidad de la noción que intenta declarar. Parecería como si la palabra «método» significase que en la operación llamada pensar, entendida según venía tradicionalmente entendiéndose, introduce el filósofo algunas modificaciones que aprietan los tornillos a su funcionamiento, haciéndolo con ello más rigoroso y de rendimiento garantizado. No es esto lo que quiero decir. Se trata de algo mucho más decisivo. Una nueva idea del Pensar es el descubrimiento de un modo de pensar radicalmente distinto de los hasta entonces conocidos, aunque conserve tal o cual *parte* común con aquellos. Equivale, pues, al descubrimiento de una nueva «facultad» en el hombre, y es entender por «pensar» una realidad distinta de la conocida hasta entonces.

Según esto, una filosofía se diferencia de otra no tanto ni primariamente por *lo que* nos dice del Ser, sino por *su decir* mismo, por su «lenguaje intelectual»; esto es, por su modo de pensar. Es lamentable que en la lengua la expresión «modo de pensar» sea entendida como refiriéndose a las doctrinas, al contenido de dogmas de un pensamiento, y no, como ella gramaticalmente reclama, a diferencias del pensar mismo en cuanto operación.

Este emparejamiento entre cierto modo de pensar y cierta idea del Ser no es accidental, sino que es inevitable. Por lo mismo, no tiene importancia que una filosofía haga constar o no el método con que opera. Platón, Descartes, Locke, Kant, Hegel, Comte, Husserl, dedican una parte de su filosofía a exponer su método, su nuevo «modo de pensar»; hacen previa exhibición de los bíceps con que van

a levantar la pesa enorme que es el problema del Universo; pero esto no significa que los que no lo hacen sean menos «metódicos» que ellos, que no tengan también su método. Al estudiar sus dogmas descubrimos fácilmente en qué consiste éste. Pero si es indiferente que una filosofía proclame o no su método, es en cambio mal síntoma que mirando al trasluz una filosofía no veamos claramente, como en filigrana, cuál es su «modo de pensar».

Consecuencia de todo esto es el consejo práctico de que para entender un sistema filosófico debemos comenzar por desinteresarnos de sus dogmas y procurar descubrir con toda precisión qué entiende esa filosofía por «pensar»; o dicho en giro vernáculo: es preciso averiguar «a qué se juega» en esa filosofía.

Pues bien, ¿qué entiende Leibniz por pensar? No suele ser posible enunciar con pocas palabras en qué consiste un «modo de pensar», un método. Sin embargo, en el caso de Leibniz casi puede hacerse eso —y no por casualidad—. En efecto: a la pregunta ¿qué entiende Leibniz por «pensar»?, se puede responder con un pistoletazo verbal: pensar es probar. Lo dicho en el § 1 sirve y basta para dar a este aforismo un sentido en primera aproximación. Pero es forzoso que nos acerquemos más a la plenitud de su significación. Para esto es menester que nos hagamos cargo de lo que en la época nativa de Leibniz era filosofar.

§ 4

TRES SITUACIONES DE LA FILOSOFÍA RESPECTO A LA CIENCIA

La situación de la filosofía en la época moderna es muy distinta de la que circundaba su propósito en la antigüedad. No se trata ahora de la diferencia integral, que, claro está, es enorme entre la vida antigua y la vida moderna. Se trata solo de un factor muy preciso en que ambas circunstancias difieren.

En Grecia es la filosofía quien inventa el Conocimiento como modo de pensar rigoroso, el cual se impone al hombre haciéndole ver que las cosas *tienen que ser* como son y no de otra manera. Descubre el pensamiento necesario o necesitativo. Al hacerlo se da perfecta cuenta de la diferencia radical entre su modo de pensar

y los otros que en torno de ella existían. ¿Qué otras formas de actitud mental ante la Realidad había a la vista? La religión, la mitología, la poesía, las «teologías» órficas. El pensar de todas estas «disciplinas» consiste en pensar cosas plausibles, que acaso son, que parecerían ser; pero no en pensar necesidades, cosas que no depende de nuestro albedrío reconocer o no, sino que, una vez entendidas, se imponen sin remedio a nuestra mente. Es indecible el desdén con que esta filosofía primigenia miraba todos esos comportamientos intelectuales ante el mundo (1).

La filosofía como pensar necesario era *el* Conocimiento, era *el* Saber. Propiamente, no había otro que ella, y en su propósito se encontraba sola frente a la Realidad. Dentro de su ámbito, como particularización de su «modo de pensar», comenzaban a condensarse las ciencias. Se ocupaban estas de *partes* del Ser, de temas regionales: las figuras espaciales, los números, los astros, los cuerpos orgánicos, etc.; pero el modo de pensar sobre esos asuntos era el filosófico. Por eso todavía Aristóteles llama a las ciencias *los conocimientos dichos en parte* o particulares —ἐν μέρει λεγόμενα— (2). Es preciso que los hombres de ciencia actuales se traguen, *velis nolis* y de una vez para siempre, el hecho de que el «rigor» de la ciencia de Euclides no fue sino el «rigor» cultivado en las escuelas socráticas, especialmente en la Academia de Platón. Ahora bien; todas esas escuelas se ocupan principalmente de Etica. Es un hecho claro que el método euclidiano, que el ejemplar «rigor» del *more geométrico*, tiene su origen no en la Matemática, sino en la Etica. Que en aquella lograse —y no por acaso— mejor fortuna que en esta, es otra cuestión (3). Las ciencias, pues, nacieron como particularizaciones del tema filosófico; pero

---

(1) Para completar el cuadro conviene, sin embargo, advertir que había una actuación mental fuera de la filosofía, la cual era contemplada por los filósofos con algún respeto: la Medicina, representada por «Sociedades semisecretas» en algunos puntos de Grecia; sobre todo la Sociedad de los Asklepiades, en Kos, a que pertenecía Hipócrates. La cita que el *Fedón* hace de un aforismo hipocrático es el lugar clásico para calcular la relación entre filosofía y medicina.

(2) Es curioso que Dilthey, en su primera época, opinara que las ciencias se originaron fuera de la filosofía: en las técnicas y como reflexión sobre estas. En su segunda época rectificó esta opinión. Pero como Dilthey no hablaba nunca al aire, conviene no tirar por la borda, sin más, su primitiva opinión. Quede hecha aquí esta reserva sin más desarrollo.

(3) Así, muy bien, Solmsen, discípulo de Jaeger, en *Die Entwicklung der Aristotelischen Logik und Rhetorik*, 1929, págs. 129-30. Apenas las ciencias nacen, se produce en ellas el fenómeno de la especialización. Con ello no aludo al hecho de que cada hombre ocupado en una disciplina redujese a

su método era el mismo de la filosofía, modificado mediante un ajuste a su asunto parcial.

La situación de la filosofía en la época moderna es, aun ateniéndose exclusivamente a este punto de su relación con las ciencias, completamente distinta de la anterior. Durante los siglos XVI y los dos primeros tercios del XVII, las ciencias matemáticas, en que van incluidas la Astronomía y la Mecánica, logran un desarrollo prodigioso. A la ampliación de sus temas acompaña una depuración creciente de su método, y le siguen grandes descubrimientos materiales y aplicaciones técnicas de fabulosa utilidad. Se mueven con grande independencia de la filosofía; más aún: en pugna con esta. Esto trae consigo que la filosofía deja de ser *el* Conocimiento, *el* Saber, y se aparece a sí misma solo como *un* conocimiento y *un* saber frente a otros. Podrá su tema, por la universalidad y el rango que posee, pretender alguna primacía; pero su «modo de pensar» no ha evolucionado, mientras que las ciencias matemáticas han ido modificando el que les enseñó originariamente la filosofía, y han hecho de él, en parte, «nuevos modos de pensar». Ya no está, pues, sola la filosofía frente al Ser. Hay otra instancia, distinta de ella, que se ocupa a su modo en conocer las cosas. Y ese modo es de un rigor ejemplar, superior en ciertos aspectos al modo filosófico tradicional. En vista de esto, la filosofía se siente como una ciencia más, de tema más

---

esta su atención, sino a la especialización en el modo de pensar. Cada ciencia, como si fuese algo viviente, tiende a recluirse en lo que su tema regional exige. Esto trae consigo automáticamente una modificación del método general, según la necesidad de cada ciencia. Así, la Matemática se desentiende de los problemas de realidad. Esto lleva a no emplear más principios que los que bastan para sus deducciones. Se desinteresa, pues, de los principios propiamente primeros; queda cerrada hacia arriba respecto a la universalidad de la filosofía, y con ello cerrada a los lados, incluso respecto a sus disciplinas afines. No se busca una unidad que permita derivar conjuntamente el número, el espacio y el cuerpo. Aritmética, Geometría y Estereometría se separan. No tiene duda que esto permitió apurar mucho el método peculiar de cada ciencia. Los *Analíticos segundos* de Aristóteles son la reflexión sobre ese estadio de las ciencias. Pero nada manifiesta mejor cuál era la situación real como el hecho de que en la Academia platónica se cultivasen dos formas de matemática: una, la especializada, la matemática de los matemáticos; otra, la matemática filosófica (dialéctica). Y todo esto culmina en el detalle extremo de que, según nos hace saber concretamente Proclo, el mismo Platón que reclama la ciencia unitaria como único conocimiento en sentido pleno, sugiere a sus discípulos matemáticos el método especial matemático; por ejemplo, a Leodamas. Proclo nos muestra en este texto, mano a mano, en qué consisten ambos métodos. (Proclo, *In Euclidis*, 211, Fr. 18.)

decisivo, pero de método más torpe. En esta situación no tiene más remedio que emular a las ciencias. Quiere ser una ciencia, y por tanto, no puede mirar frente a frente a lo Real, sin más: tiene, a la vez que mirar a las ciencias exactas. Deja, pues, de regirse exclusivamente por la Realidad que es su tema, y toma —en uno u otro grado— orientación, control, de las ciencias. Por eso la filosofía moderna tiene una mirada doble; por eso la filosofía moderna es bizca. Puede documentarse toda esta etapa sin más que recordar la conocida fórmula de Kant en su memoria premiada —*Investigación sobre la claridad de los principios en teología natural y moral*— de 1763: «El verdadero método de la Metafísica es en el fondo idéntico al que Newton introdujo en la ciencia natural y que ha sido allí de tan fértiles consecuencias» (1).

Puede este texto representar los innumerables que cabría aducir desde Descartes. Tiene, además, la ventaja de que él nos revela cómo esa adaptación de la filosofía al modo de pensar de las ciencias exactas es a su vez un proceso cuyas variaciones son función de las que se producen en la evolución de esas ciencias. Ello nos permite situar a cada filósofo en un punto determinado de esa serie, como en seguida vamos a hacer con Leibniz. En efecto: mientras Descartes y Leibniz se orientan en la matemática pura *porque no existía aún una física*, que ellos mismos estaban contribuyendo a crear, la generación de Kant se encuentra ya con el triunfo consolidado de la física que Newton simboliza. Por eso Kant desdeña ya la pura matemática y bizquea hacia la física, que va a constituirse en *regina scientiarum*. El texto citado tiene, además, de interesante que fue escrito por Kant cuando ha dejado de ser leibniziano y se encuentra sin una filosofía. Se dispone a encontrar una, y en este propósito le sorprendemos obseso con la física de Newton como un ideal de conocimiento. En esa fecha, Kant no tenía aún ninguna idea clara sobre si lo que la fórmula citada expresa era o no posible. Por lo mismo, ella nos presenta en cueros el snobismo «científico» de la filosofía en aquella época. Siete años más tarde, Kant publicará su famosa disertación, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, donde ha logrado ya esa adaptación postulada de la filosofía a la ciencia física.

Mas como una idea no queda nunca clara si no aparece colocada entre otras dos que por uno y otro lado la limitan y conforman, la situación moderna de la filosofía, que queda definida en su retaguardia

---

(1) *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral.* Zweite Betrachtung.

por la situación antigua, exige que la acotemos contraponiéndola a la situación presente, que más bien es aún futura, de un futuro que vamos ya siendo, porque somos su germen. Claro es que, para hacerlo en este lugar, tenemos que reducirnos a los términos más sobrios.

Acostumbrada la filosofía a bizquear, esto es, a envidiar a la ciencia exacta, especialmente a la física, porque en ella la exactitud parece conservarse en el conocimiento de algo que parece la Realidad, sigue haciéndolo. Mira, pues, como antaño, a la Física; pero se encuentra con que la Física es hoy un «modo de pensar» muy distinto del que era la física de Newton, y en general de lo que se llama la «física clásica». La innovación, que es profundísima, no tiene nada que ver con la teoría de la Relatividad. Esta representa el último desarrollo de la «física clásica». Si Galileo hubiera podido ser radicalmente fiel a su «modo de pensar», con el cual instauró la *nuova scienza*, habría llegado a la física de Einstein. El «modo de pensar» galileano, a que Galileo tenía que ser fiel, es el que, del modo más prodigiosamente claro, enuncia su definición de la nueva ciencia, la cual había de consistir en «medir todo lo que se puede medir y hacer que se pueda medir lo que no se puede medir directamente». No pudo ser fiel a este imperativo por tres razones: primera, porque los procedimientos de mensuración en su tiempo eran toscos y dejaban escapar combinaciones de fenómenos que le hubieran obligado a reformar —en el sentido de concretar más— los principios de su mecánica; segunda, porque aun dado que hubiese poseído medidas más precisas, no existían las técnicas matemáticas que le hubieran permitido manejarlas y formularlas, y tercera, porque ambos hechos facilitaron a Galileo interpretar sin suficiente radicalismo su propia definición de la Física. Implica esta que todos los conceptos integrantes de una proposición física tienen que ser conceptos de «algo medido». Ahora bien; solo se pueden medir variaciones (que estas, a su vez, solo pueden medirse relativamente las unas a las otras, lo sabía muy bien Galileo). Pero las variaciones son expresión de «fuerzas». «Fuerza», en física no es una noción mágica, es formalmente un «principio de variaciones», y, por tanto, lo constitutivamente mensurable. Así, el espacio y el tiempo, para entrar en la conceptuación física, tienen que dejar de ser magnitudes geométricas para advenir magnitudes medidas. Pero medirlas es medir variaciones, y en consecuencia, hacer intervenir conceptos dinámicos. El «espacio medido» y el «tiempo medido» implican fuerzas. En esto consiste la mecánica relativista —simple esfuerzo de hacer coincidir consigo

misma la idea inicial de la física, y por lo mismo, mero cumplimiento radical del programa, del «modo de pensar» de la física clásica.

A este radicalismo no llegó Galileo. Pensaba que los teoremas geométricos valían, sin más, para los fenómenos físicos, que eran *a priori*, y sin más, «leyes físicas», si bien tan elementales que bastaba a la física suponerlas. De aquí su idea de la inercia. En la inercia galileana, la línea recta, como tal, esto es, como entidad geométrica, constituye una realidad física. Es una «fuerza sin fuerza» que actúa mágicamente. La mecánica relativista es la reducción de las rectas, físicamente mágicas, a curvas dinámicas, físicamente reales (1).

La modificación profunda del modo de pensar en la física, de la física en cuanto «conocimiento», radica en dos caracteres completamente ajenos a la teoría de la relatividad como tal: primero, desde hace más de medio siglo, la teoría física se ha ido progresivamente

---

(1) Galileo deriva la noción de inercia como el *límite* de la ley de caída, considerando el plano inclinado con la inclinación O; por tanto, convertido en horizontal. Es la «ley de permanencia o perseverancia». Sabido es que en Galileo tiene escasa aplicación. Fue Newton quien «de su humilde condición» la elevó nada menos que al primer puesto entre las «*leges motus*» que son los axiomas de su física. Para ello necesitó afirmar un espacio *absoluto*, lo que equivale a la apoteosis de la Geometría. Newton es, creo, el primero que llamó «fuerza» a la inercia: *vis inertiae*. Recuérdese que la teoría general de la relatividad parte precisamente de advertir que la masa inerte puede considerarse como grave, y viceversa. Fue Mach el primero que relativizó inercia y gravedad, considerando aquella como influjo de las masas siderales. El campo métrico es ya originariamente un espacio dinámico. En la física relativista penetra la geometría más profundamente que en las de Galileo y Newton; pero la razón de ello es que la geometría ha sido de antemano absorbida por la física, ha sido dinamizada. Así ha podido decir Reichenbach que la teoría de la relatividad se resume en una «teoría casual de espacio y tiempo». Y lo sorprendente es que —salvo la relatividad de la simultaneidad— eso era la teoría leibniziana de espacio y tiempo (Reichenbach: *Die Philosophie der Raum-Zeit-Lehre*, 1928, pág. 308). Por otra parte hay esto: el concepto inercia era sobremanera extraño. No nos presenta una fuerza originaria, sino la perseveración de una fuerza preexistente. Venía a ser, pues, algo así como una «fuerza sin fuerza» algo intermedio entre dinamismo y adinamismo. Y es curioso que al aparecer en la teoría de la relatividad como intercambiable con la gravedad, transmitió a esta y con ello a toda la física, su cariz adinámico, empujando la teoría mecánica hacia un abandono de la noción de fuerza. De donde resulta que al penetrar el dinamismo todos los conceptos físicos, ha concluido la física por hacerse indiferente a él y contentarse con representar los fenómenos mediante un sistema de puras relaciones numéricas, una «configuración» de valores métricos.

Para Leibniz, el espacio concreto en que los fenómenos nos aparecen, y que llama «extensión», es un «sistema de posiciones». Estas posiciones

convirtiendo en un sistema de leyes estadísticas. Esto significa leyes de probabilidad —sobre todo, las más próximas a la enunciación de hechos—. Por tanto, la física no nos habla hoy del «Ser real», sino del «Ser probable». Qué signifique claramente el «Ser probable», es cosa que aún no ha sido congruamente definida, si bien para el asunto que ahora nos interesa es suficientemente clara: el «Ser probable» *no es* el «Ser real», no es la Realidad. Mas hasta ahora se entendía por conocimiento el pensamiento a que es presente la Realidad, tanta o cuanta. Segundo, si conocer es presencia de la Realidad al pensamiento, no solo tiene que haber ante el pensamiento algo real, sino que el pensamiento, es decir, lo pensado, tiene que consistir

---

resultan de —más bien podríamos decir que son— relaciones dinámicas entre los substratos que son «fuerza». No puede decirse, pues, que las «cosas», es decir, las fuerzas, están en el espacio si se entiende por tal un espacio previo a ellas. El espacio concreto, la extensión, surge de las fuerzas actuantes, y es manifestación de su actuar. Por ser dinámico, el sistema de posiciones cambia constantemente, es movimiento, y no puede disociarse del tiempo, que a su vez en Leibniz representa ese sistema de relaciones dinámicas en su sucesividad. La inseparación de espacio y tiempo se constituye así en Leibniz más radicalmente que en la teoría de la relatividad, que asocia espacio y tiempo solo en cuanto medidas. El hecho de que fuerzas diversas aparezcan sucesivamente en una misma posición nos permite formarnos una concepción abstracta de esta, que se convierte así en mero «lugar». El sistema de los lugares es el espacio abstracto o geométrico, que es además un caso límite —y por ello nuevamente abstracto— del espacio concreto en cuanto que es un sistema quieto de posiciones. Leibniz dirá que es «ideal».

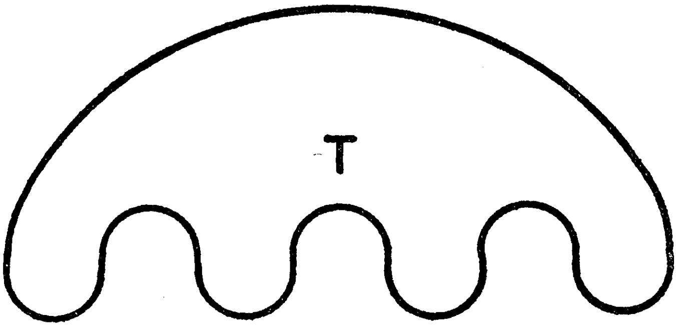
Con la tosquedad a que tan breve enunciado obliga, lo dicho puede dar una idea de lo que era el espacio para Leibniz. Falta, sin embargo, todo un lado de esa idea, que no es posible resumir tan galanamente. Me refiero al carácter puramente fenoménico que tiene el espacio en Leibniz. La realidad propiamente tal es ajena al espacio. El mundo inteligible de la mónada no es extenso. Pero de ese mundo no tenemos noticia concreta que sea, a la vez, clara. Solo tenemos una noticia confusa. Esta confusión de lo auténticamente real, este *minus* de inteligibilidad, es la imaginación. El mundo fenoménico —y con él el espacio— es un mundo imaginario. No ha de entenderse esto exclusivamente por su lado negativo, por lo que tiene de noticia limitada e inadecuada de lo real. Esa deformación de lo real no es meramente subjetiva, sino que es la manera objetiva de representarse un sujeto limitado la ilimitada y auténtica realidad. Lo imaginario, aun siendo inadecuadamente real, tiene fundamento en la realidad. Y esto, que vale primero para el espacio concreto o fenoménico, vale también para el espacio «ideal». También la «idea» del puro espacio geométrico tiene su fundamento *in re*. Mas esto es lo que no puedo aquí hacer diáfano, porque nos obligaría a exponer el concepto más complicado de toda la doctrina leibniziana: el concepto de fenómeno.

en algo *similar* a la realidad. Similaridad significa identidad parcial. Esta similaridad que ha de haber para que haya conocimiento entre lo pensado y lo real, puede ser mayor o menor. Para Aristóteles, la similaridad era *casi* total, porque lo *importante* de la cosa, a saber, su esencia, ingresaba en el pensamiento y estaba dentro de él, o en cuanto pensada, tal y cual era fuera de él. Por eso pudo decir que «la mente o alma es en cierto modo todas las cosas». La similaridad en la idea aristotélica del conocimiento se estira hasta «identidad de lo importante». Solo quedaban inasimilados los accidentes. No nos interesa ahora si Aristóteles tenía o no razón. Su idea del conocimiento nos sirve aquí solo como jalón extremo para establecer una gradación de similaridad, partiendo de aquella como similaridad máxima. La correspondencia de similaridad que constituye la noción de conocimiento permite, pues, grados. El retrato al óleo de un personaje es similar a este, aunque él tiene solo dos dimensiones, y este tres. La similaridad prescinde en este caso de toda una parte de la realidad —su tercera dimensión—, y, sin embargo, el cuadro es similar, «se parece» al retratado, no porque *todo* el retratado se parezca al retrato, sino porque todo lo que hay en el retrato es idéntico a *parte* de lo que hay en el retratado. Si consideramos el cuadro como una *serie de elementos* (los pigmentos) y el cuerpo del retratado como otra serie de elementos (sus fragmentos visibles), encontramos entre ambas series una correspondencia similar, porque a *cada* elemento de la primera serie *corresponde* un elemento *idéntico* de la otra. Un retrato a línea del mismo hombre prescinde de más partes en la realidad de este, pero conserva la identidad con algunas; su correspondencia con el objeto sigue, no obstante, siendo similar. Pero es evidente que habrá un límite en la dosis mínima de *identidad* entre imagen y modelo, entre lo pensado y lo real, para que la correspondencia de similitud exista.

Si con el conjunto de proposiciones físicas formamos un *corpus* y le llamamos «teoría física», tendremos que en la física actual las proposiciones integrantes de la «teoría física» no tienen correspondencia similar con la realidad, es decir, que a *cada* proposición de la «teoría física» no corresponde nada en la realidad, y menos aún se *parece* lo enunciado por cada proposición física a algo real; o en términos vulgares: lo que la teoría física nos dice, su contenido, no tiene que ver con la Realidad de la cual nos habla. La cosa es estupefaciente; pero en admisible esquematismo, es así. El único contacto entre la «teoría física» y la Realidad consiste en que ella nos permite predecir ciertos hechos reales, que son los experimentos. Según

esto, la física actual no pretende ser presencia de la Realidad al pensamiento, puesto que este, en la «teoría física», no pretende estar en correspondencia similar con ella.

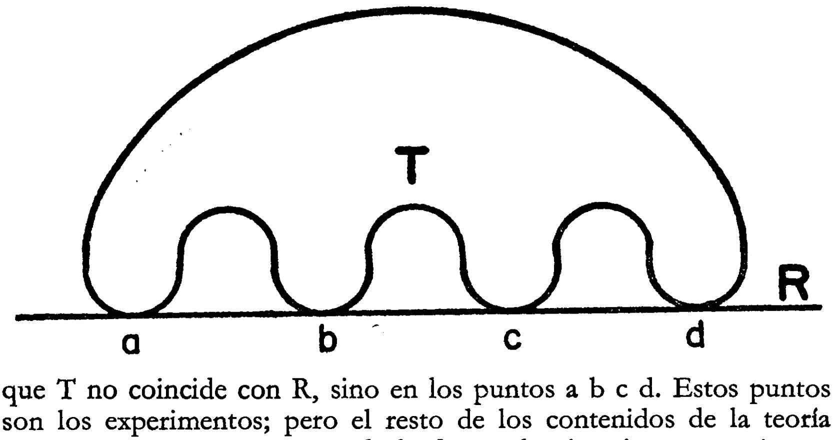
Hermann Weyl da expresión gráfica a este extraño carácter de la ciencia física, que se ha hecho por completo manifiesto en la actual, representando la «teoría física», el *corpus* interior de las proposiciones físicas, con esta figura



y la Realidad por la línea



Si colocamos aquella sobre esta, tendremos



que T no coincide con R, sino en los puntos a b c d. Estos puntos son los experimentos; pero el resto de los contenidos de la teoría física —los puntos restantes de la figura, los interiores a su área— no coincide con los puntos de la Realidad. No hay, pues, similaridad

alguna. No hay correspondencia de identidad entre los contenidos o puntos interiores de la teoría y las partes de la Realidad. Lo que hay que comparar con las partes de la Realidad, no son las partes de la teoría, sino el conjunto de esta. Su correspondencia está garantizada por los experimentos, no por la similaridad. ¿Qué forma de correspondencia es esta? El modo de pensar que ejercita la «teoría física» comienza por encerrar a esta dentro de sí misma y crear en su ámbito fantástico un mundo —sistema, orden o serie— de objetos que no se parecen nada a los fenómenos reales. Ese sistema imaginario intrateórico, por lo mismo que es imaginario (como toda matemática), logra ser inequívoco. Esto permite comparar *de manera inequívoca* el orden de objetos fantásticos a los fenómenos reales, descubriendo si estos se dejan ordenar en un sistema o serie isomorfos con aquel. Esta comparación inequívoca es la experimentación. Cuando el resultado de ella es positivo, queda establecida una correspondencia disimilar, pero uniunívoca, entre la serie de los objetos fantásticos y la serie de los objetos reales (fenómenos). Entre los objetos de una y otra serie no hay parecido ninguno; por eso la correspondencia es disimilar. Lo único que hay de similar es el orden entre ambas.

En el guardarropa del teatro nos dan chapas numeradas cuando entregamos nuestros abrigos. Una chapa no se parece nada a un abrigo; pero a la serie de las chapas corresponde la serie de los abrigos, de modo que a cada chapa determinada corresponde un abrigo determinado. Imagínese que el hombre del guardarropa fuera ciego de nacimiento y conociese por el tacto los números en relieve que llevan las chapas. Distinguiría bien estas, o lo que es igual, las conocería. Ante cada chapa palpada recorrería por orden con la mano la serie de los abrigos y encontraría el que corresponde a aquella, a pesar de que no ha visto nunca un abrigo. El físico es este guardarropista ciego del Universo material. ¿Puede decirse que *conoce* los abrigos? ¿Puede decirse que *conoce* la Realidad? Todavía a comienzo de siglo decían los físicos —Thompson, por ejemplo— que el método de la física se concreta en construir «modelos» mecánicos que nos representen con claridad el proceso real que confusamente se manifiesta en los fenómenos. En la física actual no cabe la posibilidad de «modelos». Lo que la teoría física dice es transcendente a toda intuición y solo admite representación analítica, algébrica; confirma esto que cuando, posteriormente, la mecánica de los «cuantos» tuvo ante su tema, por completo nuevo, que «volver a empezar», atravesó una etapa como de niñez teorética y tuvo que tornar a fabri-

carse «modelos» (átomo de Bohr). Pero la rapidez con que esta etapa pasó, y su tránsito a una teoría más inintuible aún que el «campo métrico» de la Relatividad, muestra mejor que nada la presión del actual «modo de pensar» en la física.

Nos encontramos ante una forma de conocimiento totalmente distinta de lo que este vocablo significa en su sentido primero, espontáneo y pleno. Ese conocimiento ciego se ha llamado por los mismos físicos «conocimiento simbólico», porque en vez de conocer la cosa real, posee el conocimiento de su signo en un sistema de signos o símbolos.

No se ha hecho aún una «teoría del conocimiento simbólico» que resuelva con rigor suficiente en qué medida puede considerarse como auténtico conocimiento. Pero es, desde luego, evidente que, cualesquiera que sean sus otras ventajas, no puede pretender carácter de ejemplaridad cuando se busca el «modelo» del conocimiento.

De modo que, por un lado, la Física renuncia a hablar de la Realidad y se contenta con la Probabilidad, mientras por otro renuncia a ser conocimiento en el sentido de presencia de la Realidad al pensamiento.

La situación de la Filosofía queda con esto radicalmente modificada respecto a la en que se encontró durante la época moderna. La Física, durante siglos *regina scientiarum*, se ha hecho problemática en cuanto conocimiento. (Bien entendido: no en cuanto física, no en cuanto «ciencia», que es hoy más gloriosa que nunca.) Pues a las dos razones expuestas que engendran ese problematismo habría que añadir las originadas en la mecánica cuantista, que lo hacen aún más profundo, por hacerlo más concreto; me refiero al «principio de indeterminación» y al hecho que lo ha motivado. Lo de menos es que, como ha dicho Planck, no quedándole ya a la materia más atributo que ocupar un lugar en el espacio, según el «principio de indeterminación» queda ahora deslocalizada, sin *ubietas* (diría Leibniz), y por tanto, como si de materia hubiese pasado a ser «alma». Esto sería una novedad en lo que se conoce, no una modificación en el modo o sentido del conocer mismo. Lo grave está en que «indeterminismo» es lo contrario de lo que la tradición consideraba como conocimiento. Pero aún más decisivo es que esa indeterminación del elemento material proviene de que el experimentador, al observar el hecho, no lo observa, sino que lo fabrica. Ahora bien; no puede haber nada más contrario a lo que es «conocer la Realidad», que «hacer la Realidad». El *a priori* más ineludible de todos es el de la Realidad

respecto a su conocimiento (1). Si al procurar conocer la realidad A, nuestro conocer crea otra realidad B que sustituye a aquella, el conocimiento quedará siempre detrás de la Realidad, retrasado respecto a ella, y será como el galgo que en vez de correr tras una liebre, prefiriese al galopar soltar continuamente nuevas liebres por la boca, condenándose a no alcanzarlas nunca.

Esto es hoy la ciencia ejemplar.

En tal situación se comprende que la Filosofía no tiene interés ninguno en considerarse como *una* ciencia (2). Deja, pues de bizquear, de mirar con envidia a las ciencias. No tiene por qué aspirar a imitarlas en su «modo de pensar». Se cura de su snobismo científico. Más aún: procurará diferenciarse lo más posible de la forma de teoría que caracteriza a las ciencias; porque ella no tiene más remedio que seguir intentando ser conocimiento, en cuanto presencia de la Realidad al pensamiento. Vuelve, por consiguiente como en la antigüedad, a enfrontarse en su *modo recto*, sin oblicuaciones, ante la Real (3). Claro es que modificando hondamente su antiguo «modo de pensar». Bastaría para ello considerar que su antiguo «modo de pensar» dio origen a las ciencias, esto es, que la filosofía primigenia fue demasiado «científica». Es preciso que en su método sea más auténticamente fiel a su misión, a su destino, y acepte lo que en este puede haber de trágico. Me sorprende no haber leído nunca que la filosofía propiamente tal se constituye en Grecia —con Platón y Aristóteles— como

(1) Esta es la diferencia entre lo Real y lo Posible. Lo posible que imaginamos —por tanto, que fabricamos— puede estar presente a nuestro pensamiento; mas esto mismo hace muy discutible, como veremos luego, que pensar lo posible sea *sensu stricto* conocer. (Véase Aristóteles, *Categorías*, 7 b 24.)

(2) Menos interés aún, claro está, en que los demás la consideren como ciencia. No el hombre que filosofa, pero sí la filosofía se desentiende de los demás. No los necesita, como la poesía, que al ser esencialmente decir a otro, necesita de este otro, aunque sea de un anónimo e indeterminado otro. Tampoco necesita, como la ciencia, de colaboración. La filosofía no es un decir a otro, sino un decirse a sí mismo. No es faena de sociedad, sino menester de soledad. Filosofía es una especie de robinsonismo. Lo específico estriba en que el Robinson filosófico no vive en una isla desierta, sino en una «isla desertada», cuyos habitantes anteriores han muerto todos. Es la Isla de lo Muertos: de los filósofos muertos, únicos compañeros de que la filosofía, en su soledad, ha menester y con quienes tiene trato. Véase en los *Tópicos* de Aristóteles cómo «al filósofo no tienen que importarle los demás en tanto que filosofa.] (VII, 1, 155 b 7).

(3) Todavía en 1911, Husserl estaba empeñado en que la filosofía fuese «*strenge Wissenschaft*». (Véase su famoso artículo, en *Logos*, titulado *Die Philosophie als strenge Wissenschaft.)*

continuación inmediata de la época en que floreció la tragedia (1). La filosofía, al reconquistar su posición de independencia respecto a las ciencias, necesita ver con superlativa claridad que no solo es distinta de ellas por su «modo de pensar», que es, quiera o no, pueda o no, conocimiento; ni solo por su tema, es decir, por el *contenido* peculiarísimo de su problema, sino por algo aún previo a todo eso; a saber: por el *carácter de su problema como tal.* La ciencia consiste formalmente en ocuparse de problemas que son en principio solubles. Son, pues, problemas de un problematismo relativo, manso; problemas que al empezar a serlo están ya a medias resueltos. De aquí el escándalo que se produce en las matemáticas cuando se topa con un problema insoluble. Mas el problema que dispara el esfuerzo filosófico es ilimitadamente problemático, es en absoluto problema. Nada garantiza que sea soluble. En ciencia, si por acaso un problema es insoluble, se le abandona. La ciencia existe si encuentra soluciones. Estas son inexcusables. Son ciencias porque consiguen soluciones acertadas. Pero la filosofía no se parece a ese tipo de ocupación. La filosofía no existe ni se recomienda por lo logrado de sus soluciones, sino por lo inexorable de sus problemas. Los problemas científicos se los plantea el hombre cuando tiene de ello el humor. Los problemas filosóficos se plantean a sí mismos, es decir, se plantan ante el hombre quiera este o no. Trae esto consigo que los problemas filosóficos no están adscritos a la Filosofía, como los físicos a la Física, sino que son independientes del tratamiento metódico a que se les someta.

Tiene hoy, pues la Filosofía que enunciar su propósito en términos inversos de los empleados por Kant en la frase antes citada, y decir: «El método de la Filosofía es en el fondo aproximadamente lo contrario que el método de la Física» (2).

---

(1) Nietzsche escribió un magnífico ensayo sobre *La filosofía en la época trágica de los griegos;* pero el título mismo revela que no vio la cuestión. Esos presocráticos preforman, sin duda, la filosofía; pero no la son aún. Eran, en efecto, de la «época trágica» y por eso son ellos mismos, casi *sensu stricto*, trágicos, autores de tragedias. Pero la filosofía es justamente lo que sigue a la actitud trágica, la cual consiste en que la tragedia se acepta y se queda uno en ella, esto es, ante ella. La filosofía vive hasta su raíz la tragedia; pero no la acepta, sino que lucha con ella para dominarla. Y esta lucha antitrágica es la nueva tragedia, la filosófica. Sobre la relación entre las dos épocas espero escribir pronto algo.

(2) Nada tiene esto que ver con la cuestión de «*ciò che è vivo e ciò che è morto*» en la doctrina kantiana. Aunque Kant dijo y pensaba aquello, la verdad es que su filosofía, como no podía menos, se parece muy poco al método de Newton. Nótese que casi con las mismas palabras contrapone

Con este esquema de la situación presente-futura en que ha entrado la filosofía, no se pretende dar una idea clara de esta, sino estrictamente decir lo necesario sobre ella para contraponerla a la situación anterior, que de este modo queda acotada y con figura precisa. Porque, si no, parecería que la situación moderna es la única ya posible —por tanto, definitiva—, y entonces no se trataría de una situación en que la filosofía se ha encontrado, sino que se confundiría con la filosofía misma, como algo definitivo y exento de condiciones situacionales. Nada humano está fuera de un «campo de fuerzas». La situación histórica es, en efecto, un «campo de fuerza» en que las fuerzas son tendencias intelectuales predominantes (1).

Otra cuestión que anubla desde hace años la ejemplaridad de la física emerge de la variabilidad de su contenido doctrinal, que se ha acelerado tanto y tan gravemente en los últimos años. Se tiene la vaga impresión de que la variación de las teorías físicas, lejos de afectar a su continuidad y su firmeza, viene a robustecerla; pero esta es la hora en que este carácter móvil del saber físico no se ha aclarado, ni es probable que su aclaración venga de los físicos. Que una ciencia es «verdadera» precisamente porque su doctrina es cambiante, da en rostro a la idea tradicional de la verdad, y solo puede ser esclarecida renovando *a radice* la teoría general de la verdad misma y hacién-

---

una y otra vez Kant el método de la filosofía al de las matemáticas, es decir, que él, por unas razones, considera erróneo orientar la filosofía en estas ciencias, como nosotros, por otras razones, creemos forzoso distanciarla radicalmente de la física. Kant dedica muy especialmente la primera sección de la metodología en la *Crítica de la Razón pura* a disociar filosofía y matemática. Allí leemos, por ejemplo: «De todo lo dicho se sigue que es por completo inadecuado a la naturaleza de la filosofía, sobre todo en el campo de la teoría pura, pavonearse con dogmático andar y adornarse con los títulos y bandas de la matemática, orden a la cual no pertenece, aunque tiene motivos para esperar que pueda mantener con ella fraternal unión.» Para Kant, es, pues, fundamental y definitivo no solo evitar la orientación del modo de pensar filosófico en el modo de pensar matemático, sino estatuir su formal contraposición. Toda la *Crítica de la Razón pura* puede resumirse en esta fórmula, que con una u otra variante enuncia lo mismo muchas veces en la obra y aparece en sus páginas finales: «Todo conocimiento racional lo es, o bien por originarse en conceptos, o bien en la construcción de los conceptos; el primero se llama filosófico; el segundo, matemático.» No es probable que estas fórmulas causasen menos *shock* en los lectores contemporáneos de Kant, en su mayoría leibnizianos, que la frase de mi texto a que esta nota corresponde en algún lector de hoy educado en el kantismo, positivismo, etc.

(1) Por supuesto, no solo intelectuales. Pero ahora solo estas nos interesan.

donos ver que, siendo esta asunto humano, queda afectada por la condición del hombre, que es la de ser *mobilis in mobile* (1).

Con ello hemos formado una serie ternaria de «lugares históricos» donde podemos colocar a las distintas filosofías, de suerte que la simple atribución a uno de ellos nos da por anticipado ciertos caracteres básicos, sobre todo ciertos supuestos tácitos, de cada doctrina. Porque, además, cada situación no es estática, sino que constituye a su vez un proceso, un movimiento de dirección reglada. Esto se ve con excepcional claridad precisamente en la etapa moderna, dentro de la cual emerge el pensamiento de Leibniz.

§ 5

HACIA 1750 COMIENZA EL REINADO DE LA FÍSICA

De fines del siglo XVI a fines del XVIII, la filosofía busca su disciplina en las ciencias exactas, que durante esta época avanzan gloriosamente con triunfal celeridad. En su trayectoria pueden distinguirse claramente dos etapas. Durante la primera, el progreso acontece en la pura matemática. Durante la segunda, la matemática ha conseguido reducir a sus puros teoremas los fenómenos, las «realidades», y se ha convertido en física. En esta transformación, el

(1) Al corregir las pruebas de esta página —febrero de 1948—, leo una comunicación del doctor George van Biesbroeck, perteneciente al Observatorio Jerkes, Williams Bay, Wisconsin, que da a conocer los primeros resultados de sus observaciones sobre el eclipse solar de 1947, realizadas en América del Sur. A diferencia de las de W. W. Campbell, en el Lick Observatory, que proporcionaron la más solemne confirmación a la teoría de la relatividad, las hechas ahora no se refieren a astros muy próximos al Sol, sino distantes de él varias veces el diámetro de este. En consecuencia, el desplazamiento de sus imágenes debía acusar una menor curvatura de espacio y luz. Las medidas confirman la curvatura; pero a la vez la modifican, porque resulta ser mucho mayor que la prevista en la teoría de Einstein, hasta el punto que parece forzoso atribuirla a otros efectos distintos de ella. No es, pues, nada improbable que estemos en vísperas de una reforma profunda, a que la teoría de la relatividad tendrá que someterse, y no cabe predecir cuánto de ella quedará en pie.

(Noviembre 1950. No menos digno de hacerse aquí constar es el descubrimiento, dado a conocer hace pocas semanas, de que el cómputo admitido de la velocidad de la luz, es erróneo.)

carácter de exactitud modifica su sentido; pero en continuidad con el que tenía en la pura matemática, es decir, conservando su tendencia.

La constitución de la física es, sin duda, el hecho más importante de la historia *sensu stricto* humana. Inclusive los que creen que el hombre tiene además una historia sobrehumana, no tienen más remedio que reconocerlo. No se trata de una ponderación motivada por el entusiasmo que suscita el espectáculo de una destreza casi prodigiosa —en este caso, de una destreza intelectual—. No se trata de la gracia espectacular que se nos hace, en efecto, manifiesta cuando vemos funcionar la mente soberana de los insignes hombres que han ido creando la física. La física no es *solo* un número de circo, no es solo acrobacia. Es un menester esencial del hombre. En este lugar no puedo hacer expreso lo que esto significa sino enunciándolo con un laconismo irritante. Se trataría de esto: el hombre es un animal inadaptado, es decir, que existe en un elemento extraño a él, hostil a su condición: este mundo. En estas circunstancias, su destino implica, no exclusiva, pero sí muy principalmente, el intento por su parte de adaptar este mundo a sus exigencias constitutivas, esas exigencias precisamente que hacen de él un inadaptado. Tiene, pues, que esforzarse en transformar *este* mundo que le es extraño, que no es el suyo, que no coincide con él, en otro afín donde se cumplan sus deseos —el hombre es un sistema de deseos imposibles en *este* mundo—; en suma, del que pueda decir que es *su* mundo. La idea de un mundo coincidente con el hombre es lo que se llama *felicidad.* El hombre es el ente infeliz, y por lo mismo, su destino es la felicidad. Por eso, todo lo que el hombre hace, lo hace *para* ser feliz. Ahora bien; el único instrumento que el hombre tiene para transformar este mundo es la técnica, y la física es la posibilidad de una técnica infinita. La física es, pues, el *órgano* de la felicidad, y por ello la instauración de la física es el hecho más importante de la historia humana. Por lo mismo, radicalmente peligroso. La capacidad de constituir un mundo es inseparable de la capacidad para destruirlo.

Las dos etapas en la evolución «moderna» de las ciencias exactas están inequívocamente separadas por un acontecimiento: la publicación de la obra principal de Newton, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, en 1687. Sin embargo, la cesura cronológica entre esas dos etapas en cuanto «épocas históricas» no puede coincidir con la fecha de esa publicación. La razón es sencilla: lo histórico es ante todo lo histórico colectivo, y a la realidad humana colectiva hay que referir primordialmente etapas y épocas. Ahora bien; para que un aconte-

cimiento de orden intelectual se transforme de acontecimiento personal o acontecimiento en un grupo de individuos, en «hecho colectivo» —por tanto, en fuerza histórica— es menester que pase algún tiempo. Lo colectivo es siempre un uso, y el uso tarda en formarse. En 1687, la ciencia de Newton era una opinión personal suya. Inmediatamente comenzaron a adoptarla algunos otros hombres: «los newtonianos»; es decir, se convirtió de opinión personal de un hombre en opinión personal de tantos o cuantos hombres, de un grupo de personas. Pero lo decisivo en una idea es el paso de ser opinión personal o pluripersonal a ser «opinión pública», esto es, opinión vigente, predominante en la colectividad —en este caso, la colectividad de los intelectos europeos—. Hay, pues, que esperar más o menos tiempo hasta que una idea se convierte en «opinión pública», que *sea uso* pensar así. Y como lo colectivo, según se ha dicho, consiste en usos, está siempre retardado con respecto a los individuos creadores; es perennemente anacrónico, arcaico relativamente a éstos. A esta verdad, que, como se advierte, no es empírica, sino *a priori*, le doy el nombre de «ley del carácter tardígrado», constitutivo de la realidad histórica. *Por eso* la historia es inexorablemente lenta. A la verdad que ella enuncia se puede llegar por aproximaciones de mera experiencia. Los griegos más antiguos la conocían ya, puesto que en la *Ilíada* se cita como siendo vetustísimo adagio este profundo decir: «Los molinos de los dioses muelen despacio». Los dioses son el destino, son la historia.

Necesitamos, pues, correr hacia adelante la fecha de cesura entre las dos etapas, y eso que el advenimiento de la doctrina newtoniana a vigencia histórica es excepcionalmente acelerado. Esta rapidez de entrar en vigor tiene causas tan claras, que basta aludir a ellas. Es el momento en que todas las minorías europeas —salvo la Península Ibérica, que sigue recluida en el «tibetanismo» contraído durante el reinado de Felipe IV— forman una sola colectividad y además viven en hiperestésico alerta hacia toda producción científica.

Tenemos un dato que nos simplifica la averiguación de la fecha en que comienza a «reinar» Newton: la publicación de los *Elementos de la filosofía de Newton*, por Voltaire, en 1738. Esto quiere decir que antes de esa fecha el newtonismo es solo opinión de grupos, «programa en conquista del poder». Pero quiere decir también que basta añadir unos años para fijar con suficiente seguridad la fecha de su conversión en uso intelectual europeo. Porque aunque era verdad que «Monsieur tout le Monde a plus d'espirit que M. de Voltaire», no lo es menos que «l'esprit de M. de Voltaire faisait l'esprit de tout

le monde», y muy especialmente en este caso, en que se ha propuesto hacer propaganda a fondo de las ideas de Newton; es decir, transformarla, de opinión combatiente y combatida —o ignorada—, en opinión pública. Podemos, en consecuencia, decir que la segunda etapa histórica en la evolución de las ciencias exactas comienza en torno a 1750. ¡Qué casualidad! En esa fecha tenía Kant veintiséis años —la edad en que arranca normalmente el pensamiento propio de todo pensador—. Kant iba a ser quien sacase las consecuencias filosóficas de la orientación de la filosofía en la ciencia de Newton (1).

Leibniz es la última gran figura de la primera etapa. Su filosofía, pues, no *se orienta* en la Física. No podía hacerlo, porque él mismo es, junto a Newton, uno de los creadores de la Física. Pertenece a la misma generación de Newton (1642-1727). La excesiva riqueza de su pensamiento, que hoy mismo nos produce una impresión desazonadora, como si estuviésemos en presencia de una hiperlucidez extrahumana, de un alma sin cesar fosforescente, que viajando en carroza creaba ciencias enteras, le impidió dar nunca expresión sistemática a sus ideas hipersistemáticas (2). Leibniz vivió en combate permanente con Newton. Esta polémica ha sido una de las más excelsas gigantomaquias que en el planeta se han dado, y es una vergüenza que aquel egregio pugilato no haya sido aún contado de manera condigna ni en su lado doctrinal ni en su lado «humano». Este último es también sobremanera interesante, porque en él vemos que Newton es, de los dos, quien ha tenido siempre «buena Prensa», mientras que Leibniz la ha tenido siempre mala, empezando por el genio del periodismo: Voltaire. El caso es tanto más escandaloso (3) cuanto que en aquella polémica, según ahora vemos, era Leibniz quien «llevaba la razón» sobre la mayor parte de las discrepancias. Y llevaba la razón en un grado que casi parece, repito, sobrehumano. Leibniz

---

(1) Sobre qué son vigencias históricas y la tardanza en reinar una idea tan importante como la de Copérnico, véase mi curso *En torno a Galileo* (*Obras Completas*, t. V).

(2) Importaría hacer un estudio de la frecuente y ejemplar inadecuación entre un pensamiento sistemático y la expresión fragmentaria, desarrapada, que las circunstancias de la vida han obligado a darle. El caso genial de Leibniz representa una inadecuación extrema; pero sería también revelador de la condición azarosa con que se manifiesta en la Historia el pensamiento, estudiar el hecho en casos de mucho menor formato.

(3) Quien conoce un poco las cosas humanas, sabe que tener «buena Prensa» es de suyo, y sin más, un mal síntoma.

anticipa con una clarividencia que produce escalofrío lo que en nuestro tiempo ha llegado a ser tanto la pura matemática más reciente como la más reciente física. Porque es preciso hacer constar que es *Leibniz, de todos los filósofos pasados, aquel de quien resultan hoy vigentes mayor número de tesis* (1). Por supuesto, que hoy no es mañana.

§ 6

REPASO DEL CAMINO ANDADO

PROCUREMOS no perder el hilo de nuestro itinerario.

Partíamos —este plural no es solemne, no soy yo solemnizado, sino un efectivo plural; a saber: el lector y yo: yo, porque, en efecto, he partido de esa afirmación, y el lector porque al leerme acepta el diálogo conmigo, y, por lo pronto, acepta la exposición y desarrollo de mi tesis para luego contestar lo que le dé la gana, sea en otro escrito, sea en conversación, sea en el secreto de sus meditaciones. Partíamos, digo, de que Leibniz nos aparece, entre los filósofos, como siendo por excelencia el «hombre de los principios». Pero en seguida advertíamos otra cara de su doctrina intelectual en que se nos muestra desdeñoso de los principios. Esta contradicción movilizó nuestra mente en proceso dirigido, a fin de superarla o por lo menos entenderla bien (§ 1). Ello nos obligaba a formarnos una idea de lo que es principio, siquiera fuese solo con una primera precisión. Entonces hallamos que, por lo menos referida al orden lógico, esto es, al orden constituido por «verdades», se nos disociaba el término «principio» en dos sentidos distintos: principio relativo y principio absoluto, al cual correspondían dos valores de la noción «verdad»: verdad como prueba y verdad como evidencia. La preferencia

(1) La comparación de Leibniz con Newton ofrece además la ocasión sin par para esclarecer de modo preciso la diferencia entre el hombre-filósofo y el hombre-científico. Como ambos son del mismo tamaño en cuanto a hombres de ciencia, es decir, en cuanto matemáticos, podemos superponer sus figuras, y entonces vemos que todo Newton coincide con Leibniz, pero que a Leibniz le sobra todavía estatura.

Recuérdese que el primer principio de la física actual no es ninguna de las *leges motus* de Newton, sino el principio de la acción mínima, que fue Leibniz el primero en contemplar y al que llamaba «principio de las vías «brevísimas» o de «las formas óptimas».

por uno u otro valor era síntoma de dos modos de pensar (§ 2). Ahora bien; las filosofías son diferentes en la medida en que lo son sus «modos de pensar». La prueba de esto no puede ser dada en este estudio más que, en el caso de Leibniz, con extractos de prueba referentes a otros casos. Pero la prueba integral solo puede rendirse en toda una historia de la filosofía (1). ¿Cuál es el «modo de pensar» de Leibniz? Respondimos dogmáticamente: para Leibniz, pensar es probar (§ 3). ¿Por qué y en qué preciso sentido entendía así Leibniz el pensar? La contestación a esta pregunta es todo este estudio, y tiene que ser dada paso a paso. El primero consiste en hacer ver que ese «modo de pensar» estaba ya preformado en su época. Esto nos llevó a caracterizar la época de la filosofía en que Leibniz emerge, y para ello distinguimos tres grandes épocas, a fin de que la intermedia, que es la «moderna» y es la de Leibniz, quedase bien acotada. De ello resultaba que la situación «moderna» de la filosofía frente a la antigua y la actual cuenta, como su más claro componente, con el hecho del desarrollo ejemplar logrado en ese tiempo por las ciencias exactas. La Filosofía tiene que contar con el «modo de pensar» de estas ciencias, es decir, tiene que considerarse como una ciencia (§ 4). Pero durante esa época las ciencias exactas no solo se desarrollan gloriosamente, sino que este desarrollo produce en las matemáticas una innovación radical: su conquista del mundo de las «realidades» sensibles al constituirse en física. Esto divide la época moderna en dos etapas, cuya cesura es el triunfo en la mente occidental del sistema de Newton. En la segunda, la filosofía se «fija» en la física. En la primera, no constituida aún suficientemente la mecánica, la filosofía se orienta en la pura matemática. Leibniz es la gran forma —última cronológicamente y extrema doctrinalmente— de esta orientación (§ 5).

Ahora vamos a ver qué está pasando en la pura matemática cuando Leibniz comienza a meditar, qué innovaciones introduce él, como genial matemático, en las ciencias exactas, y qué repercusión tiene todo ello en su «modo de pensar» filosófico.

(1) Espero pronto mostrar con detalle la verdad del aserto en dos casos excepcionales, que, por serlo, pueden valer por sí solos como prueba para todo el resto de las filosofías, como en la inducción completa de los matemáticos la prueba por $n + 1$.

§ 7

ÁLGEBRA COMO «MODO DE PENSAR»

Poco después de 1500 empieza a animarse extraordinariamente la creación matemática. Va a ir *in crescendo*, sin discontinuidad hasta nuestos días. Esto no quiere decir que en el proceso aumentativo no haya ciertos períodos que pueden calificarse de marea viva.

Basta citar unos cuantos nombres para hacer ver la línea ascensional: Tartaglia (1500-1557), Cardano (1501-1576), Pierre de la Ramée (1515-1572), Benedetti (1530-1590), Vieta (1540-1603), Stevin (1548-1620), Galileo (1564-1642), Kepler (1571-1630), Cavalieri (1591?-1647), Desargues (1593-1662), Descartes (1596-1650), Fermat (1601-11665), Roberval (1602-1672), Torricelli (1608-1647), Pascal (1623-1662), Huygens (1629-1695), Wren (1632-1723), Hooke (1635-1703) y Newton (1642-1727).

La serie de esos nombres significa, por lo pronto, una expansión gigantesca de la *materia* matemática. Pero esta no interesa aquí. De su evolución, lo que nos importa son los progresos en su *forma*, y aun esto solo en cuanto representan cambios radicales en el «modo de pensar» o método matemático. Tomado así, el asunto queda superlativamente reducido. No necesitamos fijarnos más que en dos nombres antes de Leibniz; a saber: Vieta y Descartes.

El gran invento de Vieta, que era además un gran matemático *material*, no fue un progreso en extensión de su ciencia, sino, aparentemente, un progreso en la técnica de la notación aritmética. Nada más, nada menos. Fue cosa de nada. Esa «cosa de nada» se llama Álgebra.

La invención del Álgebra sería un hecho ejemplar para hacer ver ciertas condiciones profundas de la realidad histórica. Bastaría para ello con comparar, un poco al detalle, el aspecto que esa invención ofrecía a Vieta mismo y a sus contemporáneos, con el aspecto que nos presenta contemplada desde hoy. No voy, claro está, a intentarlo, porque no hace a nuestro tema. Solo diré que para Vieta y su tiempo el Álgebra no significaba, en efecto, más que un procedimiento más cómodo de notación y ciertas consecuencias inmediatas,

ya más sustanciales, que para la solución de problemas traía esto consigo. Ni siquiera se vio con diafanidad, hasta algún tiempo después, lo que hay de más obvio, en cuanto progreso general y metódico, en la creación del Álgebra: que ella hace posible la forma regular del análisis, es decir, de la deducción; merced a ella, la Aritmética, que había quedado ya, desde Grecia, enormemente en retraso con respecto a la Geometría (esta seguía siendo el prototipo del «modo de pensar» matemático), va, de un salto, a adelantarla y a supeditarla.

Si, en cambio, contemplamos desde hoy el mismo hecho, nos aparece, lisa y llanamente, como el paso más decisivo en la evolución moderna de la matemática, y aquí la modernidad no se detiene, como en lo que llamábamos «situación moderna» de la filosofía, en una fecha que inicia lo contemporáneo o actual, sino que llega hasta nuestros mismos días: de Vieta se llega, sin salto, a Hilbert.

Los biólogos hablan en la evolución orgánica de los casos de *ortogénesis*. Se da esta cuando un órgano que se inicia indecisamente en una especie, aparece en una serie de ellas, cronológicamente sucesivas, desenvolviéndose sin vacilaciones, ni desviaciones, ni retrocesos, hasta quedar, en una última, completamente formado. El órgano ha avanzo —ha «evolucionado»— en línea recta: *orthogenesis*. Pues bien; en la evolución de la matemática, el invento de Vieta inicia un desarrollo ortogenético que llega hasta el día. Más aún: como si el Álgebra, en su nacimiento, hubiera sido un programa, resulta que se ha cumplido en nuestros días literalmente. Para Vieta, era la matemática de los números —*Logistica numeralis*— que se expresaba con figuras (*species* = signos), transformándose en *Logistica speciosa*. Para Hilbert, la matemática es formalmente ciencia de signos, y no primordialmente de números o magnitudes. La Historia ha cogido por su palabra a Vieta, y, de modo que le hubiera espantado, la ha cumplido literalmente.

Nos referimos a los números por medio de vocablo o de figuras gráficas que llamamos «cifras». Por ejemplo: *uno*, *dos*, *tres* . . . 1, 2, 3 . . . Evidentemente, ni el vocablo ni la cifra son el número. Son solo sus representantes. Por medio de ellos nos hacemos mentalmente presentes a nosotros mismos o al prójimo los números. Ahora bien; siempre que a sabiendas empleamos una cosa *en lugar de otra*, representando a otra, hemos convertido aquella en *signo* o *símbolo* de esta. Cuando *aliquid stat pro aliquo*, tenemos la relación significativa o simbólica. En este sentido, vocablos y cifras han sido siempre *signos* de los números. Pero nótese que cada vocablo *uno*, *dos*, *tres* . . . , y *cada* cifra 1, 2, 3 . . ., es signo de un solo número; por tanto, que

necesitamos tantos signos como números hay. El hecho de que, a su vez, los vocablos todos resulten de la combinación de un corto número de sonidos, y las cifras todas de solo diez figuras —o a 9—, no quita que cada vocablo y cada cifra sea un cuerpo único: 289 es una figura distinta de 2, de 8 y de 9. Cuando hay el mismo número de signos que de cosas por ellos signi-ficadas o designadas, decimos que el signo es un *nombre*. Así, 4 es el nombre individual de un número individual. Trae esto consigo una proximidad tal entre signo y cosa, que la función significativa queda reducida al mínimo, y su utilidad se reduce a ahorrarnos esfuerzo mental, evitando que en cada cosa tengamos que actualizar la intención efectiva del número. Cuando leo 5932, no necesito hacerme presente cada una de sus unidades, no necesito fabricarme mentalmente el número. Por tanto, la diferencia entre el número y su cifra o nombre no afecta lo más mínimo, no modifica en absoluto, la relación de nuestra mente con el objeto «número». Por eso, habiendo una relación de uno a uno entre cifra y número, podemos decir que la cifra es el número y que no es su signo para los efectos de nuestra ocupación intelectual o cognoscente con los números. Si, en cambio, digo: sea x un número igual al número b más el número c, la situación ha cambiado por completo. Por muchas vueltas que dé a x aislada, o a b, o a c, no reconoceré en ellas ningún número. Es decir, que x, b y c no son nombres individuales de números individuales. Uso cada una de ellas como representante de *todos* los números, tomados singularmente; o dicho en otra forma: como representando *cualquiera* de los números. Uno tras otro, *todos* los números pueden ser ese *cualquiera*. Y así, Leibniz definirá el Álgebra como la *Mathematica Numerorum incertorum:* la Matemática de los números indeterminados (1).

La distancia que aquí aparece entre el representante x y todos los números que ella representa, es enorme; x no es el nombre de ningún número, como no lo son b ni c. Aquí el signo lo es en una nueva potencia. Nos permite una sola figura —x, o b, o c— manifestar los infinitos números. Pues el Álgebra es una aritmética que en vez de ocuparse de los números mismos (dijimos que cifra = número), se ocupa *solo* con sus signos *como tales signos* de ellos (el Álgebra emplea secundariamente números para expresar coeficientes, potencias y divisores; pero estos no son nunca los números de que se ocupa) (2).

(1) *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, Herausgegeben von C. J. Gerhardt, Berlín, 1890, t. VII, 59.

(2) Vieta mismo emplea una notación todavía muy complicada en que

Mas con esto no hemos ganado nada. Al contrario, hemos perdido. El nombre o cifra nos plantaba delante un número determinado, inconfundible. Ahora, cuando se nos propone que en x, b, c veamos números, sentimos, por lo pronto, mareo, vértigo. (Recuérdese el «*choc* algébrico» de nuestra infancia.) Ese mareo es buena cosa: indica que ingresamos en otro mundo de mayor altitud, y comenzamos por sufrir el mal de montaña.

Pero lo que arriba dijimos no era solo que teníamos que ver en x, en b y en c números, sino algo más preciso: que x es un número igual al número b más el número c.

Esto es muy otra cosa. Porque entonces, x, que aislada es signo de un número cualquiera, puesta en la ecuación resulta ser un número determinado; x se ha convertido, por ejemplo, en 6. Preguntémonos de nuevo qué hemos ganado con este rodeo, por qué hemos comenzado con x como número indeterminado para venir a dar en 6, que es número determinado. Podíamos habernos ahorrado el rodeo. Mas hagámonos cargo de que 6 no es *efectivamente* un número determinado, puesto que él no nos declara en qué consiste su determinación, por quién y cómo está determinado. Es un ente aislado, como las figuras que la visión nos ofrece; y en efecto, los griegos lo veían como dos series de puntos:

· · ·
· · ·

y por eso le llamaban número oblongo. El número aislado es un objeto figuralmente determinado, pero no matemáticamente determinado. Le llamamos, no obstante, matemáticamente determinado porque en todo momento la aritmética nos puede *descubrir* su determinación diciendo:

$$6 = 5 + 1$$

$5 + 1$ es la determinación de 6. Pero entonces es lo mismo que escribamos

$$x = 5 + 1$$

De suerte que para lograr que 6 pase de ser solo en potencia determinado a serlo en efecto, esto es, a que quede explícita, patente,

intervienen letras, números y nombres geométricos. Así, la ecuación A3 + 3BA = D es escrita por él: *A cubus + B planus in A3 aequatur D solida*. Descartes le dio su forma aproximadamente actual. (Véase H. G. Zeuthen, *Geschichte der Mathematik im XVI. und XVII. Jahrhundert*, 1903, pág. 98.)

la *determinación que lo constituye*, hemos tenido que ponerlo en ecuación. Pero, *ipso facto*, percibimos que esa fórmula nos describe la determinación de todos los números sin más que sustituir 5 por n, que representa un «número cualquiera», diciendo:

$$x = n + 1$$

Una vez más preguntémonos: ¿no es esa expresión más complicada que 6? Sin duda; pero ella nos proporciona algo sobremanera importante: 6 *no es más* que el nombre de un número, mientras aquella fórmula nos da su definición. Nombrar una cosa no es conocerla. En cambio, la fórmula nos sirve a la vez de nombre y de definición del número. Lo nombra *mediante* la definición, que es el ideal de un nombre.

Cada una de las letras a, b, c, x, y z representan todos los números, y por lo mismo, no representa ninguno. Habrá de decirse que representa la «pura numerosidad». Mas para ello es menester que entren en combinación unas con otras. ¿Qué son estas combinaciones?

El Algebra no se compone solo de signos que representan números, y que son las letras, sino, además, de signos que representan *relaciones* y de signos que representan *operaciones*. Las relaciones son las de «ser igual», «ser mayor» y «ser menor». Las operaciones son: sumar, restar, etc. Estas operaciones se reducen a crear términos en que las relaciones de «ser mayor» o «ser menor» existan. Sumar es *hacer* algo mayor; restar, *hacer* algo menor.

La fórmula algebraica consiste en definir o determinar el valor de una letra por su igualdad, su ser mayor o su ser menor que el valor de otras letras. De esta manera, el significado o noción que cada letra representa queda definido por las nociones de igual, mayor o menor con respecto a otras. La letra aislada no tiene valor ninguno, no significa nada; o mejor dicho: significa el puro compromiso en que la ponemos de adquirir un valor determinado, una significación precisa, entrando en ciertas relaciones con otras a las cuales les acontece lo mismo. *En la ecuación, los números se determinan, esto es, se definen mutuamente. Es un sistema, un pequeño universo dentro del cual cada cosa —cada signo literal— es determinada por los demás.*

Tenemos, pues, lo siguiente:

La cifra nos presenta el número ya hecho y como resultado de una génesis misteriosa que no nos revela. Nos lo pone delante, como la vista un objeto real que mientras lo vemos no sabemos en qué consiste. Lo manejamos con seguridad práctica, pero con irres-

ponsabilidad teorética. En el Álgebra, la letra, precisamente porque se ha vaciado de toda significación numérica determinada, tiene que *hacerse número* a nuestros ojos, entrando a formar parte de la fórmula que es la ecuación. Esta nos da la definición de un número; antes que presentarnos el número ya hecho, nos da su génesis y su entraña, nos hace en cada momento explícito y *expreso* que el número consiste en puras relaciones de igualdad, de más y de menos (1).

La cifra nos exhibe cada número como si este fuese primero algo por sí y *luego* apareciese como siendo además igual, mayor o menor que otro.

Podemos, pues, resumir el progreso que representa el Álgebra en cuanto «modo de pensar», diciendo:

Primero, hace ver que el número consiste en puras relaciones.

Segundo, el número aparece en ella sustituido por su definición, lo que hace consistir el «modo de pensar» o método del Álgebra en una cadena de definiciones, es decir, en una pura deducción (2).

Tercero, consecuencia del primero y segundo y lo más decisivo: obliga a no interpretar el número sino *in terminis*, es decir, en los términos de su definición, con lo cual lo liberta *en cada caso* de su valor infinito, confuso e incontrolable y lo *logifica*. En el Álgebra, la Aritmética tiende a hacerse Lógica del número.

Ahora bien; esos tres caracteres son los que constituyen la Matemática actual en su forma más depurada, por lo menos la Matemática que podemos llamar *canónica* (3). En el invento de Vieta está, pues, ya preformada toda la Matemática posterior, porque en él comienza a funcionar el *método* que va a hacer posible esta. El método, el «modo de pensar» de la Matemática moderna y contemporánea, digo, *está* allí *funcionando;* pero no está, a su vez, expreso. Vieta no tuvo con-

(1) En su correspondencia con Tschirnhaus, de 1678, hace constar Leibniz que las cifras árabes tienen sobre las romanas la ventaja de expresar la «génesis» del número, y por tanto, su definición (*Mathematische Schriften*, tomo IV, 455 y sigs.).

(2) Desde hacía dieciocho siglos existía ya en la geometría de Euclides un ejemplo excelso de teoría deductiva. Pero en ella la deducción se reduce al nexo entre las nociones. Estas no son deducidas propiamente, no son «lógicas», sino intuitivas. En el método deductivo de Euclides interviene una y otra vez el «cuerpo extraño» a la lógica de la *congruencia*, que no es un método de razón, sino un método *ad oculos*. Más adelante encontrará el lector algo sobre este asunto.

(3) Se refiere esta reserva a la dirección *intuicionista* de Brouwer y otros, que es todavía un ensayo, aunque bastante para plantear graves cuestiones a la tendencia dominante en la historia moderna de la matemática, que ha sido un progresivo *logicismo*.

ciencia clara y aparte de su ejercicio concreto, de lo que era ese método.

En el progreso de esa conciencia metódica no se da ningún nuevo paso hasta Descartes. Aunque fue también un gran matemático *material*, tal vez en este orden otros de su tiempo se le puedan considerar superiores. Por ejemplo, Fermat.

Descartes, en verdad, no dio un paso solo, sino que dio dos claramente discernibles.

§ 8

GEOMETRÍA ANALÍTICA

He dicho que en el Álgebra cada número nos es hecho presente por su propia definición, y que esta definición nos revela que consiste exclusivamente en relaciones —igual, mayor, menor—. Sin embargo, el Álgebra no emplea estas nociones relacionales con toda la amplitud de su posible sentido: las restringe al sentido que tienen cuando son referidas a los números; digamos a las cantidades o multiplicidades. Que pueden tener un sentido muy distinto, se patentiza sin más que recordar el que reciben cuando se las refiere a extensiones; digamos a magnitudes. Dos magnitudes son iguales cuando, superpuestas la una a la otra, coinciden plenamente; es mayor la que excede, es menor la que es excedida por la otra. Dos cantidades, en cambio, son iguales cuando tienen las mismas unidades, y es mayor o menor una que otra cuando esto no pasa. La noción, pues, de esas relaciones es distinta en la cantidad y en la magnitud extensa, en la Aritmética y en la Geometría. En la extensión no existen unidades que le sean propias; en la Aritmética no cabe superposición o congruencia. Esto significa que la noción de esas relaciones no es propiamente noción, sino que expresa en cada caso una *intuición básica*, la del número y la de la extensión. Que algo es una unidad a la cual cabe añadir otra idéntica, y así sucesivamente, no es nada que tenga que ver con la lógica: es un «hecho absoluto» que en todo momento nos consta, se nos hace presente, es una «intuición»: Que la magnitud es algo continuo —por tanto, que no tiene partes, pero que puede ser partido en dos, y que estas partes logradas pueden

coincidir o quedar una inclusa en otra—, es también un «hecho absoluto», es también una intuición básica.

Ahora advertimos en el Álgebra algo que nos pasó desapercibido. Define esta cada número haciéndolo consistir en relaciones; pero no nos define estas relaciones. Las da por supuestas; es decir, las toma de la intuición numérica básica. Y lo mismo hace la Geometría, solo que esta, formalmente, nos consigna a la intuición para entenderlas.

Tenemos, en consecuencia, que relaciones cuyo nombre es el mismo —igual, mayor, menor— tienen significados distintos e «irreductibles» en Aritmética y en Geometría. Por esta razón, ambos mundos —el numeral y el extensivo—, ambas ciencias —la Aritmética y la Geometría— se separaron en tiempos de Aristóteles (§ 4). No cabía, salvo los principios formales de la lógica, descubrir ningún principio común a ambas materias. Este hecho corroboró a Aristóteles en las razones que ya tenía para formular la ley de la «incomunicabilidad de los géneros», ley que iba a dejar el globo intelectual dividido formalmente, y no por accidencia, en una pluralidad de ciencias, irreductibles las unas a las otras. Mientras cada ciencia parte de una «intuición básica», queda encerrada dentro de ella, encajonada, con las raíces presas allí, sierva de su gleba intuitiva (1).

Ahora se entenderá lo que intentaba sugerir cuando dije que en Álgebra cada letra aislada, al representar todos los números, no representa ninguno; pero sí representa la posibilidad de un número, o, como prefiero expresarme, la «pura numerosidad». Es decir, que el Álgebra supone la intuición numérica básica y es, por tanto, Aritmética, si bien constituida en la forma más *lógica* posible.

La revelación con que Descartes fue favorecido consistió en advertir que, si bien la intuición del número y la espacial son irreductibles, las relaciones geométricas pueden representarse mediante relaciones numéricas, y viceversa; por tanto, que es *en principio* indiferente lo que diferencia a aquellas de estas. Cabe, pues, *técnicamente* hacer comunicantes ambos mundos y constituir una ciencia común que mediatice sus fronteras. El principio de la incomunicabilidad de los géneros y de la pluralidad de las ciencias quedaba prácticamente desnucado. Hay una identidad de correspondencia entre número y extensión. Que esto fuera posible en el caso concreto de estas dos categorías, abría un horizonte de posibilidades ilimitadas.

(1) En Aristóteles, la incomunicación se da incluso en tres cosas que luego iba a reunir la Geometría: la ciencia de la línea, la del plano y la del sólido son *pragmateías* estancas, cada cual con sus exclusivos principios.

Este fue el primer paso de Descartes: se llama Geometría Analítica.

Se discute, y con razón, el significado estricto que la Geometría Analítica de Descartes tiene. Yo he dado la interpretación mínima en que ambas regiones objetivas —número y espacio— no quedan ni confundidas ni reducidas la una a la otra. Esto es lo que para nuestro tema importa y basta.

Leibniz, que aunque era tan «optimista» y tan conciliador, era a la vez casi tan vanidoso como Descartes y bastante más «difícil» de condición (1), suele tratar a este despiadadamente. En punto a la Geometría Analítica, le echa en cara que no hay tal analítica, que no reduce el espacio a número; antes bien parte para sus creaciones numéricas de teoremas espaciales. Claro que esto es suponer en Descartes la misma intención que a él le inspiraba; a saber: proclamar dentro de las matemáticas el Sacro Romano Imperio de la Aritmética. Pero no parece que esta reducción al aritmetismo fuese la idea de Descartes (2).

Lo confirma el segundo paso, que es más bien un salto fabuloso, dado por Descartes.

§ 9

CONCEPTO COMO «TÉRMINO»

Aritmética es contar. Contar es una operación intuitiva, como son intuitivos sus resultados: los números. El Álgebra, vimos, da a los números intuitivos una segunda vida, convirtiéndolos en sus definiciones, por tanto, en algo lógico. Ciertamente que esas definiciones consisten en reducir los números a las nociones de relación —igual, mayor, menor—. Y estas nociones son intuitivas,

(1) La Historia está comprometida a ver con toda claridad y subrayar inexorablemente las tendencias diferentes —y a menudo antagónicas— cuya combinación arma un carácter; por tanto, una personalidad. Las calificaciones de Leibniz que el texto se permite son títulos de estudios históricos posibles, porque la vanidad de Descartes y Leibniz no era casual, sino típica de los hombres de ciencia en el siglo XVII, y ese tipismo, a su vez, tiene su porqué en ciertas condiciones generales del tiempo que se pueden definir con suficiente precisión. Alguna mayor aclaración sobre este asunto, con referencia a la vanidad de la primera generación en el siglo XIX, puede verse en mis *Obras Completas*, t. V [«Memorias de Mestanza», IV].

(2) No se proponía solo aclarar la Geometría con el Álgebra, sino tam-

son la intuición básica de la numerosidad, y, por tanto, de la Aritmética. El Álgebra no es independiente de esta: parte de ella y vuelve a ella al cabo, puesto que las fórmulas tienen que ser llenadas con números no algebraicos, sino aritméticos. Pero entremedias del punto de partida y el de llegada, el Álgebra da a los números eso que llamo segunda vida: su vida lógica.

Mas nada anda tan vago en las cabezas de las gentes como lo que pretende ser menos vago; a saber: lo que entendemos cuando de algo decimos que es «lógico». Lógico es un «modo de pensar» en que se atiende exclusivamente a las puras relaciones existentes entre los conceptos como tales conceptos; pero a la vez pretendiendo que lo válido para estos conceptos valga también para las cosas concebidas. Más adelante se verá claro todo lo que esto significa. Ahora importa solo la primera parte del período que va antes de «pero». Lo que veo con los ojos no es algo lógico, sino algo intuitivo. No es un concepto. Pero si digo: esto que veo es un caballo, «caballo» es un concepto. ¿Por qué? Porque es el extracto de una definición; por tanto, porque al tener en mi mente «caballo», tengo en mi mente distintos, esto es, separados unos de otros, los componentes de eso mismo que pienso. Esto no acontece en lo que veo según lo veo. Allí está todo junto, sin separación. Los componentes no me parecen como componentes cada uno aparte y preciso, es decir, *cortado de* los otros. Además están en la intuición inseparados muchos otros elementos que no son componentes del concepto caballo —los varios tamaños, los varios colores, los varios gálibos de la figura. De aquí que al ver algo no sé bien, estrictamente, en qué consiste. El concepto, en cambio, consiste exclusivamente en su definición. Es esa serie de «notas», de ingredientes, que la definición me exhibe como las piezas de una máquina. *En este sentido* el concepto coincide siempre consigo mismo, y puedo manejarlo con seguridad. Es una moneda que tiene un valor preciso, con el cual puedo, pues, confiadamente contar; no es, como la visión, una joya que vale mucho, pero nunca sé seguramente cuánto vale, y por eso no puedo nunca contar exactamente con su valor. El concepto es pensamiento acuñado, titulado, inventariado. Esta transmutación de lo visto en lo concebido se obtiene mediante una actuación mental sencilla. En lo visto, y más en general en lo intuido, nuestra atención *fija* uno o varios elementos,

---

bién viceversa. Suele olvidarse que para Descartes el Álgebra era una ciencia oscura y embrolladora. Referíase, claro, a la de Vieta y sucesores hasta él.

es decir, *se* fija en cada uno de ellos. Luego nuestra mente *abstrae* de todo lo demás que en lo intuido hay, y *extrae* los elementos fijados, dejando el resto. El concepto es así extracto de la intuición. Que la intuición quede bien o mal extractada, es decir, que extracte lo que hay de más importante en la intuición, es asunto que por lo pronto no nos interesa. Nos interesa ahora solo lo que el concepto tiene de *extraído*, porque eso es lo que tiene propiamente de concepto. Al extracto mental de una cosa llamaron los griegos su *lógos*, esto es, su «dicción», «lo que de ella se dice», porque, en efecto, las palabras significan esos extractos mentales. «Mesa» es el *lógos* de innumerables artefactos humanos muy distintos entre sí, pero que tienen una estructura mínima idéntica, un mismo extracto.

Una vez practicada esta operación, nuestra mente se vuelve de espaldas a lo visto o intuido, y ya no se ocupa más de ello, sino que parte de ese extracto, se atiene a él exclusivamente, y aplicando los principios «lógicos» de que hablaremos más tarde en este estudio, pone aquel concepto en relación con otros que son no menos extractos que él, y observa si se identifican o se contradicen, o está el uno incluido en el otro; forma con dos conceptos que no se contradicen, que son compatibles, una nueva unidad conceptual, y así, sucesivamente, urde una trama de meros conceptos que es precisa y coherente. A esa trama de «extractos» llamamos una *teoría lógica*, y a eso que hemos hecho se llamaba, desde los griegos, «pensar lógico».

De todo ello, lo que me interesa más subrayar es que el pensamiento lógico, una vez que pre-lógicamente ha extraído de las intuiciones los conceptos que parecen suficientes para el tema de que se trata, se encierra con ellos dentro de sí mismo, y sus enunciados se refieren exclusivamente a esos conceptos, que pasan, por tanto, a ser las «cosas» de que una teoría lógica habla. Si uso el nombre «caballo» para designar ciertos animales que ganan los premios en las carreras, que han llevado en sus lomos a Alejandro Magno, al Cid y al picador de toros, objetos, pues, de que he tenido intuiciones innumerables y en gran parte divergentes entre sí, su significación (la del nombre) es teóricamente incontrolable, aunque goce de un cierto control *práctico* bastante a ciertos menesteres de la vida distintos del «pensar lógico.» Su significación es incontrolable porque, usado así, el nombre representa esas innumerables intuiciones, el contenido de ninguna de las cuales —y menos aún de todas— ha inventariado totalmente, entre otras razones, porque es inagotable. Si, en cambio, empleo el nombre «caballo» como nombre de la

definición de este animal dada por la Zoología, su significación queda *acotada*, es un *acotamiento* de la primera, que era in-acotada, in-finita o in-definida, difusa y confusa. La palabra con que Aristóteles expresa la idea de concepto es «lo acotado» —ὅρος, *hóros*—. *Hóros* es lo que en el paisaje aparece erguido, lo que se eleva, y por lo mismo se hace notar, se señala. Su correspondiente en latín es *terminus*. *Hóros* y *terminus* eran los montones de piedra y luego los mojones que separaban los campos y delimitaban la propiedad de cada cual. Como los griegos, con profundo sentido del vivir, hacían de todo lo importante un dios, divinizaron esos jalones divisorios, que también había en las encrucijadas para diferenciar los caminos. El dios de los límites ciertos y de los caminos acertados —camino acertado se dice en griego «método»— era Hermes, dios muy antiguo, anterior a Apolo. Pero lo curioso es que, divinidad de una religión vetusta cuyos dioses eran subterráneos, Hermes era a la vez el dios de los sueños y el dios *psicopompo*, que guía a las almas y las conduce tras la muerte al descanso; por tanto, el dios del «buen camino» o método de la salvación. Era dios de los saberes y dios de los engaños. Platón, en su hora, demostrará a los sofistas que solo sabe engañar quien sabe la verdad. Como las piedras erectas que primero lo significaron se parecen a un sexo viril animoso, se esculpió en ellas a Hermes itífalo. Los romanos, que en materia de propiedad no andaban con bromas, consideraban sagradas las piedras divisorias, y encargaron a un dios exclusivamente de guardar los límites, de mantener los acotamientos —*Terminus*—. Y como Júpiter era el dios del Estado y tenía que guardar los límites de la nación romana, hicieron de él un *Jupiter Terminalis*. Por lo mismo, cuando se arrojaba a alguien fuera del territorio romano, se le *exterminaba*. Los latinos tradujeron el *hóros* —«lo acotado» de Aristóteles— por *terminus*, y los escolásticos tuvieron el buen acuerdo de conservarlo. Nosotros debiéramos volver a esta expresión cuando nos referimos al concepto lógico, porque «concepto», sin más, significa no pocas otras cosas (1).

Término es, por tanto, el pensamiento, en cuanto acotado por nuestra mente; es decir, el pensamiento que se pone cotos a sí mismo, que se precisa. Ahora creo que se entenderán las metáforas que antes he empleado llamando al concepto pensamiento titulado, oficializado, inventariado. Hagamos de *terminus*, garantía de la propiedad con que

---

(1) La relación entre los vocablos *término* y *signo* nos aparecerá más adelante.

se cuenta, instrumento seguro de la propiedad con que se habla. El pensar lógico se refiere a términos, y por eso debe normalmente hablar *in terminis*. Leibniz nos lo recomienda incesantemente, y esta recomendación se origina en lo más hondo de su «modo de pensar» (1).

§ 10

VERACIDAD Y LOGICIDAD

NUESTRA definición del concepto tenía una segunda parte: la que sigue al «pero». Volvamos ahora a ella. Consistía en que el concepto ha de ser tal, que lo para él válido lo sea también para las cosas mediante él concebidas. Esta condición del concepto no tiene por sí nada que ver con el concepto en cuanto *término*. Con lo cual se nos hace manifiesto que el concepto, como suelen, en efecto, los Hermes y todas las figuras de dioses limitantes —Jano, por ejemplo—, tiene dos caras. Por una, el concepto pretende declararnos la verdad sobre la cosa: es la cara de él que mira a la realidad, por tanto, a fuera de él mismo, a fuera del pensamiento; es su cara *ad extra*. Por otra, el concepto consistía en su propio acotamiento como contenido mental; es su cara *ad intra* del pensamiento. Por aquella, el concepto es o no suficientemente verdadero, es o no suficientemente conocimiento. Por esta, el concepto es más o menos preciso, estricto, inequívoco, exacto; es más o menos *lógos*, más o menos lógico o apto para que funcionen con rigor las operaciones lógicas. De donde resulta que la logicidad de un concepto es cosa distinta de su veracidad. En Dante, dice el Diablo —Príncipe del Error— al Papa Silvestre:

Forse

Tu non pensavi ch'io loico fossi! (2)

Cuestión diferente es la inversa: si un concepto, para ser verdadero, no tiene antes que ser lógico. Dejémosla estar.

(1) Definir es, pues, canjear los nombres por conceptos, nos dice Aristóteles: δεῖ δὲ τὸν ὁριζόμενον λόγον ἀντὶ τῶν ὀνομάτων ἀποδοῦναι (*Tópicos*, VI, 11, 149 a 2). En *Física* (I, 1, 184 b) se opone τὸ ὄνομα ἀδιορίστως al λόγος que διορίζει.

(2) «¡Tal vez no has tenido en cuenta que yo también soy lógico!» [*Infierno*, canto XXVII, versículos 122-23].

Mi interés era destacar ante todo que el concepto solo es lógico, esto es, solo sirve para entrar en las relaciones lógicas, en la medida en que es término. No es, pues, su verdad o validez para las cosas lo que hace de un pensamiento un pensamiento lógico, un *lógos*, sino su precisión, su exactitud. La verdad de un concepto viene a este en su relación con las cosas; por tanto, con algo externo a él. Es una virtud extrínseca del concepto. Su precisión, en cambio, su univocidad, es una virtud que el concepto tiene o no, por sí mismo, en cuanto pensamiento y sin relación a nada extrínseco.

Son, pues, veracidad y logicidad dos dimensiones distintas del concepto, y no está dicho sin más que lo que a una convenga también convenga a la otra. Si la preocupación carga más sobre la primera, se tenderá a que el extracto de las cosas sensibles, que es el concepto, se parezca a estas lo más posible. Mas como las cosas sensibles son siempre confusas y difusas —en suma, inexactas—, el interés preferente por la logicidad llevará a que el concepto sea lo menos parecido posible a las cosas. Se trata, en consecuencia, de dos intereses por lo pronto antagónicos. Tanto, que ello dio lugar a este acontecimiento enorme: nace el conocimiento —por tanto, la filosofía y las ciencias— cuando por vez primera se descubre un pensar caracterizado como exacto. Llevó a este descubrimiento el anhelo de saber con rigor y seguridad lo que son las cosas que nos rodean, en medio de las cuales anda el hombre perdido. Mas resultó, *ipso facto*, que ese pensar exacto, precisamente por serlo, no era válido para las cosas en torno del hombre. Y entonces acontece el hecho, monumentalmente paradójico, de que el esfuerzo que es el conocer, se vuelve del revés, y en vez de buscar conceptos que valgan para las cosas, se extenúa en buscar cosas que valgan para los conceptos exactos. Estas cosas que son a medida de los conceptos fueron llamadas: por Parménides, el Ente; por Platón, las Ideas; por Aristóteles, las Formas. Casi toda la historia de la filosofía antigua y medieval es la historia de unos conceptos sobre cosas, que andan en busca de las cosas por ellos concebidas (1). Y este acontecimiento delirante perdura (en parte, por lo

---

(1) Esto se ve literalmente en los discípulos de San Buenaventura, educados en el agustinismo, y por tanto, en el platonismo. Es conmovedor seguir a Mateo de Aquasparta (1235-1302), que va cargado con su ciencia y se pregunta si habrá algún objeto para el que valga, alguna cosa cúya sea la ciencia. Por ejemplo: «Quaestio est, utrum ad cognitionem rei requeratur ipsius rei existentia, aut non ens possit esse objectum intellectus.» Es decir, que el hombre se pregunta si no será la *nada* el objeto del conocimiento. (*Quaestiones disputatae de cognitione.*)

menos), pues si brincamos al otro extremo de la historia científica, es decir, a hoy, oímos a Einstein que nos dice: «Las proposiciones matemáticas, en cuanto que se refieren a la realidad, no son válidas, y en cuanto que son válidas, no se refieren a la realidad» (1).

Importaba mucho aquí hacer ver, cada una por separado, esas dos fuerzas antagonistas que en el pensamiento cognoscente combaten sin pausa, haciendo de él un perenne drama ideal; porque estudiamos una forma de filosofía, que, como todas las modernas, se orienta en el modo de pensar de las ciencias exactas, y estábamos precisamente describiendo el momento en que el modo de pensar exacto va a sufrir el cambio más radical después del que originó su prístina instauración, cambio que, para colmo, consiste en extremar el interés por la logicidad del concepto, y consecuentemente, crear conceptos todavía más alejados de las cosas. Por lo visto, la convicción moderna, que en esta cuestión llega hasta nosotros, consiste en creer que si el pensar exacto tradicional no valía para las cosas, no era porque al *exactarse* se alejaba de las cosas, sino, al revés, porque no era suficientemente exacto, bastantemente lógico. No extrañe, pues, que en este momento de nuestro estudio tengamos que detenernos a cada paso a fin de ir aclarando los factores de que el problema depende.

§ 11

EL CONCEPTO EN LA TEORÍA DEDUCTIVA PRECARTESIANA

¿EN qué consiste el modo de pensar exacto según la tradición que llega hasta Descartes?

Intentemos indicarlo con suficiente claridad, aunque ello nos obligue a dar un muy largo rodeo por la historia de la Filosofía y de la Matemática.

Ante una muchedumbre o diversidad de cosas, nuestra atención —dije— se fija en ciertos componentes comunes que ellas exhiben. Por ejemplo: los que forman su figura triangular. Vemos en cada una de esas cosas lo que tienen de triángulo, y abstraemos de todo lo demás que las compone. Así obtenemos el extracto «triángulo».

(1) Einstein, *Geometrie und Erfahrung*.

El triángulo que forma parte de cada una de esas cosas no es un triángulo distinto; o dicho de otra forma: no es que cada cosa contenga un triángulo suyo, *otro* que el triángulo de las demás. Todas contienen el mismo triángulo, porque habiendo nosotros abstraído de todo lo demás que en las cosas había, hemos abstraído de todo lo que las diferencia, diversifica y multiplica; por ejemplo: de que una está aquí y otra allí, de que tienen este o el otro tamaño. El extracto «triángulo» con que nos hemos quedado está, a la vez e indiferentemente, aquí y allí. Es ubicuo porque, esté donde esté, siempre es el *mismo* triángulo (1).

El triángulo, extracto de muchas cosas concretas, resulta ser una cosa única, ciertamente una cosa abstracta —yo prefiero decir extracta—. Mas no por ser abstracta deja de ser cosa. La razón de ello está en que lo hemos obtenido *sin más* que fijar ciertos componentes de las cosas concretas o reales, y abstraer del resto. Es, digamos, una parte real de la cosa real. El triángulo está ahí, en este o en aquel sitio, como están las cosas; por tanto, en cualquier sitio y en todos los sitios, solo que con una perfecta indiferencia hacia cada uno en particular y hacia todos en conjunto. Está, por ejemplo, en un dibujo del encerado. No se diga que este dibujo no es precisamente un triángulo, sino algo trianguloide, poco más o menos triángulo. Al fijarlo y abstraer de los demás, nuestra imaginación cree haber hecho ya la faena de prescindir en la figura trianguloide de lo que sobra para ser triángulo. Esta imaginación «exacta» es lo que Kant, partidario en matemáticas del antiguo modo de pensar, llamaba «intuición pura». Ya nos encontraremos con esto más adelante. Mas por muy pura que sea una intuición, y aunque sea la Purísima Intuición, siempre se tratará de que en ello una cosa, como tal cosa, nos es presente. Con lo cual se quiere decir que habremos quitado a la cosa concreta muchos ingredientes para obtener nuestro extracto; pero es incuestionable que no hemos *puesto* en él nada de nuestra parte. Y pues que viene de la cosa, cosa es.

---

(1) Fijación, abstracción y extracción pueden ejecutarse a la vista de una sola cosa, y no es forzoso que dirija esas operaciones una deliberada pesquisa de lo común. Ante una misma bola de billar abstraemos de su color blanco y extraemos su esfericidad, o viceversa. Pero, *ipso facto*, la esfericidad se revela apta para colorearse de infinitos colores sucesivamente; su blancura, para adoptar las figuras más diversas. Es decir, que el comunismo de su aptitud surge igualmente que si lo hubiésemos premeditado. Ya Aristóteles dice que, aunque formemos el concepto de sol a la vista de un único sol, apenas formado hace referencia a posibles soles en muchedumbre ilimitada.

La ubicuidad del extracto «triángulo» trae consigo que resida a la vez en una muchedumbre indefinida de cosas, esto es, que forme parte abstracta de ellas. Esto nos permite decir de cada una de estas «que es el triángulo». El extracto nos ha permitido formar una proposición. Si esta es verdadera, nos hallaremos en posesión de un «conocimiento», esto es, de un pensamiento necesario sobre la cosa. Ahora bien; ¿es verdad que esto



es un triángulo? Que lo sea o no, dependerá de que el nexo entre ese dibujo como sujeto de la proposición y el predicado «triángulo» tenga un *fundamento*, *base* o *razón* incuestionable. Ese nexo, que va expresado en el vocablo «es», «consiste en» una identificación que hemos practicado entre el dibujo y el pensamiento «triángulo». Esa identificación pretende ser verdadera. Para que la pretensión se transforme en justo título es menester que exhiba su fundamento.

«Triángulo» es una cosa abstracta, única, que hemos extraído de muchas cosas concretas. Cuando invirtiendo nuestra operación lo contemplamos *en relación* con esta muchedumbre o diversidad de cosas, le nace una cualidad nueva: adviene, en efecto, «lo uno en los muchos». Extraído mediante una abstracción que buscaba lo *común* en esa muchedumbre —por tanto, una abstracción comunista—, es natural que podamos atribuirlo a cada una de esas muchas cosas y a su conjunto o comunidad, a «todas». Esta aptitud de lo uno para ser atribuido a muchos es lo que, con una palabra absurda e ininteligible, se suele llamar «universalidad». Aristóteles, de quien viene la idea que ese vocablo quisiera expresar, no emplea para ella ningún vocablo equivalente. Emplea, en cambio, tres distintos. La debemos a los escolásticos, que en este punto lo fueron en el mal sentido del adjetivo (1). La relación entre la cosa abstracta única y sus muchos concretos —que es lo que ahora nos ocupa— es llamada por Aristóteles «lo dicho con respecto a todos» *(tò legómenon kata pantós)*. Los escolásticos traducían —y esta vez bien— *dictum de omni*. Esta aptitud de ser «universal» convierte al extracto intuitivo en *concepto*.

(1) En rigor, el término *universale* como traducción de καθόλου se debe a Boecio.

Insistía yo en que llamásemos al concepto «término» por una sola razón o respecto: porque o en tanto que es pensamiento acotado, definitivo, exacto. Pero hice constar que el concepto tiene otros lados o caracteres. Ya vimos uno: su pretensión de veracidad. Ahora vemos otro: su «universalidad». Mas esta «universalidad» del extracto intuitivo frente o hacia las muchas cosas concretas o individuales, no es auténtica universalidad. De aquí que Aristóteles no se contente con el *dictum de omni*, que es para él *solo uno* de los tres sentidos surgentes en la universalidad del concepto. Ahora andamos con el primero.

Plantea este una grave cuestión para el «modo de pensar» tradicional. Nótese que estamos en la operación primaria que va a llevar al conocimiento y a la ciencia; por tanto, en un punto decisivo de que va a depender todo lo demás.

La cuestión de por qué es verdadera nuestra proposición «que Δ es un triángulo» nos plantea dos exigencias. Una, que del extracto intuitivo «triángulo», convertido en un germen de concepto por su aptitud a la «universalidad», hagamos un concepto lógico, un término, dando su definición. Solo entonces podremos decidir si en efecto Δ es o no un triángulo. La otra exigencia es esta: dado que tengamos ya el triángulo transformado en concepto lógico, ¿puede haber entre él y el dibujo Δ, o cualquiera otra cosa concreta, real, una relación lógica? O dicho en otra forma: ¿se puede predicar algo de individuos? O para que quede aún más hiriente el sentido de la pregunta: en el fúnebre silogismo escolar que desde nuestra adolescencia nos anuncia apodícticamente la muerte de Pedro, solo hay prueba cuando es verdad la menor: Pedro es hombre. Yo pregunto si esa proposición es, no ya verdadera o falsa, sino algo más elemental; a saber: si es una proposición que pertenece a la clase «proposición lógica».

Pero atendamos antes a la primera exigencia. Cuando a la vista de muchas cosas buscamos lo común de ellas y extrajimos por abstracción comunista el «triángulo», no reparamos que nuestra operación iba de antemano dirigida por la decisión de contemplar la muchedumbre de las cosas desde un punto de vista o respecto determinado; a saber: lo que tuviesen de común en cuanto figuras. Si hubiésemos elegido otro respecto o punto de vista, por ejemplo, el color, habríamos llegado a la comunidad «blancura». Y ahora nos percatamos de que, en efecto, al tiempo que íbamos hallando la coincidencia de muchas cosas en la triangularidad, rechazamos otras porque eran divergentes e iban, como por su propio pie, a reunirse en otras co-

munidades: la del cuadrado, la de la circunferencia. El extracto «triángulo» y su comunidad rechazan el extracto «cuadrado» y la suya, etc. Esto no pasa entre «triángulo» y «blanco». No hay inconveniente inmediato en que las cosas triangulares sean además blancas; pero es de modo inmediato inconveniente lo cuadrado con lo triangular. La razón es que todos esos extractos incompatibles —triángulo, cuadrado, circunferencia— han sido suscitados por el mismo respecto: la figura. Se oponen entre sí precisamente porque comunican en una más amplia comunidad que los reúne a todos, constituida por el extracto «figura». No se oponen, en cambio, a los colores porque estos no tienen nada que ver con las figuras, porque pertenecen a otra comunidad. La figura forma parte de los extractos triángulo, cuadrado, circunferencia, como estos de ciertas muchedumbres de cosas. Los extractos aparecen a distintos niveles. Porque si de triángulo subimos a figura, podemos también de triángulo bajar a equilátero, isósceles y escaleno. Los extractos constituyen una jerarquía. Cada uno contiene al inmediatamente superior, y como a este le acontece lo mismo, cada extracto contiene o forman parte de él todos los superiores, mientras él no contiene ninguno de los inferiores. Esta es la relación de continente y contenido —o implicación— que permite establecer la jerarquía de géneros y especies. El modo de pensar tradicional es un pensar en géneros y especies. Pero esto, nada menos que esto, es lo que va a cambiar en el nuevo método de pensar exacto, y a aclarar la diferencia va impulsado cuanto estoy diciendo.

El extracto genérico forma parte del extracto específico. No necesitamos mirar a las cosas concretas en torno nuestro para obtener aquel. Está en la especie, como esta reside en las cosas. Por tanto, el género no es más ni menos cosa intuitiva que la especie. «Figura» se halla en el dibujo Δ, como triángulo se halla en ese dibujo y en muchas otras cosas; con una diferencia: que siendo ya extracto, contiene solo lo que nuestra atención ha *fijado*, y por tanto, el número de sus componentes es limitado, y además sabemos cuáles son. El triángulo es una cosa previamente inventariada. No podemos decir lo mismo de las cosas concretas individuales, porque estas no las *hemos hecho* nosotros, como hicimos el extracto, sino que se nos presentan espontáneamente con una infinidad de componentes que no podemos controlar. Por eso no podemos de-finir, de-terminar las cosas individuales, al menos en este modo de pensar que procede mediante abstracción comunista y se queda con la «cosa común», dejando lo diferente de las cosas individuales. Estas son, en efecto, in-finitas e in-de-*terminables* o irreductibles a términos.

Tengamos presente que con toda esta faena de obtener extractos y jerarquizarlos en géneros y especies lo que nos proponemos es conocer, y conocer es siempre conocer o intentar conocer algo determinado. Por eso, elijamos un ejemplo determinado y digamos: queremos conocer la cosa triángulo, confiando que conocida ella tendremos el conocimiento, cuando menos parcial, de las cosas triangulares.

El primer conocimiento que del triángulo podemos tener consiste en definirlo. Así, decimos: *Triángulo es la figura formada por tres rectas que se cortan dos a dos.* ¿Qué ganamos al sustituir el extracto intuitivo «triángulo» por esta definición? Primero, nos descubre que aquel es un compuesto de partes, y que además es un todo orgánico cuyas partes lo son porque están articuladas, porque sirven ciertas funciones. En esquema, viene a ser el triángulo como un animal o una máquina. Nada de esto aparecía por sí en nuestra intuición. La definición es el resultado de una operación anatómica que practicamos sobre el extracto intuitivo. Platón compara una y otra vez la definición al arte cisoria del cocinero. Segundo, nos presenta a esas partes o piezas por separado. Son estas dos: «figura de líneas rectas» y «tres que se cortan de dos a dos» (1). Tercero, esas partes son extractos intuitivos de orden superior —es decir, más simple o elemental— en la jerarquía de géneros y especies. En este orden jerárquico, la parte más elevada o elemental es «figura de líneas rectas»; es el género. Entendemos la cosa muy bien. En cambio, la otra parte, «tres que se cortan dos a dos», nos es arcana, no la entendemos. Tampoco entendemos muchas piezas de una máquina cuando las vemos sueltas. Precisamente su hermetismo nos revela que es una articulación, algo que existe solo para articularse con otra u otras piezas y formar así un todo. Montémosla en la primera. Su sentido se aclara automáticamente. El juego de articulación está en la expresión «rectas». Ahora vemos que la segunda parte sirve a la función de diferenciar el triángulo frente a las demás figuras rectilíneas. Por tanto, que produce una división en el extracto «figura de líneas rec-

(1) Aquí se ve que la definición no nos presenta las partes que podríamos llamar «materiales», cuales serían todos los puntos de las rectas integrantes del triángulo, sino solo las partes funcionales (órganos). En efecto: esos tres puntos, únicos que exhibe por separado (aunque implícitamente en la noción «cortarse dos rectas»), son los únicos que en el triángulo como tal ejercitan una función constitutiva. Además de las partes, la definición del triángulo hace intervenir los números «tres» y «dos», cuya presencia en esta geometría intuitiva es evidentemente una intrusión. Para simplificar, dejamos este punto fuera de la consideración.

tas» dejando de él solo el caso de que sean tres y se corten dos a dos. Merced a esa *diferencia*, el género «figura rectilínea» se contrae en la especie «triángulo».

Todo esto lo decimos acerca de la definición como resultado; pero ahora debemos preguntarnos cómo llegamos a ella, es decir, qué es definir en cuanto operación nuestra.

Ahora vamos a olvidar transitoriamente las cosas concretas individuales. No tenemos que ver más que con las cosas abstractas que son los extractos intuitivos triángulo, etc. Al producir este último extracto, dijimos que surgía a la vez que otros extractos del mismo nivel: «cuadrado», «hexaedro», «octaedro»..., «circunferencia», «cicloide», «elipse»...; es decir, que nos encontramos de nuevo ante una muchedumbre o diversidad de cosas abstractas e intuitivas. Para averiguar lo que es triángulo buscamos, con nueva abstracción comunista, lo que entre todos esos extractos hay de común; así formamos el extracto «figura cerrada». Pero esto no nos sirve para distinguir el triángulo de ninguno de los otros extractos. Queda, pues, este completamente indeterminado entre los demás. En vista de ello, buscamos *diferenciarlo* por lo menos de una buena porción de aquellas cosas. Es una operación inversa, por la cual disociamos una comunidad en una o varias secciones. En este caso partimos la comunidad de los extractos que son «figura cerrada» en dos grupos: los que son «figuras cerradas rectilíneas» y los que son «figuras cerradas curvilíneas». Con esto ya hemos logrado una primera *determinación* del triángulo, que lo coloca en la comunidad más reducida de las «figuras rectilíneas». Ya queda solo confundido con el «cuadrado», el «rectángulo», el «hexágono», etc. Allí está en su comunidad más inmediata, en su «género próximo». Solo falta buscar una nueva determinación que lo diferencie de las demás «figuras rectilíneas». Para encontrar esta diferencia tenemos que recorrer todas las «figuras rectilíneas» y señalarlas una a una por lo que las diferencia de las demás. Es la «enumeración». En este modo de pensar tradicional nunca se puede estar seguro de que la enumeración es completa. Nos proporciona solo una seguridad práctica. Con esta salvedad, llegamos a descubrir la *diferencia propia* del triángulo: que son tres sus rectas y se cortan dos a dos. Añadiendo esta diferencia al «género», queda plenamente determinado el extracto triángulo; es decir, que se convierte en un concepto definido o término. La definición es, pues, una operación doble que busca hacia arriba su comunidad más próxima y luego lo separa de las demás cosas en esa comunidad incluidas. Queda así lo definido como un compuesto que ha sido

seccionado en sus partes; es decir, en los elementos relativamente simples, que lo integraban: su género y su diferencia. Leibniz llamaba a estos «simples» con un nombre jurídico: «requisitos». Definir es descomponer, y esto se llamaba en tiempos de Aristóteles *análisis*, reducción de un compuesto a sus simples, de un todo a sus partes. Nótese que en la operación definitoria no interviene ninguna operación lógica. Su resultado —el concepto como término— es ya algo apto para que las operaciones lógicas se ejerzan sobre él. Toda nuestra actuación analítica se ha ejecutado sobre la materia intuitiva de los extractos; no hemos hecho más que comparar intuitivamente unos con otros, quedarnos con lo común y diferenciar en su comunidad unas cosas de otras. No hemos probado *nada* ni teníamos por qué. No es una mera definición nominal, porque tenemos delante la cosa definida, y lo que hemos hecho es describir sus partes activas. Cada cual comparará lo dicho en ella con la cosa «triángulo», y verá si coincide o no. Repitamos una vez más que las operaciones lógicas solo pueden ejecutarse sobre conceptos. Con nuestra definición y las anteriores que ella da por realizadas, hemos fabricado los conceptos. *En el modo de pensar exacto según la tradición aristotélico-euclidiana, la fabricación del concepto que es la definición no consiste en más que en precisar las partes de una intuición como tal.* Y no hay por qué darse grandes aires cuando la definición matemática toma el aspecto de lo que se ha llamado «definición genética o causal», como la del cono cuando se dice que es la superficie engendrada por la rotación de un triángulo rectángulo sobre uno de los lados que no sea la hipotenusa, o la más moderna, que no es necesario aducir. Esta faena a que sometemos el triángulo no es nada lógica; es puramente intuitiva, es en cierto modo manual. Ella nos describe una fabricación cerámica que se puede ejecutar en estado de imbecilidad. Se toma una porción de barro, se introduce en ella un triángulo rectángulo de hojalata o cartón lo más delgado posible, se le hace girar, se le retira después y en el hueco se vierte una materia semifluida capaz de secarse y de no adherirse al barro. Al cabo de un tiempo se rompe el bloque de barro y aparece «definido con definición genética» el cono. Mientras tanto, la lógica, en paro forzoso, andaba de paseo. La definición genética, como la no genética, no ha hecho más que describir las operaciones ejecutadas por nosotros en la cosa intuida. Toda definición es genética; incluso la que, en sentido vulgar, se considera puramente nominal, puesto que engendra el concepto de un nombre, el cual es una cosa como otra cualquiera y da lugar a una ciencia natural que se ocupa de los nombres, como la Zoología de los mamíferos.

No se suele ver claro el carácter pre-lógico de la definición, porque se habla de ella cuando la mayor parte de los conceptos de una disciplina o teoría están ya formados y automáticamente han constituido su peculiar jerarquía conceptual de géneros y especies, que los hace entrar en la relación de continente y contenido o *implicación*, la cual, ciertamente, es una relación lógica. Pero esto supone que se han ejecutado ya esas definiciones, cuando de lo que se trata ahora no es de su resultado —el concepto—, sino de la operación misma que lo fabrica.

La definición, pues, engendra el concepto de la cosa, precisando los componentes de aquel. Estos son, a su vez, conceptos; de modo que la definición no hace sino transferirnos a otras definiciones hasta que llegamos a unas últimas que se limitan a nombrar los elementos intuitivos últimos. Así, la del triángulo nos transfiere a las de figura, ángulo, línea recta, línea y punto. No es poco el ahorro de esfuerzo intuitivo que estas transferencias nos proporcionan; pero no consiste la gracia de la definición en esta ventaja económica. Hay, además, en ella un elemento que no es transferencia, sino una intuición nueva que la definición nos invita a obtener; no es la de línea, ni la de línea recta, ni la de tres rectas, sino la de que estas se corten dos a dos. Eso no está en ninguna de las definiciones anteriores a la del triángulo.

Pero, una vez más, no perdamos de vista que lo que queremos es conocer la cosa «triángulo». ¿Qué nos da la definición como conocimiento de la cosa? Por lo pronto, nada que no tuviéramos ya en el extracto intuitivo. Lo que añade a nuestro trato intuitivo con la cosa es solo su descomposición en partes. Algo es; pero no es tampoco un aumento material de nuestro conocimiento. La ganancia viene de que, al aislar una de las dos partes del «triángulo» —la que llamamos «figura de líneas rectas que se cortan»—, nos regala automáticamente toda una serie de «teoremas» y «corolarios», es decir, de proposiciones verdaderas que de las líneas y los ángulos han sido demostradas. El concepto *triángulo* es una especie del género «figura de líneas rectas que se cortan», y todo lo que es verdad para el género, es verdad para la especie. Estamos ya de lleno en lo lógico. Con la definición no solo tenemos ya lo que es el concepto triángulo —no importa que dijeran los antiguos lo que es la cosa «triángulo»—, sino, de golpe, toda una serie de propiedades que esta cosa tiene y que ni la intuición ni, al pronto, la definición nos descubren. Esto es ya conocer no poco del triángulo. Es un saber que nos viene de más arriba de él, y como el triángulo es la figura cerrada menos compleja y está él mismo muy arriba en la jerarquía geométrica, ese saber previo no puede, claro está, ser enorme.

§ 12

LA PRUEBA EN LA TEORÍA DEDUCTIVA SEGUN ARISTOTELES

La definición es una operación denominativa y descriptiva. Su esquema es este: llamo «triángulo» eso que tengo delante, y eso que tengo delante se compone de tal y tal parte. De una proposición así no tiene sentido exigir prueba. Es una mera aserción. Me dice que algo *es* tal, pero no que *tiene que ser tal.* No enuncia necesidad. No se puede ni se tiene que probar. Solo se puede confrontar lo dicho con lo que se ve delante. Confrontar, si se quiere, puede llamarse comprobar. Esto vale también para las definiciones primeras de la disciplina —la de punto, la de línea, la de ángulo—. La definición es la fórmula que hace analíticamente explícito el conocimiento intuitivo de lo que es una cosa, conocimiento que implícito tenía yo ya.

Pero una vez que he definido el triángulo, vengo automáticamente en conocimiento de que si prolongo dos de sus líneas más allá del punto en que se cortan, forman un ángulo externo que es igual a su ángulo interno. Esto, primero, no es el triángulo, sino una propiedad de él; segundo, no es una simple aserción, sino una verdad necesaria. Es, por tanto, en su valor más típico, un «conocimiento científico», esto es, apodíctico.

Ciertamente que esa propiedad no es exclusiva del triángulo. Le es común con «todas las líneas rectas que se cortan». Resulta por ello inadecuado llamarla propiedad del triángulo, puesto que no es su propiedad privada, exclusiva. La tiene el triángulo porque él pertenece a la comunidad o *género* «líneas rectas que se cortan». Es, pues, con respecto a él, una propiedad comunista. Una propiedad comunista es un cuadrado redondo. Digamos, pues, en vez de propiedad, «carácter genérico». Pero eso mismo que para el triángulo es carácter genérico, resulta ser para el género «líneas rectas que se cortan» auténtica y exclusiva y privada propiedad; por tanto, algo de que otras líneas —las curvas o las que no se cortan—, carecen. Quiere decir esto que el género no lo es en sentido absoluto, sino solo relativamente a su inferior; pero que de suyo, o por sí, es una especie. Toda auténtica propiedad es privada y específica. Así la igualdad de sus ángulos a dos rectos es propiedad específica del

triángulo. La razón es esta: vimos que el concepto y extracto «triángulo» era todo un compuesto de dos partes: una era el género; otra, la diferencia. Aquel se puede aislar de esta, esta no se puede aislar de aquel porque resulta ininteligible. Pues bien; del concepto se predican como «caracteres genéricos» las propiedades de su parte independiente. En cambio, sus «propiedades» le pertenecen en cuanto todo —ὅλον—, *hólon.*

La terminología escolástica llama a la atribución del «carácter genérico» a la especie, predicación «universal», porque, en efecto, vale para todas las especies del género. Pero a la atribución de la «propiedad», a la especie —por ejemplo, la suma angular de dos rectos al triángulo—, la llama también «universal». ¿Por qué, si pertenece solo a la especie y la especie es una «cosa única»? La causa de este error es que la especie, a su vez, vale para la muchedumbre de cosas concretas individuales con las cuales está en la relación «uno en muchos». A este triple equívoco del vocablo «universal», ya de suyo ininteligible, me refería antes.

Con el mismo vocablo se expresan tres relaciones por completo diferentes: primera, la de «uno en muchos», o extensión del concepto; segunda, la de parte a todo (género o especie), o comprensión del concepto, o implicación, y tercera, la característica de la propiedad a la especie, que es una relación de consecuencia a principio.

Ahora queda manifiesto por qué, como antes dije, Aristóteles no tiene una palabra correspondiente al término «universal» quien por ser confuso y equívoco sirvió de caballo en todas las grandes batallas del escolasticismo medieval.

Con perfecta adecuación, da Aristóteles a esas tres relaciones distintas tres distintos nombres: primero, κατὰ παντός *kata pantós;* nosotros diremos predicación universal (1). Segundo, καθ'αὐτό *kathautó;* nosotros diremos predicación general, puesto que es el género a la especie. Tercero, καθόλου *kathólou;* nosotros diremos, como Aristóteles, predicación cathólica. En términos latinos diríamos *de omni*, *per se* y *quoad integrum* (2).

---

(1) Por debilidad ante la tradición. En rigor, debíamos decir «predicación comunista». La relación de «uno en muchos» es lo que la logística llama «clase». Una «clase» es un conjunto o muchedumbre de individuos que tienen común una propiedad determinada. Este presunto «universal» es solo un comunismo de clase. Russell quiso reformar radicalmente la vieja lógica elaborando una lógica de clases, pero fracasó, como no podía menos, y tuvo que fundarla en una lógica de relaciones.

(2) A pesar de distinguir Aristóteles esas tres relaciones y darles a cada una un nombre, caerá en el mismo desliz que los escolásticos, usando casi

Me parece que el término *kathólou*, uno de los más importantes y genuinos de todo el aristotelismo, no suele ser bien entendido, a pesar de su clara definición en el texto aristotélico (1) y del ejemplo aducido allí, que es la igualdad a dos rectos de los ángulos como propiedad que se predica del triángulo. Nótese que los problemas de la predicación universal se refieren principalmente a la prueba. En el caso de la «propiedad», esta se verifica haciendo intervenir en el razonamiento el concepto íntegro (específico) del sujeto, no como en la predicación genérica o *per se*, en que interviene solo la parte que representa el género. Pero esta prueba, que permite atribuir los caracteres genéricos a la especie, no solo es, como reconocen los escolásticos, menos perfecta que la prueba *cathólica* o por la especie misma (2), sino que supone haber sido esos caracteres probados antes *cathólicamente* del género, que, para los efectos, revela su más auténtico carácter de especie. No hay, pues, más prueba originaria que la específica, ni más verdad que la cathólica, con lo cual no se hace profesión de fe, sino que se interpreta al pie de la letra a Aristóteles, usando sus mismos vocablos. Este, o por lo menos sus discípulos, no se contentaron con el vocablo positivo, sino que lo emplearon en comparativo y en superlativo, pidiendo, por ejemplo, prueba más cathólica, prueba catholicísima.

En todo esto se esconde precisamente la diferencia entre el modo de pensar pre-cartesiano y el que desde él, con progreso y depuración incesante, ha triunfado en las ciencias exactas. Por eso,

---

siempre el término *kathólou* para nombrar las tres. Pero en Aristóteles tiene esto dos causas: una, puramente lingüística, que es la dificultad de convertir en adjetivos los otros dos términos; otra, ya sustancial, que, aun vista por Aristóteles —la diferencia entre la relación extensiva y la comprensiva del concepto—, no logró nunca dominarla, según es sabido, y salta constantemente de la una a la otra. Esta dualidad es el gran defecto de su Lógica y la causa de que quedase inmóvil durante siglos y siglos. La reforma de la Lógica desde fines del siglo XIX partió precisamente de aclarar y dominar la diferencia entre esas dos relaciones. Como Aristóteles entiende informalmente el κατὰ παντός, las tres relaciones «universales» le aparecen al cabo idénticas *a parte rei*. Pero cuando en sus explicaciones lógicas algún asunto más concreto le obliga a ello, distinguir muy bien entre lo universal aritmético y el κατὰ πᾶντός, el integral cathólico Así *Anal. seg.*, I, 5, 74 a 30-31 οὐ γὰρ ᾗ τρίγωνον οἶδεν, οὐδὲ πᾶν τρίγωνον, ἀλλ' ᾗ καθ' ἀριθμόν. es decir, «así no conoce el triángulo en su esencia (en su ὅλον,) ni en sus especies todas (en sus implicantes o *generalidad)*, sino en su 'universalidad' aritmética».

(1) *Anal, seg.*, I, 4, 73 b 26 hasta el fin del capítulo.

(2) El *secundum quod ipsum* escolástico no se destaca suficientemente frente al *per se* y además no expresa la nota decisiva, que no es el *ipsum*, indiscernible del *per se*, sino la de integridad del concepto, el *hólon*.

no había más remedio que tocar un momento el trigémino a la cuestión.

Con la proposición «la suma de los ángulos de un triángulo es igual a dos rectos», tenemos un ejemplo típico de conocimiento, es decir, de pensamiento necesario acerca de cosas. Es una proposición verdadera, con verdad necesaria. Este carácter le viene de la *prueba;* es una verdad cathólica probada. ¿En qué consiste eso que llamamos prueba o demostración? Véamoslo en este caso concreto. Para probar la proposición enunciada, aislamos una parte en la definición de triángulo, la parte más genérica —«líneas rectas que se cortan», esto es, ángulos—. Descomponemos o desarticulamos el triángulo en simples ángulos; hacemos, pues, desaparecer el triángulo. Puestos frente a simples ángulos, nos encontramos con que sabíamos ya muchas cosas sobre ellos: las proposiciones verdaderas o teoremas que determinan las propiedades de los ángulos *cuando entran en relación unos con otros*. Estas relaciones consisten en ser iguales, o ser uno mayor que otro, o ser otro menor que uno. Aquellas, regulan nuestras operaciones con ellos; igualarlos, sumarlos, restarlos. El triángulo, *en cuanto pluralidad de ángulos*, no es nada nuevo respecto al concepto «ángulo», que es su género. Demostrar consiste, pues, en mostrar que lo nuevo es lo viejo, lo ya sabido; que hablar del triángulo es *lo mismo* que hablar de ángulos, y que, consecuentemente, la nueva proposición es una *tautología* de las anteriores o genéricas. La nueva proposición es verdadera *porque* dice lo mismo que las ya conocidas, porque tautologiza. Para hacerlo patente basta con descomponer el triángulo en ángulos, con *reducir* el compuesto a sus relativamente simples, lo concreto a sus abstractos. Es un caso de mera identificación. Este pensar reductivo de lo compuesto a lo simple, y este ver que lo nuevo es idéntico a lo anterior, a lo *a priori*, es el pensar analítico *a priori*. Este pensar *no* es intuitivo. Se ha instalado en el concepto definido —o término— «triángulo», y no ha encontrado allí más que el concepto previo, genérico, «ángulo». Se ha limitado, pues, a reconocer que *ángulo* estaba implicado en *triángulo*, que este contenía aquél y se resolvía o reducía a aquél. No ha necesitado *salir* de la definición o concepto de triángulo. Este reducir lo compuesto a lo simple, lo concreto a lo abstracto, lo nuevo a lo viejo o *priori*, se llama *deducir*. La prueba *deduce* el concepto «triángulo» del concepto «ángulo».

Pero no basta con esto para la prueba. Hay que dar un segundo paso, muy distinto del anterior: ver lo que resulta cuando los teoremas o leyes *generales* sobre las relaciones entre los ángulos son referidas

a un caso *determinado* (específico), a saber: cuando se trata de tres ángulos cuyas rectas se cortan dos a dos. En el concepto genérico «ángulo» y en sus leyes no está *determinado*, no está previsto el número de ángulos que van a entrar en relación, ni más condición de sus rectas que cortarse; ni está previsto que son tres los ángulos, ni que las rectas se cortan dos a dos. Esto sí es, con respecto a aquellas verdades *a priori*, completamente nuevo. La segunda operación mental que completa la prueba consiste en *aplicar* las leyes generales sobre los ángulos al caso *determinado* por la nueva condición.

Por la confusión a que antes me he referido, no destacan suficientemente las lógicas antiguas que el concepto tiene dos extensiones. Una consiste en su valencia para una muchedumbre de singularidades individuales numéricamente distintas —su extensión numérica o cuantitativa—. La otra consiste en su valencia para una muchedumbre de singularidades específicas —su extensión genérica—. Esta es su extensión propiamente lógica. Así, el concepto «ángulo» se refiere a infinitas formas o «especies» de ángulos frente a cuyas diferencias es él indiferente o indeterminado. La relación género-especie es asimétrica, irreversible. La especie contiene el género; pero el género no contiene la especie, sino la posibilidad indeterminada de ella. De aquí que se pueda reconocer en la especie al género, pero no se pueda reconocer, identificar, la especie, como tal, *en* el género. *En este modo de pensar, la especie es algo nuevo con respecto al género.* Para tener su concepto hay que *salir* del concepto genérico y *añadir* algo en él imprevisto.

Esto hace consistir la prueba o demostración en la aglutinación de dos operaciones mentales completamente distintas: el pensar analítico *a priori*, por el que reconocemos o identificamos el «triángulo» como «ángulo» —la especie en el género—, y el *pensar por añadidura* la nueva condición que crea la especie: ser tres rectas y cortarse dos a dos. El pensar analítico es una operación inter e intraconceptual. ¿Y la segunda? Evidentemente, no. La nueva condición no la hemos extraído de ningún concepto; ha nacido espontáneamente de nuestra intuición, que entre las infinitas formas de ángulos imagina el caso único de tres rectas cortándose dos a dos. Esta intuición nos crea un nuevo concepto *irreductible* al de ángulo. Por una actividad *externa* a la anterior enchufamos o añadimos este nuevo concepto al concepto genérico «ángulo». Y partiendo de él *como de un nuevo principio* que agregamos al principio genérico, la prueba surge ya automática y sin más. Esta nace, pues, del *priori* que es el ángulo, *más* el *priori* recién nacido que es la condición o determinación específica. Este

más expresa que nuestro segundo pensar no es analítico *a priori*, sino sintético *a priori*. Merced a ello, *deducimos* la proposición sobre la suma de los ángulos de un triángulo.

Pero es palmario que esta segunda *deducción* lo es en un sentido distinto de la primera. No ha consistido en deducir, identificar, el triángulo con el ángulo —relación pura inter e intraconceptual—, sino en *añadir* al concepto ángulo una intuición nueva que cristaliza en un nuevo concepto. Entre los conceptos «ángulo» y «triángulo» se interpone una intuición.

Si del concepto genérico «ángulo» pudiéramos, sin hacer intervenir ninguna nueva intuición, deducir o derivar —esto es, formar— el concepto «triángulo», tendríamos una deducción *sensu stricto*, una pura operación analítica entre conceptos, y por tanto, una operación puramente lógica. Habríamos deducido la especie del género. *Pero en este modo de pensar, la especie no se puede deducir del género*. En vez de ello, hemos tenido que «deducirla» merced a una intuición, a una síntesis del ángulo con una nueva condición. La igualdad a dos rectos de los ángulos es verdad para el triángulo con una verdad *a priori;* pero este *a priori* no se parece nada al *a priori* analítico, o conceptual, o lógico. Es un *a piori* intuitivo que se agrega o *sintetiza* al *a priori* analítico del género respecto a la especie. La prueba o demostración, en cuanto razonamiento o modo de pensar, resulta ser un centauro de pensar analítico y pensar sintético.

Lo cual nos invita a reparar en que, si oponemos la expresión «pensar analítico *a priori*» a la expresión «pensar sintético *a priori*» cometemos una impropiedad terminológica, porque empleamos el mismo término «*a priori*» con dos sentidos diferentes —uno lógico, otro intuitivo—; por tanto, que nuestra terminología «pensar analítico *a priori*», «pensar sintético *a priori*» es, por varias razones, no poco fullera. La expresión «pensar analítico *a priori*» es una redundancia. Todo pensar analítico es, por fuerza, *a priori*. Son, pues, sinónimos. Borrémoslo del término. Pero todo pensar sintético es, en cuanto tal, *a posteriori* (se entiende *a posteriori* de una intuición). Si resulta que, no obstante, puede recibir el carácter de *a priori*, será por alguna consideración externa a su carácter sintético; tan externa, que decir «sintético *a priori*» es decir una paradoja. La consideración externa es esta: en la intuición sintetizamos o añadimos a la intuición de ángulos la intuición determinante de que sean tres y sus rectas se corten dos a dos. Sobre este acto mental, que es mera síntesis, formamos el nuevo concepto triángulo, sintetizando la nueva condición intuitiva, una vez formulada en concepto, con el viejo concepto

«ángulo». Del concepto resultante, que es el *integrum* o todo —el *hólon*—, «triángulo», *deducimos ya analíticamente*, por tanto *sensu stricto* «*a priori*», la propiedad. En la expresión «pensar sintético *a priori*», lo intuitivo y no conceptual va subentendido en el término «sintético», y lo analítico o conceptual, en el de «*a priori*». La copulación de este carácter, tan ajeno a la condición de «sinténtico», debía, pues, expresarse con el vocablo copulativo que es el *y*. Debíamos decir «pensar sintético y *a priori*» (suple «y no obstante *a priori*»). Este es el término que expresa adecuadamente lo que pasa cuando probamos una proposición de la geometría precartesiana (1).

Dejemos ahora descansar el momento sintético de la prueba, y vamos a esclarecer hasta el fondo su momento *a priori*. Porque aún nos falta enuclear lo más importante de él, lo que motiva estas largas consideraciones sobre el modo de pensar pre-cartesiano; pues no ha de olvidarse que, aunque incidentalmente nos hayamos referido a Aristóteles, no es su teoría del método o lógica lo que intentamos definir, sino el modo efectivo de pensar que Euclides empleaba. Por eso no he hablado del silogismo al hablar de la prueba. Es falso decir que Euclides procediera normalmente por silogismos. Y ello no tan solo porque estos no aparezcan *in forma* en sus *Elementos*, sino porque, con mucha frecuencia, tampoco son sus razonamientos transformables en silogismos. El modo de pensar de la exacta ciencia euclidiana es, en sustancia, el mismo que el modo de pensar filosófico desde Aristóteles a Descartes. Como Aristóteles suele tomar los ejemplos para su teoría lógica de las ciencias matemáticas contemporáneas, pudiera pensarse que también su filosofía se orienta, como la moderna, en el método de estas. Pero la relación entre filosofía y matemática era muy otra entonces. La similaridad de método proviene, como indiqué mucho más arriba, de que la matemática aprende lo fundamental de su método en el filosófico. Como una vez aprendido su tema —la magnitud extensa (la cantidad discreta o número se mostró más arisca)— pudo en algunos respectos aristarlo

(1) El parecido extremo de estos términos con el famoso kantiano de «juicios sintéticos *a priori*» no debe llevar a identificarlos demasiado pronto; antes bien, conviene atenerse al sentido estricto con que han surgido en nuestro desarrollo. Pero claro es que, al cabo de no pocas vueltas, llegaríamos por este camino a la cuestión que Kant plantea. Y lo dicho arriba es aprovechable desde luego para ello, al poner de manifiesto acusadamente el carácter de enorme paradoja que contiene el término «juicios sintéticos *a priori*». Esa paradoja ponía frenético al mal genio de Brentano, que por ello, con gracia punzante de gran panfletario, los llama «prejuicios sintéticos *a priori*».

más, se produjo ciertamente un retroefecto de su método sobre el filosófico; pero, bien entendido, de carácter muy secundario. Esta me parece ser la efectiva situación tradicional entre ambas disciplinas.

La prueba en sentido estricto *a priori* de las proposiciones sobre el triángulo consistía en deducir su verdad (por un acto de pensar analítico) de la verdad que poseen otras proposiciones anteriores o genéricas. Por tanto, la verdad de aquellas les es transmitida de estas. El razonamiento *a priori* es solo el artificio de Juanelo o acueducto por donde la verdad de la proposición general anterior fluye a la específica o posterior. Es, pues, una verdad recibida. *La prueba lógica, por sí, no engendra el carácter de verdad que una proposición tiene.* Esta le llega de lo alto, con un vuelo descendente, como la paloma del Espíritu Santo.

Pero a la verdad de la proposición anterior le acontece lo propio. Somos siempre transferidos a una verdad antecedente. Con lo cual nos hallamos ante estas tres posibilidades: primera, que el regreso hacia atrás y hacia arriba no termine, sino que una proposición nos transfiera a otra, y esta a otra, y así indefinidamente; segunda, que al llegar a una proposición anterior, resulte que esta se prueba por otra posterior (sería la demostración circular); tercera, que lleguemos al cabo de un número finito de pasos mentales a una o varias proposiciones que no necesiten prueba y, sin embargo, sean verdad.

La primera posibilidad no nos resuelve nada. Una serie infinita de proposiciones en que una recibe su verdad de otra no llega nunca a la verdad originaria. La segunda es, como prueba originaria, imposible *en este modo de pensar* por géneros y especies a base de abstracción comunista; es la prueba circular, que, cuando se produce, constituye uno de los grandes pecados lógicos: el *circulus in demonstrando*, que es vicioso. Solo la tercera parece solución *a este modo de pensar*.

Reconozcamos, sin más tardar, que esta solución del pensar lógico tradicional es la más ilógica de las tres posibilidades, puesto que, consistiendo la verdad del pensar exacto en probar, resulta que es una verdad fantasmática, ilusoria, y que la verdadera verdad es la que tienen ciertas proposiciones que no se pueden probar, que son verdades *per se notae* o evidentes; y conste: lo que en ellas es *per se notum* no es solo su peculiar contenido, lo que dicen, sino su carácter de verdad. Tenemos, pues, una dualidad de sentido en la noción «verdad», y esa dualidad es una franca contradicción. Esto es lo ilógico. Añádase que, en lo anterior, pensar como pensar exacto o ciencia —επιστήμη *(epistéme)*— significaba probar; y ahora resulta

que el pensar como probar es solo una forma secundaria y derivada del pensar la verdad de otra originaria y más propia, que es la contraria que probar, y que llamaremos *evidenciar*. Prueba es «razonamiento», y probar es razonar. Pues bien; el pensamiento con que se piensan las proposiciones primeras no razona, es irracional por tanto y cuando menos, ilógico.

Como se advierte, hemos llegado a un punto en que rizamos el rizo iniciado en los parágrafos 2 y 3. Quiere ello decir que todo lo interpuesto entre aquellos y el lugar presente ha sido declarado como preparación ineludible para poder empezar ahora a hablar de lo que en este estudio nos importa. Cuando nos preguntábamos qué era para Leibniz pensar, nos respondimos fulminantemente, aunque a beneficio de esquematizar, que, para él, pensar era probar. Durante las páginas precedentes podía parecer que esto no era peculiar de Leibniz, pues toda la filosofía anterior a él, desde Aristóteles, repite, como este, una y cien veces, que la ciencia es la prueba.

Pero ahora vamos a ver que no había tal (1). Y entonces será cuando nuestra fórmula sobre Leibniz empezará a cobrar su significación propia.

§ 13

LA ESTRUCTURA LÓGICA EN LA CIENCIA DE EUCLIDES

Como hemos visto, la prueba cathólica o específica supone en una de sus partes, la prueba desde el género, que es la analítica o *a priori*. Pero la prueba genérica supone a su vez que ella fue probada específicamente. Así, por regresión, llegamos a una primera prueba, que es, claro está, específica, pero cuyo género probante no necesita ya ser a su vez probado, sino que es por sí,

(1) Es sorprendente la contracción del término «ciencia» en Aristóteles. Porque resulta no coincidir con «conocimiento verdadero» con νοεῖν *(noeîn)*, ya que significa solo el saber probado. Este no es posible sin premisas últimas no probadas, pero que son conocimiento; de modo que la «ciencia» es, para él, un pedazo de sí misma, algo incompleto, lado abstracto —y por lo mismo inseparable de otro lado— en el completo «conocer». Se trata, como es de sobra sabido, de la diferencia entre νοῦς *(noûs)* y διάνοια *(diánoia)*.

y sin más, verdad. Esto equivale a decir que una ciencia tiene que comenzar por una o varias proposiciones primeras que son improbadas e improbables, y que sin embargo son más verdad que las a ellas subsecuentes y en ellas fundadas, puesto que estas tienen solo una verdad derivada de aquella, que es primitiva e ingénita a las proposiciones primeras. Se llama a estas «principios» no solo porque con ellas se *comienza*, sino porque de ellas *se siguen* las demás, que se llaman «consecuencias». Que estos dos caracteres del principio —el comenzar y el seguirse de él algo— son distintos, se patentizará cuando advirtamos que en la ciencia hay muchos otros principios que aparecen en todos los niveles de su cuerpo doctrinal y que, por tanto, están muy lejos de ser comienzo de la disciplina y primeros en el edificio teórico. Ahora hablamos de los principios primeros o *principia maxima* (1). Lo otro, es decir, subrayar de la manera más enérgica que en este modo de pensar tradicional la ciencia *necesita* muchos otros principios —que sin embargo no son primeros o máximos—, y que *esto* es lo que lo diferencia del modo de pensar leibniziano, es en cierto modo la sustancia toda de este estudio.

Los *Elementos* de Euclides comienzan su primer libro con una serie de proposiciones que se dividen en dos clases: unas son definiciones —del punto, de la línea— en las cuales no se afirma nada de la cosa, sino que se la presenta, o expone, o explicita. Las otras son proposiciones que afirman con carácter de verdad necesaria ciertos comportamientos de esas cosas definidas, *una vez que están ya definidas*. Euclides las llama κοιναὶ ἔννοιαι *(koinaì énnoiai)*, lo que podríamos traducir diciendo «noticias comunes»; Aristóteles las llamaba *axiomas*. Euclides agrega tres que llama «postulados», de que no vamos a ocuparnos porque no interesan a nuestro tema. En los libros siguientes aparecen más definiciones, y en alguno, nuevos axiomas (2). El famoso «postulado» de las paralelas no va entre los postulados, sino que constituye la última definición (número 23 en unos textos, 25 en otros y 35 en el que ha servido hasta hace poco de texto escolar).

---

(1) De aquí viene el significado que en nuestras lenguas de Occidente ha llegado a tener la palabra «máxima» cuando se usa como sustantivo. Así «máxima moral».

(2) Este estudio no se propone estudiar a Euclides como hecho histórico individual, sino solo lo que su método tiene de representativo y de permanente influencia hasta Descartes (en la enseñanza de algunos países —por ejemplo, en Inglaterra— ha continuado siendo texto escolar), aunque el tema resultaría mucho más sugestivo de lo que acaso pueda suponerse. Euclides pertenece a la primera generación floreciente después de la muerte de

Para hacer ver con perfecta claridad lo que ese convoluto de definiciones y de axiomas representa en cuanto elementos del «modo de pensar» euclidiano, conviene poner desnuda su estructura lógica mediante una expresión esquematizada. De este modo quedará manifiesta la forma de la «teoría deductiva» en sentido euclidiano, y podremos luego compararla, miembro a miembro, con la forma de la «teoría deductiva» que, germinando en Descartes, es hoy canónica.

Las definiciones, ya he dicho, aducen «cosas abstractas» cuyos caracteres constitutivos explicitan; son: punto, línea, línea recta, superficie, ángulo, etc. Vamos a representar esas cosas con letras minúsculas; por ejemplo: el punto será a; la línea, b. A los caracteres de cada una de esas cosas, que la definición exhibe por separado, los representaremos con las mayúsculas y un signo de suma que indica solo su reunión para integrar el concepto de las cosas. Entondes, el «modo de pensar» de Euclides al comenzar con definiciones se puede formular así:

Sean estas dos clases de cosas:

$$a = A + B$$
$$b = C + D$$
$$c = E + F$$

Etcétera, etc.

Aristóteles; por tanto, a aquella en que el estoicismo nace. Lo cual no es decir que Euclides fuera estoico (había sido educado en la Academia), sino que, tanto el estoicismo como su obra, brotan en el mismo ámbito de vigencias históricas. El término κοιναὶ ἔννοιαι lo revela. En Aristóteles, es ἔννοια un vago vocablo que no ha cristalizado aún en término, y significa la idea o noción informal que se tiene de algo, indiferente a que sea o no verdadera. En Euclides, como en Zenón, significa «conocimiento verdadero» que se da espontáneamente en todo hombre, y cuya verdad, por tanto, no necesita prueba, sino que es origen de demostraciones posibles. Con el adjetivo κοιναὶ forma un término importantísimo de la doctrina estoica, donde «comunes» suple «a todos los hombres». En Aristóteles, ese adjetivo tiene dos sentidos muy distintos; uno, ese mismo; otro, proposiciones *comunes* a varias ciencias. De este segundo sentido me ocupo luego. La dispersión de las definiciones por los diferentes libros, la colocación entre las definiciones del famoso «postulado», la diferencia de sentido entre los cinco primeros axiomas y los restantes, y no pocas otras cosas, producen la impresión de que la obra de Euclides, prototipo del pensamiento exacto durante tantos siglos, es obra, no obstante, que revela ya cierta degeneración en la pureza metódica y supone otras obras anteriores mucho más perfiladas en la exposición. Además, es sabido que nuestro texto euclidiano contiene añadidos y padece acaso amputaciones que en él fueron practicados hasta Theon de Alejandría, viviente en el siglo IV d. C.; es, pues, un texto fatigado por la corriente de seis siglos.

Esas cosas abstractas, recordémoslo, son extractos intuitivos que la definición secciona en sus componentes. El concepto no hace más que descubrir una intuición en la cual la *cosa misma* está. Se parte, pues, de cosas y de definiciones que hacen ver sus componentes *tomados de ellas mismas.*

Vamos ahora a los axiomas. Elijamos algunos, procurando que representen el diferente carácter *lógico* que tienen; por tanto, no interesándonos especialmente su contenido singular.

Axioma I. Las cosas que son iguales a una tercera, son iguales entre sí.

Axioma II. Si a cosas iguales se suman otras iguales, los todos son iguales.

Axioma VIII. Magnitudes que coinciden entre sí, esto es, que llenan exactamente el mismo espacio, son iguales.

Axioma IX. El todo es mayor que las partes.

Axioma VI. Dos magnitudes de las cuales cada una es doble que otra magnitud, son iguales.

En estas frases axiomáticas observamos los siguientes caracteres:

Primero, son proposiciones que una vez entendidas, y sin más, reclaman ser consideradas como verdades necesarias. Son, por tanto, verdades por sí, y no por razones o pruebas.

Segundo, los predicados de todas ellas expresan relaciones en que entran las cosas, las cuales, merced a ello, se convierten en iguales, mayores, menores.

Tercero, los axiomas I y II se diferencian de los restantes en que hablan cosas de cualesquiera, mientras los VIII, IX y VI hablan solo de cosas que son magnitudes.

Cuarto (conexo con lo anterior), en el axioma I se habla de cosas *iguales*, pero no se ha definido la igualdad. En cambio, en el axioma VIII se define lo que va a entenderse por igualdad; pero al hacerlo se hace consistir esta en una relación que solo vale para cosas que son magnitudes, y no para cosas cualesquiera.

A estas observaciones añadiremos solo una última referente al famoso «postulado» que aparece como definición. Dice así la Definición-Postulado-Axioma: Líneas paralelas o equidistantes son líneas rectas que, estando en el mismo plano y siendo prolongadas por ambos lados, nunca se llegan a tocar.

Este, que llamaremos, por razones que se irán viendo, «definición-postulado-axioma», se diferencia de las definiciones en que estas no hacen sino describir una cosa patente en la intuición, mientras el

«definición-postulado-axioma» no define nada, sino que afirma lo que va a pasar con dos rectas; a saber: no solo que son en esta intuición equidistantes —lo que aún podría valer como definición—, sino que tienen que serlo. Ostenta, pues, el carácter de una verdad necesaria, y en esto es como un axioma.

Pero se diferencia de los axiomas en que estos respaldan su verdad con la intuición que en cualquier momento podemos tener de ellos, al paso que el «postulado» enuncia un comportamiento de las rectas que no puede ser confirmado por ninguna intuición. No hay intuición de lo infinito (1). Conste, pues, que el «postulado de Euclides» es algo híbrido —entre definición y axioma—; algo que ni es verdad por razón, como los teoremas, ni por una evidencia adecuada a su propia afirmación, como los axiomas. Parece seguro que Aristóteles no lo conocía, aunque resulta extraño. Pero si lo hubiera conocido, le hubiera dado grandes quebraderos de cabeza. En su lógica y metodología no había medios, como

---

(1) La ilustre cuarta prueba de la subjetividad del espacio que Kant formula es un *lapsus* descomunal del gran maestro. «El espacio —dice— es representado como una magnitud infinita *dada* (subrayado por Kant)... Por tanto, es la representación originaria de espacio, *intuición a priori* y no concepto.» Lo que hay entre estas dos frases y suprimido, no hace ahora el caso; pero sí, y muy de frente, en otro lugar de este estudio. No nos es *dado*, claro está, el espacio infinito en ninguna intuición, sino solo espacios finitos de uno u otro grandor. Lo que proporciona ese suplemento de infinitud al espacio finito intuido, es hacernos cargo de que podemos ampliar toda intuición dada más allá de sí misma. Pero, evidentemente, ese ir más allá de sí misma no puede hacerlo por sí misma la intuición, sino solo el entendimiento, que crea el concepto o ley de la reiteración ilimitada de nuestras ampliaciones del espacio. Lejos, pues, de sernos dada la infinitud del espacio, tenemos que fabricárnosla nosotros con no poco esfuerzo; primero, mediante ampliaciones sucesivas de la intuición, y luego, mediante el concepto de que nuestra propia actividad ampliadora no está limitada por ninguna intuición; concepto, por tanto, que niega a esta y declara que la totalidad del espacio no puede ser nunca una intuición.

La infinitud del espacio prueba, pues, precisamente lo contrario que Kant pretende; prueba que el Espacio no es mera intuición sino, a la postre, concepto formado con intuiciones —y no con una sola—; pero trascendente de ellas y en virtud del principio más conceptual que es el de razón suficiente. Porque, en efecto, el concepto de espacio infinito se funda en que no hay razón para un límite en nuestras sucesivas ampliaciones de la finitud, o como Leibniz diría, que el progreso indefinido en las ampliaciones *habet ipsi rationis locum*, vale como razón suficiente de su infinitud. El *lapsus* de Kant tiene, claro está, su buen sentido. Era su intención negar que nuestra noción de espacio fuese un concepto aristotélico obtenido por abstracción comunista, y su tiempo desconocía aún otra forma de concepto.

vamos a ver, para filiar la *clase de verdad* que a este «postulado» atañe (1).

La teoría deductiva de tipo aristotélico-euclidiano consiste en deducir (= demostrar analíticamente o desde el género) proposiciones partiendo de principios cuya verdad es evidente. Aunque Aristóteles dedica muchas más páginas a estudiar la demostración, este modo de pensar carga todo el peso de la veracidad teorética sobre los principios, y una vez y otra reconoce que son estos *más verdad* que sus consecuencias, es decir, que el razonamiento en que estas se producen (2). Esta cuantificación de la verdad nos extraña, porque no se trata de la credibilidad, que puede ser más o menos probable, sino de la plena y constituida verdad. La cuantificación resulta, no obstante, diáfana si se recuerda que en este modo de pensar hay dos clases de verdad: la probada o racional y la evidencial; esta es supuesto y fundamento de aquella; por tanto, es más verdad.

---

(1) La noción de postulado, αἴτημα *(aítema)*, en Aristóteles, es incontrolable. Significa lo que es evidente para el maestro, pero no para el discípulo. Sea dicho de paso que muchas cosas de la Lógica de Aristóteles son difíciles de entender por inadvertencia de que los griegos de su tiempo no «veían» la ciencia en libros, sino en su actualismo escolar, como diálogo entre maestro y discípulo. El nombre mismo de «matemáticas» —enseñanzas— lo manifiesta. Residuo de esto es que llamemos aún a una ciencia una disciplina. El axioma XII es recíproco del postulado de las paralelas. Las dificultades que su comprensión ha suscitado fueron motivo de que, desde hace siglos, sea por muchos considerado como un postulado. Me sorprende que los estudios más recientes y exactos sobre el problema de los fundamentos de las matemáticas declaren demasiado rápidamente, y *refiriéndose a Euclides*, que el postulado de las paralelas no es sino un axioma más. Desde el punto de vista actual, y según veremos, claro está que lo es; pero lo es porque la noción actual de axioma es muy distinta de la euclidiana. La apreciación de su carácter híbrido y su distinción de los axiomas por la intervención en él de la infinitud, no la he visto en ninguna parte; pero esto no quiere decir nada, porque yo no he visto muchas cosas. Me parece tan obvia esa distinción, que me sorprendería averiguar que no ha sido hecha antes. Por lo mismo, agradecería a los matemáticos que me lean alguna indicación bibliográfica sobre ello. Los tres postulados que Euclides formula con el carácter de tales, están encargados de formular la condición de infinitud homogénea propia al espacio, y dos de ellos reiteran su estructura básica rectilínea, que ya la «definición» de las paralelas pone. Juntos con esta constituyen, pues, lo que desde el punto de vista actual llamaríamos «axiomas restrictivos euclidianos». De modo que Euclides le llamó definición; los modernos, postulado, y los contemporáneos, axioma. No era, pues, capricho mío llamarle, antes de decir lo que en verdad es, «definición-postulado-axioma».

(2) πιστώτατον *(pistótaton)*: lo más digno de crédito.

§ 14

LAS DEFINICIONES EN EUCLIDES

Lo antecedente nos presenta con la claridad de un preparado anatómico los principios de una ciencia —en el caso, la Geometría—. Ahora vamos a irnos a fondo sobre ellos, no para escrutar sus contenidos particulares, como haría un geómetra, sino para aclararnos plenamente su función general de principios en la economía u organismo que es una teoría deductiva. Solo esto nos interesa, porque este estudio versa sobre qué es «principio», a fin de precisar qué era para Leibniz. ¿Era lo mismo que para Aristóteles, o era cosa distinta? Esta es nuestra sustantiva cuestión.

Y tenemos lo siguiente.

La teoría deductiva necesita de dos clases de principios; una que nos define las cosas elementales de que se componen todas las cosas de que vamos a tratar, otra que nos define las relaciones en que esas cosas pueden estar. Estas relaciones se reducen a tres: ser iguales las cosas, ser una mayor que otra y la recíproca o ser esta menor que aquella.

Las definiciones consisten en dar nombres a los componentes de cada cosa elemental. Esos componentes *no son*, a su vez, definidos, sino que tenemos que verlos en la intuición, y el nombre actúa como mero indicador imperativo para que lo busquemos en la intuición. Que la cosa elemental —punto, línea, recta, ángulo— esté adecuadamente definida, esto es, que la cosa quede descompuesta en sus componentes efectivos, no nos es garantizado por nada. Que esos componentes, tal y como nos aparecen en la intuición, sean algo preciso, inequívoco, tampoco nos es garantizado. La definición, pues, al crear un término, esto es, un concepto definido, preciso, no nos garantiza —ella como tal definición— la precisión de aquel, sino que nos consigna a la precisión doblemente irresponsable de la intuición. Digo «doblemente» porque ni la intuición responde de que los componentes sean los acertados, ni de lo que sea *precisamente* cada componente.

Pongamos un ejemplo. La primera definición de Euclides suena: «Punto es lo que no tiene partes o lo que no tiene magnitud ninguna.»

Ya es sospechoso que, en vez de una, se nos den dos definiciones de lo mismo. Pero sigamos. La segunda definición suena: «Línea es lo que tiene longitud, pero no anchura.» No se nos dice lo que es longitud ni anchura. Pero podemos colegirlo: no tener anchura es no tener magnitud o no tener partes; por tanto, ser puntual según la primera definición. Es decir, que la segunda nos consigna a la primera, más elemental aún; o dicho de otro modo: esas dos definiciones nos ponen delante dos clases de elementos que vamos a manejar luego: la clase «puntos» y la clase «líneas». Los elementos de esta segunda clase se componen, pues, de elementos de la primera; por tanto, es una «clase de clases». En las siguientes definiciones este proceso mental prosigue sin más novedad que la introducción de conceptos que las definiciones no definen —igual, mayor, menor— y quedan transferidos a los axiomas. Lo importante es que todas las cosas elementales implican la clase primera: los puntos. Lo que digamos sobre la definición de estos valdrá, pues, para todo lo subsecuente.

En vista de ello, retrocedamos a la primera definición de punto: punto es lo que no tiene partes. Si entendemos esta definición como expresión de algo lógico, es decir, de un concepto determinado, que determina suficientemente su sentido y merced a ello permite encontrar sin confusión o indeterminación posible la cosa definida, tenemos que rechazarla *a limine*. Porque ella no nos permite distinguir el punto de innumerables otras cosas que, como él, no tienen partes: por ejemplo, el alma, Dios, la sílaba (1), todo lo que sea inextenso y «lo que no hay». El fracaso nos hace recurrir a la segunda definición del punto: lo que no tiene magnitud ninguna (2). Estamos en las mismas. Como fórmulas lógicas, ambas definiciones son imposibles; pero su misma torpeza revela que no debemos entenderlas como términos o conceptos lógicos, sino como meros indicadores de algo intuitivo. Ambas definiciones dan por supuesto, y de puro suponerlo no lo expresan, que vamos a hablar de lo extenso, de lo espacioso, de la magnitud continua —o como se le quiera llamar—, y más concretamente suponen que lo tenemos delante, que lo vemos. Suponen además que vemos eso que vemos como un todo, y que lo dividimos en partes. Suponen que con una de esas partes medimos el todo, y nos proponen que busquemos una parte tan pequeña que ya no tenga partes y que no pueda ser medida con ninguna otra

(1) Aristóteles, *Categorías*, VI, 4 b 34.

(2) Esta segunda definición es, por supuesto, un añadido, tardíamente practicado, al texto clásico euclidiano.

porque es menor que cualquiera otra. Todo esto implica buena porción de la geometría antes de comenzar esta. Pero aceptemos todo ello. Aun así, la definición no nos permite tener el punto como algo determinado, porque nos transfiere a la intuición, y en la intuición todo punto dado tiene partes y algún tamaño. Cuando vamos a decir «esto ahí» es ya el punto que buscamos, «esto ahí» pare, prolifica, y de su vientre salen infinitos puntos en que mágicamente se ha convertido aquel único; es decir, en lo que menos se parece a *un* punto.

Pero esta insuficiencia de la definición no es lo interesante (1). Eslo, en cambio, que Euclides no hace uso en su obra de esta definición, aun cuando toda ella se ocupa de los puntos, ya que todas las figuras los implican, y a veces explicitan algunos, como el cortarse dos rectas, el vértice de los ángulos, la equidistancia de las paralelas que lo son punto a punto, el centro de la circunferencia y su contacto con la tangente, etc. (2). Por otra parte, si Euclides hubiera expuesto su método y formulado la teoría de su teoría, es seguro que, con una u otra variante, habría coincidido con la doctrina de Aristóteles sobre la ciencia. Por eso comienza el libro con veintitrés o veinticinco definiciones. Este hecho contradictorio se entiende si advertimos que estas definiciones definen «cosas», es decir, transcriben en nombres su composición, y se limitan a eso. Ahora bien; cuando la «cosa» definida es tan sencilla y tan a la mano siempre como el punto, la línea, el ángulo, etc., tanto da, para los efectos prácticos, tener delante la cosa como su definición, y no importa que esta sea insuficiente.

Al decir «para los efectos prácticos» hemos introducido en nuestra marcha mental un concepto de aspecto extraño. La geometría es pura teoría. ¿Qué puede significar en un hacer teórico la «práctica»? Nada menos que esto: toda teoría, salvo la teoría de la teoría, es una práctica. El geómetra *produce* sus teoremas sin necesidad de reflexionar sobre *cómo* procede, sin que por fuerza tenga que darse cuenta de cuál es la forma lógica de su teorizar. Esto es lo que llamo —y no puede parecer un despropósito— proceder prácticamente como geómetra. Ahora que esta distinción entre reflexión sobre la teoría —o

---

(1) Como es sabido, Aristóteles (en obras diferentes) propone los dos caminos inversos para llegar a los primeros conceptos geométricos: este que empieza con el punto, de él a la línea, de esta a la superficie, etc., y el otro que parte del sólido y llega al punto como límite de la línea. En la geometría actual, más rigorosa, se define el punto como «lugar preciso».

(2) Leibniz hace notar asimismo que la definición euclidiana de línea recta es errónea, pero que, afortunadamente, tampoco hace uso de ella.

teoría de la teoría— y *práctica* de la teoría, nos hace ver una ciencia con dos aspectos distintos, superpuesto el uno al otro (1).

Esto nos hace reparar que cabe otra explicación de la antedicha contradicción; explicación que no hacemos, por ahora, sino balbucir confusamente, dándole solo el valor de mera posibilidad. Es esta: una vez descubierto por la filosofía el plano teorético, los matemáticos griegos, al producir su ciencia, se comportaban, sin darse cuenta, según el método que la matemática reclama, el cual coincide en parte con el filosófico, y por eso la ciencia exacta pudo constituirse al amparo y bajo la disciplina de este. Pero en otra buena parte, el método efectivo que da a la matemática su peculiar virtud teorética es diferente del filosófico. Este es el sentido, por ejemplo, de que Platón haga decir en el *Teeteto* a Teodoro que se ha retirado de la filosofía y se ocupa solo de matemáticas. Esta dualidad en la hipótesis, que insinúo, habría ocasionado una curiosa mixtura o interpenetración de dos modos de pensar. El filosófico, definido y acusado por los filósofos, se colocó como un caparazón o *camouflage* sobre el efectivo de los matemáticos que no habían reflexionado sobre lo que su método tenía de peculiar. Esta combinación habría durado hasta Descartes, que libertó a las matemáticas de su caparazón aristotélico. El *camouflage* filosófico de la matemática, inoperante en la realidad de la producción matemática habría tenido sobre ella, sin embargo, un influjo sustancial; a saber: un influjo negativo: el de impedir —en seguida veremos por qué— la expansión de la matemática, obligándola a fingir que pensaba «cosas» y que las pensaba, por abstracción comunista, en géneros y especies (2).

No podía menos de anticipar esto, aunque ahora no se entienda; porque necesito hacer constar que de aquel hecho contra-

---

(1) Para mí, ese practicismo teórico es característico del gran creador de ciencia, en oposición al filósofo. La mayor parte de las ciencias ha sido engendrada en un estado que podríamos llamar «de sonambulismo teórico». Explicaré esto un poco más adelante, a propósito de Newton.

(2) No puedo aceptar el diagnóstico de Solmsen cuando en la obra citada dice (pág. 119): «La Apodíctica de Aristóteles, que no es sino una metodología de las Matemáticas, y que constantemente y por todos lados se orienta en la práctica de estas ciencias...» Ni la teoría aristotélica casa exactamente con la práctica de estas ciencias, ni esta práctica misma se hallaba en tiempos de Aristóteles fijada, especialmente en lo que a este importa más, que es la comunidad o propiedad de los principios. Y el caso es que una de las cosas más interesantes en el libro de Solmsen son los lugares en que aportaba datos concretos sobre el estado aún flotante de la práctica matemática.

dictorio —que la definición principal no se use, y sin embargo se haga constar, no obstante su patente inconcinidad— cabe dar otra explicación inversa.

Supongamos que en vez de definir la cosa «punto», que está o pretende «estar ahí» ya por sí misma, definimos *x; x* no es por sí nada determinado; no es, por tanto, ninguna cosa que «está ahí». Qué sea *x* lo vamos a determinar nosotros, ahora *abstractamente*, es decir, no intentando transcribir una realidad que existe previamente a nuestra definición, sino, al revés, creándola —por decirlo así *a nihilo*— *con* nuestra definición. En este caso, *x* consistirá exclusivamente e incuestionablemente en lo que nosotros queramos hacerla constar; *x*, en vista de esto, será un puro concepto nuestro, sin misterio, sin posible inadecuación entre él y su concepto, puesto que nuestro concepto es antes que él mismo y va a crearlo, a constituirlo. Puestos de acuerdo en esto, digamos: *x* es lo que no tiene partes.

Ahora la situación ha cambiado por completo. Esa definición *no* puede ser inadecuada porque no pretende adecuarse a nada, porque no quiere definir una cosa, sino hacer a un mero signo visible, *x*, soporte de un puro concepto. Esta definición no pretende —ni puede— ser una verdad. ¿Verdad sobre qué, si no hay nada previo a ella de quien hable y a que se refiera? Si se quiere, es una pura definición nominal. No varía esta porque en vez del signo *x* elijamos otro signo cualquiera, *a* o *z*, o bien el signo *punto*. Esta palabra aquí no significa la cosa punto, sino el concepto «lo que no tiene partes». Podemos, pues, decir, con un sentido radicalmente distinto que el de antes: punto es lo que no tiene partes. Basta que en la geometría, siempre que tengamos que hablar de punto, lo hagamos refiriéndonos a algo —no importa qué— como no teniendo partes; es decir, simplemente, que no le atribuyamos predicado ninguno que implique «tener partes». Ahora no nos importa que el alma, Dios, «lo que no hay», sean cosas sin partes, porque ahora el alma, Dios, etcétera, no serán para nosotros ni más ni menos que «puntos».

Esta definición es arbitraria —esto es, independiente frente a lo que sea cosa alguna; pero una vez ejecutada, perdemos frente a ella nuestro albedrío y nos comprometemos a no emplear en nuestra teoría el signo «punto» más que cuando se trate de algo que, en efecto, no tenga partes. De donde resulta que lo que esa definición define no es una cosa que previamente hay, sino nuestro ulterior comportamiento mental.

Ni por un momento asumo que Euclides creyera haber dado este sentido a su definición de punto. No; él lo definía, con perfecta

buena fe, en el sentido aristotélico de definir «cosas» por géneros y especies. Pero es un hecho que no hace uso de esa definición como tal, y es también un hecho que se comporta siempre ante lo que llama «punto» no atribuyéndole jamás partes, *a pesar de que* todos los puntos que ve y todos los que imagina tienen partes.

Al principio del libro define la cosa «punto», que en cuanto cosa es indefinible y es algo contradictorio, por tanto, imposible; pero en el resto de su obra se comporta como si su definición hubiera sido nominal y arbitraria, esto es, trayéndole sin cuidado que pueda o no haber cosas de ese jaez. Todo pasa, pues *como si* Euclides, bajo el *camouflage* de una definición esencial (= de cosa), practicase solo una definición nominal, de comportamiento mental o puramente lógico. Porque con esto terminamos el presente episodio: la definición nominal nos da un concepto que no lo será de cosa ninguna, pero que, en cambio, es de verdad y rigorosamente «término»; por tanto, exacto, inequívoco; por tanto, *sensu stricto* lógico (§ 9).

Era conveniente hacer aquí esta anticipación; pero una vez hecha, debemos retirarla al fondo de nuestro actual horizonte, para que, sin intervenir activamente en lo que sigue, conste como término de contraposición frente a lo que es la definición oficial aristotélico-euclidiana, en cuanto *principio* de la teoría deductiva pre-cartesiana.

§ 15

LA «EVIDENCIA» EN LOS AXIOMAS DE EUCLIDES

LAS definiciones de Euclides tienen que enunciar verdades, porque son *principios*, son fuentes originarias y emanantes de verdad. Su verdad no es existencial, es decir, no ponen existencias, no dicen que *haya* esas cosas por ellas definidas; pero al no ser sino indicadores de intuiciones a realizar por nosotros, claro es que —contra la opinión de Aristóteles— suponen las existencias. Pero es cierto que ellas explícitamente solo ponen consistencias, dicen en qué consiste la cosa.

Mas con las cosas que ellas nos ponen delante y sus consistencias no hacemos nada ni podemos decir de estas nada geométrico. Es preciso para tal fin hacer intervenir principios de otro tipo: los axiomas.

Procedamos como antes. Examinemos, por vía de ejemplo, uno entre los citados.

El axioma VIII dice: «Magnitudes que coinciden entre sí, esto es, que llenan exactamente el mismo espacio, son iguales.»

¿Qué es eso? Por lo pronto, es *también* una definición como las anteriores. La única diferencia está en que no define, como estas, una «cosa», sino una «relación». Una relación se diferencia de una cosa, ante todo, porque en una relación intervienen por lo menos dos cosas, más el momento relacional mismo. Cuando se trata, como en el caso presente, de una relación que encontramos en las cosas mismas, la relación pertenece al mismo ámbito de *cosidad* o «realidad» que ellas, y por tanto, no será una cosa, pero sí será algo *cosoide*.

El axioma VIII define la relación de igualdad del modo más perentorio: consiste en que las cosas llamadas «magnitudes» coincidan, esto es, que llenen exactamente el mismo espacio. Dejemos aquí expresa, como entre paréntesis y sin más, nuestra sorpresa de que se nos hable repentinamente y a boca de jarro de «magnitudes», de algo, pues, que no nos ha sido definido antes. El axioma nos da a entender que se trata de «algos que llenan espacio» —por tanto, de extensiones—, y declara que *si* el espacio que llenan es el mismo, entonces esos algos magnitudinarios adquieren la propiedad de ser iguales. Es decir, que la igualdad significa «perfecta coincidencia espacial» o mismidad de espacio que dos o más cosas exhiben. Bien claro está que la igualdad es algo cosoide. El axioma-definición la hace consistir en algo que se ve con los ojos.

Pero al oír esto, las más de las gentes, dándose un aire ridículo de quien está en el secreto, se apresuran a hacer constar que la igualdad de que habla la Geometría no es la que se ve con los ojos, porque esta es solo aproximada, y Euclides dice textualmente que la coincidencia de las dos rectas ha de ser «exacta». A lo que yo, con no menor celeridad, respondo preguntando de dónde saca Euclides esa coincidencia en que la igualdad consiste, si no es de la visión. Pero el listo ya está preparado, y me replica, sin intermisión, que no lo saca de la visión ocular externa, sino de la visión interna que es la intuición. Y entonces yo no tengo más remedio que dar la primera embestida a este término, por lo mismo que me importa mucho.

En las páginas anteriores lo he empleado a menudo, prevaliéndome del uso inveterado que de él se hace en la teoría de la ciencia. Ya he dicho una vez, al paso, que en un término tan decisivo como este nadie había procurado una aclaración controlable hasta Husserl. Pero no he dicho que la de este sea suficiente, ni voy ahora a desarrollar

en su integridad el problema de la intuición. Mas desde ahora no tendremos otro remedio que ir desplegando ese problema en embestidas sucesivas. Esta es la primera.

Yo preguntaría al listo qué es esa intuición de la que, según él, Euclides extrae la coincidencia *exacta* que llama igualdad. El caso es que Descartes y Leibniz, más modestos, se contentaban con hablar de imaginación, en vez de intuición. En uno y en otro, *intuitus* significa precisamente el acto mental más puramente conceptual o intelectual; es decir, lo más remoto de la intuición en el sentido que le da el listo. La imaginación es personaje capturable y responsable, no es una vaga entidad; es, en efecto, la visión interna o no ocular que de nuestro mundo fantástico tenemos. La visión ocular nos presenta formas de cosas según ella quiere. Sobre esas formas tenemos escaso poder. Para suscitarlas o modificarlas necesitamos muchos esfuerzos, y en muchos casos todos vanos. Pero las visiones oculares, al fenecer, dejan en nuestra mente sus «dobles», que son las imágenes. Reproducen estas a aquellas; pero descargándolas de muchos de sus caracteres. Son normalmente menos vivaces, contienen menos detalles; pero, en cambio, dentro de ciertos límites están a nuestra disposición en todo momento; podemos suscitarlas, podemos modificarlas, descomponiendo sus formas y ayuntándolas a voluntad dentro de esos límites; en suma, transformarlas. La imaginación es el reino del transformismo o metamorfosis, que es a su vez la característica de los dioses. Esta maleabilidad y docilidad de la imagen se debe a su menor vivacidad, a su tenuidad. Gana con lo que pierde; pero pierde con lo que gana. La imagen es dócil porque es asténica, espectral (1). *La imagen, por su mayor tenuidad, es incuestionablemente menos precisa que la visión ocular.*

Para el geómetra, la imaginación es un utensilio estupendo. Equivale a tener constantemente en el propio caletre un posible encerado. En todo momento podemos imaginar una recta horizontal en cuyo punto medio insertamos otra recta levemente inclinada sobre aquella, formando, por tanto, un ángulo mínimo por su lado derecho. Luego, sin más que quererlo, vamos elevando esa recta, y vemos con los ojos de dentro —con los ojos fantásticos en nuestro mundo fantástico— cómo los ángulos que en su ascención va formando son cada vez mayores, hasta llegar a un «cierto punto» en que el ángulo es máximo, para comenzar a descender del otro lado

(1) Así, literalmente, Aristóteles: ἡ δὲ φαντασία ἐστὶν αἴσθησις τις ἀσθενής: «La fantasía es una sensación asténica» *(asthenés)*. (*Retórica*, l. II, 1370 a 28.)

con ángulos de nuevo cada vez menores. En lo que acabo de decir hay una impropiedad: es falso que veamos llegar la recta a «un cierto punto» en que forma el ángulo aquí máximo que es el recto. Ese punto no se destaca, no es un «cierto punto». Lo más que podemos decir para enunciar con rigor lo que vemos es que hay un «grupo de puntos», cuyo dintorno es borroso, al pasar por el cual la línea forma el ángulo recto. El «cierto punto» es, en realidad, una pequeña galaxia de puntos, lo que podríamos llamar un «casi-lugar geométrico», dentro del cual, en efecto, sabemos exactamente que está el «cierto punto». Nótese que cobramos derecho a afirmar que sabemos exactamente eso *porque* lo que sabemos así es ello inexacto, es solo aproximado (1). Lo que sí aparece clarísimo en la intuición es el aumentar primero y el menguar después del ángulo que la recta forma, primero a un lado y luego al otro. Justamente lo que no vemos claro, ni mucho menos, es aquello para ver lo cual imaginamos toda esa figura y su movimiento; a saber: el ángulo recto. No hay duda que fabricando un aparato de fino metal y con reglas en un microscopio llegaríamos por *visión ocular* a precisar superlativamente más el «cierto punto» en que la recta se hace perpendicular. Y sin embargo, la Geometría ha sido hecha mediante aquellas imaginaciones, y no con estos aparatos (2). *Luego* el papel en la Geometría tanto de la visión ocular como de la «visión interior» o imaginación, no puede referirse a la precisión ni a la «exactitud». Los aparatos de mensuración precisa, o la regla y el compás, no sirven mejor a la Geometría que los dibujos en el encerado, los cuales, a su vez, no sirven tampoco directamente a la *ratio geometrica*, sino que sirven a la imaginación, y es esta, por fin, quien directamente *sirve* a la razón.

Pero el listo no se rinde por esto, y dirá que la intuición, origen de la exactitud, no es ni la visión ocular ni la imaginación, sino la *intuición pura*. Debemos a Kant este concepto. Es uno de esos conceptos hiperbólicos que aparecen en la filosofía, y por lo mismo que son hiperbólicos, gozan de la más favorable fortuna, se instalan como reyes legítimos en los tronos de las teorías y tardan a veces siglos y siglos en abdicar.

---

(1) Déjeseme recordar, porque redunda en lo dicho, que siendo yo niño, el revistero taurino de *La Correspondencia de España*, dando cuenta de la cornada por un torero sufrida, decía que «el cuerno le había producido una herida de poco más de tres pulgadas escasas».

(2) Y no porque no se haya intentado. Recuérdense las medidas geodésicas emprendidas por Gauss hace siglo y medio para salir de dudas acerca de un teorema.

La intuición es un género que tiene muchas especies. Una es la visión ocular, otra es la imaginación. No vale, pues, oponer la visión a la intuición. Pero se pretende, cuando menos, que la «intuición pura» sea otra especie de intuición. Mientras la visión y la imaginación son fenómenos psíquicos suficientemente identificables, de la intuición pura no tenemos ficha policíaca. No sabemos en qué dimensión de la mente se da, ni cuáles son sus atributos. Solo tenemos su nombre, que quiere ser un concepto, pero no llega a serlo porque es un cuadrado redondo. Todas las especies de la intuición recognoscibles y capturables son impuras, es decir, imprecisas e inexactas, mientras entendemos esta palabra como algo que se opone a la pura intelección, al *intuitus* de Descartes y Leibniz. Este, acaso, pueda ser de verdad puro; acaso haya una «intuición intelectual», que Kant propuso como concepto problemático, esencialmente sobrehumano, pero que Fichte y Schelling trajeron a este mundo y humanizaron.

Mas en Geometría euclidiana tradicional se trata de la intuición en cuanto no es intelección, sino un cierto modo de visión, todo lo etérea que se quiera, pero visión. Ahora bien; cosa tal no la hay, y no hay más que hablar si por intuición *pura* se entiende pura *intuición*. En Kant, la pureza de su idea «intuición pura» no se refiere a la intuición, sino al objeto. La intuición del espacio es, a su juicio, pura, porque al intuir —impuramente, pero efectivamente— una cosa extensa, abstraemos de todo lo que no es espacio, y atendemos al solo, al puro espacio. Este es el verdadero sentido de su término, con lo cual no está dicho que tenga sentido. Y aquí da fin la primera embestida (1).

Tornemos a nuestro Euclides y a su «igualdad», que consiste en la visión de la coincidencia entre dos líneas, lo que llamábamos una igualdad *cosoide*. De hecho es imprecisa, es solo aproximada. Contra ella saltó el listo frente a mí. Resolvámonos a esta pregunta: ¿Importa mucho para la exactitud de que es capaz la geometría de Euclides —ahora no hablo de toda «geometría euclidiana»— que su igualdad sea inexacta? Sustituyamos en la expresión «que llenan *exactamente* el mismo espacio» el «exactamente» por «aproximadamente», y hagamos lo propio siempre que en el resto de la teoría se emplee aquella palabra o las que implican su noción. El punto será así un «grupo de puntos de confines difusos»; consecuentemente, la recta

(1) Al hiperbolismo de este concepto se debe el *lapsus* de Kant a que aludo. (Pág. 126.)

tendrá un cierto y vago grosor, como una fluorescencia de puntos, como un tubo de gas neón, etc. ¿Dejarán por ello de ser verdad, *exactamente* verdad, los teoremas de esa geometría? Claro que no. Es más; *si* la geometría de Euclides —como en su forma histórica incuestionablemente acontece— define la igualdad consignándonos a una intuición, solo poseerán sus teoremas verdad exacta si las cosas de que habla se entienden *solo como aproximadas*. Y viceversa: si por línea se entiende *exactamente* línea, y por igualdad *exacta* igualdad, entonces la geometría de Euclides es solo aproximada. La realidad es que tanto da lo uno como lo otro, porque en ambos casos la geometría de Euclides tiene suficiente validez para todos los usos a que se la destine. Y si no vale para algunos, como son las grandes distancias cósmicas o las mínimas subatómicas, no es porque la geometría de Euclides sea exacta o solo aproximada, sino porque es la geometría *euclidiana;* es decir, por razones ajenas por completo al presente tema, y que luego brevemente emitiremos. Sin que ahora vayamos a dirimir la cuestión, vemos ya claro su lado negativo: que la exactitud no es oficio de la precisión en las medidas, ni, por tanto, de la intuición. No vaya a resultar, a la postre, no haber en el Universo más cosa exacta que el exacto hablar —ἀκριβῆ λέγειν— *akribê légein* —o lógica. En cuyo caso, la exactitud sería cosa de conversación, aunque no, por fuerza, conversación de café.

§ 16

ARISTÓTELES Y LA «DEDUCCIÓN TRASCENDENTAL» DE LOS PRINCIPIOS

El axioma VIII contiene la definición de igualdad que es una relación; pero no es eso lo que de axioma tiene. Además de descubrirnos la consistencia de la igualdad, afirma ser esta una cualidad relativa o relacional que las magnitudes poseen, y es como si dijera: toda magnitud es igual a alguna otra magnitud. Insisto en que no sabemos oficialmente lo que es magnitud, pero se sobrentiende que lo son las «clases de cosas» manifestadas en las definiciones anteriores; por tanto, la línea, la recta, el ángulo, etc. Queda en pie el problema, el enigma del punto, que no teniendo por sí magnitud, es la cosa de que las magnitudes se componen. Luego dirán

que el pensar exacto consiste en no pensar lo contradictorio, cuando tenemos aquí a la ciencia ejemplar, que durante veinte siglos ha valido como prototipo del pensar exacto, del pensar lógico, y cuyo primer principio, de que todo el resto deriva, es una contradicción que se inyecta en todo el cuerpo de la doctrina. El punto es elemento de la línea; la línea, de la superficie; la superficie, del sólido. Esto da lugar a incontables antinomias. El propio axioma VIII nos plantea por lo pronto esta: que no vale para los puntos, porque no teniendo estos magnitud, no pueden ser geométricamente iguales, y si no lo son ellos, no pueden serlo sus compuestos: líneas, superficies, etc.; esto es, las magnitudes.

La cuestión es gravísima, porque todos los demás axiomas, salvo el x, *en cuanto que son geométricamente entendidos*, implican esa noción de igualdad. El axioma x, como es sabido, no pertenece a Euclides: fue introducido después, y representa un cuerpo extraño en el sistema de los axiomas euclidianos. Los restantes definen y afirman de las magnitudes otras relaciones: desigualdad, ser doble, ser la mitad una de otra; en fin, estar en la relación de parte a todo en que se fundan las relaciones de ser mayor y ser menor (1). Pero, como he dicho, no nos interesan estos por su contenido singular, y esta observación sobre la inconcinidad entre los axiomas y las definiciones no lleva aquí otro propósito, al hacer ver cómo chocan entre sí, que dar resalte a esta obvísima advertencia: que los axiomas definen relaciones entre algos, los cuales han sido ya previamente definidos sin referirlos para nada a esas relaciones en que ellos las van a hacer entrar. Ahora se entiende un sentido muy preciso —no digo el principal— que tenía mi expresión: «el modo de pensar tradicional define las magnitudes como cosas» —se entiende *no* como relaciones—. Cada magnitud, o cuanto continuo, es una realidad absoluta que está en la cosa concreta, perteneciéndole, y por eso es absoluta. La magnitud no es por sí igual, mayor ni menor que otra: estas propiedades relacionales le sobrevienen cuando una mente la compara con otras magnitudes (2).

(1) A la vez, algunos axiomas reglan ciertas operaciones que con las magnitudes podemos permitirnos: sumar, restar, etc. Pero no es posible ni útil en este estudio aclarar y discutir qué es una «operación» en geometría, y más generalmente en matemática.

(2) Aun así, habría que distinguir el grado de proximidad en que pueden atribuírsele esas cualidades relacionales. Para Aristóteles, solo la igualdad y desigualdad les convienen naturalmente. Ser mayor y menor no es solo relación, sino que es a su vez una relación relativa; se entiende relativa a la unidad de medida que *arbitrariamente* se elige y que, por tanto,

No es probable que Euclides ni nadie, mientras predominó este «modo de pensar», percibiese que estos axiomas incluyen definiciones, porque no era este su papel, sino otro en cierto modo opuesto. Lo que les resaltaba más en ellos era su condición de verdades innecesitadas de pruebas, notorias por sí; en suma, de *principios primeros*. La importancia de ellos en el organismo de la teoría deductiva es, pues, incomparable. Parecería natural que se hubiera dedicado máxima y prolija atención al análisis: primero, del sentido concreto que tiene el contenido o *dictum* de cada uno de ellos; segundo, de en qué consiste internamente ese aspecto de verdad indubitable, de «verdad por sí» que nos ofrecen. Pero, aunque parezca mentira, esto no se ha hecho nunca. Lo primero, poco menos que en absoluto; lo segundo muy sobriamente y nunca yéndose a la cuestión básica: el origen de esa extraña «verdad por sí». Aun eso poco que se ha hecho, lo hizo todo Aristóteles, si se compara el número de páginas que en ambas obras de *analítica* dedica a la demostración, sorprende las escasas que dedica a los principios de la demostración. Parece como si el asunto mismo que en este caso había que explicar —la existencia de verdades *per se notae*, es decir, que una vez entendidas son ya, y sin más, verdaderas— apartase a los pensadores de su investigación, ya que intentar esta pudiera parecer equivalente a intentar su prueba; por tanto, algo contradictorio. Aunque menos genial y radical que Platón, Aristóteles es todo lo contrario de la fullería: se iba, como un toro al trapo, derecho a los problemas. Es más: para él, toda investigación filosófica comienza por una entusiasta y corajuda busca de problemas, una especie de preliminar apartado de los toros que se van a torear, operación que llama «aporética» o «cuestionario». Pero en lo que se refiere a discutir o analizar el carácter de «verdad» anejo a los *principios*, falló no poco, y nos apa-

---

no puede dotar al cuanto de ninguna propiedad natural. Por eso una cosa comparada cuantitativamente con otras dos puede ser a la vez mayor y menor. Ahora bien; la cantidad que la cosa tiene por sí y no *secundum dici* —la cantidad como «cosa en la cosa»—, no puede ser a la vez mayor y menor; por tanto, tampoco puede ser *propiamente* mayor o menor. La medida es relativa a la unidad con que se mide; pero no hay ninguna magnitud a nuestra disposición que sea por sí, es decir, por su realidad o consistencia misma, unidad. Supongo —aunque no lo he visto en ninguna parte— que algún escolástico habrá sacado la consecuencia que esto permite: para Dios, que tiene a la vista íntegro el Universo corporal, los cuantos son mayores o menores *absolutamente*, porque entonces sí hay unidad de medida que es realmente tal; a saber: el Universo todo, en relación con el cual las magnitudes se ordenan *per se* como partes mayores o menores.

rece siempre un tanto azorado. Porque es el caso que ve lo problemático de esa verdad y que es preciso de algún modo descubrir su fundamento, aunque este no consista en una formal demostración. Y en efecto así lo hace; pero siempre de prisa, con aire de quien no quisiera pararse delante de la cuestión. *Es, en efecto, falso decir que Aristóteles no prueba la verdad de los primeros principios improbables* (1). Lo que pasa es que esta prueba no versa sobre el contenido particular de cada principio, sino sobre el carácter general de su verdad, es decir, sobre su condición de principios. Su prueba de estos se puede enunciar en un trabalenguas divertido. Sonaría así: los principios son verdad no porque sean verdad, sino porque tienen que ser verdad, porque hace falta que sean verdad. Las expresiones que él efectivamente emplea innumerables veces son estas: tiene que haber verdades improbadas e improbables, porque de otro modo sería imposible la ciencia, esto es, la prueba.

Pocas cosas revelan mayor y más hondamente lo que es la historia, como el hecho de que hasta Descartes —y de modo formal solo hasta Kant— no se haya cargado nunca la atención sobre este pensamiento, que es, sin comparación posible, el más importante de la doctrina aristotélica, puesto que de él dependen los principios, y de los principios, el resto. Equivale a formular como «principio de los principios», por tanto, como primer principio del conocimiento —y a través de él de las cosas—, el «principio de la posibilidad del conocimiento» o de «que la ciencia tiene que ser posible» (2).

Que Aristóteles tuvo ese pensamiento una y otra vez, es incuestionable; que a pesar de haberlo tenido no se paró ante él, no reflexionó sobre él y no advirtió que en él brota de pronto un «modo de pensar» *radicalmente* distinto del suyo y de su tiempo, no es menos cierto. Significa, en efecto —y elevada por lo menos al cubo—, una inversión total de su doctrina: primero, porque hace depender la verdad sobre el Ser de lo que es verdad *solo* para el Pensar (3);

---

(1) Pese a los ataques contra los que exigen que todo sea probado; ataques que son demasiado numerosos y con frecuencia insultantes para que no se revele en ello un mal humor ante el asunto y que algo anda mal en este. Pronto veremos algo en este sentido.

(2) No quiere decir esto que Kant, y mucho menos Descartes, cayeran ni de lejos en la cuenta de que Aristóteles había ya ejecutado la «deducción transcendental» —así llama Kant a este argumento— de los principios. Me refiero a que, sin presunción de que ya está en Aristóteles, ellos lo practicaron.

(3) El Ser consiste en lo que los primeros principios dicen y de ellos se deriva. Pero si resulta que esos primeros principios son verdad, porque el Pensar necesita de ellos para urdir su ciencia, quiere decirse que con los

segundo, porque la realidad o actualidad efectiva del conocimiento se funda en su posibilidad, y para este modo de pensar es absurdo que el «acto» se funde en la «potencia»; tercero, porque aniquila la noción antigua de teoría deductiva, tergiversando por completo lo que se entendía por principio. Si se «prueba» este *porque* hace posible la ciencia, es decir, porque de él se derivan consecuencias, son estas quienes prueban el principio, con lo que se tiene una prueba circular viciosa, una *petitio principii,* que en este caso es titular (1).

Ahora bien; la reforma que inicia Descartes, desarrolla Leibniz y se ha constituido en lo que va de siglo —por tanto, la idea *moderna* de la teoría deductiva—, consiste formalmente en cometer esa *petitio principii.* Antaño, principio era lo que se impone por sí mismo y ni se puede ni se tiene que pedir. Gira, pues, la diferencia entre uno y otro «modo de pensar» en lo que se entiende por principio. De aquí que fuera necesario meterse en todos estos vericuetos, cuando es nuestro tema precisamente el «principialismo» de Leibniz.

Según la epistemología antigua, lo que es principio para el pensar: πρότερον πρὸς ἡμᾶς —*próteron pròs hemâs*— *no* es principio del conocimiento (= pensar lo real), sino que el pensar tiene que descubrir lo que es principio de lo real: πρότερον τῇ φύσει —*próteron tê physei*—, y ese será el auténtico principio del conocer. Los antiguos pensaban *desde* el Ser, al paso que los modernos, comenzando por Descartes, piensan desde el pensar, desde las «ideas». Por eso inicia una nueva filosofía y con ella una nueva edad Descartes, al decir estas palabras en sus *Remarques aux Septièmes Objections,* que copio de la versión dada por su amigo Clerselier en 1661: «La maxime "Du connaître a l'être la conséquence n'est pas bonne", est entièrement fausse. Car, quoiqu'il soit vrai que pour connaître l'essence d'une chose il ne s'ensuive pas que cette chose existe, et que pour penser connaître une chose il ne s'ensuive pas qu'elle soit, s'il est possible

---

primeros principios no recibimos el Ser tal cual es por sí, sino que lo fabricamos *ad usum Delphinis,* a la medida de nuestro conocer. Lo que es puro kantismo.

(1) Un buen ejemplo de cómo en Suárez van a la par la seriedad, la limitación y la cautela, puede verse en que al llegar en su *Index locupletissimus in Metaphysicam Aristotelis* a esta prueba del principio de contradicción, dice sin más, y hermetizándose como un erizo, que «en estos cinco capítulos no hay nada que ofrezca utilidad especial alguna». Su compañero de Orden Fonseca, en cambio, da mucha importancia a este razonamiento (*Com. Conimbricensis in 4 Metaph.* Quaestio 16). Suárez desprecia esta actitud de Fonseca al dar importancia a una prueba que va solo «*per extrinsecum medium*» (*Disp.* III, Sectio II, 9).

que nous soyons en cela trompés, il est vrai néanmoins que "du connaître a l'être la conséquence est bonne", parce qu'il est impossible que nous connaissions une chose si elle n'est, en effet, comme nous la connaissons, à savoir, existante si nous concevons qu'elle existe, ou bien de telle ou telle nature s'il n'y a que sa nature qui nous soit connue.»

§ 17

LOS «AXIOMAS IMPLÍCITOS» EN EUCLIDES - AXIOMAS COMUNES Y AXIOMAS «PROPIOS»

No se entiende bien qué sea lo que es evidente en el axioma VIII de Euclides, ni menos aún en qué pueda consistir su evidencia. Lo más claro que porta es lo que tiene de definición y no de axioma, y lo que tiene de definición de la igualdad no es propiamente definición, sino la advertencia de la señal intuitiva por la que reconoceremos que dos magnitudes se encuentran en la relación de igualdad. Pero aquí no hay evidente más que, a lo sumo, una tautología: llamo igualdad al coincidir dos magnitudes. Si ahora añado: dos magnitudes que coinciden son iguales, no añado nada, pues equivale a «dos magnitudes coincidentes son magnitudes coincidentes». Lo que tiene de axioma solo aparece estrujando la frase. Así llegué antes a suponer benévolamente que quiere decir: toda magnitud es igual a alguna otra magnitud. Pero dado que sea este el sentido del axioma, no tiene evidencia, y menos evidencia proveniente de intuición (1).

No es evidente, porque implica demasiadas cosas en él inaparentes y que, por tanto, en él no se evidencian. Atribuir a toda magnitud la posible igualdad con alguna otra —esto es, su posible *coincidir* con otra—, supone atribuir a toda magnitud la posibilidad de

(1) Leibniz modifica este axioma de Euclides descomponiéndolo en una definición y un axioma propiamente tal... «*Definitio: aequalia* sunt quae sibi substitui possunt salva Magnitudine. *Axioma identicum:* unumquodque (magnitudine praeditum) sibi ipsi aequale est.» (*Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz.* Herausgegeben con C. J. Gerhardt, Berlín, 1887, t. III, 258.) A la idea intuitiva de la coincidencia, Leibniz prefiere la noción algébrica de sustituibilidad.

ser *transportada* de donde está al lugar del espacio donde se halla otra, y así *superponerla* a esta. Y en efecto, los *Elementos* de Euclides ejecutan constantemente transposiciones o desplazamientos y superposiciones. Sin embargo, no se nos dice en parte alguna cómo ni por qué son posibles esas dos operaciones —porque se trata, ni más ni menos, de operaciones, en el mismo sentido en que lo son sumar, restar, etc.; solo que aquellas son específicamente geométricas. ¿Por qué no se nos dice? Porque se juzga cosa *demasiado* evidente que toda magnitud es desplazable y superponible a otra, con resultado de igualdad o desigualdad. Pero entonces la *superposición* es un axioma. Y, en efecto, Euclides emplea en su obra varios axiomas como este que no se enuncia y que por eso se han llamado modernamente «axiomas implícitos».

Lo que no se ve es por qué quedan estos implícitos y a los otros se los explicita en carroza. Solo ocurre una explicación: que la posibilidad del desplazamiento y superposición parece aún más evidente que los axiomas expresos, que goza de una archievidencia. Y en efecto, podemos tomarlo como un ejemplo preclaro de lo que se llama evidente, de suerte que lo que sobre su evidencia resulte, valdrá para los demás axiomas.

Tenemos, por tanto, que el axioma VIII implica los «axiomas de desplazamiento y superposición»; por tanto, no es tan *primer* principio como se pretende. Baja de rango; pero ¿son estos axiomas implícitos e implicados tan evidentes como al pronto se juzgan? A su vez nos dan por supuestas no pocas cosas; por ejemplo: que una magnitud, al atravesar en su desplazamiento el espacio, no se deforma. Esto supone que ella es rígida (nuevo axioma de la rigidez o invariación de la figura); pero supone también que el espacio por el cual transita y aquel a que se la lleva son homogéneos respecto al inicial; por tanto, axioma de la homogeneidad del espacio.

Todos estos axiomas que van involucrados unos en otros son tanto más principios primeros, y por tanto improbados e improbables, según el tradicional modo de pensar, cuanto más hondos queden en estos estratos de implicación. Pues bien, Poincaré hizo notar en su estudio *Des fondements de la Géometrie* que el desplazamiento y la superposición no son más que teoremas secundarios, y por tanto, de facilísima prueba, pertenecientes a una de las disciplinas más elevadas y más puramente lógicas —esto es, menos intuitivas— de toda la Matemática: los grupos de transformación. La archievidencia y archiverdad, «por sí», resultan ser un modesto resultado de prueba lógica.

Basta esto para desprestigiar toda idea del principio como evi-

dencia, y por tanto, a poner en cuestión el carácter de tener verdad propia y no recibida de prueba que le daba ese rango de *principio primero*. Empezamos a ver aquí que este rango y esta condición, aparentemente absolutos, son muy relativos, y que, por tanto, el principio de ayer pasa a ser mero teorema de hoy; es decir, que el principio sube y baja en la escala de la jerarquía teorética; *que es móvil*, que es como un ludión.

La posibilidad del desplazamiento y superposición ofrece ocasión excepcional, por la claridad con que el caso se presenta, para investigar cómo una verdad lógica, esto es, fundada en razón o prueba, puede durante siglos y siglos ser considerada como evidente. En este caso, la evidencia está hecha de lo más contrario a ella: de la condensación y como empaste de una masa de pruebas; de claros razonamientos sobre relaciones espaciales, tan elementales, que no se le ocurrió al hombre, hasta hace poco, convertirlas en problemas, teorizarlas, probarlas. Pero no afectando esta cuestión a nuestro tema, la soslayamos, dejándola apenas tocada.

Para simplificar la marcha de nuestro estudio, que es ya de suyo no poco complicada, he procurado concentrar en el análisis de un solo axioma todas las cuestiones y lados que a la condición general de todos ellos atañe. Hay, sin embargo, un punto en el sistema euclidiano de axiomas que no transparece si no confrontamos unos con otros; por ejemplo: este mismo axioma VIII con el I.

El axioma I dice que «cosas iguales a una misma son iguales entre sí». Expresa, como se ve, una propiedad determinada que goza la relación igualdad: ser transitiva, pasar de dos términos a otros dos cuando uno de ellos es común. La cosa, por sí, no interesa a nuestro tema. En cambio, nos pone alerta la advertencia de que se emplee aquí el término «igual», cuando aún no se nos ha definido la igualdad. El alerta se agudiza al observar que en los siguientes, hasta el VIII, se habla también de igual o de desigual sin previa aclaración de estas relaciones. Por fin, en el VIII, que hemos estudiado ya, la definición de igualdad surge, ¿cómo se explica esto?

En su primera faz es asunto simplicísimo. El axioma I habla de cosas iguales; *pero no habla especialmente de magnitudes* o cuantos continuos o extensos. Es un axioma que vale lo mismo para estas que para los números o cantidades discretas, y tal vez para cualquiera otra cosa del Universo (1). La relación «igualdad» que atribuye

(1) Para Duns Scoto, igualdad y desigualdad son nada menos que trascendentes. (*Opus Oxoniense*, lib. I dist. 19 quaest. 1 n. 2.) Aristóteles parece

a las cosas no es magnitudinal, no es geométrica, sino más genérica. En el VIII se contrae el sentido genérico de igualdad a su sentido específico extenso o geométrico. Hay, pues, dos clases de igualdad: la igualdad entre cosas cualesquiera y la igualdad entre cosas extensas. Esto nos descubre a su vez que entre los axiomas de Euclides hay que distinguir dos clases: los que valen solo en geometría, porque se refieren a magnitudes continuas, y los que tienen carácter común.

Aquí es inevitable aducir una larga cita de Aristóteles. En el libro primero de los *Analíticos segundos* dice (1): «Entre los principios de que hacen uso las ciencias demostrativas (= *teoremas deductivos*), son los unos propios a cada ciencia, y los otros, comunes, *pero se trata de una comunidad analógica*, dado que su uso es limitado al género de que la ciencia en cuestión se ocupa. Son principios, por ejemplo, las definiciones de línea, de recta; los principios comunes son proposiciones tales como si de dos cosas iguales se quitan cosas iguales, los restos son iguales. Pero la aplicación de cada uno de estos principios comunes es suficiente —ἱκανόν— *hikanón* cuando se la limita al género de que se trata, *porque tendrá el mismo valor* aunque no sea empleado en su universalidad, sino aplicado —en Geometría, por ejemplo— a las magnitudes solo, o en Aritmética solo a los números.» El contexto de los tres capítulos precedentes en la obra aristotélica, y el ejemplo que, por fortuna, aduce, y aun la primera parte del párrafo, nos hacen entender sin vacilación que estos principios comunes son los axiomas. Digo esto porque la segunda parte de esta cita, donde se expone concretamente la función lógica (2) del principio común, es indecisa y bastante *flou*. De atenerse exclusivamente a ella, colegiríamos que un principio común, como el que sirve de ejemplo, *puede* ser axioma o principio de una ciencia; pero que *basta* usarlo contraído al género de que se trata: a la magnitud *o* al número. Mas no es esto, ni mucho menos, lo que Aristóteles piensa y nos ha hecho constar en el capítulo VII. A su juicio, el principio común *no puede* servir para probar nada en geometría o en aritmética. La razón es que el término «igual» que es un género lógico, diversifica su sentido en dos especies lógicas: igual extensivo

---

pensar lo mismo. (*Metaph.*, IV, 4, 1005 a 22.) Pero dar sentido aristotélico preciso a estas palabras es sumamente difícil: son contradictorias de lo que sigue.

(1) I, 10, 76 a 37 y sigs.

(2) Exactamente la misma oscilación aparece en el otro lugar canónico donde habla de los principios —y aquí se refiere especialmente nada menos que a los de contradicción y tercio excluso— (*Metaph.*, IV, 3, 1005 a 24.)

e igual numérico. *A estas especies lógicas es a lo que Aristóteles llama géneros*. Induce, por tanto, a error decir que es *suficiente* para con él probar, contraer el principio común a principio propio —ἴδιον— *(ídion)* «idiota», y fundar esta afirmación en que ambas formas del principio *tienen el mismo valor o hacen lo mismo* ταὐτὸ γὰρ ποιήσει. Esto último es un franco error. La duplicidad del concepto *igualdad* disperso en dos especies haría que los silogismos o pruebas constituidas con el principio común como premisa mayor fuesen ilógicos, puesto que contendrían en muchos casos paralogismos o *quaterniones terminorum*.

Hemos llegado al punto neurálgico en todo este «modo de pensar». Consiste este, ya lo dijimos (1), en partir de las cosas sensibles, y extraer de ellas, por abstracción comunista, conceptos constituidos por lo que en cada una de aquellas *hay* de común con otras. Esto da al concepto su seudouniversalidad comunista de lo «uno en muchos» o κατὰ παντός *—katà pantós*. Por otra parte, originado en *cada* cosa sensible, el contenido del concepto sigue siendo una cosa sensible, bien que extracta o, como suele decirse, abstracta. Sobre estos conceptos «sensibles» o «sensuales» vuelve a actuar la abstracción comunista, y encuentra, por ejemplo, que varios de ellos contienen de nuevo algo común. Al concepto de lo común entre otros conceptos se llama «género», y a estos, «especies». Ser género o ser especie es una relación entre conceptos como tales (2), y, por tanto, lógica (3). Lo cual significa que los caracteres «género» y «especie» son meramente relativos. El «género» resulta cuando se aísla lo común a las especies. *Deja, por tanto, fuera de sí una parte de lo que constituye a cada especie*. Para estas valdrían todas las verdades que valen para el concepto que *en cada caso* consideramos como género. Cuando a una especie atribuimos esas verdades *propias* al género, es que «hablamos en general», y esta faena se llama «generalización». *No es, pues, generalizar atribuir al género las verdades propias al género, sino atribuírselas a la especie*. De donde se sigue que generalizar *no es* conocer las especies, porque estas, si bien comunican o comulgan en el gé-

(1) No tendría sentido pretender desarrollar aquí todas las cuestiones que el método tradicional aristotélico-escolástico plantea. Nuestro tema titular se refiere al modo de pensar en las ciencias exactas.

(2) Este es el gran paso de Aristóteles sobre Platón. En Platón no hay relación solo lógica, sino que esta es de suyo existencial, ontológica. Pero el lector poco versado en filosofía antigua debe desentenderse de esta cuestión.

(3) Nada patentiza mejor el ontologismo de la lógica aristotélica como que una relación tan puramente lógica como esta tenga en su doctrina un valor de realidad, antes que conceptual.

nero por una de sus partes, por otra se diferencian de él y ellas entre sí. Triángulo, cuadrado, círculo, comunican en el género «figura lineal»; pero la totalidad ὅλον —*hólon*— de cada uno es irreductible a ese género y discrepan entre sí: el triángulo tiene tres ángulos; el cuadrado, cuatro, y el círculo ninguno. Las especies son indóciles al género, escapan de él, no están en él previstas, sino que cada una añade algo nuevo, y esta parte nueva es siempre un volver a empezar desde el principio (1). De aquí que el género no pueda ser principio de las especies. Estas no se pueden deducir o derivar de aquel. Aristóteles no debió llamarle «género», porque este vocablo sugiere generación, y el género aristotélico es estéril, por serlo la abstracción comunista de que proviene (2).

En estas condiciones, ¿en qué conceptos comienza una ciencia, esto es, una teoría deductiva? Es la pregunta por los principios de la ciencia, y lo dicho nos muestra que estos no pueden ser «principios generales». Cada especie está condenada a reclusión dentro de sí misma, a ser, por tanto, principio de sí misma. Y gracias que, al contener en sí misma el género, puede recibir de él predicados «universales *per se*» o genéricos. Solo pueden deducirse de ella sus propiedades, que valen para otras especies de que ella es género. Esto nos revela una vez más que el conocimiento o proposición verdadera tiene que ser siempre originariamente una verdad específica o cathólica. Lo cual acontecerá, por fuerza, con los primeros principios de una ciencia, o sea sus principios *más* generales. Resulta una paradoja congénita a este «modo de pensar» que sus principios generales no sean genéricos, sino lógicamente específicos, y además que no sean generales o propiamente comunes —κοιναί.

Mas se ofrece esta dificultad: la especie es un género a que es añadida, sintetizada, una diferencia. Esto llevaría a que si los conceptos primeros de una ciencia —definiciones y axiomas— tienen que ser ya específicos, supondrían otros anteriores, que son su género. Esto significaría que esa ciencia no era sino derivación de otra «más

(1) Los manuales escolásticos de ahora—Gredt, por ejemplo—no quieren que esas figuras sean especies; pero no dan razones suficientes. Véase en Aristóteles las especies del número. El P. Urráburu expresará una vez más el carácter de absoluta novedad que la especie aporta, diciendo que las «diferencias se sobreañaden a la noción común» *per modum extraneae naturae*. No se puede subrayar más el carácter forastero, advenedizo, de la especie con respecto al género (*Ontologia*, 1891, Vallisoleti, pág. 154). La idea y la expresión están, por supuesto, en Suárez y en Santo Tomás.

(2) Aristóteles toma el término de Platón, en cuya doctrina y modo de pensar —la Dialéctica— el género, efectivamente, genera las especies.

general», y así sucesivamente. *De modo que solo existiría una sola ciencia, un solo cuerpo de conocimiento, una «ciencia universal»*. Tal acontecía en la doctrina platónica, y esto va a acontecer —por lo menos programáticamente— desde Descartes.

Pero en el modo de pensar aristotélico-escolástico pasa lo contrario. Comienzan en él las ciencias con principios específicos que cierran cada una en sí, la incomunican de las colaterales y la descoyuntan por arriba de cualquiera otra ciencia que pudiera parecer «más general». Esto, claro está, no es un capricho, es el resultado y la limitación inevitables del comunismo sensualista que es el modo de pensar aristotélico.

Los «primeros» conceptos —ἀρχαὶ πρῶται— de cada ciencia son las especies más elevadas a que ese pensar lleva en el asunto —πρᾶγμα. Este es el que circunscribe y cierra en sí cada ciencia, que por eso se llama *pragmateía*.

Así se comprende la flotación, el *flou*, de aquellas expresiones en que Aristóteles nos enseña lo que son los «principios comunes». Por un lado, el axioma «si de dos cosas iguales se quitan cosas iguales, los restos son iguales» parece valer igualmente para la cantidad continua y para la discreta, para la Geometría y para la Aritmética. Sería frente a estas un principio verdaderamente general, puesto que en él no se hace referencia a las especies. Mas, por lo mismo, no puede ser principio de la Geometría ni de la Aritmética. Sería equívoca. Porque el concepto de igualdad en él empleado es en este «modo de pensar» incontrolable; es decir, no corresponde a ninguna intuición sensible, no puede hallársele en ninguna *cosa*.

De modo que tenemos la siguiente estrambótica situación —estrambótica, pero coherente con este estilo intelectual—. Existe un concepto genérico de cantidad, y Aristóteles lo define en el libro V de la *Metafísica* (1); pero ese concepto es por sí inoperante. La Geometría empieza con el concepto «magnitud» —μέγεθος— *mégethos*, o cantidad continua; por tanto, con una especie, lógicamente hablando. ¿Por qué solo esta es hábil para obtener proposiciones verdaderas? Porque es lo *último común* en este orden que en las cosas sensibles puede encontrar la abstracción comunista. La pura y genérica cantidad escapa ya a la sensación: *la pura cantidad no es ya una «cosa»*. Lo propio acontece por su lado con el número, aunque este azora bastante a Aristóteles porque, por su propio pie, parece querer aplicarse a la magnitud en cualquiera de sus formas. El punto es ya como la

(1) *Metaph.*, 13, 1020 a 6.

unidad, dos puntos la recta, etc. Estamos en las regiones decisivas de este «modo de pensar», que en él son bastante crepusculares y nada pelúcidas.

Ello es que de los conceptos específicos, cathólicos, «magni-. tud» y «número» se hace primer principio para dos señeras ciencias, Como, en efecto, dentro de cada una son la especie más general, Aristóteles los llamará «géneros» por excelencia (1).

En qué medida andan aquí las cosas poco claras, se colige de la actitud de Suárez frente al concepto de cantidad *in genere*. Sin aceptarla defiende como puede el buen sentido que *puede* tener la definición aristotélica *si no* se la toma como tal, sino más bien que «per illam descriptionem magis explicat quid hoc nomen "quantum", significat, quam quid *proprie* et secundum suam essentiam quantitas sit». (*Disp.* XL, Sectio I, 5.) Pero antes ya de hacer esto, para que no haya duda, Suárez se niega en redondo a ocuparse del concepto genérico de cantidad (2) y hace constar, como quien se quita un peso

(1) Y sí lo son, para su doctrina, en cuanto «géneros de lo real», pero no lo son, ni en su doctrina, en cuanto conceptos lógicos.

(2) *Ibid.* Preámbulo: «Quamvis autem ratio quantitatis abstrahi soleat a quantitate continua et discreta, ad maiorem tamen claritatem et brevitatem *non instituimus* disputationem de quantitate in communi sumpta, qua vix potest eius essentia et ratio in ea communitate declarari.» Suárez no tiene nada de genial; pero es uno de los pensadores más serios que han existido. Trata los problemas a fondo, en la medida que la regla escolástica se lo permite: por eso, en toda cuestión decisiva falla y no nos ilumina, pero agota todas las posibilidades de lo que trata, desmenuzándolo con ejemplar pulcritud y enorme calma; aduce y analiza todas las opiniones divergentes, y todo ello con una diafanidad prodigiosa. Estas cualidades hacen de él, por excelencia, el Maestro. Y esto ha sido: el Maestro de los Maestros. A él debe Leibniz su claridad y su solidez. Una y otra vez reconoce ese magisterio de Suárez, a quien respeta ilimitadamente. Se ha dicho que también fue el maestro de Descartes, porque sus *Disputationes Metaphysicae* terminaron de publicarse en 1603, y al año siguiente ingresaba aquel en el colegio jesuítico de la Flèche, recién creado como avanzada pedagógica resulta a ofrecer todas las novedades y estar *à la page*. Allí estuvo hasta 1612. Es, sin duda, muy posible que el libro de Suárez circulase muy pronto allí, aunque parece demasiado rápida su divulgación para aquellas fechas. Descartes cita a Suárez alguna vez. Pero debo decir que no encuentro en Descartes el menor rastro de nada que sea peculiar a Suárez, cuando precisamente las innovaciones de este van tan al hilo de la revolución cartesiana. Esto me hace pensar —sin que con ello me comprometa— que Descartes lo leyó cuando ya había construido su propio sistema, y además, que lo leyó mal, porque era lector tan malo como infrecuente. En cambio, sí parece que estudió la Lógica en uno de estos dos ibéricos: Fonseca (*Institutionum dialecticarum, libri VIII*, 1609) o Toledo (Adam: *Vie de Descartes*). El caso de Leibniz es,

de encima, que en el libro de las *Categorías*, donde no se trata de definiciones meramente nominales, Aristóteles también la escamotea y *statim illam divisit in continuam et discretam.*

El resultado de todo ello es que los conceptos «primeros» de una ciencia —por tanto, las definiciones y los axiomas— son, en rigor, monstruos lógicos. Cada uno es a su vez su género y su especie, puesto que el género auténtico no tiene vida propia y va embutido en la especie, prevaliéndose de que, en efecto, en toda especie participa el género. Así resultan conceptos jorobados, con el género a cuestas, a modo de camellos que llevan su giba genérica, de la cual se nutren. Esto se ve claro en los axiomas.

En la serie de ellos que Euclides ostenta (dejemos ahora sus «axiomas implícitos»), vimos que había dos clases. Ahora entendemos perfectamente su diferencia: unos son, en efecto, comunes a Geometría y Aritmética, por lo menos; otros son exclusivamente, específicamente, geométricos. Pero esta dualidad revela una falta de pulcritud teorética en Euclides, porque la verdad es que los axiomas comunes o propiamente genéricos solo funcionan cuando se transfunden a ellos los específicos. Para representarse su efectiva eficacia lógica hay que figurárselos aplastados los unos contra los otros, interpenetrados, formando una pasta unitaria. Solo así son ἱκανοί *(hikanoí)*, eficientes o suficientes. Su formulación separada es una impropiedad que, como otras muchas cosas, revela en Euclides un gran descuido «teorético» y un gran desinterés hacia la filosofía, que van perfectamente con un gran sentido de la *práctica matemática.*

La cosa no es, como pudiera parecer, sin importancia, y por eso tuve que subrayar el *flou* de la expresión aristotélica, que es peligroso para su propia doctrina. Porque *si* los principios comunes o genéricos pudiesen actuar como tales en una ciencia, se habría perdido nada menos que el carácter distintivo de la ciencia, en cuanto «pensar demostrativo» —ἀποδεικτικός λόγος— frente a otras formas de pensamiento. Y esta distinción fue el mayor descubrimiento de

pues, muy diferente, porque además de su magisterio, Suárez influyó honda y concretamente en la doctrina propia de Leibniz y aun en lo más propio de ella, como acontece con el concepto de «representación» que soporta y articula toda su filosofía. Aparte las cualidades eminentes de Suárez, su influencia de maestro incomparable durante el siglo XVII se debe a un simplicísimo hecho que, o las gentes lo ignoran, o los pocos que lo conocen suelen olvidar, y es que las *Disputationes Metaphysicae* han sido el *primer tratado de Metafísica que ha existido,* ya que los libros metafísicos de Aristóteles, padre de a criatura, no pueden, por innúmeras razones, ser considerados como cosa tal.

Aristóteles. En efecto: si se usa el principio común por sí —sin su contracción mediante los otros axiomas específicos—, el pensamiento deja de ser lógico (= científico) y se convierte en analógico (= dialéctico), y el principio común deja de ser principio y se transforma en «lugar común» o τόπος *(tópos)*. De la rigorosa ciencia salimos a la vagarosa tópica. Ni más ni menos. No era, pues, asunto baladí. Aristóteles lo hace constar en la primera parte de nuestra cita (1).

Definiciones, axiomas, razonamientos, tienen que moverse en el recinto hermético de un *género* (= especie primera en mi interpretación). Solo así son científicos. Por eso, junto a la petición de principio y el paralogismo, el tercer pecado capital en la lógica aristotélico-escolástica es el paso a otro género: μετάβασις εἰς ἄλλο γένος *(metábasis eis állo génos)*.

El modo de pensar pre-cartesiano se caracteriza, pues, por ser cosista, comunista, sensual e «idiota» (2). Por eso sus principios tienen que ser incontrolables evidencias intuitivas —de intuición sensible—. Por eso no pueden ser apenas «generales» y quedan adscritos a la reducida gleba de un seudo-género, sin poder trascender de ella a otras ni elevarse a superior generalidad o comunidad (3). Por eso, en fin, sus principios no pueden nunca llamarse «primeros» propiamente, ya que en toda la disciplina que ellos incoan aparecerán

---

(1) Notable es el sorprendente hecho de que Aristóteles no define en parte alguna su idea del *tópico*, a pesar de ser este el pivote de su «dialéctica» y su «retótica». Pero Alejandro, en su comentario a los *Tópicos*, nos salva una admirable definición del *tópos* debida al gran Teofrasto. «Es el *topos* —dice— cierto principio y elemento del cual derivamos principios para *este* o *el otro asunto* mediante un análisis discursivo de él ἐπιστήσαντες τὴν διάνοιαν. Es el *tópos* determinante como circunscripción περιγραφή —*(perigraphé)*— pero indeterminado respecto a cada asunto particular.» (Alejandro: *Topica*, 5, 21, 26.)

(2) No se trata aquí de ejecutar unas «levadas contra Aristóteles y sus secuaces». No había más remedio que hablar de él, porque él nos presenta la anatomía del modo de pensar en las ciencias exactas de su tiempo, que es para nosotros lo interesante. Hablar de Aristóteles es cosa complicada, porque hay en su genio muchos lados, unos mejores y otros peores. Así, en este *idiotismo* transparece una intención magnífica, aunque malograda, frente al defecto de los «generalizaciones» platónicas, que no llegan nunca al conocimiento de las «cosas ahí». Por eso reclama lo «propio de cada cosa», lo idiota.

(3) A esta influencia negativa del método filosófico en tiempo de Euclides se refiere lo dicho anteriormente.

sin cesar nuevos principios —las definiciones de las especies—, que son tan principios y tan primeros como ellos. Pues no he tenido antes tiempo de decir que en pura ortodoxia aristotélica los llamados principios de Euclides no bastan para la teoría, sino que dentro de ella hay compartimientos estancos, y la superficie necesita sus principios privados frente a la línea, y el sólido frente a la superficie, etcétera; es decir, que la Geometría, se divide a su vez en tres *pragmateías*.

Tenemos, en consecuencia, un «modo de pensar» que insiste mucho en la prueba, que está orgulloso de sus silogismos; pero el hecho es que cada ciencia se compone de tantos principios que son no mucho menos numerosos que las pruebas. Y como «principio» significa «pensar es evidenciar», se hace ahora transparente, por qué lo he opuesto al modo leibniziano, si este puede buenamente caracterizarse como «pensar es probar» (1).

La abundancia desprestigia a los principios como a los príncipes. Nos parecían muchos los que Leibniz maneja e introduce; tantos, que por ello me arrojé a llamarle «principialista». Pero en comparación con la doctrina pre-cartesiana, su equipo de principios es evanescente. Y, sin embargo, no hay impertinencia en aquella atribución a Leibniz, porque este entiende por principio algo mucho más acendrado y prócer como elemento de la teoría deductiva. El aristotelismo llama principio —ἀρχή o πρῶτον— a cualquiera cosa; a saber: a la simple definición empírica de cualquiera cosa.

Los *Analíticos primeros* exponen la teoría del silogismo. Esta teoría es, en efecto, la primera teoría deductiva ejemplar que el hombre ha elaborado. Es un prodigio, y en veinticuatro siglos apenas ha habido que retocarla. Mas por lo mismo ha sido causa de un espejismo que la mente humana ha padecido también durante pocas menos centurias. Se ha confundido la perfección de la teoría, cuyo tema era la forma silogística —por tanto, una teoría deductiva *formal*—, con su aplicación a las ciencias; es decir, al intento de elaborar teorías deductivas sobre temas *materiales*. Y entonces varía por completo la situación: la ciencia no es solo el silogismo y la prueba, sino que es, antes y mucho más que eso, como vimos, la adquisición de los principios que van a hacer posibles los silogismos. En la teoría for-

---

(1) Debía haberse elaborado una estadística del número de principios que intervienen en el *corpus* aristotélico o en cualquier tratado de filosofía escolástica. Con el cinismo propio a la impasibilidad de los números, habría sido puesta de manifiesto la hipertrofia de principios en ese método intelectual.

mal del silogismo, este funciona en el vacío —que es un modo de no funcionar propiamente—, porque lo que en ella interesa es su *pura* forma de funcionamiento, y no un funcionamiento de él concreto y lleno. En vez de efectivos conceptos, los juicios que son premisas y conclusión aparecen sustituidos por signos, *como en el Álgebra* —S es P; Todos los S son P; Álgunos S no son P, etc. La silogística es en efecto, un Algebra de los conceptos. Fue el Álgebra primigenia. En ella se definen las condiciones que esos conceptos *tendrían* que tener para poder sustituirlos a los S y los P, de suerte que el silogismo funcione con rigor. Pero ¿cómo se pueden obtener conceptos llenos que cumplan esas condiciones?

A este fin, la Lógica que son los *Analíticos primeros* tiene que ser completada con una metodología donde se nos diga cómo se llega a los conceptos que son los principios del silogismo. Esto hace Aristóteles en sus *Analíticos segundos.* Ambas obras juntas rinden una teoría de la ciencia (1). Pero esta segunda parte no es una teoría deductiva de los principios —aunque algunos trozos de ella lo sean—, ni en ningún sentido está a la altura de la primera. Lo cual no quiere decir que no sea también portentosa. En Aristóteles, hasta el error y la insuficiencia llevan siempre dentro luz.

Pero aquí no se trata, como varias veces he indicado, de exponer el aristotelismo, sino tomar de él solo lo que puede considerarse como bien común a filósofos y hombres de ciencia en las generaciones siguientes hasta Descartes. Téngase en cuenta que la lógica y metodología de Aristóteles —no su filosofía, de la que no hemos dicho una sola palabra— se convierten inmediatamente en uso general dentro de la vida científica. Es el primer *koinón* o *lingua franca* intelectual que se constituye en Occidente.

---

(1) Parece que el orden cronológico de su producción es el inverso. Los *Analíticos segundos*, aun retocados posteriormente, muestran residuos de un estadio en la evolución del pensamiento aristotélico anterior a la madurez de los *Analíticos primeros*. Aquellos están más próximos a la dialéctica de los *Tópicos* y de la *Refutación de los sofismas*, obras en que perdura todavía la influencia predominante de Platón. Sobre todo esto véase el citado libro de Solmsen.

§ 18

EL SENSUALISMO EN EL MODO DE PENSAR ARISTOTÉLICO

HECHAS estas salvedades, tenemos derecho a enarcar las cejas y convertirlas en ojivas, sorprendidos de que Aristóteles no dedica a la cuestión de cómo se obtienen los conceptos que son los principios más que una página no cumplida. Y, sin embargo, para él es la conceptuación, como no puede menos, la acción mental más importante en el conocimiento, más que la ciencia o prueba que supone aquella; es, en fin, el más auténtico y potenciado saber.

Se trata del pensar exacto, único capaz de engendrar proposiciones *necesariamente verdaderas*. Y aquí cobra toda la imaginable agudeza, y se transforma en conflicto, la dualidad de dimensiones que el § 10 nos hizo distinguir en el concepto: su veracidad y su logicidad. Por la primera tiene que valer como concepto del ser de las cosas; por la segunda tiene que ser exacto o, como decíamos, *término*.

En tiempos de Aristóteles, las «mocedades» del pensamiento habían llegado al punto de la madurez que hace a aquel capaz de ser ya efectivamente conocimiento, esto es, pensamiento de lo que las cosas son. Por ese entonces, no antes, se constituyen las ciencias. Este estadio de madurez fue en Grecia flor de un día, porque la política se encrespó en aquella misma tarde, es decir, se hizo de verdad política, y cuando la política es de verdad política (es constitutivo de la política ser encrespada), se convierte en una fuerza destructora; o para hablar más exactamente: la política, preocupada por su esencia misma de salvar una sola cosa —no digo aquí cuál—, destruye todas las demás. Así ha acontecido siempre desde que el hombre existe. Las alteraciones del mundo helénico aplastaron la madurez del pensamiento helénico en el momento en que iba de verdad a constituirse. Lo antecedente había sido solo preparación, educación, *Vorspiel und Tanz*. Entre los efectos —por lo pronto más modestos, pero a la larga más funestos— de las alteraciones políticas se halla el hecho de que ocasionan la pérdida de libros. Esto ha acontecido estos años en Europa, como aconteció en Grecia a la muerte de Aristóteles.

La conservación de sus libros *pragmáticos* (1) es tradición que se debe a una pura casualidad, merced a la cual, en el momento preciso en que iban a desaparecer, llega a Atenas el primer «dictador» que ha existido en Occidente, y a la vez el más «elegante» que ha existido: Publio Cornelio Sylla. Este se apodera de ellos y se los lleva a Roma. En cambio, desaparecieron los libros de sus tres discípulos: Teofrasto, (a quien, se dice, el propio Aristóteles llamó así, por tanto, «el de la buena fabla), Dicearco, Aristoxeno, y el de aquel, Estratón. Ninguno de ellos era un genio; mas por lo mismo creo que deben considerarse como los representantes más puros de la madurez del pensamiento helénico. Y que eran ya los suyos tiempos de «política», se demuestra con solo recordar la polémica permanente entre Teofrasto y Dicearco, no obstante su fraternidad discipular, sobre si el intelectual debe o no intervenir en la vida pública. Este tema es, acaso, el más típico de todo «tiempo revuelto» en que no andan bien las cosas humanas.

Va todo esto, nada más, como síntoma insinuante de que con Aristóteles el pensamiento helénico se instala en su madurez, se siente capaz, y por lo mismo quiere perentoriamente conocer lo que son las cosas en torno nuestro. Aristóteles era un hombre de ciencia, y fue filósofo *en tanto* que hombre de ciencia (2). Su reforma del platonismo consistió en declarar urgente el conocimiento de las cosas concretas que «están ahí» y nos rodean por todas partes.

Cuando Platón quiere conocer una cosa que está a su vera, lo primero que hace es echar a correr en dirección opuesta, alejarse infinitamente de ella, irse más allá de los astros, y desde un «lugar supraceleste», viniendo en retorno, ver qué se puede decir con sentido sobre las cosas de este mundo que tanto carecen de él. Esta

(1) Llamo así a los que no son libros de lógica y dialéctica, por un lado, y por otro, a los que no son «obra literaria», como sus diálogos. Quisiera algún día ocuparme de este asunto: *Desaparición y conservación de los libros como categoría histórica.* Es indecible la riqueza de jugo o contenido que reside en este tema, de tan reseca apariencia. El caso de Aristóteles es especialmente luminoso.

(2) Aunque no haya sido formulada hasta ahora, puede casi valer como ley en historia de la filosofía que todo filósofo original hace su filosofía *para* otra cosa: quiero decir para fundamentar alguna otra disciplina humana. A veces esta es, a su vez, una disciplina intelectual, una ciencia. Así, en Descartes bien claro aparece que su filosofía es el camino más corto para fundar la Física. En Aristóteles se trata ante todo de fundar la Biología, y tras ella la Cosmología y la Matemática. En Platón, en cambio, el propósito es fundar una disciplina práctica, no teorética: la Política como Moral Pública, etc., etc.

platónica *fuga para acercarse* me parece la invención más genial que en el orden teorético se ha hecho en el planeta, sin que quepa comparársele ninguna otra. Aunque no hacemos aquí una historia de la filosofía, ni siquiera una historia de la idea del conocimiento, es tal la trascendencia de este invento platónico, que en los parágrafos próximos habrá que aludir a ella alguna vez. Porque, no cabe dudarlo, la ciencia «moderna» es platonismo en marcha. Considero sobremanera higiénico para todo el que se ocupa en actividades intelectuales, hacerse de cuando en cuando bien presente y claro lo que esa ocurrencia platónica significa, y la genialidad que implica (1).

El método de Platón es radicalmente paradójico, como lo es, por fuerza, toda grande filosofía. Aristóteles y su tiempo adoptan un método opuesto, que coincide con el sentido común, con la opinión pública. Piensa que la verdad sobre las cosas se encuentra en la máxima proximidad de ellas, y esta máxima proximidad de una mente con una realidad es la sensación. *Esta es la facultad noética fundamental en la doctrina aristotélica* y en el tiempo que le sigue. Por ello es forzoso calificar de sensualista este modo de pensar. Verdad es que, a mi juicio, defraudamos un poco el sentido aristotélico de este primer contacto de la mente con la cosa al traducir αἴσθησις por sensación. La actual terminología psicológica se nos interpone. La noción aristotélica de «sensación» es mucho más amplia que la actual, y tenemos que sinonimizarla con toda una serie de términos hoy en uso. Sensación es la *sensación* de color o de sonido; pero lo es también la *percepción* de una cosa singular y lo es también la *representación* de movimiento y reposo, figura y magnitud, número y unidad (2). Sensación es asimismo la función mental en virtud de la cual decimos ante un encerado: «Esto ahí es un triángulo.» Ello significa que es cosa de la sensación nuestro distinguir *un* triángulo de *un* cuadrado. Y en efecto, en la página última de los *Analíticos posteriores*, donde Aristóteles va a declararnos cómo conocemos los principios, se parte de considerar la sensación como capacidad de discernir, de distinguir o juzgar (3). En fin, no parará Aristóteles hasta afirmar

(1) Nada tiene que ver con el valor de este invento que para llegar a él, Platón, tuviesen que darse en su persona muchos supuestos, frente a algunos de los cuales necesitemos tomar la actitud más negativa, por parecernos errores y defectos. En el capítulo tercero de este libro —*El principio de lo mejor*— nos encontraremos con el lado menos bueno de Platón.

(2) *De Anima*, III, 1, 425 a 14.

(3) En la *Etica a Nicómaco* se opone a la sensación o sentido particular —ver, oír, etc.— un «sentido con que en las artes matemáticas juzgamos que esta última figura (= figura concreta, singular) es triángulo». Salvo

que la sensación es un conocimiento: γνῶσίς τις —*gnôsís tis*— (1). Ocupados ahora solo en teoría del conocer, me parece lo más justo que traduzcamos el término *aísthesis* por «intuición sensible o sensual». Ahora, que es preciso entender esta vivazmente. No estamos en la ridícula psicología del siglo pasado, que manejaba los fenómenos mentales como si fueran materias inertes. En Aristóteles hay que entender todo verbalmente. La sensación no es «algo ahí», sino que es un sentir, un *hacerme cargo* de este color, de este sonido; o inversamente: es el color colorándo*me* y el sonido sonándo*me*. La «intuición sensible» es el primer «hacerse cargo», o entender, o conocer. Por eso la he llamado facultad *noética*. He añadido que es la fundamental, y esto ya solivianta un poco. Sin embargo, la cosa me parece sencilla y obvia, aunque aquí no hay espacio más que para enunciarla en resumen. Mi idea es esta: el más «puro» inteligible —νοητόν— *noetón* que el entendimiento pueda concebir, es algo de que nos *hicimos cargo* ya en la sensación, y *no es por sí nada más*.

Contrapone Aristóteles, como las dos formas distintas de conocimiento, la sensación y el *lógos*, entendiendo por este el concepto, sobre todo en su forma explícita que es la definición. Pero la verdad es que en su Psicología establece una maravillosa y evidente continuidad entre la función mental que presenta como inferior —el «sentir»— y la que considera más elevada —el pensar los principios—.

---

el paréntesis, por mí añadido para facilitar la interpretación, tomo la traducción de Pedro Simón Abril (*La Etica de Aristóteles*, 1918, p. 262); Simón era un magnífico traductor, y esas palabras rinden perfectamente el sentido de las textuales. Sin embargo, donde Simón dice «juzgamos», Aristóteles dice «sentimos», porque, aquí, en efecto, es «juzgar». Y no he olvidado de tener en cuenta que *Tópicos*, I, 5, 106 b 23, queda empatado con *Tópicos*, II, 4, III a 19. De hecho, pues, ejercen la sensación en Aristóteles una porción de funciones intelectuales que suelen atribuirse exclusivamente al discurso y a la razón o entendimiento. Es ella un juicio, solo que ante-predicativo. Sería esclarecedor compararla con el análisis de la percepción que hace Husserl en el último libro preparado para su publicación *antes* de su muerte: *Erfahrung und Urteil*. Muestra este cómo casi todo lo que el juicio expreso va a enunciar, haciéndolo explícito, está ya en forma muda y contracta en la percepción. Sin darse cuenta de ello, Husserl no hace más que desarrollar plenamente, con la minucia y rigor que son sus virtudes, lo que Aristóteles piensa en abreviatura, hasta el punto de que el título de su libro, *Experiencia y juicio*, podría traducirse al aristotelismo diciendo *Sensación* y *Logos*. Un texto menos citado de lo que debiera, y que está bien ostentoso en *De Anima*, III, 9, 432, dice: «Hay en el alma de los animales dos facultades distintas, digo en su discernimiento —τῷ κριτικῷ—, que son obra del discurso y de la sensación». Este texto es grave.

(1) *De gen. anim.*, I 23, 731 a 33.

Aquella es común a todos los animales; esta sería el atributo del hombre (1). Mas, por otra parte, insiste infinitas veces en estatuir, como no puede menos, que el pensamiento no piensa nunca sin imágenes, las cuales, a su vez, no son más que precipitado de sensaciones. Aunque parezca mentira, nunca se ha estudiado con el cuidado que reclama esa relación entre las imágenes y el *lógos* que tiene el carácter oficial de necesaria. ¿Qué papel preciso tiene la imagen en el *lógos* y qué servicio hacen en él las otras actividades de la mente?

No parece que pueda existir la menor duda. En la sensación nos «hacemos cargo», nos «damos cuenta» o entendemos una cosa singular sensible. Una parte de esta es conservada en la imaginación (memoria o fantasía libre). En aquella o en esta —para el caso es igual—, la mente fija ciertos componentes y abstrae de los demás. Es un efecto de nuestra atención. Aristóteles ignora que hay «atención»; pero no importa para la cuestión. Después de hecha parecida fijación y abstracción en muchas sensaciones o imágenes, se advierte la identidad de aquellos componentes ABCD, que aparecen, pues, *como* comunes a aquellas. Esta advertencia no modifica lo más mínimo el carácter sensual de estos. El que aparezcan como comunes es una cualidad relacional que les añadimos, pero ni les quita ni les pone nada. Tenemos ya ante nosotros el primer universal. Pero no porque ejerzan «cargo» de universal y de género dejan de ser ABCD exactamente lo mismo que eran: caracteres sensuales de la cosa. La operación de comparar para descubrir lo común y lo diferencial, *no es una nueva forma* de «hacerse cargo», de entender; no es una operación más inteligente. Es, en cierto modo, mecánica: una faena de transporte que lleva nuestra atención —la cual no es tampoco *por sí* inteligente— de una sensación a otra. Lo entendido al comparar y «generalizar» sigue siendo lo entendido por la sensación, y todas estas operaciones de que resulta el universal son, por sí, estúpidas y viven a cuenta de la sensación, que es hasta ahora la única actividad inteligente, discerniente.

La gran crisis en todo este proceso se quiere hacer consistir en el momento en que el extracto sensual ABCD, en-*cargado* de representar o ejercer el papel de universal y de género —por tanto, el *lógos*—, es referido de *nuevo modo* a la cosa singular con que la sensación nos

---

(1) Dice de los animales que no solo —como las plantas— actúan engendrando, sino καὶ γνώσεώς τινος πάντα μετέχουσι, τά μὲν πλείονος, τά δ'ἐλάττονος' τὰ δὲ πάμπαν μικρᾶς αἴσθησιν γὰρ ἔχουσιν, ἡ δ'αἴσθησις γνῶσίς τις (*De gen. anim.*, I, 23, 731 a 31.)

proporcionó contacto, y nos aparece como manifestando, revelando el *Ser de la cosa*. Entonces se hace *lógos de la Esencia* —λόγος τῆς οὐσίας, *lógos tês ousías*. ¿Qué «juego de manos», qué «suplantación transformista» se ha operado, en virtud de la cual la cosa —«eso ahí» ante mí en la sensación— se ha convertido en un ente, en algo que *tiene un Ser*, en algo a quien atribuyo una peculiar existencia y una peculiar consistencia? En este estudio intentamos definir diferentes «modos de pensar», no doctrinas, y hemos evitado rigorosamente todo problema ontológico. Pero no podemos olvidar que aquellos sean modo de pensar el Ser. ¿Nos obliga esto a penetrar en el avispero de la Ontología? Creo que por ahora no. Para el presente asunto basta con lo siguiente: el hombre, en su trato con las cosas sensibles que le rodean, está encadenado a ellas como el forzado al banco de la galera. En esto no se diferencia de los animales ni de las piedras. Mas como el forzado mientras está atado al banco, «ambas manos en el remo», puede imaginar que está libre de la galera, reposando en los brazos de una princesa o en el remoto terruño donde pasó su infancia. Esta capacidad para imaginarse libre de la galera, por tanto, esta *imaginaria libertad*, significa *ipso facto* una efectiva *libertad de imaginar* frente a las cosas sensibles, frente a «eso ahí» en que está encadenado. Las sensaciones se precipitan en imágenes que son recuerdo de aquellas, por tanto, imágenes memoriosas; pero con estas imágenes memoriosas, tomadas como material, puede el hombre construir imágenes «originales», nuevas y, en el sentido fuerte de la palabra, fantásticas. Merced a la fantasía —y conste que esta no consiste sino en «sensaciones liberadas»—, puede el hombre fabricarse, frente al tejido de las cosas sensibles en que está prisionero, un mundo de cosas fantásticas; o dicho de otro modo: un edificio de fantasías organizadas en fantástico mundo. He dicho que puede fabricarse un mundo así; pero no es exacto: puede fabricarse incontables mundos así, es decir, fantásticos. Las cosas sensibles en que está preso no constituyen un mundo. En rigor, no son cosas, sino «asuntos de la vida», articulados unos en otros formando una perspectiva pragmática. Se convierten en cosas cuando los libertamos de esa perspectiva y les atribuimos un *ser*, esto es, una consistencia propia y ajena a nosotros. Pero entonces se nos presentan como *siendo en* un mundo. No están aisladas, no son esta y esta y esta, indefinidamente. Ahora una, luego otra sin conexión suficiente con la anterior, y así sin fin, sino que forman un mundo, que es ya pura fantasía, que es la gran fantasmagoría. Un mundo es, como tal, algo fantástico; quiero decir que no lo hay si no hay fantasía, que no nos

es ni puede sernos dado como una cosa más. Antes bien, las cosas nos son «dadas» en algún mundo. Si los animales no tienen un mundo, será, no porque, como suele decirse, carezcan de razón y sean irracionales, sino porque carecerían de fantasía suficiente. Mas la fantasía tiene fama de ser «la loca de la casa», la facultad irracional del hombre. Tendría gracia que, apurando bien las cosas, resultase a la postre ser más definitorio del hombre su irracionalidad positiva o fantasmagorismo, que la llamada «racionalidad». Y ello porque resultase que esta *supone* aquella, es decir, que *la razón no es sino un modo, entre muchos, de funcionar la fantasía* (1). Pero dejemos la cuestión sin sentencia. Lo urgente es advertir que aquellos mundos imaginarios pueden ser referidos a las cosas, o viceversa: estas a cada uno de aquellos. Esta referencia se llama *interpretación.* Con lo que tenemos esto: el hombre es libre para interpretar las cosas en que fatalmente (= no libremente) está inserto.

Al decir que puede formar imágenes «originales», entiéndase toda imagen que no sea tal cual la sensación la deposita en la memoria. Fijarse de una imagen *solo* en ciertos componentes, ABCD, es ya formarse una imagen original. La originalidad aquí se reduce a prescindir de unas partes y quedarse con otras: es la imagen abstracta o extracta. No es menos original que el centauro, solo que en otra dirección; no es menos fantasmagórica.

Podemos interpretar la «cosa ahí» que es este río de sesgo curso, como un dios. Con ello referimos el río a un imaginario mundo de dioses, o mundo divino, y lo que hemos hecho es *divinizarlo. Hablamos (lógos, légein)* de las cosas *en tanto* que dioses —*teo-logizamos* o *mitologizamos.* Es una interpretación. Podemos igualmente referir las cosas a un mundo constituido por elementos imaginarios, cada uno de los cuales tiene estos caracteres: es idéntico a sí mismo, no se contradice con los demás y entra en relaciones diversas con ellos sin perder por ello su identidad. A la «cosa ahí» interpretada *en tanto* que elemento de ese mundo —por tanto, poseyendo esos caracteres—, decimos que es un *ente*, y lo que en cada una de ellas aparezca como idéntico, etc., lo llamamos *ser de ese ente. Da la casualidad* de que aquellos caracteres de los *entes* coinciden con los caracteres del extracto sensual llamado *lógos* o concepto. Esto hace que nuestro hablar de los entes u *onto-logía* —filosofía, ciencia— sea un hablar lógico. El *lógos* del mito no es «sensu stricto» *lógos*, porque no es hablar lógico o exacto, sino que la mitología es «ganas de hablar», aunque, cierta-

---

(1) Véase *Ideas y creencias* en *Obras Completas*, t. V.

mente, unas maravillosas «ganas de hablar»; tanto que, es puras «ganas de hablar» sobre lo maravilloso como tal (1). Con esto basta *para nuestro tema presente.*

Vese en lo dicho que la transformación de extracto sensual ABCD en *lógos* del ser de una cosa, en noción, concepto, definición y principo es también una nueva función, o cargo, o magistratura que le sobreviene, pero no modifica lo más mínimo su contenido, no le hace ser distinto de lo que era cuando en la humilde y sensual sensación e imaginación lo fijamos, abstrajimos y extrajimos. Llegamos, pues, al concepto y al principio sin que intervengan más que estas tres actividades mentales: la sensación-imaginación, la atención-desatención y la comparación. Pero de estas, atender y comparar hemos dicho que eran como mecánicas y no primariamente inteligentes, puesto que no hacen sino operar sobre lo entendido en la sensación. De modo que la única actividad originariamente inteligente, el único «hacerse cargo» o «darse cuenta», es la sensación, sobre todo liberada en forma de imaginación (2). Aristóteles establece una facultad suprema de la mente que está encargada de hacerse cargo, de darse cuenta, de tomar contacto o «tocar» —θιγγάνειν, *thingánein*— lo inteligible —νοητὸν *noetón*—: es la razón, inteligencia o νοῦς *(noûs)*. «La inteligencia se hace uno con lo inteligible cuando lo toca y así lo entiende» — νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν ὥστ ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν — (3). Pero el famoso *noetón* o inteligible no consiste en más que aquel primitivo extracto sensual o imaginación. De donde resulta que la inteligencia no entiende nada nuevo que no hubiese ya entendido la sensación. Por eso dijimos que era esta el primer *contacto* de la mente con la cosa. Mas ahora resulta que es también el último, y por tanto el único, lo que obliga a Aristóteles a emplear, refiriéndolo a la relación entre la inteligencia y lo inteli-

(1) Que yo llame a la Mitología «ganas de hablar» no es ganas mías de hablar, sino que es el término con que Aristóteles mismo designa un decir que no es ni verdadero ni falso, que es lo que es la Mitología. Es el λόγου ἕνεκα λέγειν, que significa «hablar por hablar» u «orationis gratia», como traduce Bessarion. «Plaisir de parler», vierte Tricot. (*Metaph.*, IV, 7, 1012 a 6.) Recuérdese que Bergson atribuye la «fonction fabulatrice» de que proceden los mitos al *homo loquax*.

(2) El texto canónico en que Aristóteles declara tener la sensación como objeto *lo que va a ser un «universal»* es este: καὶ γὰρ αἰσθάνεται μὲν τὸ καθ'ἕκαστον, ἡ δ'αἴσθησις τοῦ καθόλου ἐστίν, οἷον ἀνθρώπου, ἀλλ' οὐ καλλίου ἀνθρῴπου. (*Analíticos segundos*, II, 19, 100 a 17.) Aunque le falta una última punta, es magistral el comentario de Santo Tomás: «*Sensus est quodammodo et ipsius universalis*» y lo que sigue. (*In post. Anal.*, II, 19, lec. 20).

(3) *Metph.*, XII, 7, 1072 b 21.

gible, la misma metáfora que empleamos para la sensación: *contacto*. Ahora comprendemos toda la ejemplar coherencia del pensamiento aristotélico cuando repite, sin cansarse, que la inteligencia no puede entender, no puede pensar, sin imágenes (1).

Es cosa notoria que Aristóteles depacha en unos cuantos párrafos del tercer libro *Sobre el alma* la definición de sus conceptos de inteligencia pasiva y activa, o agente, y que estos párrafos son ininteligibles hasta ahora. El texto del tratado *Sobre el alma* es de los más desalmadamente tratados por la suerte. Pero además de esto hay para sospechar que Aristóteles se atropelló aquí por querer acordar su psicología, que es una ciencia natural, con su teología y su ética. Por supuesto, que este deseo de acordar aquella con estas disciplinas no era arbitrario, sino, por el contrario, inspirado en un admirable sentido de la *responsabilidad sistemática*, que es la obligación definitoria del filósofo. Para este, el sistema es un deber. En vez de sistema, podemos decir «continuidad». Era necesario establecer la continuidad entre el orden natural y Dios. El hombre está por abajo en continuidad con los animales; estos, con los vegetales; estos, con los minerales. Faltaba la continuidad hacia arriba, faltaba algo en el hombre natural que fuese a la vez algo divino. Aristóteles necesita —aparte otros muchos motivos que como intelectual griego tenía— divinizar el pensamiento, y esto, difícil en los supuestos de su psicología y su teoría del conocimiento, le lleva a una solución violenta, metiendo a última hora, atropelladamente y «desde fuera», un poder en el hombre —el *noûs poietikós*— que en su restante condición no venía previsto y que ha estado a punto de convertir el aristotelismo en panteísmo. Pero la verdad es que el *noûs* o Inteligencia no tiene nada de divino que no lo tenga ya la sensación. La metáfora del Estagirita que pinta al intelecto agente como una luz, no es apenas metáfora, porque significa el poder de hacer manifiesto el sentido de los conceptos; esto es, que nos demos cuenta de ellos, que entendamos lo que hay que entender —como la luz hace manifiestos los colores de la Naturaleza. Pero el caso es que el contenido del concepto está ya manifiesto en la sensación o intuición sensible, y si no lo estuviera allí, no podía estarlo en ninguna otra potencia mental. De modo que, en absoluto, no es metáfora en cuanto que la luz, la auténtica luz, no

---

(1) La razón de que Aristóteles llame «contacto» a la intelección de lo inteligible tiene una causa más honda que todo esto y que no era patente al propio Aristóteles, aunque la padecía, precisamente porque le venía impuesta por toda la tradición mental de los griegos. No es posible enunciarla aquí, porque necesitaríamos retroceder a los albores del pensamiento griego.

la metafórica, es la sensación de luz o la luz iluminando que efectivamente nos pone delante el gran panorama de las cosas. Y el *darse cuenta de la luz del día* es la operación más inteligente en este «modo de pensar» (1).

Que no se haya comprendido así todo esto, proviene de una extraña beatería que ha suscitado siempre lo abstracto, como si la abstracción fuera una operación mágica —o por lo menos alquímica— capaz de dar a lo abstraído una nueva naturaleza distinta de la que tenía cuando estaba en lo concreto. Abstraer sería transmutar en el oro de lo abstracto el cobre de lo concreto. Pero ya vimos en el § 9 que no hay tal. Esta beatería hacia lo abstracto se complica con una beatería hacia lo universal, que es el falso universal comunista. No es necesario decir que ambas beaterías, como todas las demás de Occidente, proceden de Platón, que ha sido el Missisipí de la beatería. Con esta nada se consigue y todo se pringa, porque no es buen camino para diferenciar al hombre del animal fundar su discriminación en la capacidad de abstraer y generalizar. Sobre que si fuese esto verdad, quedarían separados el hombre y el animal, lo cual va contra la norma metodológica de la continuidad, que nos aconseja diferenciar sin separar. Este es el uso de Aristóteles, como en grado más consciente lo es en Leibniz.

La intrasparencia de las fórmulas aristotélicas que se refieren a la inteligencia o razón ha dado ocasión a innumerables interpretaciones, entre sí muy divergentes y ninguna satisfactoria en cuanto pretende coincidir con el texto. La expuesta por mí se apoya *a tergo* en todos los textos de Aristóteles, que, como es sabido, son en ese asunto tan contradictorios, y en tal sentido puede valer como una interpretación de ella. Pero sobre esto queda en libertad para no atenerse a lo que Aristóteles creía poder pensar, sino que incluye una crítica donde se intenta mostrar cuál es la forma de la teoría aristotélica, si sus supuestos son pensados con todo rigor y hasta el fin. Sea dicho en descargo de Aristóteles y en demérito de nosotros, sus críticos, que hemos podido aprovechar algunas de las investigaciones más importantes y decisivas que en lo que va de siglo se han hecho en Filosofía, y que se refieren a la abstracción (2).

---

(1) *Tópicos*, II, 7, 113 a 31.

(2) Aludo a los estudios de Husserl citados. Solo que discrepo de Husserl en lo definitivo, pues al cabo de sus admirables análisis sobre la abstracción (la teoría de los todos y las partes, y de los objetos concretos o abstractos), no resulta claro finalmente si la «especie» es o no lo mismo que el «mo-

Mi exposición goza además de excelente respaldo. Coincide en parte con la de Themistio —comentarista del siglo IV d. C.—, que inspiró la de Santo Tomás de Aquino. Según esta, el entendimiento paciente, que es el entendimiento en su sentido más propio y más controlable, vendría a ser una y misma cosa con la imaginación. Pero la imaginación en Aristóteles no se diferencia materialmente de la sensación más que por una razón que no afecta a nuestro asunto; a saber: que la sensación reclama un objeto extramental preexistente, y la imaginación no. La diferencia es muy importante y fértil para muchos efectos, algunos de los cuales el propio Aristóteles no entrevió; pero justamente es inocua y nula para los efectos de explicar la intelección. No podrá decirse que Santo Tomás es un pensador «místico», cuando fue capaz de acostarse a una opinión tan próxima al extremo sensualismo.

Corrobora superlativamente mi interpretación el hecho de que las dos generaciones siguientes de discípulos de Aristóteles fueron entendiendo así la doctrina de este en forma progresiva, hasta llegar a lo extremo, como si una forzosidad interna residente en aquella,

---

mento abstracto» del objeto individual. (Véase *Investigaciones Lógicas*, traducción de Manuel García Morente y José Gaos, Revista de Occidente, 1929, II, 115.) Si ante este papel abstraigo de todo menos de su blancura, deja esta automáticamente de ser la blancura de *este* papel, y, por tanto, *esta* blancura, como no se tome el *esta* para sustituir el vocablo inexistente que nombraría el matiz de su blancura ante mí. No se ve qué pueda haber en el acto intencional con que *fijo* la blancura, refiriéndome a ella, capaz de individualizar la blancura. Cae Husserl en la misma complicación que los escolásticos, para los cuales, en definitiva, y por una u otra vuelta, al perder individuación la «especie» (en terminología de Husserl), tenía que cargarse del nuevo carácter de generalidad y, a través de él, de universalidad, siquiera sea *fundamentaliter et in potentia*. La abstracción radical, repito, no modifica lo más mínimo lo abstracto, no lo transmuta a transustancia, y menos aún lo dota de universalidad. Lo único que añade al momento extracto es... la soledad. Pero con esta basta para todas las demás funciones lógicas y ontológicas que va a servir. Coincidiría, pues, con la Escolástica en reconocer dos clases de «especies», la sensible y la inteligible, como si la sensible, en cuanto «momento abstracto», no fuese inteligible y la misma que se va a llamar luego inteligible. No puedo aceptar que *sunt alterius generis* (Santo Tomás, *De Anima*, art. 4). La verdad es que el término «inteligible» —νοητόν— tan desafortunadamente empleado por Platón y Aristóteles, debe ser arrumbado, precisamente para emplearlo en otro sentido mucho más grave y vivaz, precisamente porque hay que resolverse, por fin, a hacer lo que, aunque parezca increíble, nunca se ha hecho, y es preguntarse perentoriamente por qué hay en el Universo algo —sea lo que sea— que nos obligue a llamarlo «inteligible»; por tanto, en qué consiste la inteligibilidad de lo inteligible, *a parte rei*.

superior a inclinaciones y dotes personales, impusiese fatalmente esas consecuencias. En estos primeros peripatéticos se revela la placa del aristotelismo y aparece a la intemperie que Aristóteles, como hombre de ciencia que era *ante todo*, fue un pensador radicalmente naturalista y profano (1). Que un hombre así se haya convertido en el filósofo

---

(1) Digamos brevemente qué es lo que pasa a la doctrina del *Noûs* o Inteligencia en el propio Liceo, y merced a los directores mismos de la escuela, herederos de Aristóteles, en las dos generaciones siguientes.

Teofrasto, fiel trasunto de su maestro, solo encuentra dificultades en la noción de la Inteligencia. Ni se entiende bien en qué consiste la paciente, ni en qué consiste la agente, venida de fuera, ni la relación entre ambas. Considera forzoso, para hacer a la noción de inteligencia congruente con el resto de la doctrina, reconocer en el alma movimiento, es decir, reducirla a la realidad natural o física. Da, pues, el primer paso hacia el extremo naturalismo corporalista, que es la forma clásica antigua del «materialismo». El atomismo fue siempre una forma aberrante en el pensamiento griego. Lo psíquico es aproximado por Teofrasto aún más a lo físico. Por eso hace al alma humana homogénea a la de los animales, de la cual se diferencia solo en grados de perfección. *No cree posible distinguir entre imaginación e intelección.* (Véanse reunidos los textos principales en Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 1921, IV, págs. 847-851.) Mientras tanto, Aristoxeno reducirá francamente el alma a una armonía resultante entre las funciones corporales.

Dicearco, condiscípulo de ambos, insiste en que la llamada alma se reduce a una armonía entre los elementos corporales —calor, frío, humedad, sequedad—. Por tanto, que μὴ εἶναι τὴν ψυχὴν (no existe el alma). Es esta ἀνούσιος (irreal, insustancial). No es nada aparte y distinto del cuerpo. Niega la inmortalidad. *No hay una parte superior del alma —la racional o noética— diferente de las sensaciones.* (Siebert: *Geschichte der Psychologie*, 1884, t. II, 164. Cita a Lactancio, *Inst.*, VII, 2, 13.)

A Teofrasto sucede en la dirección del Liceo, Estratón. En él ha avanzado mucho más el naturalismo corporalista. Toda causa eficiente es inseparable de la materia, y en tal sentido es material. Por tanto, el alma, las funciones psíquicas, son movimientos en la materia, tanto la sensación como la intelección. No hay ni que hablar de una parte del alma —la Razón— distinta y separada del cuerpo. El alma es, pues, una capacidad *del* cuerpo.

Pero lo más interesante y decisivo en que termina todo este proceso es la idea de Estratón según la cual, inversamente, la sensación implica inteligencia, de modo que es desde luego la función psíquica esencial. No tiene sentido distinguir entre razón y sensación. No hay sino *una* función noética, que es el «hacerse cargo» o «darse cuenta». Los sentidos diferentes y la intelección se reducen a particularizaciones de esa función única en virtud de la particularización de los objetos. Por eso dice de él Tertuliano en *De Anima*, 15, que con Dicearco «*abstulerunt principale, dum in animo ipso volunt esse sensum, quorum vindicatur principale*»; que es exactamente lo que arriba ha sostenido llamando a la sensación en Aristóteles, la función noética fundamental. Porque ahora aparecerá claro que mi tesis no consiste

oficial del catolicismo es uno de los hechos más extraños, más confusos de la historia universal. Con decir lo cual no se mengua un ápice a la exuberancia de su cinglado genio (1).

---

en afirmar solo que en Aristóteles la Inteligencia se reduce a la sensación› sino, a la vez, que la sensación se reduce a la Inteligencia *.

No he querido antes tomar en cuenta que la Inteligencia en Aristóteles tiene aún otra función que es constitutivamente opuesta a ver lo universal; a saber: el *noûs praktikós*. La «razón práctica» está encargada de entender, de *ver* el caso singularísimo. Así formalmente en la *Eth. Nic.*, 1143 a 36: καὶ γὰρ τῶν πρώτων ὅρων καὶ τῶν ἐσχάτων νοῦς ἐστί. Esta razón singularizante es estimativa; distingue lo mejor de lo peor para decidir nuestras acciones. Pero es el caso que esta función es encomendada en los animales a la sensación, y el *passus* donde lo dice Aristóteles (*De gen. anim.*, I, 23, 731 a 24) es el antes citado, donde declara por ello que la sensación es un modo de conocimiento. (Véase Zeller, *Ibid.*, págs. 915-919.)

Quien al interpretar y calificar el pensamiento aristotélico se salte a la torera el hecho de que fue entendido así por sus discípulos inmediatos, sus sucesores en la dirección del Peripato, es... buen torero, pero mal historiador de la filosofía.

(1) Refiriéndose precisamente a este problema del papel de la sensación en el conocimiento, y el *estorbo* que ella trae para conocer a Dios, dice Gilson: «Ici comme ailleurs, la tentation était forte, pour des Chrétiens, de suivre la ligne de moindre résistance et de chercher dans le platonisme les principes d'une solution. Ce n'est pas ce qu'a fait saint Thomas... Il se déclare d'accord avec Aristote et avec l'expérience pour affirmer qu'en cette vie nous ne pouvons former aucun concept sans avoir eu une sensation.» (*L'esprit de la philosophie médiévale*, 1932, deuxième série, pág. 44.) Siento gran estimación por M. Gilson, cuya obra, en tanto que expositiva, me ha enseñado no pocas cosas. Mas en la coyuntura presente preciso es declarar que el señor Gilson no nos ilumina nada con este modo de justificar el aristotelismo para el catolicismo, porque ni vemos que ser platónico represente *faena* más fácil que ser aristotélico, ni, sobre todo, podemos admitir que se tratase para el cristianismo de un dilema inextensible, en virtud del cual los cristianos o tenían que ser platónicos o aristotélicos. Es este un dilema arbitrario, como lo demuestra el simple hecho de que ya en 1300 había nacido Guillermo de Ockam, también franciscano, como Mateo de Aquasparta, y que no es ni platónico ni aristotélico, y que sistematiza el nominalismo, gracias al cual *vive* enérgicamente la «filosofía cristiana» durante dos siglos más, generándose de ella gloriosamente la filosofía moderna. Pero no era tampoco esta la única solución filosófica cristiana. La verdad es que, con estas cerrazones mentales, lo que hubiera sido la auténtica y original filosofía cristiana ha quedado nonato, y con ello ha perdido la Humanidad una de sus más altas posibilidades.

* La manera empleada por Tertuliano para enunciar la tesis de Dicearco es, claro está, inadecuada porque debió tomarla de algún estoico. De aquí que llame al alma y a lo inteligente en el alma *principale* —es decir— τὸ ἡγεμονικόν. La doxografía más directa es Plutarco, *Adv. Colot.*, XIX, 1115; Sexto Empírico, *Adv. logic.*, 1, 349, y *Hypotyp.*, II, 31, Impor-

§ 19

ENSAYO SOBRE LO QUE LE PASÓ A ARISTÓTELES CON LOS PRINCIPIOS

AHORA retrocedemos a la página 155 donde quedamos con las cejas enarcadas ante el hecho de que Aristóteles dedique a lo sumo y en junto una página a decirnos cómo se obtienen los principios (1).

No extrañe la frecuencia con que subrayo que tal autor o tal escuela —o en absoluto el pasado— ha dejado de cumplir una tarea que era imprescindible. No se pierda el tiempo acusándome de que en el queso de Gruyère veo solo los agujeros. Esa atención a deficiencias no es cosa de carácter o propensión; es precisamente un caso particular de una gran tarea nueva que hay que cumplir en el conocimiento del Universo y que en el tercer capítulo de este estudio procuraré definir (2).

Téngase en cuenta la importancia que en este «modo de pensar» tienen los principos. La mitad casi de una *pragmateía* se compone de ellos, porque este método necesita a cada paso agarrarse a un nuevo principio. En él, la deducción es corta de resuello. Son además los principios un saber de mayor calidad que los probados, y de su verdad depende la de estos. No parece, pues, exorbitante reiterar nuestra sorpresa ante la actitud de Aristóteles en su tratamiento de la obtención de los principios, no obstante haber creado toda una ciencia, que es, nada menos, la fundamental, para investigarlos.

Refirámonos primero a los axiomas o principios llamados «comunes». Siendo tan poco numerosos, pudo coleccionarlos, como coleccionó cientos de instituciones políticas, o, para tornar la comparación más apretada, como, según él mismo hace constar, «se tomó gran

---

tantes subrayados en Simplicio, *In Arist. Categ.*, 8 b 25, y Nemesio, *De Natura hominis*, II; Migne, XL, pág. 537.

(1) En los *Analíticos segundos* y en la *Metafísica*.

(2) Capítulo tercero: *El principio de lo mejor*. Véase también en mi discurso sobre Leibniz en la Asociación para el Progreso de las Ciencias, la referencia a la necesidad de una *disteleología*. [Incluido como apéndice en este volumen.]

esfuerzo para reunir los *tópos*». Debió estudiarlos uno a uno, ver en qué mutua relación estaban, si coordinados, si jerarquizados (1). Y sobre todo, debió detenerse más en cómo surgen en nuestra mente y en qué consiste esa extraña verdad que tienen —tan fulminante, tan de pistoletazo— que se llama evidencia. Nada de esto hizo Aristóteles. Antes bien, le hemos visto, cuando se trataba de los axiomas, dejarlos oscilar verticalmente, subir y bajar, de su forma genérica a su forma específica oscilación que me permitió, con vistas a lo que más tarde diré, calificarlos de ludiones o diablillos de Descartes. Ahora bien; mientras domine este «modo de pensar», no se dará un paso más en la cuestión, aunque se hayan fatigado millares de páginas en torno al asunto. Es un buen ejemplo de la ejemplar esterilidad constitutiva del Escolasticismo.

Pero en Aristóteles, sin que sea justificable, es explicable en algún modo. Compárese —dentro siempre de ser insuficiente el cuidado— la atención que presta a los principios que son las definiciones con la mínima que dedica a los axiomas. Proviene, ante todo, de que Aristóteles tiene una idea propia de la definición y de su función en el artefacto que acaba de inventar y de que, justamente, está envanecido: el silogismo analítico. En cambio, sobre los axiomas no tiene ninguna concepción propia, como no sea la inquieta convicción de que debería restringirse su sentido a los «géneros» (= especies nuestras). Esta inopia de ideas acerca de cosas tan importantes como son los axiomas, proviene a su vez de que Aristóteles se encontró con ellos antes de inventar su lógica, y por tanto, de poseer su idea de ciencia *(epistéme)* como prueba analítica (2). Porque antes de ser, como el Diablo, lógico, Aristóteles fue dialéctico. La dialéctica —*Tópicos*, *Refutación de los sofismas* y la primera forma de su *Retórica* (3)— es el primer aspecto que en Aristóteles, todavía académico, toma la teoría del pensamiento o raciocinio. Diríamos que es su proto-Lógica. Allí es donde se tropieza con «noticias o admisiones comunes», con los axiomas.

No podemos desarrollar aquí la diferencia que hay entre la Dialéctica aristotélica y la ciencia o apodíctica, especialmente la Lógica.

---

(1) Solo en *Metaph.*, IV, 3, 1005 b 33, dice que el principio de contradicción es por naturaleza principio de todos los demás axiomas.

(2) En los *Tópicos* van de conserva el silogismo analítico y el apodíctico; pero este no es todavía el silogismo de los *Analíticos primeros*. Esta diferencia nos da la fecha aproximada de los *Tópicos*.

(3) La *Retórica* que poseemos es muy posterior y supone los *Analíticos primeros*.

Es tema demasiado rico y melindroso para que lo abordemos ahora. Baste decir que la Dialéctica no es la técnica de la ciencia. La ciencia es ineludiblemente obra del hombre en su soledad, por la sencilla razón de que pensar — y no solo repetir mecánicamente— que dos y dos son cuatro es faena que no puede hacer sino quedándose solo consigo (1). La Dialéctica es la técnica de la discusión con otros, del diálogo; es pura conversación, es pensamiento socializado. En él, los razonamientos no pretenden ser la pura verdad, sino solo tener de esta una cierta estructura formal. Este razonamiento discutidor parte también de principios; pero estos no tienen por fuerza que ser verdad. Basta que lo parezcan a las gentes, es decir, que sean ἔνδοξοι —*éndoxoi*, opinión— reinantes en la colectividad; por tanto, vigentes, u «opinión pública» (2). La colectividad en que *reinan* puede ser la de «todo el mundo», o bien la de los sabios. En este último caso puede ser, o bien directamente la «opinión pública» de los entendidos, o bien la de un sabio preeminente que *reina* en la colectividad de ellos, que ejerce en esta la función social llamada «autoridad».

La ciencia, germinada en las colonias griegas, se constituye en Atenas. Es hija de la «ciudad». Y Atenas es el Agora, los gimnasios, los *symposios* o banquetes; sitios y ocasiones de eterna conversación (3). Por eso la ciencia tiene que constituirse en Atenas no tanto en la forma de libro como de coloquio, que no es soledad, pero puede engendrarla; es decir, adopta como forma externa, como manera de manifestarse, la que es propia a la «ciudad», y la que es más inadecuada a la ciencia. De aquí el equívoco yacente en su primer nombre técnico, el que tiene en Platón: *Dialéctica*, que significa a la vez «modo de pensar» y discusión, logomaquia. En esta situación platónica se halla aún Aristóteles cuando escribe sus *Tópicos*. Esto no quiere decir que no esté

(1) En la conversación normal, lo que se oye y lo que se dice es entendido solo en su «sentido usual». No solo el vocablo es un uso, y por ello hecho social, sino también su «sentido» o «idea». El sistema de usos verbales que es la lengua responde a un sistema de usos intelectuales, de «nociones» u «opiniones». El uso engendra en el individuo hábitos que son la vida mental mecanizada. La ciencia de los vocablos o lingüística tiene que estar fundada en una previa «teoría del decir». Si no fuese uso decir ciertas cosas no existiría el lenguaje o instrumento mediante el cual las decimos. Espero llevar esto a alguna claridad en mi libro *El hombre y la gente*. [En *Obras completas*, toma VII.]

(2) Sobre vigencias colectivas véanse mis *Obras Completas*. [Consúltese el Indice de Materias.]

(3) «Sin 'conversación' en ágora y *symposio*, es incomprensible el griego», dice Burckhardt. (*Historia de la Cultura Griega*, I, pág. 70. Traducción de la «Revista de Occidente».)

ya en posesión de gran parte de su doctrina propia; por tanto, para- o anti-platónica. Pero el platonismo sigue siendo el fondo sobre el cual se mueve y se va destacando.

Platón creía en un único saber que involucra todos — la Filosofía—, y hasta su muerte creyó que ese saber se hace en común, conversando. No es un azar literario que escriba diálogos, ni se debe solo a su afán de proyectar u objetivar la ciencia en la figura de Sócrates, que fue un puro parlanchín, enemigo del libro. Pensó hasta su muerte Platón que la ciencia es una funcón social, y además, una creación colectiva en que interviene toda la «ciudad», si bien necesita un órgano colectivo especial —lo que los romanos llamarían una *socialitas* o asociación— , encargado de su cultivo. *Por esta razón* fundó una *escuela*, y desde entonces, hasta su extinción, la filosofía ateniense conservará esta forma de vivir, de ser, que es la figura social de *escuelas* (1).

Pero Aristóteles era un meteco nacido en la región periférica de la Hélade que menos conocía el gran hecho «ciudad». Estaba, pues, preparado para descubrir, frente a Platón, una gran verdad: que la ciencia es soledad. El propio Platón se veía obligado de cuando en cuando a reconocer que ciertas operaciones intelectuales tiene que ejecutarlas «el alma sola consigo misma». Desde y dentro de esa soledad, el hombre de ciencia trata con los otros hombres de ciencia, muertos o distantes e igulmente solitarios. Todos los grandes libros de Aristóteles comienzan con un diálogo entre él y los otros filósofos «antiguos» o a distancia que con sus doctrinas le plantean cuestiones. Aristóteles discute con ellos el *pro* y el *contra* de cada doctrina. Esto es lo que llama *aporética*, modo, según Aristóteles, con que debe comenzar todo libro de ciencia filosófica. Es el punto de arrancada que toma la ciencia para constituirse y, por tanto, antes de constituirse. La *aporética* es, pues, una conversación discutidora entre solitarios, que tiene lugar dentro de un hombre solo en soledad. Es como una absorción de la sociedad dentro de la soledad, dentro del individuo. El hombre de ciencia parte de las

---

(1) No se trata de suposiciones. Proclo (págs. 16-19, edición Friedländer, que cita Solmsen) dice literalmente que los matemáticos inmediatamente anteriores a Euclides, y que este populariza, «viviendo juntos en la Academia hacían en común sus investigaciones». Son los hombres con quienes Aristóteles ha convivido mientras fue discípulo de Platón. Influyó también en este para la fundación de su escuela el precedente de la asociación pitagórica, que había sido una Sociedad secreta de carácter a la vez religioso, científico y político.

opiniones reinantes —directas o de «autoridades»— *para* llegar a encontrar y decidir los principios auténticos de su disciplina. En esta su primera imprescindible ocupación, la ciencia es Dialéctica, y por eso en los *Tópicos* la ciencia aparece como una especie más del género «conversación». Una vez que el hombre de ciencia ha hallado los principios de su disciplina, despega del plano social, deja de atender y oír a *los demás* y vuela ya en radical soledad.

Tomada en su conjunto la Dialéctica de Aristóteles como realidad histórica, representaría una pseudomorfosis en que el meteco solitario de Macedonia recibe en sí la sociabilidad, que es la sustancia de Atenas, e intenta adaptarse a ella. Por tanto, dos cosas: recepción de lo ajeno y adaptación a ello de sí mismo. Pero Aristóteles tenía demasiado genio original para quedarse ahí. Lo más verosímil es que desde el *primer momento*, conforme va recibiendo el platonismo, se va a la vez adaptando y contraponiendo a él. En los *Analíticos* no hay ya recepción sino en la medida inexorable que nos la impone la ley de continuidad, constituyente de todo lo humano: es una creación máximamente propia, en que el Estagirita arroja su máscara adoptiva —la Dialéctica— como la larva su envoltura (1).

Pero esto fue origen de un gran mal, cuyos efectos se han perpetuado hasta Descartes. Lo hecho, hecho estaba. ¿Cómo rehacerlo desde el nuevo punto de vista? Además, la Dialéctica de los *Tópicos* no era un error: era una insuficiencia, procedente, sobre todo, de que mezclaba cosas muy distintas. Estudiaba el pensar correcto; por tanto, racional, pero no verdadero, solo plausible. Ese pensar no es verdadero, o porque en absoluto no lo es (lo cual no implica que sea falso, sino solo que es problemático), o porque es solo probable, o porque es el pensar verdadero en cuanto que se está formando; por tanto, que *aún* no es verdadero (2).

---

(1) La Dialéctica aristotélica, aunque oriunda de Platón, es ya una concesión al contorno social y acepta la ocupación erística —del disputar por disputar— en forma que su maestro difícilmente hubiera aceptado.

(2) Aristóteles enumera tres utilidades de la Dialéctica: para la gimnasia mental, para la discusión y para las ciencias exactas, esto es, filosóficas. (*Tópicos*, I, 2, 101 a 25.) Esta última utilidad, tan heterogénea de las otras dos, se divide a su vez en dos funciones: una, discutir el *pro* y el *contra* de los problemas como tales —por tanto, de las sentencias problemáticas—, que es la aporética; otra, obtener y decidir los principios de las ciencias, nada menos. Esta disposición de los *Tópicos*, tan crasamente «ateniense», que no nos hubiera sorprendido hallar en Isócrates, pongamos por retórico, presenta una mezcolanza que no tenía arreglo, como no fuera escribir una obra nueva y completamente distinta. A Aristóteles le faltó el humor para

Esta última faena de la Dialéctica es de transcendencia excepcional. Consiste, lisa y llanamente, en dar el método para descubrir los principios. Que aparezca operación de este rango mezclada con las otras, es tan extravagante, que no debemos dudar en atribuirlo a alguna peculiaridad o «secreto» del hombre griego; por lo menos, del ateniense. *Cuando un acto que no es singular y de un solo individuo, sino surgente con frecuencia normal en un pueblo, nos parece extravagante —esto es, ininteligible—, debemos pensar que se trata de un supuesto fundamental que actúa basicamente en ese pueblo, que es un preconcepto radical de que sus hombres viven, y que, por lo mismo, es para ellos la cosa más natural y evidente del mundo.* El alma de un pueblo está hecha de esas cosas «ininteligibles» para los demás. El convoluto de ellas constituye concretamente— pues se pueden reducir a precisas listas— la helenía, la romanía, la españolía, la castellanía, la vizcainía, etc.

Los *Tópicos*, pues, obra en sí misma maravillosa, fueron probablemente causa de que Aristóteles no tratase nunca a fondo el problema de cómo se obtienen los principios axiomáticos, y en ninguna parte de su obra —que yo recuerde— distinga su función en el conocimiento del que tienen las definiciones. Se contenta con oponerlos a estas en cuanto que son *comunes*. Pero ya hemos visto que precisamente para él tampoco lo son, sino que tienen que contraerse al «género» acotado por las definiciones.

Mi hipótesis es que Aristóteles tuvo su primer encuentro enérgico y vivaz con los axiomas cuando coleccionaba sus «lugares comunes» y se le presentaron juntos y confundidos con las *éndoxoi* u «opiniones reinantes». De aquí que la palabra «axioma» aparezca muy pocas veces en aquella obra, y aun estas en su última parte.

En los capítulos X y XI del segundo libro, Aristóteles expone el «*tópos* o lugar de la similitud» y el «*tópos* o lugar de la añadidura». Se habla allí del más y del menos; pero no referidos a la cantidad, sino a la cualidad. Por eso no se habla de igualdad, sino, más genéricamente, de similitud. Pero el caso es que, disfrazados con este aspecto cualitativo, reconocemos allí varios de los axiomas de Euclides. Su expresión es tan genérica que estos «lugares» (1) podrían servir

---

emprenderla. Ya en 1833, Brandis sostiene «dass die Topik anders ausgefallen sein würde, wenn Aristoteles nach vollendeter Analytik sie ausgearbeitet hätte». (*Reihenfolge der Bucher des Organons*, 252 y sig. Citado en Mäier, *Die Syllogistik des Aristoteles*, II, 2-78, n. 3, 1900.)

(1) Por ejemplo, 115 a 17. La Dialéctica es una teoría *formal*, como la Lógica; pero como es la parte de la doctrina aristotélica menos estudiada, ni se ha esquematizado su estructura ni se ha comparado su formalismo con el de la Lógica.

para *deducir* de ellos los axiomas euclidianos. Nada de esto, sin embargo, transparece ni remotamente visto en el texto de los *Tópicos*. Es en otras obras posteriores donde averiguamos — y aun esto no muy expresamente dicho— que la averiguación de los principios es faena del pensar dialéctico apoyado en la sensación. La cosa es enormísima; pero no por ello merece a Aristóteles ninguna reflexión especial.

Es enorme que los principios del pensar exacto provengan de un pensar inexacto, como es el dialéctico. La dialéctica es el reino de la inducción, es decir, la experiencia y la analogía. Adviértase que la analogía es para Aristóteles un pensar de segunda clase, un *Ersatz* del auténtico: no nos da la verdad sobre el Ser, sino que nos proporciona solo un «Ser —algo así— como». Anda muy próximo a ser un pensar metafórico, y nada más. Conviene subrayarlo aquí, porque en seguida vamos a ver cómo para Descartes el pensar analógico es el auténticamente lógico y exacto. No cabe peripecia ni vuelco mayor. La modernidad invierte el «modo de pensar» tradicional (aristotélico-escolástico) poniéndole los pies para arriba y la cabeza para abajo. Al hacer esto cree poner las cosas en su sitio, porque, a juicio de los modernos, los aristotélico-escolásticos pensaban con los pies. Eran incapaces, fuera de la lógica formal, de constituir una teoría deductiva que lo fuese en verdad; por tanto, eran incapaces de pensar exacto. Y esto, porque eran empiristas, sensualistas. Por eso pensaban con los pies y no con la cabeza; es decir, que lo que llamaban cabeza, al ser empiristas, eran unos pies. En nuestro tiempo se ha olvidado excesivamente que la línea de pensadores Descartes- Leibniz-Kant fue un combate apasionadísimo contra el sensualismo y el empirismo.

Experiencia, *empeiría* —ἐμπειρία—, es una palabra que en griego, como en latín, *vive* de la raíz *per*. Los vocablos, como las plantas, viven de sus raíces. En las lenguas germánicas existe igualmente *per* en forma de *fahr*. Por eso, experiencia se dice «Er-*fahr*ung». Esta raíz pertenece a un «campo verbal» y a un «campo pragmático» correspondiente sumamente curiosos (1). Existe en armenio y en sánscrito. Es, pues, una vetustísima palabra indoeuropea que expresa una vetustísima vivencia. Meillet y Ernout, de insuperable rigor lingüístico-fonético, son poco avizores para las etimologías. Estas reclaman, junto al saber fonético, un sentido semántico, y este último es un talento filosófico que, como todos los talentos, se tiene o no

(1) Véase en mi próximo libro *Comentario al «Banquete» de Platón*, el capítulo donde expondré mi «teoría de los campos pragmáticos y los campos verbales». [Se publicará en *Obras Inéditas*.]

se tiene. El método etimológico rigoroso consiste en la conjugación de dos puntos de vista completamente distintos entre sí pero que nos permiten crear dos series de hechos, las cuales tienen que ser paralelas. Una es la serie de fonemas que a lo largo de milenios ha ido produciendo una raíz; es la serie fonética. Otra es la serie de situaciones vitales que esos fonemas han ido expresando: las significaciones; es la serie semántica. Esta es la decisiva. La serie fonética tiene en este método, sin embargo, un papel *imprescindible*. El carácter de ley casi física que posee la ley fonética es un instrumento de rigor que nos permite controlar —desde fuera de ellos— nuestros razonamientos semánticos; es su garantía.

Ernout-Meillet hablan de la raíz *per* en el vocablo *peritus:* qui a l'expérience de; d'où «habile dans» (1). Es el experto y a menudo con sentido pasivo de «éprouvé» (probado, maltrecho por los casos de la vida). El grupo más próximo —añaden— es el griego en torno a πεῖρα *(peîra)*, que significa «prueba, ensayo», que tiene su correspondiente germánico *fara:* «action de guetter, danger». Y en efecto, inmediatamente antes se han ocupado de la voz *periculum*, donde vuelve a aparecer el *per*, significando primero «essai, épreuve», y luego, «riesgo». Es nuestro «peligro». Nótese que la significación «experiencia, prueba, ensayo» es genérica y abstracta. «Guetter» y «peligro» son más concretos. Lo cual es, con tanta frecuencia, indicio de que esta última significación es más antigua o primitiva.

Y en efecto, *peîro* —πείρω— vuelve a aparecer cuando Ernout-Meillet se ocupan del vocablo *portus* (2), puerto y puerta. *Portus* y πόρος *(póros)* significan la «salida» que, caminando por una montaña, encontramos. Probablemente es más antiguo ese sentido de salida en el «caminar por tierra», que el marítimo. Aquí significa el *paso* en un arrecife y la *entrada* en una ensenada, que por eso se llama *puerto*. El camino que lleva al puerto, *portus* o salida, es el *opportunus*.

Mas con este nuevo estrato de voces y sentidos en torno a *portus*, hemos desembocado en una idea bien lejana de las abstractas y grisientas: experiencia, prueba, ensayo. Por otro lado, hallamos en él el eslabón semántico. La razón semántica (prototipo estricto de lo que yo llamo «razón histórica») es, como toda razón, según Descartes y Leibniz, una «chaîne» entre ese convoluto de abstracción y la vi-

---

(1) Ernout-Meillet: *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, 1939, página 756.

(2) No repito aquí lo que sobre la etimología de esta palabra dije en mi *Prólogo a un tratado de montería* (*Obras Completas*, t. VI). Intégrese con aquello lo que ahora digo.

vencia concreta, dramática, de *periculum*. La nueva idea, que va a esclarecernos toda la serie, es que en *per* se trata *originariamente* de viaje, de caminar por el mundo cuando no había caminos, sino que todo viaje era más o menos desconocido y peligroso. Era el viajar por tierras ignotas sin guía previa, el ὁδός *(hodós)*, sin el μέθοδος *(méthodos* o guía).

Los semánticos saben muy bien que el sentido controlable más antiguo de un vocablo no es, por ello, el efectivamente más antiguo, es decir, el (relativamente) «originario». Pero no prestan atención a que ese sentido «originario» perdura latente y puede súbitamente ser entendido en formas más recientes de la palabra, incluso en las más actuales. Es decir, que la raíz de que estas viven, puede, en todo momento y con energía, *revivir*. Con lo que tenemos este hecho paradójico, pero incuestionable: que una palabra puede cobrar hoy un sentido de ella más originario, y por tanto más antiguo, que todos los más vetustos conocidos; es decir, hasta ahora controlados.

Voy a dar un ejemplo de ello que me sirve a la vez para contar cómo vine a aclararme la etimología de todo este «campo verbal», tan importante en teoría del conocimiento.

Leía yo a Paracelso, el mirífico médico, que, como es sabido, era un farsante, pero, a la par, una auténtica genialidad. Su idea —muy típica de estos hombres en que culmina el Renacimiento intelectual (1), por tanto, de comienzos del siglo XVI, mentalidades ambivalentes en que la materia es aún medieval, pero en ella fermentan las ansias *modernas*— su idea, digo, es que hace falta fundar el saber en la experiencia o *Erfahrung*. Pero conforme lo leía caí en la cuenta de que Paracelso usa esta palabra en un sentido que no era vivo en la lengua de entonces —no muy distante del que hoy tiene—, sino en un sentido que él encuentra *reviviendo* en ella; a saber: *er-fahren* es viajar: *land fahren*, andar por las tierras. Hay que fundar el saber viajando, yendo a ver efectivamente las cosas, con los ojos de la cara, allí donde están. La Naturaleza es un «códice» que es preciso leer «peregrinando y vagabundeando por ella» *(peregrinisch und mit landtreichen umkeren)*. *Fahren* significa normalmente en la lengua alemana «viajar», sobre todo viajar en vehículo, sentido contemporáneo nuestro que postula otro exclusivo anterior de viajar a pie. Y en efecto, Paracelso, con el propósito deliberado de emplear un «modo de pensar», un *méthodos*, se puso en camino —en *hodós*— y se dedicó a

(1) Sabido es que el Renacimiento artístico comienza antes y va más acelerado que el intelectual.

viajar para ver. En los viajes, a la vez se arrostran «peligros» de los cuales hay que buscar salidas, *purtus* y *euporías*. En los viajes se ven muchas cosas. Por eso los árabes llaman a sus libros de viajes «libros de andar y ver». El empirismo o experiencia es, pues, un efectivo «andar y ver» como método, un pensar con los pies, que es lo que, según los modernos, hacían los escolásticos.

Ernout-Meillet reconocen que *per* es «atravesar»; en griego πείρω *(peíro)*; en sánscrito, *piparti* («hacer pasar, salvar») y *parâyati* («hacer atravesar»). Por otro lado, *portus* da *transportar*. Falta solo el avance decisivo que es descubrir en *per* el «andar en cuanto viajar», el andar por tierras desconocidas o inhabituales. Esta es la vivencia «originaria» que ordena toda esta galaxia de fonemas y semantemas. Y esta revive después de milenios en el siglo XVI, en Paracelso, cuando en griego y en sánscrito no se conserva ya. Nótese que estos conservan de la vivencia «viajar» solo el momento más agudo o dramático; el «atravesar», el *pasar* por un lugar difícil —difícil de pasar o difícil de encontrar; en suma, «pasar los puertos»—. Es normal esta contracción de un sentido que primero indicaba una realidad total —aquí «andar de viaje»—, a solo alguno de sus momentos salientes.

Nos parece, pues, entrever que los fonemas latinos *per* y *por*, y los griegos περ y πειρ, proceden de un vocablo indo-europeo que expresaba esta realidad humana: «viajar» en cuanto se abstrae de su eventual finalidad, trascendente de la ejecución —por tanto, de trasladarse a un sitio distante determinado—, y toma el viaje en cuanto es *estar viajando*, «andando por el mundo». Entonces el contenido de «viajar» es lo que durante él nos acontece; y esto es, principalmente, encontrar curiosidades y pasar peligros —«prouver et éprouver»—. Al prescindir en la idea de viaje de su término *ad quem* (viaje *a* Roma), queda aquella indiscernible de *errare* y *vagare*, cuyas raíces han sustituido muchas veces a *per*. Así, «*perro*, qui à l'époque impériale remplace *peragro*, *percurro*» (1). ¿No cabe sospechar que el prefijo y preposición *per* es precisamente la vieja raíz *per*? Vagar es, como hoy, en su sentido más antiguo controlado, andar de acá para allá, sin meta predeterminada. En fin, el *fara* germánico, como «guetter», es ponerse junto al *gué*, que es el *guado* italiano y el *vado* español. Pero estos no son sino el «paso», *portus* o *póros* por donde tienen que pasar los que viajan. *Vadus* está también en el germánico *wat* (2).

---

(1) Ernout-Meillet, *Ibid.*, pág. 309.

(2) El peligro incluso en la idea del *gué* pervive en *guet-apens*.

Este episodio lingüístico nos proporciona una comprensión de lo que es empirismo y experiencia mucho más concreta, viva y filosóficamente importante que todas las definiciones epistemológicas que de aquellos términos se puedan dar. Lo que hemos ganado con ello, sin embargo, no aparecerá sino cuando, en parágrafo próximo, tomemos el primer contacto con el «modo de pensar» moderno, que es el que acusa al escolástico de empirismo sensualista, de pensar con los pies.

Mas ya, ahora, va a servirnos mucho.

En el método moderno, la definición de una cosa es lo último a que se llega en el proceso cognoscitivo. En Aristóteles y los escolásticos es por donde hay que comenzar. No es extraño que al moderno le parezca que tienen estos la cabeza en los pies. La definición es para la Escolástica principio, como los axiomas. Nunca, ni Aristóteles ni esta, han sabido discriminar la función de los axiomas frente a la de las definiciones. Se les confunde en cuanto principios, no obstante la patente diferencia de su aspecto verbal mismo.

La definición es principio para el silogismo, para el raciocinio. Es, pues, el principio para la deducción, que es pura operación lógica. Pero ella misma —la definición— no es obtenida por medios lógicos. Quiere ella darnos la «esencia» de la cosa, es decir, aquello en esta de que pueden enunciarse proposiciones con verdad invariable o eterna. ¿Cómo podemos descubrir, detectar ese fondo eterno, «esencial», de las cosas, que no hacen sino variar y desigualarse a sí mismas constantemente ante nosotros? Es el punto decisivo en toda la teoría del conocimiento. De él depende la teoría deductiva que la ciencia es. Pues bien; la insuficiencia del aristotelismo en este decisivo punto es superlativa.

La definición se obtiene por inducción. ¿Y qué es eso? Es observar las cosas singulares que los sentidos nos manifiestan y ver qué regularidad de comportamiento manifiestan. Por ejemplo: es ver si en este caso, y en este, y en este, dos caracteres o componentes se dan juntos en la cosa, si el hablar aparece con frecuencia unido a tener dos pies (1). De *cada una* de las cosas observadas podemos decir que es un bípedo locuaz, porque, en efecto, exhibe estas dos gracias. No tiene duda. Es una observación de varios casos, es una experiencia, y en ello consiste la primera acción del reconocimiento

(1) El ejemplo es imaginario; pero idéntico de estructura es el caso que Aristóteles discute en las *Partes de los animales*, si no recuerdo mal, sobre la correlación entre no tener hiel y larga vida. No lo hago, porque es gramaticalmente más complicado.

inductivo, si bien hasta aquí no tiene nada de razonamiento. Los animales hacen esa misma experiencia. Pero, en vista de ella, ejecutamos un auténtico razonamiento y decimos: si en los casos observados el bipedismo aparece junto con la locuacidad, *en los Casos aún no observados pasará lo mismo*. Es un razonamiento analógico, típicamente dialéctico. Su resultado es un *dictum de omni:* todo lo que es locuaz, es bípedo. Ya tenemos una proposición universal en que se habla de *todas* las cosas que pertenezcan a una clase, a la clase «locuaz», que designamos con L.

Para llegar a ella hemos analogizado los *pocos* casos con *todos*. Se trata de una anticipación nuestra, porque nosotros no hemos observado *todos* los casos, ni podemos nunca observarlos. Hemos, pues, trascendido la experiencia que nos hace conocer las cosas singulares *a posteriori* de verlas. Ahora, anticipándonos a estas, decimos *a priori* que *todas* las L serán B (bípedas). Designemos con el exponente *i* los casos de L inobservados, y con *o* los observados. La operación mental que hacemos es esta: si todos los L^o son B, ¿serán B los L^i? Lo cual tiene la forma lógica de una proposición problemática:

$$\frac{L^o}{B} = \frac{L^i}{XB}$$

Para hacer desaparecer X junto a B, es decir, para poder afirmar que los L^i serán *también* B (esta es la anticipación sobre lo experimentado), hace falta alguna razón, por tanto, algún nuevo principio. El razonamiento inductivo no marcha por sí, no logra concluir en cuanto inducción. Reclama ser completado con algún principio, no inductivo. Si no, tendremos lo que oíamos en nuestra infancia: «Porque una vez maté un perro, me han llamado Mataperros.» Tanto da una que mil veces. La distancia al *todos* que pretende ser *infinitos*, es igual.

La razón de que L^o sean B, es clara: la experiencia. Esta nos ha demostrado que *todos* los L^o iban unidos a B. Este *todos* (los casos observados) es correcto, coincide con su significación. Esos que son tales *todos* se pueden contar; pero el TODOS L^i es un TODOS incontable e incontrolable. No consta de hechos: expresa algo no numérico, sino con carácter de necesidad. La razón de que L^i sean B tiene que ser necesaria. Pero es el caso que siendo la definición principio, no puede ella misma fundarse en un principio. De donde resulta la gran fullería. La definición es arbitraria siempre que es propiamente de-

finición, esto es, que no se refiere a una «realidad simple», suponiendo que la haya.

La experiencia, y, por tanto, la inducción, nos permite solo averiguar que las cosas se comportan frecuentemente de un cierto modo, que *acostumbran* ser así. Esto basta para ciertos toscos menesteres de nuestra vida práctica, que se contenta con conocer las «costumbres de las cosas». Pero si sacamos la experiencia de quicio y afirmamos a rajatabla que los L son B —por tanto, que todo L es B—, hemos exorbitado la inducción, nuestro pensamiento se ha comportado hiperbólicamente, y el concepto de la esencia o definición, lejos de ser un conocimiento, no es más que una «novela de costumbres».

En casos como este, perdidos sin remedio, nuestro querido Suárez suele, como Aristóteles, sacar a la calle el cuerpo de San Isidro para ver si llueve sobre la definición que no encaña. El cuerpo de San Isidro es en este caso el *lumen naturale* o *noûs*. La inducción serviría solo para desbrozar la confusión de las cosas y facilitar la «visión intelectual» de la unidad necesaria que forman los dos atributos L y B. No se nos explica, ni tiene este «modo de pensar» medios para explicarlo, en qué consista esa «visión intelectual», «intelección» fulminante o *lumen naturale*. Es este la *virtus dormitiva* del conocimiento. Lo mismo explica Suárez el fundamento de los axiomas (1).

---

(1) En recuerdo de la referencia un poco áspera a Gilson (pág. 167) nota 1), y para mostrar que sobre el asunto habría que hablar muy largo trecho, diré ahora que mientras el *lumen naturale* es en Suárez, como en Santo Tomás, un hecho último —y por tanto algo irracional—, constituye, inversamente, para San Agustín un problema tremendo, que se ve obligado, como es debido, a enuclear, constituyendo con motivo de él toda una admirable teoría: el «iluminismo». Luego dirá Gilson que Santo Tomás tomó el camino más difícil y San Agustín el más fácil. San Agustín fue mucho más filósofo que Santo Tomás, como se manifiesta en su resuelto embestir a los problemas últimos. Pero no fue, ni podía ser en su tiempo, un insuperable *administrador* de la herencia filosófica greco-arábiga-gótica, que es lo que fue Santo Tomás. En este sentido sí es comprensible que la Iglesia —no el catolicismo— haya preferido a Santo Tomás, porque la Iglesia es un Estado, y los Estados han preferido siempre, con cierta razón, los buenos administradores a los genios. Los genios son siempre perturbadores y peligrosos. Toda gran creación es por su reverso un cataclismo. Prueba de ello la primera creación: la de los ángeles. ¡Buena se armó! Hay tal vez otra razón más sustancial para el tomismo de la Iglesia, que es esta: al cristiano no le interesa, como es natural, la filosofía. No la necesita como filosofía. Pero sí le interesa «hablar de Dios»: *theologeîn*. Ahora bien; para hablar hace falta una lengua, un sistema de signos común a los interlocutores. Esto es para el cristiano la filosofía: un lenguaje, un *modus dicendi*, y nada más. La filosofía como conocimiento por sí, como verdad, no entra en

La inducción empírica, hiperbolizada en *un* razonamiento analógico, sería el modo como obtenemos los principios. Mas el razonamiento analógico no se logra; queda sin auténtico fundamento, y para fingirle alguno, se saca el *deus ex machina* del *lumen naturale* o *Inteligencia*. Un «modo de pensar» pretendidamente exacto y deductivo que tan poca pulcritud muestra en la operación intelectual más importante, en la averiguación de los principios, manifiesta así que no tiene el sentido de ellos, y precisamente la multitud pululante de principios con que actúa, quita a estos valor de tales y los pone de tres al cuarto.

Porque al ser ficticio, ilusorio y arbitrario el funcionamiento de la analogía que haría completa la inducción —como es completa en la matemática contemporánea desde Poincaré—, queda solo por toda fuente de los principios el más puro empirismo. Lo que hay de cómico en los conceptos escolásticos viene de aquí; porque son mero resultado de la humilde observación experimental y así estarían admirablemente bien, porque serían siempre reformables en vista de nuevas observaciones, aunque no podrían ser «principios» ni servir para una teoría deductiva. Pero llega la analogía con el fuelle del *lumen naturale*, y los infla, transformándolos en conceptos absolutos, en *dicta de omni et nullo* y las pobres nociones de origen sensual y observativo, sin culpa de ello, a causa de la inflación, se ven obligadas a ser «principios» y a elevarse aerostáticamente como esas toscas figuras de hombres y animales de papel de seda con que se hacen los globos para divertir a los chicos en las fiestas de villorrio. De aquí resultan definiciones como la de que el hombre es un animal racional, no mucho menos impropia que la del bípedo implume, pero mucho más funesta.

Durante la segunda mitad del siglo XIX, todos los M. Homais, que eran predominantes en la Europa de entonces —y de los que hoy padecemos aún no pocos supervivientes— oponían la ciencia

---

cuestión. La filosofía queda así mediatizada y convertida en mera terminología. Pero entonces es congruente que la filosofía se elija como lenguaje, como medio común de ponerse de acuerdo sobre Dios. En última instancia, aun como conocimiento, toda filosofía queda a tal distancia de su objeto —Dios—, la mejor es de tal modo incongruente con su tema que quedan todas al mismo nivel. Lo que hace falta es que la filosofía = terminología en que se hable sea una para todos y constante, como coordenadas de referencia. Cuál se elija dependerá, pues, de cualidades secundarias; por ejemplo, ser una buena y completa terminología, que es lo que es en los seminarios la filosofía. Todo lo contrario que un sistema de cuestiones; a saber: un diccionario de términos.

moderna, que empieza al fin del Renacimiento, a la que ellos llamaban «seudociencia» aristotélico-escolástica, atribuyendo la defectividad de esta a que no observaba la Naturaleza, como Mr. Pickwick. La imputación es estolidísima. Les hubiera bastado leer las obras del propio Galileo para averiguar que pasaba todo lo contrario, y que eran los escolásticos quienes imputaban a Galileo el no atenerse a las observaciones. La *nuova scienza* de Galileo, que va a ser la Física, *no se caracteriza* por la observación, sino por todo lo contrario, y precisamente, por la inobservación, como veremos muy pronto. Los que observaban, los empíricos, eran los otros. Habida cuenta de tiempos y situaciones, no sería nada exagerado decir que ha sido Aristóteles el hombre que ha observado más hechos de la Naturaleza toda, incluyendo al hombre, sus sociedades y sus creaciones poéticas. Mucho más que Darwin, mucho más que Virchow, mucho más que Pasteur. Pero también los escolásticos, este o el otro, siempre, con frecuencia normal desde el siglo XIV, observaron no poco. Solo los escolásticos ibéricos —de Salamanca, Coimbra, o Cómpluto— no se ocuparon en observar. Porque eran escolásticos póstumos y a trastiempo; escolásticos de los escolásticos, que no es flojo colmo. Esto no quiere decir que, tanto en Teología como en Filosofía, no hubiera entre ellos bastantes testas nobilísimas y egregiamente dotadas. Los individuos no tienen la culpa del destino espacio-temporal en que nacen inscritos. Con cabezas como Fonseca, Toledo, Suárez y Juan de Santo Tomás —solo por citar algunos nombres—, puestas a funcionar en otra dirección, es muy probable que hubiese sido España el pueblo creador de la filosofía y la ciencia modernas. Salvo unos cuantos nombres —como Kepler, Galileo, Fermat, Descartes—, es dudoso que existieran fuera de España hombres tan bien dotados para el pensamiento como los antedichos. No se trata, pues, de escatimar ni un ardite en el reconocimiento de sus altas dotes.

Se trata de todo lo contrario: de simpatizar con su destino fervorosamente, y por lo mismo... llorar sobre él.

En toda la filosofía moderna —más aún: en todo el «modo de pensar» exacto que ha creado la ciencia moderna (físico-matemática)— no se ha dado nunca a la experiencia un papel tan importante como el que reviste en la doctrina aristotélico-escolástica. Y aun puede con toda verdad exagerarse esta sentencia haciendo notar que en Descartes y Leibniz —para citar los dos nombres de más rango en la filosofía moderna y que a la par fueron grandes creadores de matemática y física —es la experiencia la única noción confusa

que manejan. No saben bien qué hacerse con ella, ni qué preciso papel encomendarle en la constitución del saber exacto.

El defecto en el método tradicional es, pues, inversamente, la importancia excesiva e inoportuna que otorga a la experiencia. Este exceso es lo que nos obliga a calificarlo peyorativamente de empirismo. Porque necesitando la teoría deductiva de principios, encargan de proporcionarlos a la experiencia. Y esto es lo que no puede ser, porque la experiencia es el anti-principio. Y si se quiere hacer de la experiencia en general *el* principio del conocimiento, como intentaron algunos positivistas —no Comte—, no será por experiencia, sino en virtud de alguna razón *a priori*.

Revélase con ello la confusa idea que de «principio» tiene este «modo de pensar» y que dio lugar a que tan ásperamente lo combatiesen los modernos. Comienza, según estos, por confundir el *principium essendi* con el *principium cognoscendi*. El caso es que Aristóteles distingue perfectamente entre lo «primero para nosotros» y lo «primero en la realidad». Tiene sus razones, nada desdeñables, para asegurar que el principio en el conocer debe ser el principio en el ser. Perfectamente, dirán a esto los modernos —Descartes, Leibniz, Kant—; pero esto no quita, antes bien pone, que arreglemos previamente las cuentas con nosotros mismos, y puesto que hay lo «primero para nosotros», desarrollemos y analicemos el orden que esto crea, aunque pensemos que es provisorio y que el orden últimamente verdadero es el que comienza con lo «primero en el ser». No vale, una vez hecha aquella admirable distinción, dejarla estar, en vez de irle al cuerpo, de perescrutar por qué la hay y en qué consiste. Aristóteles, según ellos, quedaba obligado a construir una filosofía con doble perspectiva: una, la que desenvuelve el orden del pensar como tal pensar o subjetividad: la figura que el mundo presenta cuando se le ve como mero *ordo et connexio idearum*, a cuyo extremo aparece la necesidad de la otra perspectiva, en la cual se ve el mundo como *ordo et connexio rerum* (1). Esta tarea que Aristóteles vio, pero que dejó radicalmente incumplida, es la que tuvieron que ejecutar los filósofos modernos. Su incumplimiento fue causa de que Aristóteles no tuviese nunca una noción clara de lo que es «principio». La duplicidad de términos que para nombrarlo emplea es reveladora de ello. El principio es ἀρχή *(arkhé)* y πρῶτον *(prôton)*. *Arkhé* es «lo más antiguo» con que comenzó el proceso de la realidad,

(1) Es, por ejemplo, lo que hace Hegel en su *Fenomenología de la conciencia*.

el *origen*. Es un término que acaso emplearon ya los «fisiólogos» de Jonia; y aparece cuando se busca la génesis de los fenómenos naturales. Es una herencia de los modos de pensar prefilosóficos —de la Genealogía, de la Cosmogonía—; del mito, en suma, que es una formal *Arkheo-logía*. *Arkhé* es lo «último para nosotros», lo más lejano o distante. *Prôton* es originariamente lo «primero para nosotros», lo más próximo, de que partimos para ir a lo lejano. Puesto que «lo *común* a todas las *arkhaí* es ser lo primero» (1) (se subentiende, en un orden), hay que no quedarse en esta calificación comunista, genérica y abstracta de «principio». Este «hay que», no es gusto mío: es un imperativo que la doctrina aristotélica, como hemos visto, impone, al exigirnos no considerar como «real», esto es, como concreto, sino lo específico, propio *(ídion)*. Dicho en otra forma: entre las cosas o algos que son principio simplemente *porque* son lo primero en un orden, hay que decidirse por una que sea principio en sentido eximio y más propio. En suma: hay que decidirse por *uno* de los dos órdenes —el de las ideas o el de las realidades—, para investirlo con el carácter de *absolutamente* primero. Lo que sea principio en este orden absolutamente primero, será, por antonomasia y *propiamente*, «principio». Ahora bien; al conocer, no está en nuestro albedrío elegir. Porque el conocer es un hacer subjetivo, un hacer nuestro nada más; pero es él el orden en el cual tiene que manifestarse el orden objetivo, el orden del ser (2). Por tanto, *para* un cognoscente es el *ordo idearum* el orden «absoluto». Absoluto no quiere decir que sea el único, ni el más importante o decisivo, sino que el adjetivo va referido *exclusivamente* a la noción de principio. Se trata de decidir qué debe considerarse como «absolutamente principio» o «principio en absoluto», lo cual no predetermina que eso que sea «absolutamente principio» tenga que ser lo Absoluto *simpliciter;* por ejemplo, lo absoluto en lo real o la realidad absoluta.

El concepto *propio* de principio tiene que ser el principio en el orden del conocer. Del sentido que allí tiene procede el que tiene en el orden del ser. Afirmar con respecto a la noción de principio la precedencia absoluta del *ordo idearum* frente al *ordo rerum*, no implica idealismo alguno. Así, Descartes proclama esta perspectiva, y, sin

---

(1) *Metaph.*, V, 1, 1013 a 17.

(2) Empleo aquí los términos «subjetivo» y «objetivo», para ser fácilmente entendido, con el valor que hoy suele dárseles, opuesto al que tenían en el escolasticismo. La inversión de sentido no modifica lo más mínimo la exposición del problema, que hago *desde el punto de vista* aristotélico-escolástico.

embargo, no es idealista. Pero, aun proclamándola, se puede ser aún menos idealista que Descartes, a saber: nada.

La frase de Aristóteles antes citada es un lugar solemne. Léase todo ese capítulo primero del libro V entre los *Metafísicos*, y se verá que ella resume y saca la consecuencia de la inducción enumerativa que precede. Es el término natural, en Aristóteles, del movimiento mental que coagula en una definición. Es, pues, la definición del principio, nada menos. Hemos visto que es aristotélicamente impropia, porque dice del principio lo común y no lo propio. Pero aun tomada como definición abstracta (genérica, comunista), no es feliz. Dice que «el carácter común a todos los principios es ser lo primero de que el ser, o la generación, o el conocimiento, deriva». Sea sincero consigo mismo el lector y pregúntese qué es en esa definición lo que queda flotando en su mente como lo más decisivo del principio. No creo que quepa duda: el momento de primordialidad. El caso es que no puede negarse haber en esa definición un segundo momento: ser aquello *de que* otras cosas advienen. Mas la expresión que con más frecuencia emplea Aristóteles cuando a los principios se refiere, no es un nombre ni un adjetivo, sino una mera pieza sintáctica, una partícula adverbial: ὅθεν *(hóthen)*, «de donde». Principio es «lo de donde...» Pero esta partícula no hace la menor alusión a la idea de primordialidad, sino que, *por el contrario*, enuncia la idea de posterioridad o subsecuencia. Enuncia «algo x, de donde se sigue y». Es una magnífica expresión algébrica, es una función. Una función es una «cosa» para la cual no existe lugar en la lógica de Aristóteles. Pero dejemos este extremo. Frente a la primordialidad, el «de donde» hace manifiesto el momento de subordinación, subsecuencia o posterioridad; es decir, que, según él, el principio no es algo primero, sino simplemente algo a que sigue otra cosa, *de donde se sigue* otra cosa.

En el comienzo de este estudio vimos ya estas dos caras del «principio», inseparables una de otra, pero distinta la una de la otra. Nadie puede pensar la una sin yuxtapensar (1) la otra, y sin embargo, tiene una importancia decisiva que la atención cargue más sobre el uno o el otro momento, hasta el punto de que ya allí pude anunciar que los pensadores se dividen en dos clases: los que atienden

(1) Llamo así a todo «pensar por añadidura» sobre lo que efectivamente se piensa en cada caso. El yuxtapensar puede ser analítico o sintético. Al pensar la derecha, yuxtapensamos analíticamente la izquierda. Al pensar «blancura», yuxtapienso sintéticamente «extensión», porque el color no puede darse sino extendiéndose sobre una superficie.

más a que el principio sea «lo primero» y los que acentúan más que el principio sea «aquello de donde otras cosas se siguen». Ahora cobra aquella afirmación mía un sentido claro, concreto y fértil. Porque a pesar de que Aristóteles nombra el principio mediante la partícula «de donde», la verdad es que lo ve siempre por la cara de su primordialidad. Y esto trae enorme arrastre consigo.

Para entenderlo, imaginemos el caso inverso, con lo que no perdemos ningún tiempo, porque será el caso de Leibniz, y nos ahorraremos luego palabras. Para quien lo más importante del principio es que de él se sigan o saquen consecuencias, tenderá a buscar como tal principio conceptos o proposiciones de que, en efecto, se deriven *muchas* otras verdades. A ser posible, que se deriven de él todas las verdades de una ciencia; más aún: a soñar con que puedan derivarse *todas* las verdades de todas las ciencias de un número mínimo de principios; a que haya, pues, no muchas ciencias, sino una sola, una «Science universelle» o «Mathesis universalis». En esta tendencia va anejo al principio el ser lo más general posible. El principio así es, *a nativitate*, principio sistemático o de todo un sistema. No podrá admitir que haya principios *propios*, esto es, «idiotas», porque entonces se corre el riesgo de que haya casi tantos principios como cosas, y el conocimiento se convertiría en una reduplicación de lo real, con lo que resultaría inútil y sin sentido (1). Mas —como tiene perfecta razón Aristóteles— al reclamar el principio *propio* frente al principio que enuncia solo la generalidad de lo *común*, quiere decirse que esta otra tendencia llevará a descubrir una *generalización que no sea comunista*. De modo que, paradójicamente, acontece que quien en el principio atiende menos al momento de ser «lo primero», es el que no reconocerá como principio sino lo que sea en sentido absoluto primero. No tendrá que recurrir, como Aristóteles y los escolásticos, a distinguir entre *principios* de infantería y *primeros* principios de artillería, expresión superfetatoria y redundante, que, por sí y sin más, denuncia una insuficiente noción del principio. En fin, al encontrarse con que la tradición —que es la aristotélico-escolástica— ha hecho pulular como hongos los principios en la ciencia, prodigándolos, no obstante la navaja barbera de Ockham, establecerá este principio: es preciso intentar demostrar los principios. Claro está: para que dejen de serlo en el sentido de verdades *per se notae*. Y esto, precisamente, es lo que dice Leibniz.

(1) Y en efecto, a este extremo llegó Duns Scoto con su *haecceitas*, en que la cosa individual se convierte en principio, y al hombre Sócrates acompaña su sombra formal, la *Socratitas*.

Estas resoluciones respecto al papel del «principio», que hemos construido *a priori* de la simple tendencia a anteponer y preferir el momento de subsecuencia en la noción de principio, son, una tras otra y punto por punto, las actitudes características y nuevas en la historia de la Filosofía que van a constituir el *principialismo* de Leibniz.

Si el lector se ha sentido en despiste desde hace muchas páginas, no viendo claro por qué le hacía yo entrar en tantos y tan varios temas, espero que ahora reconozca cómo eran todos imprescindibles si queríamos llegar a una comprensión efectiva y dominadora del asunto titular que informa este estudio. No es que con lo dicho hasta aquí hayamos logrado ya esta; pero sí estamos ya en el nivel y en el comienzo que permite lograrla.

Deberíamos cerrar todo este largo viaje que analiza pacientemente el «modo de pensar» tradicional y el sentido de la teoría deductiva en la doctrina aristotélico-escolástica, llevando las cosas a su última crisis; a saber: formulando en expresiones rigorosas y escuetas por qué, en vista de cuanto hemos dicho, un pensar cosista, comunista, sensual e «idiota» no puede tener una idea clara de lo que es un principio, y por ello es incapaz de constituir auténticas teorías deductivas, salvo su gloriosa instauración de la lógica formal; o más precisamente dicho: de la teoría del silogismo. Podíamos hacerlo sin más; pero no lo entendería fácilmente todo lector. En cambio, llegará a ello por su propio pie si dejamos la formulación de esa crisis para cuando hayamos entrado bien en el opuesto «modo de pensar» que es el «moderno».

Ahora quiero solo completar la indicación de por qué Aristóteles anda siempre tan vacilante y torpe cuando se trata de los principios *como tales*, y especialmente de los más caracterizados de principios, que son los axiomas.

Dije que tuvo su primera, decisiva vivencia —la más enérgica— de estos cuando preparaba los *Tópicos* y construía su Dialéctica, primera forma de su «lógica». El pensar dialéctico y el pensar científico están allí mezclados. La consideración se mueve por encima de ambos, abarcando por igual a los dos. De aquí que los «principios» en la Dialéctica como tal —esto es, en su nivel de consideración— sean indiferentemente los verdaderos o los simplemente plausibles. Por eso no los llama formalmente principios, sino solo «opiniones reinantes» establecidas y aceptadas. La validez del principio es aquí un hecho social y no íntimo, como va a serlo el auténtico principio científico. De aquí que los axiomas se presenten no más que como

opiniones comunes, como tópicos. No es buen modo de comenzar el trato con los principios. Se comienza por contar con ellos como hechos externos que «hay ahí» en la plaza pública, en la colectividad; pero no se los respeta ni interesan por su excepcional contenido. Son *idola fori*. Nunca, me parece, se curó Aristóteles de esta aventura juvenil, y de ello viene que, salvo dos excepciones, habla siempre de este o el otro axioma ejemplificando y tomándolo por defuera, no yéndole al cuerpo de su *dictum*. Y es curioso que los escolásticos han heredado también este *tic*.

Se dirá que antes de esa aventura tuvo Aristóteles otra mucho más grave y profunda: su recepción del platonismo, y que en ella se embrocó con el más rigoroso pensamiento. ¿Cómo no experimentó allí la pura epifanía de los principios? Pues... ahí está. El pensamiento de Platón es de un gran rigor, y además lleva consigo la demanda de principios en el más alto predicado: de principios generalísimos que lo sean en el más absoluto sentido. Platón no divide *la* ciencia en ciencias. La ciencia para él es una sola e integral. Platón es un cartesiano y un leibniziano *avant la lettre*. Muy bien. Pero el caso es... ¿Cómo diría yo esto? El caso es que Platón no llegó nunca a tener propiamente una doctrina cuajada, precisada en *corpus* de miembros perfilados. *La filosofía de Platón es más bien solo un programa* (1). Era este, ciertamente, tan genial y tan fértil, que, en última sustancia, de él ha vivido hasta la fecha todo el Occidente, incluyendo el Cristianismo por una de sus raíces. Pero esto no quita que el platonismo no sea propiamente una doctrina, sino más bien un *magma* doctrinal. Esto explica el hecho paradójico de que, siendo la tendencia intelectual que más directamente impulsa hacia principios generalísimos, no aparece en Platón ninguno con tal carácter. Aunque parezca increíble, no hay en Platón término para designar una proposición que es principio. Percibía, claro está, la función de este por sus efectos; pero no llegó a tener noción aparte y clara de él. Como esto, repito, tiene un aire de cosa increíble, merece que, aun de vuelo como vamos, le dediquemos un instante de atención.

Platón no ha tenido la fortuna de encontrar ningún hombre digno de él para hablar de él, y esto hace que, a pesar de las cordilleras de libros que sobre su persona y obra se han escrito, está poco menos que intacto y es una realidad desconocida. No se han hecho siquiera ciertas sencillas observaciones, que contribuirían a su escla-

(1) Mucho más lo que los *Diálogos* nos comunican de ella, que es solo pedazos, y puntas, y raspas.

recimiento. Una de ellas, que solo enuncio y no desarrollo, es esta: Platón es una sorprendente mezcla de arcaísmo y futurismo, como pensador y como escritor. Aristóteles, en cambio, parece, dentro de la cronología vital de Grecia, representar la «modernidad». Uno de los caracteres del pensador arcaico es que no habla en «términos», que no los forja. Su dicción no es terminología, sino la lengua corriente. De aquí que, en general, sean poquísimos los conceptos de Platón que *andan próximos* a ostentar el carácter cristalizado de «términos». Yo me atrevería a decir que, salvo «dialéctica», ninguno estrictamente. De aquí la dificultad para entender el pensamiento platónico. La terminología, por supuesto, es un cínico *practicismo* típico «moderno».

Platón emplea innumerables veces la palabra ἀρχή *(arkhé)* que es en Aristóteles término para «principio». Pero en Platón no tiene *nunca* valor formal terminológico. Lo usa exactamente como lo usaban los atenienses en el ágora y en su tráfico coloquial. Es inicio, es exordio, es comienzo, es lo primero, es fundamento, es lo antiguo, es el magistrado, etc. Como buena palabra de la lengua viva y común, tiene innumerables reflejos semánticos. En cambio, *jamás* significa con pureza y estringencia «principio». En seguida tendremos la demostración más aguda de esto.

Arkhé —principio— es en Aristóteles, como en toda la ciencia posterior, aquella proposición de que parte el razonamiento. Ahora bien; eso se llama en Platón ὑπόθεσις (hipótesis): suposición, «admisión provisoria de que partimos». Generalmente, esa hipótesis de que partimos es demasiado angosta y problemática. Buscamos entonces otra más amplia, más firme —ἀσφαλής *(asphalés)*—, menos problemática, y así hasta que llegamos a una cuyo servicio como punto de partida para el razonamiento se revela «suficiente»: ἱκανόν *(hikanón.)* Eso era para él lo que nosotros llamaremos principio relativo y ese *es* el único «término» con que Platón suele expresar la función principal. ¡Curioso! Suficiente es la misma palabra que, con sorpresa, hallábamos en la exposición de los axiomas que los Analíticos aportan. ¡Curioso! *Suficiente* es el adjetivo con que Leibniz califica un principio más ostensivamente principio, puesto que consiste en proclamar la necesidad de que haya principios —el principio de la razón suficiente—. Es un adjetivo que muchas veces no emplea porque es una redundancia. Principio es precisamente «lo suficiente». Sobre todo en su doctrina (1).

(1) Véase el segundo capítulo de este estudio: «El principio de la razón suficiente».

Se me llamará la atención sobre que he olvidado lo principal: que Platón habla de algo que es aún más que lo meramente suficiente, que es ultrasuficiente porque es ἀρχή ἀνυπόθετος (*Rep.*, VI, 500) *arkhé anhypóthetos*, principio ultrahipotético o no-hipotético. ¿No es esta la expresión más formal que cabe de la noción de principio? No. Es, sí, el nombre que designa la «cosa» principio, pero el vocablo *arkhé* no significa ahí formalmente principio. Precisamente esa expresión es la prueba más vigorosa de lo contrario. Si *arkhé* significase principio sobraba el adjetivo —«no-hipotético». Que este se adjunte a *arkhé* revela que para Platón las *arkhaí* normales eran hipotéticas, por tanto, no propiamente principios. Lo que en aquella expresión, pues, *anda cerca* de ser término formal, no es *arkhé*, sino precisamente «no-hipotético», que significa o, tal vez más cautelosamente dicho, que es «lo fundamental». Ahora bien, este vocablo solo aparece dos veces en Platón, *las dos en las páginas* 510 b *y* 511 b *del libro VI de la República*. Siendo, en efecto, esa voz la que más aproximadamente enuncia la noción formal de principio, que en toda la obra platónica goce solo esa dual aparición, demuestra con arrolladora superabundancia el increíble hecho de que Platón no llegó a tener una noción *clara y aparte* de la función excepcional que en el organismo del conocimiento compete a lo que nosotros llamamos «principio».

Porque aún tendría que añadir algo sobre el efectivo sentido del *anhypóthetos*. Es este, estrictamente hablando, el fundamento último, que no tiene ya tras sí ningún otro en que él se afirme, sino que, al revés, él afirma o fundamenta todo lo demás. Pero no se entienda esto como referido primariamente a la serie de los pensamientos —por tanto, al *ordo idearum*—, sino al orden de las realidades. La *arkhé anhypóthetos* es la realidad de que provienen y en que adquieren su ser las demás. Por lo mismo, sirve secundariamente como principio del conocimiento en la teoría deductiva. Pero la diferencia radical entre Aristóteles y Platón se acusa aquí superlativamente, porque aun tomada esa *arkhé anhypótetos* como principio del conocimiento, no lo es *porque sea evidente* o verdad *per se nota*, sino, al revés, porque de él se sigue o de él podemos derivar todos los demás conocimientos. *En Platón no hay nada, al menos declaradamente, que sea verdad porque pretenda ser evidente*. Ese principio, pues, no se diferencia en cuanto a su carácter de verdad de cualquiera otra proposición verdadera. No es, pues, principio en el sentido formal de Aristóteles. Luego no pudo este aprender de Platón lo que es, a su juicio, principio (1).

(1) Es prodigiosa, casi increíble, la coincidencia entre lo que de *hecho* tomaba Platón como lo que nosotros pensamos claramente con el carácter

Los principios no aparecen como tales sino cuando el pensamiento se formaliza y formuliza, cuando sus articulaciones se aristan, cuando aparece su arquitectura. Ninguna de estas condiciones llegó nunca a tener la doctrina platónica. De modo que, contra lo que podía creerse, su aprendizaje del platonismo, lejos de enfrentar al joven Aristóteles con la gran vivencia de los auténticos principios, de los generales y sistemáticos, le habituó a no percibirlos. Tanto más es de admirar que dé a los que él llamaba principios (por ejemplo, las definiciones) la importancia que al fin y al cabo les da. Mi idea es, pues, que Aristóteles hace por cuenta propia, y más tarde, el descubrimiento de «algo así como principio» —de los principios que no él, sino los escolásticos, llamaron «evidentes», los principios con verdad a boca de jarro (1) e irresponsables, so pretexto de indemostrables— con motivo de su gran descubrimiento, posterior a los *Tópicos:* el silogismo apodíctico *analítico*. Este es una carreta que no puede marchar si no se le uncen los dos bueyes que son las premisas. Estas premisas del silogismo son los principios para Aristóteles. Dado su modo de pensar ontológico, esos principios lógicos lo son porque antes eran ya principios de la realidad.

Dije que Aristóteles no se ha ocupado señeramente *(singulatim)* de los principios, salvas dos excepciones. No podemos cerrar este bosquejo de su «modo de pensar» sin prestar a estas alguna atención.

En el libro IV (Γ) de la *Metafísica* confirmamos que Aristóteles no tenía la conciencia tranquila respecto a su modo de portarse con los principios. Estaban ahí siendo nada menos que cimiento de las ciencias, y nadie se preocupaba de reflexionar epistemológicamente sobre ellos. Este *nadie* era especialmente Aristóteles. Los hombres de ciencia no tienen por qué elucidarlos: sería hacerse cuestión de ellos, y para el geómetra los principios de la Geometría son lo incuestionable. «Había ahí», pues, una realidad —los principios— para hacerse cuestión, de lo cual no existía ninguna disciplina, *pragmateía* o ciencia. Aristóteles, para quien solo existen ciencias en plural, acababa de inventar una más, que como ciencia es una de tantas, pero que tiene la particularidad, precisamente, de la generalidad de su objeto. Mientras las demás atienden a las formas varias de lo Real, esta perescruta lo Real en tanto que real, abstrayendo —en princi-

---

expreso de *principio*, y lo que *hoy* es efectivamente el principio en la teoría deductiva. Lo comprobaremos al hablar del más reciente *axiomatismo*.

(1) «... principia indemonstrabilia, quae cognoscuntur per lumen intellectus agentis (Santo Tomás, *Contra gentiles*, III, c. 46; cf. *Summa theol.*, *Prima pars*, qu. 17, art. 3, ad 2; qu. 85, art. 6; qu. 117, art. 1).

pio— de sus formas particulares (1). Y como ninguna cosa puede ser contemplada, «theorizada» —esto es, atendida por ella misma prescindiendo del servicio que nos presta o puede prestarnos—, si no se metamorfosea en Realidad o Ente, quiere decirse que toda comprensión de su particularidad, de su peculiar *entidad*, supone nuestra previa comprensión de lo que es en abstracto ser-Ente. O lo que es igual: que la ciencia del Ente —sin más— tiene que ser la primera. Y siendo la primera, hay apariencia de que competirá a ella el tratamiento teórico de todas las cosas que en algún sentido propio puedan llamarse primeras. Entre estas se hallan los «principios de las ciencias». Y Aristóteles siente entonces resquemor de conciencia por no haberse hecho nunca en serio cuestión de esos principios. Sin razones muy operantes, y aun ahora con prisa, como siempre que habla de los principios del conocer, decide Aristóteles que es su ciencia recién nacida del Ente la que debe ocuparse de aquellos. Anuncia la faena solemnemente, y ponemos el oído atento. No es para menos. ¡Aristóteles va, por fin, a hablar de los principios de las ciencias! Pero una vez más el Estagirita se limita a ejemplificar. Después de declarar que es la *filosofía primera* la ciencia de los principios científicos, no dice ni una sola palabra nueva directa e importante sobre ellos.

En cambio, se ocupa —relativamente— a fondo, de dos principios, solo de dos —el de contradicción y tercio excluso— que parecen ser también principios de todas las otras ciencias, pero que precisamente por su misma generalidad los matemáticos del tiempo de Aristóteles no enuncian. Se los dejan a la espalda, como cosa que va de suyo. En cambio, la generación anterior de los matemáticos primeros, educados o influidos por Platón, comienzan enun-

---

(1) Antes, en su etapa platonizante, había inventado otra ciencia, que se ocupa de una forma *particular* de lo Real, la más decisiva de todas; a saber: del Primer Real, del que todos los demás en cierto sentido proceden, o por lo menos dependen. Este Primer Real, este jefe de fila de los Entes es el Ente Supremo o Dios, y la ciencia se llama *theología*. Al inventar luego la otra ciencia de lo Real en tanto que Real, que posteriormente iba a llamarse *ontología*, se encontró Aristóteles con dos ciencias que en la *serie* de estas tenían que ser primeras: dos πρώτη φιλοσοφία (*próte philosophía),* una, porque su objeto es el Primer Ente; otra porque su objeto es el Ente en general. Cada cual con justo título, lucharon por la primacía en la cabeza de Aristóteles, y el resultado fue que este se hizo un poco de lío. Las «tabletas» de ambas ciencias se le traspapelaron y entremezclaron y así, mutuamente involucradas, han llegado hasta nosotros con el inexpresivo nombre de *libros metafísicos*.

ciando esos dos principios, por lo menos el de contradicción. En este capítulo tercero del libro cuarto metafísico, Aristóteles somete estos dos principios a la misma acrobacia que hizo practicar a los axiomas matemáticos: los hace oscilar de arriba abajo, como muelles; los convierte en ludiones. Por un lado —aquí más formalmente que en los *Analíticos*— dice que los principios comunes o axiomas valen para todos los Entes (1); pero inmediatamente hace constar que solo se usan contraídos al «género» de que cada ciencia se ocupa. Con lo cual una vez más transfiere de hecho su tratamiento a cada ciencia cuando acaba de decir que estas *no pueden*, no tienen medios para reflexionar sobre ellos.

Ahora bien; los dos principios de contradicción y tercio excluso, generalísimos respecto a todos los seres, son por ello mismo propios, específicos o cathólicos con respecto al Ente en cuanto Ente. Es decir, que son los axiomas *peculiares* de la Metafísica u Ontología (2). Por eso no tiene aquí más remedio Aristóteles que irles al cuerpo y examinar (?) su *dictum* y hacerse cuestión del aspecto que presenta su verdad. Sin esta, el ontólogo no puede dar un paso, y como a ontólogo hay siempre ontólogo y medio, hay señores que vienen, se plantan delante de Aristóteles y se le oponen, no admitiendo así, por las buenas, la verdad de esos principios. Entre esos señores hubo uno que lo era de verdad y en grado superlativo, uno de los señores más señores que han existido en nuestra Vía Láctea, hijo de reyes y rey él mismo: el inmenso Heráclito de Efeso. A él se refiere nominalmente Aristóteles; pero guarda la fina cautela de no atribuirle él

(1) *Metaph.*, IV, 3, 1005 a 22.

(2) Tenemos, pues: contradicción y tercio excluso son *principios propios* del Ente, y *por eso* son principios *genéricos* de las demás cosas. Pero esto implica que el Ente es el «género» de los entes. Ahora bien; Aristóteles no admite que el Ente sea género. Su relación con los demás es muy extraña. Cuando una relación es muy extraña —es decir, muy incomprensible para él—, Aristóteles la llama «analógica». Y una vez más tenemos que *todo lo fundamental en Aristóteles es dialéctica* (*Analíticos segundos*, I, 11, 77 a 29.) Me reservo el desarrollo del tema. Lo que aquí quiero subrayar es solo que en este punto de la valencia de la contradicción y el tercio excluso, *tanto* para el Ente *como* para los *entes* aparece muy claro que Aristóteles no vio nunca con claridad la relación en que estaba su concepto del Ente en cuanto tal con los entes o cosas. Y eso no por casualidad, sino por causa eminente, como veremos.

Allí averiguaremos que al caracterizar como analógico el concepto de Ente, Aristóteles tenía y no tenía razón. [Una nota del manuscrito, no desarrollada, decía en este lugar: «Formalización. El ente no es género comunista, sino formalista.»]

semejante opinión, sino cargar a otros con la responsabilidad de interpretar así a Heráclito.

Sobre los capítulos 3.º, 4.º, 7.º y 8.º del libro IV de la *Metafísica* habría que escribir todo un libro; porque esos capítulos son lo principal de la filosofía, ya que se ocupan de sus dos principios axiomáticos. Es inconcebible, ¿no es cierto?, que esta labor de minucioso comentario no se haya cumplido. Pero es un hecho. Un hecho que incluye otro no menos inconcebible. Esta es la hora en que no se ha estudiado la «teoría ontológica o metafísica» de Aristóteles pragmáticamente, es decir, estudiándola en cuanto *pragmateía*, mostrando su anatomía teórica, haciendo ver su estructura de ciencia. Si se hubiera hecho, habríase visto que, sin quererlo, Aristóteles, sin darse cuenta de ello, por la fuerza misma de las cosas, comienza su doctrina con una *axiomática*, es decir, por un sistema de definiciones y axiomas. La exposición del concepto de Ente *qua* ente es una «definición». Los principios de contradicción y tercio excluso son, los dos, axiomas explícitos. Aristóteles no sabe bien por qué se siente obligado a hablar de estos últimos. La razón antedicha de que siendo ellos algo primero tiene que ocuparse de ellos la ciencia primera, es externa y abstrusa. Pero ¿por qué habla de aquellos precisamente en el capítulo 3.º? El anterior terminaba ocupándose de los contrarios. Estos plantean la *disputa máxima* con que comenzó la filosofía, y que desde hacía aproximadamente siglo y medio no había cesado un minuto. Lo real no puede consistir últimamente en contrariedad, como los ante-filósofos pitagóricos, Empédocles, etc., pretendían. Lo Real tiene que ser Uno: Parménides. Entonces no se explica lo Múltiple: Heráclito, Protágoras, Demócrito, Platón, Aristóteles. Lo Real tiene que ser *uno* y *múltiple*, idéntico y contrario. Esto último es lo que dice Aristóteles hacia el fin del capítulo 2.º. Tesis tal no se puede sostener, si no se precisa. En cuanto hay que precisar, que *exactar* algo, aparecen los axiomas. Hay que rigorizar en qué sentido lo Real tiene que ser uno, y en qué sentido, no obstante, puede ser múltiple y contrario. He aquí por qué precisamente a la vuelta de esa esquina, y no en otro lugar, se ve obligado Aristóteles a tratar de los dos grandes principios. Pero esto explica el *sitio*. La razón radical es la otra: que no cabe teoría deductiva si no se comienza con un *sistema de axiomas*. *Velis nolis*, Aristóteles, sin darse últimamente cuenta del porqué, no tiene más remedio que construir la *axiomática del Ente* (1).

(1) En Platón está exactamente la misma formulación del «principio», y surge en el *mismo lugar* con ocasión de sostener alguien que los trompos

Por eso comienza enunciando el principio de contradicción en la forma que se refiere a todo algo. Se trata, por lo visto, de que el Ente no puede, a la vez y en el mismo sentido, ser y no ser, ser tal y no ser tal. Según esta formulación, la verdad primaria de este principio le vendría de la Realidad misma. Aristóteles no dice esto; pero «lo hace». Mejor dicho: tampoco «lo hace» él, sino que, por debajo de su deliberación y percatación, «se hace» en él esa convicción previa y radical de que: 1.º, Real es así —pues ¿cómo va a ser?—; 2.º, que esa es la primera verdad, fundamento y supuesto de todas las demás.

Aquello de nosotros que nosotros no hacemos, *se* hace en nosotros por la *gente* a que pertenecemos, por nuestra colectividad o pueblo. La *gente* es la que hace todo lo que «*se* hace», toda operación anónima. Que Aristóteles no se plantee siquiera la cuestión de si ese principio en su significación *real* u ontología es o no verdad y *por qué*, o cuando menos *cómo*, revela que se trata de uno de esos secretos «ininteligibles» de que está hecha un «alma nacional»; en este caso, la helenía. Como nuestros pueblos heredaron, a través de todo el destino occidental, al pueblo griego, ha sido también, *aunque en forma de herencia y no original*, un secreto «ininteligible» de nuestra «alma colectiva».

Se opondrá a esto que antes de formular el principio —en 1005 b 14 y sigs.— Aristóteles ha anticipado ya la demostración de su verdad, diciendo: «El principio más firme de todos será aquel con respecto al cual es imposible padecer error. Tendrá que ser el mejor conocido, necesario y no-hipotético. Ahora bien; un principio que es necesario aceptar —(ἀναγκαῖον ἔχειν, *anankaîon ékhein*)— para comprender cualquier ente, no es hipotético. Y lo que es necesario conocer para conocer cualquier ente es necesario que se tenga ya conocido de antemano.» Estas condiciones reúne el principio de contradicción; *ergo*...

En estas líneas ilustrísimas todo es sorprendente. En primer lugar, que se *pruebe* nada menos que el principio de todas las pruebas o conocimientos. En segundo lugar, que se pruebe mostrando que es *necesario para probar* = conocer todo lo demás. En tercer lugar, que con esta «prueba» no se prueba que es verdad sino supererrogativamente, que es la *más* verdad de todas. En cuarto lugar, que al probarlo no se pretende probar que su *dictum* concreto sea verdad, sino que es *necesario* que lo sea *para* que haya conocimiento. En quinto lugar, que entonces se le habrá probado como principio del conocer,

---

con que juegan los chicos están a la vez quietos y en movimiento —quieto, el punto central; móvil, el resto de la esfera—; por tanto, con motivo de la unidad de lo uno y los contrarios (*Rep.*, IV, 437 a).

pero no como lo que se presentó siendo —principio del Ser. Y, por tanto, que no es verdad para el conocer porque lo sea para el Ser, sino, inversamente, que es *principium essendi* porque queda probado como *principium cognoscendi*. Pero menos que ninguno puede para Aristóteles ser este un *principium cognoscendi*, si no es ya antes verdad como *principium essendi*. En sexto lugar, que toda la prueba pende de que tenga que haber conocimiento, cosa sobremanera problemática (1).

Añadamos solo un detalle. El comienzo de esa «prueba» es un alfilerazo al método de las hipótesis que Platón propugnaba; por eso aparece en ella el casi-término *anhypóthetos*, que Platón había inventado, tan nada aristotélico, que solo lo emplea esta única vez. Es un *hápax*. Aristóteles, que ha sido uno de los más altísimos genios humanos, no debía de ser bondadoso. Era un «razonador», y con suma frecuencia los «razonadores» son animales de sangre fría, aviesos. Por *ambas* razones, en todas las revoluciones sangrientas ha intervenido un pasmoso número de matemáticos. Aristóteles pasó veinte años al lado de Platón, y pasó otros veinte pinchando en los ojos a la memoria de Platón.

No vale decir que en esas líneas citadas Aristóteles no prueba el principio de contradicción, porque para Aristóteles probar es cosa muy distinta. En las páginas anteriores hemos visto, en efecto, lo que Aristóteles considera como prueba. Pero aquí no se trata solo de si Aristóteles creía o no que esas líneas eran lo que él llamaba una prueba, sino de si esas líneas, *opine* lo que guste Aristóteles, son o no una prueba. Y no cabe la menor duda de que lo son.

La operación que denominamos «leer un libro» no queda cumplida cuando hemos entendido lo que nos parece haber *querido decir* el autor. Hace falta sobre esto entender lo que el autor *ha dicho sin quererlo decir*, y además, y por último, entender lo que, queriendo o sin querer, con su obra y cada línea de ella *ha hecho*. Porque un libro, una página, una frase, son acciones —voluntarias o involuntarias—. Esta es la auténtica realidad de un escrito, y no la idea de él que tenía su autor. Es menester de una vez liberarse de lo que podríamos llamar el «psicologismo filológico».

Lo que esas líneas nos entregan es algo más importante e intere-

---

(1) Lichtenberg, un humorista alemán del siglo XVIII, entra en una librería. El librero le muestra varios libros nuevos, y entre ellos uno muy voluminoso, que le presenta diciendo: «Debe usted llevarse este libro porque es imprescindible para leer las odas de Klopstock.» A lo que Lichtenberg responde: «¡Bueno; pero... el caso es que yo no leo las odas de Klopstock!»

sante que si enunciasen una prueba pensada como tal por Aristóteles de modo deliberado. Ellas nos manifiestan que, contra toda su voluntad —más aún: en la forma superlativa de la involuntariedad que es «no darse cuenta de ello»—, Aristóteles no tiene más remedio que probar el principio. La mayor de la demostración es la definición de principio: Principio absoluto es una proposición de verdad, improbable con prueba normal apodíctica, no hipotética, sino necesaria. La menor dice: Hay una proposición —la de no-contradicción— cuya verdad es *necesaria para* que existan cualesquiera otras verdades. La conclusión suena: Luego esa proposición es un principio absoluto. Es un silogismo. Que no sea un silogismo apodíctico normal en el sentido aristotélico, no le quita en lo más mínimo su condición silogística.

Pero no basta con hacer ver que un pensador *ha hecho* algo de que no se daba cuenta, es decir, que él no pensaba haber hecho, sino que es preciso mostrar cómo eso que ha hecho se reflejaba en su pensamiento. Porque haber hecho algo sin darse cuenta, no quiere decir precisamente que haya sido hecho en estado de cloroformización. Aristóteles no se da cuenta de que ha probado el principio de contradicción, *porque* acción tal era para él ininteligible. Los principios, a su juicio, son lo que no se puede probar. Además, la prueba que ha ejecutado no es lo que él solía *ver como* prueba. Pero se da perfecta cuenta de que ha hecho algo que le anda cerca, y por eso, unos párrafos después —en la línea 1006 a 4— dirá: «Nosotros acabamos de asumir —νῦν εἰλήφαμεν *(nyn eiléphamen)*— como imposible que el ente sea y juntamente no sea y *mediante esto* —διά τοῦτο *(dià toûto)*— hemos mostrado —ἐδείξαμεν *(edeíxamen)*—, que es el principio más seguro —βεβαιοτάτη *(bebaiotáte)*— de todos.» Este es el modo como Aristóteles se representa lo que él mismo acaba de hacer (1).

Es interesante observar el vocabulario empleado. La frase parece escrita en inglés, que es la lengua para no decir lo que no hay más remedio que decir, pero no se quiere decir; la lengua elusiva por excelencia. Nótese: no dice «acabamos de conocer, menos aún de probar, ni siquiera de convencernos o mostrar nuestra convicción», sino «asumir», esto es, «tomar como verdad», «hacernos cargo de que algo es así»; pero como quien al decir esto expresa un hecho y no un derecho, sin, por otra parte, renunciar a que es un derecho firme y ejecutivo. ¡Inglesía típica! (2). Lo propio acontece con el

(1) Se refiere con ello a las líneas antes copiadas y cuanto a ellas sigue hasta el fin del capítulo 3.º, que no hace sino reiterar lo dicho en aquellas.

(2) No tengo a mi disposición ningún buen diccionario griego; pero

otro lugar peligroso. Una vez que ha «admitido» la verdad del *dictum* enunciado en el principio de contradicción, ¿qué cree Aristóteles haber hecho luego con él? ¿Demostrar que «en efecto» es verdad, y no solo «en asumpción»? En modo alguno. Dirá que «mediante esa asumpción ha *mostrado* que es la verdad más firme». Aristóteles, pues, se da cuenta de que ha andado haciendo algo que es una «como demostración». En el vocabulario actuante de Aristóteles se distingue entre δεῖξις *(deîsix)* mostración, «hacer ver», y ἀπόδειξις *(apódeixis)*, demostración o prueba. Pero esa distinción practicada o ejecutada al hablar y escribir no ha sido, que yo sepa, formalizada nunca por Aristóteles en una definición de *deîxis* que nos permita confrontarla con su definición de *apódeixis*. Esto indica que *deîxis* es un vocablo flotante e irresponsable en su decir, que no es, como lo es *apódeixis*, un término. En los *Analíticos primeros* se emplea para denominar la *prueba* que procede de silogismos imperfectos —como lo es el que yo he extraído de aquellas líneas (1)— y la prueba oblicua *ad absurdum*, como la que luego indicaremos. *Deîxis* significa, por tanto, prueba, y Aristóteles, sin quererlo, nos declara reconocer que ha «probado» el principio de contradicción con *prueba directa, aunque imperfecta*. *Deîxis* es una prueba que no acaba de ser prueba, pero que es una prueba; es una prueba también subjuntiva, de quita y pon, elusiva y eludida, pero una prueba. Es la *mostración* frente a la *demostración*, el soldado ligero frente al hoplita. En ese columpiarse, mecerse y fluctuar del vocablo *deîxis* lo que hay, pues, de precisable es que significa la idea de «hacer ver o constar», «hacer manifiesto», «hacer caer en la cuenta» de algo. Por eso, en la *Retórica* se habla de una «prueba o mostración» —en retórica no hay auténticas pruebas— que consiste en manifestar con gestos —del semblante, de brazos y actitud del torso— un estado de ánimo correspondiente al asunto: tristeza, espanto, alegría. Es lo que Aristóteles llama ἡ ἐκ τῶν σημείον

---

sospecho que εἰλήφαμεν es una forma de λαμβάνειν muy poco frecuente. El subjuntivo es el modo de decir (no solo el modo del verbo) en que nos expresamos cuando «nous ne nous engageons pas». Es el perfecto *modus ponendo tollens*, que quita justamente al poner, que retira lo que avanza y avanza lo que retira. Las Islas Británicas son las islas subjuntivas —las islas del «*wait and see*»—. Y esta es o era su maravilla y su genialidad, como las de la españolía son estrictamente lo contrario. El español comienza por «s'engager, puis nous verrons».

(1) Y es curioso que justamente en ese paso, junto a *deîxis* es uno de los tres o cuatro lugares en toda su obra donde vuelve a emplear el λαμβάνειν con el εἴ subjuntivo. Los silogismos imperfectos son «silogismos presuntos o asumptos».

δεῖξις, la demostración por señales, la demostración que consiste en nna mostración, porque es pura exhibición.

Convenía hacer uso de la microscopia hermenéutica para intentar extraer de esas líneas aristotélicas, tan excepcionalmente importantes, cuanto nos fuera posible de su viviente sangre. Ahora, creo, nos es patente el entrelubricán, el estado crepuscular de pensamiento en que Aristóteles ve lo que acaba de hacer (1).

A esta mostración o «cuasi-prueba» directa del principio de contradicción sigue la conocida prueba oblicua, redargüitiva o elénquica que se nos presenta como «prueba contra el otro», disputatoria y no teorética. Pero en verdad es mero desarrollo de la mostración primera, es decir, de la prueba que he llamado «deducción transcendental». Consiste el desarrollo en hacer ver que *si* no se admite el principio, la palabra no tendría significación definida, sino una significación infinita. «Si la palabra no tiene significación *una*, esto es,

---

(1) Santo Tomás reproduce el texto. Ha recibido la versión εἰλήφαμεν por «accipimus quasi impossibile» y ἐδείξαμεν por «ostendemus». En esto último, que como raíz está perfecto, hay un pequeño error al no advertir que se refiere al pasado, a haberlo hecho ya. No se hace cuestión Santo Tomás de estas líneas. Reprocharle esta carencia sería impertinente, porque para Santo Tomás el texto de Aristóteles no era ni podía ser un hecho humano que sobrenada en la Historia y que es interesante entender en su íntegra realidad de viviente acción que fue. Aún había de tardar cinco siglos en aparecer el «sentido histórico», y con él el interés por la realidad histórica como tal. La actitud de Santo Tomás ante el texto de Aristóteles fue la que tenía que ser y la única posible entonces: una actitud pragmática. Para él se trataba solo de la doctrina, de entender si Aristóteles decía o no la verdad, bien que con el preconcepto de que era el tesoro de la verdad filosófica. Es, pues, natural que no comente unas líneas que, lejos de ser una doctrina, son, dentro del propio Aristóteles, la evasiva frente a una doctrina. Si Aristóteles era incapaz de *ver* en sus propias palabras la importantísima doctrina que, sin quererlo, significan, menos lo podía ver Santo Tomás, que es un receptor, que es el *Angelicus Receptor*, como Ockam iba a ser el *Venerabilis Inceptor*. (Véase *Sancti Thomae Aquinatis in Metaphysicam Aristotelis Commentaria*, Taurini, 1926, pág. 202.) El brevísimo comentario que a estas líneas adjunta se limita aquí a repetir lo que dice Aristóteles inmediatamente antes: 1005 b 26 y sigs.

Permítaseme añadir un recuerdo personal. En mi ejemplar teubneriano de la *Metafísica* encuentro una nota marginal a las líneas ahora interpretadas, escrita por mí con lápiz hace ¡cuarenta años! en un seminario, sobre Aristóteles, tenido entonces en Marburg por Paul Natorp (m. 1924). Dice así: «Según Natorp, aquí hay una pequeña interpolación, porque no es *dià toûto*». Revela esto que Natorp había encontrado, con razón, extraño el párrafo; pero, a la vez, que no tenía la menor idea del problema hermenéutico que ellas plantean. No creo que haya aquí semejante interpolación.

única, no significa nada» de puro poder significar todo, con lo cual sería imposible la conversación. (Nueva «deducción transcendental».) Todo el mundo diría la verdad y todo el mundo lo erróneo. Serían, pues, indiferentes verdad y error. No cabría el más y el menos de verdad.

Lo demás solo tiene interés para la doctrina aristotélica, y son pruebas que dejan frío a quien no es parroquiano. Es preciso que sea verdad el principio de contradicción para que la significación sea *una*, y esto a su vez para que sea posible la «substancia». De otro modo, todo sería accidente. *A la bonne heure*. ¿Y por qué no? La ciencia natural —física, biología— no se ocupa más que de accidentes como tales.

La que había que decir frente a esta magnífica argumentación de Aristóteles solo puede resultar claro al lector cuando hayamos expuesto brevemente el «modo de pensar» axiomático en las ciencias exactas de la actualidad. Mas a fin de ofrecerle desde luego un ligero atisbo y alguna orientación, diré aquí lo siguiente: En efecto, si la palabra no tiene significación *una*, es imposible entenderse, conversar. Ahora bien, acontece que, hablando rigorosamente ninguna palabra tiene por sí significación *una*, antes bien, su sentido es flotante, varía constantemente de persona a persona entre las que conversan, y aun dentro de cada una instante tras instante. Esto quiere decir que, hablando rigorosamente, no es posible entenderse. ¿Cómo se compagina aquello con esto? El principio de contradicción no vale para las significaciones que hay: vale solo para significaciones invariantes, que no hay, y simplemente postulamos como significaciones ideales o como ideal de significación. Esta postulación se precisa en determinadas condiciones del significar, teniendo a la vista las cuales podamos construir ciertas significaciones que se aproximan a la invariación. El sistema de esas condiciones constituye la «exactitud» o «modo de hablar rigorosamente». Pero una de esas condiciones implica que también «hablar rigorosamente» ha de entenderse como aproximado, si bien más aproximado que todo otro hablar. A la luz de esto, la lógica tradicional y casi toda la filosofía del pasado aparecen como invertidas. Se presentan con el propósito de pensar la Realidad; pero resulta que en vez de eso lo que hacían era construir una Realidad; por tanto, engendrar algo ideal mediante definiciones y axiomas, como hoy se construyen espacios de tantas o cuantas dimensiones. Su pensar era utópico, y en vez de conocimiento, era idealizar, forjar *desiderata*. Tomadas así, son coherentes como las metageometrías. Pero entonces hay que traducir su ex-

posición al método axiomático. Así, en este caso de los libros metafísicos aristotélicos, habría que comenzar: Llamamos Ente a aquello que no da lugar, a la vez y en el mismo sentido, a proposiciones contradictorias. Aquí el principio de contradicción no es una verdad evidente que vale para todo algo, sino un axioma arbitrario que determina exactamente el comportamiento de un algo. Lo que tiene de exacto es lo que tiene de engendro arbitrario. Claro que el ente engendrado por los axiomas renuncia a ser por sí representante de la Realidad. Lo que puede pasar es que después encontremos algos reales que con alguna aproximación se comportan al modo del Ente axiomático (1).

Mas con todo esto nos interesa hacer notar que por ninguna parte aparece la menor indicación de en qué consista esa forma de verdad subitánea que se quiere reconocer a este como a los otros primeros principios. No se nos ilustra lo más mínimo sobre en qué consiste, qué aire tiene ese modo de conocer lo conocido *per se*, *per se notum*, aunque se sobrentiende lo que los escolásticos expresarán: que los axiomas se conocen «solum per hoc quod eorum termini innotescunt» (2). Esta fórmula es papaverácea, porque pretende inyectarnos una vez más la *virtus dormitiva*. Decir que conocemos el principio porque al notificársenos o hacérsenos notorios —esto es, conocidos— los términos, estos emanan de sí la verdad de aquel, es, sobre comisión de un *petitio principii*, poner la intransparencia de la magia donde mayor diafanidad sería oportuna. Pero vamos a diferir entrar de lleno en el asunto hasta que encontremos algo parecido en el propio Leibniz, cuando este se esfuerza en dar a la fórmula *algún* buen sentido. Allí será fértil la discusión, porque Leibniz ha hecho un esfuerzo para construir un fundamento a la idea de una verdad que surge por la «simple intelección de los términos». Pero los escolásticos se han contentado con decir eso y con llamarlo «evidencia». En Aristóteles no existe término correspondiente. Parece que fue su discípulo Teofrasto quien le forjó, dando valor técnico al vocablo ἐναργής (3)— visible, patente, claro. Cicerón lo traduce excelentemente con *perspicuitas*. Durante siglos y siglos —todavía en nuestro tiempo— se cree en verdades *evidentes*, sin que nadie, como ya dije, se haya tomado el trabajo de hacernos un poco evidente lo que es esa evidencia. Que sobre el punto más

(1) Véase mi estudio *Apuntes sobre el pensamiento* (*Obras Completas*, tomo V.)

(2) Que es lo que dice Santo Tomás al comentar (pág. 201) el capítulo 3.º

(3) Sexto Empírico. (*Adv. Math.*, VII, 218.)

decisivo de todos en el universo de la teoría se hayan comportado así los hombres, indica que anda latente tras ello alguna otra cosa muy distinta de toda teoría y de toda inteligencia.

Hemos dejado, en efecto, para el final lo que es la primera reacción de Aristóteles tan pronto como ha formulado el principio de contradicción. ¡Es algo sorprendente! Porque no consiste en analizar el sentido del principio, ponderarlo, mirarlo por todas sus caras, plantearse acerca de él cuestiones, siquiera sean secundarias y didácticas. Tampoco es, como va a hacer luego, «mostrarlo» y demostrarlo. No; lo primero que hace, apenas lo enuncia, es volverse de espaldas a él y ponerse nervioso, casi frenético, con unos seres irritantes, reales o imaginarios, que tienen la avilantez de poner en cuestión el principio, de andar hurgando en él o francamente de no aceptarlo. Aristóteles pierde la mesura, cosa que rarísima vez hace, porque, como he dicho, es animal de sangre fría. ¿Cómo? ¿Que hay alguien, según se *supone* haber hecho Heráclito, que cree que lo real puede a la par ser y no ser, ser tal y no ser tal? ¡Eso lo *diría* Heráclito —replica Aristóteles—; pero no basta que alguien diga una cosa para que la *crea*! (la piense con creencia o creditivamente). Esto es, que Aristóteles no se limita a declarar que, a su juicio, Heráclito padecía un error, sino que le acusa de decir lo que no piensa, esto es, que miente. Y llama a los demás que duden de ese principio o reclamen claridades sobre él «incultos» *(apaídeusía)*. Y dice que si no lo admiten, no pueden ni hablar, que son unas hortalizas, unos melones —*phytón*— (1). ¡Cuán lejos estamos del elusivo y untuoso subjuntivismo inglés que luego va a adoptar Aristóteles! Porque, nótese, hasta ahora no ha dicho una sola palabra sobre el contenido del principio, salvo enunciarlo. ¡Y ya se enfada!

Es el inconveniente de la «evidencia». Algo es «evidente» para uno —*uno*, como decía siempre el gran pintor Solana, en lugar de yo—; por tanto, es verdad para uno, incuestionable, sin que uno sepa por qué ni cómo es verdad. Encontramos esto en nosotros como un hecho absoluto e inexorable del que no podemos desprendernos; forma parte de nosotros; es, en rigor, como uno mismo. Y uno mismo, el *yo* o persona que cada cual es, tiene también para él ese carácter de hecho absoluto, inexorable e imposible de enajenar o expeler. *Uno* no puede prescindir de *uno*. Nuestro *yo* es nuestro irreparable destino. Pero he aquí que el *otro*, un prójimo, niega eso que

(1) En situación idéntica, cuando expone el principio de su física —que hay un primer motor inmóvil— llamará cuadradamente «imbéciles» ἀρροστία *(arrostía)* a los que pidan aún una razón de su inmovilidad.

para nosotros es «evidente», que es como *uno mismo*, y entonces sentimos la negación del principio para nosotros «evidente», como la negación de nosotros mismos. Nos sentimos «aniquilados». Esto provoca en nosotros una eléctrica descarga emocional de odio y de terror, como si viésemos que alguien nos está quitando la tierra de los pies y nos hace caer en el horror de un infinito vacío, de una pavorosa Nada. Si la «evidencia» fuese una cualidad inteligible e inteligente que el principio posee, no nos enfadaríamos así, no sentiríamos terror y rencor hacia el prójimo que «no cree en lo que nosotros creemos», sino que nos reiríamos de él y nos divertiría deshacer su errónea creencia con razones múltiples y bien buidas. Mas la reacción de Aristóteles, como la de cualquiera en caso parecido, no tiene nada que ver con nuestro lado intelectual y cognoscente, sino que es emotiva, furibunda. El hecho es paradójico hasta no poder más, pues acontece que precisamente cuando se trata del gran principio del conocimiento, la menor reserva u objeción a él hace que los hombres pasen instantáneamente de teorizar al otro polo de sí mismos: a la pasión y la cólera.

Ese hecho tan paradójico es normal en la Historia. Todo el que ha puesto algún reparo o ha negado ese principio, ha encontrado frente a sí, no a uno u otro hombre de ciencia, dispuesto a discutir serenamente con él sobre el asunto, sino a toda la colectividad apiñada en contra de él, señalándole con el dedo, llena de furia y a la vez de secreto pánico, como si fuese un insurrecto, un rebelde, un «enemigo del pueblo», un incendiario, un ateo. Es decir, que la reacción es de tipo social, y aunque se produzca en un individuo, se origina en el fondo «colectivo» de su persona. De aquí que exhiba los caracteres de una protesta religiosa, de un fanático apasionamiento. La religión tiene un lado por el que es «religión de la ciudad», fe colectiva y no individual.

En este momento de su obra, que es la más insigne obra de filosofía, no se comportaba Aristóteles filosóficamente. Los filósofos no se pueden enfadar, porque entonces el orden del Universo se trastornaría y todo andaría manga por hombro. Hay un pueblo que vive en las soledades de Nuevo Méjico y pertenece al conjunto de naciones llamadas por los etnógrafos «Pueblo». Son los Zuñi. Su civilización está toda inspirada en el principio de la dulzura y la serenidad. La Sra. Ruth Benedict ha estudiado su vida, y nos hace saber que en la cultura «zuñi» el orden del universo depende de que sus sacerdotes cumplan estrictamente sus deberes espirituales, y el deber espiritual más importante y primario del sacerdote «zuñi»

resulta que es no enfadarse. Si se enfadase, el mundo crujiría. Y la autora refiere una anécdota que a mí al menos me ha producido verdadera emoción: «Un verano —dice—, una familia conocida me dio una casa para habitar, y a causa de algunas complicadas circunstancias, otra familia reclamaba el derecho a disponer de la residencia. Cuando el resentimiento llegó a su colmo, Quatsia, la dueña de la casa, y su esposo, Leo, estaban conmigo en la sala, mientras un hombre a quien no conocía comenzó a cortar las malezas en flor que aún no habían sido sacadas del corral. Limpiar de pasto el corral es una prerrogativa de un dueño de casa, y por eso el hombre invocaba el derecho a disponer de la casa aprovechando la ocasión para señalar públicamente su pretensión. No entró en la casa ni desafió a Quatsia y a Leo, que estaban dentro; pero cortaba lentamente las malezas. Dentro estaba sentado Leo junto a la pared, masticando pacíficamente una hoja. Quatsia, en cambio, se ruborizó. 'Es un insulto', me dijo. 'El hombre que está ahí fuera sabe que Leo sirve este año como sacerdote, y no puede enfadarse. Nos avergüenza ante toda la aldea limpiando nuestro corral.' Finalmente, el intruso barrió la maleza marchita, miró orgullosamente el limpio corral y se fue a su casa. Nunca se cambiaron palabras entre ellos.»

Aristóteles, en cuanto filósofo, hace mal en enfadarse; pero su enfado repentino nos revela su fondo humano y nos descubre que en él lo humano está mucho más impregnado de lo «colectivo humano» que en Platón. En suma: que Aristóteles era muy «hombre del pueblo». Este tema queda para el tercer capítulo del presente estudio. Ello es que los primeros argumentos de Aristóteles en pro del principio de contradicción no son lógicos ni dialécticos; son agresiones, es decir, son argumentos *hominis ad hominem*, de hombre a hombre. Aristóteles hace de este principio una cuestión personal. Es el resultado inevitable de fundar la verdad en esa «evidencia». No extrañe, por lo demás, hallar ese desmesuramiento nada menos que en los libros *Metafísicos*. Los grandes libros de Filosofía —y he dicho que la *Metafísica* de Aristóteles es, tal vez, el más grande— se diferencian de los Manuales de Filosofía en que en aquellos se encuentran cosas como esta. En los Manuales no hay cuestiones personales. Verdad es que tampoco hay cuestiones.

Aristóteles se enfada precisamente porque la «evidencia» de su evidente principio de contradicción es sumamente problemática y bastante ilusoria. Comenzar la ontología, mediante la cual vamos a ver si podemos averiguar lo que es lo Real o Ente, decretando que este no puede simultáneamente ser y no ser, ser tal y no ser tal,

es teoréticamente arbitrario. Porque aún no sabemos ni siquiera si con nuestro pensamiento podemos llegar a él. La «evidencia», aun en el mejor caso, es pasión subjetiva. Había de ser verdad el principio de contradicción para nuestras dicciones, y no garantizaría ello lo más mínimo que valga para lo Real. A este le trae sin cuidado lo que nosotros pensemos de él. Suárez lo dice muy bien: *Nullius rei essentia consistit in aptitudine ut cognoscatur* (1). A lo mejor, lo Real consiste en ser ininteligible. Por lo menos, hasta ahora se ha portado con el hombre así.

No vale, pues, largar tan alegremente y en fórmula tan confusa y equívoca el principio de contradicción como primerísimo principio de todo. Lo primero que urgiría hacer, fuera dispersar esa fórmula unitaria en muchos principios de contradicción, cada uno con sentido diferente, según el orden de objetos a que se refiere. No está dicho que la estructura de lo Real coincida con la estructura de lo intelectual (conceptos). Platón se tomó el trabajo de suponer que pasa todo lo contrario, contra lo que cree el vulgo, y merced a ello, aleccionado ya por los presocráticos, fundó la Filosofía. Partir, sin más, como Aristóteles, de la opinión contraria, que es la vulgar, revela hasta qué punto Aristóteles es un «hombre del pueblo», tomado por la «opinión pública» anticuada, arcaica, aún inspirada por el mito. No era «ateniense», y en comparación con Atenas, este hombre, que va a ser el más «moderno», tiene un fondo irreductible de «primitivo». Sobre el retroceso que con respecto a Platón y otros hombres de Atica significa en el *fondo de las ideas* Aristóteles, hablaremos más adelante un poco.

Pero aun dentro de lo Real habría que distinguir entre la estructura de la realidad física y la estructura de la realidad «metafísica». Y dentro de la física, entre la estructura de las cosas y la estructura de lo humano. Y dentro de lo humano, entre la consistencia de la vida personal y la consistencia de la sociedad, etc.

Pero dentro de lo intelectual habría que distinguir también los conceptos en cuanto meras «ideas» lógicas y los conceptos en cuanto pretenden ser nociones; esto es, decirnos lo que las cosas son. La diferencia es enorme. Lo primero nos lleva a una lógica indiferente a los valores «verdad y error», a una mera «Lógica de la Consecuencia», mientras lo segundo nos obliga a elaborar una Lógica de la Verdad.

Podríamos seguir todavía un buen rato inventariando distinciones, cada una de las cuales nombra un «universo» distinto. El

(1) *Disp.* XL, Sectio III, 11.

principio de contradicción tiene una significación diferente en cada uno de ellos, y en algunos de ellos no es válido. Pero aquí no trato propiamente del asunto, sino que hago ostentación de esa enormidad de problemas para hacerla contrastar con la simplicidad que ofrece en Aristóteles su pretendida «evidencia». No basta decir con cirugía de urgencia, que el Ente no puede ser y no ser al mismo tiempo, o conjuntamente. Bastaría advertir que no todo ente es temporal. Pero, sobre todo, basta con caer en la cuenta que no ya el Ente, sino el *ser* que funciona en esa proposición, no solo tiene la tri-equivocidad que distinguió ya Santo Tomás —el *esse essentiae*, el *esse existentiae* y el *esse copulativum* (1)— sino muchísimos otros sentidos. El *esse* existencial se subdivide en existencia física, metafísica, matemática, lógica, cognoscitiva, imaginaria, poética, histórica. Toda la enorme riqueza de la modalidad «existencia» viene a descargarse aquí (2).

En nada de lo que antecede se trataba de discutir si es o no verdad

---

(1) *In I Sent.*, d. 33, q. 1, art. 1 ad 1.

(2) Al llegar a este punto no quisiera dejar tácita la sospecha de que toda esta furia, desde la alusión al *anhypóthetos*, va en última instancia contra Platón. Era inevitable este ataque cuando Aristóteles acaba de sostener que los contrarios no pueden coexistir en lo Uno. Ello motiva tratar precisamente ahí del principio de contradicción, como observé; pero Aristóteles no podía olvidar que Platón cree en la posibilidad de la coexistencia de los contrarios en el mismo, y, por tanto, no cree —al menos del modo que Aristóteles— en el principio de contradicción. Ya a fines del siglo pasado hizo notar Taylor que el *Parménides* solo se entiende si se interpreta como un ataque a fondo a esa supuesta ley, y en ese diálogo aparece como interlocutor un Aristóteles que Jaeger supone, un poco sumariamente, no representar alusión alguna al nuestro. Aquí se ve cómo, aparte de que Platón no llegó a ver la *función intelectual* que llamaríamos «principio», repugnaba lo que Aristóteles iba luego a llamar así y ya en su tiempo corría, merced a su rigorismo científico, el cual implicaba una extremada cautela. Se olvida demasiado que no estuvo su primer aprendizaje filosófico en Sócrates, sino en la grey de Heráclito.

Platón, en la coexistencia de los contrarios, se refiere principalmente al ser intemporal. Pero demos otro ejemplo de positiva contradicción en el ente temporal, y nada menos que en Descartes. Creo que no se ha reparado en ello, y no carece de interés. En las *Respuestas a las segundas objeciones*, Descartes se resuelve a exponer parte de su doctrina, *more geometrico*, partiendo de definiciones y axiomas. El ensayo es poco afortunado; pero no se comprende cómo nadie lo ha analizado con alguna atención. El axioma segundo reza: «El tiempo presente no depende del que inmediatamente le precede; por ello no hace falta una causa menor para conservar una cosa que para producirla la primera vez.» Heráclito hubiera aplaudido, porque es una de las pocas tesis ontológicas que se han enunciado donde se niega lo

el principio de contradicción. Ha sido forzoso concentrar en él la atención por el simple hecho de que, como vimos, las expresiones de Aristóteles cuando habla en general de los primeros principios o axiomas son demasiado someras para darnos una idea clara de lo que sobre tan decisiva materia pensaba. Solo al enfrentarse con el principio de contradicción (1) nos da ocasión para colegir de su comportamiento lo que para él era un primer principio. Y esto es lo que nos interesaba: no si es o no verdad el de contradicción, sino exclusivamente cómo es verdad para el modo de pensar aristotélico. Y ese *cómo* no podía circunscribirse si no aludíamos a algunos lados problemáticos que en todo caso aquel principio lleva en sí. Nos hemos dejado otros, más graves aún, para cuando volvamos a encontrar el mismo principio en Leibniz.

El resultado de nuestro análisis es revelarnos que frente a los primeros principios hay en Aristóteles dos actitudes. Por un lado llama principio a una proposición provista de una verdad *sui generis*, distinta de la que poseen las demás proposiciones, cuya verdad proviene de prueba. La proposición que es principio tiene verdad propia, esto es, por sí sola. No necesita ni puede haber verdad que la preceda. El principio es, pues, la proposición verdadera, solitaria e independiente. Su verdad brota de ella misma constantemente, se nos impone, nos invade, se apodera de nosotros. Este carácter es su «evidencia».

Mas, por otro lado, es principio aquella proposición «de donde» se derivan otras. Una proposición solitaria, por muy verdadera que sea, no es principio. Para serlo tiene que incoar un orden de verdades que en ella se funda. El principio es principio de la demostración (2), y por tanto, inseparable de las proposiciones que son sus consecuencias. Estas necesitan de él, y él es necesario para que estas

---

que yo llamo «el principio de la inercia ontológica», base del eleatismo, siempre triunfante. Pero acontece esto: si la cosa tiene en el instante 2 que ser recreada, es que había dejado de ser al «concluir» el instante 1. Pero en el instante 1 la cosa existía. Luego ese axioma implica que la cosa en cada instante y durante la *continuidad* de todo su tiempo es y no es. Con lo cual resulta que la idea cartesiana de la «creación continua» coincide con la Realidad contradictoria de Heráclito. Tenga, sin embargo, presente el lector que en Descartes andan todavía confundidas las nociones de continuidad y contigüidad.

(1) Al ocuparse seguidamente del principio del tercio excluso, la discusión es más reducida.

(2) «Llamo principios de la demostración de las "opiniones comunes" *desde las cuales* se hacen ver —δεικνύουσιν— todas las demás, como... que es imposible juntamente ser y no ser.» (*Metaph.*, III, 2, 996 b 27.)

se constituyan. Este carácter de «necesario para» que hace de una proposición un principio, es ajeno al carácter de evidencia.

Si tomamos aisladamente este lado y suponemos a la proposición que es principio valor de verdad, nos encontramos con que verdad significa aquí cosa muy distinta de evidencia, y también distinta de prueba en sentido aristotélico, pues significará «verdad» ser una asumpción de que partimos para deducir de ella un conjunto coherente de otras proposiciones.

Ambos lados aparecen en Aristóteles inseparados, espejándose mutuamente y, cuando contemplamos uno, reverbera en él el otro.

Al final de este estudio quedará transparente por qué no podía menos de ser así, por qué aun en un «modo de pensar» como el aristotélico, que lleva al extremo el carácter evidencial del principio, se siente la necesidad de fundamentarlo como «condición de la posibilidad» de las demás verdades; en suma, del organismo teórico. Tras la doctrina oficial del principio como proposición evidente aparece ya aquí, extraoficialmente, la doctrina opuesta del principio como mera asumpción que necesitamos hacer para deducir un cuerpo de verdades.

Desearíamos poder averiguar cómo este principio era real y concretamente vivido por Aristóteles, cuál era su estricto sentido y de qué manera irradiaba sobre su mente el peculiar carácter de verdad «evidente» que le atribuye.

Respecto a lo primero, no debe desorientarnos el aspecto de ilimitada generalidad que su enunciado presenta. ¿Quiere decir, sin más, que todo lo que hay está sometido a este principio? En su refutación de los heraclíteos que lo niegan, leemos esto: «Aún habría que oponer a los que así piensan que se fijan solo en las cosas sensibles, y aun de ellas en el menor número, y sentencian que el cielo todo se comporta así. Pero solo el lugar de lo sensible que nos rodea experimenta la corrupción y la generación. Mas es ello una porción evanescente del todo, de suerte que fuera más justo absolver al mundo sensible, en gracia del celeste, que condenar este por causa de aquel». Esto indica que hay cosas —las sublunares, sensibles— cuya consistencia es contradictoria. Con ello parece restringida la extensión de la validez del principio, y a la par modificado su carácter de principio en cuanto tal, ya que vendría a significar algo como esto: «No todo lo que hay *es*, si por *ser* entendemos *ser Ente*. Ente es lo que no da lugar a atribuciones contradictorias.» Pero entendido así, el principio adquiere un matiz de exigencia o postulado, y deja fuera el problema de la consistencia de «lo que hay» frente a la con-

sistencia de lo que *es*. Este cariz de postulado es el que va a aparecernos más acusado en casi todos los principios leibnizianos.

Nada más verosímil que suponer a Aristóteles viviendo el principio de contradicción con ese doble cariz, esto es, a la vez como expresión de la Realidad y como exigencia ideal. Todo el estilo mental de los griegos llevaba a ello, pero muy concretamente el hecho mismo que llamaron «filosofía» lo traía consigo desde su iniciación. Comienza esta con Parménides, el primer hombre que se pone a hablar del Ente frente a los que hablaban de los Dioses y los que hablaban de la *physis*, como los naturalistas de Jonia. Siempre los hombres habían buscado, tras las apariencias, ilusiones y errores, la auténtica Realidad. En cuanto emprendía una vez más esa pesquisa, Parménides no hacía nada nuevo. Lo nuevo era aquello que creía haber encontrado como auténtica Realidad, a saber, el Ente. Por Ente entiende Parménides aquello que propiamente, verdaderamente, *es*. Pero esto, sin más, no nos ilumina. Para el mitólogo, para el teólogo órfico, los dioses son también lo que *es*. Para el naturalista jónico, el agua, o la materia indeterminanda, o el fuego, es lo que propiamente *es* bajo la multiforme apariencia de las cosas. Contra todas estas opiniones cierra Parménides en tono, por cierto, sobremanera violento; juzga que nada de eso es propiamente, sino impropiamente. Si buscamos lo que propiamente es, lo hallaremos solo en algo que coincida de modo exacto con la significación «es». Ahora bien; esta rechaza de sí todo lo que signifique, paladina o implícitamente, «no ser». Solo es lo que es, y de lo que no es solo podemos decir que no es. De este modo habremos hablado, habremos pensado exactamente. Esta es la efectiva innovación de Parménides: el descubrimiento de que hay un modo de pensar exacto frente a innumerables otros que no lo son, aunque puedan ser probables, persuasivos, plausibles o sugerentes. Este pensar exacto consiste en que el pensamiento se vuelve de espaldas a las cosas y se atiene a sí mismo, es decir, a las significaciones, ideas o conceptos que las palabras expresan. El concepto o *lógos* —lo pensado, tal y como es pensado— tiene una consistencia precisa y única: «ser» es ser, y nada más que ser, sin mezcla de «no ser». Ello trae consigo que las relaciones entre los conceptos son rígidas, esto es, rigorosas, y por lo mismo se imponen a la mente con un carácter de necesidad que no posee ninguno de los otros modos de pensar. Este pensar exacto, que se atiene a sus propios «pensados» o conceptos, es el pensar lógico o puro que llamaremos *logismo*. Lo más impresionante de él es que, al ejercitarlo, el hombre no se siente libre de pensar así o de otro

modo, sino que se siente forzado por un poder extraño e inexorable a pensar así y no de otro modo. En el estrato de la mitología helénica, donde radican las partes más modernas de la *Ilíada*, aparece ya la *Anánke*, la Necesidad, como el poder sumo que gravita y manda sobre los mismos Dioses. Pero esa *Anánke* mítica era un poder misterioso y transcendente, como todo lo divino, invisible, oculto. Inténtese imaginar la emoción arrebatadora que sintió Parménides al descubrir que dentro de sí mismo realizaba la Necesidad su epifanía, que se hacía patente en la forma de pensar exacto, y, porque exacto, necesitativo o *anánkico*. Por ello, es el vocablo *anánke* uno de los que más se repiten en su poema (1).

Esta aparición de la necesidad en cierto modo de ejercitar el pensamiento, hacía del logismo un fenómeno completamente distinto del pensar vulgar. Es este una actividad subjetiva del individuo humano. Cada cual tiene sus opiniones distintas de las del prójimo. Pero el logismo, merced a su carácter necesitativo, es idéntico en todos los hombres. No es, pues, un pensar proveniente del individuo, aun cuando en él acontezca. Que el *lógos* es el pensar «común» frente al privado, es una de las pocas cosas en que coinciden los dos grandes contemporáneos y antagonistas, Parménides y Heráclito. En el logismo desaparece la subjetividad del individuo, y queda de ella solo la pura aptitud genérica de receptor. Parménides ve en el pensar lógico como una efectiva penetración de la Realidad, se entiende, la auténtica, en el hombre. Deja así el pensar de ser algo subjetivo, y es más bien una desubjetivación del hombre, porque es la revelación en él de la Realidad misma. Ahora bien; revelación es una de las palabras que mejor traducen lo que él, y Platón, y Aristóteles llamaron *alétheia* o verdad. El pensamiento verdadero es verdadero porque deja de ser pensamiento y se convierte en presencia de la Realidad misma. Cuando Aristóteles dice que el alma es la forma de las formas, no hace sino enunciar de la mejor manera posible la misma relación entre *lógos* y Realidad que era para Parménides evidente.

Pero esta cuestión tiene dos lados. Uno es el que acabo de mostrar: Realidad auténtica o lo que propiamente *es*, es lo que el pensar lógico piensa. Bien; pero ¿cómo es entonces esa realidad? Este es el otro lado. La Realidad solo es Realidad cuando y en tanto que coincide con los conceptos. El Ente es *porque es como* un concepto, que en este

---

(1) La acumulación de expresiones místicas en el comienzo del poema nos manifiesta aquella emoción extática.

caso es el concepto *ser*, según va en la proposición (1). De aquí que el Ente tenga como sus atributos constituyentes los que son específicos del concepto en cuanto tal: será uno, inmutable, eterno.

Tenemos, pues, que la filosofía comienza por una sorprendente tergiversación. Parménides proyecta sobre la Realidad los caracteres del pensar lógico; pero hace esto precisamente porque el pensar lógico es para él una proyección de la Realidad sobre la mente humana. De aquí una dualidad radical en el modo de pensar griego, que va a heredar la filosofía posterior; dualidad consistente en que al preguntarse qué es algo, y eminentemente al preguntarse qué es lo Real, qué es el Ente, se exige por anticipado que posea los atributos del *lógos* o concepto, se reclama de ello que posea la perfección peculiar a la idea que es —o pretende ser— la exactitud. Es, pues, a la vez Realidad e Ideal de una realidad, y es aquello porque es esto. Cuando un siglo después aparezca en Platón como lo que propiamente *es* la Idea, y ostente esta como una de sus potencias el don de la ejemplaridad, de ser modelo para las cosas del mundo sensible que propiamente no son, no hace con ello sino verter fuera de sí su condición constitutiva. La Idea, en efecto, *es* porque es como hay que ser para ser ejemplarmente —ὄντως ὄν—. La noción de ser lleva siempre en el griego una connotación de ideal, de suerte que para él conocer es, sin que lo advierta, un pensar que idealiza, que inventa perfecciones (2).

Baste esto para mostrar cómo debemos representarnos el sentido estricto que para Aristóteles tiene el principio de contradicción. Con él, más que hacer patente la efectiva incontradicción de la Realidad, se crea o construye una Realidad que no se contradice. Aristóteles es un heredero del logismo eleático; pero en vez de mantenerse rigorosamente adscrito a él, lo mezcla con su antípoda, el sensualismo. Su concepto es más bien una sensación inductivamente generalizada; mas es el caso que no se atiene a los caracteres de ésta —su variabilidad, su imprecisión, su valor aproximativo, su ilogicidad, en suma—, sino que pretende conservar los privilegios del concepto puro o exacto. No solo es bastardo, sino resultado de una hibridación. Sin duda, la intención de Aristóteles era fecundar

---

(1) Hasta Aristóteles seguirán confundidos en el *es* proposicional sus tres sentidos de cópula, predicación y existencia.

(2) Aquí me he atenido a la idealización de lo Real que proyecta sobre este la perfección lógica; pero en el griego tiene además otra dimensión ética y estética, de que me ocupo al estudiar *El principio de lo mejor* en Leibniz.

el *lógos* con toda la riqueza de particularidades que ofrece lo sensible, y esto parece implicar que entre las tendencias de su mentalidad había una opuesta a la tradición helénica: una conciencia de que era preciso contrarrestar la propensión a confundir, conocer e idealizar. Pero esta inspiración de su individualidad no era ni lo bastante fuerte ni lo bastante clara para dominar la tradición en que él mismo había sido forjado.

La «evidencia» del principio de contradicción no tiene, pues, nada que ver con las exigencias de una teoría pura. Pertenece a los *idola fori* e *idola tribus*. Aristóteles creía en él con maciza creencia. De aquí el horror y el odio a los que le ponen reparos o lo niegan o lo condicionan. Es el terror y la furia que siente el australiano cuando alguien toca la «churunga» o piedrecilla sagrada a que, en su creencia, va unido su destino. Desde tiempo inmemorial está establecido en su tribu creer en eso. El «churunga» es para él el «principio» que no hay que contradecir (1). No es una teoría inteligible, es una institución tradicional, un modo de la «ciudad» o colectividad en que ha nacido y que desde niño ha visto respetar a todos.

La «evidencia» de este principio es el «churunga» de la colectividad occidental desde Parménides. Es un «arcano ininteligible» fundado en ciertas toscas experiencias intelectuales hechas sobre los conceptos y de ellos transportadas a la realidad. Pero los «arcanos ininteligibles» son, por definición, dioses. El «alma colectiva» se compone solo de dioses. Y los dioses, poderes misteriosos, omnímodos y tremendos inspiran, como es sabido, terror y amor. Porque los dioses tienen siempre dos haces: son favorables y son coléricos, son adversos y son proversos, son atractivos y son terroríficos. Lo santo —como nos hizo ver tan claramente Rudolf Otto— es, a la vez, *mysterium fascinans* y *mysterium tremendum* (2).

Como los hebreos tenían un «ángel de las contribuciones indirectas» hay en Occidente la tradición «evidente» de un dios de la no-contradicción. Por eso, se pone la gente frenética cuando alguien duda de él. Se ha estado desde que nació en esa creencia. La «evidencia» no es un fenómeno noético. El principio de contradicción no nos

(1) Según el mayor conocedor de la cultura australiana primitiva, Strehlow, está compuesta esta palabra de *chu-* o *tsu-*, oculto, arcano, secreto, y *-runga*, lo que se refiere a mí, me pertenece. *Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien*, t. II, pág. 58.

(2) Refiriéndose a Dios dice San Agustín: «*Et inhorresco, et inardesco*. Inhorresco, in quantum dissimilis ei sum. Inardesco in quantum similis ei sum.» *Confessiones*, II, 9, 1. Otto lo cita en apoyo de su doctrina.

parece verdad «evidente» porque lo hayamos evidenciado, porque lo hayamos intuido, «mostrado» o razonado, sino simplemente porque lo hemos mamado. Esa evidencia más que de la intelección proviene de la lactancia. En la *Summa contra gentiles*, I, c. 11, Santo Tomás ha visto este tema con toda claridad: «Ea quibus a pueritia animus imbuitur, ita firmiter tenentur ac si essent naturaliter et *per se nota.*»

§ 20

BREVE PARÉNTESIS SOBRE LOS ESCOLASTICISMOS

Este era el «modo de pensar» en las ciencias exactas cuando el matemático Descartes emerge. Hemos tenido que dedicar bastantes páginas a aclarar un tanto su sesgo; pero no creo que hayamos perdido el tiempo. Porque la claridad sobre él ganada vale también para la contemplación del nuevo «modo de pensar» por Descartes iniciado. Ahora tenemos un trato habitual e íntimo con ciertos puntos que, sea uno u otro el «modo de pensar», importan esencialmente en toda teoría deductiva. Entre otras cosas, hemos conseguido penetrar hondamente en esas vísceras de la ciencia que se llaman «principios». Esto, recuérdese, es nuestro tema titular, que anuncia la intención de esclarecer la actitud de Leibniz ante las susodichas vísceras.

Es característico de la historia intelectual europea, desde que las nuevas naciones inician su gestación, haber vivido bajo la férula de Aristóteles. Secundariamente reciben otros influjos; pero el torso de la disciplina occidental es la doctrina peripatética. Dentro de ella se circunscribe todo el movimiento de las ideas científicas y filosóficas, lo cual quiere decir que estas se mueven poco y con una lentitud como geológica. Esta parvedad en la marcha y el avance durante tantos siglos, lejos de mermar el interés por los cambios de la filosofía y la ciencia acaecidos durante la Edad Media, nos los hacen aún más sugestivos. No obstante, en este sentido de desplazamiento tardígrado, más lo que en seguida diré, puede decirse que las centurias del Escolasticismo significan una estabilización en el «modo de pensar». Por eso, al exponer este hemos tenido que cargar la mano sobre Aristóteles, que es el hontanar auténtico, la fuente viva y constante que fluye, llevando en flotación todas las doctrinas.

Hablar del Escolasticismo de manera que sea justa, fértil y algo perspicaz, no es tarea para emprenderla de soslayo y conforme se va a otra parte. Aquí, además, estorbaría. Pero conste que es una de las más atractivas que en historia pueden proponerse. Tan atractiva, que es virginal. En la lista, ya un tanto larga, de empresas intelectuales incumplidas y necesarias que en este estudio voy apuntando, ponga el lector esta: la biografía del Escolasticismo. No recuerdo libro alguno que, ni de lejos, se ocupe, siquiera que vislumbre, este tema. Lo cual quiere decir que sobre el Escolasticismo está también por decir todo lo enjundioso.

Pues ni siquiera se ha dicho suficientemente lo primerísimo, que a su vez manifiesta el elevado rango a que tiene derecho como problema histórico. No se puede comprender lo que es la realidad histórica llamada «filosofía escolástica», si no se comienza por construir la idea de «escolasticismo» como categoría histórica. Es decir, que hace falta ver la filosofía escolástica sobre el fondo de muchos otros escolasticismos. El Escolasticismo es solo un caso particular europeo y medieval del escolasticismo, estructura histórica con el carácter genérico que se ha dado y se sigue dando en muchos lugares y tiempos.

Llamo «escolasticismo» a toda filosofía recibida, y llamo recibida a toda filosofía que pertenece a un círculo cultural distinto y distante —en el espacio social o en el tiempo histórico— de aquel en que es aprendida y adoptada. Recibir una filosofía no es, claro está, exponerla, cosa que revierte a otra operación intelectual diferente de la recepción y se reduce a un caso particular de la habitual interpretación de textos (1).

No se suele percibir lo que tiene de trágico toda «recepción». Trágico en el sentido más denso, porque es una intervención inexorable e irrevocable del Destino.

Los que ignoran de qué ingredientes están hechas las «ideas» humanas creen que es fácil su transferencia de un pueblo a otro y

---

(1) En la teología cristiana se llama Escolasticismo al empleo de la filosofía para el mejor entendimiento de los dogmas. Pero siempre se ha hecho notar que esa definición del Escolasticismo era demasiado vaga y viene a extenderse sobre toda la historia de la teología desde los comienzos de la Patrística. Deja, por otra parte, indeciso si se refiere parejamente a la misma ocupación cuando la practican los creyentes mosaicos e islámicos. El lenguaje ha ido corrigiendo aquella imprecisa definición hasta dar al vocablo Escolasticismo como sentido más fuerte el de una determinada filosofía que es el que tiene en la historia filosófica.

de una a otra época. Se desconoce que lo que hay de más vivaz en las «ideas» no es lo que se piensa claramente y a flor de conciencia al pensarlas, sino lo que se *sotopiensa* bajo ellas, lo que queda subterráneo al usar de ellas. Estos ingredientes invisibles, recónditos, son a veces vivencias de un pueblo, viejas de milenios. Este *fondo latente* de las «ideas», que las sostiene, llena y nutre, no se puede transferir, como nada que sea de verdad vida humana. La vida es siempre lo intransferible. Es el Destino histórico.

Resulta, pues, ilusorio el transporte integral de las «ideas». Se transporta solo el tallo y la flor, y acaso, colgando de las ramas, el fruto de aquel año: lo, en aquel momento, inmediatamente útil de ellas. Pero queda en la tierra de origen lo vivaz de la «idea», que es su raíz. Es este un principio general histórico. Pues conviene advertir que algo parejo pasa igualmente con todas las demás cosas titularmente humanas; por ejemplo, con las instituciones políticas de un pueblo. Por eso es un crimen el intento de injertar las instituciones peculiares de un pueblo en otro dispar. Todo transporte de «ideas» es un cortar la planta sobre la raíz y es un tomar el rábano por las hojas. La planta humana se diferencia, por lo tanto, de la planta vegetal en que no se puede trasplantar, sin sustantivas pérdidas. Esta es una limitación terrible, pero es una limitación inexorable, trágica.

El escolasticismo es una especie del género «recepción histórica», y esto equivale a que es una especie de tragedia. Pero en lo humano no se da nunca la tragedia sin su sombra, que es la comedia. El hombre es trágico-cómico. De aquí que últimamente tenga que haber y haya solo estos géneros literarios: tragedia o comedia.

Los frailes de la Edad Media reciben la filosofía griega; pero no reciben, claro está, los supuestos, las peripecias históricas que obligaron a los griegos a crear la filosofía. Esta no comienza con ninguna doctrina. La filosofía, hablando en serio, empieza por ser un surtido de problemas. Si estos no existen de verdad en los hombres, no pueden tener para estos auténtico y *radical* (ya está aquí la «raíz») sentido las doctrinas con que a aquellos se responde. Pero la recepción es un fenómeno histórico inverso de la creación. El receptor comienza por tener ante sí las soluciones, las doctrinas y su problema es entender estas. El problema de entender la solución preexistente y dada imposibilita de raíz el sentir y ver los problemas auténticos, originarios, de que la solución lo es o pretende serlo. La doctrina filosófica recibida actúa como una pantalla que se interpone *definitivamente* entre el receptor y los auténticos problemas filosó-

ficos (1). De aquí las dos fallas principales de la filosofía escolástica: una es que no pudo nunca entender hasta la raíz las nociones griegas; la otra, más decisiva y últimamente grave, que no podía plantearse por sí los problemas y como eso —ser planteamiento de problemas— es formalmente lo primero, y quién sabe si lo único, que la filosofía es, la filosofía escolástica solo con bastante dosis de impropiedad puede llamarse filosofía. De aquí su estabilización, la lentitud tardígrada de su desarrollo. Contrasta con esto, y contribuye a subrayarlo, el prodigio de escrupulosidad, tenaz labor, agudeza, seriedad, perspicacia insigne, continuidad que los frailes medievales pusieron en su ocupación con la filosofía. En toda la historia de Occidente, incluyendo la propia Grecia, no ha existido un esfuerzo intelectual tan serio y continuado como lo fue el Escolasticismo. Solo podría compararse con él la labor de matemáticos y físicos desde el siglo XVI hasta hoy.

Desgraciadamente, ese esfuerzo ejemplar, excepcional, no pudo gravitar sobre lo que importa, que son los problemas últimos mismos. En la «recepción» de una filosofía, el esfuerzo mental invierte su dirección y trabaja no para entender lo que las cosas son, sino para entender lo que otro ha pensado sobre ellas y ha expresado en ciertos términos (2). Por eso, todo escolasticismo es la degradación de la ciencia en mera terminología. De los problemas solo ve lo estrictamente necesario para lograr entender un poco los términos, y aun eso que ve lo ve en el planteamiento que otros les dieron, *tras el cual el receptor jamás se decide a ir.*

Confieso que no he podido nunca asistir sin pena, sin temblor de humana compasión, al espectáculo ofrecido por estos cristianos

---

(1) Los hombres del siglo XVI reconocían perfectamente este carácter receptivo del escolasticismo y la petrificación del pensamiento que la recepción trae de modo automático consigo. Véase, por ejemplo, lo que dice Kepler en 1606. «Nec sum ignarus, quam haec opinio sit inimica philosophiae Aristotelicae. Verum ut dicam quod res est: sectae magis quam principem est adversa. Da mihi redivivum Aristotelem; ita mihi succedat labor astronomicus, ut ego ipsi persuadere speraverim. Ita fieri solet, gypso, dum recens est fusa, quodlibet impresseris; eadem, ubi *induruit*, omnem typum respuit. Sic sententiae, dum ex ore fluunt philosophorum, facillime corrigi possunt: ubi *receptae* fuerint a discipulis *quovis lapide magis indurescunt*, nec ullis rationibus facile revellentur.» (*Opera*, II, 693 y sig.)

(2) Sigerio de Brabante (siglo XIII) describía ya la filosofía como «querendo intentionem philosophorum in hoc magis quam veritatem, cum philosophice procedamus». Citado en Gilson, *La Philosophie au Moyen Age* (1947, pág. 562). Vives en *De disciplinis*, decía: *Semper* aliis credunt, nunquam ad se ipsi revertuntur. (*De causis*, libro I, cap. V.)

medievales que viven hasta la raíz de su creencia religiosa, que chorrean fe en Dios, extenuándose en ver si logran pensar a su Dios como *ente*. Se trata de una fatal mala inteligencia. Porque el Dios cristiano y el Dios de toda religión es lo contrario de un ente, por muy *realissimum* que se le quiera decir.

La Ontología es una cosa que pasó a los griegos, y no puede volver a pasar a nadie. Solo cabrán homologías. Poco después de 600 años antes de Cristo, algunas minorías excelentes de Grecia comenzaron a perder la fe en Dios, en el «Dios de sus padres». Con esto el mundo se les quedó vacío, se convirtió en un hueco de realidad vital. Era preciso llenar ese hueco con algún sustitutivo adecuado. Son una serie de generaciones ateas hasta 440 a. de C., aproximadamente, en que empieza su nuevo apostolado Sócrates (1). Esas generaciones ateas, para llenar de realidad el mundo, vacío de Dios, inventan el Ente. El Ente es la realidad no divina, y sin embargo, fundamento de lo real. No cabe, pues, mayor *quid pro quo* que querer pensar a Dios como ente. Como esto es imposible, en el pensamiento medieval, Dios, comprimido dentro del Ente, rezuma, rebosa, estalla por todos los poros del concepto de ente. De modo que se dio esta endiablada combinación: Dios que se había ausentado, vuelve a instalarse en el hueco que él mismo dejara; pero se encuentra con que su hueco está ya ocupado por su propio hueco. Este Dios habitando el vacío de Dios es el *ens realissimum*. Con lo cual aconteció que ni podían pensar de modo congruo el Ente, ni podían pensar idóneamente su Dios. Esta es la tragedia que se titula «filosofía escolástica» (2).

Esta tragedia nos es representada con su correspondiente comedia *a latere*. En efecto: una de las cosas más expresivas del lado grotesco que el imitativismo, ineludible en toda recepción, trae consigo, fue que la filosofía escolástica se manifestase en forma de *disputatio*, hasta el punto de que, todavía a última hora, su obra culminante —y como he dicho, el primer tratado de Metafísica que ha existido—, la de Suárez, se llame *Disputationes*. Es decir, que los frailes medievales no solo recibieron de la remota Grecia el Ente, sino también el modo griego de hablar sobre él, que era la discusión o dialéctica.

En la vida griega, sobre todo del ateniense acomodado, la ocu-

---

(1) No veo que se haya hecho notar cómo uno de los rasgos que caracterizan la crisis sufrida por la «filosofía» en Sócrates consiste en un cambio de actitud con respecto a la religión.

(2) Boecio de Dacia, averroísta, distinguirá lo uno de lo otro, el «ens primum secundum philosophos et secundum sanctos deus benedictus».

pación más importante consistía en conversar. El griego no supo nunca estar solo. Para él, vivir era *formalmente* convivir. La existencia en Atenas era una tertulia infinita. De aquí el triunfo de los sofistas, que eran los técnicos de la conversación. El clima dulce, la diafanidad de la atmósfera, la belleza turquí del cielo, invitaban a vivir y convivir al aire libre. En la plaza pública, en los gimnasios, los varones se juntaban sin que las mujeres pudiesen cumplir su perenne misión de interrumpir las conversaciones. En esa faena coloquial hubo una figura superlativa, un héroe de la charla, un Hércules del parloteo: Sócrates, del barrio de las Zorreras, o Alopeke. La obra conjunta de Platón, en que la filosofía se constituye, es una inmensa epopeya dedicada a este Aquiles de la verbipotencia, y por ello está compuesta de puros diálogos, y por eso el «modo de pensar» filosófico fue llamado desde Platón «dialéctica» (1). Todo ello es una aventura única del hombre griego, insusceptible de exportación. Quien sepa pensar concretamente, no puede pensar «filosofía griega» sin ver a un grupo de hombres, jóvenes unos, viejos otros, entregados al deporte de discutir conforme a ciertas reglas de juego.

Contraimaginemos ahora un convento del siglo XIII en el gélido centro de Europa o en las brumas de Hibernia, y en los andenes de su claustro, donde arcos de ojiva dan bocados al cielo y dejan ver el pozo en medio del vergel místico que hay en el patio, los viejos frailes maestros disputar, como si fuesen efebos platónicos, a los jóvenes novicios de tonsos cráneos morados. Es casi tan extravagante como fue en el siglo X, bajo el imperio de Otón II, que la monja Hroswita escribiese «comedias de Terencio», el autor indecente, cuyo argumento eran vidas de vírgenes santas, y las hiciese representar por las sororcitas de su convento de Gandesheim. Y el caso es que Hroswita era una criatura genial, y que sus comedias, leídas hoy, nos siguen pareciendo deliciosas. Deliciosas pero, claro está, monstruosas.

(1) No quiere decir esto que los diálogos platónicos, incluso los llamados «socráticos» —lo mismo los diálogos de Jenofonte, Antístenes y otros— se propusieran nunca exponer y transmitir pensamientos efectivamente enunciados por Sócrates. La incomprensión de lo que en el siglo IV significaba —y tenía que significar— el género literario «diálogo socrático» ha esterilizado la afanosa labor filológica del último siglo para reconstruir la figura de Sócrates. El diálogo socrático da por supuesto a Sócrates, y no lo «repite», como, por análogas causas, Tucídides no reproduce los discursos auténticos de Pericles, que casi seguramente oyó, o de que, por lo menos, tuvo transcripciones de sobra fieles. Si algún hecho o expresión históricamente socráticos aparecen es con finalidad de mera técnica literaria, como marco del diálogo y «color local».

No se oponga a todo esto que Aristóteles en su doctrina del Ente u Ontología se ocupa de Dios. Porque sobre ser, como nadie ignora, sobremanera discutible si al hacerlo no cometió Aristóteles una inoportunidad científica, acontece que su Dios ontológico no tiene nada que ver con el Dios religioso, ni con el griego ni con el cristiano. El Dios de la ontología es un principio de la mecánica aristotélica, algo así como la ley de la gravitación newtoniana. No tiene más papel que mover el mundo, tirar de él fuera y delante de él. Mucho más, pues, que al Dios cristiano o al griego, se parece a un tractor «ocho cilindros» o a un pachón de asador que hace girar la espetera del Universo donde somos nosotros la asada volatería. Esto no sugiere que, a mi juicio, Aristóteles, al menos en su primera Epoca platónica, no creyera religiosamente en un Dios religioso, pero este no tiene que ver con su *Deus ex machina*, su Dios mecánico. De modo que lo que se halla en Aristóteles es una mera aglutinación de dos Dioses incomunicables (1).

El escolasticismo, he dicho, es una categoría histórica (2). Es condición de estas constituir un concepto que representa una magnitud escalar la cual permite diferenciar los grados de una misma realidad o, dicho en forma menos rigorosa pero más llana, que nos permite reconocer y *medir* —pues, contra todo lo que se ha creído, hay medidas históricas— el más y el menos intensivos de esa realidad.

La filosofía escolástica recibe a Aristóteles primero en latín, y además al través principalmente de los comentaristas árabes Avicena, Averroes (3). Ya el salto de Grecia a estos circuncisos no es flojo

(1) Es bastante vergonzoso que no se haya estudiado nunca en qué forma precisa vivía Aristóteles esa aglutinación, es decir, que no se haya intentado definir la religiosidad de Aristóteles. Este *déficit* no es casual porque la verdad es que no se han estudiado nunca las relaciones entre filosofía y religión desde Tales hasta los estoicos.

(2) No puedo aquí exponer el contenido del concepto «categoría histórica», ni siquiera los caracteres de su forma lógica. De estos enuncio solo el que sigue.

(3) Abenjaldún con su vivo ojo de gran gerifalte historiador hace constar que los libros griegos yacían muertos desde siglos en las bibliotecas y al apoderarse los árabes de Siria, fueron estos quienes los reanimaron. Ibn Khaldun, *Prolégomenes*, trad. Slane, 1863, tomo III, pág. 121. Los árabes fueron los primeros Escolásticos de Aristóteles y nada prueba mejor lo que en el fondo de este había como su desenvolvimiento hasta el averroísmo que tanto dio que hacer a Santo Tomás. Ahora bien, el averroísmo es un panteísmo materialista o, por lo menos, corporalista intercanjeable con la «física» y teoría del conocimiento estoica que fue *la otra* consecuencia, pasmosamente homogénea, del aristotelismo.

brinco —de recepción y, por tanto, de escolasticismo. Los primeros escolásticos «cristianos» (!) son los árabes. Una razón más para que aprendiésemos a ver estos siglos del centro de la Edad Media *desde* el mundo islámico y próximo-oriental y *no* desde los pueblos de Occidente y cristianos, tomados como punto de vista. Mientras no se haga esto, mientras no se centre la perspectiva de la historia medieval, contemplando esta *desde* el mundo árabe, no entrará en caja, y nuestro Asín Palacios dio pruebas de su seriedad, pulcritud y sereno atenimiento a los hechos, al *hacer* esto, sin darse últimamente cuenta de su porqué.

Tenemos, pues, que la Escolástica implica varias enormes distancias *en el espacio y en el tiempo*, del círculo cultural donde la filosofía griega nació y donde es una realidad plena y concreta. La distancia entre Grecia y los nuevos pueblos cristianos de Occidente, la distancia temporal del siglo IV antes de Cristo al siglo XII después de Cristo, la distancia entre el helenismo y el arabismo y la distancia entre los Arabes y los frailes de Europa. Es, pues, un escolasticismo de muchos grados o en subida potencia.

Lo que esto significa aparece claro contraponiéndolo a otro escolasticismo, pero de graduación mínima.

Hacia 1860 se había perdido, aun en Alemania, la continuidad de la tradición seriamente filosófica. Hasta el punto de que ni siquiera se entendía bien a los clásicos de la filosofía moderna y contemporánea. En vez de filosofía solía potarse un aguachirle intelectual que se llamaba «positivismo». Este positivismo no tenía apenas que ver con el de Comte, inventor del nombre. La filosofía de Comte es una muy grande filosofía que espera todavía a ser entendida. Conste en tributo a la justicia. El positivismo «reinante» en Europa por los alrededores de 1860 era el de Stuart Mill y otros ingleses, y los ingleses, que han hecho tan altísimas cosas en física y en casi todos los órdenes de lo humano, se han mostrado hasta ahora incapaces de esta forma de *fair play* que es la filosofía (1). Ello es que por aquellas fechas,

(1) Por eso, entre otras razones, en este estudio no se habla de los grandes empiristas ingleses, como Locke y Hume, a pesar de la penetrante influencia que tuvieron en el «modo de pensar» del siglo XVIII. Esa influencia, que no es fácil exagerar, no fue la de una filosofía, sino la de una serie de agudísimas objeciones a toda filosofía. Filosóficamente considerados son, desde el siglo XV, el *lucus a non lucendo*. Otra razón eliminatoria de nuestra atención a ellos en este estudio es que la influencia del primer empirista (cronológicamente), de Locke, empieza cuando Leibniz muere.

una nueva generación, nacida en torno a 1840, sintió de nuevo filosófico afán, y al ver que no sabía nada de filosofía, tuvo que volver a «ir a la escuela» —a la escuela de este o el otro gran filósofo contemporáneo. Por eso son los años del «*Zurück zu*» de la vuelta a Kant, a Fichte, a Hegel. Ese volver era, como he dicho, un *volver a la escuela* filosófica, y era declaradamente, pues, un escolasticismo. El más ilustre de todos fue el neokantismo de Marburg. Los maestros de Marburg pertenecían al mismo círculo cultural que el kantismo, y cronológicamente solo distaban de él unos setenta años. La distancia es, pues, nula en el espacio social y mínima en el tiempo. Estas dos coordenadas llevarían a pensar que no se trata de un fenómeno de recepción, sino de normal continuidad y evolución. Pero hay un hecho que lo impide: entre 1840 y 1870 hay dos generaciones que se ocupan de política, hacen sus revolucioncitas, construyen ferrocarriles, crean las primeras grandes «plantas» industriales, napoleonizan, bismarckean, disraelizan, y... se desentienden de la filosofía. Hay dos generaciones que, salvas muy contadas y débiles excepciones, significan una cesura, un rompimiento de la continuidad histórica en el cuestionar filosófico. En disciplinas difíciles, toda incisión en la continuidad de la atención es grave. Basta para que, en mínima dosis al menos, se produzca luego una «recepción». El neokantismo es, por tanto, un ejemplo de mínimo escolasticismo.

De cuanto digo en este parágrafo, que pretende exclusivamente insinuar cuál es, a mi juicio, el fértil punto de arranque para una historia de la filosofía medieval, quisiera que quedase sobrenadando como la deficiencia más grave de la filosofía escolástica su incapacidad para plantearse los problemas filosóficos, que son siempre los últimos o extremos (1).

---

(1) Contrasta con esto el vigor, riqueza y originalidad con que son planteados en aquellos siglos los problemas teológicos. Desgraciadamente, los frailes cristianos tuvieron que tratarlos con un instrumental de conceptos griegos, que no servían bien para la faena. La página y media en que resume Dilthey la realidad histórica del Escolasticismo es, como todo lo de este autor, admirable. Allí se lee: «Los conceptos de los antiguos en los Escolásticos se parecen a las plantas de un herbario, arrancadas de su suelo, cuya localidad y condiciones de vida son desconocidas». *

Sin embargo, Dilthey no llegó nunca a ver claro el principio de la autoctonía de las ideas, y por eso no vio claro el origen de la filosofía, ni, consecuentemente, *por qué* razones *precisas* los «conceptos de los antiguos son plantas de herbario en los Escolásticos». No quisiera abandonar este tema de los

* [*Introducción a las Ciencias del espíritu*, «Revista de Occidente», 1956, pág. 285. Traducción de Julián Marías.]

§ 21

NUEVA REVISION DEL ITINERARIO

HEMOS circunnavegado el «modo de pensar» aristotélico-escolástico o tradicional. Necesitábamos ganar sobre él un poco de claridad para entender mejor el «modo de pensar» exacto que a aquél opone la modernidad. Ese poco de claridad nos ha costado bastantes páginas. Ahora volvemos a reanudar nuestra formal trayectoria, con el fin de entender bien cuál es la actitud de Leibniz respecto a los principios. Orientándose su filosofía, como todas las modernas, en el «modo de pensar» de las ciencias exactas, era ineludible hacerse cargo de lo que en este orden había acontecido cuando él comienza a meditar. Dijimos que la evolución del método deductivo o exacto moderno podía, hasta Leibniz, resumirse en tres pasos: uno que da Vieta creando el Algebra, otro que da Descartes creando la Geometría Analítica y un tercero que, tras aquel, da el propio Descartes, al ir a definir el cual nos detuvimos.

Nos detuvimos porque la Geometría Analítica significa el tratamiento, *dentro* de una misma ciencia, de la cantidad discontinua o número y de la cantidad continua o magnitud extensa. Ahora bien; esto era una enormidad, uno de los mayores crímenes que se podían cometer en la lógica y metodología tradicionales: era el «paso a otro género». Poner a plena luz en qué consiste esto, y cómo Aristóteles y los Escolásticos vinieron a creer en la «incomunicabilidad de los géneros», ha sido el propósito que me llevó al episodio hipertrofiado que precede.

Ahora vamos a ver en qué consiste el segundo paso de Descartes, que fue el decisivo; tan decisivo, que el «modo de pensar» actual es en las ciencias exactas el mismo de Descartes, o, si se quiere, es

«escolasticismos» sin insinuar que, a mi juicio, la historia entera de Occidente es por uno de sus haces «recepción». Que no se haya interpretado la relación de los europeos con la cultura antigua como una tragedia, y se las haya visto solo como una buena fortuna y una delicia, es de verdad sorprendente. Por lo pronto, a ello se debe en gran parte que la cultura europea no haya sido nunca una cultura popular, como lo han sido las asiáticas, de cuyos principios pudieron vivir igualmente el sabio y el hombre cualquiera.

un simple esclarecimiento y reforma del método cartesiano, matemático y físico. Téngase bien en cuenta que Descartes no nos aparece aquí como filósofo, sino como continuador de Vieta y predecesor del matemático Leibniz. Ni siquiera su método —es decir, su lógica y su epistemología— nos interesa frontalmente, y hemos de referirnos a él solo en la medida que resulte imprescindible para entender bien su efectivo pensar cuando hacía matemática. Su papel en este estudio es, pues, muy diferente del que tuvimos que conceder a Aristóteles, porque este formuló un «modo de pensar» que inmediatamente iba a constituirse en canon o, como he dicho, en *lingua franca* de las ciencias exactas, cuyo reinado indiscutido duró precisamente hasta Descartes. En cambio, el efectivo pensar matemático de este queda incorporado definitivamente en la ciencia; pero su método, que fue su reflexión sobre aquel, y a la vez quien lo hizo posible, después de reinar medio siglo es sustituido por otros. Ya el método de Leibniz —repito, y su epistemología— es muy distinto del de Descartes. Creo que esto delimita con suficiente rigor en qué medida nos es aquí cuestión el cartesianismo.

Como no me he referido, sino en alusiones incidentales, a la filosofía de Aristóteles y sus lactantes, los Escolásticos, no voy ahora a hablar tampoco de la filosofía de Descartes más que en forma ocasional. Lo que nos importa es su «modo de pensar» exacto, entendiendo por este no la «doctrina del método» elaborada por Descartes, sino su efectivo comportamiento en la práctica de sus creaciones físico-matemáticas.

Descartes es, por excelencia, el hombre del método. Ya dije al comienzo que todos los filósofos son hombres de método, pero que no todos exponen el suyo, y esto quiere decir que no lo son titularmente. El caso es que Descartes no expuso tampoco formalmente su método en ningún escrito suyo —libros o cartas particulares— que durante su vida fuera notorio. Puntos de él aparecen ciertamente en sus obras y epistolarios. Casi donde menos trasparece es en su primera publicación, el famoso *Discurso del Método*, uno de los escritos más justamente populares de toda la historia filosófica, y que es en verdad una obra maestra. No se propone con él Descartes componer un tratado del método, sino hablar de lo que este es como viviente función de la humana vida (1). De aquí el hecho

(1) En carta a Mersenne, de marzo de 1637: «Je ne mets pas *Traité de la Méthode*, mais *Discours de la Méthode*, ce qui est le même que *Préface* ou *Advis touchant la Méthode*, pour montrer que je n'ai pas dessein de l'enseigner, mais seulement d'en parler.»

paradójico —y nunca analizado— de que esas páginas que abren una nueva época de la Humanidad, que inician la nueva ciencia y con ella la nueva técnica material para la vida, consistan no en una *disputatio*, ni en un tratado, ni en un manual, sino en una... autobiografía (1).

Descartes explica su método en las *Regulae ad directionem ingenii* que dejó en Suecia a la hora de su muerte. No llegó a redactar más que dos partes de las tres previstas (2). Y he aquí que de primeras, y sin más, las *Reglas* comienzan sancionando como el fundamental error precisamente la doctrina de la «incomunicabilidad de los géneros», que lleva a la separación, multiplicación y dispersión de las ciencias. Es un error, dice, «que se haya creído deber diferenciar las ciencias por la diversidad de sus objetos, y que han de ser procuradas señeramente, separadas una de otra y prescindiendo cada una de las demás». No son ellas otra cosa que «el saber del hombre», el cual es siempre uno y el mismo, y no tolera «límites» interiores. Aquel error fue causa de que se hayan investigado tantas cosas del Universo y que en cambio no se haya meditado sobre lo que es el «buen sentido» —*bona mens*, es decir, el «universal conocimiento»—, *universalis Sapientia*, que es causa de todos aquellos conocimientos particulares. De aquí la primera regla: Todas las ciencias están unidas y dependen mutuamente unas de otras, de modo que en vez de estudiar cada una por separado es mucho más fácil —*longe facilius*— estudiarlas todas juntas. Son, en efecto, una única ciencia. Con esto se nos reinstala, por detrás de Aristóteles, en el más puro platonismo.

Pero ello no quiere decir que dejemos de leer a Aristóteles y nos pongamos a leer a Platón. Descartes, con unos u otros eufemismos, nos propone que no leamos a nadie, esto es, que rompamos con el pasado. Al preocuparnos, sea de Platón, sea de Aristóteles, «non scientias videremur didicisse, sed historias». En suma: que todo eso de Platón y de Aristóteles son ¡puras historias! Y ¡dejémonos de historias!

Como un poder novísimo que súbitamente se incorpora en el

---

(1) En 1937 tenía preparado un comentario al *Discurso del Método*, hecho desde este punto de vista, para celebrar su centenario en 1938; pero largas enfermedades, andanzas y perandanzas de entonces y de luego han estorbado su publicación. Mis discípulos conocen parte de aquel comentario, expuesto en varios cursos de mi cátedra universitaria, y mis oyentes de Buenos Aires en mis lecciones de la Facultad de Filosofía en 1940. [Se publicará en *Obras Inéditas*.]

(2) Se calcula que la redacción fue hecha hacia 1628, teniendo treinta y dos años, que en el *tempo* vital (incluso el fisiológico) de Descartes representan la plena madurez.

área histórica, Descartes empieza haciendo el vacío en la tradición cultural europea, asolándola, aniquilándola —esto es, dándola por no existente—. Europa llegaba precisamente entonces a su edad madura: tenía, homólogamente, la misma edad que Descartes, la Edad Moderna. Pero en su madurez, como en su juventud y en su adolescencia, Europa llevaba dentro de sí la «definitiva vejez» que es la Antigüedad —griegos y romanos—. Y he aquí que Descartes va a hacer de esa Europa, ya muy poblada y que contiene todo ese inmenso pasado histórico, una isla desierta y recién nacida de que él será el genial Robinson. Gracias a esto —a este sacudirse presente y pasado— queda apta Europa para de verdad renacer. El Renacimiento, malaventuradamente llamado así por Burckhardt, había terminado, y ahora comenzaba de verdad un renacimiento (1).

§ 22

[LA INCOMUNICACIÓN DE LOS GÉNEROS]

EL primer párrafo de la primera «regla para gobernar el ingenio» comienza, pues, proclamando como norma la unidad de la ciencia, y por tanto, la comunicabilidad de los géneros. No cabe vuelco más radical y fulminante del «modo de pensar» tradicional. Todo el método aristotélico-escolástico venía a desembocar en el dogma de la incomunicabilidad. La perfecta tergiversación de este significa que Descartes ha vuelto del revés, como un calcetín, todo aquel método. Y como el «modo de pensar» tradicional era según era y llevaba a la susodicha conclusión merced a muchos supuestos anteriores y previas convicciones, merced a toda una concepción de

(1) En rigor, el nombre de Renacimiento para la producción artística, que comienza a fines del siglo XIV, se debe a un pintor español, llamado Díaz, que vivía en París y escribió allí unos artículos, si no recuerdo mal, hacia 1850. En tal sentido, es decir, en el artístico, no hay nada que imputar a la denominación. La demasía y el mal residen, como diría Huizinga, en la «inflación de ese concepto» hasta hacerle nombrar una época de la Historia. Esta exorbitación se debe al libro de Burckhardt *La Cultura del Renacimiento en Italia* (1860), un libro por todos lados insatisfactorio, hasta el punto de ser hoy a su vez un curioso problema histórico que reclama explicación por qué tuvo tan arrollador éxito. El caso es que lo tuvo, y desde luego asfixiando con su fama otro libro, publicado un año antes, que no pretende

lo Real, es palmario que, aunque las *Regulae* de Descartes comiencen de ese modo, él no había tampoco podido comenzar así, sino que esas primeras palabras del método cartesiano presuponen toda la concepción cartesiana de lo Real. Con lo cual se confirma una vez más la ley enunciada en el § 3 del paralelismo consustancial a toda filosofía entre su idea del Ser y su idea del Pensar.

Veamos, en efecto, cuáles son los supuestos que sostienen el dogma de la incomunicabilidad de los géneros, enumerándolos uno tras otro a fin de que no haya escape y podamos luego oponerles en lista frontera los que sustentan el método de Descartes. Con el propósito de facilitar al lector la ilación, refirámonos a un caso concreto de incomunicabilidad: el de la Aritmética y la Geometría; por tanto, a los «géneros» cuanto discontinuo o número y cuanto continuo o magnitud extensa. Tendremos entonces lo siguiente:

1. Esos dos «géneros» son incomunicables porque *de hecho* no existe un concepto común a ambos y que sea concreto o lo que es igual, completo. Solo es concreto o completo un concepto cuando puede ser pensado por sí solo, y esto no puede acontecer si no es una especie que contiene algo propio o *ídion* y es, por eso, un íntegro, un completo o cathólico. Pongamos, como ejemplo de esto, el intento que hace Aristóteles, *faltando a su propia doctrina*, y que Suárez, como vimos, castiga eufemísticamente con gran razón: la cantidad es lo divisible. No podemos acabar de pensar lo divisible con pensar aristotélico si no sotopensamos alguna especie de realidad que sea divisible. Por tanto, *lo* divisible como tal y sin más no es nada determinado, sino un pedazo de algo que, mientras no se añada, deja impensable al pedazo; por tanto, le hace *a fortiori* irreal. De otro lado hay que las especies que se pueden sotopensar en el concepto o pedazo de concepto «lo divisible» son tantas y tan inconexas que no tienen nada que ver entre sí más que esa su aptitud para una abstrusa «divisibilidad». No es lo mismo, en Aristóteles, dividir un número *por otro*, que dividir una extensión *en sí misma*. Ni es lo mismo que eso dividir la sustancia en materia y forma o bien *divide et impera*. De un concepto así, que vale para muchas cosas sin *propia-*

---

estudiar toda la época, sino solo a los humanistas, pero que enseña, a mi juicio, mucho más: *El renacimiento de la antigüedad clásica o el primer siglo del Humanismo*, 1859, por V. Voigt. Hay una buena traducción italiana. Lo admirable de Burckhardt —sus otros libros son nulos— es su *Historia de la cultura griega*, redacción de varios cursos dados sobre el tema que por modestia y por miedo a la pedantería dictatorial de Wilamowitz no se atrevió a publicar.

mente valer, dirá Aristóteles que es analógico, como dice siempre cuando no entiende una cosa que, mientras no la entiende, se sigue afirmando ante su mente.

2. La razón de que no haya concepto común de número y magnitud es que estos dos conceptos —como en principio todos en Aristóteles— han sido formados, partiendo de las cosas sensibles, mediante abstracción comunista. El extracto *común* no puede ser sino algo que en la cosa sensible había; por tanto, es una «cosa», bien que abstracta. Entre la «cosa» número y la «cosa» extensión no hay nada, a la vez, concreto y común. Lo sensible no da para más por generalización. *Los «géneros» y su incomunicabilidad son un puro hecho*, una determinación empírica incompatible con una teoría que pretende ser deductiva.

3. Esto presupone que por «pensar el Ser» se entiende partir metódicamente de la sensación (= intuición sensible).

4. Esto, a su vez, se cree así por estar anticipadamente persuadido de que los sentidos nos presentan la Realidad; que es lo que cree «todo el mundo». Por eso Aristóteles, en su teoría del conocimiento metafísico u ontológico, dirá que lo Real, el Ser, está «pluscuampróximo a la sensación»: ἐγγύτατον τῆς αἰσθήσεως. Nótese la imprecisión en la precisión de esta sentencia. Estar «máximamente cerca» no compromete a sostener que el Ser *está sin más* en la sensación. En efecto; nos dirá también que, por otro lado, el Ser es lo pluscuamrremoto de la sensación: πορρώτατον τῆς αἰσθήσεως.

5. La tesis según la cual en los fenómenos sensibles encontramos la auténtica Realidad, es, junto al principio de contradicción, el otro gran principio de Aristóteles que en ninguna parte formula especialmente y menos analiza y discute.

6. Mas, por otra parte, conserva el suficiente platonismo para entender por conocimiento la pura relación entre conceptos o logismo. Según esto, lo Real solo puede ser asequible en el concepto, lo que parece contradecir el «principio de los sentidos». ¿Cómo cohonestar lo uno con lo otro? El concepto platónico era un concepto puro, exacto, no extraído de los fenómenos sensibles, que son inexactos, meramente aproximativos, nunca correlatos adecuados de aquél. Por eso los conceptos platónicos pueden funcionar lógicamente, y este funcionamiento es la ciencia prototípica que Platón llamó *Dialéctica*, pero hubiera podido llamar *Lógica*, bien que no formal, como la nuestra. La solución de Aristóteles consiste en degradar lo más esencial del concepto platónico: su exactitud, su logicidad,

haciendo que provenga de una inducción empírica practicada sobre los datos sensibles. No obstante, pretenderá que esos conceptos ilógicos funcionen lógicamente.

7. La solución aristotélica es constitutivamente contradictoria; pero tiene la ventaja de que coincide con el modo de pensar que el vulgo siempre ejercitó. Su obra propiamente filosófica fue una vulgarización de la Dialéctica platónica al alcance del hombre cualquiera que transforma el método rigoroso, exacto, y por lo mismo paradójico, impopular, de Platón, en el «modo de pensar» cosista, comunista, empírico, sensual e «idiótico» que hemos visto. Contra este modo de pensar popular, inapto para una auténtica teoría deductiva —por tanto, para una efectiva racionalidad— se rebela Renato Descartes, *Perronii Toparcha*, noble como Platón (1).

Pero este su «modo de pensar» juega a Aristóteles una malísima pasada precisamente al llegar al concepto que más le importa de todos: el concepto de Ente. Ni por un momento se hacen cuestión, ni él ni los Escolásticos, de si concepto tan exorbitante como este no se originará en algún otro «modo de pensar» distinto de aquel con que formamos el concepto de triángulo o el concepto de cerdo. Pudiendo predicarse «ente» de todo lo habible, les parece que se trata simplemente de la abstracción comunista practicada sobre las cosas sensibles que llegan a su natural extremismo. Ente será lo superlativamente común, lo comunísimo.

Pero el caso es que, por más vueltas que demos a una cosa sensible, no podemos descubrir en ella ningún componente, nota o «momento abstracto» (2) señalable y controlable que sea en ella *el* o *lo ente*. Vemos su blancura y su esfericidad o cubicidad, oímos su sonoridad, tocamos su dureza, percibimos su movimiento, su aumento o disminución, etc.; pero no logramos columbrar su *entidad* o lo que tiene de Ente (3).

Aceptemos *provisoriamente* ser cierto que, como dicen Aristóteles y los Escolásticos, sea el Ente el *primum cogitabile*, lo primero que de una cosa pensamos; primero, por tanto, no solo en el orden o serie de los conceptos científicos, sino lo primero que de cada cosa sabemos.

---

(1) Descartes era de vieja hidalguía. Era *Seigneur du Perron*, y uno de sus contemporáneos le llama así con humanístico amaneramiento.

(2) Sobre el significado exacto del término «momento abstracto», véase Husserl, *Investigaciones Lógicas* [Investigación III, § 17, tomo III, pág. 49 y sigs. Traducción española de la «Revista de Occidente».]

(3) Sobre el valor terminológico que doy al vocablo «entidad», véase página 232, nota 2.

Tan lo primero, que sabemos *que es*, antes de saber lo más mínimo sobre lo que ella es. Lo cual no es ya flojo síntoma de que antes de llegar a cada cosa traíamos ya listo en nosotros el concepto de Ente, y no lo *sacamos de la cosa*, ni de cada una, ni de una inducción sobre muchas. Pero entonces resulta que no consiste en nada sensible, que no hay imagen, *fantasma* de él, y que el aristotelismo nos es deudor de explicarnos cómo logra pensar ese «primer pensamiento».

Y lo propio necesitamos decir de los otros conceptos con que los Escolásticos se encuentran cuando del Ente hablan, y con los cuales, como el propio Aristóteles, no saben bien qué hacerse: la cosa o *res*, *prâgma*, el «algo», y —debían añadir— el «esto»: τόδε τι. Son también comunísimos y se confunden con el Ente. No son, pues, cosa distinta de este. Pues entonces, ¿qué son? No saben qué decir, y en vista de ello dicen algo improcedente. Dicen que son «modos del Ente». Esta espontánea plurificación del Ente abstractísimo en diversos «modos» es intransparente y revela una vez más que ni Aristóteles ni sus discípulos —los de la Escuela— saben quá hacerse con el Ente en cuanto concepto, como no supieron de dónde venía. Mas como las cosas se nos imponen, por muy cerrados que seamos, reconocen —sin hilar de ello consecuencias— que el concepto Ente tiene, y tiene solo, otro concepto de su rango que es como su sombra y al cual hay que recurrir para sobre él destacar aquel, *caer en la cuenta* de aquel: el no-Ente o la Nada. En efecto: la historia de la Filosofía comienza con la ilustre jornada en que Parménides forja el concepto de Ente; pero no por abstracción comunista de las cosas sensibles, sino por contraposición a la Nada, y a la vez negando *nadi*ficando o ano*nada*ndo las cosas sensibles. Es incuestionable históricamente que el Ser *fue sacado de la Nada*. Pero este pensar, que forma un concepto no mediante comparación de unas cosas con otras y la consiguiente abstracción comunista, sino por mera advertencia de una contraposición entre dos elementos o términos en virtud de la cual no se puede pensar uno de ellos sin yuxtapensar su contrario —en suma, este *pensar dialéctico*—, es asunto de que Aristóteles y los Escolásticos no tienen la menor sospecha. En esto, pase, porque eran más «receptores» que filósofos; pero en Aristóteles, que había estado veinte años oyendo a Platón, la cosa no tiene perdón. ¿O es que Aristóteles era también ya un poco escolástico y *solo se planteó originalmente y por sí los problemas que Platón no se había planteado, o se había planteado inatentamente, o se había planteado francamente mal?* Eso explicaría que Aristóteles falla justamente en las cuestiones para las cuales podía haberle servido una comprensión profunda del pensamiento platónico.

No es notorio, pues, desde Parménides que el Ser-de-las-cosas no lo sacamos de las cosas, y menos de las sensibles, sino que lo sacamos de la Nada. La Nada es lo insensible por excelencia; pero además es el concepto más original del hombre. Es el que menos se parece a cosa alguna —sensible o no—; de suerte que no podemos sacarlo de ellas. El concepto de Nada no puede sacarse de nada. Es la mayor invención humana, el triunfo de la fantasía, el concepto más esencialmente «poético» de todos. Y ello revela, en ocasión solemne, que pensar no es —por lo menos no es solo ni principalmente—, sacar, sino más bien meter. El hombre mete en el Universo la Nada que no había en el Universo. Y al choque con esta introducción del no-Ente, el Universo de las cosas se transfigura en Universo de los entes. Pero basta.

Acabamos de asistir a la malísima jugada que proporciona a Aristóteles su concepto de Ente *qua* ente. El carácter comunísimo de este debía hacer de él un concepto generalísimo. Mas aquí vienen el azoramiento de Aristóteles y los tártagos que ha hecho pasar a los Escolásticos. Porque la relación entre el concepto de Ente y las cosas de quienes se predica es sumamente rara y para ellos incomprensible.

Si fuese verdad que había nacido de una abstracción comunista practicada sobre lo sensible, sería un género normal que tendría sus especies, de las cuales cómodamente, y «a uso de buen labrador» podría predicarse. Pero no hay tal: de puro «general» y de puro «abstracto», el Ente ni es un género ni tiene especies. Se dice —positivamente— de todo, y esto hace de él, por lo visto, cosa tan vacía que no ofrece «materia» capaz de determinarse en especies (1).

Por otra parte —y dicho entre paréntesis—, esto muestra una vez más cómo en Aristóteles todo género, incluso este cuasi género supremo, es ya una especie, algo propio y cathólico. Pues la única manera que en este «modo de pensar» habría para pensar el Ente, fuera considerarlo como la especie de todas las cosas que son, frente a la especie de todas las cosas que no son o las nadas. Pero esto supondría un género común sobre ambas, y ese género no lo hay; por lo menos no lo hay, ni puede haberlo, en Aristóteles. Sobre que la otra especie, la de las nadas, no tendría extensión. No hay ninguna nada, como los logísticos hablan en matemática de la clase 0, es decir, una clase de individuos que no tiene ningún individuo de su cla-

(1) Como es sabido, Aristóteles considera el género como la «materia inteligible» que las diferencias informan, produciendo especies.

se (1). En efecto, la Nada es un monstruo lógico: es un predicado que no tiene sujeto. Por supuesto, como el Ente es otro monstruo, porque es un sujeto que no tiene auténtico predicado. El predicado idóneo sería aquel género exuberantísimo que Aristóteles no conocía. Los modernos creen haberlo descubierto. Ese género sería lo *cogitabile* como tal. Mas entonces nos habríamos salido del «modo de pensar» tradicional o realista y estaríamos en el «modo de pensar» moderno o idealista, que no empieza con el Ser, sino con el Pensar (2).

Aristóteles reconoce que el concepto comunísimo Ente es en rigor una especie, puesto que le reconoce pasiones «propias», ἴδια. Pero esta «especie» tiene la endemoniada condición, debida a su *excesiva* generalidad, de ir a su vez incluida en toda nueva especie, cuya *diferencia* tendrá por fuerza que ser también un ente. Por esto, dice Aristóteles, el Ente no es un género de los entes (3). Pues ¿qué diablo es? Si ya era climatérica la relación de este concepto con sus adláteres «esto», «algo» y «cosa», es aún más extravagante la relación en que está con sus inferiores. ¡Como que es la extra-vagancia misma! Es la «transcendentalidad». Los Escolásticos llamaron así a la índole de este concepto y sus adláteres, que les hace no pertenecer a ninguna categoría y tampoco estar sobre una de ellas exclusivamente, sino que rebosan, como de todos los «géneros», de todas las categorías. Su universalidad ilimitada impide su generalidad. Llamar «transcendentales» a esos conceptos no es, pues, cosa mayor que si dijéramos que no se llaman Juan, que no están en una relación normal y prevista en este «modo de pensar» con sus inferiores. Pero de ver cuál es esa singularidad o anomalía es de lo que se trata.

La solución de Aristóteles ya la sabemos de antemano. Con ejemplar agudeza había descubierto que si repartimos las cosas todas en grandes clases, hallaremos que aquellas no se diferencian entre

---

(1) Este es uno de los puntos en que fracasó el intento de Russell de fundar la lógica en la idea de «clase». Esta se define por los elementos que constituyen su extensión, cosa imposible tratándose del concepto 0. En vista de ello, Russell tuvo que anteponer a la «lógica de clases» una «lógica de las funciones proposicionales». Apoyado en esta, define la clase 0 como la clase de todos los x que cumplen cualquier función proposicional $\varphi\, x$ que para todos los valores de x es falsa.

(2) La generalidad del Ente, como lo *cogitabile*, permitió constituir en disciplina especial la Ontología. Un cartesiano, Clauberg, fue el primero en emplear ese nombre, que prendió sobre todo en la escuela de Leibniz. La extensa influencia que la obra didáctica de Wolff gozó, fue causa de que el término se divulgase, quedando plenamente instituido.

(3) *Metaph.*, III, 3, 998 b 22.

sí solo por *lo que* son —por tanto, como una especie de otra—, sino también por el modo de ser eso que son (1). La blancura no solo se diferencia del caballo en que aquella es un color y este un animal, etcétera, sino en que el existir de la blancura es apoyarse en otra cosa sin la cual no puede ser, mientras que para el caballo existir es estar atenido a sí propio y no apoyarse en otra cosa (2). Esta advertencia perspicacísima hubiera sido imposible si antes no hubiera hecho su máximo descubrimiento, que él solo compensa sus otras deficiencias, y que con el descubrimiento del Ente en Parménides y el descubrimiento del *lógos* o Razón en Platón, constituyen las tres máximas averiguaciones que debemos a la filosofía griega. Me refiero al descubrimiento de que el problema radical del Ente es su existir, o, dicho en la terminología moderna, muy distinta de la medieval: que el problema radical de lo Real es su realidad. Pero esta genialidad ontológica no encontró a su servicio condigna genialidad lógica y metodológica, un «modo de pensar» capaz de pensar y desarrollar aquel decisivo descubrimiento, que ningún griego, ni metropolitano ni de las vetustas colonias helénicas, podía hacer; para *esto* hacía falta

(1) La naturalidad con que al hablar de los distintos «significados del Ente» se nos imponga, como su más obvia denominación, el giro «modos de ser» o de existir, pone de manifiesto lo que hay de embarazoso en el uso escolástico de llamar al «algo» y a la «cosa» o «*res*» modos del Ente. Esta dualidad de términos tan parecidos trae confusión, aunque sean en rigor distintos. Pero es más grave su equívoco con la modalidad del Ser, que sí es estrictamente modalidad del Ente y, sin embargo, no tiene nada que ver con la relación de Ente a «algo» y a «cosa». No estorba, en cambio, que en zona ya inferior se hable de «modos»; se entiende «modos» de una «cosa», sea esta sustancia o lo que se quiera.

(2) El existir del accidente es una faena diferente del existir de la sustancia, y cada categoría de accidentes —el ser cuanto, el ser tal, el ser padecimiento o ser acción, el *ser en* un lugar o *en* el tiempo, el ser habitual, el ser relativamente a otro— modifica el carácter de la existencia y del término «ser». Que el principio de distinguir los diferentes modos de existir las cosas parezca excelentísimo y se venere su hallazgo, no obliga a que las distinciones concretas hechas por Aristóteles, ni en general su idea misma de categorías, se tengan por acertadas.

Fuera más práctico llamar «entidad» en sentido estricto al «modo de existir» el Ente o —lo que es igual— al «modo de ser» el Existente, dejando fuera de su significación la llamada *quidditas* o esencia, que yo prefiero denominar «consistencia». Téngase, pues, en cuenta que uso estos términos, «entidad» y «consistencia», con el valor indicado. Ya que se quiera seguir hablando del Ente, mejor es volver a Avicena. Aparte esta ventaja práctica, me han llevado a esta terminología fines demasiado altaneros para que sea posible señalarlos ahora.

un hombre nuevo, este es uno de los lados «modernos» de Aristóteles, hacía falta un reciente «hombre colonial», un macedón.

De aquí que Aristóteles, sin instrumento lógico adecuado para pensar su descubrimiento, no sepa qué hacer con el concepto de Ente que es ahora el Existente, y —como esperamos ante todo problema que no ve claro— nos dirá una vez más que la relación del Existente con las cosas es . . . analógica. La relación del Ente con sus inferiores —de valer para todos y no valer *propiamente* para ninguno— será la de un seudogénero, la de un género *omnibus*, o como esos transatlánticos de los últimos tiempos antes de la guerra —¡tan representativos de la época!— que llevaban «clase única», donde, por lo mismo, cabían todos y nadie estaba a gusto.

Las dificultades que el carácter «transcendental» del concepto aristotélico de ente planteó a los Escolásticos se hacen patentes en la esterilidad de sus esfuerzos. «*De modo quo ens descendet vel trahitur ad inferiora... obscuram habet difficultatem.*» (1) Todavía el Padre Urráburu dirá por todo decir: «*Ens contrahitur in inferiora sua per modum expressioris conceptus eiusdem realitatis*» (2). De modo que, mientras Ente expresa lo ente como tal, las demás cosas lo *expresioran*. No parece el hallazgo muy esclarecedor, y más bien sugeriría la superfluidad del concepto de Ente, ya que sus inferiores lo expresan más y es de suponer, que este más equivalga a un mejor. Lo peor del caso es que Santo Tomás y Suárez dicen exactamente lo mismo. Duns Scoto, entre los antiguos escolásticos, y Arriaga entre los modernos, se hacen un poco más cuestión de esta extraña relación entre el Ente y las cosas. No parece tampoco afortunada solución, sino más bien declarar formalmente su insolubilidad, decir que el concepto de Ente se refiere a los entes concretos *confusamente* — *confuse* (3).

Y sin embargo, la «transcendentalidad» del concepto de Ente es tal vez el asunto más hondo, más jugoso y más fértil de toda la Ontología. Basta para ello con abandonar el método de la abstracción comunista que en él viene a destruirse a sí mismo, haciendo del Ente

(1) Suárez, *Disp.*, II, Sectio II, 36.

(2) *Ontologia*, pág. 156.

(3) Suárez, *Disp.*, II, Sectio I, 6. *Conceptus entis ut sic, si in eo sistatur, semper est confusus respectu particularium entium, ut talia sunt.* Nótese que lo opuesto a confuso, *distinctus*, «est qui determinate et expresse repraesentat omnes entitates simplices, quas ens inmediate significat» (*Disp.*, II, Sectio I, 5). Esta definición de *distinctus* pertenece a Fonseca y Suárez, solo resta de ella su referencia exclusiva a los *simplices*, lo que no afecta a nuestra cuestión.

un género que no es un género y se llama por eufemismo el «comunísimo». Su paradójica relación con las cosas —valer para todas y no especificarse en ellas— sugiere que no ha sido de ellas extraído; más aún: que es algo previo a ver cada una como ente. O dicho en forma gruesa, pero vivaz: que el Ente no está en los entes, sino al revés, los entes en el Ente. Sería esto una hipótesis inventada por el hombre para interpretar las cosas en torno de él y su propio destino. El ensayo de contemplar las cosas *como* entes, comenzó a hacerse en el primer tercio del siglo v antes de C., y todavía sigue. Ese ensayo se ha llamado *filosofía.*

Las cosas, en su relación primaria con el hombre, no tienen Ser, sino que consisten en puras *practicidades.* Los griegos conservaban de un remoto pasado una expresión muy adecuada para decir esto: llamaban a las cosas, en esa su primaria relación con el hombre, *prágmata.* Este vocablo nombra a las cosas estrictamente como términos de nuestro hacer con ellas o nuestro padecerlas. La luz eléctrica bajo cuyo fulgor escribo estas líneas consiste en su alumbrarme o en su dejarme a oscuras cuando más la había menester; en mi encenderla y apagarla; en mi procurar su montaje; en mi pagar su coste, etc., etcétera. Imagínese completa la lista de cuanto con ella puedo hacer o de ella puedo padecer, y llámese a ese conjunto de acciones y pasiones respectivas a ella su *pragmatismo.* Pero he aquí que más allá de todo este pragmatismo que primariamente la constituye y la agota en cuanto practicidad, me queda aún algo nuevo que con ella puedo hacer; a saber: preguntarme: ¿qué *es* la luz? En cuanto «hacer con ella» no se diferencia de lo demás; pero tiene la peculiaridad de que no consiste en utilizarla o echar de menos su servicio; antes bien, en un hacer que desarticula y aísla la cosa de la red pragmática que la constituía y que se caracterizaba por una serie de puras referencias a las necesidades de mi vida. En efecto: al preguntarme ¿qué es la luz?, desintegro a esta de mi vida y me dispongo a verla como si no tuviera nada que ver conmigo; por tanto, como extraña, ajena a mí. La dejo sola, sola de mí (1). Ahora bien; esto representa haberla sometido a una radical metamorfosis. Antes era pura referencia a las necesidades de mi vida; ahora es una referencia a sí misma. La cosa se transforma en «sí misma»,

Tal metamorfosis de la cosa concreta sería imposible si no tenemos previamente la idea de un *ámbito* por completo distinto del que

(1) Para Aristóteles, el carácter más decisivo del auténtico ser, es la soledad —μονή—, *moné* (*Metaph.*, VII, 1, 1028 a 34.)

la vida constituye en su dimensión primaria, consistente en la pura practicidad. El nuevo *ámbito* está constituido por la pura forma de la «sí-mismidad». Todo lo que en él hay o puede haber, lo hay en cuanto «símismo». Ese ámbito es el Mundo. Preguntarse, pues, qué *es* la luz, equivale a sacar esta cosa de nuestra vida primaria. proyectándola— y con ella a nosotros mismos— en el Mundo. Y como cada cosa, bien que sola de mí, aparece en conexión con las demás cosas, metamorfoseadas también en «sí mismas», entra a formar parte de una red de «sí-mismidades» que es la materia con que se llena la forma «Mundo». Digamos de paso que Leibniz insiste mucho en que Dios no resuelve respecto a una cosa sin resolver sobre todas; por tanto, sobre su conjunto, puesto que su resolución sobre cada una versa sobre su relación al conjunto. Según esto, para Dios la idea de Mundo sería anterior a sus partes, y decide de estas; o lo que es igual: que el acto creador se dirige formalmente a la creación de un Mundo, y solo de modo secundario a la creación de las cosas que lo integran. Por eso creó el Mundo mejor, y no esta o aquella cosa mejor.

Al preguntarnos por el Ser de algo, y más aún por el Ser «en general», seccionamos todas las referencias de la cosa a nuestra vida en que consiste como practicidad —todas menos una: precisamente la que nos lleva a preguntarnos por su ser—. Esta pregunta y los ensayos de responderla son la actuación de conocimiento o teoría. Nótese la ingénita paradoja que esta lleva consigo. En la teoría nos ocupamos de o con las cosas, en tanto que renunciamos a ocuparnos de o con ellas en ningún otro sentido pragmático. Pero ella misma —la teoría— es una forma de *pragmatismo*. Son necesidades vitales lo que nos lleva a teorizar, y este ejercicio mismo es una práctica, un hacer algo con ellas; a saber: hacernos de ellas cuestión en cuanto a su ser.

La pregunta ¿qué *es* la luz? implica que no sabemos *lo que* la luz es; pero a la vez implica que sabemos lo que es el Ser antes de saber *lo que* es *cada* cosa en cuanto que *es*. De otro modo la pregunta carecería de significado. Pero entonces quiere decirse que la idea de ser no ha sido extraída de las cosas, sino que ha sido introducida en ellas por el hombre, que es previa al ser de cada una, y las hace posibles en cuanto entes. Por eso dije que los entes están en el Ente y no al revés. El Ser es ciertamente el ser *de* las cosas; pero resulta que eso, lo más propio de ellas, puesto que es su «sí-mismidad», ellas no lo tienen en cuanto cosas, sino que les es supuesto por el hombre. El Ente, en efecto, sería una hipótesis humana. Habrá, pues, que precisar los atributos del ser en cuanto que lo buscamos y por él

nos preguntamos, distinguiéndolos de los atributos del ser en cuanto que creemos haberlo encontrado (1).

En el modo de pensar aristotélico-escolástico, la «transcendentalidad» del concepto Ente tiene solo un trivial significado de orden clasificatorio. Significa que transciende toda clase particular de conceptos, que no queda adscrito a ninguna y que se cierne sobre todas sin trámite de especificación. Aquel modo de pensar debió reconocer que no poseía medios para entender esta extraña condición del concepto Ente, que contradice todas sus reglas. Mas lo que —reducido a última concisión y sin más propósito que sugerir— acabo de enunciar, nos proporciona un doble sentido de la «transcendentalidad» mucho más suculento. Por un lado significa esta que el concepto Ente es, en efecto, transcendente de toda clase de cosas, porque no se origina en ellas, sino que, al revés, es él el origen de las cosas en cuanto entes. Por su otro lado significa que la hipótesis del Ente obliga a cada cosa a transcender del ámbito primario en que nos aparece y en que vale como mera practicidad, y entrar a formar parte o constituirse en ingrediente de «algo así como» un Mundo. Este transcender es lo que Platón solía llamar «Subir al Ser». En un mundo de sí-mismidad, junto a las cosas, también el hombre está como «sí mismo»; es decir, en él «l'uom s'eterna». Pero ese Mundo es hipótesis, es postulado que nuestra vida, desde su dimensión primaria, emite hacia *más allá* de ella; es decir, que postula su propia proyección y metamorfosis, en un vivirse *sí mismo*, o digamos en un vivir la sí-mismidad de la vida.

§ 23

[MODERNIDAD Y PRIMITIVISMO EN ARISTÓTELES]

Aristóteles, que, como más arriba dije, dándose el aire de lo contrario, por insuficiencia sistemática de su doctrina, acaba y comienza haciendo descansar todo lo decisivo en la analogía, y, por tanto, en la dialéctica o «ganas de hablar», nos define nominalmente la analogía como aquella relación del concepto a las cosas conceptuadas que no implica en el concepto expresar una realidad

(1) Véase sobre esto mi *Anejo a Kant*, 1929 (*Obras Completas*, t. IV) y *Apuntes sobre el pensamiento* (*O. C.*, t. V).

común de estas, sino que su comunidad consiste solo en referirse todas, cada cual a su manera, a algo único (1). No son estos los términos aristotélicos ni los escolásticos; pero creo con los aprontados favorecer la formulación de su idea. Aristóteles se contenta con la definición nominal. No nos hace ver en qué consiste la «realidad» analógica, que alguna tendrá que ser, ya que distingue la unidad analógica de la mera coincidencia en el nombre. Por otra parte, tampoco se preocupa de mostrarnos cuáles son los peculiares actos mentales por los que la analogía se constituye. Por fuerza serán distintos de los enumerados en su lógica o analítica, ya que su resultado —el universal analógico— es tan diferente. Agreguemos, en fin, que, como dice un buen aristotélico y disciplinado tomista, Joseph Geyser, es la analogía el acto mental «que lleva a los conceptos más remotos que cuantos la simple abstracción de las condiciones existenciales concretas proporciona» (2).

La cosa es de las más curiosas que han acontecido en la historia del pensamiento, pues tenemos esto:

1.º Para Aristóteles, el «modo de pensar» analógico no es el científico, y, por tanto, no rinde posesión mental de la auténtica realidad.

2.º No obstante, a él se debe la averiguación de lo más importante en la ciencia y en el Ser, que son los principios.

3.º Pero esto no le induce a analizar el origen ontológico, metodológico y psicológico de la analogía.

4.º Por tanto, según su principio de que «el que no ve el nudo (el problema) no lo sabe deshacer (3), colegimos que al no resolver el problema de la analogía quiere decirse que no lo vio.

5.º Con un paso más que hubiera dado habría visto que el pensar analógico se diferencia de su pensar cosista en que aquel no piensa las cosas sino como términos de relaciones; por tanto, que se trata simplemente de abandonar la categoría de cosa o sustancia e instalarse en la categoría de relación o πρός τι. *Esto hizo* Descartes, y con ello no más creó todo el nuevo «modo de pensar» exacto, que ahora va a serlo un poco más genuinamente. Ese paso hubiera puesto a Aristóteles, de golpe, en plena y absoluta modernidad.

6.º Pero al no darlo, por no haber visto el problema que la analogía plantea, y sentir mareo, dentro de su «modo de pensar», al

(1) *Metaph.*, IV, 2, 1003 a 33.
(2) *Die Erkenntnistheorie des Aristoteles*, 1917, pág. 271.
(3) *Metaph.*, III, 1, 995 a 29: λύειν δ'οὐκ ἔστιν ἀγνοοῦντας τὸν δεσμόν.

topar con él, reveló que, lejos de ser moderno en absoluto, por serlo todo un lado de su persona, lo era solo relativamente, y todo otro lado de su condición nos hace sospechar en él un fondo de «primitivismo» (1). Y ahora va calificado así formalmente. Porque la mentalidad primitiva —lo que yo llamo el «pensar primigenio o mágico»— consiste en hacer eso mismo que hace Aristóteles cuando analogiza.

7.º Esto último, a que los números anteriores dan su sentido, es lo que considero una de las cosas más curiosas en la historia del pensamiento; a saber: que se hallan separadas no más que por un pelo la forma de pensar más moderna y la forma de pensar más vetusta, más primitiva. Descartes y Aristóteles (cuando analogiza) coinciden en hablar —Aristóteles, sin darse cuenta— de las cosas como meros términos de relaciones; por tanto, como correlatos. La diferencia entre ambos estriba en que Descartes, que se da cuenta de ello, toma los correlatos como correlatos, mientras que Aristóteles toma los correlatos como si fuesen cosas no relativas, sino absolutas, independientes de la relación; es decir, formalmente como «cosas». Ahora bien; esto es lo que hacía el hombre primigenio (2).

---

(1) Por eso, cuando le he llamado relativamente moderno, ponía este adjetivo entre comillas.

(2) Que la entidad de lo análogo consiste en relatividad, nos parece cosa tan patente que juzgamos inverosímil no hallarlo visto y reconocido por Aristóteles, máxime siendo un concepto tan importante en su doctrina. Y sin embargo, esa inverosimilitud es la realidad. Ya pone en la pista de ello que en su diccionario filosófico —el libro V de la *Metafísica*— el capítulo sobre lo *relativo* no aluda a ella lo más mínimo. Pero el hecho es que no hay un solo texto en la obra toda aristotélica de donde se colija haber Aristóteles sabido nunca que la analogía es una relación, a pesar de que siempre que emplea aquel vocablo en ocasión operante no tiene más remedio que añadirle la partícula gramatical que expresa la relación, el πρός. El único texto de Aristóteles en que una persona no advertida de esa increíble obnubilación del gran filósofo podría encontrar el reconocimiento de la analogía como relación se halla en la *Etica a Nicómaco* (V, 6, 1131 a 30 y sigs.); τὸ γὰρ ἀνάλογον οὐ μόνον ἐστὶ μοναδικοῦ αριθμοῦ ἴδιον, ἀλλ᾽ὅλως ἀριθμοῦ ἡ γὰρ ἀναλογία ἰσότης ἐστὶ λόγων, καὶ ἐν τέτταρσιν ἐλαχίστοις.

Lo que traduce Dionisio Lambino: «Non enim solum eius numeri, quo aliquid numeramus, proprium est proportione constare, sed etiam eius qui universe et omnino numerus est. Proportio enim rationis est aequalitas, quae in quattuor minimum reperetur», etc. Ya era raro que allá en la *Etica* surgiese la revelación de lo que es la analogía, y nos fuera hecha con ocasión de definir la justicia. Pero esas palabras convencen definitivamente —y lo mismo digo del ὅσα ἔχει ἄλλο πρὸς ἄλλο que cita Zeller sin decir de dónde— de que Aristóteles no ve la analogía como consistente *simpliciter* en relación, sino que aquí declara formalmente que pertenece a la categoría de la cantidad, y si surge con motivo de la justicia, es por la graciosa

Lamentar que Aristóteles, por tan sencillo modo como es reconocer la condición relacional de la analogía, no se colocase *d'emblée* en la modernidad no es, claro está, una censura a él, sino efectivamente una lamentación y justa quejumbre nuestra. Ni ello da tampoco por supuesto, y como cosa que va de suyo, que haya obligación de ser moderno y que la modernidad sea siempre lo mejor; pero sí implica exigir de quienes piensan lo contrario y creen que hay una *philosophia perennis* —la cual es precisamente la aristotélico-escolástica—, ver con claridad, para poder *no* admitirlas, las ideas que se les han ocurrido a los modernos y siguen ocurriéndosenos a los contemporáneos. Porque si esa filosofía perenne no entiende bien la de todos los tiempos —por tanto, la de los modernos y actuales—, es que no posee tal perennidad, que no *está* en todos los tiempos, sino que se quedó en el pasado, y si se perenniza o perdura es porque se ha convertido en fósil, en petrefacto; es tal vez la «piedra filosofal».

Dejo aquí hincado y ondeando el batallador diagnóstico, dos veces ya enunciado, según el cual hay en Aristóteles una sorprendente mezcla de «modernidad» (= relativa modernidad) y «primitivismo». Platón es de una composición muy diferente. No tenía apenas nada, si algo, de «moderno» (aunque su doctrina haya resultado en gran parte absolutamente moderna y hasta contemporánea); pero tampoco de «primitivo». En cambio, me parece, frente a las imágenes que de él se han pintado, que era típicamente «arcaico», cosa muy distinta de «primitivo». Se puede vislumbrar lo que cifro en esa calificación recordando las esculturas de Egina, llamadas por los historiadores del arte «arcaicas». Dada la anticipación normal del desarrollo artístico respecto al doctrinal, Platón sería contemporáneo de ellas y

---

razón de que en la lid de justicia intervienen *dos* hombres y *dos* cosas; por tanto, cuatro términos. No, pues, por nada que a la justicia misma se refiera, sino por la accidental intervención de números.

Es este excelente ejemplo de las cegueras *constitutivas* que forman parte del hombre. ¡Y si Aristóteles las padecía, no es para decir las que nosotros portaremos! Por eso es muy fértil de cuando en cuando dedicarse a investigar las propias cegueras. No porque esto permita casi nunca ni descubrirlas positivamente ni merced a ello eliminarlas, pero sí porque estira al máximo el elástico de nuestras posibilidades mentales.

Los Escolásticos, aprendiéndolo en los árabes y en la baja latinidad, definen ya la analogía como relación. Así Santo Tomás en su *Commentarium in Metaph.*, lib. IV, lect. 1, parág. 7 y sigs., y lib. XI, lect. 3, parág. 4, y en *Summa theol.*, *Prima pars*, qu. 13, art. 5. Pero incapaces de plantearse problemas últimos nuevos, o nuevamente los antiguos, todo se queda ahí y no sacan la menor consecuencia.

podría *a priori* colegirse que como escritor y pensador exhibiría un estilo parecido. Frente a la época clásica de la escultura, ese «arcaísmo» incluye un cierto amaneramiento, que aquella elimina. Y Platón era, incuestionablemente, bastante amanerado. Por eso sus contemporáneos le tachaban de «asianismo» (1).

§ 24

[EL NUEVO «MODO DE PENSAR» Y LA DEMAGOGIA ARISTOTÉLICA]

QUEDAMOS en que Descartes comienza proclamando la comunidad de los géneros, y, por tanto, que no hay ciencias particulares o en plural, como sostuvo Aristóteles frente a Platón. Con ello Aristóteles descoyuntó el platonismo y detuvo el carro del pensamiento, según veinticuatro siglos arreo han ido demostrando. No poca parte en la culpa de ello corresponde, según ya dije, a que Aristóteles, uno de los filósofos más grandes que ha habido, no tenía temperamento de filósofo, sino de «hombre de ciencia», y este propende siempre al *especialismo*, es decir, a interesarse en lo específico, que, como vimos, es lo «propio», lo «idiota». El especialismo ha «idiotizado» a los hombres de ciencia (2). Quien no sea capaz de pensar tranquilamente que uno de los más grandes filósofos posea una índole filosófica muy deficiente, que no se ocupe en conocer lo humano, y... *estudie la Matemática*, como decía la prostituta de Venecia a Rousseau joven.

Hay, pues, según Cartesio, solo una ciencia, única e integral. Téngase presente que para Descartes, como para Aristóteles y para

(1) Esta última etapa del arte griego llamado arcaico, que es a la que me refiero, surgió, como es sabido, de un rebrote de influencias provenientes del Asia, que era para los helenos nuestra *Asia minor*. Aristóteles tenía de Platón esta impresión de arcaísmo, y la hace constar expresamente en sus libros metafísicos (1088 b 28-1089 a 2) cuando dice que se vio obligado a agregar a lo Uno como principio la Dyada «ante todo porque se planteaba las cuestiones arcaicamente»: τὸ ἀπορῆσαι ἀρχαικῶς.

(2) Las terribles consecuencias sociales que esto —junto, claro es, con otras cosas— iba a traer y hoy son tan crudamente patentes, fueron anunciadas hace veinte años en *La Rebelión de las Masas*, cap. XII (*Obras Completas*, t. IV.)

nosotros en este estudio, «ciencia» es exclusivamente la teoría o teorías deductivas (1). Según este, todas las teorías deductivas forman un cuerpo continuo, se derivan las unas de las otras o mutuamente se implican, y los nombres de las distintas disciplinas designan meramente miembros de un unitario organismo. Esa Ciencia Unica empieza con la Metafísica y termina con la Meteorología y —si Dios quisiere— con la Fisiología. Así ve la cosa Descartes, y así la vemos hoy. Pero en Descartes, naturalmente, era solo un programa, lo cual es ya mucho. En nuestro tiempo ese programa se ha realizado en grandísima parte.

La continuidad de la materia científica no exime de distinguir en el *corpus* deductivo integral una región primera y fundamental que da cimiento a todo lo demás: es la Metafísica. Se ocupa del alma y de Dios. Cómo y por qué ocuparse de estas cosas sea para Descartes el conocimiento fundamental —en el sentido de fundamentador de los demás— es cosa que luego, aunque muy brevemente, veremos. Pero sí tendríamos ya que preguntarnos mediante qué «modo de pensar» adquirimos la metafísica. Y he aquí que este «hombre del método» no nos ha hecho saber nunca de una manera clara, expresa y precisa con qué método o con qué especificación de su método general hace sus averiguaciones sobre el alma y sobre Dios (2).

El único tratado, aunque incompleto, que de ese método poseemos es, según dije, las *Reglas para gobernar el ingenio*. Allí encontramos de primeras el grito del Preboste de París: «¡El Rey ha muerto! ¡Viva el Rey!» «La incomunicabilidad de los géneros ha fenecido: ¡Viva su comunicabilidad!» Nos conviene, pues, atenernos por ahora al método que las reglas exponen y en el *Discurso* resuenan. Luego veremos lo que pasa con la Metafísica en cuanto a su método.

Si nos atenemos a las *Reglas*, anticipemos que en ellas, tras esa declaración de la Ciencia Unica (que tiene que serlo por ser único nuestro entendimiento y funcionar de una única manera, o

(1) «Je désire que vous remarquièz la différence qu'il y a entre les sciences et les simples connaissances qui s'acquièrent sans aucun discours de raison, comme les langues, l'histoire, la géographie et généralement tout ce qui ne dépend que de l'expérience seule.» (*Récherche de la vérité. Oeuvres.* Edic. Adam et Tannery, t. X, pág. 502, 24-29.)

(2) Llama muchas veces al suyo *méthode générale*, y en las cartas de marzo de 1637 a Mersenne, de 27 de abril de 1637 (?) a un desconocido, y la muy importante al padre Vatier de 22 de febrero de 1638 (?), hace constar que vale también para la Metafísica; pero queda en deuda del porqué y el cómo. *Ibid.*, t. I.

lo que es igual: usar de un único método) pasa a concretar. Y en esta concreción resulta que, sin prevenirnos y como cosa natural, esa Ciencia Unica se contrae en una Ciencia Universal o *Mathesis Universalis*. Porque Descartes entiende por Ciencia Universal cosa muy distinta de la Ciencia Unica. La *Mathesis Universalis* es el *corpus* de las ciencias que comprende desde la Aritmética y la Geometría hasta la Astronomía, la Música, la Optica, la Mecánica «*aliae que complures*» (1); es decir, que se extiende y se retiene en el área de las disciplinas que podían en su tiempo llamarse, aunque con sentido no poco peyorativo, matemáticas. Era normal todavía en el siglo XVI llamar a hombres como Copérnico «matemáticos», lo cual, conste, connotaba que la Astronomía no era propiamente ciencia, sino solo «salvación de las apariencias». Aún gobierna Aristóteles, y la verdadera ciencia de los astros no es el convoluto de hipótesis que desde Copérnico y Kepler —para mayor desprestigio combinadas con Geometría— urdían los astrónomos, sino la Física «animista», *soi disant* filosófica, cuyos principios, las llamadas «naturalezas», son primos hermanos de los que llevaban en sus mentes los hombres de Altamira. Gracias a esto, es decir, a que no era ciencia, sino monserga de los «matemáticos», se dejó correr el libro de Copérnico.

La diferencia entre la Ciencia Unica y la Ciencia Universal no es, en definitiva, grande. Esta resta de aquella solo la Metafísica y la Lógica. Pero como Descartes no creía en la Lógica y la suprime —o cree suprimirla— *a limine* y de raíz, queda solo la Metafísica. Sobre el universo de las ciencias, y como preámbulo a ellas, está el Método.

Sea dicho entre paréntesis: que Descartes, el hombre de la «raison» (2) por excelencia, fundador y patrón del moderno racionalismo, resulte no creer en la Lógica, es una de esas cosas graciosas que surgen, imprevistas, en la Historia, *y que por lo mismo son la verdadera Historia*. La Historia está llena de estas como súbitas emergencias, o viceversa, de inopinados escotillones y endiablados trucos. Por eso es lo contrario de la matemática que la prostituta veneciana recomendaba.

---

(1) *Reg.*, IV, *Ibid.*, t. X, pág. 377, 15.

(2) Nos dice (*Discours*, *Ibid.*, t. VI, pág. 27) que había resuelto tomar como «ocupación de su vida» «emplearla entera en cultivar su razón». Cómo repudia a la Lógica con un desdén infinito, véase *Discours*, págs. 17 y 18. Porque desdeñoso, lo fue Descartes, si alguien lo ha sido en el mundo. Y ese desdén le lleva, como en el caso de la Lógica, a proceder de modo tan sumario, que el desdén repunta en osadía, y la osadía se acerca a la avilantez. Más adelante verá el lector que este juicio mío no proviene de ningún entusiasta de la Lógica.

Esta Ciencia Universal, en cuyo vientre se hallan indistintas todas las ciencias, salvo la Metafísica, supone un género único de realidades. Ya la Geometría Analítica con-funde el número con la magnitud extensa. Este segundo paso se reduce, por lo visto, a generalizar esa con-fusión, extendiéndola al movimiento, a los astros, a los meteoros; en suma: a todos los fenómenos sensibles o «cosas materiales» (1). Lo cual basta para traernos ya al brete, sin envaguecimiento posible, la diferencia entre el «modo de pensar» tradicional y el que Descartes incoa.

En el *Discurso del Método* se nos ofrece el orden vertical de las razones, que es la forma arquitectónica de la teoría, tendido horizontalmente en la serie temporal de una autobiografía. Descartes muestra gran empeño en hacernos ver que no solo su pensar ha sido conforme a método, sino que también ha sido metódica su vida. Por eso, contarnos los pasos de su vida viene a ser exponernos su método. Este, pura secuencia de razonamientos, se nos presenta en el *Discurso*, como en la Mitología el dios, traspuesto en un destino personal. Y averiguamos que pareciéndole dudoso cuanto en su tiempo se enseñaba y se decía, recurre a lo único que tenía aire de ser un saber exacto: las ciencias matemáticas. «Mas no por esto determiné procurar aprender todas estas ciencias *particulares* que comúnmente se llaman Matemáticas, sino que viendo cómo, *no obstante ser sus objetos diferentes*, no dejan de coincidir en referirse solo a las diversas relaciones o proporciones *—rapports ou proportions—* que en aquellos objetos se hallan, me pareció preferible *examinar solamente estas proporciones en general* y sin suponerlas más que en los sujetos (2) capaces de darme a conocer más fácilmente aquellas; pero a la vez *sin restringirlas nada*, a fin de poder tanto mejor aplicarlas luego a *todos* los sujetos a quienes pudiesen convenir» (3).

Estamos, de la primera corveta, en un nuevo mundo. El objeto de la Aritmética no es la «cosa» cuánta, ni el de la Geometría la «cosa» continua, ni en la Física la «cosa» que se mueve con un movimiento que es también una «cosa». Las ciencias —y salvo la Metafísica no hay otras que las exactas— no se ocupan de las cosas. Comprendemos todas las cautelas de Descartes para publicar sus pensamientos, y lo que nos sorprende es que una doctrina que empieza así no originase

---

(1) *Discours*, pág. 41, 27.

(2) Sujeto en terminología escolástica es la cosa-sustancia, por lo menos la cosa-esencia que es el sujeto, y sustrato en todo juicio de quien se predica lo demás. Luego aclararé lo que significa esta frase enigmática de Descartes.

(3) *Discours*, págs. 19 y 20.

inmediato y tremendo alboroto. Descartes, cuyo método es la precaución puesta en geometría, y cuya vida era metódica, había tenido cuidado de comenzar por... irse. Por irse a la única tierra libre que había entonces en el continente, y a la vez más adelantada en ciencias, salvo, en parte, Italia. Se fue a Holanda, y desde allí, años más tarde, se arrojó a decir aquello.

Las ciencias no se ocupan de las cosas como tales cosas, sino de sus «relaciones o proporciones». Tomemos clara posesión de las novísimas implicaciones que esto engloba:

1.º La ciencia no habla de las cosas como antes:

A) en cuanto que cada una es una *natura solitaria* encerrada en sí o en su esencia. La ciencia no es conocimiento de las esencias, sino que toma las cosas todas en el sentido en que pueden ser útiles a nuestro propósito, y este sentido nos lleva a no contemplar sus naturalezas solitarias, sino que las comparamos, entre sí, a fin *de que puedan ser conocidas unas por otras* (1).

Por tanto, en vez de cosas = esencias, cosas = sustratos de relaciones.

2.º La ciencia no habla de las cosas como entes:

B) en cuanto que puedan tener un Ser suyo, aparte del hombre, sino que el conocimiento es una relación de utilidad antropológica. Nos preguntamos no por lo que ellas, de su lado, sean, sino por aquello en ellas que nos es útil; no, por lo pronto, con práctico o material utilismo, sino útiles para hacer posible una teoría deductiva referente a ellas.

3.º El nuevo «modo de pensar» no consiste solo en ser un nuevo método para conocer, sino que parte ya de *una idea de lo que es el conocer mismo* completamente distinta de la tradicional. Teoría —θεωρία— no es ya contemplación del Ser, sino contemplación de lo *útil en el Ser* para un sistema de deducciones.

4.º Queda así mediatizada la verdad-del-Ser por las conveniencias del Pensar, y se llamará verdad a la verdad-en-el-Pensar, lo que permitirá a Descartes prorrumpir en esta grave fórmula: «*La vérité étant une meme chose avec l'Etre.*»

5.º Mediatizados los entes y reducidos a meros términos de relaciones, el conocimiento científico consistirá en pensar las relaciones entre los entes, y no a estos. Pero las relaciones no pueden

---

(1) Notandum est primo, res omnes, eo sensu quo ad nostrum propositum utiles esse possunt ubi nos illarum naturas solitarias spectamus, sed illas inter se comparamus, ut unae ex aliis cognoscantur. (*Regulae*, VI, *Ibid.*, páginas 381, 17-21.)

sernos descubiertas por la sensación ni por la fantasía, sino que son obtenidas mediante *actos de comparación* a que sometemos las cosas.

6.º De aquí que lo primero que hay que hacer es exonerar radicalmente el valor cognoscitivo de los sentidos y poner en la picota el principio de que parte el método aristotélico-escolástico: «Nada hay en el intelecto que no haya estado antes en los sentidos» (1), lo cual tiene que ser revolcado en este: Nada hay de real con seguridad en los sentidos más que lo que el intelecto decida y ponga en ellos (2). Al sensualismo de los escolásticos sucede el racionalismo. En la censura de los sentidos y su definitiva cesantía como fundamentos de la verdad, es Descartes de una insistencia infatigable. Es en él doctrina básica —por su importancia decisiva y su primordialidad en el buen orden de las razones que es el conocer— que no es posible conocer, ni siquiera entender, una verdad auténtica si no se ha logrado previamente amputar en nosotros la creencia —a su juicio meramente instintiva, animal— en la veracidad de los sentidos, o, como él dice, sin *abducere mentem a sensibus* (3).

7.º No hay, en efecto, principio *espontáneo* más firme, más «evidente», que este: Los sentidos nos hacen presentes existencias o realidades. Hasta el punto de que para enunciar el prototipo de lo que debe ser creído, por ser lo más fehaciente, «todo el mundo» dice: «Ver y creer». Esta fórmula es el resultado y decantación de la filosofía popular vetustísima, que parte, *como toda filosofía*, de un escepticismo —en este caso, de *la duda frente a todos los razonamientos*, a los cuales se opone como última instancia de crédito y la única suficiente—: el ver, oír, tocar. Esa es, pues, la «opinión pública» establecida y permanente en la plazuela. Pero la Filosofía *comenzó y consiste* —cualesquiera sean sus otras diferencias de escuela— precisamente en negar la jurisdicción de la veracidad a los sentidos. Así fue al nacer con Parménides, así ha sido al renacer en Descartes y al virar hacia el positivismo en Kant (4) y al hacerse resueltamente positivista en Comte; no hablemos de los demás. Por eso, frente

(1) *Discours*, pág. 37, 9-23.

(2) La expresión de Descartes en que termina el párrafo es: «Ni notre imagination ni nos sens ne nous sauraient jamais assurer d'aucune chose, si notre entendement n'y intervient.»

(3) Véase, por ejemplo, pues son innumerables los pasos, la carta antes citada al padre Vatier, *Ibid*, t. I, pág. 560, 16.

(4) Que hablará de los que «recurren populacheramente» a la instancia de a «experiencia» *(die pöbelhafte Berufung auf Erfahrung)*.

al lugar común, «opinión pública», *dóxa* o *éndoxon* de la creencia en los sentidos, la Filosofía es constitutivamente, y no por caso, *paradoxa*. Estaba reservado a Aristóteles el climatérico honor de tomar como punto de partida y principio de su filosofía ese lugar común, ese *éndoxon* retórico —ni siquiera puede, en rigor, llamársele dialéctico—, ese *idolum fori*, esa demagogia de la fehacencia aneja a los sentidos. Su filosofía es la única —en toda la historia de esta disciplina— que se comporta así, ya que los estoicos recibieron de él tal dogma.

No comprendo cómo no se ha subrayado más este carácter demagógico, popular, del «modo de pensar» aristotélico-escolástico. Porque no es un rasgo que nos aparezca solo cuando, una vez conocida esa filosofía, queremos comprender la psicología, el carácter subjetivo que la engendró, la sostiene y la propaga. No; es la doctrina misma quien parte, con esencial partir, de una admisión que solo es verdad para el vulgo: la «evidencia» ontológica de los sentidos. Es la criteriología de Sancho Panza. La fe en los sentidos es un dogma tradicional, una *institución* pública establecida en la opinión irresponsable y anónima de la «gente», de la colectividad. Recuérdese lo que dijimos sobre la «evidencia» del principio de contradicción. Este dogma del sensualismo ontológico es otro «ininteligible» vigente, con la fuerza de un mito y de un lugar común o tópico, en el alma colectiva. Ni hay para él razones ni es razón de sí mismo. Simplemente «está ahí», desde milenios, originado en ciertas experiencias prácticas y útiles para la vida. Ningún individuo lo forjó deliberadamente, sino que, como todo lo popular, *se* ha ido haciendo impersonalmente, poco a poco, corriendo sobre él el tiempo con su fluir de ininterrupta tradición. Y esta corriente multisecular y anónima ha hecho de él lo que son todos los «lugares comunes»: un canto rodado en el fondo del arroyo social. Creer en él no es un acto inteligente; nadie piensa efectivamente su contenido, su *dictum*, cuando lo usa y en él se afianza. El «lugar común», como modo social o colectivo que es, no es consciente; es ciego, es mecánico. Cree en él el individuo porque desde «tiempo inmemorial» *se* viene diciendo en su derredor, y él repite ese gesto miméticamente sugestionado. El individuo lo adopta no por inteligencia, sino por *sugestión* social. Es un «principio» que no tiene nada que ver con la teoría. Es una mecánica vigencia social. El conjunto de admisiones «sugestivas» de este tipo integran lo que se llama desde los estoicos «sentido común». Es una «verdad» de sentido común». Claro está que no siendo el «sentido común» ninguna facultad inteligente, no puede crear, tener ni contener

verdades. Tiene adagios, proverbios, «dichos», esto es, cosas que *se* dicen (1).

Si ese dogma no fuera esto —por tanto, un hecho social, un mero «uso» colectivo, y no un acto de la mente personal, única capaz de teoría— y no lo fuera también en Aristóteles, no se comprende que, si bien dejándolo sin fundamentar, no lo haya por lo menos formulado como principio y *mostrado*, como hace con el de contradicción y tercio excluso (2), o menos aún que no lo haya ni expuesto. De tal modo es para él una creencia subsolar, actuante en él como en cualquier «hombre del pueblo», y a la vez latente, inconsciado, como pasa con todas las auténticas creencias —a diferencia de la Filosofía, que por eso no es, ni puede ser, ni tiene que ser creencia— que se las deja siempre a la espalda. Las «creencias» y «lugares comunes», no perteneciendo a nuestra vida mental despierta y lúcida, actúan siempre en nosotros *a tergo;* o lo que es igual: nuestro vivir es un vivir ya empujados, lanzados por el empellón de aquellos.

Pues bien; todo lo que hace Aristóteles es decir, como si fuese la cosa más llana del mundo: el verdadero o más auténtico Ente es la sustancia, y la sustancia es «este hombre», «este caballo» que veo. Nada más.

§ 25

[LA FANTASÍA CATALÉPTICA DE LOS ESTOICOS]

PERSEGUIMOS antes brevemente la evolución con que la teoría del conocimiento y la psicología de lo noético, adjunta a aquella, se manifiesta en los discípulos inmediatos de Aristóteles. Si hubiéramos corrido más la vista hacia adelante, habríamos asistido a la aparición del Estoicismo y, en su teoría del conocimiento y noética aneja, a una continuación de aquel desarrollo que inevitablemente había de producirse en la doctrina aristotélica.

Dentro de su tosquedad gremial, la doctrina cognoscitiva de los

(1) Sobre todo esto, mi libro *El hombre y la gente.* [En *Obras completas,* Tomo VII.]

(2) Aunque ya nos sorprendimos de que no analizase, que no tomase posesión demorada de su *dictum.*

estoicos es coherente y no exenta de entrevisiones agudas. Es la consecuencia natural del aristotelismo. No tenemos más noticias del Ser o lo Real que las que nos proporcionan los sentidos. Pero los sentidos no dan noticia más que de lo corporal. Por tanto, lo Real, el Ente, es, son los cuerpos. He aquí inevitablemente conjugados el extremo sensualismo cognoscitivo y el extremo corporalismo ontológico («materialismo»). En esto tenía que acabar inexorablemente el desarrollo sincero de la filosofía peripatética. Fuera de la Moral, el estoicismo es el *enfant terrible* de Aristóteles. El hace manifiesto lo que en su última verdad era el aristotelismo. Esto es la Historia: el mañana nos revela *inexorablemente* la placa que fue ayer impresionada. Lo que había en el hoy secreto y latente, se hace en el futuro paladino. Lo Historia es la marcha gigante hacia un prodigioso nudismo de lo real. Por eso siempre debe juzgarse maravilloso símbolo la idea del valle de Josafat: el fin del mundo como su definitiva nudificación. Es la expresión visionaria de una gran verdad historiológica.

Según los estoicos, no hay en el hombre inteligencia. No es esta, pues, quien forja las ideas, descubre los principios y se convence de ellos. Los principios, como los conceptos, surgen en el hombre poco a poco, lentamente; pero por generación espontánea. La experiencia sensual, el trato con los cuerpos, va dejando *mecánicamente* en él —y esta es la agudeza en la doctrina— cristalizaciones de conducta mental que son los conceptos y principios. Tenerlos y usar de ellos no es, pues, lo que solemos llamar «pensar», sino su empleo mecánico, parecido al acto reflejo con que al acercarse algo a nuestro ojo sus párpados automáticamente se cierran, o al brinco de costado con que evitamos un charco. Esas experiencias básicas de la vida, que de modo mecánico se decantan en principios (repito, como los adagios, como los proverbios), son *comunes* a todos los hombres. Por eso *todos* los hombres tienen los mismos principios, hasta el punto que el criterio para conocer la «verdad» de un principio es... el sufragio universal. Esto que *declara* el Estoicismo era ya lo que actuaba indeclarado, taciturno, en Aristóteles. El principio no lo es *porque* sea, en algún sentido, perspicuo; no lo es por lo que dice, sino porque lo dicen *todos*, porque *se* dice. Oigamos a Séneca: «Multum dare solemus praesumptioni omnium hominum et apud nos *veritatis argumentum* est aliquid omnibus videri» (1). Consecuentemente, los estoicos no llaman a los principios «principios» ni verdades, sino

(1) «Otorgamos mucha confianza a la *presunción* de todos los hombres, y es para nosotros argumento de que algo es verdad hallar que lo parece a todos.»

«presunciones» o «asunciones» —πρόληψις *(prólepsis)*—. Atendiendo a su contenido las llaman opiniones o «sentencias comunes» —κοιναὶ ἔννοιαι *(koinaì énnoiai)*—, que es como llamaba Aristóteles a los axiomas o principios. El conjunto de estas proposiciones de sufragio universal o vigencias colectivas se llamó «sentir o sentido común» (1). Y he aquí la autenticidad de la filosofía aristotélico-escolástica. Es la filosofía del sentido común, el cual, conste, no es inteligencia, sino *asunción ciega por sugestión colectiva*, como todo lo que se llamaba «evidencia» (2).

Esto nos permite intentar nueva interpretación sobre el verdadero carácter, no entendido ni explicado, de lo que eran para los estoicos, conjuntamente, el criterio de la verdad y el acto mental en que el conocimiento se funda: la «fantasía cataléptica»; es decir, la «idea sobrecogedora o percaptadora» (3). Entiéndase que es el hombre el sobrecogido y *percaptado* por la idea, la cual se nos impone, nos hace fuerza. Pero la idea o imagen —*fantasía*— que tiene ese carácter hipnotizador sobre nosotros no es sino la supervivencia de una o muchas percepciones —*aísthesis*—. Estas son para ellos el prototipo del fenómeno mental, con eficacia cataléptica, sugestionadora o hipnótica. La catalepsia nos hace violencia para que asintamos a algo: percepción o proposición. El asentimiento —*synkatáthesis*— es «libre». En última instancia podemos prestarlo o no a la catalepsia en que estamos; pero nos costaría mucho esfuerzo rehusarlo (4).

Ahora bien: hubieron de reconocer los estoicos que las fanta-

---

(1) La expresión misma no está en ninguno de los fragmentos de los estoicos que conservamos; pero, por fuerza, tuvo que ser acuñada por alguna de las generaciones estoicas (que son muchas y siempre activas), como lo demuestra el hecho de que, sin más, aparezca en Cicerón (*De Oratore*, III, capítulo I), el gran transmisor para los renacentistas, y desde ellos para nosotros, de la gnoseología estoica.

(2) Entre las cosas cómicas de la infortunada vida intelectual española durante el pasado siglo, debe contarse que Menéndez Pelayo considerase haber dado cima a una hazaña emigrando, en la madurez, del escolasticismo a la filosofía escocesa del sentido común, que era cosa pareja a si hubiese decidido salir de Malaguilla para entrar en Malagón.

(3) Sospecho —pero no lo he estudiado en detalle para poder aseverarlo— que nuestra palabra «percatación» es la traducción latina erudita de la «catalepsia», a su vez término técnico del estoicismo.

(4) Los estoicos son radicalmente deterministas. Les lleva a ello su interpretación de la Realidad como Naturaleza. Esta vive y es y se mueve por sí misma; es absoluta espontaneidad. Por lo mismo, cada parte de la Naturaleza, cada cosa, tiene su espontaneidad propia, «doméstica»: οἰκεῖον *(oikeîon)*. A esa espontaneidad, que no es sino determinismo, llamaban «libertad».

sías catalépticas yerran no pocas veces (1). Esto traía consigo inevitablemente —aunque ellos no lo vieron nunca del todo— que su fuerza persuasiva, percaptadora, no podía proceder de ellas mismas, esto es, de su contenido, puesto que este tanto era certero como errado. Mi idea es que el carácter «convincente» o impositivo —cataléptico— de las sensaciones y de ciertas proposiciones máximas venía a aquellos y a estas de que era «opinión reinante», «lugar común», creer en los sentidos y creer en el principio de contradicción (2). Eran estas dos «verdades tradicionales», dos usos colectivos. De aquí que se aceptasen como «evidentes» precisamente porque nadie se hacía cuestión de ellos. Eran «pensar ciego y mecánico», generado por sugestión e «hipnotización» colectivas; es decir, literalmente lo que hoy, como entonces, se entiende por *catalepsia.* El hombre, en cuanto viviendo los usos colectivos, es un autómata dirigido por la sugestión social; vive en perpetua catalepsia. Esta no es un efecto psíquico de la percepción, sino un efecto sociológico de la sociedad sobre el individuo. No, pues, esta sensación que ahora tengo me cataleptiza, sino la *creencia* general en que de antemano estoy de ser fehacientes los sentidos es lo que me entrega «hipnotizado» a estos. Y la filosofía aristotélico-escolástica, al partir, sin hacerse cuestión de ello, de la fehacencia de las sensaciones y de la extracción que en estas se hace de los conceptos por abstracción comunista, resulta ser una filosofía de catalépticos, esclavos psíquicos del «lugar común» y víctimas del lugar-comunismo.

Para el estoico, pues, se da en el hombre la verdad con un carácter puramente subjetivo de «sobrecogimiento», que no es ni más ni menos que el nombre descriptivo psicológico de lo que los escolásticos llamaban «evidencia». Yo encuentro admirable el término. No

(1) Ya el propio Zenón: «Urgebat Arcesilas Zenomen, cum ipse falsa omnia diceret, quae sensibus viderentur, Zeno autem nonnulla visa esse falsa, non omnia.» (Cicerón: *De natura deorum,* I, 25.)

(2) Pero sí vieron con toda claridad que la *catalepsia* de la sensación, imagen o idea se funda en la *catalepsia* («evidencia») de la verdad, la cual no consiste solo en la *fantasía cataléptica,* sino «en las ideas (νοητά) que la rodean y a ella se refieren». (Sexto Empírico, *Adv. Math.,* VIII, 10.) Para mí este texto, que no suelen entender los historiadores de la filosofía, es decisivo.

Como ejemplo de insuficiencia filológica puede verse lo último —creo— que sobre los estoicos hay, el trabajo de Ernst Grimach: *Physis und Agathon in der alten Stoa,* publicado en la colección de más rango científico que existía en Alemania antes de la guerra. Léase en el *Excurs* sobre πρόληψις *(prólepsis)*

se puede denominar más briosamente ese estar el hombre irremediablemente cogido, preso, «poseso», por una creencia cuando esta lo es plenamente. La relación del hombre con su creencia y ante ella no es de libertad. Es un «no poder menos» de creerla. La creencia penetra en nosotros y se apodera de nuestra subjetividad antes de que el contenido de la creencia sea visto o entendido. No lo creemos, pues, *porque* nos es patente, perspicuo, entendido, sino, al revés, nos parece patente, diáfano y con absoluto sentido, *porque* ya éramos sus prisioneros. Se trata de un mecanismo psíquico, no de una relación propiamente intelectual, y como lo psíquico para el corporalismo estoico es algo corporal, será un mecanismo físico. Por eso dirán: las nociones —ἔννοιαι *(énnoiai)*— se forman en nosotros físicamente, esto, es naturalmente (1); y a esto me refería rigorosamente cuando antes dije que los conceptos, según el Estoicismo, se forman por generación espontánea. Llegan a llamar a los conceptos «nociones naturales», *físicas*. El bien y el mal, por ejemplo, son dos conceptos naturales.

El sobrecogedor, *el* percaptador o arrebatador, no es nada ni sensible ni inteligible, sino una fuerza «física» que se apodera de los hombres cuando intentan conocerlos —*vi quadam sua* (de las «imágenes» o «nociones») *inferunt sese hominibus noscitanda* (2). A esa fuerza llamaban τὸ καταληπτικόν: lo cataleptizante. Aunque, repito, aparece este de modo prototípico en la percepción sensual, no es exclusivo ni propio de ella: los conceptos y las máximas «evidentes» son en idéntico sentido *catalepsia*. Todo ello —sensación y razón— va reunido en el término fundamental del estoicismo: la «fantasía cataléptica». «Fantasía» significa para ellos igualmente sensación, noción y proposición. Cicerón tradujo la catalepsis por *comprehendibile;* pero los filólogos contemporáneos han solido entender este término, a mi juicio, erróneamente, como «comprensión», esto es, intelección, cuando es lo contrario: no el hombre que «comprende la cosa», sino la cosa que «comprime» al hombre, se «graba» en él, lo «sella» —*phantasía typosis en psychê.* (Plut., *De communibus notitiis*, 47) (3). Dígaseme si el *katalepti-*

---

lo que el autor dice acerca de la catalepsia (págs. 74 y 75). Afirmar que la *prólepsis* es «una y misma cosa con lo que pensaba Platón», no es un error, es algo peor, que reclamaría dura calificación.

(1) *Doxógrafos*, 400, 17, citado en Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, parte III, primera sección, pág. 76, número 2.

(2) Aulo Gelio, *Noches áticas*, XIX, 1, 15.

(3) Es preciso que de una vez quede claro este concepto de la «fantasía cataléptica». Para ello basta con caer en la cuenta de que lo «evidente» contiene dos direcciones contrapuestas, y puede, por tanto, pensarse y deno-

kón no se parece, mucho más que a una operación intelectual, a la raya de tiza en la mesa de billar que hipnotiza al gallo. La cosa no es accidental para el estoico; es que su doctrina —tosca, pero pensada en grande, magnífica— consiste en asegurar que el hombre es un hecho de la Naturaleza y nada más; de una Naturaleza compuesta de cuerpos, que es ella misma el gran Cuerpo Universal, dotado en su misma corporeidad de «sentido», de algo así como un inmenso instinto-inteligencia, o viceversa dicho, que gobierna, que dirige por automatismos sus partes, entre ellas el hombre. El alma de este es un hálito caliente, el *pneûma;* por tanto, algo corporal que está principalmente en el pecho, en el corazón y aledaños, y se manifiesta en la voz, la cual, es a la par, fenómeno corporal y fenómeno de «sentido» o «intelectual». Daban como una de las pruebas de que el *pneûma* o alma está en el pecho que al decir «yo» ponemos nuestra mano en nuestro esternón: τοῖς στερνοῖς ἡμᾶς αὐτοὺς δεικνῦντες (Galeno, cit. en Zeller, 203, n. 2). No por casualidad los estoicos evitan hablar de Inteligencia o Razón. Prefieren emplear la palabra *hegemonikón*, lo dirigente. La Inteligencia, en cuanto lo Dirigente, es una ingeniosa fusión de la clarividencia elemental de la sensación con el acertar sonambúlico que nosotros llamamos instinto. Es una especie de viviente *radar* de que estamos dotados por la Naturaleza, que nos guía y nos permite conducirnos certeramente en la vida: es lo *propio* del hombre, esto es, su naturaleza peculiar, que como la otra, la grande e integral, consiste en un espontáneo funcionamiento.

Otra prueba de que la catalepsia no es una función o facultad inteligente, se tiene en que actúa idénticamente en el que sabe y en

---

minarse de dos modos o por sus dos caras. Por un lado, lo «evidente» se me impone, me fuerza y obliga a reconocerlo, me con-*vence*. Es la acción de él sobre mí. Por otro, esa imposición o convicción se presenta con el aspecto de que estoy yo tocando, cogiendo, viendo, la realidad misma; por tanto, la verdad. Es mi acción sobre el objeto que llamo *cap*turarlo, con-*ceb*irlo, com*pren*derlo. De aquí el equívoco del término «comprensión» y *comprehendibile* que usa Cicerón y que significa tanto el coger yo la cosa como el ser sobrecogido por ella. A mi juicio, cierra definitivamente la cuestión oponer sin más las dos definiciones de la «fantasía cataléptica» o «visum comprehendibile» que da Cicerón, una en los *Académicos posteriores* (XI) y otra en los *Académicos primeros* o *Lúculo* (VI). En aquellos dice: «Visis (es decir, a las "fantasías") non omnibus adjungebant fidem sed iis solum quae propriam quamdam haberent *declarationem* earum rerum, quae viderentur; id autem visum, *cum ipsum per se cerneretur*, comprehendibile». La otra dice: «Zeno definiret, tale visum igitur *impressum effictumque ex eo, unde esset*, quale esse non posset *ex* eo, unde non esset.» Y añade Cicerón: «Id nos a Zenone rectissime definitum dicimus.»

el que no sabe. Esto hizo que apenas Zenón suelta este concepto, Arcesilao, transformador del platonismo en escepticismo —fue el iniciador de la escuela «académica»—, le opone la objeción de que entonces es algo intermedio entre el saber y el no saber. Nosotros veríamos en esto la definición del instinto. A esta objeción agrega Arcesilao otra que remacha la exactitud de mi interpretación, pues dice que la *fantasía cataléptica* es una noción contradictoria, ya que esa fantasía es, por lo visto, «convincente»; por tanto, es ya «asentimiento»: *synkatáthesis*. Pero el asentimiento solo cabe refiriéndose a proposiciones generales, principios y máximas. Y, en efecto, como ya dije, la catalepsia, según los estoicos mismos, actúa parejamente en la percepción y en el juicio, en el axioma. Tiene razón Arcesilao al ver en ello algo contradictorio. Catalepsia (esto es, «evidencia», «convicción») resulta así significando dos cosas: lo que nos pasa en la percepción y lo que nos pasa ante un axioma o principio. Pero esto quiere decir que uno de los dos sentidos habrá de ser el originario y eficiente. Lo natural hubiera sido que los estoicos, siendo para ellos la percepción el prototipo de la catalepsia, y por otra parte la función noética de que las demás —concepto, juicio, razonamiento— psicológicamente nacen, hubiesen considerado su específica *kataleptikón* como el originario y fundamento de todos los demás. Pero el caso es que no lo hicieron, sino que su doctrina hace, por lo menos, igualmente originaria la catalepsia del juicio y de los principios «evidentes». De aquí ese cernerse confuso de la «evidencia»-catalepsia sobre toda la región noética, en lo que Arcesilao ve una contradicción. Pero ello indica que los estoicos no se atrevían, a pesar de que todo les inducía a ello, a ver en la percepción, en el funcionar concreto de los sentidos, el origen de toda catalepsia-«evidencia», sino que *palpaban* la verosimilitud de lo contrario; a saber: que fuese una «evidencia»-catalepsia totalmente distinta de la sensorial la «evidencia» de los principios, y especialmente del que afirma que debemos creer a los sentidos la, en verdad, originaria y causante de la pretendida «evidencia» de la percepción.

Esta índole cataléptica de la llamada «evidencia» es, claro está, incompatible con la verdad teorética o conocimiento; pero viene como anillo al dedo para explicar lo que es la auténtica —la más auténtica— fe religiosa; por ejemplo, la *fides* de que se ocupan los teólogos cristianos. El concepto de «creencia» expuesto por mí en otro lugar (1) podría ser sumamente eficaz en la teología. Porque

---

(1) *Ideas y creencias*, en *Obras Completas*, t, V.

Santo Tomás y los demás teólogos que he visto, muy especialmente Suárez, andan —me parece— sobremanera torpes en el planteamiento de la cuestión sobre la consistencia de la *fides* en cuanto *habitus* del hombre. Pues tenemos lo siguiente: Santo Tomás no sabe en qué dimensión del hombre colocar la fe; repito en cuanto *habitus in nobis*. Por un lado, la fe es «principium actus intellectus et ideo necesse est, quod fides»... «sit in intellectu sicut in subjecto» (*Secunda Secundae*, qu. 4, art. 2). Pero luego resulta que el intelecto no tiene en la fe la misión de entender —de *inspicere*—, sino solo de asentir en forma de *adhesión;* de suerte que, según el propio autor, *fides non est virtus intellectualis* (*In* III *Sent.*, d. 23, qu. 2, art. 3, qu.ª 3). Con esto Santo Tomás demuestra solo que ha perdido el tiempo aprendiendo con gran esfuerzo, porque es en sí noción bastante confusa, el término de Aristóteles «virtud dianoética». Por lo que hace a la cosa, se ve que el papel del intelecto en la fe es el del compañero del capitán Centellas en el acto penúltimo de *Don Juan Tenorio*, que dice solo esta frase: «¡Soy de la misma opinión!» Este empeño de colocar la fe en el lado propiamente intelectual del hombre, solo apta para lo teorético, le obliga a necesitar reconocer en seguida que la fe es menos cierta que la ciencia «*quoad nos*», que es de lo que ahora tratamos (*Secunda Secundae*, *Ibid.*, art. 8), con lo cual hemos estropeado la fe: primero, haciendo de ella algo así como ciencia, y la ciencia es algo consustancialmente problemático; segundo, haciendo de ella en cuanto ciencia una de las cosas peores del mundo, que es la casi-ciencia, y tercero, quitándole lo que le proporciona todo su vigor y su gracia, que es su ceguera. Y ello en las mismas páginas en que le niega la visión, la *inspectio*. Pero al mismo tiempo que la fe es menos cierta «*quoad nos*» que la ciencia, es *certior in nobis* que ella *(Ibid.)*, porque gracias a la *firmitas adhaesionis* su certidumbre se hace *vehementior* (*In* III *Sent.*, *d.* 23, qu. 2, art. 2, qu.ª 3). Ate quien pueda todos estos cabos. El motivo de lo uno y de lo otro —de ser menos cierta y a la vez más vehementemente cierta que la ciencia— estriba en que «el papel principal en la fe lo tiene la voluntad, porque el intelecto asiente por la fe a lo que le es propuesto en virtud de que quiere —*quia vult*—, y no arrastrado por la evidencia de la verdad misma». (*Summa contra gentiles*, III, c. 40). Pero esto trae consigo que, a pesar de ser cosa de la inteligencia y al mismo tiempo que lo es, su fundamento o causa es algo «*extra genus cognitionis, in genere affectionis existens*» (*In* III *Sent.*, d. 23, qu. 2, art. 3, qu.ª 1). De modo que la fe, tras comenzar siendo un acto intelectual, acaba siendo un movimiento afectivo, un acto intelectual que no es propiamente intelectual, sino efecto de una causa extrainte-

lectual: el efecto de la voluntad. Merced a ello, el intelecto está en la fe «*captivatus, quia tenetur terminis alienis, et non propriis*». (*De veritate*, qu. 14, art. 1, *Secunda Secundae*, qu. 2, art. 9, ad 2.) He aquí que aparece en la descripción de la fe por Santo Tomás la misma expresión empleada por mí para interpretar la «evidencia» y la catalepsia: la mente cautiva, prisionera, posesa. Es más: Santo Tomás piensa que en algunos casos eminentes la cautividad culmina en «raptus», como aconteció a San Pablo. Y al hablar del *raptus* pauliniano, no puede menos Santo Tomás de recordar el «éxtasis» que doctrinó San Bernardo y del cual es *raptus* la literal traducción. En fin, hace alusión también a la *prólepsis* de Clemente de Alejandría; es decir, el término estoico que implica catalepsia. Pero yo no hubiera podido entender en su radicalidad esta noción que es el criterio de la verdad para el Estoicismo, si no hubiera antes visto lo que es, en mi sentir, la «creencia» como opuesta a la «idea» y a la intelectualidad. Véase cómo, a su hora, todas las zuritas entran juntas en el palomar. Considero esta noción de la «creencia» de suma eficacia precisamente en teología católica. Ella apronta un sentido «psicológico» mucho más concreto y más convincente, sobre más sencillo, a la intervención en el concepto completo de *fides*, de la *praedestinatio*, por un lado, y de la *communitas* o iglesia, por otro. Pero, en fin, ¡allá ellos, los teólogos! Mas debo confesar que no logro comprender —por lo menos, en giro que resulta persuasivo— la actitud de estos. Eran hombres que tenían la fabulosa suerte de vivir suficiente y fuertemente sobre un firme subsuelo de «creencias», y sin embargo, sentían *snobismo* hacia los filósofos, es decir, hacia otros hombres cuyo destino es trágico, porque al no tener creencias, *viven cayendo en la duda*, como en seguida veremos, y teniendo que forjarse con propio, individual e intransferible esfuerzo la armadía ocasional, la tiritaña de flotación que es siempre la teoría, a fin de no irse al fondo. Frente a tan radicales confusiones en tema de tamaña importancia, conviene poner bien claro que la Filosofía no es más —no es tampoco menos— que teoría, y que teoría es una faena personal, al paso que la «creencia» no es teoría, ni, cuando es verdadera y consolidada «creencia» puede ser solo personal, sino colectiva; más aún: incuestionada por el contorno social. Por eso tenía gran razón S. Vicente de Lerins cuando en su *Commonitorium* (del año 434) reconoce enérgicamente el carácter de efectiva, establecida «urgencia social» que tiene que tener la fe, cuando dice que «magnopere curandum est, ut id teneatur quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est». Lanza esta fórmula precisamente contra las intervenciones de San Agustín, a quien en efecto

para Padre de la Iglesia le sobraba su mucho de filósofo. La obra de San Vicente fue «un des livres les plus estimés de l'antiquité chrétienne», dice monseñor Duchesne en *Histoire ancienne de l'Eglise*, III, 283. Este libro del cardenal Duchesne, es, a su vez, una de las obras más deliciosas e inteligentes que he leído.

§ 26

[IDEOMA-DRAOMA]

De esta tamaña catalepsia despertó —y nos despertó— Descartes (1). En la exposición de este despabilamiento he preferido partir de las *Reglas para gobernar el ingenio*, exposición única, y ella defectiva, del método a fin de reducir todo lo *posible* las referencias a su filosofía general. Comienzan las *Reglas*, dije, afirmando sin más, la comunicabilidad de los géneros, lo que significa una estocada al corazón del «modo de pensar» tradicional. La afirmación de Descartes no aparece abonada por ninguna razón, pues no puede pretender serlo la simple advertencia —y a su vez gratuita afirmación— de que el poder cognoscitivo del hombre —*humana sapientia* (*Reg.*, I, 2)— es único y homogéneo. Es verosímil que resulte serlo, y también que pueda razonarse la inferencia inmediata de ello, exprimida por Descartes, según la cual un conocer que es único y unitario no puede diversificarse por sus objetos. Pero en la totalidad de las *Reglas* no hay ni tiene para qué haber el menor intento de fundamentar el

(1) Las dificultades que en la lectura de escritos filosóficos encuentran las personas no muy entradas en esta disciplina, provienen con frecuencia no de que el autor piense más que el lector, sino, al revés, de que el lector añade a lo que el texto dice ideas que él supone, sin más, que *debe* tener el autor. Así, en la frase a cuyo pie va esta nota, es lo más probable que muchos lectores han inyectado ya, sin pérdida de tiempo, la suposición de que yo contrapongo Descartes como un despertar al Escolasticismo, como una hipnosis, porque yo no soy aristotélico, pero *debo* ser racionalista o idealista. No voy a decir en esta nota lo que soy, claro está, pero sí voy a decir lo que no soy, a saber, racionalista e idealista. Conviene mucho más al lector si desea entenderme —si no lo desea debe con celeridad cerrar el libro—, mantenerse en perfecto despiste respecto a mí y entregarse sin reserva, aunque sin compromiso, a cada línea de este estudio. Otra cosa va a hacerle dar frecuentísimos tumbos.

método. El propósito se reduce a exponer este como el inventor de una máquina nos hace ver sus piezas y nos explica su funcionamiento. En cuanto «hombre de ciencia», bastaba a Descartes esa explicación. *Científicamente* la prueba del método consiste en probar a usarlo, y si da buen resultado, no hay más que hablar. Siento mucho no poder aquí correrme a describir con toda precisión lo que Descartes entendía en absoluto por método (no, pues, el contenido concreto del suyo). El caso es que yo no he visto en ninguna parte que se haya entendido bien cuál es la función que, a su juicio, le compete. El método no es una ciencia, como no es una ciencia el microscopio o el telescopio. Es un instrumento u *órganon*. Que en Aristóteles este —la Lógica— resulte inseparable de su ontología, habrá de computarse como un defecto. No siendo el método una ciencia, no hay que probarlo con razones, sino con obtenciones, con resultados y logros. El nuevo arado de vertedera se prueba no con un silogismo, sino con una cosecha.

Después de hacer constar de la manera más expresa que Descartes, ni en las *Reglas* ni en parte alguna fundamenta su método, hay que hacer constar con acentuación pareja que tampoco lo necesitaba.

Cosa muy distinta de esto es que, quiera o no Descartes, pueda o no funcionar con plenitud su artilugio metódico sin necesidad formal de fundamentación, proviene indubitablemente de ciertos supuestos filosóficos, esto es, que los implica. Merced a que Descartes se había urdido una filosofía de uso privado y para andar por casa, que en este caso es la más ilustre «estufa» o *poêle*, pudo ocurrírsele este método. Y lo que hemos hecho en las páginas anteriores el lector y yo fue señalar sus más próximas implicaciones. En la enumeración llegamos hasta la toma de la Bastilla escolástica que es la abolición de la fe en los sentidos como principio teorético. Aquí sufrimos un parón de esos que han abundado tanto en este estudio. El asunto lo merecía, porque en él está la divisoria de las aguas científicas, que vierten, de un lado, al «modo de pensar» escolástico; de otro, al «modo de pensar» moderno.

La afirmación de que en los sentidos se hace presente el Ser es el primer principio del aristotelismo, y es un puro error de Aristóteles y la escolástica subsecuente suponer que el primer principio es el de contradicción. Para Leibniz lo será; con buen derecho, porque en él no significa primariamente un principio ontológico, sino lógico. Pero en Aristóteles el principio de contradicción presupone el principio de la presencia de lo Real. Y esta presencia, según él, tiene

lugar en la *aísthesis*, en la intuición sensible; llamémosla así para extremar nuestra buena voluntad, bien que sólidamente fundada en los textos y en las cosas a que ellos se refieren. Lo que acontece es que ese principio es tan primero, está de tal modo antepuesto en Aristóteles y en el vulgo a todo otro pensamiento, que ni siquiera se tiene conciencia aparte de él, y menos, concepción teorética de él como tal principio. Por eso no se le ocurre, ni de lejos, a Aristóteles formularlo, como pasa con todo lo que es verdaderamente «fundamento de nuestra vida». Pertenece a lo que yo llamo «principios *a tergo*», a las *creencias*, y no a las *ideas* (1).

Aquí, en esta advertencia, que por su materia no puede ser más fundamental y decisiva, y por la persona —Aristóteles— no puede ser más autorizada, nos encontramos con algo que no tengo espacio para desarrollar, pero que sí quiero hacer constar. «Que los sentidos son fehacientes, más aún, que nos dan con garantía el Ser», es, he dicho, un principio latente y el primerísimo en la filosofía aristotélico-escolástica. Sin embargo, no está en parte alguna formulado en su condición de principio. Esto le acaece de puro serlo. Es más principio que todos los principios; por ejemplo, que el de contradicción. Esta doble observación sobre aquel ideoma (2) —su principialidad extrema y su taciturnidad— resulta confusa, y tengo obligación de aclararla, ya que la he hecho.

Una filosofía es siempre dos: la expresa, constituida por lo que el filósofo «quiere» decir, y la latente; latente no solo porque el filósofo se la calle, no nos la diga, sino porque tampoco se la dice a sí mismo, y no se la dice porque él mismo no la ve. La razón de

(1) Véase mi ensayo *Ideas y creencias* [*Obras Completas*, t. V.]

(2) Llamo *ideoma* a todo pensamiento (cuya expresión tendrá que ser una proposición afirmativa o negativa, simple o compuesta) que explicita un dogma (opinión, sentencia, doctrina) sobre algo; pero *en tanto* que lo enunciamos, sin por ello aceptarlo ni rehusarlo. Tomada así una sentencia, queda convertida en pura «idea sobre algo», en pura posibilidad mental, que no tiene realidad humana, puesto que se le ha amputado la dimensión de ser opinión en firme de un hombre, convicción de él, tesis que sostiene. Hace un cuarto de siglo, Meinong llamó a esto «*Annahme*» *(asunción)*, porque a él le interesaba desde un punto de vista puramente lógico. Mi «ideoma» es, si lógicamente considerado, una «asunción» de Meinong; pero es lo menos interesante en ello. La prueba es que en Meinong significa lo opuesto a juicio lógico, y para mí es «ideoma» lo opuesto a acción viviente en que el hombre no solo «tiene una idea», sino que *la es*, dándose *o* no cuenta de ello. El ideoma cuando es puesto en actividad, cuando funciona ejecutivamente, cuando es aceptado y sostenido o rehusado y combatido, se convierte en una efectiva realidad y es un *draoma* o *drama* (de *drao:* actuar).

esta extraña realidad doble es que todo «decir» es una acción vital del hombre; por tanto, que lo propio y últimamente real en un «decir» no es lo «dicho» o *dictum* —lo que he llamado el ideoma—, sino el hecho de que alguien lo dice, y por tanto, con ello actúa, obra y se compromete *(«s'engage»)*. Ahora bien; una filosofía nos aparece primero como un puro sistema de ideomas, ajenos al tiempo y al espacio, con el carácter de dichos por un alguien anónimo que no es nadie, sino mero substrato abstracto del decir. Así es como suelen estudiar las filosofías lo que por inociencia se ha llamado Historia de la Filosofía (1). Pero si repensamos *en su integridad* ese sistemas de ideomas, encontramos que no termina en sí mismo, que los ideomas expresos en él implican, sin que el autor lo advierta, otros de que nunca se ha dado cuenta, pero que son precisamente los supuestos activos en él como hombre, y que le han llevado a «decir» y a decir precisamente esa su filosofía y no otra. De aquí que una filosofía tiene bajo el estrato de sus principios patentes e ideomáticos otros latentes que no son ideomas manifiestos a la mente del autor, justamente porque son el autor mismo como realidad viviente, porque son las *creencias en que está*, «en que es, vive y se mueve»; como los cristianos en Cristo, según San Pablo. Una «creencia» no es un ideoma, sino un *draoma*, una acción viviente o ingrediente invisible de ella. Mirada desde sus causas latentes, una filosofía es, no un sistema de ideomas, sino un «sistema» de acciones vitales —de *draomas*—, y este tiene sus principios propios, distintos de los patentes, y que son por esencia latentes.

He aquí, me parece, aclarado por qué el principio de la fehacencia sensorial que es el primerísimo en Aristóteles no lo ve *como tal* el mismo Aristóteles, sino que parte de él como de algo que va de suyo y en que no se repara. Las causas más radicales de que Aristóteles creyera en que los sentidos nos manifiestan verídicamente el Ser no pueden darse aquí porque el asunto nos llevaría muy lejos, ya que están, no en Aristóteles, sino en toda la vida griega de los tres siglos anteriores a él. Cuando los escolásticos dicen que ellos tienen la superioridad sobre la filosofía moderna de partir de la intuición del Ser, siente uno sincera pena, no por creerse poseedor, a su vez, de una verdad superior a aquella —cosa que sería siempre problemática y discutible—, sino por presenciar lo que es lisa y llanamente

---

(1) Sobre todo esto véase mi «Prólogo a la *Historia de la Filosofía* de Bréhier» [*Obras Completas*, t. VI] y «La reviviscencia de los cuadros» [Incluido en este tomo VIII de *Obras Completas*].

una crasa ignorancia en ellos del sentido mismo y los orígenes de su opinión; aparte completamente de que tengan o no razón con su sentencia. Más les valiera de una vez ponerse a ello tranquilamente, humanamente, con todo el brío y convicción que se quiera, pero sin altanerías, que hoy son en esa momificada filosofía ejemplarmente inválidas.

§ 27

[LA DUDA, PRINCIPIO DE LA FILOSOFÍA]

El principio de la acreditación de los sentidos tiene, pues, un rango y una sustancia mucho mayores que cualquier principio teorético. Mientras estos ejercen su función, que es meramente lógica, en el sobrehaz de nuestra persona que es la reducida región de nuestra mentalidad *seconsciente* (1), aquel es operante en las recónditas vísceras de nuestra vida. Ciertamente, la seconsciencia es una parte de nuestra vida. Teorizar es a su vez solo una parte de esa parte. Pero no vale contraponer la «vida» a la teoría, como si teorizar no fuera un modo de vivir, hasta en el sentido más vil de ser con frecuencia un modo de ganar los hombres su vida. La teoría es también vida; pero es solo una porciúncula de nuestra vida. Lo que somos mientras y en tanto teorizamos, representa una tenue película en comparación con los fondos abisales de nuestra vida integral. Tenía razón Barrès: «L'intelligence! Quelle petite chose à la *surface de nous*!» No hay, pues, que pavonearse de resultar que es uno intelectual. Ser intelectual es muy poco ser; primero, en comparación con la cantidad de los otros hombres que no lo son; segundo, en comparación con la inmensidad de cosas que el más pintado intelectual ignora, aun contando solo las cognoscibles; tercero, en comparación con la totalidad de sí mismo. Tras la escena lúcida, con candilejas, a que el intelectual asiste dentro de sí cuando piensa, está el abismo de cuanto en nuestra vida y persona es invisible pero actúa *de profundis* sobre aquel superficial escenario donde, actores de nos-

(1) Como hay la conciencia de una cosa, hay también la conciencia en que me presencio consciente de esa cosa. Esta conciencia refleja, cuya «cosa de que» es siempre otra conciencia llamo *seconciencia* y *seconsciente*, aprovechando que nuestra lengua emplea *semoviente*, *sedicente*.

otros mismos recitamos nuestra aria de intelectuales. Con todo, no tiene la última palabra este aforo cuantitativo de la inteligencia en nosotros, porque pudiera acaecer que, aun siendo solo cosa de tan exiguo tamaño, aun siendo de nosotros no más que una porciúncula, resultase ser *la* porciúncula, aquello en que el hombre logra ser más sí mismo. En este caso, la intelectualidad perdería su aspecto de don, destreza y gracia, para convertirse lisa y llanamente en la más radical obligación del hombre. Y entonces descubriríamos esta divertida situación: que siendo los hombres tan poco inteligentes, tendrían *todos* el deber inexcusable de ser intelectuales. No vamos ahora a decidir la cuestión, pero convenía advertirlo, aunque sea yendo de vuelo, porque se habla siempre del talento como de una prenda envidiable y envidiada, cuando a lo mejor es una deuda que cada cual tiene consigo propio.

De todas suertes, no cabe desconocer que siendo la filosofía la exploración hacia los auténticos principios, es esencial o inexcusable al filósofo extenuarse en el esfuerzo de exhumar esos «principios» pragmáticos, latentes, que en los secretos hondones de sí mismo actúan y le imponen —como «evidentes»— arbitrarias asunciones en que no repara o que, si repara en ellas, solemniza con el pomposo título de principios. Esta faena de denunciar presuntos principios no es solo una de las ocupaciones del filósofo: es el alfa y el omega de la filosofía misma. Ella le desempareja de los demás hombres que viven partiendo sin más de esas creencias operantes en sus arcanos penetrales; y hacen bien en no preocuparse de más. Tienen la suerte de creer; por lo menos, de creer que creen. Por eso no es filóso quien quiere, quien va a la filosofía ya hecha para divertirse con el primor de sus análisis, con la agilísima acrobacia de sus argumentos. Eso no es ser filósofo, es todo lo contrario; ser curioso. Descartes rechaza de plano —frente a Aristóteles— la curiosidad como causa de la filosofía (1). La curiosidad, viene a decir, no es a la filosofía como el agua al sediento, sino como el agua al hidrópico. Filósofo solo puede ser quien no cree o cree que no cree (2), y por

(1) El tema de lo que piensa Aristóteles sobre la causa de la filosofía está también intacto. Espero no tardar en darle una embestida. En cuanto a Descartes y la curiosidad, véase lo que dice en la *Recherche de la vérité:* «Le corps des hydropiques n'est pas plus éloigné de son juste tempérament, que l'esprit de ceux-là qui sont perpétuellement travaillés d'une curiosité insatiable.» *Oeuvres*, Edic. Adam et Tannery, t. X, pág. 500, 12-15.

(2) Ni que decir tiene, este no creer cabe y hasta es una aventajada virtud, dentro de la fe.

eso necesita absolutamente agenciarse algo así como una creencia. La filosofía es ortopedia de la creencia fracturada.

Pero la filosofía, que se origina como menester de un incrédulo, una vez creada se convierte en dimensión normal de la vida que traspone los límites de su motivación inicial y extiende su eficacia a muchos otros «lados de la vida». De aquí que hayan menester de la filosofía *hecha* los que nunca hubieran de suyo necesitado *hacerla*. Como en Derecho existe la fundamental distinción de *lege lata* y *lege ferenda*, de la ley establecida y de la nueva ley que conviene estatuir, la filosofía tiene dos significados muy distintos: como necesidad de recibir una filosofía ya hecha, y como necesidad —se entiende auténtica y no ficticia, veleidosa y por prurito— de *hacer otra* filosofía, porque las que hay parecen no serlo (1). En fin, acontece con la filosofía como con las demás artes o técnicas que el hombre creó por haber necesitado de ellas en una cierta fecha, y es que acaban por emanciparse de su oriundez utilitaria, pierden el carácter de menesterosidad, se declaran autónomas y valiosas por sí. Llegadas a este punto se transforman, de humildes instrumentos para humanas urgencias que fueron, en actividades suntuarias, en superfluos primores, que es delicia manejar y preciado poseer. De aquí que sea el modo más normal de existir la filosofía —no hay por qué incriminarlo— el de ser una afición, una ocupación felicitaria (2) que encanta a muchos hombres y les ayuda a pasar la vida.

En Descartes renace la filosofía y esto quiere decir dos cosas: que fue para él una necesidad vital filosofar, y que las filosofías preexistentes le parecían no ser filosofar. Descartes creía normalmente, y esto en 1600 quería decir sincera, pero tibiamente, en el Dios cristiano. Pero había recibido este Dios cristiano bajo la figura que Duns Scoto, y sobre todo el genial Ockam le habían dado. Y este Dios ockamista, más auténticamente cristiano, más pauliniano y agustiniano que el Dios un poco paganizado, aristotelizado de Santo Tomás, era un Ser tremendo, magnífico, fiero, cuyo primer atributo —el más auténtico en Dios cuando es de verdad Dios y no se ha tenido la avilantez de querer domesticarlo como si fuera un león de Libia o un tigre de Hircania— es la arbitrariedad. Dios es voluntad libérrima, *potentia absoluta*, solo coartada por el principio de contradicción, gracias a un último respeto «racionalista» que de estos hombres, aun los más decididos, como

(1) Sobre esto véase «Sobre las carreras» (*Obras Completas*, t. V).

(2) Sobre lo que son las ocupaciones *felicitarias*, véase *Prólogo a un tratado de montería* (*Obras Completas*, t. VI).

Ockam, guardaban a la Lógica. Puestos a hablar de Dios, nosotros no guardaríamos ese respeto a la Lógica, que viene a ser otra diosa coercitiva de Dios, puesta a su vera con antipático talle de institutriz, para no permitirle contradecirse, con lo que se deja en la idea de Dios un postrer saborete de politeísmo y paganidad. Conviene hacer constar que el fundador del racionalismo creía en un Dios irracionalista, una de cuyas misiones, nada parva, es no dejar dormir a los profesores de Lógica. Así son los hombres de verdad: no se preparan los problemas preconcebidamente y no torean toros embolados. El Dios de Ockam y Descartes no había creado un mundo, como el de Aristóteles o el que pronto veremos en Leibniz, *ad usum delfinis*, suponiendo como delfines a los hombres de ciencia. No había creado un mundo de antemano inteligible. Había dejado al hombre lleno de fe en Dios, pero lleno de dudas sobre el mundo. Ockam y el clásico escepticismo de Grecia fueron los padrinos de Cartesio. Descartes principió por dudar de todo el saber humano. Cuando se principia así, se es de verdad filósofo. «Todo principiante —dijo Herbart— es un escéptico, si bien todo escéptico es solo un principiante.» Ahora estamos en el principio, y el principio de Descartes fue dudar de todos los principios y hacer de la duda el único y suficiente principio.

Pero conste que en esto —por lo menos en cuanto a la intención de reconocer que el filósofo debe comenzar así —no se diferencia Descartes de Aristóteles ni de Santo Tomás. Lo que pasa es que estos no fueron capaces de cumplir lo que reconocían como mandamiento. Aunque de todos sabidas, suelen dejarse trasconejadas —o si se recuerdan es para desustanciarlas— las palabras de Aristóteles al definir la Filosofía en el libro III de la *Metafísica;* hace falta un conocimiento, disciplina o «filosofía» que sea fundamento de todas las demás, que las demás la supongan, y ella en cambio no las implique. Esa disciplina tendrá derecho a llamarse «filosofía primera». Pero esa ciencia no la hay aún: es «la buscada» —ζητουμένη ἐπιστήμη, *zetouméne epistéme*—. Siempre me ha parecido este uno de los nombres más bonitos y más adecuados que se han dado a la Filosofía. Esta ha tenido mala suerte léxica. Sus nombres oficiales son todos más o menos cursis. También este; pero... ¡es tan bonito! *¡La que se busca!* La Filosofía nos aparece así como «la Princesse lointaine»...

«Pero a esa ciencia que se busca no se puede entrar si no se comienza por exponer las dudas que sobre el contenido de su tema surgen...» «Es inherente a quienes pretendan investigar en ella dudar de lo lindo»; es decir, a fondo: διαπορῆσαι καλῶς *(diaporêsai kalôs)*.

Porque la buena solución resultante no consiste en otra cosa que en haber resuelto —λύσις *(lysis)*— las dudas previas. «*Solo puede desatar un nudo quien conoce el nudo*.» El hombre que está en la duda sin lograr resolverla, es un hombre trabado. Además, «los que se ponen a investigar (los que intentan conocer) sin dudar previamente, parejos son al que echa andar sin saber a donde va». Porque siendo el fin —τέλος *(télos)*— del esfuerzo cognoscitivo la verdad, aunque por azar la hallasen, no la reconocerían, ya que ella consiste en la solución de los problemas, de las dudas. Al que no duda primero —*prius*—, no se le hace manifiesta la verdad. *Solo se hace manifiesta la verdad al que duda. Praedubitanti autem manifestus*, dice la versión de que parte Santo Tomás.

Este trozo, maravilloso por el rigor de su contenido y la densidad única en la expresión, puede servir como ejemplo del estilo aristotélico cuando Aristóteles es el buen Aristóteles, el genial Aristóteles. Y el comentario de Santo Tomás a ese texto se resume en esta fórmula, no menos exacta y briosa: «Ista scientia sicut habet *universalem considerationem de veritate*..., et ideo non particulariter, sed simul *universalem dubitationem prosequitur*» (1).

¡Bueno!... ¿Qué me dicen ustedes? ¿Puede Descartes añadir nada como punto de partida? ¿Tiene sentido creer que ha inventado Descartes la duda metódica? Porque en esas frases de Aristóteles, a que Santo Tomás pone un acento agudo, se declara la *conexión esencial entre la verdad teorética o de conocimiento exacto y la duda*. No hay verdad intelectual sin el *prius* de la duda. Esto no es una ocurrencia que tuvo Descartes cierto atardecer de frigidísimo invierno, encerrado en un cuarto-estufa, no lejos de Ulm. Esto es todo lo contrario de una ocurrencia, de una «idea feliz». Esto es... la Filosofía. No hay otra. La filosofía lo es en la medida en que comience con lo que tan admirablemente llama Santo Tomás la «duda universal». Bien entendido que lo hace comentando el texto aristotélico; por tanto, con la intención de expresar rigorosa y enérgicamente su sentido. No hay lugar, ante estas palabras suyas, a plantearse siquiera la cuestión de si él pensaba o no así (2). No se trata de Santo Tomás.

---

(1) «Puesto que esta ciencia atañe a la investigación universal de la verdad —por tanto, no una investigación meramente particular—, le compete paralelamente una duda universal.»

(2) Son de verdad lamentables las prestidigitaciones con que M. Gilson pretende desvirtuar las palabras de Santo Tomás en *Réalisme Thomiste et Critique de la Connaissance* (1939, págs. 54-64).

Lo que sorprende fuera más bien que no se considere como una perogrullada ser la filosofía, por lo pronto, duda universal. Pues ¿qué se cree que es la filosofía? No se confunda la cosa con la cuestión de si este o el otro filósofo, o todos los filósofos, han sido incapaces o no de ejecutar con plenitud esa duda incoativa e ilimitada. Aquí no se trata de si ha habido filósofos, sino de qué es filosofía. Y lo que no se comprende es —repito— que no se caiga en la cuenta de lo perogrullesco de la cosa, y se crea, tranquilamente, que comenzar con la duda universal es un dogma peculiar de cierta o ciertas filosofías determinadas. La duda en filosofía es anterior a todo dogma o tesis filosóficos, y los hace posibles. El asunto es sencillo como «¡buenos días!». No hay esfuerzo cognoscitivo sin un problema previo que lo dispare. El problema es la *quaestio*, la duda: el ser A o no ser A de algo. *To be or not to be, that is the question*. Por eso Hamlet es el héroe filosófico por excelencia. Es la duda metódica tras de las candilejas. Es la criatura de paso indeciso que durante cinco actos se pregunta por «lo que hay detrás», que es lo dudoso: lo que hay detrás de la cortina —invetiga con la daga y mata a Polonio—, lo que hay detrás de la vida; y se va a verlo, se sale de la vida para salir de la duda.

Cuando el problema es universal, la duda es también universal. Si quedan cosas, así sea la más pequeña, de que se esté completamente seguro, no hace falta filosofía. En *esa seguridad, sin previa duda, que es la creencia*, por mínima que fuera su materia, puede el hombre afianzar su vida. Lo malo es cuando se ha perdido la creencia en esto, y en esto y en esto, y la mente, por necesidad automática, piensa que, habiéndose sorprendido en error respecto a esos «estos», no hay razón para confiar tampoco en las demás cosas en que aún se cree. La quebradura de nuestras creencias, la duda, no produce efectos importantes cuando se trata de la rectificación normal de tantas o cuantas opiniones que nos parecían verídicas. Pero al aumentar esa quebradura llegará inevitablemente un punto en que se produce en nosotros de modo automático la «funcionalización» de ese dudar, esto es, su generalización. Entonces no solo se duda de lo que en efecto se duda, sino que se *pone uno* a dudar. Hay épocas de la Historia tan llenas hasta los bordes de creencia, que hasta su dudar sobre esto o lo otro es un modo del creer. Pero hay otras, viceversa, en que se duda hasta de lo que se cree. La nuestra es de este jaez. Cocteau lo ha dicho deleitablemente: «¿Qué se puede esperar de un tiempo como el nuestro, que no cree ni en los prestidigitadores?». *Por eso* —y contra todas las apariencias del más extremo antifilosofismo rei-

nante hoy— se asegura en esta página impresa que estamos en la alborada de la más grande época «filosófica». Las comillas no las puedo explicar ahora.

He dicho —a sabiendas de que voy a irritar a la galería— que Aristóteles no tenía últimamente vocación de filósofo, sino de científico. Pero, ¡diablo!, tenía una de las cabezas más privilegiadas que ha habido. La agudeza de su portentoso mecanismo mental le hace enunciar esas proposiciones que acabamos de leer; pero él sabe ya, *sotto voce*, que no las va a cumplir. Aristóteles que —acaso— no creía ya en Dios, creía enormemente en las ciencias. *Por eso* no necesita personalmente arrojarse a cumplir ese programa de *universale dubitatione de veritate*. Además, su fondo «primitivo» y popular está lleno de fe en los dogmas de la plazuela; en los tópicos, «opiniones reinantes» o ἔνδοξοι *(éndoxoi)*. Creía en la prestidigitación, puesto que creía —*sic*, creer— en el principio de contradicción como ley inexorable de lo Real, etc. Su filosofía está llena de «evidencias», y ya hemos visto que las evidencias aristotélico-escolásticas son formas de catalepsia social; son, lisa y llanamente, prejuicios del «sentido común». De hecho, la doctrina aristotélica es la que menos uso hace de la duda incoativa. No nos sorprende. Sin proponérnoslo, por todas partes nos va saliendo al frente la patentización de que el aristotelismo es una de las filosofías menos filosofías que ha habido. Pero este tema de la duda es decisivo, porque es el rigoroso barómetro que mide la presión filosófica. Tanto de duda —se entiende, precisa y clarividente—, tanto de filosofía.

Vuelvo a preguntar: pero ¿qué se cree que es filosofía?

§ 28

[ORIGEN HISTÓRICO DE LA FILOSOFÍA]

La filosofía es un sistema de radicales actitudes interpretatorias, por tanto intelectuales, que el hombre adopta en vista del acontecimiento enorme que es para él encontrarse viviendo. Esta su vida con que se encuentra incluye el acontecimiento que él es para sí mismo, y todo un mundo de otros acontecimientos en que las demás cosas le son. Pero sería un error malentender *a limine* esa fórmula dando por supuesto que la filosofía —aquel sistema de radi-

cales opiniones— tiene que ser siempre positiva, esto es, que consiste por fuerza en un sistema de doctrinas afirmativas sobre los problemas que la movilizan, en una imagen del mundo «llena». Se olvida que a la filosofía positiva acompaña siempre su atravesado hermano el escepticismo. Este es también una filosofía: en ella se construye el hombre laboriosamente —más laboriosamente aún que en las filosofías positivas o dogmáticas— una radical actitud defensiva frente a los falsos mundos posibles, y al estar en esa negatividad de todo saber, se siente en lo cierto, fuera del error, ni más ni menos que el filósofo dogmático. Tendríamos, así, en el escepticismo una imagen del mundo esencialmente *vacía* que lleva a la *afasia* —ἀφασία— o abstención del juicio, a la *apatía* —ἀπάθεια— o *austeridad* —αὐστερία— *austería*, la actitud seca, fría, severa ante todo. En rigor, ni siquiera cabe hacer esa distinción entre dogmatismo y escepticismo. Lo dicho hace un momento comienza ya a descubrirnos que toda auténtica filosofía es a la vez escéptica y dogmática. Con lo que sigue acabaremos de verlo.

El hombre se dedica a esta extraña ocupación que es filosofar cuando por haber perdido las creencias tradicionales se encuentra perdido en su vida. Esa conciencia de ser perdimiento radical, de no saber a qué atenerse (1), es la ignorancia. Pero esta ignorancia originaria, este no saber fundamental, es el no saber qué hacer. El es quien nos fuerza a forjarnos una idea de las cosas y de nosotros mismos, a averiguar qué es «lo que hay» en realidad, a fin de poder, en vista de la figura que el Universo nos presente como «siendo lo que en verdad es», proyectar con seguridad, esto es, con suficiente sentido nuestra conducta y salir de aquella originaria ignorancia. La ignorancia teorética, el sorprenderse no sabiendo lo que las cosas son, es secundaria a la práctica que podemos llamar «perplejidad», como al no-saber teorético debemos dejarle el nombre de «ignorancia».

Pero si en la ignorancia precede la práctica a la teorética, en el saber pasa lo contrario: el sistema de nuestros quehaceres es secundario al sistema de nuestras teorías, de nuestras convicciones sobre lo que las cosas son, el «saber qué hacer» se funda en el «saber qué es». Con ajuste mayor o menor, en cada etapa humana el sistema de las acciones está encajado en el sistema de las ideas y por estas orientado. Una variación de cierta importancia en nuestras opiniones repercute terriblemente en aquellas.

---

(1) Véase *En torno a Galileo*, capítulo «La verdad como coincidencia del hombre consigo mismo» (*Obras Completas*, t. V).

Esta es la razón por la cual no cabe perfección de la vida —esto es, seguridad, felicidad— si no se posee claridad, si no se está en claro sobre el Universo. El saber perfecciona el quehacer, el placer, el dolor, pero viceversa, estos impulsan y dirigen o *telekinan* a aquel. Por eso cuando la filosofía, después de sus balbuceos iniciales y hallazgos fortuitos, va a partir formalmente en su histórica travesía de milenaria continuidad, se constituye en la Academia platónica como una ocupación primordialmente con la Etica. En este punto Platón no dejó nunca de ser socrático. Paladina o larvadamente la filosofía implicó siempre el «primado de la razón práctica». Fue, es y será, mientras sea, *ciencia de quehacer*.

Si es la filosofía esto que he dicho se sigue inmediatamente que no podemos ver en ella una ocupación ingénita o connatural al hombre. No: para que la filosofía surja es menester que el hombre haya vivido antes de otros modos que no son el filosófico. Adán no puede ser filósofo o, por lo menos, solo puede serlo cuando es arrojado del Paraíso. El Paraíso es vivir en la creencia, estar en ella, y la filosofía presupone haber perdido esta y haber caído en la duda universal. Gran síntoma de que nuestro admirable Dilthey, quien nos trajo las gallinas del pensar histórico, no llegó nunca a la suficiente posesión de la «razón histórica» es que considere la filosofía, junto a religión y literatura, como una posibilidad permanente —por tanto, *an-histórica*— del hombre. No; la filosofía es una posibilidad histórica, como todo lo humano, y en consecuencia, *es algo a que se llega viniendo de otra cosa*. Historia es «venir de», «llegar a» y «dejar de». La filosofía solo puede brotar cuando han acontecido estos dos hechos: que el hombre ha perdido una fe tradicional y ha ganado una nueva fe en un nuevo poder de que se descubre poseedor: el poder de los conceptos o razón. La filosofía es duda hacia todo lo tradicional; pero, a la vez, confianza en una *vía* novísima que ante sí encuentra franca el hombre. Duda o *aporía*, y *euporeía* o camino seguro, *méth-odos*, integran la condición histórica de la histórica ocupación que es filosofar. La duda sin vía a la vista no es duda, es desesperación. *Y la desesperac.ón no lleva a la filosofía*, sino al salto mortal. El filósofo no necesita saltar, porque cree tener un camino por el cual se puede andar, avanzar, y salir a la Realidad por propios medios.

La filosofía no puede ser algo primerizo en el hombre. *Primum est vivere, deinde philosophari*. Resulta que esta bellaquería es verdad, previa extirpación de la infusa bellaquería. Quiere decir simplemente que el hombre «está ya ahí» antes de filosofar. Y ese «estar ahí» no es solo, no es ante todo un hallarse en el espacio cósmico, sino un

estar ya complicado en el vivir, actuando en él lo demás del Universo y reaccionando él frente a lo demás. Cuando la flauta filosófica empieza a sonar entra ya, predeterminada, por una sinfonía que ha comenzado antes que ella aliente y la condiciona. Primero es vivir; luego, filosofar. Se filosofa desde dentro de la vida —en una extraña forma de estar «dentro» que en seguida veremos— cuando ya existe un pasado vital y en vista de cierta situación a que se ha llegado. Más aún: ontogenéticamente la filosofía supone transcurrida la etapa ascendente de la vida, la plenitud del vivir. El «niño prodigio» no es posible en filosofía (1). Platón y Aristóteles se daban cuenta de que la filosofía es cosa de viejos — como la política—, aunque el primero lo ocultaba para no espantar a los jóvenes gimnastas que entre dos lances de disco o dos carreras alargaban hacia él el cuello y con el cuello el oído (2). Filogenéticamente, la filosofía nace cuando la helenía tradicional yace decrépita.

No solo no hay *philosophia perennis*, sino que el filosofar mismo no perenniza. Nació un buen día y desaparecerá en otro. Ese día que optimistamente llamamos bueno, sobrevino en proximidad extrema con la fecha de 480 antes de Cristo. Con azorante coincidencia temporal, meditan entonces, lejos el uno del otro, Heráclito y Parménides. Acaso Heráclito era un poco más viejo que Parménides. La obra de ambos debió de cuajar en torno a 475. Esa obra circunstancial de dos determinados hombres en una concreta etapa de la vida griega inauguró la nueva ocupación humana, hasta entonces desconocida, que llamamos con un nombre ridículo «Filosofía». Yo estoy en este preciso instante ocupándome de la misma manera. Entre aquella fecha y este instante de ahora, los hombres han hecho su ingente «experiencia filosófica». Con estas palabras quiero designar no lo que del Universo se haya descubierto mediante

---

(1) Solo se ha dado un caso que confirma la regla. Schelling a los dieciocho años tenía ya un sistema filosófico. Pero la irresponsabilidad de este *soi-disant* sistema queda probada por el hecho de que Schelling se pasó el resto de su vida —murió de ochenta años— creando *otros* sistemas filosóficos en ininterrumpida sucesión, pompas de jabón del eterno niño genial que fue.

(2) Con lo cual resulta que el filósofo solo puede aprovechar en su vida la filosofía que ha creado en la forma de una maravillosa lucidez que irradia su senectud, y es un peculiar modo de «volver a ser joven» que únicamente posee el filósofo. La razón decisiva de todo esto no se puede dar aquí, porque radica en el concepto de «experiencia de la vida»; mas contra lo que puede parecer, decir qué es la «experiencia de la vida» es una de las cosas más difíciles de decir que existen, casi tanto como adquirirla.

la filosofía, sino la serie de ensayos que durante estos veinticinco siglos se han hecho para habérselas con el Universo mediante el procedimiento mental que es filosofar. Se ha experimentado el instrumento «filosofía». En esa experimentación se han ido ensayando los modos diversos de hacer funcionar aquel instrumento. Cada nuevo ensayo aprovechaba los anteriores. Sobre todo, aprovechaba los errores, las limitaciones de los anteriores. Merced a esto cabe hablar de que la historia de la Filosofía describe el progreso en el filosofar. Este progreso puede consistir, a la postre, en que otro buen día descubramos que no solo este o el otro «modo de pensar» filosófico era limitado, y por tanto erróneo, sino que, en absoluto, el filosofar, todo filosofar, es una limitación, una insuficiencia, un error, y que es menester inaugurar otra manera de afrontar intelectualmente el Universo que no sea ni una de las anteriores a la Filosofía, ni sea esta misma. Tal vez estemos en la madrugada de este otro «buen día».

§ 29

[EL NIVEL DE NUESTRO RADICALISMO]

ESTA serie de experiencias filosóficas constituye una escala a la vez cronológica y característica. En ella hay un *nivel*, que es al que corresponde el renacimiento del filosofar en Descartes y Leibniz. Pero esta escala de niveles en la experiencia filosófica hay que representársela en dirección subterránea. Cada nuevo nivel es un estrato más hondo de los problemas filosóficos desde el cual se ven los antecedentes por debajo de ellos, en el secreto de sus raíces, que eran invisibles para las plantas mismas que en aquellos filosofaban. El hombre, como la planta viva, no ve nunca su propia raíz; pero sí la de los antepasados. Esto nos ocasiona una cuestión de orden expositivo. Al ir diciendo un poco más completamente lo que es filosofía, convendría que no lo hiciésemos ahora desde nuestro actual punto de vista y a la altura de nuestra experiencia filosófica, sino procurando —bien que con alguna laxitud— mantenernos en el nivel de experiencias que al pensar cartesiano y leibniziano corresponde. De entonces a hoy han pasado muchas cosas en la arena filosófica, y no tendría sentido que abrumásemos excesi-

vamente con nuestra vulgar sapiencia presente las geniales iniciaciones de aquellas dos mentes sublimes, iniciaciones de que nosotros hemos beneficiado y que *en cierto modo* siguen siendo la base sobre que nosotros edificamos.

Mas por otra parte, sería ficticio y estéril aparecer hablando retrospectivamente de esas filosofías como si estuviésemos a su nivel. Ellas, como todas, veníamos ahora diciendo, son meditación radical. Si la Filosofía no se quedó en Descartes y Leibniz, ha sido, claro está, porque su experiencia, una vez desarrollada, reveló su insuficiente radicalismo. Para que resulte, pues, claro lo que sobre ellos hay que decir, es inexcusable, en la forma más breve posible, *tirar la raya de nivel que define el radicalismo nuestro*. Vamos a ello contando las palabras.

No es cierto, como pretende Heidegger, quien, a cambio de felices visiones, ha vuelto a engendrar una general confusión, que en el hombre brote la filosofía cuando se *extraña* del mundo, cuando las cosas en torno que le servían, que eran sus *enseres (Zeugen)*, le fallan. No es cierto porque el hombre está *a nativitate* extrañado del mundo; es en él un extraño, un extranjero —no necesita, pues, de pronto y un «buen día» descubrir que lo es—, y sin embargo, no siempre se ha ocupado en filosofar; más aún, casi nunca lo ha hecho. Este error inicial prolifica en Heidegger y le fuerza a sostener que el hombre *es* filosofía, y ello —otro error más— porque el hombre, ante el fallo del mundo como conjunto de *enseres y trebejos*, de cosas-que-sirven, descubre que estas le son ajenas y que, por lo mismo, tienen un *Ser* propio, en preguntarse por el cuál consiste el ser hombre. Se trata de una *katákhresis*, como decían los antiguos, de un abuso o exorbitación de los conceptos a que el *furor teutonicus*, el característico desmesuramiento de los pensadores germánicos, nos tiene habituados. No es cierto que el hombre se haya preguntado siempre por el Ser. Al revés: por el Ser no se ha preguntado sino desde 480 antes de Cristo, y eso, unos cuantos hombres solo en unos cuantos sitios. No vale llenar la filosofía de gatos pardos. Ya es discutible que después de Plotino se haya preguntado nadie —rigorosamente hablando— por el Ser. Por lo pronto, los escolásticos no se preguntaron por el Ser, sino más bien preguntaron *qué entendía* Aristóteles por el Ente en cuanto ente, que es cosa muy distinta. Y aun esta pregunta no se la hicieron a fondo. En general, el escolasticismo, como vimos, no es una afán de preguntar, sino todo lo contrario, un afán de responder. Es, desde luego, una ocupación con solucio-

nes a problemas que no han sido vistos ni sufridos. Es el prototipo de una contra-filosofía u oquedad de una filosofía. Pero también vamos a ver que Descartes y Leibniz no se preguntan tampoco, hablando precisamente, por el Ser, sino por algo no poco diferente. La exorbitación del concepto de Ser practicada por Heidegger se patentiza haciendo notar que su fórmula «el Hombre se ha preguntado siempre por el Ser» o «*es* pregunta por el Ser», solo cobra sentido si por Ser entendemos todo aquello por qué el hombre se ha preguntado; es decir, si hacemos del Ser el gran gato pardo, la «bonne à tout faire» y el concepto *omnibus*. Pero esto no es una doctrina; esta inflación del concepto de Ser sobrevino precisamente cuando todo recomendaba la operación contraria: restringir, exactar su sentido.

En el año 1925 proyectaba yo una serie de publicaciones en que me proponía formal y titularmente el «replanteamiento del problema del Ser», e invitaba a mis discípulos a que orgnizasen sus programas universitarios en función rigorosa de este concepto. Tal vez han callado excesivamente aquella doctrina mía. Ello es que en diciembre de 1927 se publica el libro de Heidegger que lleva en su frontis la palabra Ser y anuncia un «replanteamiento del problema del Ser». Sin más tiempo que para darle un vistazo, me referí a la obra de Heidegger en una nota de mi ensayo «La *Filosofía de la Historia* de Hegel y la Historiología», que se publicó en los primeros días de enero de 1928, primer estudio de los proyectados en que se prepara aquel replanteamiento. En el tomo —único publicado— de Heidegger no se replantea el problema del Ser, *no se habla en ningún sitio sobre el Ser*, no se hace más que distinguir diferentes sentidos del Ser con una intención no muy distinta de la que llevó a Aristóteles a hablar «de la pluralidad de sentidos del Ser», el famoso πολλαχῶς *(pollakôs)*. Yo esperaba, con mi inextirpable optimismo, que, no obstante, Heidegger lo plantearía en algún futuro escrito aunque mis discípulos saben que ya entonces anuncié la no publicación del segundo tomo de *Sein und Zeit*, porque Heidegger había entrado en una vía muerta. Nadie, como siempre —ni siquiera mis discípulos—, se dignó tomar seriamente en consideración lo que en mi *Anejo a Kant*, publicado muy poco después y segundo ensayo de los proyectados, llamaba yo planteamiento radical del problema del Ser. Allí se ve cómo el radicalismo consiste no en buscar nuevos sentidos del Ente (1), como hace Heidegger, cuando se ocupa en describir defi-

(1) Aunque esto hay que hacerlo *también*.

nitoriamente el ente que consiste en «ser en el ahí», o *Dasein* u hombre; ni en inquerir cuál es la *entidad* de cada clase de ente, el Ser del Ente en oposición a la consistencia de este ente, sino en averiguar lo que significa Ser cuando usamos de este vocablo al preguntarnos «qué *es* algo», por tanto, antes de saber qué clase de algo, de ente, tenemos delante. Esta es una pregunta que no se había hecho todavía, y por ello nadie ha visto con claridad qué diablo de cosa es el Ente. Por no saberlo, Heidegger lo ha inflado, tendencia automática ante todo concepto *recibido* y no creado desde su raíz, y lo ha extendido a *toda ultimidad* por qué el Hombre se ha preguntado, resultando que el hombre solo *es* pregunta por el Ser, si se entiende que Ser es todo aquello último por qué el hombre se pregunta, cosa que podría ser mera cuestión léxica, pero que no es lo que Heidegger afirma, y por esto falla su afirmación (1).

En 1925 yo enunciaba mi tema —algunos de mis discípulos podrían recordarlo— diciendo literalmente: 1.º, hay que renovar desde sus raíces el problema tradicional del Ser; 2.º, esto hay que hacerlo con el método fenomenológico en tanto y solo en tanto significa este un *pensar sintético* o *intuitivo* y no meramente conceptual-abstracto como es el pensar lógico tradicional; 3.º, pero es preciso integrar el método fenomenológico proporcionándole una dimensión de *pensar sistemático*, que, como es sabido, no posee; 4.º, y último, para que sea posible un pensar fenomenológico sistemático hay que partir de un fenómeno que sea *él por sí* sistema. Este fenómeno sistemático es la vida humana y de su intuición y análisis hay que partir (2). De esta manera abandoné la Fenomenología en el momento mismo de recibirla.

En vez de despegar de la conciencia, como se ha hecho desde

---

(1) Ya dije largo tiempo hace que el enunciar yo también —pero solo como comienzo de un desarrollo dialéctico— que el Ser es pregunta, no hacía sino partir (para abandonarla) de la fórmula que dio ya mi maestro Cohen en 1902 (!!) en su *Logik der reinen Erkenntnis*, y en 1904 en su *Ethik des reinen Willens*.

(2) Desde 1914 (véanse mis *Meditaciones del Quijote*, en *Obras Completas*, t. I), es la intuición del fenómeno «vida humana» base de todo mi pensamiento. Entonces la formulaba yo —con motivo de exponer durante varios cursos la Fenomenología de Husserl— corrigiendo de modo principal la descripción del fenómeno «conciencia de...» que, como es sabido, constituye, a su vez, la base de su doctrina. Cuando muchos años después conocí al admirable Husserl, su edad y sus enfermedades no dejaban ya a este entrar en temas difíciles de su propia producción, y había entregado sus manuscritos y el encargo de desarrollarlos a un discípulo suyo, ejemplarmente dotado, el Dr. Fink. Fue, pues, al Dr. Fink, hallándome de paso en Friburgo,

Descartes, nos hacemos firmes en la realidad radical que es para cada cual su vida. Lo que tiene de radical no es ni ser, tal vez, la única realidad, ni siquiera ser algo absoluto. Significa simplemente que en el acontecimiento *vida* le es dado a cada cual, como presencia, anuncio o síntoma, toda otra realidad, incluso la que pretenda transcenderla. Es, pues, la raíz de toda otra realidad, y solo por esto es radical. Al serlo, el estudio de la vida humana —la *biognosis*— nos obliga a investigar toda otra cosa en la raíz que la hace nacer y aparecer en el área del universal acontecimiento que es nuestro vivir. Y entonces, al preguntarnos qué son los grandes problemas tradicionales de la Filosofía *en su raíz*, descubrimos que siempre han sido planteados en un aspecto ya secundario, derivado y no primitivo, espigados ya y no en su hipogea radicación.

---

a quien expuse mi objeción liminar a la Fenomenología, que es esta, reducida a último esquema: la conciencia en su fenomenalidad es ponente («*setzend*») cosa que Husserl reconoce y llama la «actitud natural de la conciencia». La Fenomenología consiste en describir ese fenómeno de la conciencia natural desde una conciencia reflexiva que contempla aquella sin «tomarla en serio», sin acompañarla en sus *posiciones (Setzungen)*, suspendiendo su ejecutividad *(epokhé)*. A esto opongo dos cosas: 1.º, que suspender lo que yo llamaba el carácter ejecutivo *(vollziehender Charakter)* de la conciencia, su *ponencialidad*, es extirparle lo más constitutivo de ella, y por tanto, *de toda conciencia;* 2.º, que suspendemos la ejecutividad de una conciencia desde otra, la reflexiva, lo que Husserl llama «reducción fenomenológica», sin que esta tenga título superior ninguno para invalidar la conciencia primaria y reflejada; 3.º, se deja, en cambio, a la conciencia reflexiva que sea ejecutada y que *ponga* con carácter de *ser absoluto* la conciencia primaria, llamando a esta *Erlebnis* o vivencia. Esto muestra precisamente cómo *toda* conciencia tiene validez ejecutiva y no tiene sentido en cuanto que son conciencia invalidar una con otra. Podremos con un razonamiento invalidar un acto nuestro de conciencia, como hacemos siempre que rectificamos un error; por ejemplo, una ilusión óptica; pero si contraponemos, sin razonamiento intermediario, la conciencia «ilusoria» y la conciencia «normal», no puede esta invalidar aquella. La alucinación y la percepción tienen por sí derechos iguales.

Consecuencia de estas objeciones fue que expuse desde 1914 la descripción del fenómeno «conciencia de...» haciendo constar, frente a todo idealismo, que no es *pura* descripción, sino ya hipótesis, decir que el acto de conciencia es real, pero su objeto es *solo* intencional; por tanto, irreal. La descripción que se atiene rigorosamente al fenómeno —decía yo entonces— enunciará que en un fenómeno de conciencia como la percepción hallamos la *coexistencia del yo y de la cosa,* por tanto, que esta no es idealidad, intencionalidad, sino la realidad misma. De modo que en el «hecho» percepción lo que hay es: yo, de un lado, siendo a la cosa percibida, y de otro, esta siéndome; o lo que es igual: *que no hay tal fenómeno* «conciencia de...» como forma general de la mente. Lo que hay es la realidad que yo soy

No haber hecho esto es lo que me separa profundamente de Heidegger, a pesar de que admiro su indiscutible genialidad, que reclama considerarle como uno de los más grandes filósofos que ha habido, y que, por fortuna, aún está ahí, en la plenitud de su vida y su tono. Pero no puedo aceptar casi ninguna de sus posiciones fuera de las que nos son comunes a cuantos partimos de la realidad viviente humana. Así, no es de recibo que parta de atribuir, sin más, al hombre lo que denomina «Seinsverständnis», «comprensión del Ser». Porque en ninguno de sus libros se fatiga intentando esclarecer lo que entiende por ese término. La cosa es grave, porque ello le lleva precisamente a aquella arbitraria tesis que he encontrado en el camino por donde este estudio transcurría, y me ha obligado a hablar de él: la tesis de que «el hombre es pregunta por el Ser». Ya el vocablo mismo «Ser» comienza a inquietar a los filósofos modernos tan pronto como empieza a entrar en su horizonte la lingüística. Porque resulta que en todos los idiomas los vocablos que designan «ser» se caracterizan por lo recientes que son, y es estorboso que, creyendo los filósofos tradicionales —incluyendo los modernos y

---

abriéndose y padeciendo la realidad que me es el contorno, y que la presunta descripción del fenómeno «conciencia» se resuelve en descripción del fenómeno «vida real humana», *como* coexistencia del yo con las cosas en torno o circunstancia. *Resulta, pues, que «no hay» tal conciencia como fenómeno, sino que conciencia es una hipótesis, precisamente la que hemos heredado de Descartes.* Por eso Husserl vuelve a Descartes.

Aparte muchos lugares de mis escritos durante esos años, puede verse esta interpretación de la «conciencia» en mi curso de la Facultad de Filosofía y Letras en Buenos Aires, dado en 1916, de que se hicieron extractos en la Prensa, pero de que además existe rigorosa transcripción taquigráfica en posesión del Dr. Coriolano Alberini, luego decano de aquella Facultad.

Las razones por que no di publicidad impresa por aquel tiempo a estas ideas son muchas, y tendría que contar lo que es la vida de un ideador *independiente* e interesado en la aculturación de sus compatriotas. Pero sí puedo declarar ahora una, porque es rápida de decir y para que los jóvenes que mañana *se pongan a pensar* no cometan el mismo error que yo. Esta razón de mi silencio fue lisa y llanamente... timidez. Porque el lector habrá visto que la doctrina incluye la mayor enormidad que entre 1900 y 1925 se podía decir en Filosofía; a saber: *que no hay conciencia* como forma *primaria* de relación entre el llamado «sujeto» y los llamados «objetos»; que lo que hay es el hombre siendo a las cosas, y las cosas al hombre; esto es, vivir humano. Los jóvenes de Montmartre que hoy tocan de oídas la guitarra del «existencialismo» ignoran aún de raíz esto, sin lo cual no hay salida a la alta mar de la Metafísica.

Aquí se ve cómo es estúpido decir que Dilthey ha influido en mi pensamiento, puesto que Dilthey no tenía idea de estas cosas y creía en la «conciencia» con la fe del carbonero.

contemporáneos— que la filosofía consiste por fuerza en ocuparse de uno u otro modo, pero últimamente, del Ser, concepto tan fundamental no hubiese hallado hasta etapas relativamente próximas del desenvolvimiento humano su dicción *ad hoc*. Extrema su modernidad el hecho de que en casi todos los idiomas el verbo *ser* está formado por raíces y temas del más diverso origen, hasta el punto de que el convoluto de sus formas es un zurcido el cual va gritando su ocasionalidad y accidentalidad.

Así acontece que en los escritos de Heidegger ni siquiera sabemos nunca si debemos entender el fundamental término «comprensión del Ser» en serio o informalmente; *in modo recto*, como el Ser del Ente que inventaron los griegos, o *in modo obliquo*, esto es, llamando así a cuanto por cualquiera razón indirecta *quepa* con buena voluntad llamar en nuestra lengua actual «Ser». La diferencia entre los dos modos es decisiva: porque si entendemos el ser como formalmente, terminológicamente Ser, entonces es falso del todo que sea ingénita al hombre la «comprensión del Ser», y si entendemos por *ser* cualquiera cosa que el hombre ha comprendido, entonces Heidegger no ha dicho nada.

Es inconcebible que en un libro titulado *Ser y Tiempo*, donde se pretende «destruir la historia de la Filosofía»; en un libro, pues, compuesto por un tonso y furioso Sansón, no se encuentre la menor claridad sobre lo que significa «Ser», y en cambio nos salga al paso este término modulado en innúmeras variaciones de flauta: como *Seinssinn*, «sentido del Ser»; como *Seinsweise*, «manera de Ser»; como *Sein der Seienden*, «Ser de los entes» (en este caso, tampoco sabemos si estos *entes* cuyo es el Ser son formalmente *entes* o meras cosas, lo cual rendiría dos significaciones distintas entre sí); etc. El hecho es que, pese al anuncio y a los torniscones que padece el lector tropezando con este término en el libro, Heidegger no se ha planteado originariamente el problema del Ser, sino que, una vez más, ha procurado clasificar los distintos tipos de Ente, ha añadido uno nuevo que llama *Dasein*, aprovechando el manejo en alemán, del doblete latino de *Dasein* que es *Existenz*; en fin, cargar la atención —y esto es lo más fértil de su obra— sobre el «modo de existir» este ente, si bien olvidando enuclear el modo de existir de los otros tipos de Ente.

Vaya un botón de muestra. Distingue Heidegger tres tipos de «Ser ente». El Ser *como* servir para algo, que es el modo de ser de los utensilios o enseres *(Zuhanden-sein)*. El Ser del martillo es dar mar-

tillazos (1). El Ser *como* «hallarse ahí» —lo que encontramos ahí— *(Vorhanden-sein)*. Y el Ser *como* «estar en el ahí» *(Da-sein)*, que es el Ser del hombre; y que en Heidegger sustituye al sencillo y natural término «vida» con la arbitrariedad terminológica que siempre fue frecuente en los pensadores alemanes; los cuales, no siendo meramente «soledad» como toda criatura humana, sino convirtiéndose anómalamente en «solitarios» encerrados dentro de sí, «autistas», invierten el lenguaje consignado a hablar el individuo con sus prójimos, y se ponen «a hablar consigo mismos» inventando una lengua de uso íntimo e intransferible (2). Según Heidegger —la cosa está ya en Dilthey— la filosofía, desde Grecia, ha *visto* solo el Ser como «hallarse ahí» y el Ente como «lo que hay».

Adopta Heidegger la generalizada opinión de que los griegos no entendieron el Ser sino exclusivamente como «lo que hay», como lo que el hombre encuentra ante sí. Pero esto no me parece ni acertado ni justo. Porque precisamente el movimiento que ellos inventaron y llamamos filosofar consistía en no aceptar como Ente simplemente «lo que hay», antes bien negar el Ser-de-lo-que-hay y requerir tras eso «lo que verdaderamente hay» —el ὄντως ὄν— *óntos ón*—. Lo peregrino de «lo que verdaderamente hay» es que *no lo hay* sin más, antes bien, es preciso descubrirlo *tras* de lo que hay. Por tanto y a lo sumo, habrá de decirse que para los griegos el Ente es «lo que *tras*-hay». Es, pues, *a limine* un error afirmar que para ellos y, por su influjo, para todos sus sucesores hasta Kant, el Ser del Ente consiste solo en que este —el Ente— «lo hay ahí» —*Vorhandenheit.* Ni siquiera es verdad esto referido al positivismo porque para este el dato sensible, por tanto «lo que hay», no tiene valor de Ente o Realidad, sino que es preciso determinar con qué otros datos coexiste y a cuáles precede o sucede, en suma, cuál es su *ley*. La cosa = sustancia del positivismo es la ley o «hecho general» que es preciso hallar *tras* de los simples hechos. Esto en el vulgar y trivial positivismo, pero en el de Comte que, como he dicho, es una gran filosofía, lo presente

(1) Véase *Meditaciones del Quijote,* 1914. [*Obras Completas,* t. I. Páginas preliminares: «Lector...»]

(2) No cabe aquí entrar en la consistencia del lenguaje, pero deseo hacer constar que, en su normalidad, el lenguaje posee *a la vez* ambas dimensiones y es siempre conjuntamente un entenderse consigo mismo y un hacerse entender de los demás y aspirar a entenderlos. La anomalía a que el texto alude consiste en la atrofia —mayor o menor— de esta segunda dimensión. Sobre el asunto hallará el lector un suficiente desarrollo en mi *Comentario al «Banquete» de Platón* y en *El hombre y la gente.* [Publicado *El hombre y la gente,* el *Comentario* aparecerá en *Obras Inéditas.*]

en la sensación solo *es* y tiene *Realidad* relativamente al hombre. Es una vergüenza que nadie haya advertido ser Comte el primer pensador que hace consistir formalmente el Ser, lo Real en *pura relación al hombre*, en sentido mucho más radical y profundo que Kant. Y esto, precisamente esto, es lo que Comte entendía por «positividad».

Pero no solo es un error atribuir al Ser, según los griegos, el carácter de «lo que hay ahí» en el sentido de que el hombre encuentra ante sí, presencia o se hace presente algo, sino que tampoco *para* el Ente mismo *hay*, sin más, su ser. La concepción griega del Ser posee, ciertamente, un lado estático que le viene no tanto de que se orienta en los objetos según están ante él y le son meros aspectos o espectáculos, sino a causa de la fijación o «cristalización» que en ellos pone el concepto. El concepto, en efecto, es inmóvil (idéntico a sí mismo); no varía, no se esfuerza, no *vive*. Es lo que ya es, y nada más. Pero el Ser en los griegos, aun poseyendo esa fijeza y parálisis que del concepto le sobreviene —cuya proyección en el plano de «la existencia fuera», τὸ εκτός, es— consiste, permítaseme la expresión, en estar *haciendo* su esencia, en estarla ejecutando. Este lado del Ser —frente al de su estatismo— aparece oficialmente formulado en la idea aristotélica del Ser *como* actualidad: ἐνεργεία ὄν *(energeía ón)*, el Ente como operante. «Ser» es la primordial y más auténtica operación. «Ser caballo» no es solo presentar al hombre la forma visible «caballo», sino *estarla siendo desde dentro*, estar haciendo o sosteniendo en el ámbito ontológico su «caballidad»; en suma: ser caballo es «caballear», como ser flor es «florear» y ser color «colorear» (1). El Ser en Aristóteles tiene valencia de verbo activo. No cabe, pues, acotar la peculiaridad del hombre como Ente cuyo Ser consiste en «irle en ello su propio ser», en estarle siendo problemático su propio existir, porque esto acontece también al animal y a la planta, si bien a cada uno de los tres —planta, animal y hombre— en formas muy distintas. Bien patente es que para el animal Ser es «sentirse en peligro». Si hay una *entidad* que consista en permanente alerta, es la del animal. En su forma «durmiente» lo propio acontece con la planta. Del mineral no conocemos nada. Del animal y el vegetal, aunque muy poco, conocemos algo gracias a que la Biología no es una «ciencia como es debido». En cambio, del mineral se ha apoderado la Física, y esta es una ocupación intelectual consistente en evitar *conocer* aquello de que se ocupa. Lo único que le interesa es averiguar desde qué supo-

(1) Véase «Prólogo a la *Historia de la Filosofía* de Bréhier». [Parágrafo «Pensamiento y 'progreso hacia sí mismo' en Aristóteles» (*Obras Completas*, t. VI).]

siciones se puede construir una figura de las cosas que nos permita *saber* utilizarlas mecánicamente. La Física, ya dije, es la técnica de las técnicas y el *ars combinatoria* para fabricar máquinas. Es un saber que con el conocer apenas tiene nada que ver.

Todo esto nos hace patente que Heidegger no maneja con soltura suficiente la idea de Ser, y que ello es debido a no haberse planteado su problema con el radicalismo que nuestro nivel de experiencias filosóficas exige.

Pronto veremos cómo Descartes, no obstante sus fantásticas dotes, falló por no hacerse cuestión del concepto Ser, y en vez de ello partir, sin más —él, que pretendía reformar de raíz la Filosofía— de la venerable y fosilizada ontología escolástica. Este fue su deficiente radicalismo.

Lo mismo ha hecho Heidegger. Parte de cosa tan inerte como es la ontología escolástica; más aún: de la distinción que desde Santo Tomás hace esta entre esencia y existencia —en la cual nadie ha conseguido ver claro—, lo que le sugiere, también arbitrariamente, afirmar que en el hombre ambas dimensiones del Ente se dan en una relación peculiar. Lo cual, *si* se acepta aquella distinción, no es verdad. Porque no hay, no ya tipo de Ente, sino ente específico alguno en que esa relación no se dé con carácter peculiar. ¡Como que por eso no tiene sentido tal distinción! El color, solo por ser color, existe ya de otra manera que el sonido (1).

Sin necesidad de entrar en detalles sobre el asunto, quienes hayan leído a Heidegger entenderán qué es lo que echo de menos en su tratamiento del problema del Ser sin más que invitarles a compararlo con el que ha dado al problema de la Verdad. En este sí se ha ido a fondo y ha descendido hasta la región donde están sus raíces (2).

No hay más remedio, en la presente circunstancia del hombre

---

(1) Esto llevó a Heidegger a lo que considera «distinción fundamental» entre lo «ontológico» y lo «óntico», que lejos de ser fundamental, es trivial y vetustísima, o es una distinción incontrolable (no se sabe nunca dónde acaba lo «ontológico» y empieza lo «óntico») que difícilmente seguirá manteniendo hoy, y ha servido para que con ella se gargaricen y cobren gran fe en sí mismos los personajillos pululantes en todos los barrios bajos intelectuales del mundo, dispuestos siempre, como el buche del avestruz, a tragarse indiferentemente la cal, la joya y el pedrusco.

(2) Salvo el desconocimiento de la historicidad constitutiva de la función «verdad» que es a esta común con todos los demás ingredientes humanos. Porque Heidegger reconoce, claro es, en general, que el hombre es histórico; pero no hace esto bueno en su análisis de ningún tema particular.

occidental, que vestir de nuevo la escafandra y descender por debajo de todos los problemas, según venían siendo planteados, hacia regiones más abisales de su problematismo. No se trata, pues, de que las soluciones recibidas parezcan insuficientes, sino que parecen los problemas insuficientemente problematizados. Tenemos que aprender a verlos más exasperadamente, haciéndonos cuestión de lo que menos se esperaría. Y esto no por alarde ni diversión, sino porque de hecho esa nueva y más honda y grave potencia de su problematismo está ya actuando —sin palabras, sin definiciones— en los senos de la vida actual. Quiérase o no, con favor del contorno o bajo la presión de su hostilidad, habrá que cumplir en el tiempo inmediato una gran faena filosófica; porque «todo está en crisis», es decir, todo lo que hay sobre el haz de la tierra y de las mentes se ha vuelto equívoco, cuestionable y cuestionado. Los dos últimos siglos han vivido de fe en la «cultura» —ciencia, moral, arte, técnica, enriquecimiento—, sobre todo de una sólida confianza en la razón. Esta teología cultural, racionalista, se ha volatilizado (1). De aquí la forzosidad de extremar el radicalismo filosófico, puesto que los últimos puntos de apoyo hasta ahora firmes se han tornado tremulentos. Es decir, que una vez más la Filosofía tiene que dedicarse a su inexorable oficio y deber —que irrita tanto a las gentes y da al filósofo un cariz sospechoso de merodeador, de facineroso que entra por el sótano—, tiene una vez más, digo, que ir «por debajo de los cimientos mismos», so las cosas que parecían más incuestionables y últimas. Y esa sospechosa y sospechada faena es, por la gracia de Dios, el menester llamado «filosofía», la única disciplina humana que no vive de su buen éxito y de lograr lo que intenta; al revés: que consiste en fracasar siempre, porque lo necesario, lo ineludible en ella no es el logro, sino el intento. Así, ahora resulta que necesitamos preguntarnos, en orden a la verdad, no por un nuevo criterio de ella más buido que los anteriores, sino perentoriamente y cogiéndola por las solapas: ¿qué es la verdad como tal?; y en el orden de la realidad no qué cosas *son* o qué y cómo *es* lo que es, sino por qué en el Universo hay eso X que llamamos Ser, y en el orden del conocimiento, no por sus fundamentos o sus límites —como Platón, Aristóteles, Descartes, Kant—, sino por algo previo a todo eso: por qué nos ocupamos en intentar conocer.

Nuestra situación es, pues, inversa de la que gozaron los griegos.

(1) Sobre el estado actual de la «fe en la razón», véase *Apuntes sobre el pensamiento: su teurgia y su demiurgia.* [Parágrafo I: «Crisis del intelectual y crisis de la inteligencia» (*Obras Completas*, t. V).]

Ellos descubrieron el pensar como rigor, y les fue un deleite, un juego, una diversión. La teoría —dice Aristóteles— es τὸ ἥδιστον *(tò hédiston)*, la delicia de las delicias. Nosotros, no diré que estamos cansados de pensar —sería un error garrafal de diagnóstico—, pero sí diré que ya no nos divierte, no nos es *subjetivamente* juego. Queremos pensar justo lo necesario. Pensar se nos ha vuelto seriedad (1).

Cuando un criterio de verdad falla, se busca otro; cuando este falla también, se busca un tercero, y así sucesivamente hasta un momento en que la acumulación de fallos se interpone entre nosotros y nuestra intención de buscar aún un nuevo criterio más seguro y rigoroso que todos los precedentes. Los errores cometidos, al ser tan numerosos, se condensan en una experiencia general de frustración que automáticamente nos hace desconfiar de todo nuevo esfuerzo. Es la situación de escepticismo. Pero esta desconfianza frente a todo esfuerzo del género usado, esto es, del que busca por derecho, directamente, un criterio de verdad más firme que los fallidos, no anula la necesidad que sentimos de poseer ese criterio. Esta dual actitud trae consigo que aprendamos, por fin, a distinguir entre el problema consistente en hallar un criterio de verdad, algo que sirva como señal para discernir cuándo una opinión es o no verdad —criterio que acaba siempre por fallar—, y el problema de la verdad misma como necesidad que el hombre, a despecho de todos los fracasos, siente siempre; por tanto, de la verdad como función en el organismo de la vida humana. Entonces, y solo entonces, caemos, sorprendidos, en la cuenta de que el primario y más radical sentido de la pregunta pilatiana: ¿qué es la verdad?, no es preguntarse por su criterio o señal distintivos, sino por algo previo a todo eso; a saber: cuáles son los rasgos, los caracteres precisos de esa peculiar necesidad o interés del hombre que solemos llamar «verdad». Como si un telón hubiese sido levantado, esta advertencia descubre a nuestra vista todo un mundo de asuntos nuevos, más elementales, radicales o previos que los hasta ahora temáticamente atendidos e investigados en filosofía. Lo propio podíamos decir con respecto al problema tradicional del Ser.

El hombre no tiene derecho a ser radical en su comportamiento. Decir esto o lo contrario no es, como suele creerse, una cuestión temperamental, de suerte que queda, en fin de cuentas, a su arbitrio

---

(1) Sobre cómo la generación de Unamuno, Bernard Shaw, Barrès, Ganivet, fue la última en que los escritores jugaban con las ideas, sin sospechar la seriedad que puede ser pensar, véase «Prólogo a las *Cartas finlandesas* de Ganivet» (*Obras Completas*, t. VI).

deber ser o no deber ser radical en su conducta. Todo en el hombre es problemático, climatérico, parcial, insuficiente, relativo y aproximado. Darse cuenta de esto es ser, en verdad, hombre, coincidir consigo, ponerse a nivel de humanidad. En cambio, conducirse radicalmente es desconocer esa relatividad y cuestionabilidad que son la consistencia elemental del hombre, y, por tanto, es atroz ceguera y es caer a un nivel infrahumano. De ahí la fisonomía que el radical nos presenta de semi-bestia emergente.

Solo hay una actividad en que el hombre puede ser radical. Se trata de una actividad en que el hombre, quiera o no, no tiene más remedio que ser radical: es la filosofía. La filosofía es formalmente radicalismo porque es el esfuerzo para descubrir las raíces de lo demás, que por sí no las manifiesta, y en este sentido no las tiene. La filosofía proporciona a hombre y mundo sus defectivas raíces. No está dicho, ni mucho menos, que la filosofía logre eso que se propone. Como he manifestado reiteradamente, la filosofía es una ocupación que no vive de sus consecuciones, que no se justifica por su logro. Al contrario: frente a todas las demás actividades humanas de orden intelectual, se caracteriza por ser un fracaso permanente, y sin embargo, no haber otro remedio que intentar siempre de nuevo, acometer la tarea siempre abortada; pero ¡ahí está!, nunca rigorosamente imposible. Es la perenne fatiga de Sísyfo elevando, una y otra vez vanamente, la pesadumbre del peñasco desde el valle a la cumbre. Pero Nietzsche nos recuerda que Sísyfo —de *sophós*— con reduplicación, quiere decir *el sabio*, *Sapiens*, y este vocablo lo mismo que su doble griego no quiere decir erudito ni hombre de ciencia, sino más simplemente el que distingue de «sabores», de sapideces, el catador, el que tiene buen paladar; en suma, el hombre de buen gusto.

Digamos, pues, que en la filosofía el hombre parte hacia lo improbable y navega hacia una costa que acaso no hay. Ya esto bastaría para hacer ver que la filosofía, si es conocimiento, no es ciencia. Las ciencias no tendrían sentido sin logro, por lo menos parcial, de su propósito. Verdad es que el propósito de las ciencias no es ser, en la plenitud del término, conocimiento, sino construcción previa para hacer posible la técnica. Sin entrar ahora de lleno en la cuestión, baste recordar este hecho irrecusable: los griegos, que inventaron las ciencias, no las consideraron nunca, ni siquiera Aristóteles, como auténtico conocimiento. Y no se presuma tras esto ninguna idea abstrusa del conocimiento a que solo se llega mediante complicadas lucubraciones en que los filósofos se hayan complacido. Al revés:

quiere decir que lo que el hombre de la calle entiende buenamente cuando oye la palabra «conocer», no es lo que las ciencias se proponen y hacen. Porque el hombre de la calle no entiende las palabras con reservas mentales, sino en la generosa integridad de su sentido. Así, por conocimiento entiende conocimiento plenario de la cosa, integral saber lo que es; tal vez, lo único en que el filósofo coincide con el hombre de la calle. Ahora bien; las ciencias ni son ni quieren ser eso. No se proponen, sin más, averiguar lo que las cosas son, fueren estas como fueren y cualesquiera sean las condiciones en que se presentan, sino, al contrario, parten solo hacia lo probable, inquieren de las cosas no más que lo que es de *antemano* seguramente asequible, pero a la vez prácticamente aprovechable. Por tanto, lo que sí es una idea abstrusa y reclama complicadas lucubraciones es considerar eso que las ciencias efectivamente practican como auténtico conocimiento, puesto que referido a ellas el sentido de este vocablo queda gravemente amputado y entablillado y es en rigor mero híbrido de conocimiento y práctica. Ciertamente que las ciencias no consiguen tampoco todo lo que se proponen, y su logro es solo parcial. Pero en la filosofía el logro es total o no es. De modo que las ciencias son ocupaciones logradas; pero no son propiamente conocimiento, mientras que la filosofía es una ocupación siempre malograda, pero consistente en un esfuerzo de auténtico conocer.

Lo que la Filosofía tiene de constitutivo fracaso es lo que hace de ella la actividad más profunda de que el hombre es capaz —yo diría, sin comprometerme a inflación como Heidegger—, la más humana. Porque es el hombre precisamente un sustancial fracaso, o dicho en otro giro: la sustancia del hombre es su inevitable y magnífico fracasar. Lo que en el hombre no fracasa o fracasa solo *per accidens* es su soporte animal (1).

Trae esto consigo que la apreciación o valoración de la filosofía tiene que hacerse con un escantillón inverso del habitual. Pues se desprende de lo dicho que todas las filosofías son ya logro en cuanto que son, sin más, filosofía. Por muy erradas que sus doctrinas sean, lo son en una perspectiva —la filosófica, que es radical en su método y universal en su tema— ya de suyo más verdad que cualquiera no filosófica, es decir, parcial e intramundana. Más aún: esas filosofías son ya logro desde su primer paso; ya el iniciar la actitud, la óptica filosófica y «salirse del mundo recibido» y mecánicamente

---

(1) Véase *Historia como Sistema* y «Prólogo a la *Historia de la Filosofía* de Bréhier» (*Obras Completas*, t. VI).

aceptado, el mundo lugar-comunista, es comenzar a hallarse en la verdad. Como la filosofía es una actividad, y la actividad es un movimiento, y el movimiento tiene un *terminus a quo*, de que parte y que abandona, y un *terminus ad quem* al que espera y pretende, diremos que la filosofía, desde que arranca, logra ya transcender aquel y nunca ha derribado a este.

La filosofía, repitámoslo una vez más, ha fracasado siempre. Mas en vez de quedarnos ahí, debemos preguntarnos si no es la misión positiva de la filosofía esto que llamamos su constante fracaso. Porque lo curioso es que ninguna época ha sentido *su* filosofía como fracaso; es la época subsecuente quien, volviendo atrás la mirada, la ve así. Pero la ve así *porque* ella ha llegado a una filosofía más completa, más radical, y la menor integridad o integración de las precedentes es lo que llamamos su fracaso. Cuando subimos a una montaña, cada uno de nuestros pasos es la aspiración a llegar hasta la cima, y si el que ahora damos mira hacia atrás, le parecerán sus congéneres anteriores un fracaso. Mas cada paso fue, como el último, un propósito de llegar a la cima y un creerse *casi* estar ya en ella. El hombre que se cree en todo lugar centro del Universo, se cree en toda altura donde esté, cima del mundo.

Quedemos, pues, en entender la filosofía, la sapiencia y *sab*iduría como hambre de *saber* a raíces, lo cual implica a la vez apetito y carencia de estas. Fracasa porque no llega a la última raíz que apetece; pero es acierto y logro cuando se compara con las demás actitudes, con las demás opiniones del hombre. Con ser fracaso —mirada en absoluto—, es siempre más firme y *sab*rosa, más suculenta que cualquiera otra forma de vida y de mundo.

Entre paréntesis: «raíz» no es más ni menos metáfora que cualquier otro término. Toda la lengua es metáfora, o dicho en mejor forma: toda lengua está en continuo proceso de metaforización. Fue un puro azar que no digamos normalmente «raíz» en vez de principio, causa, *arkhé*, *aitía*, fundamento, razón. Hubo un tiempo en que las lenguas indo-europeas, para expresar la idea de Ser, emplearon el vocablo que significa «brotar, crecer la planta». Así en indo-europeo había la raíz *bhu*; en sánscrito, *abhut* (aoristo) y en griego, ἔφυ *(éphy)*. De ello quedó en nuestro verbo *ser* el tema de perfecto: *fui*, *fue*. Esto indica que, durante cierta etapa, para enunciar las relaciones más abstractas y profundas de lo Real se tuvo a la vista el sistema de imágenes botánicas «puesto de moda» por el invento reciente de la agricultura. Si en esa época hubiera existido la Filosofía, es lo más probable que hoy, en vez de «principio», diríamos «raíz», y este es-

tudio, en lugar de «El principialismo de Leibniz», se titularía: «El radicalismo de Leibniz». El filósofo es el especialista en raíces; por eso no tiene otro remedio que ser radical, ni cabe más incapaz filosofía que la «filosofía del sentido común», que era, por cierto, la de Menéndez Pelayo.

§ 30

[CREENCIA Y VERDAD]

DESDE hace un rato estamos dando vueltas en torno a la filosofía, como hicieron los hebreos para tomar a Jericó. Es una estrategia de aproximación cicloide. Al girar en derredor nos aparecen una y otra vez, con terca reiteración, las mismas vistas de la ciudad; pero cada vez más próximas y bajo un ángulo diferente. Demos ahora un rodeo más.

Dije, frente a Heidegger, que la filosofía no nace de la extrañeza que el mundo nos produce cuando falla como sistema de enseres o utensilios, falla que nos descubriría esa su independencia de nosotros que llamamos su Ser; e indiqué que esto me parecía un error, porque no ha habido ni puede haber un momento en que el hombre no esté extrañado del mundo, y sin embargo, no siempre —menos aún, casi nunca— ha pensado que las cosas tuviesen un Ser, o lo que es igual: casi nunca se ha ocupado en filosofar. Dije, en cambio, que la filosofía nace y renace cuando el hombre pierde su fe o sistema de creencias tradicionales, y, por tanto, cae en la duda al tiempo que se cree en posesión de una nueva *vía* o método para salir de esta. En la fe se está, en la duda se cae y en la filosofía se sale de esta al Universo. De estos dos temas, el más intrincado es el primero. Razón para que comencemos con el segundo.

Hice notar que la filosofía no puede ser una actitud primeriza del hombre, sino que supone siempre otra anterior en la cual el hombre vive desde creencias (1). Es vergonzoso que no exista una descripción esencial de la forma que tiene la vida cuando es existir desde creencias, como no lo es menos que no se haya *nunca* contado

(1) No me es posible repetir aquí la exposición de lo que entiendo *sensu stricto* por «creencias». (Véase mi ensayo *Ideas y creencias*, en *Obras Completas*, t. V.)

persuasivamente el acontecimiento más importante, más grave, que puede darse en la Historia y que muchas veces se ha dado: la pérdida o volatilización de una fe, esa extraña y dramática peripecia en la cual un amplio grupo humano pasa de creer a pie juntillas en una figura del mundo a dudar de ella. Mientras esto no se haga, no podrá haber plena claridad ni sobre el origen de la Filosofía ni sobre lo que esta es (1). Muy especialmente me ha sorprendido siempre que un hombre como Dilthey, pertrechado como nadie para esclarecer esto, no haya sabido nunca ver cómo nació en cierto instante de la vida griega la actitud filosófica. En su *Introducción a las ciencias del espíritu* empieza tranquilamente exponiendo las primeras doctrinas filosóficas, como si hacer filosofía fuera lo más *natural* del mundo. Es ello un síntoma más de que Dilthey, cuyo genial y tenaz esfuerzo se dirigió precisamente a superar todo *naturalismo* en la consideración del hombre, quedó siempre y en última instancia prisionero de él, y no consiguió nunca pensar la realidad humana como algo a rajatabla histórico, sino que recayó siempre de nuevo en la idea tradicional de que el hombre tiene y es una «naturaleza».

Si se hubiera hecho aquella diagnosis de la «vida como estar en la creencia», habríase visto que en ella no existe la idea de Verdad. Esta no puede formarse sino cuando el hombre encuentra *eficazmente* ante sí otras creencias, es decir, las creencias de otros. Lo que importaría explicar es en qué coyuntura precisa tiene que estar ya, por sí, una «vida como creencia» para que tenga con otras creencias lo que llamo encuentro eficaz. El tema es de enorme interés humanístico. La clave para que la explicación se logre está donde menos podría en abstracto imaginarse; a saber: en aclarar el hecho opuesto, consistente en que a estas horas conviven en el Sudán Occidental y regiones próximas innumerables pequeños pueblos o tribus, en trato constante unos con otros, y, sin embargo, adscrito cada cual a sus creencias tradicionales, sin que hagan mella en lo compacto de su fe la presencia y contacto permanente de otros pueblos que creen con igual impasibilidad en sus dogmas divergentes. Los Glidyi-Ewe de Togo dicen de un hombre que pertenece a otra tribu o familias: «Ese baila con otro tambor» (2). Quien es de verdad aficionado a

(1) Veremos si puedo publicar en 1948 mi estudio *Origen de la Filosofía*. Aquí no cabe entrar en el asunto porque es formalmente histórico, y aclararlo es hacer en serio historia, y toda historia, si ha de resultar convincente, es larga de contar. [Publicado en el volumen de «Obras Inéditas». *Origen y epílogo de la filosofía*, México, 1960.]

(2) Dietrich Westermann: *Die Glidyi - Ewe in Togo* (1935, pág. 140).

Humanidades, se deleita siempre que un hecho le patentiza la condición «ondulante y diversa» del ente humano. Así en este caso. El tambor es el instrumento que simboliza el sistema de creencias y normas para muchísimos pueblos primitivos. Y ello, porque la acción religiosa e «intelectual» por excelencia —esto es, de relación con la transcendencia que es el mundo— es la danza ritual colectiva. La cosa es estupenda, y ella me obliga a insinuar a mi amigo Heidegger que para los negros de Africa filosofar es bailar y no preguntarse por el Ser. Quien no sea capaz de *ver y entender* estas sorprendentes homologías, no es capaz de Humanidades. Porque resulta que danza ritual colectiva, con asistencia patética de toda la colectividad, era lo que en la Grecia creyente constituía el acto religioso fundamental en que el hombre se dirige a Dios y Dios se hace presente al hombre, y, por tanto, era esa danza y la asistencia a su espectáculo el estricto homólogo de la meditación y la plegaria, era sus «ejercicios espirituales». Ahora bien: ¡mire usted cómo es este demonio de la realidad humana!: a esa fiesta de danza ritual se llamó en Grecia *theoría*. Dígaseme si es arbitrario y gana —que juzgo para mí repugnantísima y pueril— de andar solicitando los datos, decir que para el negro africano filosofar es bailar. Entre los amerindios del Norte la cosa es aún más estrictamente así, porque en ellos las danzas que son también sociales, provienen de invención individual obtenida en los sueños, y los sueños son el «modo de pensar» metafísico de los primitivos. Pues conviene recordar que antes que del «modo de penar» perceptivo-conceptual que hizo posible a la filosofía, usaron los hombres de otros muy distintos durante centenas de miles de años. Antes, en efecto, predominó en la Humanidad el «modo de pensar» emotivo-imaginista o mitológico, y aún antes, decenas de milenios antes, el

---

Westermann es uno de los maestros mayores de la más reciente y rigorosa Etnología. Claro que todos, incluso Malinowski, están en materia de Humanidades por debajo del nivel que a nuestro tiempo corresponde. Westermann cita entre los «decires» o adagios que oyó, este: «El que nunca ha estado fuera, cree que solo su madre sabe guisar.» ¿Es este un tópico reciente o es tan viejo como los otros? Sería interesante averiguarlo, porque si es reciente, valdría como síntoma de un inicial descreimiento, y si no, que por múltiples razones es lo más probable, sería un buen dato para el hecho —en conjunto incuestionable— de que la coexistencia de creencias divergentes en su contorno es *ineficaz* y no tiene impacto sobre la fe de estos pueblos. Que de un hecho que salta tanto a la vista aun para el mero lector, tan distante y misérrimo como yo, no se hayan hecho problemas estos etnólogos, demuestra hasta qué punto ellos, como en general los historiadores y filólogos, son gente poco alerta.

«modo de pensar» visionario que hoy conservan en gran parte estos amerindios y los pueblos chamanistas del norte de Asia (1).

Solo cuando el hombre cae en la cuenta de que frente a sus propias creencias existen otras, que una vez advertidas le parecen a él mismo poco más o menos tan dignas de crédito como las suyas, es cuando en el hombre surge una nueva necesidad: la de poder discernir cuál entre los dos convolutos de creencias es el que *últimamente* merece ser creído. Esa necesidad, ese haber menester o menesterosidad de decidir entre dos creencias, es lo que llamamos «verdad». Ahora, creo, se hace palmario por qué mientras se vive de lleno en la creencia no cabe sentir, ni siquiera cabe entender, qué cosa es eso de la Verdad. Como he mostrado en otro estudio, lo característico de las «creencias» frente a las «ideas» u opiniones —incluyendo en estas las doctrinas más rigorosamente científicas— es que la realidad, plena y auténtica realidad, no nos es sino aquello en que creemos, y nunca aquello que pensamos. No es sino lo mismo, visto por su envés, decir que nuestras «creencias» no nos aparecen nunca como opiniones ni personales, ni colectivas, ni universales, sino la «realidad misma». Es más: de buena parte de nuestras creencias no tenemos siquiera noticia. Actúan en nosotros por detrás de nuestra lucidez mental, y para descubrirlas no hemos de buscarlas entre las «ideas que tenemos», sino entre las «cosas con que contamos». La forma de conciencia que en nosotros tienen las «creencias», no es un «darse cuenta», una *noésis*, sino un simple y directo «contar con».

Darse cuenta de una cosa sin contar con ella —como nos pasa con el centauro, con los teoremas matemáticos, con la teoría de la relatividad, con nuestra propia filosofía—, eso es una «idea». Contar con una cosa sin pensar en ella, sin darse cuenta de ella —como nos pasa con la solidez de la tierra sobre que vamos a dar el próximo paso, con el sol que va a salir mañana—, eso es una «creencia». De ello se sigue que *no creemos nunca en una idea*, y como la teoría —ciencia, filosofía, etc.— no es sino «ideas», no tiene sentido pretender del hombre que crea en la teoría; y a todo el que, violentando las cosas, por manía de ser heroico o por tendencia al histrionismo —nada de esto deja de ser así porque a veces al maniático, al histrión y al mimo le cueste la vida—, ha querido fingir que *creía* en sus *ideas*, se le ha conocido en la cara la honorable superchería. Las «ideas» nos persuaden, nos convencen, son «evidentes» o son «probadas»; pero

(1) Véase mi libro *Comentario al «Banquete» de Platón*. [Se publicará en *Obras Inéditas*.]

son todo eso porque no dejan nunca de ser *meras* ideas nuestras y no nos son nunca la realidad misma, como nos es aquello en que creemos. De aquí que la teoría, las ideas, aun las más firmes y demostradas, posean en nuestra vida un carácter espectral, irreal, imaginario, no últimamente *serio*. Digo esto porque no *somos* nunca nuestras ideas, no las confundimos con nosotros, sino que meramente las pensamos. y todo pensar no es, hablando en concreción, sino fantasía. La ciencia es pura fantasía exacta, y ya indiqué alguna vez que esto es una perogrullada, porque claro está que nada puede ser exacto más que una fantasía, una imaginación, algo que se inventa *ad hoc* para que sea exacto, como veremos luego al entrar en el método más rigoroso de la actual Matemática. Es curioso cómo Descartes y Leibniz, a quienes todo inducía a hacer de la Matemática «entendimiento puro», no tienen más remedio, pulcros como eran al teorizar, que reconocer la Matemática como obra de la imaginación. Un paso más, y habrían perdido su terror metódico a la fantasía, reconociendo que todo «entendimiento» es imaginación. Pero el caso es que a estas horas no se ha reconocido aún, por razones de tenaz e inconcebible superstición, que pensar no es sino fantasear. De aquí que sintamos siempre la «idea» como algo que nosotros *hacemos*, como hacemos el centauro y la quimera. Por eso no *podemos* ni, claro está, debemos tomar nuestras «ideas», tomar la teoría completamente en serio. A fuer de tener estas una dimensión que nos las presenta como creaciones nuestras, nos damos automáticamente cuenta de que, como las hicimos, las podemos deshacer, que son, por tanto, *revocables*. Las creencias, en cambio —todo aquello con que, queramos o no, contamos—, constituyen el estrato de pavorosa e irrevocable seriedad que es en postrera instancia nuestra vida.

Yo expreso este distinto cariz diciendo que las «ideas» las tenemos y sostenemos; pero que en las «creencias» estamos; es decir, que son ellas quienes nos tienen, nos sostienen y nos retienen. La teoría científica, ni más ni menos que la poesía, de quien es gemela, pertenece al mundo irreal de lo fantástico. Lo real de la ciencia es su aplicación, su práctica, y toda teoría es en principio practicable. Pero ella misma es irrealidad y fantasmagoría.

Cuando el hombre cae en la cuenta de que sus creencias no son la única realidad, sino que hay otras distintas, pierde *ipso facto* su virginidad, inocencia y energía de creencias. Se da cuenta de ellas como *meras* creencias, esto es, como «ideas». Adquiere entonces frente a ellas una libertad que antes no poseía. Dejan de tenerle y retenerle. Se hacen revocables, pierden el peso absoluto de su absoluta seriedad

y van a *aproximarse* a la poesía, formando parte de un mundo que tiene, frente a aquella dimensión seria, una dimensión de juego. Claro que esta libertad, como toda libertad, suponiendo que esta sea una joya, se paga cambiando la seguridad de la creencia con la perplejidad, la inseguridad, la zozobra, el titubeo, la fluctuación, en suma, con la incertidumbre ante las «ideas». La incertidumbre, que desconocía mientras creía, le descubre que «necesita estar en lo cierto». Y si es pura sangre, un ansia infinita de certidumbre se apodera de él, y vivirá sin sosiego, azorado, en gran turbación, hasta que no logre fabricarse para la creencia fracturada el aparato ortopédico que es una certitud. La certidumbre es el *Ersatz* de la creencia.

Por supuesto que es ineludible explicar —aunque no es esta la oportunidad— por qué al perder la creencia y caer en la perplejidad o incertidumbre, el hombre no se queda tranquilamente en ella, sino que necesita salir y llegar a «estar en lo cierto». La cosa anda muy lejos de ser obvia y sencilla. Pues acontece que incluso el más creyente pasa la mayor parte de su vida en la incertidumbre, en la perplejidad; lo que prueba que no es imposible vivir perplejo. ¿Por qué, sin embargo, no puede aceptarlo y entregarse pasivamente a ello? Que aun el más firme creyente se pasa la vida, repito, en la incertidumbre, es patente, puesto que la dimensión primaria y principal de nuestra vida es el porvenir: en él estamos de continuo, desde él vivimos presente y pasado. Ahora bien; el porvenir es lo incierto, y la forma de «estar en el futuro» es precisamente la perplejidad.

La perplejidad no es ocasional, sino que es una «formalidad» constituyente de la vida. Podemos categóricamente decir que la vida es perplejidad (1). Por muy macizo que sea el sistema de creencias en que el hombre esté constituido, el instante por venir se presenta ante él como una encrucijada de posibilidades, de cosas que, superiores a nuestra voluntad y previsión, pueden ocurrir, y de cosas que podemos nosotros muy bien hacer, mas que por lo mismo nos obliga su multiplicidad a elegir una con nuestro albedrío. En toda hora, ante el más inmediato futuro, nuestra vida suele piafar, incierta

(1) La vida es siempre única, la de cada cual. Hay y ha habido, sin embargo, innumerables vidas únicas. A aquellos competentes abstractos que integran la estructura *formal* de todas ellas llamo «formalidades de la vida». El término, cargado con un sentido aristotélico que me sobra, procede de Duns Scoto. Que la filosofía escolástica me parezca pésima, hasta el punto de no parecerme una filosofía, no quita lo más mínimo para que me parezca admirabilísima, desde otros puntos de vista, como esfuerzo intelectual. Y la prueba más fehaciente de esta estimación es que he procurado aprovechar de ella todo lo que, a mi juicio, es aprovechable, lo cual no es parva cuantía.

de qué camino tomará, irresoluta respecto a su quehacer, mientras del seno arcano del porvenir universal se siente amenazada por innumerables advenimientos posibles, favorables unos y otros adversos. Notorio es que «amenazar» vino de *minari*, un término de la vida pastoril que entró en la lengua clásica de Roma y significa «tirar pedradas, lanzar de lejos el garrote, hacer crudos gestos» el pastor al ganado. El hombre recogido en el rincón interno de su vida mira inquieto, con humildad de oveja, el aire en torno, porque presiente que llegan silbando pedradas y golpes, o, viceversa, caricias y delicias que el atrabiliario pastor llamado Destino le ha lanzado ya del otro lado de lo visible, desde el trasmundo que es el Porvenir, y no tardarán en alcanzarle. Sus firmes creencias le sirven solo para aguantar mejor la eventual pedrada, para no infatuarse con la buena fortuna; pero no le evitan la perplejidad ni le sosiegan la incertidumbre. El hombre, al estar siempre en el Porvenir, como tal está siempre bajo la amenaza.

Cuando sobre esta condición irremediable de su vida le acontece además perder sus creencias porque ha empezado a creer también en las ajenas y no sabe a qué atenerse respecto del mundo y de sí mismo, la incertidumbre anega todo el ámbito de su realidad. «Yo no sé qué pensar...» solemos decir entonces. Entiéndase bien. No se trata de que no tengamos opiniones sobre el asunto, pensamientos acerca de él. Es todo lo contrario. Es que tenemos, por lo menos, dos opiniones ante nosotros sobre el tema, entre sí contrarias, cuando no contradictorias; pero en ambas las cuales creemos, o mejor dicho creeríamos, si esa doble creencia germinante no neutralizase nuestro creer. Cada una de ellas atrae nuestra adhesión alternativamente. Teniendo esta delante me siento forzado a adoptarla, a hacerme uno con ella; pero en ese instante aparece la otra, y me siento igualmente dispuesto a hacerme uno con ella. Va y viene, pendula mi ser de la una a la otra. Y este poder ser uno con cualquiera de ellas impide precisamente que yo sea uno. Soy dos, mi ser se dilacera en dualidad del creer; este creer dos cosas incompatibles es la duda, la incertidumbre. Es, pues, erróneo representarse el dudar como la negación del creer, como un vacío de convicción. Todo lo contrario: no existe duda posible si no preexisten dos dogmas, dos tesis u opiniones, ambas las cuales creo o, mejor, creería. El dubitante cree más que el creyente, prisionero con exclusividad en el monobloque de su fe. La duda es creer a la vez en dos cosas, ver a la vez dos ideas dispares y distantes. Este ver de doble rayo visual, este estrabismo mental, es el dudar. La duda es la hermana bizca que tiene la creencia.

He aquí por qué no se puede aceptar la perplejidad, la incertidumbre. Solo se puede aguantar. En la duda no es posible estar, porque es ella un ir y venir de una opinión a la otra, un no poder quedarse en ninguna. Por eso el idioma dice que «se cae en la duda». Cuando esta es amplia, encarece la situación diciendo, sí, que se está, pero «se *está* en un mar de dudas». Estar en el mar no es estar, es fluctuar, ir y venir sobre la inquietud del oleaje y congoja de caer, de irse al fondo. Lo dudoso no es tierra firme en que se puede estar, es elemento líquido en donde solo cabe fluctuar, caer y sumergirse.

Hay que tomar en serio estas expresiones de la lengua donde la Humanidad ha ido decantando su milenaria «experiencia de la vida». Esas expresiones son metáforas; pero *la metáfora es el auténtico nombre de las cosas*, y no el término técnico de la terminología. El Término —en este sentido, no de concepto, sino de vocablo que lo designa—, el término técnico es una palabra cadáver, esterilizada, aseptizada, y que por lo mismo se ha convertido en ficha y ha dejado de ser viviente nombrar, esto es, de ejecutar ella por sí esa operación y función que es «decir la cosa» y llamamos *nombrar*. El verdadero sentido de *nombre* es «lo que sirve para *llamar* a alguien». La palabra *llama* a la cosa que no está ahí, ante nosotros, y la cosa acude como un can, se nos hace más o menos presente, se dirige a nosotros, responde, se manifiesta. Por tanto, la noción de que el nombre *llama* a las cosas proviene del pensar «animista» primitivo en que toda cosa tiene alma, un centro íntimo, desde el cual oye, entiende la llamada, responde y viene.

En el momento en que un nombre se convierte en término técnico, lejos de decirnos él la cosa, de traérnosla y hacérnosla visible, tenemos inversamente que buscar por otros medios la cosa que el término designa, verla bien y solo entonces entendemos el término. Una terminología es todo lo contrario de una lengua (1).

(1) Pensar que durante más de treinta años —se dice pronto— he tenido día por día que soportar *en silencio, nunca interrumpido*, que muchos pseudo-intelectuales de mi país descalificaban mi pensamiento, porque «no escribía más que metáforas» —decían ellos. Esto les hacía triunfalmente sentenciar y proclamar que mis escritos no eran filosofía. ¡Y claro que afortunadamente no lo eran! si filosofía es algo que ellos son capaces de segregar. Ciertamente que yo extremaba la ocultación de la musculatura dialéctica definitoria de mi pensamiento, como la naturaleza cuida de cubrir fibra, nervio y tendón con la literatura ectodérmica de la piel donde se esmeró en poner el *stratum lucidum*. Parece mentira que ante mis escritos —cuya importancia, aparte de esta cuestión, reconozco que es escasa— nadie haya hecho la generosa observación que es, además, irrefutable, de que en ellos no se trata

§ 31

[EL LADO DRAMÁTICO DE LA FILOSOFÍA]

La filosofía es el formal movimiento que lleva a salir de la duda. Sin esta no hay filosofía. Por eso no puede consistir en extrañarse de las cosas que hay en derredor y su ámbito o mundo. La filosofía no es en su arranque ocupación directa con el mundo, sino con ciertas opiniones o «modos de pensar» que acerca de él preexistían. Por eso la filosofía no es un modo constante en el hombre, no es ubicua y ucrónica. Nace y renace en determinadas coyunturas de la historia que se caracterizan porque en ellas una fe, un repertorio de «opiniones reinantes», de vigencias noéticas tradicionales sucumben. Por eso, es en su término *a quo* tan dramática la actitud del filósofo. Ninguna idea preexistente, o poco menos, ningún tópico de los que «encuentra ahí» establecidos en su contorno social, le *va* suficientemente. Todos le parecen mancos o vagos o insólidos. Llega en esto a la hiperestesia —a no poder creer, usar, vivir sin más, ninguna idea recibida sobre tema alguno importante. De aquí el mal humor contra el vulgo característico de los filósofos— de Parménides, Heráclito, Jenófanes, Sócrates, Platón, Bacon, Descartes, Kant, Hegel, Comte. El único que no se enfada con nadie es el dulcísimo Dilthey, pero esto fue por la más peregrina razón: porque Dilthey —educado en lo que se llamaba entonces «positivismo»— vivió aterrorizado ante la vehemente sospecha, musitante en la reconditez de su mente, de que había descubierto una nueva filosofía, él, que por otra parte, estaba imbuido por la idea de que las filosofías habían acabado ya, como se acaba una función de fuegos artificiales.

Si la filosofía fuese entrañamiento ante el mundo, comenzaría por ser un absoluto no saber —el no saber de quien no sabe que ha habido, que podría haber algo así como saber. Ahora bien, lo esencial

---

de algo que se da como filosofía y resulta ser literatura, sino por el contrario, de algo que se da como literatura y resulta que es filosofía. Pero esas gentes que de nada entienden, menos que de nada entienden de elegancia, y no conciben que una vida y una obra puedan cuidar esta virtud. Ni de lejos sospechan por qué *esenciales y graves razones*, es el hombre el animal elegante. *Dies irae, dies illa.*

a la incoación filosófica es caer en la cuenta de que se *ha creído saber* y esta creencia se ha revelado como un error.

El primer saber aparece como tal precisamente cuando al dudar de él —de la «creencia»— se le invalida y echa de menos. Es como la salud que no tiene figura sino cuando falta y brilla... por su ausencia. Representémonos este lado dramático del filosofar.

En Grecia, si alguna vez, fue la filosofía en algún sentido pregunta por el Ser (1). Evidentemente esto quiere decir que eso llamado Ser era postulado para llenar el hueco de lo que se había ido: un mundo cuya decisiva realidad eran los dioses. Nótese lo que supone esta actitud que busca con ansia el Ser. Se trata de examinar todo «lo que hay» con respecto a su entidad o realidad, lo cual implica no juzgarse bastante que «haya» algo para que tenga realidad, para que tenga auténtico Ser. O, dicho de otro modo, que el Ser, si se incluye en él «todo lo que hay», tiene valores diferentes, rangos distintos en cuanto a su «haberlo»: lo que propiamente es, lo que parece que es, lo que casi es, lo que casi no es, lo que es y no es, etc. Todo esto, a su vez, implica que el mundo que «hay ahí» sin más, y en que vivimos, tal y como lo vivimos, es decir, según las opiniones recibidas nos lo hacían ver, es un engaño, un espejismo, un fraude. Lo «natural» sería que aquello en que el hombre está —el mundo, contorno, circunstancia— fuese algo completamente claro y nada dudoso. La impresión contraria originada en el descubrimiento de que las «opiniones reinantes», las tradiciones eran erradas, y, sobre todo, que no hay dioses, sostén y norma del mundo, la impresión de existir en lo engañoso y fraudulento fue el punto de partida de la filosofía. Es la enajenación del mundo habitual o tradicional. La cosa es terrible: ese universo en que estamos y que somos deja de parecernos lo que más sustantivamente tiene que ser: firme. Se vuelve informe, inseguro, problemático, fluido. Hallarse en él es lo contrario de estar —es caer, perderse, ahogarse—. Ya es penoso que en la vida padezcamos un engaño, pero imagínese que ese engaño se generaliza y que sentimos nuestro vivir todo, integralmente, como un engaño. ¡Es para enloquecer! ¡Es sentir que somos dementes —que nada es o lo hay propiamente, que nada es lo que es, sino, a la vez, lo contrario de lo que es, cualquiera otra cosa— y que lo somos no por defecto de nuestra mente, sino del mundo, que al ser él constitutivo engaño y delirio, nos dementa! El es locura, insania y en ella estamos sumergidos.

(1) Ya veremos que ni en Grecia fue propiamente esto *porque el ser no es pregunta* sino que empieza ya respuesta.

El Mundo como Engaño es la más desazonadora «realidad» que solo podemos calificar llamándola —y sintiéndola— como la Nada-siendo, siéndonos. La pura Nada es mejor, porque se contenta con un absoluto no ser y se anula solo a sí misma. Pero estar en la Nada, como en la duda radical estamos, es hallarnos sometidos y entregados a una Nada operante, activa, que ejerce sobre nosotros su terrible poder aniquilador, anonadante. Vivir en sustancial engaño es asistir instante tras instante a la destrucción de cada uno de nuestros actos y estados, al asesinato incesante de nuestro vivir.

La inquietud, el medular desasosiego que debieron sentir estos primeros hombres que no creían en los dioses, a quienes el Mundo se les había deshecho como «seguridad» y se les había convertido en engaño, debió ser terrible. De aquí la heroica reacción con que buscaron salir a algo firme y ponerse en lo cierto. De aquí, el tono de grito de salvación, la exuberancia gesticular de náufragos liberados con que nos hablan agarrados a la roca benéfica que han encontrado —a su filosofía. Es un grito, a la vez, exultante e irritado. Irritado contra la tradición, el tópico que habían creado un mundo engañoso de que había sido preciso peligrosamente salvarse. Estos filósofos primeros representan el optimismo en la «época trágica de los griegos». Eran optimistas, puesto que atribuían el engaño que era el Mundo a las erradas opiniones de los hombres anteriores.

Porque cuando hay engaño es ineludible detectar al engañador. Ahora bien, a la conciencia de que estamos en el Engaño que llamamos Mundo, cabe reaccionar de dos maneras: una viendo desde luego ese engaño como voluntariamente producido por algún poder superior. Otra: tomándolo como un resultado sobrevenido de quien nadie es responsable. En este caso el Engaño se debilita en mero Enigma. Se ve que Heráclito estuvo a un pelo de lo primero cuando dice: «La realidad gusta de ocultarse.» Sin embargo, no fue ese el camino que tomó la filosofía. Le pareció que pensando un poder latente ocupado en engañarnos —el «esprit malin» de Descartes, idea tan profunda y poco entendida— retrocedían al mito y aquellos hombres odiaban la mitología porque ella sí que era palmariamente fraude. Buscaron la salida viendo lo Real como mero enigma, como acertijo y de aquí el estilo de descifradores de acertijos que adoptaron lo filósofos.

Pero es claro que echamos de menos una «ciencia» que intente explicarse el Mundo y hallar su Ser verdadero, partiendo de considerar el engaño en que vivimos y que el Mundo nos es, como obra de alguien. *Alguien ha querido que el hombre viva engañado.* Hay un

«espíritu maligno». El cristianismo, el mazdeísmo, el maniqueísmo, el cartesianismo, los Hindúes, Schopenhauer han sido un conato de aquella «*epistéme*».

Este es el lado dramático que la filosofía tiene, en el cual se refleja con simpar pulcritud el ingrediente inexorablemente patético que hay en la raíz misma del ser humano y su vivir —esa conciencia de can que ha perdido su dueño, de animal desorientado que no sabe ni dónde está ni qué ha de hacer. Pero es falso definir el fenómeno que es la Vida como si en su raíz consistiera solo en eso. Pretende Heidegger que la filosofía consiste en hacer patente que la Vida es Nada, no advirtiendo que al hacer esto está ya demostrado que no es verdad lo que dice. Porque la Nada que es la Vida tiene la peculiar condición de que en ella surge la incoercible energía de *gozarse* en elaborar el suntuario juego de una teoría, de una filosofía que hace patente la Vida como Nada. Si, en efecto, la Vida fuese solo Nada la única acción congruente e inevitable sería suicidarse. Pero resulta que no: en vez de suicidarse, la Vida se ocupa en filosofar, que es inevitablemente sentir fruición en el tejemaneje de las ideas, en jugar a la exactitud de los conceptos. En remotas regiones de este estudio verá el lector con qué radicales modos me revuelvo contra el optimismo tradicional de la filosofía. No se sospeche, pues, aquí beatería alguna y apocamiento ante la más espantable negatividad del Ser. Pero aun suponiendo que el dogma filosófico, para coincidir con la Realidad, tuviera que ser un extremo pesimismo, es evidente que el hecho de que se filosofe así, revela que en la raíz de la vida —es decir, en el estrato más básico y profundo del fenómeno Vida— hay junto a la Nada y la «angustia» una infinita alegría deportiva que lleva entre otras cosas al gran juego que es la teoría, y especialmente, su superlativo —la filosofía. Como en el punto de partida de la fenomenología —que es la descripción del fenómeno «conciencia de...»— se cometió un error garrafal, así en la descripción del fenómeno Vida que sirve de punto de partida al llamado «existencialismo». Por eso conviene que no se nos confunda a todos los que de él partimos porque *ya al partir* nos partimos y repartimos unos de otros. Heidegger ha desapercibido siempre que la realidad Vida tiene *desde luego* el sorprendente carácter de que no solo es en todo instante «Muerte posible» y, por tanto, absoluto peligro, sino que esa muerte está en la mano de la Vida, es decir, que *la Vida puede darse la Muerte*. Pero si fuese solo Muerte eso no sería *posible* sino *inevitable* —esto es, que la Vida, el hombre, no viviría más

que el instante preciso para suicidarse. Aun admitiendo —con reservas, cuya enunciación es aquí inoportuna— que la Vida es el fenómeno del ente mortal y, por tanto, peligro viviente y Nada existiendo, resulta que solo puede ser esto *si es además* aceptación del peligro, consagración jovial y fecunda de la Muerte. La vida es precisamente la unidad radical y antogónica de esas dos dimensiones entitativas: muerte y constante resurrección o voluntad de existir *malgré tout*, peligro y jocundo desafío al peligro, «desesperación» y fiesta, en suma, «angustia» y «deporte» (1). Por eso desde mis primeros escritos he opuesto a la exclusividad de un «sentido trágico de la vida» que Unamuno retóricamente propalaba, un «sentido deportivo y festival» de la existencia, que mis lectores, claro está, leían como una frase meramente literaria (2). Antes de nosotros, aunque por ciertas razones no pudimos advertirlo (3), Dilthey había ya descubierto que la Vida es «*eben mehrseitig*», que la Vida es «precisamente multilateral», que es siempre «lo uno y lo otro», es decir, lo más radical del fenómeno Vida es su carácter equívoco, su sustancial problematicidad. De ahí viene todo, pero muy especialmente de ahí viene la filosofía. Por eso, la filosofía tiene su compacto e ineludible problema. Heidegger ha retrocedido más atrás de Dilthey y ha vuelto a «simplificar» las cosas en su contenido y en el estilo de

---

(1) Esta fórmula es la máxima concesión que se puede hacer al «existencialismo», pero no se entienda como si el otro lado de la vida que no es deporte fuese solo angustia. ¡Ni de cien mil leguas! La vida es angustia y entusiasmo y delicia y amargura e innumerables otras cosas. Precisamente porque es, desde luego y en su raíz, tantas cosas no sabemos qué es. En las religiones sincretistas de la Roma imperial hablóse de Isis miriónima. También es la Vida una realidad de mil nombres y lo es porque consistiendo originariamente en un cierto *sabor* o temple —lo que Dilthey llama «Lebensgefühl» y Heidegger «Befindlinchkeit»— ese sabor no es único sino precisamente miriádico. A lo largo de su vida le va *sabiendo* su vivir a todo hombre con los más diversos y antagónicos sabores. De otro modo, el fenómeno radical Vida no sería el enigma que es.

(2) La literatura se lee sin pensar lo que se lee y por eso se hace de todo lo que se lee, literatura. Todo escrito puede ser transmutado en literatura por quien de leer hace una operación superficial, una variedad de la patinación, resbalando sobre la página impresa. Es, pues, el lector el efectivo literato, más bien que el escritor. Si el cálculo infinitesimal o la teoría de los conjuntos se pudiesen leer, los lectores los convertirían en una especie de octavas reales.

(3) Véase lo que digo en mi ensayo *Guillermo Dilthey y la idea de la vida* (*Obras Completas*, t. VI), sobre las peregrinas condiciones de la obra de Dilthey, que han impedido a todos, no solo a mí, aprovecharla en la fecha debida.

tratarlas. Porque también como estilo es el llamado «existencialismo» un deplorable retroceso. Habíamos con Husserl y Dilthey llegado ¡por fin! a un temple de hacer filosofía que se preocupa tranquilamente solo de «ver» cómo las cosas propiamente son, o mejor, qué de las cosas vemos claramente y qué no, sin aspavientos, sin fraseología, sin tragedia ni comedia, *pari passu.* Y se nos viene ahora otra vez con patetismos, con gesticulaciones, con palabras de espanto, con encogernos el corazón, con soltar de sus jaulas todas las palabras de presa que hay en el diccionario: angustia, desazón *(Unheimlichkeit)*, decisión, abismo *(Abgrund)*, Nada. El «existencialista» parte resuelto a que no sea posible saber lo que el hombre es y con él el Mundo. Todo lo que no sea un abismo, un misterio irreductible, una negra sima, un incognoscible y un asco no le «paga su dinero». Parte decidido a no «entender» porque «entender» le parece al típico «señorito satisfecho» (1) que es el existencialista, cosa de cualquiera y él —gran *snob* ante el Altísimo— no se trata con cualquiera, es decir, con los que entienden y, como Goethe

desde lo oscuro aspiran a lo claro.

El necesita, como el morfinómano su droga, oscuridad, Muerte, y Nada. Dan grandes ganas de reírse y recordar *La desesperación* de Espronceda que todavía —una de las pocas cosas aún «vivas» que quedan en Madrid— venden en la Puerta del Sol por una perra gorda.

Me gusta un cementerio
de muertos bien relleno,
manando sangre y cieno
que impida el respirar;
y allí un sepulturero
de tétrica mirada
con mano despiadada
los cráneos machacar.

Me gusta la campiña
de nieve tapizada
de flores despojada,
sin fruto y sin verdor,

(1) *La Rebelión de las Masas*, cap. XI (*Obras Completas*, t. IV).

sin pájaros que canten
y sin sol que la alumbre;
que solo se vislumbre
la Muerte en derredor.

Conste pues, que una descripción escrupulosa del fenómeno Vida humana, nos hace descubrir en él ciertamente la angustia radical pero, a la vez, una no menos radical e increíble «afición a la angustia» de que Heidegger es el más ilustre ejemplo, puesto que es *sensu stricto* un «aficionado a la angustia» en el sentido en que hay el aficionado a toros. Será todo lo paradójico que se quiera, pero la verdad fundamental es que al hombre «le gusta pasarlo mal» y esto es la definición del deporte. El deporte es un esfuerzo muy rudo, a veces mortal, que se busca porque sí. ¡Tenía razón Nietzsche! «¿Eso es la Vida? Bueno, venga otra vez!» La Vida es sentirse morir y gritar a la vez: *da capo!*

Por cualquier lado que se tome el existencialismo se ve que también es verdad e igualmente básico lo otro, lo contrario. Por ejemplo: el mundo como lo *unheimlich*, lo «extraño» y desazonador. Bien: ya en Dilthey el Mundo se anuncia como *resistencia*, pero no se queda ahí. Al resistirse el Mundo se me descubre como «otro que yo» y como siendo él. Pero de rechazo descubro lo que en ese Mundo hay también de «bueno», de favorable, de proverso, de placentero. Náufrago, anhelo la ventura que es la «resistencia» de la tierra firme. Porque el Mundo no es solo piélago en que me ahogo sino también playa a que arribo. En suma, el Mundo como resistencia a mí, me revela el Mundo como «asistencia». Si fuese solo *unheimlich*, desazonador, infamiliar me hubiera ya ido, y el sentimiento de «infamiliaridad o desazón» no existiría si no existiese su opuesto: lo atopadizo (1) y sazonado. Así es el Mundo, a la par, intemperie y hogar.

No creo, pues, en el «sentimiento trágico de la Vida» como formalidad última del existir humano. La vida no es, no puede ser una tragedia. Es en la vida donde las tragedias se producen y son posibles.

Esa idea del sentimiento trágico de la vida es una imaginación romántica y como tal, arbitraria y de un tosco melodramatismo. El romanticismo envenenó el cristianismo de un hombre histrión-de-raíz que había en Copenhague: Kierkegaard, y de él pasó la cantilena a Unamuno primero y luego a Heidegger.

(1) Este vocablo asturiano es el único que traduce exactamente el *heimlich*, el *gemütlich* alemán y el *cosy* inglés.

El cristianismo envuelve en sí no un sentimiento, no un vago «sentido», sino directa y formalmente una precisa *idea*, una *interpretación* casi trágica de la vida, pero es precisamente porque no se detiene a contemplar el fenómeno de la Vida como tal, sino que es *desde luego* solución al problema de la Vida, es salvación. Por eso, digo, que es una concepción solo *casi* trágica: a la postre, todo termina bien y las cosas se arreglan. El cristianismo ve *desde luego* la Vida en su relación con Dios y esto hace que se le presente *a limine*, antes de contemplarla, *sin relacionarla*, como algo infinitamente distante de Dios, el *Ens realissimum* y absoluto, el que absoluta y plenamente *es*. Con lo cual automáticamente la Vida aparece como siendo casi, casi Nada, como casi siendo la Nada, el no-Ser.

Una de las mentes más profundas del romanticismo alemán, el teósofo católico de Munich, Franz von Baader (1) que influyó copiosamente en Schelling, como este reconoce y en Hegel, que, caso insólito, no es parco en reconocerlo (2), expone una doctrina fantasmagórica del origen de la materia que por expresar muy bien en su figura casi mitológica la idea cristiana de «ese Mundo» y por ser muy poco conocida, incluso en Alemania, merece ser enunciada aquí. Dios —viene a decir von Baader— es ante todo el Creador, sustrato de un eterno *Fiat*. De suyo es incapaz de crear sino lo perfecto, seres que plenamente son. Por eso, ejecutó una primera creación, la originaria, la auténtica en que no había materia. Era el Mundo bueno del primer hombre antes de la caída y de las «jerarquías primitivas» de los Angeles, cuyas principalidades son Miguel, Lucifer y Uriel. Pero Lucifer quiso «afirmarse frente a Dios», ser por sí y, negando el principio que le había dado el Ser, tornarse principio de sí mismo, es decir, absoluto Ser. Dios, irritado, fulminó contra él la orden de destrucción y aniquilación. El que quiso ser pleno Ser va a ser la Nada. Pero en un instante de la eternidad, indiscerniblemente posterior a aquel, Dios siente misericordia y fulmina un nuevo

(1) 1765-1845, casi las mismas fechas que Chateaubriand. Es la gran generación *creadora* del Romanticismo. Las demás son ya inquilinos. Sobre la distinción entre los «creadores de una tierra» y los «inquilinos», espérese a mi *Aurora de la razón histórica*. Descartes, por ejemplo, es «creador de una tierra» en que cómodamente es ya «inquilino» el señorito Pascal, que tanto gusta a todos los señoritos.

(2) Nada menos que en su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, que es de 1827, se alarga a decir nada menos que esto: «Sobre gran parte y acaso sobre todo» lo que Baader sostiene «no me sería difícil venir a acuerdo con él, esto es, mostrar que mi doctrina no discrepa de sus opiniones». Edición Lasson, pág. 20.

decreto suspendiendo el primero: hay que dejar ser a Lucifer. Pero el primero había ya comenzado a cumplirse: Lucifer se está convirtiendo en Nada y cuando la segunda orden llega, no le queda de Ser más que el último y estricto mínimum para aún ser algo, esto es, para ser casi la Nada. Este ser que está lleno de no-ser, que no tiene de tal sino lo necesario para portar su Nada sustantiva —que no llega a ser más que fracasado no-ser e interrumpida aniquilación, es el Ser de la materia, es «este Mundo» y nosotros en él. Es, pues, falso, según von Baader, decir que Dios creó la materia. A su juicio, nada hay más profundamente antirreligioso que confundir materia y criatura. La criatura, auténtica criazón y creación de Dios, era perfecta pero falló y al fallar, le correspondía ser anonadada. La materia es el límite de este anonadamiento, es, diríamos, el diferencial ontológico en que se detiene la completa «abismación» de la criatura. De donde resulta que la existencia de la materia o la Nada-ente se debe no a un acto de creación sino a un divino acto de justa destrucción frenado por un acto de misericordia. Merced a él la Nada que es el Mundo material y en él el hombre, puede, desde su evanescente entidad, desde su casi nulidad, redimirse y volver con plenitud al Ser. Por tanto, de la Vida que es Nada lograr hacer algo. La idea es magnífica e insigne ejemplo de cómo es posible entreverar la dialéctica y el mito (1).

Esta afinidad del vocabulario baaderiano con el «existencialismo» revela como este ha bebido los filtros románticos. Sobre todo se le ha subido a la cabeza el tosco aguardiente de romanticismo provinciano que fue Kierkegaard. Era este el típico «genio» de provincias. En la miseria ambiental de Copenhague, donde todo es pequeño, ridículamente concreto, donde todo hombre automáticamente se vuelve «tipo», «bon-homme», marioneta pública y mote, Kierkegaard, histrión superlativo de sí mismo, cosa tan frecuente en estas dos últimas generaciones románticas (la otra, la postrera, es la de Baudelaire) —marioneta de Hegel que quiere «representar» el anti-Hegel, necesita dar y darse el espectáculo de sí mismo y ser un gran «tipo», un «original», de quien los chicos se rían en la calle y le señalen con el dedo cuando vuelve la esquina, en el pueblín donde todo son conocidas esquinas. Con esta hinchazón, esa tumescencia moral que suele padecer el intelectual adscrito a la gleba provincial, que sabe

(1) Como los hombres de entonces hacían romanticismo, sobre todo con la electricidad —la palabra «eléctrico» es de las más frecuentes— y con la química, llama Baader a esta posibilidad que al fin y al cabo la materialidad nos ofrece —nuestra eventual «destartarización».

no poder abandonar nunca, necesita Kierkegaard absolutamente ser «la excepción», «el extraordinario» (1). A veces, se siente insatisfecho de lo reducido de su público y, sin darse cuenta, de la medida provinciana de su mundo. «No es afortunado, hablando humanamente, ser lo extraordinario en circunstancias tan menguadas como son las de Dinamarca. Es un verdadero martirio» (2). Yo he conocido otro hombre sumamente parejo a Kierkegaard y por eso conozco a este muy bien. Para tal decidido propósito de dar la función de su extraordinariedad, todo le es buen material e idónea herramienta. Pero lo mejor en estos casos es irse al bulto mayor, a lo que más ocupa al público y hacer sobre ello una gran trastada. En Copenhague sigue siendo el único asunto de que *se habla*, la religión. Kierkegaard, sin pestañar, dará un escándalo en el cristianismo. Es la usada estrategia en la villa a trasmano. Para ello, en vista de que San Pablo, entre innumerables cosas, dijo que el cristianismo era un escándalo, Kierkegaard hará de la religión sustancialmente escándalo y con *ese* escándalo dará *su* escándalo. «El escándalo —dice beatamente Jean Wahl— ejercía sobre él gran atracción». «Solo un instrumento elegido por Dios puede producir el inmenso escándalo» y yendo al cementerio a injuriar en su tumba al teólogo más respetado y famoso —Mynster— despertará, en efecto, el inmenso escándalo, «el tercer gran escándalo después del de la predicación de Cristo, después del matrimonio de Lutero» (3). De manera que este hombre cree que la travesura grotesca ejecutada por él en su aldea va a retumbar en los senos cósmicos. He ahí un ejemplo de laboratorio para quien quiera ver en qué consiste la enorme lacra que es el «provincianismo», cosa que es casi la inversa del buen provincialismo donde toda nación hunde

---

(1) Véanse recogidos los textos en Jean Wahl: *Etudes Kierkegaardiennes*, 1938, pág. 29: «A fines de Enero 1847» —lo sabemos porque estos tumefactos provinciales engordan su vanidad escribiendo minuciosos y cínicos diarios en que secretamente se monumentalizan— «tomó consciencia de que él debe ser, será lo extraordinario al servicio de Dios» (VII, A 221, 229). «Él —el atorrante de las calles de Copenhague—, porque tal había querido parecer a los demás», él es «el penitente escogido para ser el extraordinario». «Lo extraordinario me había sido acordado» (X, 70). En efecto, solo vale el excepcional y solo posee auténtica realidad el extraordinario, pero el síntoma más cierto de que alguien es verdaderamente excepcional y no un número de verbena y un mascarón de proa, es que no tiene ocasión de percibirlo, que no se ve como tal. Está demasiado sumergido en su crear para poder contemplarse. Para ello hace falta esa típica «sobra de tiempo» que tiene quien no es excepcional.

(2) *Ibid.*, pág. 35 (1849, pág. 45).

(3) *Etudes Kierkegaardiennes*, pág. 37 (c. X^3, A 219, 1830).

sus raíces y de que se nutre. El provincial cree que su provincia es su provincia pero el «provinciano» cree que su provincia es el Universo y su aldea una galaxia. De este modo las facciones del villorrio quedan ridículamente amplificadas al tamaño de Ecumene. Por otra parte, no se deje de subrayar que un hombre capaz de pensar la estupidez que acabo de reproducir, tiene hoy la mejor prensa, y rememórese que antes dije, como de pasada, haberme enseñado la experiencia que todo aquel que goza de buena prensa es sospechoso. Podrá ocurrir que tenga alguna sobresaliente calidad pero esto sería más bien causa de que tuviera mala prensa. La buena no se tiene si además no se es o un intrigante o un irresponsable, cargado con sobrados defectos para que su fama no estorbe a nadie.

En provincias nadie puede pasar por inteligente ni sentirse tal a sí mismo, si no representa un papel. La razón de ello es que en la provincia no hay auténtico «público» ante el cual ser sin más lo que de verdad se es. El verdadero «público» es abstracto porque se compone de tantos individuos, tan distantes e invisibles que su individualidad, su personalidad no consta. Un público así, que lo es de verdad, no conoce tampoco la personalidad del «publicista», se interesa solo y directamente por los «temas en sí» y el inteligente tiene que manifestar su «personalidad», su «genialidad» aplicándola a la materia de que se trate y desapareciendo en esa aplicación. Pero en la provincia no hay más materia, más asunto que las otras personas, «bien conocidas de todo el mundo», se entiende, conocidas dentro de la provincia. La vida provinciana es toda hacia dentro, reabsorbe sus propias secreciones y consiste en un constante reingresar en el dentro del dentro. Por eso, el «inteligente» provinciano tiene que crear, no doctrinas temáticas para prójimos imprevisibles, sino un papel para sí mismo, una figura «bien conocida» por ejemplo, adoptando la *dramatis persona* de ser el enemigo titular, oficial y cotidiano del respetable Don Fulano de Tal. En el Casino, cuando se quiere hablar mal de Don Fulano de Tal se espera la hora de recalar el «original», el «inteligente», cuya especialidad es hablar mal de Don Fulano de Tal. Así Kierkegaard en Copenhague. La gran personalidad provinciana era allí el teólogo Mynster. Pues bien, Kierkegaard hará sustancia de su persona ser «el que ataca e insulta al teólogo Mynster».

No creo que exista escritor que aparte del cristianismo tanto como Kierkegaard porque es este en tal grado provinciano que ha conseguido hacer de esta religión un asunto que solo puede interesar en los barrios de Copenhague. Se las arregla para con-

vertir la cuestión de Dios y el Diablo en cosa de semejante jaez a la cuestión de si es el león o el tigre el rey del desierto, cuestión que todas las tardes discuten en el casino las «fuerzas vivas» del villorrio.

No extrañe que me haya detenido en este tema del provincianismo. En rigor, debíamos hablar mucho más sobre él porque es uno de los mayores morbos que padece el Occidente. Europa está, no solo descapitalizada por los socialistas —cosa que me deja bastante tibio, aunque no la creo baladí— sino, lo que es mucho peor, descapitalizada por las provincias y los provincianos. Hace un cuarto de siglo llamé la atención en *La Rebelión de las Masas* sobre este fenómeno que ya se había entonces acusado bastante. Pero, desde aquella fecha, el proceso ha avanzado pavorosamente. Hace mucho di una voz de alarma en la *Revista de Occidente*, avisando de que el mundo se estaba volviendo estúpido como hacia los años 80 antes de Cristo. Pues una de las causas de ello es el universal provincianismo.

La vida intelectual ha descendido tétricamente de nivel en todas partes pero en países donde nunca fue normal y saludable, la degeneración de los caletres es superlativa y el nivel anda ya por debajo del mar como en el lago Asfaltites (1).

Muy especialmente es la filosofía lo contrario de todo provincianismo porque consiste, quiera ella o no, en una perspectiva radical por su método y universalísima por su tema. Todas las demás perspectivas humanas son parciales y su «modo de pensar» o de sentir o de ser es un provincianismo del pensar, del sentir y del Ser. La filosofía siente repugnancia hacia cuanto es parte, parcialidad y partidismo. El filósofo nunca fue de un partido y todos quisieron adjudicárselo después.

---

(1) Madrid ha perdido el poco de alerta en la idea que logró despertarse en él: ha vuelto a ser del todo el eterno aldeón manchego que siempre en el fondo fue y le ha salido a la cara su infuso e indeleble Madridejos. Madrid ha sido entregado, como se entrega una buena oveja a las alimañas, a los «intelectuales» provincianos y a los aficionados. El aficionado es el provinciano de aquello cuya es su afición.

§ 32

[EL LADO JOVIAL DE LA FILOSOFIA]

VA todo esto a hacer constar que el tono en que hoy se emite la filosofía es improcedente. Porque si bien es cierto que el tema y contenido de ella tiene un carácter intensamente dramático y patético, al ser teoría y mera combinación de ideas, su índole propia es jovial como corresponde a un juego. La filosofía es, en efecto, juego de ideas y, por eso, en Grecia, donde nació, después del traumatismo ocasionado por su descubrimiento en los pre-socráticos, instala definitivamente su modo de decir en un estilo risueño propio al certamen y la competencia agonal. Como se juega al disco y al pancracio, se *juega a filosofar*.

Si nuestras creencias son para nosotros la realidad misma, quiere decirse que el plano de nuestra vida en que funcionan y que a ellas obedece es profundamente serio, hasta el punto de que todos los demás son en comparación con él vida más o menos imaginaria, esto es, no seria. Lo que intento con esto sugerir se ve claro si recordamos nuestra situación en la poesía. Mientras leemos una novela estamos ausentes de nuestra vida real y casi transmigrados a la vida irreal de la novela. Durante ese rato casi no hemos vivido en serio; al revés, hemos conseguido evadirnos de la onerosa e irrevocable seriedad que es constitutiva y últimamente vivir. No nos cuesta trabajo reconocer que la poesía no es, en este sentido, cosa seria. Cuando lo decimos solo se irritan los poetas, que son, nadie lo ignora, *genus irritabile* y además, de sólito, divinamente incapaces de comprender nada por expresa y benéfica voluntad de Dios. Porque al irritarse ante esa observación, no perciben que su falta de seriedad, su esencial irresponsabilidad, es la maravillosa misión y el don prodigioso que les ha sido otorgado, merced al cual hacen posible en los demás mortales una hora de asueto metafísico y liberación de la onerosa seriedad que es la vida. Pero el caso es que, como de la poesía, podemos decir lo mismo, con solo disminuir la graduación, del orbe que constituyen las verdades científicas, las teorías, las ideas. Si en comparación con la poesía la verdad científica parece seria, en comparación con la vida creyente, con la vida crédula,

las ideas no son tampoco cosa seria. De este modo situamos la teoría más cerca de la poesía, de lo que, no sé bien por qué, ha solido hacerse y evitamos confundirla con la irremediable realidad del vivir. Esta acertada colocación de la filosofía en el nivel de la tonalidad humoral que le es propia, importa mucho. Si la tomamos solo patéticamente, como a la religión atañe, estamos perdidos porque entonces perdemos la «libertad de espíritu», la audacia y alegría acrobáticas sin las cuales no es posible teorizar. Mi idea es, pues, que el tono adecuado al filosofar, no es la abrumadora seriedad de la vida, sino la alciónica jovialidad del deporte, del juego. No se pongan caras adustas, ni se hagan gestos de ofendida extrañeza. No se me sea tonto ni pedante. Por lo menos, no se sea ignorante. Léase a Platón en las *Leyes* (página 820 c - d), por tanto, cuando al fin de su larga vida, espuma su inmensa experiencia filosófica y científica: «¡Quién sabe! Tal vez el chaquete (πεττεία) y las ciencias no son cosas diferentes.» La increíble genialidad que estas pocas palabras condensan y ocultan va a hacérsenos patente cuando en seguida veamos que Descartes y Leibniz se ocupan del ajedrez y demás albures y mueven a sus discípulos matemáticos para que trabajen *muy seriamente sobre los juegos*.

Pedir que se crea en la teoría de la relatividad o en la mecánica cuantista, me parece un a distracción o un contrasentido descomunal. Esas teorías solo pueden persuadirnos, lo cual es efecto que se produce exclusivamente en nuestro intelecto y solo con él tienen que ver. Nos persuaden porque «son verdad» y son verdad no por motivo patético alguno, sino porque en ellas se cumplen las «reglas del juego» teorético, los peculiares requisitos que la teoría se impone a sí misma para ser en su orden perfecta. Nada más, nada menos. Pocas páginas más adelante vamos a toparnos con el hecho enorme de que la más exacta matemática actual se define a sí misma como juego y, con levísima modificación, confirma la tesis de Poincaré que hace de la matemática un cuerpo convencional, por tanto, de complexión lúdica y no patética. En la teoría se trata exclusivamente de si unas ideas que alguien nos va enunciando casan o no entre sí, y tratándose de teorías realistas, como la física, si casan además con los hechos a que se refieren. No es, pues, cuestión de *s'engager* o de *ne pas s'engager* ni demás aspavientos del provinciano «existencialismo» (1).

(1) El lector notará que ya por su mera *facies*, por su fisonomía, el existencialismo pertenece al estilo de vida *reinante* hace un cuarto de siglo. Y, en efecto, el libro de Heidegger —que fue un libro genial— se publicó

Pero una vez que al caer en la cuenta de que la teoría tiene *algo* de juego hemos recibido como una iluminación y nos hemos dicho: «¡Sí, así es!» —debemos recapacitar un poco. El concepto «juego» afrontado de golpe y en su totalidad contiene una riqueza extraordinaria de notas, de ingredientes, de dimensiones. Lo primero que vemos de él, apenas lo oprimimos con nuestra atención, es que se nos descompone en su plural: los juegos, las formas diversísimas que van desde el juego de los niños —y aun del animal cachorro— hasta el esfuerzo mortal del que intenta escalar el Himalaya o el torero con vocación y coraje que danza ante la muerte. Equidistantes de ambos extremos aparecen los juegos científicos de tensión y destreza heroicas, como en el caso de los grandes jugadores de ajedrez. Yo he conocido a Capablanca y me pareció, con respecto a su dedicación, tan serio, si no más, que Einstein. El juego es precisamente lo que no puede existir sin una peculiar seriedad que consiste en «cumplir sus reglas».

Hay en el teorizador, sobre todo en su forma prominente que es el filósofo, una fruición de «descifrador de enigmas» en que, por lo pronto, pierde el enigma todo el carácter patético que *per accidens* puede envolver y lo empareja con el jeroglífico, la charada y las palabras cruzadas. Muy bien se expresa este genio de jugadores al enigma, que gozaron divinalmente los griegos, cuando la leyenda de Homero cuenta que este murió de rabia por no haber logrado descifrar el famoso acertijo de los piojos que le propusieron unos mancebos pescadores. Desde los sofistas y Sócrates hasta su finiquito en Plotino toda la filosofía griega se mueve en un aire cargado de... palabras cruzadas. En este sentido, los mismos Parménides y Heráclito, a pesar de lo adustos que son (1), son «homéridas», gente

ahora hace justamente veinte años. Pero ha tardado todo ese tiempo en llegar a la provincia que desde principios de siglo es París —un caso curiosísimo en que una «capital del mundo» involuciona hacia el villorrio— y por eso ha *explotado* ahora. Lo que he llamado «barrios bajos intelectuales» del planeta siguen adscritos a Montmartre. La cosa es lamentabilísima porque el mundo necesita una capital y no se entrevé que pueda serlo ninguna otra capital si no vuelve a serlo París —un nuevo París «en forma» sin la *fête foraine* del indino Picasso, de la pederastia y del existencialismo.

(1) En mi *Origen de la Filosofía* haré ver por qué esta primera generación de filósofos y *solo ella*, fue malhumorada y sombría. Nietzsche, que como dije antes, escribió su ensayo —un espléndido ensayo— sobre «La filosofía trágica de los griegos», no supo ver bien las cosas en su estructura fundamental, aunque, como siempre, tiene chispazos gloriosos. No supo verlas, porque, como último romántico, tampoco sabía ser veraz. Para él, como para tantos pensadores del siglo XIX, pensar era malabarizar con las

capaz de morirse a causa de una indominable charada. Zenón era un Capablanca, solo que con un humorismo que a este falta. Jugaba a la filosofía en un sentido mucho más fuerte de la palabra «jugar», que Capablanca al ajedrez.

En este juego de descifrar enigmas, el filósofo crea una figura del Universo —como el poeta, como el pintor, como el fantasmágora.

Dado el cariz de extravagancia que, al primer pronto, nos ofrecen las filosofías —cariz que no debemos desmirar sino subrayar y dejarlo influir en nuestra concepción de la realidad «filosofía»— tenemos que asimilarlas, primero, al arte por lo que el arte tiene también de juego, de «lo sin compromiso», de actitud lujosa y exuberante. Pero no nos quedamos satisfechos si nos quedamos en esta acentuación del lado por el cual vemos «la falta de seriedad» de la filosofía.

En efecto, esa advertencia misma nos punza para que nos preguntemos: ¡Bueno pero ¿por qué hace el hombre eso?! El mejor método para contestarse una pregunta así comienza por ensayar imaginariamente la supresión de aquello por que se pregunta y ver cómo entonces parece que habrían de ser las cosas. Si lo suprimido es, de verdad, algo real, su supuesta ausencia reobrará sobre el resto, sobre lo que queda, modificándolo y esto nos pondrá en la pista de por qué lo imaginariamente suprimido existe. Pues bien: hemos extirpado de la historia occidental la filosofía. ¿Qué pasa? *Ipso facto* salen a nuestro encuentro y se destacan otras ocupaciones humanas intentando llenar, como por dilatación, los espacios de que hemos desalojado a la filosofía. Si, desde hace veintiséis siglos no hubiese filosofía, el hombre de Occidente habría pugnado por seguir ocupándose solo de religión, de mitología, de «experiencia de la vida» o prudencia *(sagesse)*. Por otra parte, la poesía, que desde hace justamente esos siglos es *solo* poesía, habría tentado, sin necesidad de que nadie se lo propusiese, de modo automático, recobrar el sentido, para nosotros equívoco, que tenía aún en Homero. Para los griegos del 750 a. C. (zona de tiempo probable en que floreció) a 500 a. C., los poemas homéricos no eran simplemente lo que nos-

---

ideas, casen o no con la realidad. Nietzsche no llegó a saber ni lo que era la tragedia ni lo que era la filosofía. Entró en ambos asuntos maniáticamente —con la manía de Schopenhauer y de Wagner y de los «hombres fuertes» y demás zarandajas «fin de siècle». Ni por un momento creyó que pensar era cosa tan simple, tan sin prosopopeya como abrir los ojos y ver. Mientras él gesticulaba, oculto y quieto, sin rumorear, el humilde Dilthey miraba y... veía. Pero Dilthey no ha tenido buena prensa nunca y, ahora, póstumamente, le ha ocurrido el más triste destino: los «pseudo-intelectuales», plaga de la langosta cultural, han caído sobre él.

otros llamamos poesía, sino que *creían* en su decir, con un creer tornasolado de no-creer pero que era más, mucho más que la mera complacencia en una fábula como tal. Nuestra supresión imaginativa hace que esos tres «modos de pensar» —religión, mito, poesía— se aproximen como para formar un frente común y absorber la convicción humana. La poesía como fábula en que se casi-crece es ya casi-mito porque este es formalmente *fábula* que es lo que significa *mythos* —μῦθος— y fábula es aquello de que *se* fabla, de que *se* habla y que *se* cuenta. El mito se cierne entre ser un cuento y ser verídica narración de un acontecimiento metafísico, transcendente. Un paso más y estamos en la religión, que es un creer a pie juntillas en *cierta idea del Universo*. Son pues, poesía (en el sentido de «poesía homérica»), mito y religión tres formas de creencia, con diferente graduación, pero entre las cuales existe perfecta continuidad, de suerte que sus fronteras recíprocas son indiscernibles. A esta continuidad llamo su «frente común».

El Mito no es un género literario. La *mitopeia* es un método intelectual que forja el Mundo en que durante milenios vive un pueblo. Este método o «modo de pensar» mítico consiste en un puro inventar fantástico, provocado por un objeto extraordinario, un hecho que se destaca, un acontecimiento o forma que dispara en el hombre emoción (1). La mente reacciona a eso inventando una narración, contando una «historia» que sin más se acepta. No necesita pruebas porque nadie la somete a crítica y no se la somete a crítica por la sencilla razón de que no encuentra otras invenciones *distintas y contrarias* a ella. Es la interpretación «explicativa» primera (2). Al revés que la filosofía, la mitología es un pensar primerizo y no parte de oponerse a otras opiniones preexistentes. Por eso es «ingenuo», paradisíaco y crédulo. Una primera invención que «esclarece» algo sorprendente para el hombre, es automáticamente «verdad», tanto que, como antes dije, en la verdad mitológica ni siquiera se conoce la distinción entre verdad y error. Solo se conoce la contraposición intramundana franqueza-mentira. Toda la invención mítica trabaja sobre las que ya hay; no pretende invalidar ni contradecir las ante-

(1) Una de las cosas que más se destacan y más sorprenden al hombre arcaico es precisamente la regularidad en ciertos procesos de la naturaleza como el ritmo nictemeral y de las estaciones, la reaparición bien ordenada de sol, luna y estrellas, etc.

(2) Antes de ella hay la absolutamente primigenia, pero que no es «explicativa», sino meramente práctica: la mágica. No se ha sabido distinguir con precisión estos dos estratos sucesivos de la mentalidad humana —el pensar primigenio o mágico y el pensar visionario o mitológico.

riores, sino que empalma con la tradición, la desarrolla y es, más bien, un sobrecrecimiento vegetativo de lo inicial o bien la proliferación incoercible de una polípera, de un viviente coral. Así se va enriqueciendo y articulando y hasta hipertrofiando el Mundo mítico.

«Lo mítico» en su primaria generalidad es *aquel* Mundo originario o de los orígenes —la *Alcheringa* o *Alterta* de los australianos— un pre-Mundo o Mundo primigenio anterior a este en que vivimos y que se caracteriza precisamente porque en él era posible lo que ahora es imposible, un Mundo pues, formalmente maravilloso en que pudieron ser creadas, pudieron *originarse* todas las cosas que en nuestro Mundo, que es un post-Mundo o Mundo sucedáneo, hay. A aquel Mundo de maravilla es referido todo nuevo hecho importante, notable y sensacional —es decir, que el Mito absorbe la realidad que *hay ahí*, incluso la leyenda meramente humana y normal, la historia, y por eso el Héroe humano se transforma y funde con el Dios.

El Mito, que como eslabón intermediario en la continuidad religión-mitología-poesía, podemos tomar como clave para aclararnos los otros dos términos de la terna, es por todos sus lados, por el modo de ser recibido, por el modo de ser producido y por su propio contenido— lo contrario de la teoría.

El Mito supone en su creación y en su recepción un tipo de hombre incapaz de dudar —salvo en la práctica de su vida— ajeno por completo a la crítica frente a las interpretaciones del Mundo que recibe. El Mito es «lo creíble en sí», lo «incuestionado». Su «verdad» no es verdad por el contenido particular de lo que enuncia, sino simplemente *porque* es tradición, porque se fabla y se dice anónimamente. Como todo uso colectivo, es irracional y se recibe, propala y transmite mecánicamente. De aquí la impersonalidad de su generación. Un mito de oriundez personal, un mito con firma de autor al pie, es tan contradictorio como, viceversa, lo sería una verdad científica que no tenga un origen personal.

En cuanto a su contenido es tan opuesto a lo teoréticamente verdadero que, como he dicho, consiste formalmente en la maravilla, en la inverosimilitud misma. Se trata en él de «explicar» las realidades que rodean al hombre y que él es, suponiendo que en un tiempo, distinto de todos los tiempos históricos nuestros, o, como dicen tan admirablemente los primitivísimos hotentotes, en «un tiempo que está a la espalda del tiempo» —la edad mítica—, eran posible precisamente todas las cosas imposibles. En nuestro tiempo, en que solo es posible lo posible, no se pueden crear rocas, plantas, animales,

hombres. El tiempo mítico, por el contrario, es la sazón de todas las creaciones, es la Edad original. En este sustancial sentido es el Mundo de lo maravilloso como tal. Por eso, es el contenido del Mito por excelencia «poético» y habría que preguntarse si hay, si puede haber otras «cosas poéticas en sí» aparte de las mitológicas. De aquí el poder emocionante que conservan todas sus figuras. No pocas veces lo he experimentado. Cuando hablando en público, advierto que este se muestra remiso, frío, insensible, acudo al gran *Deus ex machina* de la mitología y, abriendo el chiquero, lanzo al galope mis potros centauros. Es muy difícil que un público, ante la mítica galopada de esos seres profundamente enigmáticos y bellos que miran exaltados con ojos humanos y hacen resonar la tierra calcándola con sus cascos equinos, no sienta en la medula un estremecimiento. Verdad es que constituyen una de las más vetustas imaginaciones de la mente indo-europea. Los Centauros o *Kentauros* son los Gandharva de la cultura hindú.

Lo que los griegos llamaron propiamente «poesía» era la ocupación con la materia mítica, en el mismo sentido en que los poetas de *gestas* franceses en los siglos XIII y XIV decían tratar «la matière de Bretagne», es decir, el ciclo maravilloso del rey Artús y los doce Pares. Consistía en contar o inventar narraciones míticas. Cuando empezaron en Grecia la duda y la crítica, las «ideas» y las teorías, los poetas, aun los de vocación más tradicional, se contaminaron y comenzó el lirismo elegíaco en que el poeta expresa opiniones, parlotea, teoriza. Esta teoría, practicada por hombres sin dotes para ello, dio como resultado algo así como lo que, oriundo de otras raíces, iba a ser la terrible retórica que acabó por engullirse toda la cultura grecoromana y ser su postrera flotante supervivencia. Los Humanistas la reabsorbieron y dejaron a Occidente para *in aeternum* infectado de retoricismo. Hay una anécdota de gran interés que trae Plutarco, donde se refiere que Corina, la vieja poetisa tradicional de Beocia, echó en cara a su paisano Píndaro, siendo este aún joven, que «usaba petulantemente de logomaquias» y era «amúsico», infiel a las musas, no procurando en vez de eso «hacer mitos» —ποιοῦντα μύθους— *poioûnta mythous*, «que es la labor propiamente poética. Locuciones, figuras, metáforas, perífrasis, numerosidad y ritmo son encantadoras pero subordinadas a las acciones que se narran» (1). ¡Y eso que Píndaro proclamaba su voluntad de ser «reaccionario» frente a los demás

(1) Plutarco, *De gloria Atheniensium*, 4. Véase sobre esto Wilamowitz-Moellendorf, *Pindaros*, 1922, pág. 113.

poetas de su tiempo que se habían vuelto pensadores (poesía gnómica).

El frente común religión-mito-poesía *sensu homerico* consiste, pues, en una interpretación puramente imaginaria del Mundo y a ella habría el hombre de acogerse definitivamente si no hubiera existido filosofía. Esto nos confirma que el hombre no tiene más remedio que creer, y si esto le falla, casi-creer —con la más varia gradación de la credulidad— en una figura de lo que es el Mundo, de lo que él es y su vivir. Luego todas ellas sirven en forma diversa una misma función ineludible en la economía de la vida humana.

El juego no nos obliga tan perentoriamente a preguntarnos por su necesidad porque parece lo superfluo por antonomasia. Tal vez no es ello así, pero *prima facie* no tiene duda que se nos presenta como algo cuya ausencia no sería imposible. Por eso, mientras lo hemos visto por su lado de actividad lúdica, no nos apareció como algo que *además* es cosa seria, esto es, imprescindible.

Ahora vemos que hay en la humana vida una función inexcusable —la de tener presto para uso del hombre un repertorio de «ideas» sobre lo que hay, de interpretaciones sobre su existencia, y que la filosofía es un modo de construirse ese repertorio, divergente de aquel frente común.

Ahora, pues, la filosofía nos reaparece, tras su imaginaria supresión, afirmando su genuino modo —y desaloja de nuevo a sus émulos, reconquista los espacios de que la removimos, afirmándose frente y contra poesía, mito y religión— lo que, en absoluto, quiere decir que implique hostilidad. Su actitud es negativa en la medida inevitable en que ella —la filosofía— tiene que afirmarse a sí misma frente a las afirmaciones que las otras son.

Porque en la dialéctica imaginación que acabamos de dibujar al preguntarnos qué habría pasado si la filosofía no existiese, nos falta una advertencia esencial. El tentamen de aquel frente común —religión-mito-poesía— para reocupar la convicción del hombre habría lamentablemente fracasado. Porque la filosofía, según dijimos, nace en vista de que el hombre había perdido su fe sana y enteriza en aquellas cosas. La filosofía no crea la duda, sino, al revés, es engendrada por ella. Es una tontería acusar al volterianismo de haber causado el descreimiento cuando la verdad es lo contrario. La pobre, la misérrima cosa que es, al fin y al cabo, el volterianismo apareció y ejecutó la vana gesticulación formal en que consiste, porque los hombres habían dejado de creer. Cien Voltaires comprimidos en una pastilla no bastan para ocasionar la menor dubitación en un hombre de verdad creyente. Por esto, me quejaba antes de que

no se hubiese hecho con alguna minucia la emocionante historia de las «pérdidas de fe» que tantas veces han sobrevenido en el humano pasado. Esa historia nos convencería de que es sino ineluctable de toda creencia llegar una hora en que se corroa y destruya a sí misma. Es, pues, ilusorio admitir que, suprimida la filosofía, el hombre hubiera vuelto a creer con normal y saludable credulidad, como hasta ciertas fechas creyó, en religión, mito y poesía dogmática. Lo que probablemente habría acontecido —y en parte aconteció en múltiples casos— es que habiendo perdido la antigua fe y no existiendo un normal sustituto de algo así como filosofía, el hombre se habría quedado sin certidumbre ninguna ante el Universo, es decir, que ante el hecho enigmático y equívoco de su vivir se habría quedado estupefacto sin reacción adecuada alguna frente a él. Ahora bien, la *estupe*facción prolongada engendra la *estu*pidez. De aquí esas etapas de general imbecilidad a que la historia nos hace asistir. Habría sobrevenido una general degeneración de la mente humana en la cual ni religión, ni mito vivaz, ni poesía luminosa existirían sino que los espacios de la convicción humana se habrían henchido de superstición, que es la forma de vida mental característica del *mente capto*. Está por decidir si el hombre primitivo contemporáneo, más bien que auténticamente primitivo, no es un degenerado caído en atroz estupidez e inercial superstición.

El tema de la relación entre filosofía y sus congéneres —religión, mito y poesía dogmática— reclamaría para ser congruamente tratado largos desarrollos que ahora me son vedados. Ya he dicho que fue un error capital y anhistórico de Dilthey ver en esas cuatro cosas «posibilidades permanentes» del hombre, de suerte que este podría en todo momento saltar de la una a la otra y estaría en su libérrima disponibilidad ser religioso o mitólogo o ser «homérida» o ser filósofo. Lejos de ello, esas cuatro cosas constituyen una secuencia inexorable por la cual va el hombre, en predeterminadas fechas, pasando. El tránsito ineludible de la una a la otra pertenece al Destino humano.

Ahora se nos hace patente que de lo que se trata en la ocupación filosófica es de una cosa muy precisa, ante la cual cada persona tendría que decidir, a saber: siendo inexorable la necesidad de interpretar *lo que hay* ¿existe, llegadas ciertas fechas, otro modo mejor cualificado, *más serio* y *auténtico*, más *responsable* de enfrontar el enigma del vivir que la filosofía? No valen subterfugios. Aquí palpamos que el «modo de pensar» filosófico no es uno entre muchos ni es uno cualquiera que está en nuestro puro albedrío adoptar o no. Aquí re-

cibimos la vislumbre —bien que solo esto— de que ser filósofo, ser «razón» o algo así como ambas cosas, es acaso el Destino humano, porque es, desde cierta altura en la experiencia histórica, el único modo congruente de llegar a ser auténticamente sí mismo. Pero esto no es reconocer que el hombre *ha sido* y *es* filosofía, sino, todo lo contrario, es decir que acaso *debe serlo*. La Razón aparece así no como una dote que el hombre de suyo posee —de cierto no la posee de suyo, sino que la va lenta y torpemente adquiriendo sin que la haya logrado aún poseer— sino, viceversa, un compromiso que el hombre tiene consigo. Definir al hombre como animal racional es una estolidez porque, sin duda, es un animal pero, sin duda también, no ha llegado a ser racional. Simplemente está camino de ello. La Razón lejos de ser un don que se posee es una obligación que se tiene, muy difícil de cumplir como todo propósito utópico. Porque la razón es, en efecto, una admirable utopía y nada más.

Vemos, pues, que la filosofía ni es un don ni es una posibilidad permanente, sino, más bien, un inexcusable deber que con nosotros mismos tenemos, y por eso no sirve de nada decir que la filosofía también fracasa al intentar servir aquella función constitutiva de la Vida que es interpretar el Universo. Mientras no haya otra forma nueva y superior, mientras no descubra el hombre la ultra-filosofía, aun siendo un perpetuo fracaso, habrá, quiérase o no, que renovar sin pausa su empeño y será forzoso reconocerla como un ensayo necesariamente perpetuo y perpetuamente necesario.

Pero es tan esencial a lo real «tener lados» que el hombre, y no por accidente, se pasa la vida diciéndose: «Por un lado...» «por otro lado...» Nuestra mente, cuando es lo que tiene que ser, es un péndulo meditabundo, y todo lo que no sea esto es la definición de la brutalidad. Así, pendulando una vez más con motivo de ver lo que la filosofía es, no podemos dejar la última palabra a su lado de inexcusable deber, de ocupación necesaria, de patética seriedad, porque es teoría y la teoría alienta *velis nolis* en el aire alciónico y risueño del deporte y el juego. De aquí que no haya nada más contrario al cariz del filosofar que hablar melodramáticamente de que en él se trata de *engager l'homme* en una doctrina. Esto solo sería posible y tendría sentido si la filosofía fuese «creencia». Pero es precisamente todo lo contrario —teoría y, por tanto, algo que nace de la duda y que, como veremos a seguida, pervive en ella permanentemente. La persuasión veritativa de la verdad se nutre permanentemente de incertidumbre hasta el punto de que la verdad, entendida como es debido, en su efectiva realidad y, por tanto, dinámicamente, consiste en un

estar sin cesar superando toda duda posible. Lo cual equivale a decir que la duda es la entraña viviente de la verdad.

Ciertamente la filosofía es una cuestión personalísima. En la filosofía le va al filósofo la vida. Se juega su vida. Acabo de decirlo. Filosofía y razón son dos compromisos que el hombre —entiéndase, el hombre que cada cual es— tiene consigo (1). Pero esto no significa de modo ninguno que al filosofar el hombre *s'engage. Todo lo contrario.* La obligación básica del filósofo es hacerse cargo de la dubitabilidad sustancial constituyente de todo lo humano y es, por tanto, el compromiso que el hombre tiene consigo de *ne pas s'engager.* El *engagement* es la contradicción más radical que cabe de la esencia misma de *la teoría que es revocabilidad permanente.* Vamos a ver a continuación de esto cómo la teoría es exacta auténticamente y la filosofía más rigorosa ha sido siempre el «platonismo» y lo ha sido por su entraña de escepticismo. Que no se haya hecho ver cómo, por fuerza, la enseñanza de Platón tenía que constituirse en ejemplar escepticismo y que la filosofía Académica signifique filosofía escéptica, revela que se ha tenido una noción muy vaga de lo que es teoría, de lo que es filosofía y de lo que es historia de la filosofía. Porque la cosa, veremos, es patente y sencilla como «buenos días». El nombre que mejor declara la víscera del conocimiento en cuanto pensar exacto es «escepticismo»; el hombre no tiene derecho a más y tiene la obligación de ser escéptico. Es el nivel propio al ser humano, que es animal hipotético, que vive de hipótesis, como Platón enseñó para siempre. Cuando deja de serlo o no lo logra, empiezan automáticamente a funcionar la estupidez y la brutalidad que son sus más prominentes inclinaciones.

De aquí que sea *a limine* imposible y radical tergiversación una «filosofía existencial». Resulta que tras el desliz de dejarse influir por Kierkegaard, no se le ha entendido. Porque en Kierkegaard lo que es «existencial» no es la filosofía sino la religión y en esto lleva completamente razón. De otro modo va a resultar que se invierten las tornas y la idea de que el filósofo queda obligado a *s'engager* en la Verdad para ser filósofo traerá consigo —ya lo ha traído— que se va a hacer del hecho del *engagement* criterio de la verdad, y entonces van a darse —ya se están dando— como «verdad filosófica» las insensateces y necedades más exuberantes, como el lugar-comunismo, etc.

---

(1) Véase *El tema de nuestro tiempo*, 1923 (Cap. VI, en *Obras Completas*, tomo III).

La filosofía no es demostrar con la vida lo que es la verdad, sino estrictamente lo contrario, demostrar la verdad para, gracias a ello, poder vivir auténticamente. Lo demás es pretender probar que dos y dos son cuatro a fuerza de asesinar o dejarse asesinar. No, no; el filósofo no puede dejar «sin trabajo» al mártir usurpándole el oficio. El martirio es testimonio del hecho que es la «creencia» pero no de la utopía sutilísima que es la Verdad.

Dejémonos, pues, de intempestivos melodramatismos y filosofemos jovialmente, es decir, como es debido. Ni hay por qué hacer ante este imperativo ademanes de asombro, de ofendida dignidad. A ese estado de ánimo, a ese temple que propongo como el adecuado a la filosofía, llamaron los antiguos —que de estas cosas sabían más que nosotros— jovialidad, esto es, el tono vital propio de Jove, de Júpiter o Dios Padre. La filosofía resulta así una «imitación de Jove».

§ 33

[EL «MODO DE PENSAR» CARTESIANO] (1)

QUEDAMOS en que Descartes comienza sus juveniles *Reglas para el gobierno del ingenio* proclamando la comunicación de los géneros al negar que existan ciencias particulares o en plural, como sostuvo Aristóteles frente a Platón. Hay, pues, según Cartesio solo una ciencia, única e integral. Lo primero que con esta afirmación nos pasa, viniendo de Aristóteles como venimos, es que no la entendemos o más bien, que la entendemos solo como anuncio de un «modo de pensar» y una idea del conocimiento donde van a ponerse del revés las doctrinas tradicionales. Nos disponemos, en consecuencia, a presenciar una reforma radical de las nociones más fundamentales recibidas y esto es siempre una situación intelectual peligrosa en que corremos el riesgo de no comprender lo que se nos dice de nuevo, por parecernos que la innovación no afectará a los estratos más profundos que consideramos inmodificables. De

(1) [La paginación del manuscrito de este párrafo no continúa la precedente, por lo que cabe dudar respecto al lugar que le corresponde en el conjunto del libro, si es un apéndice o era el principio de un nuevo capítulo; o bien si, aunque redactado posteriormente pensó Ortega intercalarlo entre los precedentes.]

aquí que nos convenga tomar algunas precauciones. La principal será abrir ante nosotros plenamente el horizonte de las posibilidades a fin de no obturarnos, considerándolas como imposibles *a limine*, ideas que al chocar demasiadamente con nuestros hábitos presentan un cariz sobremanera paradójico. Y como puede acontecer además que el innovador, en este caso Descartes, no desarrolle su idea inicial con la madurez y plenitud que ella reclama, dibujando su figura en forma lograda y clara, nos exponemos a enredarnos en el intrincamiento de una exposición deficiente cegándonos de modo definitivo para comprender la idea inicial, que es lo verdaderamente importante.

Para evitar todo esto, lo mejor es detenernos un momento antes de seguir a Descartes en la exposición de su doctrina epistemológica y ver qué podemos con nuestros propios medios extraer de este simple enunciado: la ciencia es una y no muchas que se particularizan por la diversidad de sus objetos —*pro diversitate objectorum ad invicem distinguentes* (1). A poco que reflexionemos caeremos en la cuenta de lo siguiente: es incuestionable que los objetos se nos presentan como diversos de condición. Si, no obstante, hay una sola ciencia, quiere decirse que esta no extrae sus principios en la contemplación de las cosas porque esto llevaría a principios diversos y, por tanto, a una pluralidad de ciencias. Pero entonces los principios solo pueden provenir del entendimiento mismo tal y como este es previamente o aparte toda contemplación de cosas. De esos principios puramente intelectuales y extraños a las cosas podrán deducirse consecuencias que formarán todo un mundo de determinaciones intelectuales, es decir, de objetos ideales construidos partiendo de aquellos. En esta faena tendría que consistir la ciencia si ha de ser unitaria. Pero esto representa la tergiversación más superlativa de lo que se creía ser el conocimiento. La actividad cognoscitiva parecía consistir en un esfuerzo por reflejar, espejar o copiar en nuestra mente el mundo de las cosas reales y ahora resultaría que es todo lo contrario, a saber, la invención, construcción o fabricación de un mundo irreal. La relación del conocimiento con las cosas reales se reduciría a mirar estas, una vez elaborada la ciencia, al través de la red de objetos ideales fabricados y comprobar si coinciden con estos en medida suficientemente aproximada.

La consecuencia radical a que esta sencilla reflexión nos ha conducido, proporcionará a nuestro avance la dosis de alerta necesaria para que entendamos, pese a las insuficiencias de exposición, lo que

(1) *Regulae, Oeuvres*. Ed. Adam et Tannery, t. X, pág. 360, 4-5.

en la reforma cartesiana del «modo de pensar» pueda haber de parecido con ella.

La ciencia que Descartes busca no ha de contener *opiniones probables*, sino que ha de ser *perfecta scientia* (1). Esta se caracteriza por su indubitabilidad. Entre las ciencias «ya inventadas» solo la Aritmética y la Geometría ostentan este privilegio. ¿A qué lo deben? No tenemos más que dos vías para conocer: una es la experiencia, otra la deducción o *inferentia pura unius ab altero*. La deducción no falla nunca. Cuando esto parece acontecer no es debido a ella misma, sino a que se ha practicado partiendo de suposiciones empíricas falsas. La falsedad se origina siempre en que suponemos como verdad lo que la experiencia insuficientemente entendida nos propone. Ahora bien, esto es lo que la Aritmética y la Geometría evitan y ello porque «solo ellas se ocupan de un objeto tan puro y tan simple que les permite no suponer nada que pueda padecer el carácter incierto de lo empírico, sino que consisten íntegramente en consecuencias deducidas racionalmente» (2). Por ciencia, pues, entiende Descartes exclusivamente la teoría deductiva e intenta definir el único «modo de pensar» que la hace posible. Esta primera fórmula no es muy transparente. Sin embargo, lo que a continuación va a decir nos aclara un poco más su sentido: la ciencia está constituida por un cuerpo de proposiciones deducidas las unas de las otras racionalmente, esto es, rigorosamente. Tal deducción rigorosa es posible porque los juicios o proposiciones que en ella intervienen son «puros y simples» (3). El texto citado hace consistir esta pureza y esta simplicidad únicamente en un carácter negativo: que los juicios no contengan *(supponant)* nada de origen sensible y, por lo mismo, impreciso y confuso. A esta nota se añade en seguida otra: la indubitabilidad. El juicio puro y simple «no procede del fluctuante testimonio que caracteriza a los sentidos ni del criterio falaz propio a nuestra imaginación que urde combinaciones torpes, sino que es una concepción de nuestra mente pura y atenta, tan fácil y distinta que no deje lugar a duda alguna o, lo que es lo mismo, una concepción indubitable de nuestra mente pura y atenta que se origina en la sola luz de la razón». Ese acto mental en que tal concepción surge llama Descartes *intuito*.

(1) *Ibid.*, X, 363.

(2) *Regule, Oeuvres*. Ed. Adam et Tannery, t. X, pág. 365.

(3) Téngase en cuenta que Descartes emplea muchas veces los términos «objectum», concepto, idea, como equivalentes entre sí pero además como significando lo que nosotros llamamos juicio, proposición, enunciado o sentencia, por tanto, lo que puede ser verdadero o falso.

Mal podríamos elucidar lo que son estas expresiones y fórmulas, cuya insuficiencia declaran ellas mismas al multiplicarse a continuación una de otra y procurando corregirse, si no adelantase Descartes algunos ejemplos. *Intuito* es «que existo, que pienso, que el triángulo está limitado solo por tres líneas y el globo solamente por una superficie» (1). Se trata, pues, de la conexión entre dos algos —yo y existencia, esfera y limitación por una única superficie. Intuir es *ver* esa conexión, esto es, entenderla o darse cuenta de ella y es, al mismo tiempo, verla como necesaria o indudable. Esta necesidad no tiene su fundamento fuera de la simple presencia mental de la conexión. Es una y misma cosa pensarla y percibir que no puede ser de otra manera. Esto es lo que llama Descartes «evidencia». Intuir es advertir conexiones necesarias y, por tanto, pensar verdades evidentes o *per se notae*. Es para Descartes el acto inteligente por excelencia, que él se representa como una fulminación, como una instantánea iluminación en que se nos hace presente una verdad como tal.

Es incuestionable que algunas ideas fundamentales de Descartes coinciden, *una a una*, con otras de San Agustín. Pero la verdad es que no ha podido probarse persuasivamente el origen agustiniano de las ideas de Descartes, porque esa palmaria coincidencia, que tomadas una a una manifiestan, se desvanece, cuando las tomamos articuladas unas en otras, por tanto, en su intención, movimiento, trama y resultado. Parece, pues, tan infértil escatimar el reconocimiento de la coincidencia como desatender los momentos diferenciales que cada una de esas ideas tiene en ambos pensadores. Más interesante juzgo el intento de definir en qué caracteres el estilo intelectual de uno y otro se asemejan, porque llevaría no solo a explicar aquellas coincidencias, sino a ampliar mucho más el paralelismo entre ambos, es decir, a mostrar cómo «coinciden» también en no pocas otras cosas en que aparentemente no coinciden y, en fin, a ilustrar el hecho notorio de que la escuela cartesiana resultase nutrida, en las generaciones inmediatas, precisamente por agustinianos. Un ejemplo de eso que he llamado coincidir en lo incoincidente puede hallarse en este mismo y decisivo punto de la adquisición de la verdad por el hombre. San Agustín y Descartes llaman al hecho en que se adquiere «iluminación». Pero en San Agustín la iluminación que es el acto inteligente no procede del hombre, sino que es una operación de Dios en este. (*De Civitate Dei*, VIII, c. 5), al paso que, según Descartes, la iluminación intelectiva es una acción

(1) *Regulae*, *Oeuvres*. Ed. Adam et Tannery, t. X, pág. 368.

del *lumen naturale*, si bien a la vez *nescio quid divini* (1), que el hombre posee, más aún, que es el hombre en su última mismidad. El *lumen naturale* es una expresión transmitida a los modernos por Cicerón y que este debió encontrar en los estoicos, para los cuales tenía pleno y jugoso sentido, mientras que en Descartes no lo tiene, ya que su mundo mecánico no es propiamente una «Naturaleza» y además el hombre en cuanto inteligencia no pertenece a aquel. Con la misma idea de alumbramiento enuncian, pues, uno y otro cosas opuestas. Y, sin embargo, en ese mismo punto de la adquisición de la verdad por el hombre vemos que Descartes da a Dios la intervención más radical que puede imaginarse. En efecto, por la iluminación divina ve el hombre la verdad, según San Agustín, pero esa verdad es ya ella por sí verdad porque es racional —*rationes aeternae*. En cambio, para Descartes la verdad no es por sí verdad, o dicho de otra forma, la verdad no es verdad porque es racional, sino, al revés, es racional porque Dios ha querido crear esa conexión que es la materia de la verdad, como lo que necesariamente es. De donde resulta que la intervención divina rehusada por Descartes al acto iluminante surge aún más radical en el objeto que esa iluminación hace ver. Nótese de paso lo peregrino del caso: para el iniciador del racionalismo moderno la racionalidad es originariamente irracional, la necesidad misma resulta ser la gran contingencia.

Parecería en consecuencia que seguimos en la tradición aristotélica, que el *intuito* no es sino el *noûs* del Estagirita y que el fundamento de las verdades primeras es la evidencia o carácter de *per se notae*. Mas esto no es cierto. En Descartes tiene todo ello una significación muy diferente. En primer lugar, la operación del *Noûs* aristotélico cuando entiende consiste primariamente en captar, tocar, θιγγάνειν, *(thingánein)* la Realidad misma de la cosa o la cosa como real. La verdad del pensamiento como tal pensamiento, por ejemplo de una proposición, es posterior a la verdad como captura de la Realidad misma por la inteligencia. De aquí que la proposición verdadera en Aristóteles es siempre transcendente a sí misma, habla de las cosas reales y vale para ellas. El principio de contradicción proclama que la Realidad misma no puede ser contradictoria. Mas en Descartes, la conexión que el *intuito* advierte y reconoce es una conexión entre ideas como tales. La verdad es aquí primariamente un carácter propio a la relación entre ideas. En segundo lugar —consecuencia de lo anterior— aunque la verdad evidente o *per se notae*

(1) *Regulae, Oeuvres*. Ed. Adam et Tannery, t. X, pág. 373.

no tiene, a fuer de tal, un fundamento o razón fuera de ella, su evidencia no carece de un fundamento interno. En efecto, la conciencia de la necesidad en la conexión de dos ideas se funda en que estas son simples. La idea simple no permite el error por carecer de toda multiplicidad interior. De aquí que la relación entre dos ideas simples sea también simple. Diríamos que la simplicidad de las ideas cuya conexión se contempla no «deja juego» ni opción a la mente para advertencias diversas entre las cuales elegir y al elegir, errar.

Entre dos conexiones simples descubrimos, a su vez, una nueva conexión. Esta, en cuanto conexión, no es menos simple que las conectadas y el *intuito* que nos la descubre es también un acto simple de intelección. Mas por lo mismo, se encuentra este nuevo acto en una situación distinta de los primarios. Ve él la nueva conexión pero su misma simplicidad le impide ver al mismo tiempo cada una de las dos conexiones simples por él o en él conectadas. Su evidencia se refiere solo a la conexión de segundo grado. No le constan con evidencia actual las dos de primer grado, sino que recibe la verdad de estas a cuenta de la memoria. Este *intuito*, que parte de verdades supuestas y a base de ellas reconoce una nueva, es, por tanto, una función de conocimiento distinta del primario *intuito:* se llama *deducción*. Merced a ella llegamos de unas verdades a otras que forman una «cadena» de conexiones evidentes. El movimiento de la mente que produce y recorre esa «cadena» es el razonamiento. La imagen de la cadena aparece una y otra vez en Descartes. Ella expresa con fuerza imaginativa la relación de evidente conexión entre cada dos verdades, la continuidad de la serie total en la teoría deductiva y el principio metódico de que la ciencia consiste en ordenar nuestras ideas de modo que se pase de la una a la otra de manera evidente.

Aparece todo esto ante Descartes cuando en su juventud escruta obseso cuál fuera el «modo de pensar» o método que los antiguos matemáticos usaron para crear la Aritmética y la Geometría, sobre todo esta última, prototipo durante tantos siglos e igualmente para él, de la teoría deductiva. A su juicio no era posible que aquellos cuerpos doctrinales se hubiesen ido formando al acaso por una acumulación de afortunados hallazgos. Cree firmemente que los antiguos matemáticos poseían un método, pero sospechaba que lo ocultaban deliberadamente como un secreto de fabricación (1). Solo en épocas

(1) Buen ejemplo de la deficiente actitud en que los historiadores ejercen su cometido es que no se hayan nunca detenidos ante esta acusación de Descartes que atribuye a los matemáticos griegos nada menos que un

ya muy avanzadas se encuentran en Pappus y en Diofanto algunas indicaciones sobre el procedimiento mental en que la matemática consiste (1).

Según Pappus hay dos vías que seguir en la ciencia: el análisis y la síntesis. El análisis parte de lo que se busca —ζητούμενον— es decir, el problema mismo y dándolo por resuelto en un sentido, γεγονός *(gegonós)*, lo descompone siguiendo cierto orden en partes que nos sean ya conocidas y en última instancia en proposiciones que tengan valor o rango de principios. En la síntesis procedemos inversamente: partimos de estas verdades últimas y ordenándolas y combinándolas según la naturaleza, llegamos a lo que nos proponemos, a saber, la consistencia de lo buscado (2).

Descartes había estudiado muy atentamente a Pappus, no obstante su desafección a la lectura. Es lo más probable que conociese también el comentario de Proclo a la obra de Euclides donde se insiste sobre ambos métodos. Y, dicho sea de paso, se atribuye a Platón la invención del analítico, que enseñó a Leodamas, su discípulo matemático. El famoso problema que lleva el nombre de Pappus le había sido propuesto por Golius en 1631, según certifica Leibniz (3). Ahora bien, las meditaciones dedicadas a resolverlo fueron ocasión para que la idea de la geometría analítica cuajara plenamente en Descartes (4).

«engaño culpable» —*pernitiosâ quadam astutiâ.* Porque no se trata de un mal humor momentáneo, sino que corresponde al espíritu con que Descartes habla siempre de los griegos. Y no solo de los matemáticos. En el Prefacio a sus *Principios de filosofía* dice que Platón «confesaba francamente no haber podido hallar aún nada de cierto y se contentó con escribir las cosas que le parecían verosímiles, imaginando a este efecto algunos principios por los cuales trataba de dar razón de las demás cosas; al paso que Aristóteles ha sido menos sincero y aunque fue veinte años su discípulo y no tuvo otros principios que los de aquel, cambió por completo el modo de enunciarlos y los propuso como verdaderos y seguros sin que haya la menor apariencia de que los estimase jamás como tales». La cosa es de gran calibre. Descartes no se contenta con declarar erróneas las doctrinas de Aristóteles, sino que formalmente le califica de falsario e inauténtico. ¿Cómo no detenerse ante pareja enormidad? La historia, si es algo, es el ensayo a fondo de entender los hechos humanos. He ahí un hecho humano de alto rango por quien lo dice, por de quien lo dice y por lo que dice.

(1) *Regulae, Oeuvres*. Ed. Adam et Tannery, t. X, pág. 376.

(2) Altenburg, *Die Methode der Hypothesis bei Platon, Aristoteles und Proclus*, 1905, pág. 23 y sigs.

(3) *Philosophische Schriften*, IV, 316.

(4) Es sabido que desde su primera juventud la producción matemática de Descartes caminaba en esta dirección, como por otra parte, Desargues le

El enunciado de Pappus es muy sobrio. No intenta siquiera ser una teoría y menos filosófica. Es la simple reflexión de un matemático creador sobre lo que se sorprende haciendo. Por ello ni se nos dice cuáles son las condiciones de lo «buscado», problema o cuestión, ni cuáles los requisitos de los principios.

La ciencia, sin duda, se propone conocer las cosas pero estas no entran sin más en la ciencia. Tienen antes que convertirse en cuestiones. Estas son el punto de partida de la operación cognoscitiva. De aquí que sea de suma importancia precisar lo que es una cuestión científica. Esto no es simplemente algo que ignoramos. En la cuestión hay, claro está, algo desconocido y ello nos mueve a ejercitar la faena de conocer. Pero ese algo desconocido tiene que aparecer determinado de alguna manera y esa su determinación tiene que consistir en algo que nos es ya conocido. Toda cuestión, pues, se descompone en dos partes: la incógnita y los datos que la determinan como tal concreta incógnita. Si una cuestión no tiene estos caracteres, por muy interesante que parezca, la ciencia no tiene nada que hacer con ella. No hay, pues, para la teoría deductiva problemas absolutos, sino solo relativos a ciertos datos. Estos proporcionan continuidad entre lo que sabemos y lo que no sabemos pero podemos saber.

Son, pues, las cuestiones compuestas, y su solución consistirá en descomponerlas hasta llegar a las últimas partes ingredientes que sean simples. Estas no pueden ser cuestión porque son evidentes o *per se notae*.

La relación entre géneros y especies que hacía funcionar el «modo de pensar» aristotélico-escolástico queda sustituida por la relación entre ideas compuestas e ideas simples.

---

precede en el tratamiento geométrico- analítico de ciertos problemas. Véase Gaston Milhaud, *Descartes savant*, 1921.

APENDICES

I

DEL OPTIMISMO EN LEIBNIZ

Cumpliase el año pasado el tricentenario del nacimiento de Leibniz, y la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias quiso que, al reunirse sus miembros, fuese dedicado el discurso inaugural a rememorar en alguna manera tan egregia figura del pensamiento occidental. Al ser forzoso demorar hasta este año la reunión proyectada y quedar, por tanto, la fecha del homenaje desplazada de la que corresponde al tricentenario, pareció, sin embargo, que debía cumplirse el propósito inicial. No era bueno que esta Asociación dejase de consagrar alguna de sus manifestaciones al recuerdo de una de las mentes más poderosas con que ha sido regalado el destino europeo. Se ha dicho muchas veces, y no sin fundamento, que si Aristóteles fue el intelecto de más universal capacidad en el mundo antiguo, lo es Leibniz en el moderno. No hay disciplina entre las fundamentales del «globo intelectual» que Leibniz no haya poseído y, lo que es más sorprendente, en que no haya dejado huella creadora. Renueva la lógica en la forma más original, amplía fabulosamente los dominios de la matemática, reforma los principios de la física, fecunda la biología con nuevas hipótesis, depura la teoría jurídica, moderniza los estudios históricos, da a la lingüística nuevos horizontes proponiendo el gran tema de la gramática comparada. Sobre todo esto, construye uno de los doctrinales filosóficos más completos y más pulcros en su detalle.

Habría motivos rebosantes para considerar a Leibniz como el hombre que en forma más intensa, completa y acendrada simboliza el destino intelectual de Europa. Mas, por lo mismo, como todo destino es determinado y tiene sus límites o deficiencias, Leibniz simboliza también los términos y defectos de nuestra cultura. Aparte sus dotes

personales de cuantía casi mitológica, había, para que Leibniz pudiera llegar a ser ese símbolo, razones de circunstancia. En su tiempo, efectivamente, llega la civilización europea a su máxima integración. Porque una civilización es una gigantesca integración de principios y de normas, de usos y de ilusiones, a la vez que es una integración social de seres humanos que conviven en comarcas, en naciones, en un área ultranacional sobre la cual imperan ciertos modos de ser hombre y la consiguiente solidaridad. El proceso de integración civilizadora es sumamente lento, difícil, problemático. Está siempre en peligro de no lograrse, y cuando se ha logrado está siempre en peligro de malograrse. Hacen falta muchos siglos para que una civilización se organice, y bastan tres o cuatro generaciones para que una civilización se volatilice. Puede afirmarse que en torno a 1700 el modo europeo de existir humanamente consigue su maximum de forma, es decir, que un mayor número de hombres habitantes en la contigüidad territorial de nuestro continente y sus islas llegó a estar informado por un mayor número de principios orgánicamente reducidos a unidad. La mente de Leibniz es la expresión más cabal de esa hora afortunada. En ella convergen la herencia de la antigüedad clásica con la rehabilitación del pasado medieval y la más potente innovación de las ciencias que caracterizan la modernidad. En ese milenario movimiento de integración europea había habido, sin embargo, un hecho de grave desintegración: la dispersión del cristianismo en profesiones divergentes acontecida durante el siglo XVI, a la que acompañó un crecimiento, hasta entonces ni de lejos presumible, de lo que se llamó «libertinos», es decir, de hombres exentos de la fe religiosa. Manifestación secundaria de este hecho fue que en los hombres de ciencia activos durante la segunda mitad del siglo XVI y primera del XVII, aunque personalmente no fuesen «libertinos», más aún, aunque personalmente sintiesen una fe viva, no suele aparecer claro el nexo entre la religión y la razón. Hombres como Bacon, Galileo, Descartes, procuran prescindir en su obra científica de cuanto pueda tangentear los temas dogmáticos. Sería un error atribuir esto a latente irreligiosidad que hubiese en ellos. La actitud con respecto a la religión es, sin duda, distinta en esos tres hombres; pero del más cauteloso de entre ellos, que fue Descartes, nos consta el fervor religioso. Se trata, pues, de un imperativo de la época. Viene a confirmarlo el cambio que pronto se produjo. En efecto, las dos generaciones nacidas en torno a 1626 y a 1641 —la cual incluye a Malebranche y a Leibniz— son, tal vez, las que más eficazmente han unido la inspiración religiosa al pensamiento racional. Expresión curiosa de ello,

si se quiere ligeramente caricaturesca, es el médico y biólogo Dodart —nacido en 1634— que, según nos refiere Fontenelle en su *Elogio*, aprovecha el ayuno de Cuaresma para estudiar sus efectos en el organismo y se pesa, hallando que en cuarenta y seis días ha perdido ocho libras y seis onzas, o sea la catorceava parte de su sustancia, y que luego, en cuatro días, ha ganado cuatro libras. Con esto pretendo tan solo hacer constar en la forma más breve, y que, por serlo, resulta punzante, cómo la persona de Leibniz coincide con un nuevo impulso de integración en la vida europea, tan maduro y enérgico que se propuso corregir aquel único hecho de grave desintegración padecido por nuestra civilización en ese proceso ascensional hacia la unidad. Pues fue entonces cuando ha estado, no diré más cerca, pero sí menos lejos de lograrse la reunión de las profesiones cristianas. A este empeño, como es sabido, dedicó Leibniz grande parte de su esfuerzo y su entusiasmo.

En los viejos manuales de historia de la filosofía se llamaba a la doctrina de Leibniz «eclecticismo». Siendo la filosofía entre todas las faenas humanas aquella que más esencialmente reclama una inspiración unitaria, decir de una filosofía que es ecléctica equivale a decir que no es una filosofía. La doctrina con ese vocablo calificada se nos presenta como un zurcido de fragmentos heterogéneos aglutinados por una intención exterior a ellos: no cabe una imagen más infiel al pensamiento leibniziano. Leibniz no fue un ecléctico, sino todo lo contrario, un genial integrador, es decir, una mente que acierta a transformar lo múltiple y de apariencia divergente en auténtica unidad. El error que implica esa calificación de «eclecticismo» proviene de atribuir la gran empresa de unificación teórica que Leibniz ejecutó a una propensión personal que le llevaba más a afirmar que a negar, más a la conciliación que a la polémica. Por eso convenía, aunque fuera con el mayor laconismo, hacer constar que el movimiento de integración no brota de la psicología de Leibniz, sino, viceversa, Leibniz es un integrador porque toda la historia de Europa, llegada a la culminación de su proceso, proponía y hacía posible ese magnífico proyecto. Leibniz puso de suyo la capacidad de darle cima con sus dotes excepcionales y las circunstancias de su educación que le permitieron absorber, cuando aún era adolescente, casi todas las principales disciplinas. Conviene, sin embargo, recordar el extraño hecho de que, habiendo de ser Leibniz uno de los más grandes matemáticos que han existido, no conoció la ciencia matemática, fuera de lo elemental, hasta después de sus veintiséis años, con ocasión de su viaje a París y su convivencia allí con los hombres de ciencia

contemporáneos. Este es un síntoma del estado en que la devastadora Guerra de los Treinta Años dejó a la vida intelectual alemana.

Pero no creo que sea la más fecunda manera de llenar el breve rato de que dispongo dedicándolo al vano intento de dibujar el conjunto de la figura histórica de Leibniz, ni siquiera de exponer la arquitectura de su sistema filosófico, cuya gracia, ingenio y rigor se nos oscurecerían al comprimirlo en un violento extracto. Pienso que puede ser algo más fértil hacer lo contrario: tomar una tesis particular de su doctrinal que tolere, sin demasiada violencia, ser desgajada de otras, aunque no de todas las demás, y ya que el tiempo no dé para más, enunciar los títulos de algunas nuevas investigaciones a que ella invita. A este fin, nada me parece más idóneo que la más famosa, la más popular de sus sentencias: la doctrina del optimismo.

Si cupiera dar por supuesto el conocimiento de esta doctrina, podríamos, desde luego y sin más, partir a enunciar los puntos de vista sobre ella que considero radicalmente nuevos y que, además son, a mi juicio, decisivos para el porvenir de la filosofía. Pero no debo admitir aquella suposición. A pesar de que Leibniz no es un pensador de estilo hermético, sino todo lo contrario, el más diáfano que ha existido, acontece que es muy poco practicado y, consecuentemente, poco conocido. Síntoma de ello es la increíble escasez de libros sobre su obra y persona, que hacen de él, entre todas las grandes figuras filosóficas, la que ha sido menos estudiada. Más aún, la carencia de nuevas ediciones de sus tratados y epistolarios alguna vez publicados y el hecho escandaloso de que buena parte de sus manuscritos continúe inédita. Me veo, pues, obligado a consumir la mayor parte de los minutos que esta ocasión me otorga en desarrollar un poco, lo estrictamente necesario para que sea transparente y eficaz, la doctrina leibniziana del optimismo. He aquí la prueba de que ello es forzoso. Por mi gusto, yo me limitaría a citar el siguiente párrafo, donde Leibniz la expone:

«De la Perfección Suprema de Dios se sigue que al producir el Universo ha escogido el mejor Plan posible, en el cual se dé la mayor variedad con el mejor orden; en que el terreno, el lugar, el tiempo queden mejor arreglados; en que se produzca el mayor efecto por las vías más sencillas; en que haya el máximum de potencia, de conocimiento, de dicha y de bondad que el Universo puede admitir. Porque todos los posibles, pretendiendo a la existencia en el entendimiento de Dios proporcionalmente a sus perfecciones, dan como

resultado de todas estas pretensiones el Mundo Actual más perfecto posible. Y sin esto no sería posible dar la razón de por qué las cosas son como son y no de otra manera.»

No nos hagamos ilusiones: quien hoy lee u oye esas frases sin conocer previamente el pensamiento de Leibniz no puede hacerse cargo de lo que significan. Como en ellas se habla de Dios y de la Suprema Perfección, creerá que se trata de enunciados teológicos o acaso meramente místicos. Y, sin embargo, todas sus expresiones designan conceptos de rigorosa racionalidad que, articulados con la mayor precisión teórica, constituyen un admirable edificio doctrinal. Intentemos, pues, brevemente hacer esto explícito.

El hombre necesita comprender lo que le importa. Lo que le importa es su situación efectiva, lo que solemos llamar la realidad, lo existente, el mundo en que estamos. El hombre no necesitaría comprender la realidad o, lo que es lo mismo, no le sería, además de realidad, cuestión, si el hombre no fuese más que una realidad dentro de la gran realidad que es el mundo, como le acontece a la piedra. Pero no solo tenemos que habérnoslas con la realidad, sino que nos encontramos también, y a la vez, con posibilidades. Por ejemplo, pensamos que *podía* muy bien no haber realidad ninguna, que *podía* muy bien no existir nada. Pensamos, asimismo, que *podía* existir un mundo real distinto del que existe. Sobre el fondo de esas posibilidades la realidad del mundo pierde su firmeza, se hace cuestionable, se convierte en enigma. ¿Por qué hay algo y no simplemente nada? ¿Por qué el algo que hay es este y no otro? Como se ve, la presencia de meras posibilidades es más decisiva para el hombre que la realidad misma en que está prisionero. Ellas se interponen entre nosotros y el mundo real. Leibniz fue quien primero vio claramente que el hombre no está en la realidad de modo directo o inmediato como lo está la piedra. Nuestro estar en la realidad es sumamente extraño: consiste en estar siempre llegando a ella desde fuera, desde posibilidades. La cosa es, en concreto, mucho más sencilla que dicha así, en abstracto. Los que están aquí ahora, en la realidad que es esta sala y esta asamblea, no han venido aquí propiamente de sus casas, o del hotel, o de la calle, sino de un conjunto de posibilidades que se les ofrecían para ocupar esta hora de sus vidas. Estar aquí era solo una de esas posibilidades. Al preferirla y, en efecto, venir aquí, han abandonado, han negado las otras posibilidades, entre ellas, haber seguido en su casa, o en el hotel, o en la calle. Estas tres cosas, estas tres situaciones distintas de la efectiva en que están, eran posibili-

dades suyas de las cuales se han retirado o retraído, en suma, de las que han venido a estar aquí (1).

Sirva este trivialísimo ejemplo para que entendamos cómo Leibniz se hace cargo de que la realidad nos es problema y nos obliga a esforzarnos en comprenderla cuando surge ante nosotros transformada en una posibilidad entre otras posibilidades (2), o dicho en otra forma, que lo real es, ante todo, posible. Esto lleva a Leibniz a construir una ontología del ser posible. Se suele creer erróneamente que «ontología» es un término escolástico, cuando fue forjado por la primera filosofía que consiguió ganar el pulso al escolasticismo, a saber, la cartesiana. Fue el cartesiano Clauberg el primero en dar aquel nombre a la disciplina que se ocupa del ente en cuanto ente. Cristián Wolff, discípulo de Leibniz, popularizó la denominación merced al extenso influjo que sobre toda Europa logró su obra didáctica. Lo posible no es simplemente nada. Tiene una consistencia y, por tanto, *es*. La posibilidad de lo posible consiste en no incluir contradicción, o, viceversa expresado, todo lo que no incluye contradicción *es*. La prueba de ello está en que todo lo que no incluye contradicción puede enunciarse en proposiciones de que cabe derivar teoremas y sistemas enteros de verdades. Por eso han podido

---

(1) El «estar aquí ahora» ha pasado de ser una mera posibilidad entre otras a ser realidad. El paso se produjo porque fue preferida y fue preferida por algún motivo, por lo que vulgarmente llamamos «alguna razón». La realidad de su estar aquí ahora no aparece aislada y suelta, por decirlo así, o en el aire, sino que está motivada. Va aneja a ella, de modo inseparable, su base o fundamento. Si contemplásemos con analítica lupa el motivo, razón, base o fundamento que hizo a cada uno preferir venir aquí, nos encontraríamos con una variadísima casuística pero a despecho de toda esa variedad hallaríamos que en todos se trataba, a la postre, de lo mismo, a saber: que hacer esto les pareció *lo mejor*, se entiende, el mejor modo de ocupar esta hora de sus vidas. Recordemos, sin insistir en ello, que las horas de sus vidas son contadas, que, por tanto, no es indiferente cómo se las ocupe, que esto es lo que nos obliga a ocuparlas lo mejor posible y que, en este orden, entendemos por lo mejor hacer aquello que, entre nuestras posibilidades, más adecuadamente realiza el yo que cada cual siente tener que ser. De esta manera nuestra realidad surge con el carácter de ser la posibilidad mejor. [Las notas de este discurso, que figuran en el manuscrito original, no fueron incluidas en el texto leído.]

(2) Entre estas la más sorprendente, la más paradójica, la más inquietante es que en vez de la realidad hubiera solo la Nada. La Nada es, sin cuestión, la idea más original del hombre. Todas las demás pueden provenir más o menos indirectamente de las cosas que hay, pero la idea de la Nada no ha podido ser sugerida por cosa alguna. La Nada es precisamente la cosa ninguna.

construirse innumerables geometrías partiendo simplemente de axiomas que no incluían contradicción. El ser de lo posible es un ser menguado, pero es ser. Para usar un término empleado por algunos escolásticos de los siglos XIII y XIV, podíamos llamarlo el *ens diminutum*. Leibniz llama a los posibles «esencias» (1).

Paralela a la doctrina del ser posible o esencial, marcha en Leibniz la doctrina de la verdad o lógica. La verdad, según nuestro filósofo, es la verdad de la proposición. Pero mientras Descartes hace consistir la verdad de la proposición en la evidencia con que nos aparecen ligados dos conceptos —lo que llamó el método de las ideas claras y distintas—, Leibniz desconfía del factor subjetivo individual que actúa en toda evidencia, y considera forzoso encontrar como criterio de la verdad un carácter formal que, con la eficiencia automática propia a todo formalismo, la garantice. Una proposición es falsa merced a su simple forma cuando enuncia una contradicción. La contradicción es la falsedad, porque aniquila el sentido de la proposición, hace que esta no diga nada. La forma de la proposición verdadera será, pues, la forma capaz de expresar que excluye la contradicción. Esta es la forma de la proposición idéntica: A es A. En ella el predicado

---

(1) Ahora bien, aunque la posibilidad como tal no posea pleno ser sino solo ser diminuto o menguado, entiéndase que la posibilidad es de suyo y siempre, posibilidad de pleno ser. Es este un punto del pensamiento leibniziano insuficientemente aclarado pero no es dudoso que veía lo posible como algo que posee una tendencia a ser real. Basta para demostrarlo recordar que define la existencia —por tanto, la realidad— como «*exigentia essentiae*». ¿Qué significa esto de que las esencias exijan, reclamen realizarse, que «omne possibile exigit existere»? El ser de las esencias o posibles es eterno. No empezaron nunca a ser. No fueron creadas. Su modo de ser es estar eternamente presentes en el entendimiento divino, el cual puede decirse que consiste en ellas mismas en cuanto eternamente presentes. Pero no se contentan con estar allí, sino que ejercen sobre él presión «pretendiendo existir». Leibniz tiene del ser en todos sus grados una concepción dinámica. No es, pues, extraño que aun en la mera posibilidad, a pesar de que su consistencia no es otra que no incluir contradicción, haya una tendencia, un conato, una pretensión, términos todos que él usa a este propósito. ¿De dónde viene a la posibilidad que por sí habríamos de representárnosla estática, inerte, este carácter dinámico que la impulsa a existir? Pronto lo averiguaremos.

Subrayemos entretanto estas dos cosas: primera, que lo posible incluye todo ser, ya que el ser real no es sino uno de los posibles; segunda, que estando lo posible, diríamos, hecho de no-contradicción y, por tanto, de identidad su estructura coincide con la estructura de los conceptos o, lo que es igual, que el ser es íntegramente lógico, coincidente en sus leyes constitutivas con las leyes del pensar, que se deja, por tanto, penetrar totalmente por este, en suma, que el ser es radicalmente inteligible. En Leibniz, en

aparece de modo patente como incluido en el sujeto, o dicho de otro modo, que no hay en el predicado sino lo que ya había en el sujeto. Esto es lo que enuncia el término *es*, en su puro valor de cópula, por tanto, en su estricto significado lógico: significa *ser* en el sentido de in-ser, *inesse*, inclusión, «estar en» —un concepto en otro. Las identidades son las verdades prototípicas o, como Leibniz las llama, las *vérités premières*. No hay verdades evidentes, porque nada es sin razón. Toda verdad tiene que ser probada. El privilegio de las proposiciones idénticas consiste en que no hay que salir de ellas para probarlas. Su forma de identidades las demuestra, esto es, da razón de por qué unimos el predicado al sujeto, a saber, porque ya estaba unido, incluso en este. Las verdades que no son idénticas tienen que ser probadas mostrando que pueden reducirse a proposiciones idénticas. ¿Cómo puede hacerse esto? Mediante lo que Leibniz llama el «análisis de los conceptos». Descomponiendo el concepto del sujeto y el del predicado en sus elementos, podemos, por una serie de identidades intermediarias, establecer una continuidad de identificación entre conceptos que parecían diferentes. En esta operación en que lo no idéntico es reducido a lo idéntico consiste lo que más estrictamente llama Leibniz «razón».

Detengámonos aquí un momento y subrayemos lo que todo esto representa. El ser posible incluye todo ser, puesto que el ser real no es sino un caso del ser posible. Pero lo posible está, diríamos, hecho de no-contradicción y, por tanto, de identidad, que son, a la vez, los principios del pensamiento en forma o lógico. Resulta, pues, que el ser es íntegramente lógico, coincidente en sus leyes constitutivas con las leyes del pensar; por tanto, que se deja penetrar totalmente por este; en suma, que el ser es plenamente inteligible. El entendimiento del hombre es limitado pero es ilimitada la inteligibilidad de cuanto es. En Leibniz llega a su culminación el racionalismo.

---

efecto, llega a su forma más extrema el racionalismo que desde entonces no ha hecho sino ir recogiendo velas.

Pero ¿qué es para Leibniz «entender»? Simplemente esto: percibir algo como idéntico. Inteligencia es advertencia de la verdad y la verdad es la identidad: A es A. He ahí el prototipo de todas las «verdades eternas», que lo son porque en ellas aparece algo que excluye la contradicción. Las proposiciones que no son identidades tienen el carácter de verdades eternas cuando pueden ser reducidas por el análisis a mera complicación de identidades. Y esa operación de reducir lo no idéntico a identidad, es lo que constituye la razón, porque en esto consiste la prueba. Razón es dar la razón de algo, probarlo.

Pero ¿no late bajo todo esto una tendencia a «pintar como querer»? ¿Es cierto que la forma de identidad garantice la verdad de una proposición? Pongamos un ejemplo y, en vez de aducir uno cualquiera, aprovechemos la ocasión para dirigir una mirada de soslayo, sin detenernos más, sobre la actitud de Leibniz ante la prueba ontológica de la existencia de Dios que San Anselmo lanzó y que, poco tiempo antes de Leibniz, Descartes había renovado. Si hay un pensador cuyo estilo mental inclinase a aceptar esa prueba, ciertamente que es Leibniz. La prueba ontológica consiste, efectivamente, en mostrar que el predicado existencia está ya incluido en el concepto de Dios, del *Ens perfectissimum*, ya que la existencia es la más típica perfección. Sin embargo, vemos a Leibniz vacilar ante ella, y cuando más se acerca a su admisión lo hace con distingos y reservas y añadidos. He aquí la razón de ello. Para ser verdad que el Ente perfectísimo sea existente, es menester que el Ente perfectísimo sea perfectísimo. Tendríamos una proposición idéntica y, por tanto, una *vérité première*. Pero Leibniz, que viene de tratar los más intrincados problemas matemáticos, sobre todo del infinito y el continuo, llega a la prueba ontológica como al fuego el gato escaldado. Ha aprendido en matemáticas a desconfiar de los superlativos. Conceptos matemáticos que *prima facie* parecen obvios, resulta que son imposibles, que envuelven contradicción: por ejemplo, el concepto de velocidad máxima o el del número mayor de todos los números. El entusiasmo racionalista de Leibniz, su fe en la inteligibilidad, en la logicidad del ser, debió sufrir un enorme traumatismo cuando en región tan próxima a la pura lógica como el número y la magnitud descubrió un abismo de irracionalidad. Una y otra vez se le oye quejarse de lo que llama el *labyrinthus difficultatum de compositione continui*. El continuo es un ente esencialmente contradictorio; es, y, sin embargo, es irracional. El continuo es, a la vez, divisible e indivisible. Se le puede dividir, pero de cada división renace siempre de nuevo indiviso. (Por razón de su continuidad el espacio y todo lo espacial no tiene, según Leibniz, «existencia real», sino que es «fenómeno». Lo fenoménico es la representación que el sujeto tiene de la auténtica realidad. Esa representación es confusa y, por ello, irreductible al cabo al logicismo. Es la «perspectiva» en que la realidad se le presenta y en cuanto «perspectiva», a la vez algo subjetivo y *fundado*, esto es, motivado en la realidad misma.) Pues bien, ante una proposición como esta: el Ente perfectísimo es perfectísimo, Leibniz cae en la cuenta —y él hace constar que este concepto le lleva a ello— de que no basta que una proposición sea idéntica para que sea ver-

dadera. Es menester antes asegurarse de que el concepto del sujeto es posible, que no envuelve contradicción como la envuelve el concepto de un número máximo. Por ello dirá que las pruebas ontológicas de San Anselmo y Descartes —aparte sus diferencias— son insuficientes y lo único que prueban es algo condicional, a saber, que *si* el concepto de ente perfectísimo es posible, es indudable que incluye la existencia. (Sería un error atenerse a la formulación de la prueba ontológica que da Leibniz en la *Monadología*, § 45. Lo que en ella expresó no es compatible con los numerosos lugares donde el filósofo se hace de ella formalmente cuestión y la discute con cuidado. Lo mejor es tener a la vista todos los pasos en que Leibniz se ocupa de esta prueba. Entonces se perfila claramente lo que, en efecto, opinaba, y a la vez, se acusan la indecisión y las cautelas que introduce en sus enunciados. Téngase en cuenta, que las fórmulas de la *Monadología*, si bien son con frecuencia las más impresionantes, son en muchos casos las más infieles al auténtico pensamiento del autor.)

Si Leibniz hubiera seguido atentamente por este camino, o como él mismo dice el *filum meditandi*, habría llegado a la situación precisamente en que hoy nos encontramos frente a todo logicismo y aun frente a la lógica misma, situación que es estrictamente opuesta al movimiento que él inició en lógica y en matemáticas y que, en marcha ascendente y de apariencia triunfal, siguió hasta el segundo decenio de este siglo.

No basta, pues con reducir lo no idéntico a puras identidades para que el pensamiento sea lógico. Es preciso estar seguro de que los conceptos mismos, cada uno por sí, son posibles, es decir, no envuelven contradicción. Para ello sería necesario una de estas dos cosas: primera, llegar a conceptos absolutamente simples; ahora bien, aunque llegásemos a ellos, no cabría prueba de que lo son. Segunda: probar que un concepto no envuelve contradicción en ninguna de sus consecuencias. Y he aquí que cuando en tiempos recientes se ha intentado, de verdad, construir el cuerpo de la lógica, que hasta ahora era, más bien, un mero proyecto, un *desideratum* y, como antes dije con expresión trivial, pero muy deliberada, un «pintar como querer», se ha encontrado que no es posible demostrar de un concepto que no implicará contradicción.

He aquí, señores, uno de los puntos que hubiera yo querido desarrollar en esta ocasión, uno de esos temas que, como anuncié, afectan radicalmente al porvenir de la filosofía a la vez que al futuro de las ciencias y, por tanto, al destino del hombre occidental. Conmemorar la figura intelectual de Leibniz lleva inevitablemente a

enfrentarse con esta enorme cuestión. Porque Leibniz y la tendencia que él inicia —tendencia, repito, dominante hasta comienzos de este siglo— representan el momento áureo en que el hombre ha creído con mayor vehemencia poseer, efectivamente, un instrumento indefectible para interpretar la realidad y saber a qué atenerse respecto a ella: la Lógica. No deseo asustar a nadie, y menos cuando penalidades de tantos órdenes y especies acosan a todos los vivientes, hasta el punto de no parecer exorbitante dudar de que haya hoy alguien en el mundo que sea feliz. Pero en una «Asociación para el Progreso de las Ciencias» y en ocasión de rendir homenaje a Leibniz, homenaje que obliga a hacer constar su limitación, me parece ineludible declarar lo siguiente:

Cuando los conflictos bélicos y sociales de estos años suspendieron el trabajo científico, las dos disciplinas ejemplares —la lógica y la matemática— habían entrado en lo que se llamó «crisis de sus fundamentos». Esto significa lisa y llanamente que la lógica, instancia suprema a que se remitía todo lo que era cuestionable, se había hecho para sí misma cuestión. Quiero retenerme dentro de este eufemismo. Por tanto, cuando esos conflictos transcurran y vuelva a existir esa calma que Aristóteles llamaba σχολή y Descartes llamaba *loisir*, pero que ambos coinciden en considerar inexcusable para el trabajo científico, no habrá más remedio que sumergirse denodadamente en el abismo que la cuestionabilidad de la lógica anuncia. El problema es pavoroso, pero si la filosofía ha de continuar como humana ocupación, no tendrá más remedio que afrontarlo. Porque la filosofía nació, precisamente, como una resolución de mantener serenidad ante los problemas pavorosos. Sus iniciadores, aquellos hombres que por vez primera se encontraron ejercitando el modo de pensar que luego iba a llamarse filosófico y que les descubrió las primeras visiones de lo real a que solo se llega mediante puros conceptos, no sabían cómo denominar eso mismo que se sorprendían haciendo. No tener nombre es síntoma de que algo es nuevo. Relativamente al pensamiento creador, la lengua es siempre arcaica. Debía haberse prestado más atención a los esfuerzos que aquellos hombres emplearon para denominar lo que estaban haciendo. Es una serie de ensayos emocionantes para decir lo nuevo con las palabras viejas y que, por tanto, significaban otras cosas ya sabidas. Parménides sobre todo, el primer hombre que ha filosofado, busca en su poema expresiones con que poder patentizar a los demás en qué consiste la nueva vía mental por él descubierta, y entre ellas hay una que me parece magnífica. Para enunciar, de un lado, el inaudito carácter de universalidad

o totalidad propio a las tesis que más tarde se llamaron filosóficas y, de otro, el carácter paradójico de esas tesis que las hace dar en rostro a todas las opiniones recibidas y suponen, por lo mismo, coraje en quien se decide a aceptarlas y, más aún, en quien se decide a proclamarlas, Parménides llamará a su disciplina «la verdad rotunda del corazón impertérrito» (1). Por ello dije que la filosofía no puede excusarse de afrontar resueltamente los problemas pavorosos.

Pero de la rápida ojeada que hemos dirigido a la lógica de Leibniz —sin la cual su doctrina optimista no nos sería transparente— volvamos a su ontología del ser posible que, como dije, incluye todo ser. Los posibles o esencias consisten en no implicar contradicción, es decir, en no ser imposibles. Pero, al mismo tiempo, posibilidad significa posibilidad de «existir real». Por la razón que luego se verá, me atengo a la terminología del propio Leibniz. En el breve tratado *De rerum originatione radicali* (2) llama a la esencia *realitas possibilis* y a la existencia *essentia exigentia*. Para Leibniz lo posible es de suyo opción a existir. Allí mismo acumula las expresiones que designan esta propensión a existir de todo lo posible. Así leemos: «Puesto que existe, en efecto, algo y no simplemente nada, es forzoso que en las cosas posibles, que en la posibilidad misma o esencia haya una exigencia de existir o, por decirlo así, una pretensión a la existencia y, para expresarlo en un solo giro, que la esencia por sí misma tiende a la existencia.» Al pronto esto no se entiende. Aplicando el principio más característico de Leibniz, que es, a su juicio, el principio de todo pensar, y de todo ser, a saber, el *principium rationis reddendae*, el imperativo intelectual de que es preciso dar razón de todo, no vemos por qué baste que algo no sea imposible para que tenga la pretensión y, por tanto, algún derecho a existir. Los posibles son eternos. No han sido originados No son, como pensaba Descartes con los nominalistas de los siglos XIV y XV, arbitrarias producciones de la voluntad divina. El ser de los posibles radica en ser presentes eternamente al entendimiento de Dios; en rigor son el acto perenne de este entendimiento. Ahora bien, Dios es para la filosofía estrictamente la causa de que la Existencia prevalezca sobre la no-Existencia, o, dicho en otros términos, la causa de que haya algo más bien que nada. Dios es *Existentificans*. Mas como ningún posible exhibe razón alguna para existir más y antes que otro, la fuente de existencia que es Dios se extiende, por

(1) Diels, Fragm. I, v. 29: ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ.
(2) *Philosophische Schriften*, Hg. C. J. Gerhardt, VII, 302.

igual, sobre todos, y esta es la causa de que «omne possibile habeat conatum ad Existentiam» o, como dirá con una expresión del más hirsuto goticismo escolástico, que «omne possibile Existiturire» —que todo lo posible está en futuro de existir (1).

Pero esto no trae consigo que todos los posibles lleguen a existir. Porque si bien cada posible excluye su interna contradicción y por esto es posible, no está dicho que no se contradigan entre sí. Para existir juntos es menester que sean compatibles, o, como Leibniz dice, «*compossibiles*». Muchos de los posibles se estorban, pues, mutuamente para pasar a la existencia. Aun en la esfera misma de la posibilidad resultan inaptos para formar la unidad de multiplicidad que es un mundo. Esto representa una primera selección entre las posibilidades para conseguir la existencia. Quedan solos los conjuntos de composibles. Cada uno de estos conjuntos es un mundo posible. ¿Qué razón hay para que de todos esos mundos posibles sea el actual nuestro mundo efectivo, el que efectivamente existe? Nuestro mundo es un hecho o, si se quiere, un inmenso conjunto de hechos. Pero entre todos esos hechos no hay ninguno que otorgue a nuestro mundo derecho a existir. Su existencia es injustificada, no tiene por sí razón de existir. Es, por tanto, algo irracional. Baste considerar que mientras lo contrario de lo posible es imposible —y esto hace que lo posible sea homogéneo a la lógica, racional e inteligible— lo contrario del mundo real no es imposible: podrían existir muchos otros mundos que son, por ello, posibles; más aún, no es imposible que no existiese ninguno, que no hubiese nada. Esta posibilidad de su contradictorio es lo que hace ser irracional *prima facie* al mundo existente y lo que Leibniz entiende por ser un hecho. La terminología escolástica llamaba a esto *contingentia*. Pero Leibniz no rinde su racionalismo ante la opacidad del hecho que es el mundo. Siguiendo el estilo intelectual que su lógica nos ha revelado y que consiste en un pensar utópico, idealizante, nos dirá que la irracionalidad del hecho es solo aparente y relativa a nuestra limitada inteligencia. Si nosotros, como Dios, pudiésemos tener presente cuanto este mundo contiene y además todos los otros mundos posibles, nos aparecería con rigorosa consecuencia lógica por qué es este mundo el que existe y no los demás. Lo que hace al hecho, a la realidad existente opaca a la pura logicidad es la acumulación, excesiva para nosotros, de razones. Habría tantas razones con que contar para deducir este mundo, como se deduce un teorema matemático o se concluye un silogismo, que

(1) *Philosophische Schriften*, VII, 289.

se empastan las razones unas sobre otras como los corales en el mar, y como estos forman las islas en que el coral deja de ser visible, de puro ser racional, la realidad se nos hace impenetrable, ininteligible.

El ser posible constituye un orbe luminoso, donde nuestra razón penetra obteniendo las «verdades eternas» de la lógica y de la matemática, aunque en esta última comienzan las zonas pelúcidas. Ante el hecho del mundo, en cambio, tenemos que descender a una segunda forma de racionalidad que son las «vérités de fait» o verdades contingentes. No nos basta para llegar a estas, por tanto para hacernos inteligibles lo existente, con el principio de contradicción que dirigió nuestros pasos en un orbe puramente lógico. Necesitamos otro principio que suscita otro tipo de razón, de intelección, distinto del que consiste en la mera advertencia de identidades.

Un mundo es para Leibniz un agregado de esencias. Notemos, de paso, que la idea de mundo es la menos refinada de Leibniz, porque una mayor reflexión haría ver que el mundo no resulta de la agregación de sus partes, sino que, inversamente, para que una cosa sea es menester que haya previamente un mundo en orden al cual la cosa es. Pero dejemos ahora este difícil asunto. Los mundos serían agregados de posibilidades compatibles unas con otras o composibles. Unos contendrían mayor cantidad de posibles que otros. Y como lo posible es, según dijimos, *realitas possibilis*, donde *realidad* significa, lo mismo que en los escolásticos, no existencia sino ser positivo en oposición a lo que es privación y negación, tendríamos que un mundo entre los posibles contendría un maximum de realidades, por tanto, un máximum de positividad. Mas para ello, tendría además ese mundo que estar organizado con un maximum de orden; de otro modo las realidades se estorbarían, es decir, se imposibilitarían unas a otras. Pero, a su vez, un máximum de orden implica que sea obtenido mediante un maximum de simplicidad en las vías de su ordenación. Todos estos caracteres vienen dados, pues, por el supuesto mismo de un máximum de realidad (1).

(1) Si alguien nos asegurase previamente ser nuestro mundo ese que entre los posibles contiene más realidades, con el mayor orden y la mayor simplicidad que puedan pensarse, es evidente que sería el mundo más inteligible. Podríamos, en efecto, construir *a priori*, por puros conceptos, un sistema de leyes generales que regirían las cosas y sus cambios. Por ejemplo, un mundo donde un fenómeno puede surgir sin más, independiente de todo otro fenómeno, sería ininteligible, pero si todo fenómeno sigue indefectiblemente a otro anterior de suerte que dado este podemos afirmar la aparición de aquél, o viceversa, partiendo de su aparición afirmar que antes tuvo que darse tal otro y así sucesivamente, tendremos un mundo inteligible. Ahora

Llegamos al punto crucial de la doctrina leibniziana y conviene que hagamos un esfuerzo para entenderla rigorosamente.

En el orbe de la posibilidad no cabe un más o un menos, quiero decir que un algo no puede ser más o menos posible que otro. O es posible o es imposible, *tertium non datur*. Por tanto, ese mundo posible que contiene máxima realidad o posibilidad, máximo orden y máxima simplicidad en cuanto posible, no se diferencia del que contenga menos de esas calidades. Lo cual significa que el paso de la posibilidad a la existencia es un paso absoluto.

Pero el mundo existe. Ese es el hecho. Por tanto, ese paso absoluto fue dado. Hubo, pues, un poder absoluto que lo dio. Esto nos permite dar razón de que algo exista y no más bien nada. Pero no da razón de que exista, precisamente, lo que existe y no otra cosa posible. Aquel poder absoluto el cual, dice Leibniz, *uno vocabulo solet appellari Deus*, tuvo que elegir entre los posibles. Esto modifica radicalmente la condición ontológica de estos. Dejan de ser mera y simplemente posibles al ejercerse sobre ellos la operación de elegir, de preferir. Aun siendo, igualmente, posibles, dejan de ser iguales, pero en un orden que no es primariamente ontológico si por «ser» entendemos, nudamente y sin adscripciones, «ser». Dejan de ser iguales en un orden estimativo, en el cual hablamos, no de «ser» y «no ser», sino de bueno, malo, mejor, óptimo. Es ciertamente difícil pasar de la posibilidad a la existencia; mas, por ventura, ¿es más fácil pasar del nudo ser a la noción de lo bueno, del orden entitativo al estimativo? Veamos lo que en tan apretada cuestión nos dice Leibniz: «Tan pronto como Dios ha resuelto crear alguna cosa, tiene lugar un combate entre todos los posibles, ya que todos pretenden a la existencia. Aquellos que juntos producen más realidad, más perfección, más inteligibilidad, triunfan. Claro es que todo este combate solo puede ser ideal, es decir, que solo puede consistir en un conflicto de razones en el entendimiento más perfecto, que no puede dejar de comportarse en la forma más perfecta y, por consiguiente, elegir lo mejor.» Leibniz hace constar que Dios no está necesitado a ello por una necesidad metafísica sino moral. Necesidad metafísica llama Leibniz a la necesidad de puro logicismo. «Si Dios —nos dice— estuviese necesitado por una necesidad meta-

---

bien, esta admisión nuestra es simplemente la ley de causalidad: todo hecho tiene su causa. Pero además de esto aquella seguridad que se nos ha dado nos permite afirmar no menos *a priori* que la causa de un hecho será la más sencilla que se pueda pensar, con lo cual tendremos «la ley del mínimo esfuerzo», etc.

física a producir lo que hace, produciría todos los posibles o nada (1)». Esto es lo que yo expresaba antes con fórmula que Leibniz no emplea, diciendo que en su ser todos los posibles son iguales.

Para dar razón del mundo existente hay que recurrir a un principio ajeno a la lógica, hay que admitir lo que Leibniz llama «el principio de lo mejor o de la conveniencia». Mientras el ser posible es porque no contiene contradicción, el ser existente, el mundo efectivo, *es* porque es el mejor, porque es óptimo.

El optimismo de Leibniz no es, pues, una cuestión de humor o de temperamento. No es el optimismo que alguien siente, sino el optimismo que algo es. Representa una dimensión ontológica. Es el optimismo del ser. No se trata de que, observando los hechos que componen el mundo, hagamos un aforo comparativo de la dosis de bien y de mal que ambos manifiestan a fin de concluir cuál de ambos predomina. Aforo tal es ilusorio. Fue el error de Schopenhauer intentarlo y creer que por consideraciones empíricas se puede llegar a decidir si el mundo es bueno o malo. Esto le lleva a juzgar razonamiento eficaz, invitarnos a que comparemos el placer de la zorra cuando se come a la liebre con el dolor de la liebre cuando se la come la zorra. Así no se puede fundar un pesimismo ontológico. En Leibniz, por el contrario, la optimidad del mundo es previa a la contemplación de su contenido. El mundo, a su juicio, no es el mejor porque sea como es, sino, viceversa, es como es, fue elegido para existir, porque era el mejor. Es, pues, un optimismo *a priori*. Nuestro mundo, antes de ser el existente, era ya el mejor y por eso llegó a existir.

Ante esta doctrina de Leibniz lo primero que nos sorprende es que sorprendiese. Porque todo el pasado de la filosofía, desde sus orígenes, es una continua afirmación de lo mismo. A la espalda de Leibniz, la filosofía medieval expone la doctrina de los predicados transcendentales, es decir, de aquellos caracteres que el ser, simplemente porque es, posee. Uno de ellos es la bondad. El ente y lo bueno se reciprocan. Esta doctrina de los transcendentales aparece, según creo, en el siglo XII. Alejandro de Hales parece ser el primero en enunciarla. La había tomado de los árabes, que son los primeros escolásticos y que al sustentarla no hacían sino escolarizar el pensamiento de Aristóteles. En el libro de este *Sobre las partes de los animales*, se lee que «la Naturaleza hace lo mejor entre lo que es posible (2).

---

(1) *Philosophische Schriften*, VI, 603.

(2) *Par. Anim.*, 687 a 16.

Pero más radicalmente sostendrá en el último libro de la *Metafísica* que la sustancia, por tanto, lo que propia y últimamente es, *es* gracias a que posee cuanto necesita, gracias a su *autarquía* o suficiencia. Esto le permite sostenerse en el ser, perseverar en él, salvarse, *sotería*. Y todo esto, a su vez, porque es *Bien* (1). Aunque en este lugar Aristóteles polemiza con su maestro por otros motivos, al decir eso no hace sino profesar el más puro platonismo. En el *Timeo* leemos que el Dios o demiurgo al conformar el mundo quiere que este sea lo mejor posible (2). En la *República* dará Platón la expresión más extrema a este pensamiento, por lo visto, inveterado. Dirá que aún hay algo «más allá del ser, superior a él en poder y dignidad»: este algo, previo al ser, es el Bien, *Agathón*. A lo que el interlocutor replica: ¡Menuda hipérbole nos propone Sócrates!

No veo yo que se haya nunca esclarecido congruamente esta paradoja platónica que, por otra parte, vemos constituir la raíz de toda la filosofía primera u ontología hasta Leibniz. ¿Por qué siempre que se trató de pensar el ser se tropezó con el bien, con lo bueno? Pues yendo aún más hacia atrás, hallaríamos que Heráclito sentencia: «Para el Dios todas las cosas son bellas y buenas y justas. En cambio, a los hombres les parecen justas unas e injustas otras» (3). Dios significa en Heráclito el punto de vista desde el cual se ve el auténtico ser. Con esto hemos llegado al nacimiento de la filosofía.

Resulta entonces que el famoso optimismo de Leibniz es, más bien, el optimismo perenne de la filosofía, y no se comprende bien por qué la idea leibniziana causó tanta sorpresa y dio tanto que hablar y tanto que reír, gracias a Voltaire, el cual si hubiera reparado mejor en el conjunto de sus propias ideas, habría visto su coincidencia con lo que, dicho por Leibniz, le parecía risible.

Ciertamente que hay una diferencia entre lo que Leibniz enuncia y lo que siempre sostuvo la filosofía, y esta diferencia merece ser íntegramente pensada. Leibniz no dice, como los demás, que el ser es bueno. Parece no contentarse con ello. Necesita decir que es el mejor y que es el óptimo. Esto nos hace caer en la cuenta de que habla en comparativo, y ahora sí que nos sorprendemos. Porque resulta que Leibniz, con todo su famoso optimismo, no afirma que el mundo es bueno *simpliciter*, sino solo que es el mejor de los posibles, lo cual significa que los demás son menos buenos, por

(1) *Metaph.*, XIV, 4, 1091 b 18.
(2) 29 a; 30 b.
(3) Fragmento 102.

tanto, que incluyen mayor mal, por tanto, que son peores. Y he aquí cómo, al afirmar que nuestro mundo es el mejor posible, en rigor reconoce solo que es el mejor de los no buenos, por tanto de los malos. Esto nos hace colegir lo que menos podíamos sospechar: que el mundo no solo no es bueno, sino que un mundo *simpliciter* bueno, por tanto, sin maldad, es imposible. De otro modo sería ese el existente y no el nuestro.

La cosa es menos paradójica y extravagante de lo que, al pronto, se juzgará. En toda cima culmina una ascensión, pero también, por el otro lado, comienza un descenso. La mente de Leibniz es divisoria en la historia de la filosofía. Hasta él avanza en *crescendo* el optimismo radical del pensar que se inició en Grecia con la filosofía y que tiene su prehistoria en la mitología helénica y hasta en zonas aún más remotas, anteriores a la mitología. Pero, a la vez, en Leibniz comienza el pesimismo. Este aparece ya a la vista en su gran discípulo Kant. Este pesimismo larvado que encontramos dentro del optimismo leibniziano se encuentra en casi todas las dimensiones de su sistema, pero sobre todo en lo que es cima de su metafísica, en la doctrina de las mónadas que no hemos podido afrontar en este breve discurso. La idea de mónada tiene en Leibniz el papel de dar razón y servir de fundamento a la segunda «verdad de hecho primitiva» que agrega al *cogito* cartesiano. En efecto, no solo es verdad que existo como pensante, sino que pienso una muchedumbre ilimitada de pensamientos, *plura a me cogitantur*. Esto reclama una muchedumbre ilimitada de realidades a que aquella muchedumbre mental corresponde, si bien con una correspondencia que no necesita ser adecuada. No hay, pues, mónada si no hay infinitas mónadas, y no hay infinitas mónadas si no son discernibles, y no son discernibles si no posee cada una diverso grado de realidad, esto es, de perfección, ya que para Leibniz «perfección» *es quantitas realitatis*. Por tanto, no hay mónadas si no hay relativa imperfección. Esta consiste en la percepción confusa, que es un mal. De donde resulta que sin este mal constitutivo, adscrito a la raíz de cuanto es —salvo Dios— no podría haber nada. Un ente —salvo Dios— que no fuese imperfecto sería un «desertor del orden general». También el optimismo de Platón es utópico. En la *República*, leemos que las cosas buenas de este mundo no son propiamente buenas, sino ἀγαθοειδῆ, *agathoeides*, «buenoides», esto es, casi-buenas (1).

He aquí, señores, el tema sobre el cual hubiera yo querido hablar

(1) *República*, 509 a.

a los presentes: qué significan, últimamente, el optimismo y el pesimismo en ontología; qué sentido tiene en su postrera raíz decir que el ser es bueno, y qué sentido puede tener también pensar que el ser, en cuanto ser, es malo. Aunque parezca otra cosa, señores, de eso se está tratando hoy, si bien más activa que teóricamente, en todas las dimensiones del mundo humano.

El propio Leibniz anduvo cerca de plantearse este tremendo problema. Veía a Dios en cuanto *sagesse et bonté* luchando contra la maldad del ser que su *entendement* le hacía presente. La lectura de la Teodicea nos deja flotando en la mente esta consecuencia: de tal modo es malo el ser que ni Dios mismo ha podido contrarrestar plenamente su maldad y ha tenido que pactar con ella para evitar un mal mayor (1). Lleva a fórmulas que equivalen a algo así como un maniqueísmo interior a Dios. «Il y a véritablement deux principes, mais ils sont tous deux en Dieu, savoir son Entendement et sa Volonté. L'entendement fournit le principe du mal, sans en être terni, sans être mauvais; et reprséente les natures comme elles sont dans les vérités éternelles; il contient en lui la raison pour laquelle le mal est permis, mais la volonté ne va qu'au bien» (2). Por otra parte, reconoce que una justificación concreta de los males efectivos que nuestro mundo contiene «nous est impossible dans l'état où nous sommes; il nous suffit de faire remarquer que rien n'empêche qu'un certain mal particulier ne soit lié avec ce qui est meilleur en général. Cette explication imparfaite et qui laisse quelque chose à découvrir dans l'autre vie, est suffisante pour la solution des objections, mais non pas pour une compréhension de la chose».

Ejemplo es todo este decir del estilo eufemístico tan peculiar de Leibniz, porque enunciado en sus términos precisos significa que *actualmente* el optimismo es irracional.

Resuelto a no entrar en el tema que me he limitado a insinuar, puedo, sin embargo, dejar entrever un poco su figura precisa añadiendo solo estas dos observaciones: una es que si el mal efectivo se justifica como evitación de otro mayor, estamos obligados a intentar una *disteleología* metafísica, esto es, a procurar representarnos ese mal posible «aún mayor» de que el mal menor existente es síntoma, en cierto modo, medida. La otra es que al presentarnos el sistema optimista de Leibniz un panorama del ser en que aparece como constitutivo de este una dimensión de maldad, de imperfección, nos

(1) Véase, por ejemplo, *Philosophische Schriften*, VI, 182-183.
(2) *Ibid.*, VI, 198-199.

hace caer en la cuenta de que falta hasta ahora entre las disciplinas intelectuales una *disteleología* empírica que debería investigar, definir y analizar la imperfección de la Naturaleza. Solo esta contrapartida frente al inveterado teleologismo del pensamiento puede volver a ajustar la mente del hombre a su destino.

Pero era debido prestar homenaje a una de las mentes más altas que en el planeta se han logrado, y me ha parecido que el más sincero y respetuoso homenaje debía consistir en desaparecer ante su ideal presencia.

El ángulo tal vez más importante y fértil según el cual debería estudiarse a Leibniz es el análisis de la estructura que tiene su ontología, y parece mal abandonar esta breve contemplación en algunas de sus doctrinas más características sin dirigir, aunque sea yendo de vuelo, una mirada a la cuestión, demasiado enrevesada para incluirla en un texto destinado a la audición. La ontología de Leibniz ha sido la única centrada en la modalidad del ser. Las demás enfocan solo el modo de ser que el lenguaje común llama hoy «realidad». La posibilidad, la necesidad, la contingencia quedan en segundo plano. Por desgracia, la doctrina de la modalidad es de difícil elucidación y además padece deficiencias de terminología que no es hacedero corregir. No hay, en efecto, vocablo filosófico plenamente adecuado en nuestras lenguas románicas para denominar con rigor lo que el vulgo llama «realidad». Lo posible en Leibniz es real, se entiende, una realidad posible. A lo que el vulgo de hoy llama «realidad» lo llama Leibniz «existencia real». No es buena denominación. Porque lo que es posible tiene, sin más, una manera de existencia —por ejemplo, lo que los matemáticos llaman «existencia matemática»— y, en general, los modos de ser son, claro está, modos de existir. Los alemanes, merced a los dobletes lingüísticos frecuentes en su idioma, pueden distinguir entre «Realität» y «Wirklichkeit». Podemos verter este último término diciendo «efectividad» o «actualidad» y llamar así al modo de ser las cosas que nos rodean y el de cada uno de nosotros, pero a sabiendas de que no son nombres satisfactorios.

Si confrontamos lo posible y lo necesario de un lado con lo «real» de otro nos salta a la vista una extraña diferencia. Nada puede parecernos posible o necesario sino en virtud de una razón previa. Ambos modos de ser se nos presentan, pues, llevando delante de sí mismos su razón de ser y son por ello eminentemente racionales. Así lo posible «existe» *porque* no es contradictorio. Con lo efectivo o actual, con la «realidad» no acontece esto. La existencia efectiva de

las cosas se nos planta delante nuda por lo pronto de razón o fundamento que la haga inteligible. Es *crudo hecho* irracional. Por serlo, irrita nuestra intelección y nos mueve a buscar su razón de ser, prueba de que esta no es desde luego exhibida por la cosa. En principio, lo efectivo o «real» podría existir sin razón ninguna. Constituiría un mundo irracional ininteligible y sin fundamento. Este carácter de ser sin razón de ser, de puro acontecer, es la *contingentia.*

Lo contingente es un modo de ser tan extraño en comparación con lo posible y lo necesario que la mente al advertirlo se queda, en efecto, sin saber si se trata de un auténtico modo de ser el Ente o si es más bien un modo deficiente de manifestarse a nosotros el Ente. En Leibniz, como veremos en seguida, queda formalizado este aspecto doble, equívoco, de lo contingente. Varias veces hace constar el esfuerzo que ha empleado para elucidar este modo de ser y, a la vez, nos deja ver su satisfacción por el resultado obtenido. ¿De qué se muestra satisfecho Leibniz? En su carta a Jacques Bernouilli de 2 de diciembre de 1695 (1) nos lo declara: *Sed contingentiae sua jura conservo.* ¿Qué hay al fondo de toda esta cuestión? ¿Cuáles son esos derechos de lo contingente?

Se trata de una de las mayores luchas íntimas por que debió pasar Leibniz en su juventud. El racionalismo no puede admitir que algo sea sin razón determinante de su ser: es determinismo. Esto impone al racionalismo una doctrina modal tiranizada por el modo de la necesidad. Si nada es sin razón, todo lo que es está necesitado por la razón que lo determina. Racionalista, Leibniz no puede pensar de otra manera y su discípulo Wolff no hace sino formular la actitud leibniziana cuando en su *Philosophia prima* —§ 288— dice: *Quadlibet, dum est, necessario est.* Esto vale también para lo posible. Siendo su razón de ser la incontradicción, dada esta, lo posible existe, como posible, necesariamente. Por eso, las verdades sobre los posibles son «nécessaires, éternelles, de raison».

Pero Leibniz mozo encontró este racionalismo, este determinismo, en la forma radical que Spinoza le había dado. La influencia no consistió en que fuese nunca spinozista, sino al revés, en los esfuerzos a que Spinoza le obligó para no serlo. Spinoza revive el extremo determinismo de la escuela de Megara que tiene su expresión más aristada en su κυριεύων o argumento principal de Diodoro Kronos. Va éste precisamente contra la distinción entre lo posible y lo real. Frente a lo real que es la absolutamente determinado, es

(1) *Mathem. Schriften,* III, 27.

lo posible algo más o menos determinado, es lo que puede ser o no ser. Pero tal indeterminación no es inteligible. Si algo puede ser no se concibe que no sea, y si no es quiere decirse que le faltaba algo para ello. Mas entonces no se diga que es posible sino que es imposible. Nada es posible sino lo que ha sido, es o será real o efectivamente.

Este famoso argumento que reaparece en Spinoza lleva a Leibniz a reformar hondamente la doctrina de la modalidad. Nunca expuso de modo ordenado y completo esta reforma, pero creo que puede intentarse su reconstrucción.

Para Leibniz lo posible no se contrapone a lo real como lo menos determinado a lo más determinado. Lo posible tiene siempre su razón determinante. Es posible que A sea y es posible que A no sea, pero es imposible lo uno y lo otro conjuntamente. Partiendo de lo uno o de lo otro podemos derivar toda una serie de consecuencias necesarias, o viceversa, partiendo de otras posibilidades llegar a mostrar la necesidad de cada una de esas posibilidades. Toda posibilidad comienza, pues, por disociarse en una dualidad o pluralidad internamente incompatible, pero cada uno de cuyos términos es, en efecto, posible y coexiste con otros con él compatibles o, como Leibniz dice, composibles. La indeterminación de que A sea o no sea —por tanto, la doblez de la posibilidad— queda eliminada cuando cada uno de sus extremos se considera incluso en un organismo de composibles que mutuamente se determinan. Esto significa que todo posible postula un «mundo» de composibles, más aún, una infinidad de «mundos posibles». El plural con que aparece en Leibniz siempre la idea de «mundo posible» no es accidental sino que procede inevitablemente del carácter disociativo propio de la posibilidad. Los «mundos posibles» constituyen un sistema, un conjunto ordenado bien que infinito. La ley de su ordenación es el más o menos de composibilidad, y por tanto, de mejor y mayor inteligibilidad. Cada uno de esos mundos posee su interior determinación completa y es un error de Nicolai Hartmann llamarlos «mundos incompletos», esto es, insuficientemente determinados en su consistencia interna. Tanto lo son que por ello precisamente no pueden ser mundos reales. Esta es la inversión leibniziana de la tradición en la ontología modal. No falta a los mundos posibles ninguna determinación interna para ser reales. No hay dentro de ellos razón suficiente para que no se realizasen, pero viceversa, no hay en ninguno razón suficiente para que se realice excluyendo a los demás. Por eso, los posibles se quedan siendo posibles. Que además de los mundos posibles haya un mundo «real» o efectivo no puede derivarse de la

posibilidad sino que es algo nuevo y distinto. La «realidad» o efectivo ser no es un último grado de determinación en lo posible, sino que reclama otro tipo de determinación o necesidad. Téngase en cuenta que «necesario» significaba hasta Leibniz *absolutamente* necesario, esto es, con «nécessité logique métaphysique».

Los modos «posibilidad» y «necesidad» se caracterizan, según ya dijimos, porque en ellos el ser es, a la vez razón de ser; porque en ellos lo que es, es en virtud de una razón implícita. De aquí que el conocimiento de lo posible y lo necesario proceda mediante puro pensar analítico en sistemas o teorías deductivas que parten de definiciones y de los principios de identidad y contradicción. En el caso de lo «real» la situación es diferente. Lo «real», *en cuanto modo de ser*, consiste en pura facticidad. No es en virtud de una razón implícita; de otro modo sería necesario en el sentido antedicho. Pero lo real es en modo tal que su contrario, por ejemplo, su no ser o su ser otro, son posibles. Se caracteriza, pues, el ser «real» por no ser necesario y esto es lo que significa ser contingente. No es por una razón, sino por un nudo acontecimiento o hecho.

¿Cuál puede ser la actitud de la mente ante lo que es de este modo, por tanto, ante lo que es sin razón? Evidentemente no podrá consistir en puras teorías deductivas de régimen analítico, compuestas de «verdades eternas», dotadas de necesidad absoluta, sino que partirá del simple reconocimiento del hecho, es decir, de «vérités de fait». Pero esto impone al pensamiento la tarea de descubrir la razón del hecho. Esta razón no está en él implícita como en lo posible y lo necesario, sino que estará fuera del hecho, a saber, en otro hecho. Esta razón externa a la cosa es la que se llama causa. A la pura teoría analítica hay que sustituir la teoría causal. En lo posible y lo necesario la razón de su ser es previa al ser. De aquí que vaya de suyo, de manera automática, ejercitar ante ello el principio de razón, el principio de que nada es sin razón. Pero ante lo real se invierte la perspectiva: lo que es, es sin razón. De aquí que sea preciso formular especialmente un imperativo de comportamiento intelectual que podría enunciarse así: A lo que se presenta sin razón o fundamento hay que buscárselo. Por este motivo Leibniz refiere principalmente al conocimiento de lo «real» su principio de la razón suficiente, no obstante valer este *a potiori* en el orbe de lo posible y lo necesario. Pero es de advertir que mientras en este el principio de razón es analítico y constitutivo —ya que en efecto nada se presenta como posible o necesario sin exhibir previamente su razón de serlo, ante lo real el principio de razón adquiere el sentido de un

postulado, cuya verdad no le es propia, sino que, al revés, le viene de que suponiéndolo se llega —si se llega— a la explicación del hecho. Este es, pues, quien verifica el principio y no viceversa.

De esta manera el descubrimiento de la causa, que es a su vez un hecho, una contingencia, da razón y fundamento al hecho. Pero la causa reclama otro hecho, otra causa que le explique y así se constituye la cadena de causas y efectos en que lo real adquiere estructura de razón. Dentro de esa cadena la relación entre el efecto y la causa es necesaria. Pero se trata de una necesidad meramente relativa entre lo uno y lo otro. La causa que es razón del efecto es, a su vez, un simple hecho sin razón. De suerte que mientras en el interior de la cadena etiológica encontramos el modo de la necesidad, la integridad de la cadena es contingente.

Solo podía ser absoluta si el primer eslabón de la cadena fuese no solo un ente necesario sino, además, necesitado a que de él ineluctablemente se siguiese todo lo demás. Esta es la opinión de los megáricos, de Spinoza, del absoluto determinismo que va inspirado por la idea del *Fatum* y es, en efecto, fatalismo. En esta ontología el modo «realidad» consiste en ser secuencia necesaria del ente necesario —*Natura sive Deus*. Esto quiere decir que en ella la necesidad absorbe o, mejor dicho, elimina las otras formas modales. Lo «real» no se caracteriza como lo que simplemente es, sino como lo que tiene que ser, por tanto, como lo necesario. Y ello se debe a que no se admite otra posibilidad, que lo «real» no fuera, o no fuera como es. Con ello desaparece de lo «real» su contingencia.

Para Leibniz la cadena de causas y efectos no termina en una causa necesaria y no contingente. Sin duda es Dios para Leibniz el ente necesario, aunque como todo lo referente a su concepto es en él poco precisa esta su necesidad. Pero lo que es en Leibniz taxativo es que, aun siendo Dios el ente necesario, no es en el mismo sentido necesario su acto creador. La creación no es automática emanación de la divinidad. Es también una contingencia. Dios *pudo* no crear o crear otro mundo distinto del efectivo. Esto implica que tiene a la vista una pluralidad de mundos posibles, o lo que es igual, frente al megarismo y Spinoza, que el modo de ser posible es distinto del modo de ser real. El principio de lo contingente es, a su vez, contingente: es una elección que Dios ejercita entre los posibles. Esta elección no es sin razón pero esta razón no es implícita o analítica. No es una razón operante sobre su entendimiento —una razón lógica, metafísica— sino una razón de otro género que brota de su bondad: es la voluntad de lo mejor. Ella fulmina el decreto creador,

principio causal de lo contingente. Lo contingente es consecuencia «necesaria» de la bondad divina. Su necesidad, según Leibniz, es, pues, una «necesidad contingente» o moral. No hará falta subrayar hasta qué punto es problemático tan paradójico concepto.

Pero lo contingente muestra otro carácter visto desde Dios. Tiene este presente los infinitos mundos posibles, entre los cuales el nuestro queda *absolutamente determinado* como el mejor. Resuelta libremente su voluntad a crear lo mejor, encuentra en su entendimiento infinitas razones, esto es, razón absoluta para elegir el actual. En Dios, pues, lo «real» es deducido con necesidad lógica de las puras posibilidades y, por tanto, no es contingente, dada su resolución de crear. Nosotros no podemos conocer las infinitas razones implicadas en el decreto creador de lo «real», pero podemos estar seguros de que las hay —por tanto, de que lo «real» está hecho de racionalidad— y ello nos impone la obligación intelectual de ir descubriendo esas razones, mediante un «progreso en el infinito» del conocimiento. Nunca llegaremos a hacernos manifiesta la razón suficiente de lo «real», pero siempre podemos aproximarnos a ella en avance infinito. Esta posibilidad de un progreso infinito es la racionalización de lo «real», «habet ipse rationis locum», tiene para nosotros el valor de razón suficiente, puesto que siempre podemos descubrir más razones de ser a cuanto es «real». En el principio de la razón suficiente incluye, pues, Leibniz su principio de la continuidad que tan excelentes resultados le diera en matemáticas llevándole a la invención del cálculo diferencial. Podría enunciarse así en esta coyuntura: toda explicación (racionalización) del mundo «real» es deficiente, pero nunca es la última posible, sino que siempre queda tras ella otra mejor y asequible. Sea dicho de pasada, ya que no lo he visto nunca advertido, que el principio de continuidad leibniziano, si se piensa hasta el fin, lleva a la continuidad entre el error y la verdad, puesto que considera como verdad el error menor que todo otro dado. Resumamos: ante Dios, lo contingente es necesario absolutamente, dada su resolución de crear. En comparación con ese carácter, la «necesidad» contingente, que para el hombre siempre representa lo «real», daría a esta contingencia el valor de mero aspecto deficiente producido por nuestra finita perspectiva. Leibniz llama a la infinitud de razones implicadas en lo real y para nosotros inasequible, la *radix contingentiae* (1).

Lo que nos importaba mostrar es por qué Leibniz hace gravitar la ontología sobre el modo «posibilidad». No basta atribuirlo

---

(1) *Philosophische Schriften*, VII, 200.

a su propensión logicista, formalista y matemática. De manera expresa nos hace constar que «si on voulait rejeter absolument les purs possibles, on détruirait la contingence; car si rien n'est possible que ce que Dieu a créé effectivement, ce que Dieu a créé serait nécessaire en cas que Dieu ait résolu de créer quelque chose» (1).

Ahora vemos en qué consistían los derechos de la contingencia que Leibniz parece tan satisfecho de haber conservado. La contingencia de lo real no es mero aspecto deficiente con que este se presenta a la limitada mente humana, según sostenía Spinoza, sino un modo de ser constitutivo distinto de la posibilidad y de la absoluta necesidad. Esta distancia o diferenciación profunda entre las formas de la modalidad trae consigo que en Leibniz los «modos de ser» se congelan o condensan en orbes de entes. Lo posible no es solo una modalidad del ente, sino que es una clase de entes.

Queda, sin embargo, en lo anterior, un punto que conviene aclarar. Cuando decíamos que lo «real» es el modo de ser sin razón y que, por lo mismo, tenemos que buscar tras él ese fundamento que por sí no exhibe, y que esto lleva a Leibniz a establecer el principio de la razón suficiente o determinante, no se ve la motivación de ello. ¿Por qué no dejamos a lo «real» en su desnudez de puro hecho sin fundamento y razón? ¿Por qué le suponemos esa razón que *prima facie* no tiene?

Leibniz se apoya en una de las sentencias más permanentes de la ontología tradicional, a saber, que lo «real», puesto que es «real» es *a fortiori* posible. Ahora bien, esto implica que es inteligible, que es en virtud de razones. Ahora bien, solo puede con verdad decirse de algo que es posible cuando se ha logrado demostrar que no envuelve contradicción. Según Leibniz, caben dos maneras de obtener esta demostración. «La marque d'une idée vraie et rèelle est lorsqu'on peut démonstrer la possibilité, soit a priori en donnant ses réquisits, soit a posteriori par l'expérience: car ce qui existe actuellement ne saurait manquer d'être possible» (2). La primera forma de demostración estriba en «dar los requisitos» de la idea, esto es, en descomponer la idea compuesta en las simples que la integran. Las ideas simples no envuelven contradicción, y teniéndolas a la vista se puede descubrir si tampoco entre sí se contradicen. Ya vimos en el texto del presente discurso que esto es utópico, como suele serlo el pensamiento de Leibniz, porque no hay modo de llegar con garantía a las ideas

(1) *Ibid.*, II, 45.
(2) *Philosophische Schriften*, III, 257.

simples. Pero supongamos que no fuera así y preguntémonos por el sentido de la segunda forma de demostración. La experiencia es prueba de la «realidad» o actualidad. Esto lleva a admitir abstractamente y a ciegas que esa «realidad» es posible, pero no vemos en qué consiste concretamente su posibilidad. Queda esta como un problema a resolver en concreto, si bien partiendo de su certidumbre abstracta: esa situación mental ambivalente en que algo, la razón de ser de lo que no la tiene, es, a la vez, convicción y problema, está enunciada en el principio de la razón suficiente, que es por ello a un tiempo axioma y postulado. Todo descansa, pues, en que la tesis «lo "real" es posible» sea verdadera. En todo el pasado filosófico no hallamos, por lo menos en forma expresa, que tal proposición haya sido puesta en duda. ¿Cómo cabe dudar de que lo que es puede ser? Declararla problemática, cuestionable, supondría invitar a una reforma radical de la noción misma de ser y trastornar de arriba abajo la ontología tradicional. De donde resulta que por este camino hemos vuelto a desembocar en la enorme cuestión que el discurso anuncia y, a la vez, demora por no juzgar oportuna esta ocasión para su planteamiento. En efecto, afirmar que lo «real» es posible, está fundado en la idea del ser que Platón y Aristóteles inocularon a toda la subsecuente filosofía. Según ella, el ente es autárquico, es suficiente, es de suyo logro. A esto es a lo que llamaban la «perfección» o la bondad del Ser y ha dado a toda la ontología posterior una base última de inconmovible optimismo. En esa tradición resulta incomprensible un modo de ser que consista en mero ensayo o conato de ser, el cual no incluye garantía alguna de que no se malogre, es decir, de que su intento de ser no sirva solo para demostrar que es imposible. Pero, repito, no son estos días buena sazón para discutir si tiene sentido tan inaudito enigma.

II

[RENACIMIENTO, HUMANISMO Y CONTRARREFORMA] (1)

EL otro Renacimiento, el de los humanistas y Erasmo, era en sus nueve décimas partes, todo lo contrario que un renacimiento, a saber, una que llamaremos re-infetación. Era un *retroceso* más allá de la Edad Media —a los antiguos *en cuantos primitivos*. Por eso no se redujo a un retorno a romanos y griegos, sino también al primitivismo hebreo. Y, en religión, al evangelio primigenio, saltándose la Iglesia con toda su historia. Nietzsche vio muy bien que Lutero y el protestantismo era sobre todo «primitivismo» (2). No había en todo aquello una voluntad de ir adelante y crecer, sino de contraerse, primitivizarse, puerilizarse —en suma, una involución del organismo adulto hacia el feto. De aquí mi denominación. El Humanismo apenas contiene, hasta Vives, gestos sustanciales hacia el porvenir. Los *humanistas* son meros gramáticos de lenguas muertas sidas. Eran traficantes en momias, y mucho de ellos, por su persona, nada recomendable.

A fines del siglo pasado y en el primer cuarto de este fue «opinión reinante» en Europa ostentar gran beatería hacia el Renacimiento y el Humanismo que impidió ver bien lo que estos habían sido. La beatería es, por esencia, ofuscación. Con el más arbitrario simplismo se confundió la maravilla del arte *quattro* y *cinquecentista* —arquitectura, pintura, escultura, artes decorativas— con la retórica nula de los escritores y la poesía ornamental y fofa de los rimadores, con la miseria y canallería de una política sin grandeza ni horizonte. En el pensamiento los renacentistas rompen, sí, con el escolasticismo pero fulleramente, pasionalmente, sin saber por qué, sin razones o con la mera razón de «porque sí». En última instancia y la única algo justificada, por hartazgo, por aburrimiento. La filosofía del Renacimiento no es tal filosofía, sino un «hacer que se hace» y un puro lío. Menéndez Pelayo —que no solía tener razón— tiene un

(1) [Estas páginas iban al término del parágrafo 21 conforme en la Nota Preliminar se advierte.]

(2) Véase *En torno a Galileo*, lección VI (*Obras Completas*, t. V).

pedazo de ella cuando considera el Renacimiento como un movimiento subversivo, de sobra frívolo por cierto. Claro que esto no es verdad. No se puede sustanciar el Renacimiento reduciéndolo a rebeldía ni siquiera es adecuado tratarlo de revolución. La revolución, si no llamamos así a motines y pronunciamientos, es un fenómeno definitivamente grave en una sociedad, que la deja para siempre dañada porque la deja para siempre discorde. Por otra parte, no se puede negar que el auténtico fenómeno revolucionario va movido muy típicamente por lo que se llama un «ideal» que además suele ser muy preciso. Pero yo no sé qué pasa con los «ideales» que —por haches o por erres— en cuanto explota un «ideal» en este planeta, empiezan, como por ensalmo, los asesinatos, expoliaciones y bestialidades de todo género. El Renacimiento es una realidad histórica de muy distinta vitola. No es un fenómeno de la patología colectiva, no va movido por ningún «ideal» precisable y el que así llamamos singularmente duró dos siglos y medio, duración que las revoluciones no pueden alcanzar porque no se puede estar dos siglos y medio matando gente sin parar. Hay que alojarlo en el cajón donde tenemos coleccionadas las «crisis históricas». Pero que en el enorme poliedro de afanes y tendencias integrantes del Renacimiento había una faceta de pura y simple subversión, una cara revolucionoide es el fragmento de razón que indudablemente tenía Menéndez Pelayo. Síntoma denunciador de toda etapa, a poco revolucionoide que sea, es que toma en seguida la palabra, no el pensador, ni el hombre de ciencia, ni el poeta verdadero, que se tiene que callar, sino el panfletario, o como hoy diríamos, el periodista, verborreante e irresponsable, porque llegaron hace tiempo en Europa las cosas al extremo que aceptamos como cosa normal ser el periodista profesional y constitutivamente panfletario. El Humanismo, sobre todo las primeras generaciones de él, coaguló en un inmenso panfleto tan poco interesante que no flota en el recuerdo de las gentes y solo lo conocen los eruditos. No en balde su figura más popular y que aún hoy se aventaja en la memoria del hombre culto, es el Aretino y el Aretino fue un gigante de la insolencia, un desalmado escribidor, un monumental «chantajista». La Revolución francesa trajo consigo, en mucha mayor escala y con carácter definitivo para Occidente, el mismo fenómeno. Las ideas son estranguladas por el palabreo. Ya Pico della Mirandola, con su encantadora sinceridad de joven príncipe de cuento que se va pronto a volatilizar en la gracia purísima de una muerte prematura, declara en su famosa epístola a Ermolao Barbaro que los humanistas han sustituido su alma por la lengua.

Ser esto o cosa parecida el Renacimiento no implica, sin embargo, que tuviese razón lo constituido. El escolasticismo, el goticismo, la Iglesia medieval eran ya cadáveres. Que hacía falta otra cosa era indudable. Pero el Humanismo no fue una cosa, sino el mero aspaviento de una cosa. En qué consistía la verdadera cosa apareció claro cuando Galileo por un lado y Descartes por otro surgieron. *Eso* era el auténtico renacimiento. En el caso de Descartes sobre todo, el fenómeno se presenta con sin par claridad. Refrésquese en la memoria la confusión infinita de las cabezas entre 1450 y 1600, la balumba de vacíos gestos mentales, de conatos de ideas, de caóticas doctrinas, y compárese con ello la sobriedad, agudeza acerada, claridad radiante, sencillez de estilo, eficacia de cada frase, con que Descartes, en un dos por tres, funda de verdad una nueva y responsable concepción del Universo. Era de vieja hidalguía, buen esgrimidor y de una sola estocada clavó la Edad Media en la pared. En el Renacimiento no había habido más que un verdadero filósofo: Giordano Bruno, el magnífico frailazo. Por eso todos —los unos y los otros— estuvieron contra él (1).

Mas con esto no se pretende decir lo que fue el Renacimiento, sino, por el contrario, decir lo que no fue y negarse a ver en él un movimiento unitario y en su conjunto valioso. La verdad es lo opuesto: fue un hervidero de gérmenes muy distintos en dirección y en calidad. No se encuentra en él más que dos notas generales: su carácter subversivo o, por lo menos, insolente y el predominio de una

(1) Para dar solo un ejemplo, si bien morrocotudo, de la faramalla inauténtica y tontivana que predominó en la época del Humanismo, citaré —tomándolo de Toffanin— *Storia dell'Umanesimo*, 1941— agárrese el lector— el caso del Papa León X que, agradeciendo en una epístola la dedicatoria de un libro escrito por cierto humanista, reconoce cuánto vigoriza y levanta su ánimo la «inmortalidad» que aquel libro retórico le asegura, «inmortalidad» por él deseada y gustada. Al punto se acuerda el Papa de que hay la otra inmortalidad, la que «post discessum ex hac vita, in illa altera vita felici et sempiterna nos cum Deo ipso collocat». ¡Menos mal que no olvida distinguir entre la inmortalidad de la fama mundanal —que, claro está, ni es inmortalidad ni cosa que se le parezca, sino mero «modus dicendi» como casi todo el Humanismo— y la otra que se esconde problemática tras de nuestra personal e intransferible muerte! Pero yerra el lector si cree que acaba aquí la broma. Después de esta distinción, el Papa vuelve a conjurar ambas inmortalidades, a fundirlas haciendo de la fama en este mundo símbolo y figuración de la inmortalidad en el otro. «Est enim profecto haec famae et laudis ad commemorationem hominum celebritas, imago illius verae immortalitatis, quae eximio dono omnipotentis Dei, uni Christiano generi, per Dominum nostrum Jesum Christum proposita est, ad quam potissimum aspirare debemus».

tonalidad inauténtica en lo que se dice, se hace y se quiere ser (1). Por eso, este nuevo aspecto del Renacimiento nos obliga a rectificar también la idea reinante desde hace un siglo sobre la Contrarreforma. Ya el nombre denuncia la parcialidad del juicio. Supone que lo positivo era la Reforma y que lo otro fue mero «contra». La verdad es lo inverso. El movimiento de la Contrarreforma no fue sino lo más natural del mundo. El descreimiento del siglo XV y hasta 1530, era inauténtico socialmente y, por tanto, históricamente. Era un «juego» como lo fue casi todo el Renacimiento. Se jugaba a ser esto o lo otro (2).

Ni correspondía aquel descreimiento al efectivo estado de espíritu en las *profundidades* sociales ni siquiera al básico y real de las creencias en las minorías visibles mismas —y que en este sentido eran la *superficie* o haz aparente de la época— «representantes» de dicho descreimiento (3).

La Contrarreforma fue el ajuste de los tornillos flojos en el alma europea que obligó a que las gentes todas —por tanto unos y otros— tomasen contacto con su recóndita autenticidad. Una de las cosas más esclarecedoras de ambos movimientos es el estudio de los retroefectos que la Contrarreforma produjo sobre el propio Protestantismo. Sin aquella, este se hubiera disipado y perdido en absoluta dispersión de las personas y las doctrinas. Otra prueba de lo mismo es observar dónde y en qué dosis causó daño la Contrarreforma. Porque entonces vemos que donde fue nociva no lo fue por ella misma, sino por su coincidencia con algún otro vicio nacional. Causó, en efecto, algún daño en Italia donde aún quedaban unos restos, muy pocos, de energía creadora en la ciencia y la técnica. El arte italiano estaba ya de suyo moribundo y la política envilecida. Donde sí causó daño definitivo la Contrarreforma, fue precisamente en el pueblo que la emprendió y dirigió, es decir, en España. Pero sería, sobre injusticia, incomprensión hacer culpable del daño a aquella, puesto que en otros países, por ejemplo, en Francia no solo no causó avería, sino que hizo posible la gran época de esta nación. Que en España originase un menoscabo del que no hemos vuelto a restablecernos, se debió a la articulación de lo que fue la virtud y

(1) El rasgo que se ha considerado más saliente —el estudio de los Antiguos— es el menos precisable porque desde el siglo XI la vida intelectual de Occidente es una progresiva absorción de los clásicos.

(2) Aquí hablo del Renacimiento precisado como Humanismo.

(3) Sobre todo esto véase, por ahora, *En torno a Galileo*. [*Obras Completas*, tomo V.]

la grande operación de la Contrarreforma —a saber, aprontar una rigorosa regimentación de las mentes y, en este sentido, una disciplina que contenía a estas dentro de sí mismas impidiendo que se convirtiesen en un edificio compuesto nada más que de puertas y ventanas— con una enfermedad terrible que se produjo en nuestro país coincidiendo, de modo sorprendente, con la cronología del Concilio de Trento, órgano de aquella. Esta enfermedad fue la hermetización de nuestro pueblo hacia y frente al resto del mundo, fenómeno que no se refiere especialmente a la religión ni a la teología ni a las ideas, sino a la totalidad de la vida, que tiene, por lo mismo, un origen ajeno por completo a las cuestiones eclesiásticas y que fue la verdadera causa de que perdiésemos nuestro Imperio. Yo le llamo la «tibetanización» de España. El proceso agudo de esta acontece entre 1600 y 1650. El efecto fue desastroso, fatal. España era el único país que no solo no necesitaba Contrarreforma, sino que esta le sobraba. En España no había habido de verdad Renacimiento ni, por tanto, subversión. Renacimiento no consiste en imitar a Petrarca, a Ariosto o a Tasso, sino, más bien, en serlos (1).

(1) En mi libro sobre Velázquez intento describir este fenómeno de «tibetanización». En esquema se trata de esto: en torno a 1600 las naciones europeas han llegado a un primer estadio en su formación diferencial que las hace por vez primera sentirse las unas distintas de las otras. Esto causó, también por vez primera en la historia de Occidente, una tendencia en cada nación a obliterarse, síntoma característico en lo colectivo como en lo individual y hasta en lo meramente zoológico, de aproximarse la adultez. Ahora bien, esta obliteración que no es sino una «concentración hacia dentro» de la atención y las fuerzas colectivas, tomó en cada nación europea un carácter diferente que puede con suficiente precisión formularse. El que en España predominó fue de radical hermetización hacia todo lo exterior, inclusive hacia la periferia de la misma España, es decir, sus colonias y su Imperio. Esta fue la verdadera causa de que el Imperio se arruinase. Todas las demás son, en comparación, secundarias. He aquí el triste mecanismo que llamo la «tibetanización» en España.

MEDITACION
DEL PUEBLO JOVEN

Publicado por la R. *de* O., *Buenos Aires, 1958.*
y en la colección «El Arquero», M*adrid, 1962.*

NOTA PRELIMINAR

En las «Palabras a los suscriptores» antepuestas al tomo II de El Espectador *(*1917*) se decía: «Los espíritus selectos que en la península se esfuerzan por aumentar la cultura española deberían hacer la travesía del Atlántico a fin de reconfortarse. Estén seguros de que allende el mar no serán confundidos y cobrarán fe en el sentido de su esfuerzo.*

»Mas sobre esto recibirán, con el rigor irreemplazable que posee lo intuitivo, la más importante experiencia. Para un escritor, para un poeta u hombre científico, las separaciones políticas de los Estados son inexistentes cuando bajo ellas fluye, quiérase o no, la identidad lingüística. El pico de la pluma o el aire trémulo que hace la voz conmoverán indistintamente los nervios de hombres que pertenecen a Estados muy diversos. Un escritor español no debiera, pues, sentirse a más distancia de Buenos Aires que de Madrid.

»Allende la guerra, envueltas en la rosada bruma matinal, se entrevén las costas de una edad nueva, que relegará a segundo plano todas las diferencias políticas, inclusive las que delimitan los Estados, y atenderá preferentemente a esa comunidad de modulaciones espirituales que llamamos la raza. Entonces veremos que en el último siglo, y gracias a la independencia de los pueblos centro y sudamericanos, se ha preparado un nuevo ingrediente presto a actuar en la historia del planeta: la raza española, una España mayor, de quien es nuestra península solo una provincia.

»Mas para ello es preciso que los escritores españoles —y por su parte los americanos— se liberten del gesto provinciano, aldeano, que quita toda elegancia a su obra, entumece sus ideas y trivializa su sensibilidad. El literato de Madrid debe corregir su provincialismo en Buenos Aires, y viceversa. El habla castellana ha adquirido un volumen mundial; conviene que se haga el ensayo de henchir ese volumen con otra cosa que emociones y pensamientos de aldea.

»La cosa es más sencilla y no tan inmodesta como pudiera parecer. Dentro

del reducido círculo de atención a que mi obra aspira, puedo afirmar que buena parte de mis lectores preferidos están en Buenos Aires.

»Mi viaje ha retrasado la publicación de este segundo tomo; pero, en cambio, me es lícito decir al sacarlo a luz, hinchando un tanto la voz:

»"En las páginas de El Espectador *no se pone el sol."»*

Como prolongación de esas intenciones se agrupan, en este volumen de Obras Inéditas, *varios trabajos unidos por el vínculo de haber sido originados todos por el contacto y meditación del autor ante la tierra de América, bajo el título de uno de ellos y ordenados cronológicamente. Hemos creido adecuado agregar alguno no inédito, en todo semejante e incluso aludido e implicado en aquellos, pnes, aunque incluido en las* Obras Completas *no había sido nunca coleccionado en libro y quedará adscrito a este nuevo volnmen.*

Al reimprimir este libro en la colección «El Arquero», lo hemos incrementado con otros escritos de análogos caracteres, algunos ya recogidos en la edición de Obras Completas, *y otros que, por primera vez se coleccionan en un libro desde su aparición en diarios o revistas. Agradecemos a don Guillermo de Torre y a don Carlos Américo Amaya su atención al recordarnos la existencia de esos últimos artículos.*

En la reimpresión de este libro al insertarlo en este Tomo VIII de Obras Completas *hemos eliminado los trabajos que ya han sido incluidos en anteriores volúmenes de estas* Obras.

LOS COMPILADORES.

[IMPRESIONES DE UN VIAJERO] (1)

El Instituto Popular de Conferencias, hospitalario y cortés como un gran señor, ha querido en esta reunión honrarnos a mi padre y a mí, modestos viajeros de paso tácito que solo aspirábamos a traer aquende el mar nuestros corazones errantes para deslizarlos silenciosamente al través de vuestra alma argentina. La ausencia de mi padre, forzado a embarcarse para Europa, me obliga a hacerme cargo de su parte en este homenaje. Lo que iba para dos ha de agradecerlo uno solo y el licor de cortesías que vertisteis para dos copas tendré que recogerlo solo en la mía. Afortunadamente, en todo hombre que no tenga temperamento académico, el vaso de la sensibilidad sabe aumentar su cabida, sagún la abundancia de la hora, como una copa que creciese y se ensanchase cuando engruesa la vena trémula del manantial. Ello es que mi padre va a estas horas sobre la espalda inamena del Atlántico, vuelta de seguro su emoción hacia esta rierra del Plata que ha recorrido en su mayor parte y dela cual se aleja henchido de gratitud. Mi padre y yo vamos por el mundo empujados por un común afán viajero, y como en la niñez me llevaba él por la mano de paisaje en paisaje, le llevo yo ahora a él de tierra en tierra. Y de la misma suerte que hemos hecho este crucero de América, que es siempre, como el viaje de Grecia, aunque por distintas razones, un poco pretencioso, hacemos a menudo jornadas más humildes, sobre dos mulas castizas, en las revueltas serranías de la vieja España ignorada, por barrancos y cañadas, donde no habitan sino verdinegras retamas y algún chopo heroico, es decir, solitario. Vamos buscando esos pueblos españoles milenarios donde parece el tiempo haberse labrado un remanso imperturbable; pueblos como aplastados bajo el gravamen de su propia historia, que hacen desde

(1) [Discurso pronunciado el 6 de diciembe de 1916 en el Instituto Popular de Conferencias de Buenos Aires. Publicado en la revista *Hebe*, número V., Buenos Aires, 1918.]

lejos al caminante un ademán alucinado con la torre de su iglesia trunca casi siempre, como una antigua rota esperanza.

Pero no nos hemos contentado con este descenso hacia el pretérito sino que nos habéis visto en América, lo que equivale a hacer una incursión en el futuro. Creed que una de las épocas más gratas de mi vida ha sido esta, en la que pude ver a mi padre, con sus sesenta años laboriosos, moverse fuerte y jovial como un muchacho sobre esta ancha tierra argentina. Muchas veces, mirándole, recordaba el saludo que, sagún el romance, hizo el rey al buen Cid cuando le vio tras largos años de ausencia:

¡Viejo que venís, el Cid,
viejo venís y florido!

No deseo para los padres que me escuchan nada mejor que la fortuna de llegar a enlazarse con sus hijos en fraternidad análoga a la que nos une a mi padre y a mí; fraternidad activa y reñidora, pues no es el menor encanto de esta nuestra común vida andariaga el que lo mismo a borde del trasatlántico que en las castellanas soledades tenemos asegurada entre nosotros la conversación, pues nos encontramos siempre, indefectiblemente, en el más sabroso desacuerdo.

Valgan estas palabras, señores, para dar una como presencia en esta fiesta a mi padre ausente, del que puedo decir conmovido lo que hace mucho tiempo dijo alguien del suyo: «Mi padre es un hermano mayor que tuve cuando yo era pequeño.» Mas por grande que sea su deuda cordial con vuestra cortesía, es mucho mayor la que yo desde ahora tendré que arrastrar.

Nada más grato para mí que hallar esta ocasión, en la última etapa de mi permanencia entre vosotros, para contar los sucesos según han acaecido. Pocos viajeros habrá habido que con tanto respeto, pero a la vez con tan áspera franqueza, hayan expresado en público y privado su sentir sobre esta nación conforme él se iba formando. Solo he retenido hasta ahora las estrofas de encomio, las palabras de loa, prefiriendo, como dije hace pocos días, que los últimos adioses fueran las primeras alabanzas. He aludido frecuentemente en mis discursos a faltas y carencias que en vuestra vida notaba, y dondequiera fui escuchado, no solo con cortesía, pienso que también con aprecio. Comprendisteis que así habrá de hablaros todo el que venga a vosotros como el hombre va al hombre, para formar una leal y humana amistad, no para adularos ni ofrecerse frívolamente en espectáculo. Si no bastara el agradecimiento, me

creería obligado a deciros lo que voy a deciros porque vuestra actitud frente a mí equivale a un caso experimental y revelador de que poseéis, precisamente, aquellas cualidades que os son menos reconocidas en Europa. Verdad es —y perdonad este paréntesis—, verdad es que yo me he encontrado con que el alma argentina me parece hoy precisamente lo contrario de lo que había oído y leído sobre ella. Como en otras ocasiones, me ha ganado ahora la sospecha de que mi cabeza anda al revés de como suelen andar las otras, más normales, sabias y discretas.

Ello es, señores, que yo llegué un buen día a vuestro puerto exento de toda notoriedad, según era debido. Aparte el correcto saludo de los diarios, que ahora cortésmente recojo y respondo, no fue forzado el mundo intelectual porteño a hacerse ilusiones sobre mí; no se le transmitió sentencia alguna valorada que de lejos llagase; se le dejó libre el juicio e intacta la espontaneidad. Y sin embargo, a poco de comenzar mi labor, un público, numeroso, solícito y cálido, acudió a escucharme con sorpresa evidente de muchos, sobre todo de los que creen que es el juicio americano resonador y sucedáneo de la fama europea. Conste, pues —me interesa hacerlo constar en vuestro honor— que aquí donde no han acertado tantos ilustres espectros del viejo continente, fue en el año que corre escuchado con atento oído un oscuro meditador español.

Cuéntase que cuando cayó enfermo, postrado para siempre en su sillón, el poeta Heine, que había hecho las delicias de París, fue de todos impíamente abandonado. Pero un día llegó a visitarle Berlioz, y el pobre poeta paralítico, alzando, a fin de verle, con el índice su párparo inerte, preguntó: «¿Cómo, viene usted a visitarme, señor Berlioz? Siempre fue usted muy original.» De análoga manera podía yo decir hoy a los públicos numerosos de Buenos Aires, Córdoba, Tucumán, Rosario y Mendoza que han acudido a escucharme: «Gracias os sean dadas por vuestra originalidad.» ¿Y a qué es debida esta insólita benevolencia? Permitidme que con algún impudor lo explique, porque redundará en honor vuestro. Varias veces he dicho que yo no he pretendido venir a enseñar nada a vuestros estudiosos, no porque estos lo sepan todo, lo cual no es verdad, sino porque yo apenas si sé algo, y aun para enseñar ese algo me falta una autoridad que no he tratado nunca de conquistar. Conozco muy bien no ser sabio y dudo mucho que deba ser llamado profesor. Cuando miro a redrotiempo y veo mis años mozos, hallo que fue mi alma, a defecto de mejores cualidades, un incendio perdurable de entusiasmo que no sabía acercarse a cosa alguna sin intentar cendrarla y abrillantarla

con su fuego interior. Me ha poseído siempre una como fe profunda, en que todas las cosas son susceptibles de ilimitada mejora y que nos basta con fijar los ojos en el más humilde objeto para que aparezcan sobre sus flancos prodigiosas reverberaciones. Nada hay mísero ni sórdido si sabemos contemplarlo y, como dice el viejísimo «purana» indio, dondequiera que el hombre pone en el suelo la planta, pisa siempre cien senderos. Después de todo, es esta fe en que el universo es susceptible de infinita mejora el sentido radical que da Platón a la Filosofía cuando hace nervio de ella el «Eros», la aspiración de amor.

Refería yo no hace mucho a los estudiantes que en las tardes de estío solía Sócrates, viejo patrón de todos los filósofos, llevarse algún discípulo joven por las márgenes amenas y verdeantes del Cefiso. Allí, en la soledad de la siesta, deslizaba en su oído un secreto: «Yo —decía— afirmé en Atenas que solo sé que nada sé; pero esto no es cierto; hay algo de que sé mucho, algo en que yo soy especialista, "ta eroticá", las cosas del amor.» Y añade Platón que mientras esto Sócrates decía, sobre sus cabezas, puestas en los plátanos, las áticas cigarras caniculares rascaban en su áspero rabel. «L'amore é un apetito di belleza», exclama platónico Lorenzo de Médicis; es el afán de lo mejor y el esfuerzo de mejoramiento, la actitud afirmativa ante el «cosmos». El amor verdadero es el amor a la perfección de lo amado. El mundo, señores, mirado sin amor, sin entusiasmo, sin fervor, parece vengarse de nosotros volviéndose mudo, erial e inhóspito. Quien quiera esplendor y luz sobre su vida, venza la exánime tristeza, despierte su íntimo fuego y todo en torno será a sus ojos una selva inflamada. La felicidad ni se recibe ni se plagia; es en cada individuo labor original y creadora.

Estas son las enseñanzas, las calladas enseñanzas que enviaban a mi mocedad, desde los lóbregos claustros españoles, los hombres cárdenos que pinta el Greco, cuando parecían querer nostrarse sus almas incandescentes con un ligero temblor de sus barbas agudas.

Pues bien, señores, yo no he sido entre vosotros sino un entusiasta que pasa. No tengo otra virtud que esta de arder ante las cosas y producir en torno mío algunas contaminaciones. Y me he encontrado con un pueblo lleno de afanes, libre de envidias, que, sintiendo rebosar dentro su optimismo, está presto a verterlo, liberal, sobre el transeúnte, a poco pretexto que le dé. Yo no creo que exista en parte alguna un público de sensibilidad más pronta y limpia de prejuicios, de mayor perspicacia, que el que encontrará en la Argentina todo el que venga con un poco de pureza y otro poco de arte en su corazón. No es esta alabanza mía convencional y reflexiva, porque al punto

añado que es un problema para mí explicarme el desequilibrio que existe entre esa sensibilidad difusa y anónima, pero exquisita, y la producción ideológica y artística de este pueblo, que es más reducida y menos densa de lo que tiene ya obligación de ser.

No creo yo conocer, señores, vuestra alma colectiva, ni temáis que cometa el desliz de hacer con mis pocos datos, en breves minutos, un ensayo de psicología argentina. Voy sencillamente a expresar dos o tres simples observaciones, las cuales ni siquiera necesitan ser exactas para que en algún modo puedan seros útiles. Son impresiones de viajero rápido, que ha hecho resbalar su pupila sobre vuestra tierra. Ni creo que viajero alguno haya tenido la grotesca pretensión de descubrir el país a los nativos. No es, señores, su misión ser profundo ni exacto, sino exclusivamente ser sincero, dibujar con delicadeza la imagen que la nación visitada suscita en su retina. El encanto de los libros de viaje está precisamente en que son siempre libros ingenuos. El viajero busca en sus andanzas renovación espiritual. Viajar por un pueblo extraño es valerse de un artificio que nos permite un renacimiento de nuestra persona; cuando viajamos, volvemos a ser niños. Allá donde nacimos y donde vivimos, las cosas y las personas han gastado para nosotros su fisonomía, como monedas muy corridas, y sus rostros no hieren ya suficientemente nuestros nervios. Lo habitual es imperceptible e insignificante; en árabe lo castizo, lo consuetudinario se dice «baladí». Pues bien: nuestra realidad individual y colectiva no se compone meramente de lo que somos; una parte de nuestra realidad es lo que parecemos a los demás. Porque estos nos responden en la lucha vital según la imagen que de nosotros tienen, y no según nuestra propia verdadera esencia. Y hay seres desgraciados que tienen la desventura de reflejarse en los demás al revés de lo que son, como en espejos invertidos, y es su propia vida un *quid pro quo* lamentable, en que a toda palabra de ternura les es respondido con una estocada.

Los naturales, entretejidos en la urdimbre de su pueblo, no pueden verlo sino en su resultado total, en su masa conjunta. Por eso es interesante ver cómo nuestra realidad étnica se descompone en sus elementos al atravesar la retina del viajero, de la misma manera que la blanca luz del sol nos revela los secretos de su composición cuando penetra un prisma de cristal.

El hecho argentino que más ha incitado mi meditación es, a la vez, el más amplio y básico de vuestra vida. Comprenderéis que no voy a hablaros de vuestra riqueza ni a cantar una vez más en lírica efervescencia vuestro heroísmo cereal y ganadero. Lo admiro y lo

respeto, porque solo en cuerpos saludables viven las almas claras. Pero yo no puedo tener para esas cosas percepción. ¡Cómo voy a tenerla, si yo no gozo en el planeta de un puñado de tierra que pueda decir mío, y si no he tenido nunca en la palma de la mano los veinte granos rubios, cosecha de una espiga! El hecho a que me refiero veréis cuál es.

El pueblo criollo rompe el hermetismo tradicional de las razas, y ha sabido hacer de su nación un volumen perfectamente poroso, donde pueden entrar hombres de todas razas, de toda lengua, de toda religión y de toda costumbre. Vienen aquí y hallan un área libérrima e ilimitada donde pueden trabajar, levantar hogares, henchir su peculio. Tener esta fuerza de atracción es ya muy difícil. Pero no es esa vuestra virtud característica. Porque ello trae el peligro de que esa facilidad en la recepción del extraño, esa porosidad de la sociedad, produzca en esta falta de cohesión, y la vida de un pueblo como este sería desordenada, inquieta, turbulenta, brutal e insolidaria, menguas todas estas que impiden las grandes obras del esfuerzo aunado y común. Pero yo quiero advertir en el pueblo criollo, junto a este poder atractivo, uno de los adelantos más raros de la Historia, que solo han ejercido los pueblos próceres. El talento de absorber hombres de toda oriundez, raza, religión, en la unidad de un Estado. Porque frente a la idea de nación, que supone centenaria comunidad biológica, significa la idea de Estado un poder imperativo de hacer mantenerse en laboriosa convivencia grupos humanos de sangres diversas y aun antagónicas. Tiene el pueblo criollo el talento de Estado; una potencia específica que acaso no es de orden intelectual. El mismo talento tuvo en España, en la era de la Reconquista, nuestra minoría castellana, cuando frente a los instintos dispersos de la nacionalidades periféricas —Galicia y Asturias, Vasconia, Aragón y Cataluña— supo imponer un ideal de integración, la unidad superior de «una» España, en la cual, como en un corazón plural, conviviesen resonando todas las almas peninsulares. Un talento parecido creo yo descubrir en el pueblo criollo. No se me diga que es este pueblo criollo una minoría reducidísima, una raza evanescente que se va disolviendo en el torrente inmigratorio, y que sin alguna exageración, cupiere decirse de él como de Grecia, que no hay hoy pura sangre helénica bastante para llenar una copa de licor. Habría de ser así, y hallaría en ello la pueba más superlativa de mi opinión. Próceres gotas, de cierto, las de esa sagre, que siendo tan pocas tienen la capacidad de absorber, de teñir con su peculiar matiz de civilización ríos caudalosos donde llegan rodando las linfas sanguíneas más heterogéneas.

Cuáles sean los síntomas en que yo encuentro manifiesto ese vuestro talento socializador de Estado no podría decirlo ahora, falto de tiempo y fuera de ocasión. Veis vosotros, probablemente, en primer lugar y bajo una perspectiva desmesurada, los abusos administrativos que acaso se cometen en vuestro país, como, poco más o menos, se cometen en todos los países. Pero los abusos no me interesan ni me orientan. No los abusos, sino los usos, califican a un pueblo. Tenéis, pues, un prócer destino; él os impone ingentes obligaciones. ¿Acertaréis a precaver todas las exigencias que van delante de ese magnífico futuro?

Quien viniendo, como yo, de fuera, aspire a aclararse los problemas de la vida argentina, así en lo colectivo como en lo individual, creo que deberá partir, como de un hecho central, de la desproporción enorme que existe entre la preocupación económica de vuestra sociedad y el resto de sus actividades. Estas jóvenes naciones, nacidas como colonias de pueblos viejos, tardan más de lo que a primera vista parece en superar la trayectoria que les fue impuesta en su origen. La metrópoli creaba la colonia con una exclusiva intención de negocio, de lucro; y al declararse independiente la filial colectividad, suele conservar más de lo que debiera el punto de vista metropolitano. De aquí un como exclusivismo de la función económica, fomentado por los raudales periódicos del aluvión inmigratorio, nutridos con sedientos de riqueza. Los otros pueblos viejos se hicieron en lenta y multiforme evolución a lo largo de la Historia, y ayer combatieron por religiones, y hoy por políticos ideales, y otro día por odios étnicos, por afinidades estéticas inclusive, y solo alguna vez por el oro. Y cada una de esas luchas y graves convulsiones labró en su alma una faceta más donde vinieron a reflejarse rayos distintos de la luz de la vida. Por esto es más compleja e irisada la vida europea que la existencia americana. Mas un pueblo que ve claro delante y quiere con decisión su porvenir, como el argentino, sabe muy bien lo que ha de hacer para corregir este defecto original. Y eso que ha de hacer no podrá consistir en otra cosa que en dedicar tanta mayor energía al cultivo superior de las actividades sobreeconómicas cuanta mayor es su desproporción frente a las utilitarias.

Esta obra de fomento reflexivo en torno a la cultura superior es la misión de la Universidad.

La Universidad, señores, símbolo de toda esencial pedagogía y de toda acción intelectual, es hoy el instrumento incomparable para la labranza de pueblos. Doloroso es que todavía, lo mismo en Europa que aquí, este admirable vocablo, Universidad, suscite al ser oído

imágenes sórdidas e inelegantes de aulas tristes y prosaicas, de dómines solemnes y cejijuntos, de palabras frígidas y pedantes. Y, sin embargo, aún llega a los oídos del estudioso resonando la voz de Platón, creador, en su florida academia, de la institución universitaria; la voz de Platón que dice: «Hagamos de la enseñanza la ciudadela del Estado.» Notad que en el siglo postrero y en lo que va del presente las naciones han pesado tanto en la Historia cuanto pesaban sus Universidades. ¿Existe en la conciencia pública argentina la resuelta visión de esto? No quiero, no debo negar que la sola pena que de este viaje llevo nace de no haber hallado en esa pública conciencia argentina el urgente afán de poseer, en todo su plenario sentido, Universidad. Hace más de dos siglos que en España se perdieron las grandes tradiciones universitarias. Tampoco nosotros gozamos hoy de este supremo incitador de cultura, por lo menos no hemos logrado su plenitud. Pero, aunque no poseamos Universidad suficiente, creo que llevamos la ventaja de sentir con toda prisa y afán su necesidad y emprender sin descanso ensayos de mejora. Día a día surgen nuevos proyectos de transformación, corrígense los miembros inválidos del edificio, pruábanse artificios para garantizar la competencia del profesorado y anualmente es disparada una porción de nuestros jóvenes a los países extranjeros, los cuales al retorno vierten en el ambiente espiritual de España efluvios internacionales. Hay tanta voluntad en vuestros nobles deseos y sois tan vertiginosos en el avance, que estoy seguro de hallar realizado a la vuelta de algunos años lo que hoy echo de menos. Ensayad, proyectad. Como antes decía que no los abusos, sino los usos, califican a un pueblo, digo ahora que más peligroso para una sociedad que los muchos fracasos es que haya pocos ensayos. En una forma o en otra tendría la Universidad argentina que corregir cierta tendencia practicista que si ha dominado como un tópico el mundo durante algunos decenios, va hoy en derrota dondequiera.

Es un grave error creer que lo práctico nace de la práctica sola. Para hacer a un hombre práctico es preciso antes convencerle de ser este el mejor modo de vida, y esto ya no es práctica, es religión. Notemos que nada se parece menos al resultado, que los medios para obtenerlo; nada más distinto del puro azul sentimental del cielo como las vibraciones del éter que lo causan. El hombre hace la técnica; pero al hombre le hace el entusiasmo. Si el brazo mueve a su extremo el utensilio, no se olvide que, puesto a su otro extremo, mueve al brazo un corazón. Triunfa con Cobden el librecambio, porque este gritaba en las plazuelas que era la doctrina económica ungida con los

principios evangélicos. Es lo útil la técnica, pero estad ciertos de que para llegar a una huena técnica, lo más útil es la moral. Pensar otra cosa, atender solo al inmediato resultado, es entregarse inerme al capricho de la hora subsecuente, que llega con su necesidad insospechada, exigiendo a veces la virtud que menos teníamos presta.

¿Quién podrá predecir en la vigilia el rostro del día que llega? Si vuestra vida se ha hallado hasta ahora exenta de las complicaciones y dificultades que cercaban a las naciones europeas, pudiera ocurrir que mañana no acaeciera así. Estamos en una crítica alborada de toda la Historia. Y entre los fenómenos más claros que pudieran sospecharse después de la guerra, se halla el probable desplazamiento del centro de gravedad en las grandes luchas comerciales desde el Atlántico al Pacífico. Dos pueblos se preparan a combatir por la hegemonía económica de ese mar traspuesto, que fue hasta ahora humanamente una anchísima agua muerta. Vuestras provincias occidentales que, detenidas por la inmensa pared andina, no se habían interesado en aquella dirección, cuando el hervor comercial de ese mar las atraiga y la finanza norteamericana o japonesa allane para el lucro las montañas, podrían comenzar a volver sus espaldas hacia las provincias orientales, con las que llagarían a tener solo intereses hostiles.

He aquí que es esta sospecha un buen pretexto para asegurar entre vosotros más profundas solidaridades. Otro problema existe de que no he oído hablar suficientemente entre vosotros. Veo yo que el hecho más profundo de la historia europea en los últimos treinta años ha sido que por vez primera atendió Europa durante ellos a la tierra de Africa. Este continente, con ser el más próximo a nuestra Europa, había quedado como en olvido. Fueron antes las fuerzas europeas al Asia o América, a Oceanía; nadie se acordaba del ardoroso y colosal terruño. En los últimos treinta años mostraron las grandes potencias decidido empeño en corregir ese olvido, y no se ha luchado principalmente sino por industrializar, capitalizar, europeizar al Africa. Después de la guerra, ¿no sería posible que este movimiento creciera y las metrópolis europeas diesen grandes impulsos a la corriente emigratoria hacia el Africa y con ella al rodante dinero que tanto prefiere las cuestas abajo, las fáciles rutas? No tiene este continente la bondad de vuestro clima, ni tal vez la riqueza de vuestro suelo; pero tiene para las naciones europeas la ventaja de que los hombres que allí manden quedarán cobijados bajo su bandera y no será perdido un adarme de su esfuerzo para la metrópoli. No digo yo —conste— que vaya a ocurrir todo esto; digo solo que puede ocurrir. Natural-

mente, hay que tener ante la historia del futuro la modestia de no escribirla antes de que acontezca, pero a la vez la obligación de anticipar todas sus posibilidades y salirles al frente armados de todas las armas. La política, que suele ser dondequiera tan distraída, debería tener como símbolo a la virgen prudente con la lámpara encendida toda la vigjlia y el oído alerta a los rumores del amanecer.

Son estas preocupaciones que yo he tenido durante estos meses, porque no sé vivir inmerso en el alma de una raza sin percibir y participar en algún modo de sus afanes y de sus amarguras.

Cuenta la leyenda india que joven aún el Buda había asistido a una fiesta; hallábanse allí doscientas bayaderas, las cuales desearon bailar con el Buda, tan príncipe y hermoso. Buda, no queriendo adolecer a unas si prefería otras, por un acto de amor trascendente tuvo el poder de convertirse en doscientos Budas, cada uno de los cuales fue a danzar con cada una de las bayaderas, que creyeron tener en sus brazos señeros al único Buda. El entusiasmo es ese poder que nos multiplica y que nos lleva a intimar con las cosas, a ser enteros para cada una de ellas y a vivir durante un rato su vida peculiar.

Pues bien: os digo que en este invierno ha tenido mi alma alguna vez su hora de danza irreal con el alma argentina. Me he preocupado íntimamente de vuestros azares y he sido un argentino imaginario. Nada más conmovedor para un hombre que tiene fe en el hombre como considerar la potencialidad enorme de cultura que yace en esta tierra inmensa y en esta raza ascendente. Goethe decía que solo todos los hombres viven enteramente lo humano; y añado que cada pueblo es el ensayo de una nueva manera de vivir y que trae sobre sus hombros, como un escultor en su mente, la misión de crear una nueva figura y gesto de hombre. ¿Cuál será la figura espiritual argentina que hoy está aún medio enterrada en vuestra tierra, como los torsos cándidos de las Afroditas en el suelo de Italia, luego que pasaron hollando el haz latino los bárbaros rubios y borrachos? No sé cuál será esa figura; pero me alejo de esta costa austral seguro de que será. Y tal seguridad creed que no la he sentido después de alguna conversación con algunos argentinos satisfechos. No espero nada del hombre satisfecho, que no siente la falta de algo más allá de él. Más bien he nutrido mi esperanza cuando al hablar con alguna mujer argentina he visto desprenderse de su alma, como vaho, un sublime, divino descontento. La historia humana es obra del descontento, que es una especie de amor sin amado y un como dolor que sentimos en miembros que no tenemos. Esta emoción idealista, haciéndonos percibir que somos imperfectos, nos hace rodar en busca de lo que nos falta,

y así vamos por la tierra y avanzamos por el tiempo y es nuestro corazón una proa siempre en ruta al más allá. Decía Madame Staël: «Todo lo que de grande y bello ha hecho el hombre lo ha hecho movido por el sentimiento doloroso de lo incompleto de su destino.» Menos absorbida que el varón por la obra económica, la mujer argentina va concretando su descontento.

Atribuye la leyenda la invención del dibujo a un mancebo que, estando una tarde junto a su amada al tiempo que el sol tendía sobre un muro blanco la fina sombra de esta, tomó un carbón y fijó en la pared el perfil de la silueta. Pues bien, si un pensador o un artista argentino acertase a dibujar el perfil del noble descontento que hay en la mujer de este país, ese sería el perfil de vuestra cultura. Sus anhelos y sus nostalgias son como un molde en vacío que un día llenaréis con un relieve que será el arte y la idea y la moral argentinas.

Ligado como quedo por siempre a vuestros afanes, yo también, desde el seno de mi tierra celtíbera, pondré una parte de mis pocas fuerzas al servicio de esa labor vuestra. Y sé que más de una vez en mi Escorial, cuando las redondas nubes blancas, las nubes revueltas y barrocas graviten sobre la testa granítica del monasterio, me sorprenderé meditando sobre vuestros problemas —y no respondo de que alguna vez en mis escritos no haga aparecer al lado de la melancólica mujer criolla, paseando acaso por Palermo, los dos maestros españoles del descontento: Alonso Quijano el bueno, viejo, noble y lunático— y para que no os fatigue su largo rostro de asceta, junto a él a nuestro don Juan, siempre joven, siempre animoso y siempre dolorido.

PARA DOS REVISTAS ARGENTINAS[1]

COMO en *Valoraciones* (2) he hallado una certera nota de Carlos Américo Amaya sobre mi *España Invertebrada* encuentro en *Inicial* un artículo anónimo sobre mi libro *El tema de nuestro tiempo*. El autor ha penetrado bien en el sentido de mis pensamientos. Sin embargo, hay en su interpretación un error sustantivo oriundo, sin duda, de que yo me he expresado muy mal en el punto que más me importaba. He aquí la ventaja de estos comentarios a una obra. Gracias a *Inicial* caigo en la cuenta de que yo no he dicho con claridad lo que pienso. Y el caso es que yo creía haber eliminado en este punto capital toda mala inteligencia.

«Alguien ha dicho —leo en *Inicial*— que las afirmaciones de Ortega y Gasset no hacen sino corroborar los puntos de vista del pragmatismo». ¿Quién será ese alguien, lector tan distraído, que me entiende al revés? El colaborador anónimo de *Inicial* me defiende de aquella imputación. Pero lo hace con alguna tibieza, siendo así que, dado el espíritu de sus páginas, debió haber arremetido bravamente contra una de las tergiversaciones más enojosas que puede sufrir nuestra común sensibilidad. ¿Corroborar el pragmatismo? «Es exacto —dice *Inicial*— es exacto, en cierto modo, ya que como aquel, encara la verdad como un simple proceso de adaptación a fines prácticos». *Inicial* me proporciona un pequeño disgusto presentándome ante mis propios ojos como reo de semejante delito. Porque, en efecto, se trata del mayor delito que se puede cometer en filosofía. Es más, ni siquiera se puede en filosofía cometerse tal delito porque al inten-

(1) [Publicado en *La Nación*, de Buenos Aires, 27 de abril, 1924.]
(2) [Véase el artículo "El deber de la nueva generación argentina", en *Obras Completas*, vol. III.]

tarlo se ha dejado de ser filósofo. El pragmatismo no ha sido nunca una filosofía de filósofos, sino, a lo sumo, una filosofía para los incapaces de tener ninguna.

No, yo no he pensado nunca que la verdad sea un simple proceso de adaptación a fines prácticos. Yo he pensado siempre todo lo contrario. Toda la intención de mi libro puede resumirse en el ensayo de armonizar el carácter trascendente, ultrabiológico de la verdad con el carácter inmanente, biológico del pensamiento. La superación de la antítesis racionalismo-relativismo implica que tomemos los dos términos antagonistas en toda su pureza.

La verdad es transvital —dice el racionalismo de Sócrates y Platón. El pensamiento es un proceso vital —dice el relativismo—, de quien el pragmatismo no es sino la más hosca manifestación. Y el caso es que ambas afirmaciones son verdaderas. Por esta razón es imposible encerrarse en una de ellas y negar la contraria como hacen racionalismo y relativismo.

Conviene no confundir el pensamiento con la verdad. El pensamiento puede ser verdadero o falso; es una función orgánica del individuo, sometida, por lo tanto, a las condiciones biológicas de su desarrollo. En cambio, la verdad es indiferente a toda conveniencia vital. Podrá ocurrir que la adquisición de ciertas verdades resulte *a posteriori* ventajosa biológicamente, pero también puede ocurrir y aun de hecho acaece lo contrario: que una verdad mate.

«El tema de nuestro tiempo consiste, precisamente, en evitar la confusión de las leyes del pensamiento con las leyes de la verdad.» Unas y otras parecen antagónicas; el pensamiento es un fenómeno real que se produce en el tiempo. Sus leyes son históricas. La verdad obedece a leyes absolutas, insumisas a toda condición de tiempo y lugar. El error que nuestra generación debe evitar consiste en desconocer ese esencial antagonismo y pretender supeditar la lógica a la historia o bien la historia a la lógica. Para ello no tenemos más que un método —todo problema es bicorne—: un poco de valor y tomémoslo por ambos cuernos.

No es posible hacer nada más útil en esta cuestión que lograr suficiente claridad sobre sus términos.

¿Quién es, hablando con rigor, el verdadero o el falso? Naturalmente no son las cosas propiamente verdaderas o falsas. El «verdadero amigo» es un uso incorrecto, cuando menos un uso secundario y derivado del vocablo verdad. En lugar de «verdadero amigo» habría que decir «un hombre de quien afirmar que es amigo resulta verdadero». No es, pues, el amigo primitivamente verdadero sino

en la proporción en que se le atribuye ese carácter. Según esto, verdadero o falso solo puede ser el pensamiento.

Pero aquí está el punto delicado. La palabra «pensamiento» como casi todas sus congéneres —idea, imaginación, concepto, juicio, etcétera— arrastran un pernicioso equívoco, acaso el estorbo más grave que en el progreso actual encuentra la filosofía. Yo pienso ahora en Buenos Aires, y el lector, en el instante de leer esta línea, también. Tenemos, pues, dos pensamientos sobre Buenos Aires: el mío y el del lector. Ambos son sucesos reales, que acontecen en el espacio y en el tiempo: el mío ahora en Madrid, el del lector dentro de un mes, junto al Plata. El mío es un trozo real de mi persona, forma parte efectiva de mí, me pertenece. Lo propio acontece al lector con el suyo. Son, pues, dos realidades distintas. Sin embargo, esos dos pensamientos distintos, son, en otro sentido del vocablo, el mismo pensamiento. Ambos, en efecto, piensan lo mismo: Buenos Aires. (Dejemos a un lado las variantes; para la cuestión es suficiente con un núcleo mínimo de coincidencia, y que este existe es obvio, de otro modo no nos entenderíamos los unos a los otros.) Esto común que pensamos tiene atributos diferentes de los que acabamos de reconocer a nuestros pensamientos. El Buenos Aires que pensamos no es un hecho real, no forma parte de nuestro ser: es indiferente a tiempo y a lugar. ¿Se advierte la urgencia de corregir el empleo equívoco del término pensamiento? Una sencilla distinción va a aclarar prontamente la confusión. En todo fenómeno intelectual hay que distinguir el «acto» de pensar, percibir, etc., de «lo» pensado, «lo» percibido, etc. Lo pensado, por otra parte, no es la «cosa» en que pensamos, sino «lo» que pensamos de la cosa. Aunque Buenos Aires desapareciese, nuestra «idea» de Buenos Aires quedaría indemne, y no menos indemne quedará cuando nuestros «actos» de pensar en él se hayan cumplido y nuestros espíritus se ocupen de otro asunto.

Para quien no haga estas distinciones elementales todos los gastos de la filosofía serán pardos. Hay que separar radicalmente estas tres clases de objetos: 1.º Las cosas en que pensamos. 2.º Lo que pensamos de ellas. 3.º Los actos en que pensamos estas ideas. Las cosas son realidades fuera de nuestra conciencia; los actos son realidades dentro de nuestra conciencia, son trozos del sujeto; las ideas no están ni fuera ni dentro de nosotros ni en parte alguna porque no son realidades. Esta contraposición al carácter de realidad es el significado específico de la palabra «idea». Lo ideal es, propia y rigorosamente hablando, lo irreal. No se trata, pues, de nada místico o vago, de nada obtenido mediante construcciones, especulaciones o hipótesis. El

estricto positivismo, que sin teorías preconcebidas busca los hechos, se encuentra con este enorme hecho: la existencia de objetos irreales componen las «ideas». Y no hay más remedio que tomar el hecho sagún él se da.

En la filosofía de los últimos siglos ha originado grandes perturbaciones cierta manera de hablar que llama a las «ideas» «contenidos de la conciencia». Como la conciencia es el sujeto, al hacer de las ideas contenidos de aquella, se las convierte en algo subjetivo. Y como el mundo, en definitiva, llega a nosotros en forma de ideas —«lo» percibido es también una «idea» en nuestro sentido— si estos son elementos subjetivos no hay modo de salir del sujeto al mundo. De aquí que toda la filosofía desde Descartes hasta 1900 haya sido, deliberada o indeliberadamente, subjetivista.

Pero lo único que es, en verdad, subjetivo es el acto en que actualizamos —ahora y aquí o mañana y allá— la «idea». Esta es transubjetiva. La idea de Buenos Aires, del centauro, del dodecaedro, no forma parte de nuestra subjetividad por la sencilla razón de que es perfectamente irreal y nosotros, en cambio, somos perfectamente reales.

No es posible hallar expresiones adecuadas para definir este modo de ser irreal propio de las ideas. Esto pasa siempre que llegamos a fenómenos elementales. El rojo o el azul tampoco se puede definir: no hay manera, por medio de conceptos, de hacer conocer a un ciego lo que son esos colores. Los fenómenos elementales solo se conocen «viéndolos». Lo único que cabe es, por medio de expresiones indirectas, conducir la intuición del prójimo hacia el fenómeno a fin de que por sí mismo lo vea.

Y, en efecto, no hay nada más sorprendente en el mundo que ese modo de ser de la idea. Se parece algo al tipo de existencia que disfrutan las cosas reflejadas en los espejos. Dentro del espejo las cosas no tienen una existencia real, no están realmente dentro de él; tienen solo una existencia virtual. Es decir, que están sin estar. Las ideas son las cosas sin serlas «en realidad». La idealidad no es sino una forma de existencia opuesta a la existencia real y que solo frente a esta y contra esta puede entenderse.

Ahora podemos decir: «verdaderas o falsas son solo las ideas». Nuestros pensamientos o actos reales de pensar aquellas, no son verdaderos ni falsos, no tienen nada que ver con la lógica. Serán, más bien, acertados o erróneos, según que piensen una idea verdadera o una idea falsa.

El parecido es un atributo del retrato y significa simplemente la conformidad de aquel con el modelo, no la conformidad del pintor

o del pincel o del lienzo con este. Pues bien, la verdad es el parecido de la idea con la cosa, en ella ideada, no la conformidad del sujeto o de su acto psíquico con esta. De aquí se desprende que el pragmatismo no solo es un error, sino que es un absurdo, un contrasentido, menos aun, una serie de palabras sin sentido. La verdad no es un proceso de adaptación práctica del sujeto por la sencilla razón que directamente no tiene nada que ver con el sujeto. Es como si dijésemos que Buenos Aires es la raíz cuadrada de Mahoma.

El pragmatismo es un caso sin par de audacia intelectual. Sin pararse a meditar un instante sobre las ideas más elementales que intervienen en el problema del conocimiento ha querido edificar una filosofía. El resultado ha sido un grotesco confusionismo. En vez de hablar de la verdad debía haber hablado de la convicción, de la certidumbre que, en efecto, son hechos subjetivos. En la formación de nuestras convicciones intervienen claramente factores prácticos. Por este motivo el hombre se convence hoy de unas verdades, mañana de otras o bien de puros errores. La «adquisición» de las verdades, —si se quiere, «la adaptación del sujeto a la verdad»—, es un proceso histórico, un fenómeno biológico. Pero el pragmatismo habla universalmente de una «adaptación de la verdad al sujeto» y esto es lo que carece de sentido. La verdad no puede ser relativa a la condición de un sujeto, sea individuo o especie. No hay una verdad para este o para el otro. Esa verdad así condicionada sería el nombre del error. Cuando el sujeto cree haber llegado a una verdad, cree haber superado su condición subjetiva y haber tocado un universo absoluto, indiferente a toda relatividad del individuo o de la especie. Algo es verdad para mí, cuando creo que es verdad en sí, y no al revés.

En definitiva, es el pragmatismo un vulgar escepticismo. Y el escepticismo, nadie lo ignora, es acaso una fina manera de sentir, pero no es una teoría posible; hubiera sido mejor decir que el hombre, por estar sometido a imperaciones prácticas, es incapaz de poseer verdad alguna, Esto hubiera tenido sentido... dicho por un ángel.

Dejemos, pues, quedo el pragmatismo. Ocuparse de él implica estar lejos de los grandes problemas nuevos. La filosofía ha caminado mucho desde 1880 hasta el día. No fuera excesivo afirmar que en ese período ha vuelto a nacer y hoy, adulta, ve ante sí los más vastos y estremecidos horizontes. Lo que me cuesta algún trabajo entender es que todavía en 1916 hubiese una cátedra de la Facultad de Filosofía de Buenos Aires donde se exponía con devota convicción la momia de Spencer.

[DISCURSO EN EL PARLAMENTO CHILENO][1]

SEÑOR Presidente, señores diputados: el honor que esta Cámara me hace permitiendo que se deslice, por un momento, dentro de su cuerpo constitucional, mi persona errante, me obliga a tanta gratitud, que he querido defenderme de ella, temeroso de no saber adecuadamente corresponderla.

Yo no soy más que un meditador independiente y algo díscolo, un estudioso de ideas, un incitador hacia la vida, que ha eludido siempre toda representación oficial y toda magistratura para mantenerme libre y ágil al servicio de mi apasionada misión, la cual se asemeja un poco a la de aquel personaje de los libros hebreos, que iba por los caminos y por cañadas, que daba vueltas en torno a los muros de las ciudades voceando: «¡Ay de tí, Sión! ¡Ay de tus mujeres y de tus hijos, si te olvidas del espíritu!» Hasta que un día, desde una almena, arrojan una piedra que golpea su sien y cae entonces gritando: «¡Ay de mí!»

A esta sencilla, fervorosa y lírica misión, he puesto mi vida, y como mi pretensión no transciende de ella, el honor exorbitante que ahora se me hace, me asusta e inquieta un poco y hasta me hace pensar si habrá sido inspirado por alguna confusión, por algún error de óptica, que hace ver en mi persona rangos y cuantías de prestigio social que me son completamente ajenos ya que voy por el mundo sin títulos ni atuendos, cantando libremente mi canción. Porque los griegos, de alma tan aguda e irónica, solían decir que es siempre el extranjero un poco divino, sea porque aparece de súbito, sin pasado bien conocido, como escapado de una nube viajera, sea porque

(1) [Pronunciado en 1928 y publicado en *El Diario Ilustrado*, Santiago de Chile, 23 de octubre de 1955.]

al ser hombre de tierras lejanas beneficia de la óptica de la distancia que, si en lo físico hace ver a los cuerpos menores, en lo moral amplifica los seres y los presenta legendarios.

Solo una idea me tranquiliza: la de que sirva mi figura transeúnte para que esta Cámara dé un apretón de manos a una España afanosa y renaciente que, dotada de novísima energía, vuelve a estos países de que fue madre con un gesto distinto, y más joven, de hermana mayor. Solo de esto puedo servir, solo en este sentido puedo aceptar este superlativo homenaje, ya que a esa España joven y a esa historia voy unido.

Y es buen ejemplo la historia, aún breve, pero ya fructífera, del nuevo ensayo español para toda juventud que quiera modificar en mejoría la trayectoria de su pueblo. Incitado por el ademán de algunos precursores, hace veinte años, un grupo de muchachos resolvimos laborar en la transformación radical de nuestra vieja nación, y sin apoyo oficial, sin medios regalados, con nuestras propias manos hemos ablandado primero y, luego, dado nuevas formas a la materia anquilosada de nuestra antigua existencia nacional. Hoy vuelve España a navegar resuelta por el alto mar de la historia, y yo os invito muy solemnemente a que en los años próximos fijéis, de cuando en cuando, vuestra mirada en aquella península porque ella os proporcionará no pocas sorpresas y algunas corroboraciones.

No pido hoy para España ni ternura hacia el pasado ni benevolencia para el presente: pido solo atención y ojo alerta hacia su próximo porvenir.

En la primera conferencia pública insinuaba yo la idea, que me es muy cara y que dibuja con exactitud el hecho esencial de la vida, según la cual nuestra existencia, en cualquier momento que la sorprendamos, nos aparece constituida, por encima y antes y después de toda disputa sobre determinismo o indeterminismo, por un conjunto de circunstancias que nos obligan, que nos imponen, un régimen de forzosidad. Esto es nuestro Destino.

Pero ese conjunto de circunstancias forzosas no afecta nuestro vivir de tal modo que deba ir este rigiéndose por una trayectoria ineludible, mecánica, sino que deja siempre un margen a la libre decisión: de suerte que nuestra existencia es, en todo instante, una circunstancia fatal dada que nuestra voluntad puede tomar en sus manos y empujarla en el sentido de la perfección.

No hay vivir si no se acepta la circunstancia dada, y no hay buen vivir si nuestra libertad no la plasma en el camino de la perfección.

Esta misma idea está contenida en la hermosa frase que usó el gran pensador alemán Nietzsche, cuando refiriéndose al poeta, dijo que es el hombre que «danza encadenado».

Todo hombre tiene que tomar en peso su destino, y plasmarlo con su albedrío. Esta no es una frase vagamente alentadora, sino una doctrina, a mi juicio, esencial y verídica.

Cuando no se ha reflexionado bastante, se cree que la vida ideal fuera una existencia horra de angustias y problemas, un puro flotar en un ámbito etéreo, poblado solo de caricias. En este sentido decía Mérimée que *la felicidad es como un deseo de dormir*. Pero esto es un grave error. Nuestro organismo no funcionará si el medio en torno no lo excitase e irritase. Toda función vital es la respuesta a una excitación; a una herida que el contorno nos hace.

La ausencia de presiones, de problemas, apagaría nuestra vida, porque nuestro vivir es un constante aceptar heridas y un responder enérgico a esta benéfica vulneración. Ni un individuo ni un pueblo puede vivir sin problemas: al contrario, todo individuo, todo pueblo vive precisamente de sus problemas, de sus destinos. La vida histórica es una permanente creación, no es un tesoro que nos viene de regalo. Para crear hay que mantenerse perpetuamente en entrenamiento. Y conviene recordar que la palabra entrenamiento no es sino la traducción del vocablo *askesis*, ascetismo, que usaban los griegos en los juegos atléticos y con el cual denominaban al régimen de difíciles ejercicios a que se sometían para mantenerse «en forma» los deportistas. Los místicos de la Edad Media tomaron este vocablo del deporte y la vida pagana, y lo aplicaron a la actividad del hombre que, mediante un constante ejercicio, procura mantenerse en estado de gracia, para hallarse *en forma* y lograr la beatitud.

Pues bien, este ascetismo, este constante entrenamiento es el único capaz de hacernos crear. Hay que mantenerse en un constante entrenamiento; pero no basta para sostenerlo la buena voluntad. Es preciso que las circunstancias constantemente nos inciten; un pueblo no se pone en pie y logra disciplinarse simplemente porque alguien, un buen día, se lo quiera sugerir, sino que, por el contrario, tiene que sentir a toda hora en su carne multitudinaria el aguijón de los problemas nacionales, el espolazo de su destino. Y no hay destino tan desfavorable que no podamos fertilizar aceptándolo con jovialidad y decisión. De él, de su áspero roce, de su ineludible angustia sacan los pueblos la capacidad para las grandes verdades históricas. No se dude de ello: en el dolor nos hacemos y en el placer nos gastamos.

Así es como sentiría yo, si fuese chileno, la desventura que en estos días renueva trágicamente una de las facciones más dolorosas de vuestro destino. Porque tiene este Chile florido algo de Sísifo, ya que como él vive junto a una alta serranía y, como él, parece condenado a que se le venga abajo cien veces lo que con su esfuerzo cien veces elevó.

Pero ya que he aceptado este homenaje, que vuelvo a calificar de exorbitante, sobre todo después de las palabras superlativas con que el señor Presidente lo ha subrayado, tengo la obligación de hacerlo breve.

Sería una preocupación delicada para mí preocuparme de hablar ante ustedes de asuntos referentes a la tarea que generalmente llena los ámbitos de esta sala. Solo quisiera indicar dos puntos, a mi juicio esenciales, en la situación política del mundo, y especialmente en la de estos países nuestros de razas tan calientes.

Se dice, desde hace algunos años, que ha acabado la política de las ideas, se dice con verdad, pero ¿por qué se dice también con romántica melancolía? ¿Qué es esa famosa política de ideas? Es preciso que retraigamos la mirada a algunos siglos atrás.

Las naciones que son para vosotros modelos, por ser las que habéis hallado en la plenitud de su desarrollo cuando a nueva vida nacieron estos países, se hicieron allá en la Edad Media, pero no como fruto de las ideas, de la inteligencia. Durante la Edad Media se van fraguando las naciones europeas merced a obras, a virtudes, al coraje, al esfuerzo y constancia, que no suelen ser las características de los intelectuales. Es ese el tiempo en que dominan los guerreros y sacerdotes, con las virtudes propias de su gremio, y entonces se van formando año por año, centuria por centuria, esos acordes magníficos de la humanidad que han sido las naciones de Occidente.

Entretanto, germina y se prepara en los rincones de los claustros y de las universidades municipales el pensamiento, la inteligencia que tiene en el Renacimiento la primera fiesta de su madurez. Pero crece tanto esta inteligencia, va sintiéndose tan poderosa que llega, sobre todo en el siglo XVII —era de la construcción de los grandes sistemas racionales de Descartes, Spinoza y Leibniz— a creer que puede tanto como Dios, que puede deshacer y reconstruir el templo del mundo.

De aquí que, desde entonces, se apodera de los intelectuales un afán de intervenir en la vida pública; no les bastan sus gremiales actividades y empiezan a reformar la sociedad.

Hay un momento de evidente orgullo en la historia de la inteli-

gencia, que cree poderlo todo. Cuando en la Edad Media un plebeyo era herido y vejado por un noble, procuraba lo más pronto obviar la dificultad, vengarse de ella; pero en la edad del reformismo, en vez de corregir el concreto abuso, se prefiere meditar cómo debiera ser el mundo todo para que ese vejamiento fuera imposible.

Esto último es lo que constituye el reformismo. Entre 1750 y 1900, el mundo del Occidente retiembla en intentos de reforma. Esta fue la política de ideas. En ellas la idea no cumple su misión de reflejar pulcramente la realidad social, sino que como dirá Fichte, que ha sido siempre el *enfant terrible* del pensamiento occidental, es decir, el que expresaba claramente lo que otros callaban: la misión de la realidad es copiar nuestras ideas.

¡Política de ideas! Una política que vuelta de espaldas a la realidad quería imponer no ideas políticas, sino éticas, jurídicas, religiosas —*more geometrico*.

La Revolución Francesa que yuguló a los príncipes cometió la inconsecuencia de poner en el trono a los principios, principios, repito, que no eran políticos, sino abstracciones puras, morales o jurídicas. Y esto es lo que no puede ser.

Frente a tales principios de reformismo; frente a estos ensayos que la inteligencia ha hecho de abandonar su propia profesión y querer mandar en la sociedad, reformando el cosmos social, se inicia en todas partes un principio de conformismo, el cual no implica una renuncia a la reforma, sino que pretende primero hacerse cargo de cuáles son las leyes de estructura de la sociedad para respetarlas, porque eso es lo que no se puede reformar. Es menester asegurar la reforma parcial empezando por reconocer las líneas dinámicas de la arquitectura del mundo de los hombres, de la sociedad...

Pero no puede ocurrir que esa vieja política de ideas, tan orgullosa, producto del orgullo, de la soberbia de la inteligencia, termine sin una época de transición dura, difícil, en que parece que la política no va a tener ideas. Esto es lo que caracteriza a la situación actual en todo el mundo, situación que acepta valerosamente la condición del momento y conoce y se sabe perfectamente como transitoria... Toda situación política tiene que ser institucional, tiene que vivir con ideas, pero esas, siendo ideas políticas puras, estrictamente políticas, servidoras de la realidad, anhelantes de sujetarse a ella, son las que hoy procuran elaborar en el rincón pacífico de las meditaciones los estudiosos de mi generación.

Nueva política de ideas tiene que venir, y esta es la alta, difícil

misión que en vuestras manos está por lo que afecta a vuestro pueblo: porque esa nueva política de ideas, nada abstractas, no puede consistir en instituciones ubicuas que puedan trasladarse de un pueblo a otro pueblo, como si las sociedades no tuviesen destinos particulares, y es necesario que vosotros extraigáis con propia intuición del destino singularísimo de vuestro pueblo el perfil de vuestra futura constitución.

Otra advertencia, la última que quería hacer.

Es aquella en que tanto los políticos españoles, como los de estos pueblos de la misma temperatura, requieren mayor generosidad.

Nuestras sociedades tienden siempre a que todo en ellas se convierta en política y entonces acontece que nuestras sociedades viven solo de un centro creador de historia: la política, y entonces carecen de otras instancias y centros de equilibrio a los cuales recurrir. Esa otra instancia, ese otro poder espiritual que forzosamente tiene que compensar el exceso de inclinaciones, la proclividad hacia la pasión política de nuestra raza, tiene que ser la vida intelectual.

Es cierto, no os hagáis ilusiones, la pura inteligencia es enemiga del puro político; se reparten dos funciones diferentes y si son fieles cada cual a su misión, es natural que entren en colisión; sin embargo, de vuestras resoluciones hay que esperar que ayudéis a que en esos pueblos exista, frente al centro político, un epicentro de serena vida intelectual; que creéis instituciones, que hagáis sacrificios para que en ellas se vaya formando una minoría ejemplar, la cual en todo instante pueda serviros de indicadora, alentadora y correctora.

Pido, pues, anhelo, deseo y espero que en el futuro de Chile los políticos favorezcáis, animéis, corroboréis la vida intelectual.

Después de dicho esto y habiendo tenido ya demasiado tiempo alerta la atención benévola de ustedes, no debo sino retirarme, añadiendo tan solo que, a pesar de ser tan breve mi permanencia en Chile, me voy de esta tierra colonizado, con nostalgia, y con un afán de retorno.

ICTIOSAUROS Y EDITORES CLANDESTINOS (1)

URGENCIA DE UNA RECTIFICACIÓN MORAL

Por fin, se ha dado en América la embestida generosa y brava contra esta gran bellaquería de las ediciones clandestinas. Desde hace hartos años la perduración —digámoslo, la consolidación— del hecho bochornoso deshonraba a las dos Américas, del Centro y del Sur, Porque si bien carga la máxima responsbilidad sobre Chile, casi todo el resto de la América hispana participaba en ella. En Chile se hacen las ediciones criminales; pero en casi toda América se venden y donde no se venden, o se venden menos, como creo que pasa en la Argentina, no se protestaba del delito y en esta medida se colaboraba en él. Esto último no es una exigencia exorbitante. Pues nadie honestamente puede dudar de que solo un movimiento de protesta surgido en América misma prometía con alguna vaga probabilidad ser eficaz. Esta es una de las razones que me hicieron no hablar ni escribir una sola palabra sobre el asunto hasta el día presente —cosa que me interesa hacer constar—. Sabía que era inútil, y hacer en el orden práctico de la vida cosas inútiles me parece una gruesa inmoralidad. Porque lo inútil no se contenta con serlo. Lo inútil resulta contraproducente.

Nótese que lo más grave de la cuestión no está en su vertiente económica sino en lo que tiene de síntoma para poder apreciar la excesiva solidez de los estómagos. Porque el hecho es, ante todo y sobre todo, asqueroso. Es un crimen a mansalva. Un crimen sin exposición del criminal. Un crimen abrigado por una complicidad ilimitada. ¿Cómo es que no ha producido inmediatamente sus

(1) [Publicado en la revista *Sur*, n.º 38, Buenos Aires, noviembre, 1937.]

efectos... eméticos? No es ya cuestión de justicia: es cuestión de reflejo estomacal. La única jurisdicción que le es cabal es el asco. La prueba está en el artículo de Victoria Ocampo. ¿A qué género literario pertenece ese artículo? Bien claro está: no es una octava real, es una náusea, la náusea como género literario. La imagen, sobre todo referida a una señora, es poco galante, pero se reconocerá su exactitud. Véase cómo el estilo del artículo es espasmódico y véase cómo salen en él, devueltas y juntas, diferentes especies de fauna repugnante: langostas y editores clandestinos de Chile.

Repito que las aristas morales del hecho me interesan más que la crematística. Es de sobra notorio en la Argentina que la plata no me emociona. Más aún: me ha aburrido siempre el dinero, como todo lo que se cuenta, salvo los cuentos. ¿Hay nada más idiota que un número, como no sea otro número mayor? Por tanto los araucanos foragidos que me han sustraido mi haber no han logrado ocasionarme un minuto de mal humor. Como auténtico hidalgo he vivido siempre sin blanca y estoy perfectamente adaptado a la ausencia de metales preciosos. La impecuniosidad me es como el agua al pez; me es connatural y mi elemento. Yo no había jamás aludido a esto ni en mis escritos ni en mis conversaciones hasta que en prólogo a mis *Obras* (1) hice sobre ello una vaga insinuación. Pero el prólogo a unas *Obras* reunidas es, sin duda, el comienzo del fin de una vida. Yo he esperado a tener casi toda la mía a la espalda para revelar ese secreto. Hecha en hora tan tardía, esa revelación no puede significar ni queja ni apetito y queda ahí ostentado su pura intención legendaria. La verdad es que un lema de toda mi vida ha sido aquel decir de Michelet: ¡El que sabe ser pobre lo sabe todo!

Lo que me importaría más del caso es que los países americanos lo aprovechasen como un pretexto para dar un ejemplo de rectificación moral. Perdóneseme que no oculte en este punto mi pensamiento. Los pueblos de la América hispana arrastran en el seno profundo de sus almas colectivas un fondo de inmoralidad. No discutamos ahora cómo se ha formado ese fondo. El hecho es que está ahí y que mientras no lo arrojen y lo sustituyan por un enérgico repertorio de reacciones morales que funcione automáticamente en toda ocasión decisiva, no pueden hacerse ilusiones de ascender al rango de pueblos preclaros, a pesar de que alguno, como la Argentina, posee no pocas de las dotes más raras para pretenderlo.

Este hecho de las ediciones clandestinas, acontecido en esta altura

---

(1) [En *Obras Completas*, vol. VI.]

de los tiempos, es un buen ejemplo de inmoralidad básica. Tanto que lo que más me interesa en él es su lado teórico. ¿No sería de gran interés escribir un ensayo donde se analizasen minuciosamente las implicaciones que condensa ese hecho, los supuestos que han tenido que darse para que se produzcan? ¿Cómo ha podido Chile hacerse solidario, activa o pasivamente, de esa fechoría? ¿Qué fuerzas y qué grupos han paralizado la protesta indignada que seguramente germinó cien veces en muchas almas chilenas? ¿Cómo están hechos los intelectuales chilenos para hacerse cómplices de faena semejante? Hay quien cree que los escritores chilenos asisten al despojo de sus colegas extranjeros con mal disimulada complacencia. ¿Qué quiere decir esto? ¿Resentimiento? ¿Y por qué serían resentidos?

He ahí un nuevo lado del tema. Pero ahora venga otro.

Argentino de afición, me inquieta un poco que sea Victoria Ocampo quien, una vez más, no pudiendo aguantar una santa indignación, sale furiosa al campo, la lanza en ristre, walkyrizando. Me explicaré. Una de las pocas cosas verdaderamente claras que dice Platón en su *República* es que no puede andar bien un pueblo si en él no hace cada cual lo suyo. Porque es evidente que en un pueblo hay, mayores o menores, muchas cosas que es inexcusable hacer. Si no hace cada una aquel a quien le corresponde, será otro, a quien no le corresponde, quien tendrá que salir a hacerla. Y, si esto acontece a menudo, el que subsana las omisiones de los demás, acabará por desdibujar su fisonomía y por deformar su propio quehacer. ¿No hay en la Argentina doscientas personas que podían y debían haber iniciado esta campaña antes que Victoria Ocampo?. Todos saben ahí que, a la postre, cuando haya que dar una tremenda arremetida contra una injusticia, una indecencia o un desmán, la impetuosidad, el coraje y el vendaval generoso que hay en el alma de Victoria Ocampo, la llevarán a no poder contenerse y a arriesgar sin reparos su gesto y su persona. Pero yo creo que interesa a los argentinos ahorrar estas intervenciones. Victoria Ocampo es, por la concurrencia de muchos dones, una realidad de primera magnitud en la historia argentina. Ahora bien, un pueblo solo lo es en la medida en que posee un tesoro de solidaridades tácticas e inquebrantables respecto a ciertas cosas esenciales. Los partidos más hostiles tienen, sin parpadeo, que coincidir en ellas. Mírese Inglaterra: su inmenso poder, su ejemplar solidez se nutren solo de eso. Inglaterra que, apenas si es un Estado, es un nudo de solidaridades tácitas, pero formidables, entre los ingleses. Pues bien, yo pienso que importa a todos los argentinos —a sus enemigos igual que a sus amigos— procurar que la

figura de Victoria Ocampo no se malogre en faenas supletorias que otros muchos deberían hacer. Debe reservarse para lo más grave, lo más nacional, lo más peligroso y no para ensartar en el alfiler de su sombrero editores chilenos. No pido, conste, que se constituya en torno a Victoria Ocampo una especie de beatería que halague su persona con acatamientos y remilgos vanos. Es una criatura cuya existencia necesita absolutamente de la resistencia. Mejor que yo conocen ahí todos su espléndida condición y saben que es lo bastante feroz y lo bastante puma para no vivir sin saltos de combate. Pero yo quiero suponer que los argentinos están resueltos a no dilapidar sus mayores riquezas humanas, a conseguir que sus figuras excelentes den el máximo de su rendimiento nacional y por eso, con impertinencia bien intencionada, me he permitido esta observación.

Y ahora a ti, Victoria, va el estribillo de toda la balada. Te va a divertir:

Hablas en tu artículo de la propiedad intelectual como de la más respetable, de la más sagrada. Yo quiero agregar una cosa poco conocida, a saber: que es, acaso, la más antigua. ¿Sebes cuál fue el derecho de propiedad intelectual que primero y más rigurosamente reconocieron los hombres? No fue el suelo ni el ganado ni siquiera los pequeños bienes muebles, las armas y trebejos de uso personal. Estos últimos, al fin y al cabo, se podían heredar, lo cual indica que su propiedad no era tan superlativamente adscrita a la persona. No: los pueblos más primitivos reconocían como la propiedad más individual la de los sueños y la de las canciones —una propiedad intelectual. El primitivo que tenía una visión donde se le revelaban secretos de la caza o de otro orden sabía que nadie osaría aprovecharse de ella ni tampoco cantar la canción afortunada que enardecía el festival y a él se le había ocurrido.

El etnógrafo para mi gusto más inteligente es el americano Lowie. Su saber es inmenso y no menor su agudeza crítica y su escepticismo hacia generalizaciones audaces. No obstante, puede leerse en su *Primitiv Sociology* (de que hay una excelente traducción francesa: *Traité de Sociologie Primitive*, Payot, pág. 235): «Contrariamente a lo que podría suponerse, la noción de patente o de derecho de autor está muy desarrollada en las capas más profundas de la civilización y su fuerza, entre ciertos pueblos, hace manifiestamente absurdo el dogma de un comunismo primitivo universal... Aun en un medio tan humilde como el de las Islas Andaman, encontramos derechos de disposición exclusiva referentes a objetos inmateriales. Es el

hecho tanto más notable cuanto que en lo que respecta a los utensilios de cocina, por ejemplo, muestran estos insulares, por el contrario, una amplitud de espíritu que roza con el comunismo... Pero esta generosidad no se extiende a los cantos compuestos con ocasión de una reunión pública. Un canto que ha tenido buen éxito puede ser repetido en reuniones de menor importancia, pero, cualquiera que sea su popularidad, nadie tiene el derecho de cantarlo más que su compositor. Entre los Kay como entre los Andaman el poeta es dueño absoluto de su composición. Nadie puede cantarla sin su consentimiento y en modo alguno concede este favor gratuitamente... El eje de la religión en los Indios de las Praderas está constituído por los conceptos y prácticas referentes a las visiones... Nadie osaría disputarles el derecho de propiedad de estas visiones y quien desea adquirir en parte uno de estos derechos o comprarlo íntegramente, sacrifica a este fin bienes que representan un valor el cual nosotros consideraríamos absurdamente exagerado. La transferencia por donación no es posible, aun cuando las dos partes estén unidas por los lazos de parentesco más estrechos... Los «paquetes sagrados» de los Hidatsa que derivan siempre de visiones ancestrales, hereditarias en ciertas familias, necesitan, no obstante, ser objeto de una transacción entre padres e hijos».

Los Andaman son uno de los cuatro o cinco pueblos más primitivos que se conocen. Los Indios de las Praderas, los Hidatsa, son indios americanos. De donde resulta que ahora los chilenos se las han arreglado para retroceder no ya a la edad precolombina, sino a una edad preindiana. Pero, ¿qué había en Chile cuando todavía no había indios? Evidentemente, nadie capaz de ensueño y canción. Por lo visto no había más que ictiosauros y gérmenes de editores fraudulentos.

París, noviembre de 1937.

MEDITACIÓN DEL PUEBLO JOVEN (1)

¡HAY prisa, hay prisa! Hay mucho que decir aunque no podré expresar sino una fracción mínima de lo que habría que decir sobre el tema. Por eso no creo en la eficacia de la conferencia singular y evito adquirir el compromiso de darlas. Por excepción, he creído que debía corresponder a la enaltecedora demanda que un grupo de hombres de esta ciudad me ha hecho para que hable hoy aquí. Me pareció, no sé bien por qué, que esta vez el deseo de oírme era auténtico y no convencional. Además se había elegido para llegar a mí un cauce seguro, perdone el doctor Alberini que le llame cauce; son bromas que puedo permitirme con quien fue mi compañero de estudios en tiempos mozos y es amigo constante desde una juventud que se ha empeñado en sernos groseramente remota. Pero repito que no tengo fe en una conferencia singular. Por lo menos, lo que yo tengo que decir sobre una cosa no se puede nunca decir en una sola conferencia, sino que requiere una serie de ellas. Lo cual no garantiza lo más mínimo que lo que yo diga valga la pena. La cuestión es otra. Valga o no valga la pena, lo que yo tengo que decir sobre un tema que elijo no son meras frases, sino que pretendo hacer ver a mis oyentes las cosas mismas de que se trata, aspiro a proporcionarles evidencias o, lo que es igual, a hacerles patentes realidades. Esto, claro está, tengo que lograrlo con frases porque no existe otro instrumento mejor para que una mente opere sobre otras mentes. Pero la misión de mis frases no es otra que abrir los ojos del que escucha, hacerle

(1) [Texto redactado para una conferencia en La Plata —Argentina— en 1939; anunciada por el autor al término del «Discurso en la Institución Cultural Española» —en *Obras Completas*, vol. VI—. El texto incluye desarrollos que constan en el manuscrito pero que, al parecer, no tuvieron lugar en ella.]

ver lo que yo creo ver con toda evidencia y una vez que han conseguido esto, si es que lo han conseguido, desaparecer ellas, mis frases, y desaparecer yo con ellas. Este es el oficio que con un nombre ridículo se llama «filosofía», ridículo porque filósofo significa «amante de la sapiencia» y expresión tal me parece de una gran cursilería. Lo cierto e importante es que el filósofo se compromete a dejar hablar a las cosas mismas en él, a ser humilde truchimán o intérprete de las realidades; se compromete, por lo tanto, a ser él lo menos posible, se compromete a nulificarse, a negar su propia existencia. Todo esto es lo que se llama «pensar», verdadero pensar. Y no tienen ustedes que compadecerme si mi vida es procurar no existir, porque eso es pensar y pensar es una delicia, una gran delicia.

Pero esa faena de hacer ver a los demás las cosas mismas, valga o no valga la pena, es inexcusablemente lenta. Nos impone un camino que no está siempre en nuestro albedrío acortar. Hay que plantear con calma las cuestiones, hay que preparar al oyente para ellas proporcionándole todos los requisitos que hacen posible la nuda visión de las cosas. Por eso, cree a veces el auditorio que yo gasto tiempo en decir cosas que no se refieren al tema, cuando, en rigor, son su preparación. Todo esto es operación lenta. El poeta es más afortunado: a veces, con una sola palabra si es certera lo logra todo, produce sus mágicas metamorfosis, nos derrite y nos encanta. El filósofo, en cambio, es tardígrado; tiene algo de buey. ¡Qué le vamos a hacer! Pues ¿qué otra cosa es el filósofo sino una insigne variedad de los rumiantes? El filósofo es el hombre que rumia pausadamente, vacunamente. Ya ven que no me adorno mucho ante ustedes, que no muestro excesivo empeño en aventajarme ante su consideración. Con ello quiero indicar que yo no importo; que importan solo las cosas de que vamos a hablar y sugiero que tengo una gran fe en mi prédica —paladina o solapada, pero constante, ante los argentinos— mi prédica que les grita: ¡Argentinos, a las cosas, a las cosas! Déjense de cuestiones previas personales, de suspicacias, de narcisismos. No presumen ustedes el brinco magnífico que dará este país el día que sus hombres se resuelvan de una vez, bravamente, a abrirse el pecho a las cosas, a ocuparse y preocuparse de ellas directamente y sin más, en vez de vivir a la defensiva, de tener trabadas y paralizadas sus potencias espirituales, que son egregias, su curiosidad, su perspicacia, su claridad mental secuestradas por los complejos de lo personal.

El tema que hoy voy a despuntar y como a rozar, no más, es formidable. ¡No dirán ustedes que escojo asuntos cómodos, grises

o subalternos! En Amigos del Arte, he afrontado los más graves temas de la sociología —el otro día por la radio he empezado a hablar sobre «la criolla», empresa temeraria, como para un suicida, y hoy ante ustedes voy a enunciar algo sobre «el pueblo joven», nada menos. Tengo derecho a decir lo que el buen Alonso Quijano, conocido por el Caballero de la Triste Figura, decía ya viejo y ya molido de palos infinitos: ¡Podrán los encantadores quitarme la ventura pero el esfuerzo y el ánimo, imposible!

Vamos a ver si logramos entendernos un poco sobre lo que es un pueblo joven. Porque no es fácil entenderse. Según dije el miércoles ante el micrófono, cuando atendemos ingenuamente lo que los hechos manifiestan, podría uno preguntarse si no habremos venido los hombres a este mundo precisamente para no entendernos, pues no cabe negar que el no entendernos es cosa que sabemos hacer concienzudamente. Son muchas las causas de esa normal y tenaz mala inteligencia. Pero entre ellas hay una que no veo suficientemente advertida y que es, acaso, la decisiva. En efecto, la razón principal de que no nos entendamos es justamente que creemos cosa fácil entendernos. Y como pasa siempre que se considera fácil una operación la ejercitamos sin precauciones, sin cuidados, al buen tuntún. Ya, a su vez, la idea de que es fácil entenderse se origina en una infantil sobreestima que otorgamos al instrumento oficial que para entenderse tienen los hombres: el lenguaje, el habla. ¡Se nos ha dicho tanto, desde la cuna, que el lenguaje ha sido dado al hombre para comunicar al prójimo sus pensamientos, que lo hemos tomado en serio y sin reservas ni limitaciones, que lo creemos a pie juntillas! Pero la verdad es que no hay tal. El lenguaje es un utensilio tosquísimo que no cumple lo que promete. No es esta sazón para decir por qué precisas razones. Adviértase, sin embargo, que el lenguaje es una de las pocas cosas que el hombre ha dejado tal y como es por naturaleza, sin reobrar sobre ella. En casi todas las demás cosas de su ser nativo el hombre ha intervenido, transformándolas por medio de la técnica. En cambio, el hombre sigue hablando como canta el jilguero. Cuando al hablar cree que está cantando por su cuenta, esto es, diciendo lo que quiere decir —no advierte que el idioma le esclaviza haciéndole decir lo que no quiere, traicionando su íntimo designio, suplantando su intención espontánea con fórmulas mostrencas que el uso le impone. El idioma es, tal vez, la más radical esclavitud del hombre—y si vemos a este, tras haberse liberado de tantas cadenas en un maravilloso y multitudinario esfuerzo de evasión, recaer siempre en nuevas esclavitudes, acaso se

debe a esa suprema servidumbre suya bajo la tiranía del lenguaje. Yo tengo la manía —como no puedo explicar ahora la tesis llamémosla manía— de que la próxima gran liberación del hombre no se referirá a los órdenes en que el vulgo de hoy se ha acostumbrado a contraponer libertades y tiranías, sino que la próxima gran liberación, la más honda, tal vez, la decisiva será la rebelión contra el lenguaje que esclaviza la raíz misma del ser humano, que es su pensar, su pensar desde siempre aherrojado en la cárcel inexorable del idioma. Si yo continúo algún tiempo en la Argentina y si en la Argentina interesan de verdad las exploraciones insospechadas del puro pensamiento intacto de política —cosas ambas, aquella permanencia y este interés, un tanto problemáticas— yo expondría en Buenos Aires, por vez primera, lo que creo haber hallado sobre este asunto, ideas que pudieran ser de gran velamen y constituyen nada menos que los principios de una nueva filología. Para no citar sino lo que hace al caso presente: siempre se ha desconfiado del idioma por el hecho palmario y notorio de que apenas si hay vocablo que no sea equívoco, que no tenga diversas significaciones. Pero este carácter francamente equívoco de nuestro vocabulario no es difícil de dominar y de hacerlo inocuo. Lo grave es esta otra consideración: que no existiría el lenguaje, que no podríamos decir nada si pretendiésemos en cada instante decir todo lo que tenemos que decir en ese instante. Para decir algo, nada menos que algo, tenemos que renunciar a decir todo lo demás. Y conste que me refiero solo a lo que había que decir para que efectivamente estuviese expresado con integridad ese algo que nos urge decir. Un ejemplo extremo y caricaturesco pero real aclarará a ustedes mi pensamiento. El que entra en un bar grita al mozo: ¡blanca! —y he aquí que el mozo entiende esta palabra mágica. Entiende muchas cosas que el cliente no ha dicho: entiende que su organismo necesita una cierta bebida alcohólica de la especie llamada cerveza que tiene dos variedades, la blanca y la negra, de las cuales él solicita la primera. Nada de esto ha sido dicho. Solo ha sonado la palabra «blanca» que significa, aislada y por sí, innumerables otras cosas, una pieza de dominó, un signo musical, una reina de Francia, Blanca de Castilla, una muchacha destinada al lupanar, en España, además, una moneda de plata, etc., etc. A pesar de estos equívocos, a pesar de no haber dicho todo lo que fue callado, he aquí que basta este vocablo «blanca» para que el mozo entienda lo que el cliente quiere decir y le sirva un buen vaso del líquido rubio. Todo lo demás fue silenciado porque se da por supuesto. Pero ¿qué es lo supuesto, quién y cómo se supone lo que no se dice, lo que no se pone? Si esa misma persona grita la

palabra «blanca» en la iglesia al tiempo del Evangelio es evidente que nadie la entiende, tan no la entiende que el distraído cliente tal vez será tomado por un chiflado y conducido al próximo manicomio. Vean ustedes la escandalosa vacilación del lenguaje, puesto que la pronunciación de una sola palabra simplicísima puede llevar a consecuencias tan dispares como son o ingurgitar la espumosa bebida o dormir con camisa de fuerza. La diferencia está, pues, en el lugar y la ocasión en que se dice, lo supuesto lo supone la situación. La situación se encarga de decir lo que nuestra habla silencia. Pero la situación no es el lenguaje, la situación es la realidad misma de la vida, es la circunstancia que varía con el instante y con el lugar. Y, sin embargo, es ella quien pone todo lo que se supone, quien dice sin hablar todo lo que nuestro decir calla. Gracias a ella, gracias a que la circunstancia nos es conocida, el lenguaje deja de ser equívoco. Señores, seamos justos; ¡abajo el lenguaje y viva la circunstancia! puesto que esta es más elocuente que aquel, sin pretenderlo, sin vocabulario, sin gramática, simplemente *siendo*, estando ahí. Pero noten que, en toda circunstancia en la cual y desde la cual hablamos, hay siempre dos elementos principalísimos, a saber: uno que habla y otro u otros que escuchan. La cosa es perogrullesca: hablar es decir alguien algo a otro alguien. Perogrullesca y todo no se han extraído nunca de esta humildísima verdad sus fértiles consecuencias. Porque si en la comprensión de lo que decimos es la circunstancia quien pone la mayor parte y no la lengua, y si en la circunstancia son los elementos principales quien sea el que habla y quienes sean los que escuchan, es evidente que cada palabra, aún la menos equívoca por sí misma, cambia de significado constantemente, tiene otro matiz de sentido según sea quien la dice y según sea quien la oye. Los filólogos habían desde siempre advertido esto vagamente, como no podía menos de ser porque salta a la vista, porque la experiencia a toda hora nos hace ver la mala interpretación o, por lo menos, la insuficiente interpretación que el prójimo da a nuestros más llanos decires. De aquí que ruede por los libros filológicos, sin que se la tome muy en serio, esta fórmula: *Duo si idem dicunt non est idem*. Si dos dicen lo mismo, no es lo mismo. Pues, bien, yo elevo a principio esta fórmula vagabunda y hago notar que toda palabra, aun aparte de sus equívocos sabidos y normales, aun usada en una sola de sus significaciones significa infinitas cosas, más o menos distintas según sea quien la dice y según sea quien la oye. Díganme ustedes, siendo así la realidad del hablar, cómo no va a ser difícil entenderse. Lo advertido revela que no basta para entendernos conocer bien la

lengua en que hablamos sino que además, para entendernos de verdad tenemos que conocernos los que hablamos, si no la conversación se encrespa y destruye en una serie infinita de *quid pro quos*, de malas inteligencias. La realidad del lenguaje no es la figura abstracta y desnuda que de él nos dan, porque no pueden otra cosa y harto hacen, el vacabulario y la gramática, sino esa novedad constante, esa variación permanente que experimenta una misma palabra en el diálogo del hombre a hombre, en el viaje siempre nuevo de tal labio a tal oído.

A mí esto me desespera, porque no me hago ilusiones —el filósofo es el único hombre que no tiene derecho a hacerse ilusiones; esta es la porción trágica de su felicísima vocación. Y lo dicho es, en efecto, la verdadera razón por la cual yo, que no voy a presentarme ante ustedes, porque sería una modestia repugnante por lo fingida, como hombre de escasa facundia, de hecho he hablado en público —salvo treinta años de constante labor universitaria— relativamente muy pocas veces. Sé que tienen que darse muchas condiciones previas para que se produzca esa realidad sublime, tal vez la más alta a que pueden aspirar los hombres —ese sacramento de humana comunión— que es entenderse hablando. Sería para ello necesario que, de verdad, me conociesen ustedes. ¿Es esto posible?

He dicho el otro día por radio y me importa muy especialmente reiterarlo hoy aquí, que los hombres de una nación no saben, en puridad ni una palabra auténtica de lo que pasa en otra nación, porque una nación es, ante todo, un sistema de secretos, un repertorio de arcanos que constan a todos sus naturales y son impenetrables para los extraños. Las naciones son intimidades, como lo son las personas. Y esta impenetrabilidad ha de entenderse radicalmente, aun referida a las cosas aparentemente más simples y acotadas. Así yo sé muy bien que no puedo tener idea alguna verdaderamente aproximada de lo que es en este país, por tanto, para sus compatriotas, el hombre de entre ustedes que yo haya tratado más, en todos mis viajes juntos. Y parejamente ninguno de los argentinos tiene una idea ni remota de quién soy yo entre y para mis compatriotas: para todos ellos, para los que me son amigos, como para los que me son hostiles. ¡Es que ni idea! Por mucho que les hayan oído hablar de mí, sobre todo a estos últimos, a los hostiles. Es este un punto en que mi fatalismo es radical. Y no es que sea imposible conocerse. No. Es muy sencillo —con una condición: que conviviésemos un tiempo bastante largo.

Cuando un argentino oye a uno de estos hostiles enumerar contra mí las mayores tremebundeces, no sospecha hasta qué punto las

malentiende, porque ignora todo lo que al expresarse así da ese enemigo mío por supuesto, lo que silencia acerca de mi persona pero está actuando en él junto a su enemistad, junto a su aparente odio y tremebundez. Porque yo he convivido con la vida de ese hostil como él ha convivido con la mía: nuestras existencias, íntegras, están inscritas mutuamente en nosotros —nos sabemos bastante bien y sabemos por qué decimos lo que decimos y sabemos que no decimos mucho que callamos. De ahí que me haga tanta gracia y me traiga tan sin cuidado esa hostilidad. Conozco su secreto que el argentino ignora. ¿Cómo no voy a conocerlo si he vivido siempre teniéndola en frente, más aún, si he vivido anticipando esa hostilidad, contando de antemano con ella y cuidando que mi vida efectiva la haga imposible, quiero decir, le quite el suelo bajo los pies, la impida ser auténtica? Ahí tienen ustedes, un ejemplo concreto y un poco insolentemente revelado, para que sirva de aclaración y confirmación de la doctrina enunciada sobre la impenetrabilidad de las naciones. El secreto es —y noten si es osado decir esto— que ese español enemigo en el fondo me estima y hasta me quiere, porque dentro de él está mi vida como dentro de mí la suya —solo que la expresión de ese estimarme y quererme es precisamente agredirme— porque ese es el modo más sólito del español. Se trata, pues, de una cuestión de vocabulario que ustedes, como extraños, naturalmente, ignoraban. Y si por un momento sienten ustedes curiosidad de alguna mayor precisión, no tengo inconveniente en añadir que, por ejemplo, esos españoles que hay en la Argentina y me son hostiles —no me refiero a los que viven aquí hace veinte y más años porque esos, claro está, no tienen tampoco la menor idea viva y exacta de lo que ha pasado en España en el último cuarto de siglo y es como si fuesen argentinos— esos españoles que hay en la Argentina y me son hostiles, fingen ante ustedes saber cuál es mi situación política, pero la verdad es que no lo saben y que saben que no lo saben y que yo sé que saben que no lo saben —y así hasta el infinito porque el saber viviente es, en efecto, inagotable e infinito, mas no por eso vago sino terriblemente preciso, pues está inscrito como en un aparato registrador, en nuestro ser. Nos sabemos vitalmente los unos a los otros, nos consabemos o somos lo consabido recíprocamente. Y lo demás es simple palabreo, lo demás es gana de hablar, y hablar, como hemos visto, es casi siempre no entenderse, intento que es fracaso de sí mismo, utópico afán. Nos entendemos más por lo que damos por supuesto y callamos, esto es, por lo consabido, que por lo que efectivamente decimos. De donde resulta esta extraña pero inevitable paradoja:

que el hablar, el auténtico hablar se compone principalmente de silencios.

Pensando así comprenderán ustedes que el título de esta conferencia es un poco añagaza y superchería bien intencionada. Es enunciar un tema que hoy vamos solo a abrir, a lanzar a la circulación intelectual de este país pero que no voy a tratar íntegramente. En una sola conferencia sería imposible y más no conociéndome ustedes bastante. Hoy voy a decir solo lo más general, lo menos peligroso. Y esperaré. Esperaré a que me conozcan ustedes mejor para volver aquí y reanudar el asunto y penetrar más hondo en él y llegar a sus zonas delicadas, y decir lo que un extranjero a sabiendas de que lo es y por tanto de que queda extramuros de la ciudadela de secretos que es, como toda nación, la Argentina, lo que un extranjero que quiere ardientemente a este pueblo, que le debe ingredientes muy sustanciales de su vida, cree haber visto acerca del pasado de ustedes, y lo que importa más, de su porvenir. Proceder de otra manera, lanzar aquí, sin más, las ideas, los atisbos, las sospechas, las evidencias que yo tengo en mí sobre lo que ha sido, sobre lo que puede ser y cómo puede ser este pueblo, sería, hoy por hoy, una indelicadeza, una impertinencia y sobre todo esto, una ocasión grave, frívolamente ofrecida, a la mala inteligencia.

Pueblo joven es una frase hecha —un tópico que circula por el habla cotidiana. El ámbito social está lleno de estos tópicos o lugares comunes que van y vienen, los cuales son semi-ideas anónimas que encontramos ya fraguadas, no se sabe por quién, ideas como municipales que usamos como usamos de los servicios públicos y que tienen la misma procedencia y carácter parejo a estos. Si de súbito nos extirpasen, aun al más presumido, todos esos tópicos que usa a cuenta de la colectividad en que se ha educado y vive, sería, en efecto, como si, de pronto, desapareciesen todos los servicios públicos— nos sentiríamos retrocedidos a la selva primigenia, desnuda o a la gleba cuaternaria. De esos tópicos que usamos sin repensarlos por nuestra cuenta, a crédito, como el papel moneda, los hay que son grandes verdades y los hay que son grandes necedades. El hombre vulgar no distingue los unos de los otros: cuando se pone a hablar se monta, sin más, en el tópico que pasa, como en un tranvía. Pero hay también el listo que dice, por ejemplo: pueblo joven es una frase hueca. Perdón, señor listo, perdón. No imagina usted ni de lejos todas las cosas que tendría usted que saber y que ignora, para que esa su descalificación de la idea «pueblo joven» fuese siquiera atendible y respetable. Y aquí tienen ustedes ya la primera cuestión sobre el pueblo

joven que sería forzoso desarrollar para que la viesen con evidencia, una cuestión que es base de cuanto voy a decir luego, pero que por falta de tiempo tengo que saltarme, contentándome con una afirmación concentrada y dogmática de lo que es, en verdad, toda una enorme y sólida teoría, a saber: que todo lo humano, lo mismo las personas, que sus acciones y sus ideas y sus pasiones, y sus obras y construcciones, tiene siempre una edad —esto es, que a poco que sepamos mirar, será siempre posible, en principio, decir de algo humano presente a nosotros si está en su niñez, en su juventud, en su madurez o en su caducidad y senescencia. Como ven ustedes el principio no puede ser más taxativo y general. Si algún joven de los que ahora me escuchan tiene la memoria tenaz, es posible que andando los años, cuando vea según qué principios metódicos rigorosos se escribirá entonces la historia, se acuerde de haber oído esto hoy.

Los caracteres de la juventud aparecen, como casi todas las cosas, más claros y obvios en los cuerpos vivientes. Y, sin embargo, es incuestionable que esto que llamamos las almas también son siempre de una u otra edad. Los geógrafos hablan, asimismo, con buenas razones de ríos jóvenes y viejos, de volcanes adultos o decrépitos. La juventud es una forma general de ser que se especifica según el objeto de que se trate. Uno de los caminos que podíamos hoy seguir sería comenzar definiendo los caracteres generales del ser joven, para luego ver si se podían aplicar a unos ciertos pueblos. Pero ese camino sería el más largo y se trata de marchar por senderos que abrevien, máxime advirtiendo que si en el título de esta conferencia se habla del pueblo joven, sin más particularización, se sobreentiende que nos referimos solo a una clase de pueblos jóvenes, a los pueblos jóvenes de nacimiento colonial. Otros pueblos nacieron de otra manera y su juventud fue de otro estilo: nacieron por expansión de una tribu o, lo que es más frecuente, tras la conquista de un pueblo por otro —ambos previamente desarrollados—. Otros, en fin —y es el tipo estrictamente inverso al de estas naciones americanas—, nacieron porque un pueblo más joven invadió un pueblo caduco. Fue el caso de Francia, España, Italia. Lo que llamaremos fenómeno de «barbarización», hecho magnífico, estupendo, fertilísimo, pero, repito, estrictamente inverso del que hoy vamos a analizar. Bien entendido que yo no voy a referirme a la Argentina especialmente, como no sea en algún momento determinado. Mi asunto es el pueblo joven de origen colonial.

Se trata de uno de los temas más antiguos y constantes en mi pensamiento, sobre el cual he insinuado ya en varias ocasiones,

algunas ideas (1), a saber: la ignorancia que se padece sobre una categoría histórica de primer orden y, sin embargo, nunca estudiada a fondo. Esa categoría es «el hecho colonial». Ya en mi primer viaje a Buenos Aires, en 1916, toqué este asunto en las primeras palabras de mi primera conferencia de la Facultad de Filosofía, cuando presentaba yo la aparición de la filosofía en la tierra «como una aventura colonial». La filosofía, que es un hecho griego, no brota, sin embargo, en Grecia, sino en las colonias asiáticas e italianas de Grecia. Una vez y otra he insistido para atraer la atención de los meditadores sobre este gran modo de vida humana que aparece en las altitudes más diversas de la historia y que se llama «vida colonial».

¿Por qué no se ha estudiado este gigantesco fenómeno en toda su amplitud? No se trata solo de la «colonización» que es lo menos interesante y el preámbulo de lo demás: se trata también de la «existencia colonial» después de la estricta colonización. Se trata de una forma de vida histórica que en proporción menguante continúa después de la independencia de las colonias y que, por lo que hace a América, tal vez solo ahora está de verdad concluyendo. Para ir al fondo en el tema, fuera menester investigar todas las áreas del globo y todas las grandes etapas históricas. Pero aun sin penetrar en las formas coloniales de Oriente —de los malayos, por ejemplo—, aun reduciéndonos a nuestra porción occidental tendríamos que comparar estos diferentes estadios: la colonización griega, la romana, la de los árabes, la de Europa en Norte y en Sud América, la de Australia, la africana. La variedad de estas manifestaciones nos permitiría extraer la esencia misma de la vida colonial. Entonces notaríamos que tras ese nombre se oculta una forma específica de existencia humana que posee su fisiología y su patología propias. Y aquí tienen ustedes la razón por la cual mi trabajo no ha podido llegar a madurar. Exigía ciertos largos viajes que no he podido hacer. Piensen que para Australia los Estados Unidos son un pueblo viejo y para Rodesia, benjamín de las colonias, Australia es una persona mayor. Todo esto había que verlo, verlo con los ojos de la cara para hablar con firmeza sobre ello. ¡Qué tema, señores, qué tema gigantesco y emocionante!

Esta forma de vida humana que es la vida colonial tiene un primer carácter que le es peculiar: el de ser solo etapa, período, momento hacia otra. La «vida oriental», la «vida antigua», la «vida europea»,

(1) [Véase del autor: «Sobre los Estados Unidos», *Obras Completas*, tomo IV, de donde se han tomado algunos párrafos subsiguientes.]

duraron o durarán más o menos milenios, pero aunque no quedase de ellas rastro serían en sí mismas imperecederas, intransitorias por la sencilla razón de que no son tránsito a otra vida sino que terminan dentro de sí mismas. La vida colonial, en cambio, lleva dentro de sí la inexorable condición de desembocar en otra forma de vida que es ya estable: la vida autóctona.

Con esto nos hallamos ya en un segundo carácter: la vida colonial es la no autóctona. Es decir, que el hombre que la vive comienza por no pertenecer al espacio geográfico en que vive. Y no solo al espacio geográfico sino al tiempo, a la época en que ese espacio está, quiero decir: la colonización consiste en que hombres de pueblos viejos y muy avanzados en el proceso de su civilización caen en tierras menos civilizadas, es decir, históricamente más jóvenes. Como David anciano busca contaminarse de mocedad durmiendo con la niña sunamita —la vida del colonizador, hombre de vieja raza, se rejuvenece al contacto de una tierra como adolescente.

Este rejuvenecimiento no es una metáfora ni, de otra parte, necesita proceder de ningún influjo misterioso y mágico que la tierra nueva ejerza. Hay que ver esto con claridad y sin misticismos si se quiere pensar con evidencia lo que es un pueblo joven. Por eso he dicho que se rejuvenece la *vida* del colonizador, la estructura de su existencia. Ahí planteo la cuestión porque eso es lo decisivo y lo que se puede estudiar con claridad. Pero no niego, conste, simplemente lo dejo fuera de la consideración actual, el hecho efectivo y efectivamente misterioso, aún por completo inexplicado, de que el contacto con la tierra nueva cambia también hasta la figura física del hombre pocas generaciones después de su arribada. Diríase que cada tierra es como un escultor que no sabe hacer más que una cierta figura y las razas más diversas proyectadas sobre ella comienzan en seguida a converger hacia un nuevo tipo corporal común. Nadie sabe por qué secretas químicas acontece esto. Yo siempre me he preguntado con asombro por qué en China los gatos y los ciervos tienen los ojos oblicuos lo mismo que sus mandarines.

Pero repito que yo no planteo la cuestión en ese plano de los misterios telúricos hoy por hoy inabordables. Eso queda para el conde de Keyserling.

Lo que estas tierras tienen de nuevas es principalmente que en relación a las capacidades del emigrante, hombre ya muy civilizado, la tierra a que llega está vacía, esto es, inexplotada. Los indígenas que las poblaban eran escasos en función de la magnitud y posibilidades de las tierras y además, tan inferiores por su cultura a los coloniza-

dores que era como si no existiesen o como si fuesen para ellos meros objetos utilizables.

Con esto basta para explicar el rejuvenecimiento. Imagínese cada uno de nosotros trasladado solo o con pocos de sus afines a un territorio muy remoto, de enorme extensión y deshabitado. Llega con las superiores técnicas intelectuales que una civilización muy desarrollada ha puesto en él, y con muchos de los instrumentos eficientísimos que esa civilización ha creado. Pero los problemas de su vida cambian. En la metrópoli eran estos los propios de una civilización avanzada: en la tierra nueva tiene que volver a plantearse los problemas más primitivos. Es decir, que su existencia colonial consiste en el anacronismo entre un repertorio de medios muy perfectos y un repertorio de problemas muy simple. Sin perder ninguna definitiva ventaja ha descendido unos siglos abajo, se ha instalado en una zona vital más fácil. Consecuencia, sentimiento de prepotencia. El mismo hombre se siente en la nueva tierra más capaz que en la antigua. Primer síntoma de juventud: sentir sobra de poderío, en rigor, petulancia. ¿No es extraña la coincidencia de todas las colonias —cualesquiera fuesen los pueblos originarios y las civilizaciones matrices— la coincidencia en la petulancia?

Ciertos casos extremos debían haber despertado más la atención de los pensadores. Por ejemplo, el hecho nada infrecuente del empleado inglés —piensen ustedes, el empleado inglés a quien se destaca en un puesto remoto y solitario de la India o del Mar del Sur y que pronto se vuelve megalómano, se dementa con manía de grandezas y acaba por indisciplinarse frente a su Estado. Kipling y Conrad han contado esto en varias de sus narraciones.

A poco tiempo que viviésemos en esas nuevas condiciones notaríamos que los refinamientos íntimos, las complejidades de la cultura metropolitana se habían semiatrofiado en nosotros, al no ser refrescadas y estimuladas por el uso, y en cambio se robustecerían las reacciones elementales solicitadas por un contorno también elemental. El colonial es, pues, siempre, en este estricto sentido, un retroceso del hombre hacia un relativo primitivismo en lo que afecta al fondo de su ser, pero conservando un utillaje material y, a veces, aun social, de gran modernidad. A ese retroceso hacia lo primitivo deben estos pueblos su juventud, en eso consiste su juventud, y del resto que de él perdure depende lo que dure y quede de vuestra juventud como pueblo. Este anacronismo entre la vida externa modernísima y la vida interna elementalizada es constitutivo de la vida colonial y es, a la par, su mayor tesoro, su mayor encanto. Ese desnivel entre lo uno

y lo otro liberta, como todo desnivel, energía, dispara fuerza viva. Si el hombre argentino, que acaso ha salido ya del todo o está próximo a salir de lo que yo llamo vida colonial, estuviese hoy por dentro tan hecho como lo está por fuera, perdería para nosotros europeos su interés y no nos sería una esperanza. No vaya a resultar ahora —¡sería el colmo!— que cuando yo digo que en la vida colonial el colonizador y, por tanto, el pueblo que él crea, retrocede hacia una forma de existencia más primitiva, más elemental y más fácil que la metropolitana —se entienda como una censura cuando es lo positivo de estos países, lo que de ellos nos interesa y nos atrae. Confieso que a veces me quedo un poco espantado al ver cómo se malentienden algunas cosas que digo, cómo se entienden del revés y esto es lo que me ha hecho hablar antes de la dificultad de entenderse. Lejos de ser una censura eso que he dicho, siento irritación cuando oigo a otro extranjero o a un indígena considerar como defecto de este país aún en formación, que aún no ha llegado a la edad plena adulta, la ausencia o la insuficiente presencia de ciertas cosas que hay en los pueblos viejos. Por ejemplo, oigo decir: la Universidad argentina no acaba de estar bien. Pues, no faltaba más sino que estuviese ya bien. Sería monstruoso, sería desesperante que la Universidad estuviese ya completamente bien en la Argentina. Durante dos años y medio, hasta que recaí gravemente en una antigua enfermedad, he vivido día por día dentro de la Sorbonne. Y si he venido aquí ahora, antes de haber guerra, conste, ha sido precisamente para resarcirme de la Sorbonne, para buscar lo otro que la Sorbonne. Pero no vaya a sacarse como consecuencia de lo dicho que hay que desentenderse de la Universidad en la Argentina y dejarla flotar a la deriva. Nada de eso; se está pecando aquí de no atenderla más, de no impulsar con mayor denuedo a la Universidad y, acaso más aún, a ciertas instituciones que deberían fundarse con vistas al porvenir. Pero insisto en que yo vengo a buscar lo otro que la Sorbonne. Y eso otro no es ciertamente hacer negocio. Yo de aquí siempre he vuelto tan desnudo de haberes como llegué. He venido, por lo pronto, a traer lo que tenía —unas veces poco, otras como ahora mucho— a traer eso, pero también a llevarme, a llevarme lo que hay aquí, lo que verdaderamente hay aquí, a pesar de que los argentinos hacen cuanto pueden para que no lo haya: juventud, el famoso «divino tesoro». Venir acá es para nosotros europeos una etapa de sanatorio, es un baño mágico, una inmersión en una esencia como eléctrica —que, al menos a mí y compadezco al europeo lo bastante torpe para no saber sentirlo, que, al menos a mí, me refresca, me renueva, me hace retoñar, me regala

primaveras, me poda decrepitudes y me instaura en vida nueva. El aire de Buenos Aires, a pesar de lo mal que huele por causa de la nafta, es irremediablemente joven y es un desdichado el europeo que no sabe percibirlo y aprovecharlo.

Porque no se confundan las cosas: no es fácil percibirlo, y todo eso que acabo de decir no se entienda como si yo dijera banalmente que me renuevo en Buenos Aires porque la vida es aquí, por lo menos para el extranjero, muy agradable. No hay tal. La vida aquí no es tan agradable, tiene muchos lados francamente desagradables, espinosos, broncos, ásperos —aparte del detalle que me es particular de que no sé cómo me las arreglo pero yo siempre he tenido que vivir aquí trabajando desde el amanecer hasta medianoche, a marchas forzadas, como un buey, como ese buey que al principio de mi conferencia saqué a pastar. El encanto y la magia juveniles de este pueblo está más allá del plano burgués en que las cosas son agradables o desagradables. Es, repito, que la vida aquí tiene otra edad que en Europa, y es, quieran ustedes o no, hagan lo que hagan contra ello, una vida adolescente. Podrán los individuos ser o dárselas de ser revejidos y complicados y herméticos, pero ella, la vida, la vida de ellos y por tanto el aura ambiente es moza, elástica, impetuosa, ardiente. Y yo me baño en ella deliciosamente aunque todos los argentinos, uno por uno, se dedicasen a decirme o hacerme impertinencias. ¡Así que es fácil molestar a un filósofo!

La impresión del argentino consciente y sensible es opuesta a la mía, ¡claro está! Ello confirma precisamente mi diagnóstico. El argentino, y lo mismo, presumo, pasará al brasilero, siente en el fondo de su vida manar querulante un hontanar de tristeza, de desolación, de descontento, de extraña insatisfacción. Para el argentino de mejor calidad, yo entreveo que su existir le parece como puro afán que se consume a sí mismo sin llegar a su logro, como savia que asciende anhelante y se desespera por no llegar nunca a ser fruto, como un no parar de hacer cosas y, a la par, una impresión de no tener qué hacer, de vivir una vida con pobre programa. Muy bien, pero ¿no es todo eso precisamente juventud? ¿De cuándo acá ha sido para el joven agradable ser joven? La juventud nos agrada a nosotros los viejos que la vemos, por desgracia, desde fuera de ella y como algo exótico, como vemos en el zoo a la jirafa. ¿El joven no consiste justamente en ese descontento, en sentirse habitado de angustias, de melancolías, de apetitos indecisos y vastos que no se logran nunca, apetitos tullidos, muñones de deseos? El joven, justamente porque tiene ante sí intactas todas sus posibilidades, no es aún nada de hecho.

Ser ya y de verdad algo, implica que hemos renunciado a otras posibilidades, las hemos dejado a uno y otro lado del camino de la vida, desnucadas antes de nacer. Este hombre harto de trucidar vidas posibles es el hombre maduro. De aquí la seriedad de su semblante. Medita sobre sus crímenes incruentos que fueron inevitables. Mas el joven vive en disponibilidad, lo cual quiere decir que no se ha adscrito aún a nada, que no se ha encarcelado en nada —vive de posibilidades y en la dimensión de lo posible que es siempre insatisfactoria.

Creo hacerme cargo bastante bien de la situación: la vida de una ciudad como Buenos Aires ofrece un programa de existencia cotidiana mucho menos rico y variado que el que ofrecen, sobre todo, que ofrecían hasta no hace mucho tiempo las grandes urbes europeas. La vida aquí tiene menos ingredientes y menos facetas que en los pueblos viejos que han ido en su trayectoria milenaria conquistando, una a una, nuevas dimensiones del existir. Mas, por lo mismo, aquí la vida se concentra con una densidad formidable sobre esas pocas dimensiones y les extrae fieramente, deliciosamente un jugo que nosotros, los viejos europeos, no sabemos sorber de la vida. Por eso, al llegar aquí nos sorprende y nos contamina —en esta contaminación nuestra consiste nuestro retoñar— el sabor como nuevo que todas las cosas que ustedes viven, aunque sean pocas, tienen para ustedes. Si se entiende *cum grano salis* y no aviesamente, diré que lo que yo vengo a reaprender aquí es cómo ustedes estrenan, con todo el frenesí de un estreno, el repertorio eterno de la vida.

Con esto llegamos a un punto —el último que hoy voy a tocar; no olviden que he prometido solo iniciar el gigante tema y dar sobre él los primeros golpes de arco —con esto llegamos al capítulo de las pasiones del pueblo joven. Porque un pueblo joven es eso: un pueblo en el cual todavía las pasiones de los hombres funcionan a toda máquina con plenos y recién hechos resortes.

Comencemos por una confidencia de viajero. A poco de estar en la Argentina nos sorprendemos, preocupados, por toda una serie de errores que en el trato social hemos cometido. Sin advertirlo, sin quererlo, más aún, queriendo todo lo contrario, resulta que hemos herido a muchas personas. Los gestos que en Europa estábamos habituados a hacer, la conducta que allí es la norma, suscitan aquí enojos, descontentos, irritaciones. Si no somos ridículamente orgullosos intentamos primero explicarnos la falta por defecto nuestro. Pero no nos convencemos. Es uno el mismo allá y acá —y allá funciona bien nuestro comportamiento y acá ese mismo comportamiento causa erosiones en casi todos los que tratamos. ¿Por qué fulano se nos habrá

enojado? ¿Por qué aquella señora tan amable el primer día se ha vuelto esquiva el segundo? ¡Gran Dios! ¿Qué crimen hemos cometido? Un instante de reflexión nos aclara el enigma. De pronto caemos en la cuenta de algo muy sencillo: que aquí las pasiones privadas funcionan a gran presión mientras en Europa hace mucho que apenas si funcionan, cuando menos la mayor parte de ellas. En Europa nos hemos acostumbrado a no contar con las pasiones y aquí inesperadamente nuestros gestos tropizan con ella. ¡Las pasiones! En Europa ya hasta la palabra se usa poco, suena a vagamente extemporánea. Y, es curioso, los libros, por ejemplo, de los grandes clásicos del pensamiento europeo que son los del siglo XVII, esos tratados sobre las pasiones que todo gran filósofo se creía obligado a escribir —Descartes, Spinoza— son los que menos entendemos. El hecho será todo lo sorprendente que ustedes quieran pero apenas se cae en su cuenta, todo se ilumina. Y es que, como siempre he pensado, en el hombre todo es histórico, no hay nada permanente y es un error creer, por ejemplo, que el hombre tiene siempre prestas y prontas, como una jauría de mastines, sus famosas pasiones que se ha creído eran perpetuas. No, no: las pasiones tienen también su historia, una historia que es preciso construir un día y que nos ofrecerá paisajes insospechados de la realidad humana. Yo tengo estudiados algunos, solo algunos de sus momentos porque, bien entendido, yo sé muy poco, muy poco, mucho menos, claro está que los jóvenes sabios de aquí, los que han leído cuatro libros alemanes y se permiten hacerme mohines, a mí que soy actualmente uno de los escritores de cosas de pensamiento que se vende más en Alemania desde hace años. Porque todo mi entusiasmo por la Argentina no tiene que ver con que en la Argentina pasen algunas cosas perfectamente ridículas a las que, claro está, no puedo ahora ni aludir. El hecho es que las pasiones invaden en una fecha el haz de la historia y avanzan en formidable marea viva —por ejemplo, en ciertos siglos de Grecia y Roma, en el Renacimiento, en China durante la época llamada de los Cien Estados—. Pero luego viene el reflujo, la baja mar de las pasiones que quedan como mansas, cloroformizadas, ausentes. Es la sazón del otoño. La civilización ha avanzado mucho y la civilización es, ante todo, un montaje de inhibiciones, de frenos. Las pasiones del europeo —en forma extrema contemplen al inglés— están recia y habitualmente frenadas. Esta es la situación de Europa en lo que va de siglo: me refiero, conste, a las pasiones privadas no a las políticas, sobre las cuales habría demasiado que hablar. Pongamos un ejemplo: la vanidad. La desaparición de la vanidad en Europa es un hecho in-

cuestionable. Hoy es sobremanera infrecuente tropezar en el viejo Conteniente con hombres verdaderamente vanidosos. Sin duda los hay: hay genios de la vanidad, que son vanidosos por su cuenta y riesgo, pero que tanto más destacan como excepción, como supervivientes, como monstruos de otras épocas. El ambiente normal hace imposible, arcaica, sin sentido la vanidad y con ella elimina todas las suspicacias, irritaciones, resquemores que ella fomenta. Por eso es fácil hoy en Europa el trato social, fácil, cómodo, confortable... y triste.

En estos pueblos jóvenes, en cambio, todas esas pasiones operan enérgicas, sin inhibición, sin freno —dan sus grandes brincos feroces de felinos, se disparan subitáneas sobre el que pasa. Presenciarlo, sufrirlo no es agradable, pero es estupendo para un aficionado a vivir. Por eso, hasta que caemos en la cuenta de ello, herimos a tantos amigos, producimos tantas erosiones y, claro está, nos las producen en represalia a nosotros. Las calles y los salones de Buenos Aires y los círculos académicos están llenos de rebaños de panteras magníficas que caen sobre el transeúnte: son las pasiones de Buenos Aires, los motores del pueblo joven. El argentino que suele inhibir defensivamente su espontaneidad creadora, deja en cambio, indómitas y sin bozal sus pasiones.

Por desgracia, junto a las sanas, hay otras que no suele haber en el pueblo joven típico, sobre todo una que puede ser una terrible rémora para la marcha de este país: la envidia. No es fácil hacer grandes naciones con pueblos de envidiosos como los nuestros —el mío y el de ustedes. Mientras el envidioso exista y pulule y reine, no hay nada serio y peraltado y magnánimo que hacer. Esperemos que la generación más joven se resuelva a acabar con la envidia en el sagrado ámbito de la nación. Suene la trompeta de caza —*¡Hallali¡* jóvenes, formad vuestros equipos y dad caza al envidioso, dondequiere que lo encontréis retorcedle moralmente, socialmente el pescuezo; no lo toleréis en ninguna de sus manifestaciones, arrancad hasta la raíz del alma de vuestra raza esa corrosiva y sucia pasión, perseguid sin descanso y sin tregua a todos los envidiosos, por todos los rincones, hasta que no quede uno solo en esta como magnífica tabla de varonil pecho que es la ancha tierra entre los Andes y el mar.

Porque hay que apurarse, argentinos. El tiempo corre y la vida colonial, probablemente, termina ahora, aún en sus formas más avanzadas, para América. Como está en la agonía la economía colonial así el resto de esta forma de vida. Y con la vida colonial termina el vivir *ex abundantia* —las glebas se van llenando de hombres. La pobla-

ción se densifica —ya no hay tanta buena tierra libre, ya se ha averiguado que gran parte de esa tierra libre no es buena. Mientras hay tierra de sobra la historia no podía empezar. Cuando el espacio sobra ante el hombre reina aún la geografía que es prehistoria. La prehistoria es el paraíso, es la vida de la campaña, y del hombre en él como un detalle. La prehistoria es más que historia, paisaje. La vida colonial tiene, por eso, un delicioso carácter bucólico —es el campo, el campo abundante en derredor de unos pocos hombres. Pero ahora va a empezar la historia de América en todo el rigor de la palabra: esa primera juventud que es la adolescencia termina, la cuesta se inicia. Adán sale del paraíso y comienza su peregrinación. Buena suerte, argentinos, en esa historia que para ustedes comienza. Hoy hemos hablado un poco, aunque informalmente, del Adán colonial —como el miércoles seguiré hablando de la Eva criolla. Digan ustedes de mí lo que quieran, menos que no los siento, que no los siento con todo mi ser.

BALADA DE LOS BARRIOS DISTANTES

¡DEJAD a cada cual con sus amores! ¡Yo prefiero los barrios distantes! ¿Os extraña? Es natural. Toda vida es extraña. Por eso es divertida una vida cualquiera si acertáis a entenderla. Mirada desde su interior toda vida es legendaria ni más ni menos la humilde que la ilustre. Nosotros sabemos muy bien que nuestra propia vida está hecha de detalles, como el tapiz que ostenta la gran batalla no está hecho más que de hilos. Pero cuando se trata de la vida ajena, ¡qué sumarios somos, qué esquemáticos, cómo generalizamos! Esto es gran estupidez y gana de engañarnos a nosotros mismos. Queremos pescar la vida del prójimo y usamos una red de mallas tan anchas que escapa por ellas cuanto anima el piélago —el arenque y la sirena. El hombre contemporáneo, demasiado entretenido con el manejo de objetos y artefactos, perdió casi por entero la cultura de humanidades y no tiene la menor técnica para el trato y absorción del prójimo. Y, sin embargo, solo el hombre divierte de verdad al hombre. La sociedad se origina en el aburrimiento. Convivimos para sernos recíproco espectáculo.

¡Dejad a cada cual con sus amores! ¡Yo prefiero los barrios distantes! De un hombre os sorprenden los sentires y acciones porque olvidáis que no existe en abstracto sino oprimido por la más determinada circunstancia. Esta es el hueco de la pieza del *puzzle* que habréis de representarnos para encajar en él esos sentires y acciones. Tomad una fotografía instantánea de una muchedumbre. Todos aquellos individuos están allí para lo mismo. No obstante, fijaos: la instantánea ha sorprendido a uno con la pierna en flexión, al otro con la mano en alto, al de más allá con la cabeza torsionada. Si queréis entenderlos en el minuto inmediato tenéis que partir de esa postura

singular en que cada uno está. No vale generalizar cuando se habla de alguien *nominatim*. La vida está siempre partiendo en nosotros de la precisa postura en que ahora, en todo ahora, estamos.

¿Qué tengo yo que hacer en el centro de Buenos Aires, queréis decírmelo? Soy lo contrario de un hombre de negocios. No participo en intrigas. No tengo oficina. Mis relaciones sociales son sobrias. Detesto las reuniones en que hablan de política los que no entienden ni de política, pero están resueltos a salvar este país y, de paso, los demás países y, encima, la humanidad. ¡Ah... y también la cultura! ¡Porque la cultura está en peligro y ellos, precisamente ellos, la van a salvar! No he tenido tampoco ocasión de conocer, aparte contadísimas excepciones, a los intelectuales de Buenos Aires. ¿Quieren ustedes decirme qué tengo yo que hacer en el centro de la ciudad con sus calles intestinales, de fachadas mudas, de veredas angostas, por las cuales no se puede pasear? Por casi todas las calles del centro solo se puede ir de un sitio al otro lo más de prisa posible y yo no tengo donde ir ni para qué ir a parte alguna. La calle no me es tránsito sino estadía: la necesito no para llegar a donde sea, sino para estar mientras voy a ningún sitio.

¡Dejad a cada cual con sus amores! ¡Yo prefiero los barrios distantes! Buenos Aires se compone ante todo de dos inmensos ingredientes antagónicos: es un gran pueblo pastoril y es una gigantesca factoría. El pueblo pastoril vino de las altas provincias, de la Pampa ganadera que se alarga, sorprendida de sí misma, de remotos países labriegos: España, Italia, Siria. La factoría ha llegado de todos los rincones del mundo. En Corrientes y en las calles próximas llenas de Bancos y oficinas, es donde pulsa violentamente esa fauna atroz de factoría. Son los hombres que han venido a lo suyo, de apetito urgente, que al pasar os desarticulan el hombro porque van disparados a ultimar su negocio. De imaginación seca, su hambre es tanto más feroz porque no desean cosas que ellos hayan imaginado y tendrían que crear, sino lo que ya está ahí, en el escaparate. Necesitan comprar en seguida un automóvil, una vitrola, una radio y un *frigidaire*. Para tan concreto menester están espléndidamente dotados con las tres cualidades necesarias: audacia, grosería y prisa. ¿Qué va a hacer en Corrientes un fantasma como yo?

Y es el caso que esa fauna atroz de factoría significa una fuerza gigante que empuja hacia lo alto a este país. Es un formidable salto de agua que mueve la turbina de la República, y al cruzar, azorados, por Corrientes sentimos la eléctrica presencia de incontables H. P. Para que esa fuerza brutísima resulte aprovechable es

menester que el pueblo pastoril la encauce y le sea cuadro y marco, que domestique su turbulencia de rápido oponiéndole quietud de remanso. Al caer de la tarde, las dos líquidas venas confluyen en Florida mezclando sus aguas dispares. Y lo sorprendente, lo increíble —el hecho esencial de la vida argentina actual— es que todavía el remanso pastoril domina por completo la bronca torrentera. Sería demasiado pedir que esta no tiñese un poco el agua mansa. Pero yo he aprendido en mis viajes cotidianos a los barrios distantes lo que nunca hubiera creído si me lo hubiesen contado: que esta población de tres millones de habitantes es profundamente patriarcal. La escena vespertina de Florida es sólidamente provincia y me recuerda a la gente de Murcia paseando arriba y abajo en Platería, un paseo que habrá hecho muchas veces Azorín cuando era aún mozo y ya era espectro. Todos los ensayos de capitalidad perversa que se hagan en Buenos Aires se estrellarán, afortunadamente, contra el inconmovible acantilado de sus virtudes familiares. Solo nos hará ver bien lo que es esta inmensa aglomeración urbana quien nos explique como, a pesar de su tamaño monstruoso, Buenos Aires consiste en un Estado, sorprendentemente desarrollado, más de lo que acaso advierten los mismos argentinos —y debajo de él, inmediatamente, sin grupos intermedios más complejos, la familia primigenia. El resto tiene todo el aire de ser una ilusión óptica. En el movimiento que es Florida, a la hora del lucero, la factoría pone la aparente velocidad y el pueblo pastoril, la materia.

¡Dejad a cada cual con sus amores! ¡Yo prefiero los barrios distantes!

1939.

MEDITACIÓN DE LA CRIOLLA[1]

I

¡BUENAS NOCHES!

Lo siento mucho pero tengo que comenzar dando a ustedes un susto —tengo que comenzar con un grito: ¡Socorro!, porque en este momento un hombre se está ahogando. ¡Sí!, por lo pronto, asisten ustedes a una escena de naufragio ¡qué le vamos a hacer! Son cosas que pasan en la vida. La vida es todo: la hora de la delicia y la hora del naufragio. Y en la ocasión presente tenemos que partir de esta última que es una escena penosa. Sí, ¿no lo ven ustedes? —allá lejos, en un lejos que no se sabe dónde es, en un punto de la inmensidad convulsionaria que es un mar borrascoso, sacudido por el espasmo de sus olas gigantes, entre las espumas blancas y el verde atroz del agua salobre —¡sí, allí!, a cien metros de la roca—, un hombre se ahoga. Ha braceado enérgico para mantenerse a flote, pero el mar ha podido más y se lo traga, lo absorbe —¡como si nada!—. Ya no se ve de él más que una mano, una mano que se agita entre lo blanco y lo verdusco. En esa mano, último resto visible de un hombre, sentimos todo el hombre: en ella se ha retirado y concentrado cuanto él era: su cerebro y su corazón, su carne elástica, capaz de lucha y de voluptuosidad, sus ilusiones y sus proyectos, su desesperación y sus esperanzas...

Los chinos, que son los seres más corteses del mundo, y que por eso consideran, con razón, al europeo y al americano como unos groseros bárbaros, han encontrado los más bellos eufemismos para nombrar lo enojoso y a la amarga cosa que es morir le llaman «descender al río», esto es, sumergirse; y en vez de decir que alguien

(1) [Emisiones radiofónicas en Buenos Aires, 1939.]

ha muerto dicen que «ha saludado a la vida». ¿Verdad que es suave y sutil y elegante esa manera de decir? La imagen que hay tras ella es el náufrago del cual lo último que se ve son los brazos, las manos que se crispan en un ademán de «adiós», de «adiós» a la existencia, de radical despedida... El náufrago es para nosotros un hombre que cuando le vemos le vemos desaparecer o estar a punto de ello y del cual solo percibimos un último residuo de su ser que se sumerge...

El hombre que en este momento se ahoga ante ustedes —ante los que me están oyendo en toda la ancha Argentina— soy yo. La mayor parte de ustedes no sabían nada de mí hasta este instante y la mayor parte de los que saben de mí no me han visto nunca y he aquí que unos y otros me descubren en el instante en que yo desaparezco, en que me sumerjo en lo invisible, me borro del mundo corpóreo como volatilizado y de mí queda para ustedes y de mí tienen ustedes solo una supervivencia residual, algo menos aún que una mano crispada entre la espuma —porque la mano es, al fin y al cabo, un cuerpo, un trozo de cuerpo, una cosa y lo que de mí está ahora ahí, entre ustedes, presente y representándome, es menos que una cosa, es un mero acontecer, algo que está pasando de segundo a segundo —*mi voz*, mi voz que dice su decir y el decir no es una cosa sino un acto que muere conforme va naciendo; por lo tanto, no una cosa que es, sino algo que pasa, que pasa ahí, en esa reunión donde están ustedes escuchándome, salón de Buenos Aires, vasto y silente aposento de estancia, bar inquieto de ciudad provincial o de villa remota, rancho que huele a flor y a hacienda.

Yo tengo que trasladar todo lo demás que soy a eso solo que queda de mí —la voz—; tengo que escorzarme íntegro en ella, en mi pobre voz que acaba de deslizarse, no se sabe cómo, en esa pieza donde están ustedes, por la cual avanza vacilante, a tientas, porque es ciega y por lo mismo, como los ciegos, es toda ella a la vez que voz, manos y dedos y yemas de los dedos que son, después de los ojos, el lugar donde el hombre ha concentrado más dosis de alma, donde más sabe vivir, donde más sabe morirse.

Comprenderán ustedes que desde aquí, desde este abismo en que me he sumergido y anulado, imagino muy bien todas las aventuras de mi voz que anda por ahí errabunda, que yo no puedo dirigir para que no entre en tal lugar y se insinúe, en cambio, en otro y camina indefensa con anhelos y humildades de can sin dueño segura de recibir duros empellones compensados por vagas caricias.

Ya en ese instante habrá tropezado mi voz y se habrá hecho daño contra más de un alma hermética, resuelta a no escuchar, que está

ahí junto al aparato de radio, oyendo precisamente para no escuchar, para cerrarse más y más a la pretensión —ciertamente no espontánea sino solicitada— a la pretensión que mi voz lleva de ser oída. En cambio, también en este instante mi voz habrá encontrado desde la segunda palabra almas que le ofrecen generosas su porosidad, decididas a escuchar todo, a absorber todo, incluso las pausas. Así es siempre la vida y esta es su mayor gracia —la naturalidad con que ella, gran hilandera, en todo instante nos entreteje el esplendor y la miseria.

Ya saben ustedes que durante tres miércoles consecutivos, a esta hora, voy a hablarles sobre un solo tema que titulo: *meditación de la criolla*. El tema es estupendo, el tema es pavoroso: difícilmente habrá otro de mayor peligro y hace falta ser todo lo insensato que es en su último y más valioso fondo el español, para resolverse a tratarlo. Pero debo decirles también, que es uno de los temas que desde más tiempo atrás se me pasea cálidamente por el alma sin que nunca haya hablado a fondo sobre él. Había que esperar, esperar hasta que se ofreciese la forma adecuada para hablar de él. Había que hablar de él ausentándome yo, había que hablar desde lo invisible. Por eso he querido que no haya aquí nadie, para poder ser, en efecto, no más que voz, voz anónima que trota por las pampas y se enreda en las sierras.

Porque es un tema grave y delicado. Hubiera querido darle como título *misterio de la criolla* pero la palabra misterio tiene en el lenguaje vulgar un significado trivial e impertinente ahora: significa enigma, secreto y por tanto, ese título hubiera sugerido el propósito de entrar en ridículas elucubraciones sobre lo femenino como las que estaban, y en parte siguen estando, de moda; cosas de esas que se dicen sobre la mujer, dándoselas de listo, guiñando un poco el ojo, para dar a entender que está uno en el secreto, que se sabe uno de memoria lo que es la mujer, especialmente la mujer de estos países nuevos, por tanto que ha sido uno hombre de buenas fortunas, salteador de alcobas y gran loco-lindo ante el altísimo —en fin, para usar la expresión horrenda, símbolo de la pseudoviveza, la expresión que en Buenos Aires, hace cuarenta años, escupían los compadritos: yo me lo barajo todo en la uña.

No: yo no me barajo nada en la uña. De la uña me acuerdo solo al cortármela, lo cual quiere decir que evito la manicura. No: yo no soy listo. Hace ya muchos años que el europeo renunció para siempre a la listeza. El hombre ensaya una forma de vida —por ejemplo, el ser listo—, la desarrolla durante unas cuantas generaciones, la lleva a sus últimas consecuencias y así descubre que, aun en el mejor caso,

esa forma de vida es insuficiente, que es un error. Entonces la abandona, es una experiencia hecha que se conserva para el futuro pero que queda ya inscrita en el pasado. Así el europeo a fuerza de ser listo ha aprendido el encanto y la utilidad de no serlo. El listo se dedica a andar hurgando en las cosas, a hacer carantoñas delante de ellas, en vez de abrirse sin más e ingenuamente a ellas, de dejarlas ser: ser lo que las cosas son y así nutrirse y enriquecerse con su efectiva sustancia. La listeza es un arcaísmo, me permito advertirlo y subrayarlo. Todo lo grande y noble escapa a ella. El hombre se ha debilitado y entontecido, tras dos siglos de listeza, y ahora, entre las ruinas de esta, comienza a redescubrir la ingenuidad.

He aquí por qué no he titulado estas conferencias *misterio de la criolla;* era para los oyentes normales un título listo y me repugnaba —como me repugna todo el resto, el loco-lindo, el salteador de alcobas, el «homme à femmes» de las novelas francesas, que, sea dicho desde luego, es todo lo contrario del fiero, magnífico, trágico y español Don Juan.

El misterio de que yo voy a hablar es misterio en el sentido que esta palabra tuvo, allá donde nació, en la más antigua y profunda Grecia y que conservó nuestra madre Roma, y que aún tenía en la Edad Media de Francia y España. Misterios son aquellas realidades radicales de que brota nuestro destino —el de nuestra persona y el de nuestra nación— realidades tan hondas, tan poco asequibles a nuestra inteligencia, que solo las entrevemos, y eso que de ellas entrevemos nos causa un peculiar pavor —el terror religioso— el cual a diferencia de los otros miedos que nos incitan a huir, nos atrae a la vez que nos amedrenta, nos retiene, nos fascina. De aquí los dos adjetivos que los romanos, los hombres más religiosos de la antigüedad, unían a la palabra misterio: *Misterium tremendum*, misterio pavoroso, y *misterium fascinans*, misterio fascinante.

Yo deseo que entremos en la meditación de la criolla con un temple no muy remoto del que suscitan los temas religiosos. Porque no se trata de recónditos enigmas psicológicos, más o menos remilgados, que arrastran damiselas transeúntes, sino de una realidad enorme que actúa y opera desde hace siglos en plena luz de la Historia, que ha colaborado en la de Europa, desde hace ciento cincuenta años, y que es, tal vez, el problema decisivo para el futuro de estos países americanos. Porque una nación es, ante todo y sobre todo, el tipo del hombre que va logrando hacer y ese tipo de hombre, dominante en la Historia de un pueblo, depende de cuál sea el tipo de mujer ejemplar que fulgura en su horizonte.

Como el tema es serio y es grave y es conmovedor, yo necesito que sean ustedes generosos —el sabio lo mismo que el ignorante, pues quisiera llegar a todos— que sean generosos y me abran un crédito de paciencia —y no extrañen que tardemos mucho en llegar verdaderamente a lo central del tema— porque no puedo acercarme a la criolla, así de pronto, no voy a asaltarla, como si fuese yo un joven capitán de caballería. Y no es que tenga nada malo que decir sobre el capitán de caballería. Posee sus maneras y sus modos. Está perfectamente siendo lo que es como estaría yo mal si imitase su estrategia. Yo no soy ningún paje sino, más bien, lo contrario. Déjeseme, pues, mi estilo: yo y ustedes conmigo vamos a acercarnos a la criolla sin petulancia ni caracoleos, paso a paso, lentamente, para que no se nos asuste, para que no se nos ausente y nos huya y se nos escape de entre las manos que la anhelan. Porque en la mujer —y la criolla es, como veremos, el superlativo de la palabra «mujer»— en la mujer, hay siempre algo de corza, para ventura de ella, para derrota nuestra, y cuando esa corza latente se pone alerta, estamos perdidos porque hace lo que hacen todas las corzas: se estremece maravillosamente sobre sus finos cabos, vuelve desdeñosa la deleitable cabecita y parte veloz en fugitiva carrera. El arma de la corza es la fuga. Y nosotros, siempre ingenuos, obsesionados por darle caza, seguimos, seguimos jadeantes sus casi irreales pistas, la perseguimos y ella entre galopes y corcovos nos va atrayendo hacia el fondo arcano del bosque, hacia el lugar mágico donde se operan los encantamientos. Si esto pasa no hay ya nada que hacer. Quedamos encantados... y mudos. Y ahora se trata no de encantarnos, sino de resistir, por lo menos de resistir durante estos tres ratos al encanto, para guardar distancia de la criolla y poder verla y decir lo que vemos. Las cosas para ser vistas y bien vistas reclaman una determinada lejanía.

Amigos, ¡ánimo! ¡conservemos nuestra serenidad y mantengámonos dueños de nosotros mismos! ¿Recuerdan la balada romántica del formidable poeta Heine que se llamaba a sí mismo «último rey abdicado del reino milenario del romanticismo»? Harald Harfagar era el rey de los vikingos, los héroes navegantes de los mares del Norte que agitaron esforzadamente la primera Edad Media. Harald fue quien dio cima a las más famosas hazañas, pero se enamoró de la dama del mar, de la venus marina que sabía encantar y que habitaba en lo profundo de las aguas su palacio de cristal. Allá la siguió Harald y allí vivió hechizado —años y años no traían vejez. De cuando en cuando, las barcas de los pescadores escandinavos pasaban rasgando

con sus quillas llenas de ovas el haz de la mar, bogando cantando las viejas hazañas de Harald Harfagar. Este, al oír desde el abismo delicioso esas canciones sentía rebrotar su heroísmo, se incorporaba, quería volver al mundo y proseguir sus hazañas. Pero la venus marina se inclinaba entonces sobre su frente, hacía pesar sobre él la mirada de sus ojos verdes y el pobre Harald volvía a caer inerte, prisionero de su hechizo.

Vamos, pues, con cautela, que el espacio está poblado de mágicos peligros. Los hombres del antiguo Mediterráneo descubrieron que había un medio, un solo medio para libertarse del encanto del canto que hacen las sirenas y era... cantarlo al revés. Así nosotros, en vez de acercarnos, sin más, a la criolla, vamos por lo pronto a hacer lo contrario, a alejarnos un poco, a contemplarla bajo la gran perspectiva de la Historia.

Porque es preciso que nos pongamos de acuerdo sobre el significado de la palabra «criolla». Durante mi viaje anterior a la Argentina observé con sorpresa que al emplear esta palabra delante de señoras porteñas la reacción de estas era más bien negativa y como de ofensa. No les era grato oírse llamar «criollas», un vocablo que yo les lanzaba con todo entusiasmo, como si él solo fuese ya un madrigal. Entonces caí en la cuenta de que esa voz, como tantas otras, ha tenido mala suerte. Sin perder su sentido normal y permanente en la gran masa de las hablas españolas, ha adquirido en Argentina un significado secundario que tiene carácter despectivo. Y como suele acontecer cuando una palabra tiene dos sentidos, uno bueno y otro malo, es este el que se pone delante, el que se adelanta primero. Pasa lo mismo que en la moneda, según la famosa ley económica de Gresham, que la moneda mala hace desaparecer la buena, retira a esta de la circulación concentrándola bajo tierra en los tesoros ocultos.

De este sentido despectivo —o como dicen los filólogos, peyorativo—, que tiene la palabra «criolla», me guardaré muy bien de decir nada. Ni siquiera me atrevo a describir ese sentido que para ustedes tiene. Hacerlo me parecería una insolencia y una estupidez por mi parte. Porque ese sentido peculiar que el vocablo ha adquirido aquí, es un hecho intranacional de la Argentina y un suceso íntimo de este país. Diríase que no es cosa de monta el hecho cotidiano de modificar una palabra su sentido. Pero la verdad es que esos cambios, tan poco importantes en apariencia, proceden de cambios histórico-sociales acontecidos en el país, a veces profundos y graves; en ellos transpira alguna grande experiencia y aventura y vicisitud

de la nación, son síntoma abreviado de un trozo de su vida —por tanto de las secretas ilusiones y las secretas angustias de la vida de un pueblo. Yo vivo desde hace años en una indignación sin riberas y me siento avergonzado y humillado en cuanto hombre, cuando oigo y leo cómo hablan los hombres de una nación de lo que pasa dentro de otra. Ello revela la bestialidad, la bellaquería y la imbecilidad que están adueñándose del mundo. Pero ¿qué idea tienen esas gentes de lo que es una nación, no de lo que deba ser, de lo que nosotros quisiéramos que sean esas realidades que se llaman naciones, sino de lo que son, en verdad y de hecho, queramos o no? Si lo supieran —si no fuesen tan desalmados y tan torpes— sabrían que una nación es una intimidad, un repertorio de secretos, en un sentido prácticamente idéntico a lo que pensamos cuando hablamos de la intimidad de una persona, del arcano solitario e impenetrable que es toda vida personal. Y por tanto, es perfectamente ilusorio creer que conocemos lo que en una nación pasa. Cuanto hablemos sobre ello será una equivocación, una confusión, y como decimos en España, un tomar el rábano por las hojas. Quien crea lo contrario es que es un estúpido, totalmente incapaz de distinguir entre lo que de verdad entiende y lo que de verdad no entiende. Para no aludir sino al hecho nacional más primario y elemental: ¿quién que no sea un estúpido puede creer que conoce de verdad un idioma extranjero? Solo el que haya vivido casi íntegra su vida en ese país extraño podría pretender conocerlo, pero entonces, si ha vivido allá toda o casi toda su vida ¿de dónde es en verdad ese hombre, a qué nación en efecto pertenece? El lenguaje es un secreto de los naturales de un país y claro está que lo son en mayor potencia todas las otras dimensiones más complejas de su vida —como la política, la literatura, el modo de conversar y el modo de ser en amor feliz o sin ventura. La mayor parte de las congojas que ahora sufre el Occidente provienen de que cada nación se cree informada de lo que pasa en la otra nación porque sus periódicos publican muchos telegramas y muchas crónicas periodísticas datadas de todos los puntos del orbe. Y toda esa información estaría muy bien y sería benéfica si se tomase exactamente como lo que es, a saber: como datos externos y superficiales de lo que pasa en otros pueblos —pero nunca como representación adecuada de su realidad. Como el saber de la materia exige laboratorios y matemáticas y técnicas difíciles, el saber de la vida humana, personal o nacional, exige inexcusablemente vivirla. No hay otro modo de saberla. Lo demás es, a la par, mera insolencia y pura estupidez. Como esto lo dije en su hora y en inglés a los ingleses que

son los hombres a quienes más estimo y, a la vez, los que más a fondo han cometido este error, bien puedo repetirlo ahora.

Si yo hablase de ese detalle insignificante que es en la vida de ustedes el sentido despectivo de la palabra «criolla» me parecería que invadía toscamente su intimidad —la colectiva y la individual de ustedes. Porque en ese cambio de sentido sobreviven luchas civiles que hubo en este país. Y además, cometería errores —porque, en efecto, con última y eficaz precisión, yo no puedo representarme lo que se levanta en sus almas cuando esa palabra las roza.

Pero además no nos hace falta, pues claro está que la criolla de que voy a hablar es la otra, la aludida en la significación normal y permanente de este vocablo, que se origina en las colonias portuguesas donde se comenzó a llamar «crioulo» al nacido de padres europeos en las tierras nuevas. Del «crioulo» portugués nació el «criollo» castellano y de este el «créole» francés.

Lo que tenemos, pues, a la vista es, por lo tanto, el hecho amplísimo de una variedad femenina que apareció en la especie humana cuando gentes de Francia y de Portugal y sobre todo de España, a la vez esforzadas y ardientes y apasionadas e indolentes vinieron al Nuevo Mundo y en las glebas, como vírgenes, renovaron su afán de existir y dieron nuevo gálibo a su vida. Gálibos se llaman los bellos dibujos que se hacen en los arsenales para construir las naves de tan mórbidas formas y obtener el delicioso alabeo de su maderamen. Conviene que nombre tan sugestivo circule más en nuestras hablas. Como en Cádiz hay arsenales yo supongo que de gálibo viene la palabra tan andaluza «garbo».

Naciones nuevas son estilos nuevos de humanidad. En la criolla se iniciaba un nuevo modo de ser mujer, de esa cosa tan temerariamente difícil que es ser mujer. ¿Cuáles son los atributos, las características, de esa nueva forma de feminidad? ¡Pues no andan ustedes con poca prisa! ¿Por qué me hacen ustedes esa pregunta ya? Todavía nos quedan dos noches de dos miércoles. Si decimos ahora y sin más lo que es la criolla no tendríamos más que conversar y, además, si yo lo hubiese revelado desde el comienzo o lo dijese ahora mismo, no me entenderían. ¡Es muy difícil entenderse! A veces pienso que los hombres hemos venido al mundo a no entendernos. Antes de irnos a fondo sobre lo más tierno del tema, tienen ustedes que habituarse a esa voz superviviente de un hombre desaparecido y a otras cosas preparatorias del asunto que, sin darse ustedes mucha cuenta, tienen ya dentro. ¡Tengan paciencia! ¡No sientan apuro de llegar! Piensen que acaso tiene razón Cervantes —que tanto sabía

del vivir— cuando asegura que después de todo es más divertido el camino que la posada. En la vida, amigos, lo importante no es llegar, sino ir, estar yendo.

¿Cómo se forma y evoluciona ese tipo de mujer que es la criolla y que, en mi opinión, se inicia inmediatamente, ya en las hijas que engendran aquí los conquistadores y los primeros colonizadores españoles, portugueses y franceses? No lo sabemos, aunque, a mi juicio, hay datos sobrados para averiguarlo. Pero no se ha hecho la historia de la criolla, como, en general, no se ha hecho la historia de la mujer. Hasta ahora la historia ha solido ser como esos espectáculos en que un cartel ostenta la consabida prevención: Solo para hombres. Si bien en estos espectáculos pasa lo contrario porque tras ese cartel lo que se suele ver es precisamente mujeres que un empresario bellaco ha desnudado y en cambio la historia al uso es, en efecto, solo historia de hombres y entre hombres. La mujer no suele aparecer sino cuando hace alguna gran trastada o, menos aún, cuando un hombre hace por culpa de una mujer una trastada.

Desde hace muchos años trabajo en una reforma radical de la historiografía. Si continúo algún tiempo en la Argentina expondré, por vez primera en conjunto, el resultado de mi trabajo. Pues bien, solo un detalle de esa sistemática renovación de la historia consiste en la advertencia humildísima, perogrullesca, de que la historia humana no es solo historia del varón, sino también de la mujer. Esto es preciso tomarlo en serio y hacer, en efecto, la historia de ambos sexos y lo que —como veremos el próximo miercoles— es más importante, la historia de la relación entre hombre y mujer que es una de las más decisivas variables históricas. Lo que hay tras estas palabras dudo que lo presuman ustedes —pero estén seguros que no tiene nada que ver con cuestiones de alcoba, las cuales, como dije antes, detesto cordialmente.

La historia atiende a la mujer cuando es política y quiere gobernar o cuando, amazona, se lanza a la guerra, tal vez para conquistar los senos que le faltan, pero no presta la atención debida a la actuación de la mujer como mujer. Si se hubiesen tenido atisbos de las formas peculiares que toma la influencia femenina en la historia, la fama de la criolla, que ya es grande, gracias a sus gracias, sería mucho mayor porque se habría visto, por ejemplo, una cosa tan evidente y tan de primer rango histórico como esta que por vez primera digo en público y por primera vez van ustedes a oír.

La Revolución Francesa taja hasta la raíz la civilización europea. En una convulsión feroz y subitánea aniquila casi todas las formas

tradicionales de vida, las normas, los usos, los modos de ser hombre y de ser mujer. La mujer del Antiguo Régimen había culminado en un tipo de feminidad que podríamos llamar el tipo Pompadour, si no fuera porque esta genial marquesa era anormalmente frígida. La mujer del siglo XVIII no era frígida sino más bien lo contrario: sus sentidos estaban demasiado despiertos y voraces. Era muy sensual y muy espiritual. Pero lo que hace falta entre medias de esas dos cosas y vale más que ellas —el alma— estaba ausente. Por eso la mujer del XVIII es una mujer sin temperatura —el calor humano se engendra en esa zona de nuestro ser que con un nombre vago llamamos sentimientos y que forman el alma por excelencia, la ciudadela del alma y que localizamos simbólicamente en el corazón, «breve nido de venas azules —decía Shelley— donde la sangre parece como hervir». Porque la mujer dieciochesca no tenía temperatura de alma, sino solo la fría inteligencia y el fuego sin calor de los sentidos, todo el siglo XVIII, sin duda grácil e ingenioso y elegante, era un paisaje polar. Los hombres y las mujeres marchaban a la deriva como témpanos. Solo hacia 1760 empieza a licuarse el témpano bajo el soplo tenue de vagas sensiblerías —de lo que se llamó la *sensibilité* y que consistía no más que en tener la lágrima pronta y llorar por todo. La Revolución, ciclón furibundo, barre todo eso y no queda nada, o poco menos. Hay que inventar una nueva vida, nuevas maneras de ser. Y he aquí que, en el hueco social que dejaron las marquesas guillotinadas o emigradas, surgen en Francia, país entonces rector de Europa, unas cuantas criollas. Josefina, la de Napoleón, es la menos interesante aunque más digna de atención de lo que se suele creer. E inmediatamente, el clima humano cambia. La vida se carga de súbito con una ignota temperatura. El reino del alma comienza y con él su expresión artística que es el romanticismo. Aquellas criollas inventan sin quererlo, simplemente *siendo*, un nuevo tipo de mujer europea —precisamente el que con una u otra tonalidad ha dominado hasta hace veinte años— la mujer romántica, tal vez el tipo de mujer más perfecto hasta ahora. Y, como es inevitable, esa nueva feminidad irradia su influjo e impone su modulación en todas direcciones. Para ella inventa su nueva prosa genial Chateaubriand y se extenúa en líricos temblores Lamartine y caracolea petulante Musset y ulula sus sermones el Padre Lacordaire. Es toda una *vita nuova* que emerge de un gesto de mujer, de un gálibo criollo, como la otra, la de Dante, brotó íntegra de una deliciosa mueca de desdén que hizo una mañana en Florencia Monna Bice Portinari.

Como ven ustedes, esto de la criolla no es ningún jueguecito.

En broma, en broma, al acercarnos a ella, lentamente, hemos tropezado con la historia universal. Yo he estudiado las vidas de esas criollas que pusieron la huella de su ser en el curso del mundo, y, si he de serles franco, no he quedado satisfecho. Sí, son figuras no exentas de interés; sí, son criollas —¿cómo no? *criollas*—, pero ¿son *la* criolla, la auténtica criolla, esa hacia la cual camina lenta y, ocultamente apasionada, mi sinuosa meditación?

Ya el hecho de que sean francesas me hace dudar. No porque yo no venere a la mujer de estirpe francesa, sino porque no es fácil, no es fácil que en un medio francés y estrecho, como son las pequeñas colonias antillanas de Francia, la criolla pueda florecer en perfección. Quedemos en que son aproximaciones a la criolla, alusiones a ella —pero no la criolla misma.

Porque eso a que yo doy este nombre es una realidad sumamente improbable. No debe creer cualquiera criatura que me escucha —y perdóneme la insuficiente galantería— que por haber nacido entre el Aconquija y el Plata es ya *la* criolla. En la historia humana lo decisivo es lo excepcional. Las reglas se forman para preparar la excepción y la excepción, generosa, da secretamente lo mejor de su jugo a la regla que sin él sería banal.

Pero ¿qué es esto? ¿A lo mejor resulta que *la* criolla no existe, que es pura imaginación, exigencia exorbitante y forma extrahumana? ¡Ya veremos, ya veremos! Aún nos quedan dos noches para hacer nuestra investigación que ahora está ya preparada y puede avanzar recta a nuestro blanco. Pero confesemos que hoy terminamos inquietos, insatisfechos e indecisos. A lo mejor hay criollas pero no *la* criolla.

Como fue lícito a Dante confundir la teología con Beatriz, séame a mí, más modestamente, confundir por un momento la filosofía con la criolla. Lo digo por esto. En Grecia, la palabra filosofía no significa lo que ahora: con ella se denominaban todas las ciencias. Pero el gran patrón de mi gremio, Aristóteles, buscaba una ciencia —la que hoy llamamos especialmente filosofía— que era un conocimiento más radical, más integral, más depurado que todas las demás ciencias, una ciencia sublime que, no habiendo ya cómo nombrarla, Aristóteles concluyó dándole un nombre conmovedor —conmovedor y no cursi, como es el nombre «filosofía»: a esa ciencia sublime hacia la cual va su afán, la llamaba sencillamente ἡ ζητουμένη, la buscada. Es decir, que de esa ciencia tan perfecta y suprema no se sabe más, no se tiene sino eso: el hecho de que el hombre la busca.

¿No será también la criolla lo que se busca? ¿No resultará, a la

postre, que la única realidad de *la* criolla es nuestro afán hacia ella, nuestro ardiente buscarla?

Veremos, veremos...

Buenas noches.

II

¿SABEN ustedes quién era Goethe? Claro que muchos de ustedes lo saben, lo saben perfectamente, como yo, mejor que yo. Ni por un momento lo he dudado. Pero tengan esos que lo saben —que saben mucho, que, tal vez, saben demasiado— tengan compasión de esta voz mía que ahora envío de nuevo a los espacios, y que es en este instante mi único haber, mi único utensilio, mi única arma, mi único escudo. Esa voz, es una sola y no puede disociarse en varias voces que digan cosas distintas para las distintas clases y castas de personas que me escuchan, llevando a cada cual lo que le corresponde. Bien quisiera ser mi voz como ese cohete festival que asciende fogoso y dorado en la noche bruna y al llegar a una cierta altitud se disgrega en innumerables culebrinas que se dispersan por el firmamento y parecen llevar presurosas su fuego cada cual a su estrella particular, a la hermana estrella con quien tienen cita. Mi voz es menos afortunada: está condenada a ser una sola, como yo soy solo *Yo* —por eso lleva a ustedes los fervores de mi soledad—, mi voz asciende unitaria y no puede la pobre convertirse, cuando quisiera, en una voz federal que repartiese su decir a medida del escuchar.

Yo hablo para el que sabe quién es Goethe pero también y principalmente para el que no lo sabe, y aun va con franca predilección *a ese*, que me conmueve más que todos, *a ese* que no sabe si lo sabe.

Pues bien, Goethe era un poeta alemán que poetizó a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX. ¡Qué ridículo es el lenguaje, amigos, qué ridículo! Con una y misma palabra denominamos las realidades más dispares —con la sola palabra poeta, calificamos a Goethe y al intelectualete de suburbio o de barrio, a la sabandija literaria que, una vez, por error, hizo un soneto. En vista de ello y para guardar las distancias, diré a ustedes que Goethe no fue un poeta como es poeta un individuo cualquiera, sino que fue algo así como si un continente entero fuese poeta, como si los Andes, un buen día, se pusiesen a hacer versos; imagen tal vez profética, porque es posible, es probable, es casi seguro —no lo veremos nosotros ni acaso

nuestros hijos, quizá nuestros nietos— es casi seguro que un buen día nacerá aquí un hombre de alma titánica —los titanes son los hijos de las montañas— un hombre de alma titánica que hará versos soberanos y será propiamente el Ande que versifica.

¡Eh, eh!; ¡mi voz! ¿Por dónde has ido? ¿Qué divagaciones son estas? ¿A qué tanto preámbulo y preludio para decir lo que ibas a decir —una cosa tan sencilla y hasta perogrullesca! ¡Eh! ¡Cerrera, cerrera!, como los pastores dicen en mi áspera tierra a la cabrilla arriscada que se descarría por las alturas...

En efecto, yo quería recordar simplemente que fue Goethe el primero en decir que la palabra impresa es un mero sustitutivo de la palabra hablada. La cosa es incuestionable. La palabra impresa se deja fuera de ella casi todo el hombre que la escribió y la hizo imprimir. Por eso dice mucho menos que la palabra hablada. Esta tiene un timbre y el timbre de la voz, con sus modulaciones, es delator del hombre. Si supiésemos escuchar, advertiríamos que arrastra consigo los secretos de este —como el Paraná rasca, en su líquida carrera, las arcanas orillas del lecho tropical donde comienza y nos trae tierra lejana, extraña tierra purpúrea a la rada porteña. Por eso, yo que desde mi ventana contemplo el estuario del Plata cuando veo que un día, al atardecer, se le pone el agua dramática y sanguinolenta, ya sé lo qué le pasa: que ha habido no se sabe qué guerras cruentas allá en el Paraguay.

Goethe tenía razón: pero no toda. La palabra hablada es, a su vez, solo un fragmento del auténtico hablar. No dice todo lo que el hombre quiere decir. Se aclara en un instante mi idea si les refiero que el más genial etnógrafo contemporáneo, mi grande amigo León Frobenius, que una y otra vez ha visitado toda el Africa, sorprendido al observar que los indígenas no entienden nunca bien al europeo, aunque este maneje perfectamente la lengua de ellos, cayó en la cuenta de por qué esto pasaba. Y es que el europeo apenas si gesticula y para el negro hablar, decir, no es solo pronunciar, mover lengua y labios, sino que es poner a contribución todo su cuerpo, manos, brazos, piernas, pupilas de azabache, blanco de los ojos. La palabra hablada es para ellos solo una porción del hablar: es solo, por decirlo así, el texto, mas como los niños necesitan para entender que el texto lleve ilustraciones, ellos necesitan la mímica y la pantomima de toda su corporeidad. Por eso al lado del absoluto hablar del negro, nuestro pobre hablar europeo, tan parco en ademanes, es casi silenciar. Cuando el sacerdote negro del Harlem neoyorquino predica el sermón del Domingo de Ramos, y cuenta que Jesús entró

en Jerusalén, caballero en un asno, el buen cura de chocolate se monta en el púlpito para que no haya duda. Si no recuerdo mal, Victoria Ocampo ha descrito muy bien esta escena. Piensen ustedes en el polo opuesto al negro —en la faz impasible del inglés, que puesto detrás de su pipa, emite inmóvil los leves maullidos displicentes en que su habla consiste. Por eso es tan difícil entender a un inglés.

Va todo esto a sugerir que en mi afán de decir a ustedes mucho, de decirlos todo, de decir totalitariamente, yo no sé cómo arreglármelas, delante del micrófono, para ser el negro de mi voz.

Porque hoy se trata de un asunto en que es muy difícil entenderse, de un asunto complejo, sutil, tejido todo de matices como el cuello de la paloma.

Sería inútil cuanto diga si no nos ponemos de acuerdo con toda precisión sobre qué es lo que nos proponemos. Y hablo en plural, porque no es cuestión de mi capricho personal proponer esta finalidad u otra. Dado el asunto, queda automáticamente prescrito lo que hay que hacer. El capricho aquí, como casi siempre, es la gran estupidez, es ignorar que las cosas tienen, queramos o no, una estructura real, que no hay, por lo pronto, sino reconocer. Por hacer lo contrario el hombre occidental desde hace dos siglos, por creer que las cosas no tienen su anatomía propia, sino que son materia blanda y dócil, sumisa a nuestra petulante voluntad, se está el mundo retorciendo en congojas. Pero esto es un tema gravísimo y enorme de que, si les interesa a ustedes hablaríamos algún día. Se trataría de diagnosticar en su más profundo estrato la verdadera enfermedad de Occidente y mostrar su origen desde el siglo XVII. Porque los grandes cuerpos históricos como Oriente, como Occidente, no se ponen malos de repente. Es un error creer que en la Historia hay terremotos. No hay historiomotos: como he dicho en Amigos del Arte, la historia es lenta, tardígrada. Recuerden ustedes los magníficos versos de Ercilla en *La Araucana:*

> *Como el celoso toro madrigado*
> *que la tarda vacada va siguiendo...*

Pues bien, esa *tarda vacada* es la historia.

Nada de capricho, por tanto, en este tema tan casi sacro que es la criolla. Hagamos no lo que nos gusta, sino lo que hay que hacer. Digamos, no cualquier cosa, sino lo que hay que decir.

Cuando intentamos definir la criolla —¡qué melancolía, señores! ¡la definición es la caricia del filósofo!— cuando intentamos definir

la criolla ¿qué es lo que tenemos que hacer? No es, evidentemente, describir a una criolla singular que en el año de gracia mil novecientos y tantos penetró en nuestra existencia como un fulgurante meteorito. Eso no le importa a nadie más que a nosotros. No se trata, pues, de una criolla determinada y singular, de una criolla concreta y real que está ahora en un sitio preciso y que acaso, con un encanto indiscutible, hace en este momento a mi voz vagabunda, a mi voz sin pupilas, a mi voz sin yemas de los dedos, un mohín desdeñoso.

Tampoco se trata de lo contrario, a saber, de una especie de ideal criolla, de criolla inexistente, si por ideal se entiende un fantasma que se saca uno de la cabeza. Yo no soy —ya lo he hecho constar varias veces— idealista. Idealismo es precisamente el nombre de esa enfermedad terrible que ha padecido Occidente, acerca de la cual hablaremos, acaso, un día.

Esta criolla que, como terminé diciendo el otro día, es lo que la filosofía fue para Aristóteles, ἡ ζητουμένη, la que se busca, no es una mujer irreal, inventada, poética. El mundo de los objetos poéticos es lo otro que el mundo de las cosas reales. Ser poeta es desrealizar, es negarse a lo real. Por eso la creación poética puede consistir en una simple negación de lo que está ahí ya. Alguien ha hecho notar que el poeta francés Mallarmé, obtiene sus objetos poéticos por este método negativo. ¿Cuál será para él la hora bella, la hora poética? Muy sencillo: la hora ausente del cuadrante. ¿Cuál será la mujer en el sentido poético de la palabra? Pues no hay duda: «la femme aucune», la mujer ninguna.

Todo eso está muy bien pero no es lo que nos interesa. La criolla que buscamos no es una criolla determinada que ha intervenido en nuestra biografía, ni la criolla irreal que habita en el verso, en la quinta dimensión maravillosa que es el verso, esa dimensión benéfica que nos permite en una hora desesperada salvarnos de las otras y a la cual se pasa como a otra habitación, a la habitación absolutamente otra.

La criolla que buscamos es real —¡menuda petulancia sería creer que uno la ha inventado, cuando es una de las grandes averiguaciones y experiencias y aprendizajes que humildemente ha hecho uno!— se trata, pues, de una criolla real, pero no esta o aquella, sino la criolla típica. La palabra «típico», «típica» se ha desviado en nuestro idioma e importa mucho corregir su uso que es un abuso. «Típico» se suele entender como lo curioso, pintoresco o característico de algo. «¡Es muy típico!» se dice de una costumbre rara en un país.

Pues bien: el sentido verdadero y utilísimo de esta palabra, no es ese: entiéndase por «típico» simplemente lo que es propio de un «tipo» y tipo significa un modo real *pero general* de ser. La criolla que buscamos es el tipo esencial de la criolla, sus cualidades efectivas, las que nosotros no hubiéramos nunca podido imaginar sino que, al revés, no sospechábamos y nos han sorprendido como deliciosos salteadores, en un recodo de la existencia. ¿Está claro lo que nos proponemos? Era inexcusable decir esto, aunque es un poco pedante, un poco curso académico. Decirlo con todo rigor, es un sacrificio que reclamaba de nosotros la pulcritud y la dignidad de este asunto.

Goethe, que además de ser un ingente poeta fue un gran investigador, que descubrió uno de los principios fundamentales de la osteología o anatomía de los huesos y uno de los principios más fértiles en botánica, halló el tipo o prototipo de la planta, el cual dibujó en un papel y dijo: esta figura es la ley de todas las plantas, es lo que, en esencial y última realidad, son todas las plantas, cualesquiera sean sus diferencias infinitas, pero todas las plantas concretas *son solo excepciones de esa ley;* esto es, son siempre un poco otra cosa que el prototipo. Me alegro que esta conferencia proceda bajo el signo de Goethe, un gran intelectual que creyó siempre en la mujer, que para existir, él que era un gran varón, necesitaba respirar mujer.

Me parece que ahora nuestro propósito está claro. La criolla que buscamos es el prototipo real de todas las mujeres que aspiren a ser criollas, que pretendan, aunque sea de lejos y con enternecedora humildad, merecer ese rango y ese título de *la* criolla que viene a ser algo así —y nada menos— que ser el mariscal de campo de la feminidad. Y de toda criollita, de la ciudad o del campo, de la estanciera elegante o de la muchacha obrera —¡qué delicia, qué ventura! ¡la muchacha obrera, la obrerita criolla! Si yo fuese joven, si yo fuese muchacho, si yo fuese estudiante, si yo fuese obrero ¡cómo iba a danzar la danza ritual delante de ella, la danza apasionada y divinamente histérica de David delante del arca! Pero ¡qué le voy a hacer! ¡si soy todo lo contrario, obrera de ojos hondos, de ojos negros, negros! —como una cita en la sombra— ¡qué le voy a hacer! ¡Si en vez de joven soy muy maduro, si en vez de estudiante soy profesor, si en vez de ser obrero manual soy atorrante intelectual! ¡Me quedo sin danzarte mi danza, con lo cual sales tú ganando y perdiendo yo todo!

Iba diciendo que si ser la criolla es como ser mariscal de campo de la feminidad, de cualquier criollita puede decirse lo que Napoleón decía a sus ejércitos: que todo soldado llevaba en la mochila el bastón

de mariscal de campo. Pero añado honradamente que la cosa no es fácil. ¡No es *la* criolla, así como así, quienquiera!

Toda realidad tiene, como he indicado, estructura propia, tiene su arquitectura, un orden y disposición de sus elementos. Cada uno de estos se halla en su puesto. Las cualidades de la criolla forman una arquitectura viviente y hay un atributo, el primer atributo de la criolla, que es base de todos los demás, del cual brotan los restantes, tan brotan que ese atributo es ya por sí un surtidor, un hontanar o fuente pulsante de energía y dinamismo.

Lo primero que la criolla es, amigos, es... vehemencia. Sin esto no habría nada de todo lo demás. La palabra «vehemencia» es magnífica. ¡No, si el lenguaje que antes he llamado ridículo tiene cosas estupendas! ¡Así es todo y así somos todos en la vida: un poco ridículos y un poco genios, un poco bestias y, a la vez, cachorros de arcángel!

La palabra «vehemencia» significa en su origen soplo vivaz, viento. El viento ha sido siempre para el hombre símbolo de lo dinámico y enérgico, porque entre las cosas perceptibles, en vista de las cuales forjó en tiempos remotísimos su lenguaje, es el viento la que con menos materia manifiesta más pura fuerza. Por eso todas las palabras que expresan el ser moral del hombre, provienen de raíces que significan aire —alma, ánima es viento, y espíritu es soplo.

La criolla es vehemente porque vive en constante y omnímodo lujo vital —*es*, *existe*, con sobra de existir— no está ante nada escasa de reacción, como la mujer del norte de Europa que es un poco inerte. Por eso digo que vive en constante lujo vital, no importa que sea rica o que sea pobre. Yo he conocido a una criolla de una belleza patética, descendiente de la más vieja aristocracia americana, que estaba en la más completa miseria. Y, sin embargo, parecía una emperatriz de la vida, porque era vehemente, dulcemente vehemente, era una gran brisa y todo ante ella se ponía a ser, en superlativo. Era un aire feliz que soplaba inexhausto y a su lado sentía uno lo que debía sentir la fragata, cuando un viento favorable y enérgico henchía sus velas y las tornaba combas con curva de seno y hacía ondear todos sus banderines y gallardetes.

Esta vehemencia de la criolla procede acaso de la que poseía la española —como en otra medida la francesa y la portuguesa— en el siglo XVI y XVII. He dicho «acaso» porque no estoy del todo cierto, pues, aun cuando hablo apasionadamente, soy dueño de mí y estoy hablando con pleno vigor de concepto bajo todas mis exaltaciones.

Como no se ha hecho la historia de la mujer —según deploré el otro día— se ignora todo esto. La española fue perdiendo aquella vehemencia pero su heredera la criolla, la conservó y la depuró. Porque la vehemencia de la española era un poco bronca y áspera y la vehemencia de la criolla es, aunque muy enérgica, de piel suave y sabor dulce. Consiste en un inmenso afán de vida y de todas las formas de la vida, que hay en ella. Por eso mana hacia lo que ve, constantemente, con ese temblor emocionante y emocionado del agua en el manantial. Es vehemente porque está siempre yendo a las cosas y personas, en vía tensa hacia ellas. No defrauda nunca, responde siempre —no porque sea fácil. Ya veremos que no lo es: no es la mujer fácil en el sentido vil, en que los hombres emplean esta expresión. Es todo lo contrario: es exigente, dice a muchas cosas y a muchos seres que «no», pero lo dice con vehemencia, interesándose en ellos. Decir «no», apartar, despedir, puede ser una de las maneras de estar yendo a las cosas, de sentirlas, de probarlas. No hay duda, aun el rechazar puede ser la sombra de una caricia.

Yo no puedo ahora explicar a ustedes todas las causas que produjeron esta sin par vehemencia. Sería menester entrar en el estudio de las condiciones en que se produce eso que llamo «pueblo joven». Como toda mi actuación aquí, con la apariencia de ser fortuita y desperdigada, es de un terrible sistematismo, mucho de lo que dije el lunes en La Plata sugeriría a ustedes la explicación que ahora, por falta de tiempo, tengo que callar (1). Yo no estoy muy seguro de que lo que yo digo tenga gran importancia, pero sí indicaré que si a alguien le interesa lo que digo, ha tenido y tiene que oírme entero. ¡Porque se trata de toda una canción!

La vehemencia sostiene y mantiene en el aire, puesto que es un soplo vehemente, todas las demás cualidades de la criolla. Sin ella, el resto perdería su peculiar virtud y estilo.

La segunda de esas cualidades es la espontaneidad. ¡Dios ponga tiento en mi voz! Porque la cosa es muy difícil de decir en pocas palabras. ¡Vamos a ver! Con una ojeada, pasen ustedes revista de todas las cosas que hacen durante el día, desde que se despiertan hasta que reingresan en esa buena ausencia que es el sueño. Entiendan la palabra hacer en su sentido más amplio: por tanto, todos los movimientos de su cuerpo y todo lo que hace su alma, todos sus decires y todos sus pensamientos. Notarán que la inmensa porción de todo

(1) [Véase, *Meditación del pueblo joven*, incluida en este volumen VIII de *Obras Completas*.]

eso, no lo hacen ustedes por inspiración o invención propia, sino porque han aprendido a hacerlo de su contorno social. Por ejemplo, la mayor parte de nuestras ideas no se nos han ocurrido a nosotros, sino que las hemos oído decir o las hemos leído. Muchas, muchas de estas ideas recibidas que usamos, ni siquiera las repensamos por nuestra cuenta, sino que las usamos mecánicamente, como autómatas. Esto es normal, pero reconocerán que en cada individuo hay una proporción diferente entre el número de cosas que hace porque las ha visto hacer o las ha oído decir y las que provienen de su propia iniciativa, las que son invención suya. Y tendremos dos casos extremos: el que en su hacer, en su conducta corporal o espiritual, no inventa apenas nada, sino que se adapta a las pautas dominantes en la sociedad o grupo social donde vive, y aquel en quien, por el contrario, predomina la invención propia. El primero es un hombre o una mujer convencionales, sin personalidad, sin intimidad. Es una marioneta movida por los hilos mecánicos de la sociedad. El segundo es el hombre o la mujer originales, geniales, el hombre o la mujer que viven de lo que en su intimidad nace y brota. Esto es la espontaneidad.

La criolla es, a mi juicio, el grado máximo de espontaneidad femenina. Pero así como cualquiera mujer puede hacerse ilusiones de que es vehemente aunque no lo sea en verdad, este segundo atributo de la criolla muestra ya lo difícil que es ser *la* criolla. Para ser *la* criolla hace falta, lisa y llanamente, ser un genio, un genio de lo femenino. Dante decía de Beatriz que era «del donnesco la cima» —la cima de lo femenino: pues eso es la criolla. Una criatura que es la espontaneidad misma, que lo es siempre, en toda ocasión y situación. Siempre hará, pensará, dirá lo que no es convencional, lo que no es aprendido, sino lo que asciende del fondo de su ser y por eso al verlo, al oírlo, nos trae siempre efluvios de ese fondo abisal —como las caracolas de abismo que, con su extraño rumor interior, nos cuentan siempre la historia patética de lo que pasa en el fondo del mar. La criolla es la permanente autenticidad. Es, pues, de un lado lo contrario de la criatura convencional y amanerada, que hace siempre, que dice siempre lo que no viene de su propio fondo, sino que fue aprendido de fuera. Pero es también algo opuesto a lo que se llama una «mujer original», que ha dado un brinco de acróbata, de saltimbanqui fuera de las convenciones sociales y en extravagantes altitudes, en complicadas lejanías, hace sus volatines y sus descoyuntamientos que nos interesan, a lo sumo, como un número de circo. La criolla no se evade de los usos sociales, no es una original. No necesita

extravagar, sino que instalada dentro de la más normal normalidad, es desde ella siempre un poco otra cosa que lo normal, que lo convencional. La original nos asusta, nos espanta y nos enfría. Pero a la criolla la hallamos asentada tranquilamente en la cotidianeidad y nos acercamos a ella sin precauciones y... y ¡estamos perdidos, perdidos sin remedio! Porque en ese marco de aparente y aceptada cotidianeidad, surge imprevista la más pura originalidad. Cada palabra, cada gesto, es un poco otra cosa que lo usado, es una creación constante, porque en la medida que se es auténtico, se es creador. La vida, cuando es ella lo que es —y a esto llamamos autenticidad— es un incomparable poeta y un sabio sin par, porque no puede menos de estar inventando, creando mientras está siendo. Ya hablaremos más de esto el próximo día, ya veremos en qué medida la forma de existencia que ha llegado a tener Buenos Aires propende a destruir a la criolla, a quitarle espontaneidad, a hacerla convencional, *a no dejarla ser*.

Consecuencia de lo dicho es que de la criolla no nos podamos defender. Reconozcámoslo gallardamente: confesemos sin humillación nuestra derrota anticipada. Porque estamos preparados para resistir a lo sabido y consabido. La mujer vulgar, con su vulgar comportamiento, con su repertorio de discos, es fácil de evitar. Nos da tiempo para oponer al disco el contradisco. Pero ¿qué haremos ante la criolla, si no nos da tiempo para colocarnos a la defensiva, porque su primer gesto es ya otra cosa que lo consabido, si es el divino imprevisto? Nuestro padre Dante, el inmenso Dante, lo sabía —en Dante hay una curiosa anticipación gótica de la criolla—. Por eso nos dice:

Ché saetta previsa vien più lenta

La flecha que se ve venir, viene más despacio. Pero la flecha de la criolla que en los primeros siglos se educó entre la indiada, es la flecha prematura del indio y no nos deja respiro. Entra usted tan tranquilo, tan como cualquier día, en una casa donde no ha estado nunca y ve usted que del fondo del vasto salón, avanza con un caminar elástico y de vago ritmo, que no es sino andar y es, sin embargo, ya una danza en germen, un ser —no— unos ojos oscuros y densos, donde bailan imaginaciones, una blusa de organdí blanca, una pollera de campana y bufante... Es *la* criolla —es la criolla, porque la primera palabra va a ser ya otra palabra que la esperada por usted y el modo de inclinar la cabeza no lo había usted visto

nunca y la calidad de la voz es ya para usted y de pronto la imprevista llegada a un país cuya existencia desconocía y... y no sabe usted qué hacer. ¿Cómo va usted a saber qué hacer, si no había usted estado nunca en ese nuevo mundo, donde súbitamente y sin saber cómo, se encuentra usted ingresado? ¡Créame amigo! ¡Está usted perdido! ¡No hay nada que hacer!

Se dirá que todo esto es exageración, y claro está que lo es un poco. Pero ¿no hemos venido a este mundo precisamente a eso, a exagerar un poco? Por mis libros anda una teoría muy seria y muy fundamental, que demuestra cómo hablar, el simple hablar, el decir la frase más sencilla, es ya exagerar. Pero sostengo que hay en todo lo dicho mucho menos exageración de lo que parece. Yo he tomado mis precauciones para evitar lo exorbitante, y el que me acuse de exagerar probablemente no las ha tomado, por ejemplo, no se ha precisado bien cuál es el tipo de mujer en los otros países. No hay ahora tiempo de definir además de la criolla, la francesa, la italiana, la inglesa, la alemana, la eslava, la norteamericana. Pero si ustedes se empeñan, yo estoy dispuesto al combate sin el menor susto. Sé que estoy en lo firme. ¡Sobre que sería ridículo que extrañase esta apoteosis de la criolla! ¡Cualquiera diría que la realidad humana a que cuanto he dicho alude, fuese una novedad! Lo nuevo será mi insensatez de formularlo, de consagrarlo con la palabra. Pero todo europeo, medianamente alerta, lo sabe desde hace por lo menos siglo y medio. En un salón del viejo continente, decid a ese europeo que se espera a una criolla, que ya va a llegar la criolla y en ese instante mirad bien sus ojos y veréis qué ardor insólito aflora a ellos de su secreta intimidad, qué vaga y qué lejana y qué ultramundana se hace su mirada y cómo su mano pasa inquieta por su mejilla, con inquietud de doble filo, en la doble espera del peligro y la delicia. Si tuviésemos una lupa psicológica, podríamos percibir y dibujar luego el preciso perfil de promesas que para ese hombre significa el anuncio de una presencia criolla y estoy seguro que ese perfil sería en hueco, lo que es en cóncavo mi definición de la criolla que estamos comenzando.

El día próximo pondré algunos puntos sobre algunas íes, pero ahora añadamos algo más.

La vehemencia lanzando a la espontaneidad, la espontaneidad dando materia a la vehemencia, producen, sin pretenderlo, la tercera cualidad de la criolla, que es la gracia. Esta gracia no es el chiste ni es tampoco, por fortuna, el «esprit». La criolla no es ni chistosa ni espiritual, con lo cual —¿ven ustedes?— alejamos nuestro entu-

siasmo de varios tipos ilustres de mujer. El «esprit» es el alfiler intelectual, el alfiler y el alfilerazo. Nada más. No nos interesa. La gracia de la criolla es lo grácil de todo su ser, de sus ademanes, posturas, expresiones, fervores, travesuras. Pues la admirable elasticidad que le otorga su energía vital le da un gran sentido para crear sobre la vida inevitable el juego de la vida. Es traviesa, inventora de proyectos, de estratagemas, de halagos, de burlas.

Es siempre expuesto decir de un libro que es uno el único que lo ha leído. No obstante, yo me atrevo a decir que hay un cierto libro cuyo único lector viviente soy yo. Porque es un libro insignificante de viaje al Perú hacia 1860, perdido en una anticuada y enorme colección de viajes. No doy el título porque he regalado la idea de publicarlo a un editor de aquí (1).

Un farmacéutico francés fue comisionado por su país, para hacer ciertos estudios botánicos en las regiones limítrofes entre el Perú y Bolivia. Se instaló en el Cuzco, de la cual ciudad narra algunas escenas divertidas. De allí parte en penosa exploración, hacia la frontera de Bolivia, por tierras que se hallan a tres mil y más metros de altura, que eran en aquellos tiempos vastísimas y silentes soledades, habitadas por escasos indios y algunas estancias, a enorme distancia entre sí. Un día arribó de mañana a una de estas estancias, de que era dueño un buen cincuentón, hombre de excelente fondo pero un tanto presumido. Quiso el azar que aquel día se celebrase la fiesta de su cumpleaños. Había recibido vagos anuncios traídos por indios, de que alguien iba a llegar para festejar la fecha y él había preparado mesa y bebidas.

Y, en efecto, sin que se sepa cómo ni por dónde, el estanciero cincuentón y el farmacéutico se encuentran con que en el salón han surgido dos damas, dos criollas de las estancias vecinas, si es que en aquellas solitarias y enormes lejanías se puede hablar de vecindad. Y apenas llegan, con su peinado de rodetes, con sus chales ingrávidos, con sus polleras redondas que la moda hacía aún cortas, comienzan y no paran a tocar guitarras y mandolinas, a danzar, a endechar canciones ardorosas y nostálgicas, a embromar al cincuentón, a reír, a sonreír, a llenar el espacio con los jilgueros de sus voces, a hacer beber a los dos hombres y cuando el cincuentón a prima noche, no mal bebido, cree estar cerca de las grandes victorias, sin que se sepa cómo ni por dónde, las dos criollas se volatilizan,

(1) [*Viaje por los valles de la quina*, de Paul Marcoy. Publicado posteriormente en la Colección Austral, con un Prólogo de Ortega, en el que se acogieron algunos párrafos de esta *Meditación de la criolla*.]

desaparecen; con el último brinco de su última danza han puesto el pie en la ausencia, se han convertido para siempre en recuerdo alucinado.

Estas dos criollas que florecen imprevistas en un rincón perdido de la mayor soledad representan para mí, claro está, no más que el nivel mínimo de la criolla. Pero en ellas germinalmente está ya prefigurada la cima de este tipo de mujer, irreal de puro real, a la vez cotidiana e inverosímil.

Pero el próximo día tenemos que seguir hablando de la gracia y escrutar su causa. Luego avanzaremos hacia otra cualidad de la criolla que ya trasparece en esas dos criaturas descubiertas por mí en una aventura de biblioteca —¡qué ironía, amigas mías!— la cualidad de la molicie. La criolla es muelle y a su lado toda otra mujer parece un poco dura e inelástica.

A la postre, no tendremos más remedio que afrontar la última cualidad de la criolla. ¡Buena nos espera! Porque siendo ella el genio de la feminidad, por fuerza ha de poseer en grado máximo un talento especial, que solo tiene la mujer, *el talento que la hace entender de hombres*. ¡Excuso decirles la que nos espera, cuando de esto hablemos —a ustedes, los hombres que me escuchan y a mí, el gran insensato que se ha metido en estas aventuras, las cuales no tienen ni siquiera la compensación de ser, en efecto, aventuras!

III

ANUNCIÉ el otro día que hoy pondríamos algunos puntos sobre algunas íes. Noten ustedes lo que pasa siempre que se habla o se escribe. Primero, dice uno algo. En seguida cae en la cuenta de que eso que ha dicho no es propiamente lo que pensaba. No porque crea uno haber traicionado su pensamiento, sino porque eso que ha dicho es siempre solo una fracción mínima de lo que pensaba, y si el que nos escucha cree que al decir eso poco, lo hemos dicho todo, es evidente que, sin quererlo, hemos falsificado nuestra idea. Valía más callarse. Acaso, en vez de hablar de la criolla yo he debido callarme acerca de ella y perpetuar el culto silencioso que desde hace un cuarto de siglo le dedico. Pues ¿habrá quien crea que he dicho lo que pienso sobre la criolla porque haya hablado dos ratos y con el de hoy tres, en torno a ella? ¡Vamos hombre! ¿Sobre qué cosa del

mundo, así sea la más simple se puede decir en ese tiempo lo que se piensa? La imposibilidad de ello les será patente con claridad meridiana el día que yo realice un propósito que tengo, si bien no le he marcado fecha: el propósito de hablar una vez a fondo, en Buenos Aires, sobre el hablar, sobre el lenguaje. ¡Es un tema magnífico, señores! Ya verán ustedes, acuérdense del pronóstico, como apenas Europa se serene —cosa que va a acontecer mucho antes de lo que se sospecha— el lenguaje, ese instrumento y facultad peculiares al hombre, será uno de los temas preferentes de la preocupación occidental. Porque no es posible ya en estas altitudes a que hemos llegado en el proceso de la aculturación o civilización, seguir usando del habla a la buena de Dios. Urge ya una higiene y una técnica del hablar en su doble operación de decir y de oír. Hay que aprender a hablar y hay que aprender a escuchar. Y lo primero y más fundamental que convendría hacer, es advertir hasta qué punto hablar es una faena ilusoria y utópica, que no se logra nunca suficientemente —esto es, que lo que ingenuamente nos proponemos cuando hablamos, a saber, comunicar a los prójimos nuestros pensamientos, no lo conseguimos nunca por completo. Es el sino inevitable de todo lo verdaderamente humano que el hombre hace, mejor dicho, que el hombre intenta hacer. Porque todo lo propiamente humano que el hombre se propone es, por esencia, imposible. El animal suele lograr lo que pretende porque solo pretende cosas naturales. El hombre, en cambio, ¿qué se propone? Pues se propone, por ejemplo, ser sabio o ser justo. ¡Menudas fantasías! ¿Cómo va a lograr plenamente esos proyectos extranaturales? ¡Gracias con que consiga realizarlos en una mínima parte! Mas como él aspiraba a realizarlos por entero, a ser íntegramente sabio, a ser por completo justo, es inevitable el fracaso. Tal es el honroso privilegio del hombre. Ser hombre de verdad es, de verdad, fracasar. Yo sabía, claro está, de antemano, que en el desarrollo de este tema, iba a fracasar pero, al mismo tiempo, me parecía el mayor homenaje que podía rendir a la criolla —fracasar ante ella—; después de haber sido ante ella una llama, ser, también, una ceniza. Lo cual no significa que, desde luego, me entregué inerte a la derrota. Nada de eso: se trata de luchar como si fuésemos a triunfar, con la misma alegría de batalla, con el mismo fervor beligerante y el mismo jovial trompeteo e hiriendo el espacio con alaridos de clarín como si la victoria fuese cierta. Este humor pugnaz, dispuesto a la pelea, es la contrapartida inevitable de que, como dije el otro día en La Plata, yo vengo aquí, no a ganar dinero, que nunca he ganado, sino por lo pronto a traer, poco o mucho, lo que tengo

y a llevarme de paso lo que haya aquí, a saber, juventud. ¡Qué le vamos a hacer si es así, si, como allá dije, esto me refresca, me renueva, me hace retoñar, me regala primaveras, me poda decrepitudes, me instaura en vida nueva! Lo malo es que con esta fraudulenta juventud me vuelve el temple polémico que henchía mi efectiva mocedad.

De aquí que me sienta indignado, furibundo, por haber oído, después de mis dos arias sobre la criolla, a más de un porteño que me decía: Bueno, pero usted no habla más que de las virtudes de la criolla, ¿por qué no hace usted constar sus defectos? Oír tal cosa, confieso que me pone fuera de mí y es muy Buenos Aires 1939.

Hablaba hace pocos días con una señora de aquí muy inteligente. Hablábamos de Martínez, un hombre difícil si los hay. Después de largas consideraciones que sobre el personaje hicimos, esta señora irguió su torso dándole la tensión del arco cuando va a disparar la flecha mortal y exclamó: «¡Para resumir digamos: Martínez o la objeción!» La expresión era exacta, pero yo entreveo que, en general, y con todas las salvedades que tan compleja realidad impone, podría ampliarse su sentido a casi todo el Buenos Aires que en este mi tercer viaje he encontrado. Confieso a ustedes que estoy abrumado, desazonado al no oír desde que he llegado aquí casi más que objeciones. ¡A todo hay algo que decir, a todo hay algo que objetar! Y no se dice lo que hay de bueno y hay una morbosa complacencia en recoger lo defectuoso y lo desgraciado con toda pulcritud, como si se tratase de pepitas de oro. En el Buenos Aires de hoy casi no se dice, más bien se contradice, hasta el punto que, si un geógrafo medianamente perspicaz pasase por aquí hoy, con ánimo de componer una nueva geografía, escribiría en su cuaderno de notas lo siguiente: «Buenos Aires es una ciudad de casi tres millones de habitantes y trescientos millones de objeciones.»

No me refiero a las que a mí se dirigen; esas son naturales. Soy un extranjero, soy un transeúnte y ya que beneficio de los privilegios que se otorgan al forastero, justo es, que estando a las maduras, esté también a las duras. El viajero pasa tan raudo por el paisaje, que se convierte fácilmente en pieza de caza mayor, e invita a que se dispare sobre él, para ver si se le da. No, lo que me apena, lo que me irrita, es ver cómo, aquí y ahora, es tan frecuente que el porteño sea una viviente objeción a los demás, a buena parte de los demás porteños. Cada cual parece ocupado más que en vivir él, en detener, trabar y frenar la vida de los demás. Como bajo esta enfermedad transitoria Buenos Aires sigue siendo lo que era y lo que será, acontece que ve uno, acá o allá, emerger el buen gesto inspirado de vehe-

mencia, de espontaneidad y de gracia, pero notamos que en seguida ese gesto se detiene y queda congelado, no sigue, no concluye, es antes de cumplirse ruina de sí mismo, como del arco roto queda solo el segmento inicial, a modo de muñón que subraya la ausencia del resto.

Yo comprendo que contentarse con hacer objeciones es una forma de la humildad, ya que la objeción no puede aspirar a tener vida propia. La objeción es un parásito de aquello contra quien va y necesita de ello para subsistir. Yo preferiría, sin embargo, ver que todo porteño siente el orgullo de ser y no se contenta con anti-ser. La gratitud me imponía la obligación enojosa de decir esto ya que yo soy ahora la voz que clama en . . . Buenos Aires.

Si es notorio, no solo aquí y en España, sino en todo el viejo continente, pues el hecho ha circulado por todo él en virtud de ciertos motivos que aquí se ignoran, porque aquí se está mucho peor informado de lo que se supone; si es notorio, digo, mi fervor por este país, se sabe también que no le he halagado nunca. Por tanto, si yo no hablo de los defectos de la criolla no es porque premedite adularla —sino por la sencilla razón de que *la* criolla no tiene defectos. Los defectos los tienen, tal vez, las criollas, pero ya dije que estas no son mi asunto.

La criolla —repito una vez más— no es una mujer en singular, ni muchas mujeres singulares, sino un tipo de feminidad ejemplar que en estos países centro y sudamericanos se ha ido poco a poco, desde hace cuatro siglos, formando, componiendo, integrando, evolucionando y —¡y quién sabe si desde hace unos años!— desintegrando y desvaneciendo. El que ese tipo sea ejemplar y, por tanto, de gran perfección, no quiere decir que sea ideal. Las cualidades de la criolla que he descrito, y las que aun hoy describiré, no las he inventado yo ni ningún otro imaginador, sino que todos las hemos descubierto, hallado, ahí, en la gran sorpresa que es siempre la realidad. Más aún, mientras en la formación de otros tipos de mujer, por ejemplo de la francesa, de la inglesa, ha intervenido mucho más la idea previa e irreal aún que el hombre tenía de una mujer posible, y el arte y la poesía anticiparon ciertos de sus rasgos, que luego la francesa y la inglesa procuraron realizar en sus exquisitas personas, la criolla ha nacido y se ha desarrollado como la avena loca de estos campos, por propia iniciativa y exenta de cultivo. No digo que el hombre no haya contribuido nada a su formación, pero me parece incuestionable que ha colaborado en su figura menos que en otro tipo de mujer. Mas como sé distinguir muy bien entre lo que veo

con evidencia y lo que no veo claramente, confieso que no podría hoy precisar cuál es esa porción, aunque sea mínima, de influjo masculino en el perfil moral de la criolla. Conste así.

Conozco mis limitaciones —es casi lo único que conozco bien—. Sé poco, sé poco de la criolla que es una ciencia muy honda y muy sutil, pero en definitiva, mi propósito no es otro que sacudir en las cabezas este tema esencial, en una hora en que los pueblos hispanoamericanos tienen que decidir los nuevos gálibos de su vida y sus rutas hacia el porvenir. ¿O creían ustedes que se trataba solo de un madrigal mío, de algo así como un tango rasgueado en una guitarra filosófica? Claro está que es también eso —sí, es un madrigal, ¡no faltaba más!—, pero es, a la vez, e inseparablemente lo más distante de eso, es, a la par, lo más serio y lo más grave y lo más dramático y lo más rigorosamente teórico que pueda haber en el mundo— digamos que es un tango transcendental. En la medida de lo posible, sobre todo en nuestros pueblos, hay que esforzarse en ser un hombre entero, con su mediodía, con su medianoche, con su abstracción y con su frenesí. Y, sobre todo, aunque fuera indebido ser de esta manera, la cosa no tendría remedio —yo he sido siempre, soy y seré así, sin posible arreglo ni imaginable compostura—, de modo que una de dos, o me toman ustedes como soy o me envían ustedes deportado a las Malvinas. Dondequiera que vaya estoy seguro de existir. En las costas mediterráneas de nuestro Levante, allá por Cartagena, hay unos moluscos muy sabrosos que se obtienen rompiendo con un martillo las rocas de la costa, porque estas animálculas viven allí, dentro de la prieta y compacta piedra y allí nacen, se desarrollan y vacan a su delicia, como si estuviesen en el mismo Paraíso. Así es la vida y así hay que ser, y yo en las Malvinas no lo pasaría nada mal. El nombre mismo me es promesa. Yo conocí en Chile una mujer encantadora a quien según es uso en el país, llamaban *la* Malvina — de modo que si me deportan ustedes a varias, estén tranquilos, que no me voy a suicidar.

Mas precisemos para que no haya confusión alguna. Como he dicho es *la* criolla un tipo de feminidad ejemplar pero no una irrealidad. Hay mujeres que poseen esas cualidades enunciadas por mí, que las poseen todas juntas y en grado máximo de perfección. Claro es que estas mujeres son excepcionales: todo lo perfecto es insólito. En ellas culmina la vida de las innumerables mujeres que han sido y son, en estas naciones de la América española. Al presentarnos perfectas y a saturación aquellas cualidades, hacemos su descubrimiento y, gracias a ello, aprendemos a verlas en las demás mujeres

que poseen solo algunas de esas virtudes o que las poseen en dosis menguante. Por eso, precisamente en beneficio de las criaturas que no son excepcionales, importa ante todo dibujar bien la figura ejemplar y excepcional — como para ver la montaña hay que mirar primero la pura lejanía de su cima.

Ya hemos dicho que no soy idealista. Los idealistas son unos señores que se sacaban los ideales de su propia cabeza. Vicio tal ha sido la miseria mayor de Occidente durante los dos últimos siglos, el morbo que nos ha extenuado. Yo creo, por el contrario, que los ideales, las formas de lo perfecto hay que extraerlos de la realidad misma. Esto lo demuestro corrigiendo la idea errónea que se suele tener de la ñata. De la ñata suele decirse, que es simplemente una mujer con demasiada poca nariz. ¡Qué error! Lejos de tener demasiada poca nariz, la ñata es la mujer que nos ofrece dos narices. La cosa es evidente. Descubrimos que la ñata lo es, cuando nuestra mirada, deslizándose por la línea de su nariz, advierte con sorpresa que esta línea no va por donde debía. Es decir que hay un punto en que la nariz real empieza a desviarse de otra nariz irreal, que sería la correcta, de una nariz ejemplar que nos parece como ver sobrepuesta a la efectiva. El perfil de la nariz de la ñata no coincide con la norma que es su otra nariz irreal —evita a esta, juega a faltar a su norma, a ser, digamos, insuficiente. Es la travesura de la nariz de la ñata, que por eso sentimos como algo picaresco, burlón, que va a burlarse de nosotros porque empieza por burlarse de sí misma. La ironía es siempre ser, a la vez, dos cosas— una que se es de verdad y en plenitud y otra en que, con creadora modestia, se finge ser menos de lo que se es. El gran irónico, como saben ustedes, fue Sócrates— tal vez el hombre más grande del mundo antiguo. Lo sabía todo y, sin embargo, sostenía por las plazas de Atenas, magnífico charlatán que era, sostenía saber solo que no sabía nada. Se hacía el ñato de la filosofía y esta era su divina elegancia. Porque siempre se es, se debe ser ñato de algo. Pero además, era su rostro, en efecto, ñato, *camuso*, dicen los italianos, patrón ilustre de todo lo ñato que luego en el mundo ha sido. Por eso el poeta Pascoli lo describe cuando encarcelado, va a beber la cicuta, esa cicuta que periódicamente hace el buen burgués o el obrero beber al intelectual, diciendo:

En el carcere intanto era un camuso
Pan bosquereccio, un placido Sileno
Di viso arguto e grossi occhi di toro

Pareja es la ironía que danza en la doble nariz de la ñata. ¿No es cierto que todas las ñatas parecen no serlo en serio, sino que quieren ser ñatas, que son ñatas... por condescendencia?

Aprendamos de ellas la gran lección. Aprendamos a no medir cosa alguna con una unidad de medida que no sea ella misma. Midamos lo que algo es con la perfección posible que, a la vez, nos muestra como un perfil etéreo que lleva siempre sobre el que, en efecto, posee. Aprendamos, de una vez, que toda realidad nos enseña, a la par, lo que es y lo que debe ser, su norma y su enormidad.

La criolla de que hablo es ese perfil ejemplar que toda criolla lleva sobre sí, como una constante y encantadora posibilidad.

Este es uno de los puntos sobre una i. Ahora viene otro. Este.

Yo estoy hablando de la criolla pero no de la argentina como tal, y menos de la porteña. Porque hay aquí gentes que creen tener estancada la criolla, que lo saben todo de la criolla y no dejan nada a los demás, a pesar de que ellos no han caminado en el mundo más allá de Chivilcoy. Y aquí tienen ustedes un ejemplo de cómo este tema que al pronto parecía frívolo a algunos estúpidos, a esos grandes estúpidos que quieren chafarnos la riqueza de nuestras vidas haciendo gravitar sobre ellas todas sus toneladas de estupidez, es un tema tan grave, tan profundo que tocarlo es remover los problemas más sustanciales de este país. Porque es representativo de cierto error de óptica que hay en la visión de sí misma que tiene la Argentina, su propensión a olvidar que la criolla de aquí es solo la más reciente manifestación de la criolla. Yo tiendo a creer que, acaso, las figuras más excepcionales de este tipo de mujer —no, pues, la figura más frecuente pero sí las más perfectas— se dan en esta tierra. No insisto sobre ello ni digo las razones que me hacen pensar así, porque no quiero adular a la mujer de este país —a la cual no pido nada— ni una sonrisa, como pedía Dante a Beatriz, ni una palabra estremecida, nada. Me basta vivir yo profundamente, apasionadamente, este mi himno a la criolla. Según Goethe nos enseña:

Es el canto que canta la garganta
el premio más cabal para el que canta.

Como decía San Francisco de Asís: yo necesito poco y ese poco, lo necesito muy poco.

Es este, sin duda, un pueblo joven. El otro día hacía yo constar en La Plata que esa expresión «pueblo joven» no es simple manera de hablar. Pero no exageremos, no es un pueblo párvulo, tiene ya

un pasado respetable. Aunque ha sido nación la más nueva de estas americanas, tiene a su espalda y allá arriba, hacia el noroeste, cuatro siglos de pasado. En la perfecta criolla de hoy se han destilado gota a gota esas cuatro centurias de esfuerzo vital, de experiencias, de ensayos, de fervores, de dolores. Y el error óptico de este país está en mirar demasiado poco a ese noroeste, al tesoro de ese pretérito que está ahí, en ustedes, pero está paralítico, sin movilizar, sin actualizar. No puedo ahora desarrollar este tema, como no puedo ni siquiera lanzarme a describir la formación de la criolla a lo largo de esos cuatro siglos. Lo único que puedo, así apurado como voy, es disparar un pistoletazo para llamar la atención, sirviéndome de un ejemplo extremo.

Me parece una mala inteligencia pueril, un no tener la menor idea de la cuestión, querer fundar la personalidad de estos pueblos procurando una continuidad sustancial con la indiada. En la repulsa de esto hay que ser, a mi juicio, sobremanera enérgico. La arquitectura del alma argentina, el sistema de su dinámica fundamental no tiene que ver con el indio. Pero es incuestionable que, como un ingrediente secundario o terciario el indio, sobre todo porque lo tuvo, tiene su papel. Un papel mínimo, casi imperceptible, pero innegable. Una gota de sangre india, sobre todo si fue de las mejores castas amerindianas —les subrayo esta bella palabra que, desde hace muy pocos años, comienzan a usar los etnólogos ingleses y norteamericanos para designar al indio americano— una gota de sangre amerindiana es un fermento, una vitamina, que por sí no es nada, pero que excita e incita las sustancias positivas del alma criolla. Un médico griego escribió hace poco un folleto sugiriendo —no sé si muy en serio pero para el caso es igual— que aquel milagroso y sin par frenesí intelectual y estético y bélico de Grecia, aquella inverosímil lucidez, fueron debidos al paludismo de las tierras helénicas, el cual intoxicó levemente los cerebros, lo bastante para mantener en ellos una genial combustión. Yo diría que las gotas, las pocas gotas de sangre india que han intervenido en la vida de este país, que ingresaron en las venas de España hace siglos, este paludismo amerindiano, ha contribuido a esa vehemencia de la criolla, ha asegurado su genial temperatura, esa fiebre, esa fiebre blanda sin intermitencia que el hombre de Europa siente irradiar de la criolla y le hace pensar que todas las demás mujeres son un poco inconfortables por deficiente calefacción.

Hace pocos días una criatura admirable, amiga de mi mujer y de mi hija, que me ha cuidado en mis primeras semanas, aún vale-

tudinarias de mi vida aquí, deslizó en la conversación inadvertidamente unas palabras por las cuales podía yo colegir que allá en la lontananza de siglos, había entrado en su casa sangre incaica. No es para decir el brinco que yo di, el escalofrío medular que como un latigazo sentí, ante la eventual presencia de sangre inca a mi vera. Esto no lo pueden ustedes comprender porque no se sabe, porque nunca se ha dicho lo que el español, que lo sea como yo hasta el tuétano, siente en estos países, las regiones de su ser que tenía como dormidas y que de pronto aquí se ponen en erupción. Es increíble, pero este tema está aún intacto. Y no cedí hasta que obtuve el árbol genealógico de la familia el cual desde hace una semana llevo en el bolsillo como un talismán. Es la genealogía de la familia porteña Ramos Mejía, una espléndida estirpe. Resulta que en esta casta entra por dos vías sangre imperial del Perú. Hay por un lado nada menos que Tupac Yupanqui, inca soberano del Perú. Y hay por otro un Diego de Avendaño, conquistador del Perú —nada menos, señores— que casa con Juana Azarpay, inca princesa peruana. Diego de Avendaño era un hidalgo montañés, de la región santanderina, tan rica en casas nobles, que por eso ostenta en sus casonas, entre la húmeda verdura, enormes blasones que abultan en los muros de piedra como bíceps genealógicos. Y en estos años, casi día por día y en las horas en que hace uno decía yo casi adiós a la vida, estaba junto a mí una Avendaño, mujer de mi médico, uno de los tres o cuatro mayores médicos españoles, el doctor Hernando. Los Avendaño siguen siendo los hidalgos de Liendo, cerca de Santander. No: el pasado no ha roto su continuidad con el presente, no es un fantasma pretérito, sigue manando desde Diego de Avendaño en el siglo XVI hasta ahora, hasta la cabecera de la cama donde yo, incorregible, dirijo piropos a la muerte.

¡Piensen ustedes, piensen ustedes —alucinadamente— lo que sería aquello! ¡Diego de Avendaño y la princesa inca! El amor es siempre un choque, a la vez feliz y terrible— el amor es siempre delicia y estrago. ¿Qué pasaría entre estos dos seres, tan distintos, tan distantes, que chocan de pronto en el universo de la pasión? ¡Este conquistador, este hidalgo fiero —como buen español loco por la feminidad, apasionado, galante, conceptuoso, elocuente y a la vez, atroz, áspero, bronco, desesperado, melancólico, con la muerte pronta siempre a su lado, como su sombra— y esta india de una de las razas más nobles que han existido en el mundo, aquellos misteriosos y señoriales incas del Cuzco, que adoraban el sol y las estrellas y todo lo fulgural —esta india muda, de semblante

quieto, con un fuego arcano, fuego de montaña que va a ser volcán, esta india con su dulzor extrahumano, un dulzor cósmico— la íntima dulzura del vegetal y la dulzura de la estrella. ¿No han pensado ustedes en una noche limpia, cuando las estrellas pulsan como menudas vísceras de oro y de fuego que las estrellas deben ser dulces, que lo sabríamos si pudiésemos besarlas? ¡Besar una estrella —¡buen Dios!— qué delicia casi mortal! ¡Sentir que la estrella pusiese su temblor, su temblor inextinguible e incandescente sobre nuestro labios! En la Biblia los labios se purifican con un carbón ardiente. Santo Tomás de Aquino soñó que tocaban los suyos con un ascua para que pudiesen hablar con pureza de teología— un ascua, un carbón ardiente es casi la definición de la estrella. ¡Qué amores, qué amores deleitables y tremebundos debieron ser aquellos, entre el conquistador y la princesa inca! La hija que tuvieron era ya, en germen, la criolla —a un tiempo hijadalgo e hija del sol. Este noble ingrediente amerindiano es uno de los muchos con que las abejas de los años han ido elaborando la miel de la criolla.

Pero no se me entienda mal: una criolla puede ser criollísima sin una gota de sangre india —es más, la criolla modelo carece de ella. Pero el tipo de mujer que es la criolla ha sido creado poco a poco en lo colectivo. En esa figura anónima y como nacional, han ido depositando sus invenciones personales todas las criollas y de esa norma o pauta extrapersonal ha pasado el conjunto de los rasgos, cualquiera que sea su origen, a las mujeres de estos pueblos. De este modo la princesa inca opera sus secretas químicas en la porteña que no tiene ni una gota de sangre peruana, como la hijadalgo está presente en la mujer actual de padres tudescos o italianos.

Vamos ahora al tercer punto sobre la tercera i.

El primer atributo de la criolla era la vehemencia; el segundo, la espontaneidad, el saber vivir y ser en todo instante desde el fondo auténtico de la persona, evitando todo lo convencional y aprendido de fuera, pero a la vez, eludiendo toda extravagancia y presunta originalidad. La criolla es cotidiana: no es lo que es solo en ciertas solemnidades del año, ni solo a la hora del *cocktail*. La espontaneidad es un fluir continuo de la más honda intimidad hacia el exterior, por tanto, dar salida perpetua a los primeros movimientos, los cuales según los concilios, no pecan. Mas esto plantea una pequeña cuestión. No obstante los concilios, aun en el ser de mejor calidad, los primeros movimientos son un torrentillo que arrastra todo, la arena de oro que hay en el alma y la broza y el gusarapo, mayor o menor, que todo abismo engendra. Conviene, pues, precisar un poco, porque

si esa espontaneidad fuese solo un dejar salir lo que dentro germina, equivaldría a abandono, a falta de riendas y a un «¡allá va todo!». La espontaneidad requiere selección para dar paso solo a lo que es valioso y reprimir lo inferior. ¿Qué facultad puede encargarse de esa discriminación y de esa crítica íntima? Si es una cautela reflexiva, se corre el riesgo de caer en una intervención pedagógica y policíaca que, desde fuera de la espontaneidad, actúa fría y pedante sobre esta. Lo cual traería uno de estos dos resultados: la reflexión cautelosa o detendría por completo la fluencia auténtica de la criolla o, lo que es peor aún, tendería a sustituir lo espontáneo por formas muy discretas pero muy convencionales. ¡Adiós vehemencia, adiós naturalidad, adiós gracia! Pero a Dios gracias, la criolla resuelve la cuestión maravillosamente. Porque su espontaneidad no es atropellada, orgiástica ni ciega. ¡Es curioso! La criolla no es mujer de orgía. Ya he dicho —y por esto lo he dicho— que es cotidiana, que existe siempre sobre sí, como se está en la hora habitual y tranquila, y goza de una extraña lucidez. La espontaneidad es en ella, a la vez, vigilancia y esta vigilancia no se parece a la deliberación ni al cálculo sino que es tan espontánea como la espontaneidad misma, algo así como lo que llamamos «buen gusto» o en música «buen oído», dotes que no son reflexivas sino que son también primeros movimientos. Por eso la criolla vive en un abandono que no se abandona, que se vigila a sí mismo sin frenarse ni denunciarse. En Buenos Aires esto no se ve tan claro. Porque aquí, no sé quién se ha empeñado desde hace dos generaciones, desde los viajes excesivamente largos a París y a Londres, en desnaturalizar y hacer artificial a la admirable mujer porteña. Cuando hablo, téngase en cuenta una vez más que hay, que existe antes que la de Buenos Aires, la criolla antillana, la mejicana, la del istmo, la de Quito, la de Cartagena de Indias, la de Lima y el Cuzco. A veces piensa uno que el Buenos Aires del último tiempo es una enorme conspiración contra la criolla —algo así como el frigorífico de las criollas, que las congela primero y las exporta después—. Por fortuna, Buenos Aires no es lo que quieren unos cuantos y yo sigo creyendo que las cimas de este tipo de mujer, que es el más alto de la feminidad, por tanto las cimas de las cimas, se elevan probablemente aquí. Lo difícil es llegar hasta ellas, lo difícil como en el Himalaya, es la ascensión.

Intercalo aquí la advertencia, acaso innecesaria, de lo limitado que la falta de tiempo hace mi tema. Porque la criolla es madre, es esposa, es hermana, es hija y todo eso lo es con un estilo especial que convendría definir; pero yo he tenido que reducirme a lo que la criolla es antes de todo eso, porque es supuesto de todo eso, a saber, mujer, solo

mujer. Si la mujer no fuese ante todo mujer no sería nuestra esposa ni nuestra madre, ni nuestra hermana, ni nuestra hija. Conste así.

Por cierto que he recibido de La Plata una carta firmada con el pseudómino «La que se busca», carta nada sentimental pero cuyo contenido es del mayor interés y que está egregiamente escrita. Yo ruego a quien la escribió que abandone su anonimato y me permita contestarle. El asunto que plantea es este: «¿Es la misión de madre la *única* misión de la mujer, su destino *único?* Y si no es el único ¿cuántos tiene?» Comprenderá la avispada criatura que se oculta en la mantilla de un atractivo pseudónimo, que yo no puedo ahora rozar el asunto, un asunto monumental, nada menos que el llamado por mí «sistema de las categorías del ser femenino», esto es, de las cosas que hoy puede y debe ser con plenitud la mujer. Hace muchos años, en mi correspondencia con el gran filósofo Scheler, debatimos el asunto y no andábamos en gran desacuerdo, tal vez porque tratamos a fondo el tema y discutimos todas las posibilidades femeninas, desde la monja a la prostituta. Comprenderá esta criolla que me escribe y que no lo es del todo puesto que usa un pseudónimo, lo larga que tendría que ser nuestra conversación.

Saltándonos la gracia, tercer atributo de la Eva americana, vamos en pocas palabras al cuarto: la molicie.

La criolla es muelle. Yo no sé si transmitirles lo que con esta palabra pienso es muy fácil o es muy difícil. ¡A mí me parece tan evidente que con una ligerísima insinuación debía bastar! Imaginen ustedes un objeto provisto de infinitos minúsculos muelles, con fina y enérgico elasticidad. Al apoyarnos en él, los muelles ceden —¡qué suavidad!— es un grato caer, pero como tienen elástico vigor, reaccionan y nos levantan, nos devuelven a nosotros mismos librándonos de nuestro peso —es casi volar— y juntas ambas cosas son más bien mecerse. Esto es la molicie de la criolla y es la calidad que nos impide librarnos de ella. Porque no es blanda con blandicie inerte —sino muelle, elástica—. En parangón con ella toda otra mujer o es un poco dura —de talla, de piedra— o es francamente etérea, espiritada, irreal, fantasmática. Esta puede tener su encanto, pero un encanto con los mismos adjetivos— también etéreo, irreal y fantasmático—. Recuerden ustedes una figura —egregia, sin duda— la archirromántica, la mujer arcángel, Lucila de Chateaubriand, que muere tan joven, como volatilizada su impalpable persona. Pocas horas antes de sucumbir decía preocupada: «¡Qué voy a hacer yo delante de Dios, un ser tan respetable, yo, que no sé más que versos!»

La criolla ni es dura ni etérea —sino ese venturoso justo medio,

que es lo muelle. Es muelle su cuerpo, lo son sus movimientos: es muelle su voz —se mece uno en su voz— ¡ay, la voz de la criolla!, hecha con el reposo y el silencio de las estancias y de los ranchos. Existe un *hai-kai* que es el poema más sencillo del mundo y que me parece maravilloso. Imaginen ustedes un japonés sentimental que en un día redondo de primavera, sale a caminar, a embriagarse de luz, de paisajes, de existencia. Un poco cansado, se sienta a la puerta de una posada a beber algo, a acariciarse los ojos peinándolos con la campiña, con la ribera que acelera sus aguas. De pronto siente junto a sí un aroma en que culmina la delicia del momento y exclama: «¡Ay, el olor de estas glicinas!» Esta exclamación, solo esta exclamación es todo el *hai-kai*, todo el poema. Yo digo lo mismo. ¡Ay, la voz de la criolla! —pero yo lo digo en vieja remembranza y el japonés tenía las glicinas a su vera, al alcance de su mano y de su olfato y el aroma no era el recuerdo de un aroma...

Tengo que renunciar a describir el más grave y el más hondo de los atributos de la criolla, que el otro día anuncié: el talento peculiar que le hace entender de hombres. Es un asunto de gran delicadeza y que requiere la movilización de muchas cuestiones demasiado profundas de la historia humana. Sería forzoso hablar de la relación entre ambos sexos a lo largo de los siglos —de cómo se enfrentan hombre y mujer en los pueblos jóvenes, a diferencia de los pueblos viejos, y de innumerables cosas que nunca han sido tratadas a fondo. Más vale que lo dejemos. Ya he dicho que es preferible fracasar. Además mi voz empieza a aburrirse de mi voz. Ha caminado mucho, ciega, sorda —se ha extenuado en muchos sitios sin saber lo que en ellos le pasaba... Quiere ya volver a mí —retirarse, apagarse, extinguirse—. ¡Adiós, adiós!.

AL PRIMER CONGRESO DE LA UNIÓN DE NACIONES LATINAS (1)

ESTA vida, la nuestra, nos ha sido dada; no nos la hemos dado nosotros sino que nos encontramos de pronto dentro de ella sin saber cómo, ni por qué, ni para qué. Pero es el caso que esa vida que nos ha sido dada, nos ha sido dada vacía y tenemos que llenarla, que ocuparla —cada cual la suya. La vida, en efecto, da mucho que hacer y consiste, la de cada cual, en el repertorio de sus ocupaciones.

Ahora bien, entre esas ocupaciones hay una que tiene la condición de ser la primaria y fundamental, la que suscita e inspira todas las demás. Es la ocupación con el futuro.

«La vida, es una operación que se hace hacia adelante. Vivimos originariamente hacia el futuro, disparados hacia él. Pero el futuro es lo esencialmente problemático: no podemos hacer en él pie, no tiene figura fija, perfil decidido. ¿Cómo los va a tener si aún no es? El futuro es siempre plural: consiste en lo que puede acaecer. Y pueden acaecer muchas cosas diversas, incluso contradictorias. De aquí la condición paradójica, esencial a nuestra vida, de que el hombre no tenga otro medio de orientarse en el futuro que hacerse cargo de lo que ha sido el pasado, cuya figura es inequívoca, fija e inmutable. De suerte que precisamente porque vivir es sentirse disparado hacia el futuro rebotamos en él como en un hermético acantilado y vamos a caer en el pasado al cual nos agarramos hincando en él los talones para volver con él, desde él, al futuro y realizarlo» (2).

(1) [Discurso premeditado para su envío, en cinta magnetofónica, al «Primer Congreso de la Unión de Naciones Latinas» que estaba convocado para el 12 de octubre de 1953, en Río de Janeiro.]

(2) [Fragmento de la lección VIII del curso *En torno a Galileo*. *Obras Completas*, t. V.]

Pero la preocupación tiene en cada época histórica una figura y una intensidad diferentes según sea el perfil que el porvenir y el futuro nos presentan. El hombre *fin de siècle* creía con fe de carbonero — y no hay más fe que la del carbonero— en la idea del progreso ineludible inventada por el gran Turgot hacia 1750. Esta idea aseguraba al hombre que el porvenir no solo sería favorable sino cada vez más satisfactorio. El futuro tenía, pues, para los hombres en torno a 1890 un carácter poco problemático. Es una de las etapas en que el Occidente se ha sentido más seguro. Para los problemas minúsculos que, como indentaciones, aparecían en el horizonte encontraban en el pasado modelos de solución. El pasado les aparecía en consonancia con el escaso problematismo de su futuro lleno de cosas ejemplares, en política, en arte, en pensamiento.

Mas hoy, señores, vivimos hacia un futuro que acusa en forma tal vez más extremada que nunca en la historia de Occidente, su adusto y dramático perfil de radical problematismo. El tamaño y la profundidad de las cosas que están hoy en cuestión —es decir, que se nos han tornado problemáticas, son tales que, si contemplamos solo, como antaño, la superficie del pasado, no hallamos en él medios para afrontarlas. En 1890 las gentes sabían entusiasmarse con Pericles y Pericles les era un modelo, el esquema luminoso de una solución. Mas a nosotros Pericles no nos sirve de nada y, por otro lado, nos fatiga ya Espartaco. Con esto simbolizo el hecho general de que ninguna figura de hombre y ninguna concreta institución o política, o filosofía del pasado es válida como orientación para habérnoslas con nuestro abismático futuro. Esto nos obliga a buscar zonas más profundas y, por lo mismo, menos concretas, más difusas en las cuales apoyarnos para hacer frente al porvenir. En seguida se verá claro lo que con esto pretendo insinuar. Todos tenemos conciencia de que los problemas hoy a la vista se caracterizan, tomados en su forma más externa, por la insólita extensión de su fisonomía. Por ejemplo: buena parte de las grandes dificultades económicas del presente lo son porque la estructura de la realidad económica anula las fronteras nacionales; son, por sí mismas, más vastas que las pequeñas unidades sociales llamadas «naciones». Esto implica desde luego que su solución tiene que ser ultra-nacional. Lo propio acontece con todas las cuestiones importantes que hoy se elevan sobre el horizonte como aciagas constelaciones. Frente a ellas las naciones se han quedado disminuidas y enanas. Se han vuelto provincias. Desde hace treinta años los pueblos de Occidente se dan cuenta —declárenlo o no— que frente a la figura que ostenta el porvenir

las formas de vida nacional se han ido convirtiendo en provinciales —e incluso en ellas las formas del pensamiento.

Que todo reclama la construcción de unidades de convivencia más amplias es cosa a todos manifiesta. La cuestión está en precisar qué unidad colectiva más amplia es hoy a la vez necesaria y posible.

Los utopistas, a quienes nada parece difícil, una vez que ellos sienten un deseo avanzan sin más a lo extremo y nos hablan de una «unidad mundial» —*World Union*. Son gentes para quienes la política consiste en expresar sus íntimos deseos y creer que basta la voluntad para que se realicen. Esta política, reducida a pensar, a imaginar *desiderata*, tiene su famoso clásico: es la política de Onán. Pero lo deseado supone para su realización que se den ciertas condiciones y el auténtico pensamiento político no consiste en la exhibición un poco obscena de nuestros íntimos deseos, sino en rigorosa reflexión sobre si se dan o no aquellas condiciones.

Ya sería de sobra suficiente que lográsemos construir la unidad de Occidente. Esto sí es posible porque los pueblos occidentales han convivido siempre, han formado siempre una sociedad menos densa en su convivir que las nacionales, menos visible, pero tanto más profunda, subterránea y portadora de las diferencias nacionales.

Ahora bien, para que esa unión occidental sea posible es preciso caminar paso a paso y procurar que primero la unión se logre en grupos nacionales más afines. Occidente ha sido siempre la articulación de dos grandes grupos de pueblos: los anglo-sajones y germánicos de un lado, los latinos de otro. No será probable la Unidad Occidental si antes no aciertan a convivir entre sí más estrechamente las naciones que forman esos dos grupos.

Y aquí hallamos ese pasado más difuso pero más profundo a que antes me refería y que puede de algún modo servirnos —claro está que añadiendo muchas cosas más— para afrontar el futuro: es el subsuelo fecundo de herencias que representa la latinidad.

El más famoso helenista alemán de comienzo de siglo decía que Occidente se divide en dos masas humanas, separadas por una frontera consistente en dos tipos de alimentación: de un lado los pueblos que beben vino, usan aceite y comen miel; del otro los pueblos que beben cerveza, toman manteca y comen *sauer kraut*.

Señores, bajo el signo del vino, el aceite y la miel, envío un saludo desde remotas tierras a ese primer Congreso de la Unión Latina.

VELAZQUEZ

Publicado por la Revista de Occidente,
colección «El Arquero», Madrid, 1959.

NOTA PRELIMINAR

«En 1943, *el* Iris-Verlag, *de Berna, me pidió que escribiese unas páginas sobre Velázquez para acompañar a la reproducción en doce colores de algunos de sus cuadros. Respondí que yo no era historiador del arte y que en cuestiones de pintura mi conocimiento era ínfimo. El editor contestó, a su vez, que su deseo era precisamente hacer hablar sobre Velázquez a un escritor ajeno al gremio de los entendidos en historia artística. Enunciado paladinamente de este modo, el propósito no dejaba de tener gracia, pues en él trasparecía una curiosidad que muchos hemos sentido en ocasiones varias, a saber: qué es lo que un hombre algo meditabundo puede decir sobre un asunto de que profesionalmente no entiende. En este sentido me pareció que podía aceptar el encargo, y me dispuse a recoger ideas sobre Velázquez que en otros tiempos me habían visitado. Me hallaba en Lisboa, sin libros propios ni bibliotecas practicables. Solo en la dirección del Museo de las Ventanas Verdes existía un pequeño contingente de libros sobre arte que el doctor Couto puso caritativamente a mi disposición. Algunos amigos de Madrid me proporcionaron dos o tres obras imprescindibles. Con todo ello no había, en rigor, ni para empezar. Recuerdo que necesité tomarme el paciente trabajo de construirme en esbozo la historia de la influencia de Caravaggio, leyéndome una a una las biografías de los pintores italianos, flamencos y franceses desde fines del siglo XVI hasta* 1650 *en la gran* Enciclopedia italiana, *que, al menos, tenía la ventaja de reproducir numerosísimos cuadros. La insuficiencia del instrumento y el material no era para tranquilizarme mayormente sobre la naturaleza de mis urdimbres. De esta manera, es decir, acrobatizando en la cuerda floja, redacté las páginas que me habían sido pedidas y fueron publicadas, primero en alemán* —1943—, *luego en francés y en inglés.*

La labor motivada por el azar de una solicitación editorial me había concentrado sobre el asunto y ello me llevó a seguir trabajando sobre él con vistas a modelar todo un libro sobre Velázquez. Parte de él fue entonces escrita. El primer capítulo, titulado «La reviviscencia de los cuadros», apareció en la revista de Barcelona Leonardo. *Otro capítulo del libro le sigue. Consiste en una serie de textos tomados de cartas y avisos contemporáneos de Velázquez que me interesaba presentar juntos, sin intervención de ningún comentario, para dejar que produzcan en el lector una impresión espontánea. No creo que haya sido nunca descrita adecuadamente la atmósfera histórica de la vida española en la primera mitad del siglo XVII, y convenía tomar contacto con lo que podemos llamar la piel de aquel tiempo. La vida tiene entrañas, pero también cutis. Con él nos rozamos cuando queremos asomarnos a una época. El resto de estas páginas sobre Velázquez son notas apuntadas o dictadas por mí para unas conferencias dadas en San Sebastián en el verano de 1947. No se busque en ellas primores de redacción. A veces su elocución es de sesgo telegráfico.*

Ante la pintura no he sido, pues, más que un transeúnte. Pero el transeúnte lo es casi siempre porque va a lo suyo, enfocado hacia sus propios temas, con un aparato de conceptos formado en vista de ellos, con habitualidades de análisis que su ocupación continuada ha decantado en él. Mas conforme sigue su ruta mira de soslayo a uno y otro lado y ve lo que ve en la perspectiva y con los reflejos de sus consolidadas preocupaciones, desde sus puntos de vista, distintos de los que iluminan al profesional. Así en este caso. Ni estas páginas ni el libro en preparación pretenden emular a los historiadores del arte, sino más bien lo contrario, colaborar desde lejos con ellos, ofreciéndoles vistas tomadas bajo ángulos que no son los acostumbrados en su ciencia.

No se trata, por tanto, de un libro, sino de un centón de papeles lanzados a la contingencia de que, positivamente, puedan ser aprovechados por los que entienden de pintura y de su historia.

Solo una advertencia quiero agregar. Hay en Velázquez todo un lado que hoy nos parece deficiente: algo inerte, ceroplástico, sin vibración, sin transcendencia. Hemos vuelto a hallarnos muy lejos del llamado «naturalismo». Pero este lado de su obra no debe ser tocado y definido si antes no se ha visto lo que significa su invento de arte en la hora en que surgió.»

Los anteriores párrafos encabezaban el volumen Papeles sobre Velázquez y Goya *(Revista de Occidente, Madrid, 1950) y servían de precedente a las páginas en él dedicadas a la obra velazqueña, las cuales se alojan ahora en este volumen. Entre sus escritos inéditos ha aparecido el manuscrito de las conferencias en San Sebastián en la forma más completa, aunque fragmentaria, que aquí se reproduce. Excepto los capítulos IV y VI del Curso,*

el resto es inédito. Agregamos además el prólogo publicado al frente del libro Velázquez *(Revista de Occidente, Madrid,* 1954*), impreso en Suiza con abundantes y esmeradas reproducciones de la obra del pintor; y las notas al pie de «La reviviscencia de los cuadros», también inéditas. En cambio, hemos omitido en esta edición los «textos tomados de cartas y avisos contemporáneos de Velázquez», que consistían en una selección de noticias de la época extraídas de las* Cartas de algunos PP. de la Compañía de Jesús (1634-1648), *de los* Avisos de Pellicer, *de los* Avisos de don Jerónimo de Barrionuevo (1654-1658) *y de la* Historia de Felipe IV, *de Novoa.*

Se recogen, pues, en este tomo de «El Arquero» —conforme se hizo con el Goya— *las páginas recientes, publicadas o inéditas, dedicadas al tema Velázquez. Toda intervención ajena a la mano del autor va situada entre corchetes.*

La tarea de Ortega ha consistido en un enérgico y logrado esfuerzo por incorporar nuestra cultura a los afanes del pensamiento en su nivel más exigente, pero fiel a su doctrina de que «el individuo no puede orientarse en el universo sino al través de su raza, porque va sumido en ella como la gota en la nube viajera», ha sido, a la vez, una constante meditación de la vida española. Por ello Velázquez, como Cervantes, los máximos valores de esta, han llevado de continuo su influjo, su ejemplo como posibilidades del destino hispánico a la reflexión de Ortega.

En esta reedición correspondiente al tomo VIII de Obras completas *se incluyen los textos que recogen la selección de noticias de la época, y además, un capítulo inédito hasta la fecha denominado «Paisaje de generaciones».*

LOS COMPILADORES.

INTRODUCCIÓN A VELÁZQUEZ.—1943 (1)

I

[BIOGRAFÍA]

VELÁZQUEZ nace en 1599, Ribera en 1591, Zurbarán en 1598, Alonso Cano en 1601, Claudio Lorena en 1600, Poussin en 1593, Van Dick en 1599. Todos estos famosos pinceles pertenecen a la misma generación. Entre las plumas españolas coetáneas de Velázquez las más conocidas en Europa son Calderón, 1600, y Gracián, 1601. Conviene presentar, desde luego, a nuestro pintor moviéndose entre esa fauna de pluma y pelo. En cambio, sorprenderá la advertencia —y la hago precisamente para producir determinado *choc* en el lector— de que a esa generación pertenece también Descartes, 1596.

La vida de Velázquez es una de las más sencillas que un hombre haya podido vivir jamás. Si atendemos a la altitud de su figura histórica, extraña que poseamos tan pocos datos sobre esa vida. El historiador suele ser voracísimo en materia de datos: todos le parecen pocos. Se presenta casi siempre ante nosotros insatisfecho y hambriento hasta el punto de que, conmovidos, nos da gana de falsificar algunos para echárselos entre los dientes y que el hombre mastique. La razón de esta incontinente «datofagia» es que el historiador pro-

(1) [Publicada en el volumen *Velázquez* (Iris Verlag, Bern, 1943) en versión alemana, y la versión original en *Papeles sobre Velázquez y Goya*, Madrid, 1950.]

cura de ordinario evitar fatigas a su cabeza y preferiría que la historia se compusiese por sí misma, espontáneamente, como las islas de coral —a fuerza de datos. Pero la verdad es que, aunque poseyésemos todos los datos imaginables, no tendríamos historia y que con muchos menos de los que ya hay podría existir algo que, remotamente siquiera, se pareciese a una Historia del Hombre.

En el caso de Velázquez la escasez de datos tiene un carácter curioso. Sabemos poco de su vida, pero ese poco nos descubre que, en rigor, no necesitamos saber más, porque basta para revelarnos que a Velázquez no le pasó en toda su vida más que una cosa importante, entre las que se pueden averiguar mediante datos: ser nombrado pintor del rey cuando empezaba a vivir. Fue en 1623; por tanto, cuando apenas contaba veinticuatro años. El resto de la vida visible de Velázquez es pasmosa cotidianeidad. Se suelen citar otros tres hechos que quiebran la monotonía de esa larga existencia. Pues Velázquez muere a los sesenta y un años, precisamente en ese año de la vida que los antiguos —más observadores que nosotros de la difícil realidad que es vivir— consideraban como el más peligroso y del cual Augusto, en uno de los pocos trozos de sus cartas que han llegado hasta nosotros, nos dice alborozado que acaba de trasponerlo. Aquellos tres hechos son: la convivencia con Rubens, que está en Madrid ocho meses en 1628-1629, y los dos viajes a Italia, en 1629 y en 1649. No pretendo decretar —y menos aquí, donde no puedo extenderme en pruebas y discusiones— que esos tres hechos sean diferentes, pero sí afirmo que no son, de verdad, importantes. No vale emplear los adjetivos vagarosamente. En una biografía es importante un hecho cuando al suprimirlo, mediante un *Denkexperiment* o construcción imaginaria, nos vemos forzados a modificar, también imaginariamente, la trayectoria de esa existencia. Esto acontecería si fantaseamos que Velázquez no hubiera sido nombrado «pintor del rey» o que hubiese llegado a ese honor y puesto mucho más entrado en años. Entonces habríamos tenido otro Velázquez; ya veremos cuál. Hubiera sido, pues, como si imagináramos un Goethe sin Weimar. ¡He aquí, por cierto, un tema para un estupendo libro que debía estar ya escrito: *Goethe sin Weimar!* Ahora bien, nada puede hacernos ver que la obra y la vida de Velázquez, sin los dos viajes a Italia, hubiesen sido distintas. Solo habría traído consigo la supresión de *La fragua de Vulcano*, *La túnica de José* y *La tentación de Santo Tomás de Aquino*, los tres cuadros más equívocos de toda su obra, en la que constituyen un extraño paréntesis sin comunicación —salvo, naturalmente, los rasgos generales de su pintar— con lo antecedente ni con

lo consecuente. El único efecto claro de esos viajes que en Velázquez percibimos es que vuelve siempre de ellos tonificado, como quien vuelve de una cura de aire libre.

Mayor fue el influjo del encuentro con Rubéns, que facilitó su íntima liberación ayudándole a perforar la película de provincialismo que envolvía la vida española de aquel tiempo, a pesar de que era aún España el poder preponderante en el mundo. Pero nadie que haya intentado construirse con alguna precisión cómo era el hombre Velázquez puede dudar de que no habría tardado mucho más en romper por su sola inspiración esa costra limitadora. Se trata precisamente de una de las criaturas más resueltas secretamente —es decir, sin gesticulaciones ni retórica— a existir desde sí misma, a obedecer solo sus propias resoluciones, que eran tenacísimas e indeformables.

Con esas reservas, no hay inconveniente en decir que la vida de Velázquez se articula espontáneamente en cuatro períodos, de la siguiente manera:

1.º 1599-1623. Diego de Silva Velázquez nace en Sevilla, de una familia oriunda de Portugal por parte de padre, los Silva de Oporto. El abuelo había emigrado a Andalucía arrastrando algunos aunque sobrios haberes y una intensa tradición doméstica de antigua y elevada nobleza. Muy pronto reveló Diego dotes extraordinarias para el dibujo y la pintura. A los trece años entra como discípulo en el taller de Francisco de Herrera, hombre atrabiliario, artista con más impetuosidad que talento, pero que camina por buenas pistas. No se puede negar que Herrera *el Viejo*, aunque pintor sin calidad, braceaba en las avanzadas artísticas del tiempo. Pocos meses después, espantado, sin duda, por el temperamento ferocísimo de aquel maestro, Velázquez, que en toda su vida aborreció las cuestiones, transmigra al taller de Francisco Pacheco, como de un polo se pasa a otro. Pacheco era un mal pintor, pero hombre excelente, de amplia cultura, de blandos modos y relacionado con la gente ilustre de Sevilla —artistas, escritores, nobles. Cinco años después —en 1618— Pacheco casa a Velázquez, aún adolescente, con su hija Juana de Miranda. Esta mujer le acompañará calladamente toda su vida y, viceversa, no se conoce otra complicación de Velázquez con el «eterno femenino». Juana de Miranda se extinguirá una semana después que su marido en el mismo cuarto donde este había expirado.

2.º 1623-1629. En 1621 muere Felipe III y le sucede el joven Felipe IV, seis años menor que nuestro pintor, aficionado él mismo a la pintura, que había practicado bajo la enseñanza de Mayno. Feli-

pe IV pone el Gobierno en manos del conde-duque de Olivares, nacido en la familia sevillana de más rancia y alta alcurnia: los Guzmanes. Como los jefes políticos de todos los siglos, al llegar al poder se presenta el conde-duque con equipo propio, escogido en su clientela. Sus amigos son sevillanos y son los amigos de Pacheco. Velázquez es enviado a Madrid para tentar la fortuna y de paso agrandar su educación artística visitando las colecciones de Madrid y El Escorial. Demasiado reciente el cambio político, son días de gran ajetreo en Palacio y no se presenta ocasión para que Velázquez luzca ante el nuevo monarca. En cambio, pinta un estupendo retrato del poeta Góngora (una cabeza maravillosa de gran intelectual resentido, mala persona, como tantos ilustres poetas). Vuelve Velázquez fracasado a Sevilla, pero pocos meses después es llamado oficialmente a Palacio, con ayuda de costas para el viaje. En el equipo del conde-duque, Velázquez representará la pintura. Llega a Madrid e inmediatamente hace un retrato del rey. La obra produce tal entusiasmo en Felipe IV que le nombra al punto su pintor de cámara y promete no dejarse retratar por nadie más. Velázquez vivirá siempre adscrito a Palacio, de uno de cuyos aposentos le sacarán para enterrarle. Repárese: una sola mujer es visible en su vida, un solo amigo —el rey—, un solo taller —Palacio.

Desde este momento, que es cuando propiamente empieza, la vida de Velázquez ofrece al contemplador un radical equívoco: no se sabe si es la vida de un pintor o la de un palatino. Con normal ritmo irá recibiendo uno tras otros los cargos y dignidades en que consistía la carrera de un servidor del rey, hasta el importantísimo de «aposentador mayor». Todo ello acabará, como es de rigor, con la concesión a Velázquez de un hábito de Santiago, es decir, de la nobleza.

En 1628 llega Rubens a Madrid. Se halla en la cima de su universal fama. Viene enviado por la archiduquesa gobernadora de los Países Bajos, tía de Felipe IV, para encargarse de una misión diplomática cerca del rey de Inglaterra. Importa subrayar las faenas ajenas al arte en que se hace entonces intervenir a los pintores, porque ello revela mejor que nada el poder social que la pintura había llegado a gozar en las sociedades europeas, y solo esa exuberancia de prestigio nos explicará ciertas cualidades paradójicas de la obra velazquina.

Velázquez acompaña a Rubens durante los ocho meses de su permanencia en Madrid. Era la primera gran figura europea de artista con que entra Velázquez en contacto y da la casualidad de que al

rango profesional se agrega en él un hombre de mundo, un gran empresario de la industria pictórica, un político y el rumbo de vida propio a un gran señor. Esta presencia hace entrever a Velázquez que el mundo, incluso el mundo del arte, es más grande de lo que hasta entonces creía. Puede atribuirse a esta convivencia con el flamenco el impulso para sacudirse un momento España y ver otras tierras. Con pretexto de comprar cuadros para el rey embarca en Barcelona el 10 de agosto de 1629 con destino a Génova. Va en las galeras con Ambrosio de Spínola, el ganador de Breda.

3.º 1629-1649. Génova, Milán, Venecia. Luego baja por Boloña. Visita Loreto. Tres años antes había estado allí Descartes, en cumplimiento de la promesa hecha a la Virgen por haber recibido la inspiración de la geometría analítica. Por fin, Roma y Nápoles. En esta ciudad conoce y trata al pequeño español de los martirios y las Magdalenas, a Jusepe Ribera.

En 1630 regresa a España y su vida hasta 1649 es una línea recta en que un día se parece a otro. Veinte años significan muchas, muchas horas. ¿En qué las ha empleado Velázquez? Pinta, claro está. Pero si queremos aclararnos quién es este hombre tenemos que caminar por su vida con máxima alerta. Por lo pronto nos encontramos con esta sustancial paradoja: Velázquez es el pintor que se caracteriza por... no pintar, quiero decir, por lo poco que pinta. Este, como otros rasgos aparentemente negativos de la obra de Velázquez, que luego subrayaremos, son esencialísimos. Tan poco ha pintado que ya su primer biógrafo, casi contemporáneo —Palomino—, y tras él todos los demás hasta el día, se han sentido forzados a explicar esa parsimonia y la han atribuido, sobre todo en su último decenio, al tiempo que le hacían perder sus otras ocupaciones palatinas. En efecto, desde su vuelta primera de Italia lo vemos intervenir cada vez más en la ordenación y aderezo de las casas del rey. En estos años de 1630 a 1640 se crea el Palacio del Buen Retiro, se reforman las casas de El Pardo y el mismo Alcázar. Sin embargo, estas ocupaciones no llevan demasiado tiempo. En ningún caso suponen mayor pérdida de él que la representada en la vida de cualquier pintor normal por tener que atender a la ejecución de los encargos sin interés artístico, a las copias y réplicas de su propia creación. Velázquez está libre de todo esto. No acepta encargos en absoluto. Pinta solo lo que el rey le manda, y el rey le manda muy pocas veces. Siento discrepar de los biógrafos y sostengo que ningún pintor ha tenido más tiempo que Velázquez. Luego la causa de su sobriedad productiva tiene que ser otra. Tampoco puede atribuirse a que le fuera

difícil la creación. Todo lo contrario. Velázquez pinta la mayor parte de su obra *alla prima*, sin la complicada preparación que es habitual en los demás pintores. Ni siquiera dibuja las figuras. Desde luego, con el pincel ataca el vacío del lienzo y suscita el cuadro. En tal medida es rápida su pintura que esos mismos biógrafos, con ejemplar ingenuidad, quieren explicar por su falta de tiempo no solo que pintase poco, sino su modo mismo de pintar. Construye el cuadro con unas cuantas pinceladas. A veces hay porciones del lienzo desnudas de pigmento y es el color mismo de la tela quien funciona como color del cuadro. Sobre todo en su última época, la reducción de pinceladas es tal que se la ha llamado la «manera abreviada». Para sus biógrafos, Velázquez tenía tan poco tiempo que necesitó ejercer una especie de pintura estenográfica. No es necesario insistir mucho sobre la improbabilidad de esta explicación.

Sabemos que pintaba velozmente, pero sabemos también, por cierta frase de un embajador italiano, que era famosa su tardanza en acabar y entregar los cuadros, no porque le diesen mucho quehacer, sino porque trabajaba poco en ellos, olvidándose de ellos. Más aún: ¡la mayor parte de los cuadros de Velázquez son «cuadros sin acabar»! Todo esto es sorprendente, enigmático, ¿no es cierto? ¿Falta de tiempo, Velázquez? ¿Prisa, Velázquez? Ciertamente, la existencia humana tiene sus horas contadas, y en este sentido la vida es, ante todo, prisa. Mas, por lo mismo, nada caracteriza tan hondamente a cada individuo humano como el modo de comportarse ante esa sustancial prisa, el modo de tratarla. Hay quien siendo, como todos, prisa, no la tiene. Hay quien reacciona ante la prisa existencial negándola, es decir, llenándola de calma. Esto implica que esa persona no tiene empeño en existir. Por muchas razones y en muchos sentidos yo veo en Velázquez uno de los hombres que más ejemplarmente han sabido... no existir. Ello es que en su segundo viaje a Italia, transcurridos dos años de estancia en aquel país y en vista de que no se resuelve a volver, Felipe IV, el hombre que más horas ha pasado junto a Velázquez, escribe con propia mano a su embajador, el duque del Infantado, instándole para que apremie a Velázquez y le haga retornar en seguida «porque —dice— ya conocéis su flema». Era, pues, famosa la flema de Velázquez. Pero flema es el superlativo de la calmosidad y el flemático un multimillonario del tiempo, aquel a quien siempre le sobra tiempo.

El biógrafo de Velázquez no tiene más remedio que dedicarse *à la recherche du temps perdu* por el pintor. Aunque simplificaban el problema, han presentido esto cuantos se han ocupado de él.

Porque tampoco cabe atribuir la escasez de su obra a que gastase mucho tiempo en el trato social, en tertulias de artistas y escritores. Refiriéndonos a un español podría presumirse que hubiese dedicado cuantiosa porción de su vida a la operación en que mayor delicia encuentra nuestro pueblo y en la que emplea mayor genialidad y energía: hablar. Pero es frecuente que los pintores, en quienes perdura cierto fondo admirable de artesano, de obrero manual, sean taciturnos, y de Velázquez sabemos que lo era en grado sumo. Tuvo unos cuantos, muy pocos, compañeros de profesión con quienes trataba cuando aparecían por Madrid: Alonso Cano, Zurbarán y algún otro. Pero, conviene advertirlo, eran relaciones de su adolescencia. Amistades nuevas no aparecen en la vida de Velázquez. Era melancólico, nos dice Palomino. Era retraído. Era distante. La prueba principal que cabe dar de que ocupó muy poco tiempo en el trato social es que solo así se explica el hecho extrañísimo de lo poco que se habló de él mientras vivió. Es natural que se hablase poco de Zurbarán, el cual pasó casi toda su vida sumergido en la profundidad de conventos excéntricos, pintando hábitos de fraile de un patético blancor. Pero Velázquez está en la Corte y nada menos que en Palacio y es notorio que el rey le considera y trata como personal e íntimo amigo. Velázquez no es la luz bajo el celemín. Sin embargo, nadie se ocupa de él. Una vez Quevedo dedica a su modo de pintar tres o cuatro palabras. Eso es todo. Pero Quevedo fue el único escritor de quien, tras su instalación en Madrid, hizo el retrato, probablemente por indicación del conde-duque, a la sazón en excelentes relaciones con el retorcido cojo. De modo que aun esta excepción pierde valor positivo y sirve solo para subrayar el silencio de los escritores en torno a Velázquez.

Los historiadores de los hombres famosos debían procurar dibujarnos, con la mayor precisión posible, la figura de su fama mientras vivieron, pues pocas cosas son tan reveladoras de cómo esos hombres fueron. No se es famoso así en general y en abstracto. Cada fama tiene su estricto perfil. Hubiera bastado el nombramiento de Velázquez como pintor del rey en tan juvenil sazón para hacerle famoso. Y en efecto, aquel triunfo fulminante tuvo una resonancia estruendosa. Mas por lo mismo hizo al punto salir silbando de sus negros agujeros todas las sierpes de la envidia. Desde este momento hasta la muerte, la legión infinita de los envidiosos mantendrá sitiada la fama de Velázquez. No podían permitirse ataques violentos, porque el rey amparaba al pintor, hacia el cual sentía no solo admiración, sino profunda amistad. La estrategia de la envidia consistió en ir desnu-

triendo esa fama conforme iba naciendo. Para ello se valió de sus dos métodos perpetuos. En vista de que cada retrato pintado por Velázquez en esta su primera época era mejor que el anterior y dejaba a infinita distancia cuantos entonces se hacían, los envidiosos dirán que no sabe pintar más que retratos. Este es uno de los conocidos métodos con que el envidioso pretende vaciar la fama del hombre de talento. De lo que maravillosamente hace, llama la atención del público sobre lo que no hace e insinúa que la omisión es incapacidad. En efecto, Velázquez se negaba a pintar cuadros de composición, lo que entonces se llamaba «historias». ¿Por qué? Luego lo veremos. El otro método consistía en organizar el silencio en torno, hacer que se hablase lo menos posible de Velázquez.

La conducta de nuestro pintor frente a esa permanente labor de la envidia es ejemplar. La ignora; no se ocupa de ella, a no ser que al desdén llamemos ocupación. Velázquez ha sido un genio del desdén. Pocos hombres han logrado desdeñar tan íntegramente, tan naturalmente como Velázquez. Su falta de reacción a la envidia envolvente es tal, que en un primer momento pensamos si no obedecerá a falta de brío combativo. Pero es el caso que cuando la envidia se le acerca demasiado y es ineludible alguna respuesta, Velázquez alarga la quijada y da en torno una dentellada de león. Se sabía que sus «salidas» eran mortíferas. Un día, no mucho tiempo después de ser nombrado pintor de cámara, Felipe IV, interesado en que defendiese su fama, le comunica que las gentes dicen de él que no sabe pintar más que cabezas. El joven y dulce Velázquez sacude entonces un instante su gran melena negra y responde al rey: «Señor, pues me hacen grande honor, porque yo no he visto todavía una cabeza bien pintada.» Es una de las tres o cuatro frases que del artista nos han llegado, y, como las demás, en su sentenciosa brevedad nos orienta, a la vez, sobre su carácter, sobre la conciencia clara con que seguía su designio artístico y sobre la intención pictórica que le guiaba. Velázquez es el hombre saturado de talento a quien le trae sin cuidado lo que sobre él opine la gente sin talento.

No solo elude defenderse de la envidia, sino que jamás dará un paso con el fin de propagar y consolidar su fama. La relación con su obra se reduce a crearla, y de su talento se ocupa únicamente cuando lo hace funcionar. Nadie más ajeno a reclamismo e intriga. Vive desconectado de todo partido y camarilla, cosa nada fácil en un palacio. Aunque llevado a Madrid por el conde-duque, y nunca le fue desleal, acertó a desprenderse de su comitiva y vivir por cuenta propia. A ello

se debe que la caída del conde-duque no produjese mudanza ninguna en su situación.

De todo esto resulta la condición peculiarísima de la fama que tuvo mientras vivió. Fue esta en España y desde luego, como no podía menos, de gran amplitud. No obstante, podemos andar por aquella época sin tropezárnosla casi nunca. Era, pues, aunque grande, una fama tenue, inactiva y como estática. No irradiaba, no producía efectos, y siendo el significado de la palabra «fama» «dar que hablar», en torno a Velázquez se callaba. Los envidiosos, ya que no podían aniquilarla, procuraban volverla paralítica, detener sus efectos e impedir su irradiación. Esto contribuye a explicar que su nombradía tardase tanto tiempo en trasponer las fronteras y que no llegase nunca en Italia, no obstante los triunfos conseguidos en su segundo viaje, a levantarse sobre el horizonte de la pintura coetánea que tan superlativamente dominaba, con el esplendor adecuado. Es de sobra extraño, en efecto, que tras ese segundo viaje, después de haber pintado el retrato de Inocencio X y tantos otros de la corte papal que se han perdido, ningún joven pintor italiano viniese a Madrid para aprovechar sus enseñanzas. En suma, importa mucho hacer constar que Velázquez no fue en su tiempo «popular». No tuvo buena prensa. Para ello hubo, sobre lo dicho, razones sustantivas que luego enunciaremos, pero convenía detenerse en el lado «demasiado humano» del asunto, no solo porque nos revela cómo era Velázquez, sino porque significa un ejemplo inmejorable de cómo es la fama de un artista o de un escritor cuando es pura, quiero decir, cuando renuncia al reclamo y la intriga. Cuando estas dos bellaquerías no intervienen, es improbable que la fama posea los atributos de irradiante, invasora y consolidada.

4.° Desde 1640 rebrota en el alma de Velázquez, con periódica vehemencia, la nostalgia de Italia. La cosa no tiene nada de particular: es el lugar común en todas las vidas de artistas del tiempo. Desde 1550 los jóvenes pintores de los Países Bajos, de Alemania, de Francia, visitan Italia, y durante el resto de su vida la imagen de aquel país se les queda bailando en la memoria, iridiscente y voluptuosa. Aunque en todas partes el arte había acabado por imponerse como un nuevo poder social sobre las clases directoras, solo en Italia es una realidad pública que anda por las calles y que forma parte de la atmósfera. De aquí que todo artista se sintiese ciudadano de Italia, y como un desterrado fuera de ella. No estoy, sin embargo, muy seguro de que fuera este el motivo de la nostalgia que a intervalos pulsaba dentro de Velázquez. Haríamos mal en representarnos su relación con el

arte de una manera simple y tópica. La «beatería artística» le repugnaba, y algunos síntomas nos permiten sospechar que le parecía insufrible el tipo del «hombre artista».

Más probable parece que le atrajese de Italia la forma general de vida a que aquel país había llegado y en que el arte era solo un ingrediente. Era, en efecto, el estilo más «moderno» de existencia que había entonces en Europa: una vida libre y luminosa, sin provincialismo, de ancho horizonte que los recuerdos de la antigüedad cosmopolita contribuían a ensanchar. «¡La vida libre de Italia!», exclama Cervantes siempre que, de viejo, se le enciende la memoria con el recuerdo de las jornadas juveniles pasadas en Nápoles.

Pero Felipe IV no le dejó volver a Italia hasta 1649. Cada vez más resuelto el rey a constituirse la mejor colección de cuadros sobresalientes, envía, por fin, a Velázquez para que adquiera cuantos pueda. El propósito es tanto más de admirar cuanto que el rey no tenía dinero. El resultado de sus esfuerzos es el actual Museo del Prado.

Este segundo viaje de nuestro pintor tiene carácter oficial. Va como enviado especial del más poderoso monarca. Se sabe, además, que el rey le trata como amigo personal. Ello es que esta vez ven llegar los artistas de Italia, bajo el nombre de Velázquez, un «caballero» noble, un gran señor. Tal es la impresión que nos transmiten quienes entonces le trataron en Roma y en Venecia —Boschini, por ejemplo:

Cavalier, che spiraba un gran decoro
Quanto ogn'altra autorevole persona.

Al terminar su retrato de Inocencio X, el papa le envía, como remuneración, una cadena de oro. Con inaudito gesto Velázquez la devuelve, haciendo saber que él no es un pintor, sino un servidor de su rey, al cual sirve con su pincel cuando recibe orden de hacerlo. Este gesto solemne con que Velázquez repudia el oficio de pintor nos aclara toda su vida anterior. En el decenio último de 1650 a 1660, se acusa cada vez más la secreta verdad de toda su biografía, la enorme paradoja. Velázquez no quiere, no ha querido nunca, ser pintor. Bastaría esto para hacernos comprender por qué pintó tan poco sin necesidad de recurrir a explicaciones como la falta de tiempo.

Retorna a Madrid en 1651. En 1652 solicita el cargo de «Aposentador mayor», uno de los más aventajados de Palacio, que solían ejercer personas nobles. En 1658 el rey le manifiesta su voluntad de premiarle los servicios y la larga amistad, concediéndole un hábito de las Ordenes Militares que implicaba la titulación de nobleza.

Velázquez elige el hábito de Santiago, y se procede al expediente para la prueba de limpieza de sangre y de hidalguía familiar. Uno tras otro, los testigos hacen constar que Velázquez no ha ejercido nunca el oficio de pintor, que ha vivido siempre con el decoro y la actitud de un noble, que su pintura es un don, una «gracia» y no una manera de vivir.

En 1660, cumpliendo la tarea de su nuevo cargo, dirigirá el viaje de Felipe IV a los Pirineos, cuando este entrega a Luis XIV por mujer a su hija María Teresa. En la isla de los Faisanes, que surge como una canastilla de flores en medio del río Bidasoa, paraje neutro entre Francia y España, tiene lugar la ceremonia. Los grandes señores de ambos países han acudido allí con todas sus galas y joyas. Pues bien, entre los recuerdos de la histórica jornada que los asistentes, tanto españoles como franceses, conservaron, descuella la impresión que les produjo la presencia de Velázquez. Una semana más tarde, apenas vuelto a Madrid, el gran pintor va a morir. Pero antes, en aquella fiesta puramente palatina, Velázquez goza su mayor triunfo. Es un triunfo extraño, pero que, por lo mismo, nos interesa acentuar. Fue un triunfo físico, de su cuerpo y figura, de su prestancia personal, de su elegancia aristocrática, de su porte señorial. Nos conviene retetener esta imagen y no olvidar nunca de verla, como al trasluz, mientras contemplamos sus cuadros. Lo mismo que al leer a Descartes debemos tener presente que no era un plumífero, sino el Señor *du Perron*.

II

[VOCACIÓN, CIRCUNSTANCIA Y AZAR]

Esto es, en líneas generales, lo que suele considerarse como biografía de Velázquez. Pero claro está que no lo es. Es tan solo el montón de datos externos, el dermato-esqueleto de su auténtica vida, lo que de ella se ve desde fuera. Mas una vida es, por excelencia, intimidad, aquella realidad que solo existe para sí misma y, por lo mismo, solo puede ser vista desde su interior. Si cambiamos de óptica y de fuera pasamos adentro, se transforma por completo el espectáculo. La vida deja de ser una serie de acontecimientos que se producen sin otro nexo que la sucesión, y nos aparece como un drama, es decir, como una tensión, un proceso dinámico cuyo desarrollo es perfec-

tamente inteligible. El argumento del drama consiste en que el hombre se esfuerza y lucha por realizar, en el mundo que al nacer encuentra, el personaje imaginario que constituye su verdadero yo. La persona no es su cuerpo, no es su alma. Alma y cuerpo son solo los mecanismos más próximos que halla junto a sí y con los cuales tiene que vivir, esto es, tiene que realizar cierta individual figura de humanidad, cierto peculiarísimo programa de vida. Este personaje ideal que cada uno de nosotros es se llama «vocación». Nuestra vocación choca con las circunstancias, que en parte la favorecen y en parte la dificultan. Vocación y circunstancia son, pues, dos magnitudes dadas que podemos definir con precisión y claramente entenderlas, una frente a la otra, en el sistema dinámico que forman. Pero en ese sistema inteligible interviene un factor irracional: el azar. De esta manera podemos reducir los componentes de toda vida humana a tres grandes factores: vocación, circunstancia y azar. Escribir la biografía de un hombre es acertar a poner en ecuación esos tres valores. Pues aunque el azar es el elemento irracional de la vida, en una biografía bien planteada podemos definir cuáles de sus hechos y caracteres proceden del azar y cuáles no, así como la mayor o menor profundidad de la intervención que este ha tenido. Si nos representamos la forma de una vida como un círculo, el azar será la indentación de su circunferencia y esa indentación será más o menos penetrante. De esta manera conseguimos acotar racionalmente ese factor irracional de todo destino.

No solo es la de Velázquez una familia de nobles emigrados y venidos a menos, sino que en ella debió ser obsesionante la preocupación por su abolengo. En el recinto doméstico palpitaba constante la leyenda de que los Silva provenían nada menos que de Eneas Sylvio, rey de Alba Longa. Pero la fortuna había sido adversa y en la humildad presente la gloriosa tradición familiar se estilizaba y depuraba en mito y religión. En el estrato inicial más hondo de su alma Velázquez encontraba este imperativo: «Tienes que ser un noble.» Mas por lo pronto es esta incitación una línea esquemática, remota e impracticable. Más próxima, más concreta halla en los umbrales mismos de su vida una posibilidad magnífica: las más increíbles dotes de pintor. Velázquez, tengámoslo muy en cuenta, fue un «niño prodigio». Ni el serlo garantiza a nadie que será un gran artista, ni el gran artista tuvo, por fuerza, que ser niño prodigio. La prodigiosidad se refiere a las capacidades mecánicas que intervienen en la creación artística. El gran artista suele adquirirlas después de enormes esfuerzos y muy adentro en la vida. El niño prodigio

las posee prematuramente y tras mínimo esfuerzo. Por eso se llaman dotes. Son un regalo. Velázquez las poseyó desde luego y con intensidad casi fabulosa. En pocos años, aún adolescente, se desarrollan por completo, vertiginosamente. Esta facilidad le mantuvo hasta los veinte años en una efervescencia y como frenesí de trabajo que, una vez despierta su auténtica personalidad de hombre, no volverá a sentir. En esta primera etapa, sus mágicas facultades tiraban de él y le obligaban a una labor continua. Su suegro Pacheco nos ha dejado, sin proponérselo, una imagen de esos años monstruosos, de feliz monstruosidad.

Mas por sí misma esa perfección teratológica lograda en su niñez carecería de importancia para su biografía y, por tanto, para su obra propiamente personal. La tiene, sin embargo, porque produjo estos dos efectos: uno, hacerle entrar en la vida con una sensación de seguridad superlativa. En sus primeros pasos, Velázquez sabe que ha dejado atrás a todos los pintores de su época. Velázquez no fue nunca engreído ni vanidoso. No obstante, una frase suya pronunciada en los últimos tiempos de su vida sevillana nos es testimonio de que poseía ya entonces conciencia perfectamente clara y firme de su superioridad. No despierta aún su auténtica persona, cree Velázquez entonces que su destino es ser pintor. Y he aquí que antes casi de proponerse llegar a serlo se encuentra con que lo es ya por encima de todos los contemporáneos.

El otro efecto de su prematura capacidad fue permitirle aprovechar, antes de la madurez, el puro azar representado por el cambio de rey y la exaltación del conde-duque de Olivares. El hecho de que Velázquez entrase en Palacio cuando aún no había empezado a moverse por el mundo va a configurar toda su vida y esto significa que va a informarla y a deformarla. Fue, sin duda, un prodigioso golpe de buena fortuna al que se deben algunas de las más puras cualidades que su obra posee. Pero el azar es siempre el elemento inorgánico de la vida y es muy difícil que una intervención de él tan enérgica como fue esta no aportase junto a sus favorables influjos algunas toxinas.

Anotemos, ante todo, el efecto más inmediato y radical que en Velázquez produjo. El imperativo familiar de destino noble que, por la inverosimilitud de su realización, había quedado latente en Velázquez, rebrota al punto con vehemencia arrolladora. Para un hombre de aquel tiempo que se siente hidalgo, servir al rey es, después de servir a Dios, el ideal supremo de existencia. Y Velázquez mozo va a servir a un rey más mozo aún y en un cargo que trae consigo má-

xima proximidad con la regia persona. En su carrera de noble equivalía esto a empezar por el fin, lograrlo todo desde luego, sin esfuerzo ni paciencia.

Trajo esto consigo que Velázquez despertase a su auténtica vocación. Rechaza ahora con horror la idea de dedicarse al oficio de pintor, de inscribir su vida externa e interna en esa figura de existencia. Proyecto tal había sido provocado mecánicamente —y esto quiere decir insinceramente— por la complacencia en ejercitar la exuberancia de sus dotes. Se trataba, pues, de una confusión de destino, tan frecuente en la adolescencia. Velázquez será un gentilhombre que, de cuando en cuando, da unas pinceladas.

Enumeremos las consecuencias ventajosas que este súbito y temprano favor de la fortuna produce en la vida de Velázquez:

1.ª Queda *a limine* libertado de las presiones y servidumbres que impone a una actividad creadora su conversión en oficio. Velázquez vivirá exento de tener que atender los encargos hechos por iglesias, conventos, municipios y ricos aficionados.

2.ª Ello significa que, salvo la forzosidad de hacer retratos a la familia real, la pintura se convierte para Velázquez en pura ocupación de arte. No creo que antes del siglo XIX haya habido otro pintor que se encontrase en esta situación. El puro arte, la sustantivación del arte solo es fenómeno relativamente normal en la Edad Contemporánea. Velázquez representa ya en este punto, tan esencial y previo a las particularidades de su estilo, una anticipación de nuestro tiempo. De aquí que, aparte los retratos palatinos, nos sorprende siempre tener que preguntarnos ante cada uno de sus lienzos por qué lo ha pintado, donde el porqué reclama casi siempre una respuesta de orden estético y no meramente de ocasión profesional. Es un caso único y paradójico en la historia de la pintura, hasta el punto de que cuantos han estudiado sus cuadros se sienten obligados, sin darse bien cuenta de la razón, a explicar por qué ha pintado cada uno de ellos, como si lo natural en el pintor Velázquez fuese no pintar.

3.ª La vida en Palacio le evita desde luego el roce desgastador con los compañeros de oficio. Velázquez puede desentenderse de las envidias, luchas, enojos que trae consigo la convivencia gremial.

4.ª Los edificios reales de Felipe IV constituyen una de las colecciones de cuadros más importantes que había en su tiempo. Velázquez tiene toda su vida delante y a su disposición la historia de la pintura europea. También es esto, pienso, un caso excepcional. Día tras día las obras de los grandes maestros solicitan la atención de Velázquez y procuran filtrar en su propia creación las más varias

influencias. Toda obra de arte se incorpora, claro está, sobre el nivel a que ese arte ha llegado en su evolución. Tiene, pues, como natural subsuelo todo ese pasado. Pero sería un error llamar influencia a lo que es inevitable supuesto. La prueba más clara de ello está en que el hombre creador necesita absorber el pasado precisamente para evitarlo, para transcenderlo. Si tenemos en cuenta esto, el análisis de la obra de Velázquez, de este hombre que ha vivido encerrado treinta y siete años en un maravilloso museo, nos deja estupefactos revelándonos que obraron en ella muy pocas influencias. Los historiadores del arte nos sorprenden por la arbitrariedad incontrolable con que, en sus estudios sobre pintores, hablan de influencias, lo mismo que los historiadores de la literatura carecen de un método rigoroso para distinguir la coincidencia de la contaminación. No es este lugar para detenerse en investigaciones muy particulares, pero si el lector quiere percibir la ingenuidad con que suele escribirse la historia del arte no tiene más que meditar un poco sobre los «orígenes» que se atribuyen a *Las lanzas*. Apenas hay cuadro con una lanza en alto que no se haya considerado como precedente del de Velázquez. Contémplense con atención esos precursores y se verá que implicaría mucha mayor genialidad haber disociado de aquellos cuadros el componente de «las lanzas» para darle el papel que en *La rendición de Breda* tiene, que haberlo inventado *a nihilo*. Estos vicios de una metodología histórica perpetuados inercialmente ocultan el hecho de verdad importante que es la inesperada escasez de influencias en la obra de Velázquez. Porque habiéndose por otra parte ocupado, más que ningún otro pintor de su tiempo, con «cuadros antiguos», sin que haya llegado hasta nosotros el menor gesto de beatería ante el pasado pictórico, no tenemos más remedio que preguntarnos: ¿cuál era entonces la actitud del pintor Velázquez ante la tradición pictórica? He aquí una pregunta que merece la pena y que, como veremos en seguida, contribuye a ponernos en contacto con los caracteres más profundos, extraños, azorantes de la obra velazquina.

Fijémonos ahora en los efectos negativos que produjo en la vida de Velázquez su prematuro ingreso en Palacio. Una corte en formación vive rebosando energía creadora y se llena de gérmenes, incitaciones, ensayos, posibilidades. Así era la Corte de Carlos V, sobre todo en la primera mitad de su reinado. Pero en una Corte ya hecha como la de Felipe IV todo está hieratizado, mecanizado. A pesar de que el rey era grande aficionado a las artes, en su contorno no aconteció nunca nada interesante. Era Palacio una atmósfera aséptica, esterilizadora. La vida en el Alcázar de Madrid empobreció el mundo

de Velázquez, le apartó de experiencias fecundas. Lope de Vega, que era un hombre de extraordinaria vitalidad, sentía, por esto, horror hacia aquella vida palatina. «Los palacios son sepulcros», dice. Y otra vez: «aun a las figuras de los tapices de Palacio tendría lástima si tuviesen sentimiento». Imagínese el efecto de este ambiente paralítico en un temperamento apático como el suyo. El artista necesita de las presiones que una vida difícil ejerce sobre él, como el limón necesita ser estrujado para dar su zumo. Desde los veinticuatro años Velázquez tiene todos los problemas resueltos.

Porque si hacemos balance de todo lo dicho hasta aquí tendremos que diagnosticar el «caso Velázquez» de este modo: el afán de realizar nuestra vocación, de conseguir ser el que somos es lo que nutre nuestras energías y las mantiene tensas. La vocación de Velázquez se compone de dos resortes —la aspiración artística y la aspiración nobiliaria, y he aquí que ambas quedan satisfechas sin lucha, sin contienda, sin penalidades, sin demora, apenas sentidas, en el umbral mismo de su vida. La consecuencia es que quedó vacío de tensión vital, como una pila eléctrica que se descarga de su potencia. De aquí la desesperante monotonía de su destino y la extraña tenuidad de su vivir. Nada podía incitarle a oprimir su circunstancia, puesto que esta, demasiado favorable, no le ofrecía resistencia. Nativamente propenso a la retracción dentro de sí mismo, a mantenerse distante de todo, su suerte vino a alimentar esta inclinación llevándola al extremo. Es uno de los hombres menos prensiles que hayan existido. Vivir va a ser para él mantenerse distante. Su arte es la confesión, la expresión de esta actitud radical ante la existencia. Es el arte de la distancia. Ya el haber disociado de la ocupación de pintar lo que esta tiene de premioso oficio le permite tomar su arte a distancia y verla depurada como estricto arte, es decir, como puro sistema de problemas estéticos que reclaman solución. Por eso, salvo los retratos inevitables de la real familia, Velázquez no se repite nunca: cada cuadro es un teorema pictórico, ejemplar único de infinitos cuadros posibles. Más aún: Velázquez se distancia de sus propias creaciones dejándolas casi siempre sin concluir. Les suele faltar la «última mano», es decir, la definitiva presión. Ahora comprendemos que no se preocupase tampoco de su fama. Se mantiene lejano, retirado de ella. No nos extrañará que su estilo pictórico se resuma en pintar las cosas mirándolas desde lejos y que en sus cuadros la pintura abandone por vez primera y en forma radical los valores táctiles que son los que en el mundo visual representan cuanto en las cosas hay de posible presa y en el hombre de animal prensil. Sus figuras serán intangibles, puros

espectros visuales, la realidad como auténtico fantasma. De aquí, en fin, que Velázquez sea el pintor que menos se preocupa del espectador. No nos hace la menor confidencia —«no nos dice nada». Ha pintado el cuadro y se ha ido de él, dejándonos solos ante su superficie. Es el genio de la displicencia.

Cuando encantados con la gracia sin par del pincel velazquino, que no da una sola pincelada sin punzante intención, nos irrita que haya pintado tan pocos lienzos y que, de ellos, una tercera parte consista en retratos de un mismo personaje sin suficiente interés humano —Felipe IV—, no podemos menos de imaginar otra vida de Velázquez, la que hubiera llevado si Felipe III no hubiese muerto tan pronto. No queremos renunciar a lo peculiar de su inspiración, a ese lirismo de la distancia y la displicencia; al contrario, porque nos seduce querríamos verlo aplicado a un repertorio más amplio de temas, y para ello suponemos un Velázquez perdido en la vida normal de su gremio, trotando por el mundo, viviendo en posadas y conventos, apretado por la necesidad económica y por la bellaquería de sus colegas, sufriendo a toda hora erosiones al contacto con la áspera vida española. Es decir, quisiéramos ver el espíritu de la distancia afirmándose frente a la invasión de las cosas que se acercan demasiado al hombre, que le rozan y le muerden y le acarician y le apasionan. No entendemos bien la vida efectiva del prójimo si no la vemos contrastando con la línea de otra vida suya posible, la que se obtiene restando la intervención deformadora del azar. Pertenece a la extraña condición humana que toda vida podía haber sido distinta de la que fue. Un puro azar decidió que Velázquez viviese toda su vida dentro de un fanal.

III

[EL RETRATO, PRINCIPIO DE LA PINTURA]

Velázquez, durante su adolescencia sevillana, pintaba «bodegones». El tema del «bodegón» es una cocina o la mesa de una taberna donde hay platos, botellas, cántaros, hortalizas, pescados y algunas figuras humanas de las clases sociales más humildes. Al comenzar pintando «bodegones» Velázquez no hacía nada peculiar. Todos los muchachos artistas de su generación hacían lo mismo. Inclusive en la anterior no era raro encontrar algún pintor que se hiciera la mano pintando

algún cuadro de este género, por ejemplo, Herrera *el Viejo*, maestro de Velázquez. Ya hemos visto por qué había pasado esto. Lo más característico del «bodegón» estriba, precisamente, en lo que no es: no es un cuadro de asunto religioso, no es una «mitología», en suma, no es lo que entonces se llamaba una «historia». En el «bodegón» no pasa nada ni aparece objeto alguno importante ni se busca en la composición una arquitectura rítmica de formas. El «bodegón» es la trivialidad pintada. Ahora bien, el arte tradicional y triunfante, el arte italiano había sido todo lo contrario. Pintaba la «belleza». Una tras otra las generaciones y escuelas de Italia habían ido extrayendo de esa cantera que es la «belleza» todas sus posibles formas. Se habían acumulado las experiencias de «belleza». Primero las más obvias, encantadoras y sanas —recuérdese a Rafael. Luego se había recurrido a la «belleza» de ciertas formas rebuscadas que eran ya formalismos. Cada vez más la pintura se hace retórica sin palabras. Hacia 1550 domina el prurito de producir *stupore*. Conste que este propósito y su enunciación con esta palabra tienen en la época carácter oficial. La «belleza» se convierte en estupefaciente. Hemos llegado al barroco. Tintoretto como Rubens pintarán en sus cuadros el puro movimiento, un frenesí dinámico. Los «manieristas» exagerarán todo esto y el buen Greco pretenderá *épater les bourgeois* haciendo en su presencia ejercicios de descoyuntamiento. Mas cuando esto pasa en el arte es que un ciclo de posibilidades artísticas ha concluido porque esas posibilidades se han agotado. La cantera que era la «belleza» y el formalismo está exhausta. En esta circunstancia de la evolución artística se encuentra con los pinceles en la mano un muchacho portentosamente dotado — Velázquez. Vio con radical claridad la situación y debió en su interior exclamar con irrevocable decisión: «¡La belleza ha muerto! ¡Viva lo demás!»

La cuestión está en descubrir qué es lo demás. Por lo pronto, la pura anti-belleza, la trivialidad—el «bodegón». Como no tomamos parte en las luchas que agitaron el pasado, nos parece tranquilo. Pero la especie humana es feroz y ha vivido en permanente pugna. Así, pintar bodegones, que hoy nos parecería la más mansa ocupación, significaba hacia 1615 una faena subversiva y el colmo de la insolencia. Treinta años antes, el hijo de un albañil lombardo, Miguel Angel de Caravaggio, había ejecutado el primer acto revolucionario contra la tradición de la pintura italiana y, en general, europea. Había dejado entrar en sus cuadros el «natural». Su arte se llamó «naturalismo». Los cuadros de Caravaggio producen espanto, como los actos de un terrorista. Todavía en 1633, Carducho, el viejo

italiano que era pintor del rey cuando llegó a Madrid Velázquez y persiguió a este cuanto pudo con su envidia, llama a Caravaggio el «Anticristo». La verdad es que el pintor lombardo conserva lo esencial de la pintura barroca, que era el empeño de producir *stupore* y dar una impresión de *terribilità*. La innovación se redujo a introducir en sus lienzos personajes plebeyos y a cambiar el sentido del claroscuro. Había sido este hasta entonces un elemento abstracto que se empleaba para acusar el volumen corporal: lo claro y lo oscuro, es decir, la iluminación era convencional, arbitraria, lo mismo que el dibujo, y como este, por tanto, pura forma. Caravaggio se decidió a copiar una iluminación real, si bien escogiendo combinaciones de luz artificialmente preparadas: luz de cueva, en que un rayo alumbra violentamente una porción de la figura, quedando el resto de ella en negra tiniebla. Era, pues, una luz estupefaciente, patética, dramática, pero al fin y al cabo luz real, luz copiada. Esta es la luz de los bodegones que pinta Velázquez en su adolescencia.

Sin embargo, la intención es muy otra que la de Caravaggio. Veamos el famoso *Aguador corso* que está en la colección Wellington. Notemos primero que el dramatismo del claroscuro está muy rebajado. No es, como en el lombardo y en todos los «tenebrosos», verdadero protagonista del cuadro. Para estos es el claroscuro una tenaza que entre su resplandor y su tiniebla mantiene oprimidos, casi estrangulados cruelmente los objetos. En el bodegón juvenil de Velázquez renuncia a su tiranía y se humilla a no ser sino medio para que los objetos aparezcan. Estos son lo principal —los objetos, seres y cosas, no la composición, no el ritmo formal de las líneas, de masas y vacíos, de simetrías y arabescos, de luz y de sombra. Hay en este cuadro tres figuras: un cántaro, dos vasijas, una copa llena de agua. Se trata de un conjunto de retratos. La pintura es retrato cuando se propone transcribir la individualidad del objeto. Es un error creer que solo cabe retratar a un hombre, tal vez a un animal. Aquí tenemos, junto al retrato del viejo aguador y del muchacho y del personaje entrevisto en la oscuridad, el retrato de un cántaro, de unas vasijas, de una copa, que por lo mismo se convierten en *este* cántaro, *estas* vasijas, *esta* copa. El retrato —ya he dicho— aspira a individualizar. Hace de cada cosa una cosa *única*.

En efecto, Velázquez es retratista. ¿Cuántas veces no se ha dicho esto? Pero al no añadir más, esa observación tan discreta oculta, más bien que declara, lo que en la obra de Velázquez, tomada en conjunto, hay de intento grandioso. No solo porque se puede ser retratista de muchas maneras y aquella afirmación silencia cuál fue

la peculiar, única de Velázquez, sino porque nos presenta el arte velazquino del revés. Pues no se trata, sencilla y tranquilamente, de que Velázquez pintase retratos, sino que va a hacer del retrato principio radical de la pintura. Esto es ya cosa muy grave, audaz, peligrosa y problemática. Es hacer girar ciento ochenta grados el disco todo de la pintura. Téngase en cuenta que hasta el siglo XVII el retrato no era considerado como pintura propiamente tal. Era algo así como una para-pintura, algo secundario y adjetivo, de valor estético muy problemático, en cierto modo opuesto al arte. Porque el arte de pintar consistía en pintar la Belleza y, por tanto, en desindividualizar, irse del mundo. Un gran retratista no era considerado como un gran pintor.

Hay, en efecto, en todo cuadro una lucha entre las formas «artísticas» y las formas «naturales» de los objetos. Casi puede hablarse de una ley general en la evolución de todo gran ciclo artístico, según la cual tras una primera etapa en que esa lucha es indecisa, comienza el predominio de las formas constructivas sobre las formas del objeto. Ciertamente que aún no violentan aquellas a estas. El objeto es, en última instancia, respetado, pero se le obliga a que sus formas «naturales» sirvan para realizar las formas «artísticas». Es el momento clásico. Mas pronto el dominio de lo formal comienza a ser tiranía y violencia contra el objeto. Empieza la *surenchère* del formalismo, cuya primera manifestación es el manierismo. Tras este llega el «formalismo» de las luces a sojuzgar, a su vez, el tectónico de las líneas. En la encrucijada de estos dos manierismos y saturado de ellos está, por ejemplo, el Greco. El arte no puede seguir más allá en esa dirección y solo puede salvarle un movimiento revolucionario que hace triunfar en el cuadro al objeto y sus formas propias. Esto es lo que se ha llamado «realismo» y esto es lo que representa Velázquez. Mas decir de su arte que es realista no es sino la manera más enérgica de no decir nada.

En el arte, claro está, se trata siempre de escamotear la realidad que de sobra fatiga, oprime y aburre al hombre fuera del arte. Es prestidigitación y transformismo. Pero los modos de esa desrealización, congénita al arte, son innumerables y aun opuestos. Cuando Velázquez abandona la Belleza formalista hasta entonces procurada en la pintura y va derecho al objeto según se nos presenta en su cotidianeidad, a la vez humilde y trágica, no se crea que renuncia a desrealizar. Ello equivaldría a renunciar al arte. Pero antes de Velázquez la desrealización se lograba por el procedimiento menos difícil, a saber: pintando cosas que ni son reales ni pretenden serlo. Para Velázquez la cuestión se presenta en términos inversos y mucho

más comprometedores: conseguir que la realidad misma, trasladada al cuadro y sin dejar de ser la mísera realidad que es, adquiera el prestigio de lo irreal. Contémplese esas reinas e infantas, ese Inocencio X, esa escena de *Las Meninas*, aquellas damiselas envueltas en luz al fondo de *Las hilanderas*. Son documentos de una exactitud extrema, de un *verismo* insuperable, pero a la vez son fauna fantasmagórica.

¿Cuál es la magia con que logra Velázquez esta increíble metamorfosis en que a fuerza de acercarse más que ningún otro pintor a la realidad le proporciona toda la gracia de lo inverosímil? Porque de esto se trata: convertir lo cotidiano en permanente sorpresa. Si pasamos la vista a lo largo de su obra ordenada cronológicamente descubrimos en seguida el método de que se sirve. En efecto, desde aquel *Aguador corso* hasta su último cuadro —sean *Las hilanderas* o el retrato de la reina Mariana de Austria—, la técnica de Velázquez es un progreso continuo en una destreza negativa: prescindir. Frente a todo el pasado de la pintura europea, se esfuerza en eliminar la representación del volumen sólido, es decir, de cuanto en la imagen es alusión a datos táctiles. Ahora bien, las cosas de nuestro contorno real son para nosotros aún más cosas tangibles que visuales, son cuerpos. Hasta el punto de que al prototipo de lo irreal llamamos «fantasma», esto es, imagen puramente visual, que tocada no ofrecería resistencia a nuestra manos.

Así comprendemos lo que de otro modo resultaría excesivamente paradójico: que el realismo de Velázquez no es sino una variedad del realismo esencial a todo gran arte. Velázquez no pinta nada que no esté en el objeto cotidiano, en esa realidad que llena nuestra vida; es, por tanto, realista. Pero de esa realidad pinta solo unos cuantos elementos: lo estrictamente necesario para producir su fantasma, lo que tiene de pura entidad visual. En este sentido fuerza es decir que nadie ha copiado de una realidad menos cantidad de componentes. Casi podría reducirse esta proposición a términos estadísticos. Nadie, en efecto, ha pintado un objeto con menos número de pinceladas. Velázquez es, pues, irrealista. Hacer de las cosas que nos rodean presencias impalpables, incorpóreas, no es flojo truco de prestidigitación, de desrealización.

Con esto da cima Velázquez a una de las empresas más gloriosas que puede ofrecernos la historia del arte pictórico: la retracción de la pintura a la visualidad pura. *Las Meninas* vienen a ser algo así como la crítica de la pura retina. La pintura logra así encontrar su propia actitud ante el mundo y coincidir consigo misma. Se comprende

por qué ha sido llamado Velázquez «el pintor para los pintores».

Ahora que hemos aprendido a no emplear ingenuamente el término «realismo», podemos decir qué dimensión de la realidad, entre las muchas que esta posee, procura Velázquez aislar salvándola en el lienzo: es la realidad en cuanto apariencia. Pero entiéndase esta palabra en su significación verbal: la apariencia de una cosa es su aparición, ese momento de la realidad que consiste en presentársenos. Nuestro trato ulterior con ella —mirada en derredor, tocarla, etc.— nos hace olvidar ese primer instante en que apareció. Mas si tratamos de aislarlo, de acentuarlo y trasladarlo al lienzo, hombres, paisajes, animales, cántaros, vasijas se convierten en «aparecidos», en espectros, en eternos *revenants*.

He aquí el único patetismo de este arte velazquino que es tan apático. En el cuadro, de pronto «aparece» un hombre o una mujer o un cántaro —es indiferente qué sea—. Lo importante estéticamente es que ese acto de aparecer está siempre repitiéndose, que el objeto está siempre «apareciendo», viniendo al ser, al existir.

Solo un hombre de alma distante y displicente, de índole apática podía pintar así. Es muy raro que vislumbremos en él calor alguno. Es todo lo contrario de un romántico, de un afectivo, de un tierno, de un místico. No le importa nada de nada. Por eso no *toma* el objeto, no va a él, no lo prende ni toca, sino que lo deja estar ahí —lejos—, en ese terrible «fuera» que es la existencia fuera de nosotros. Da unas pinceladas en el lienzo y nos dice: ¡Bueno, ahí está *ese!* ...—y se va sin más comentario, sin volver siquiera la cara hacia lo que ha pintado—. Le atrae solo eso: que las cosas *estén ahí*, que surjan sorprendiéndonos, con aire espectral, en el ámbito misterioso, indiferente al bien y al mal, a beldad y fealdad, que es la existencia. Mas, aunque no es afectivo, es gran señor y, por tanto, generoso; por eso al dejar ahí las cosas las deja con la gracia que ellas tienen. Pero, antes de aclarar este último punto, concluyamos con el tema de la «realidad apareciendo».

El «naturalismo» de Velázquez consiste en no querer que las cosas sean más que lo que son. De aquí su profunda antipatía hacia Rafael. Le repugna que el hombre se proponga fingir a las cosas una perfección que ellas no poseen. Esos añadidos, esas correcciones que nuestra imaginación arroja sobre ellas le parecen una falta de respeto a las cosas y una puerilidad. Ser idealista es deformar la realidad conforme a nuestro deseo. Esto lleva en la pintura a perfeccionar los cuerpos precisándolos. Pero Velázquez descubre que *en su realidad*, es decir, en tanto que visibles, los cuerpos son imprecisos.

Ya Tiziano había advertido algo de esto. Las cosas en su realidad son «poco más o menos», son solo aproximadamente ellas mismas, no terminan en un perfil rigoroso, no tienen superficies inequívocas y pulidas, sino que flotan en un margen de imprecisión que es su verdadera presencia. La precisión de una cosa es su leyenda. Lo más legendario que los hombres han inventado es la geometría.

Al hablar de Velázquez se dice siempre que pintaba el aire, el ambiente, etc. Yo no creo mucho en nada de eso ni he hallado nunca que se aclare lo que con tales expresiones se quiere enunciar. El efecto aéreo de su figuras se deben simplemente a esa venturosa indecisión de perfil y superficie en que las deja. A sus contemporáneos les parecía que no estaban «acabadas» de pintar, y a ello se debe que Velázquez no fuese en su tiempo popular. Había hecho el descubrimiento más impopular: que la realidad se diferencia del mito en que no está nunca acabada.

Este rasgo fundamental de la pintura velazquina solo aparece con plena claridad cuando contemplamos su obra entera. En general, las intenciones radicales de un pintor solo resaltan teniendo a la vista todos sus cuadros y haciéndolos pasar ante nuestra memoria con cierta velocidad cinematográfica. Entonces vemos cuáles son sus caracteres continuos y progresivos: estos son los radicales. Sin embargo, aún hay que atender otra cosa tal vez más decisiva. No basta, en efecto, con advertir todo lo que un pintor ha hecho, sino que esa totalidad de su producción nos revela qué es lo que no ha hecho, y esto, más que nada, nos pone de manifiesto lo más íntimo de su intención artística. Se trata, claro está, de qué cosas, entre las que eran normales en la pintura de su época, se ha negado a hacer. Me sorprende en extremo que no hayan sido destacadas, como lo más característico de Velázquez, sus omisiones, Si no subrayamos estas no podremos percibir lo que hay de supremo en su actitud ante el arte pictórico y le otorga una situación aparte entre todos los demás artistas anteriores al siglo XIX. Me explicaré.

En el siglo XVII consistía la pintura en pintar cuadros religiosos y cuadros mitológicos. Todos los demás temas eran, diríamos, infraartísticos: valían solo como curiosidades, como *folies*, incluso los de conmemoración oficial de victorias bélicas. Pues bien, Velázquez, apenas deja Sevilla, resuelve no pintar cuadros religiosos. Si no hubiese nunca faltado a esta resolución no tendríamos motivo para poder afirmarla. Pensaríamos que fue incapaz de pintar cuadros religiosos. Pero no: Velázquez pinta en Madrid cuatro cuadros de este género: el famoso *Cristo crucificado*, porque Felipe IV se lo pidió

—caso excepcional— para las monjas de San Plácido; la *Coronación de la Virgen*, porque la reina se lo pidió para su alcoba; el *Cristo atado a la columna*, único cuadro con emoción que produjo probablemente bajo la angustia de haber visto morir a una de sus dos hijas, niña aún, y *La tentación de Santo Tomás*, no sabemos por qué. La absoluta escasez del número y la excepcionalidad de los motivos nos sirven de documento para poder asegurar, con valor concreto, que Velázquez se niega a pintar cuadros religiosos. No es, sin duda, porque Velázquez fuera irreligioso. En España no había entonces *libertinos*, como los había en Francia, donde se dio este nombre a los ateos. Velázquez fue verosímilmente tibio en materia de religión —como lo eran muchos hombres de su tiempo—, pero sería antihistórico suponer que rehusaba pintar cuadros de iglesia por motivos de impiedad. ¿Por qué, pues, esta omisión?

Hacia 1630 en España, como en el resto de Europa, los grupos más selectos aficionados a la pintura, empezando por el propio Felipe IV, estaban cansados de cuadros religiosos. Un defecto de óptica histórica nos impide hacernos bien cargo del problema que este cansancio planteaba, porque suponemos que los temas pictóricos, los «asuntos» que posteriormente han sido conquistados para la pintura estaban ya entonces a la disposición de artistas y públicos. En general no se ha advertido lo difícil que es para la pintura justificar sus temas. Es siempre problemático y cuestionable qué sea lo que merece ser perpetuado en un lienzo. La religión, haciendo del tema religioso un pie forzado para la pintura, facilitó la solución del problema durante dos siglos, pero el historiador, que para entender el pretérito necesita deshacerlo e imaginar otros destinos posibles, debe «construir» en su mente lo que hubiera pasado con la pintura flamenca e italiana si la Iglesia hubiera prohibido pintar santos. Esta construcción nos permitiría determinar con alguna aproximación las ventajas y las desventajas que el favor prestado por la Iglesia a los artistas, incluso el amplísimo margen de libertad que les concedió, ha acarreado a la pintura. Ello es que hacia 1630 al cansancio que se sentía por los cuadros religiosos solo podía responderse con otro tema: las «mitologías». Así se llamaban entonces las composiciones con asuntos tomados a la religión pagana. No deja de ser curioso que la única gran posibilidad pictórica frente a los temas de la religión cristiana fueran los de otra religión poética. La Mitología fue, pues, algo así como una pararreligión al uso de poetas, pintores, escultores, que el Renacimiento había suscitado. Los dioses del paganismo representaban otra fauna, otras situaciones, otra tonalidad.

La obra de Rubens y luego de Poussin son el exponente de este apetito de mitos antiguos. ¿Qué actitud adoptará Velázquez ante esa exigencia de «mitologías»? Hemos visto que para Velázquez, a diferencia de todos los demás pintores de aquellos siglos, la pintura no es un oficio, sino un sistema de problemas estéticos y de íntimos imperativos. En él el arte, desprendido de sus servidumbres gremiales, se hace sustancia pura y es solo arte. De aquí el pasmoso puritanismo de Velázquez, que es tan evidente a lo largo de toda su obra y que no ha sido advertido, tal vez porque Velázquez fue muy parco en frases y no se dignaba subrayar con gesticulaciones teatrales sus profundas y radicales resoluciones. Esto es lo que descubrimos cuando tras su negativa a pintar cuadros de santos le enfrontamos ante la otra única posibilidad de cuadro: las mitologías. ¿Qué hará Velázquez? Es el *experimentum crucis* en que podemos entrever su más íntima, recóndita idea de la pintura.

Velázquez pinta mitologías. Ahí están *Los borrachos*, que es una escena báquica; *La fragua de Vulcano*, *Marte*, *Argos y Mercurio*, algunos otros cuadros de asunto pagano que se han perdido. *Esopo* y *Menipo*, figuras semi-mitológicas. A todo esto hay que agregar su obra máxima —*Las hilanderas*—, en la cual, ignoro por qué, no se ha reconocido siempre una mitología, siquiera sea la de representar las Parcas tejiendo con sus hilos el tapiz de cada existencia. Pero todas estas mitologías velazquinas tienen un aspecto extraño ante el cual, confiésenlo o no, no han sabido qué hacerse los historiadores del arte. Se ha dicho que eran parodias, burlas, pero se ha dicho sin convencimiento. Es cierto que Velázquez, aun aceptando pintar mitologías, va a hacerlo con un sentido opuesto al que sus contemporáneos —pintores y público— buscaban en ellas. Para estos un asunto mitológico era una promesa de inverosimilitudes. Para Velázquez es un «motivo» que permite agrupar figuras en una escena inteligible. Pero no acompaña al mito en su fuga más allá de este mundo. Al contrario: ante un posible tema de este género Velázquez se pregunta qué situación real, la cual pueda con aproximación darse aquí y ahora, corresponde a la ideal situación que es el asunto mitológico. Baco es una escena cualquiera de borrachos, Vulcano es una fragua, las Parcas un taller de tapicería, Esopo y Menipo los eternos harapientos que con aspecto de mendigos pasan ante nosotros desdeñando las riquezas y las vanidades. Es decir, que Velázquez busca la raíz de todo mito en lo que podríamos llamar su logaritmo de realidad, y eso es lo que pinta. No es, pues, burla, parodia, pero sí es volcar del revés el mito y en vez de dejarse arrebatar por él hacia

un mundo imaginario obligarlo a retroceder hacia la verosimilitud. De este modo la jocunda fantasmagoría pagana queda capturada dentro de la realidad, como un pájaro en la jaula. Así se explica cierta impresión dolorosa y equívoca que estos cuadros nos producen. Siendo los mitos la fantasía en libertad, se nos invita a contemplarlos reducidos a prisión.

Con ello se nos hace patente por qué Velázquez no quiso pintar cuadros religiosos. Son estos también asuntos inverosímiles. Pero si Velázquez hubiera querido emplear en su ejecución la misma fórmula que aplicó a las mitologías, el resultado hubiera sido escandaloso. Uno de sus bodegones pintado en la adolescencia nos demuestra la clara conciencia con que Velázquez se comportaba ante esta cuestión. El lienzo llamado *Cristo de visita en casa de Marta y María* representa una cocina y en ella una vieja y una moza se afanan en la preparación de un yantar. En el aposento no aparece ni Cristo, ni Marta ni María, pero allá, en lo alto del muro, hay colgado un cuadro y es en este cuadro interior donde la figura de Jesús y las dos santas mujeres logran una irreal presencia. En esta forma se declara Velázquez irresponsable de pintar lo que, a su juicio, no se puede pintar. La ingeniosidad de la solución nos manifiesta hasta qué punto está resuelto desde mozo a no aceptar la tradición artística para la cual la pintura es el arte de representar inverosimilitudes.

La constancia con que Velázquez se comporta en esta dirección y las hondas preocupaciones que todo ello revela no pueden quedar rebajadas considerándolas simplemente como peculiaridades de un estilo pictórico. No; se trata de mucho más. Se trata de una nueva idea de la pintura, esto es, de la función que a la pintura compete en el sistema de las ocupaciones humanas. Velázquez, claro está, no ha manifestado nunca con palabras expresas su *credo* pictórico. No era su misión decir, sino pintar. El historiador del arte tiene que seguir otros métodos que el historiador de la literatura y del pensamiento. Tiene que hablarnos de hombres que no hablan. Ser pintor es resolverse a la mudez. Cuando un pintor se pone a «decir», a teorizar sobre su arte, lo que nos comunica no suele tener apenas que ver con lo que él mismo hace. Ejemplo, el *Trattato della Pittura*, de Leonardo de Vinci. Ante una obra de rasgos tan acusados y tan permanentes —unos positivos, otros negativos— como la de Velázquez, tenemos la obligación de resolvernos a trasponer en conceptos las acciones y omisiones del pintor. Si hacemos esto bien el resultado será más firme que cuanto pudieran ofrecernos enunciaciones expresas del propio artista, las cuales, no en el caso de Velázquez, que fue

un silencioso, pero, en general, suelen ser de ejemplar irresponsabilidad.

Yo me aventuraría, pues, a formular de este modo la actitud profunda de Velázquez ante el arte pictórico:

Para obtener sus efectos conmovedores —lo que suele llamarse emoción estética —la pintura había tenido siempre que huir a otro mundo lejos de este en que la vida humana efectivamente transcurre y acontece. El arte era ensueño, delirio, fábula, convención, ornamento de gracias formales. Velázquez se pregunta si no será posible con este mundo, con la vida tal cual es, hacer arte: un arte, por tanto, totalmente distinto del tradicional, en cierto modo su inversión. Rompe amarras, en una resolución de enérgico radicalismo, con aquel mundo convencional y fantástico. Se compromete a no salir del contorno mismo en que él existe. Durante dos siglos se habían producido sin interrupción en toda Europa enormes masas de pintura poética, de belleza formal. Velázquez, en el secreto de su alma, siente ante todo eso lo que nadie antes había sentido, pero que es la anticipación del futuro: siente hartazgo de belleza, de poesía y un ansia de prosa. La prosa es la forma de madurez a que el arte llega tras largas experiencias de juego poético. Si contraponemos la actitud latente en los cuadros de Velázquez a la que palpita en toda la pintura anterior, nos parece aquella como una convicción de que todo ese arte anterior, aun siendo maravilloso, era pueril. No es posible, piensa Velázquez, que la prodigiosa destreza lograda en el manejo de los pinceles no tenga otra finalidad más honda, más *seria* que contar cuentos convencionales y crear vacías ornamentalidades. Este imperativo de seriedad es el que induce a la prosa.

Nadie entre los artistas contemporáneos sentía de modo parecido, al menos con suficiente claridad. Tenemos, pues, que representarnos a Velázquez como un hombre que, en dramática soledad, vive su arte frente y contra todos los valores triunfantes en su tiempo. No solo frente a la pintura de aquella edad, sino igualmente frente a los poetas de entonces. Por eso ni Velázquez simpatizó con estos ni encontró en ellos adhesión y resonancia.

No podríamos soñar comprobación más eficaz de esta interpretación nuestra que la ofrecida recientemente con la publicación del catálogo de la biblioteca de Velázquez, hecha por el señor Sánchez Cantón, uno de los más autorizados historiadores del arte español. Porque resulta que en esta biblioteca, de dimensiones importantes para el uso de entonces, no hay más que un libro de versos, y ese,

un libro cualquiera. En cambio, se compone el resto de libros principalmente de ciencias matemáticas, a que acompañan no pocos de ciencias naturales, geografía, viajes y algunos de historia. Sobre biblioteca tal podrían estar escritos con mayúsculas estos dos títulos: *Seriedad* y *Prosa*.

Ahora se comprenderá por qué al comienzo de estas páginas he creído oportuno recordar que Descartes pertenece estrictamente a la misma generación de Velázquez. Las disciplinas en que ambos se ocupaban no pueden ser más distantes —son casi los dos opuestos polos de la cultura. Sin embargo, yo encuentro un ejemplar paralelismo entre estos dos hombres. También Descartes, en su profunda soledad, se revuelve contra los principios intelectuales aún vigentes en su tiempo, es decir, contra toda la tradición: contra los escolásticos lo mismo que contra los griegos. También le parece que la forma tradicional de ejercitar el pensamiento es hierático formalismo, incapaz de integrarse en la vida efectiva de cada hombre, basado en convenciones mecánicamente recibidas. Es preciso que el individuo se construya por sí un sistema de convicciones forjado con las evidencias que en su fondo personal se producen. Para esto es menester limpiar el pensamiento de cuanto no es pura relación de ideas, desprenderlo de las leyendas que sobre la verdad nos proponen los sentidos. Así el pensamiento es traído a sí mismo y convertido en *raison*. Por otro lado, el ejercicio de esta pura razón tiene que ser sobrio, no complacerse en lucubraciones estériles, en contemplativos ensueños, sino partir resuelto con intención de llegar por el camino más corto, pero más firme, hacia una fundamentación de la técnica que alivie la existencia del hombre. El pensamiento tiene una misión de seriedad que hasta ahora no ha sabido cumplir. No olvidemos, en fin, que Descartes es el iniciador de la gran prosa que va a ser el estilo de Europa desde 1650 hasta la época romántica.

Uno y otro ejecutan, pues, la misma conversión en sus contrapuestas disciplinas. Como Descartes reduce el pensamiento a racionalidad, Velázquez reduce la pintura a visualidad. Ambos enfocan la actividad de la cultura sobre la inmediata realidad. Ambos son cismundanos y se orientan hacia el futuro. Porque ahora podemos expresar la sospecha de que Velázquez, acaso el mejor conocedor del pasado artístico que hubo en su tiempo, ve su gigantesca mole con admiración, pero, a la vez, como arqueología. Por eso se coloca sobre él con soberana libertad, es decir, lo aprovecha pero no consiente que gravite sobre su obra. No lo coloca ante él como modelo, sino a la espalda, como algo que fue.

Ahí está, en torno nuestro, la realidad cotidiana. ¿Qué había hecho con ella hasta entonces la pintura? Retorcerla, exagerarla, exorbitarla, repulirla o suplantarla. ¿Qué debe hacer en el porvenir? Todo lo contrario: dejarla ser, esto es, sacar el cuadro de ella. De aquí uno de los rasgos que desde luego llamaron fuertemente la atención en los lienzos de Velázquez: lo que sus contemporáneos llamaron el «sosiego» de esta pintura.

Si el que contempla los cuadros de Velázquez compara la primera impresión que recibe con la que producen en él los de otros pintores anteriores y hace un esfuerzo para definirse lo que aquella tiene de peculiar, tal vez se diga que siente una insólita comodidad. Nada en estos lienzos nos inquieta, a pesar de que en algunos se acumulan numerosas figuras y en *Las lanzas* se nos presenta toda una muchedumbre que en cualquier otro pintor presentaría un aspecto tumultuoso. Nos preguntamos cuál es la causa de este sorprendente reposo en la obra de un pintor que pertenece a la época barroca. Porque esta época había llevado hasta el frenesí la pintura de la inquietud. No solo se representa el movimiento material de los cuerpos, sino que se aprovecha este para dar además al cuadro entero un movimiento formal, como si en él soplase una corriente veloz de fluido carácter, un abstracto vendaval. Incluso las figuras quietas poseen formas que están en movilidad perpetua. Las piernas desnudas de los soldados en el *San Mauricio* del Greco ondulan como llamas. Un ejemplo que aclara lo que quiero decir y que es prototipo del movilismo barroco puede verse en el *Cristo con la Cruz*, de Rubens, en Bruselas.

A todo esto se contrapone el sosiego de Velázquez. Pero lo más sorprendente de este sosiego es que Velázquez en sus cuadros de composición no pinta figuras quietas, sino que también están en movimiento. ¿De dónde viene, pues, el sentir nosotros tanto reposo al contemplarlos? A mi juicio, de dos causas. Una es el don genial que Velázquez poseía para lograr que las cosas pintadas, aun moviéndose, estuviesen ellas cómodas. Y esto, a su vez, proviene de que las presenta en sus movimientos propios, en sus gestos habituales. No solo respeta la forma que el objeto posee en su espontánea aparición, sino también su actitud. De aquí que su movilidad sea sosegada. El caballo a la derecha en *Las lanzas* se está moviendo, pero de un modo tan cotidiano que para nosotros, espectadores, equivale a quietud. No hablemos de los cuadros en que hay solo una figura, y esta en reposo. ¿Ha habido nunca Cristo más cómodamente colocado que el de Velázquez, un cuerpo que pueda estar más a gusto, más «arrellanado» en una cruz?

Pero Velázquez hace más en beneficio de sus figuras. No solo toma de ellas y no de su propia fantasía las actitudes en que nos las presenta, sino que entre los gestos y movimientos del objeto elige aquel en que este muestra más gracia, lo que los españoles llamamos «garbo». Esta gracilidad de las figuras velazquinas es su elemento poético. Pero conste que esta poesía viene también de la realidad y no de un formalismo que la fantasía del artista agregue a esta. Es, precisamente, el género de poesía que he llamado antes prosa. El pueblo español tiene el don de moverse con gracia en todos los grados de la escala social; hay la elegancia del «grande de España» y el «salero» en el andar de la mujer popular y la gracia del torero, cuyas actitudes son una danza ante la muerte. En esto consiste el «aire español» que los hombres del Norte descubrieron siempre en las figuras de Velázquez y es para ellos uno de los mayores encantos. Entre nuestros pintores solo Murillo ha tenido percepción de este tesoro étnico que es el repertorio de actitudes españolas, a la vez espontáneas y adquiridas en larga tradición. Como todo talento, este talento corporal para moverse con ritmo es una forma de cultura que tiene su iniciación y su progreso; en suma, su historia.

Pero hay otra causa más decisiva para que los cuadros de Velázquez engendren en nosotros esa impresión de sosiego tan inesperada ante un pintor de la época barroca. Esta causa es paradójica. Greco o los Carraci, Rubens o Poussin pintan cuerpos en movimiento. Estos movimientos aparecen justificados por una motivación vaga, imprecisa. De aquí que podamos imaginar las figuras en otras actitudes sin que el tema del cuadro varíe. La razón de ello es que esos pintores quieren que sus cuadros «se muevan», así, en general, y no se proponen retratar un movimiento individualizándolo. Mas observemos los grandes cuadros velazquinos. *Los borrachos* representan el instante en que Baco corona a un soldado beodo; *La fragua de Vulcano*, el instante en que Apolo entra en el taller del dios herrero y le comunica una maligna noticia; *La túnica de José*, el instante en que sus hermanos enseñan a Jacob los vestidos de aquel ensangrentados; *Las lanzas*, el instante en que un general vencido entrega las llaves de la ciudad a un general vencedor y este las rehusa; los retratos ecuestres, el instante en que el caballo da una corveta; *Las Meninas*, un instante preciso... cualquiera en el estudio de un pintor. Es decir, que el tema de Velázquez es siempre la instantaneidad de una escena. Nótese que si una escena es real se compone por fuerza de instantes en cada uno de los cuales los movimientos son distintos. Son instantes inconfundibles, que se excluyen uno a otro según la trágica exigen-

cia de todo tiempo real. Esto nos aclara la diferencia entre el modo de tratar el movimiento Velázquez y aquellos otros pintores. Estos pintan movimientos «moviéndose», mientras Velázquez pinta los movimientos en uno solo de sus instantes, por tanto, detenidos. Dos siglos y medio más tarde la fotografía instantánea ha conseguido hacer lo mismo y banalizar el fenómeno. No deja de ser cómico que los pseudo-refinados de hoy arrojen a los lienzos de Velázquez, como un insulto, su condición de fotográficos. Es, poco más o menos, como si echamos en cara a Platón ser un platónico o a Julio César haber sido un partidario más del cesarismo. En efecto, los cuadros de Velázquez tienen cierto aspecto fotográfico: es su suprema genialidad. Al enfocar la pintura sobre lo real llega a las últimas consecuencias. Por un lado, pinta todas las figuras del cuadro según aparecen miradas desde un punto de vista único, sin mover la pupila, y esto proporciona a sus lienzos una incomparable unidad espacial. Mas por otro, retrata el acontecimiento según es en cierto y determinado instante; esto les presta una unidad temporal tan estricta que ha sido menester esperar a la pasmosa invención mecánica de la fotografía instantánea para lograr nada parecido y, de paso, para revelarnos la audaz intuición artística de Velázquez. Ahora entenderemos bien su diferencia con los demás pintores barrocos del movimiento. Estos pintan movimientos pertenecientes a muchos instantes y, por lo mismo, incapaces de coexistir en uno solo.

La pintura hasta Velázquez había querido huir de lo temporal y fingir en el lienzo un mundo ajeno e inmune al tiempo, fauna de eternidad. Nuestro pintor intenta lo contrario: pinta el tiempo mismo que es el instante, que es el ser en cuanto que está condenado a dejar de ser, a transcurrir, a corromperse. Eso es lo que eterniza y esa es, según él, la misión de la pintura: dar eternidad precisamente al instante —¡casi una blasfemia!

He aquí lo que para mí significa hacer del retrato principio de la pintura. Este hombre retrata el hombre y el cántaro, retrata la forma, retrata la actitud, retrata el acontecimiento, esto es, el instante. En fin, ahí tienen ustedes *Las Meninas*, donde un retratista retrata el retratar.

LA REVIVISCENCIA DE LOS CUADROS[1]

Lo primero que hay que decir es, como corresponde, la más humilde verdad. Esta: la pintura es una cosa que ciertos hombres se ocupan en hacer mientras otros se ocupan en mirarla, copiarla, criticarle o encomiarla, teorizar sobre ella, venderla, comprarla y prestigiarse socialmente, por lo menos envanecerse con su posesión. Según esto la pintura consiste en un vasto repertorio de acciones humanas. Fuera de estas, aparte de estas, la pintura, lo que llamamos arte pictórico, no es nada, pues es solo el material que da ocasión a aquellas acciones —es el muro embadurnado de colores *affresco*, es la tabla esmaltada de colores al temple, es el lienzo empastado de colores al óleo. Mas donde, propiamente hablando, la pintura existe es en las acciones que en esos materiales terminan, o bien en aquellas —contemplación, goce, análisis, lucro— que allí empiezan. No huelga nada, repito, esta humilde recordación de que es la pintura mero ajetreo humano y no surge espontáneamente en los muros, como la gotera o el liquen, ni florece de pronto en los lienzos como un sarpullido. La pintura no es, pues, un modo de ser de las paredes ni un modo de ser de las telas, sino un modo de ser hombre que los hombres, a veces, ejercitan.

A cada una de las manchas que componen el cuadro solemos llamar pincelada. Pero el caso es que al tiempo mismo de darles este nombre olvidamos lo que estamos diciendo, olvidamos que la pincelada es el golpe de un pincel movido por una mano a quien gobierna una cierta intención surgida en la mente de un hombre. Seguimos

(1) [Publicado en la revista *Leonardo* (año II, vol. XIII. Barcelona, 1946), con la advertencia: «Capítulo primero de mi *Velázquez*, en preparación.» Las notas al pie de página constan en el manuscrito original y se imprimen por primera vez en esta edición de «El Arquero».]

en la región de los humildes decires, porque ello equivale a hacer constar perogrullescamente que las manchas están en el cuadro porque han sido allí puestas. Este carácter de haber sido puestas no queda abolido y como no siendo, una vez que están ya en el lienzo, sino que están allí en concepto de puestas, es decir, conservando perpetuamente la índole de signos o señales de la acción humana que las engendró. Aun sin que el hombre se lo proponga, difícil es que al actuar sobre una materia no deje en ella alguna huella de intencionalidad, esto es, que el objeto corporal, una vez manipulado por él, añade a sus propias cualidades la de ser señal, símbolo o síntoma de un designio humano.

Pero hay operaciones en las cuales producimos una obra material con la voluntad deliberada y exclusiva de que sea signo de nuestras intenciones. La obra es entonces formalmente un aparato de significar. Una de las más amplias y egregias dotes del hombre es esta creación de signos, la actividad semántica. En ella lo que hacemos lo hacemos para que otro venga en noticia de algo que hay en nuestra intimidad y que solo puede ser comunicado al través de una realidad corporal.

El lenguaje es una de estas obras semánticas. La escritura es otra. Pero también lo son todas las bellas artes. No menos que la poesía son música y pintura sustantivamente faenas de comunicación. Como en la poesía el poeta dice a otros hombres algo, también en el cuadro y en la melodía. Mas esta palabra «decir» que, por el pronto, nos sirve para hacernos ver la pintura como un diálogo permanente entre el artista y el contemplador, una vez logrado esto nos estorba. Porque el «decir», el hablar es solo una forma de comunicación entre otras muchas y tiene sus caracteres especiales. Se trata precisamente en el lenguaje del instrumento más perfecto que para comunicarse tienen los hombres. Su perfección, muy relativa, claro está, consiste en que al «decir» no solo comunicamos algo, sino que lo patentizamos, lo declaramos de modo que no sea cuestionable qué es eso que queremos comunicar. Formulado de otra manera: el lenguaje va movido por la aspiración a que su actividad comunicativa no necesite, a su vez, interpretación. Que lo logre o no en cada caso, es cuestión secundaria. Lo importante es que la palabra procede animada por ese generoso propósito o ideal de entregar, sin más, su sentido. A esto me refería diciendo que el lenguaje, a la vez que comunica, declara —esto es, pone perfectamente en claro lo comunicado. La razón de ello es sencilla. El signo verbal lo es de un concepto y el concepto es lo claro por excelencia, es dentro de lo humano la máxima ilumina-

ción. De aquí que solo el concepto y, por tanto, el decir, sean solución. Todo lo demás es, en una u otra medida, enigma, intríngulis y acertijo.

El jeroglífico, por ejemplo, es una forma de comunicación donde vemos con toda claridad, sin más que abrir los ojos, ciertas figuras. Pero estas figuras se nos ofrecen con la pretensión de tener, además, un sentido. Este sentido no está en ellas declarado, patente, sino, al contrario, latente. Las figuras actúan tan solo como insinuaciones o sugestiones, diríamos como gestos mudos. De aquí que el jeroglífico exija un esfuerzo de interpretación. Pues bien, la pintura está más cerca del jeroglífico que del lenguaje. Es apasionado afán de comunicación, pero con procedimientos mudos. Ya Platón insiste en el mutismo del pintor. Toda la gracia de la pintura se concentra en esta dual condición: su ansia de expresar y su resolución de callar. Pintar es resolverse al mutismo, pero esta mudez no es una privación, no es un defecto. Se la adopta porque se quiere expresar precisamente ciertas cosas que el lenguaje, por sí, no podrá nunca decir. La virtud de comunicación paladina, declaratoria, que este goza está lograda a costa de ciertas graves limitaciones. La principal consiste en que solo puede decir cosas muy generales. Ya el simple matiz determinado de un color es inefable (1).

Por eso la pintura comienza su faena comunicativa donde el lenguaje concluye y se contrae, como un resorte, sobre su mudez para poder dispararse en la sugestión de inefabilidades.

Una vez reconocida esta diferencia entre la expresión locuaz, palmaria, que es el hablar, y la expresión muda, reticente, que es la pintura, retrocedo a mi primera afirmación según la cual el cuadro existe solo como un conjunto de signos donde quedan perpetuadas intenciones. Por tanto que ver un cuadro implica entenderlo, descubrir la intención de todas sus formas, o, lo que es igual, que contemplar una pintura no es solo cuestión de ojos, sino de interpretación.

La repentinidad con que, sin exigirnos el menor esfuerzo, se entrega el cuadro a nuestra visión, es paradójicamente causa de que la pintura resulte, en verdad, la más hermética de las artes. La facilidad con que vemos el objeto material llamado «cuadro» halaga nuestra inercia y nos mueve a admitir que no hay nada más que hacer con él.

---

(1) La poesía, en rigor, no es lenguaje. Usa de este, como mero material, para transcenderlo y se propone expresar lo que el lenguaje *sensu stricto* no puede decir. Empieza la poesía donde la eficacia del habla termina. Surge, pues, como una nueva potencia de la palabra irreductible a lo que esta propiamente es.

En cambio, el que al oír una pieza musical se da cuenta de que «no la ha entendido», no cree, sin más ni más, haberla de verdad «oído». Hay, pues, en la pintura una constitutiva contradicción entre lo patente que son sus signos y lo recóndito que es su sentido.

Nada adecuado percibiremos ante una obra pictórica si no comenzamos por respetar con entusiasmo su esencial mudez. Pero este respeto incluye dos cosas: una, que no pidamos al cuadro la declaración espontánea, automática de sus intenciones; otra e inversa, que porque el cuadro «no nos dice nada» en el sentido rigoroso del término, supongamos que hay en él porción alguna, aun mínima, que no sea portadora de muy precisa significación. La delicia de la pintura es sernos perpetuo jeroglífico frente al cual vivimos constantemente en una faena de interpretación, canjeando sin cesar lo que vemos por su intención. De aquí ese como efluvio de significación que mana continuamente del lienzo, de la tabla, del dibujo, del aguafuerte, del fresco. En suma, que el cuadro nos está siempre haciendo señas.

Pero nuestra reacción tiene que consistir en evitar todo ese vago e irresponsable cabrilleo de sugestiones que sobre el área pintada reverbera y obligarnos a atribuir al cuadro y a cada uno de sus trozos una significación precisa y única, la suya, la que le es congénita, no la que a nosotros, más o menos plausiblemente, nos venga en gana suponerle. El método para lograrlo es arrancar enérgicamente el cuadro de las indecisas regiones donde suele dejarse flotar la obra de arte y tomarlo según lo que auténticamente es, a saber, como un fósil donde quedó mineralizado, convertido en mera e inerte «cosa», un trozo de la vida de un hombre.

No es esto una frase, sino, a lo sumo, fórmula exagerada de un rigoroso teorema. Cada pigmento es testimonio perdurable de una resolución tomada por el pintor: la de situar allí esa mancha y no otra. Esa resolución es el verdadero significado del pigmento y, por tanto, lo que necesitamos aprender a percibir. No es faena mollar. Porque una resolución no es una «cosa», sino un acto y los actos son realidades que consisten en pura ejecutividad. Hay, pues, que disponerse a ver el acto de resolverse a dar una pincelada como tal acto, esto es, «actuando», en ejercicio, no en su resultado —el pigmento elegido—, que es ya materia inerte. Dicho en otra forma: de ver la pintura tenemos que retroceder a «ver» el pintor pintando y, en la huella, resucitar el paso.

Nos importa mucho hacernos bien cargo de lo que hay dentro de la resolución que lleva al pintor a dar una simple pincelada. Por lo pronto hay la convicción de que esa mancha es la adecuada para

obtener un efecto necesario en el organismo estético que es el cuadro. Pero esto quiere decir que el proyecto del cuadro entero forma parte activa de la resolución fautora de cada pincelada, que la nutre e inspira. Y ya tenemos que el pigmento singular al ser testimonio irrecusable de una pincelada lo es, a la vez, de la decisión que anticipa, íntegro, el cuadro. Esta idea del cuadro, presente y activa en cada una de sus manchas, es la que el pintor se propone comunicarnos y nada más. ¿Habremos de reconocer, en vista de ello, que al descubrir en la pincelada la intención general del cuadro hemos agotado su sentido y, por tanto, que no necesitamos más para entenderla?

En un estudio titulado *Principios de una nueva Filología*, que espero dar pronto a la estampa (1), formulo, entre otras, dos leyes de apariencia antagónica que se cumplen en toda enunciación. Una suena así: «Todo decir es deficiente» —esto es, nunca logramos decir plenamente lo que nos proponemos decir. La otra ley, de aspecto inverso, declara: «Todo decir es exuberante» —esto es, que nuestro decir *manifiesta* siempre muchas más cosas de las que nos proponemos e incluso no pocas que queremos silenciar (2). El cariz contradictorio de ambas proposiciones desaparece con solo advertir que defecto y demasía van referidos formalmente, como a un nivel, al decir. Ahora bien, decir es siempre un *querer* decir *tal cosa determinada*. Esta cosa determinada es la que jamás logramos decir con plena suficiencia. Siempre habrá una cierta inadecuación entre lo que en la mente teníamos y lo que efectivamente decimos (3).

Pero esa cosa determinada que nos resolvemos a decir tiene una enorme cantidad de supuestos que quedan tácitos, porque nos parecen constar a aquellos que nos escuchan lo mismo que a nosotros. A nadie se le ocurre decir lo que presume que ya sabe el otro. Toda enunciación se perfila sobre un subsuelo de cosas que «por sabidas se callan», a pesar de que lo efectivamente dicho carece de sentido si esas cosas silenciadas no están presentes en la mente de los interlocutores. Según esto, la operación de hablar alguien con alguien solo puede producirse dentro de un ambiente de cosas comunes

(1) Constituye uno de los capítulos de mi libro *Aurora de la razón histórica*.

(2) No, pues, que el decir diga más de lo que dice, sino que manifiesta más. Manifestar no es decir. El mundo sensible es, por excelencia, lo manifiesto y, sin embargo, no es «lo dicho», antes bien es lo inefable.

(3) Sobre este punto véase *Miseria y esplendor de la traducción* e *Ideas para una historia de la filosofía*. [En los volúmenes V y VI de *Obras Completas*.]

a ambos seres, o lo que es igual, decir algo implica innumerables otras cosas que se subdicen. Si tiramos de lo dicho extraeremos a la rastra, como si fuesen sus raíces, todo lo que con ello va subdicho, de suerte que, aunque es siempre muy poco lo efectivamente dicho, es mucho lo que, sin propósito y aun contra el propósito, queda manifiesto.

Pero aún hay que añadir más. Los supuestos actuantes en nosotros al decir algo no son solo los que nos constan. Bajo este subsuelo de lo que «por sabido se calla» opera otro aún más profundo y decisivo, constituido por los supuestos que, siendo activos en nosotros, tienen un carácter elementalísimo y tan radical que no nos damos cuenta de ellos. Si el que habla y el que escucha son contemporáneos, existirá entre ambos, con máxima probabilidad, coincidencia en esos radicales supuestos sobre los cuales o en los cuales «viven, se mueven y son». Por eso entre contemporáneos es posible, sin más, una relativa comprensión. Mas si el que habla y el que escucha —como acontece en la lectura de un texto antiguo o en la contemplación de un cuadro— son de épocas distintas, la comprensión es esencialmente problemática y reclama una técnica especial, sumamente difícil, que reconstruye todo ese subsuelo de supuestos que se callan, unos por sabidos y otros porque ni siquiera los sabe el que los calla, aunque influyen en él vivaces. Esta técnica es lo que llamamos «historia», la técnica de la conversación y la amistad con los muertos. Como se ve ya desde aquí, la historia solo es lo que tiene que ser cuando consigue entender a un hombre de otro tiempo mejor que él mismo se ha entendido. En rigor, la historia no se propone más que entender al antepasado como él mismo se entendió, pero resulta que no puede lograr esto si no descubre los últimos supuestos desde los cuales el antepasado vivió y en que, de puro serle evidentes, no podía reparar. Por tanto, para entenderlo como él se entendió, no hay más remedio que entenderlo mejor.

La «ley de deficiencia» y la «ley de exuberancia» no constriñen su régimen al campo del decir, sino que valen para toda actividad semántica, por tanto, para la pintura. De ambas importa aquí únicamente la segunda, que proclama el carácter supererogativo de toda expresión voluntaria.

Podríamos reconocer que la significación de una pincelada se agota cuando nos hemos hecho presente el proyecto general del cuadro que el pintor tenía en su caletre y que está presente en cada una de ellas, si ese proyecto y la resolución de ejecutarlo naciesen por generación espontánea y fuesen algo en sí mismo completo.

Pero la verdad es todo lo contrario. La idea del cuadro y la decisión de pintarlo son solo la concreción particular, aquí y ahora, de una actuación previa en que aquel hombre estaba, a saber: la de ejercer el oficio de pintor. Lo que ahora va a pintar es tal, en primer lugar, porque de antemano había entendido de una cierta manera ese oficio. Si lee esto un historiador del arte lo entenderá como si se tratase solo de que, en efecto, cada pintor se adscribe a un estilo. Sin duda, el cuadro nace siempre en la matriz de un determinado estilo, es decir, de ciertas formas genéricas de pintura que el autor había preferido. Esta preferencia está, pues, actuando y presente en cada pincelada, y como ella surgió en el pintor en vista de los estilos vigentes en su época, que son, a su vez, el resultado de las experiencias pictóricas anteriores, gravita todo ello sobre cada pincelada como una enorme masa de influjos efectivos que es preciso resucitar si queremos, de verdad, entenderla. Quede advertido ya, aunque de pasada, ser indiferente para que los estilos vigentes en su época intervengan en el cuadro de un pintor que este se adscriba a uno de ellos o resuelva pintar frente y contra todos ellos. Ni que decir tiene que la vida, el ser del individuo depende de su época, pero es preciso acabar de una vez para siempre con el simplista entendimiento de esta verdad, que consiste en suponer al individuo siempre coincidente con su tiempo. No hay tal: la dependencia en que estamos de nuestro tiempo es tanto positiva como negativa —es coincidir y es oponerse. La dosis de uno y otro signo varía ampliamente en los diferentes individuos. Procede este error del irreflexivo tópico que lleva a considerar los «grandes hombres» como representativos de su época, cuando es tan patente que muchas veces han representado todo lo contrario. Pocas cosas como esta revelan tan claramente lo poco que se ha pensado sobre la estructura de la realidad histórica. Para comprender a Velázquez conviene estar muy alerta en este punto, porque vamos a descubrir si su arte es un combate sin pausa contra su siglo.

Pero decir que cada pintor entiende de una cierta manera su oficio no significa solo que pinte siguiendo un determinado estilo. Además y antes que eso significa que toma su oficio, en cuanto «oficio», de una peculiar manera. Es grave cosa en el hombre esta cuestión de su oficio. Porque «oficio» es nada menos que aquella ocupación a que dedicamos la porción mayor y mejor de nuestra vida. ¡Imagínese cuál será el cúmulo de influjos que se ejercitan sobre nosotros para resolvernos a adoptar un oficio y mantenernos en él! Es una de las grandes decisiones y, por tanto, de las más íntimas y personales. Sería inconcebible, pues, que esa resolución no tuviese un perfil

también individualísimo. Lo que pasa es que los «oficios» son propiamente figurines o figurones sociales, con carácter, como todo lo social, genérico, típico y tópico, que encontramos establecidos al modo de instituciones —lo que en efecto son— dentro de la sociedad a que pertenecemos, como en el escaparate de un sastre los diversos uniformes. Al comenzar la vida vemos agitarse ante nosotros *el* sacerdote, *el* militar, *el* intelectual, *el* comerciante, *el* pintor, *el* ladrón, *el* verdugo. Cuando decidimos *ser* una de esas cosas lo hacemos siempre corrigiendo el esquema genérico de esas figuras sociales según nuestra individual vocación. Nadie, como no sea un caso extremo de vulgaridad, quiere ser médico, así en abstracto y según el esquema tópico que esa figura pública representa, sino médico de una cierta singular manera.

Hemos dicho, pues, muy poco de un hombre cuando hemos dicho que es pintor. Tenemos inmediatamente que preguntarnos: ¿qué entendía ese hombre por «ser pintor»? ¿Con qué cualificaciones precisas se determinaba a serlo? Y aun algo más simple y obvio tenemos que definir, a saber: ¿en qué cantidad aceptaba dentro del ámbito de su vida ese oficio? Los grados más diversos son posibles: desde el mero «aficionado» hasta el jornalero de la pintura. ¡Pasmoso que, precisamente, los historiadores de Velázquez no se hayan planteado esta cuestión, que es una de las primeras con que topamos al intentar entenderlo!

Una de las cosas que más influyen en cuál sea el estilo de un pintor es cómo tome el oficio. Por tanto, va también incluso este elemento en la significación de cada pincelada. Pero esto —adoptar un oficio y ello de una precisa manera— no es ya cuestión meramente artística. Hasta aquí todo lo que íbamos encontrando manifiesto en el pigmento era asunto estético, pero ahora transcendemos el círculo del arte y salimos a la totalidad de una vida. El oficio se decide en vista del panorama con que la existencia se nos presenta. Es una elección entre las formas de ser hombre que la época nos propone como posibles, o es, frente a todas estas, una radical invención nuestra a que llegamos en vista de que las vigentes no nos satisfacen. El primer pintor lo fue porque las otras maneras de ser hombre no le petaban (1). Que un individuo se resuelva a ser pintor y a serlo de tal preciso modo, depende, pues, por un lado, de lo que sea su época, y

(1) Puede verse la teoría de los oficios y profesiones en la serie de artículos *Sobre las carreras* y en *Ideas para una historia de la filosofía*, antes citado. [En *Obras Completas*, volúmenes V y VI, respectivamente.]

en ella, el oficio de pintor; mas por otro, de lo que él sea como hombre. Es sencillamente inconcebible que los historiadores del arte ignoren todas estas cuestiones. Cuando han dicho que un hombre es pintor se quedan con su pintar y dejan al hombre. Es lo que llamo la «falacia del atributo». Aplicamos a un sujeto un atributo, pero éste se nos vuelve león y se traga al sujeto sin que quede de él ni la raspa. Se trata de una enfermedad constante que padece el intelecto. Yo intento aquí reobrar radicalmente contra ese morbo y siguiendo, como siempre, dócil a mi maestro Perogrullo, invito a reparar que si es cierto decir de un hombre que es pintor, es mucho más cierto afirmar que ese pintor es un hombre y que lo es no solo aparte de ser pintor, sino en tanto que pintor, pues pintar no es, en absoluto, otra cosa que una manera de ser hombre. La tradición estúpida que coloca el arte en no se sabe qué región exenta y extravital tiene que quedar resueltamente desnucada. Solo así podrá comenzarse a hablar de arte con algún rigor y sentido y no, como es uso, hacer de lo estético una behetría de mar a mar. En el hecho de ser pintor desemboca la vida entera de un hombre y, por tanto, la de toda su época. Y todo ello vive en cada pincelada y tiene que ser resucitado, visto en actividad, ejecutándose, funcionando. En suma, ver bien un cuadro es verlo haciéndose, en un perpetuo estarse haciendo, dotarlo de reviviscencia actualizándonos la biografía del autor. Solo así llegamos a la auténtica realidad del cuadro (1).

Aun sin las razones de trastierra que me han llevado a mí a caer en la cuenta de la importancia que tiene para entender un cuadro precisar cómo el pintor tomaba su oficio, debieron los historiadores del arte tropezar pragmáticamente con ello. Eximio ejemplo es el caso de los tres grandes pintores españoles —Velázquez, Zurbarán,

(1) Conste, pues, que si del pigmento vamos hasta la biografía, no lo hacemos como saliendo a algo que es externo a aquel y representa, cuando más, un complemento, sino, al revés, encontramos la biografía escorzada en el pigmento y es este quien nos la propone en estado de máxima condensación. Porque es él la huella inmortal de toda una vida muerta. En cada pincelada, ciertamente, actúa solo la porción de vida transcurrida hasta la fecha en que el pintor la dio, pero cuáles sean los caracteres básicos de esa porción de vida solo se nos hacen patentes contemplando la trayectoria íntegra de su existencia. Ya veremos cómo en Velázquez llega esto a paradójico extremo, de suerte que *lo más esencial de su intención artística no aparece claro en ninguno de sus cuadros, sino en la totalidad de su obra combinada con lo demás de su vida.* Tanto es así que, anticipando una de las tesis principales y más espeluznantes de este libro, afirmo que no hay medio de esclarecer suficientemente quién era Velázquez y qué se proponía en su obra si no se tiene muy en cuenta *lo que dejó de pintar.*

Alonso Cano— pertenecientes, por cierto, a la misma generación. ¿Cómo han podido los historiadores del arte aclararse la obra de estos tres pintores sin reparar en la influencia, tan manifiesta en ella, del modo diverso como tomaron su oficio? Tal vez en otros casos no brincan con tanta agilidad a la vista ese influjo y esa diferencia, pero frente a la tríada de maestros se ve uno atropellado por ambos hechos. Los tres son hombres del mismo tiempo, de la misma nación, educados en la misma ciudad, amigos desde la adolescencia —sin embargo, la distancia en la manera de tomar su oficio es entre ellos enorme, y para los efectos en la diferencia de sus estilos, decisiva. En las páginas siguientes habremos de presentar esta diferencia. Pero no solo hay cambios de estilo y bajo ellos, como realidad más honda, modos particulares de tomar el hombre su oficio de pintor, sino que aún hay un estrato más profundo de cambios en el arte.

Sería incurrir en repeticiones anticipar aquí lo que sobre ello hay que decir, pero era, a la vez, conveniente aludir desde luego a ese concreto caso para obviar la deplorable tendencia surgida ya seguramente en el indócil lector a suponer —el lector español, de temple bronco y espantadizo, suele más que leer contraleer y su indocilidad le impide, a veces, enterarse de lo negro que se le pone delante— a suponer que cuanto va dicho en esta introducción son «vagas teorías» a que no corresponde realidad.

Claro es que si se muestra recalcitrante siempre cabe desafiarle, a él o a quien sea, a que explique una pincelada cualquiera de Velázquez sin hacer intervenir en ella la biografía entera del pintor —la cual implica toda la historia de su tiempo— y con intervención sustantiva y directa, no meramente oblicua y adyacente, eligiendo para ello no una pincelada sobresaliente, que desde luego anuncie su riqueza significativa, sino una de las más míseras e inanes, por ejemplo, cualquiera de las que componen el fondo puesto a sus *Pablillos de Valladolid.* Se trata de una serie de pigmentos que no pretenden representar objeto alguno ni real ni imaginario, ni preciso ni difuso. Lo que nos ponen delante no es cosa ninguna, ni es siquiera un elemento. Aquello no es tierra, no es agua, no es aire. En la intención con que el autor dio estas pinceladas nos es, desde luego, palmario que se proponen desterrar de nuestra vista toda alusión a figura o forma cualesquiera, vaciar nuestra atención de cuanto no sea el cuerpo del truhán. A este fin embadurna el lienzo con una materia homogénea e informe, en que nada atrae ni distrae, y además emplea para ello un color pardusco que no es color de nada, un color inventado *ad hoc* en el taller para servir exclusivamente una finalidad de técnica

pictórica: destacar la figura de Pablillos y de ella su volumen o corporeidad —valor plástico este último que pronto desaparecerá de sus cuadros. Aun sin demorarnos en ello, reparemos ya aquí en lo poco que nos sirve calificar la pintura de Velázquez como realismo. Pues aun admitiendo por un momento que esta apelación valga para el modo de estar pintado el personaje, no vale para el cuadro, porque el cuadro no es solo la figura, sino también el fondo, y este fondo no solo no es realista, sino que ni siquiera es irrealista, sino franca y violentamente des-realista, ya que busca anular en torno toda remembranza de objeto. Velázquez ha querido aquí crear la nada en torno a Pablillos rodeándole de una invención arbitraria que es un mero experimento de taller.

Ahora bien, cincuenta años antes un lienzo así no hubiera sido considerado por nadie como un cuadro, sino como una pintura en gestación, inapta aun para salir del obrador. Este cuerpo flotando en el vacío, como un negro aerostato, solo podía ser un feto de cuadro. La claridad, pues, que este primerísimo sentido de la pincelada nos ofrecía se nos niebla gravemente. Porque ahora resulta que ni siquiera sabemos si es la pincelada de un cuadro o la de un boceto, con lo cual sale del lienzo disparado contra nosotros, como un chorro a presión, todo este rosario de ineludibles cuestiones:

1.ª Un lienzo en este estado ¿es para Velázquez un cuadro? A esto podemos contestar, desde luego, sin más que echar una ojeada instantánea sobre toda su obra, diciendo que casi todos los cuadros de Velázquez son, en una u otra medida, por una u otra razón, lo que pocos años antes todo el mundo hubiera llamado «cuadro sin acabar».

2.ª ¿Qué ha tenido que pasar en la evolución interna de la pintura para que un pintor pinte formalmente «cuadros sin acabar»?

3.ª Cualesquiera fueran las causas en virtud de las cuales la evolución hubiera *debido ser* tal, habría resultado imposible si una parte del público no hubiera llegado al punto, en su educación artística, de poder *ver* como cuadro completo un «cuadro sin acabar». Por tanto, ¿qué ha pasado en la evolución externa —social, colectiva— de la pintura para que esto fuese posible? Nótese la enormidad que ello representa. Como todas las artes, la pintura empieza produciendo obras que gusten al público. Es el pintor quien busca al contemplador y a él se adapta. El cuadro es pintado para seres humanos gobernados por exigencias e intereses humanos y he aquí que, de pronto, la pintura se vuelve del revés, da la espalda al público y produce obras que, en notable proporción, solo tienen sentido

desde el punto de vista técnico del pintor: son experimentos de taller. Ello significa que una parte decisiva del público está dispuesta a que se cambien las tornas y ser ella quien se adapte a las predilecciones del pintor como técnico. Sin percibir lo escandaloso y enigmático del hecho, llamóse muchas veces a Velázquez en el siglo pasado —sobre todo por ingleses y franceses— «el pintor para los pintores». Este arte de Juan Palomo, esta pintura para pintores no es demasiado extraña en un tiempo como el nuestro que tiene también una física para los físicos, hermética para los demás mortales, un derecho para los juristas (Kelsen), una política para los políticos (revolucionarios profesionales), pero no se sabe cómo y en qué sentido pudo darse hacia 1640.

4.ª Cambio tan radical no puede nivelarse considerándolo solo como un nuevo estilo. Supone, más bien, que ha cambiado lo que se entiende por pintura, que esta ocupación —crearla o gozarla— tiene un papel y una función en la economía general de la vida distinta de la que en las generaciones anteriores había tenido. Es un error fundamental creer que las variaciones en la historia de un arte se reducen a variaciones de estilo, cuando en muchos casos se trata de que se ha modificado el sentido mismo de ese arte, lo que la humanidad cree estar haciendo cuando lo ejercita, la finalidad a que responde en el organismo de la existencia. La identidad de nombre —poesía, pintura, música— que aplicamos a producciones de todos los tiempos ha ocultado estos cambios sustantivos sin aclarar los cuales es vano querer, en serio, «hablar de literatura, de pintura, de música». La poesía en Homero, en Lope de Vega, en Verlaine no es diferente solo por la diferencia de los estilos, sino que «hacer poesía» significa una ocupación distinta en cada uno de ellos. Parejamente la pintura en la Cueva de Altamira, en Giotto, en Velázquez, aún más que como estilo, se diferencia como función viviente. El pintor de Altamira al pintar está practicando magia, Giotto está rezando *al fresco*, Velázquez pinta pintura como tal. Por cierto que de los tres modos de ponerse a pintar el más extraño, el más difícil de entender es este último (1). Sostengo que, sin aspavientos revolucionarios —Velázquez es el gran señor incompatible con todo aspaviento—, en él la pintura sufre el cambio más radical que había experimentado desde su iniciación en Giotto. Ya veremos en qué consiste.

Es evidente que cambios de este porte no son hecho doméstico

---

(1) Sobre este punto, cuya importancia no es fácil exagerar y que implica la «historización radical» de todos los conceptos que al hombre se refieren, véase algo en *Ideas y creencias* y en el artículo «Apuntes sobre el Pensamiento: su teurgia y su demiurgia» (*Obras Completas*, vol. V.) Fue

del arte, originado solo o principalmente en su evolución interna o en su evolución externa (social), sino que, tratándose de una variación en el puesto y papel que a un arte atañe en la esfera toda de la vida, pertenecen a la evolución integral de esta. Trascienden, pues, de la historia del arte y nos consignan a la historia entera, la única que es verdaderamente historia (1).

---

un gran avance cuando, en vez de representarse la historia del arte como una línea de recta continuidad, Riegl y Schmarsow, Wölflin y Wörringer vieron en ella una línea zigzagueante, cada uno de cuyos cambios de dirección significa el comienzo de una nueva intención de arte o «querer artístico» *(Kunstwollen)*.

Con ello se evita considerar las variaciones del arte como mudanzas progresivas o regresivas de una misma técnica puesta al servicio de un mismo y único propósito estético. Al reconocer «intenciones de arte» diferentes que brotan aquí y allá a lo largo del tiempo, se advierte que no hay una sola técnica y en ella los grados diversos de perfección, sino varias técnicas diferentes, evocada cada una por determinado propósito artístico. Esta fértil idea, que haciendo de la historia del arte una rigorosa morfología la ha mejorado y precisado sobremanera, no transciende, sin embargo, el círculo de las variaciones de estilo. La morfología, en efecto, se limita a describir con gran precisión las formas típicas del arte filiándolas en estilos, como hace en botánica o zoología la taxonomía. De estas ciencias naturales procede el método morfológico. Parte, pues, de las formas artísticas tal y como están patentes en la obra, compara unas con otras, define especies y géneros y seria cronológicamente los tipos estilísticos. Pero todo esto indica que ve las formas desde fuera, no entra en su génesis y no explica por qué han surgido. Viene a ser, a lo sumo, una cinemática histórica del arte, imprescindible como instrumento para su efectiva historia, pero que, por lo mismo, se queda a sus puertas. De aquí que la idea de los diferentes *Kunstwollen* no sospeche siquiera el tema a que en estos párrafos del texto me refiero, los cuales invitan a hacerse cuestión de las variaciones funcionales del arte, es decir, no *cómo* se pintan, no si se pintan estas formas o las otras, sino *para qué* pinta el hombre en cada época, cuál es el papel que la faena de pintar tiene en el sistema de finalidades que es la vida humana en cada generación.

Solo una vez aclarado el *para qué* se pinta en tal siglo entendemos un tanto *por qué* se pintó de tal determinada manera. Esto no es ya mera descripción, sino explicación. No se miran ya las formas desde fuera de ellas, sino, al revés, partiendo de su aspecto, que es su externidad, se entra dentro de ellas reconstruyendo su génesis, asistiendo a su concepción y nacimiento; en suma, comprendiéndolas en su intimidad.

(1) En *Ideas para una historia de la filosofía* (O. C., VI), hago ver que lo hasta ahora llamado «Historia de la Filosofía» ni es tal historia ni lo es de la realidad «Filosofía», porque, propiamente hablando, solo hay, solo puede haber «Historia de Hombres». Lo propio había de decir de la «Historia del Arte», de la «Historia de la Literatura», que solo serán auténticamente historia en la medida en que escorcen la historia entera de vidas humanas, personales y colectivas.

Cuando al hablar, un momento hace, de que cada pintor toma su oficio de una cierta manera, hacía yo notar que esta expresión puede entenderse en dos sentidos —uno trivial, en que oficio vale como estilo; otro más penetrante, en que lo que toma el artista a su modo es el oficio en cuanto oficio—, dejé para este lugar una tercera potencia de significación que esas palabras pueden tener. En efecto, si la pintura varía, no como mera variación de estilo, sino nada menos que como función de la vida humana, claro es que con ello se modifica radicalmente el rango, carácter e inspiración del oficio.

5.ª Porque todos los números antecedentes convergen para imponernos esta pregunta: si en Velázquez la pintura cambia no solo de estilo, sino de sentido humano y se vuelve «pintura para pintores», ¿cómo entiende y toma su oficio? ¿Cómo siente él su profesión? ¿Cómo recibe el público ese modo de «ser pintor»? Porque, ya lo he dicho, sin ciertos grupos que aceptasen la innovación Velázquez no existiría, pero es incuestionable que la mayor parte del público se resistía a tolerar un pintor de «cuadros sin acabar». No es solo el viejo y envidioso Carducho quien alude a ese hecho escandaloso en casi todas las páginas de su libro, sino que entera la vida de Velázquez transcurre envuelta en un equívoco comportamiento de su contorno social. Yo no tengo culpa de que esto no sea notorio ni se haya dicho nunca; pero, como veremos, salta a la vista, se entiende, de quien no sea ciego. Mas si esto es así, necesitamos rectificar la idea que habitualmente se tiene de quién fue el hombre Velázquez, de lo que fue su vida y de lo que es su obra. Es sólito y muy atinado caracterizar esta por el reposo y la impasibilidad que manifiesta y nos consiente degustar. Como, por otra parte, en la vida de Velázquez no hay ninguna escena melodramática, ni hirió a ningún convecino o acaso a su mujer —cosa que hizo Alonso Cano—, ni le vemos andar a la greña con nadie ni hacer el menor aspaviento, se resolvió que en sus cuadros no había más que reposo o impasibilidad, no había, pues, lucha, fiereza y heroísmo. No suele estar pronta la pupila más que para heroísmos que aun siendo efectivos lo son con instrumentación retórica. Se es de ordinario ciego para el heroísmo que se oculta y recata a sí propio, mudo, sordo y sin perfil, pero tanto más terco, resuelto y permanente. Todo esto trajo consigo que los historiadores del arte acallasen una sensación punzante y desazonadora que, por fuerza, les había llegado siempre de los cuadros velazquinos o más bien de tras ellos. Sin duda nos ofrecen reposo, impasibilidad tan resueltamente que por ello a muchos parece la obra de Velázquez

«vulgar» y que «no dice nada». Son gentes las cuales necesitan que el pintor las halague o que finja siquiera preocuparse tanto de ellas que empiece a puñetazos con ellas o, por lo menos, que ejecute un número de circo descoyuntándose en su presencia, como hace el buen Greco. Pero tras ese reposo e impasibilidad, los historiadores del arte, hombres por fuerza sensibles a estas cosas, tuvieron que tropezar con un *hinterland* de fisonomía muy distinta, adusto, duro, implacable e infinitamente desdeñoso y distante, como no trasparece, que yo sepa, en ningún otro pintor de toda la historia del arte. Se comprende que aquella casta de contempladores no perciba esto, porque son gente petulante, como lo es siempre el irresponsable, y a lo que menos están preparados es a que un cuadro sople sobre ellos bocanadas de desdén. Los historiadores del arte han visto esto, han tenido que verlo siempre, pero no han sabido qué hacer con ello. Les parecía contradictorio del reposo, tranquilidad, impasibilidad patentes en este arte, sin caer en cuenta de que esas cualidades no son regaladas, antes bien, son un resultado, logros a que el artista llega merced a enérgicos esfuerzos que son, por lo mismo, de signo contrario a lo conseguido con ellos y resultante. Los ingredientes con que está hecha una cosa son siempre y por fuerza de distinto cariz que el compuesto en el cual desaparecen actuando a retaguardia. El reposo de Velázquez está logrado y sostenido a pulso, merced a una constante tensión, digamos más, a un *combate sin pausa contra todo su siglo*. Esta dureza que hay en los cuadros de Velázquez tras su reposo incomparablemente cómodo es la dureza de un bíceps contraído y la fiera disciplina de un combatiente en la brecha, resuelto a no ceder un paso ni pactar en lo más mínimo. Y todo ello sin ninguna gesticulación, sin permitirse retórica de beligerante, sin anunciar en los periódicos que va a luchar, que ya está luchando, que continúa luchando, haciéndolo simplemente día tras día. No hay vida de hombre eminente a quien le hayan pasado menos cosas que la de Velázquez, de aspecto más vacío y nulo. Sin embargo, esa vida como hueca está toda ella llena de lucha en cuanto a su arte se refiere. De aquí que sea una de las vidas más enigmáticas, difíciles de entender con que puede tropezarse. Hay que entrar en ella, por lo mismo, máximamente alerta, dispuesto a no fiarse uno ni de su propia sombra, seguro de que este señor tan displicente, genio de la reticencia, no va a orientarnos lo más mínimo sobre su arcano destino, sino que quedamos atenidos tan solo a nuestra capacidad de detectivismo, auxiliado por algún método claro que nos impida perdernos en el laberinto que es siempre una existencia humana.

Véase cómo nuestra atención, sin más que oprimir levemente el pigmento, ha recibido de este un borbotón de vivacísimas cuestiones. Tras de la mancha que yace inerte en el lienzo, entregada a su quietud y estupidez de mineral, se incorpora, tenso y vibrando, todo un organismo de anhelos y renuncias, de ataques y defensas, de influjos positivos y negativos, de creencias y de dudas —todo Velázquez, en fin, viviendo íntegramente en ese instante mientras sus dedos se agitan sobre la paleta preparando la pincelada. Esos dedos de pintor —dice Bellini, escritor italiano de aquel siglo— son *dita pensosa*, dedos meditabundos, llenos de preocupaciones, donde se condensa toda la electricidad de una existencia, como en la borna de la dínamo cuando el chispazo va a fulgurar. Y eso, todo eso, es lo que necesitamos resucitar, verlo de nuevo funcionando, operante, aconteciendo para poder presumir de que hemos visto, en verdad, la pincelada.

Aunque lo dicho es solo una esquemática selección entre muchos otros temas que sería forzoso suscitar, ejecutada con la finalidad exclusiva de abrir brecha en el hermetismo de algún díscolo lector, puede servir como ejemplo del método que en este libro se sigue. En ese ejemplo cabe comprobar, paso por paso, que no se trata de cuestiones añadidas por mí al hecho que es el pigmento, traídas a colación en virtud de extrínsecas reflexiones, sino que todas ellas provienen de él, están dentro de él y él nos las impone. Al hacérsenos equívoca, problemática aquella pincelada nos transfiere a una esfera más amplia que parece prometernos la clave del enigma. Esta esfera más amplia es la obra entera de Velázquez contemplada bajo el ángulo preciso de si es en ella o no frecuente el «cuadro sin acabar». Mas la respuesta afirmativa no hace sino convertir esa esfera toda en un nuevo problema: cómo es posible hacia 1630 una pintura que pinta cuadros sin acabar. Y como entrevemos ya en una primera ojeada que esa pintura fue posible, *pero no era un hecho normal y cómodamente asentado en los usos del tiempo*, no tenemos más remedio que desembocar en el problematismo integral de la vida de Velázquez, la cual no pudo ser una vida normal ni cómoda, cualesquiera sean las apariencias y la figura tradicional que se le atribuyan.

Se trata, pues, de una trayectoria en que cada paso nos obliga a dar el siguiente con dialéctica necesidad. Esta dialéctica no es de conceptos, sino real; no es del *logos*, sino de la cosa misma. Es la dialéctica del hilo al tirar del cual sacamos el ovillo. Nosotros queríamos la hoja, solo la hoja, pero resulta que la hoja no termina en sí misma, sino que prosigue en el pedúnculo. Tenemos que llevarnos también

el pedúnculo. Pero este continúa en la rama que emerge de un tronco sostenido por ocultas raíces. Si queremos, de verdad, llevarnos la hoja, tenemos que arramblar con el árbol entero después de desenterrar su raigambre. Es el destino ineluctable de todo lo que es esencialmente parte de un todo: aquella solo es lo que es refiriéndola a este. Lo cual demuestra que si un cuadro es algo más que la materia textil del lienzo y la madera del marco y la química de los colores, vale como verdad literal lo arriba dicho: que un cuadro es el fragmento de la vida de un hombre y no es otra cosa.

Tomándolo así, por tanto, en su más auténtica realidad, conseguimos la reviviscencia del cuadro que es la forma óptima —y, en consecuencia, ejemplar— de su contemplación. No pretendo podar a nadie el albedrío para que no mire los cuadros según le venga en gana; pero conste que cualquiera otra manera distinta de aquella es secundaria y deficiente.

Inevitablemente, el «beato del arte» clamará que delante del cuadro no le interesa nada su historia ni la del autor, sino la contemplación puramente estética, porque «los valores artísticos son eternos». Esta es la beatería. Hoy, más que nunca, se ha dado en ornar con el epíteto de eternas las cosas más diversas, hasta el punto de que lo eterno se ha puesto a perra gorda el ciento. Frente a este abismo, que no es sino frivolidad a lo divino, conviene hacer constar que en el hombre en cuanto hombre no hay nada eterno, sino que todo es en él transitorio, corruptible, cosa que llega un día y otro día se va, cuna en vuelo a sepultura. No hay una «belleza eterna» ni una «eterna verdad». El hombre es lo contrario de todo eso, porque es esencialmente un menesteroso —el menesteroso de eternidad. De la eternidad tenemos solo el muñón. El que carece de eternidad tiene que contentarse con transcurrir, y esa faena de transcurrir es lo que hace el tiempo. Mas el tiempo efectivo no es el de los astros, que es un tiempo mineralizado, abstracto, irreal y que, por eso, porque es irreal, se da el lujo fácil de no acabar nunca. Ese tiempo que fabrican los relojes solo existe si alguien lo cuenta y lo mide. El tiempo verdadero, en cambio, es el que absolutamente se consume y se acaba, el que consiste de suyo en horas contadas, en suma, el tiempo viviente cuyo nombre propio es «historia». La razón de este nombre está en que todo hombre al vivir su tiempo se encuentra en él con vestigios de otro que no es el suyo, tiempo vivido por otros hombres y ya consumido que, por eso, se llama «pasado». Esto proporciona a la existencia humana el extraño carácter de que no empieza, sin más, cuando en efecto empieza, sino que «viene de antes». Para que no lo

dude, para que no lo olvide, dondequiera que ponga los ojos ve alzarse, como una espectral ruina amonestadora, el fantasma del pasado.

De manera formal no cabe, pues, contraponer una contemplación puramente estética a una contemplación histórica del arte. El que cree practicar aquella hace, sin advertirlo, uso de esta, salvo que se contenta con la cantidad de historia que buenamente tiene en la cabeza. Inexorablemente, una vez que despertó en el hombre el sentido histórico, toda contemplación lleva consigo la óptica histórica: el objeto del pasado se ve como tal, localizado en su efectiva lontananza. Viceversa, la visión histórica del arte es siempre también estética, y aún habría que decirse que en cierto modo implica toda una serie de «vistas» estéticas de la obra, todas las que corresponden a los diferentes estados por que ha pasado. Precisamente es este uno de los enriquecimientos que trae consigo provocar la reviviscencia de los cuadros.

El tesoro del pasado artístico europeo, sobre todo sus más famosas obras, a fuerza de constarnos se nos ha transformado en un desván de muebles caseros; nos hemos habituado a ellos, y embotándose nuestra percepción resulta que no *nos son*. Mas si conseguimos verlas en su *statu nascendi* las renovamos y nos aparecen con la energía intacta que sus gracias tuvieron a la hora de estremecerse. Velázquez es ejemplo extremo de esto, porque combinada nuestra habituación a sus lienzos con ciertas condiciones de su estilo que analizaremos más adelante, no se puede negar que, al primer pronto, nos parecen hoy ensordecidas, sosas y como *aburguesadas*, cuando fueron en su nacimiento lo contrario: formidables novedades, inauguraciones, conquistas inquietantes, sorpresas y audacias. Tal vez fueron además algunas cosas que solo Velázquez vio en ellas.

DE LA ESPAÑA ALUCINANTE Y ALUCINADA EN TIEMPO DE VELÁZQUEZ

DE LAS CARTAS DE ALGUNOS PP. DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS (1634-1648) (1)

En Madrid un Crucifijo que estaba en el convento de San Jerónimo ha sudado sangre veintinueve horas; y llevaron al Rey un lienzo empapado en ella, y el Conde, el día que sucedió se recogió a sus solas, y no dio audiencia a nadie. Jes., abril, 1634, I, pág. 32.

1.º Que como la sentencia de la Inquisición, en que manda quemar los libelos, salió tan de repente, y luego aquel día de San Pedro se ejecutó, e iban los papeles en una arca, todos pensaban que eran huesos de algún judío, y así todos por las calles decían: ¡mueran los perros! ¡al fuego judíos! ¡crujan los huesos de los pérfidos! ¡viva la fe de Jesucristo! y otros dichos semejantes.

2.º Las calles fueron la red de San Luis, la puerta del Sol, la calle Mayor, puerta de Guadalajara, Platerías, plaza de la villa o de San Salvador.

3.º El verdugo quería echar de una vez el arca y los papeles al fuego; mandáronle que los fuese sacando poco a poco y echarlos a quemar. En un punto subían hechos cenizas por el aire; y les acometían los aviones y vencejos; y como estaban quemados, se le deshacían en el aire. Gustó mucho la gente de verlos, y decían que los animales se hacían fiesta por la quema de los libelos. He aquí lo que falta en las otras relaciones: procure V. R. hacerme favor de despachar esos papeles, y avíseme del *Convento Hispalense*, y remítamelo como tengo ya suplicado. — Cartas de algunos PP. de la Compañía de Jesús. — Julio-1-1634-I, 73.

(1) *Memorial histórico español.* Colección de documentos, opúsculos y antigüedades que publica la Real Academia de la Historia.

— Va el entremés. Ayer Viernes 26 de Mayo ahorcaron aquí dos insignes ladrones. Llevaron en su compañía otros dos cómplices en el hurto grande que aquí hicieron; pero fueron cofrades de disciplina y de diez años de galeras, porque no entraron a la parte de una muerte que los ahorcados hicieron, a fin de no ser descubiertos del que mataron que sabía su delito. Estos dos ahorcados fueron repartidos; el uno a los PP. Carmelitas descalzos, el otro a la Compañía; aquel cobarde, este alentado: con ambos se trabajó gloriosamente. Pero vamos al caso.

El ahijado de los PP. Carmelitas se llamaba Pedro; el carmelita que le ayudaba Fray Cirilo. Llevaba un compañero, muy buena cosa, que hasta llegar a la horca guardó un singular silencio y admirable modestia. Iba al lado del jumento que llevaba a Pedro, cuando estando cerca de la horca *irruit spiritus in eum*, no el de su patriarca Elías, sino el de David, bailando ante el arca de Dios, y poniéndose enfrente del ahorcado delante del jumento, prorrumpió en estas palabras bailando y dando saltos de placer: Pedro mío, ¡alegría! ¡alegría! ¡que te llegó la libertad! ¡Alegría! fiesta, ¡Pedro mío, que presto te verás con Dios! ¡alegría! ¡alegría!

Llegó el dicho Pedro al pie de la horca no tan alegre y alentado como eso, y bajando de su jumento, dijo: «Señor denme un poco de vino para cobrar aliento para este paso.» Trajéronle un buen jarro de vino tinto, tomóle; vio el vino tinto, de que no era amigo y dijo: «¡Jesús vino tinto! ¡Jesús! ¡quítenlo allá!» y luego volvióse a su Crucifijo y dijo: «Cristo mío ayudadme en este paso, ayudadme»! A esta sazón salió el compañero del padre carmelita y dijo: «Padre Fray Cirilo reconcilie a este hombre que dijo: ¡Jesús! al vino tinto.» Esto se oyó y dicen que añadió: «por lo que sintió interiormente de impaciencia contra el vino tinto». Trajeron un cuartillo del blanco de Alaejos y soplando la espuma, que dijo era mal sana, se coló todo el cuartillo. Luego le subió el verdugo, y le dijo: «Sube amigo Pedro; que has de predicar aquí como un apóstol» y dicen que cuando estuvo arriba comenzó a predicar y antes de acabar el sermón espiró en un punto arrojado de la horca por el verdugo. — Jes., Mayo-27-1634-I-54-55.

—Yo llegué de mi jornada anoche y las nuevas que he hallado son las siguientes. En la primera soy testigo de parte del caso, que es bien particular. Llegó aquí una compañía de comediantes, autor Roque, en la cual el primer papel era Jacinto Varela, que fue siendo muchacho, discípulo de artes del P. Pedro Pimentel, y cuando hu-

bimos de partir, por no hallar mulas, nos prestó un rocín suyo en que fue y vino el P. Juan Martínez, de quien fui yo por compañero. Este rocín había estado todo el camino mansísimo, por ser como una oveja, y el día que partimos de Villagarcía caminando entre Toro y la Bóveda, se comenzó a alborotar, corriendo a una y otra parte, acometiendo a mi mula y haciendo tales extremos, que fue mucho no despeñarse a sí y al P. Maestro, el cual venía en él reventando y sudando; y se le ofreció acaso que a Jacinto Varela, dueño del rocín, le habíamos de hallar muerto. No hizo caso de esta aprensión hasta que llegando a Salamanca, nos recibieron con decirnos que el mismo día, a la misma hora, el dicho Jacinto se cayó muerto de repente en el tablado, acabando de representar una relación que había durado un cuarto de hora, delante de su mujer, a quien la hacía, y no le faltaban sino tres versos cuando de repente cayó. Iba con tanta bizarría en su dicho, que pensó el auditorio era desmayo pedido del papel, y esperaban que se levantase para victorearle; pero un médico dijo que había caído muerto. Llegaron a él y le hallaron difunto. — Jes., Set. 7 1634-I-..92-93.

— De Salamanca escribe el P. Mendo un caso lastimoso que allí ha sucedido. Un estudiante valenciano sobre yo no sé que reyerta había tenido con D. Bartolomé de Porras, natural de Sevilla, fue a su casa a obligarle a que riñese con él. No quiso D. Bartolomé y excusóse diciendo no tenía espada. Fue el valenciano y le trajo espada, y en la misma casa desenvainaron, y a las primeras idas le dio D. Bartolomé al provocante una estocada que le partió la lengua y llegó a la garganta. Huyó D. Bartolomé y está el herido de peligro, el cual estando el juez tomándole confesión, envió de secreto a un criado que avisase a don Bartolomé hiciese su hato y se pusiese en cobro, porque iba allá la justicia.—Jes., Dic. 11-1634-.-pág. 114-15.

De Madrid me escribe un hermano grandes cosas de las fiestas de cañas y toros que se hicieron en el palacio del Buen Retiro. Entró en ellas S. M. y con eso ya se ve que serían lucidas. Había el duque de Berganza enviado al Rey un león ferocísimo; quisieron probarle en estas fiestas, y trayendo el toro más bravo de cuantos pudieron hallar, los pusieron a ambos en la plaza. El león se estuvo quedo, y llegando a arremeterle el toro a él, como si no hiciera nada, de una manotada le abrió por medio, y dejándole muerto dio una vuelta muy despacio por toda la plaza y luego volvió al toro y le lamió

las heridas y se estuvo junto a él hasta que el leonero le llevó. Dicen que fue fiesta muy de ver.—Jes., Dic. 24-1634-I-p. 119.

El Duque, Conde y Almirante corrieron parejas, y como son pesados, la gente les daba voces que picasen. Todo lo hicieron bien y con grande lucimiento.—Jes., I-124-Enero-23-1635.

La Reina envió la semana pasada a Santiago de Galicia un muy rico presente que valdría más de 100.000 ducados para que Dios por intercesión del santo componga estos reinos. También el Príncipe, o por mejor decir la Condesa de Olivares, ha hecho unas cuarenta horas en San Gil. Todo es máquina de guerra y más guerra. Madrid a Julio de 1635. Jerónimo de Cepeda. Al Padre Rafael Pereyra, de la Compañía.—Jes., I-214-Julio-16-1635.

—Ayer, día de S. Andrés, yendo a sermón a su parroquia, me dijo un religioso, viendo al oficial mayor de la justicia, que es de esta parroquia: «Véle V. P., pues viene de Avila de justiciar y degollar un hidalgo.»

Fue el caso, que este hidalgo era de Piedrahita, donde estaba endevotado con una monja de un convento que allí hay, ambos viejos, y ella tan rematada por él, que una noche se salió del convento sin saberlo él y fue a su casa. Afligióse el viejo de verla; ella le dijo: «Buen ánimo que yo no he de volver a mi celda, vámonos por ese mundo.» «Vamos», dijo el buen viejo; recogió aquella noche el dinero que pudo y con una jumenta sola, en que iba la buena señora de honor, y el galán a pie, pudo llegar camino de Portugal hasta Ciudad-Rodrigo. Allí los alcanzó la justicia de Avila (cuya jurisdicción es Piedrahita); prendiéronlos; ella volvió a su casa donde morirá encerrada o emparedada; él fue llevado a Avila, donde este día fue degollado, como lo será en Zamora presto, por la misma causa y delito, un caballero que ha más de dos años que anda su causa y se defiende, pero también morirá degollado.—Jes., Dic. 2-1635-I-p. 341.

El Martes Santo en el monasterio de San Jerónimo, se trabaron de palabras C. Pompeyo de Tarsis y D. Pedro de Porras sobre los asientos en el sermón. Salieron desafiados mano a mano a la calle del Real Retiro. D. Pedro hirió a su adversario en la boca y carrillo, pero acudieron personas que los pusieron en paz. D. Pedro tomó su

rocín y su criado se fue; al herido lo llevaron a su casa a curar. Con este motivo vuelven a pensar más que nunca en la pragmática de los desafíos.—Jes., Abril 7-1637-II-p. 82.

Pax Christi, &c. La víspera de la Santísima Trinidad, estando S. M. en vísperas en la capilla entró el gentilhombre de la boca D. Luis Luján un poco antes de acabarse la función, y con la locura suya ordinaria (aunque tiene muchos lucidos intervalos), se fue corriendo hasta la grada del altar, adonde estaba el Nuncio echando la bendición, hincóse de rodillas, y dellas fuese arrastrando hasta la cortina y a los pies de S. M., y dijo allí delante de todos que había gran traición y que el conde quería matar a S. M. y al de Hijar. Turbó a todos; quisieron sacarle los capitanes de la guardia: ni quiso darse a ellos ni menos a los alcaldillos, como él dijo, sino al embajador de Alemania, porque como confusamente había oído hablar de traición contra S. M. y oyó que a él le nombraban, era darse por de ella, hasta que reconociendo la flaqueza del sujeto, se aprovecharon de su locura, y así el embajador lo llevó en su coche y puso en casa del dicho caballero, a quien otras veces había dado, le dieron esta vez bebida para que durmiese, y fue tal el sueño que nunca más despertó, y como el Conde está tan bien acepto, no hay quien le disuada al pueblo que le mató con esta bebida, porque dijo esto contra él; más la verdad es lo dicho.—Jes., II-p. 137-Junio-22-1637.

Por que coincide con esto añado lo que pasó el día del Corpus en la procesión a poca distancia de la plaza de Santa María, de donde sale. Salió de entre la demás gente un labrador y rompiendo por todos y por la guardia dijo: «¡Atrás, por la muerte vengo!» Llegó a los pies de S. M. y hincando de rodillas dijo que desde el rey Bamba hasta ahora no había habido peor gobierno, ni estado peor el Reino. Mire V. M., añadió, lo que se hace, que le espera cerca la muerte.» Asustóse S. M., y estando cerca el Duque de Pastrana (que nos contó esto) le dio con la vela en la cabeza, y quiso la guardia pasar adelante, si bien el Rey dijo que le dejasen y se fue. Y consultando el Consejo de Castilla si le prenderían, resolvieron que no porque haber dicho D. M. «dejadle», fue librarle de toda molestia. No obstante se ha mentido que le prendieron, que le dieron mil tormentos y que murió de ellos, y lo contaban y juntaban con D. Luis Luján, que como he dicho no hay para qué.

Guarde Dios V. R. como yo deseo. Madrid y Junio 22 de 1637.

Cristobal Perez = Al P. Rafael Pereyra, de la Compañía de Jesús en Sevilla.—Jes., II-p. 137-Junio-22-1637.

Estos días han sucedido dos casos particulares. El uno que entre la una y dos de la noche fueron 20 enmascarados en casa de la nevera, que vive en la última casa del pueblo, y cercando los 14 la casa, entraron por los corrales de los pozos seis o siete de buen pelo con sus máscaras y bien armados con pistolas. Toparon dos mozos, a los cuales maniataron fuertemente; preguntáronles qué gente estaba con su señora y respondieron que ella sola con sus hijos y criados, que por ventura esto fue no poca ocasión que llevasen su hecho hasta el fin. Con tanto uno se quedó en guardia de los mozos, y los otros fueron a romper la puerta por donde se entraba por la parte de los pozos a su casa. Al ruido despertó la señora y dijo a una criada: «mira qué ruido es ese de la puerta»; respondió: «Señora, es el aire.» «No puede ser tanto ruido, dijo el ama, del aire; levántate y míralo.» Fue la criada y vio como cinco o seis hombres rompían la puerta. Díjolo a su ama, y ella se puso un faldellín y cobró ánimo, poniéndose en las manos de Dios. Rota la puerta, subieron donde ella estaba y poniéndole cinco pistolas a los pechos, le hizo uno de ellos un razonamiento de esta suerte: «Señora, nosotros somos gente principal, padecemos extrema necesidad, y ella nos ha obligado a hacer lo que nunca pensamos. Vuestra merced se sirva de socorrernos, porque a solo esto hemos venido.» Ella con muy buen desenfado les dijo le pesaba de que su necesidad les hubiese obligado a un medio tan ageno de gente principal; que lo que ella podía hacer era partir con ellos de lo que tenía, y lo haría de muy buena voluntad, y que advirtiesen tenía cinco hijos niños y se contentasen con eso. El de la proposición dijo: «por Dios que tiene razón, sea enhorabuena». Aprobaron los otros con tanto, pidieron las llaves y dióselas y díjoles: «allí está en aquel aposento el dinero que hay en casa (que como ahora no se vende, hay poco) si Vds. vinieran en verano pudieran hallar más». Fueron y sacaron de 2.000 reales 600. Después dijeron: «abra vuestra merced este escritorio»; abrióle y hallaron 50 doblones en una gabeta. Preguntaron por las joyas, ella respondió: «aquí están en esta arca». Quiso uno abrirla y dijo ella: «déme vuestra merced la llave, que no acertará», y saltando por encima de la cama, que estaba el cofre detrás de ella, le abrió y escondió con grande diligencia otras joyas sueltas entre la ropa blanca que tenía, y luego sacó el cofre y dijo: «hé aquí el cofre, abrióle y dijo: escojan Vds. primero, y luego escogeré yo, pues así me lo han ofrecido» y partieron

de esta suerte las joyas. Hecho esto, preguntáronle por una sortija rica de diamantes y dijo: «Señores, esa traigo yo puesta en este dedo diez años há, que debo de haber engordado y no la he podido sacar, y si no prueben Vds.» Probó uno y dijo otro: «cortarla si no quiere salir». Ella respondió, no entendiendo bien si lo habían dicho por el dedo: «eso es inhumanidad, por una cosa de tan poca importancia cortarme un dedo». A lo cual respondió el que lo había dicho: «ni digo sino la sortija». El que hizo la plática se volvió a ellos y les dijo: «Señores, esta sortija está en sagrado. V. md. se queda con ella y vive Dios que ha andado tan noblemente que me pesa de que haya sucedido esto por su casa de vuestra merced», y volviéndose a los compañeros les dijo: «aquí no hay más que hacer; vamos en casa de su madre, que está pegada con la de la Nevera.» Ella les dijo: «señores, pues Vds. me han hecho tanta merced, les quiero suplicar me hagan otra.» Dijeron que de muy buena voluntad. «Señores, mi madre es vieja y como un soplo, si Vds. pasan a su casa, ha de morir de cierto; así ruégoles logren lo que llevan sin sobresalto, que ya que me llevan lo poco que tengo y me quedo sin hacienda, no me quede también sin madre, que les aseguro, a ley de mujer honrada, que en su casa no hay un real, que poco o mucho lo que tenemos, todo lo tengo yo.» El capataz dijo: «V. md. goce su madre y nadie le dará pesadumbre, que su modo y cortesía es de suerte que aun lo que llevamos nos pesa, y si la necesidad no nos obligara se lo dejáramos. Quédese con Dios.» Con tanto se fueron por donde entraron; llevarían valor de 1.600 ducados, sin duda, confesados por la mujer al padre que la confiesa, de casa; otros dicen más, y no es. Tomo II-p. 419-421-Mayo-27-1638.

A este colegio ha venido un hereje dunquerqués con deseo de convertirse a la fé católica; ya le andamos instruyendo en la fé; y dice él que se movió a ser católico, porque estando él y su padre en la guerra peleando, vino una bala y mató a su padre. El hijo estaba tocando el pífano; vino otra bala y sin hacerle mal ninguno le llevó el pífano de entre las manos y boca; juzgó con esta dicha que le avisaba Dios se convirtiese, y así vino a que la Compañía le ayudase.—Jes., 29-Oct. 38-III-p. 80.

—Una pragmática ha salido en que se manda con graves penas a los señores que ninguno galantee en Palacio a las damas, si no fuere en público, y totalmente se les prohibe el mudar traje o hacer disfraz en orden a esto.—Jes., 16-Nov. 38-III-p. 97.

—El primer día de Pascua se había de hacer en el Retiro una comedia con grande cantidad de tramoya, en un estanque que hay de extraordinaria grandeza. Habíase de ver desde los barcos, y para esto tenían juntos mucha cantidad de ellos y de góndolas, y había enviado el duque de Medina de los Torres desde Nápoles muchas de ellas y ricos presentes para los reyes, damas y señoras y una grandiosa merienda. Empezóse la fiesta y comenzó a picar el aire y las barcas y góndolas a dar vaivenes; cobró fuerza el aire y los barcos empezaban a chocar unos con otros y la Reina a grandes voces mandó sacasen al Príncipe de aquel peligro. Hízose, asegundando las damas grandes voces, con que S. M. mandó le sacasen a tierra. Salió y también todos los demás con más priesa que habían entrado, que no fue pequeña y la fiesta se malogró. Después llegaron los correos que arriba digo, que fue acabar de desazonarlo todo.—Jes., 12-Jun. 39.-III-267-68.

—Tramoyas y comedias del Retiro se comunicaron libremente al pueblo por la generosidad de S. M., de cuya orden se dijo por carteles que todos podían ir. Hoy se vienen SS. MM. a Palacio.—Jes., 22-Jun. 39.-III-p. 270.

—Estos días estando paseándose por el Prado el conde de Oropesa y el duque de Alburquerque, emparejó con su carroza otra de damas. Serían las diez de la noche; llamó una de ellas al duque y con esto los dos se apearon y se pusieron a hablar en los estribos; fueron luego acometidos de tres; uno cayó con el de Alburquerque, y dos con el de Oropesa. El de Alburquerque derribó al suyo en tierra de una estocada, aunque no se sabe le hiriese por venir armado. Al de Oropesa le dieron una estocada por el carrillo, que atravesándole la valona y el cartón de la golilla, le hirió en el hombro; perdió su fuerza el golpe con dar en el cartón, con que las dos heridas del rostro y hombro no fueron de consideración.

El día siguiente el marqués de Almenara, de noche riñendo, le atravesaron un brazo; corre peligro de quedar manco. Todas estas cosas ocasionan la poca edad y las mujeres.—Jes., 12.-Jul. 39-III-293-94.

—Tiene Casares algunas aldeas y lugares de su jurisdicción en unos montes a tres o cuatro leguas de aquí. En uno de estos que se llama Genalguacil, vivió en tiempo del alzamiento un morisco llamado Alonso Martínez Arrebaje, rico en demasía, de muchos ganados

y de muy grandes cortijos que tuvo en Casares, grandemente adinerado y tanto que por ello le quisieron los demás alzar por su rey, aunque después los mismos moriscos le mataron por haber sido él el que hizo los conciertos y partidos. Este, antes de su muerte, había dispuesto de toda su hacienda y juntado gran suma que escondió, y que nunca se ha podido descubrir por mas codiciosos que ha habido de tan gran riqueza. Estos días se ha aparecido algún demonio a un mozo de Genalguacil en forma de Arrebaje, vestido a la manera que lo usaba, en yegua blanca a la gineta, bien dispuesto, y le ha dicho que su tesoro está en cierto charco de un valle de Almachar, un cuarto de legua del lugar dicho. Persuadiósele con notables circunstancias por muchas veces que se le apareció de algunas de las cuales hay testigos que le oyeron hablarle, aunque no le vieron. Díjole que lo sacase y que después dispusiese de parte de ello en buenas obras, y que él le aparecería después y le diría algunas cosas que había de hacer. El moro vino a registrar su tesoro ante Don Pedro Aguado, corregidor de Casares, y que V. P. ha conocido asistente en Marchena. Dificultó el caso D. Pedro y fueron tantas las instancias del hombre, y con tantas y tales circunstancias, que le fué forzoso admitir el registro. Aparecióselе después el Arrebaje al mozo, y dijóle que ya que había dado cuenta, fuese en buena hora la justicia, pero que la primera noche les haría una burla con una tormenta. Así acaeció, y añadió que nadie le conjurase, porque había treinta años, habiéndose aparecido a su madre del dicho mozo, le trujeron un clérigo de Sevilla, el cual le había conjurado por espacio de esos treinta años pasados, y el clérigo se lo había pagado, porque él lo había muerto en una bodega de Triana. Todo ha sido verdad como lo cuento, y la justicia está allá en sus diligencias. Trabajan algunos veinte hombres en desaguar el charco que es muy hondo, y en abrir curso al arroyo por otra parte para descubrir este misterio y saber lo cierto. Yo creo que está allí el tesoro por cosas que yo he sabido antes de ahora de secreto, pero no creo que lo han de sacar, por lo que yo también me sé de persona y en sazón que no había de mentirme.

Al fin el caso ha sido raro y con muy raras circunstancias, que no las sufre la brevedad de una carta. Presto veremos los efectos de estas diligencias. El mozo anda atarantado de asombro, y temo le cueste la vida.—Jes., 7-Sept. 39-III-330-31.

—Ahora entra una cosa bien singular que refirió el señor Conde-Duque a su confesor, y se la escribieron varias personas, y es que dejando hacia la parte donde está la laguna cerca de Salsas 2.000 hom-

bres nuestros, al tocar a embestir los nuestros en los enemigos, calando las picas y sacando las espadas, se vio con la oscuridad de la noche en las puntas de las picas y espadas, en cada una estrella o cosa que lo parecía, tan resplandeciente al parecer como las del cielo, cosa que admiró grandemente a los nuestros y los revistió un espíritu tan alentado que dicen blasonaban los soldados que si toda Francia los acometiera, no dudaran de embestirlos. Si lo fuera en una u otra pica o espada, razón natural se diera de este suceso; mas el ser en todos y en esta ocasión parece tiene mucho de misterio y que Dios quiso favorecer o con medios naturales la justicia de su causa, o con extraordinarios para alentarlos, y que fiasen más del poder divino que de las fuerzas humanas. De este suceso no hay duda fue cierto, lo demás se deja al juicio de los bien entendidos.—Jes., No. 8-1639.-III-351.

—El eminentísimo señor cardenal Borja, presidente del Supremo de Aragón, después de haber besado las manos a S. M. y dándole las buenas Pascuas, tuvo en su casa al dicho Consejo una famosa comedia, y el día siguiente les dio una famosa comida como se acostumbra; los platos calientes fueron 90, y otros tantos de principios y postres; el adorno de la mesa fue grande, púsose en ella un castillo de mazapán de costras de azúcar, labrado de filigrana de vara y media de alto, y en su concavidad y pórtigo la adoración de los Reyes con figuras de media vara, con muchos camellos. El Rey nuestro señor en figura de pastor, a quien acompañaba el Príncipe, tan parecido en el rostro que hasta hoy no se ha sacado retrato tan semejante y todo de azúcar. A los lados otros dos de jelatina, con sus torreones, unos llenos de peces vivos, nadando como por el aire; otros llenos de pájaros, que era todo admiración. También estaba allí Orfeo y atraía animales de alcorza con su melodía; seguíase una danza de figuras todas de manteca y azúcar y un carro que le tiraban cuatro águilas, en que venían unos salchichones de Italia; otro que le tiraban cuatro grifos en que venían unos perniles, al parecer enteros, pero todos hechos lonjas, con grande sutileza; a quien seguía una galera con todo lo necesario, y cada forzado de ella traía una fuente de natas; otra galera de lo mismo; otros dos navíos cuyos faroles eran de manteca y azúcar y a los lados unos bergantines que traían moscateles y otras frutas; a esto seguían dos barcas remolcadas, llenas las tres de limas dulces dispuestas con su azúcar, las servilletas tan curiosamente aderezadas que parecían peces, navíos y otras invenciones.—Jes., Enero-3-1640-III-383.

—Tres días há que entró una persona principal en una casa de mucho porte, llamó y preguntó por la señora de casa, y dijéronle qué la quería. Diga vmd. que un caballero la quiere besar la mano. Salió la señora y después de las salutaciones ordinarias la representó su necesidad, y que estaba en unos negocios de grande importancia para cuyo despacho había menester cantidad de dinero; que se había valido de su favor, esperando que con él saldría de este empeño.

Extrañó la señora la plática, y respondióle que ella se holgara estar en tiempo que pudiese acudir a su necesidad mas que al presente no había en su casa con que pudiese sacarle de ella; que estimara hallarse con posibilidad para lo poder hacer. El replicó que pues le despedía sin darle nada se sirviese entregarle la llave del escritorio de las joyas (ya estaban en esta ocasión otros cuatro haciéndole espaldas a la puerta de la sala) y díjole con tal modo, que la señora echó mano al llavero, y le dio la llave de un escritorio, de donde sacó algunas joyas, con tanto descaro como si fuera dueño y sabedor de cuanto había en la casa; y sacadas estas dijo: «¿Y las demás, dónde están?» Ella dijo: «esas joyas son las que tengo, ¿qué otras quiere vmd. que tenga?» «Una ha de haber de diamantes que costó 14.000 reales, y otra de esta hechura, y otra de esta». Y así fue nombrando algunas otras. Ella, con buena gracia, le dijo: «muy buena relación trae vmd. de cuanto en mi casa hay; bien conocida la debe de tener quien la ha dado.» El con el mismo descaro la dijo: «vmd. abrevie y las dé y no me ponga en ocasión que la pérdida sea de más importancia». Entrególe las joyas y él sacó un lienzo de la faltriquera; echólas en él bien de priesa, y quitándose el sombrero se fue a quien siguieron los compañeros.

Cerró una criada la puerta y la buena señora, perdido el susto, no acababa de creer se había ido. Admirada del suceso empezó a lamentarse del atrevimiento y bellaquería del contenido y la criada, viendo un papel en el suelo junto al escritorio, dijo: «¿Qué papel es este?» El ama tomóle y leyóle y era una cédula de S. M. en que hacía merced de un hábito á aquel caballero. Guardóle y mandó le pusiesen la silla, y fuese en casa de un grande ministro, de los mayores que hoy S. M. tiene. Avisó de quién era y al punto, la mandó entrar. Hizo relación del suceso y como al caballero, al sacar el pañuelo, se le había caído la cédula que tenía de la merced del hábito; que S. E. hiciese diligencia, que sin duda parecería el que le había llevado tal cantidad de joyas. Avisaron al secretario de Ordenes de parte de este ministro para que buscase al caballero y le ordenase se viese con tal ministro de S. M. Al punto fue y le diron, en avisando, entrada

al ministro el cual le dijo tenía noticia de su persona y servicios hechos a S. M. por los cuales merecía se le hiciesen mercedes, que estaba con deseo de ayudarle en todas las ocasiones que se le ofreciesen de su aumento y que extrañaba ver una persona de su calidad sin hábito; que quería dar camino por esta merced a cosas mayores. Respondió el caballero que ya tenía hecha merced y la cédula traía consigo. «Pues gustaré de verla», dijo el ministro. Echó mano a la faltriquera y turbóse un poco; requirióle segunda vez y tercera y no hallándola se alteró más y dijo: «señor juro a tal que aquí la tenía y se me debe de haber caído.» «Entonces, echando la mano al pecho, el ministro sacó la cédula y le dijo: «Mire vmd. si acaso es esta.» Vióla, reconocióla y dijo: «Sí señor, esta es, que a mi se me había caído y estimo haya venido á tan buenas manos.»

Con esto tomó ocasión el ministro de hablar de lo que á las del caballero había llegado contra lo que debía a su sangre y persona. Confesó convencido de plano; y ofreció, antes de salir de allí hacer se trajesen todas las joyas como se trujeron. Preguntado por los complíces, no hubo remedio quisiese decir quién eran, solo que á ellos y a él la necesidad los había obligado á hacer esta vileza. Dióle una muy buena reprensión afeándole el caso, como merecía, y entrególe la cédula, y despidióle con grandes cumplimientos por disimular mejor el caso, por ser persona de reputación y las joyas se dieron a su dueño que también lo era. De estas tramoyas hay cada día muchas.—Jes., Ene. 6-1643-IV-p. 490-91-92.

—Murió estos días un eclesiástico bien conocido en Madrid y creo en muchas partes del reino. Llamábase Don Juan de Espina; tenía cerca de 5.000 ducados de renta eclesiástica y casi toda esta renta la gastaba en cosas peregrinas de pinturas, escritorios, instrumentos músicos y de matemáticas, etc. con que tenía su casa con las mayores y más exquisitas curiosidades que se conocían, no solo en la corte sino en Europa. Era de humor peregrino, y su casa parecía encantada; no tenía quien le sirviese; dabánle la comida por un torno; para ver de entrar en su casa era menester grande favor, y no todos lo conseguían. Parecíale no había en el mundo hombre que supiese las ciencias con la perfección de él y el que iba a ver sus curiosidades que como he dicho eran en diversos géneros, muy ricas y exquisitas, había de ver y callar, que si había de hablar había de ser con admiraciones y alabanza. En fin, un día se fue a San Martín, que es una de las parroquias de esta villa, y pidió le diesen el viático, y dando aviso al cura que dentro de dos horas le llevasen la Extre-

maunción. Llevarónsela; avisó donde dejaba su testamento y dende a pocas horas murió.

Algunos conocidos suyos le asistieron y dieron al punto aviso de su muerte y acudiendo allá y abriendo el testamento dicen se manda enterrar en su parroquia; que la sepultura tenga de ancho cinco varas y se les dé a los sepultureros por su trabajo 400 reales y si tuviese cuatro dedos menos, no más de ciento. Que a S. M. se le dén 24 instrumentos músicos exquisitos que tiene, y el cuchillo y venda con que degollaron a D. Rodrigo Calderón, y que le advirtiesen, cuando tomase el cuchillo fuese por tal parte, porque siendo por otra amenazaba fatal ruina a una grande cabeza de España. Item: manda a S. M. una villa que él llamaba Angélica, que dicen la apreciaba en más de 30.000 escudos, porque tenía en ella cosas riquísimas y de grande curiosidad. Otras mandas hace a otras personas, los demás de sus bienes que son muchos, deja a los pobres. Ordena se venda su casa, con condición que quien la comprare compre cuanto en ella hay, y que de esta suerte se le dé y no de otra manera. Manda que si muriese vestido le metan en un ataud sin bayeta dentro ni fuera, y si en la cama le envuelvan en las sábanas en que falleciere, en el dicho ataud. Que solo vayan cuatro clérigos a su entierro con la cruz y no lleve ninguno capa. Que su cuerpo lo lleven cuatro pobres y otros cuatro con hachas, y ruega y pide a sus amigos que ninguno le acompañe y que no se le diga misa de cuerpo presente sino 2.000 rezadas por su alma. Para cumplimiento de este testamento deja por su testamentario al señor Conde-Duque y que por sus ocupaciones nombre siete. Fue peregrino este caballero en vida y en muerte, y todo ha dado ocasión para que se hable de sus acciones con variedad.—Jes., Ene. 6-1643.-IV-p. 492-93-94.

Esta tarde habemos tenido en casa para dar buen fin a la fiesta de las Cuarenta Horas, al Rey, Reina y al Príncipe; y otro gran favor que nos han hecho los Reyes, ha sido sacar la primera vez en público a la infantica, que venía al lado de su hermano en cuerpecito, con un baquero de lana encarnado, fondo en tela de otro cargado de franjas; muy linda rubia y blanca que parecía un Niño Jesús. Sus padre, los Reyes, la iban diciendo: «anda niña» y ella con tantas luces y adornos se paraba bobilla, y su madre se le iba la vida viéndola; y no me espanto de ello, que se llevó los aplausos de todos, echándole a gritos mil bendiciones, y sus padres gustaban de oirlas.

Venía también la duquesa de Mantua en el coche con el Rey y Reina, sus primos; luego muchos grandes y la mayor grandeza de

damas y señoras que he visto, todas aunque con luto por la Reina madre, bizarrísimas; porque a la Compañía vienen con mucho gusto, como tienen a dos padres de casa sus confesores, que todos los días van a Palacio a confesarlas y tratar sus almas, favor solo a la Compañía, gracias a Dios.

También venía en su lugar de camarera mayor la señora condesa de Olivares, cosa que nos hizo disonancia, según lo que se decía; pero más despacio vá su despedida de lo que se pensaba, porque todo vá con mucha prudencia y guardando su tiempo como danza de compás.

Estuvieron los Reyes y Príncipes en su sitial todos cuatro, y un poquito más atrás la de Mantua, todos de rodillas, haciendo oración al Santísimo todo el tiempo que la Capilla Real cantó una letanía de Nuestra Señora, y dicha su oración se levantaron y entonces llegó el provincial Francisco Aguado, de quien el Rey tiene mucha estima por su santidad. Hincóse de rodillas y el Rey le alzó y agradecióle la honra que hacía a la Compañía, y el favor de traer a la Infantita, a quien y al Príncipe, dando S. M. licencia, preguntó si les daría algún dijecito. Dijo el Rey: «Sí, dale de lo que quisiéredes.» Luego se llegó a la niña, que para recibir todos entienden; diósele unos ricos relicarios, de que gustaron todos de ver, y la niña más alegre y viva que entró estaba bonita mirando. La madre la dijo: «Dile algo al Padre.», dijo: «Dios os guarde.» Con esto todo la echamos mil bendiciones y su padre por que no le hiciesen reir, se tapó algo el rostro. Estuvieron Rey y Reina apacibilísimos cual nunca los habemos visto alegrándose de ver tantos Padres como allí estábamos, mostrando la estima que hacían de todos con la benevolencia y apacible semblante.

Con esto se fueron a Palacio muy contentos dejándonos mucho a los de casa que es acción que nunca la ha hecho después que reina; su padre si lo hizo algunas veces.—Jes., 16-Feb. 1643-V-p. 17-18.

—Estos días yendo el Rey a las Descalzas, tres días después de haber ido el Conde-Duque a su Loeches, les dijo: «Encomendad mucho a Dios a mi privado, para que le comunique luz para el gobierno.» Y como no se declarase más, cuando se iba, Sor Margarita, hermana del padre del Emperador, se le hincó de rodillas y le dijo: «Señor, para que estas santas religiosas hagan sus oraciones con más frecuencia, y supliquen a Nuestro Señor le dé aciertos y luz a su privado de V. M., suplícole me haga merced de decirnos quien es el privado». Respondió el Rey: «Mi privado es la Reina.» Habemos

quedado todos muy contentos y el reino creo ha de estar muy bien gobernado.— Jes., Feb. 17-1643-V-p. 18-19.

—El de Fernandina se quejó a S. M. por su agente, que había ocho meses le tenían preso sin haberle hecho cargo ninguno; que suplicaba a S. M. se sirviese mandar que se le hiciese justicia. S. M. envió al presidente para que le diese noticia de la causa del de Fernandina. El presidente habló a los de la junta, y ninguno supo dar razón de la causa, ni había cosa ninguna escrita contra él. Esta fue la respuesta que se dio a S. M. con lo cual S. M. le envió un correo mandando le viniese a besar la mano. Vino tres días há y aunque algunos caballeros le salieron a recibir, él les dio a entender vendría un día después, con que no quiso le acompañase nadie. Con todo eso algunos le encontraron y acompañaron. Entró a ver a S. M. e hincándose de rodillas dijo: «Señor, sesenta años tengo de edad, los cuarenta he gastado en servicio de V. M. y de su padre con la ocupación que dirán las cartas que de V. M. y de su padre tengo juntas, con las de los mayores ministros que esta monarquía ha tenido. Ocho meses há me tienen preso, sin saber la causa ni haberme hecho cargo ninguno. No pido a V. M. si soy culpado que se sobresea en mi negocio, sino que se prosiga, y averiguado que sea que estoy sin culpa, se me dé la satisfacción que es justo a mi persona.» S. M. le respondió: «Yo os desagraviaré y me serviréis como lo habéis hecho hasta aquí.» Y él dijo echándose a sus piés: «Señor con eso mi honra, hacienda y vida están a los pies de V. M., que de todo disponga como fuera servido.» — Jes., Feb. 17-1643-V-p. 25-26.

— Su Excelencia el señor Conde-Duque como tiene el tiempo sobrado en Loeches, trata de hacer un bosque y ha enviado por conejos, etc. para probarle. Los labradores de Loeches le han representado que les serían muy perjudiciales por los sembrados y viñas. No me parece que desistió del intento con la súplica; acudieron a S. M. y dícese dio orden que los conejos y conejas que se habían pedido en varias partes para Loeches no se enviasen.—Jes., Mar. 3-1643-V-p. 34.

— La de Olivares se ha hecho reacia con despecho de Palacio y del pueblo y un día de estos, yendo la reina y la de Olivares por los corredores de Palacio, llegaron unas tapadas a las damas y las dijeron: «bellacas ¿cómo sois para tan poco que no echáis a esta mona de casa?» y ellas respondieron «harto hacemos y no podemos más; ella se irá». La condesa se echó a los pies del Rey, quejándose de cómo la

trataban y el Rey le dijo: «Condesa ya os he dicho que embarazáis, y que no he de castigar a un pueblo que piensa que tiene razón», y la dejó. — Jes., Abr. 8-1643-V-p. 68.

«En Yepes han preso una familia de portugueses porque de noche se juntaban en una bodega a azotar un Crucifijo. Tenían en casa un jornalero; entró éste a escusas a hurtar un poco de vino, y fue la suerte que era la hora en que ellos hacían esta maldad; violo y dio cuenta a la justicia seglar del caso, y dificultando de la verdad de él, se ofreció a meterlos dentro de la cueva para que lo viesen, porque él tenía sospechas lo hacían a menudo. Salió un alcalde a comprobarlo con su persona y el jornalero le metió en la cueva la noche siguiente, y a la misma hora que la antecedente entraron los contenidos, y, sacando el Cristo, le azotaron y se tornaron a salir. El alcalde que lo vio y el jornalero salieron también admirados del suceso; dieron aviso a Toledo que está cerca, y prendiéronlos a todos sin que ninguno se escapase. — Jes., Junio-9-1634-V-112.

— Un criado de S. M. estaba casado con una mujer de buen arte; tenía en su casa a un enano del Príncipe, a quien su mujer por ser cosa de Palacio y huésped, regalaba como a tal. El hombre es melancólico y de edad, y dio en sospechar que los regalos que su mujer hacía al enano no iban encaminados a buen fin. Tuvieron sobre esto muchos disgustos, de suerte que vino a noticias de la Reina nuestra señora, y mandó al punto le sacasen de casa al enano. Pasaron algunos días y dio después en decir que una niña chica que tenía se parecía al enano, y cavando en este pensamiento tres días há que recogiéndose con su mujer en sana paz, a las tres de la mañana la dio de puñaladas y quejándose con el susto a la primera, y pidiendo confesión la degolló. Cogió tres hijos que tenía y llevóles en casa de una vecina, diciendo iban él y su mujer a cumplir una promesa a Atocha, que cuidasen de ellos hasta que volviese a la noche. Despidió las criadas luego y cerrando su casa se fue en casa de un oidor de Hacienda y contóle lo que dejaba hecho en su casa, y rogóle diese cuenta a algún alcalde amigo para que previniese la causa y se recogiese el hacienda, que es hombre muy rico. Hízolo así el oidor; y avisó a un alcalde y diole las llaves de la casa, donde halló mucha cantidad de reales de a ocho, sin la plata y oro y joyas y otro menaje y vellón. En plata, en reales de a ocho, serán más de 18.000 y lo que se embargó pasa de 50.000 ducados. El se retiró a la Trinidad y de allí envió a llamar al enano. El, inocente del caso, iba y en el camino

topó con un conocido, y preguntándole dónde iba respondió le había enviado a llamar su huésped. El otro le dijo si sabía lo que pasaba; dijo que no. «Pues sepa que ha muerto a su mujer esta noche por celos y que debe de querer hacer lo mismo con él.» El pobre se volvió despulsado a contarle al Príncipe el suceso, y la dicha que había tenido en haberle avisado. La mujer tenía muy buen crédito en todo el barrio y muy buena opinión con todos los que la conocían. Ha causado grande lástima y cargar mucho al marido de melancólico y que este disparate ha sido efecto de su condición, y no de causa que la mujer le hubiese dado. Con todo eso él tiene dineros y en breve con ellos saldrá por ventura bien, que así suceden otras muchas cosas.—Jes., 24-Nov. 1643-V-p. 375-76.

— Padre mío: lo que hay de nuevo que avisar a V. R. es que el marqués de Palacios, estando estos días en Toledo topó con unas señoras toledanas tapadas y fúelas galanteando y parlando. En el discurso de la conversación le pidieron les diese una tarde de merendar en un cigarral. Vino en ello y aplazaron el día. Ellas le dijeron eran gente principal y que les enviase un coche a tal parte, y que había de ir todo el camino cerradas las cortinas sin que nadie pudiese notar quien iba dentro, porque sería si fuesen conocidas grande descrédito de sus personas. Vino en todo y para el día señalado les tenía en el cigarral una famosa merienda y el coche estaba a punto en el lugar señalado. Las señoras avisaron al Padre Prepósito de Toledo, diciéndole se sirviese de enviar un Padre grave a tal cigarral, porque estaba allí muy enfermo un caballero y había perdido el juicio y que a ratos solía estar con él; que importaba sumamente que fuese a confesarle persona de prendas que le supiese disponer para que hiciese una confesión bien hecha, y para que los PP. no se cansasen, por estar el cigarral muy lejos, tendrían en tal parte un coche. El P. Prepósito lo encargó a un padre anciano y le dijo la necesidad del caballero y la enfermedad que tenía y dónde hallaría el coche. Fueron el P. y hermano; entraron en su coche que hallaron puntualmente donde se les había dicho y caminaron a su cigarral, y cerca del cochero iba gineteando el de Palacios. El casero del cigarral en llamando el cochero abrió su puerta; apeáronse los dos que iban dentro y preguntaron por el caballero enfermo que les había mandado a llamar. Estrañó el casero el dicho y en estos dares y tomares llegó el de Palacios al cigarral y entendiendo venían dentro del coche cuatro damas halló a dos de la Compañía y díjoles: «PP. ¿a qué vienen VV. RR.?» Señores dijo uno de ellos, aquí nos ha enviado

el P. Prepósito a confesar un caballero que dicen está muy enfermo y sin juicio, y que a ratos le suele tener; y personas celosas de su bien lo han pedido con grande insistencia porque no corra riesgo la salvación de este caballero muriendo sin confesión. El de Palacios les respondió: «VV. RR. digan al P. Prepósito que quedo muy edificado de su santo celo, y que se sirva decir a las señoras que pidieron el confesor que el enfermo está ya bueno y en su entero juicio; que cuando se hubiere de confesar él irá a la Casa Profesa a hacer su confesión; VV. RR. se pueden volver y perdonen el trabajo que tomaron. Con esto se volvieron en el coche los PP. y el quedó bien corrido de la burla y luego se divulgó por Toledo y ha llegado a noticia de S. M. que lo ha celebrado y reído mucho.

— Esta semana pasada sucedió aquí un caso bien particular. Un fraile del Carmen era procurador de su convento, y el P. Prior no le era muy favorable, y podía temer que teniendo ocasión le trasplantaría de aquí. Encoméndole un negocio particular además de los de la casa que él tenía, y pasando por una calle una mujer de buen arte y que no debía de ser tan honesta como era razón, le ceceó desde la ventana por dos veces. El fraile muy descuidado levantando la cabeza le dijo: «que quiere vmd.» Suplico a vuestra Paternidad dijo la dama, se sirva de subir para un negocio de importancia. El respondió que iba a un negocio de su Prior con prisa, que no se podía detener. Ella instó diciendo era obra de grande caridad, y que muy en breve concluiría. El buen fraile sin conocerla por ningún caso, subió incautamente y estando arriba, la criada cerró la puerta de la calle, y el ama le mandó tragese un bufete y tinta y pluma. Trújola y díjole al fraile «que era forastera y que estaba aquí en pleito, que necesitaba de hacer un memorial para dar a un oidor y que ella no sabía de estilo ni entendía de eso. Informóle de la pretensión y el fraile empezó a hacer su memorial. Apenas había escrito cuatro renglones llamaron a la puerta un alguacil y un escribano y dos paniaguados que venían con ellos (que se dice suelen algunos de estos estar de conciertos con los tales para estas bellaquerías) y llamaron con grande ruido que abriesen a la Justicia. Al fraile le hizo novedad y recelando de la persona con quien estaba y de la Justicia que venía, no le sucediese alguna pesadumbre, aunque estaba sin culpa, porque no le hallasen allí se metió en otro aposento donde estaba la cama detrás de un tapiz que cubría un alhacena. Entrando ellos empezaron a decir: «¿es posible señora que siempre hemos de topar en esta casa inconvenientes y que no basten los avisos y cortesía que se le han hecho? Pues a fe

de hidalgos que ha de ir a la cárcel ahora sin remedio.» «Ella hacía grandes alharacas y decía que nadie había entrado en su casa desde la última vez que ellos habían estado en ella, y hacía sus lágrimas y suspiros culpando su mala suerte. El fraile en este interín conoció la casa donde estaba sin culpa suya la treta que la bellacona le había armado. Hallábase sin dinero, y como quien no sabía lo que le había de suceder, abrió la alhacena y tentando a oscuras topó con un jarro de plata y buenamente se lo echó en la manga. El alguacil dijo al escribano: «vmd. por esa parte requiera la casa que yo iré por estotra». En fin, como quien ya sabía los rincones, dio el alguacil con el pobre fraile, a quien sacándole de donde estaba afeó grandemente que una persona religiosa estuviese en una casa tan sospechosa, que les daba mas en que entender que todo el lugar. El fraile dijo la verdad de lo que había pasado, la mujer lo confirmaba. «Bien está Padre, le dijeron el escribano y alguacil, que ya sabemos estas trazas que no son para nosotros nuevas, V. R. se venga con nosotros y vos fulano y fulano llevad esta buena pieza a la cárcel». El fraile les hizo sus súplicas y ninguno tuvo remedio. Fiaba en el jarro que llevaba, y temía a su superior si lo sabía. En fin se resolvió de ir con ellos, y por el camino les dijo: «señores mi Prior no está bien conmigo; aunque estoy sin culpa me pongo a riesgo que me dé una gran pesadumbre; dinero no tengo, mas aquí llevaba una pieza de plata para una diligencia: vuestras mercedes se sirvan con ella, que la estimo en menos que mi reputación.» Al principio se hicieron de rogar y últimamente la tomaron y dijeron que se volverían a ver con S. P.; que les tuviese de almorzar en su celda el día siguiente a las dos. El dijo que en buen hora, y con tanto se volvieron en casa de la contenida donde los otros dos y ella estaban riendo la burla del fraile. Entrando le dijeron: «¡lindo lance hemos echado! Un jarro de plata nos ha valido, que a no nada pesa 200 reales». Hubo grande risa y fiesta de todos. «Veámosle, veámosle», dijeron y sacándole de la faltriquera conocióle la mujer y dijo: «como quien soy que o es el mío o tan parecido a él como un huevo a otro». Díjole a la criada: «mira si está el jarro en la alhacena». Buscóle la criada y no le halló, con que se quedaron asombrados y dijeron del fraile de una hasta ciento y el alguacil y escribano dijeron: «no importa que mañana hemos de ir a allá a almorzar y le meteremos las cabras en el corral con el hurto del jarro», y el escribano que era grande bellacón, dijo: «no seré yo quien soy si el bellaco del fraile no me la pagáre con el doble». El fraile contó a cuatro amigos suyos lo que le había sucedido y le dijeron no tuviese cuidado que ellos pondrían como merecían al

escribano y al alguacil. El día siguiente a la hora señalada, vinieron a su almuerzo y preguntaron por el P. Procurador, que avisado bajó y los amigos con él algo descuidados, con cuatro garrotes debajo de los hábitos muy a lo disimulado. Empezaron a hablarle con grande cortesía y preñeces, y que no se podían declarar hasta que estuviesen en parte menos pública, con intento de afearle el hurto. El fraile pretendió cogerlos en el capítulo que estaba en el claustro, en un lugar retirado, y que los frailes allí le hicieran la caridad sin que hubiese testigo della. Al irse paseando todos tres el fraile, escribano y alguacil por el claustro de la portería, el escribano y el alguacil repararon que los cuatro los iban siguiendo al mismo paso, y empezaron a recelarse algo. Llegados cerca del capítulo, porque casi iban todos juntos, el fraile les hacía instancia que pasasen primero. Ellos no la admitían, y volviendo a los otros cuatro frailes que iban detrás les dijeron: «entren primero nuestros PP. etc.», y ellos que de casa eran, que entrasen sus mercedes. Porfiaron los frailes, y quiso su buena ventura de los contenidos que uno de los frailes les dijo: «vuestras mercedes entren que nosotros tenemos que hablarles dos palabras al escribano y al alguacil». Parecióles que aquello iba de mala, y dijeron al P. Procurador: «Padre nuestro, nosotros estamos de priesa; esto se quede para otra ocasión.» Entonces el fraile les dijo: que eran unos grandísimos bellacos y que a estar en parte donde no hubiera desedificación, él los pusiera como merecía su bellaquería y traición; que por no escandalizar a los religiosos de la casa y seglares que estaban en el claustro no hacía los moliesen a palos como merecía su maldad, con que se fueron sin chistar y hasta que se vieron en la calle no se tuvieron por seguros. Avisó después el Procurador al Prior de todo lo sucedido y aunque estaba con él poco gustoso no le pesara les hubieran hecho la corrección que con él había usado. Esto contó a un P. de la casa el mismo Procurador a quien le sucedió esta historia.—Jes., Abril-11-1646-VI-p. 268-69-271-72-73-74.

— La semana pasada fui á decir misa á Nuestra Señora de Regla, y cuando salí al altar, oí que en la Iglesia decía alto una mujer: «este es el ministro ¿no le conocéis? El ministro es, ¡oh! maldito seas tú, ministro, que tanto me persigues con tus ahorcados», y yo no sabía que era aquello y cuando bajé a la grada para el introito, vide que era una endemoniada, que está en esta ciudad; y en el discurso de la misa todas las veces que nombraba el nombre Santísimo de María se estremecía la endemoniada formando juntamente con la voz, a modo de gallo ronco estas sílabas: *co-coroco*. Al ofertorio dijo: *¡oh! nunca*

consagres. En estas ocasiones y otras siguientes le decía el P. Rueda en latín que callase, para ver si se daba por entendido el demonio y respondía: «no quiero callar», en buen romance.

Acabada la misa le dije el evangelio de *Loquente Jesu*, y así que empecé la primera palabra dijo la endemoniada: «¡Oh! el de la Madre de Dios es; *co-coroco*», y al fin de él así que empecé la oración de nuestro Santo Padre San Ignacio y San Javier, a la primera que dice: *Deus, qui glorificatus es*, se estremeció la endemoniada y dijo: «¡Oh! no me mientes a ese cojo maligno que me atormenta», y al nombrar a San Javier dijo: «*otro que tal*, Javier si por cierto.» Yo me alegré de decir misa en aquel Santuario, y tuve consuelo de ver que el demonio mostraba pena de las obras de Dios.—Jes., Abr. 29-46-VI-p. 287.

— El conde de Monterey se está en Carabanchel mientras se hace su visita, tan hallado con los labradores que juega con ellos a los bolos, como ellos lo acostumbran, algunos cuartillos de vino, y cuando gana hace grande fiesta de su ganancia. Ha hecho llevar cantidad de castañeta, para que bailen los labradores delante de su casa, y acabado el baile les hace dar de merendar. — Jes., Mayo-8-1646-VI-p. 293.

— Tres o cuatro días há que prendieron aquí a un hombre, el cual por la mañana antes de amanecer se vestía unos andrajos y se fingía tullido y enfermo, y con grandes lástimas y súplicas pedía hasta cerca de la una. Luego se recogía a su aposento y comía y se vestía de seda a las mil maravillas y se peinaba. Es de buen talle, y salía como un pino de oro a pasearse. No faltaron algunos vecinos curiosos que desearon saberle la vida, viendo que no trataba con ninguno de la casa donde vivía. Espiáronle al salir por la mañana y tarde por dos veces, y conocieron la flor conque vivía y dieron cuenta a un alcalde que le hizo prender y tuvo suerte que era cuando estaba en limpio. Fueron a su casa y en ella no hallaron más de una razonable cama, un cofre con ropa blanca y otro vestido nuevo de seda. El vestido de andrajos en un rincón, un bufete y un par de sillas y un librito donde escribía lo que cada día le daban de limosna, y como lo gastaba, acudiendo algunas veces con algún socorro a sus padres y hermanos. El confesó de plano todo lo dicho, y que había tomado este modo de vivir por no dar en el bajio de los que pasean y se tratan con lucimiento sin tener renta ni donde salga, trasnochando por casas descuidadas y recogiendo lo que estaba a mal recado.

Condenáronle a un presidio por ser mozo y de buena salud y de fuerza. — Jes., Mayo-22-1646-VI-p. 305-06.

— Estos días pasados entraron con una silla cerradas las cortinillas dos silleros en la Santísima Trinidad descalza, y metiéronla en la iglesia, sacaron los palos y fuéronse. Estuvo la silla toda la mañana, hasta que las misas se acabaron, y era hora de cerrar la iglesia. Llegó el sacristán con sus llaves, para cerrar la puerta y dijo: «señoras, las misas están acabadas y es hora de cerrar la iglesia, vuestras mercedes den órden para que las lleven a su casa». No respondieron nada; díjolo segunda vez y tan poco tuvo respuesta. Con tanto el fraile corrió la cortina y vio una mujer de buen pelo y parecer, difunta, con un papel en la mano. Avisó al superior, y viéndola de aquella suerte, hizo se avisase a la Justicia, sin querer llegarse a ver el papel. Vino un alcalde; tomó el papel que era una carta cerrada y sólo decía: «Padres, entierren esa mujer, y para que no les sea de costa, hallarán en la faltriquera un bolsillo con 100 escudos.» Requirieron las faltriqueras y hallaron en efecto el bolsillo con los 100 escudos. Hicieron varias diligencias para saber quien la había traído y ninguna fue de provecho. Trajeron gente de varios barrios para ver si conocían la difunta, y ninguno la conoció. El alcalde dio el bolsillo al superior y órden para que la enterrasen, con que la dieron sepultura, y hasta hoy no se ha descubierto rastro de quien sea la difunta, ni el matador, ni de los mozos que la llevaron.

Este miércoles pasado fue la marquesa de Leganés a la casa de Campo a tirar, como suelen otras veces, a los conejos. Iban con ella sus dos hijas y su sobrina, la condesa de Mora. Acertó a ir también el Almirante, en su coche, las cortinas corridas, y dos damas con él, vestido como de campo. Iba el coche del Almirante siguiendo al de la marquesa, porque las damas que el Almirante llevaba, tuvieron gusto de verla tirar. La marquesa envió un recado al cochero diciéndole fuese por otra parte; su amo le dijo caminase. Volvió con segundo recado un criado de la marquesa y dijo que la marquesa de Leganés iba allí con sus dos hijas y su sobrina y que le pedían echase por otra parte. No se dio por entendido y prosiguió; salió del coche la marquesa y pidió una escopeta que cargó con sólo polvora y taco y apuntó al cochero para espantarle y obligarle fuese por otro camino; disparó y no hizo caso el cochero. Viendo esto la marquesa, cargó segunda vez con perdigones y apuntándole dio con él en tierra. Las damas que iban con el Almirante se desmayaron; el Almirante no estaba con

vestido decente para darse a conocer. Mandó al otro cochero subirse en la silla, de donde el otro había caido y fuese a Madrid. La marquesa hizo tomasen la sangre al herido y que lo llevasen en casa de un guarda. Dicen le dio dos doblones de a ocho, que el cochero no quiso recibir...

— Ahora ha estado Valencia en grande riesgo. La causa es que el conde de Sinarcas se amistó con María de Heredia, que estuvo aquí en la Galera, comedianta. A este tal señor trató de persuadir el señor virey, y un D. Fulano Ferrer la enviase a Castilla. No hubo remedio; visto lo cual el virey la cogió y puso en la carcel. Acudió el Ferrer de nuevo a suplicarle la enviase a Castilla y ofreció hacerlo. Díjole el Ferrer esto a Sinarcas y el Sinarcas le pidió con todo encarecimiento pidiese al virey se la entragase a él, para enviarla, que le daba su palabra de hacerlo. Fue el Ferrer que es caballero principal y pidiólo al virey. El le dijo: «señor, a vmd. que conozco su cordura y el buen celo que en este tiene, se la entregaré; mas recelo que si vmd. se la entrega al conde que no ha de cumplir lo que ofrece». El dijo que la entregaría debajo de la palabra que le había dado, y que de nuevo se la haría dar, y salía a que él la cumpliría. Con esto mandó se la entregaran al Ferrer y él la llevó al de Sinarcas para que la enviase a Castilla, pidiéndole primero palabra de que cumpliría puntualmente lo que le prometía. Ofreció hacerlo y en teniéndola en su poder huyó al monte con ella en compañía de unos bandoleros. Supo esto el Ferrer y corrido de que no le hubiese cumplido su palabra, le fue a buscar para desafiarle. El hijo del conde del Real tuvo esta noticia y salió con otros deudos suyos porque él lo es del de Sinarcas, en busca del Ferrer. Corrió la voz de esta salida y los deudos del Ferrer salieron también a favorecer su pariente, con que la ciudad por ser unos y otros muy emparentados, ha corrido riesgo de bandos, que fueran muy perjudiciales, por ser entre gente tan notable y emparentada. En fin cuidándose el virey de quitar este fuego, que se iba encendiendo supo que el de Sinarcas estaba en Alicante, y allí le hizo prender. La María de Heredia se metió en un navío inglés y se ha ido a Inglaterra. A buena rama se acoje. A los demás, que andan a monte, han salido varios alcaldes y oidores a prender con que se espera se aquietará aquello.

El de Sinarcas, tiene mal pleito porque a un guardián de San Francisco que en el púlpito reprendió la fealdad de este escándalo y la mala amistad, volviéndose de predicar a su casa, le dieron un arcabuzazo y lo mataron, y dicen fue de órden de este caballero, que

es mozo de 20 años en la edad, y más en las malas costumbres.—Jes., Septiembre-3-1647-VII-p. 117-18-120-21.

— Noticias de Madrid, fol. 9 v.º «Domingo 13 (dice), entrando en San Felipe a las 12 horas del día para oir misa un hombre bien puesto, e hincándose de rodillas, dijo: ¡Alabado sea el Santísimo Sacramento y María Virgen Santísima concebida con mancha de pecado original! A lo cual habiéndole dicho uno de los circunstantes que por qué decía disparates, respondió que no lo eran, tornándolo a decir segunda vez y añadiendo que lo sustentaría. Con tanto se levantó un alboroto en la iglesia desenvainándose muchas espadas y tirando las mujeres de chapinazos al hereje; prendiéronle en el mismo instante, y lleváronle a la Inquisición ya herido».—Cartas Jesuitas 1-450.

— Pax Cristi &c. De León han avisado los PP. de Castilla que un regidor de aquella ciudad D. Fulano Ramirez, paseaba una calle y tenía entrada en una casa. Una noche entre otras, paseando por la calle, quiso entrar como solía. Era la noche oscura, y al poner el pie en el umbral pisó a un hombre que estaba echado en él aguardando alguna aventura. El pisado se sintió y le dijo no miraba lo que hacía. El regidor se escusó con la oscuridad; trabáronse de palabras, y de un lance en otro vinieron a meter mano a las espadas. El regidor le dio al otro una herida de muerte, de la cual acabó dentro de tres días, despues de haber recibido los Sacramentos. La justicia hizo las averiguaciones de esta muerte y prendió y maltrató a algunos por indicios y nunca pudo descubrir al matador, el cual viendo que otros padecían por su causa y sin culpa, se fue al Obispo y le declaró su secreto; que él había muerto a un hombre, por cuyos indicios otros estaban presos y padecían sin culpa, que le suplicaba hablase a la parte ofendida y se concertase con ella, que el lo pagaría todo. Hizolo el Obispo y el pagó el dinero de secreto, e hizo decir misas por el difunto, y no obstante el peligro que le había ocasionado su entrada en aquella casa, continuó su estación, y una noche halló a cuatro armados a la puerta, y queriendo entrar trataron de estorbárselo y echando mano a su espada y los otros a las suyas, se empezaron a acuchillar. Uno dellos, por concluir con brevedad con la riña sacó una pistola, y al punto que iba a disparar le detuvo un hombre que allí se halló de repente, poniéndole una linterna delante de los ojos y diciéndole: «Tente, hombre, que te pierdes.» El, receloso que el contrario con la voz no le hubiese conocido, y también los tres compañeros huyeron a toda prisa, y el caballero que se vio en un

instante libre de tan grande peligro, volvió los ojos a buscar a su bienhechor para agradecérselo y no halló a nadie. Quedó confuso, y pasando adelante, vio una luz, y deseoso de alcanzar a quien la llevaba aligeró el paso y le alcanzó, y reconoció en él el mismo que antes había detenido al que le había querido matar con la pistola. Detúvole y díjole le hiciese favor de dársele a conocer, pues no le estaba en menos obligado que de la vida; y siendo tan grande en la que le había puesto, deseaba conocerle para agradecérselo. El le dijo tomase la linterna y le mirase al rostro. Hizolo el caballero y vio la figura misma del hombre que pocos días había muerto, el cual le dijo que por las misas que le había dicho estaban sus penas más aliviadas, que Nuestro Señor le había echado por sus culpas para que satisfaciese al purgatorio, que en tres días que vivió, Nuestro Señor le tocó el corazón, y que mediante una confesión que hizo y el uso de los Sacramentos, había Nuestro Señor dádole buena muerte en gracia suya, que pedía lo continuase y le hiciese este favor; y también había venido a decirle de parte de Nuestro Señor, que se apercibiese y mirase por si le estaba amenazando un gran trabajo, y con esto desapareció. El corregidor temblando y maravillado del caso, caminó hacia su casa, donde se le tornó a poner otras dos veces delante diciéndole lo mismo, y él sin entrar en ella, desde el puesto donde le habló la última vez, se fue a los frailes franciscos descalzos, llamó a la puerta, y dificultándole el abrir dijo quien era, y con eso le abrieron. Al punto pidió por el padre guardián, y en estando con él le contó todo lo sucedido y le pidió el hábito, el cual le dieron después de algunos días, que viéndole perseverante les pareció era vocación de Dios. El está contento y toda la ciudad edificada; esto avisan los padres de Castilla al padre procurador general de Castilla y su provincia.—Jes., I-375 a 378.

— Pax Christi &c. Tuvieron el miercoles pasado toros en el Retiro y estuvieron SS. MM., en el balcón principal, al lado de la reina, la de Cariñano, después el Príncipe; y a su lado la duquesa de Gebrosa (Chevreuse). Dicen que la Princesa de Cariñano, sabiendo el orden que estaba dado de los asientos, tuvo sentimiento y se quejó de palabra al Conde-Duque, a que su Excelencia satisfizo bastantemente: no quisiera la princesa que se le hubiera hecho tanto agasajo a la Gebrosa. Por la mañana en el encierro se corrieron dos toros. A la tarde veinte y seis, de cuarenta que se habían encerrado, por no dar tiempo y lugar a más. Hubo dos lanzadas que salieron excelentemente. Entraron con rejones catorce caballeros: D. Juan Pacheco, heredero del Marqués de Cerralbo, vestido de luto, caballo negro, 24 negros

por lacayos vestidos de luto. La causa dicen es por estar desfavorecido de la hija del marqués de Cadraita (Cadereita), con quien pretende casarse, y haberse retirado esta señora de favorecerle por no querer su padre case con él. Salieron también el marqués de Salinas, D. Jacinto de Luna, D. Gaspar Bonifaz, D. Francisco Luzon, Montes de Oca y otros. Llevarían entre todos más de cien lacayos de diversas libreas muy vistosas. Todos lo hicieron con ventaja, especialmente D. Juan Pacheco, el de Salinas y Bonifaz. No hubo desgracia considerable, sólo dos lacayos salieron aporreados de los toros, y también antes de acomodarse la gente en los tablados, el toro que tenían apartado para dar principio a la fiesta, rompió la puerta. Estaba en esta ocasión en la plaza una mujer tan ancha de faldas, que por ser de más embarazo embistió con ella y la dio un bote con que el guardainfante y lo demás anduvo por el aire. Quiso su suerte que se embarazó el toro con el manto, y hubo lugar de soltar los alanos que, haciendo presa de él, lo detuvieron y ella tuvo lugar de salirse bien aporreada y más corrida de su desgracia por ir en cuerpo, sin tener con qué cubrirse.—Jes., Tomo II-328/130.

— La custodia salió este año sobre ruedas, que no solían aquí usarlas. En fin, quitado el Rey y los Consejos, no tiene que compararse con la fiesta de Sevilla ni Granada. No hubo altar ni invención en las calles de entretenimiento; solo sobre la tarasca llevaron una mujer al uso, ancha como vaca, grande moño, una ardilla a las espaldas que de cuando en cuando asía del moño y le tiraba como capilla de fraile, y descubría una calva, mala cosa, y peor los ademanes que la pobre vieja hacía con manos, ojos, boca, viéndose afrentada en tal concurso. Esto causó mucha risa, porque dicen toca a muchas cortesanas la historia.—Jes., I-63.

— Hoy ha sucedido aquí este casillo. El Corregidor andaba día ha tras de prender a un clérigo, y sabiendo donde estaba, fue acompañado de toda su justicia y de algunos caballeros, y le prendió. Traíale a la carcel por la plaza, y el clérigo daba voces y apellidaba iglesia; pero nadie se movía a ayudarle. Salió de través un estudiantillo, y dijo: «¡Aquí del estudio!» Al punto seis gorrones que estaban comprando fruta corren hacia la justicia, y se meten entre ella y sacan al clérigo, y juntándose luego otros a la voz del *estudio*, le libraron, dejando hechos unas monas al Corregidor y caballeros; y los ciudadanos que iban con ellos, en oyendo ¡Aquí del estudio! se escabulleron diciendo: «El diablo que se torne con estudiantes». — Jes., I-107.

AVISOS DE PELLICER-(SEMANARIO ERUDITO)

La Señora -Duquesa de Mantua viene a Aranjuez y a Ocaña. Tuvo en Mérida un enfado que le ocasionó Don Gregorio de Tapia, Caballero de Santiago, hijo de Don Gregorio de Tapia, Secretario del Consejo de Ordenes. Galanteaba este caballero a la Señora Condesa de la Bastida su menina. Estórvolo su Alteza y Don Gregorio tomó las chirimías con que acostumbraba a salir a visitar los enfermos el Santísimos Sacramento, y algunas hachas, y llevó con otros un mulato en cueros alumbrándole. Al llegar a Palacio, creyendo era el Santísimo Sacramento, salió su Alteza y sus Damas, y le esperaban de rodillas, hasta que se puso aquel espectáculo frente de sus ventanas. Enojóse mucho su Alteza, y dio cuenta a S. M. y mandó prender a Don Gregorio y los cómplices. — 4 de Marzo 1642.- T. XXXII-p. 219.

Estos días ha sucedido aquí una Imagen de pincel en tabla, de nuestra Señora del Populo de Roma, estando en una casa particular una criada Gallega, empezó a cantar en su alabanza, y a baylar, y vio que nuestra Señora movía los dedos de las manos. Dio voces espantadas, y llamó gente que lo vio también. Concurrió mucho Pueblo y el Señor Nuncio, y se truxo la imágen a las Descalzas Reales, donde la pusieron en su Oratorio adentro. — Madrid 8 de Septiembre 1643- T. XXXIII-p. 69.

Ayer Don Pablo de Espinosa, por diferencias sobre un banco en la comedia, mató a un Caballero llamado Don Diego Abarca, y el matador quedó tan mal herido, que está deshauciado.—Madrid 29 de Diciembre de 1643-T. XXXIII-p. 122.

De Zaragoza no hay otra novedad más que habiendo predicado al Rey (Dios le guarde) el Padre Agustín de Castro, su Predicador, en un sermón de esta Quaresma, que convenía declarase su gracia en un valido que le descansase, y a quien todos acudiesen; S. M. antes de comer le envió a decir, que otra vez no le predicase doctrina semejante, porque no le daría lugar a que lo hiciese muchas, y que aquello pasase. Madrid 8 de Marzo de 1644-T. XXXIII-p. 149.

Pero no ha hecho menos dolor un Religioso de los Agonizantes, Religión que ha poco que se fundó en España, que trae manteo y sotana negra, y cruces pardas al lado derecho, cuyo principal instituto es ayudar a bien morir; que estando cumpliendo con esta obligación en casa de un caballero Portugués del apellido de Mascareñas, salió de noche a la calle a una necesidad; y pasando un hombre le atravesó la espada por el cuerpo, de modo que murió allí; y el enfermo ha mejorado. Que son secretos solo reservados a Dios.—Madrid 5 Abril de 1644-T. XXXIII-p. 159-160.

No se habla en otra cosa, sino es un bandolero, que con nombre de Pedro Andreu (que es de otro que ha andado entre Valencia y Murcia), anda por hácia la Mancha y aun cerca de Ocaña. Y junto a Uclés encontró con él el Alcalde Don Enrique de Salinas, yendo con Don Diego su hijo a profesar a Uclés. Unos dicen trae treinta hombres de a caballo con pistolas de arzón y en charpas otras quatro cortas, y una caravina: otros dicen son 60, y otros los llegan a 80: cuentan de él cosas raras, y que no mata a nadie, sino les quita a lo que encuentra parte del dinero, dexandoles lo bastante para donde dicen que es su viage: que envía a pedir dineros prestados sobre su palabra a los Pueblos y a particulares y que es puntual en la paga. Cada uno añade o inventa a estas cosas lo que le agrada. Pero el Consejo con estas nuevas ha determinado salga en su busca para prenderle el Alcalde Don Juan de Lazarraga, que ha partido con algún número de Alguaciles de Corte, y órden para sacar de los Lugares la gente necesaria. Para semejantes fascinerosos se instituyó por los Reyes Católicos la Santa Hermandad, pero como ni se les acude con los efectos de los gastos, ni se les guardan los privilagios, esto ha descascido de modo, que nadie se mueve de Toledo, Talavera y Ciudad Real: no hay otra novedad.—Madrid 2 Abril de 1644-T. XXXIII-p. 163.

AVISOS DE DON JERÓNIMO DE BARRIONUEVO (1654-1658)

YA murió en el suplicio desdichadamente D. Josef Solier. Víle ahorcar y antes de echarle el verdugo ni decir el Credo, murió de la congoja en la escalera. Tanto fue el temor de la muerte. Así lo testifican todos, y a mí me lo pareció también, y por si era desmayo, le echó abajo. Era un mozo blanco y rubio, con una melena que en el aire podía correr parejas con la de Absalón; proporcionado de miembros, sin ningún bozo, y que, al juicio del pueblo, pareció otro Ganimedes arrebatado del aguila, subiendole al cielo a la mesa de Dios, de quien espero está gozando. Había mil coches, gente sin número, desembarazada la plaza para la fiesta de toros, el día risueño, esperando lo tuviesen los santos en cuya compañía vivirá para siempre.—Julio 7 de 1655-II-24.

— Hoy se corren los toros. No los veo, que no gusto de fiestas semejantes donde el calor es excesivo, el cansancio grande, la inhumanidad que allí hay terrible, muriendo unos entre las fiebres, quedando otros estropeados a palos de las guardas que asisten, puniéndose todos en semejantes regocijos a treinta con rey. Salen tres a rejonear: no es Barrabás el postrero. Hay lanzadas de a pie y otras cosas: 30 toreadores escogidos, muchas empanadas y garrafones. Gástase que es un juicio, y ninguno le tiene en ocasiones semejantes; abanicos y moscas andan listos. Con que Vm. puede darlos por vistos, sin costarle más que en extender los ojos por esta brave relación que le hago.—Julio 7 de 1655-II-25.

—Viernes quemaron en Alcalá al enamorado de su burra, y el mismo día vino aviso quedaba preso en las montañas otro que se echaba con una lechona. Como si no hubiera mujeres, tres al cuarto.—Julio 15 de 1635-II-33.

—A este propósito diré una cosa rara. En la calle Mayor enfrente de las casas de mi madre, que están donde se venden los rosarios, yendo estos días a comprar uno, el primero que allí hay hacia casa del Conde de Oñate, tiene preñada su mujer, con tan grande exceso que es monstruosidad, que parece trae una razonable tinaja en lugar de barriga. Admiréme mucho de verla, y me dijeron ella y su marido y todos los demás vecinos que el año pasado había parido 4 muchachos, todos varones, uno tras otro, y que ogaño sentía otros tantos y más, señalando las cabezas en el vientre.—Octubre 13 de 1655-II-163.

—Jueves 14 de este fue D. Vicente Bañuelos en casa de D. Juan de Valencia, espía mayor de S. M., hombre muy rico y mucho mayor hablador, que anda en un coche muy bueno con cuatro mulas blancas y dos cocheros, tan despacio, que parece a la Tarasca. Fue, en efecto, a cosa de las dos, y le llevó a Jetafe, donde le esperaban sus alguaciles de corte con un pliego cerrado y orden de dar con él en Chinchilla, y que allí le abriesen. El porqué, es presto para que se sepa. Dicen hoy ha sido por un disgusto y palabras pesadas con el Conde de la Puebla.—Octubre 13 de 1655-II-167.

—Anoche, después de haber cenado la Reina muy tarde, se le antojaron sardinas, por haberlas quizás olido, que por ser viernes se pusieron asar en alguna cocina, y a media noche se traginaron de unas partes en otras, de todos géneros llavándolas a Palacio, y se satisfizo al antojo, y quedó la preñada más contenta que la Pascua.—Octubre 13 de 1655-II-170.

—En Aranjuez quieren hacer plantel de canarios, habiendo tomado para esto la mensura y calidad de aquel temple con el de las islas, que se dice ser todo uno. Y para esto hacen traer algunas embarcaciones llenas de ellos. Todo lo que en España se ve parece encanto de canto. Remédiele quien puede, que sólo es Dios, que guarde a Vm.—Noviembre 10 de 1655-II-203.

—Ya está en Madrid el que echa por la boca, después de haberse bebido dos cántaros de agua, diversas cosas, vinos de todas suertes y colores, aguardiente y vinagre, confites; ensalada, flores y agua de colores y otras cien mil baratijas, de que los Reyes han gustado mucho. En los corrales de las Comedias le veremos todos después, que hasta ahora no sale del Retiro. Todo esto hace por medios natu-

rales y aprobados por la Inquisición, donde ha estado dos veces y salido libre. Grandes modos hay de sacar dineros en este mundo.—Noviembre 17 de 1655-II-212.

—Dieron tormento jueves por la mañana a Juan Alvarez Maldonado, mercader, natural de Toledo, por haberse alzado con 200.000 ducados. Es suegro del Dr. Nuñez, Médico de Cámara de S. M. No confesó nada. Tiénese por cierto que fue con cuerdas de lana, que el favor que tiene es grande.—Noviembre 20 de 1655-II-215.

—Los arrendadores de los patios de las comedias se conciertan, que no quiere de otra manera el tramoyista dejarse ver en ellos. Danle 400 reales todos los días de Cuaresma; el pide 500 y no menos. Es un tesoro lo que todos le dan. Bebiose el otro día 14 vasos de agua. Pidiéronle las damas claveles y echóles luego por la boca, y otras lejegas, y gomitó dos cogollos. Parece cosa de encanto. Fue todo esto delante de los Reyes, en el Retiro. Hasta que lo vea no lo he de creer.—Noviembre 24 de 1655-II-222.

—Encorozaron a la Margaritona, la famosa alcahueta que prendieron a las Siete Chimeneas, al abrigo del Embajador de Venecia. Así se llama. Tiene ochenta y ocho años. Desde los quince fué olla, hasta los cuarenta; de allí adelante cobertera. Iba en un pollino de estatura gigantesca, acamellado, encajada con tablas y enjaulada como si fuera en un ataud, con una coraza disforme. Paseó así las calles el lunes, con el séquito de todo el lugar. Llevaronla a la Galera en vida. Dicen la pide la Inquisición por famosa hechicera, no obstante que esta mañana corre voz que es muerta, de que no me espantaré, por lo mucho que ha vivido. Halláronle 2.000 ducados en doblones, que aplicaron a diferentes obras piadosas, sin otros muchos que se dice tenía a ganar, que, como todos la daban, tenía lo que quería. Dicese que le hallaron una graciosa cosa, es a saber: un libro de pliego entero, hecho de retratos, con un abecedario, número, calle y casa, de las mujeres que querían ser gozadas, donde iban los señores, y los que no lo eran también, a escoger, ojeando, la que más gusto les daba, donde se dice había gente de muy buen porte de todos estados, y zurcidoras de honras tan bien como de paños desgarrados. No la azotaron, porque se tuvo por cierto moriría si lo hacían.—Madrid y Mayo 29 de 1656-II-412.

—En un lugar llamado Santa Cruz, tres leguas de Astorga, se ha descubierto un gran tesoro. Parece ser llegó allí un morisco que le dijo al cura le haría rico si le ayudaba. Fueron a un monte con dos hombres para cavar. Hallaron todas las señas, y viendolos un pastor, dió cuenta a la justicia, que acudió luego. Dicen que hay tres tinajas de doblones antiguos. Lunes vinieron a dar cuenta al Rey. Esto es cosa cierta, que yo hablé con el que vino, que es un Canónigo, Juez de la Cruzada, que también ha puesto sus guardas. Lo que se hallará y sucederá hasta ahora no se sabe. Todo lo habremos menester para las necesidades tan grandes en que todos nos vemos.—Mayo 29 de 1656-II-414.

—Bacho el tramoyista, lunes, viniendo desde el Retiro a Madrid, se cayó muerto en el Prado. Debe de ir a hacer a la otra vida alguna comedia para San Juan, pues va tan de prisa.—Junio 14 de 1656-II-431.

—A las 12 de este salieron una mañana de Badajoz tres hombres con sus mujeres y otros dos muchachos y a cosa de media legua, yendo entre dos valles, vieron salir por la mano derecha un ejército de caballería y infantería, tocando al arma, y por la mano izquierda otro ejército que hacía lo mismo. Todo esto en el aire, oyendo las cajas, trompetas, mosquetería y artillería, y vieron que se embistieron los unos contra los otros, y que estuvieron peleando un gran cuarto de hora, cayendo unos y levantando otros; y, finalmente, todos juntos se les desaparecieron en un instante. Es cosa cierta.—Junio 28 de 1656-II-441.

—Y el mismo día por la noche, entre once y doce, junto a la despensa del Duque de Alba, saliendo de beber de ella un rastrero, le dio un oficial de un confitero una estocada y le dejó muerto, por haberle dado a él un bofetón; y no contentándose con dejarle difunto, le echó mano a un cuchillo jifero que traía en la cinta y le cortó la mano derecha y sacó el corazón y se le llavó, dicen para echarlo al perro del Rastro. Inhumanidad por cierto grande. Ello hay en esta vida días climatélicos, como se dice de los años.—Agosto 9 de 1656-II-488.

—En el tesoro de Barchin del Hoyo suceden prodigios. S. M. ha librado ya dos mil ducados en Huete para los que van trabajando, y se dice que habiéndose encontrado patios con hermosas columnas

y en medio fuentes y diversidad de salas, al llegar a un callejón largo y estrecho, nadie se atrevió sino un mozo que, con un hachón de brea, lo fué penetrando al cabo del cual vio luz y se la mató la que él llevaba de un aire recio que le sobrevino. Siguiola, y al entrar en una hermosa cuadra, vio tres ninfas hermosísimas que le hicieron señas que entrase y le dijeron que si buscaba teroros, los había más adentro muy grandes; que entrase. Hízolo así, y desde otra puerta vio grande multitud de arcones llenos de monedas de oro y plata, y al otro lado montones de barras de lo mismo arrimadas a las paredes. Quiso probar la mano, y se le opuso delante una sierpe redonda como araña, tan grande como la rueda de un carro, que con las uñas y garras se lo estorbó, hallándose sin saber cómo en la misma parte por donde había entrado. Esto es así como lo cuento, que al juicio de todos se tiene por cierto ser ilusión diabólica.

Demás de esto, en un lugar que se llama Valera, legua y media de Barchin, se ha descubierto otro tesoro. El caso pasa de esta suerte. En el ribazo de un collado hay una cuava que llaman de la Judía, donde nadie jamás se ha atrevido a entrar, por las ilusiones y fantasmas que se le oponen luego. Andaba por allí un muchacho de trece a catorce años un día y entrose en ella a travesear. Vio luz de lejos y fuela siguiendo, y con la simplicidad de la edad creyó salía a otra parte. Hallóse al fin al poco trecho a las puertas de un palacio suntuoso, donde vio un viejo que le preguntó que qué buscaba y donde iba. Respondiole con la simplicidad de la edad que solo a ver había venido allí. Replicóle el viejo que si era a solo esto, que entrase, que él le enseñaría cosas grandes y riquezas no vistas ni aun imaginadas. Mostróle mucho más que lo que el otro vio en Barchin del Hoyo. Pidióle el muchacho le diese algo. Ofreciósele para otra vez. Continuó algunas en ir, y no le daba nada. Hacía falta en su casa, y apretándole, se lo dijo todo a sus padres como aquí lo digo, y que fuesen con él, que se lo enseñaría. Hiciéronlo así, acompañados de otros, y estando dentro, aunque le oyeron que hablaba y que le respondían y que decía: «¿No lo ven tal y tal cosa?», ninguno lo vio. Dióse noticia a la Inquisición de Cuenca. Dijeron que hiciese instancia en pedir, y que tomase lo que le diesen, santiguándose primero que entrase y dijese el Credo. Porfió en pedir, y queriendo tomar, le dio el viejo 4 ó 6 bofetones haciéndole sangre y después hizo las paces con él para que no dejase de volver a verle. Han venido a dar cuenta al Rey dos personas con quien yo he estado y me lo han referido como lo cuento, no con tanta particularidad como ellos dicen que pueden hacer un procero muy largo. Todo este año va de tesoros. Plegue

a Dios que no paren todos en humo como los más deste género suelen ser.—Agosto 20 de 165E-II-492-94.

—Tuvieron D. Pedro de Toledo, hermano del señor de Higares, y D. Juan de Solis, caballeros mozos, amigos, ricos, y de lo mejor de España y, sobre todo, valerosos como unos Bernardos, y muy diestros en las armas, digo, en efecto, que tuvieron ciertas palabras y metiéndose de conformidad en un coche se fueron a Lavapiés, detrás de Santa Isabel, donde a las cuatro de la tarde comenzaron a reñir, embistiéndose como unos leones. Fueron las armas dagas y espadas. Duró la pendencia una hora y más, descansando tres veces. Salieron heridos entrambos peligrosamente; y viéndose así, abrazándose amorosamente, tornaron a meterse en su coche, y se fueron a curar. Ha sido acción ésta la más bien vista y alabada que ha sucedido en nuestros tiempos.—Setiembre 20 de 1656-II-532.

—Dos meses y medio ha que no se dan en Palacio las raciones acostumbradas, que no tiene el Rey un real, y el día de San Francisco le pusieron a la Infanta en la mesa un capón que mandó levantar porque hedía como perros muertos. Siguióle un pollo de que gusta, sobre unas rebanadillas como torrijas, llenas de moscas y se enojó de suerte que por poco no da con todo en tierra. Mire Vm. cómo anda Palacio. Todo esto es como lo cuento, sin añadir ni quitar un ápice.—Octubre 11 de 1656-III-24.

—Envía Su Majestad 36 caballos, los 12 al Emperador, otros 12 al Rey de Dinamarca, y los 12 restantes al Sr. D. Juan de Austria, a Flandes. Llévalos el marido de Catalina del Viso, una labradora que, por lo simple y graciosa, tiene con el Rey y en todo Palacio gran cabida, que le asiste perpetuamente, excepto las noches, que se va muy tarde, o por mejor decir, la llevan en un coche a su casa, que la tiene propia, y tan buena, que le ha costado 24.000 ducados. Casóla el Rey, y hoy tiene 100.000 ducados de hacienda y más, y en su casa audiencia formada y festejo todas las mañanas antes de venirse a Palacio, donde come de la mesa del Rey. Esta tal era una muchacha labradorcilla que servía en Palacio a una mondonga, y un día de mucho frío en el invierno, que hacía muy buen sol, puesta a él, le cogía en el delantal, y cuando le parecía estaba ya bien caliente, le cogía e iba corriendo al aposento de su ama y le metía en un arca, y hacía esto tantas veces yendo y viniendo, que, siendo notada de las otras, le preguntaron que para qué hacía aquello; a que respondía

que guardaba el sol para cuando no le hubiese, y calentarse a él. Pasó la palabra; llagó a oidos de los Reyes; llamáronla, dijo lo mismo y otras inocencias, y quedó tan bien vista de la Reina Doña Isabel, que goza de Dios, que desde entonces tiene en Palacio el cabimiento que digo, y cuatro o seis hijos que le ha dado Dios; y aunque niños, con oficios en Palacio y mercedes; las hijas para dotes cuando se casen, que en esta parte no es tan inocente que no toma y pide cuanto le dan y ha menester.—Diciembre 20 de 1656-III-135-6.

—Dícese que el día de San Jenaro, patrón de Nápoles, donde todos los años se continúa un milagro desliéndose su sangre, puesta en una ampolla a vista de su cabeza, cuando le traen en procesión, y que ogaño no lo ha hecho, teniéndose a mal agüero, si no es que, como otros dicen, lo ha hecho el Santo por haber tomado aquel Reino por patrón a San Francisco Javier, de la Compañía de Jesús, y haber metido su imagen en la capilla del Tesoro, y héchole una salva real, que también en los Santos puede haber santa emulación y no querer compañía en el Patronazgo.—Febrero 28 de 1657-III-209.

—En Cádiz, en la Compañía de Jesús, estando en la Congregación una noche los congregantes en disciplina, se le arrimó uno de ellos a otro con quien había tenido un disgusto, y le dio de puñaladas, siendo la primera de suerte que no le dejó dar voces, hallándole después muerto sueltos los calzones con la disciplina en la mano. Es cosa cierta.—Marzo 28 de 1657-III-239.

—Iban en un coche el Viernes Santo el Marqués de Villanueva del Río, Chinchón y Talavera y Fernandina. Quisieron romper la procesión por donde iban los albañiles con el paso de la Huída a Egipto, y diéronles tantas pedradas que, si no escapan por pies, no quedara ninguno de ellos a vida, llevándose hacia allá cada uno a buena cuenta 4 ó 5 guijarrazos, y como iban con túnica, no conocieron a ninguno.—Abril 4 de 1657-III-250.

—Paseaba en su coche el Duque de Alba y su hijo Villanueva del Río, y el Príncipe de Astillano, y D. Luis Ponce por la calle del Príncipe, y salpicó un caballo a un soldado que pasaba también con muchas galas. Metió mano; dióle al cochero una cuchillada de buen tamaño y apeándose los señores, embistió con ellos como un león, a quien dieron tantas heridas ellos y la gente que llevaban consigo, que murió luego.—Abril 11 de 1657-II-256.

—Prendieron a un hombre porque le hallaron dando a una mujer de bofetadas, y a él y a ella los llevaron a la cárcel. Visitóse el lunes, y sacándolos a los dos, habiendo escrito contra él mil disparates, como lo hacen siempre esta gente farisea, pidió el hombre licencia de hablar, y dijo: «Señores, yo soy casado y con seis hijos. Salí antes de ayer desesperado de casa, por no tener con qué poderlos sustentar, y pasando por la calle de esta mujer, me llamó desde una ventana, y diciéndome ella dentro le había parecido bien, me ofreció un doblón de a cuatro si condescendía con ella y la despicaba, siendo esto por decirla yo que era pobre. Era un escudo de oro el precio de cada ofensa de Dios. Gané tres, desmayando al cuarto de flaqueza y hambre. Quísome quitar el doblón y no pudo, y a las voces llegó este alguacil que está presente, y tuve mejores manos que ella para hacerlo. Suplico a V. S. diga ahora ella si esto es verdad o mentira.» La cual allí en público dijo ser todo así, y visto por la sala, *in continenti* le hicieron volver el doblón de a cuarto, en su presencia, al alguacil y le echaron libre y sin costas la puerta afuera, y a ella le mandaron tornar a su encierro para quitarla el rijo con algunos días de pan y agua. Fue esto así como lo cuento, lunes 5 de este mes.—Noviembre 14 de 1657-III-365.

—El Conde de Oñate está desahuciado de los médicos, que si Dios no obra, al parecer, tiene poco remedio, y sus mismos émulos confiesan que su Majestad y España pierde la mejor cabeza que tiene.—Enero 30 de 1658-IV-50.

—En Málaga se ha helado mucha parte de la marina, y casi en toda Andalucía los naranjos, sin perdonar a Sevilla ni Córdoba, y en Granada nevado y llovido tanto, que ocho días cesó el comercio, y en Sevilla cayó una nieve muy buena. En Málaga entró una mañana un hombre a caballo chocando con todos, y deteniéndole, le hallaron muerto helado. En Alcaraz se partió una tinaja de más de 300 arrobas de vino, hallándole helado, sin perderse gota al mudarse a otro vaso. En Valencia ha usado el tiempo de los mismos rigores con los limones y naranjos. Junto a Talavera llegó un pastor con tres pollinos y cuatro perros pidiendo a un convento limosna para llegar a Madrid, por habérsele muerto helados 500 carneros que traía. En Alcocer, en una eminencia en que estaba una ermita al abrigo de un paredón, se pusieron cuatro hombres, tres mujeres y otros tantos muchachos, al rayo del sol, y se cayó sobre ellos, de recalado, con las

muchas aguas que ha llovido, que en todas partes alcanzan las desdichas y vienen las desgracias.—Febrero 20 de 1658-IV-85.

—Viendo tanto galán las mujeres los toros pasados, dijo la de Liche desconsolada a la de Monterrey, que estaban juntas: «Más hermosas están todas éstas que nosotras.» A que respondió la de Monterrey: «Todo lo han menester para enamorar a los hombres tan galanes que hoy hay; que a nosotros nos basta lo que tenemos, supuesto que los nuestros en talles y caras son los peores que hay, que si no es a fuerza de interés, ¿quién los ha de querer?» No es boba, sí es cierto.—Febrero de 1658-IV-90.

—Un memorial han dado al Rey de 143 señoras casadas de mal vivir, 378 caballeros tahures, perdidos por el juego, y de infinidad de mal entretenidos que se podrían entresacar de los demás para la quietud de la corte. Remitiólo al Presidente y él a D. Vicente de Bañuelos, que, llegando a una señora, le envió noramala y quiso darle muchos chapinazos y mesarle las barbas.—Abril 10 de 1658-IV-103.

—Muchos días há que se oyen golpes en Palacio, a pausas, desde la media noche hasta que llega el día; y como se van llegando a ellos se van apartando. Unas veces son en la torre del despacho del Rey; otras en la del Relox, a quien atan al volante, y ellos no dejan de continuar comenzando desde lo profundo de la Capilla; con que el desvelo y miedo de las damas es grande, yéndose unos y otras a juntar en las cuadras mayores a pasarlo en compañía. El cuidado del Rey no es poco, ni las guardas que se ponen menos, y a mediodía se han visto menear los escritorios. Los juicios son varios y parecen presagios no buenos; Dios sabe lo que es. Lo cierto es que todo cuanto aquí refiero es la misma verdad.—Abril 24 de 1658-IV-108.

—Jacome Palmier, picador del Rey, ha vuelto ya de llevar los caballos al Rey de Hungría, habiéndose escapado de una borrasca, donde se le murieron tres de 14 que llevaba, y de manos de turcos, franceses e ingleses. En Liorna se reparó ocho días, y el Duque le hizo montar en los suyos y dio una cadena de oro curiosa, pero de poco peso, y el Rey de Hungría otra de poco más valor; pero el Archiduque una muy grande, y en ella una esmeralda con sus armas y rostro esculpido a los dos lados. Vino con él Pedro de Retana, marido de Catalina del Viso, la graciosilla del rey, que traía unas

alforjas muy grandes y llenas de mil curiosidades que por allí en todas partes había juntado, de valor de 500 ducados, y al entrar en Madrid a los 28 del mes pasado, al anochecer en las gradas de San Felipe se las quitaron, llevándoselas sin sentir, no pudiéndolas librar de aquel estrecho, habiéndolo hecho de tantos golfos por donde había pasado. Es cosa cierta.—Mayo 8 de 1658-IV-137.

—Llegó a vista de Almería, una legua del puerto, un navío bien grande, inglés, mercantil, y echando el batel al agua, sin temor de mal suceso, se fue al puerto a avisar que los mercaderes que quisiesen comerciar, fuesen a hacerlo que haría comodidad en los precios. Hiciéronlo muchos, y un hombre que hay allí muy valiente y gran pirata, que se llama Mirambel, y corsea y le temen en toda Berbería, éste, pues, corrido del atrevimiento de verle comerciar a nuestro despecho con tanto desenfado, armó un barco longo con la gente de su bergantín, y fingiendo ser mercaderes de Granada, a mediodía se fue a él, y dándoles entrada a 30, yendo mirando las mercancías, repartidos por todas partes, de seis en seis, desembrazaron sus carabinas que llevaban ocultas, y le rindieron en menos de un cuarto de hora, entrándose con él en el puerto. Dícese es presa de 80 a 90.000 ducados, todo de mercadurías, lienzos de Francia, sombreros de castor y otras infinitas cosas de mucho precio. Sucedió esto a los 24 de Abril.—Mayo 8 de 1658-IV-140.

—Esperáse la venida de D. Diego de Yeguas, General de la flota pasado. Trae un presente a Su Majestad del Duque de Alburquerque, que le envía un doblón con asa arriba que pesa 1.000 onzas, y tiene las armas de todos los reinos de Indias, y dos barajas de hojas de oro y otras dos de plata curiosísimas, de naipes para jugar, entalladas y dibujadas en ella mil curiosidades, y 30 dados de oro y otros 30 de plata que sirven de tantos; seis mulas andadoras de paso rápido de 30 leguas a sol a sol; dos gatos de algalia y otras muchas curiosidades; piedras bezares y otras cosas galantes, y al Conde de Peñaranda otra mula y algunas otras cosas de no poco precio.—Mayo 22 de 1658-IV-148.

—Fue a Canillejas un zapatero de Madrid a querer tomar posesión de una heredad de obras pías y misas de ánimas que habían pleiteado en el Nuncio, y no hubo bien entrado en sus términos, cuando se le pusieron a cada lado dos difuntos sin poder volver atrás aunque lo intentó. Llegó a la Iglesia, y llamando al escribano, hizo dejación

de la heredad a las ánimas del Purgatorio. Volvió a Madrid antes de ayer y murió en veinticuatro horas. Es cosa cierta.—Mayo 22 de 1658-IV-150.

—El día siguiente por la mañana, volviendo el Rey al Retiro por los agustinos Recoletos, atropelló con el coche un jumentillo de un pobre hombre que sacaba tierra, y aunque procuró detenerse, le hizo pedazos: clamó el hombre la pérdida de su hacienda, y le hizo dar un doblón de a 8, otros dicen dos, y preguntándole unas tapadas por la salud del Príncipe, afectuosamente les respondió que ya estaba bueno, y les quitó el sombrero.—Junio 5 de 1658-IV-167.

—Entró a verle el Rey una mañana en el mayor aprieto de la calentura y mala noche. Preguntó al ama cómo lo había pasado y le dijo: «Señor, yo tengo tres hijos, los más lindos que hay en la Corte, criados a mis pechos, luciéndoles mi leche y cuidado; cuando lloraban les mecía, y con saliva les curaba las paperas y granos; dormían a mis pechos, dándoles, como dicen, carona; comía a mis horas sazonado. Aquí todo me lo dan sin especias, sazón ni sal; paso las noches desvelada, y si he de reposar, es fuerza retirarme a un camaranchón; la que se le antoja, me levanta las faldas registrándome si me ha venido el achaque; la baraúnda y bullicio es grande; la leche con tantas zozobras, no es posible sea la que ha menester. Esto es lo que pasa y que parece no tiene remedio, de mi parte hago lo que debo, y no me falta más que al acierto de servir a Vuestra Majestad, con que en todo tiempo me daré por contenta y pagada.» Es cosa cierta todo cuanto aquí digo, y que el ama no es nada boba.—Junio 5 de 1658-IV-166.

—A los 19 de Mayo en Granada llegó a su casa Martín del Campo, Procurador de aquella Audiencia, y mientras aderezaban la cena, tomó un libro en qué divertirse; llamáronle, y como no respondiese, acudieron pensando que estaba dormido a despertarle, y halláronle muerto, y echada la cara sobre él, siendo el capítulo del Juicio final. Súpose al día siguiente y llegando la nueva a Bernardo de Aguayo, amigo suyo, que se estaba lavando las manos, se cayó muerto de repente, habiendo desde primero de mes muerto de repente otros siete u ocho en aquella ciudad. Es cierto.—Junio 5 de 1658-IV-170.

—En el callejón de San Blas, al Prado, sobre el juego, salieron a reñir dos caballeros. Quitáronse los jubones; mató D. Bartolomé

de Avellaneda de una estocada a la primera ida y venida a D. Antonio de Ubeda, del hábito de Santiago, hermano del correo mayor de Toledo, que había venido solo a ver la comedia del Retiro de aquella ciudad, y luego se metió en el Jerónimo.

Desde Navidad acá se dice haber sucedido más de ciento y cincuenta muertes desgraciadas, de hombres y mujeres, y a ninguno se le ha castigado. Y en la plazuela de Santo Domingo el cortador de la vaca, sobre tomar un mondadientes a un palillero que los vendía, le abrió el pecho con la cuchilla, sacándole a plaza y vista de todos el asadura del pobre hombre.—Junio 5 de 1658-IV-171.

—Dícese haber mandado el Pontífice a la Inquisición por un Breve particular recoger los escritos de muchos que tratan de las fuerzas, como son Salgado, Solórzano, D. Antonio de Castro y otros. Materia en que es menester usar de mucha maña, por los inconvenientes grandes que tiene de echarla en público.—Junio 5 de 1658-IV-172.

—Ha mandado la Inquisición recoger la carta de los Profetas de Liche que pronostica el juicio final.—Junio 5 de 1658-IV-172.

—En la calle de Alcalá, junto a los Carmelitas descalzos, vive una beata que se llama Ana Gallo, tenida por santa, examinada de la Inquisición cuatro o seis veces, la cual se dice haber pronosticado a Madrid desde aquí a Navidad una grande calamidad y infortunio. Dios sobre todo.—Junio 5 de 1658-IV-173.

—Fue Góngora a ver al Valido en el coche nuevo que ha hecho como el del Rey y le ha costado 2.000 ducados. Díjole un lacayo de D. Luis al cochero: «Un amo viene a echar a perder al mío, y luego el mío va a echar a perder al Rey, y el Rey nos echa a perder a todos.» Es cosa cierta y dicho agudo de un hombre bajo.—Junio 5 de 1658-IV-174.

—En un lugar llamado Martín Muñoncillo de la Dehesa, junto a Arévalo, sacaron en procesión los días terribles pasados de las tempestades grandes de aguas y crecientes de ríos a la Madre de Dios. Haciéndole una novena al salir de la iglesia, siendo el día agrio y desigual, una mariposa como una palma de la mano se le puso en su corona, y de cuando en cuando volaba alrededor de ella, haciendo este continuadamente la novena toda, y el último día la hallaron

muerta, y que tenía sobre la cabeza una Verónica al natural, dibujada en el copete como si fuera hecha por mano de algún gran pintor; pero ¿qué mayor que Dios, que lo hace todo? Hanla traído al Rey.—Junio 12 de 1658-IV-180.

—La gente que va en nuestra armada he visto algunas cartas que aseguran será de 16.000 a 17.000 personas, deseando todos huir de lo de acá. No me espanto. Con que el Andalucía quedará muy falto de hombres.—Junio 12 de 1658-IV-183.

—En San Juan de los Reyes han comido todos estos días de la elección de General 2.800 frailes en dos refectorios muy capaces, con mesas duplicadas, comenzando desde las once y acabando a las cuatro.—Junio 12 de 1658-IV-187.

—Domingo, primer día de Pascua de Espíritu Santo, en el Prado, entre las ocho y las nueve de la noche dijo el Almirante, que iba con Fernandina y Tabara, al Marqués Serra, que seguía a unas damas: «Marqués, ese coche es mío y la gente que lleva.» Insistió otra vuelta el festejo, y apeándose el Almirante y tratándole de pícaro, y dándole algunas calabazadas, asiéndole de las guedejas, metió a la daga mano para señalarle, y le dio cinco heridas; otros dicen siete en el rostro y cabeza. Está preso en su casa.—Junio 12 de 1658-IV-187.

—Domingo 23, a las seis de la tarde, haciendo la procesión del Rosario en el Colegio de Atocha, junto a la cárcel de Corte, estando la Madre de Dios a la puerta y la calle toda llena de coches y gente arrodillada, una danza que llegó desvió mucha gente desmandada; milagro también: le faltaron las asas a la campana mayor al tocarla, y cayó al suelo, sin quebrarse ni ofender a nadie, llavándose un pedazo de la cornisa, y cogiendo aire, o lo que Dios le fue servido, bajó poco a poco, dando lugar a algunos de huir el golpe.— Junio 26 de 1658-IV-201.

—Malparió la Bezona dos días antes del Corpus, y para que se animase a representar los autos, le envió José Gonzalez 400 reales como Comisario que era de ellos, como el más antiguo del Consejo.—Junio 26 de 1658-IV-205.

—Domingo llegó correo del Marqués de Liche a su padre: viene ya, y que quedaba una jornada de Agreda, y se dice de él que yendo

a Pamplona, le regaló mucho el Conde de Santisteban, Virrey, a quien pidió el día siguiente una llave de un postigo, y excusándose de dársela con que se había perdido, le hizo descerrajar, y por allí metía a la *Damiana*, comedianta, su amiga, todas las noches, una de las cuales fue presa por la ronda con un lacayo suyo y llevada a la cárcel, haciéndola información de amancebada con el que la traía, y desterrada. Sobre lo cual pasaron entre el Virrey y Liche palabras pesadas, y luego se puso en camino y se volvió a los baños y aunque dio cuenta el Virrey al Valido al que le remitió que lo hiciese, no lo ha hecho y se ha retenido la carta.—Junio 26 de 1658-IV-206.

—Domingo 30 de Junio, otro día después de San Pedro, en el Prado nuevo, junto a la última fuente grande que allí hay, dos demonios incubos trataron con dos mujeres que vivían en la calle del Pez, que desde el río las vinieron acompañando y enamorando discreta y dulcemente. Dejáronlas de suerte que la más muchacha murió dentro de seis horas, confesada y muy contrita, y el día siguiente la otra. Es cosa cierta, y que muchos por curiosidad se hallaron en su entierro. Diéronles flujo de sangre y un doblón de a cuatro que se volvió carbón. Es cierto.—Julio 10 de 1658-IV-221.

—Dícese por cosa muy cierta se viene Castrillo al fin de este año; que está tan odioso, que se teme en aquel reino una desdicha, y que envían al Duque de Alba, que si no es él, Medina de las Torres y Oñate, todos los demás valen poco. Mire Vm. a lo que está reducida una monarquía tan grande.—II, 21.

—A los 15 de Noviembre en Cuéllar, lugar del Duque del Infantado, lunes en la noche, sacó un fraile francisco a una monja muy linda, de veinte años, del convento de Santa Clara; y en Sevilla, a 1.º de Setiempre, sobre un disgusto con su Prelado, habiéndole preso, se escapó y dio consigo en Sierra Morena, donde está ahora acaudillando una gran tropa de aquella buena gente que sale a los caminos a pedir limosna por la boca de cañones reforzados.—II, 232.

—Fue a oir misa al Buen Suceso un criado de los mayores del Duque de Alba. Púsose al lado de una dama muy hermosa. Volvió algunas veces a mirarla, y al acabar la Misa, con mayor cuidado, hallando junto a sí la figura de la Muerte. Desmayóse; trajerónle a su casa, en un coche y murió a las veinticuatro horas.—II-308.

—Entre los agustinos y trinitarios ha habido en Salamanca grandes debates, llegando a las manos con los Mayores de sus religiones a bofetadas y coces en los actos públicos, sobre si quedó Adán imperfecto quitándole Dios la costilla, y si fue sólo carne con lo que le llenó el hueco donde se la había quitado.—II, 240.

—S. M. ha mandado no vayan mañana a la Comedia sino solas mujeres, sin guarda-infantes, porque quepan más, y se dice la quiere ver con la Reina en las celosías, y que tienen algunas ratoneras con más de 100 ratones cebados en ellas para soltarlos en lo mejor de la fiesta, así en cazuela como en patio, que si sucede será mucho de ver, y entretenimiento para SS. MM.—II-308.

—Estuvo el Rey en Colmenar antes de la Semana Santa para divertirse en la caza. Detúvose cuatro días, gastó 25.000 ducados y no cazó más que una zorra.—II, 365.

—Avisan de Sevilla que un Santo Cristo de bulto, con la cruz al hombro, sudó el día de la pérdida de D. Juan de Hoyos, corriendo arroyos de agua la tunicela morada que tenía vestida, y que la ciudad se había alborotado de tal prodigio, y que para quietarla, habían fingido ser ratas grandes que la habían orinado.—III, 9.

Dícese que gusta la Reina de acabar de comer con confites, y que habiéndola faltado dos o tres días, salió la dama que tiene cuidado de esto, y dijo que cómo no los llevaban como solían. Respondiéronle que el confitero no los quería dar porque le debían mucho y no le pagaban nada. Quitóse entonces una sortija del dedo y dijo: «Vayan volando por ellos con esta prenda a cualquier parte.» Hallóse Manuelillo de Gante, el bufón, presente, y dijo: «Tome Vm. a envainar en el dedo su prenda», y sacó un real de a cuatro y diólo, diciendo: «Traigan luago los confites a prisa, para que esta buena señora acabe con ellos de comer.»—III, 46.

—El tiempo santo ha hecho, según dicen, descubrir un hechizo puesto al Rey en un espejo donde al pasar se miraba. Dícese le entregaron al fuego, y que se calla por razones de Estado.—IV, 96.

NOVOA—HISTORIA DE FELIPE IV

La primera jornada fue a Barajas y al otro día pasó a Alcalá de Henares; entró a caballo con las pistolas en el arzón: acción que hizo a los que lo vieron, así a los mozos como a los viejos, entrar en pensamientos de alistarse y de seguirle; dejar sus casas como algunos lo hicieron, y aquella villa ofreció gente para servirle; conque todas las demás, por donde después caminaba, decían: entre a caballo y vámosle siguiendo; pareciéndoles que aquella demostración lo pedía, y ver a un Rey caminar de aquella forma, que hacía años que no se había visto en España: a otros enternecía que las cosas se hubiesen puesto en estado que obligasen a los Reyes a semejantes novedades.—Novoa: *Documentos inéditos*. T. LXXXVI-p. 21.

Informábase el Rey del camino que desde Cuenca a Molina de Aragón había, y deciánle que era notable, y mucha parte de él jamás pisado de pie humano; áspero montañoso y desierto, todo o lo más de ello cubierto de pinos.—T. LXXXVI-p. 45.

Jueves a las ocho y media juró D. Enrique de Gentil-hombre de la Cámara de S. M., y la compañía pasó a alojarse a Daroca, primera ciudad del reino de Aragón, sobre que hubo no pocas diferencias sobre el alojamiento: cerraron las puertas no queriéndoles admitir, armándose de sus fueros y para que pasasen adelante fue menester ir allá el Pronotario D. Jerónimo de Villanueva, que por aquella vez los admitiesen. Obedecieron y D. Diego Mejia y los que estaban en Valencia para las cosas de la guerra, largaron a Zaragoza. Llegaron también aquí las compañías de infantería del marqués de San Román y de Salinas, hijos del marqués de Belada: salieron a

dar muestra a la puerta de Valencia, donde los esperaba el Ministro, atravesado a un lado del camino de la mano derecha, y llegando la compañía del marqués de Salinas a afrontarse con el coche, como todos, daban sus cargas y disparaban sin munición de plomo: de la primera hilera dio una bala en la varilla del coche, y como era gruesa y bien amarrada, resistió y hecha pedazos cayó sobre su cara y manos del Secretario Carnero y de un enano, que iban sentados en aquel estribo; cuyo alboroto no fue más que decir el dichoso que había librado: «pase la palabra; que tomen la puntería por alto». Vinieron luego muy sobresaltados al alojamiento del Rey, con el cuento y los pedazos de la bala en la mano, mostrando sus heridillas, el Secretario y el enano: corrio el suceso por el lugar; hablábase en público la suerte del que escapó; pero en secreto maldecían la falta del efecto y de la puntería, porque quisieran que Dios les hubiera librado en aquel golpe de tantos. Llegó a las orejas del marqués de Salinas y vino luego a Palacio a lavarse las manos con el Poderoso, sobresaltado, diciendo se hiciese luego averiguación de quien era, que se cometió a D. Francisco de Quiñones, Asesor de la gente de guerra y al Licenciado José Gonzalez. Eran muchos los extremos de familia y de los beneficiados; hizóse pesquisa del delincuente, y por sus pasos contados le vinieron a sacar en limpio: fue preguntando y dijo que a él le habían dado aquel día aquel arcabuz cargado, de las armas que había en Molina, y que le disparó; y preguntando de la puntería y de otros indicios no dijo nada: dierónle un cruelísimo tormento y no se pudo sacar más de él, o por las listas de que era del Puerto de Santa María. Corrió el caso por toda la redondez de España, y de ella a los demás, y todos tuvieron por infeliz el golpe y la mano de que no llegase al fin común y deseado de todos, así eclesiásticos como seglares; conque revolvieron a refrescar las cosas del duque de Medina Sidonia.—T. LXXXVI-pp. 47-48.

El Rey levantó de Molina y siguió el viaje de Zaragoza y antes de entrar en ella, en el lugar penúltimo, le representó la Ciudad y le suplicó no entrase con armas, porque parecía desconfianza de sus vecinos, que serían de riesgo y de inquietud, causarían alboroto y disensiones, y sin embargo era contravenir a los fueros. Fueron respondidos que S. M. venía como soldado, y se le había de hacer cuerpo de guardia en su Palacio como en Molina, y que había para este intento elegido por Plaza de armas a Zaragoza: volvieron a replicar que la gente de guerra, así de caballos como de infantes pasasen a Cataluña, que la gente de Zaragoza y la Milicia que había entraría

de guardia cada día, y en esta forma se podría cumplir con la obligación en el designio de S. M.: volvió a denegárseles, y todavía se tornó a tomar asiento en los alojamientos, porque los naturales no lo habían de tolerar, y tomose por expediente que alojasen de la otra parte del rio. Con que se venció este encuentro y entró el Rey a 27 de Julio.—T. LXXXVI-pp. 51-52.

INTRODUCCIÓN A VELÁZQUEZ—1947 (1)

I

[LA OPINIÓN DEL TRANSEUNTE] (2)

En estas lecciones, tomadas en conjunto y sin más limitación que la muy premiosa impuesta por el tiempo, se va a ir procurando dar razón de cuanto se diga, se va a hacer el ensayo de sortear la arbitrariedad. Y como estas lecciones que he ofrecido a la Real Sociedad Vascongada de Amigos del País tienen su porqué, yo necesitaría comenzar patentizando el porqué de estas lecciones. Pero hablo hoy por primera vez en San Sebastián y enunciar sinceramente aquel porqué es cuestión delicada que presupone haberse ya formado una cierta amistad, alguna intercomunicación y confidencia entre los guipuzcoanos que me escuchan y mi persona. No es mi ánimo eludir esa cuestión, pero considero más oportuno demo-

---

(1) [Fragmentos del curso de cuatro lecciones organizado por la R. S. V. de A. del P., en San Sebastián, septiembre de 1947, con el título «Introducción a Velázquez.»

En un folleto, distribuido con las invitaciones, se anteponía la siguiente advertencia: «Entro en este cursillo, que se propone exclusivamente predisponer para la contemplación y el estudio efectivo de Velázquez y la porción de él que es su obra, con apurado temor de que sus cuatro lecciones no basten ni de lejos para enunciar lo pue sobre el tema fuera más urgente decir. Con el fin de aligerarlas, descargándolas de la necesidad de recordar los datos externos de la biografía de Velázquez, doy en las páginas siguientes los más imprescindibles, exponiéndolos en forma que anticipa ciertas agudas cuestiones con que hemos de habérnoslas durante las lecciones. Sirve, a la vez, este apunte como marco y guión a que los oyentes pueden recurrir mientras navegamos juntos por el alta mar de la historia.» El texto del folleto era el cap. I del primero de los estudios que recoge este tomo de «El Arquero» dedicado a Velázquez.

El folleto incluía, además, la tabla de generaciones que se reproduce ahora en la pág. 660 de este tomo VIII.]

(2) [De la lección 1.ª]

rarla y que en alguna de las lecciones siguientes surja de pronto, como por generación espontánea, cuando estemos ya bien sumergidos en la materia de este cursillo y haya tenido yo algún tiempo para esforzarme denodadamente en deslizarme, en filtrarme fraudulentamente dentro de zonas recónditas que hay en cada uno de ustedes y que suelen permanecer herméticas y arcanas. Digo: fraudulentamente... ¡Qué duda cabe! Si esta petulante faena de arrojarse a hablar ante un público y ser durante unas horas parásito de su atención es una operación que merece algo la pena, tendrá que consistir en que quien habla acierte a convertirse en efractor, en *cambrioleur* de la secreta morada donde cada oyente es más él mismo. Hablar en público como es debido resulta ser, de este modo, lo contrario de lo que al pronto parece. El público es una muchedumbre compacta, desindividualizada y anónima y a la cual el que habla parece dirigirse en bloque. Esto es lo que se hace en los *meetings* donde se procura que los oyentes dejen de ser individuos, que cada cual empaste y apelmace su persona con las ajenas y se forme de esta suerte el compacto deshumanizado que es la *masa*. Los políticos que sólo se dirigen a sus prójimos para uncirlos como cuadrúpedos a la carreta o carroza de sus fines particulares, trágicos con frecuencia y casi siempre más o menos ridículos, emplean esta técnica oratoria que comienza por hacer caer en catalepsia, por idiotizar a los que escuchan, volviéndolos irresponsables. Pero eso no es hablar como es debido; es, más bien, gruñir, berrear, tronituar, vociferar tópicos, lugares comunes; en suma, es puro «lugarcomunismo».

Hablar como es debido es lo contrario: es lograr que, poco a poco, aquella masa de auditorio se desintegre y cada oyente se vaya quedando solo, más solo que cuando está solo en su casa; conseguir que cada cual se sumerja en esa soledad radical que es la auténtica realidad de su personalísima e intransferible vida, en esa soledad a la vez dramática y fecunda en que se encuentra cada cual solo frente a frente con los problemas de su propia humanidad, sin nada que se interponga, cara a cara con la figura siempre un poco pavorosa que es la verdad. Hablar en público como es debido es retrotraer la aparente sociedad en que los hombres creen, de ordinario, existir a la auténtica, sustancial soledad que cada uno de ellos es; por tanto, descomponer, dispersar el compacto unitario e impersonal que es el público en una multitud de puras y estremecidas soledades.

Claro está que no todos los temas hacen esto fácil y el que este curso se propone tratar es de los menos adecuados. Sin embargo, so pena de quedar mal ante mis propios ojos y aun siendo mi tema

poco idóneo, no tengo más remedio que intentar aquella efracción, aquel *cambriolage* merced al cual, sin saber cómo, me encuentren ustedes súbitamente dentro de su interna morada y oigan mi voz no como viniendo de fuera, sino como emergiendo de ese fondo insobornable que en cada cual reside, donde suena esa voz sin estrépito, tenue, espectral, que tan certeramente llama nuestra lengua «la voz de la conciencia». No me importa, no; antes bien, deseo que al salir de aquí se dijeran ustedes los unos a los otros: «Hemos asistido a una escena de ventriloquía.» He anunciado que voy a intentar esto; pero no he anunciado que voy a lograrlo, sino que diré, como Don Quijote decía con su adorable y habitual solemnidad: «¡Podrán los encantadores quitarme la ventura, pero el esfuerzo y el ánimo es imposible!»

Vamos, pues, a decir algo sobre Velázquez. El tema es por múltiples razones de gran dificultad. La primera y más obvia razón es ésta: ¿Decir algo sobre Velázquez? Pero ¿es que queda sobre Velázquez algo por decir? Es el pintor mejor estudiado de todos. Eruditos indígenas e historiadores del arte extranjeros se han ocupado ubérrimamente de él. ¿No es un tema ya exhausto, una cantera desventrada de que se han extraído todos los mármoles posibles? El caso es que casi todas las gentes piensan que esto —no quedar ya nada que decir— pasa no solo con el tema «Velázquez», sino con todos los grandes temas. Según ello, nuestros antecesores habrían agotado todos los asuntos y quedaría para nosotros tan solo la aburrida faena de repetir. Que se piense así es ya de suyo un hecho curioso, merecedor de análisis. Pero no podemos entrar en él, porque es labor grave, la cual nos obligaría a sacar del fondo de la actual vida en todo el mundo los entresijos y poner a la intemperie sus vísceras sanguinolentas. Yo me propongo comenzar muy pronto, en una serie de artículos, los primeros que escribo tras doce años de silencio, que aparecerán en el periódico *España* de Tánger y en la prensa norteamericana y suiza, esta tarea un poco cruenta de hacer ver las entrañas de lo acontecido en el mundo durante el último quindenio. Porque acaece que, por primera vez en la historia de Occidente, a los enormes hechos nuevos que se han ido produciendo no han seguido inmediatamente, como era sólito, su análisis y definición, de suerte que las gentes han vivido, y viven aún sumergidas en terribles sucesos, sometidas a increíbles angustias, sin tener la menor idea de qué era lo que les pasaba ni por qué les pasaba, con lo cual sus fabulosos sufrimientos han venido a multiplicarse por la tiniebla mental en que acontecían, hasta el punto de que si tomando lo que

es trágico por su reverso cómico quisiéramos simbolizar la situación de los hombres en estos últimos quince años, tendríamos que recordar aquel cuadro presentado en una exposición de Bellas Artes, cuyo lienzo estaba pintado completamente de negro y debajo ostentaba este rótulo: *Lucha de negros en un túnel.*

Pero todo esto anda, por fortuna, muy lejos de nuestro tema actual, aunque, dada la solidaridad existente en lo humano, es posible que observaciones nuestras sobre la época en que Velázquez vivió arrojen indeliberadamente alguna que otra vislumbre sobre la situación presente. Pero sí quiero hacer constar, de la manera más expresa, que discrepo radicalmente de ese diagnóstico según el cual está ya dicho cuanto importaba decir. Estoy, por el contrario, persuadido de que ni sobre Velázquez ni sobre nada se ha dicho lo que de verdad importa, lo más verídico, lo que más se ajusta al alabeo de la realidad, como a la mano el guante. No va a tardar mucho la comprobación de esto. Aunque todavía nos quedan por sufrir algunos temblores de historia —de sobra han podido ustedes percibir que los hay, como hay temblores de tierra—, por debajo de los hechos visibles está ya germinando en el mundo una nueva tranquilidad, de modo que durante los próximos cinco años, con sorpresa de muchos, se va a asistir a un brote prodigioso de nuevos pensamientos sobre todos los grandes problemas. Y todo esto va a a acontecer no en Rusia ni en los Estados Unidos, sino en esta Europa que suponen agonizante los que en la equívoca hora crepuscular confunden lo vespertino con lo matutino. Hace un cuarto de siglo me ocurrió predecir cosas que ahora andan por las calles. Veremos si se cumple este nuevo vaticinio. Aunque en realidad debía haberlo excusado, porque, como es sabido, el oficio más inútil del mundo es el de profeta. Para los griegos representaba Casandra el profetismo y de ella contaban que Apolo le concedió el don de profetizar con una condición: la de que nadie la hiciera caso.

Queda, pues, dicho informalmente lo que acabo de decir. Ahora conviene restringir la afirmación de que no está dicho lo que hay que decir, al caso particular de Velázquez, y tratar de demostrarlo, como el otro el movimiento, andando.

Pero necesito que durante la audición de estas lecciones tengan ustedes la bondad de mantener siempre a la vista, plantado en el horizonte de su atención, este hecho: que yo soy un gran ignorante en materia de historia artística, que entiendo sobremanera poco de pintura, que ante la pintura he sido tan sólo un transeúnte. Dirán ustedes que, entonces, disponerme yo a hablar sobre Velázquez

es una prueba de imperdonable audacia y que la audacia suele ir tocada, casi siempre, con la boina de la insolencia. Y el caso es, lo reconozco, que al pensar así no les falta a ustedes razón. Pero ¡qué le vamos a hacer! Cada cual es un repertorio de casi incoercibles propensiones. Soy madrileño, y una de las figuras más típicas de Madrid es ese chico que desde el tendido asiste a la novillada y en un cierto momento, sin posible contención, se arroja al ruedo y con su blusa se pone a torear al cornúpeta. Yo soy de por vida ese eterno chico de la blusa y no puedo contemplar un problema astifino sin lanzarme hacia él insensatamente. Me tranquiliza la convicción, adquirida en el estudio de la historia, de que la humanidad aprovecha todo, incluso la insensatez. Por ejemplo, casi todos los grandes matemáticos han sido grandes dementes y, sin embargo, la humanidad se las ha arreglado para beneficiarse de esa demencia, haciendo de su obra, la matemática, uno de los florones más gloriosos en el esfuerzo milenario que llamamos «civilización». ¿Por qué —me he preguntado muchas veces— no ha de servir para algo el incorregible chico de la blusa que, sin remedio, llevo siempre dentro de mí?

He dicho que ante la pintura he sido tan sólo un transeúnte. Pero el que es transeúnte ante algo lo es porque va a otra cosa de la cual se ocupa, de la cual entiende. ¿Y no tendrá algún interés lo que ve de las cosas al paso, conforme va a lo suyo, ese avizor transeúnte? ¿No sería de alguna conveniencia y acaso muy fértil? (1).

II

[UNA HISTORIA INÉDITA] (2)

Lo mismo que con los pintores sucede con los poetas. Los contemporáneos de Lope de Vega llamaban a éste «el monstruo». La palabra es, como veremos, típica de la época y el estilo barroco y, como todo el barroquismo, procede de la impresión que produjo la obra de Miguel Angel. En el vocabulario del tiempo la monstruo-

(1) [Entre este fragmento y el que sigue utilizó el autor un texto en todo semejante a los § 1 y § 2 —excepto el párrafo inicial del primero— del ensayo «Preludio a un Goya», publicado en el tomo *Goya* de la colección «El Arquero» —en Obras Completas tomo VIII—, que no se reproduce, remitiendo al lector a esas páginas (páginas 4 a 11).]

(2) [De la lección 1.ª]

sidad era una calificación favorable: ser monstruo era un primor y una manera de ser prodigioso. Para nosotros Lope de Vega sigue, en efecto, siendo un prodigio, pero, a la vez, tenemos que advertir con toda claridad lo que tiene de monstruo en el mal sentido de la palabra, en el sentido teratológico. A mí me pone carne de gallina cuando veo que los historiadores de nuestra literatura, empezando por don Marcelino Menéndez Pelayo, repiten tranquilamente que Lope de Vega compuso mil cuatrocientas comedias y dan como cosa que va de suyo ser esto una absoluta gracia, ciegos para la aplastante y simplicísima evidencia de que escribir mil cuatrocientas comedias es una absoluta monstruosidad, la cual debía plantear sin escape posible la perentoria cuestión de qué entendía por comedia nuestro siglo XVII, cuando atrocidad semejante fue posible. Pero claro está que ni Menéndez Pelayo ni nadie después se ha planteado esa cuestión y las que ésta, a su vez, provoca, resultando que a estas horas está en absoluto por ver y por definir esa magnífica y extraña realidad humana que fue el teatro español del siglo XVII. Precisamente porque soy español hasta las cachas, pero un español que quiere ver bien clara su españolía para hacerla refulgente, protesto de cómo se ha tratado nuestro teatro llamado «clásico», tratamiento que ha solido consistir en nulos decires y colosales estupideces o vano amontonamiento de inoportunas erudiciones, dejando intacto lo esencial, lo que en él hay de fenómeno único, radicalmente distinto de todo otro teatro y en que durante siglos han encontrado su felicidad mis compatriotas; por tanto, algo para mí sagrado, como lo son los toros —donde también, durante dos siglos, el pueblo español ha logrado ser feliz—, a pesar de lo cual, de ese hecho enorme que son dos siglos de felicidad, nadie ha tenido ni la piedad ni la intelectual fruición de meditar un poco en serio y reconstruir debidamente su historia, hasta que este chico de la blusa que, como dije, soy yo, se ha arrojado una vez más al ruedo y se ha ido al toro que esta vez es precisamente el hecho extrañísimo y formidable que es la corrida de toros. No obstante lo cual, por grotescas e inoperantes razones no intelectuales, se ha querido estos años galvanizar la sombra inerte del buen don Marcelino, especialista en Lope de Vega —por eso lo cito—, como si Menéndez Pelayo fuera un hombre que ha dicho cosas de las cuales se puede vivir, que es lo que hay perentoriamente, inexorablemente que reclamar de quien pretenda ante su pueblo valer como pensador. Pero vaya dicho en honor de Menéndez Pelayo que él no pretendió jamás ser tenido por tal y sabía muy bien el trabajo que le había costado, hacia el fin de su vida, llegar a ser discreto.

Como con la pintura, como con el teatro acontece con las demás dimensiones de nuestra historia. Piensen ustedes... el pueblo español, localizado en el *finis terrae* de área cultural de Occidente, recogido en la extremidad del cuerpo de la cultura europea, por tanto, pueblo de frontera con otro modo de ser hombre, radicalmente distinto del europeo, con el modo africano... En consecuencia, una forma de humanidad infinitamente dramática en que colindan perpetuamente dos inspiraciones y como dos destinos antagónicos, lo que da a nuestras almas esa incomparable tensión, ese ardor emotivo que hace incandescentes y febriles los ojos del hombre español —esa mirada española en cuya eléctrica espiritualidad relampaguea a veces como el eco del mirar de una fiera infrahumana, esa mirada sin par del varón español, cuyo secreto no han sabido descifrar los historiadores españoles, que sólo han sabido entender las mujeres de todo el mundo. De aquí lo extraña que ha sido siempre nuestra historia, lo tornasolada y cambiante de color, a la vez atractiva y atroz, dulce y frenética, que ha atraído y atraerá siempre la nostalgia romántica de los hombres del Norte. ¡Qué pena! Esa historia, distinta de todas las demás europeas, está inédita. No se ha sabido descubrir los concretos dinamismos de que está forjada, los problemas auténticos que la constituyen. No hemos tenido suerte. Curiosos y aficionados han escrito libros sobre figuras y acontecimientos de nuestro pasado que son muy estimables y algunos dignos de admiración. Hace unas semanas, por ejemplo, Marañón ha publicado su grande obra sobre Antonio Pérez. Pero Marañón no pretende ser un historiador; es un curioso y un entusiasta. Madrileño como yo, es, como yo, otro chico de la blusa. Historiadores propiamente tales no los ha habido en España y por eso todo nuestro estupendo pasado está por descubrir y analizar, yace náufrago en esa retórica de datos que se llama erudición. Nuestra historia está intacta, de suerte que siendo la española la realidad más vieja de Occidente, resulta ser la más virgen. ¡Qué pena! Desde hace siglos se halla España a la espera de que le nazca un historiador el cual venga al mundo trayendo sobre los hombros un objeto que se parezca algo a una cabeza.

Nuestra meditación sobre Velázquez y la pintura española de su tiempo nos obligará a definir en una dimensión muy concreta ese carácter que la vida española tiene de cultura fronteriza y de *finis terrae*. Pero antes necesito que nos aclaremos brevemente qué cosa es eso que se llama pintura, y a este fin creo lo mejor leer unos párrafos tomados al primer capítulo de mi libro sobre Velázquez aún no publicado, capítulo que apareció hace unos meses en cierta

revista catalana titulada *Leonardo*, revista tan discreta que imprime poquísimos ejemplares y da a lo escrito en ella un carácter tan secreto que apenas ha podido leer nadie lo allí dicho por mí y que me importa conste en esta ocasión.

III

[HERMENÉUTICA. — VOCACIÓN] (1)

Se trataría de una simple trasposición a la pintura del más elemental principio hermenéutico (2). Hermenéutica es la ciencia y el arte de interpretar textos, principio que consiste en precisar el sentido de una palabra mediante el contexto en que aparece, sea la unidad de la frase o la de la página o la de todo el libro.

Pero este principio es el que no se ha desarrollado nunca debidamente. Arranca de un pensamiento tan evidente que es perogrullesco. Este: lo que es parte, sólo puede entenderse si lo referimos al todo de que ello es parte —sólo en relación con ese todo es lo que es y tiene su verdadero sentido. La parte es así un órgano de un organismo. Hasta aquí la cosa va bien. Pero nótese la razón no menos perogrullesca que va implícita en esta verdad tan palmaria. Si la parte sólo tiene sentido cuando vemos su puesto en el todo a que pertenece, quiere decirse que, por sí y aislada, carece de sentido precisamente porque es sólo parte, por tanto, algo incompleto, puro fragmento. Si yo pronuncio aislada la palabra «de» ni ustedes ni yo entendemos; *de* aislado no significa nada. Pero si yo la reúno a otras palabras y digo: «La vida intelectual de San Sebastián», integrada en la unidad de la frase adquiere un primer sentido, aunque aún no bastante determinado, porque, sobre todo los donostiarras que me escuchan, andan ya en sospecha de que esa frase es, a su vez, sólo fragmento —el inicial de un párrafo que cualquiera de estos días puede salir de pronto estallando como un látigo del fondo de una de estas lecciones, párrafo donde yo me refiera a ese tema respecto al cual los donostiarras no tienen la conciencia tan tranquila como la tienen ejemplarmente, y con razón, en los demás órdenes de su vida ciudadana.

(1) [De la lección 2.ª]

(2) [El antecedente de estos juicios fue la lectura y el comentario de los primeros párrafos de *La reviviscencia de los cuadros* (que va en otro lugar de este volumen), conforme se anuncia en la página anterior.]

Si yo digo solamente *o*, digo algo sin sentido determinado, pues esa *o* puede ser la o disyuntiva —el clavel o la rosa—, puede ser el nombre tan frecuente en las mujeres andaluzas de María de la O y puede ser la «oh» de admiración que, por ventura, la llamada María de la O nos inspira. La *o*, sin más, es mero fragmento, el fragmento es resultado de algo que fue quebrado y roto y clama ser abrigado en el regazo de su todo originario. Es el lamento de los arcos mutilados que dan siempre al paisaje un tono gemebundo. Durante todo este rato me está bailando delante este dilema: ¿doy una lección o hago una conferencia? Esa frase proporciona ya un primer sentido fijo a la conjunción *o*. Pero ¿no es ella también a su vez una parte? Esa *o* pretende expresar un concretísimo dilema en que me encuentro, la individualísima vacilación en que aquí y ahora me hallo de resolverme a una de estas dos cosas: adoctrinar o emocionar. Pero estos dos comportamientos distintos y posibles sólo tienen su sentido preciso si son referidos y con ellos mi titubeo a la situación. De donde resulta que sólo tiene por sí mismo sentido, significación algo cuando no es fragmento, sino, por el contrario, realidad completa y genuino todo. Ahora bien, no siendo la ciencia histórica otra cosa que la interpretación de los actos humanos —pincelada, palabra o acción—, podemos resumir en última abreviatura el método histórico diciendo que en él se trata de descubrir cuál es la realidad completa, enteriza, el auténtico todo a que hay que referir el acto humano de que se trata. Y, consecuentemente, los grandes errores proceden de que no se ha acertado en esta faena y se toma como realidad completa y efectiva todo lo que a su vez no es sino fragmento. La historia que pretendo se haga es muy distinta de la usada: tiene que ser evidente como las matemáticas, aunque su evidencia posea otro carácter y solo pueda ser evidente si se goza de talento anatómico para discernir cuándo se tiene delante un organismo entero que se basta a sí mismo para ser realidad y no un mero pedazo, un miembro amputado que da aullidos de dolor reclamando la porción que le falta.

Vamos a tener un ejemplo de ello cuando inmediatamente advirtamos que quienes han estudiado nuestros grandes pintores han dado una interpretación imprecisa de su obra y su genio, por haber creído que bastaba referirlo como si fuesen realidad completa y autárquica a lo que suele llamarse «pintura española». Veremos en seguida que esta no es ni puede ser afortunadamente una realidad integral y que se baste a sí misma, que antes bien es, a su vez, fragmento de otra mucho más amplia y que ello, lejos de menguar mínimamente

los quilates de su peraltado rango, al tomarla así, en su verdadera perspectiva, la hace ver más ennoblecida y prócer.

Teniendo esto en cuenta, es evidente que no queda agotada la significación de una pincelada cuando descubrimos su oficio en la idea total del cuadro. Porque la idea de un cuadro no es tampoco una realidad completa e independiente, sino que, a su vez, está inserta e inclusa en una realidad previa y más amplia que hay en el pintor, a saber: su estilo pictórico, en el cual, como en una tierra, brotan sus creaciones singulares. Pero el estilo de un pintor surge promovido por los vigentes en su tiempo. Estos, incluso aquellos a que el pintor se opone, están presentes en su obra, actúan en ella y, por tanto, forman parte del sentido del pigmento. De este modo vamos transcendiendo un círculo de realidad tras otro y no por capricho, sino porque cada uno se revela fragmentario y nos transfiere a otro más completo. En el estudio mío de que he leído unos párrafos puede verse con detalle la ruta de interpretación que hay que seguir para acabar reconociendo que sobre cada pincelada gravita la vida entera del pintor hasta la fecha en que la dio, y con ella la vida de la época y de la nación a que pertenecía. Es decir, que la inteligencia rigorosa del más breve rincón de un cuadro nos obliga a zarpar hacia el alta mar de la historia. Añadiré ahora esta advertencia. Cuando el pintor da una pincelada la da por ciertos motivos que, más o menos claros, tiene ante su mente. Esos motivos son los que el pintor nos ha querido decir. Porque «decir» es siempre un *querer decir* y un querer decir *algo* determinado.

El estilo es un determinado sistema de tendencias referentes a lo que debe ser un cuadro. Siento tan vehemente deseo de que todo resulte a ustedes claro, diáfano —evidente, en suma—, que sufro al tener, por ejemplo, ahora, que renunciar a explicarles cómo puede darse en la mente de un artista la presencia de su propio estilo antes de que imagine ningún proyecto concreto y singular del cuadro. Porque la cosa no es cuestionable; no puede ocurrírsele a un pintor un cuadro si antes no está enamorado de ciertas cualidades abstractas, puramente formales, es decir, no precisadas en ninguna figura concreta —cualidades que serán los verdaderos valores estéticos de sus obras, por lo cual al hablar de estas solemos escoger también vocablos abstractos y formales, atributos genéricos. Cuando sus contemporáneos contemplaban alguna nueva obra de Miguel Angel no sabían hablar más que de su *terribilità*. Y en efecto, antes de forjarse Miguel Angel la idea de una posible escultura, de un posible dibujo, lo que tenía delante del alma y succionaba a esta, con máxima fuerza de

atracción, era «lo terrible»; así, en neutro y en genérico y en abstracto, la pura calidad «terrible», inconcretada y sin soporte de cosa o sustancia que fuera efectivamente «terrible». En el alma del artista los adjetivos se dan antes que los sustantivos y, por casi milagro metafísico, los accidentes estéticos preexisten a las sustancias. De ciertos de ellos está, por anticipo, enamorado cada artista, y empleo con reiteración la palabra enamorado porque, en efecto, cosa pareja acontece al hombre cuando ama de verdad, pues le parece que él había conocido ya a aquella mujer antes de haberla en la realidad conocido, que la había amado ya en un como mágico tiempo anterior al tiempo; en ese pre-tiempo de lo maravilloso y lo divino donde los antiguos situaban sus mitos y que hombres tan ultraprimitivos como los hotentotes sabían tan lindamente llamar «el tiempo que está a la espalda del tiempo». Y lo que hay de real en esta magia del amor es que, en efecto, todo hombre —si es capaz de auténtico amor, cosa menos sólita de lo que se presume— lleva desde su primera juventud dentro de sí previstos ciertos dones de feminidad a que su fervor está para siempre adscrito, y por eso no podrá defenderse cuando una mujer que los posee, en quien concretamente se hacen presentes, transita ante su vista con su paso sin peso. Este hecho contribuye a esa extraña perspectiva de eternidad que el amor tiene, pues, aunque este suele durar poco, como todo sublime frenesí, mientras están dentro de él los amantes les parece que se han querido desde siempre y que nunca se enajenarán. Con lo cual, siendo el amor tan fugaz ocurrencia, goza de una ilusoria gracia de eternidad —como todo lo que no tiene ni comienzo ni fin—, y por ello Schiller creía que él y su amada antes de esta vida se habían amado durante otra entera vida, no sabía bien en qué estrella.

Pero éstas son meras imágenes: la verdadera explicación tiene que quedar tácita, porque a fuer de muy precisa es difícil, abstrusa y larga de enunciar. Solo para aquellos más adentrados en estas cuestiones diré —hablando un instante teóricamente— que se trata de cómo puede darse en la mente humana la conciencia de los valores antes que la conciencia de las cosas en que esos valores residen o van a residir; por tanto, el problema de la sensibilidad *a priori* de los valores, que es una de las más sorprendentes potencias del hombre y la creadora por excelencia.

En efecto, la creación, el descubrimiento de nuevos valores es la actividad que en el ser humano va por delante de todas las demás, porque todas las demás funcionan suscitadas como medios para realizar esos valores. Y esto acontece no sólo en el arte, sino en todas

las dimensiones de la vida, en lo grande y en lo pequeño, en lo ilustre y en lo humilde, en lo solemne y en lo cotidiano. Cada hombre, cada pueblo, cada época es, antes que nada, un cierto sistema de preferencias a cuyo servicio pone el resto de su ser. La vida es siempre un jugarse la vida al naipe de unos ciertos valores, y, por eso, toda vida tiene estilo —bueno o malo, personal o vulgar, creado originalmente o recibido del contorno. Por eso yo no puedo ver a una persona sin percibir en seguida, aunque a veces yerre en la apreciación, a qué tiene puesta su vida, cuáles son los resortes del preferir que ponen tensión en su existencia. Al ser lo primario en el hombre es la realidad en él más suya, profunda y constitutiva —previa a la intervención de lo extraño y ajeno, a que logre o no realizarse, a su deformación por los azares de la vida. Es, en suma, nuestra «vocación»—palabra estupenda que describe exactamente esta vocecita insonora que en el fondo de nuestra persona nos *llama* en todo instante a ser de un cierto modo. La vocación es el imperativo de lo que cada cual siente que tiene que ser, por tanto, que tiene que hacer para ser su auténtico yo. Con máxima frecuencia desoímos esa llamada vocacional, somos infieles a nosotros mismos y, en vez de sernos, nos des-somos.

Como cosa archihumana, las vocaciones son susceptibles de cultivo, de cultura, y a lo largo de la historia se han ido depurando, afinando, enriqueciendo. De aquí la modificación de los estilos, sus avances y retrocesos y estancamientos. Las vocaciones con la mayor frecuencia son vulgares, es decir, que muchos de entre los hombres tienen la vocación de ser vulgo: de ser el médico cualquiera, el pintor cualquiera, el donostiarra cualquiera, y, en fin, el hombre cualquiera, el *uomo cualumque*. Pero otras, en cambio, no sólo son más o menos originales porque lo son los valores que prefieren, sino que entre estos destacan uno, el más abstracto de todos, el más formal y con menos materia y perfil, el cual, no obstante, es, a mi juicio, el que diferencia a los hombres en las dos clases más radicalmente distintas que pueden imaginarse. Me refiero a ese imperativo que algunos hombres sienten de *ser mejor*, se entiende, de ser siempre mejor de lo que ya son, de no vivir jamás en abandono y a la deriva de los usos en torno y de los propios hábitos, sino, por el contrario, exigirse a sí mismos y de sí mismos siempre más. Es, por excelencia, el imperativo de la nobleza del alma *—noblesse oblige—* y esto significa que poseer auténtica calidad de nobleza es sentirse a sí mismo no tanto como sujeto de derechos cuanto como una infinita obligación y exigencia de sí mismo ante sí mismo. Porque es indudable que no

hay cosa —ni la más sencilla y cotidiana— que no se pueda hacer de dos maneras, una mejor y otra peor, y los que tienen esa vocación de propio mejoramiento, ante todo acto se hacen cuestión de cuál es su manera mejor. Seres de enérgica y lujosa vitalidad, no les basta con ser, sino que necesitan ser más, es decir, ser mejor, y entienden por vivir exigirse; imperativo de verdad caballeresco, porque quien a él va sometido es, a la vez, corcel y espuela. Y no importa la condición social en que el individuo se halla ni cuál sea su oficio u operación, porque en todas cabe el buen estilo frente al malo. Trátese de un artista o de un comerciante, de un técnico o de un militar, de un sabio o de un analfabeto, de un patrono o de un obrero, de un hombre o de una mujer; y de la mujer no solo en sus venerandos oficios de esposa, madre, hija y hermana, sino muy principalmente en aquel su oficio que es previo a todos éstos y que éstos suponen: en su oficio de mujer como mujer, en sus gracias de feminidad merced a las cuales gana al hombre como esposo, que la haga madre de hijas hermanas de sus hijos. Por desgracia y desde hace mucho tiempo —tal vez en próxima lección, al hablar del Madrid velazquino, nos topemos de nuevo con el tema— se halagan demasiado exclusivamente las virtudes de maternidad, que son fundamentales pero al mismo tiempo las menos problemáticas, ya que en todas las especies animales por debajo de la humana las hembras saben muy bien ser madres; y, en cambio, se ha dejado a la mujer que viva en abandono y de cualquier manera su feminidad, que casi haya olvidado que no solo como madre, sino como mujer, tiene tremendos deberes y compromisos ante la historia y ante su patria. Porque hay, renuévese la conciencia de ello, un cultivo, una cultura de la feminidad. Existe todo un maravilloso arte de ser mujer que, como todo arte, tiene su historia, la cual no por fuerza consiste en «tener historias». Y, como hacemos con el arte pictórico, podríamos recorrer y descubrir las formas ejemplares de los diversos estilos de ser mujer que han ascendido en el pretérito como constelaciones sobre el horizonte, estilos los más distintos y distantes, que los documentos nos permiten revivir.

IV

PARA EL TEMA: INFLUENCIA DE CARAVAGGIO

A) (1)

En España, antes de Goya, y dejando a un lado Murillo, porque es un típico epígono (2), no ha habido más que cuatro pintores importantes, de los que tres son gigantescos: Ribera, Zurbarán, Alonso Cano y Velázquez. Cuando iniciamos su estudio nos encontramos, desde el umbral, con la sorpresa de que esos únicos cuatro grandes pintores españoles —Goya aparte— han nacido en el espacio de diez años, que pertenecen, pues, a la misma generación. Añádase que salvo Ribera, natural de Valencia, los otros tres nacen en Sevilla o en torno a Sevilla, se educan como pintores con gran proximidad, son amigos desde la adolescencia. ¿Qué hay antes de estos colosos en la pintura española? Poco más que nada. Las únicas figuras de alguna importancia son Ribalta —este tiene mayor de la que suele otorgársele— y Pablo Legot, de quien apenas se sabe nada. Los pintores sevillanos anteriores a estos grandes son poca cosa y casi todos extranjeros de oriundez. Tenemos, pues, ante nosotros el caso extraño tantas veces por todos subrayado: la aparición subitánea y sin precedentes locales del gran pintor español. El caso se complica aquí superlativamente porque no es uno sino cuatro los que a la vez y abruptamente surgen —y porque son, fuera de Goya, los únicos grandes pintores que antes de 1850 hemos tenido. Esos cuatro hombres constituyen principalmente lo que en el mundo se llama «pintura española» y tres de ellos representan una

(1) [De las lecciones 2.ª y 3.ª]

(2) Lo cual no justifica que desde hace tiempo se hable tan poco de él. Necesitamos un nuevo libro sobre Murillo que nos proponga una nueva interpretación de su arte y persona. Es una figura encantadora, conmovedora de artista porque su delicioso talento es el talento que un hombre puede tener cuando se ha acabado la cantera del talento. Crea cuando ya no se puede crear. Inventa cuando ya no hay que inventar. Algo parecido acontece en Italia con Tiépolo. Estorbaría, sin beneficio en las esquemáticas páginas que siguen, tener que hacer en cada momento una consideración especial de Murillo, que es, en efecto, un caso muy especial.

de las cimas de la pintura universal. El problema queda, pues, planteado perentoriamente y sin escape posible: cómo una grandísima pintura nace y muere repentinamente, en una generación, sin preparaciones un tanto congruentes en el espacio nacional a que pertenece.

Que acertemos o no a comprender, esto es, a explicar en la medida posible tan sorprendente hecho depende de que nos formemos una noción adecuada de lo que significa, como realidad histórica, el nombre «pintura española». Si lo tomamos como una realidad completa, aislada, independiente, estamos perdidos, porque entonces tendríamos que explicar a Ribera, Zurbarán, Cano y Velázquez derivando su obra de precedentes intranacionales que no existen.

En ese sentido no hay «pintura española», por supuesto, como no la hay —hablo siempre refiriéndome a antes de 1800—, como no la hay francesa, inglesa, alemana. Hablando con último rigor, que lleva dentro tácitos ciertos complementos, no ha habido en Occidente hasta fines del XVIII más que una pintura: la italiana.

Cuando se hable, pues, de pintura europea anterior a 1800 entiéndase por ella el área continental de la pintura italiana y una isla adyacente, la pintura flamenca, cuyo territorio fue muy reducido y que —subrayo el hecho— desde 1500 comienza ya a ser absorbida por la pintura italiana, de modo que su duración como entidad independiente es sobremanera fugaz. Fijo en aquella fecha lo que podemos llamar anexión del arte flamenco por el italiano, fundándome en la razón precisa de que desde ella los pintores flamencos bajan a estudiar en Italia y no pocos se quedan allí.

Me interesa que quede en este concepto básico perfectamente claro mi pensamiento. La pintura española es la modulación producida en España y por los españoles de una realidad mucho más amplia y autárquica que es la pintura italiana.

Puestas así las cosas conseguiremos alguna claridad. La pintura italiana es una inmensa área cultural con su centro y su periferia y valen para ella las leyes clarísimas de toda área cultural. La primera ley es que las formas y principios que van a regir en esa área son inventados, creados y, en la mayor porción de su desarrollo, sostenidos en el centro del área desde el cual van lentamente extendiendo el predominio de su inspiración por territorios cada vez más amplios hasta llegar a la periferia, que, por serlo, es quien recibe más tardíamente aquel imperio.

La segunda ley es esta: la evolución de los principios de un área cultural, combinada con su expansión territorial, trae consigo

que las últimas formas de aquellos, es decir, su último estilo, sea producido no en el centro, sino en la periferia. Dudo que haya cosa humana importante en que no se hayan cumplido estas dos leyes. Ellas, sin más, ponen una primera claridad en el hecho, que aislado sería inexplicable, de la súbita aparición y súbita defunción de lo que se llama con rigor «pintura española». El sorprendente hecho deja de serlo y se convierte en un caso particular de una ley general. La pintura italiana tiene una última hora y esa su última hora es precisamente su hora española. La pintura italiana empieza en Giotto y muere gloriosamente en Velázquez (1).

Ahora se trata de demostrar esto, para lo cual vamos a refrescarnos la evolución del arte italiano, yendo a la carrera, pero buscando una cierta precisión de esquema en las grandes líneas del proceso.

Obtenemos esta precisión si al recorrer la evolución del arte italiano nos fijamos, por ahora, exclusivamente, en un solo componente de ella, el más elemental, mas, por lo mismo, el fundamental.

En todo cuadro aparecen representados objetos, es decir, que en él reconocemos cosas y personas merced a que las formas de estas cosas y personas han sido más o menos aproximadamente reproducidas. Llamaremos a estas «formas naturales y objetivas». Pero en el cuadro hay además otras formas: las que el pintor ha impuesto a las formas objetivas al ordenarlas y representarlas en el fresco o lienzo. Ya el agrupamiento de las figuras —cosas o personas— se hace según líneas arquitectónicas más o menos geométricas. A estas formas que no son las de los objetos, sino que a ellas son sometidos estos, llamaremos «formas artísticas». Al no ser formas de cosas, sino puras formas vacías, debemos considerarlas como «formas *formales*». Con lo que logramos esta ecuación: todo cuadro es la combinación de una representación y un formalismo. El formalismo es el estilo.

Ahí tienen ustedes un cuadro de Leonardo (2). Se han colocado las figuras de modo que su contorno total forma un triángulo; en la obra de Vinci esto será ley (3). Otros pintores complicarían la cosa:

---

(1) El gran rebrote del arte flamenco que significan Rubens y Van Dick es un fenómeno estrictamente paralelo.

(2) [Esta y las ulteriores son alusiones a los cuadros que se proyectaron para ilustrar las lecciones durante el curso.]

(3) Es curioso que Goya, en una de las pocas observaciones sobre la composición de un cuadro suyo (el *San Bernardino*), habla todavía del orden triangular o piramidal.

será un triángulo de triángulos, una gran curva, una diagonal en el fondo del cuadro. Apenas hay cuadro de Ribera y, en general, todos los del seiscientos que no estén divididos por una diagonal. Otras veces la diagonal es doble y forma aspa, otras son diagonales imaginarias que no coinciden con el plano del cuadro, sino que penetran en él, en su profundidad, oblicuamente. A veces la forma estética o artística se obtiene representando los objetos en una perspectiva insólita, por ejemplo, de abajo arriba, lo que llaman los alemanes *Froschperspective*, por ejemplo, en la *Presentación de la Virgen*, de Tintoretto. Estas son las formas estéticas más elementales. Pronto hallaremos otras, más sutiles, en que se hace que la forma misma del objeto se transforme en forma estética, en formalismo.

La evolución del arte italiano es uno de los procesos más normales, de mayor regularidad, continuidad y tranquilidad que pueden observarse en la historia humana. Sin embargo, dije el otro día que la historia es siempre historia de vidas. Las obras de arte no nacen en el aire. Ahora bien, toda la vida es drama y todo drama tiene un determinable argumento. La consideración tan simplicísima que acabamos de hacer según la cual el cuadro se compone de dos elementos —las formas de los objetos y las formas artísticas o estilísticas— nos descubre que esa tan suave y continua evolución es, no obstante, un drama permanente.

Hagámonos ahora presentes, a toda velocidad, los jalones de esta lucha entre las cosas y el estilismo o formalismo dentro del cuadro.

Pasada la etapa indecisa de los primitivos —en que ni las cosas son aún cosas ni el formalismo es consciente de sí mismo— sobreviene al destino pictórico de Occidente una aventura decisiva: la aparición de Miguel Angel, un genio enorme en ambos sentidos de la palabra, es decir, gigantesco y fuera de norma, seductor y exorbitante. Miguel Angel es esto que ven ustedes. Sobre la forma del objeto —una figura de mujer que representa la Sibila líbica— ha caído un poder extranatural que la ha retorcido violentamente, enroscándola en torno a sí misma, según una línea monstruosa de dragón o gran sierpe. He aquí ya el formalismo triunfando sobre el naturalismo u objetivismo. Con estas figuras aparece una nueva forma estilística, típica del arte italiano hasta su último momento. Lo que luego se llamará *figura serpentinata*. Dinamismo de la torsión; la violentación es esencial: expresa la fuerza.

Pero el arte italiano, sobrecogido por el genio *terrible* de Miguel Angel, vacila un momento en dejarse arrebatar por él.

Da un paso atrás y restablece el perfecto equilibrio entre la forma del objeto y la forma estilizante. Este instante feliz de infinita mesura, de suave acuerdo, es Rafael —y con él todo el arte llamado, *sensu stricto*, clásico. Parejo equilibrio hay en Andrea del Sarto, y, en Venecia, el Tiziano de edad intermedia representará igual armonía.

Pero este equilibrio sabe a poco muy pronto. Como el paladar necesita siempre sabores más fuertes, el gusto estético, por lo visto, necesita constantemente más estilo, es decir, estilos más acusados, más saturados de su propia gracia formal. El arte italiano comienza la carrera del estilismo o formalismo —es decir, comienza a predominar la tendencia a respetar menos la naturalidad del objeto y a hacer consistir el cuadro sustancialmente en sus puras formas artísticas o formales formas.

Noten ustedes el avance que se ha cumplido entre lo anterior y los cuadros de Correggio. Desde Correggio desaparece la quietud de los frescos y lienzos italianos. Poco a poco va a ir ganando al cuadro el movimiento, el vibrar de líneas y coloraciones. El movimiento, que no es este o aquel concreto movimiento que sirva a esta o aquella finalidad, sino el movimiento puro y por sí, el *movimiento como forma*, va a ser el principio del formalismo subsecuente.

El arte italiano deja, tras Correggio, de ascender creadoramente. Va a vivir de expresar lo que ya hay. Dos escuelas, una oriunda de Miguel Angel, otra que prolonga y exaspera Correggio (1), buscarán deliberadamente el mero formalismo. La pintura empieza a dejar de ser forma artística que engarza y ennoblece la forma objetiva, para consistir predominantemente en forma sin materia, en puro estilo, en formalismo con un sentido peligroso de la palabra. Se busca la «manera», el deliberado amaneramiento. Ellos mismos se llamaban *manierosos*.

Recuérdese el *Descendimiento*, de Daniel de Volterra, un exagerador de Miguel Angel. No se puede complicar más ni hacer más dificultosa la operación de que un cuerpo descienda. Recuerden esa imagen cuando se contemple a Rubens, amigo de Velázquez. Todo aquí se mueve. El viento, no se sabe qué viento, un mágico viento, en Miguel Angel como en Daniel de Volterra —y, según veremos en seguida, en Tintoretto— sopla dentro del cuadro y hace de los paños velamen y nos parece oir sonar dentro del marco quejido de jarcias

---

(1) Véase Max Dvoràk: *Geschichte der italienischen Kunst*, I y II, 1927-1928.

y mástiles fatigados por la ráfaga. A dos pasos de esta *Ascensión* de Tintoretto está ya el Greco.

El *manierismo* procedenre de Correggio es más suave. Culmina en el Parmiggianino, pero no menos que la otra rama expresará su intención de arte con las palabras «*stupore*, prodigio, portento, pasmo». La cosa, repito, comienza con lo que llamaron sus contemporáneos la *terribilità* de Miguel Angel. Mas véase qué diferente manera de ser estupefaciente encuentra la línea correggiesca frente a la del Volterra.

La obra cumbre del manierismo centro-italiano es la *Madonna del collo lungo*, del Parmiggianino (¿hacia 1540?). No se comprende cómo esta obra suprema en su casta es tan poco conocida en España. Su autor procede de Correggio y representa en esta dirección la última y la más egregia y más avanzada creación del *manierismo* o *estilismo*. Reconocemos, sin duda, en este lienzo humanos cuerpos. Pero reparemos mejor: ¿qué de las formas humanas reales ha trasladado el pintor al cuadro? Casi nada. Observemos con alguna atención esta pierna: sin duda, entendemos esta forma del cuadro *como* pierna, pero la entendemos como se entiende el esquema de una cosa, no como cuando se asiste a la presencia efectiva de esta. De pierna hay aquí solo un trasunto. Dos líneas continuas y de geométrica regularidad lineal y un vago difuminado que sugiere la redondez corporal. Nada más. No es una pierna determinada, es la pierna en general. Lo que tiene de singular no es lo que tiene de pierna, sino, al contrario, la rectificación que a la línea de una pierna —suponiendo que la pierna real posea nada que se pueda llamar sin metáfora línea— le ha impuesto el artista para conseguir dos líneas geométricas de una suavísima ondulación. Nuestra mirada al deslizarse por ellas siente una peculiar delicia que solo podemos describir como consistiendo en la percepción de un cierto ritmo ondulatorio y de una melodía que él engendra, ondulación, ritmo y melodía que del muslo continúa en el pie del niño Jesús y sigue por su cuerpo, un cuerpo infantil arbitrariamente alargado para conseguir ese ancho y tranquilo ondular. Este motivo ondulante del niño pasa al brazo de la *Madonna*, a su hombro, a su cuello, y termina en el óvalo ejemplar de su menuda cabeza. Si dibujamos escueta, exenta la trayectoria que el cuadro ha hecho seguir a nuestra mirada, nos encontramos que es una S, pero una *ese* que, al ser recogida por nuestro aparato visual, se hace dinámica y es más bien un movimiento en *ese*, un voluptuoso serpenteo. Como la pierna de la figura a la izquierda, el cuerpo todo de esta maravillosa mujer no tiene de tal sino un abstractísimo esquema,

lo justo para que reconozcamos en el cuadro algo así como una mujer. Sus formas no han sido tomadas de una mujer real, los dedos de la mano derecha se alargan y afilan inverosímilmente, terminan en breves yemas agudas cuyas puntas parecen emitir no se sabe qué mágica electricidad; su cuello se alonga y se curva de modo extrahumano, con lo cual esta figura, que no es casi ya de mujer, es casi ya un cisne, y como en esto, en muchas otras cosas más, a la vez es y no es. Estamos en plena metamorfosis (1). Estas formas, repito, no han sido tomadas de una mujer real, han sido inventadas y con deliberado propósito de que no representen ni puedan representar mujer alguna real, sino algo que es mero soporte de puras gracias estéticas —cuya cualidad llamaban «belleza». No vamos aquí a definir lo que es la «belleza», porque nos llevaría lejos. Leamos sólo lo que dice Mengs, aquel austríaco gran pintor y cuidadoso teorizador estético, discípulo de Winckelmann, que pretende a mitad del siglo XVIII volver a la pintura idealista del Renacimiento y que, llamado por Carlos III, es quien encarga a Goya sus primeros cartones para tapices: «Debe considerar el Pintor —dice— cada cosa por sí, pensando lo que *querría* que hubiese en ella, para escoger lo que más se acerca a su *deseo;* y cuente con que estas serán las bellezas (2). ¡Desideratismo!», la Imitación y lo Ideal: aquella «la más necesaria, pero no la más bella; pues lo más necesario no es siempre lo más adornado y bello; porque el ser necesario denota pobreza; y el adorno es señal de abundancia. La Pintura en el mundo, generalmente, hablando más tiene de adorno que de necesidad, y debiendo las cosas ser estimadas según su primer fin y causa, se infiere que en la Pintura se debe preferir la belleza a la necesidad» (3).

La belleza consiste, pues, en lo que las cosas serían si fuesen como las deseamos. La pintura italiana toda —me refiero a la que se inicia en el siglo XIV y atravesando el Renacimiento finaliza en Tiépolo— pinta deseos, *desiderata*, y como lo *deseado* en cuanto tal solo es idea nuestra, pinta ideas, y como lo en estas ideado no es lo que las cosas son, sino lo que *debían* ser a juicio de nuestro deseo, pinta ideales y

---

(1) Ejemplo notable de la continuidad en ciertas inspiraciones dentro de un pueblo es la figura de hombre que, al fondo del cuadro y hacia la derecha, delante de una columna desenrolla un pergamino. Todo en este trozo exhala misterio: la imponente e injustificada columna, la figura y el gesto del personaje. ¿Cabe nada que corresponda más exactamente a lo que hace pocos años Chirico procuraba?

(2) Mengs: *Obras*, pág. 19. La cursiva es mía.

(3) *Idem, íd.*, pág. 20.

es idealismo artístico o estilo idealista. El arte italiano es fuga de este mundo y viaje exaltado a trasmundos. Crea objetos extramundanos, como lo son todos los objetos poéticos. Esta *Madonna* es, decía hace un momento, una mujer maravillosa —y esto significa que es, en efecto, una maravilla y no una realidad. Por eso Mallarmé, que ha sido quien, en teoría al menos, supo mejor qué era lo poético, creaba sus objetos líricos por medio de puras negaciones de lo real. ¿Qué hora puede valer como la esencialmente poética? Mallarmé responderá: «la hora ausente del cuadrante». ¿Qué mujer será la estéticamente bella? Vitalmente bellas hay muchas en este mundo, tantas que hacen de la vida del varón un casi infinito destierro, porque ellas son tantas y uno es tan solo uno... Pero bella estéticamente ¿cual será? Mallarmé responde: *la femme aucune*, la mujer ninguna. La pintura italiana se ha extenuado durante casi cuatro siglos en pintar —como esta *Madonna* del cuello cisniego— mujeres ningunas.

La *Madonna* debió ser pintada hacia 1540; *El aguador de Sevilla* es pintado por Velázquez lo más tarde hacia 1618. Ahora se trata de percibir cómo en setenta y cinco años el arte ha pasado de lo uno a lo otro, de pintar lo que las cosas debían ser a pintar lo que por desventura son, de figurar deseos a representar viles cosas, de habitar un como divinal trasmundo a sumergirnos todavía más de lo que estamos en nuestro mundo habitual.

Procuremos ahora asistir al desplazamiento continuo y paso a paso que se produce en el arte italiano entre una y otra fecha, a reproducir rápidamente su viaje de aquel trasmundo a este mundo. Veremos primero a qué extremos llega el manierismo o estilismo en su corriente veneciana.

Ahí tenemos el *Milagro de San Mateo*, obra de Tintoretto. Mientras Parmiggianino estiliza deformando las líneas de los cuerpos, Tintoretto, educado en Tiziano, no se atreve por ahora a hacerlo. Sus figuras, aunque no pretenden representar individuos reales y son representaciones genéricas, conservan aproximadamente la factura normal del ser humano. El estilismo de Tintoretto —que será el triunfante e invasor y que hallaremos todavía atravesando, como un torrente, los cuadros de Rubens— va por otros lados. ¿Dónde está en este cuadro la suave y larga y tranquila ondulación de las formas que hallábamos en la *Madona* hace un rato? En ninguna parte; en vez de aquello vemos muchas figuras agolpadas y todas agitadas por frenético movimiento, como histéricas. Noten bien: ninguno de los movimientos representados es un movimiento real, que sirve a una finalidad, como los que en nuestra vida ejercitamos. En Tintoretto

la pintura italiana, sin abandonar su principio de complacerse en lo visible y externo de los cuerpos, hace por vez primera que esta corporeidad exprese estados de alma generalmente de místico arrebato. Así este cuadro se propone expresar lo que en las almas pasa cuando asisten a un milagro. Y eso que pasa es, claro está, una tremenda conmoción, es espanto, es maravilla, es crispación de éxtasis. Todo se expresa no en movimientos precisos, sino en un movimiento puro, en un movimiento formal que invade todo el cuadro. La estilización aquí, como en Miguel Angel, solo que aquí exagerada, consiste en el formalismo del puro movimiento. En cierto modo, quien se agita, vibra, se mueve y retiembla, es todo el cuadro, compuesto de acusados dinamismos que acentúa —como el acento sobre una palabra impresa— esa figura de San Mateo que raudo como un buitre o un gerifalte, con vuelo de avión que va a aterrizar, penetra por lo alto en el cuadro, en oblicua diagonal, es decir, yendo hacia el fondo imaginario de él.

Vean ahora esta *Ascensión de Cristo*. Las formas objetivas están ya casi dominadas por puro movilismo formal. Estamos ya en la zona misma del Greco, que es mucho menos original de lo que se supone. En él toda forma corporal manifiesta la nostalgia de ser pura llama.

Para que se vea claro en qué consiste el movimiento como pura forma estilística, a diferencia de un movimiento concreto real y efectivo, véase el *San Pedro* del Greco, que está quieto y, sin embargo, nada en él está quieto. Esta quietud, este vibrar llega al extremo en *La Pentecostés*. El cuadro es ya francamente un ataque de nervios, una *paralisis agitans*. Aquí todo es combustión: las llamitas que el Espíritu Santo pone sobre las cabezas y los cuerpos humanos que a ella siguen y que tienen ya tan poco de humanos son puro ardiente temblor. Estamos en el extremo frenético del manierismo barroco y en el superlativo de la inquietud y del temblor. Los cuadros del Greco, como los párrafos de Quevedo, su coetáneo, padecen el baile de San Vito.

¿Qué pasa después? Ya la generación de 1536 —la del Greco y el Baroccio— es pobre de grandes figuras. La que sigue es nula. Adviértese que se ha llegado al fondo del arca. Hay que abrir otra.

B) (1)

Hacia 1590, el hijo de un albañil lombardo, Miguel Angel Merissi, natural de Caravaggio, ejecutará el primer acto que se consideró y aún se considera, *erróneamente* a mi juicio, como revolucionario contra la tradición de la pintura italiana. ¿Qué es lo que en aquellos sus primeros lienzos pareció revolucionario? Caravaggio —se dijo y se sigue diciendo— había dejado entrar el «natural» en los cuadros. Su arte fue llamado «naturalismo». Los cuadros de Caravaggio producen en su tiempo espanto, como los actos de un terrorista. Adviértase con ello lo relativa que es siempre la realidad histórica. Veamos esos terribles cuadros poco a poco. Todavía en 1633 Carducho, el viejo italiano que era pintor del rey cuando llagó a Madrid Velázquez y persiguió a este cuanto pudo con su envidia, llama a Caravaggio el «Anticristo» y el «Anti-Miguel Angel». Un Miguel Angel, el de Caravaggio, trataba de derrocar de su imperio al otro Miguel Angel, el Buonarotti. En todas partes —y no solo en Italia— los primeros que comenzaron a pintar según su manera eran tenidos como terroristas y pistoleros del arte, gente —como de Caravaggio decían su primeros biógrafos— *tòrbida e contenziosa*. Es curioso que el propio suegro de Velázquez, al hablar de sus bodegones iniciales, dice que pintaba «a lo valentón», como otros muchos de su tiempo, entre ellos Herrera el joven (el viejo Herrera también pintó bodegones). Por lo visto, pintar así valía entonces como chulada, insolencia y, aún más, como agresión a muchas cosas socialmente consagradas.

Aludía yo en mi segunda lección a haber leído, dos semanas hace, en un periódico de San Sebastián, la crónica de su corresponsal en Italia donde refiere que, en un arrebato de desaforado nacionalismo, un italiano ensalzando a Caravaggio había dicho que no es Velázquez sino «un segundo Caravaggio». Este entusiasmo por Caravaggio en la Italia contemporánea es cosa nueva. En un estudio mío sobre Velázquez publicado hace más de tres años por la gran casa editorial de libros de arte que hay en Berna, el Iris-Verlag, me lamentaba yo de que ni en Italia se concediese a Caravaggio el rango que con exuberante derecho reclama, porque es un enorme artista. Por lo visto, ahora se quiere en Italia corregir este descuido. Pero he de hacer constar que ni en Italia ni en parte alguna existe —como no

(1) [De la lección 4.ª]

haya aparecido, lo que no es probable, en estos dos últimos años— un solo libro en que se intente ir a fondo en el estudio de Caravaggio. Es inconcebible que no lo hayan procurado los italianos, pero lo es también que los historiadores españoles de la gran pintura española —que es la que ahora nos ocupa— hayan creído poder dar ni dos pasos dentro de ella sin haberse antes puesto bien en claro qué cosa es Caravaggio. No sería esto tan perentorio si nuestra gran pintura estuviese exenta de «caravaggismo» o, viceversa, si pudiera en su conjunto calificarse con ese *ismo*. Pero la relación con Caravaggio es mucho más complicada y por eso será forzoro afinar. Por lo pronto, urgiría precisar cuándo, cómo y qué de la obra de Caravaggio ha sido vista por los pintores españoles a comienzos del siglo XVII. La cuestión se condensa en torno a Francisco Ribalta (1).

No conozco, claro está, lo que el italiano aquel haya podido formular acerca de este genial pintor, pero esa única expresión transmitida por el cronista de que «Velázquez es un segundo Caravaggio» me permite asegurar que el tal no conoce su Caravaggio y desconoce nuestro Velázquez. No tenemos más remedio que detenernos un momento en este punto, porque es decisivo, pues pudiera ocurrir que Velázquez, habiendo comenzado, como todos los pintores de su tiempo en España y fuera de España, por seguir el rumbo caravaggiesco, pusiese muy pronto la proa hacia una pintura no solo distinta de la de Caravaggio, sino esencialmente antagónica.

¿Qué pareció a sus contemporáneos y qué hay de efectivamente revolucionario en Caravaggio? Comenzó pintando lo que en España se llamó «bodegones» y en Italia «bambochadas» —como son los dos primeros cuadros de él ahora proyectados—; con estos nombres se quiere indicar que el lugar de la escena es una taberna, figón o cocina y que los personajes representados ni son santos o escenas bíblicas, ni dioses o figuras mitológicas —la mitología, religión de los antiguos, representa en estos tiempos algo así como una para-religión—, ni son tampoco príncipes. Son gentes de condición vulgar o resueltamente ínfima. El hijo del albañil hace entrar la plebe en el cuadro y esto produjo una impresión aterradora, de motín popular —que trastornaba a la vez el orden pictórico, en lo que se refiere a los temas, y el orden social—. Esto nos hace reparar que *il popolo* en la *Madonna d'il popolo*, de Baroccio, es un pueblo ideali-

(1) Pocos meses después de mis conferencias en San Sebastián, a que pertenecen estos apuntes, ha realizado este acopio de datos con gran amplitud y pulcritud J. Ainaud en los *Anales y Boletín* de los Museo de Arte de Barcelona, vol. V, 3 y 4, julio-diciembre 1947.

zado, es un pueblo nada popular. Por eso, cuando aquí el pueblo asoma su auténtica fisonomía sorprende, desazona y asusta. Pero en estricto sentido pictórico, ¿qué innovación pretendidamente revolucionaria descubrimos?

Todo lo que sigue debía ir referido a la *Conversión de San Pablo*, donde la forma caravaggiesca aparece, a la vez, más acusada y más completa. Pero siendo lo que ahora interesa los principios de su estilo que van a penetrar en toda una generación de pintores, prefiero exponerlos a la vista del cuadro que hay en el Museo del Prado, cuya atribución a Caravaggio es problemática, mas que todos reconocen producido en su máxima proximidad. Representa a David, que ha cortado la cabeza a Goliath. El tema había sido tratado innumerables veces. Parecían agotados los posibles modos de manejarlo. Sin embargo, aquí nos aparece repristinado, nuevo y sorprendente. El efecto que nos produce es de la misma casta que el buscado por Tintoretto y el Greco y el Baroccio —*lo stupore*—. Si recuerdan los cuadros hoy expuestos, notarán que casi todos llevan análoga intención estupefaciente. Ahora bien: en un estilo es fundamental su actitud ante el contemplador, el efecto que el artista premedita causar en él. Caravaggio no significa en este orden básico nada esencialmente nuevo. Como los demás manieristas y barrocos desde el primer Miguel Angel, se propone espantarnos. Para espantarnos ha ejecutado el Greco ante nosotros todos esos ejercicios de descoyuntamiento que el otro día y hoy hemos tenido el gusto de volver a presenciar. Lo que pasó es que, tras casi dos generaciones de italianos que no habían logrado inventar un nuevo modo de conseguir la estupefacción, Caravaggio lo encuentra. ¿En qué consiste? En estas tres cosas y en este preciso orden. Primera: ocurrió a Caravaggio la idea simplicísima y genial de no dejar apenas espacio libre y vacío en la parte superior del cuadro. A ello se debe el carácter monumental, como sobrehumano que tiene este davídico efebo. Porque conviene advertir que el cuadro no es de grandes dimensiones —1,10 por 91. Es una idea estilística y formal como otra cualquiera— se entiende, como otra cualquiera genial. No se dirá que por esta razón Caravaggio es naturalista. Se trata de una relación puramente geométrica, que se puede medir con un metro. Es, de todos, el principio de estilo más distintivo de Caravaggio, y dondequiera lo encontramos habrá de ser reconocida su influencia. Si los historiadores del arte hubiesen analizado bien la obra de Caravaggio habrían caído en la cuenta de este su principio estilístico, en vez de perderse en la vaga noción de su «naturalismo» y no necesitarían quedarse perláticos, como hoy

lo están, ante la cuestión —decisiva para la historia de nuestra pintura— de si Ribalta fue o no caravaggiesco. Más viejo que Caravaggio, Ribalta comenzó, claro está, por no serlo; pero como era de Valencia, por donde entraban todas las nuevas y primicias referentes del arte italiano, suponiendo que él mismo no viajase por Italia, apenas comienza Caravaggio, Ribalta lo conoce y hace cuadros como el del Museo del Prado, la *Coronación con espinas de San Francisco*, donde la falta de espacio libre en la parte superior equivale al más preciso documento para afirmar su caravaggismo.

Segundo rasgo de la obra de Caravaggio: El modo de emplear el claroscuro. Había sido este hasta entonces un elemento abstracto que se empleaba para acusar el volumen corporal, la redondez de las figuras: lo claro y lo oscuro, es decir, la iluminación era convencional, arbitraria, lo mismo que el dibujo —como hemos visto en los manieristas—. Era, pues, el claroscuro pura forma y mero instrumento, algo *con que* se pintan las cosas, no él mismo una cosa que se pinta y copia. En Caravaggio experimenta una modificación de su función. Esta función es en Caravaggio doble y los dos lados de esta doblez son completamente distintos. Por no acertar a descubrir esta dualidad y sus dos distintos sentidos no se ha definido nunca bien la obra de Caravaggio.

Por uno de los lados, Caravaggio no es sino un paso más en la tradición del claroscuro manierista: este paso más consiste en su extrema exageración y su desaforada estilización. Caravaggio hará que lo claro sea refulgentemente claro y lo oscuro tenebrosamente oscuro, con lo que logra un fortísimo contraste que engendra un puro dramatismo formal. En sus cuadros, la luz y la sombra se combaten a muerte y se tiran estocadas. Caravaggio continúa y exaspera la llamada pintura «tenebrosa», que se inicia en los Bassano. Noten ustedes cómo, en los cuadros que acaban de ver, lo claro y lo oscuro, cómo los dos brazos de una pinza, mejor, de una tenaza, agarran fieramente al objeto —figura de persona o cosa— y lo atormentan ante nuestra mirada.

Tercera: El otro lado de la función conferida por Caravaggio al claroscuro no tiene nada que ver con la anterior. En esta su nueva función o papel el claroscuro no es ya mera forma estilizante. Consiste en esto. En vez de derramar sobre el cuadro una luz convencional como se había hecho hasta entonces, Caravaggio se decidió a copiar una iluminación real, si bien escogiendo combinaciones de luz artificialmente preparadas: luz de cueva en que un rayo alumbra violentamente una porción de la figura, quedando el resto de ella

en negra tiniebla. Es, pues, también por esta razón, una luz estupefaciente, patética, dramática; pero, al fin y al cabo, luz real, luz copiada y no imaginaria. Esta es la luz de los bodegones que pinta Velázquez en su adolescencia y que hemos visto en *El aguador de Sevilla*.

Pero si ahora nos fijamos en los restantes elementos de los cuadros reconoceremos, sin que pueda caber la menor duda, que Caravaggio es, por todo lo demás, un perfecto continuador de la tradición italiana idealista: este David y esta cabeza de Goliath acusan la redondez de su volumen, muestran la superficie de la carne tersa e idealizada —por tanto, una carne que no existe—, en fin, todas las formas estilísticas del manierismo. La prueba máxima véanla ustedes en *La muerte de San Mateo*, uno, creo, de sus últimos cuadros, donde podemos contar nada menos que cinco figuras *serpentinate*, es decir, torsionadas, retorcidas (1).

El efecto de Caravaggio sobre los ámbitos del área continental pictórica —que es, dijimos, la pintura italiana— fue enorme y fulminante. Casi sin excepción, todos los pintores, en todos los países, se pusieron a pintar, por lo menos durante algún tiempo, al modo caravaggiesco.

Ahora bien, tenemos que precisar el resultado de nuestro análisis. Es éste: en Caravaggio solo hay una cosa que justifique calificar su obra de naturalismo o realismo: la luz. La luz es el primero y anónimo ser que ha sido pintado realistamente. Pero todo el que sea sincero reconocerá que cuando ha empleado la expresión «realismo pictórico» la entendía en el sentido de que el pintor copiaba lo más exactamente posible los objetos —cosas, personas—, pero no que copiaba solo la luz real. De lo cual deducimos estos dos juicios enérgicos: uno, ser bastante tonto llamar sin más naturalismo o realismo al arte de Caravaggio; otra más fértil, importante sugestión metódica, esta: lo que hay que perseguir en los años inmediatos —que son tan pocos— entre Caravaggio y Velázquez es lo que pase con la luz. Desde Caravaggio hasta el último cuadro de Velázquez —que es el punto de arribada— la historia de la pintura es el gran viaje al país de la luz, de la luz efectiva que alumbra el mundo en que vivimos.

Creo que los historiadores del arte debían hacer el ensayo de ver a Velázquez como emergiendo de la pintura italiana del *seicento* en su primera mitad. No es sino lo más natural del mundo que durante mucho tiempo hayan sido atribuidos a Velázquez retratos pintados

---

(1) En Velázquez no hay más figura torsionada que la hilandera de la derecha, y *Las hilanderas* son su cuadro más italiano.

por italianos de esa época. Pero es preciso no entregarse en ese estudio al prurito de buscar influencias. En la historia de todas las artes son tan importantes y reveladoras como las influencias las concomitancias —la coincidencia espontánea y simultánea en ciertos caracteres de muchos artistas que pertenecen al mismo estadio de la evolución dentro de aquel arte.

Por malaventura, la pintura italiana del *seicento*, considerada como decadencia, se halla insuficientemente estudiada (1). Mas no es poco lo que, aun sin ir a Italia, se puede aprender estudiando con calma los cuadros que hay en nuestro Museo madrileño de pintores hoy poco estimados, pero que fueron cuantitativamente la compra mayor que en tiempos de Felipe IV se hizo. Me refiero a los Gentilleschi, Guercino, Sarraceni, Serodine, Stanzioni, Lanfranco, Vaccaro, etc. En esos cuadros lo que nos importa es la forma como tratan la luz.

V

[CUATRO TESIS] (2)

En lección anterior expuse, aunque brevemente cada una, ciertas doctrinas o tesis que considero de alguna importancia, las cuales me interesa que consten para quedar sometidas a la meditación y, ello quiere decir, a la crítica de cuantos se ocupan en las cuestiones de ciencia del arte y, mucho más en general aún, de metodología histórica, de lo que vulgar y torpemente suele llamarse «filosofía de la historia». Como esta lección tiene que arrancar con perfecta continuidad de la precedente y, por otra parte, conviene refrescar la memoria de aquellas tesis, por lo menos de algunas, voy a reproducirlas con todo el posible laconismo. Aunque no hubiera estas razones, movería a hacerlo la consideración que que, según parece, no conseguí hacerme oir de muchos oyentes, con lo cual, involuntariamente, les infligí el mayor tormento, que consiste en no ser lo que se es, por ejemplo, en ser oyente y no oir. Contribuyeron a esta falla dos causas: una, que yo me hallaba algo indis-

(1) Cuando yo me ocupaba con Velázquez, allá por el año 1943, no había más que tres libros sobre el tema, de los cuales solo pude ver uno que bondadosamente me dejó el señor Sánchez Cantón.

(2) [De la lección 3.ª]

puesto y, por ello, con misérrima laringe; otra, que cometí el error —he aquí un caso, como dije el primer día, de que el error es con frecuencia cometido por negligencia e irreflexión y no perpetrado por simple desventura— de hablar a ustedes desde ahí delante, no respetando las condiciones acústicas de esta sala, que son, por lo demás, egregias. Por evitar a mi persona el exceso de solemnidad que sobre ella deposita este lugar presidencial causé a muchos la molestia y a mí el daño de tenerles hora y media escuchando y no oyendo. Por ello ruego encarecidamente que hoy, si de algún punto de esta sala no se logra la audición, se me lance sin reparo un sonoro «no se oye», como con la cesta un pelotari, que yo procuraré recogerlo y responder forzando la emisión. Es preciso que perciban todas mis palabras con vivaz sonido y no se contenten con que a los lugares lejanos llegue sólo la ceniza de mi voz.

De las doctrinas formuladas el otro día me interesa reproducir hoy las cuatro siguientes:

1.ª Todo hecho humano concreto —pincelada, palabra o acción—, siendo por sí mero fragmento y trozo, solo es inteligible, solo puede ser con precisión interpretado si lo integramos en su todo de realidad humana que sea de verdad «todo», que sea un organismo completo, esto es, que se baste a sí mismo para ser viviente entidad. De ello se sigue que la clave del método histórico se resume en acertar a descubrir en cada caso la realidad suficiente, autárquica, diremos sustancial a que el hecho pertenece. Los grandes errores de la ciencia histórica proceden indudablemente de contentarse con referir los hechos singulares a otra realidad que es, a su vez, mero fragmento y no auténtico todo y completo organismo. Son, pues, diríamos, errores de anatomía.

2.ª Es mera aplicación de la anterior. Zurbarán y Velázquez, no menos que Ribera —esos tres soberanos hechos que simbolizan y cifran el haber pictórico español, anterior a Goya, en lo que ese haber tiene de verdaderamente glorioso—, no pueden ser entendidos con rigor si se los estudia sobre el fondo de una supuesta realidad histórica independiente que se llama «pintura española». Como realidad sustantiva, propia y autárquica no existe una «pintura española», por supuesto, como no existe una pintura francesa, alemana o inglesa. En tanto que pintura, no ha existido en Occidente hasta fines del siglo XVIII más realidad sustantiva, básica y viviendo de sí misma, que la pintura italiana. Forma esta un gigantesco continente pictórico de que son regiones o provincias todas las demás escuelas europeas. Solo es necesario añadir que junto a ese conti-

nente hay, en la primera hora de la pintura occidental, una isla adyacente: la pintura flamenca, que nace con espontaneidad y de sí misma, que vive breve tiempo de sus propios bríos e inspiraciones, pero que se extendió por un espacio mucho más reducido y desde 1500 empieza a ser absorbida por la pintura italiana. En el folleto repartido al tiempo de mi primera lección hago constar —porque es dato esencial— que desde 1550 los pintores flamencos van a estudiar a Roma, lo mismo que franceses, alemanes y españoles. Sin duda la pintura flamenca transmite a la italiana algunas influencias, entre ellas nada menos que el invento técnico de la pintura al óleo. Pero hecha esta advertencia, nos es lícito afirmar que desde comienzos del siglo XVI no hay más sustancia o realidad básica y autárquica en esta dimensión de la cultura que la pintura italiana.

3.ª El proceso de evolución seguido por ese área continental que forma la pintura italiana *es el normal en todo orden de cultura* —trátese del arte, de la técnica, de la ciencia, de la política o de la religión. Ese proceso evolutivo normal ostenta dos caracteres principales. Uno es que los principios e inspiraciones que van a reinar robre toda esa inmensa área son inventados en un territorio que luego aparecerá como centro. De allí, lentamente, se va extendiendo su dominio a nuevas regiones hasta llegar, por último, a tierras distantes en las cuales detendrá su expansión y que serán el *finis terrae*, la extrema periferia de aquel área. Con frecuencia estas tierras extremas coinciden con los límites de un continente geográfico. Cuando la tierra que es límite de una cultura no solo es límite y extremo de ella, sino que confina y es frontera con otra área cultural de inspiración muy distinta, tenemos la peculiar realidad histórica que debemos *sensu stricto* llamar «cultura fronteriza». Consecuencia de esta lentitud en la expansión territorial de los principios culturales es que el florecimiento cultural de la periferia sea siempre tardío.

La recíproca de este primer carácter es el segundo: los principios regentes de ese área cultural no solo son inventados en el centro, que en el caso de la pintura es Italia, sino que allí experimentan la mayor porción de su desenvolvimiento, allí van modificándose, sucediéndose la creación de un estilo a la de otro con ubérrima abundancia hasta una cierta fecha en que parece cegarse el hontanar de la invención. Viene entonces una etapa en que solo se trata de administrar, combinar, galvanizar las formas del pasado, de explotar la rica herencia y vivir un poco melancólicamente sobre ella. Mas precisamente entonces se produce en la periferia un brote magnífico de nuavas formas, las últimas que los principios originarios hacen

posibles y en las cuales, a la vez, empieza, diríamos, otra cosa distinta. De este modo la pintura italiana termina en Flandes con Rubens, Franz Hals, Van Dyck, Rembrandt; en Francia con Poussin, Claudio Lorena, Callot y el Valentino; en España con Zurbarán, con Velázquez, con Murillo.

He aquí cómo la subitánea ascensión de la pintura española en la generación de 1596, que no teniendo en la península precedentes condignos, que referida solo a la pintura peninsular parecería nacer de la nada, queda reducida a un hecho perfectamente normal y no es sino caso particular de una como ley general en la evolución de toda cultura.

En el caso de España se acusa con mayor insistencia, pues importa recordar que fuera de la idea del Estado, de la política y de la técnica guerrera —en que nuestra nación se anticipó a las demás de Occidente—, en casi todos los otros órdenes de la morfología histórica las formas fuertes, grandes españolas se presentan con el carácter de tardías. Muy poco antes de Velázquez el arte sevillano, por ejemplo, es todavía un arte practicado principalmente por extranjeros, no ya solo que sean extranjeros los estilos.

Cuando se está consumiendo exhausta la pintura en Italia es cuando florece la nuestra. Como tantas veces aconteció, la hora de España sonaba cuando iba a acabar la fiesta. Porque exactamente lo mismo ha acaecido con cosa tan remota de la pintura como es la filosofía. Cuando hacía dos siglos que había dejado de haber grandes escolásticos en el resto de Europa, donde el escolasticismo fue creado, es cuando surgen inesperados, de pronto, los próceres escolásticos españoles, Suárez, Fonseca, Arriaga y los teólogos de Trento.

Como indiqué el otro día, el hecho de la pintura italiana desde 1300 a 1600 es tan gigantesco, tan sobrehumano que andar rayéndole este o el otro cabo, desde la historia particular de los pueblos que fueron periferia en ese ingente movimiento, no consigue más que subrayar la sordidez del provincial. La pintura española es, claro está, española, pero por lo mismo y por su fortuna la pintura española pertenece al inmenro continente de la pintura italiana, es de ella, en cierto modo, la fase terminal.

4.ª y última tesis. Consistiendo la última, más simple y profunda estructura de un cuadro en la dualidad que constituyen las formas naturales de los objetos en él representados, de un lado, y las formas artísticas o estilísticas a que aquellas son sometidas por el pintor, de otro, la evolución de un arte pictórico consiste en la lucha entre una y otra clase de formas. Lo que el cuadro tiene de obra esté-

tica, de creación artística es, claro está, lo que tiene de estilización. El arte no es la cosa como está fuera del cuadro, sino el estilo que en el cuadro se la imprime. El arte no tendría sentido si consistiese en mera reproducción de las cosas reales en medio de las cuales, antes del arte, está ya instalado el hombre, oprimido por ellas, náufrago entre ellas. ¿Qué sentido podría tener una simple reduplicación de la realidad? Con una realidad, esa que hay ya, nos sobra, y nos sobra precisamente, por lo que a esa realidad le falta, pues la realidad toda, el mundo real con ser tan grande cosa, resulta que, a su vez, no hermenéuticamente pero sí metafísicamente, es mero fragmento y, por eso, carece de sentido propio y nos obliga doloridamente a buscar el trozo que le falta, que nunca está ahí, que es el eterno ausente —y se llama Dios: el Dios escondido, *Deus absconditus*.

En el arte se trata siempre de escamoterar la realidad que de sobra fatiga, atormenta y aburre al hombre y trasmutarla en otra cosa. Arte es prestidigitación sublime y genial transformismo: es esencialmente des-realización. La técnica para esa des-realización es el estilo y por eso hay muchos estilos, porque los modos de des-realizar son diversos y aun opuestos. Conviene muy especialmente tener esto a la vista cuando, como en nuestro caso, se hace el intento de comprender a Velázquez. Pues de su arte se dice siempre que es realismo. Mas lo que acabo de formular —que el arte es, por esencia, des-realización— nos pone alerta y nos sugiere ya *a limine* que decir de una obra de arte que es realista es la manera más enérgica de no decir —no obstante lo cual, al decirlo una y otra vez los historiadores del arte creen haberlo dicho. Es una de las muchas razones por las cuales anuncié ser forzoso ajustar las clavijas a los historiadores del arte.

Qué es lo que hay bajo toda esta monserga del realismo vamos a verlo en seguida. Mas ahora es preciso terminar el enunciado de mi cuarta y última tesis.

Decíamos: en el cuadro hay formas de objetos reales y formas de estilo que deforman artísticamente aquellas. Merced a las formas de los objetos, que ron recognoscibles, entendemos el cuadro; merced a las formas de estilo gozamos estéticamente de él. Llamemos a los objetos representados la «materia» del cuadro y dejemos el vocablo «forma» para significar el estilo. Puesta así la cuestión, presencien ustedes el drama que se desarrolla en toda obra de arte. Lo que en esta apetecemos y buscamos es su forma estilística, pero si nos dieran esta aislada no nos interesaría. Vimos que Leonardo ordena sus figuras de modo que formen un triángulo o constituyan una pirámide. Pero si nos hubiese, sin más y exclusivamente, dibujado

un triángulo o una pirámide, no nos conmovería nada y nos quedaríamos ante el cuadro tan impasibles como ante un encerado con figuras matemáticas, es decir, tan exentos de emoción como la vaca que rumia ante la pradera. Para gozar, para fruir estéticamente necesitamos que cosas reales, las cuales no son triángulos ni pirámides, sin dejar de ser en suficiente medida las cosas reales que son, por ejemplo, cuerpos humanos, resulten ser, a la vez, triángulos, pirámides; es decir, lo que no son. He ahí el truco de prestidigitación, he ahí la divina y permanente metamorfosis en que todo arte consiste; generosa potencia que liberta, como mágicamente, a cada cosa del confinamiento inexorable en la limitación de su destino, en no ser sino eso que es irremediablemente, y se logra, en cambio, hacer que sea un poco otra cosa, que descanse de sí misma, que consiga en un mágico instante evadirse de su habitual condición, y goce de ese poder que solo los dioses tienen, el poder de poder ser otra cosa; pues este era el atributo fundamental —aunque nunca se haya subrayado— del ser mitológico: la metamorfosis; precisamente porque es el atributo de que el ser humano, y con él toda realidad, carece. El hombre y el animal y el mineral están de por vida prisioneros cada cual dentro de su forma, que es su ser y su destino. El ser del hombre hace que este sea inexorablemente, a la par, preso y prisión.

Tenemos, pues, que la forma estilística necesita para ser entendida, más aún, para lograr su eficacia emotiva y encantadora, de la materia que son las formas reales. El drama interno del cuadro, que dispara la evolución de todo arte, consiste en que interesándonos solo el estilo pedimos cada vez más estilo, como en los toros se pedían antes «más caballos», pedimos cada vez más forma y menos materia. El artista siente como nosotros y cada nueva generación irá haciendo que predominen cada vez más las puras formas estilísticas, se exasperará en el esfuerzo de que los objetos naturales sean más lo que no son, se lancen más fuera de sus límites, en suma, que las cosas queden cada vez más estilizadas. Hasta que llega una hora en que el arte apenas conserva nada de materia y representación, es casi pura forma, es solo estilismo, y entonces se eteriza, se volatiza, se va por la chimenea, se asfixia. Todo arte, señores, muere de estilismo, y viceversa, cuando veamos que un arte llega a consistir en mero estilo, podemos anunciar su próxima defunción. Después de esto tiene que comenzar de nuevo: el estilo de su evolución originaria ha terminado. Esto vale, repito, no solo para la pintura, sino para la historia de todas las artes, más aún, para la historia de todas las formas humanas. El próximo día vamos a verlo con exuberante claridad cuando intente —por

desgracia, en la violenta abreviatura que el tiempo nos permita— hacerles sentir cómo era la vida de España y especialmente de Madrid cuando en ella pintaba Velázquez. Solo que, para no confundir las cosas, a lo que en pintura y escultura llamamos estilismo, en los demás órdenes de la vida lo llamaremos «formalismo».

Pero, ciertamente, donde más clara se manifiesta esta ley de que toda evolución humana muere en el estilismo y del estilismo es en las artes cualesquiera que estas sean; por ejemplo, y aunque no pueda entrar en el desarrollo de su historia —que nadie en el mundo sabe más que yo, vean ustedes en qué cosa condenso mi orgullo— por ejemplo, en el arte taurino. El arte taurino, irremisiblemente, está en la agonía porque desde hace un cuarto de siglo entró en la zona etérea, remilgada y aniquiladora del estilismo. Claro que las causas de que en ella entrase son muchas y hondas —son, ni más ni menos, un escorzo de toda la transformación social de España. Pero decir esto es hablar chino, porque de la historia de los toros —de esa fiesta que durante dos siglos ha sido el hontanar de mayor felicidad para el mayor número de españoles— ningún español sabe nada que merezca la pena, sea dicho para su vergüenza y como baldón de ingratitud, resultando que soy yo, el menos llamado a ello, el único que de verdad, en serio y con todo el rango de la más reciente intelección científica, ha tenido que elaborársela; yo, de quien gentes más o menos tonsuradas dicen que soy el extranjerizante. Y no lo saben porque son incapaces de acercarse con frescura de alma y mente a un tema que parece trivial —como si hubiera realidad alguna que al ser realidad pueda ser trivial ante el entendimiento—, incapaces de enfrentarse con un tema no consagrado, que no sea tópico, lugar común, porque los tales son los perpetuos lugar-comunistas. Frente a ellos afirmo, *de la manera más taxativa,* que no puede comprender bien la historia de España desde 1650 hasta hoy quien no se haya construido con rigorosa construcción la historia de las corridas de toros en el sentido estricto del término; no de la fiesta de toros que más o menos vagamente ha existido en la península desde hace tres milenios, sino lo que nosotros actualmente llamamos con ese nombre.

La historia de las corridas de toros revela algunos de los secretos más recónditos de la vida nacional española durante casi tres siglos. Y no se trata de vagas apreciaciones, sino que de otro modo no se puede definir con precisión la peculiar estructura social de nuestro pueblo durante esos siglos, estructura social que es, en muy importantes órdenes, estrictamente inversa de la normal en las otras grandes naciones de Europa.

VI

FORMALISMO (1)

No se puede entender a Velázquez si no se le contempla como la estricta contraposición a los entusiasmos de su tiempo. Es un error suponer que los grandes hombres son siempre representativos de su época, como no se entienda por ser representativo ser la contraposición de su época. La verdad es con máxima frecuencia lo inverso: el grande hombre es grande porque se opone a su tiempo. Es él una anticipación, es el futuro que se esfuerza en perforar el presente, porque todo presente, a fuer de tal, está ya dispuesto para ser un pasado, no es ya creación, sino resultado inerte de ella; no es el cohete cuando asciende genial sobre el fondo bruno de la noche, sino ese instante —el presente es solo instante— en que sus luces como estelares quedan quietas en el firmamento y van a ser cenizas descendentes. En todo el siglo XVII español no encuentro más que un hombre que se oponga a las corrientes generales de su tiempo: Velázquez. El modo de su oposición no tiene la apariencia de tal. Es simplemente comportarse de otra manera. Si no pretendemos —cosa ahora imposible— describir una a una estas corrientes, pero sí tomar una vista unitaria sobre ellas, creo que sería útil reunirlas bajo el nombre de «formalismo». Trataré de aclarar lo que con este término entiendo.

Se vive siempre dentro de formas; es decir, todo lo que en nuestra vida hacemos, aunque se origine espontáneamente dentro de nosotros estimulado por las ocasiones de la vida, se realiza dentro de cauces o moldes preexistentes que hemos aprendido de nuestro contorno. Es sumamente raro que una acción vital se desarrolle y cumpla según líneas que sean también invención originaria. Esto acontece en todos los órdenes. Los actos políticos del ciudadano o súbdito y del gobernante fluyen conforme a pautas más o menos establecidas, pero lo mismo acontece con nuestros sentimientos y pasiones. En cuanto al pensar, bien claro es que no solo se produce dócil a la estructura formal de nuestra lengua, sino más concretamente siguiendo a preferencias estilísticas de la época.

(1) [De la lección 4.ª]

Esto trae consigo que no solamente estimamos el contenido espontáneo de nuestra acción reclamada por cada circunstancia, sino que existe en el hombre la tendencia a complacerse en esas formas recibidas dentro de las cuales su vida mana. De aquí que aparezca nuestra vida como puesta y entregada a cumplir esas formas. Hacemos esfuerzos por realizarlas lo mejor posible y estamos dispuestos a los mayores sacrificios en su honor. A ello se debe ese extraño carácter de nuestra vida que la hace parecer a un juego deportivo. En cada época predomina un repertorio de formas, y la vida, diríamos, consiste en jugar a ellas.

Pero lo más sorprendente es que en toda época un poco larga durante la cual, generación tras generación, va viviendo un pueblo con continuidad su existencia, se produce casi indefectiblemente una hipertrofia de aquellas formas hasta el punto de que su exuberancia vegetativa oculta aquellos contenidos vitales espontáneos. En este caso podemos decir que las formas se han convertido en formalismo. Pero mejor que todos los enunciados generales y abstractos será que pongamos un ejemplo de un hecho acontecido durante la juventud de Velázquez.

Don Francisco de Melo comenzó su carrera militar embarcando en La Coruña el año 1626 con la expedición al mando del general don Manuel de Meneses. Naufragó la escuadra en aguas de San Juan de Luz; la catástrofe fue horrorosa y de ella cuenta Melo, que iba embarcado con el almirante en la capitana, el episodio siguiente:

«Asistí —dice— con don Manuel casi toda la noche de aquella tribulación, porque le debía amor y doctrina; y queriéndose él mudar de traje, como todos a su ejemplo hicimos, ornándose cada cual con lo mejor que tenía, porque muriendo, como esperaba, fuese la vistosa mortaja recomendación para una honrada sepultura, en medio de esta obra y consideración a que ella excitaba, sacó D. Manuel los papeles que consigo llevaba, de entre los cuales abrió uno, y volviéndose hacia mí (que ya daba muestras de ser aficionado al estudio poético), me dijo sosegadamente: «Este es un soneto de Lope de Vega que él mismo me dio cuando vine ahora de la Corte: alaba en él al cardenal Barberini, legado *a latere* del Sumo Pontífice Urbano VIII.» A estas palabras siguió la lectura de él y luego su juicio, como si lo estuviera examinando en una serena academia; tanto que, por razón de cierto verso que parecía ocioso en aquel breve poema, discurrió enseñándome lo que era *pleonasmo y acirologia* y en lo que se diferencian; con tal sosiego y magisterio, que siempre me quedó vivo el recuerdo de aquella acción, como cosa muy notable; siendo todo ello expli-

cado con tan buena sombra, que infundió en mí gran olvido del peligro.» Tal era el temple de aquellos admirables soldados.

Salva la nave, el general confió a don Francisco el encargo de dar sepultura a más de 2.000 cadáveres que flotaban ante la embocadura del puerto y que el mar iba arrojando a las playas (1).

Este hecho es, sin duda, un extremo y por eso Melo cuida de perennizarlo. Pero es la manifestación extrema de algo que en dosis diferentes constituía la cotidianeidad de la existencia española por aquellos años. Cuando don Manuel de Meneses, en medio de la tempestad que anuncia indefectible el naufragio, se viste, para morir ahogado, su traje de corte, palpamos que esta figura del heroísmo, este dominio de sí puesto al servicio de un trágico formalismo suntuario, no es una improvisación sino fruto natural de un *ethos* y su consiguiente disciplina, que ha suscitado y consolidado en hombre como este la *virtus* o capacidad de hacer eso. Se trata del acto vital más importante, que es aquel en que se afronta la muerte. Y resulta que para morir se elige la más frondosa y rutilante vestimenta y, como ocupación mientras la muerte llega, discurrir sobre lo más formal de las formas, los artificios retóricos- poéticos que los tratados del tiempo han catalogado, definido, hieratizado. Este ingreso en la ultravida que es el morir, de un almirante español, con unos versos de Lope de Vega en la mano, me parece un hecho de primer orden para los historiadores y sería bueno que entre unos y otros procurásemos sorberle todo el jugo que contiene. En estas lecciones (2) no es posible, porque el tema obligaría a tomar una gran vuelta comenzando por las formas que en este tiempo adopta la vida religiosa, siguiendo por la figura a que la institución monárquica llega en estos años, y así, una tras otra, todas las dimensiones de la existencia colectiva.

He dicho que el caso referido por Melo puede considerarse como extrema manifestación del formalismo, pero ello no significa que deba

---

(1) Melo: *Ephanaforas de varia historia portuguesa.* Lisboa, 1677, página 249. En su introducción a la *Guerra de Cataluña,* editada por la Academia Española, recoge esta anécdota don Jacinto Octavio Picón.

(2) Como va dicho en el prólogo, todo el resto de estas páginas sobre Velázquez consiste en notas hechas para las cuatro lecciones dadas el verano de 1947 en San Sebastián. Aun cuando ante el público desarrollé entonces un poco más el tema, solo en la parte redactada del libro sobre el gran pintor se entra a fondo en él. Por lo mismo, considero inoportuno publicar al presente esa porción, la más grave, de mi intento historiográfico. [A juzgar por los apuntes de algunos oyentes del curso en San Sebastián, en estas páginas se agregan y omiten desarrollos en relación con el mismo.]

ser calificado de excepcional. En tal caso no serviría para ayudarnos a ingresar en el argumento vital de una época. Hay otros hechos que, bien mirados, son aún más formidables y mucho más representativos de la época, porque la anécdota de Melo acontece dentro de un camarote de almirante, sin más testigos que algunos oficiales ni más participación activa o pasiva de los restantes españoles. Pero he aquí otro acontecimiento en que interviene España entera.

Si se hubiese preguntado a cualquier español de aquel tiempo qué hecho le había conmovido más y con él a sus contemporáneos compatriotas, parece seguro —por las muchas pruebas que de ello quedan— que fué el que Andrés de Almansa y Mendoza anuncia así en sus *Cartas:* «Ayer, jueves, veintiuno de Octubre deste año de seiscientos veintiuno, fue el día más famoso que ha mirado este siglo, adonde con la muerte de D. Rodrigo Calderón, degollado en la Plaza Mayor de Madrid, el desengaño de la poca consistencia humana quedó tan claro» (1).

Don Rodrigo Calderón había, en efecto, logrado escalar los puestos más elevados de la administración pública y sirviéndose de ello había allegado grandes riquezas. Su conducta nada transparente, unida al boato de sus lujos, hicieron de él, en tiempos de Felipe III, el hombre más impopular de todo el país. Esta impopularidad le subió al cadalso. Pero no fue esta vicisitud y vuelco radical de un destino humano tópicamente expresada por Almansa en esa página de sus *Cartas* lo que conmovió a las gentes todas hasta hacer de su muerte el caso más famoso mirado por aquel siglo, sino algo mucho más original en que colaboraron, puede decirse, todos los españoles y que consistió precisamente en la inversión del tópico enunciado. En efecto, pocas páginas más adelante Almansa nos hacer ver cómo estremeció a toda España de delicia y admiración ver, los que lo vieron, y oir, los que oyeron la descripción, cómo don Rodrigo Calderón «subió sin turbarse las gradas, recogiendo el capuz airosamente sobre el hombro, mostrando aún en aquella miseria gravedad y señorío» (2). La cosa es monumental. Porque el proceso fue este: su inmoralidad administrativa hace de él el hombre más impopular de la nación y esta inmoralidad es causa de su castigo y muerte. Pero un gesto «airoso» hecho al ascender al patíbulo borra, aniquila de modo fulminante aquella impopularidad y transfigura a don Rodrigo en el hombre más popular de España. Las gentes se disputan los objetos

(1) Página 86.
(2) Página 99.

que fueron de su propiedad privada. Los papeles del tiempo nos hacen tropezar con ellos como apareciendo en los lugares y ocasiones menos previsibles. De pronto un documento nos hace ver que el duque de Noguera, caído en melancolía, muere azotándose con las disciplinas con que don Rodrigo Calderón se azotaba en la prisión (1). El duque, si no recuerdo mal, las había adquirido de una monja que las conservaba con gran celo. ¿Cómo fueron a parar estos ascéticos trebejos al fondo de un convento, al recato de una celda monjil? Don Juan de Espina guarda en su selectísima colección, que solo contenía piezas exquisitas, el cuchillo y venda con que degollaron a don Rodrigo. En su testamento deja este desabrido chisme al rey «y que lo advirtiesen cuando tomase el cuchillo, fuese por tal parte, porque siendo por otra amenazaba total ruina a una grande cabeza de España» (2). Esta trasmutación subitánea de los enseres que deja un ilustre ajusticiado —y ajusticiado muy directamente por presión de la opinión pública— en algo así como reliquias, es ya de suyo un hecho estupefaciente, pero acrece su sorprendente carácter no olvidar que todo ello se ha producido no más que por la gracia de un gesto, por la destreza formal de un ademán. Y esta vez el hecho no queda inscrito en el protagonista, sino que forma parte de él la reacción de innumerables españoles que quedaron electrizados por aquel movimiento estilizado cumplido cara a la muerte.

Tampoco esa reacción popular se improvisa. Aquel pueblo entendía de estilo en las actitudes, y esto quiere decir que cultivaba el arte formal de estas y ponía a esa carta en buena parte su fortuna de atención. Ya en su *Dorotea* subraya Lope de Vega: «La mayor gracia en ellas (las mujeres) y los hombres es el andar bien» (3). Todo esto pertenecea un tema todavía intacto: la historia del *garbo* en España.

¿No es esto formalismo? Nótese que en el caso de don Rodrigo Calderón se da de lado a cuanto es contenido de la vida y especialmente a la seria sustancia de esta, para quedarse solo con una línea estilística de alta retórica muscular. Ella bastó para que quede como héroe en la historia de España este hombre —ni por sus hazañas ni por sus crímenes, sino simplemente por su modo de subir al cadalso. Aún sigue viviendo en nuestra lengua como «don Rodrigo en la horca». ¿Cabe más peregrina forma de inmortalidad? (4).

Después de esto no extrañará que cuando Pedro Tacca labraba la

---

(1) *Cartas de jesuítas*, IV, 430 y 432.

(2) *Cartas de jesuítas*, IV, 493.

(3) II, escena I.

(4) ¿No sería este el lugar adecuado para hacerse cargo de lo que re-

estatua ecuestre de Felipe IV se le exigiese que el caballo apareciese dando una corbeta, que es el prototipo del formalismo encargado a unas patas equinas.

Bajo el mismo signo es preciso colocar la situación de la poesía en España durante el reinado de Felipe IV.

Las letras —literatura y filosofía— se hallan en una etapa de su carrera ascendente como poder social. Fuera importante lograr decir con precisión cuál era esa etapa entre 1600 y 1660. Sería un buen ejemplo de lo que debiera ser la historia, de lo que es ver un fenómeno humano en su constitutivo movimiento. Porque no solo cambian por su contenido las formas de vida —en este caso las letras— sino en todas las dimensiones de su realidad. Y una de ellas es lo que representen como fuerzas operantes en la vida colectiva.

Para conseguir de verdad precisar cuál era la «presión arterial» de las letras en las sociedades europeas de aquella fecha, se requería presentar, aunque solo fuera en esquema, el panorama de su función pública desde 1300 hasta la fecha actual. Solo así veríamos con evidencia lo que significó el extrañísimo hecho de su crecimiento como fuerza pública desde 1300, en que eran solo un juego que interesaba solo a angostísimo público, hasta que, hacia 1730, se constituyen en auténtico y plenario «poder social», es decir, en una fuerza pública que no solo actúa, sino que se siente y es sentida como independiente y operante por sí y desde sí misma y, además, que actúa *mandando* autoritariamente. Por eso es «poder» social (y no solo «querer», «aspirar», «esforzarse», «luchar»). Las letras han sido «poder» de 1730 —aproximadamente— hasta 1920.

Ahora bien: entre 1600 y 1660 en ninguna parte son todavía un poder. Hacia 1690 se inicia su «reinado» en Inglaterra, que, como suele, se anticipa. ¿Qué eran antes de ser poder y ya tan cerca de serlo? Esto es lo difícil de calificar:

Tenía todavía un papel y valor suntuario (no necesario, como cuando llegan a ser «poder»). Vagamente se ve en ellas una ocupación humana superior a la guerra y a la economía. Sin que se sepa aún bien por qué, aparecen como el síntoma de la civilización y en este sentido de la *humanitas*.

Aún no se *vive* de ellas —entre otras cosas, porque aún no han creado formas lo suficientemente precisas, firmes, sólidas para que se pueda vivir de ellas. Aún no existe la ciencia, ni una filosofía capaz

---

presenta la forzosidad en que Felipe IV se halló de publicar la famosa *Pragmática de las cortesías*?

de informar la vida personal (va a serlo la de Descartes). La literatura misma solo aquí o allá ha acertado ya (ejemplo, el *Quijote*, Shakespeare), pero al ser escasos estos aciertos ni se les ve como una *nueva calidad* de las letras ni menos proyectan este nuevo valor sobre las letras en general.

Pero, por otra parte, la participación e interés en el juego suntuario que son se han extendido tanto que constituyen ya una actividad general del cuerpo social en que más o menos todos intervienen y a todos toca. A esto corresponde la actitud, no que toman, porque no la toman, sino en que están. Los poetas y los pensadores son todavía «juglares» de una juglaría que se ha elevado tanto en la estimación general, que empieza a parecer tan esencial al destino humano, que está ya cerca de ser sentido como necesidad, obligación y religión. «*Liberty and letters!*», gritará hacia fin de este siglo XVII Shaftesbury, como resumiendo el afán de toda su época.

La potencia de formalismo aneja a la poesía suele no ser tenida en cuenta. El verso nació para distanciar algo de nosotros, hieratizarlo y solemnizarlo. Fue inicialmente fórmula mágica —*carmen*—, proyectil hacia lo trascendente. Téngase a la vista lo que ha tardado en poetizarse en el eloquio vulgar. No solo Homero compone en un lenguaje que nadie hablaba con su vecino —lengua convencional hecha *ad hoc* para el exámetro épico y, por tanto, incompatible con la intimidad, que dejaba lo dicho siempre fuera del individuo— sino que la tragedia está compuesta en dos lenguas: el diálogo es ya idioma ático, pero el coro responde en el lenguaje tradicional de la lírica coral usada por Stesíchoros, es decir, una mezcla del lenguaje épico (que es ya una mezcla) y del dórico.

La lengua vernácula se ha considerado con abrumadora frecuencia como no poetizable en el mismo sentido que decíamos antes de un señor que no era aún ministrable. Pero esto demuestra que para que acepte el verso una lengua es menester que esta se haya «objetivado», que haya perdido intimidad, que se haya distanciado del hombre.

Por lo que hace a España, no ofrece duda que es este medio siglo la etapa en que la poesía ha gozado una mayor intervención cuantitativa en la vida de la nación. Casi no es exageración decir que todo el mundo hacía versos. La cosa no es un buen síntoma para la poesía en cuanto poesía. Hacer de ella una ocupación general y cotidiana es desvirtuarla. La auténtica poesía es aventura y trance, nunca forma habitual. Cuando llega a serlo es que se ha hecho manera cursiva del vivir y ha perdido su esencial hieratismo. Mas, por otra

parte, es uno de los síntomas más claros del formalismo a que aquella existencia estaba puesta.

La manía del verso que inunda España en estos años no solo rebaja a la poesía convirtiéndola en mero mecanismo formal, sino que revela hasta qué punto aquellos hombres habían perdido contacto con el fondo sustantivo de sí mismos y se dedicaban a vivir de formas distantes, diríamos, de la periferia de su propia vida.

Lo más lamentable en ello es el efecto que esta como oficialización del acto poético produce en la poesía misma. El poeta de este tiempo no es ya Lope de Vega, que, salvo en sus momentos de adaptación a las nuevas modas, versifica desde su propio íntimo ser con admirable y natural fluencia de gran río seguro siempre de la abundancia sabrosa de sus aguas. El poeta del tiempo es Calderón. En un estudio más amplio sobre Velázquez creo que debe hacerse de él la contrafigura del gran pintor. Nace un año después de este, y ambas vidas corren paralelas, es decir, sin tocarse en un punto. Fue Calderón el poeta de Palacio, como Velázquez el pintor. Innumerables veces debieron cruzarse en los tránsitos y escaleras del Alcázar y el Buen Retiro. ¿Cómo no hizo Velázquez un retrato de Calderón? ¿Cómo Calderón no tiene nada que decir de Velázquez? Verdad es que Velázquez no retrató más que un poeta de su tiempo, a Góngora, y este retrato fue pintado cuando llegó a Madrid, al subir al poder el conde-duque. No ha lugar, en aquella fecha, a pensar en ninguna afición especial del pintor, casi adolescente, hacia el autor de las *Soledades*. Probablemente estaba entonces en Madrid Góngora por la misma razón que Velázquez. Era amigo del conde-duque; tal vez, también de Pacheco.

No es éste instante para hablar someramente de Calderón. Su obra y su estro, tomados en conjunto, se nos han vuelto sobremanera problemáticos. Por lo mismo, para decir sobre él todo lo nuevo que es debido y posible decir, hay que petrecharse ante todo de respeto. Pero hay un punto —el único que en este caso interesa— que es de sobra patente para que necesitemos silenciarlo. La mayor parte de su obra dramática es, en rigor, obra lírica embutida en argumentos de escena. Pues bien: a su vez, una muy respetable porción de esa su obra lírica es una formidable quincalla de versificaciones formalistas.

En el propio *Alcalde de Zalamea*, una de las creaciones más sobrias y nervudas de Calderón, encontramos, por ejemplo, esto:

> ¿Qué más causa había de haber
> llegando a verla, que verla?
> De una sola vez a incendio

crece una breve pavesa;
de una vez sola un abismo
sulfúreo volcán revienta;
de una vez se enciende el rayo
que destruye cuanto encuentra;
de una vez escupe horror
la más reformada pieza;
¿de una vez amor, qué mucho,
fuego de cuatro maneras,
mina, incendio, pieza y rayo,
postre, abrase, asombre y hiera?

En *La niña de Gómez Arias*, leemos:

Ginés

¿Locura es esta?

Gómez

¿Qué mayor, si contradice
la misma naturaleza?
¿Qué fiera la más inculta,
qué ave la más ligera,
qué planta la más silvestre
no ama? Pues ¿qué mucho tenga
yo afectos que no perdonan
la planta, el ave y la fiera?

Y dos páginas más allá esta otra andanada:

¡Cuánto ignora, cuánto yerra
el que, químico de amor,
vive de hacer experiencias!
Bien creí que no pasara
el mío en su edad primera
de un cortesano despique;
mas, ¡ay! que breve centella
ocasiona mucho incendio,
poco aire mucha tormenta,
poca nube mucho rayo,
poco motín mucha guerra.
Dígalo yo, pues vi en breve
cenizas la llama vuelta,
la tormenta difrazada
en suavísimas violencias,
en pardas nubes el rayo,
el motín en voces tiernas;

siendo en el principio sombra,
blandura, halago y pavesa,
amor que después fue incendio,
asombro, rayo y tormenta.

Sería interesante hacer una estadística del número de «cuplés» semejantes a estos que hay en la obra de Calderón. Desde luego es enorme. Se advierte el frío mecanismo con que el poeta los inserta en la comedia, y se percibe claramente el género de efecto que producían en el auditorio. Nótese que consisten en una como manipulación prestidigitatoria o de juego malabar que hace al poeta lanzar al aire sucesivamente una serie de objetos poéticos que tienen entre sí correspondencia para recogerlos todos, de un golpe, en el último o dos últimos versos de la tirada. Es raro que no tenga nombre técnico en las poéticas este curioso y extremo formalismo (1). No fue —la cosa es de sobra sabida— Calderón su inventor, pero lo decisivo es la frecuencia de su empleo. Uno de los caracteres que distinguen una forma normal de un formalismo es precisamente su frecuencia, y en Calderón representan un componente de primer orden en la arquitectura de sus obras teatrales. Debían producir en el público un efecto parejo al que en las corridas de toros suscitaban los *quites*. Porque el quite consistía en una serie de lances, cuyo proceso estaba preestablecido, que terminaban con otro de movimiento muy breve en que el toro quedaba fijo y cuadrado. El placer del espectador residía en que desde su comienzo sabe de qué «suerte» se trata y va contemplando la mayor o menor precisión con que es ejecutada y, sobre todo, el capotazo final donde la escena toda parece venir a recogerse y concentrarse. Al leer hoy una de estas estrofas de Calderón nos parece oir al cabo de ella algo así como un ¡olé! que debía resonar en los patios madrileños y en el teatro del Buen Retiro.

Como no puedo exponer aquí a fondo cuál era la estructura del alma colectiva que sostenía todo eso, me abstengo también de sugerir las cosas que lleva a pensar el hecho de que el más grande poeta de aquel tiempo se dedicase con tal asiduidad a tales, llamémosles, juegos. Pero sería de gran conveniencia para que avanzásemos en un estudio real de las humanidades que el oyente o el lector, ante fenómenos como el apuntado, se acostumbrase a preguntarse con cierta

(1) Con posterioridad he visto un artículo de Dámaso Alonso dedicado a estudiar esta fórmula de composición que llama «correlación y recolección».

perentoriedad: Bien, pero ¿de qué están compuestos unos hombres y una vida que hacían posibles hechos como esos? Como esos o como estos, también muy frecuentes en Calderón:

> ¿Qué oposiciones contrarias
> son estas? Entre los brazos
> de mi esposo (¡pena extraña!)
> dormí (¡infelice desdicha!),
> y cuando (¡aliento me falta!)
> despierto (¡tirana suerte!)
> me hallo (¡el corazón se arranca!)
> en brazos (¡de hielo soy!)
> de un negro monstruo (¡qué ansia!)

Cosas de este jaez no pueden llamarse formas poéticas, sino extremos formalismos. Esa reiteración de los apartes, por deliberada voluntad de reiterarlos, produce la impresión de un *tic* patológico y convierte la segunda mitad de los versos en una especie de eructos (1).

Hay otro aspecto del formalismo calderoniano que opera en el argumento de sus comedias de enredo. Calderón era un virtuoso del enredo, pero su tendencia a la desmesura nos fatiga al verle no solo urdirlo sino complacerse en su enredismo puro.

En cuanto a la situación social de la pintura —nótese que solo este lado de su realidad rozo aquí — nos encontramos con algo parecido a lo que con las letras acontecía. Me extraña sobremanera que ni de estas ni de aquella se haya estudiado directamente y como asunto de primer orden la evolución de su presencia en la vida colectiva como elementos de ella. Y lo echo de menos, no solo con respecto a España, sino también de las demás naciones cuya convivencia llamamos Europa. La realidad de la pintura no son los cuadros y su serie, sino lo que con motivo de ellos ha pasado y pasa a los hombres individual y colectivamente. Pues no solo importa averiguar lo que un individuo en 1640 o el individuo actual que cualquiera de nosotros es, siente ante un cuadro de Velázquez, sino lo que su acción

(1) Pero lo que hace de Calderón, a la vez, desazonador y respetable, es que a seguida de esos versos estrambóticos, sin intermisión, van estos otros encantadores, de un delicioso lirismo con vago aire popular:

> Dime, ¿qué has hecho del día,
> atezada nube parda?
> Sombra, ¿qué has hecho del sol?
> Noche, ¿qué has hecho del alba?

pictórica representaba en la sociedad española de entonces. Y esto no ha de tomarse como una curiosidad arbitraria y suelta, sino que pertenece muy eficazmente a todo intento de esclarecer qué fue y cómo fue posible la obra de Velázquez. A fin de que no quede esta afirmación en su pura vaguedad, indicaré en seguida a qué me refiero principalmente.

La pintura, tanto en su evolución interna como en el proceso de su destino social, lleva la delantera cronológicamente a la poesía De aquí que fuese precisamente en esta primera mitad del siglo XVII. cuando goza del mayor poderío público que ha conseguido nunca. La sociedad entera se hace solidaria del pintor, encumbra su figura, le enriquece y le trata como a un gran señor. Por eso en Italia se ennoblece oficialmente a no pocos pintores. Por eso en los Países Bajos e Inglaterra se hace de Rubens un diplomático a quien se encomiendan delicadas misiones políticas. Cuando Velázquez hace su segundo viaje a Italia, se encuentra con que un artista tan de segundo orden como Salvator Rosa lleva una vida principesca por la fortuna y por el rango. Es curioso advertir que en este país, cuna y trono de la más ilustre pintura, los artistas ascienden al máximo poder social cuando el arte italiano está en declarada decadencia. Esto hace, una vez más, manifiesto cómo el destino social y el interno estético de las artes son fenómenos distintos, aunque, claro está, interferentes. La razón de este enorme poderío —en Italia y en los Países Bajos— está en el simple hecho de que la continuidad de la atención a la obra pictórica durante casi dos siglos, había logrado que casi todo el mundo entendiese de pintura.

En España la atención a la pintura había sido incomparablemente menos intensa y extensa que en aquellos países. En esto se diferencia la situación de poesía y pintura dentro de nuestra península. Pero, hecha esta reserva, conviene decir que *relativamente* se produce el mismo fenómeno. Por lo menos, es patente que solo desde 1600 empieza a haber en España un público para los cuadros. Generaciones de nobles que han vivido en Italia con oficios políticos y militares retornan cargados de cuadros y de afición a la pintura. Antes acontecía esto solo a excepcionales individuos, pero ahora es lo más normal. La afición de Felipe IV no es en este caso como en ninguno propia genialidad, sino estricto reflejo de lo que había en su contorno. Entonces se hace en España —y no solo en Palacio— la compra en grande de cuadros. En ciertas grandes casas la cantidad de cuadros llegó a ser enorme. En Palacio se produjo una verdadera congestión. Ya Curtis hace notar que, a fin del siglo, solo en el Pasadizo llegó

a haber 490. Pero en la modestísima casa de Lope de Vega había nada menos que «24 lienzos y 12 cuadros» (1).

La obra de Velázquez fue, pues, surgiendo en medio de un contorno muy amplio compuesto de gentes que no solo se complacían en ver y tener cuadros, sino que eran entendidos en pintura. Cuando llega un público a este punto de que lo constituyen entendidos —normalmente el público no «entiende» y los entendidos no llegan a formar un público— se da la posibilidad de que se estimen e interesen los «ensayos de taller». Puede sospecharse que a muchos contemporáneos de Velázquez era esto lo que les parecían sus cuadros. El único dato que conozco sobre cómo la «opinión pública» —es decir, el público que se ocupaba de pintura— veía la obra de aquel, es el lugar en que Quevedo, para calificar su manera de pintar, habla de sus «manchas distantes». ¿Cómo hay que interpretar esta expresión? ¿No sugiere que la generación vieja, a que Quevedo pertenecía, sentía una cierta desazón al contemplar aquel nuevo sesgo de pintura en que no se funden las tintas y les parecía tener delante «borrones», esbozos, cuadros sin acabar, en suma, «ensayos de taller»?

Es esta de Felipe IV y Velázquez la segunda generación que llega a la vida cansada ya de heroísmo imperial. Falta la empresa auténticamente sentida, con ello la tensión, y sin tensión se afloja la disciplina que mantiene al hombre «en forma». Se cae en abandono, y el abandono es la cotidianeidad. Mas como se conservan ricas cualidades, comienza una extraña etapa en que el heroísmo y la genialidad, cesantes de grandes empeños, encrespan y aborrascan lo cotidiano. Villamediana quema su palacio por un motivo frívolo y todos los días se dan los nobles estocadas en gracia de las razones más rebuscadas, esos mismos nobles que no había manera de que saliesen de Madrid para «asistir al ejército de Estremoz», donde se estaba perdiendo Portugal.

No se vive ingenuamente. Por el contrario, la vida es retorcida y difícil merced a toda una serie de causas (por ejemplo, intervención torpe del Estado en demasiados menesteres, indecisión de las nuevas situaciones sociales —el noble mismo no sabe ya bien a qué tiene derecho ni correlativamente cuáles son su obligación y su papel porque el nuevo poder del Estado actúa ya ilimitado pero aún sin definirse; la Inquisición interviene hasta en asuntos de exportación

(1) González de Amezúa: *Lope de Vega en sus cartas*, II, 278.

de productos). Y esto se complica con que a esas dificultades reacciona el individuo con el maquiavelismo. Es la típica época de su reino. En lo público actúa declarada y universalmente la *ragione di stato* y en lo privado la técnica enrevesada de una como álgebra superior de la conducta que definen, teorematizan y propagan los incontables tratados de «prudencia» y «discreción», artes endemoniadamente complicadas que apenas coinciden con el manso sentido depositado hoy en ambas palabras. Gracián no es sino un género literario de la época, originado en Italia.

La «honra», por ejemplo, ha llegado a convertirse en un sistema tan intrincado y enrevesado de normas que no se puede apenas dar un paso sin tropezar con alguna o caer en el conflicto que ellas mismas entre sí suscitan con sus contraposiciones. La «honra» se ha vuelto una excrecencia o vegetación de exuberancia tropical que envuelve y llena la vida toda vaciándola de su serio contenido, el cual queda suplantado por el más enroscado de los formalismos. Ya a principios del siglo, Mateo Alemán cree forzoso dedicar los capítulos II, III y IV del Libro II, Primera parte, de su *Guzmán* a embestir contra toda aquella armazón artificiosa de la «honra». Se advierte bajo sus párrafos un hartazgo e irritación ante lo demasiado que se hablaba de «honra» y «honras».

Hay, pues, también un formalismo en la conducta diaria y no se puede imaginar a un Velázquez que se deja vivir sin más en los arrecifes de la Corte. No confundamos esto con su efectiva indolencia. Velázquez, como todos entonces, tiene que vivir alerta —el «*vivere cauto*» de que hablan los tratadistas italianos del maquiavelismo privado (1).

Para nuestra nación fue funesto todo este formalismo imperante porque desvió las mentes de su ejercicio normal que es, simplemente, hacerse cargo de lo que las cosas son.

La verdad es que España, aún esquilmada, aunque sin grandes generales, aunque apretada por tantos enemigos, hubiera podido no ser vencida en este siglo si hubiese habido un poco de pensamiento pragmático, capaz de ver los hechos, analizarlos y adoptar en vista de ello resoluciones algo congruentes. Esta mentalidad hubiese, sin más, suscitado un mínimum de laboriosidad, cuya ausencia fue causa inmediata de que España no pudiese hacer frente a la situación.

---

(1) Croce: *Storia della età barocca in Italia*, 156. No conocemos de Velázquez en toda su vida más que un rifi-rafe intrapalatino con el marqués de Malpica, mayordomo, en 1645.

Porque es oportuno recordar que por aquellos años comienza de verdad en Europa el trabajo como entusiasmo colectivo, y por primera vez hay una nación, Francia, que empieza a crear a fondo riqueza.

VII

[OBLITERACIÓN: EL SALÓN DEL PRADO] (1)

Es una pena, señores, que no haya tiempo para que revivamos lo que era España entonces o no haya por lo menos algún libro en que aquella realidad histórica esté aproximadamente descrita y definida. Mas, como dije el primer día, nuestra historia está casi por entero intacta. No ha sido ni siquiera entrevista.

En casos como estos advierto superlativamente, y siento irritación por ello, lo obesas que son las palabras, el tiempo que se gasta en pronunciarlas, y echo de menos que, como hay una taquigrafía o escritura abreviada, no haya una taquifonía, un hablar condensado y en extracto que permita a un alma, en el breve giro que forma una hora, verter sobre las almas afines toda la cosecha de sus pensamientos.

Solo puedo, pues, con unos cuantos rasgos dejar sugeridas algunas facciones de aquella época.

Es preciso decir, ante todo, que en torno a 1600 se produce en las naciones del continente europeo un fenómeno que es fundamental para entender su historia y que, por otra parte, tiene un carácter de perfecta normalidad. Que los historiadores, sin embargo, no lo hayan advertido o, por lo menos, debidamente destacado, se debe a que lo habitual en ellos es no advertir nada. Se trata de esto. Las sociedades que llamamos naciones europeas comenzaron a formarse en cuanto tales en el siglo XI por obra de la fusión entre estos tres elementos: el fondo de pueblos autóctonos —como los galos en Francia y los vagamente llamados pueblos celtibéricos en España—, la organización imperial romana y los invasores germánicos, todo ello bajo la presión —este factor no aparece nunca en los historiadores, salvo en nuestro admirable Asín y Palacios, con su verdadero rango—, bajo la presión del imperio árabe, que es política y culturalmente el verdadero protagonista de la historia occidental en estos siglos y

(1) [De la lección 4.ª]

que, por ello, debía ocupar el puesto central y ser el principio de la perspectiva desde la cual hay que construir la historia de esas centurias. La estolidez que representa no hacerlo ha impedido que, aun hoy, no se nos haya contado ni hecho ver con su prodigioso dramatismo los combates de todo orden —los menores fueron los bélicos—, la maravilla que fue el triunfo de la civilización cristiana y europea sobre la civilización muslímica, semítica y oriental. Pues bien, la formación de esas sociedades que son las naciones europeas llegó hacia 1600 a ese primer estadio de maduración en el desarrollo de un organismo viviente que se llama obliteración. Me explicaré. Siendo este un sistema de partes corpóreas, solo llega a un primer estadio en que puede decirse que es ese tal organismo cuando sus partes están ya unidas y suturadas unas y otras de modo que constituye una unidad interna cerrada hacia el exterior. Un ser viviente es siempre un trozo del mundo que se cierra hacia dentro de sí mismo y forma así una intimidad oclusa, en cierto modo, hermética, frente al gran mundo exterior, un dentro, pues, separado del gran «fuera» que es el universo. Esta oclusión o cerramiento del organismo se llama en anatomía y fisiología obliteración. (La fontanela.) Pues bien, hacia 1600 se produce la obliteración de las naciones europeas continentales. En Inglaterra, por razón de su insularidad y de otras causas, sobreviene este fenómeno antes, y el haberse anticipado en esto es causa de una ley, también ignorada por los historiadores aunque es de sobra patente: ley según la cual es normal que en casi todos los órdenes de la vida histórica las islas británicas hayan precedido a las demás. Por supuesto que los historiadores ingleses ignoran esto tan concienzudamente como los demás, porque aunque son ingleses son, al fin y al cabo, historiadores.

España como Francia, en aquellas fechas, sienten por vez primera que son una nación, es decir, cada una un modo de ser hombre peculiar, propio y distinto. Este primer brote de la conciencia de nacionalidad es —me parece— hecho de tan enorme importancia que bien podía haber sido atendido. Quiere decir que el francés y el español empiezan a darse cuenta de que no son «el hombre en general», el hombre abstracto, sino un genuino y exclusivo estilo de humana existencia. Esto hace a cada pueblo volver su atención hacia dentro de sí mismo y ponerse a gozar de su propio ser y a paladear sus peculiares zumos. Por eso se cierra. Es lástima que no pueda yo ahora entretenerme en formular de qué manera precisa se cierra cada nación, porque cada una se cierra de modo distinto y definirlo es cosa que puede hacerse con muy suficiente rigor. Ese modo particular de ce-

rrarse cada una decidió sus destinos hasta la fecha actual —fecha actual en que estamos asistiendo al fenómeno inverso. Qué sea lo inverso, lo vamos a dejar. Baste decir que la evolución de esas sociedades con estricto carácter nacional, hecho social que solo se ha dado en Occidente, ha pasado por cuatro momentos: 1.º, su germinación o formación desde el siglo XI a 1600; 2.º, su actuación normal de 1600 a 1800; 3.ª, su siglo de hipertensión arterial —y esto es signo conocido de una cierta edad—, 1800 a 1920, la era en que las naciones no solo son naciones, sino que se embalan en nacionalismo; el *ismo* es la hipertensión. En fin, 4.ª, la forma de vida X que es la que ahora comienza y que no quiero declarar, a fin de que quede algo que decir en el verano que viene.

Ello es que hacia 1600 empezamos a ver que los hombres de cada nación hablan de «*nuestros* poetas, *nuestros* pintores, *nuestros* capitanes, *nuestros* teólogos, *nuestros* hombres de Estado». Y se comparan con orgullo a los de fronteras allá o se les califica de superiores a los otros, aun sin compararlos a los otros y hasta sin conocer a los otros, como va a pasar en España.

Este volverse la atención de espaldas al resto del mundo y fijarse solo en lo interior, este vivir de lo de dentro fue fatal para un pueblo como el español, que regía un vastísimo imperio en ambos mundos, combatido por todos en numerosos frentes. Y en efecto, en tiempos de Felipe III habían empezado ya los españoles a desinteresarse de su imperio. La cosa se puede probar rigorosamente y sencillamente confrontando la conducta de los nobles de linaje o de cancillería llamados a ocupar los puestos de mando en las cien brechas del imperio, en 1570 y 1590. No hablemos de 1640, en pleno reinado de Felipe IV, en plena pincelada de Diego Velázquez. Esa torsión del interés hacia lo íntimo de la nación fue una de las causas que desinteresaron a los nobles de la ingente periferia del orbe español. Pero hubo otras dos: una, extrañísima, que se produce a cierta hora en cada pueblo que ha mandado en el mundo y que hoy presenciamos en Inglaterra: el cansancio de mandar, la desilusión de la hegemonía y la preponderancia. La otra causa —la tercera— que distrae del gobierno del mundo a los españoles es —quién lo diría— la Corte, la vida cortesana. El reinado de Felipe IV significa en España el estreno con todo —como se dice en jerga teatral— de una vida de Corte estable, adscrita definitivamente a una ciudad. La villa de Madrid, inmenso aldeón manchago, transustanciada en Corte va a contribuir muy grave y concretamente a la destrucción del imperio español. ¿Por qué? Por lo pronto —y es lo único que voy a formular—, por

la delicia que fue esos años la vida de Madrid, estrenando la primera vida de ciudad Corte que había habido en España. Sorprenderá a ustedes esto y comenzarán por no creerlo. Pero yo, a mi vez, comienzo por referirme a lo más fuerte y preciso, a la orden de Felipe IV en 1646 en que ordena a los corregidores de Madrid que arrojen violentamente de la Corte a los nobles para que asistan al ejército de Estremoz, en la línea de Portugal, porque la corona de España estaba perdiendo a Portugal y no había manera de que los nobles de España acudiesen a la guerra, por la sencilla razón, cien veces comprobable en el detalle, de que no se sentían capaces de renunciar a las delicias de Madrid, a las delicias del Prado.

El Prado —el Prado de San Jerónimo, porque había otros más allá—, paseo o más bien soto formado con la pradería del convento de los Jerónimos, aún hoy existente, y el magnífico jardín o vergel que tenía el duque de Lerma donde hoy está el Banco de España y el palacio de Villahermosa —llamado de Squilacce— era el trigémino de la vida deleitable en la villa y Corte.

De la comedia del fraile Tirso de Molina, *Don Gil*, nos llega dulcemente lejana, infinitamente expresiva esta canción popular de seguidilla:

> «Alamicos del Prado,
> fuentes del duque,
> despertad a mi niña
> porque me escuche.

Madrid era entonces una fiesta permanente, porque todo era fiesta o, lo que es igual, todo se metamorfoseaba en fiesta, en absoluta fiesta: la función religiosa lo mismo que la procesión. En mi libro sobre Velázquez me detendré en hacer ver lo que era entonces el culto religioso y lo que era entonces una procesión. Es un perfecto tomar el rábano por las hojas y desconocer radicalmente la forma de vida española entonces, es decir, la realidad histórica que se trata de entender, asombrarse y escrupulizarse por las cosas «non sanctas» que en la iglesia acontecían. Claro que acontecían, claro que eran no santas. Pero no por eso eran irreligiosas. Aquel catolicismo, precisamente porque se sentía seguro de sí mismo, precisamente porque era una forma integral de vida, se daba el lujo, que era un deber y, a la vez, su acierto admirable frente al protestantismo —como vio muy bien Nietzsche—, de embarcar dentro de él la vida entera del hombre con su virtud y su vicio, con su perfección y su caída. Lo malo empezó cuando el catolicismo comenzó a dejar que pasasen cosas fuera de él,

que una parte de la vida avanzase ajena y forastera a su recinto. Una Iglesia, cuando lo es de verdad, es la eterna arca de Noé, donde van juntos el santo y el futuro beodo y el universo todo, navegando sosegadamente de conserva hacia Dios.

Siento verme obligado a decir que el centro vivaz y humanísimo de la vida social madrileña —de aquella deliciosa vida— no eran las señoras de la nobleza, sino las comediantas y las mujeres de la clase media educadas por estas, tales las amigas de Lope de Vega y, en general, los geniales duendecillos del tiempo, que dondequiera aparecían, como chispas eléctricas, como fuegos de San Telmo, ardientes, ocurrentes, inquietos —en suma, las tapadas. Es tema en que no quiero entrar porque está aún más intacto que los otros, como lo están cuantos se refieren a la historia de la mujer española. Si empiezo a hablar de la tapada no va a haber manera de taponarme la boca y vamos a estar hablando de ella sin parar hasta las próximas Carnestolendas.

Pues bien, el contorno humano que a Velázquez rodea y en que de por vida estuvo sumergido se llama «la España de Felipe IV» y esta España de Felipe IV, yendo como tenemos que ir en precipitada carrera, puede condensarse en estos vocablos que deberían ser títulos de otros tantos estudios: cansancio de mandar en el mundo, ansia de goces cortesanos, existencia alucinada y alucinante de espaldas a toda realidad, geniales comediantas, tapadas traviesas, poesía retórica, formalismo vital...

TEMAS VELAZQUINOS

TINTORETTO quiere dar la ilusión de la profundidad. Velázquez, no. En nada se ve mejor la interpretación errónea que este ha sufrido. Tómense casos bastante extremos: el ecuestre del conde-duque, el de Baltasar Carlos. La figura entra o sale del lienzo en diagonal de penetración. Es el medio más clásico de Tintoretto para forzarnos a vivir lo profundo. Pero en Velázquez ese efecto ilusionista queda reducido a lo justo para «representar» la tercera dimensión, mas no para dar la ilusión de ella. Sigue triunfando el plano que es el cuadro y en él, ironizada en él —es decir, *in modo ponendo tollens*—, la profundidad. Es exactamente lo mismo que hace con el volumen. Es el estar sin estar.

Los paisajes de Rubens con sus rayos de sol en claros del último término son profundos. No se parecen nada a los de Velázquez.

Los fondos de Velázquez no son propiamente paisajes, sino formalmente fondos. Las formas, valores cromáticos, etc., están esquematizados casi excesivamente para no entrar en emulación con las figuras. Son, pues, meros telones de fondo y no espacios, no ámbitos. Tienen un papel meramente funcional para el retrato: son contraste de la figura o aparejo de formas con el fin principal de monumentalizar la figura (sobre todo en las ecuestres) y amenizar el conjunto. Los paisajes de la Villa Médicis son inesperadamente poco profundos, a pesar de que uno de ellos, al buscar con sus arcos los escapes, hubiera impuesto lo contrario.

Digo que aquellos dos retratos son un caso extremo porque son os únicos casos de figuras que están oblicuas al plano; es decir, que

penetran del primer plano a los interiores —característico de Tintoretto. Greco, Rubens, manieristas.

En general, pienso que convendría revisar lo que suele repetirse sobre la espaciosidad en los cuadros de nuestro pintor.

* * *

Cuando se compara el arte del XVII, y especialmente la idea de Velázquez, con lo que fue para Miguel Angel y Rafael, se percibe la enorme disminución de sus pretensiones. En Miguel Angel es escultura y pintura —como la música en Wagner— la disciplina superior humana: el arte plástico quiere serlo todo o por lo menos imperar sobre todo —es ciencia, es religión, es suprema revelación de los destinos humanos. En las bóvedas de la Sixtina hace Miguel Angel retumbar el trueno eterno de lo eterno y trascendente. Frente a esto el arte del XVII no es sino... arte, modesta ocupación humana, mueble cotidiano, distracción, documento.

Entre la pintura de cúpulas (como en Corregio; v. Dovràck, láminas 34-35) y el cuadro de Velázquez, la distancia de función de la pintura es radical. Allí ornamentación —aquí un *tête-à-tête* del espectador con el lienzo. Una pintura de cúpula no está hecha para mirarla de verdad, en su detalle. Razones fisiológicas se oponen a ello: tortícolis, mareo, pérdida de equilibrio. Esa pintura es como un discurso de mitin —para ser oído como burundun-burundun, no para ser entendido.

Pero algo aún más hondo: esa pintura es «decorativa» *porque* se incorpora a la arquitectura y esta incorporación es tanto mayor cuando la pintura, como en estas cúpulas, anula la arquitectura *insertando* en ella espacios imaginarios. El cuadro, el propio y puro cuadro de caballete, por el contrario, reclama el muro para pender de él como tal muro y sin pretender incorporarse a él ni menos anularlo, sino ser un área nueva respecto al muro, una nueva superficie que nada tiene que ver con él.

* * *

El careo del espectador con el cuadro produce a veces ante los de Velázquez, por ejemplo, ante sus retratos de enanos, un efecto azorante. Porque en algún instante casi llegamos a dudar de si somos

nosotros quienes miramos la figura o si no es más bien la figura quien nos está observando a nosotros. Las causas de ello están en toda la manera de pintar velazqueña, pero aíslo aquí solo dos que son rápidas de enunciar. La renuncia a todo *manierismo* trae consigo que el pintor esté ausente del cuadro. La *maniera*, el «estilismo» es un gesto personal y donde se halla, está presente el sujeto cuyo es el gesto. Velázquez nos deja solos con sus personajes para que nos las arreglemos con ellos como podamos.

La otra causa es de pura técnica en la perspectiva. Ya Curtis notó que el punto de vista de Velázquez al pintar sus figuras —sobre todo sus retratos, pero también sus composiciones— es rarísimo: es de arriba abajo. El ojo del pintor está dominando un poco las figuras que, por esto, aparecen: primero, como sumergidas en el cuadro; segundo, dominando ellas a su vez un poco al contemplador. Esto sea dicho al paso, contribuye a su aspecto aéreo. Es como si se viera algo de su detrás.

* * *

En Velázquez, la pintura se libera, por fin, radicalmente de la escultura, que desde Giotto se había tragado y protuberizaba los cuadros, dando a toda la hinchazón del volumen, la plasticidad. No sé si se ha advertido que la técnica de Giotto —por ejemplo, *Adoración de los Reyes*— parece indicar como si hubiese aprendido a dibujar copiando bajorrelieves. Venecia hubiera libertado antes a la pintura, pero tropezó con la roca gigantesca de Miguel Angel, que inyecta más dosis aún de escultura en el cuadro. La plasticidad, el volumen procede de la visión próxima. Velázquez hace triunfar la visión lejana que hace a la figura incorpórea y *en este sentido* plana —plana, no como una superficie, sino como un fantasma.

* * *

Importa mucho hacer ver que Velázquez apenas llega a Madrid —es decir, a los veintiún años— abandona la disciplina caravaggista de su adolescencia para tomar una dirección en todos sentidos opuesta. Más aún: mientras todo el siglo, lo mismo en Italia que en los Países Bajos, prosigue inscrito en unas u otras dimensiones de Caravaggio, es él el único que descubre otro continente al cual, la verdad es que nadie le seguirá hasta bien dentro del siglo XIX. Hay, pues, que verlo desde luego frente a Caravaggio, y lo que interesa más, frente a Ribalta, Zurbarán y Ribera.

Lo decisivo, lo profundamente nuevo es la descorporización, la espectralización del objeto.

Como el maestro italiano, los tres españoles siguen agarrados al cuerpo: por eso funden las tintas, empastan, pulen. Sus figuras son corpóreas, compactas y, en este sentido, pesadas. Velázquez comienza: Primero: Por reducir radicalmente lo que del objeto transcribe; es una abreviatura de sus valores cromáticos. Segundo: Reduce al extremo el modelado. Las manchas no se juntan, y al no juntarse es indecisa su mutua relación espacial —que es lo visual frente a lo táctil. El tacto es inequívoco —procede por continuidades. Tercero: Apenas pone pasta —es casi «acuarela». De aquí sus dosis de «sequedad». Si a la precisión de su color añadiese la modelación, sería terrible, pesadísimo y asqueroso su «realismo». Pero el arte de Velázquez es la gran paradoja: idealiza la realidad misma, desde ella misma, simplemente por convertirla en puro vocabulario de color, de relaciones de color —no de forma—, es decir, ni línea ni modelado. Qué sea esta pesadez, puede verse en algunas de sus primeras obras: en la *Adoración*, en algunos de los bodegones, en el *Retrato de desconocido*, del Prado.

La pintura de Velázquez —desde que llega a su propia manera— ha sido llamada pintura plana. La denominación puede valer en cuanto se denuncia con ella el abandono de la preocupación por reproducir el «relieve», el «bulto», la «rotundidad» —esto es, el volumen lleno. Pero por otro lado es absurda. Con ese nombre habría que denominar la pintura bizantina o la china, Gauguin o Matisse. Al evitar el bulto Velázquez no convierte el cuadro en un plano, sino en un hueco, en una profundidad. Por eso, cada figura no es, en rigor, plana, sin ser, por ello, de bulto. Cada elemento de ella está en su lugar de profundidad. Solo esto explica que evitando el bulto tenga, sin embargo, tercera dimensión —es tercera dimensión *hacia* dentro del cuadro. O dicho de otro modo, el Mundo no es un bulto, sino un hueco —un hueco dentro del cual hay bultos. Pero al hallarse estos en aquel participan de su oquedad. En puros ingredientes visuales, todo cuerpo es a la vez hueco y bulto por estar en un lugar del gran hueco, ser elemento de este.

* * *

El pintor crea su fauna, suscita un pueblo aparte. Y como es un pueblo, habla un lenguaje peculiar.

Nadie es gran pintor si no es un idioma. Por eso un grande ar-

tista no se entiende con nadie. ¿Cómo se va a entender si su misión es ser otro lenguaje? Por eso la historia de las artes es la torre de Babel. No se entienden entre sí —se excluyen. El gran artista edifica en torno a sí su propia soledad y se asfixia dentro. Tal es su destino.

Pero pasamos junto a unos hombres que hablan chistando y decimos: son chinos. Y pasamos junto a un muro desde el cual nos llegan ciertas insinuaciones, y decimos: se oye Velázquez. Por lo mismo que este reduce al extremo la estilización y se adscribe tanto al objeto, sería de sumo interés el ensayo de definir con rigor la especie zoológica que constituyen sus figuras.

* * *

No vemos con precisión cómo era la fama de Velázquez dentro y fuera de España en su tiempo. Como no podía menos, sorprende a la mente de entonces la inaudita capacidad que Velázquez manifiesta para copiar lo que se ve —pero no saben en qué región del Arte y menos aún en qué rango situar esa producción. Faltaba en la mente de la época el alvéolo, el «marco» donde colocar un artista como Velázquez, y por eso la sorpresa admirativa ante sus obras no puede terminar en una apoteosis, en una fama precisa y sólida. Es un extemporáneo.

* * *

El autor de *Noticias de Madrid desde el año de* 1636 *gasta el de* 1638, dice (ed. Rodríguez Villa):

«A Diego Velázquez han hecho ayuda de guardarropa de S. M., que tira a querer ser un día ayuda de cámara y ponerse un hábito a ejemplo de Tiziano. (1)

Esta noticia tiene suma importancia. En primer lugar, la profecía es egregia, lo que revela que el autor —como en toda su obra se evidencia— era muy inteligente.

Segundo: Que no son mercedes dadas al buen tuntún, sino que son un *cursus honorum*, la carrera de noble.

Tercero: Que el autor está ya alerta y en la pista de que Velázquez lo que quiere es ser noble.

(1) [Antonio Rodríguez Villa: *La corte y monarquía de España*, Madrid, 1886, págs. 27, 28.]

INTRODUCCIÓN A VELÁZQUEZ.—1954 (1)

I

[INTRODUCCIÓN GENERAL]

LA FAMA DE VELÁZQUEZ

No es fácil hablar hoy de obras de arte que pertenecen al pasado. Vivimos en una época que es una noche del arte. Arte, en su sentido más estricto, es siempre un arte actual. Su actualidad vivifica el pasado descubriendo en él formas afines y formas contrapuestas. De este modo el pasado no nos es indiferente, sino que queda, en cierta manera, todo él actualizado. Mas viviendo sumergidos en la noche del arte todo el pasado artístico nos parece algo lejano, inerte. No nos afecta. No hallamos en él amigos ni enemigos.

En el caso de Velázquez, esta desfavorable situación se acentúa

(1) [Publicado en el volumen ilustrado *Velázquez*, «Revista de Occidente», Madrid, 1954, y, simultáneamente, en versión alemana, por Conzett & Huber, Zurich y en versión inglesa por otros editores. En este trabajo, el último dedicado por Ortega al tema, se concentran y en ocasiones se pormenorizan los anteriores; en algún lugar se intercalaron en su texto párrafos extraídos de la parte ya publicada del curso en San Sebastián o de sus "papeles" sobre Goya, pero hemos respetado esta reiteración, dentro del presente volumen, por las distintas implicaciones del contenido en uno y otro caso. Por el contrario, los párrafos procedentes del capítulo "Temas Velazquinos" en su primera edición (1950) no se han reiterado en ese lugar.]

por causas especiales. Yo diría que es el presente el momento más inadecuado para hablar de Velázquez porque su obra ha entrado recientemente en la zona de menos favorable visibilidad. Esta suele ser para todo artista la etapa que sigue inmediatamente a la hora de su mayor brillo. El brillo plenario de Velázquez dura de 1880 a 1920. Sorprenderá que figura tan ingente de la historia de la pintura haya permanecido tan breve tiempo en el cenit. La sorpresa es justificada pero pertenece a la verdad del caso que es, en efecto, una verdad sorprendente.

Me refiero con ello, sobre todo, a la fama de Velázquez que, habiendo sido siempre una fama de gran formato, ha presentado siempre —salvo durante esa breve etapa— caracteres anómalos. La cosa sería archiconocida y trivial si se hubiera considerado oportuno estudiar la historia de la fama de los artistas. La de cada uno posee fisonomía peculiar. No solo crece y decrece con una u otra frecuencia y en períodos de uno u otro largo, sino que, sea cualquiera el tamaño, ostenta un perfil propio. Compárese, por ejemplo, la de Velázquez con la de Rafael. Era este aún un mozalbete cuando su triunfo logró ensombrecer la figura de Miguel Angel, que es cuanto hay que decir. Y como Italia era, por excelencia, el país del arte, el triunfo allí obtenido irradiaba de modo fulminante sobre toda Europa. Pero lo más extraordinario de su fama es que ha perdurado sin obnubilación hasta el último tercio del siglo XIX. Solo entonces pierde gran parte de su brillo y deja pasar ante ella la de otros pintores. Tenemos, pues, en el caso de Rafael una fama inmediata, compacta, universal y continua.

Veamos la fama de Velázquez. A primera vista es no menos pronta y subitánea. A los veintitrés años, recién llegado a Madrid en un segundo viaje, es nombrado pintor del rey. En el pequeño mundo artístico de España esto fue como un estallido. De golpe aparecía delante de todos los pintores españoles o extranjeros actuantes en España. Sin embargo, esta fama no transita las fronteras de España. Además, tiene un vicio de origen. No era debida a la presencia de sus obras. Los sevillanos habían visto sus primeros ensayos de adolescente, pero en Madrid solo pudieron contemplar lo que iba haciendo las contadas personas que tenían entrada en Palacio. La nombradía repentina del joven Velázquez fue un hecho oficial más bien que artístico, y, como suele lo oficial, desnutrido del entusiasmo directo que los gustadores del arte hubieran podido sentir por sus obras si hubiesen podido verlas. Esta desnutrición oficial de su fama va a afectar durante siglos la historia de esta. Más aún:

la causa de esa desnutrición se perpetuó durante casi dos siglos. No se ha subrayado debidamente la importancia que en la figura histórica de Velázquez ha tenido el hecho anormal, pienso que tal vez único, de que su obra, hasta hace una centuria, no ha estado nunca a la vista de las gentes, sino que permaneció recóndita en las estancias de Palacio. Cuando pintó el retrato ecuestre de Felipe IV que está en el Prado, se hizo con él algo extraordinario: exponerlo en las gradas de San Felipe para que lo viera todo el mundo. ¿No demuestra esto que el pintor mismo y el rey se daban cuenta de la arcana existencia que los cuadros de aquel llevaban en el confinado ambiente palatino? Los demás pintores habían llenado las iglesias con sus cuadros y las iglesias eran como un museo infinito. Cuando en 1629 hace su primer viaje a Italia es allí completamente un desconocido. Pero interesa, desde este punto de vista —la fama—, su segundo viaje veinte años después, cuando ya había pintado la mayor parte de su obra. Esta vez se le recibe con gran atención, y las cancillerías toman sus medidas para que sea tratado con el rango debido. Pero nada de esto se refiere a su pintura de la que nadie sabe nada, sino a su persona como amigo íntimo del rey Felipe IV. De tal modo debió ser así la cosa que su comportamiento en Roma no se explica más que suponiendo en él, de sólito tan tranquilo, un movimiento de irritación ante el desconocimiento de su arte entre los italianos. Velázquez, en efecto, hace una «chulada» que aun en un artista novel y agresivo nos produciría sorpresa y que contrasta con todo el resto de su conducta a lo largo de toda su vida. Apenas llega a Roma pinta un retrato de su criado, el «moro» Pareja, y ordena a este que vaya con el cuadro a las casas de algunos nobles y de algunos artistas para que vean juntos el modelo y la imagen. De este retrato dice Palomino que fue pintado con cañas largas. Con esto se indica su factura desenvuelta de estilo novísimo. El retrato de Pareja fue expuesto en el Panteón. En esta etapa pinta el retrato del papa Inocencio X, el de su cuñada y los de otros magnates pertenecientes a la Corte pontificia. Pintó mucho en esta segunda visita de Italia si se tiene en cuenta que, descontando el tiempo empleado en viajes y desplazamientos, permaneció allí bien poco más de un año. Sin embargo, dudo mucho que se pueda *comprobar* efecto alguno producido en el arte de Italia por aquellas obras, entre las cuales está nada menos que el retrato de Inocencio X. Apenas se habla de Velázquez. Al menos, todo lo que ha llegado a nosotros se reduce a unos cuantos versos de Boschini en su *Carta del navegar pintoresco*, donde se manifiesta una inesperada insistencia en presentar su figu-

ra personal como la de un «gran señor», una *autorévole persona,* y se nos transmiten unas palabras suyas, según las cuales la pintura para él es Tiziano y no Rafael. Adviértase que por aquellos años el grande arte italiano estaba en liquidación. No había grandes figuras y había sonado el «sálvese quien pueda». El fervor público por la pintura era, no obstante, mayor que nunca y esto explica que, a falta de mayores perfecciones, pudiera vivir como un príncipe Salvator Rosa, que pintaba chafarrinones. ¿Cómo es que la obra de Velázquez, realizada en Italia, no tuviese fuerza alguna de impacto sobre los artistas indígenas? El caso es que, aparte el intento que unos cuantos hacían por salvarse volviendo a Rafael, el tipo vigente de la pintura italiana era el mismo que a comienzos del siglo sirvió de punto de partida a Velázquez. No se trataba, pues, de un estilo que fuese antagónico del predominante, hasta el punto de que algunos retratos hechos entonces o poco después por artistas italianos han sido durante mucho tiempo atribuidos a Velázquez.

El segundo viaje de este no contribuyó, pues, a modificar los caracteres de su fama. Esta siguió siendo sorda y asténica. Merecería la pena que alguien hiciese el esfuerzo de estudiar muy al detalle las huellas de Velázquez en Italia durante su estancia allí y en la generación siguiente de pintores, porque no debe considerarse como cosa que va de suyo y no ha menester explicación, la impermeabilidad de aquel público y aquellos artistas para las creaciones de nuestro pintor ejecutadas en el país mismo. Mientras ese estudio que postulo no exista, la única explicación de tan extraño fenómeno que viene a la mente es haber pintado Velázquez en Italia solo retratos. Ahora bien, la pintura de retratos no bastó nunca para fundar una fama de primera magnitud hasta fines del siglo XVIII en Inglaterra. De allí y entonces, ganó el continente. Goya llegó a tiempo para beneficiar ya de este cambio en la valoración del arte del retrato.

Durante casi entero el siglo XVIII los españoles vuelven a no saber pintar y la península recibe una nueva inundación de pintores italianos a que pronto acompañaron los franceses. Estos artistas eran, en su mayor parte, mediocres, pero conviene no escatimar el reconocimiento de que aquí vinieron, traídos por los reyes, los dos pintores más importantes del tiempo: Tiépolo, que fue el genio póstumo de una gran tradición, y el tudesco Mengs, que era todo lo contrario de un genio, a saber: un magnífico pedagogo del arte. Estas influencias tan opuestas a la manera de Velázquez traen consigo que su fama vuelva a hacerse subterránea. Se sigue, de cuando en cuando, hablando de él como de un gran pintor que no es ninguno

de los grandes pintores. Cuando se quiere definir el extraño aspecto que ha tenido hasta el último tercio del siglo pasado la fama de Velázquez hay que recurrir a expresiones de cariz paradójico como la anterior. Buen ejemplo de ello es lo que dice el gran *magister* de la pintura en el último tercio del siglo XVIII, Mengs. En su descripción de los cuadros que había en Palacio se ocupa, como no podía menos, de la obra entera de Velázquez y hablando de *Las Meninas*, el cuadro entonces más famoso de nuestro pintor, dice: «Siendo ya tan conocida la obra por su excelencia, no tengo que decir sino que con ella se puede convencer que el efecto que causa la imitación del Natural es el que suele contentar a toda clase de gentes, *particularmente donde no se hace el principal aprecio de la Belleza.*» Los lógicos llaman a esto el modo *ponendo tollens*, en que se afirma algo para, a la vez, negarlo. Velázquez es excelente, pero lo es de una manera de arte que no es excelente, sino baja y trivial. En esta frase de Mengs aparece oficialmente formulada la contraposición entre el natural y la belleza que nos da la clave para entender la intención artística de Velázquez.

A fines del siglo XVIII se produce en Inglaterra un inesperado brote de buena pintura, pero esta pintura no se parece a la gran tradición de la italiana. No es arte en el sentido de la belleza. Es retrato y es paisaje. Procede de los flamencos y holandeses. Estos ingleses descubren a Velázquez, a un nuevo Velázquez que van a llamar «el pintor de los pintores». Por su parte Goya, que por influencia recibida y por genial coincidencia marcha con los ingleses, situará a Velázquez junto a Rembrandt. No creo, sin embargo, que el fervor de Goya por Velázquez contribuyese apreciablemente a la ascensión progresiva que desde este momento va a gozar la fama del autor de *Las Meninas*. Los juicios de Goya no tuvieron autoridad en su tiempo y, en todo caso, no transcendían de grupos dispersos en la sociedad española. Velázquez debe a los ingleses su rango de pintor máximo. En 1870 los impresionistas franceses, los pintores del «aire libre», a su vez influidos por los ingleses, elevaron hasta el cenit la fama de nuestro pintor. Mas también aconteció lo inverso. Hacia 1920 el impresionismo declina y con él el triunfo de Velázquez.

SU REBELIÓN CONTRA LA BELLEZA

Velázquez nace en Sevilla el año 1599. Las fechas históricas no son números de una cronología abstracta. Son nombres que designan la forma de vida predominante en una determinada sociedad. Nacer

en 1599 y en Sevilla significa encontrarse con una cierta figura a que han llegado las cosas humanas dentro del área informada por la civilización europea. El individuo recibe en sí esa figura de la vida colectiva que preexistía a su nacimiento. Podrá aceptarla o, por el contrario, revolverse contra ella, pero en uno u otro caso la lleva dentro, forma parte de su persona. Esto se comprueba con ejemplar claridad en el caso del artista. Tiene este que partir —quiera o no— de la situación en que el arte se encuentra cuando él va a comenzar su labor, y esa situación es el resultado de las experiencias artísticas acumuladas durante siglos. Sin duda, la obra de arte es creación, es innovación, es libertad. Pero todo esto lo es dentro de un horizonte acotado por lo que el arte ha sido hasta aquel momento.

Hasta fines del siglo XVIII la pintura española fue, como la francesa o la alemana, una provincia del inmenso continente pictórico que era la pintura italiana. Solo la pintura flamenca tuvo un origen independiente que influyó, sobre todo técnicamente, en el arte italiano para ser muy pronto incorporada a este. La unidad de la pintura en Occidente es uno de los grandes hechos que hacen manifiesta la unidad de la cultura europea. En España la pintura había sido hasta 1600 no solo provincial, sino provinciana. En periódicas pulsaciones recibía las fórmulas flamencas e italianas que interpretaba casi siempre con tosquedad. Cuando Rubens visita por primera vez España le sorprende la rudeza de sus artistas. Poco antes de nacer Velázquez la mayor parte de los pintores que había en Sevilla eran extranjeros. Pero he aquí que, de pronto, en el espacio de diez años van a nacer los cuatro grandes pintores españoles anteriores a Goya: Ribera en 1591, Zurbarán en 1598, Alonso Cano en 1601. Esta súbita concentración cronológica de grandes figuras en un país que no las había tenido antes constituye un tema sugestivo para los cultivadores de una historia analítica. Aquí solo urge hacer notar que el interés por la pintura, bastante escaso hasta 1550, había ido extendiéndose e intensificándose durante la segunda mitad del siglo en todas las clases superiores de la península. Puede decirse que en los comienzos del siglo XVII existe en España un público relativamente numeroso de personas que entienden de arte, que inician colecciones privadas, que en sus viajes oficiales a Italia procuran hacerse de buenos cuadros. Palomino, el biógrafo de Velázquez que escribe unos veinte años después de muerto nuestro pintor, pero que aprovecha los datos sobre su vida y obra que le proporcionó don Juan de Alfaro, discípulo de don Diego y persona de toda distinción, no deja de decirnos que llegaban a Sevilla muchos cuadros italianos de la época.

Esta biografía es excelente y, bien atendida, responde a muchas preguntas que el biógrafo actual del gran pintor no tiene más remedio que hacerse.

Sevilla, capital del imperio colonial español, era entonces la ciudad más rica económicamente de la península y, a la vez, la más vivaz en arte y letras. Bartolomé José Gallardo hace constar que en ella se sabía mucho más que en Madrid. Los muchachos contemporáneos de Velázquez estaban atentos a las novedades que llegaban de Italia. Ahora bien, la pintura italiana había experimentado poco antes la última gran conmoción de su historia —la aparición de Caravaggio. La influencia de este atrabiliario artista fue fulminante y universal durante el último tercio del siglo XVI. Todos los artistas italianos, incluso los que se hallaban muy avanzados en la carrera artística, se hicieron caravaggistas, por lo menos temporalmente. Gran número de flamencos siguió el mismo camino y los franceses mejores fueron sus más fervientes discípulos. Tan extraordinarios efectos no pueden explicarse por motivos accidentales y secundarios, sino que tienen su causa en lo más interno de la evolución pictórica italiana.

Si contemplamos la evolución del arte fijándonos en su estrato básico nos aparece como la lucha ininterrumpida de dos clases de elementos que componen la obra. En todo cuadro aparecen representados objetos, es decir, que en él reconocemos cosas y personas merced a que las formas de estas cosas y personas han sido más o menos aproximadamente reproducidas. Llamaremos a estas «formas naturales u objetivas». Pero en el cuadro hay además otras formas: las que el pintor ha impuesto a las formas objetivas al ordenarlas y representarlas en el fresco o lienzo. Ya el agrupamiento de las figuras —cosas o personas— se hace según líneas arquitectónicas más o menos geométricas. A estas formas que no son las de los objetos, sino que a ellas son sometidos estos, llamaremos «formas artísticas». Al no ser formas de cosas, sino puras formas vacías, debemos considerarlas como «formas *formales*». Con lo que logramos esta ecuación: todo cuadro es la combinación de una representación y un formalismo. El formalismo es el estilo.

En la pintura italiana, después de los ensayos iniciales, comienzan a predominar los formalismos o formas artísticas sobre las formas objetivas, es decir, que en el cuadro aparece el objeto deformado, de suerte que es, en rigor, un objeto distinto del real, un objeto nuevo que no existe en la naturaleza y que es invención del artista. El objeto así transformado produce una peculiar complacencia. Parece como

si en su nueva figura estilizada se presentase siendo como «debía ser» o, dicho de otro modo, en su perfección. Hay, por lo visto, en el hombre un fondo secreto de deseos respecto a la forma de las cosas. No se sabe por qué, preferiría que fuesen de otra manera que como en realidad son. La realidad le parece siempre insatisfactoria. De aquí que se sienta feliz cuando el artista le pone delante objetos que coinciden con sus deseos. Esto es lo que se llama *Belleza*. El arte italiano fue durante tres siglos una constante fabricación de Belleza. El mundo de las cosas bellas es otro mundo que el real, y el hombre, al contemplarlo, se siente fuera de este mundo, extáticamente transportado al otro. El placer de lo bello es un sentimiento místico, como todo lo que nos pone en presencia de lo trascendente.

Este proceso de «embellecimiento» de las cosas que fue el arte italiano se vio obligado a reducir cada vez más la representación fidedigna de los objetos reales y a sustituir con intensidad progresiva sus formas efectivas por formas estilizadas. De aquí el triunfo del *manierismo* o estilismo. Pero esta operación sustitutiva tiene un inconveniente: el objeto real de que se partió para la estilización va desapareciendo y en su lugar quedan casi aisladas y como sustantivadas las formas vacías, las puras formas artísticas o bellas. Entonces se produce un fenómeno sumamente curioso. Las formas bellas pierden su eficacia y su valor porque su misión había sido llevar el objeto real a su «perfección», a su «belleza». Mas esto implica que el objeto sigue siendo el mismo bajo las nuevas formas. Si el arte se aleja demasiado de él, si quedan de él solo vagos elementos apenas recognoscibles, la operación mágica de «embellecerlo» fracasa y el arte convertido en puro estilismo se desnutre, se convierte en un esquema sin materia. Sobreviene entonces en artistas y público un sorprendente cansancio de la Belleza y girando sobre sí mismo ciento ochenta grados se vuelve de nuevo hacia el objeto real. Esto es lo que ha sido llamado «naturalismo».

La pintura italiana había hasta entonces caminado en continuo cambio, pero sin que el cambio tuviese nunca un carácter revolucionario. Caravaggio representa la primera y única revolución. Pero es un error resumir su actitud revolucionaria en la calificación de «naturalismo». ¿Qué pareció a sus contemporáneos y qué hay de efectivamente revolucionario en Caravaggio? Comenzó pintando lo que en España se llamó bodegones y en Italia «bambochadas». Con estos nombres se quiere indicar que el lugar de la escena es una taberna, figón o cocina y que los personajes representados ni son santos o escenas bíblicas, ni dioses o figuras mitológicas —la mitología,

religión de los antiguos, representa en estos tiempos algo así como una para-religión—, ni son tampoco príncipes. Son gentes de condición vulgar o resueltamente ínfima. Caravaggio, hijo de un albañil, hace entrar la plebe en el cuadro y esto produjo una impresión aterradora, de motín popular —que trastornaba a la vez el orden pictórico, en lo que se refiere a los temas, y el orden social. La innovación, pues, no consiste por lo pronto en un nuevo modo de pintar, sino en una modificación radical del tema. En la obra de Caravaggio continúan vivaces los principios del arte italiano. Sigue procurándose el volumen de las figuras, es decir, perdura la acusación de los valores táctiles. Se sigue buscando la Belleza y esto trae consigo que se evite la individualización. Eso que se llama Belleza, es, desde Grecia, algo abstracto y genérico. Es lo contrario del retrato. En rigor, hay en Caravaggio solo un componente del cuadro que está tratado en el sentido del naturalismo y que fue su grande innovación: la luz. El objeto sigue siendo «ideal», como en toda la tradición italiana, pero la luz deja de ser un elemento con que se obtiene el claroscuro que modela las figuras, para convertirse en un objeto que es pintado según su realidad. En vez de derramar sobre el cuadro una luz convencional, como se había hecho hasta entonces, Caravaggio se decidió a copiar una iluminación real, si bien escogiendo combinaciones de luz artificialmente preparadas: luz de cueva, en que un rayo alumbra violentamente una porción de la figura, quedando el resto de ella en negra tiniebla. Es, pues, también por esta razón, una luz estupefaciente, patética, dramática; pero, al fin y al cabo, luz real, luz copiada y no imaginaria. Esta es la luz de los bodegones que pinta Velázquez en su adolescencia, es la luz de *El aguador de Sevilla.*

Velázquez, como otros muchachos sevillanos de su generación, comienza pintando bodegones al modo de Caravaggio, si bien acentuando aún más la vileza de los personajes y de la situación y reproduciendo desde luego mucho más la individualidad de los objetos. El cántaro de *El aguador* no es un cántaro genérico, sino el retrato de un determinado cántaro.

Es sorprendente la claridad con que desde su adolescencia ve Velázquez el sentido que para él va a tener la pintura. Como fue un hombre que no gesticuló nunca, que fue un gran silencioso, que supo vivir sin aventuras ni convulsiones, tendemos a olvidar la consciencia revolucionaria de su inspiración. Por eso conviene reproducir lo que Palomino dice sobre esta primera etapa de su vida, después de describir los bodegones pintados en Sevilla: «A este tono eran todas las cosas que hacía en aquel tiempo nuestro Velázquez, por diferenciarse

de todos y seguir nuevo rumbo; conociendo que le habían cogido el barlovento el Tiziano, Alberto, Rafael y otros y que estaba más viva la fama cuando muertos ellos, valióse de su caprichosa inventiva, dando en pintar cosas rústicas a lo valentón, con luces y colores extraños. Objetáronle algunos el no pintar con suavidad y hermosura asuntos de más seriedad, en que podía emular a Rafael de Urbino, y satisfizo galantemente diciendo que más quería ser primero en aquella grosería que segundo en la delicadeza.»

En este texto aparece una de las pocas frases de Velázquez que han llegado hasta nosotros. La interpretación que de ella da Palomino es, claro está, falsa. Velázquez no se emparejaba a los dieciocho o diecinueve años con Tiziano y Rafael ni pintaba bodegones por diferenciarse de aquellos. Velázquez se consideró siempre como alistado bajo la bandera de Ticiano, según nos refiere muy precisamente Boschini, que habló con nuestro pintor en el segundo viaje de este a Italia. Se trataba de algo histórico y no psicológico. La nueva generación está harta de Belleza y se revuelve contra ella. No quiere pintar las cosas como ellas «deben» ser, sino tal y como son. En aquel tiempo comienzan en Europa un gran apetito de prosa, de complacencia en lo real. El siglo XVII va a ser el siglo de la seriedad. Es el siglo de Descartes —que nace tres años antes que Velázquez—, de los grandes matemáticos, de la física, de la política objetivamente dirigida (Richelieu). A estos nuevos hombres les parecen los deseos en que la Belleza consiste algo pueril. Prefieren enfrentarse dramáticamente con lo real. Pero lo real es siempre feo. Velázquez será el pintor maravilloso de la fealdad. Esto significa no solo un cambio de estilo en la pintura como los que habían precedido, sino un cambio de misión en el arte. Ahora se ocupará en salvar la realidad que es corruptible, fugaz, que lleva en sí la muerte y la propia desaparición. Esto trae consigo que la pintura renuncia a encantar el contemplador con los objetos «perfectos» que le presenta y le invita a conmoverse ante la presencia de lo que es lamentable y perecedero. Pero el arte es siempre encantador. Solo que ahora el encanto no viene a nosotros de los objetos bellos representados, sino del cuadro como tal cuadro. La pintura se hace sustancia o, dicho de otra manera, los ojos del contemplador tienen que gozar de la pintura en tanto que pintura. En la fealdad del objeto nuestra atención rebota y va a fijarse en el modo como está pintado.

En 1621 muere Felipe III y le sucede Felipe IV, que pone el Gobierno en manos del conde-duque de Olivares, perteneciente a la familia más ilustre de Andalucía: los Guzmanes. El conde-duque concentra en Madrid sus amigos y clientes, que son principalmente sevillanos. La fama prematura que en Sevilla había conquistado Velázquez hizo que fuese llamado a Madrid. Tenía veintitrés años. Hizo un retrato del rey con tan buena fortuna que fue inmediatamente nombrado pintor del rey y muy pronto tuvo su taller y su casa en Palacio. Esto decide de su vida. Hasta su muerte será un palatino, amigo íntimo del rey. No ha habido existencia más monótona, más cotidiana. Había heredado alguna fortuna de sus padres, que, unida a los sueldos oficiales, le hizo completamente libre de encargos. No creo que haya en toda la historia de la pintura un caso parecido: un pintor que no ejerce propiamente el oficio de pintor. Su única obligación fue hacer retratos del monarca y sus próximos. Pero este mínimum de oficio se fundió muy pronto con la condición de amigo personal del rey. Es de notar que este fue sumamente parco en pedir a Velázquez que pintase algún cuadro determinado. Se sabe, por ejemplo, que le encargó el *Cristo* famoso para el convento de San Plácido y la *Coronación de la Virgen* para el aposento de la reina. Tal vez algún retrato, como el busto del duque de Módena o el de la duquesa de Chevreuse, que se ha perdido, procedió de alguna indicación directa por parte del rey. Otras intervenciones del rey no tienen el significado de encargos, sino que fueron sugestiones de amigo. En vista de que los otros pintores envidiosos, como el italiano Carducho, tratan de menoscabar su gloria diciendo que solo sabe pintar retratos, Felipe IV organiza un concurso cuyo tema es la rendición de los moriscos y hace presión sobre Velázquez para que tome parte en él. El lienzo, primero de gran composición en su obra, se ha perdido también, pero ganó el concurso. A Carducho le rechinaban los dientes cuando se ve obligado en su libro a hablar de «la no esperada *Rendición de los moriscos*».

A esta extraña situación externa de ser un pintor que no pinta por oficio se une en Velázquez una situación interna sobremanera curiosa. Su familia portuguesa, por los Silva de Oporto, estaba impregnada de pretensiones aristocráticas. Creían proceder nada menos que de Eneas Silvio. Velázquez sentirá como su auténtica vocación la de ser un noble, y como la nobleza en aquel tiempo de monarquía absoluta se mide por el grado de proximidad en el servicio

al rey, considerará la serie de cargos palatinos que va a ir recibiendo y que culmina en su formal ennoblecimiento al recibir la cruz de Santiago, como su verdadera carrera. Cuando en su segundo viaje a Roma —1649— hace el retrato de Inocencio X el papa le envía una cadena de oro. Velázquez la devuelve haciendo constar que él no es un pintor, sino un servidor de su rey, al cual sirve con su pincel cuando recibe orden de hacerlo.

El resultado de esta situación externa e interna fue que Velázquez pintó poquísimo. No pocas obras suyas se han perdido, pero aunque se conservaran, la cifra de sus cuadros sería pasmosamente escasa. Los historiadores han tratado de explicar esta escasez de su producción atribuyéndola a que los cargos palatinos no le dejaban tiempo. No puede persuadirnos tal razón, porque cualquier pintor pierde mucho más tiempo en réplicas y labor forzada, en traslados y contratiempos. A ningún pintor le ha sobrado más tiempo que a Velázquez. En su actividad de pintor había quedado reducida al mínimo la parte de oficio y pudo ejercitar la pintura como pura operación de arte en que no se tiene en cuenta al público ni a los gustos del cliente, sino que se atacan siempre nuevos problemas de técnica. Si estudiamos con precisión los cuadros de Velázquez descubriremos que en la mayor parte de ellos el motivo que llevó a ejecutarlos es un nuevo tema del arte de pintar. De aquí no solo su poca abundancia, sino que muchos de sus cuadros tienen que ser considerados como obra de taller, con frecuencia ni siquiera acabados.

UN PURITANO DEL ARTE

Es sorprendente la igualdad de nivel en la obra de Velázquez posterior a su llegada a Madrid. No tiene, como todos los demás pintores, altibajos, aciertos, y errores. Sus cuadros son siempre lo que se proponen ser. Esto nos causa la impresión de que han sido producidos sin esfuerzo y probablemente fue así. Velázquez, con frecuencia, no preparaba sus retratos y a veces ni siquiera los dibujaba. Procedía *alla prima*, atacando el lienzo desde luego con el pincel. De sus grandes cuadros en que la composición es complicada no sabemos cómo fueron hechos, pero la extrema escasez de bocetos y dibujos parece indicar que tampoco requerían una gran preparación. El inventario que poseemos de lo que a su muerte quedó en sus habitaciones revela la increíble exigüidad de residuos preparatorios que la obra de toda su vida había dejado. Nada tiene que ver con

esto lo que se ha llamado sus «arrepentimientos». Proceden estos verosímilmente de otra singularidad en su destino de pintor. Velázquez, en efecto, estuvo condenado a vivir la mayor parte de su vida encerrado en Palacio con sus propios cuadros. Era natural que al cabo del tiempo sintiese el deseo de modificar algo en ellos, sobre todo en los retratos del rey. Cualquier otro pintor, en condiciones parejas, hubiera hecho lo mismo. Solo recuerdo un «arrepentimiento» de Velázquez ejecutado antes de entregar el lienzo: una de las manos en el retrato de Inocencio X.

Esta falta de esfuerzo en la producción, sea real o solo aparente, unida a la ausencia de aventuras, de inquietudes en su vida y a la fama de flemático que el propio rey le dio harían pensar en un hombre sin tensión interna, sin energía de carácter. Pero esta presunción sería errónea. Era, sin duda, de apático temple, de condición suave, enemigo de querellas e incapaz de gesticulaciones. Solo así se explica que pudiera vivir sumergido durante treinta y siete años en las intrigas de un Palacio real sin rozarse con nadie. Solo tuvo una levísima pendencia con el marqués de Malpica por razones de detalle en el servicio palatino. Mas frente a todo esto su obra manifiesta de la manera más precisa que Velázquez había concentrado su energía en la actitud radical de su conducta artística. No creo que hasta el siglo XIX haya habido ningún otro pintor que con parejo rigorismo se haya mantenido fiel a lo que él consideraba la verdadera misión de la pintura: salvar la realidad corruptible que nos rodea, eternizar lo efímero. Desde su adolescencia Velázquez rehusa pintar fantasmagorías. Debiera sorprender más la escasez de cuadros religiosos en la obra de Velázquez, que eran el tema constitutivo de la pintura todavía en su tiempo. No hay que pensar en que fuera menos religioso que el hombre medio de su época. Pero el cuadro religioso tiene que pactar con lo imaginario y alejarse de lo inmediato y sensible. Cuando el rey —por caso bien poco frecuente— le pide un Cristo crucificado, Velázquez procurará humanizarlo hasta el extremo y colocarlo del modo más cómodo posible en una cruz, evitando toda expresión de sufrimiento, para lo cual cubrirá la mitad de la faz con la cabellera.

Es cierto que en su tiempo comienza a sentir el público fatiga ante el cuadro religioso y empieza una gran demanda de otros temas aún más irreales —los mitológicos. Felipe IV, hombre en todo a la moda, pide a Velázquez mitologías. Véase la solución que nuestro pintor da a este empeño tan opuesto a su credo artístico. Ante una escena mitológica Velázquez, en vez de acompañarla en su esencial

irrealidad, buscará en lo real una escena homóloga, es decir, tirará de la mitología hacia este mundo nuestro y la reintegrará, desvirtuándola, desprestigiándola, en la común condición de las más vulgares cosas terrenas. La «Bacanal» de los pintores italianos quedará reducida a una trivial escena de mendigos borrachos. Marte será la figura grotesca de un hombrón mostachudo.

LAS HILANDERAS

Por no haber procurado definir con precisión la actitud de Velázquez ante los temas mitológicos no se ha comprendido hasta estos años su cuadro más importante que fue, a la vez, el último de gran composición por él pintado: *Las hilanderas*. Justi dijo que era el primer cuadro en que se representaba un taller. La beatería socialista de comienzos del siglo acogió con fervor esta fórmula. En 1943 expresé ya mi convicción de que el famoso lienzo era en verdad una mitología y que, tal vez, representaba a las Parcas. No tenía yo en aquel momento medios bibliográficos para precisar el asunto del cuadro. Fue una felicísima idea del señor Angulo ensayar la hipótesis de que el cuadro se refiere a la fábula de Palas y Aragne que Ovidio narra en las *Metamorfosis* y que Velázquez leyó en la *Philosophia secreta* del Bachiller Juan Pérez de Moya que poseía en su biblioteca. Aragne, gran tejedora de tapices, se insolenta con Palas y esta la convierte en araña. El fondo luminoso del cuadro, donde culmina el arte de Velázquez como pintor de la luz, coincide con la historia ovidiana. Solo hay, en esa parte, un elemento que queda inexplicado: un violoncelo o *viola di gamba* que no se sabe por qué está allí. Las dos figuras principales del primer término pueden bien ser, siguiendo la idea del señor Angulo, Palas en el aspecto de vieja con que Ovidio la hace aparecer y Aragne antes de la querella. Pero es el caso que estas dos mujeres no se ocupan en tejer, sino en hilar. De ningún modo bastaría esto para pensar en las Parcas, aun admitiendo que a veces actúan solo dos y no tres. Cuando en esta época el cuadro mitológico ofrece un tema poco frecuente no basta con atender a lo que en él se ve, sino que es preciso encontrar, como ha hecho el señor Angulo, un texto latino que sostenga la interpretación. Ahora bien, yo recordaba uno que valió siempre como un aria de bravura entre los humanistas. Las *Nupcias de Thetis y Peleo* que es el poema más largo y remilgado de Catulo. La escena acontece delante de unos tapices que las jóvenes de Tesalia contemplan. Ante

esos tapices, las Parcas cantan sus profecías sobre el futuro de aquel ilustre enlace y mientras cantan hilan: «La mano izquierda retiene la rueca cargada de muelle lana mientras la diestra tira de la lana levemente, forma con ella un hilo que los dedos invertidos redondean a la vez que el pulgar inclinado hace girar el huso redondo...» «A sus pies canastillas de junco trenzado contienen los blancos vellones.» Hay, por caso único, en este cuadro de Velázquez un ambiente festival y musical que respondería bien a los versos de Catulo.

Pintando en torno a 1657, tres años antes de morir, *Las hilanderas* son la cima en la obra de Velázquez. Por un lado, llega al máximum su técnica de descomponer el objeto en puros valores lumínicos; por otro, se endulza su fiero naturalismo. Velázquez evita aquí el retrato. Ninguna de las figuras está individualizada. La hilandera vieja de la izquierda posee solo rasgos genéricos y, en este sentido, convencionales. Muy deliberadamente renuncia a presentarnos el rostro de la hilandera joven. ¿Por qué todas estas precauciones? Sin duda para impedir que la atención se fije en ningún componente particular del cuadro y sea este en su totalidad quien actúe sobre el contemplador. Si se busca un protagonista en este cuadro habrá de reconocerse que el personaje principal es la luz solar que irrumpe de la izquierda en el fondo.

Por lo demás, la arquitectura de la composición es la misma de *Las Meninas* y de *La Rendición de Breda:* una U de brazos abiertos en el primer término, en cuyo seno se aloja un segundo término de gran luminosidad. El cuadro padeció mucho en el incendio de Palacio acaecido en 1734.

LA PINTURA COMO PURA VISUALIDAD

Desde los bodegones que Velázquez, adolescente, pintaba en Sevilla hasta *Las hilanderas* presenciamos una trayectoria rectilínea de continuo avance. El punto de partida es, sin duda, Caravaggio: el claroscuro violento, la luz dirigida. Sin embargo, desde el principio aparece una tendencia que acabará por trascender de aquel pintor y de toda la tradición italiana —la tendencia a no acusar el volumen de los objetos. De estos tenemos una doble experiencia, la visual y la táctil. Si no tocásemos los objetos, estos no nos aparecerían con corporeidad, con tres dimensiones. El arte italiano había mezclado siempre ambos sentidos, y el propio Caravaggio, no obstante su interés por la luz, no hará sino llevar al extremo esta tradición. En

Velázquez la pintura abandona toda nostalgia de la escultura y paso a paso irá desentendiéndose del carácter corpóreo de los objetos. Merced a ello las cosas dejan de ser propiamente cuerpos y se transforman en meras entidades visuales, en fantasmas de puro color. Así en Velázquez la pintura se recoge en sí misma y se hace exclusivamente pintura. Esta es la invención genial de nuestro pintor y gracias a ella puede hablarse sin vana pretensión de una «pintura española» como algo diferente de la italiana. El impresionismo de 1870 lleva este descubrimiento velazquino a su extremo haciendo explotar el objeto en meras partículas de color.

No es, pues, tan adecuado como suele creerse llamar a la pintura de Velázquez «realismo» o «naturalismo». Lo que llamamos objetos reales y en el trato con los cuales consiste nuestra vida son producto de aquella doble experiencia visual y táctil. Dejar el objeto reducido a su pura visualidad es una manera como otra cualquiera de desrealizarlo. Y esto es lo que hace Velázquez.

Se habrá observado que el efecto peculiar producido por todo buen retrato español es de sorpresa y algo así como sobresalto. En hombres del Norte, menos habituados que nosotros a verlos, he podido a veces presenciar una reacción de momentáneo sobrecogimiento que en mayor dosis, pero en la misma dirección emotiva, llegaría a ser lo que llamamos un susto. Y es que, efectivamente, cualquiera que sea la persona representada, el buen retrato español, puro fantasma lumínico, contiene un poder dramático que es el más elemental: el drama consistente en pasar algo de su ausencia a su presencia, el dramatismo casi místico del «aparecerse». Perennemente están en el lienzo las figuras ejecutando su propia aparición, y por eso son como aparecidos. Nunca llegan a instalarse plenamente en la realidad y hacerse del todo patentes, sino que están siempre emergiendo del no ser al ser, de la ausencia a la presencia.

LA FAUNA DE VELÁZQUEZ

Platón muestra interés en hacer constar que la pintura es una forma de mudez. Mientras la poesía es declaración, la pintura calla. Mas como, por otra parte, la pintura presenta el objeto mismo y no una referencia verbal a él, según hace la poesía, no hay ningún otro arte en que se contraponga más lo manifiesto y lo silenciado. Esto trae consigo que el contemplador suela contentarse con lo que el cuadro entrega desde luego y sin más. No hay arte que invite tanto a que nos quedemos inactivos delante de sus creaciones.

Este mutismo general de la pintura se acentúa más aún en Velázquez. El arte italiano fue un continuado progreso de estilización, y el estilo, al deformar los objetos según su arbitrio, deja en el cuadro una permanente presencia del autor que ejecutó aquellas deformaciones. Los cuadros del Greco, por ejemplo, son una incesante gesticulación de su persona. En un lienzo del Greco lo que vemos principalmente es al Greco. El estilismo es, pues, confesión y, en este sentido, algo así como un querer decirnos algo. Pero Velázquez nos pone delante el objeto tal y como él es. El pintor al dar la última pincelada se va y nos deja solos con aquellos seres que él ha perpetuado. Esta es la elegancia de Velázquez: su ausencia del cuadro. La elegancia de «no estar» y dejar ser a las cosas.

Si a esto se añade que Velázquez evita que sus personajes expresen emoción alguna —el único caso contrario es su *Cristo atado a la columna*— no puede menos de acontecer que ante sus cuadros nos quedemos como paralíticos, sin diálogo con el lienzo, frente a frente y solos con aquellos seres que, a veces, nos azoran, pues nos parece que son ellos los que nos contemplan a nosotros.

Y, sin embargo, todo cuadro emerge de un fondo de supuestos tácitos que quedan secretos en el alma del autor. El simple hecho de que el pintor prefiera ciertos temas y recuse otros denuncia todo un modo de pensar y de sentir en el autor que no está expreso en el cuadro, sino oculto tras él, previo a él. En la mayor parte de los casos esa trastierra de ideas que dirigen y mueven al pintor no despierta nuestra curiosidad porque su obra flota en las corrientes de su época y claramente descubre que las ideas subyacentes son los tópicos del tiempo. Pero la obra de Velázquez, tomada en conjunto, es demasiado extraña para que no nos intrigue lo que tras ella y previo a ella fermentaba en su ánimo.

Hay, por lo tanto, su idea de la pintura, cuya averiguación no ofrece dificultad por lo rectilíneo, constante y rigoroso de su desarrollo. Cuando empezaba, los envidiosos le tachaban porque solo pintaba retratos. No caían en la cuenta de que Velázquez iba a representar la primera gran revolución en la pintura occidental y que esta revolución consistía precisamente en hacer que la pintura toda fuese retrato —es decir, individualización del objeto e instantaneidad de la escena. Al generalizar la noción de retrato perdía este su estrecho sentido tradicional y se convertía en una nueva actitud ante las cosas y en una nueva misión que se atribuía al arte del pintor.

Pero esto no prejuzga qué seres humanos va a pintar Velázquez. Ahora bien, lo que él significa como realidad viva en las mentes es

una colección de figuras inconfundibles que se agarran a la memoria con desesperada energía. Sin que en ello sea posible poner a su lado ningún otro pintor, en la conciencia de Occidente es Velázquez, ante todo y sobre todo, una fauna excepcional. Añadamos que esa fauna es predominantemente o monstruosa o, por lo menos, fea.

No creo que se pueda ni se deba eludir la pregunta de por qué la obra de Velázquez presenta con tan marcada intensidad tan extraño carácter. Como en todo destino humano, interviene en ello el azar. Es, en efecto, pura casualidad que, siendo la única obligación de Velázquez hacer retratos de la familia real, ni el rey, ni la reina Mariana de Austria, ni las infantas María Teresa y Margarita fuesen criaturas de grato aspecto. La reina Isabel de Borbón era bella, pero no se sabe por qué —tal vez porque Velázquez vino llamado por el conde-duque de Olivares, a quien la reina detestaba— evitó ser retratada por nuestro pintor. El lienzo que algunos consideran hoy como representándola ni es seguro que sea de Velázquez ni es seguro que figure a la reina. Doña Mariana de Austria era una vejiguita, pintadas de carmín las mejillas bajo una frente torpemente abombada y todo ello perdido en un traje inmenso del más desaforado barroquismo. Felipe IV era una figura de suma elegancia, pero su cabeza debió ser dificilísima de pintar, no solo por lo inexpresivo de sus rasgos, sino por la extraña forma de su frente. Debía haberse reparado que, con una sola excepción, los 34 retratos del rey que el catálogo de Curtis consigna le presentan de tres cuartos tomados por el lado derecho. La excepción nos descubre la razón de ello. Es el famoso retrato de Fraga, único en que Felipe IV aparece con traje militar —salvo el ecuestre del Prado en que lleva coraza. Allí vemos que el lado izquierdo de la frente era abultado y descomponía las proporciones del rostro.

Solo tres miembros de la familia real eran apuestos y Velázquez no descuidó hacer sus retratos: el infante don Carlos, que murió pronto; el cardenal-infante, que fue pronto alejado de España por el conde-duque y el príncipe don Baltasar Carlos, que Velázquez se complace en pintar una y otra vez.

Tampoco tuvo fortuna Velázquez con el personaje más importante del reino y que había sido su protector. El conde-duque de Olivares era físicamente poco menos que un monstruo: enorme, obeso y con una nariz de base deprimida. Se puede observar cómo Velázquez titubea en los primeros retratos que de él hizo. En la introducción particular al grupo de los retratos velazquinos se hallará

algo más sobre la conducta de nuestro pintor ante el problema que le planteaba aquel difícil modelo.

Otras veces la casualidad es más favorable. El duque de Módena hace una visita a Madrid para hacer su complicado juego político. Tenía una admirable cabeza de varón y da ocasión para que Velázquez haga uno de los más prodigiosos retratos que hay en la historia de la pintura.

Pero una vez descontada la porción que el azar aporta a las figuras velazquinas queda todo el resto y en ese resto predominan presencias humanas lamentables. Son los locos, enanos, truhanes que vagabundean por los anchos ámbitos de Palacio. Es palmario que Velázquez se complacía en retratar toda aquella fauna infrahumana. Si se viera que en su obra aparecía la voluntad de compensar la fealdad y la vileza de aquellos seres con fisonomías bellas y nobles no habría por qué hacerse gran cuestión del hecho. Era tradicional en los pintores del rey —Moro, Sánchez Coello— retratar a los bufones del Alcázar, aunque ninguno antes de Velázquez lo hizo ni mucho menos tan frecuentemente. Pero esa compensación no existe. Velázquez pintó poquísimas mujeres, tan pocas que solo se han salvado dos retratos y estos familiares —el de su mujer, hecho sin brío alguno, y el que se supone ser de su hija.

De aquí que sospechemos en Velázquez un fondo de sentimientos y de ideas sobre la vida que sorprende en un hombre de aquel tiempo. Hay en su pintura un tono triste, serio, seco que parece censurar toda jovialidad. Tal vez es este el lado de la obra que puede hoy interesar más a las nuevas generaciones de artistas tan tenazmente ocupados en mostrar el feo revés del tapiz de la vida.

II

[LOS CUADROS]

BODEGONES

La familia de Velázquez, que era portuguesa, gozaba de algún bienestar económico. Esto permitió al pintor dedicarse desde los doce años a aprender y ejercitar su arte. Trabajó primero en el taller de Herrera, que era un hombre atrabiliario, de oficio poco sólido,

(1) [Esta segunda parte, en la edición ilustrada se entreveraba con las reproducciones de los cuadros a que se hace referencia.]

pero muy sensible a los nuevos rumbos del arte. No mucho después Velázquez, que ya desde niño parece resuelto a evitar cuestiones y a llevar una vida tranquila, pasa al taller de Pacheco, que era como irse al polo opuesto. Pacheco era tradicional en sus preferencias artísticas, hombre reposado y en relación con los grupos más distinguidos de Sevilla. No parece haber tenido más influencia sobre nuestro pintor que la de haberle casado con su hija Juana de Miranda —tenía Velázquez diecinueve años— y haberle puesto en relación con artistas, escritores y nobles de la ciudad. Palomino y el propio Pacheco nos hacen ver a Velázquez trabajando con verdadero frenesí, viviendo toda su adolescencia obseso con su arte, lo que no volverá a acontecer en el resto de su vida. Como tenía algunos medios pudo emplearlos en pagarse modelos que son los personajes de casi todos sus cuadros sevillanos.

Velázquez comienza pintando bodegones. No fue esto una singularidad suya. Muchos jóvenes de esta generación pintaban también bodegones, por ejemplo, el propio hijo de su maestro Herrera, a quien acaso pertenece más de uno atribuido aún hoy a Velázquez. El bodegón, que los italianos llamaban «bambochadas», es decir, mamarrachadas, significó en el arte italiano la primera gran revolución. Téngase en cuenta que en el siglo XVII la pintura es un elemento sustancial y monumental de la vida colectiva, por sus temas principalmente religiosos, por su alta finalidad decorativa de templos y palacios. No es, como llegó a ser en el siglo XVIII, cosa meramente anecdótica y periférica. Ahora bien, el pintor de bodegones pinta tabernas, cocinas, lugares viles y en ellos gente ínfima —los que hoy llamamos proletarios—. El efecto que esto producía era irritante y lo era no solo desde el punto de vista artístico —«envilecía» la pintura—, sino desde el punto de vista social. El motín revolucionario se había dado primero en Italia por Caravaggio, hijo de un albañil y de quien decían sus contemporáneos que era hombre *tòrbido e contenzioso*. Cuanto intentaron sus amigos para apartarle de estos temas que calificaban de «groserías» fue en vano. No veían ellos que tras esta insolencia que podía juzgarse cosa de muchachos fermentaba una reforma radical de la pintura. Porque parejas impertinencias se habían hecho siempre. Palomino cita a un pintor del Pireo a quien según Plinio, llamaban «riparografo» —pintor de cosas abyectas y groseras. Pero esta vez no se trataba de una momentánea salida de tono, sino de hacer girar ciento ochenta grados todo el orbe de la pintura.

Los bodegones de Velázquez son primero de tipo caravaggiesco. Nótese cómo la luz y la tiniebla, en violenta contraposición, agarran

las figuras como una tenaza. Pero muy pronto la iluminación se va a hacer más suave y repartida. El lienzo llamado *La cocinera* nos lo demuestra. La cima de este grupo de cuadros es *El aguador*. En él vemos cómo la intención de Velázquez es la reproducción del objeto en su máxima individualización. La pintura deja de ser la presentación de formas imaginarias y transmundanas, de rasgos genéricos. Aquí no solo se transcribe con rigorosa exactitud la figura del aguador, sino que se hace el retrato del cántaro, que no es *un* cántaro, sino este único y determinado cántaro.

Las descripciones de cuadros que aquel tiempo nos ha dejado revelan que estos eran vividos desde sus asuntos, es decir, de lo que tienen de narración y de sugestión de *otro* mundo. En el asunto se apreciaban las formas *como* pertenecientes a los seres representados. Esto quiere decir que no se veía el cuadro como pintura. La visión en «voz media», en reflexividad del cuadro como cuadro, del cuadro no como asunto, sino en cuanto al *cómo* está pintado, no la tenían sino inconsciente y en rudimento. Forzar al contemplador para que se desentienda del asunto y atienda a la pintura es lo que el bodegón se propone eligiendo objetos y escenas viles. De este modo se vuelve del revés la relación tradicional. En esta el cuadro lleva y dispara la atención hacia el ilustre asunto, desapareciendo él. En Velázquez es el asunto quien por su trivialidad nos devuelve al cuadro mismo, a sus pigmentos. El cuadro que era medio, trámite y tránsito a otro mundo «bello» se hace término y mundo él mismo.

CUADROS RELIGIOSOS

Han sido reunidos en este grupo los cuadros religiosos de Velázquez. Importa, por lo mismo, hacer una separación cronológica y advertir que el mayor número de ellos pertenece a su adolescencia y primerísima juventud, cuando aún vivía en Sevilla. A su época madrileña —que es la mayor parte de su vida— pertenecen solo *La coronación de la Virgen*, el *Cristo de San Plácido*, *Cristo atado a la columna* y *San Antonio Abad y San Pablo el Ermitaño*.

Pocas cosas manifiestan con tanta claridad la idea que Velázquez tenía de la pintura como su actitud ante el tema religioso. Era este el asunto por excelencia desde que el arte pictórico comenzó en Occidente y todos sus contemporáneos, incluso los españoles de su misma generación —Ribera, Zurbarán, Alonso Cano— pintaron principalmente cuadros religiosos. Velázquez, una vez que llega a Madrid, evita estos asuntos transcendentes. Esto nos recomienda

mirar con particular atención los cuadros religiosos de su época sevillana y pronto advertimos que casi todos ellos no son más que bodegones. Véase cómo resuelve el problema de pintar a Marta y María con Jesús. Nos presenta una cocina con pescados, huevos, un mortero y dos mujeres afanadas en manejos culinarios. A la izquierda, en lo alto, aparece una abertura que puede ser lo mismo una ventana o un cuadro, y allí distante y someramente reproducida, hallamos la santa escena. Esta solución que consiste en tratar el tema religioso de manera oblicua se encuentra también en el que es probablemente el cuadro velazquino más antiguo llegado hasta nosotros. Hasta 1933 el cuadro valía como un simple bodegón, pero en esa fecha se hizo desaparecer un repinte negro que cubría el fondo del cuadro y entonces, a la izquierda, surgió Cristo con los discípulos en Emmaus. En *Cristo y los peregrinos en Emmaus* nos ofrece el mismo asunto, pero esta vez los componentes habituales del bodegón —platos, manjares, jarros, vasos— han sido reducidos al borde de un plato y un cuchillo. Quedan, sin embargo, junto a la imagen luminosa de Jesús dos hombres del pueblo que tendrían buen acomodo en el más característico bodegón. Este lienzo, en el que el tema religioso es aceptado de frente, subraya aún más la voluntad que Velázquez ya entonces tenía de hacer todo en sus cuadros cismundano. Si no fuera por la aureola que refulge en torno a la cabeza de Cristo este sería un personaje más de bodegón. Dos cosas deben notarse en este cuadro. Una es que en él no quedan apenas huellas de Caravaggio. La tiniebla no tiene aquí papel. La soltura de pincel es ya extrema. Nada parejo puede hallarse en la etapa sevillana de Velázquez, que permanece preocupado del volumen y no ha logrado la aireación y la pura visualidad en sus objetos. La otra es que hace aquí un inesperado alarde de colorismo. La túnica anaranjada de Jesús, su manto verde, el pardo amarillo del de un discípulo llenan todo un lado del cuadro en sentido diagonal. Ocurre preguntarse si en la faz de Cristo no ha aprovechado Velázquez algunos rasgos de su propia fisonomía. Suele datarse en 1619-20, pero el progreso en su técnica, en una técnica no aprendida, sino que va a ser el gran descubrimiento de Velázquez, invitaría a situarlo en el último año de su estancia en Sevilla. Compárese con *La adoración de los Reyes*, que también se data en 1619. Es el cuadro sevillano de más empeño, pero en él vemos a un Velázquez prisionero aún de la disciplina caravaggiesca. El cuadro es desagradable de composición, forzado de arquitectura. Sin duda, la cara de la Virgen, aunque un poco convencional, tiene encanto. Aún va a durar en Velázquez la dureza corpórea de las figuras —de

lo que *Cristo y los discípulos en Emmaus* nos había liberado. Esta misma pesadez de mano se nota en el retrato de la franciscana doña Jerónima de la Fuente. El retrato de don Cristóbal Suárez de Ribera no nos parecería de Velázquez si no estuviese firmado con su monograma y datado 1620.

Y ya que en este grupo de cuadros religiosos se habla de dos retratos —una monja y un eclesiástico—, conviene no dejar sin expresión la extrañeza que produce la falta de otros retratos en la etapa sevillana. Su fama de retratista fue la que motivó el ser llamado a Madrid nada menos que para hacer el primer retrato del nuevo rey. Esto asegura como el más taxativo y fidedigno documento que Velázquez tuvo que haber pintado bastantes retratos en Sevilla. ¿Dónde han ido a parar? ¿Cómo han desaparecido? En la obra de Velázquez tal vez más que en la de ningún otro pintor son numerosas las volatilizaciones.

Pero vamos ahora a los cuatro grandes cuadros religiosos de nuestro pintor, creados en épocas de plena madurez, cuando Velázquez ha acuñado ya enérgicamente su idea de la pintura en la cual no cabe cómodamente el tema religioso.

El *Crucificado* y *La coronación de la Virgen* son dos de las poquísimas peticiones concretas que Felipe IV le hizo. No fue, pues, obra querida, sino obligada, y nos interesa observar qué hace Velázquez cuando las circunstancias le obligan a pintar lo que no es real.

Comencemos por *La coronación de la Virgen*, aunque es el posterior. Debió de ser pintado hacia 1642 para el oratorio particular de la reina. Allí aparece nada menos que la Trinidad y bajo ella la Virgen. Sin embargo, el cuadro no sugiere ninguna impresión mística de transcendencia. El pincel de Velázquez, quiera o no, suscita presencias y lo presente es este mundo. Se nota el esfuerzo por evitar su irremediable mundanismo. Para ello el pincel se detiene donde la individualización comienza. El Padre Eterno y Cristo son dos cabezas de rasgos genéricos en que se huye de toda precisión. Lo propio acontece con la Virgen. Esta lucha del artista consigo mismo para retroceder de lo individual a lo genérico e indeterminado, en suma, a lo convencional, se percibe tan claramente que el cuadro queda flotando indeciso entre este mundo y el otro, cuasándonos una sensación poco grata. Para salvarse ante tan difícil problema, Velázquez acumula una cantidad excesiva de ropajes. Era él, sin duda, un gran maestro en el arte de plegar telas. Un manto o una túnica están en él siempre arrugados con maravillosa gracia. Pero en este caso hay demasiada tela ante nosotros. La obligación de no individualizar

actúa penosamente sobre el colorido. Velázquez busca siempre lo que los clasicistas —todavía Mengs, por ejemplo— llamaban el «color local», es decir, el color efectivo del objeto en su realidad. El pintor tiene aquí que inventar colores e, ignoramos por qué, eligió una gama agria de morados y tonos vinosos que enfría sobremanera el cuadro. En cambio, las manos de la Virgen están colocadas en un gesto felicísimo donde actúa todo el garbo andaluz.

Este cuadro merecería largo comentario por su carácter ambivalente. Por un lado rebosa maestría, plenitud de poderes artísticos, gran señorío de un pincel. Por otro, asistimos en él al choque doloroso de un tema obligado con los límites de un estilo.

En el *Crucificado* vemos a Velázquez emplear el mismo método para tratar lo transcendente, pero el tema es más dominable y el pintor acierta de lleno. No cabe asunto más angustioso ni de más conmovedora significación. Un Dios se hace hombre para ser crucificado. Es la genial paradoja que inspira y sostiene a todo el cristianismo. Velázquez reduce al extremo imaginable la exhibición del dolor. No deja expresarse ninguna emoción mística. En cambio hace que del cuadro venga sobre nosotros una impresión magnífica de esencial seriedad. No el fervor extático, sino la seriedad es el modo velazquino ante lo religioso, como lo fue ante todo en la vida. El cuerpo de Cristo está pintado de un modo que podríamos denominar «pintura velazquina reducida»— se entiende, reducida a un nivel convencional. Ejecutada mucho antes que la *Coronación de la Virgen* —en 1631-33—, la reducción es menos sabia o menos ingeniosa. Consiste en volver al modelado italiano y al claroscuro de los *tenebrosis*. Velázquez, cuyo don pictórico más propio estriba precisamente en la espontaneidad, es desde sus treinta años un hombre sumamente reflexivo. No se ha contado bastante con la intervención de las reflexiones —es decir, del frío razonar— en su obra. Esta deliberada desviación de su técnica cuando pinta cuadros religiosos o cuando hace retratos del rey o en tantos otros casos, algunos de los cuales seguiremos apuntando, es una de ellas. Otro principio de su manera nos aparece inesperadamente en ese *Crucificado*. Velázquez cree que es preciso colocar cada figura de suerte que ella se sienta cómoda, convencido, y con razón, de que esto produce en el contemplador una impresión de sosiego —el famoso «sosiego» velazquino. Y así vemos con asombro que se las arregla ingeniosamente para que su Cristo esté cómodo en su cruz, lo cual no es débil paradoja. Aprovecha para ello la idea de su suegro Pacheco según la cual los pies deben presentarse descansando en el subpedáneo y clavados

singularmente. Para evitar la expresión de dolor cubre con la melena la mayor parte de la cara y procura que las facciones visibles en rasgos y modo de estar pintados se mantengan en la más discreta convencionalidad. Pero sería un error suponer que por rehuir todo crudo patetismo de dolor y desgarro en la figura del sacrificio, el cuadro carece de patetismo. Lo posee en alto grado, pero de otro género más refinado y sublime —el patetismo de la seriedad.

Otra solución diferente del tema religioso, dentro de su método general en el modo de tratarlo, hallamos en el *Cristo atado a la columna* —o, según hoy se le titula, *Cristo y el alma cristiana*—. Este cuadro plantea bastantes cuestiones a los estudiosos de Velázquez. Nuestro pintor pintó poco y la simplicidad de su régimen vital —permanente adscripción a Palacio— trae consigo que casi todos sus cuadros fueron ejecutados por algún motivo conocido. De aquí que se convierta en un enigma sugestivo el hecho de que no sepamos por qué ni para qué pintó determinado cuadro. El caso de *Las hilanderas*, de que nos ocuparemos, es otro de estos enigmas, bien que mucho más acentuado por la importancia de la obra y la fecha avanzadísima de su creación. No sabemos, pues, ni cuándo ni con qué destino Velázquez pinta el *Cristo atado a la columna*. El modo de su pintura tampoco facilita su fijación cronológica. Es también un caso único en cuanto que es el solo cuadro de Velázquez donde este ha aceptado reproducir el dolor angustiando una faz. Si a esto se agrega que el cuerpo desnudo de Cristo está tratado a la manera clásica de Italia —confusión de tintas, claroscuro acusado y simplificación convencional—, nos encontramos con la obra en que Velázquez hace más concesiones a modos de pintar que desde su primera mocedad había dejado atrás. Sin que quepa precisarlo debidamente, no se puede ver este lienzo sin recordar a Alonso Cano, el más italianizante de los pintores próximos a Velázquez, de cuya adolescencia fue compañero y en cuya amistad continuó. La figura del ángel, fría, seca, desgraciadamente movida, corresponde a la manera de *La túnica de José*, pintada en el primer viaje a Italia. De aquí que algunos supongan que fue allí hecho. Lo más probable es que lo pintase en Madrid poco después de volver. El mejor trozo de pintura es la cabecita infantil. Hubo un tiempo en que se quería ver en ella la segunda hija de Velázquez, Ignacia, nacida en 1621 y muerta pocos años después. Lo que parece indudable es que esa cabeza ha sido pintada originariamente con otra finalidad y hallándose su cuerpo en otra postura. Aquí aparece torpe y violentamente atornillada al cuerpo.

San Antonio Abad y San Pablo el Ermitaño es un cuadro que hasta

hace poco casi todos los entendidos situaban en los últimos años de Velázquez. Loga rompió esta unanimidad sosteniendo que la importancia y el cariz del paisaje, el modo de tratar el árbol lo hacen contemporáneo de los retratos y cuadros de caza. El cielo recuerda el de *Las lanzas*. No es dato desdeñable para fecharlo que fue pintado para la ermita de San Pablo en el Buen Retiro, que en 1634 fue renovada, para ser desafectada pocos años después. Pero hay otras consideraciones que recomendarían volver a la opinión primera. El cuadro es encantador. Hay en todo él una gracia, una libertad, una riqueza de temas y modos que logran lo que en ninguna obra de Velázquez encontramos. Por una vez, nuestro pintor ha querido entregarse al capricho. El cuadro es, en efecto, un capricho. Su tamaño breve, la complacencia con que están pintadas las menudas figuras de ambos santos, la fruición narrativa que lleva a sugerir diversas escenas de la vida del santo en el mismo lienzo, como hacían los primitivos, el trozo de paisaje real entre las rocas y la arbitrariedad de la gran roca en primer término, que no es roca alguna del Guadarrama, todo indica que Velázquez quiso soltar las riendas a una jocundia pictórica insólita en él. Aunque se debe ser muy parco en presumir influencias de formas concretas procedentes de otros pintores en la obra de Velázquez, invitamos a que se compare esa extraordinaria roca con la del cuadro de Salvator Rosa que Michel reproduce en su *Historia del Arte*. Velázquez trató a este pintor en su segundo viaje a Italia.

Hay una dimensión en la obra de arte que, sobre todo en el caso de Velázquez, ofrece sumas garantías para datar cada cuadro. Esta dimensión es la maestría. La maestría es cosa distinta de la genialidad y aun del acierto que la obra represente. Velázquez tenía dotes geniales desde su adolescencia, pero como su estilo era una radical innovación, tuvo que ir logrando en él muy poco a poco maestría. Un buen ejemplo de lo que con esto entendemos es la *Coronación de la Virgen:* no hay un centímetro del cuadro que no rezume maestría, soberana posesión de todos los medios técnicos, plenitud de consciencia, riqueza de recursos. Sin embargo, el cuadro es insatisfactorio. Pero sobre todo él se cierne como una potencia omnipresente la maestría. Pues bien, en *San Antonio y San Pablo* hallamos un máximo nivel de maestría.

RETRATOS

Hemos subrayado anteriormente el hecho extraño de que habiendo sido la fama de retratista —«retratador»— se decía entonces— lo

que hizo que fuese llamado a Madrid mal cumplidos los veintitrés años, sean tan escasos los retratos que de esa etapa sevillana se conservan. Ni siquiera tenemos noticia de otros como la tenemos de muchos posteriores que se perdieron. El *Retrato de hombre* [Museo del Prado], junto a los dos en el grupo anterior mencionados, es todo lo que ha llegado a nosotros. Como el personaje lleva gorguera y no golilla, hay que datarlo antes de 1623, en que el uso de aquella fue terminantemente prohibido. La factura es la más frecuente en su época sevillana: fuerte claroscuro, grave exactitud de valores en la cara, pero pesadamente lograda.

En su primer viaje a Madrid nos hace saber Pacheco que Velázquez hizo un retrato de Góngora. La cosa tiene enorme interés porque, salvo un supuesto retrato de Quevedo, no se tiene noticia de que Velázquez pintase a más escritores contemporáneos. Sorprende que siendo contemporáneo de Calderón, hombre también con frecuente entrada en Palacio, no sintiese nuestro pintor deseo alguno de perpetuar su fisonomía. Verdad es que en su biblioteca —cuyo catálogo poseemos— apenas si había un libro de poesía. Este retrato de Góngora es, sin duda, excelente, pero su contemplación nos deja inquietos en cuanto a su atribución a Velázquez. El motivo es que Velázquez no pintó nunca de esa manera. De su punto de partida, que le era común con otros jóvenes de su tiempo, salen dos vías: una la suya, que es, por lo pronto, pesada de pasta, dura de precisión para captar los alabeos de la carne; otra, casi sin pasta, patéticamente tenue, de tonos más fundidos, prodigiosamente clara. Esta va a ser la característica de Zurbarán en sus obras mejores. No decimos con esto que el retrato de Góngora deba atribuirse a este pintor, pero sí insinuamos que va por otro camino diferente del de Velázquez. Lo mismo cabría decir del *Retrato de hombre*, no reproducido aquí, que hay en el *Institute of Arts* de Detroit.

El retrato ecuestre del conde-duque de Olivares es una de las grandes obras de nuestro pintor y una de las cimas en la historia de la pintura barroca. Hallamos en él todos los atributos del barroquismo que llega, por estos años, a su culminación en toda Europa. La enorme masa del caballo, el enorme cuerpo del personaje, la exuberancia del atuendo, el sombrerazo un poco derribado hacia un lado para que pueda verse la faz, la diagonal de toda la figura, que no solo lo es al plano del lienzo, sino que es diagonal hacia dentro del cuadro, en la tercera dimensión. En fin, el caballo —para que no falte nada— está haciendo piernas. La corveta era la postura ritual del caballo para el barroquismo. Como en todos sus retratos ceremonia-

les, Velázquez reprime su impresionismo, funde más sus tintas. Se halla en la plenitud de sus medios y todo en el cuadro es flúido. El paisaje, aunque sobrio, nos propone lejanías. Todo está en plena aunque cernida iluminación. La posición oblicua de la figura da un gran dinamismo al cuadro. Sorprende que en este retrato ceremonial Velázquez representase de espaldas al personaje. Sin duda, hay precedentes que Velázquez conocía —el *Duque de Feria*, por Jusepe Leonardo; el *Marqués de Balbi*, de Van Dyck, en Génova. Pero el cuadro de Leonardo es un cuadro de batalla y el general aparece solo como un elemento de él. Aquí se trata de una figura exenta; la batalla es solo fondo decorativo y sugestión. Quien sepa ver en Velázquez hasta qué extremado punto era reflexivo y lleno de ingeniosas astucias buscará la explicación de tan extraña postura en las condiciones físicas del conde-duque. En efecto, si comparamos este retrato con los que había hecho del mismo personaje —el más poderoso de España— en 1624 y en 1627 caemos en la cuenta del peculiar problema que planteaba a un retratista la nariz chata del conde-duque. Era una nariz impresentable, como se ve en el retrato más íntimo que a última hora, poco antes de ser desterrado el ministro, le hace Velázquez, donde además la falta de dientes da a su faz el aspecto de un murciélago. Es de una cierta comicidad observar cómo en el retrato de 1624, recién llegado a la Corte Velázquez y tímido por tanto, le inventa una nariz tolerable que al ser pura invención está mal pintada. En el de 1627 la nariz es otra, pero tampoco es la auténtica. En un retrato solemne, «histórico», como el ecuestre no cabía mentir en esa forma. Astutamente Velázquez descubre que visto desde detrás y de lado el rostro deja menos acusada la base roma de la nariz. Era forzoso algún ingenioso artificio, porque, como hemos dicho, se trataba de un retrato «histórico». En él se solemniza la feliz defensa de Fuenterrabía que valió al conde-duque el bastón de mariscal. Por supuesto, el conde-duque no estuvo en Fuenterrabía, cuya defensa se debió propiamente al denuedo de los guipuzcoanos. Por eso pareció entonces ridículo que se honrase por ello a quien tan poca parte en el triunfo había tenido. En la carta de un jesuíta leemos que se ha hecho con el conde-duque lo que con el marido en la *couvade* de los vascos: la mujer pare, pero el marido es el que se mete en la cama y a quien le dan torrijas.

En el mismo año 1638 Velázquez pintó al joven duque de Módena, de visita en la Corte madrileña y que tenía veintiocho años. La suerte colocaba ante el pintor una figura de gran belleza varonil y de sobra interesante. Porque el duque, como poco después pudo verse, era

hombre complicado y retorcido. La cara, de tres cuartos, está pintada con una simplicidad, una exactitud prodigiosas. Además ha logrado Velázquez sacar fuera lo que había en este alma llena de intrigas. La coraza ha sido pintada severamente para no restar atención al rostro. Otro retrato ecuestre del mismo personaje se ha perdido.

En el retrato del escultor Martínez Montañés la técnica empleada en construir esta noble cabeza de hombre que entra en la ancianidad es sumamente avanzada. El escultor murió en 1649 y el cuadro debió ser fechado muy pocos años antes.

En el *Retrato de un joven* [Munich] y en el *Retrato de hombre* [Apsley House] hallamos otras dos figuras interesantes. La primera —que no ha sido concluida— datada hacia 1626 y la segunda en 1632. ¿Quiénes fueron los modelos? Lo ignoramos por completo.

Otro carácter sorprendente en la obra de Velázquez es la escasez de retratos femeninos. Siempre han sido menos frecuentes en la historia de la pintura los retratos de mujer que los de hombre, sobre todo hasta el siglo XVIII, pero la desproporción en el caso de Velázquez es extrema. Sabemos ciertamente de algunos que se han perdido, como todos los ejecutados en Italia, entre los cuales estaba la cuñada del papa, Olimpia Maldachini. Todos los aficionados a Velázquez lamentan muy especialmente que haya desaparecido el retrato de la duquesa de Chavreuse, la inquieta Rohan que había venido a la Corte de España huyendo de la de Francia. Consta que la representó vestida al estilo francés.

Un poco más de adverso destino y habría tal vez desaparecido también el lienzo de la colección Wallace *Mujer con un abanico*. Entonces diríamos que Velázquez no era capaz de hacer un retrato de mujer que pudiera emparejarse con sus retratos varoniles. Pero la existencia de este maravilloso retrato, uno de los trozos de pintura más perfectos que existen, nos deja confundidos. Es un cuadro severo de color, al gusto más íntimo de Velázquez —pardos, negros, olivas, blancos azules, blancos marfil. Solo, como por contraste, una manchita bermellón bajo el lazo, que no se sabe por qué está allí. La carnación es de una suavidad, de una justeza de valores que en la cara de la figura no ha necesitado acudir a la más mínima sombra. La colocación de la figura es de una naturalidad insuperable y, a la vez, las manos rezuman garbo. La verdad es que no se sabe quién fue el modelo. Cierta semejanza con un lienzo solo esbozado en que una mujer está cosiendo y el hecho de que la persona no es de elevada condición social —ni real ni noble— han inducido a pensar que se trate de la hija de Velázquez, Francesca, casada con su discípulo Mazo mucho antes

de ser pintado este retrato. El cuadro es datado en 1648 por toda su técnica, lo que correspondería a la edad que la figura representa: treinta años. Pero es muy dudoso que se puede ver en ella el símbolo de la mujer española. La frente ligeramente abombada, los ojos algo saltones y muy separados hacen pensar más bien en una portuguesa. Y no conviene olvidar demasiado que Velázquez era portugués.

VELÁZQUEZ EN ITALIA

Después de su triunfo en Madrid y ser nombrado pintor del rey a los veintitrés años, el acontecimiento más importante en toda la vida de Velázquez es la visita que Rubens, en la culminación de su fama, hizo a Madrid en 1628-29. Venía el flamenco enviado por la archiduquesa Isabel Clara Eugenia para fines diplomáticos en relación con Inglaterra. En Madrid parece que apenas trató con más artista que Velázquez. La relación fue continua e intensa durante varios meses. Por vez primera se encontraba Velázquez con un gran artista extranjero a quien el arte había dado una situación social de máximo relieve. Su presencia produjo una súbita ampliación de horizontes en la existencia de Velázquez. Madrid, aunque era la Corte de un gran imperio, gozaba de una vida provinciana y hermética. El influjo de Rubens sobre el joven Velázquez —no contaba este aún treinta años— ha de buscarse más en la visión general de la vida que en materia pictórica. Tal vez esta se reduce a hacer más clara su paleta, a hacer intervenir grandes espacios, lejanías en el cuadro y a suprimir los betunes que Velázquez conservaba de su etapa tenebrosa. Pero el efecto más decisivo fue moverle a visitar Italia. Apenas Rubens deja Madrid, Velázquez embarca en Barcelona con destino a Génova en las galeras que llevan al marqués de Spínola. Velázquez encuentra a los pintores caravaggistas como Caracciolo y Máximo Stanzione y al compatriota José Ribera, el *Spagnoleto*.

La presión del arte italiano con sus grandes composiciones obliga a Velázquez a intentar algo parecido y pinta *La túnica de José* y *La fragua de Vulcano*. El primero es el cuadro velazquino menos logrado. Las figuras no logran unirse, articularse en la unidad de una escena. Mientras la parte izquierda del cuadro es un buen trozo de pintura, de un Velázquez en tono menor, la parte derecha es convencional y no logra hacer presentes las figuras. En los desnudos hay grandes concesiones al clasicismo.

La fragua de Vulcano, aunque es también un cuadro de tonos ensor-

decidos —estas dos obras italianas de Velázquez difieren en ello del resto de su obra—, es, en cambio, un magnífico cuadro, de gran originalidad y en que se logra no solo una composición unitaria, sino que todo en ella reproduce una situación instantánea. Apolo hace saber a Vulcano su desgracia matrimonial. Es la primera mitología de Velázquez y para ella vale lo dicho en la introducción general.

En su segundo viaje, en 1649, Velázquez ha llegado en España al máximum de su fama y en todo el mundo es conocido, pero no tanto como pintor, sino en cuanto amigo del rey. Va esta vez con el encargo de comprar cuadros, y no regresará hasta 1651. En este viaje Velázquez no pinta ningún cuadro grande y no parece que pudiese ya recibir influencia alguna nueva. Pinta muchos retratos. Por lo pronto el de su criado el «moro» Pareja, donde da suelta a su propia manera en pleno desarrollo —lo que se llamó «pintar a borrones», «pintar con manchas distantes», «manera abreviada»— en suma, impresionismo.

Esta audaz manera no se detiene ahora ni siquiera ante un modelo como el papa Inocencio X. No existe retrato más aéreo, más suscitador de presencia. El personaje no tenía fisonomía muy grata, pero todo lo que en él había —lo que era digno y lo que era menos digno— se halla patente en el lienzo.

Un inesperado don nos ha dejado este segundo viaje a Italia: dos paisajes de la villa Médicis, en que vemos cómo el arte velazquino que consiste en el retrato generalizado a medio universal de la pintura, acierta a retratar un jardín en dos instantes diferentes, *El mediodía* y *La tarde*. Adviértase que aun en paisajes como estos, que no son fondo, sino protagonistas del cuadro, Velázquez sigue su preferencia por la paleta baja, verdes oscuros y olivas, blancos mates, negros.

MITOLOGIAS

En la introducción general se ha sugerido una definición de cómo Velázquez afrontaba los temas mitológicos que el contorno y concretamente el rey le demandaban. Velázquez logra ante estos temas que, tomados de frente, serían la negación de su idea de la pintura, salvar la realidad y negar la fantasmagoría, sin ser infiel a ella.

Marte y *Mercurio y Argos* son los dos ejemplos más banales, menos interesantes de este recurso velazquino ante la irrealidad de lo mitológico que es buscar lo que podríamos llamar su logaritmo de realidad.

El *Mercurio y Argos* muestra un acusado sentido para lo dramático, en contraposición con el modo satírico de tratar el tema de *Marte*. El erudito alemán Justi sugiere que, para la figura de Argos, Velázquez ha tenido presente el *Gladiador moribundo* de la villa Ludovisi, de Roma. De esta escultura había adquirido el pintor una reproducción para el Alcázar de Madrid.

Cómo Velázquez sabe fundir en una admirable unidad la fábula y la cotidianeidad se patentiza de la manera más inequívoca y convincente en *La fragua de Vulcano*, pintada en Italia y aún de forma más clara e impresionante en una de sus obras últimas, *Las hilanderas*.

LAS HILANDERAS

Son *Las hilanderas* el más glorioso ejemplo de cómo Velázquez trataba los temas mitológicos. De él hemos tratado ya en la introducción. Para muchos, el lienzo de *Las hilanderas* es la cima de la obra de nuestro pintor. En la plenitud de sus medios, Velázquez se eleva sobre las mismas limitaciones de su manera, aceptándolas y, a la vez, dominándolas. Así ha conseguido pintar un cuadro que es al mismo tiempo, algo italiano, algo holandés y todo suyo. Por lo demás su creación es enigmática. Es la postrera obra grande de Velázquez y suele datarse en 1657. Ahora bien, obra de tan grandes designios no parece que fuese pintada para Palacio, sino que la hallamos en el inventario de un doctor Arce, aposentador como Velázquez, descubierto recientemente por la señora Caturla. El doctor Arce debía de ser gran aficionado a la pintura y devoto coleccionista de cuadros, pero esto no explica de ninguna manera que Velázquez pintase para él obra de tanto empeño. En el inventario aparece con el título de *Minerva y Aragne*. Sin embargo, las medidas no coinciden con las del cuadro que llamamos *Las hilanderas* ni siquiera acudiendo al recurso, con tanta ligereza y frecuencia empleado, de suponer que le fueron agregadas tres fajas de lienzo, arriba y a los lados. No es verosímil que Velázquez acomodase en la breve área de lienzo que así quedaría tantas figuras, cinco de ellas nada escasas de tamaño. Sobre todo es inconcebible que el «escenario» luminoso del fondo no hubiera desde luego poseído su medio punto.

En 1625 Ambrosio de Spínola, marqués de los Balbases, consigue rendir la plaza fuerte de Breda, una de las claves estratégicas de los holandeses. En 1634-35 Velázquez perpetúa la escena en que el general victorioso recibe la llave de la ciudad que le entrega Justino de Nassau, hermano de Mauricio de Orange. Es uno de los cuadros más populares en la historia de la pintura y ha de reconocerse que es siempre joven. Este lienzo nos cuenta innumerables cosas; es todo él magnífica unidad y es, a la vez, un hervidero de anécdotas. Cada figura nos narra una historia. El número de figuras es enorme y todas ellas sorprendidas en un movimiento. Pero esta pululación de inquietudes es dominada por un increíble reposo que paradójicamente proviene de la fidelidad con que todo lo que en el lienzo hallamos está sometido a la representación de un instante. Pocas veces aparece en forma tan acusada y triunfadora la gran idea de Velázquez: eternizar el instante.

La arquitectura del enorme cuadro es sencilla. Dos masas de figuras, a la izquierda de cuerpos enteros, a la derecha solo de cabezas sostenidas pictóricamente por el ingente cuerpo de un caballo y, en medio, una muesca, el fondo de la U velazquina donde, como no podía menos, hay un rompiente luminoso. A la derecha, veintiocho lanzas —lo que los españoles de entonces llamaban «picas»—, se alzan enhiestas casi hasta el término superior del cuadro. Salvo cuatro de ellas todas son verticales. La ocurrencia es audacísima porque era acumular una serie de líneas perpendiculares en el cuadro. Pero el caso es que de esas lanzas vive el cuadro. Ellas engendran la quietud en esta escena inquietísima. Por decirlo así clavan la movilidad exuberante de los personajes. Se han buscado innumerables precedentes a estas lanzas geniales. Porque, claro está, que se han pintado muchas veces lanzas o armas semejantes en lo alto, pero todas las precedentes más bien hubieran impedido —de tenerlas muy presentes Velázquez— que se le ocurriera a este tan original e incomparable modo de darlas al aire. Mengs dice que están mal pintadas. No entendemos bien por qué, pues no es presumible que se refiera a que una de ellas, cruzada por otra, produce una ilusión óptica que parece encorvarla.

Hay en este cuadro una riqueza de cromatismo insólita en Velázquez. A pesar de su tizianismo, nuestro pintor no cree mucho en el color. De cuando en cuando, a lo largo de su obra, dispara espléndidas andanadas de cromatismo, como en este caso. Con frecuencia, porque

la nulidad del tema —el principito nulo, la nula princesita— reclamaban alguna compensación. Pero cuando opera a su sabor depaupera a voluntad su paleta. Pero su tendencia a hacer predominar la gama fría implica descreimiento en el color; pero no para en esto: llega a contentarse con el blanco, el negro, el gris —que dan a una etapa de su pintura una unción plateada— y hasta el renegrido verde.

Estas «picas de Flandes», arma característica de los famosos tercios, eran entonces una obsesión para los españoles, tanto positiva como negativa. Ellas sostenían el imperio de España, y, a la vez, costaban más dinero del que España podía gastar. Pocos años después de pintarse ese cuadro en una batalla dada en Alemania, las picas se encendieron y las puntas eran llamitas. Referimos esto como ejemplo de que este arma había llegado a ser el símbolo del misticismo nacional.

PRINCIPES, ENANOS, BUFONES Y LOCOS

Velázquez vivió casi toda su vida —y murió en 1660, a los sesenta y un años— en Palacio. Allí tuvo su morada y allí tuvo su taller. Como su destino en cuanto artista fue pintar lo que tenía delante, Velázquez pintó lo que más principalmente había en Palacio: la familia real y el tropel de monstruos que vagaban a toda hora por las galerías y aposentos.

De Felipe IV hizo hasta treinta y cuatro retratos y la fisonomía exangüe de este monarca pasa una y otra vez a nuestros ojos primero en su juventud, casi adolescente, luego en su madurez y al fin, como en los de 1655 (Museo del Prado) y 1656 (The National Gallery), en las cercanías de la ancianidad. Salvo en el retrato de Fraga, aparece siempre del lado derecho y casi en el mismo ángulo, la cara. Era esta sumamente inexpresiva pero digna y no incorrecta de rasgos. Como hombre, Felipe IV era un fin de raza y por lo mismo sorprende que en cuarenta años de reinado, no se le sorprenda en un gesto, en una palabra indebidos. Los historiadores acostumbran a ser injustos con él por la flojedad de su gobierno que le hizo entregarse al conde-duque de Olivares. Pero acaso no había en España ningún otro hombre con alguna capacidad de gobernante. Al menos los contemporáneos pensaban así y lo hacen constar de la manera más expresa.

Estos Habsburgos vestidos de negro al uso español —tanto el rey como sus dos hermanos— pertenecen, gracias a Velázquez, a la galería de ilustres fantasmas que viven en la memoria europea.

Velázquez que tenía el genio de la elegancia —incluso en el modo de vestir su propia persona— ha sabido conservar en sus lienzos la que estos hombres efectivamente poseían. Los retratos de caza del rey y del cardenal infante, su hermano, revelan en qué medida nuestro pintor sentía la distinción de una postura y de un traje.

El retrato de Fraga es una excepción que dio lugar a una de esas fiestas de color que, de pronto, Velázquez nos ofrece. El rey, por una vez, va a la guerra y se viste de militar, es decir, como un pájaro de las Indias, todo colores. Velázquez juega con el gris que da el plata, con el rosa, con el bermellón. Parece que fue hecho en poquísimo tiempo y en un local tan miserable, que fue preciso abrir en el muro una puerta para que el rey y el pintor pudieran entrar.

Otra figura que reiteradamente pinta es el hijo del rey, el príncipe Baltasar Carlos. Aparece de tres o cuatro años —en la colección Wallace— y le volvemos a ver en su crecimiento hasta su temprana muerte, de cazador y a caballo. Se advierte, sobre todo en el último retrato, la complacencia con que Velázquez construye con sus pinceles aquella bellísima cara infantil y, a la vez, lo bien que la conocía. Al pintarle a caballo quiso magnificarle y hace que dé corvetas su jaquita sobre un amplísimo fondo con la Sierra de Guadarrama. Este caballo, sin embargo, no le salió muy bien.

De la reina Mariana de Austria y de la princesa Margarita sacó todo el partido posible haciéndolas consistir en unos luminosos y enormes trajes y en unas manos deliciosamente sugeridas, que rostenían un pañuelo finísimo, transparente, prodigiosamente reproducido.

Es frecuente hallar en los escritores duros ataques a Felipe IV porque albergaba en su Palacio y sustentaba a enanos, locos y bufones. Pero esta censura no está justificada. En la mayor parte de las Cortes entonces se hacía lo mismo y algunos de los monstruos del Alcázar madrileño vinieron de otros palacios ultrapirenaicos. Era ciertamente un arcaísmo —los Palacios suelen cultivarlo—, una continuación ya extemporánea de un gusto que floreció en el siglo XV. La mayor parte de estos engendros y desdichados no tenía ocupación determinada y es seguro que con extrema frecuencia se filtraba en el estudio de Velázquez. Para este representaban el modelo ideal. Podía, al retratarlos, dar suelta a sus ensayos de técnica pictórica y por eso son, en este sentido, tal vez lo mejor de toda su obra. La miseria del personaje obligaba a atender a la pintura. Además, Velázquez que, según los que le conocieron, era de temperamento melancólico, no creía que los valores convencionalmente loados

—la belleza, la fortaleza, la riqueza— fueran lo más respetable del destino humano sino que más allá de ellos, más profundo, más conmovedor se hallaba el valor —más bien triste y aun dramático— de la simple existencia. Y eso, la simple existencia, es lo que le interesaba reproducir con sus pinceles. De aquí que el carácter negativo de sus monstruos se le transmutase en un valor positivo.

LAS MENINAS O LA FAMILIA

Se ha dicho de Velázquez que era un hombre de pocas ideas. No se entiende bien lo que con ello se quiere decir. Probablemente la observación se origina en que no se sabe ver cuáles son las ideas de un pintor naturalista. Velázquez pintó poco porque no sintió nunca su arte como un oficio, pero cuando se repasa su obra desde el punto de vista de la originalidad, de la fertilidad en el modo de hallar nuevos temas o nuevas maneras de tratar los usadizos, nos sorprende caer en la cuenta de que no ha habido pintor con más ideas. Casi cada uno de sus lienzos es una nueva idea. Velázquez, salvo en los retratos reales, no se repite nunca. Y el hecho incuestionable es que sus tres grandes cuadros —*Las Lanzas*, *Las Meninas* y *Las hilanderas*— ron tres creaciones imprevistas en la pintura y que revelan el más genial poder de invención.

Las Meninas es el ejemplo extremo de ello. La idea de exorbitar o monumentalizar en un gran lienzo una escena cotidiana de su taller palatino y hacer de este modo lo que Justi ha llamado «el cuadro ideal para un historiador» es, de puro sencilla, fabulosamente sublime. En Palacio reinaba, además de Felipe IV, el aburrimiento. Lope de Vega, temperamento nada palatino, hombre de la calle, nos dice que «en Palacio hasta las figuras de los tapices bostezan». Había, sin embargo, un aposento donde siempre podía esperarse encontrar ocasión para la tertulia, para presenciar algún espectáculo menos sólito; era el taller de Velázquez. A él iba con suma frecuencia el rey y, a veces, con él la reina. Allí iba la princesa Margarita con sus «criadas» o azafatas. Nos hallamos en 1656, tres años antes de morir el pintor. Velázquez trabaja en un cuadro cuyo asunto desconocemos. El rey y la reina están en el taller y sus figuras —otra ingeniosa idea— se reflejan en un espejo. Las criadas de la princesa, jóvenes de la nobleza, atienden a la real niña. Dos monstruos —una criada obesa de origen alemán, a quien llaman Maribarbola y un enano italiano, Nicolasillo Pertusato—, entretenían a las damitas.

Una señora vagamente monjil —una «dueña»— y un «guarda-damas» vigilan el grupo infantil. Al fondo, un empleado de Palacio, director de la fábrica de tapices y pariente de Velázquez, don José Nieto, abre una puerta por donde el sol intenta una invasión. Nada más. Pura cotidianeidad.

Cuando en Palacio se hablaba del cuadro solía denominársele *La familia*. No ha sido bien entendido este nombre por no haberse tenido en cuenta que las clases superiores usaban aún el vocablo «familia» en su sentido original que viene de *famulus*, «criado» y significaba, por tanto, más que la unidad de padres e hijos una unidad de mayor amplitud en que ocupaban el primer término los «criados». Pero a su vez «criados» significaba los servidores en cuanto que han sido, en efecto, criados en la casa. En este cuadro, pues, los protagonistas son las muchachas que sirven a la princesa y los enanos adjuntos con la pareja de ambos sexos que los cuida. Por aquellos años existía un cierto bilingüismo castellano-portugués en los círculos aristocráticos y literarios, especialmente en Palacio. Portugal perteneció a la corona de España hasta pocos años antes de pintarse este cuadro. De aquí que se le llamase también *Las Meninas* —hoy diríamos «las señoritas», sean nobles o de la burguesía.

La infanta Margarita es el centro pictórico del cuadro por su traje blanco y oro, sus cabellos áureos, su tez blanca empapada de luz. Pero, repetimos, el sentido de este cuadro no es hacer un retrato de la princesita. Basta compararlo con el que en la misma fecha le hizo y que está en la Galería de Viena. Este retrato, como casi todos los reales, ha sido hecho reteniendo Velázquez su modo impresionista. En *Las Meninas*, por el contrario, la infanta, al igual que las demás figuras, está solo sugerida con pigmentos sueltos que dan valor atmosférico a carne y trajes, pero no se ocupan de precisar.

En este lienzo, Velázquez acomete plenamente el problema del espacio —de un espacio no abstracto y de pura perspectiva, sino lleno de cosas en cuanto que estas impregnan el aire.

Conviene señalar brevemente las relaciones de Velázquez con el espacio una vez que abandona la manera de los tenebrosos. Hay gran probabilidad de que fue Rubens quien le hizo apreciar el encanto que da a un cuadro lo que podemos llamar «apertura hacia espacios», que él mismo había aprendido en Tiziano y luego perfeccionado y acentuado. Pero esos espacios hacia los cuales se abre el cuadro no son espacio real, presente; son alusiones a la espaciosidad, referencias a ellas. Estos son los espacios que Velázquez pondrá detrás de sus retratos reales. No tienen unidad propiamente pictórica

con la figura. Esta ha sido pintada en otro espacio —el del taller, que en el cuadro es sustituido por un espacio ideal con el carácter de tela de fondo. Espacio y figura se son de este modo externos y extraños uno a otro. Que en Velázquez los telones de paisajes recuerden los rasgos de la Sierra de Guadarrama en las líneas como en la tonalidad de color, no quiere decir que él se propusiese pintar un espacio real. El ejemplo más lucido de este método se halla en las lejanías, clara pero convencionalmente iluminadas, que aparecen tras de las figuras de *Las lanzas*.

Solo en *Las Meninas* y en *Las hilanderas* se propone Velázquez *retratar* también el espacio real en que las figuras están sumergidas.

En muchos cuadros de Velázquez hay una presencia de lo atmosférico. Se ha dicho que pintaba el aire. Pero este efecto no tiene nada que ver con su modo de tratar el espacio. Este «aire en torno» lo tienen sus cuadros incluso cuando estos no tienen espacio en torno a la figura e incluso, como en el *Pablillos*, donde ni siquiera tienen fondo.

El ambiente aéreo proviene en Velázquez de las figuras mismas y no de su contorno, espacio o ámbito.

El «naturalismo» de Velázquez consiste en no querer que las cosas sean más de lo que son, en renunciar a repujarlas y perfeccionarlas; en suma, a precisarlas. La precisión de las cosas es una idealización de ellas que el deseo del hombre produce. En su realidad son imprecisas. Esta es la formidable paradoja que irrumpe en la mente de Velázquez, iniciada ya en Tiziano. Las cosas son en su realidad poco más o menos, son solo aproximadamente ellas mismas, no terminan en un perfil rigoroso, no tienen superficies inequívocas y pulidas, sino que flotan en el margen de imprecisión que es su verdadero ser. La precisión de las cosas es precisamente lo irreal, lo legendario en ellas.

En cuanto a su modo de tratar el espacio en cuanto tal, es decir, su profundidad, habría que decir, aun arrostrando la paradoja, que es un modo más bien torpe. No obtiene la dimensión profunda mediante una continuidad, como Tintoretto o Rubens, sino, al revés, merced a planos discontinuos. En general, emplea tres: el primero y el último luminosos, sobre todo este último, buscando pretexto para «rompientes» de luz. Entre ambos intercala un tercer plano oscuro, hecho con siluetas sombrías, que entristece sus cuadros y en que, por cierto, se ha cebado más la faena mordiente del tiempo.

En *Las lanzas* sorprende ese telón intermedio de figuras arbitrariamente oscuras y sordas de color. En *Las hilanderas* hace el mismo

servicio la criada que en medio recoge ovillos o copos y todo lo que hay en su plano. En *Las Meninas* representan esta función de ensombrecer la dueña y el guarda-damas, y el ritmo de luces y muros ciegos.

Está, pues, obtenido el espacio en profundidad mediante una serie de bastidores como en el escenario de un teatro.

PAISAJE DE GENERACIONES(1)

La tabla adjunta habrá de ser consultada muchas veces durante la lectura de este libro y solo al cabo de esa lectura podrá verse con suficiente claridad lo que me propongo presentándola al lector en el momento en que voy a comenzar a hablarle de Velázquez.

Cuando tenemos plantado ante nuestra curiosidad un hombre del pasado, sea grande, sea minúsculo, y queremos de verdad averiguar quién fue, lo primero que necesitamos hacer es darle un empujón y echarlo al agua, sumergirlo en la corriente del tiempo histórico.

Hay para ello una razón rigorosísima. El intelecto en su ejercicio espontáneo petrifica cuanto contempla, lo aisla y lo deja rígido, lo convierte en estatua. Cuando lo que contemplamos es piedra no hay incongruencia. Por eso ha sido relativamente fácil construir la ciencia astronómica. Las estrellas son piedras y a pesar de ser los objetos espacialmente más distantes del hombre, son los más próximos a su intelecto, potencia petrificante, que como la dejemos operar a su gusto hará de cualquier cosa una estrella. De aquí, viceversa, que lo más remoto del intelecto humano sea precisamente el hombre mismo porque es lo menos mineral que existe. La realidad del hombre es su vida, no su vida somática sino su *bios*, su vida como destino y esta es puro movimiento.

Recordemos que el vetusto y venerable término filosófico «rea-

(1) Este capítulo, hallado entre los papeles del autor, se publica por primera vez en este tomo VIII de *Obras completas*. Redactado, probablemente, hacia 1944. Según apuntes del autor corresponde a uno de los primeros capítulos de su proyectado libro sobre Velázquez, y acompañaría a la tabla de generaciones —publicada en 1947— que al final se reproduce. La restante labor de Ortega en torno al tema se conserva en fichas cuya eventual edición se hará ulteriormente, pero acusa que el trabajo premeditado consistiría en un libro importante en la producción del autor.

lidad» —*realitas*— no significa la *existencia* de algo sino aquello en que ese algo consiste o como quisiera yo que se dijese en español, su *consistencia*. Pues bien, el hombre, la persona humana no consiste en su cuerpo ni siquiera en su alma: cuerpo y alma son solo dos sistemas de mecanismos, físico el uno, psíquico el otro (1), con que el hombre se encuentra y con los cuales tiene que arreglárselas, bien que mal, para ser hombre. La prueba de ello es que dado un cuerpo y dada el alma en él infusa no está dado nada, absolutamente nada de lo que en ese hombre solemos considerar como específica y propiamente humano. En efecto, no está dado qué creencias e ideas tendrá ese hombre, qué cosas estimará o rechazará, qué equipo de instrumentos y técnicas tendrá a su disposición, cuáles serán sus ocupaciones, sus entusiasmos y sus sufrimientos. Para hacer ver hasta qué extremado punto es esto verdad, advirtamos que dado el cuerpo de un hombre no está ni siquiera dado qué sufrimientos corporales tendrá con probabilidad que arrostrar. El repertorio de sus dolores depende del repertorio de analgésicos que en su tiempo existan. La realidad o consistencia del hombre le viene dada, pues, no por su cuerpo ni por su alma sino por su tiempo. O dicho con otro giro: el hombre, la persona no tiene una realidad o consistencia que en absoluto le sea propia, que la traiga y aporte de suyo al existir, que la posea en forma exenta y por sí mismo, sino que es eso que es porque la vida humana había adoptado una cierta figura a la fecha en que él nació.

Esa figura de vida está constituida en su mayor porción por formas de ser hombre vigentes en el tiempo y en la sociedad donde es educado y en que su existencia transcurre. El hombre no nace en la rama de un árbol, como la breva, sino dentro de una sociedad adscrita a determinado territorio, dentro, pues, de lo que llamo un «espacio social». Ahora bien, la sociedad, en todo instante por el cual seccionemos su duración, está constituida por un conjunto de usos, esto es, de modos de pensar, de sentir, de comportarse que son predominantes, que tienen el carácter de «establecidos», que poseen «vigencia colectiva» y, por ello, se imponen automáticamente a todos los individuos que en ese «espacio social» existen (2).

---

(1) Pacto aquí con lo usado, pero ni hay cuerpo ni psique.

(2) Aunque la economía de este libro excluye que nos demoremos en el desarrollo de los grandes temas que integran una teoría del hombre, de la sociedad y de la historia, importa mucho que el lector entienda bien lo que llamo «vigencia colectiva» porque con este nombre designo un fenómeno fundamental, incuestionable y sumamente estricto. Cuando del uso

La porción de su consistencia que no viene al hombre de los usos imperantes en su tiempo, le llega de formas de vida que encuentra en algún otro individuo o que él mismo inventa. Ambos casos significan lo mismo: sea él, sea el otro se trata de auténtica creación personal. Pero vamos quedos. En primer lugar, esto lejos de contradecir la tesis antecedente de que el hombre no tiene de suyo consistencia, no hace sino remacharla. Porque si aún esta porción de ella que no le es, sin más, insuflada mecánicamente por su contorno, es una creación, quiere decirse que no la trae, que no viene dada con él sino que necesita fabricársela dentro ya de su vida. Pero, en segundo lugar, esa invención o creación personal se la fabrica teniendo en cuenta, aprovechando o corrigiendo las vigencias colectivas, y aún en el caso de más extremada originalidad se limita a producir nuevas combinaciones con las formas que hay ya en el horizonte. Muy especialmente cuando lo que el individuo hace es contraponerse a tales o cuales vigencias de su tiempo, queda manifiesto hasta qué punto está adscrito a este y vive de él. Si esas vigencias no se tuviesen ahí su contraposición, su antagonismo se evacuaría y no tendríamos nada. Cuando decimos, pues, que el hombre recibe su realidad del tiempo o época en que vivimos es indiferente que coincida o contrarreste los usos entonces reinantes. De uno u otro modo, a él está consignado para consistir y no solo para existir. Hasta tal punto es radical la dependencia cronológica a que nos referimos.

Pero ahora viene lo más fuerte. Porque no solo acontece que el individuo carezca por sí de realidad y necesite que su tiempo se la proporcione, sino que «su tiempo» tampoco la tiene de suyo, antes bien, la inmensa mayoría de sus usos, por tanto, de su consistencia humana, le viene de «otro tiempo» anterior y aún lo que puede considerar como nuevo y «suyo» ha surgido *en vista* de lo que hasta entonces se ha usado. De suerte que así como el hombre—para ser hombre—está consignado a una época, esa época está, a su vez, consignada a otras precedentes. No ha habido ninguna que empiece «desde el principio». Todo tiempo humano vive de otros anteriores, procede de ellos y sea en pro, sea en contra, significa su continuación. Pero entiéndase bien el término. Cuando de una cosa decimos que es continuación de otra, no decimos que sea igual a esta, sino, al contrario,

---

digo que le es propio tener «vigencia», aludo a estos dos hechos clarísimos: que todo individuo *determinado* encuentra ante sí el uso imponiéndosele con eficacia tal que si él no quiere aceptarlo no tiene más remedio que arrostrar las penosas consecuencias de su insumisión y, en el caso mínimo, tendrá que gastar especiales esfuerzos para eludirlo.

que es distinta —por ello es otra—, pero que su novedad, su distintivo está hecho de referencias positivas o negativas a aquella. Si en esos tiempos de antes se hubieran los hombres —individuos y sociedad— comportado de otra manera, la consistencia del presente en cuestión habría sido diferente. Pero lo propio pasa a esos tiempos anteriores y así sucesivamente hacia atrás. De modo que el hombre y su tiempo reciben su realidad de toda la corriente histórica anterior, la cual podía íntegramente haber sido otra.

Aquí topamos —aún resuelto como estoy a no meter al lector en los tremendos entresijos del gigantesco asunto— con lo más sorprendente y azorante en la condición del hombre, a saber: que toda vida humana podía haber sido radicalmente otra de la que fue o es. Cada uno de nosotros sería distinto del que resulta ser si hubiera nacido en otra época, pero esa y todas las épocas serían también distintas si la marcha de la humanidad se hubiera iniciado de otro modo o en cualquier instante hubiese tomado otro rumbo, del que, en efecto, tomó. Porque el caso es que esos otros modos o rumbos del comportamiento humano fueron perfectamente posibles. Esto significa muchas y muy graves cosas entre las cuales solo importa aquí recalcar que nada humano es eso que es por alguna razón absoluta *sino* por la meramente relativa de que *antes* otro hecho humano de contextura determinada había acontecido. Es, pues, esencial a toda forma de vida humana *provenir de* otra. Pero ella misma no es tampoco definitiva, sino que se va transformando en una tercera y nueva forma que desarrolla lo que en su interior germinaba, que completa sus limitaciones o, más radicalmente, se inspira en su negación. La realidad humana es, por tanto, incesante metamórfosis y consiste siempre en un movimiento que proviene de algo antecedente y va hacia algo subsecuente.

De aquí que en la contemplación de un hecho humano nada hay más incongruente que verlo como algo quieto y aislado. Esta es la óptica del geómetra. Pero hay que aprender una óptica opuesta, la del historiador. Ver algo históricamente es *verlo en marcha*, proviniendo de una cosa anterior y yendo hacia otra posterior. La pupila de la historia no se detiene nunca, sino que pendula sin cesar hacia adelante y hacia atrás, asimilándose de este modo a la realidad que contempla, la cual es, en efecto, un *venir de*, un *ir hacia* —y no es otra cosa.

De tal modo se está lejos de entender lo que esto significa que parece una perogrullada y se interpreta superficialmente. No se advierte que significa lisa y llanamente, esto: que la humanidad no es una especie, sino una tradición, que el modo de ser del hombre es

distinto del de la piedra, la planta, el animal y Dios, porque es *ser en una tradición*. Por supuesto, es indiferente que este o el otro individuo quiera ser tradicionalista o quiera ser revolucionario. Ni más ni menos en uno que en otro caso, quiera o no, es en tradición (1).

La movilidad sustancial del hombre que aquí se afirma no es la movilidad de su existencia en virtud de la cual él mismo y todo en él aparece en un instante y desaparece en otro. Esta manera de ser temporal queda extrínseca a su realidad, a lo que él es mientras existe. También el animal es transitorio y, sin embargo, su consistencia, que es la de su especie, es permanente, es la misma en el primer tigre y en el último tigre. La hipótesis transformista supone que una especie se convierte en otra, pero esta nueva especie no vive en tradición con la que le dio origen, no vive en vista de esa especie antecedente, sino como si fuera ella la primera especie.

Es, pues, esencial a toda forma de vida humana provenir de otra y en este sentido el individuo consiste en una tradición y fuera de ella no es nada. Mas es preciso que tomemos en serio eso de «provenir». Cuando hablamos de que un estilo pictórico proviene de otro... (2).

(1) Cuando digo que el individuo humano consiste en una tradición no afirmo, sin más, que esa tradición sea una, esto es, única. Queda abierta la cuestión de si lo humano se ha iniciado independientemente en distintos puntos del planeta y con formas diferentes. Siempre acaecerá que cada individuo recibe su consistencia de una de esas tradiciones. Tampoco prejuzgo nada sobre si aún supuesta esa pluralidad de tradiciones, será forzoso o no que acaben estas por integrarse en una tradición única, planetaria como parece acaecer en los últimos milenios o si aún llegando a esa unicidad no es posible una nueva disociación posterior en que las ramas de la humanidad vayan divergiendo cada vez más.

(2) [Aquí se interrumpe el manuscrito.]

TABLA DE GENERACIONES[1]

GENERACIONES	POLITICOS Y GUERREROS	HOMBRES DE CIENCIAS Y DE LETRAS	PINTORES EXTRANJEROS	PINTORES ESPAÑOLES
1521 **(De 1514 a 1528)**	Felipe II (1527-1598)	**Ronsard** (1524-1590) **Santa Teresa de Jesús** (1515-1582) Fray Luis de León (1527-1591) Arias Montano (1527-1598) Sánchez, El Brocense (1523-1601)	**Tintoretto** (1518-1594) Paolo Veronese (1528-1619) Antonio Moro (1519-1576) Pieter Brueghel, El Viejo (1525-1569) Cambiaso (1527-1585) Tibaldi (1527-1596)	Gaspar Becerra (1520-1570) Luis Morales (1520-1586) Navarrete, «El Mudo» (1526-1579)
1536 **(De 1529 a 1543)**	Isabel de Inglaterra (1533-1603) Antonio Pérez (1534-1611)	**Montaigne** (1533-1592) Scalígero (1540-1609) Bodino (1530-1596) San Juan de la Cruz (1542-1591) Fernando de Herrera (1534-1597) Cardenal Toledo (1532-1596) Charron (1541-1603) Bellarmino (1542-1621)	**Greco** (1542-1614) Barocci (1525-1612) Gilles Cougnet (1538-1599) Federico Zuccaro (1539-1609) Bronzino (1535-1607)	Sánchez Coello (1531-1607)
1551 **(De 1544 a 1558)**	Enrique IV (1533-1610) Don Juan de Austria (1547-1578) Alejandro Farnesio (1545-1592) Khlesl, Melchor (1552-1630)	**Cervantes** (1547-1616) Tasso (1544-1595) Giordoano Bruno (1548-1600) **Suárez** (1548-1617) Malherbe (1555-1628) Tycho Brahe (1546-1601) Sánchez, El Escéptico (1552-1632) Justo Lipsio (1547-1606) Mateo Alemán (1547-1614) John Lyly (1553-1606)	Paul Bril (1556-1626) Ambrosio Francken (1544-1618)	Céspedes (1548-1608)
1566 **(De 1559 a 1573)**	Sully (1560-1641) Ambrosio Spinola (1569-1630) Medinasidonia, el de la Invencible (1560-1615)	**Galileo** (1564-1642) **Keppler** (1571-1649) **Shakespeare** (1564-1616) **Bacon** (1561-1626) **Lope de Vega** (1562-1635) **Góngora** (1561-1627) **Marini** (1569-1625) **Arminio** (1560-1609) Campanella (1568-1639) Isaac Casaubon (1559-1614) Fox Morcillo (1560)	**Caravaggio** (1569-1609) Mierevelt (1567-1641) Aníbal Carraci (1560-1609) Cavalier D'Arpino (1560-1640) Pourbus II (1569-1622) Caracciolo (1570-1637)	**Ribalta** (1565-1628) Roelas (1560-1625) Pacheco (1564-1654) Sánchez Cotán (1560-1627) Juan B. del Mayno (1568-1649) Bartolomé González (1564-1627)

1581 **(De 1574 a 1588)**	Felipe III (1578-1621) Richelieu (1585-1642) Olivares (1587-1645) Mansfeld (1580-1626) Wallenstein (1583-1643) Oxenstiern (1580-1626)	Jacob Bohme (1575-1624) Gassendi (1578-1668) **Quevedo** (1586-1645) Van Helmont, El Padre (1577-1664) Herbert de Chesbury (1581-1648) Lamothe le Vayer (1586-1672) Paravicino (1580-1633) Tirso de Molina (1584(?)-1648)	Albano (1578-1660) Guido Reni (1574-1642) Lanfranco (1581-1647) Domenichino (1582-1641) Lionello Spada (1576-1621) Franz Hals (1580-1666) Orazio Borgiani (1578-1616) Stanzione (1585-1656)	Herrera, El Viejo (1576-1656) Orrente (1580(?)-1627) Jáuregui (1583-1641) Tristán (1586(?)-1624) Vicente Carducho (1576-1638)
1596 **(De 1589 a 1603)**	Luis XIII (1601-1643) Cromwell (1599-1658) Mazzarino (1602-1661)	Comenio (1592-1670) **Calderón de la Barca** (1600-1680) Gracián (1601-1658) Sor María de Agreda (1602-1665) Nieremberg (1595-1658) María de Zayas (1590-1661) (?)	**Poussin** (1593-1665) Claudio Lorena (1600-1682) Guercino (1590-1666) Van Dyck (1599-1641) Callot (1592-1635) Jordaens (1593-1678) Gerard Van Hornthorst (1590-[1656)] Vaccaro (1598-1670) Andrea Saechi (1599-1661) Pietro da Cortona (1596-1669) Domenico Fetti (1589-1624) El Bamboccio (Pierter Van Laer) (1592-1645) El Valentino (Louis de Boulogne) (1591-1634) Piero Novelli, «El Monrealese» (1603-1647) Sustermann (1597-1681)	Jerónimo Jacinto Espinosa (1600-1667) Pablo Legote (1590-1672) Juan Rizi (1600-1681) **Zurbarán** (1598-1664) **Ribera** (1591-1652) **Alonso Cano** (1601-1667)
V E L Á Z Q U E Z **(1599-1660)** D E S C A R T E S **(1596-1650)**				
1611 **(De 1604 a 1618)**	Felipe IV (1605-1668)	Milton (1608-1674) Corneille (1606-1684) Rojas Zorrilla (1607-1648) Matos Fragoso (1608-1689) Moreto (1618-1669) Antonio de Solís (1610-1686) Francisco de Melo (1608-1666)	**Rembrandt** (1606-1669) Sassoferrato (1605-1685) Teniers (1610-1690) Ter Borch (1617-1681) Van Ostade (1610-1685) Salvator Rosa (1615-1677) Gerard Dou (1613-1675) Caballero Calabrese (1613-1699) Castiglione, El Gregueto (1616-1670) Micco Spadaro (1610-1675)	**Murillo** (1617-1682) Carreño (1614-1685) Francisco Rizi (1608-1685) Pereda (1608-1678) José Leonardo (1606-1656) Juan de Pareja (1606-1670) Mazo (1612(?)-1667) Llanos y Valdés (16..- Pedro de Moya (1610-1666)

(1) [Publicada en 1947, conforme se indica en la pág. 555.]

ÍNDICE DEL TOMO OCTAVO

Págs.

APÉNDICES:

MEDITACIÓN DEL PUEBLO JOVEN

VELÁZQUEZ

OBRAS COMPLETAS

TOMO IX

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

OBRAS COMPLETAS

DE

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

OBRAS COMPLETAS

TOMO IX
(1960-1962)

SEGUNDA EDICIÓN

REVISTA DE OCCIDENTE
MADRID

PRIMERA EDICIÓN: 1962
SEGUNDA EDICIÓN: 1965

© *Copyright by*
Revista de Occidente
Madrid - 1965

Depósito legal: M. 3.319-1961. N.º Rgtro.: 2.472-62

Impreso en España por
Talleres Gráficos de «Ediciones Castilla, S. A.». - Maestro Alonso, 23. - Madrid

ADVERTENCIA

Esta «Advertencia» se ha reproducido al frente de todas las ediciones de obras póstumas.

Las Obras inéditas de José Ortega y Gasset *se editan simultáneamente, en su lengua original, en América y España, conforme a los manuscritos y originales dejados a su muerte por el gran filósofo. Incluirán extensos trabajos recientes que «la malaventura —según él escribió— parece complacerse en no dejarme darles esa última mano, esa postrer soba que no es nada y es tanto, ese ligero pase de piedra pómez que tersifica y pulimenta», y, en algunos casos, también escritos antiguos que el autor no coleccionó en ninguno de sus libros. Dado el rango eminente de su obra intelectual, creemos obligado editar sucesivamente la totalidad de su labor inédita, inclusive aquellos estudios que aparezcan inacabados y las notas o apuntes que puedan servir para orientar el trabajo de sus numerosos discípulos. Los escritos se publicarán tal y como se han encontrado; la compilación de los textos se ha encomendado a próximos y fieles discípulos, a quienes queremos manifestar nuestro agradecimiento por la devoción y el rigor que ponen en su tarea y cuya intervención será en todo caso explícita e irá intercalada entre corchetes.*

LA EDITORIAL REVISTA DE OCCIDENTE.

UNA INTERPRETACION DE LA HISTORIA UNIVERSAL

EN TORNO A TOYNBEE

*Publicado por la «Revista de Occidente»,
Madrid, 1960.*

NOTA PRELIMINAR

El *prospecto que divulgaba la creación del «Instituto de Humanidades» prometía la intervención inaugural de su fundador mediante un curso de doce lecciones «Sobre una nueva interpretación de la Historia Universal. (Exposición y examen de la obra de A. Toynbee,* A Study of History)». *Pero el alcance del curso (1948-49) excedió con mucho a ese anuncio, pues el examen consistió, principalmente, en una crítica de la obra desde las propias doctrinas de Ortega y el despliegue de sus personales ideas acerca de la ciencia histórica y el proceso de los pueblos —en particular el romano—, con frecuentes excursiones de intención sistemática a la crisis del tiempo presente.*

El tema central de estas páginas resulta ser, según se afirma en una de ellas (pág. 225), «el análisis de la vida constituida en ilegitimidad... de que son dos gigantescos ejemplos los tiempos declinantes de la República romana y los tiempos en que estamos nosotros mismos alentando». A la crisis actual Ortega aporta un radical análisis y, a la vez, la promoción de una reforma de la inteligencia mediante la cual pueda la vida contemporánea emerger del azoramiento que padece.

Nuestra labor en la ordenación del contenido de este libro ha consistido en cotejar dos textos: el original manuscrito redactado para las lecciones del curso y la versión taquigráfica de estas. En cada uno de ellos hay pasajes que faltan en el otro: durante las lecciones le ocurrió ampliar lo premeditado y, quizá obligado por estas ampliaciones, otras partes del manuscrito quedaban sin cabida en ellas. En general, conservamos la transcripción taquigráfica, pero también agregamos partes del manuscrito cuya omisión no parece tener otro fundamento que la limitación de tiempo antes aludida.

Anteponemos a cada lección epígrafes de orientación sobre el argumento de las mismas. Y damos, en Apéndice, algunas páginas redactadas para su

utilización en el curso, pero que fueron, a la postre, sustituidas por las que van en su lugar correspondiente.

La complejidad de los principios expuestos en este curso y las dilaciones propias de la exposición oral fuerzan a pensar que solo mediante una atenta lectura puede percibirse su extrema importancia. Hizo constar Ortega, en la lección final, su reconocimiento al público por haber «aguantado algunas de las lecciones más densas que se hayan dado nunca en ninguna parte», y esta resuelta afirmación se halla plenamente justificada por el lugar donde aparece.

LOS COMPILADORES.

I

Las carreras.—La información internacional.—Comunicaciones.— Oxford.—La experiencia de la vida.—La declinación grecorromana.

SEÑORES: Arnold Toynbee nació en 1888. Es profesor de Historia Internacional en la Universidad de Londres y director del Real Instituto de Asuntos Internacionales. Estudió en Oxford, donde se hizo un excelente conocedor de la lengua griega, que, como es sabido, es la lengua de Oxford. Se casó con la hija de Gilbert Murray, venerable patriarca de los estudios helénicos en Inglaterra. Luego estudió también árabe y esto le permitió ejercer diversos cargos durante las dos guerras en el «Intelligence Service», sobre todo en el Medio Oriente. Desde 1926 publica cada año un volumen exponiendo la situación de los diversos países, incluso los más remotos, como información utilizable en la política internacional inglesa. En 1934 publicó los tres primeros tomos de su ingente obra *Un estudio de Historia.* En 1939 publica otros tres. Aún quedan por publicar los tres últimos. He aquí un ejemplar de lo aparecido hasta ahora. Como es un libro hoy difícil de encontrar, he querido que tuvieran ustedes una impresión visual de su tamaño, ya que el simple hecho de este tamaño va en cierto momento a solicitar nuestra meditación. De esta gran obra vamos a tomar conocimiento y a reflexionar sobre ella durante un curso de doce lecciones. Por tanto, podemos ir sin prisa, poco a poco, entrando en la cuestión. Hoy vamos a contentarnos con enunciar unos cuantos temas que más adelante parecerán fructuosos y que, desde luego, nos prepararán el ingreso en el pensamiento de Toynbee precisamente porque los inspira un modo de sentir muy distinto del suyo.

Lo dicho, como ustedes advierten, se reduce a hacer constar

ciertos datos sobre la obra y la persona de Toynbee, datos que habremos de calificar de externos. Pero es la vida humana una realidad en la que todo es interno, incluso lo que llamamos externo. Así esa serie de datos es una lista de secos títulos tras de los cuales se ocultan muchas cosas íntimamente humanas y de abundante jugo, que irán irremediablemente apareciendo, una tras otra, porque con una tras otra habremos de tropezar a lo largo de este curso. Por ejemplo, el profesorado de Historia Internacional de la Universidad de Londres, la dirección del Instituto de Asuntos Internacionales y la publicación anual sobre los mismos nos manifiestan que es el *internacionalismo* la profesión a que Toynbee ha dedicado su vida y que en esta profesión representa en Inglaterra una de las figuras más eminentes. Ahora bien, el acto de dedicar su vida a algo determinado es un privilegio de la condición humana. La piedra, la planta, el animal cuando empiezan a ser son ya lo que pueden ser y, por tanto, lo que van a ser. El hombre, en cambio, cuando empieza a existir no trae prefijado o impuesto lo que va a ser, sino que, por el contrario, trae prefijada e impuesta la libertad para elegir lo que va a ser dentro de un amplio horizonte de posibilidades. Le es dado, pues, el poder elegir, pero no le es dado el poder no elegir. Quiera o no, está comprometido en cada momento a resolverse a hacer esto o aquello, a poner la vida en algo determinado. De donde resulta que esa libertad para elegir, que es su privilegio en el universo de los seres, tiene a la vez el carácter de condenación y trágico destino, pues al estar condenado a tener que elegir su propio ser está también condenado a hacerse responsable de ese su propio ser, responsable, por tanto, ante sí mismo, cosa que no acontece con la piedra, la planta ni el animal, que son lo que son inocentemente, con una envidiable irresponsabilidad. Merced a esta condición resulta ser el hombre esa extraña criatura que va por el mundo llevando siempre dentro un reo y un juez, los cuales ambos son él mismo. De aquí que el acto más íntimo y a la vez más sustanciosamente solemne de nuestra vida es aquel por el cual nos dedicamos a algo, y no es mero azar que denominemos esa acción con el vocablo «dedicar», que es un término religioso de la lengua latina. La *dicatio* o *dedicatio* era el acto solemne en que la ciudad, representada por sus magistrados, declaraba destinar un edificio al culto de un dios; por tanto, a hacerle sagrado o consagrado. Y, en efecto, decimos indiferentemente de alguien que se dedicó o consagró su vida a tal o cual oficio y ocupación. Noten cómo ha bastado rozar este punto de la con-

dición humana para que afluyan por sí mismos a nuestros labios y oídos los vocablos más religiosos: dedicación, consagración, destino. Noten al propio tiempo cómo esos vocablos han perdido en la lengua usual su resonancia patética, trascendente, y perpetúan, prolongan, ya trivializada, su existencia verbal. Esta coexistencia inmediata entre la trascendencia y la trivialidad va a sorprendernos una y otra vez al volver la esquina de todos los asuntos humanos.

Así, siempre que me he ocupado en meditar sobre el destino del hombre se me interponía impertinente, pero irremediablemente, el recuerdo de que durante mi adolescencia, en aquel Madrid que rezumaba tranquilidad, cotidianeidad y, confesémoslo, un poco de chabacanería, mi casa, muy poderosa en la vida española del tiempo, estaba siempre llena de personas que venían a solicitar «un destino de seis mil reales». Las nuevas generaciones no imaginan ni de lejos la frecuencia abrumadora con que se hablaba de ello entonces y la importancia superlativa, monstruosa que ese concepto y la humilde realidad a que se refiere tenían en la vida española. Por lo pronto, en ella descansaba casi por entero nada menos que la política del país, porque siendo movibles los empleos y no existiendo graves problemas, un cambio de política significaba solo la cesantía de muchos y la concesión paralela de otros cuantos destinos de seis mil reales. En efecto, para muchos hombres de aquella tan humilde y recogida época un «destino de seis mil reales» era el destino del hombre.

Mal haría quien juzgase ser esto no más que un juego de palabras mío. Mejor hiciera en reparar que no soy yo, sino la lengua milenaria de todo un pueblo —el nuestro—, más aún, de todos los pueblos latinos, pues en ello aproximadamente coinciden, quien nos ofrece prefabricados estos aparentes retruécanos, y ello hace presumir que son algo más.

Pues bien, este inglés, con quien hemos de habérnoslas tan largamente, se nos presenta de primeras como un internacionalista; esto es, como un hombre ocupado en informarse e informar sobre lo que pasa en los distintos países. Mr. Toynbee no ha inventado esta ocupación. Es sobremanera insólito que el individuo invente la ocupación a que va a dedicar su vida. Lo que con un vocablo, con un concepto más fulgurante que preciso decimos genio, significa —y consiste en realidad justamente en eso—: ser capaz de inventar la propia ocupación. Pero lo normal es que el individuo escoja alguna de las formas genéricas de existencia que el contorno social

tiene preparadas y que llamamos oficios, profesiones, carreras. Al ser genéricas, tenemos de ellas un conocimiento previo al modo concreto de ejercitarlas cualquier individuo determinado, y la simple audición de su nombre suscita en nosotros una peculiar expectativa.

No cabe duda que, sin necesidad de reflexionar, automáticamente, tomamos una postura íntima, distinta, cuando alguien nos es presentado como un poeta que cuando nos es presentado como un coronel. Podrá acontecer que tal o cual vez el comportamiento del individuo contradiga esa anticipación que el nombre de su oficio nos sugiere; podrá ocurrir que algún poeta propenda a mandonear y que algún coronel en secreto versifique, pero ello nos parece solo una excepción que confirma la regla. Porque, en efecto, nuestra vida está constituida por uno de sus lados por un repertorio de pronósticos y expectativas que se han formado en nosotros indeliberadamente, espontáneamente. Sería imposible nuestra existencia si ante cada hecho que sobreviene tuviésemos que afrontarlo como algo completamente nuevo y no poseyésemos por anticipado una prefiguración que nos permite tomar ciertas precauciones y preparar nuestra conducta. Ya veremos cómo es obligatorio para todo hombre tener siempre a la vista, bien en claro, ese repertorio de expectativas y no entregarse sin cautela a cualquiera cosa que llegue.

Esto que acabo de decir vale en grado muy especial en el caso presente. Importa mucho tener una clara expectativa de lo que representa este título: anglosajón ocupado en informarse e informar sobre asuntos internacionales. El porvenir inmediato del mundo y, por tanto, el de nosotros depende en no escasa dosis de lo que sea ese tipo humano. Por consiguiente, ¡guarda, Pablo! No sería extraño que si muchos de ustedes se preguntan qué expectativa levanta en sus mentes aquel título se encuentren sin ninguna, salvo la comprensión del mínimo significado material de esas palabras. La razón de ello es que las expectativas no se originan en razonamientos nuestros que en cualquier momento podemos improvisar, sino que, como he dicho, se forman ellas mismas espontáneamente en nosotros por una paulatina decantación de experiencias y, por tanto, lentamente. Ahora bien, el internacionalista, la profesión de informar sobre asuntos internacionales y sobre cómo son los diversos países es una profesión reciente que empezó a perfilarse y a acusar su fisonomía después de la primera guerra mundial. No es, pues, nada extraño que aún

no haya logrado imprimir sus rasgos en las mentes y que, por tanto, queden muchas personas sin nada preciso al oír esa palabra, sin ninguna expectativa o pronóstico. Tanto más urge llamar la atención sobre esa nueva profesión, sobre ese tipo humano que ha sido ya y va a ser aún más en los meses y años que vienen de una influencia tan grande como acaso peligrosa.

Por causas diversas que vinieron entonces a convergencia, al concluir la guerra de 1914-1918 se produjo en el mundo un fenómeno cuya importancia y gravedad aún no han sido reconocidas debidamente. Consistió en que, para los efectos históricos, esto es, de la convivencia entre los pueblos, el planeta súbitamente se contrajo de suerte que los pueblos comenzaron a existir mucho más cerca los unos de los otros que antes. Cada nación sentía que las demás, aun las más distantes, le estaban próximas e inmediatas, de modo que su seguridad y bienestar dependían de lo que en ellas aconteciese. La causa principal de esta subitánea aproximación era el fabuloso progreso en los medios de comunicación. Noticias, hombres y cosas se desplazaban vertiginosamente de un punto del planeta a otro remotísimo. Consecuencia de ello fue, a su vez, que, industrial y bélicamente, todos los pueblos se hicieron fronterizos; y más aún, por lo que hace a la industria —en lo que se refiere a obtención de primeras materias y en punto a mercados— las naciones quedaron interpenetradas mutuamente, pues no hay país a quien no sean indispensables los demás.

Todo esto es, por lo pronto, gloriosísimo triunfo de la ciencia física creadora de la técnica contemporánea. Sin entrar de lleno en la cuestión, porque es sobremanera profunda, quisiera, sin embargo, hacer notar el carácter contradictorio que en la vida humana tiene la existencia de la lejanía como tal. Porque la realidad no es que el hombre empiece por estar en lo próximo e inmediato, en lo que llamamos el «aquí», de modo que esto sea lo que primero existe para él. Es evidente que como no hay derecha si no hay izquierda, ni hay un arriba si no hay un abajo, no se puede tener la conciencia de un «aquí» si no se tiene al mismo tiempo la conciencia de un «allí». Consiguientemente, para que el hombre pueda sentirse estando «aquí» necesita inevitablemente, en algún modo o en algún sentido, estar al mismo tiempo, a la vez, «allí». Por eso decía: la realidad no es que primero estemos en lo próximo e inmediato, de modo que esto sea lo que primero existe para nosotros, sino que lo próximo, el objeto que vemos en nuestra inmediatez, se nos presenta desde luego destacando sobre un

fondo de otras cosas más distantes; esto es, sobre el fondo de un horizonte. Así esta sala, que es ahora nuestro «aquí», es vivida por nosotros como la porción más próxima de una realidad mucho más amplia que hay tras y en torno a ella, a saber: como un lugar del inmenso mundo, que es el más vasto horizonte. Imaginen ustedes la sorpresa, el terror que sentiríamos si al salir de esta sala dentro de un rato hallásemos que solo había este aposento, que fuera no había nada, que este espacio y realidad era todo; en suma, que no había un «allí». Esto demuestra que nuestra conciencia de estar «aquí» implica y requiere la conciencia previa de ese remoto horizonte y, por tanto, que, en verdad, estamos primero en la gran lejanía que es el mundo, en el «allí», y de ella venimos incesantemente a hacernos cargo de lo próximo y a sentirnos «aquí». La cosa es paradójica, pero es evidente: el hombre está primero «allí», en la lejanía, y solo por contraposición con el «allí» aparece el «aquí». Esta contraposición, este hallarse el hombre a un tiempo «allí» y «aquí», esos sus dos opuestos modos de estar constituyen el carácter contradictorio a que antes me refería y que hace del espacio y la distancia una dimensión dolorida, dilacerante del humano vivir. Esta es la dualidad penosa de nuestra condición. Mentalmente estamos en todas partes, somos ubicuos, pero nuestro cuerpo nos retiene y encadena en un sitio, nos localiza y sitúa. Cualquiera que sea el lugar preciso en que estemos, estamos incesantemente viniendo a él desde el horizonte, desde la gran lontananza del mundo. Esto significa que si estamos aquí es porque hemos renunciado, de grado o por fuerza, a estar en otros sitios, ahora distantes y que ahora son un «allí». De modo que esta cosa en apariencia tan simple como es el «aquí», como es el tener que estar en un «aquí», representa una amputación permanente de nuestra propia vida, una negación de sus otras posibilidades, una retracción y un confinamiento; es, en sentido trascendente, la servidumbre de la gleba que la condición humana padece. Venturosa la piedra que está solo donde está su materia. Pero el hombre es ese extraño animal que al estar materialmente «aquí» está, en realidad, volviendo siempre del Universo al rincón en que se encuentra, trayéndose siempre dentro la presencia de ese Universo. Y así, nuestro modo de estar en la lejanía y en el «allí» es un sentirnos separados de ellos, como desterrados de ellos.

Tal vez esta expresión no sea inadecuada, aunque acabo de tropezar con ella. Tal vez podemos decir: el hombre está preso

en el «aquí» y desterrado del Universo, que es su más auténtica patria. Por esta causa nuestra relación con la lontananza, que es un estar en ella como está en su tierra el desterrado de su tierra, da lugar a una de las emociones más esencialmente humanas que existen: la nostalgia, que es un echar de menos la proximidad de lo distante, que es la quejumbre de un «allí» anheloso de ser un «aquí», un dolorido estar donde no se está. Por eso ha sido siempre la nostalgia el más ubérrimo hontanar de poesía, como ha sido también el molde donde se han conformado algunos de los más exquisitos sentimientos humanos.

Algún día, en este Instituto, haremos una historia de las pasiones, porque, contra todo lo que ha solido creerse, también las pasiones tienen su historia y no son, como suele pensarse, modos permanentes del hombre que no varían con sus vicisitudes. Las pasiones nacen, se desarrollan y mueren; están en triunfo o están en etapas de retirada y retraso. Pues bien, algún día haremos la historia de las pasiones y entre ellas la historia del amor, que, aunque parezca mentira, nadie ha emprendido todavía. Entonces se verá que eso que llamamos el amor de un hombre a una mujer ha comenzado, y en sus rebrotes ha recomenzado siempre, no, como pudiera creerse, por el entusiasmo hacia la mujer próxima de la misma tribu o clase social, sino, al revés, por imaginar la mujer distante, distante en el espacio o en el rango. Una y otra vez la mujer ha inaugurado su carácter y condición de amada bajo el aspecto de *princesse lointaine*, y no es ninguna casualidad que, cuando las costumbres aproximan excesivamente hombre y mujer, el sentimiento amoroso se volatilice y sobrevengan esos extraños vacíos de amor que caracterizan ciertas épocas.

Pero dejemos esta que podemos llamar la esencial paradoja del «aquí» y del «allí», a cuya somera contemplación me he dejado ir por creer que debemos estar todos sensibilizados para la importancia y gravedad que tiene en su vida toda modificación de algún calibre en la relación del hombre con el espacio.

Como la idea y expresión «progreso en los medios de comunicación» no tiene ciertamente aura poética y carece de patética resonancia metafísica, corremos el riesgo de no advertir hasta qué punto afecta a la raíz de la existencia misma, y, sin embargo, al conseguir la velocidad anular casi el espacio y destruir casi la distancia, ha trastornado uno de sus factores básicos, suprimiendo esa estúpida servidumbre y limitación que por ellos la vida humana padecía. Mas, por otra parte, el hombre se había acomodado a

ello; había organizado su vida y aun lo más hondo de su vida contando con el espacio y la distancia y hasta había logrado arrancar a esa limitación algunas ventajas. El hombre acaba por aprovechar todo. Por eso puse antes el ejemplo de la fertilidad que tiene la nostalgia en poesía y en amor, como podía haber puesto otros casos. Es decir, que esa casi liberación de estar adscrito el hombre a la gleba —esa servidumbre a la gleba—, que es la localización en el espacio, y el hecho de la distancia entre las cosas, que hace que aquellas que deseamos y aquellos seres junto a los cuales quisiéramos estar o de que habemos menester se hallen lejos y tengamos para llegar a ellos que gastar tiempo del cual poseemos tan escasa cuantía y gastar esfuerzos que no nos sobran; esa limitación queda superada, pero antes contaba con ella el hombre y había organizado frente a ella su existencia y su conducta. Pues el hecho de que súbitamente los pueblos se hayan aproximado tanto espacialmente no quiere decir que vitalmente estén más próximos. Al contrario. Al hallarse tan inmediatos de repente advierten que esa aproximación espacial no ha ido acompañada por una aproximación en el modo de ser, en sus ideas y sentimientos, en sus costumbres, instituciones y economías de modo que si bien ese triunfo sobre el espacio y la lejanía significa a la larga un beneficio radical, va a traer por lo pronto grandes pérdidas y enormes conflictos.

Tengamos bien presente esta otra circunstancia: cada pueblo se constituyó contando con la distancia tradicional a que estaba de los demás. Algún día veremos en este mismo curso, y espero que con plena claridad, cómo la entidad pueblo, la entidad nación, por una de sus caras significa sustantivamente «distancia». Al diagnosticar así la situación presente dejo al buen entendedor apreciar si el diagnóstico es o no grave.

Pues bien, la nueva profesión que he llamado «internacionalista» y de que Toynbee es hoy acaso el más eminente representante, ha nacido como primer efecto de este súbito acercamiento entre los pueblos. Sintieron estos entonces que les era necesario saber bien lo que acontecía en los otros. No bastaban ya los despachos diplomáticos que durante tantos siglos se enviaban a las Cortes y que se referían casi únicamente a cuestiones concretas de la política seguida por los gobiernos. No bastaban ya los corresponsales en el extranjero al uso del siglo XIX, que referían a sus países solo ciertos hechos precisos y excepcionales: batallas, terremotos o festivales. Desde hace treinta años empieza a ser frecuente un tipo de

periodista, sobre todo entre los anglosajones, que se dedica expresamente a ir de pueblo en pueblo para informar al suyo de lo que los otros son, de su sentir, pensar y querer, de sus discordias íntimas, de sus esperanzas y de sus problemas. Esta labor, que luego aparece casi siempre reunida en libros, ha sido una de las lecturas favoritas de los últimos quince años y es, al propio tiempo, la fuente principal de que se nutren los grandes internacionalistas como Mr. Toynbee. A este bloque, pues, formado por aquellos y estos es a lo que llamo la «nueva profesión de internacionalista».

Al pronto se juzgará que nada parece más deseable que esa labor para que los pueblos lleguen, en efecto, pronto a conocerse de manera adecuada, pero debo confesar que la lectura atenta y prolongada durante un cuarto de siglo de esas publicaciones ha decantado en mí una expectativa menos favorable respecto a la profesión internacionalista. Por tres razones: primera, con frecuencia los hechos que se transmiten son totalmente falsos. Son habladurías recogidas por el viajero periodista de personas cuya condición, crédito y responsabilidad ignora; otras veces no se trata de hechos por completo falsos, pero lo son parcialmente, y esto es casi más grave porque hace más aguda la desorientación.

Segunda razón: no reside, sin embargo, en los errores de hecho lo más peligroso de estas informaciones, porque es preciso decir de la manera más expresa que en la mayor parte de los casos la información, sobre todo anglosajona, es de una exactitud en los hechos que refiere, tomados cada uno por sí, sencillamente prodigiosa. Si, pues, la información, lo que esta palabra promete y anuncia, pudiera consistir solo en una serie de hechos que uno por uno son exactos, no habría nada más que pedir; pero acontece que queda otra serie de hechos silenciados y, lo que es más grave, que aun esos que se comunican van como sueltos, no van entendidos en el sentido y perspectiva y estructura que tienen en el país donde se producen, de modo que, aunque posean una cierta verdad externa, carecen de realidad y de verdad interna.

Tercera razón y para mí la más decisiva: lo que más temo es la enorme fe que esos grandes países tienen en esa información. Porque ello implica que creen que es fácil saber lo que pasa en un país a un extraño que llega a él, contemplándolo desde fuera, y esto, a su vez, supone tener de lo que es un pueblo, de lo que es una nación, una idea errónea, porque es ignorar que la vida colectiva de un pueblo, de una nación, es una intimidad y, en cierto modo, un secreto en sentido muy parejo al que tienen estas pala-

bras cuando de la vida personal decimos que es una intimidad y un arcano al cual no puede llegar fácilmente nadie que la contemple desde fuera.

Los daños que esta información va a producir, y conste que no me refiero especialmente a España, llegó a constituir para mí tal obsesión que en enero de 1937 —me interesa subrayar la fecha— escribí un largo estudio, que muy poco después apareció en una de las principales revistas inglesas, en el cual me ocupaba un poco más ampliamente sobre este asunto y que luego he recogido como apéndice a una nueva edición de mi libro *La rebelión de las masas*, bajo el título «Epílogo para ingleses».

Allí verán, si lo leen, cómo muchas cosas anunciadas, no para España, sino muy especialmente para Inglaterra, se han cumplido después. Lo malo es que van a cumplirse muchas más.

Ahora comprenderán ustedes por qué en el umbral de un curso sobre el gran libro en que Toynbee va a hablarnos de la historia universal me he dedicado aparentemente a perder el tiempo describiéndoles la expectativa que nos suscita la vocación y profesión de internacionalista. ¿No es de temer que, perteneciendo a ella Mr. Toynbee, tenga demasiada fe en lo que pueda averiguarse sobre la realidad histórica contemplándola desde fuera, como un fenómeno de la naturaleza? ¿No es de temer que minimice lo que hay de intimidad y de secreto en todo acontecer humano y que no se haga plenamente cargo de lo que hay de profundo, y no de convención, en el hecho de que no exista el hombre abstracto, sino de que todo hombre pertenezca a un pueblo, sea de un pueblo, esté hecho de un pueblo, quiera o no? ¿No trae todo esto consigo la presunción de que quien minimice estas cosas en cambio encuentre probables y fáciles utopías de humanidad y de conjunciones abstractas entre los pueblos? Esta es, al menos, la expectativa con que yo he entrado en la lectura del gran libro de Toynbee. Pero bien entendido: si he dicho que tenemos obligación de mantener bien claro nuestro repertorio de expectativas, añado ahora que debemos evitar que se conviertan en prejuicios. Esas expectativas no nos aseguran que el individuo determinado, por ejemplo, Toynbee en este caso, padezca esas ilusiones ópticas a que su profesión le inclina. Entremos, pues, en su estudio sin prejuicios pero con alerta.

Ya ven cómo nos ha bastado oprimir levemente la simple noticia aparentemente externa que sobre Toynbee di —su profesión de «internacionalista»— para que de su interior broten problemas abun-

dantes y hasta tremebundos. Digamos ahora brevísimas palabras sobre la otra noticia: ser Toynbee un egregio helenista de Oxford. Yo no sé si estas sencillas palabras les dicen algo; yo no sé si les despertarán la adecuada expectativa. Se trata, a mi juicio, de uno de los hechos más admirablemente extraordinarios de la edad contemporánea. Desde el siglo XVIII ejerció Inglaterra su preponderancia o hegemonía sobre el mundo occidental. Durante el siglo XIX Inglaterra extiende ese predominio a todo el planeta. No hay, creo, punto de la tierra donde no tuviese asuntos. Para llevar estos y dirigirlos, para regentar la vida inglesa y sus ubicuos intereses Inglaterra necesitaba muchos hombres aptos, capaces de la más concreta lucha con cosas, situaciones y hombres, en Europa como en Asia, en Oceanía y en Africa. Por otra parte, el inglés había valido siempre como hombre práctico por excelencia y a ello se atribuía su triunfo y aventajamiento. Pues bien: ¿cómo se las arregló Inglaterra para tener a su disposición esos numerosos equipos de los que podríamos llamar «jefes de asuntos»? Pues hizo esto: en cada generación escogió los mejores muchachos de las clases superiores y los confinó en Oxford para que allí se dedicasen a aprender griego y a practicar deportes como hicieron los griegos. Eso es todo. Reconocerán que el hecho es fenomenal y de sobra inesperado. Cuando en mis mocedades tuve de él conocimiento y percibí la descomunal paradoja que representaba, busqué por todas partes una explicación de ella, pero no la encontré en ninguna, y entonces, tiempo adelante, conociendo un poco mejor el genio de Inglaterra, que es, a la vez, magnífico y heteróclito, tuve que improvisarme una explicación para mi propio uso, que transmito a ustedes con la adecuada reserva. Creo, sin embargo, que quienes conozcan el peculiar modo de ser hombre que llamamos «ser inglés» y, por conocerlo, lo sientan desde su interioridad y admiren ciertos dones sin par que en él hay —mezclados ciertamente con no pocas cosas menos gratas—, juzgarán verosímil mi ensayo de esclarecimiento a aquel exorbitante enigma. Helo aquí: los educadores, sobre todo cuando van inspirados por un afán de practicismo, piensan que lo que hay que hacer con los muchachos es prepararlos del modo más concreto posible para la vida tal cual es, dejando a un lado todas las disciplinas y modos que parecen ornamentales, suntuarios y superfluos. Pero es el caso que la vida histórica tiene la condición de cambiar constantemente. La historia es permanente inquietud y mutación. De modo que si se educa a un muchacho preparándolo concretamente para la vida tal cual

es hoy, cuando llega a adulto se encuentra con que la vida tiene otra figura, y cuanto más prácticamente preparado estuviese para la anterior más desajustado queda para la que tiene que vivir y en que tiene que actuar. Es lo que he llamado el anacronismo constitutivo de la usual pedagogía. Dispara a la nueva generación sobre un blanco que cuando va a llegar a él lo han quitado ya y está en otra parte. Pues bien, Inglaterra, yo no sé si con una conciencia plenamente clara de ello o más bien con la certera penumbra de un instinto, resuelve esta contradicción inversamente: hace que durante unos años su mejor juventud se vaya a vivir a Atenas en el siglo de Pericles, es decir, que, en vez de adaptarla a un tiempo presente, la proyecta fuera de todo tiempo, ya que el siglo de Pericles es una fecha irreal, un tiempo imaginario, convencional y paradigmático que se cierne idealmente sobre todo tiempo preciso. Dentro de esa Grecia irreal son educados los jóvenes en las formas esenciales del vivir, esto es, se preparan en ellos puras disponibilidades que permiten una adaptación a las más diversas ocasiones concretas, por lo mismo que no están de antemano adscritas especialmente a ninguna. Ya los biólogos nos habían enseñado que un organismo muy diferenciado, de estructura estrictamente ajustada a un medio, queda indefenso cuando el medio cambia, mientras que un animal informe, sin órganos, como la ameba, tiene el poder de crearse en cada situación los órganos provisorios que necesita. Si ha menester de acercarse al alimento emite de su plasma una prolongación o pseudópodo que funciona como un pie que la hace caminar y, una vez utilizado, tranquilamente lo reabsorbe. El gran biólogo Von Uexküll formula esto diciendo: *Struktur hemmt Strukturbildung*, tener estructura impide crear estructura. A mí me parece genial esta solución inglesa a la contradicción constitutiva de la usual pedagogía. El práctico inglés, precisamente porque es auténticamente práctico, sabe que, a veces, lo más práctico es no parecerlo. Ciertamente que esta solución, como todas las humanas, tiene sus inconvenientes y sufre sus límites. Ya verán cómo a menudo tropezamos enojosamente con cierta pedantería helenista y especialmente ateniense de Toynbee. La Universidad de Cambridge, donde se estudian a fondo las ciencias físicas y biológicas, representa ya una cierta concesión a las necesidades del tiempo, y en el que empieza ahora veremos si esa educación a la griega sirve también para los novísimos problemas de aquel país; veremos si la ameba inglesa, en la apretada coyuntura presente, es capaz de largar los oportunos pseudópodos.

Vamos ahora a preguntarnos cuál es el contenido de su libro, de qué se trata en él. El título, que traducido literalmente es *Un estudio de historia*, parece equívoco. ¿Quiere decir que Toynbee se proponga escribir la Historia en forma distinta de como hasta ahora se ha hecho? En modo alguno, porque lo que hace es partir de los libros históricos, de la ciencia histórica tal y como ha sido comprendida para otros efectos y elaboraciones. Lo que hace es, pues, dar por supuesta la ciencia histórica según cual es y someterla a un tratamiento de segundo grado para ver si en ese enorme caos que es el acontecer histórico no se vislumbran ritmos, estructuras, leyes, regularidades que permitan aclarar una figura y como una fisonomía al proceso histórico. Por tanto, de lo que se trata es de lo que hace treinta años se llamaba todavía «filosofía de la historia». Llamar a algo «filosofía de la historia» partía del hecho de que se tenía la idea más confusa de la filosofía y se pensaba que de todo puede hacerse filosofía; es decir, que, como el hombre vulgar, como el buen burgués suele decir, poniendo para ello unos ojos demasiado inteligentes: «todo tiene su filosofía», pensando que es la filosofía como el azúcar: algo con que se toman otras cosas, lo que le lleva a sentenciar que hay que «tomar la vida con filosofía», como el café se toma con algún terrón. El gran historiador Dilthey decía que el filósofo de la historia es un monstruo mitad filósofo y mitad historiador. Mas no hay tal filosofía de la historia. La filosofía es una ciencia tan especial como cualquiera otra, que tiene su tema y problema completamente precisos. No se trata de eso; se trata simplemente de ver si en ese caos que es la serie confusa de los hechos históricos pueden descubrirse líneas, facciones, rasgos, en suma, fisonomía; no ha habido época para la que el destino histórico no haya presentado algo así como una cara o sistema de facciones recognoscibles.

Ahora bien, noten que esto es algo que, por lo menos en orden a la vida personal, hace todo hombre. El hombre no solo va viviendo su vivir, sino que, conforme lo va haciendo, se va formando en él, sin su anuencia ni premeditación, espontáneamente, una idea o conocimiento de lo que es la vida. La lengua usual ha acuñado una expresión para denominar este espontáneo conocimiento que el hombre va logrando de lo que es la existencia humana. Lo llama «experiencia de la vida». Noten ustedes que esta experiencia de la vida es un saber que no queda, como el saber científico, más o menos fuera de la vida que lo posee, sino que la experiencia de la vida forma parte integrante y eficiente de la vida

misma. Es uno de sus constitutivos componentes. Conforme el hombre la va adquiriendo va modificando su propio vivir. Ahora bien, ese saber que llamamos «experiencia de la vida» no lo adquirimos reflexivamente, por un especial esfuerzo intelectual, como el saber científico, sino que se va formando en nosotros automáticamente, aunque no queramos. La vida, viviéndose a sí misma, se va como esclareciendo a sí propia, como descubriendo su propia realidad, y esta averiguación, a su vez, entra a formar parte de la vida, se reconvierte en vida, y así sucesivamente. Es el único saber que es, a la vez y de suyo, vivir. Por lo mismo, tiene el inconveniente de que no se puede transmitir. Es intransferible y cada nueva generación no tiene más remedio que volver a comenzar desde el principio su experiencia de la vida.

Reconocerán ustedes que el tema que hemos titulado «experiencia de la vida» es ciertamente de altos vuelos. Si hay media docena de altísimos asuntos, es este, que brota en la raíz misma de la humana existencia, sin duda, uno de ellos. Por tanto, ustedes creerán que ha sido frecuentemente tratado y atendido; mas si van a buscar, se encontrarán con que no hay nada en parte alguna, como no sean unas cuantas líneas en quien no podía menos, en nuestro admirable y venerable precursor Dilthey.

Las cosas que nos pasan van dejando en nosotros, por sí mismas, un precipitado que cristaliza en algo así como reglas, recetas, regularidades, las cuales, a su vez, articulándose unas en otras, van dibujando el perfil de lo que es la vida. No es cuestión de razonamiento. La experiencia de la vida es irracional y, por lo mismo, sus dictámenes se nos imponen inexorablemente por muchas razones que queramos oponerles. Aquí tienen el origen de esas expectativas referentes a las profesiones que antes nos ocuparon. Si quieren otro ejemplo sencillo y a la mano, recuerden la idea que en ustedes se forma sobre el carácter de las personas que les son conocidas. Esa figura del carácter que tienen los otros hombres rara vez, si alguna, se la han formado por reflexión deliberada; antes bien, se la han encontrado hecha dentro de ustedes, como por generación espontánea.

La experiencia de la vida hace que esta se nos presente con lo que llamo «aspectos». El ejemplo de ellos más vulgar y a la mano es este: todos hablamos de que las cosas se nos dan en rachas; que hay buenas rachas y malas rachas y que unas y otras suelen sucederse como en un ritmo. Este ritmo de lo favorable y de lo adverso es una de las facciones que dan figura a la vida. Son

sobradas las razones que se nos ocurren para negar realidad a esa imagen, pero todas ellas resultan impotentes para evitar que el curso de la vida se nos presente con el aspecto de rachas. Tal vez esto no es una realidad, sino solo aspecto. Por eso lo llamo así. Pero en cuanto aspecto es real e influye —queramos o no— sobre nosotros.

En esta experiencia de la vida que se va lentamente formando y que es como la bola de nieve que conforme camina se va haciendo de su camino, y es como si se enrollase a su espalda el camino que va abriendo, se llega a ese punto que suele andar en torno a los cincuenta años, en que se arriba a un estadio muy interesante. Y es que entonces el hombre tiene la impresión de que ya sabe lo que es la vida; no solo que ya conoce este o el otro orden de la vida, sino que la totalidad de ella le es como diáfana y transparente. Una vez más repito que no interesa nada si es verdad o no ese contenido de la experiencia de la vida, la cual se hace sin nuestra reflexión o empleando la reflexión solo para formularla ligeramente. Pues bien, ¿a qué puede atribuirse ese extraño fenómeno? ¿Por qué en cierto instante de la cronología vital el hombre cree que sabe ya lo que es la vida? Para apuntar solo una indicación de donde acaso pueda encontrarse la explicación, ya que no estoy tratando, ni mucho menos, el tema a fondo, diría que consiste en esto: hay la errónea tendencia a creer que las formas de la vida son ilimitadas; por ejemplo, que las formas del amor pueden ser indefinidas, diversas; que las formas de gobierno y las instituciones políticas pueden ser siempre nuevas. No hay tal cosa. Las formas todas de la vida son limitadas. Si, por ventura, algo nuevo sobreviene, será al cabo de muchas centurias y mezclado con las formas que no eran nuevas. De suerte que a esa altura del vivir el hombre ha experimentado ya todas las formas esenciales del vivir y ya no le quedaría más que repetir. Pero repetir no es vivir, porque vivir es siempre ensayar; vivir en su plenitud es siempre ensayar y estrenar. Es menester que las cosas vengan nuevas a nosotros; que nos ilusionen con su faz, que no las hayamos aún ensayado, porque luego, al ensayarlas, encontraremos sus deficiencias y sus fallos. Por eso puede definirse la juventud diciendo que ve la cara de las cosas, y puede definirse la madurez o la vejez diciendo que empieza a ver ya la espalda de las cosas. Esto que acontece con la vida personal, este haber tocado ya y escuchado ya la melodía esencial de los modos de vivir, tiene unas consecuencias de enorme importancia en el orden colectivo. Porque esto que he llamado experiencia de la vida personal, por mecanismos que no voy ahora a

entretenerme en enunciar, se amplía a la experiencia de la vida colectiva del pueblo a que uno pertenece. Y aún más: a través de ese pueblo se amplía a experiencias de todo un proceso histórico humano que la memoria de nuestro pueblo o del conjunto de pueblos a que el nuestro pertenece ha ido conservando. Y también esa imagen o figura del proceso histórico universal se va formando, no menos que las más humildes experiencias de nuestra vida privada, al cabo de los tiempos, automáticamente y sin que intervenga o apenas intervenga nuestra reflexión.

Para dar un ejemplo de lo que me parece más cercano y sustancialmente más afín al contenido de la obra de Toynbee, he de decir que siempre me ha sorprendido advertir que nunca ha sido descrito el estado de alma que, con respecto a la historia, llega a predominar y a extenderse por toda la cultura griega y romana, en el momento en que estos países empezaron a declinar; es decir, cuando tenían a su espalda una experiencia milenaria, cuando las habían visto en el orden político de todos los colores, cuando habían ensayado todas las formas de gobierno, cuando habían vivido, habían amado y habían sufrido todas las formas de la vida. Esto empieza a aparecer, en el orden político, como documento, en el libro III de Herodoto, en la famosa conversación de los siete grandes persas cuando, en un instante de vacante del Trono, discuten sobre qué forma de gobierno darían a su país. Pero luego adquiere su primera fórmula clásica en los dos maravillosos libros VI y VII de *La República*, de Platón, cuya lectura recomiendo a todos, porque así como otros libros de la misma obra se pierden en materias tal vez demasiado sutiles y menos controlables, estos dos libros no hacen sino albergar una experiencia de viejos griegos que saben la historia de las mil ciudades y estados que habían constituido la civilización griega.

Pues bien, en este momento, después de Platón, Aristóteles modela aún más la expresión de esta experiencia, pero no la reforma. No descubre nada nuevo, como Platón tampoco había incluido nada nuevo. Y esto es lo que me extraña: que no se advierta cómo la imagen predominante en los finales del mundo antiguo tiene tan humilde origen. Tras Aristóteles viene su estupendo discípulo Dicearco, especializado en política, que desgraciadamente no nos ha dejado libros por esa mala fortuna que conserva los ilegibles y aniquila los mejores. Daba una fórmula, probablemente la más completa, a esos pensamientos, que de él recibió Polibio y este comunicó y transmitió a su vez a Cicerón, el cual es

la convergencia de todo el saber antiguo, porque este hombre, a pesar de ser político, tenía una capacidad de reflexión incalculable, que pueden ustedes hallar en su *Tratado de la República*.

Esta imagen de todo el proceso histórico desde mil y más años se había decantado, precipitado poco a poco en la conciencia griega y romana. Se compone de tres grandes ideas o imágenes. La primera de ellas es esta: la experiencia de que toda forma de gobierno lleva dentro de sí su vicio congénito y, por lo tanto, inevitablemente degenera. Esta degeneración produce un levantamiento, el cual derroca la Constitución, derrumba aquella forma de gobierno y la sustituye por otra, la cual a su vez degenera y contra la cual, a su vez, se sublevan, siendo también sustituida. Se discutió algún tiempo, pero no mucho, cuál era la línea exacta de precedencia y subsecuencia en este pasar inexorable de una forma de gobierno a otra. Por ejemplo, Aristóteles discute este punto con Platón, pero al fin se llega a una especie de doctrina canónica del pensamiento político, que viene a ser esta: la institución más antigua y más pura es la Monarquía, pero degenera en el poder absoluto, que provoca la sublevación de los hombres más poderosos del pueblo, es decir, de los aristócratas, que derrocan la Monarquía y establecen una Constitución aristocrática. Pero la aristocracia degenera a su vez en oligarquía y esto provoca la sublevación del pueblo, que arroja a los oligarcas e instaura la democracia. Pero la democracia es muy pronto el puro desorden y la anarquía; va movida por los demagogos y acaba por ser la presión brutal de la masa, de lo que se llamaba entonces —no hago sino traducir— el populacho, *okhlos*, y viene de okhlocracia. La anarquía llega a ser tal que uno de esos demagogos, el más acertado o poderoso, se alza con el poder e instaura la tiranía, y si esa tiranía persevera se convierte en Monarquía, y se tendrá que las instituciones se muerden la cola y vuelve a empezar el ciclo de evoluciones. Esto es lo que se llamó el círculo, ciclo o circuito de las formas de gobierno. Supone esto no creer en ninguna forma política, haber experimentado que todas son fallidas y erróneas y, en efecto, tanto en Platón como en Aristóteles, todas esas formas de gobierno concretas, regidas por principios claros y conocidos, son llamadas por Platón *hemartémata* y por Aristóteles *hamartémata*, dos palabras que significan simplemente errores, pecados y desviaciones. ¿Qué quiere decir esto? Quiere decir que estos hombres, por lo visto, al cabo de las centurias, habían llegado a esa experiencia que es la desesperación de la política.

Como el hombre no se entrega ni ante la desesperación, frente a esa convicción profunda de que no hay forma de gobierno estable, de que no hay constitución la cual evite la sublevación, la revolución, la inquietud, lo que llamaban «estasia», *stásis*, parece que debían renunciar y llegar como a una parálisis; mas el hombre es incapaz, mientras no está enfermo, de parar. De aquí que empiecen entonces los tratadistas de política: Platón y Aristóteles. Y cuando preguntamos a Aristóteles, como él se pregunta, cuál es el propósito y designio de la ciencia política, nos responde de un modo que, por un instante, van a creer que he perdido el control de mí mismo y que me pongo a hablarles en lenguaje chulesco, cuando solo voy a citar literalmente a Aristóteles. En efecto, Aristóteles, al preguntarse cuál es el propósito y designio de la ciencia política, se responde no ser otro que hallar los medios para conseguir la «anastasia». La «anastasia» no es, como de primera intención pudiera creerse, una buena moza de los Madriles, sino lo contrario de la «estasia»: es la estabilidad.

La reacción a esa opinión desesperada respecto de las posibilidades de las formas políticas consiste entonces en imaginar una constitución que tenga la gracia de reunir los principios de todas las demás, a fin de que unos y otros se regulen y compensen: que haya un poco de Monarquía y otro poco de aristocracia y otro tanto de democracia. De esta suerte tal vez será posible evitar esa permanente inquietud que marcha sobre la historia. Y esta es la segunda idea: la Constitución mixta, que va a dar que hacer a todos los pensadores, desde Platón, que la anuncia, no en *La República*, sino en su libro último que escribe siendo casi decrépito, *Las leyes*, que luego va a razonar con mucho detalle Aristóteles, como si fuera, en realidad, una idea formal, cuando no es sino un pío deseo con el cual afrontar la desesperación de la política.

A este respecto, perdónenme un recuerdo personal. Tenía yo diecisiete años cuando por primera vez hice una excursión tierra adentro de España, cosa entonces sobremanera insólita. No iba solo; me llevaba un hombre admirable, de excelente condición, el primero que ha andado toda la Península, paso a paso, cuando nadie lo hacía entonces, que era artista y crítico de arte, pero cuyo verdadero valor consistía en su vida. Y como la vida tiene esa elegancia de ser fungible, es decir, que desaparece conforme va siendo, el valor de la vida de Francisco Alcántara no puede ser percibido ni reconocido por las nuevas generaciones. Por eso me creo obligado a recordar su vida. Fuimos los dos a la comarca rayana en-

tre Guadalajara y Segovia, en esa tierra de pinares donde se desgranan, como un rosario roto, una serie de pueblos de nombres encantadores: Gálvez, Villacadimia, Los Condemios, Campisábalos... En Campisábalos tenía Alcántara un gran amigo, el boticario. Este boticario parecía predestinado a su oficio por su apellido: se llamaba Morterero. En efecto, los Mortereros, de padres a hijos, regentaban la botica de Campisábalos desde el siglo XVII. Por eso, el establecimiento presentaba el aspecto de una farmacia de comienzos del siglo XVIII. Allí estaban las paredes cubiertas con tarros de Talavera, y del mejor tiempo, que es el final del siglo XVII. En sus lomos se veían, junto a los adornos azules, letras también azules que decían los nombres latinos y españoles de la vieja farmacopea: aceite de almendras dulces, en uno; acero de Madrid, en otro; la uña de la gran bestia... En un rincón estaba un pequeño anaquel lleno de menudos botecillos que contenían venenos. El anaquel estaba cerrado con una puerta de vidrio donde había pintado un ojo, el famoso ojo vigilante del boticario. Pero lo que más me impresionó fue ver en el centro, como gobernando aquella democracia de remedios, un gran tarro de Talavera en cuya panza leí por primera vez en mi vida: «Triaca máxima». Un nombre que a lo largo de mi existir habría de darme mucho que pensar. Ya saben ustedes lo que era la «triaca máxima». Cuando se había perdido la esperanza en todos los medicamentos, el médico resolvía reunir todos los principios medicinales en una sola pócima. Eran a veces más de setenta, y eso se le administraba al enfermo, confiando en que tal vez alguno de ellos o una espontánea combinación entre varios de ellos originase la salud no lograda con los otros medios. Como ustedes ven, la «triaca máxima» fue inventada bajo la desesperación por haber desesperado de la Medicina. Era lo que en el orden político ha sido la Constitución mixta.

En fin, la tercera idea, que se refería al proceso mismo histórico integral que tenían a la vista los hombres de Grecia y de Roma, era esta: Recordaban o veían que el Poder, el mando del mundo, el Imperio, se había ido moviendo, desplazando y como emigrando de un punto de la tierra a otro. En efecto, sabían que, primero, había habido el Imperio de los asirios y que de allí el mando pasó al Imperio de los persas, de donde a su vez se trasladó a Macedonia, con Alejandro el Magno, y que en su tiempo acababa de llegar a las manos del pueblo romano. Es decir que, por lo visto, el Imperio emigra de Oriente a Occidente, lo mismo que las estrellas. Esto tenía que producirles una impresión un poco tosca. Lo

curioso es, señores, si oteamos la historia desde Roma hasta acá, que con el Imperio ha seguido aconteciendo lo propio, ha seguido trasladándose, moviéndose de Oriente a Occidente. Es lo que llamaban *translatio Imperii*. Es decir, que, por lo visto, la historia sigue el mismo curso sideral.

Y esto nos emociona tanto más cuanto que advertimos que algunos botánicos actuales nos dicen que gran parte de las especies arbóreas características hoy de Europa fueron originariamente especies asiáticas que allí se desarrollaron y vivieron, pero que un buen día degeneraron y murieron salvándose solo aquellos de sus representantes que habían emigrado a Europa, donde se renovaron y se rejuvenecieron. Es decir, que también las plantas avanzan como el Imperio. Pero lo penoso es que, según parece, muchas de esas especies arbóreas europeas empiezan a estar enfermas. Por lo pronto, el roble, uno de los árboles más espléndidos de nuestro paisaje, está enfermo en toda la Península, con enfermedad que no puede atribuirse solo al accidente de un morbo, sino que implica una debilidad de la especie para afrontar la enfermedad. De ahí la pena que da ver nuestros robledales. Y yo no creo en que viva hondamente España, aunque acaso verbalice patrióticamente en las columnas de los periódicos, el que no sabe sentir la melancolía de nuestros robledales valetudinarios. La *translatio Imperii* parece, pues, una ley del mundo. ¿O es solo un aspecto que nos proporciona la experiencia?

Esto vamos a verlo al entrar ahora paso a paso en la obra de Toynbee, que no es más que un poner a la orden del día, con todos los rigores del saber científico, las profundas experiencias espontáneas que la Humanidad ha recibido por paulatina decantación de su prístino destino.

II

Arquitectónica de Toynbee.—¿Qué es una hoja?—La historia de Inglaterra.—La realidad enteriza.—La sociedad occidental.—Sus límites.

Deploro, señores, haber tenido que intercalar entre ustedes y mi persona este mecánico artefacto que es un micrófono, porque, sobre mecanizar crudamente la voz, es decir, una de las cosas en que más íntegramente se proyecta e imprime el hombre, en que más auténticamente una persona es —y esto lo saben muy bien las mujeres—, sobre eso tiene el inconveniente de que a veces no marcha bien. Pero era ineludible emplearlo y aun debemos estar agradecidos a sus servicios. Era ineludible, porque en la primera lección no conseguí ser oído en las profundidades de esta sala, pero, además, porque me obligaba a forzar la elocución, y en ello lo de menos es tener que esforzar la voz. Lo de más es que me compelía a vocalizar anormalmente, pronunciando por separado cada palabra, esto es, arrancándola de la frase, poniéndola en la honda de la voz y lanzándola al espacio como si fuese un proyectil, con lo cual resultaba que perdía yo el ritmo del decir y ni siquiera yo mismo reconocía los vocablos tan anómalamente pronunciados, hasta el punto de que alguna vez, cuando hablaba a ustedes de la nostalgia no estaba seguro de si había dicho más bien «hiperclorhidria». Son esos secretos apuros del orador que no suelen ser flojos y que proporcionan a su faena un evidente dramatismo y un cierto peligro como tauromáquico.

Al comenzar la lección de hoy he de recordar que he anunciado no un ciclo de conferencias, sino un curso de lecciones. Y como la lección está comprometida a transmitir un cuerpo de doctrina, que tiene su desarrollo inevitable, carece de la libertad propia de la conferencia. Esto es especialmente verdad referido a la lección de hoy, porque me propongo exponer el bloque principal de ideas

que constituye el pensamiento de Toynbee, y ese bloque no aparece claro si no es recorrido de punta a punta en una exposición unitaria, de un solo golpe que no permite la interposición de episodios ni devaneos y rechaza toda alegría de imagen y de verbo. Necesito, pues, pedir que consagren esta hora al ascetismo y espero que sea esta la única lección del curso en que es forzosa tan extremada severidad doctrinal.

Ya el otro día tuvieron ocasión de ver el libro de Toynbee y hacerse cargo de su enorme tamaño, que hacía de él algo así como un océano de tipografía por el cual es sobremanera largo y penoso navegar. Ante obra tan complicada y tan pluscuanfrondosa he creído que era mi deber durante la primera mitad de este curso reducirme estrictamente a extraer, con el mayor rigor, las líneas puras arquitectónicas de la doctrina y, si era posible, encontrando perfiles aún más rigurosos que los que el autor emplea y aún más favorables a su pensamiento o que, por lo menos, me lo parezcan a mí. Esto supone tres cosas: primera, suspender la operación crítica hasta la segunda parte del curso, salvo alguna que otra libre observación que convenga hacer al paso y sin demorarla; segunda, prescindir de las excrecencias vegetativas en que esta obra es superabundante, pues aunque elaborada bajo el frío, la humedad y la niebla de Londres, ostenta un carácter tropical. Esas excrecencias en ningún caso creo que añaden nada de importancia a la teoría, porque no son, en verdad, manifestaciones de esta, sino más bien del hombre que hay tras de ella y especialmente del inglés que hay dentro de ese hombre. La consideración, pues, de su conjunto y el análisis particular de algunas de ellas pertenecen al último momento de este curso, cuando nos ocupemos de la obra como libro, por tanto, como producción literaria y, a fuer de tal, expresiva de una personalidad.

El imperativo de claridad —y ya dije hace muchísimos años que para mí la claridad es la cortesía del filósofo— me obligaba, me obliga a separar radicalmente la exposición de la doctrina y el reconocimiento fisiognómico de la obra y, por tanto, del autor; pues, aunque sienta mucho tener que hacerlo, esta labor exige también ser ejecutada.

Toynbee es un ilustre representante de Inglaterra, por lo menos en el sentido en que la cima representa la montaña que hay bajo ella. Y nos importa mucho hoy averiguar qué hay en el alma de Inglaterra para que yo pueda, con la conciencia tranquila, desaprovechar esta coyuntura y no ejecutar una faena que es penosa y, además, una de las operaciones más difíciles que existen, a saber:

el intento —y noten que digo solo el intento— de penetrar en el inglés, pero no habrá más remedio, llegada la hora, que correr de arriba abajo la cremallera de este gran inglés para procurar ver lo que hay dentro de él, porque sospecho, sospecho que lo que hay dentro de un inglés hoy es muy extraño, muy extraño... Nadie de los presentes creo que pueda anticipar lo que tengo ahora en mi mente tras ese adjetivo y menos prejuzgar si es cosa buena o mala. Y ahora, sin más, vamos a comenzar.

Si queremos conocer lo que es una hoja y nos ponemos a mirarla, pronto advertimos que nuestra previa idea de hoja no coincide con la realidad hoja por la sencilla razón de que no podemos precisar dónde eso que llamábamos hoja termina y dónde empieza otra cosa. Descubrimos, en efecto, que la hoja no concluye en sí misma, sino que continúa; continúa en el pecíolo y el pecíolo, a su vez, en la rama, y la rama en el tronco y el tronco en las raíces. La hoja, pues, no es una realidad por sí que pueda aislarse de lo demás. Es algo que tiene su realidad en cuanto parte de algo que es el árbol, el cual, en comparación con lo que llamábamos hoja, adquiere ahora el carácter de un todo. Sin ese todo no tiene comprensibilidad, no es inteligible para nosotros la hoja. Pero entonces, cuando hemos advertido y nos hemos hecho cargo de que la realidad de la hoja es el ser parte, el ser parte integrante del todo árbol y la hemos referido a él y la vemos en él nacer y averiguamos la función que en su conjunto sirve, por tanto, cuando nuestra mente, por decirlo así, sale de la hoja y va a algo más amplio —el todo que es el árbol—, entonces y solo entonces podemos decir que conocemos lo que la hoja es. Hasta tal punto es esto así, de tal modo la hoja tiene condición de ser parte que cuando en vez de contemplarla en el árbol donde está siendo hoja, la separamos de él, decimos que la hemos cortado o arrancado —expresiones que declaran la violencia que hemos hecho sufrir a la hoja y al árbol. Más aún, al tenerla aislada entre nuestros dedos, cuando podría parecer un todo —dado, repito, que cupiera decidir dónde ella acaba y dónde empieza el pecíolo o la rama—, cuando aislada entre nuestros dedos podría *dárselas* de ser un todo, en ese momento empieza ya a no ser hoja sino un detritus vegetal que pronto acabará de desintegrarse. Esta relación de parte a todo es una de las categorías de la mente y de la realidad, sin la cual no es posible esta gran operación que es el conocimiento. Esto nos permite generalizar y decir: las cosas todas del mundo real o son partes o son todos. Si una cosa es parte no resulta inteligible sino en cuanto la referimos

al todo cuya es. Si una cosa es todo puede ser entendida por sí misma sin más que percibir las partes de que se compone. Esto vale para todos los órdenes de lo real. Por ejemplo, vale también para la realidad que es el lenguaje. Si yo pronuncio ahora la palabra «león», sin más, resulta a ustedes ininteligible porque no pueden determinar si significa la ciudad de León, alguno de los Papas que llevaron este nombre, la ilustre fiera africana o uno de los leones que hay a la entrada del Congreso.

La palabra aislada no puede ser entendida porque es parte de un todo, como la hoja lo era del árbol, de un todo que es la frase, como la frase, a su vez, es parte de un todo, una conversación, o de un todo, un libro. La palabra, como ustedes saben, es siempre equívoca y para precisar su sentido hace falta, aparte de la perspicacia que la vida nos enseña, toda una ciencia y de las más sugestivas e interesantes y de la que ha de ocuparse largamente el Instituto de Humanidades: la ciencia de la interpretación o hermenéutica. La labor principal de esta ciencia consiste en saber determinar a qué todo suficiente hay que referir una frase y una palabra para que su sentido pierda el equívoco. A ese todo en el cual la palabra se precisa llaman los hermeneutas y gramáticos el «contexto». Pues bien, toda cosa real que es una parte reclama del todo, de su contexto, para que podamos entendernos. Una duda, sin embargo, se nos ofrece: tomado el árbol hasta su raíz, por tanto, siendo lo que es, nos parecía un todo —lo que la biología llama con ciertas inquietudes que ahora no interesan «un individuo orgánico»—; pero es el caso que el árbol necesita para vivir de la tierra y de la atmósfera, y resulta, por tanto, ininteligible si no contamos con estas dos nuevas cosas. ¿Será entonces que el árbol entero, a su vez, forma parte de un nuevo y más auténtico todo, a saber: el que forman de consuno él y su medio? No vamos a dirimir la cuestión, que es más complicada de lo que parece, porque en lo que al presente nos afecta es cosa clara. En efecto, ese nuevo y más completo todo que formarían el árbol y su medio no es tal, por la sencilla razón de que la tierra y la atmósfera no necesitan del árbol, aunque el árbol necesite de ellas. Arrancado el árbol, tierra y atmósfera subsisten—y no se traiga a comento que arrancando y desgajando los bosques todos de una región el clima se modifica y tierra y atmósfera varían, porque ahora estamos hablando simplemente de arrancar un árbol y esto es palmario que no modifica ni la tierra ni la atmósfera. No son estas, pues, partes integrantes de un nuevo todo, sino que son solo contorno y medio externo de que el árbol va a vivir y solo en ese papel son

biológicamente inteligibles, es decir, estudiadas desde dentro del árbol, desde su interna constitución.

Transportemos ahora todo esto al plano de la realidad histórica. Queremos conocer la realidad que es Inglaterra. Elijo este ejemplo porque es el elegido por Toynbee, y él, a su vez, lo ha elegido no por patriotismo, sino muy acertadamente, porque de existir alguna nación que haya sido en su historia independiente de las demás, que haya vivido de sí misma y atenida a su propia sustancia, sería el caso de Inglaterra. Se ha hablado mucho —ella misma, durante muchos años, lo repetía con insistencia no exenta de complacencia— de su «espléndido aislamiento». Aparecía encastillada en su arisca y recalcitrante insularidad. Pues bien, ¿puede hacerse una historia de Inglaterra considerándola como una integridad, como algo que es inteligible por sí, sin más que referirse, claro está, a los otros pueblos, pero solo como simple medio externo, lo mismo que la tierra y la atmósfera lo eran en nuestro estudio del árbol? O dicho más enérgicamente, ¿se puede conocer la realidad histórica que es Inglaterra sin desplazarse a nada más? ¿Constituye ella por sí misma un todo inteligible?

He aquí el tema que sirve de punto de partida a Toynbee, y que ha sido tratado por mí desde mis más antiguos escritos. El hombre de ciencia y, en especial, el historiador no puede escoger a capricho el punto de vista desde el cual mira, porque él pretende ver una realidad y es el formato de esta quien decide de aquel. De otro modo no verá una realidad, sino solo un fragmento arrancado a una realidad y corre el riesgo de describirnos una mano amputada como si fuese un organismo. Es, pues, preciso no contentarse con una primera visión de las cosas ni con ese primer campo visual.

Reparen ustedes que tenemos que hacer con Inglaterra exactamente lo mismo que hicimos con la hoja, y recuerden que fue ella, la hoja, no una reflexión nuestra, quien guió nuestra mirada haciéndola emigrar hasta llegar a ver el árbol todo. Pues algo parejo es menester hacer con toda realidad histórica. Lo que se llama provincianismo y pueblerinismo no es más que la confusión entre nuestro campo visual y la realidad que pretendemos ver; es un creer que el mundo es, sin más, lo que estamos viendo, e importa decisivamente en historia que evitemos precisamente confundir nuestro campo visual con la figura de la realidad, porque nuestro campo visual está casi siempre determinado por causas accidentales y, merced a ello, no coincide muchas veces con la extensión y formato de la realidad que queremos descubrir. Es preciso, pues, que, inversamente, obli-

guemos a nuestro campo visual a coincidir con el formato de la realidad y para ello tomemos las debidas precauciones.

Pues bien, según Toynbee la historia de Inglaterra no puede hacerse desde el punto de vista inglés, porque aun siendo entre las occidentales esta nación la que más ha vivido de sí misma, aun siendo esta ya a-islada, es solo parte de algo más amplio. No constituye lo que yo llamo una realidad enteriza, lo que llama muy acertadamente Toynbee un «campo histórico inteligible». Todo el problema de la ciencia histórica consiste en situar la realidad de que se habla en el campo histórico inteligible que ella reclama. No es posible hacer esa historia de Inglaterra ateniéndonos a su exclusiva realidad. La prueba de ello está en que Inglaterra no termina en sí misma, sino que se manifiesta en su historia como fragmento de algo más amplio, sobre lo cual tenemos que tomar una vista panorámica si queremos, en efecto, entender lo que ha sido y es la historia de la nación inglesa.

La prueba de ello se obtiene sin más que contemplar los siete grandes capítulos en que puede resumirse la historia de Inglaterra. El primero es su conversión al cristianismo, que puede datarse en la fecha de 664, cuando tiene lugar el Sínodo de Whitby, porque hasta entonces los ingleses mostraron cierta propensión, influidos por el particularismo de los cristianos irlandeses —se entiende de los irlandeses de entonces— a constituir una Iglesia aparte, que sería algo así como un cristianismo extremo-occidental en la «franja céltica», que hubiera sido el parangón del cristianismo extremo-oriental de la secta nestoriana aún existente, perdida en el centro de Asia y que queda desde el siglo VIII incomunicada, por su peculiaridad religiosa, con todo el resto del mundo occidental. El segundo capítulo es el pleno establecimiento del feudalismo, el cual se produce merced a la invasión de los normandos, que fue como la penetración del Continente europeo en las Islas Británicas, que había de unirlas con el Occidente de Francia durante siglos. El tercer capítulo es el Renacimiento, por el cual se sumerge Inglaterra en la atmósfera de ciencias, letras y artes originada en Italia. El cuarto es la Reforma, que impregna Inglaterra viniendo del norte de Europa. El quinto es la expansión ultramarina a que Inglaterra fue obligada por Portugal, España y Holanda. Los dos últimos capítulos son la implantación del sistema industrial y el régimen parlamentario, que parecen los dos productos más originales de Inglaterra y que, según Toynbee, y dejo a él la responsabilidad, son completamente ininteligibles si no se explican como reacción peculiar inglesa dentro de la convivencia europea.

El detalle probatorio de todo esto no interesa ni a Toynbee ni a ustedes ni a mí. Para lo que vamos a decir basta y sobra con la dosis de evidencia que su simple enunciación nos proporciona —salvo esos dos últimos capítulos que, repito, dejo a la responsabilidad de Toynbee y que, en última instancia, no harían variar la cuestión— y nos permite declarar que Inglaterra es solo una parte, tiene su realidad como fragmento de un todo amplísimo en el cual convive con las demás naciones europeas. Porque nótese que Inglaterra es una sociedad de las mismas características que España, Francia, Alemania e Italia. A estas sociedades llamamos «naciones» y nos parecen en cuanto sociedades de un tipo distinto que la provincia, la comarca, la aldea o la tribu. Son, pues, sociedades de una determinada especie—precisamente de la especie que llamamos «nación». Mas vemos que estas sociedades llamadas «naciones» son a su vez solo parte de una sociedad muchísimo más amplia que integra una multitud de ellas, la cual entonces, por fuerza, será una sociedad de tipo y de especie diferente a las nacionales y que necesitamos explicar como un «campo histórico inteligible» o, según mi terminología, una realidad enteriza en donde situar la historia de cualquiera nación o de algo dentro de ellas, por ejemplo e inclusive, la biografía de un hombre.

Nos hallamos, pues, ante la exigencia metódica, rigorosamente científica, de tener que buscar esa sociedad de nueva especie cuyos miembros son las naciones. Para ello sigamos —repito— el mismo método usado con la hoja: dejar que la cosa «nación», en el caso Inglaterra, contemplada en el espacio y en el tiempo, guíe nuestra mirada y la haga llegar al auténtico todo de que ella es parte. Téngase bien preciso en la mente qué es lo que buscamos. Se trata de hallar el área o círculo de cosas humanas con las cuales es menester contar para obtener el óptimo de inteligibilidad respecto a la realidad de Inglaterra, esto es, un esclarecimiento máximo. Todo lo que haya más allá de esa línea o círculo que no mejore nuestra visibilidad o iluminación habrá de ser considerado como mero contorno y medio externo en el cual vive esa realidad que llamamos Inglaterra, pero no lo contaremos como parte integrante de ella. No podemos, pues, quedarnos ni más acá ni más allá de esa línea.

Procedamos primero en orden al espacio. La operación se hace ligerísimamente complicada porque es preciso distinguir diversas dimensiones de la vida histórica. De todas maneras, creo que no ofrecerá ninguna dificultad. Si nos preguntamos cuál es «el campo histórico inteligible» de la economía inglesa, pongamos hace quince

años, que era cuando escribía su libro Toynbee, nos encontramos con que es ilimitado, pues abarcaba y cubría todo el planeta y no había lugar ni en las más apartadas islas del Pacífico donde Inglaterra no tuviera asuntos. Si, en cambio, tomamos las instituciones políticas, advertimos que el área de participación es mucho menos amplia. El derecho inglés, en efecto, no tiene nada, o poco más que nada, que ver, si acaso en puntos abstractos universales, con el derecho chino, ruso o africano, y en cambio, y en buena parte, procede de principios comunes a los pueblos europeos y neoamericanos. La comunidad, pues, de principios jurídicos se refiere a un área más estrecha que la económica, un área que abarca las Islas Británicas, el continente europeo, hasta Rusia exclusive, todo el continente americano y los dominios ingleses en Oceanía y Sudáfrica. Si ahora tomamos la dimensión cultural observamos que habría que trazar la misma figura geográfica, porque la coincidencia es perfecta; y si nos referimos al orden religioso, encontramos que Inglaterra está inclusa en el mundo cristiano, el cual ocupa, con su cuerpo principal, un espacio aproximadamente idéntico, salvo un pequeño trozo que se desprendió y entró a formar comunidad con Rusia: la que se ha llamado la región del cristianismo ortodoxo o bizantino, es decir, Grecia y los pueblos eslavos. Los cristianos, a veces muy numerosos, que existen enclavados en otras partes son solo minorías que no definen la sociedad en que se encuentran, aparte de que en la mayoría de los casos su conversión es muy reciente.

Hay, pues, una falta de coincidencia entre el espacio económico de Inglaterra, que hace treinta años cubría, como dije, todo el planeta —es, en efecto, el primer caso de efectiva mundialidad que ha existido— y su área de participación cultural, religiosa y jurídica. Pero bien claro es que esos remotos lugares donde Inglaterra económicamente actúa son solo como la tierra y el aire para el árbol, medio externo sobre el cual esta opera y de que se nutre; no son medio interno dentro del cual convive y al cual pertenece esencialmente.

En realidad, pues, el origen de su economía, la fuerza creadora de ella no está en ese área ilimitada, sino que está también en el mismo espacio al cual corresponden los círculos jurídicos, culturales y religiosos de esta gran sociedad de nueva especie, a la cual podemos ya dar su nombre, la llamaremos «sociedad occidental». Nótese que esa comunidad de algunos principios en el pensar, sentir y querer no es una mera coincidencia que se haya producido entre los grupos distintos entre sí, sin relación ni contacto mutuos, sino que se ha originado en una efectiva convivencia. Es más, esa convi-

vencia ha sido hecha posible, a su vez, por esa unidad de principios, porque he de añadir algo que Toynbee nunca dice pero que es esencial y es esto: la convivencia bajo el régimen de unos mismos principios es lo que se llama sociedad; «sociedad», conste, no Estado.

Pues bien, ese área amplísima a que Inglaterra pertenece representa el territorio de una gran sociedad, la sociedad «occidental», una sociedad de la que son partes integrantes todas esas otras naciones; por tanto, esa sociedad de gran formato que hemos hallado. Ya advertíamos que la aparente amplitud mundial de la economía inglesa no era tal, sino que, en realidad, el origen de ese esfuerzo económico estaba situado en el área de la «sociedad occidental». Y, en efecto, nada de esta sociedad occidental es ilimitado; tiene sus fronteras. Nos basta mirar más allá de ellas para encontrar junto a la nuestra otras cuatro grandes sociedades, aparentemente al menos del mismo tipo, integradas cada una por múltiples naciones. Una es la sociedad islámica, el mundo del Islam que corre desde el Pakistán hasta el extremo de Marruecos, llegando en Africa casi hasta el Ecuador; la sociedad hindú, en las regiones tropicales de Asia; la sociedad extremo-oriental de China y parte del Pacífico, y, en fin, esta extraña sociedad que hemos llamado cristiano-ortodoxa o bizantina que forman Grecia y Rusia y ocupa la parte externa y más próxima a lo que es propiamente Europa.

Cuando Toynbee escribía este libro, sobre todo esta parte, que debía ser hacia el año 1931 ó 1932, es curioso cómo él —y la cosa es muy frecuente en los escritores ingleses del tiempo— no tiene en primera línea ni en primer plano el hecho del comunismo. Por eso tiene que añadir en la segunda edición algunas notas explicativas de por qué entonces hablaba tan tranquilamente de ese carácter religioso ortodoxo como característica del mundo eslavo y griego.

Ahora se trata, pues, de hallar los atributos característicos definitorios de esta nueva sociedad. A este fin, una vez que hemos contemplado su extensión en el espacio, lancemos una mirada a su desarrollo y vicisitudes en el tiempo. ¿Qué percibimos? Dejemos a un lado todo lo que todavía hoy es mera colonización, pues es evidente que el contacto de nuestra sociedad con esas otras sociedades primitivas que antes se llamaban salvajes no es propiamente una convivencia, sino una intervención.

Desde el siglo XVI la sociedad occidental ejecuta una enorme ampliación con el descubrimiento del Nuevo Mundo y la creación en él, en los cuatro siglos siguientes, de sociedades de tipo parecido a las nuestras, por lo menos a primera vista. Aunque Toynbee cree

que es completamente parecido, yo me reservo para otra ocasión el opinar sobre el asunto. Pero el hecho es que desde esa fecha, desde el siglo XVI retrocediendo al siglo VIII después de Jesucristo, en que Carlomagno, el emperador de la barba florida, imperaba, el *cuerpo principal* de la sociedad occidental ha ocupado el mismo espacio geográfico que hoy. Solo en la parte oriental de Europa quedan en aquella fecha algunas regiones más allá de Sajonia que luego fueron asimiladas. Esto significa que la historia de la sociedad occidental está constitutivamente adscrita a una región del globo que corre verticalmente desde Escandinavia hasta el Mediterráneo y horizontalmente desde Escocia hasta el Danubio. A esa figura geográfica podemos llamarla el sistema de fronteras que limitan en el espacio las sociedades occidentales. Ahora debemos preguntarnos por sus fronteras en el tiempo.

Del lado del futuro nada podemos determinar porque el mundo histórico a que pertenecemos, esa sociedad occidental en que, para emplear el giro de San Pablo, nos movemos, vivimos y somos, aún no ha finiquitado. No sabemos, pues, cuál es su límite en el futuro. Precisamente el designio de obtener alguna vislumbre sobre el indeciso y reverberante futuro es lo que nos mueve a ejecutar esta grande operación histórica, porque, como otro día observaremos muy cuidadosamente, la historia, que es nuestra ocupación con el pasado, surge de nuestra preocupación por el futuro. Pues hay un modo de ocuparse con algo, que consiste en preocuparse de ello. Y como veremos, toda ocupación humana se origina íntimamente en una preocupación, porque la vida humana está siempre atenta al futuro, volada sobre el porvenir. Ahora bien, el modo peculiar como el futuro y el porvenir nos ocupan es que nos preocupan. Toda historia nace del rebote de nuestra curiosidad, afanosa por el futuro y porvenir, que nos lanza y nos hace descubrir el pretérito. El recordar, el volver la cara atrás, el mirar al pasado no es algo espontáneo que por sí acontece sino porque, sin medio seguro ante la enorme indecisión del porvenir —recuerden ustedes los versos de Víctor Hugo al emperador Napoleón—: «El porvenir solo es de Dios»—, ante esta terrible indecisión que es el futuro, la cual nos oprime en cada instante, buscamos en torno nuestro qué medios tenemos para afrontarla, y el arsenal de nuestros medios es lo que nos ha pasado ya y por eso volvemos la vista atrás, precisamente porque lo primero es mirar hacia adelante. Mas cualquiera que sea la eficacia del vaticinio y profecía que nuestro estudio nos proporcione, es cosa clara que el término de nuestra civilización

solo podrá conocerlo —con la evidencia de un hecho— un individuo de otra civilización de la misma especie, pero distinta de la nuestra, que viva en siglos futuros. Nosotros lo único que podemos hacer, como dije, es mirar hacia atrás para ver si encontramos alguna otra sociedad que confine con la nuestra; es decir, mirar hacia atrás para descubrir dónde termina en el pasado nuestra civilización, esto es, dónde comienza.

Con objeto de abreviar no ya palabras sino sílabas, he procurado resumir lo que ahora tenía que decir en la forma que sigue.

En el Imperio de Carlomagno nos aparece por vez primera constituida nuestra sociedad europea casi exactamente con el mismo formato y figura que iba a tener siempre—salvo la ampliación de otro orden representada por el descubrimiento de América. Esto es, que desde el día de hoy a fines del siglo VIII perseguimos retrospectivamente, con rigorosa continuidad, la pervivencia de nuestro mundo histórico occidental y que, por decirlo así, reconocemos sin interrupción la identidad de su sustancia, de su personalidad. Miremos ahora más allá, a retaguardia de Carlomagno. ¿Qué vemos? Pues... lo primero que vemos es que no vemos, porque ante nosotros se presenta el espectáculo de un caos histórico. La sociedad occidental, cuya persistencia perseguíamos hacia atrás, desaparece de nuestra vista. En su lugar encontramos las ruinas de una sociedad, detritus de instituciones, volatilización del Estado, involución de la cultura hasta recaer en la más crasa ignorancia; y eso que en la época carolingia, de que en este viaje retrógrado venimos a la etapa que le precede, era el saber sobremanera elemental. No hay caminos: las glebas quedan aisladas unas de otras. Todos guerrean con todos. En cada rincón mandó ayer uno, manda hoy otro, mañana no mandará nadie. En suma, fueron casi cuatro siglos de absoluta confusión, que había sido producida por la invasión de los bárbaros. La figura de la sociedad europea que hasta aquella fecha habíamos ido reconociendo con perfecta continuidad se borra, se disipa y desvanece como esos ríos de Australia que se desmaterializan en la infinitud de las desérticas arenas. Es lo que llama Toynbee una época de *interregno*—esto es, una época en que no manda nadie, ni personas ni principios. Sin embargo, en ese caos omnímodo hay, sí, dos elementos, pero solo dos, que reconocemos al retroceder desde el siglo carolingio.

Uno son esos bárbaros, agentes de aquella confusión y que iban a ser la fuerza renovadora cuya primera construcción fue precisamente aquel Imperio de Carlomagno. El emperador Carlos no era

sino uno de aquellos bárbaros sazonado ya con algún pulimento. Esos bárbaros han sido nuestros reyes, nuestros capitanes, nuestros sabios medievales y del Renacimiento. Nuestro Cid era uno de esos bárbaros; por cierto, un bárbaro muy decidido a rebarbarizar, pues, si, como se ha dicho, los españoles somos siempre más papistas que el Papa, este buen godo que era el Cid quiso ser más goticista que los godos mismos y en su conducta e ideas defiende un arcaísmo goticista que, en todas partes, se había abandonado y de que se sentía muy lejos el rey Alfonso VI y su Corte. Esta situación y este temperamento hipergermánico, por tanto sobradamente, sanamente bárbaro del Cid, aparece tal vez en él como en ninguna otra figura europea del tiempo. Y ha sido un error, que no imputo a nadie, no estudiar la figura del Cid proyectándola en su campo histórico que es el maravilloso siglo XI, del cual alguna vez no sabré reservarme a hablarles, porque es uno de los más maravillosos siglos de Europa. Recuerden que es el siglo en que, casi en las mismas fechas, se construye la primera iglesia gótica, se cantan las primeras canciones de gesta, se urden las primeras canciones trovadorescas; en suma, es el primer momento de auténtica creación realizadora en que Europa va a decir, por vez primera, qué es lo que ella es.

El otro elemento que reconocemos en el susodicho caos es la Iglesia cristiana, que en estos siglos V, VI y VII hallamos extendida y dominante sobre toda el área occidental. Los pueblos bárbaros se han ido convirtiendo a ella. Es como una base de vida común y universal. Es, dice Toynbee, una religión universal.

En esos siglos de interregno —V, VI y VII— hemos, pues, perdido contacto y visión de la sociedad occidental. Si ahora imaginariamente, en nuestro retroceso, nos instalamos en el siglo IV después de Cristo, pero con nuestros pies en Londres —lo mismo sería en París, en Roma o en Madrid, es decir, en el madroñal que iba luego a ser Madrid—, nos despertamos hallándonos dentro de una sociedad perfectamente organizada, de ámbito inmenso, de solidaria y densa convivencia que se llama el Imperio romano. Pero pronto advertimos que esta sociedad es otra completamente distinta de la occidental en que hoy nos hallamos y cuya vida hacia atrás recorríamos. No nos sirven nuestras ideas, valoraciones, perspectivas para entender esa realidad histórica que llamamos el Imperio romano. ¡Pero no perdamos el hilo—el hilo de la continuidad en nuestro retrospectivo mirar! Decíamos que en los siglos confusionarios del interregno, al menos dos elementos de nuestra sociedad seguíamos reconociendo: la Iglesia cristiana y los bárbaros. En el siglo IV, que es donde ahora

imaginariamente estamos, ambos elementos existen también. ¿No indica la permanencia de ambos elementos que, aunque haya atravesado casi cuatro siglos de confusión y desdibujo, nuestra sociedad occidental continúa en la sociedad que es el Imperio romano, como la hoja continúa en la rama? Veamos. Pero, bien entendido, ver en historia es, por lo pronto, ver cada tiempo con los ojos de ese tiempo, y ahora hemos quedado en que somos unos ciudadanos romanos que vemos el mundo desde Londres, Londinum, o desde Caesar Augusta —Zaragoza— o de Roma. Somos, por ejemplo, senadores romanos, no ciertamente del Senado en su mejor tiempo, pero, en fin, senadores del Imperio romano, que no es parva condición. Y, en concepto de tales, miramos el paisaje de nuestra imperial sociedad con el propósito de reconocer aquellos dos elementos que pretenden garantizar la continuidad histórica entre la sociedad romana y la actual. Pero no podemos hacerlo. Está ahí ya, ciertamente, la Iglesia cristiana. Están ahí, sin duda, los bárbaros. Pero ¡con qué distinto carácter del que para nosotros tienen hoy! Son irrecognoscibles. A nuestros ojos de senadores romanos aparece la Iglesia cristiana como un confuso, peligroso, desazonador complejo de creencias, ritos, usos que tienen y practican grupos ya numerosos, pero principalmente pertenecientes a las clases más humildes. Cristo, una figura que aún no se dibuja clara, es el extraño Dios de los barrios bajos del mundo; se entiende, del mundo grecorromano. Sobre todo es el Dios de pequeñas colonias extranjeras formadas por artesanos, cambistas y mendigos que de Siria han venido a alojarse en las grandes urbes imperiales y se llaman judíos. Ese complejo de creencias y ritos ha nacido allá, en lo más pobre de la periferia adonde llega el Imperio romano, en Palestina. Es decir, que esa religión, la cual al fin del Imperio romano, durante el interregno, va a ser una religión universal, triunfante, oficial, poderosa, había surgido en el *proletariado interno* de la sociedad romana y era, por tanto, algo que a los ojos de un senador hacia el año 300 no tenía la menor importancia en la realidad histórica que era el Imperio. Parejamente los bárbaros, sí, están ahí; mejor dicho, *allí*, en una vaga lontananza, más allá de los límites del Imperio romano.

Su constante inquietud guerrera, su presión permanente sobre el perfil del Imperio han obligado a elaborar un ejército permanente que está tendido desde las costas británicas, pasando por Batavia, esto es, Holanda, y por toda la ribera del Rhin y del Danubio. Es lo que se llamó el *limes*, la línea defensora de las fronteras del Imperio. Frontera quiere decir algo así como perfil, y el perfil

es lo que está siempre en cada cosa más amenazado, más expuesto, y es, por tanto, lo que hay que defender. Por eso nosotros, los españoles, llevamos siempre preparado un puñetazo para quien se acerque demasiado y sin nuestra anuencia a nuestro perfil.

Allí estaban, en efecto, los bárbaros, pero no pertenecían a la sociedad romana; son los germanos, los escitas, pueblos salvajes vagabundos en los bosques del Septentrión o en las estepas del Asia —son lo *otro* que el Imperio romano, seres miserables que representan un absoluto lejos, son el *proletariado externo* de la sociedad romana. Su realidad es tan borrosa, tan inaparente y sin sustancia dentro del mundo romano, parecen tan remotos que Verlaine pudo simbolizar el Bajo Imperio en aquellos famosos versos:

> *Je suis l'Empire à la fin de la décadence,*
> *qui regarde passer les grands Barbares blancs.*
> ....
> *Là-bas on dit qu'il est de longs combats sanglants.*

«Soy el Imperio hacia el fin de la decadencia, que ve pasar los grandes bárbaros blancos... Dicen que allá, muy lejos, se están dando grandes batallas sangrientas.» Pero pronto esos bárbaros irrumpen las fronteras, trucidan el Imperio y lo aniquilan.

Hemos averiguado dos cosas importantes: una, que en nuestro viaje de regreso hacia el pretérito llega un punto en que perdemos la visión de nuestra sociedad occidental, es decir, en que esta termina. Más allá de este punto vemos un interregno de confusión y luego nos hallamos en medio del Imperio romano, de otra maravillosa civilización en la cual hemos ingresado por su etapa final; es decir, que hemos asistido al modo de concluir una civilización.

¿Es accidental o es algo que constituye una ley de la historia que toda civilización llegue a un punto en el cual tiene que constituir un Imperio, un Estado universal que significa el poder entre todas las naciones y que ese Estado universal es inundado desde el subsuelo (en cierta época por los pueblos subterráneos, literalmente, de las catacumbas), por un principio religioso que proviene del proletariado interno de esa civilización y que mientras esta religión llena e hincha los espacios de ese Estado universal, haciéndose Iglesia universal, los bárbaros, es decir, los pueblos inferiores que rodean las fronteras de esa civilización irrumpen en ella y la aniquilan? ¿Es esto un caso particular o la ley que rige la conclusión de todas las civilizaciones? Para respondernos esta pregunta necesitamos, claro está, indagar cada una de las civilizaciones que hasta ahora

han existido y sucumbieron. Esto nos obliga a determinar cuántas y cuáles civilizaciones han existido hasta ahora. Una vez que hayamos hecho esto podremos preguntarnos cómo se han originado esas civilizaciones, cómo nacieron. Sin duda alguna proceden de otras que con ellas tienen una relación que podemos llamar de maternidad y filiación. Pero ha habido otras civilizaciones sin precedentes. ¿Cuáles han sido los factores y las causas que motivan esta gran creación que es una civilización y, más en general, toda gran creación histórica?

Una vez visto esto procuremos perescrutar el desarrollo normal, el proceso de formación de esas civilizaciones y luego nos preguntaremos con una pregunta lamentable cómo es que declinaron y sucumbieron, y una vez hecho esto, si nuestro estudio nos proporciona alguna luz, miraremos hacia nuestro propio porvenir y nos preguntaremos: ¿qué podemos esperar? ¿Qué va a pasar en nuestra civilización? Reconocerán ustedes que el tema es dramático y de sobra suculento.

III

El «caso» de Inglaterra.—Repaso.—El Imperio.—El Mediterráneo y el limes.

SEÑORES, anunciaba yo al comenzar la lección anterior que en la primera parte de este curso dedicado a exponer el pensamiento de Toynbee consideraba obligatorio para mí reducirme a extraer las líneas puras arquitectónicas de su doctrina, suspendiendo la crítica hasta más tarde, salvo raras excepciones, y prescindiendo de las excrecencias vegetativas en que abunda. Ya en el primer momento, al tener que enunciar el punto de arrancada en la trayectoria teorética de Toynbee, me vi forzado a cumplir a fondo este imperativo de ascetismo, porque el punto de partida de Toynbee no es, como fue el usado por mí, tan mansamente botánico y hasta con cierta dulzura de jardín, en que, tomando una hoja, invitaba a ustedes a contemplarla y a reflexionar sobre esa contemplación, sino que el punto de partida de Toynbee consiste en dirigir una censura general a los historiadores contemporáneos (salvo los más recientes, que, por otra parte, no cuida de nombrar) porque hicieron la historia de sus naciones tomando cada uno la suya, como si fuera una entidad independiente y autárquica, cosas ambas que las naciones no son, ni en la realidad ni para los menesteres del conocimiento. La censura no se limita a ser una crítica de este proceder en cuanto método científico, sino que adopta, desde luego, un tono de acusación, de formal acusación, porque, a su juicio, este defecto intelectual proviene de un vicio moral, del más grave vicio de la Edad Contemporánea: el nacionalismo. Téngase en cuenta que Toynbee con este nombre no se refiere especialmente a las actuaciones políticas que, dando al vocablo un sentido extensivo, se han llamado «nacionalistas», sino que lo hace sinónimo de espíritu de nacionalidad, de modo que, para este hombre, no ya las actividades políticas nacionalistas, sino el

simple ser nación, esto es, ser nacionales los individuos que la integran es ya casi un crimen. Por lo menos lo califica literalmente de pecado y hasta se complace en ir a buscar en el Corán el nombre de un pecado semejante para reforzar su anatema. Se trata de lo que el Corán llama *Schire*, que según me explicó nuestro colaborador en el Instituto de Humanidades, el gran arabista Emilio García Gómez, significa para los musulmanes toda asociación a la persona única de Dios de otro ser, cualquiera que él sea; por tanto, algo así como el politeísmo, pero con la notación de que, siendo para el musulmán la religión del Dios único la religión universal a la cual deben pertenecer en comunidad única todos los hombres, el *schire* o politeísmo implica secesión, sectarismo y particularismo.

Esto nos hace ver que para Toynbee el ser nación es algo así como ser particularismo colectivo. La idea parece en parte extravagante. Nos sorprende topar con hecho semejante en obra de las proporciones externas que ustedes vieron el otro día y de las pretensiones internas que ustedes advertirán, pues no se presuma que Toynbee en estas primeras páginas, y para justificar de algún modo su *ex-abrupto*, hace algún ensayo, siquiera sea moderado, para distinguir las diferentes realidades históricas que se han llamado o pueden llamarse «nacionalismos» ni nos ofrece de lo que es una nación una idea medianamente deglutible, sino que se contenta con definir el espíritu de nacionalidad o nacionalismo —él mismo llama a esto definición— como «el espíritu o tendencia que induce a la gente a sentir, actuar y pensar acerca de lo que es parte de una sociedad dada como si fuera el todo de una sociedad».

No es fácil que un lector alerta no se sienta vejado y hasta personalmente ofendido al recibir el impacto de estas primeras páginas, compuestas en un mal estilo intelectual; mejor dicho, pseudointelectual. Evitaré hacerles frente debidamente, porque son un caso ejemplar de esas excrecencias a que antes me refería, y son excrecencias no solo por innecesarias e inoportunas, sino por algo más grave: porque en muchas de ellas, como en esta, con un aire de arbitraria solemnidad, muy frecuente en los escritores ingleses de los últimos veinte años, el autor nos lanza a las bruces creencias privadas suyas, cosa tan poco compatible con una discusión científica, suponiendo que lo sea, como con una conversación cortés.

La actitud teorética, el modo que es el conocimiento, consiste en clarividencia y duda: parte de admitir previamente todas las posibilidades. Merced a ello, teorizar es, no accidentalmente ni por urbano añadido, sino sustantiva y constitutivamente, contar siempre

con el prójimo y su posible discrepancia. La fe, y no se piense ahora solo en la fe religiosa, sino más bien en todas las demás innumerables cosas en que creemos, la fe, en cambio, es una actitud cerrada hacia dentro del hombre y, por lo mismo, íntima y, además, ciega. Su importancia en la vida humana es enorme, mucho mayor que la de la ciencia (1). Mas por lo mismo, la expresión de una fe reclama en el trato interhumano ciertas precauciones. No es lícito proyectar sin más sobre el rostro del prójimo transeúnte nuestra fe en esto o en aquello, porque su atributo de cosa íntima hace de ella una secreción nuestra con que mancillamos a la otra persona. Decir nuestra fe a boca de jarro no es decirla, es expectorarla y, por tanto, degradarla, envilecerla y transformarla en insulto.

Pues esto es lo que hace Toynbee en las primeras páginas de su libro, donde sin darnos tiempo al primer respiro nos arroja a la cara su odio personalísimo a la idea de nación y su fe bastante vaga en no sabemos qué otra cosa llamada a sustituirla, con lo cual consigue que quien, va para un cuarto de siglo, cuando nadie aún en Inglaterra lo sugería, hacía ver a los pueblos de Europa que iba a llegar muy pronto una coyuntura histórica en que sería para ellos cuestión de vida o muerte superar el principio de nación como forma última constituyente de la vida colectiva, no pueda caminar ni un palmo de terreno junto con el antinacionalismo del autor, y ello precisamente porque no siendo nacionalistas no queremos cargar a nuestras espaldas con una idea de nación tan ridícula e inconsistente e impropia de un hombre de ciencia como la emitida por Toynbee en los umbrales de su gran producción.

Tengo alguna autoridad para decir esto, porque míster Toynbee, tan apto para enseñarme muchas cosas, no puede, como acabo de sugerir, enseñarme a no ser a deshora nacionalista. Se trata del problema más grave que está planteado en el mundo y que desde hace un cuarto de siglo, como acabo de recordar, gravita sobre mi persona y sobre mi vida, porque lo veía llegar; problema el más grave que hay hoy en el mundo, en todo el mundo, pues acaso es el único tema que fermenta igualmente a uno y otro lado de lo que se llama el «telón de acero». De aquí que cuando veo que alguien se acerca a él frívolamente me sienta sobrecogido, como quien contempla a un niño manejando una ametralladora.

Todo este curso lleva como un contrapunto la preparación de

---

(1) Puede verse sobre esto mi estudio titulado *Ideas y creencias*. [En «Obras completas», tomo V.]

este tema. Ya en la primera conferencia comencé a insinuar los primeros tonos que habría que hacer sonar para que en su hora llegara con madurez a esto. Un día, en estas lecciones, reconocerán ustedes que la teoría del «aquí» y el «allí», expuesta por mí en la primera lección, no era un devaneo, sino que sobre ser el tema metafísico fundamental, es el supuesto para una comprensión honda de la situación actual. Por ello he vacilado sobre si debía yo en el introito de este curso desentenderme de mi propio mandamiento, que me recomienda dejar a un lado la crítica y prescindir de esas excrecencias aunque ello implicase ocultar a ustedes ese lado menos satisfactorio del autor. Pero si hacía esto, si iba al asunto, entonces el introito tenía que resultar largo y turbulento porque hubiera sido menester ejecutar las siguientes operaciones:

Primera. Practicar a fondo la crítica de su idea de nación y contraponer a ella otra más ajustada, cosa, como verán, que en sí era sencilla y fácil, pero que reclama bastantes preparaciones.

Segunda. Mostrar, y noten la dureza de mis palabras, cómo es falso de toda falsedad sostener que la ciencia histórica durante la época a que Toynbee alude trabajó inspirada por el nacionalismo en ningún sentido del vocablo. Sostener, afirmar esto sin más ni más, como él lo hace, es error y frivolidad. Si nos acordamos de Niebuhr, de Ranke, de Fustel de Coulanges y de Mommsen, nos parece que es propiamente bordear la insolencia, porque la ciencia histórica creada en el siglo XIX por estos hombres fue hecha y forjada ocupándose ellos de naciones que no eran las suyas; más aún, que ni siquiera existían. ¿Es que se puede hablar del nacionalismo romano de Mommsen o de Fustel de Coulanges? Y en cuanto a Ranke, fue, si alguien en el mundo lo ha sido, el hombre de la historia universal; escribió varias, una tras otra, y cuando quiso tratar un tema particular lo tituló *Los pueblos germano-románicos*, ostentando en la intemperie del título su voluntad de brincar por las fronteras de toda crítica nacionalista, quiera o no el señor Toynbee.

Tercera. Todo esto nos llevaría a tratar de explicarme a mí y con ello a ustedes cómo es posible, de qué está hecho ese comportamiento, científica y humanamente incorrecto, comportamiento que se caracteriza por una desazonadora fusión de la impertinencia con la inconsistencia.

Después de todo, la cosa no es nueva. Hay todo un modo a lo largo de la historia inglesa en que brota la fusión de estos dos ingredientes y que en cada época toma un nombre. Impertinencia e inconsistencia mixturadas son lo que constituyó, por ejemplo,

aquello que en 1800 se llamaba «dandysmo», una de las formas más típicas inglesas. Y conviene advertir de paso, porque me va a servir de algo que voy a añadir en seguida, que el «dandysmo» solo se explica y solo tiene sentido como el comportamiento mal educado de un individuo en una sociedad profundamente bien educada. Precisamente el gusto de quebrar ese régimen e imperio de la buena educación es toda la gracia del «dandysmo». Por ejemplo, el príncipe de Gales, entusiasta de Jorge Brummel, el gran «dandy», el árbitro de la elegancia, aunque de condición modesta, va a visitar a este. Llega muy satisfecho porque ha estrenado una corbata y le pregunta: «¿Qué le parece esta corbata, señor Brummel?» Y él entonces, con su genial desdén, sin volver siquiera la cara y mirarle, responde: «No está mal. Se parece un poco a la que lleva mi criado.»

Mas da la mala ventura que este comportamiento, como antes indiqué, es hoy muy frecuente en los escritores ingleses y precisamente cuando hablan de la idea de nación. De suerte que no hubiéramos tenido más remedio que hacer un esfuerzo para ingresar con cierta violencia analítica en los penetrales del alma inglesa actual, materia difícil que, como anuncié, dejo para el final, pues habría, por lo pronto y antes de entrar en más profundas palpaciones, que decir de quien ha escrito estas primeras páginas: «esas no son *good manners*, míster Toynbee», esas no son buenas maneras.

¿Es que se están perdiendo en Inglaterra las buenas maneras? Y si se están perdiendo, ¿con qué se sustituyen? Sin un mínimo de buenas maneras no ha podido nunca existir la sociedad, llámese pueblo, tribu o nación. Son como muelles sociales que, intercalándose entre los individuos, permiten que la presión de unos sobre otros en que la sociedad consiste se haga menos bronca y difícil. Por eso no ha habido nunca una sociedad que no haya tenido un mínimum de buenas maneras, so pena de desaparecer automáticamente, es decir, de disociarse. Pero el caso es que Inglaterra no se había contentado con ese mínimum, sino que era su gloria haber creado un refinado tesoro, prodigioso y ejemplar, de buenas maneras. ¿Es que ahora quiere renunciar a él, abandonarlo y dejarlo perecer? La cosa sería grave para Inglaterra y para todos nosotros, porque contra lo que, liviana e irresponsablemente, algunos murmuran, no parece que a nadie, ni de Oriente ni de Occidente, convenga que Inglaterra se desbarajuste. Antes bien, algunos pensamos, y mis palabras no llevan dogmatismo alguno ni pretenden persuadir, sino que son una salvedad que, por mi parte, necesito hacer para dar un

claro-oscuro a mi pensamiento; algunos pensamos ser de gran conveniencia que todavía durante mucho tiempo continúe Inglaterra ejerciendo su influjo rector en el mundo, un influjo que no se apoye, como antes, en su poderío, una influencia de nuevo sesgo que muy bien pudiera consistir en parecer que no existe. Por tanto, sería muy grave esa pérdida y lo sería porque ese régimen de las buenas maneras inglesas, una de las notas bien sonantes que había en el mundo hasta hace poco tiempo, ha sido siempre advertido y ha sido siempre encomiado, pero no ha sido nunca explicado. Con excesiva frivolidad se ha dado por supuesto que ese refinado y complicado código de buenas maneras fue un añadido que como lujo puso Inglaterra a su vida, a su previa existencia como pueblo. Pero sin que yo afirme ahora nada, ¿no cabe tener la sospecha contraria? ¿No cabe pensar que, inversamente, Inglaterra no creó un sistema de buenas maneras porque era un gran pueblo, sino al revés, que logró llegar a ser un gran pueblo, y aun simplemente un pueblo, gracias a que se supo ir creando ese repertorio de buenas maneras? No vaya a resultar que Inglaterra tuvo por fuerza que irse adobando el artefacto de sus buenas maneras, porque dado el modo de ser de los individuos ingleses, en cuanto individuos, sin él no hubiera podido constituirse y perdurar simplemente como pueblo, como sociedad estable y sana.

Yo no digo que sea así. Me limito a imaginar esto como mera hipótesis que acaso conviniera tomar en cuenta. Ello al menos explica de rechazo que otros pueblos hayan podido pervivir con un repertorio de pésimas maneras, porque sus individuos espontáneamente y de suyo estaban en ciertos órdenes socialmente mejor dotados. Este es, por ejemplo, el caso de los españoles, que gozaron solo durante poco más de un siglo un elevado régimen de buenas maneras, en la época que vivieron en plena forma. Nada tiene que ver con ello cuanto haya que decir sobre los tremendos defectos de los españoles. Estos son poco capaces de solidaridad, y por eso la vida pública española ha solido andar mal; pero tienen, en cambio, quiérase o no, pues se trata de algo superior a su albedrío, cierto fondo nativo de elemental sociabilidad que falta a otras castas humanas. De aquí que haya sido en España siempre tan difícil que haya Estado y, en cambio, que sea imposible que no haya tertulias. Y todo lo que va anejo a esto: el tejido de relaciones interindividuales, el tapiz de los amigos y los «amigotes», que, en broma, en broma, es la auténtica base que ha sostenido siempre la vida española, supliendo las deficiencias del Estado y de todas las formas colectivas.

Inversamente, el inglés es, para su desdicha, incapaz de tertu-

lias y es, en cambio, para su ventura, capacísimo de colaboración pública, y si lo que hace un momento enunciaba yo respecto al origen de las buenas maneras inglesas, bien que interrogativamente, no lo olviden, si eso que yo enunciaba antes toma aspecto antipático de paradoja, debe ser por lo vaga que anda en las cabezas la noción sobre lo que es la sociedad y su relación con los individuos que la integran. Merced a ello no se ha reparado en que con suma frecuencia las virtudes y vicios de una entidad son distintos y aun contrarios a las virtudes y vicios de sus individuos. Así, pudiera acontecer muy bien que nada se pareciese menos a Inglaterra que un inglés. Calculen ustedes, si acaso esta hipótesis encerrase alguna dosis de verdad, lo grave que sería ver perder a Inglaterra el ejemplar tesoro de sus buenas maneras.

Ahí tienen ustedes el abrumador programa de asuntos que habríamos necesitado movilizar si hubiéramos querido afrontar debidamente estas primeras páginas de Toynbee.

Con lo dicho, en cambio, nos basta para que tengan ustedes presentes ciertas peculiaridades menos gratas del autor, y, por otra parte, hemos esquivado entrar a destiempo en esas materias, que serán más adelante oportunas, pero que ahora solo hubieran venido como motivadas por una de estas que he llamado excrecencias, como ha quedado patente, porque en la segunda lección pude yo exponer el pensamiento de Toynbee y sobre todo su punto de arranque, dejándolas a un lado y, sin embargo, con estricta fidelidad, más aún, dotándolo de bastante mayor rigor, lo que demuestra que su *ex-abrupto*, sobre ser un *ex-abrupto*, era un estorbo.

Reanudamos ahora nuestra exposición. Como han pasado tres semanas (1) y se trata de una trayectoria de ideas en que cada una lleva a la otra, conviene refrescar la memoria de lo dicho reproduciéndolo en breve escorzo. Comenzaba yo haciendo notar que las cosas todas del mundo real o son todo o son parte. Si una cosa es parte es ininteligible mientras no la referimos al todo cuya es, como la hoja del árbol no es inteligible sino referida al árbol entero, ni la palabra se entiende sin incluirla en la frase y la frase interpretada desde la conversación completa en que surge. En cambio, la cosa que es un todo se hace inteligible sin más que ir recorriendo las partes que la integran. La comprensión histórica reclama, asimismo, que no estudiemos la realidad humana al buen tuntún, tomándola

(1) [Esta tercera conferencia fue aplazada a causa de una indisposición del autor.]

según el azar la hace caer en nuestro campo visual, sino que es preciso situarla sobre un «campo histórico inteligible»; es decir, que sea un todo efectivo, que sea una realidad enteriza. De todo esto la razón evidente está en que la cosa, cuando es una realidad parcial, no termina en sí misma, sino que continúa en otra, y comenzar por aislarla es correr el riesgo de amputarla, dejándonos fuera acaso lo más importante de ella.

Desde mis primeros escritos he repetido con reiteración que llega a la pesadumbre la fórmula de que quien quiera ver un ladrillo necesita ver sus poros y, por tanto, acercarlo a los ojos, pero quien quiera ver una catedral no la puede ver a la distancia de un ladrillo. Nos lo exige el respecto de la distancia. Cada cosa nos impone una determinada distancia si queremos obtener de ella una visión óptima. No hacer esto, no reconocer esta condición es gana de engañarse. Si no hay grande hombre para su ayuda de cámara es por su inconveniente proximidad. Parejamente, el historiador miope que no sabe desprenderse de los detalles es incapaz de ver un auténtico hecho histórico, y nos da gana de gritarle que la historia es aquella manera de contemplar las cosas humanas desde la distancia suficiente para que no sea necesario ver la nariz de Cleopatra.

Conste que esto no implica desdén alguno hacia la erudición minuciosa, sin la cual, da vergüenza decirlo, como da vergüenza decir todo lo que es obvio, sin la cual es imposible la historia. Esta mañana mismo repasaba yo con fines bien ajenos a este curso las numerosísimas notas que me inspiró en mis soledades de Lisboa la lectura del monumental comentario compuesto con infinita paciencia a las cartas de Lope de Vega por el señor González de Amezúa, a quien, aunque no tenga el gusto de conocer personalmente, quiero enviarle mi gratitud porque acaso ande por ahí, náufrago en el pequeño mar de este auditorio. Pero si es cierto que sin erudición no es posible historia, es preciso decir con no menos energía que la erudición no es aún historia. No hay que confundir, pues, la erudición —la buena erudición— con lo que yo llamo el eruditismo, el cual es un vicio funesto en que ha recaído la vida intelectual española, y noten que funesto significa, ni más ni menos, la faena funeral en que nos ocupamos de un cadáver. Eruditismo no es la sana e imprescindible erudición, sino la torpe idea de creer que puede hoy la erudición o simple acumulación de noticias ser la forma constituyente de la vida intelectual, cosa que deja de tener sentido desde fines del siglo XVIII, en que las disciplinas de humanidades entraron en una nueva forma intelectual, en la forma de

la ciencia, la cual, repito, no es solo erudición, simple acumulación de noticias, sino que es teoría y construcción.

Pues bien, según Toynbee, y la idea ni que decir tiene no es de su propiedad, una nación no constituye un campo histórico inteligible, ni siquiera en el caso de Inglaterra, su patria, a pesar de haber sido la más apartadiza entre las occidentales, a pesar de ser la más señera. Bien conocida es la etimología de la palabra «señero». Es la deformación popular del vocablo latino *singularius*, singular, el que está o anda solo; como en las tierras montaraces no suele faltar algún jabalí que vaya solitario, lejos de la piara, se le llamó *singularis*, y de ahí el francés *sanglier* con que nuestros vecinos acabaron por denominar a todos los jabalíes.

Pues bien, aun siendo Inglaterra la más señera, la más *sanglier* de las naciones, no se puede construir su historia desde un punto de vista aislado, localizado dentro de ella. Las naciones son sociedades de una determinada especie que, entre otros atributos, las caracteriza como siendo esencialmente partes y solo partes de otra sociedad mucho más amplia, en la cual conviven varias de ellas y es la que Toynbee llama una «civilización». Esta sí es un campo histórico inteligible, es decir, que puede conocerse y entenderse desde dentro de sí misma, Inglaterra, como Francia, como España, como Italia, etc., son partes del gran sujeto histórico que es la «civilización occidental». Ciertamente que Toynbee no nos explica cómo se han formado esas naciones, ni siquiera cómo existen y viven dentro del ámbito de la civilización occidental. Pero dejemos ahora la cuestión. Para él, una civilización es cierta convivencia de pueblos que se extiende por un determinado espacio del planeta y que tiene un principio y un fin en el tiempo. Por eso, para definir una «civilización» lo que tenemos que hacer es fijar sus límites en el espacio y determinar las fechas de su comienzo y de su fin en la temporalidad.

Como no tenía a mi disposición ningún mapa suficientemente amplio, he tenido que hacer improvisar este que aquí ven, el cual ha resultado bastante canijo, hasta el punto de que probablemente a cierta distancia no se vean sus líneas con claridad. Espero poder, para las lecciones sucesivas, hacerme dibujar un mapa tres o cuatro veces más grande que este, por el cual podamos deslizarnos con claridad y sin tropiezos. En el que tienen a la vista he hecho dibujar los límites de algunas civilizaciones. No era posible hacerlo con todas, pues hubiera resultado una maraña indiscernible. Yo no tendría más remedio que acercarme al mapa para señalar algunas líneas, pero si me aparto de aquí acontecerá, como en la primera lección, que

algunos van a dejar de oírme. No puedo alejarme; estoy adscrito a este lugar como siervo de la gleba microfónica. ¿Qué hacer? ¿Optar por tomar en la mano el artefacto y que vayamos juntos por el mundo? Ello ocasionaría una extraña metamorfosis de la naturaleza, que es creadora de genialidades trágicas y cómicas, en virtud de lo cual una realidad toma aspecto y se transmuta en otra dispar. Con el micrófono en la mano por el mundo hubiera tenido un aire de sota de oros que no había previsto nunca en el repertorio de mis posibilidades.

Como ustedes ven, los límites de la civilización occidental, que vienen desde América —ausente en el mapa—, corren por Islandia y, pasando por toda Escandinavia, hasta Polonia inclusive, bajan a las bocas del Danubio, cortan una parte de los pueblos eslavobalcánicos, entran en el Adriático y, recorriendo las penínsulas italiana y española, vuelven a seguir hacia América. Al haber precisado los límites geográficos de nuestra civilización hemos descubierto cómo a su vera existen otras cuatro civilizaciones actuales. Una de ellas es la que Toynbee llama la civilización cristiano-ortodoxa, que ocupa Grecia, una parte de los Balcanes y toda la región eslava de Rusia. Otra, la civilización islámica, que ocupa toda una parte de Asia Menor hasta el Pakistán y corre por toda Africa hasta el Ecuador. Junto a ella está la civilización extremo-oriental de la China actual y su anejo, que tiene el campo principal en China y en lo que va a llamar Toynbee el brote japonés, en las islas japonesas. En fin, la civilización hindú, en las regiones tropical y subtropical de India e Indonesia.

Por lo que hace a los límites en el tiempo, ya dije el otro día que de nuestra civilización no podemos precisar lo que la compete en la dirección del futuro, pues no ha concluido aún, ya que nosotros, que la somos, estamos todavía aquí. Más aún, a despecho de cuanto oímos decir y de lo que nosotros mismos, reflexionando, pensamos, respecto a un eventual derrumbamiento de nuestra civilización, allá en el fondo de nosotros encontramos una automática creencia —como toda creencia no fundada en razones— en virtud de la cual esperamos que nuestra civilización no va a periclitar. Tal vez es propio a toda civilización, como lo es a todo auténtico amor, creer en su propia eternidad. Dudo que exista hoy ningún hombre de Occidente, ni aun el más pesimista y que con más reiteración piense que por tales y tales razones nuestra civilización va a sucumbir, que lo crea. Porque creer es cosa muy distinta de pensar. Pensar se puede pensar todo, basta con quererlo pensar. Pero el creer o no creer está fuera

de nuestro albedrío. Pensamos la verdad científica, es decir, consideramos que una cierta idea posee ciertos precisos atributos que nos obligan a incluirla en la gran construcción intelectual que es el sistema de las teorías. La verdad científica persuade nuestra inteligencia, pero esto no implica que la creamos.

Pero ahora no es cuestión de creer, sino de razonar, y lo que hemos de hacer es esforzarnos en obtener una noción lo más clara posible de estas enormes realidades que son las civilizaciones, a fin de averiguar si por su esencia misma están todas consignadas a la muerte o si, por su ventura, cabe que alguna, tal vez la nuestra, posea la gracia de perennizarse.

Por lo pronto, respecto a la nuestra, solo podemos mirar hacia atrás. En el viaje retrógrado que rápidamente iniciamos el otro día vamos reconociendo su identidad al través de sus mudadizos aspectos, hasta llegar al siglo VIII, en que la encontramos bajo la figura del Imperio carolingio. En efecto, fue Carlomagno quien, al crear su Imperio e inspirar lo que se ha llamado el «renacimiento carolingio», constituyó por primera vez el espacio y el alma de nuestra civilización. Y no es malo recordar que Carlomagno forjó ese su Imperio con una espada, que era en sus obras terrible pero que era en su nombre amable, como que se llamaba «la joieuse», la jovial. Conviene que las espadas, ya que tengan que serlo, acierten a llevar nombres tiernos y promisores.

Si seguimos más allá del Imperio carolingio, si penetramos en el siglo VII perdemos la pista de nuestra civilización y en vez de ella encontramos lo contrario de una civilización: un caos histórico, un mundo derruido por la invasión de los pueblos bárbaros, especialmente los germánicos. Son tres siglos de lo que Toynbee llama «interregno». Pero si seguimos un poco más allá y llegamos al siglo IV después de Jesucristo volvemos a encontrarnos en medio de una civilización perfectamente constituida: un Estado universal, el Imperio romano; un orden que está constituido sobre una inmensa porción del planeta, la *pax romana;* y una Iglesia universal que se ha extendido por todo ese espacio y que se originó en los senos profundos donde habitaba el proletariado interno de la sociedad grecorromana. Aquella *pax* fue quebrada; aquel Estado universal fue pulverizado por la irrupción de pueblos elementales, por lo que llama Toynbee un *Völkerwanderung.* Toynbee acostumbra a denominar sus categorías generales históricas con nombres de hechos acontecidos en historias particulares; así, a toda emigración de pueblos menos cultos que caen sobre una vieja civilización le llamará *Völker-*

wanderung, usando el nombre que emplearon con eufemismo los historiadores alemanes para designar lo que nosotros decimos «invasión de los bárbaros». Si esta propensión terminológica de Toynbee es o no compatible con la esencia misma de la realidad histórica y, por tanto, con la ciencia de historiar, es cosa que iremos averiguando paulatinamente.

Ello es que aun más allá del Imperio carolingio y de los tres siglos de lo que llama Toynbee «interregno», sentimos que nuestros pies transitaban las fronteras cronológicas de nuestra civilización occidental y que nos hallamos dentro de otra civilización a cuyo derrumbamiento asistíamos: la civilización grecorromana. Prosigamos, haciendo con ella lo mismo que hemos hecho con la nuestra. Comencemos por preguntarnos por sus límites en el espacio y entonces tenemos una configuración geográfica de la civilización grecorromana que es la siguiente: parte de las Islas Británicas por debajo de Escocia, adonde propiamente no llega; baja por los Países Bajos a la línea del Rhin y del Danubio; llega, en cambio, a las costas norte del Mar Negro; entra en su etapa de máxima expansión a la Bactriana, la India, y luego corre por toda la parte alta de Arabia, incluyendo, por tanto, Siria; se desliza por todo el norte de Africa, llegando a unirse otra vez con las Islas Británicas envolviendo a España y Francia.

Como ven ustedes, esta configuración es sobremanera distinta de la propia a nuestra civilización y, sin embargo, hay una parte común en ambas. Pero esa parte es, por lo pronto, menor y además se caracteriza porque su semejanza de figura solo es casi semejanza y ese casi es muy importante. Nuestra civilización ha añadido a lo que eran límites de la civilización grecorromana en el Rhin y Danubio toda Germania y toda Escandinavia, es decir, todo el norte de Europa, lo que era *limes*, con lo cual la línea militar fronteriza y terminal del Imperio romano pasa ahora a ser nada menos que la línea central, la línea eje de la configuración geográfica propia a nuestra civilización. En verdad, señores, que es de sobra misterioso y como mágico el destino de esta línea. Porque si desde un punto de vista que podemos llamar geométrico su variación ha sido la mayor que podía tener, pues ha pasado de ser línea límite y extrema a ser eje, línea central, en cambio, su función histórica sigue idéntica desde entonces hasta la fecha. Es una historia curiosa y es un destino, repito, misterioso el de esta línea. ¿Qué es lo que hay detrás de este extraño destino? Esto reclama una cierta preparación.

Imperio y emperador significaban para el hombre grecorromano

una función muy precisa: mando del Ejército. En la vida civil de Grecia y de Roma nadie mandaba —ya me entenderán ustedes—, no se asociaba con la idea de autoridad la idea de mando. Mandar es imponer a otros hombres la decisión adoptada por la voluntad de una persona. De ahí el vocablo mandar, que viene de *dare manus*, *manus dare*, y *manus* significa ciertamente la mano del hombre. Pero la mano del hombre en tanto que es agente de fuerza en la lucha, en tanto que representa, frente al querer o al deber, el poder. Por eso *manus dare* significa, por un lado, enviar fuerzas de ejército, porque *manus*, desde los tiempos más primitivos de los pueblos latinos, perteneció ya al vocabulario militar y *manus* significó simplemente fuerza bélica, tropa. *Manus dare* es enviar tropas y, al mismo tiempo, como tantas veces en los vocablos, lo contrario: rendirse a esa tropa. De ahí también que la unidad táctica mínima del Ejército romano se llamase *manipulo* (la tropilla), de la misma raíz que *manus*. El jefe del Ejército daba órdenes según su albedrío y responsabilidad a las fuerzas que estaban bajo sus auspicios, es decir, «imperaba». En cambio, los magistrados civiles de Grecia y de Roma eran algo muy distinto de dar órdenes procedentes de un albedrío personal; el magistrado griego y romano no es una persona; empieza por despersonalizarse y toda su función consiste en hacer cumplir la ley, en ejecutar los reglamentos. El no tiene voluntad y por eso Cicerón, en su tratado *De república*, dirá que el magistrado es una ley viviente. Pues bien, el Ejército era la única función pública en la cual, por necesidad misma de su actuación, permitía el romano que un hombre personalmente dispusiese y ordenase. Ese es el Imperio y ese es el emperador, el jefe del Ejército. Y como el Ejército no está o no debe estar en la plaza pública, en el ágora y en el foro, sino allí donde se combate, y se combate sobre todo en la frontera por donde amenaza el enemigo, es en la frontera donde estará el Ejército romano y, por tanto, la función de Imperio y de emperador. De aquí, pues, que la línea, el *limes* del Rhin y el Danubio, límite militar de las fronteras imperiales, fuese durante la historia del Imperio romano la línea imperial por excelencia.

Pero dejemos esto aquí suspendido para reanudar la explicación del cambio geométrico de posición de esa línea, unido a la perduración de su función histórica.

Ese añadido del norte de Europa que hace nuestra civilización frente a la antigua queda compensado por una enorme pérdida. En efecto, durante la época grecorromana el centro de la vida es el Mediterráneo. Es, en verdad, un mar interior, un mar entre tierras,

y toda la vida circula de una a otra costa. Si quisiésemos representar gráficamente el dinamismo vital de aquellos siglos de la historia grecorromana tendríamos que dibujar una serie de flechas que partirían del interior de las tierras, pero dirigirían sus puntas hacia la costa y al llegar a la costa no se detendrían allí, sino que atravesarían el mar e irían a la costa frontera. Esto quiere decir que cualquiera que sea la profundidad de territorio a que llegue tierra adentro el Imperio romano, la vida griega y romana fue siempre vida costanera, mientras que nuestra historia, sobre todo hasta el siglo XVI, es una historia en tierra que se hace a caballo. Recuerden los miles y miles de leguas que tuvo todavía que cabalgar Carlos V. Es, pues, la nuestra una historia de caballeros y en su conjunto una gloriosa caballería. En cambio, la vida antigua ha sido hecha toda por la nave. De ahí que toda la existencia del hombre antiguo esté llena de preocupación en torno al navío. La leyenda tal vez más antigua de Grecia, casi puramente mitológica, es el viaje de la nave de Argos a buscar el vellocino de oro, el viaje de los argonautas. Y el cuento que más se contará en los siglos IX y VIII al fin de la adolescencia de Grecia es el cuento de la nave errabunda, de la nave de Ulises por el Mediterráneo, de costa a costa, de Calipso a Circe, porque el pobre hombre no estaba solo sometido al tráfago de las tormentas, sino a algo más grave: a tener que afrontar las gracias de todas las encantadoras del Mediterráneo. Y lo mismo, cuando se ponen a soñar, esos griegos soñarán con naves que son capaces, sin piloto, por sí mismas, de llevar al navegante seguro hacia el puerto. Son las misteriosas naves de los feacios, y cuando va a empezar la ciencia, allá en la costa de Jonia, en Mileto, surge una sociedad de hombres presididos por Tales, que se llamaban a sí mismos los «Siempre Navegantes» y que celebraban sus sesiones científicas dentro de un navío en alta mar. Y así, una tras otra, la idea de la nave adentra en lo más profundo y emocionado del alma antigua. De ahí su culto a la nave y su culto a la oportunidad, porque *opportunus* no significa ni más ni menos que la vía que nos conduce seguramente al *portus* o puerto.

Pues bien, en 1937, tres años, por tanto, después de haber aparecido los tres primeros volúmenes de la obra de Toynbee, publica el gran historiador belga Henri Pirenne su libro, meditado durante toda su larga vida, que se titula *Mahoma y Carlomagno*. En él sostiene —y no voy a adoptar ni rechazar su doctrina, porque la parte que al presente nos interesa es suficientemente verdadera— que es un error fechar la terminación del mundo antiguo, de la civilización

grecorromana, en la invasión de los bárbaros. Podían estos haber causado cuantas perturbaciones se quisiera; haber dado a la vida histórica de esos siglos un aspecto de caos, pero la verdad es que no modificaron lo más mínimo el cuerpo histórico, la configuración geográfica, la anatomía de la existencia territorial de aquella civilización. Los bárbaros invadieron Grecia, invadieron Italia, invadieron España, pero no se detienen allí, sino que, atravesando el Estrecho, se corren por el norte de Africa. Es decir, que son un nuevo elemento que, mezclándose con los preexistentes y añejos, sin modificar la estructura geográfica del mundo antiguo, va a continuar la vida de aquel cuerpo, pero, por lo pronto, no la han suprimido. La modificación verdadera —y esta vez sí es radical— aconteció, según Pirenne, cuando en el siglo VIII los musulmanes, los sarracenos, es decir, los orientales —y es curioso que este nombre se lo dieran a sí mismos los musulmanes, nombre que hoy detestan, como ustedes saben— conquistan todo el norte de Africa, escinden el Mediterráneo y separan en absoluto el tráfico de costa a costa. Eso sí es modificación radical. La anatomía de la configuración histórica es distinta y por eso —por lo menos esta es una de las causas históricas— nace una nueva civilización. Porque desde ese momento, al dejar de ser el Mediterráneo centro de la vida del mundo interior y lugar de gravitación de una y otra costa, tiene que cambiar por completo la estructura de la existencia, y el dinamismo vital que antes representamos en flechas, que iban del interior de las tierras a la costa, ahora tendremos que representarlo dibujando en dirección inversa las flechas: partiendo de las costas y yendo hacia trastierra, hacia el *hinterland*, que es el Norte. Toda la historia europea ha sido una gran emigración hacia el Norte. Y por eso, al cambiar por completo de anatomía el cuerpo histórico, la línea que antes era frontera se va a convertir en eje y centro del nuevo cuerpo.

Carlomagno al morir solo conservaba uno de sus hijos: Ludovico Pío. Este, a su vez, cuando muere, tiene tres hijos y, siguiendo la viejísima costumbre franca, divide sus Estados entre ellos. A Luis el *Germánico*, le deja el Oriente; a Pipino, el Occidente; pero al mayorazgo, a Lotario, al que va a heredar el título imperial, le deja la Lotaringia, un Estado de forma extrañísima que siempre ha azorado y sorprendido a los historiadores: le deja una faja de terreno que va desde los Países Bajos, por todo el Rhin, hasta Italia. ¿Por qué? ¿Esta extraña resolución era un capricho? Tiempo y tiempo se ha considerado así por esa falta de respeto de todo hombre presente hacia el pasado. El pasado, que nos hace el favor de llevarnos sobre

sus hombros —y gracias a eso no somos nosotros el pasado— tiene la mala suerte de que el presente siempre lo desdeñe y porque va encima de él y llevado por él se cree superior a él.

En efecto, cuando contemplamos esa extraña faja que va de los Países Bajos, por el Rhin, hasta Italia, nos sorprende encontrar que ahí están las dos capitales imperiales: la del Imperio romano antiguo, que Carlomagno quiere resucitar con su Imperio, y la capital del propio Imperio, Aquisgrán. Ahí están las dos ciudades imperiales. Pero más aún: esa línea —que era la línea imperial, la línea de las batallas, la línea del mando en el Imperio romano— va a seguir siendo hasta nuestros días la línea por la cual han tenido que luchar todos los que han querido mandar en Occidente. Ahí se han dado todas las grandes batallas por la hegemonía europea. Ahí tuvo que combatir Carlos V; y todavía en tiempos de Felipe IV, en aquellos años de tan terrible astenia para nuestro Imperio —astenia sobre la cual acaso algún día diga algunas palabras— todavía los soldados, casi exagües, siguen teniendo que combatir en la línea del Rhin. Es más, a estas horas —lo digo deliberadamente— una de las cosas que se discuten en el mundo es lo que pasa en el Rhin; continúa siendo, pues, la línea que antes era imperial frontera, eje central de la historia. He ahí cómo habiendo cambiado su situación geométrica ha conservado su función histórica, su función imperial.

Esta distinción entre la configuración geográfica de aquella civilización y la nuestra me ha llevado más tiempo del que hubiera convenido y no tengo más remedio, por tanto, y a fin de no fatigar a ustedes, que suspender aquí la lección.

IV

Domi *y* militiae.—*El Imperio romano, Estado anormal.—Un alto: el Instituto de Humanidades y la ciencia histórica.*

En la lección pasada emprendimos un viaje retrógrado partiendo del presente y descendimos en dirección al pasado hasta descubrir en el siglo VIII después de Jesucristo el comienzo de nuestra civilización, de la civilización occidental. Prosiguiendo nuestro retroceso nos encontramos dentro del Imperio romano, a cuyo derrumbamiento habíamos asistido poco antes, es decir, que habíamos ingresado en el ámbito de una civilización distinta de la nuestra, en la civilización grecorromana. Inmediatamente ejecutamos con respecto a ella la misma operación que antes hicimos con la nuestra y que es el dato primero sobre una civilización que es necesario adquirir para definirla: determinar su figura geográfica, su espacio histórico. Vimos que el espacio de nuestra civilización coincide en parte con el de la grecorromana. Nos desentendimos provisoriamente de América, la cual, aún no hace dos siglos, era solamente orla colonial de nuestro mundo, y entonces advertimos que la diferencia entre ambos mundos, el antiguo y el nuestro, consiste, de un lado, en que nuestra civilización añadió al Imperio romano la porción continental que hay más allá del Rhin y del Danubio, por tanto, las tierras del Norte, el Septentrión: Germania y Escandinavia, Escocia e Islandia; mientras que, de otro lado, perdió el Mediterráneo, el Próximo Oriente y el norte de Africa, que durante el mismo siglo VIII los musulmanes habían conquistado. Estos dos hechos, el cambio espacial que ellos representan, esa anexión espacial de un lado y amputación espacial del otro no significarían por sí nada importante, sino solo un corrimiento de la misma figura geográfica de unas latitudes a otras. Lo importante en este cambio en el espacio es que automáticamente obligó a invertir la dirección del dinamismo vital

y, por tanto, constituyó un cuerpo histórico de diferente anatomía. En el mundo grecorromano el centro es el Mediterráneo y la vida va del fondo de las tierras hacia las costas que el mar latino, lejos de separar, une y sutura. Fue la antigua —dije— una vida costanera.

Recuerden que por todo el norte de Africa se alzaban espléndidas ciudades ni más ni menos romanohelénicas que las del otro lado del mar. De sus egregias, imperiales ruinas están hoy sembrados los desiertos tingitanos, argelinos, tunecinos y líbicos. Así, el peregrino entusiasta que recorre al presente esos parajes melancólicos, llega un día ante los próceres, solemnes y caducos muros de sillería, ante las vértebras supervivientes de un acueducto, ante las curvas rotas de arcos mutilados, y preguntando al guía cómo se llamaba aquella ciudad, oye que llevaba un nombre merced al cual es la ciudad en que él, sin saberlo, hubiera querido vivir siempre, porque llevaba el nombre de ciudad con más *sex appeal* que ha llevado jamás urbe alguna: se llamaba *Volubilis*.

Con la pérdida del Mediterráneo la nueva vida, que va a ser la vida europea, tiene que invertir la dirección de su dinamismo y ahora es el Norte profundo quien tira hacia sí de las costas y como succiona su savia. Centrada en el Mediterráneo, la historia antigua es una historia meridional; la nuestra gravita hacia el Norte, hacia el Septentrión; la vida e historia europea es predominantemente una existencia septentrional. *Septem Triones*, los siete bueyes, llamaban los latinos a las siete estrellas de la Osa Mayor que nos permiten descubrir el Norte en el paisaje sideral.

La diferente anatomía de ambos mundos se nos revelaba en la mudanza sufrida por la línea del Rhin, que de ser línea límite y frontera en la civilización grecorromana se torna línea central y eje en la nuestra. Toynbee expresa esta vicisitud diciendo que de lo que fue una costilla del mundo romano ha hecho nuestra civilización su columna vertebral. Pero esta formulación es más ingeniosa que verídica, puesto que, según vemos, esa línea, a pesar de su radical cambio geométrico o puramente geográfico, ha seguido conservando en los dos cuerpos históricos su misma función orgánica: la de ser la línea imperial, como sigue aún siéndolo a estas fechas.

Imperar, dijimos, no es sino mandar, y mandar es precisivamente —así diría nuestro Suárez— imponer un hombre a otros la decisión de su voluntad personal. Ahora bien, ciudad, *civitas*, Estado para el romano significaban un ámbito en el cual ningún hombre impone su voluntad personal. En la ciudad rige solo la autoridad, y la autoridad es la ley igual para todos, anónima en su origen y

anónima en su contenido. Nada temía ni odiaba tanto el romano (los buenos lectores de Cicerón seguramente lo recordarán) como una disposición legal —la sentencia del juez no es disposición legal— en la cual se hubiese incluído la más mínima referencia, en pro o en contra, a una persona determinada. Era lo que llamaban *privilegium*, privilegio, palabra que ha llegado hasta nosotros cargada con la odiosidad que le inyectaron los latinos, persistencia curiosa que es más bien un rebrote, porque en la Edad Media, por ser en todo la inversión de la Antigua, la mayor y mejor gracia de un derecho era que fuese un *privilegio*.

Los romanos, que no divagaban, no utopizaban, miraban la realidad con sus cabezas duramente claras y claramente duras, distinguieron radicalmente la hora civil de la hora bélica, la vida ciudadana de la vida militar o, usando el caso de su declinación, distinguían *domi* de *militiae*, en casa o en el Ejército. Y ambas formas de vida concedían a fondo y sin remilgos lo que ellas reclamaban. La acción guerrera, el comportamiento estratégico son de condición imprevisible, no cabe reglamentarlos. El acierto en los fragores de la batalla o en las convulsiones de la disciplina dependen de la decisión fulminante que adopte un hombre por su cuenta y riesgo. Por eso crearon la figura del jefe del Ejército y con la franqueza ruda y exacta que empleaban para denominar las cosas le llamaron, sin tapujos, *imperator*, el que manda. Sabido es que la superioridad del Ejército romano sobre todos los demás, y muy especialmente sobre los helénicos, por ejemplo, era la ilimitación de poderes, el absolutismo otorgado al jefe del Ejército. En el libro III de su *Guerra civil* el propio César contraponía los poderes del legado y del *imperator*, diciendo que aquel tiene que someterse en todo a lo prescrito; en cambio este debe resolver con absoluta libertad en todas las cuestiones: *libere ad summan rerum consulares debet*. (*Imperar* vino a la significación de «mandar» porque antes fue *im-paro*, es decir, tomar las medidas necesarias, hacer los preparativos que una urgencia demanda. Tiene, por tanto, el mismo doble significado que nuestra palabra «ordenar», que es «proyectar un orden eficaz en los actos» e «imponer ese orden».) Pero, bien entendido, que esos poderes excepcionales no comenzaban a existir sino en el momento en que el general ponía el pie más allá de la línea en que terminaba el territorio de la ciudad, lo que llamaban el *pomerium*, es decir, extramuros, o posteriormente, más allá de la primera piedra miliaria fuera del recinto urbano. Para simbolizar el resurgimiento de estos poderes excepcionales, en aquel lugar se detenía la comitiva y se ponían dentro de los haces de las varas de

los lictores que acompañaban al general las hachas del verdugo. El *imperator*, en efecto, tenía poder de vida o muerte sobre sus soldados, *potestad que nadie poseía dentro de la urbe*. En esta regía solo, como he dicho, la autoridad, y la autoridad es la ley impersonal. Un ciudadano, por elección popular, era destacado de entre los demás para ocuparse de hacerla cumplir. Su personalidad desaparecía y aquel hombre se transmutaba en un autómata de la legalidad; por decirlo así, de su realidad humana se desalojaba su persona y en el hueco de su persona se instalaba la entidad anónima que es la ley. Como depositario, como vaso o continente de la ley, y solo por eso, aquel hombre era aventajado sobre los demás. Se le hacía *magis* que los demás, era mayorado, era *magister* y *magistrado*. El *imperator*, en cambio, no era un magistrado; era, en cierto modo, todo lo contrario; diríamos un comisionado, un encargado de ejecutar un menester, a saber: la quirúrgica operación que se llama la guerra. Era, pues, lejos de ser un *magister*, más bien un menestral, un *minister*. Esta contraposición es la forma más abreviada que se me ha ocurrido para hacer ver y como palpar el cambio absoluto, la completa tergiversación —y conste que «tergiversación» quiere decir volver por completo una cosa del revés— que representa el Imperio romano frente a todo el pasado anterior de Roma. El Estado que llamamos Imperio romano vino, pues, a radicarse en esta institución tan transitoria, tan eventual que fue la institución imperatoria, una institución que ni siquiera es una magistratura, que es todo lo contrario de una autoridad civil y, por tanto, estatal, que es un oficio anormal y transitorio, emergente solo y mientras la ocasión lo reclamaba. Conviene no olvidar esto para ponerlo en relación con algo que en la próxima lección diré.

Es sobremanera revelador que Augusto, cuando va a fundar por vez primera la nueva autoridad imperial, consciente de la hiperestesia romana para el derecho y los fundamentos legales de toda acción pública, busque, para respaldar su ejercicio de un insólito poder, el acogerse a las dos instituciones más periféricas, más extravagantes y más anormales que había en el derecho público romano: el tribunado de la plebe y el *imperium militiae* o jefatura del Ejército. El tribuno de la plebe tampoco era un magistrado, ni mucho menos; el tribuno de la plebe es la institución más heteróclita, más original y más irracional que ha existido nunca. El tribuno no podía hacer nada; solo podía impedir, prohibir y vetar. Era el *estorbo* mismo consagrado como institución, y digo «consagrado» formalmente, porque, en efecto, la persona del tribuno era sagrada. Y, sin embargo, esa

institución tan heteróclita y tan irracional ha sido la más eficaz que nunca existió, puesto que, aparte de sus inapreciables servicios durante la Roma republicana, fue el cimiento, junto con el *imperator*, en que se asentó el Estado más ilustre en los anales de la humanidad: el Imperio romano.

Es revelador, dije, pero no solo con respecto al pasado que fue Roma, sino tanto o acaso más con respecto a nuestro propio porvenir.

Pero dejemos por ahora suelto este cabo. Subrayemos, en cambio, cómo de lo dicho se desprende que ese Estado, el más ilustre, que Toynbee llama Estado universal y le va a servir de prototipo para su tesis —según la cual toda civilización llega un momento en el cual se constituye como Estado universal—, ese Estado ilustre que fue el Imperio romano fue un Estado anormal, la anormalidad consagrada como normalidad, la patología estatal aceptada como salud. Toynbee acaso no ve esto porque Toynbee no hace algo que es decisivo en historia. Esto que acabo de decir no se puede ver si no es desde dentro de la civilización grecorromana, y Toynbee no gusta de entrar dentro de las civilizaciones, sino que suele contemplarlas desde fuera, como se contemplan las montañas, y así hace pasear por las vastedades de la historia el alma de turista que Dios concedió al inglés.

Tengo la impresión de que la historia del Imperio romano está aún por contar y la realidad que él fue no ha sido nunca entendida. Mommsen, uno de los pocos genios que ha habido en la ciencia histórica y al que por mi parte dedico un fervoroso culto, detuvo la historia romana al llegar a él. Se cuenta que en un viaje perdió el manuscrito donde lo trataba, pero sabemos perfectamente, aunque no lo hayamos visto, que su contenido no podía ser acertado. Mommsen, que entendió de modo magistral la Roma republicana, no vio ya claramente la figura de César y, no por casualidad sino por las condiciones del tiempo en que vivió, padecía ceguera para esa nueva y extraña fisonomía histórica que es el Imperio romano, hasta el punto de que ni siquiera en lo que es el fuerte de su mente, en el estudio del derecho y de las instituciones, acertó a interpretar la figura estatal del nuevo cuerpo político, según nuevos documentos y análisis posteriores han demostrado. Y la razón última de esta ceguera, aun en hombre tan genial, ha de verse en un inoportuno y beato idealismo, el cual no acepta que la realidad histórica, aparte desajustes pasajeros, pueda ser constitutivamente enferma y defectiva. Es el vicio del optimismo intelectual que heredamos de los filósofos griegos, que la paganía helénica infeccionó ya a los pensadores esco-

lásticos, que los humanistas de los siglos XV y XVI reavivaron en Europa, que los filósofos racionalistas del siglo XVIII santificaron bajo la especie de progresismo y cuya curación o corrección es la reforma más urgente e importante que hay que hacer en la mente contemporánea. Porque debía haberse subrayado ser este acaso el único tema entre los decisivos en que andan, por ejemplo, juntos y mezclados Santo Tomás de Aquino y Voltaire. Lo cual no quiere decir que yo piense ser la verdad el vicio opuesto: el pesimismo intelectual. Precisamente ahora se está cayendo, y muy peligrosamente, en este nuevo vicio, y ello ha sido por no estar educadas las mentes humanas para situarse igualmente abiertas ante el optimismo y el pesimismo. Nadie ha impuesto a la realidad intramundana la obligación de terminar bien, como es obligatorio en las películas norteamericanas; nadie tiene derecho a exigir de Dios que prefiera hacer de la historia humana una dulce comedia de costumbres en vez de dejarla ser una inmensa tragedia. Hay que dejar a Dios quedo en la infinita amplitud de su albedrío. ¡Cuánto más profunda que todo ese inveterado optimismo filosófico tan perfectamente arbitrario, tan mal fundado en razón —y me refiero a Platón y me refiero a Aristóteles—, cuánto más profunda es la definición geográfica que de este mundo da la religión cristiana cuando dice de él que es un valle de lágrimas!

Desde cierta época, el *imperator* actuaba sobre todo en la línea del Rhin, porque esta era la frontera y el lugar de peligro. Pero vemos que el cambio de esta línea a ser línea eje y central no impide que siga siendo dentro de todos los siglos posteriores, durante la historia occidental, la línea imperial o de mando. En la faja territorial que corre desde los Países Bajos a lo largo del Rhin hasta Milán es donde han tenido que combatir todos los que desde hace doce siglos quisieron mandar en el continente. Y no es casualidad que el único emperador que nos ha cabido en suerte a los españoles y, por cierto, el último de gran formato que ha existido, Carlos V, poseyese como señorío natural suyo precisamente las tierras de Flandes, Borgoña, el Franco Condado y tuviese que combatir para ser dueño de Milán con Francisco I. Porque según él decía: «Mi primo Francisco y yo estamos perfectamente de acuerdo sobre Milán; cada uno de nosotros lo desea para sí.» Es decir, que Carlos V poseía toda esa faja que el hijo de Carlomagno, Ludovico Pío, con aparente arbitrariedad, legó a su mayorazgo Lotario, con el nombre de Lotaringia, que ha dado en su evolución fonética el vocablo actual de Lorena para significar, en esta última forma, la adscripción a una exigua porción

de toda aquella larga zona, exigua porción por la cual, sin embargo, se ha estado combatiendo todavía en 1918; esa faja que, por lo visto, es decisiva en la historia occidental, porque ello nos explica lo que Toynbee deja de explicar. Pero si hoy reitero esta consideración es para añadir algo de sumo calibre que no dije en la lección pasada y nos explica por qué en nuestra civilización la línea imperial no es, como en la antigua, una frontera, sino una línea central y el eje anatómico de un cuerpo histórico. En efecto, una vez que Lotario recibe la Lotaringia, el Oriente y el Occidente de Europa quedan separados y no se vuelven a juntar. La Lotaringia, pues, actúa como un aislador, como un distanciador entre ambos lados del continente, y esto da ocasión a que se iniciasen y madurasen dentro de Europa dos modos de ser hombre tan profundamente distintos como el francés, de un lado, y el alemán, de otro; o dicho en otra forma: esa faja separatoria es causa de la formación de dos grandes naciones continentales: Francia y Alemania.

Y ahora recuerden que en la primera lección, hablando yo del aquí y del allí, anuncié que algún día explicaría cómo toda nación, tomada por una de sus caras, es sustantivamente «distancia». De la explicación no ha habido aún ni sombra, pero sí han podido hacerse cargo, ante un caso urgente y ejemplar, cómo el simple hecho de la distancia, de la separación, engendra de golpe una pareja de naciones y nada flojas por cierto. Pero si no he explicado por qué la distancia es nación, este hecho sí explica algo importante, a saber: por qué la línea imperial de nuestra civilización no es línea límite y frontera, sino que es una línea central, y es que el cuerpo histórico de nuestra civilización tiene una anatomía bilobulada. Consiste su torso en dos lóbulos principales: Francia y Alemania, y esto inevitablemente necesitaba una línea entre ambos, a la vez de presión y de equilibrio. En cambio, el mundo grecorromano no fue así. Este hecho, a su vez, nos hace patente una nueva razón para invalidar la imagen antes dicha de Toynbee, según lo cual lo que fue una costilla pasa a ser columna vertebral, porque si la línea del Rhin era una costilla en el cuerpo romano, parece suponerse que en algún otro lado tendría Roma su columna vertebral. ¿Quiere decirnos Toynbee en dónde? En ninguna parte. Roma no tenía ninguna columna vertebral, no era una anatomía bilobulada. Esta es una diferencia profunda entre aquella civilización y la nuestra, pero esta anatomía no se ve sino cuando se mira por dentro, y Toynbee prefiere no mirar por dentro las civilizaciones. Entonces se advierte que la civilización grecorromana es un organismo de una especie distinta del nuestro. Es

Roma un organismo invertebrado, sin lóbulos. La teoría de Toynbee, pues, encerraba un gran error histórico: el desconocimiento de la diferente estructura, profunda, entre ambas civilizaciones.

Aquí tenemos que hacer un alto, porque para seguir diciendo lo que en línea recta había que decir necesitaríamos contar con un mapa de mayores dimensiones donde pudiésemos claramente controlar lo que vaya diciendo. No es malo ese motivo o pretexto para que nos detengamos aquí. Tal vez dé ocasión a que rocemos algunos asuntos que no serán del todo infértiles, no obstante parecer superfluos al pronto. Recuerden que este curso no tuvo exordio y conviene que en algún punto de él el exordio o algo parecido brote por inspiración espontánea. Y ante todo he de decir que cuando antes contraponía el magistrado y el emperador —y al decir esto demuestro a ustedes que no quiero hacerles ninguna trampa— no quería decir en ningún modo que los romanos llamasen nunca formalmente al *imperator minister*. He aprovechado esta contraposición del *magister* y del *minister*, el que es más y el que es menos, y la he aplicado artificialmente y, por tanto, fraudulentamente, a la relación que sentían y vivían los romanos entre el *magister* y el *imperator*. Pero bien entendido que esto fue con la intención de producir en la mente de ustedes un *choc* cuyo efecto sí correspondía completamente a la verdad, porque les hizo ver cuál era la efectiva actitud en que vivían los romanos de la República. Y si he llamado a lo que acabo de hacer una acción fraudulenta, bien entendido que es también por puro lujo de veracidad, pues podía haberlo silenciado y haberme acogido a la suma autoridad de Mommsen, el cual, en su *Historia del derecho público romano*, obra no superada ni sustituida, en el tomo II y por la página 145 dice textualmente: «El título del emperador pasaba por una distinción inferior»; por tanto, no era un *magis*, sino un *minus*. He hecho esta advertencia de puro tecnicismo para que sirva de ejemplo en otros casos, porque iría muy en el estilo de los que son incapaces de auténtica ciencia, y me refiero sobre todo a la ciencia histórica, o, por lo menos, de los que trajinan en negocios científicos, alardeando de escrupulosidad, creer como que daban cima a una hombrada si al oír lo dicho por mí se apresuraban a hacer constar que en la terminología jurídica y administrativa de Roma nunca se calificó al *imperator* como *minister*, ministerial. Y claro es que en las ciencias históricas hay puntos y temas en que la exactitud del detalle es imprescindible y en afrontarlos consiste la operación científica; pero en todo lo demás la conducta científica es la inversa, a saber: eliminar las menudencias que no son oportunas y,

merced a ello, merced precisamente a su omisión, conseguir que quede bien claro y definido lo que importa. Y lo que ahora importa es que nos hagamos cargo de cómo vivían entre los romanos de la República, allá hace veinticuatro siglos, estas dos instituciones: el *Imperator* y el *Imperium*. No siendo mi condición decir nada que sea solo simple manera de decir, al decir ahora que eso es lo que importa doy a entender que, queramos o no, prestemos o no atención a ello, a todos los que estamos aquí y no menos a los ausentes, nos importa mucho ver claramente qué significó en aquella remota época el vocablo emperador o Imperio al romano que oía o pronunciaba esas palabras. Porque esos vocablos, pocos siglos después, han de denominar el enorme, el monumental hecho histórico que fue el Imperio romano, el cual es, según Toynbee, el Estado universal, y sin Toynbee y con Toynbee es evidente —pues algunos lo anunciamos hace un cuarto de siglo— que el mundo parece caminar hacia la formación de algo así como un Imperio, un Estado universal o varios Estados universales de que todos seríamos súbditos. El *Imperio* romano es el prototipo de los Estados universales y es el único que conocemos con cierta aproximación desde su intimidad. De modo que esto, al parecer mera broma erudita, del *magister* y *minister* implicaba nada menos que algo en que a todos y a cada uno de nosotros individualmente nos va la vida. Tal es, señores, la preeminencia de la historia sobre todas las demás ciencias. La historia, hable de lo que hable, está siempre hablando de nosotros mismos, los hombres actuales, porque nosotros estamos hechos del pasado, el cual seguimos siendo, bien que en el modo peculiar de haberlo sido. Gracias a que cada uno sigue siendo el niño que fue, en esa forma de haberlo sido, pueden ustedes ser lo que ahora son. De otro modo o no serían nada o seguirían siendo aquel niño de antaño. La historia habla siempre de nosotros, *de te fabula narratur*. La cuestión está en que nos la sepan contar y que nosotros sepamos escucharla. Pues no crean que la situación actual —que tanto nos importa—, en que por diversas razones viene a converger y biselarse muy especialmente todo el pasado humano, puede quedar definida con pocas palabras ni ser esclarecida con menos que esa explicación y otras muchas. Pues es menester hacer constar que sobre todos los acontecimientos tremebundos, catástrofes y desastres actuales que dan a los sucesos ese cariz abrumador que hoy acongoja a los hombres, hay que añadir un hecho en que no se repara porque es un hecho negativo, una realidad defectiva: los pueblos de Occidente estaban acostumbrados a que conforme iban aconteciendo las vicisitudes que el destino arrojaba sobre ellos

hubiese unos hombres que, mejor o peor, procuraban írselas esclareciendo, írselas definiendo, explicándoles sus causas y sus perspectivas. Eran los intelectuales auténticos y esa su misión más humana. Y no atribuyo ninguna importancia desmesurada a la intervención del intelectual en la marcha de la historia. Sé que es muy escasa, y si en esta cuenta cupiera hablar de cantidad habría que decir que cuantitativamente es minúscula. Pero tan minúsculo es el volumen de la sustancia vitamínica y, sin embargo, nuestro cuerpo no puede vivir sin ella. Los pueblos de Occidente estaban habituados a esa función vitamínica del intelectual digno de tal nombre, que iba poniendo claridad en sus andanzas. El hombre occidental no ha sabido nunca vivir sino de claridad o desde la claridad. Por eso, como llegando de lo más hondo del alma de Europa, nos suenan las palabras de Goethe:

> *Yo me declaro del linaje de esos*
> *que de lo oscuro aspiran a lo claro.*

Pues bien, por vez primera desde hace diez siglos, durante los últimos años, quince o más, los intelectuales europeos han enmudecido, y esa tarea de ir esclareciendo lo que acontece conforme acontece ha quedado sin cumplir. Y ello en ocasión en que los sucesos emergentes eran tan tremendos y de tan nueva fisonomía que no valen para ellos, al menos inmediatamente, los conceptos adquiridos en la contemplación de la fauna histórica tradicional. No es ahora oportuno precisar por qué los intelectuales han enmudecido; baste hacer constar que ha pasado en todas partes y que en cada una, con disfraz distinto, es idéntica la causa de su taciturnidad. Pero el hecho es que ha resultado con ello que esos tremendos acontecimientos, que esa angustiosidad de lo que acaece ha venido a duplicarla la nueva angustia que es la oscuridad, las tinieblas en que todo acontece. Las gentes se retuercen de sufrimiento y, sumergidas en la más cerrada nocturnidad, no saben de dónde les vienen los daños ni hacia dónde van. Ya en 1935 pude decir públicamente: «No sabemos lo que nos pasa. Y eso es lo que nos pasa: no saber lo que nos pasa.» O si queremos con un movimiento compensatorio encontrar un símil humorístico a esta situación, recordemos aquel cuadro expuesto en una Exposición de Bellas Artes, en que el lienzo todo estaba embadurnado con negro y en el marco se leía este rótulo: «Lucha de negros en un túnel.»

Yo también he callado —y muy radicalmente— durante todo

ese tiempo, porque en España no podía hablar y fuera de España no quería hablar.

Algún día, no en este curso ni en ninguna actividad del Instituto, sino fuera de él, manifestaré por qué callé. No es interesante insinuar el sacrificio que tan largo silencio representa, pero sí he de decir que si nunca tuve empeño en hacer comprender a mis compatriotas que sé tales o cuales sabidurías —la prueba de ello está en la aparente popularidad e ingravidez de casi todos mis escritos—, he querido demostrar que sé no existir, tal vez la ciencia más difícil de todas. Pero ahora creo llegado el momento de cancelar esa conducta taciturna y comenzar nueva labor iniciándola desde dentro de España, aunque no se refiere solo ni siquiera principalmente a España, sino a todo el Occidente y aun al mundo todo. Y quisiera hacerlo porque creo, en efecto, que España puede decir algo —no presumamos que mucho pero sí algo— importante a los demás pueblos sobre lo que pasa en el mundo, y esta actitud le viene de que es, junto con Portugal, el pueblo más viejo de Europa y que las «ha visto ya de todos los colores», porque somos los viejos chinos del Occidente que han acumulado la más vetusta y jugosa experiencia. Como Gracián decía: «El tiempo es gran sabedor por lo viejo y por lo experimentado.» Tiene, pues, España el deber de decir esa su palabra sin petulancia, pues es muy limitada la cuantía de la pretensión; y el deseo de contribuir a cumplirla es una de las razones que me han llevado a proyectar el *Instituto de Humanidades*.

El *Instituto de Humanidades* es un instituto de historia, pero por historia entiendo el estudio de la realidad humana desde el más remoto pasado hasta los hombres presentes inclusive. Por tanto, no hay tema ni habrá tema en nuestro Instituto que no tenga una dimensión de actualidad. Ni admito que pueda haber ciencia, y menos ciencia histórica o disciplina de humanidades, en cuyo tema no les vaya más o menos a los hombres presentes la vida. Pues ¿qué se cree que es la ciencia? La ciencia no es un linfático ornamento, ni es mero ajedrez, ni es inercia de noria: es la vida misma humana haciéndose cargo de sí propia. Es, a la vez, la transparencia de la idea y el estremecimiento de la víscera. La tarea es, pues dramática y ardua. Tiene que ser —reclama serlo— cumplida como es debido. Paso a paso y bajo el signo de la calma. Por eso pido un crédito de paciencia y sobre todo en este primer curso (que será muestra del que seguirá, si sigue) cuando me vean detenerme morosamente en algún tema o ejecutar aparentes evoluciones en vuelo de golondrina, no juzguen prematuramente que me aparto

del asunto, porque, en verdad, estaré acomodándoles más hondamente en él. De esta manera —pues para la labor de este Instituto como para la construcción de esa ciencia histórica necesito de la colaboración de los demás y sobre todo de los jóvenes que tengan vocación intelectual— será preciso que cuente siempre con la benevolencia de ustedes en empresas semejantes a esta, que quedará limitada por las deficiencias de mi saber y por las escaseces del tiempo. Porque yo les he citado en este aula eventual para hacer en serio historia. Pero esa seriedad no consiste ni en un rudo o adusto mohín ni en un perpetuo solemnizar. Antes bien, es compatible con ciertas alegrías y algunas eutrapelias. Esa seriedad no es compulsar los viejos manuscritos, papelear en los archivos, publicar, con pulcra recensión, los textos antiguos. Todo eso —ya lo he dicho— es importantísimo, es imprescindible. Los hombres que de ello se ocupan merecen nuestra gratitud, nuestro respeto, nuestra admiración, y si cumplen su tarea bien tienen derecho a que digamos de ellos que son hombres serios; pero lo que no es posible en ningún caso decir es que eso que hacen es, en serio, historia. Porque historia es entender bien las realidades humanas a que esos documentos aluden y que esos documentos son, y esta intelección supone poseer todo un surtido de difíciles teorías, fundamentales unas e instrumentales otras, que esos beneméritos hombres no conocen e ignoran concienzudamente, tanto que ni siquiera las echan de menos. Pero sin ellas no hay historia. Por eso es la historia todavía una ciencia adolescente que con frecuencia balbucea. Mas siendo ella por antonomasia la ciencia del hombre y entrando este ahora en una etapa sobremanera crítica de sus destinos, tenemos el deber de hacer un esfuerzo enérgico y perentorio para transformarla en una ciencia adulta. Este es el propósito central que me llevó a iniciar nuestro *Instituto de Humanidades*, de cuya labor es este curso tan solo la porción más espectacular y menos interesante. Así, la doctrina fundamental, básica, de toda historia, la que ha de constituir muchos de los cursos que en el futuro sigamos, es la teoría general de la vida humana, de esa extraña realidad que es la vida humana; vida humana que es siempre la de alguien y, más precisamente dicho, es siempre la mía —la mía de un yo que soy yo o que eres tú o que es él—; por tanto, la teoría de la vida humana es, por lo pronto, teoría de la vida personal. Pero dentro de nuestra vida personal encontramos no solo a otras personas individuales como nosotros, y que no dan lugar a una disciplina diferente de aquella, sino que las encontramos juntas en un conjunto, el cual es distinto de cada una de ellas y de todas, tomadas

una a una; es el conjunto que llamamos sociedad o colectividad. España no es ningún español ni es la serie de todos los españoles singularmente tomados, sino que es una realidad distinta de cada uno de ellos y con la que cada uno de ellos se encuentra fuera de sí y hasta dentro de sí. Ejemplo de esto último es el lenguaje. Desde la infancia nos es impuesta, claro está, la lengua española. Con ella tenemos que manejarnos y no solo para hablar con los demás, sino hasta pensar en la más radical soledad de nuestra conciencia. Esa lengua nos llega desde la infancia impuesta por nuestro contorno social. Ningún individuo la ha creado ni es de ella responsable. Está ahí por sí, lo mismo que están —queramos o no— las sierras de nuestra Península. Yo sé muy bien las que he pasado muchas veces para pensar en español mi pensamiento personal. Lo mismo me hubiera acontecido con cualquiera otra lengua que me fuese materna. Se trata, pues, simplemente de un ejemplo para hacer entrever cómo es distinta de la persona la realidad de lo colectivo o social. Por tanto, es preciso añadir a la teoría de la vida personal una teoría de la vida colectiva, o teoría de la sociedad; no es ahora urgente hacer constar el cambio de sentido que la palabra vida experimenta cuando de significar vida personal pasa a significar vida colectiva, pero sí importa decir que sin una teoría perfectamente clara de los fenómenos sociales o colectivos es imposible nada que de lejos merezca llamarse ciencia histórica.

Quisiera en el próximo otoño, si este Instituto logra confirmar su existencia, ofrecer un curso (1) donde, con inexorable claridad y rigorosa precisión, pongamos alguna transparencia en estos conceptos que tan vagos suelen andar en las cabezas, que son la sociedad, la colectividad, el pueblo, las costumbres, el Estado, la nación, la opinión pública, los usos, los desusos y los abusos, la paz, la guerra, la revolución. ¿Creen ustedes que se puede hacer en serio historia si no se tienen, terriblemente claras, ideas sobre estas realidades humanas? Pues aseguro que la inmensa mayoría de los historiadores, y ahora no me refiero a los españoles, no han creído de su obligación ni de su incumbencia dedicar una fracción de segundo a meditar sobre estos conceptos que constantemente emplean. Si esto no es escándalo que venga Dios y lo vea y que después de verlo dictamine si tengo razón al desasosegarme frente a los historiadores.

Todo esto, señores, viene en última instancia a preparar un tema

---

(1) [Este curso prometido fue explicado en 1949-50 y editado en el volumen *El hombre y la gente*. En «Obras completas», vol. VII.]

con cuyo enunciado termino la presente lección. Puesto que, por tantas razones, nos ha parecido de importancia vital —por serlo en el pensamiento de Toynbee y serlo en el nuestro— la idea de la realidad del *imperio*, conviene que la dejemos ahí para hacer con ella un ejemplo de lo que, a mi juicio, debe ser el pensar histórico.

V

*«Naturalidades» y «humanidades».—Sobre las realidades constitutivamente históricas.—La razón histórica.—*Imperium *e* Imperator *ante la oscilante mirada del historiador.—La ilegitimidad.*

SEÑORES, intenté hacer ver el lunes pasado, con la energía bastante mermada que la temperatura insólita del día dejó en mí, cómo importa mucho a los hombres de hoy entender bien qué fue el Imperio romano y, por tanto, qué significaron para los romanos los vocablos *imperium* e *imperator*. Y ya que he aludido a la temperatura, aprovecharé la ocasión para solicitar de ustedes una especial benevolencia si tal o cual vez fallo en el cumplimiento de mi labor, porque toda mi vida he sido víctima de la resonancia orgánica que en mí producen los cambios atmosféricos, con grave detrimento de tareas como la de este curso, que han de ser rendidas a fecha fija. Antes, en las ferias y verbenas, solía venderse una figura de fraile con un brazo móvil que señalaba en una columna la lluvia y el buen tiempo. Pues yo soy un poco ese fraile, bien que exclaustrado. Los médicos dicen que quien es somáticamente como yo es un vegetativo, pero ello es tan solo un eufemismo para no decir que uno es demasiado hortaliza.

Importa mucho que los hombres de hoy entiendan claramente lo que fue el Imperio romano y, por tanto, lo que significaron los vocablos *imperium* e *imperator* para los hombres de aquel pueblo. Afirmación tal al pronto tiene un aire ridículo. Cuando las gentes viven apesadumbradas, abrumadas con guerras y revoluciones, sin casas en que vivir, sin congrua sustentación, prisioneras desesperadamente horas y horas en las filas frente a oficinas y tiendas

o ante las paradas de tranvías o autobuses, invitarles a que, encima de todo eso, se ocupen de lo que fue el Imperio romano y de lo que significa el *imperium* e *imperator*, es una de esas cosas delirantes que hacemos los intelectuales y que da lugar, con sobrada razón, en primera instancia, a que juzgue el hombre corriente que ser intelectual es andar mal de la cabeza. Y, sin embargo, no los intelectuales, sino todo lo contrario, los periodistas y los políticos de fuera de España hablan hoy a toda hora de las Naciones Unidas, que son nada menos que el conato de una federación universal, de un Estado mundial o, los más parcos y mesurados, de la Unión europea con tanto o cuanto de confederación. Ahora bien, no cabe la menor duda de que si no hubiese existido el Imperio romano es sobremanera improbable que a ninguno de esos hombres, al parecer de no exuberante cacumen, se les hubiera ocurrido tan pronta y galanamente idea parecida. La verdad, la pura verdad es que el Imperio romano no ha desaparecido nunca del mundo occidental. Durante ciertas épocas quedaba latente, subálveo, como embebido bajo las glebas de las múltiples naciones europeas, pero al cabo de algún tiempo rebrotaba siempre el intento del Imperio (1). Recuerden que en nuestro viaje retrógrado, cuando descubrimos el comienzo de nuestra civilización, la hallamos bajo la figura del Imperio carolingio, el cual fue consciente y deliberadamente un ensayo de restauración del romano, y yéndonos al otro extremo del tiempo, a hoy, como inspiración central en la obra de Toynbee, es decir, en el ensayo más reciente de interpretar la historia universal hecho por un europeo, hallamos la idea del Estado universal, la cual no es sino una vez más el Imperio romano convertido en quiste dentro de la excelente cabeza poseída por este profesor. Por tanto, no es tan extravagante este intento de que nos enteremos bien de esas cosas. Todo converge, pues, para hacer de ese gran fenómeno histórico el tema central de este curso. Tendremos sucesivamente que enfrontarlo por varios de sus haces, y lo primero que nos salta a la vista es la idea misma de *imperium* con minúscula y la idea adjunta de *imperator*, porque si no entendemos bien primero cómo estos vocablos eran vividos por los romanos, mal podremos entender posteriormente lo que fue el Imperio romano, aunque algo dijimos de él de alguna importancia en la lección anterior. De paso, me va a servir como ejemplo sobrio

(1) He aquí un tema de primer orden para algún joven historiador que tenga arranque: la historia del Imperio romano después de su oficial desaparición, es decir, la historia de cómo esta soberana figura histórica, después que ya no vive, no obstante, sobrevive.

y sencillo para mostrar cómo, a mi juicio, hay que pensar en historia, o, reduciendo la expresión a los límites posibles en este momento del curso, qué es lo primero y principal con que hay que contar o que hay que saber para estudiar un tema humano en forma verdaderamente histórica.

Por fortuna, se va dejando de usar la expresión «historia natural» y el vocablo «historia» queda afectado exclusivamente a la historia de las cosas humanas. Así representa frente al sistema intelectual de las «naturalidades», el gran sistema intelectual de las «humanidades». La ciencia cobra ese carácter específico de historia frente a la ciencia biológica, la física y la matemática, no por arbitrio de ella en cuanto actividad intelectual, sino porque la realidad de que ella se ocupa —que es en cada caso esta o la otra cosa humana— tiene por sí misma una estructura real que es histórica. La significación primaria, pues, del vocablo «histórico» es la que tiene cuando es referido no al modo de ser de una ciencia, sino al modo de ser de una cosa. El triángulo y el dodecaedro no tienen como objetos una contextura histórica y por eso no cabe hacer de ellos una historia, sino que hay que hacer de ellos lo más opuesto a una historia que cabe, que es una matemática, la que llamamos «geometría». El triángulo no es histórico porque en lo que él es, en su esencia, en aquello en que consiste o, como yo prefiero decir, en su «consistencia», no interviene el tiempo. El triángulo matemático no contiene dentro de sí nada temporal y está inmunizado para el tiempo. Es igual siempre a sí mismo. Y el equilátero en que pensaba Arquímedes hace veintitrés siglos, en Siracusa, es el mismo en que piensa hoy un chico de Alcobendas al que su maestro está enseñando geometría.

El mundo físico, en cambio, está en el tiempo. Su modo de ser es existir en el ahora o presente, pero el ahora y el presente son instantáneos; no más hemos acabado de nombrarlos cuando ya han transcurrido, han dejado de ser «ahora» y «presente» y se han convertido en pasado, en algo que ya no es, sino que fue. El mundo físico, en efecto, al transcurrir el instante deja de ser lo que era y es sustituido por otro mundo físico que existe en un nuevo «ahora», en un nuevo presente, o lo que es igual, que el mundo físico cambia y eso es estar en el tiempo (1). Lo que el mundo en el presente actual

(1) De tal modo el mundo físico es puro presente y, por ello, puro instante, que Descartes consideraba ininteligible su conservación en la serie de los instantes si no suponía que Dios en cada nuevo instante volvía a crear el mundo, que de otro modo habría sucumbido al irse al pasado el instante anterior. No interesa ahora lo que hay de verdad y lo que hay de error en

sea —el mundo físico— depende de lo que haya sido el mundo en el presente anterior, que es ahora el pasado. Pero esta relación entre el presente y el pasado del mundo físico que nos lleva a decir que el mundo del instante pasado es causa de lo que sea el mundo del instante presente —por tanto, la relación de causa y efecto— es mera hipótesis, todo lo plausible que quieran, pero mera hipótesis que nuestra mente proyecta sobre la realidad de ese mundo. En efecto, ese pasado, ese mundo del instante pasado no forma parte, no está en el mundo presente. Es nuestra inteligencia quien supone que si no hubiera habido ese mundo anterior no habría este mundo actual. Lo mismo podemos decir del futuro físico. Al mundo de hoy va a suceder mañana otro, pero este mundo futuro como tal no está en el presente. Solo nuestra mente, que anticipa, pone al mundo actual la coletilla de un futuro que no está en él. Por tanto, ni el pasado ni el futuro forman parte del mundo presente, y esto es lo que me interesa subrayar: que el mundo presente es solo presente. Consiste su realidad únicamente en aquello que es solo presente; su pasado lo es en absoluto, o dicho en otra forma, su pasado no es ya en absoluto, y el futuro en absoluto no es todavía, todo lo cual nos permite concluir que el mundo físico tiene un pasado y tiene un futuro, pero no los contiene, no forman parte de él.

No se acongojen y desanimen los que aún no hayan entendido lo que voy diciendo y hasta les parezca un trabalenguas, porque lo van a entender inmediatamente.

Si a diferencia del triángulo, el mundo físico está en el tiempo, a diferencia del mundo físico las cosas humanas no solo están en el tiempo, sino que el tiempo está en ellas. Una nación, un hombre, una palabra, un gesto existen también en un presente; son en cuanto presentes y ahora, pero en ese su presente resuena el pasado y palpita el futuro, es decir, que estos no están fuera de ellas, sino que, al revés, forman parte de ellas. De suerte que en las cosas humanas no solamente se trata de que tienen un pasado y tienen un futuro, como el mundo físico, sino que están hechas, en su presente, de

---

esta idea cartesiana, según la cual la conservación de la realidad sería una creación continuada, incesante. Verdad o no, es magnífica, es emocionante esta idea de Dios como una rítmica e incansable pulsación creadora. Pero es evidente que no se nos habría ocurrido la idea de tiempo, no distinguiríamos entre presente y pasado si el mundo físico no cambiase, no se modificase. Si las cosas permaneciesen idénticas a sí mismas, como el triángulo; si el universo físico fuese un inmenso paralítico —o, como dirían nuestros abuelos, un mundo perlático— no habría diferencia entre el ahora y el antes.

pasado y de futuro. Si queremos entender en qué consisten no tenemos más remedio que hablar de su pasado y hablar de su futuro, que definirlas mostrando esas sus dos entrañas que están funcionando dentro de ellas, que están dándoles su actual ser.

Pero dejemos de hablar en términos generales, que son siempre un poco abstrusos, y operemos con un ejemplo que debemos elegir simplicísimo, aunque sea un poco ridículo y sin aroma poético y que, por lo demás, es archiconocido por los lingüistas. Una cosa, una acción humana es el hecho de que los españoles digamos «hígado» para denominar una víscera de nuestro cuerpo. Se trata de entender esa realidad: el acto humildísimo y simplicísimo —por eso lo elijo—, el acto mental que ejecutamos cuando hacemos ese sonido bucal para nombrar aquella víscera. Por lo pronto reconocerán que nos es enigmático, nos resulta ininteligible el nexo entre aquel vocablo y la cosa por él designada. ¿Por qué es esto así? Nosotros no hemos inventado ese vocablo, lo hemos encontrado ya ahí, en nuestro contorno social; es decir, que ese vocablo estaba ahí antes que nosotros, antes que todo nuestro presente y, en efecto, cuando lo empleamos está viniendo de ese pasado al presente, formando parte de él, puesto que lo usamos. De modo que si usamos y pronunciamos una y otra vez esta palabra sin darnos cuenta del nexo que hay entre su sonido y la cosa que designa, es incuestionable que en su presente persiste un pasado, a saber: la palabra «hígado» que está formando parte de él y está integrándolo. Ahora bien, cuando esto acontece, cuando una cosa, aunque mínima, es porción presente de nuestra vida personal y es a la vez un pasado, tenemos un caso claro de realidad constitutivamente histórica. Pero no hemos dicho aún por qué la palabra «hígado» es un pasado, si bien ya indicamos algo que tiene su importancia al decir que antes de usarla la encontramos «ahí» en nuestro contorno, que, por tanto, nos precedía y que venía del pasado. Y noten que lo propio acontece con las palabras que surgen en nuestro tiempo. El odioso vocablo «haiga» —que invito a ustedes a no usar y aun a oponerse a su uso, porque su invención revela un alma llena de bellaco resentimiento por carecer del refulgente vehículo y que quiere, en cambio, compensarse haciendo constar que él sabe conjugar correctamente el verbo «haber»—, el vocablo «haiga», repito, la primera vez que tropezamos con él nos lo encontramos ya ahí desde antes. Ninguno de nosotros lo ha inventado, no sabemos quién ni dónde; tiene ya ante nosotros un pasado, brevísimo, es cierto, pero un pasado. Por ser brevísimo, nos han contado su origen, porque aún consta en muchas mentes su origen,

que es un chiste. Pero estén seguros de que si, por desgracia, perdura esa triste palabra, dentro de veinte años nadie tendrá la menor idea de por qué a un automóvil se le llama «haiga».

El tema que he comenzado a desarrollar es central para este curso, pero lo es también para mi pensamiento y muy especialmente para mi concepción de la historia. Espero ocuparme de él en un libro mío, por diversas andanzas no concluido, que se titula *Aurora de la razón histórica* y en el que irá más ampliamente desarrollado este ejemplo al que ahora me refiero. Como, sobre todo en la segunda parte, tendré que aducir citas y reproducir numerosos hechos, entre ellos inscripciones latinas, pienso que fuera bueno acogerme, en esta y en otras lecciones, a la lectura, porque aparte de otras razones que verán o entreverán, si las ideas, por estar ligadas unas a otras, se conservan bien en la memoria, los hechos, que son por definición las cosas sueltas, tienden a escaparse de la mente, a fugarse, a irse al monte —son cimarrones— y me interesa mucho que en la lección de hoy, que va a ser la más dura de todo el curso, vayan las cosas con toda precisión; es posible que al rendir su trayectoria la lección actual vean claro por qué digo todo esto.

Les advierto que soy mal lector. En toda lectura pública, yo no sé por qué causa, me siento constantemente solicitado a despegarme del texto que voy leyendo y a lanzarme a expresar las ideas que de pronto se me ocurren y que, como un enjambre de rubias abejas, viene a turbar mi atención. No respondo de que yo también, como los hechos, me fugue de cuando en cuando de mi lectura.

Decir la palabra «hígado» es, a la vez, un presente y un pasado. ¿Qué tiene de lo uno y de lo otro? Lo que tiene de presente es cosa clara: consiste en el empleo utilitario que de él hacemos cuando decimos al amigo —para excusar nuestro malhumor, nuestra mala o negra bilis *(atrabilis)*— que estamos mal del hígado; o el médico al diagnosticarlo; o cuando para encomiar la energía de un hombre en las empresas difíciles se dice que «¡tiene unos hígados...!» (noten el plural); o como en ciertas oposiciones, nada menos que a una cátedra de teología, cuando uno de los opositores zurraba a su contrincante a fuerza de innumerables e hirsutos silogismos, oí que un desconocido sentado a mi vera me decía: «¡Lo ha hecho higadillo!» Este es el presente de la palabra.

Lo que ella, esto es, la acción de decirla tiene de pasado es que, siendo una acción humana que ejecutamos, siendo algo que nosotros hacemos no sabemos por qué lo hacemos, no somos conscientes y responsables autores de nuestra propia acción, puesto que ignoramos

completamente por qué a esa víscera llamamos «hígado». Lo hacemos, pues, *a cuenta* de no sabemos quién, y esto quiere decir a cuenta de alguien que no está presente en nosotros. La decimos porque la hemos oído decir, porque *se* dice, como saludamos y para saludar nos damos absurdamente la mano porque *se* hace, o como creemos que mañana va a salir el sol porque *se* cree. *Se*, el causante de todo esto, es un ente impersonal del que nada sabemos, salvo que estaba ahí antes que nosotros ejecutásemos la acción de decir «hígado» y que él es quien nos la ha impuesto, si queremos que nos entiendan. De modo que nos encontramos ante un curioso fenómeno. Ese o eso a cuenta del cual decimos la palabra está presente, puesto que actúa en nosotros, pero lo está de una manera muy rara, a saber: está presente con el carácter de ausente, puesto que no le vemos ni sabemos por qué le da la gana de llamar «hígado» a nuestra víscera.

Pues bien, ese actuar en el presente algo latente, distante que, a la vez, está ausente, eso es el pasado. Lo que de él nos es presente es su efecto en nosotros, pero él queda oculto—el pasado es «Don tira la piedra y esconde la mano». Vivimos la mayor parte de nuestra propia vida a cuenta de ese gran ausente que es el Pretérito, al cual llamamos así porque ya no es, sino que fue; es decir, que se fue, que se ausentó. De modo que la palabra «hígado» tiene su faz, su aspecto frontal que vemos y es su presente, pero a este va pegado su dorso, su espalda que no vemos y es su pasado; solo vemos que lo contiene. Nos damos cuenta de que está constantemente viniendo de él a la actualidad en que la usamos. Esto acontece con toda nuestra vida y aconteció con la de todos los hombres que han sido; nuestra vida va empujada *a tergo* por el pasado incesantemente; como un vendaval mágico sopla el pretérito sobre el dorso de nuestra existencia, moviéndonos a acciones que nosotros consumamos pero de que no somos inventores y ni siquiera entendemos. Por eso el hombre y todo lo humano en él es realidad histórica, pues, según vamos viendo, es literalmente verdad que está, por lo pronto, hecho de pasado, porque una de sus partes, la que hemos llamado su espalda, consiste presentemente en pasado, en eficacísimo pasado.

Siendo tal la contextura de la realidad histórica, no ofrece duda alguna qué es lo que hay que hacer para conocerla; por tanto, en qué consiste la ciencia histórica. Ateniéndonos a nuestro ejemplo, digamos: se trata de entender el acto humano en que para designar una víscera pronunciamos el vocablo «hígado». Ese hecho humano nos es ininteligible porque no vemos, no nos es presente qué nexo pueda haber entre aquella cosa y este nombre. No vemos ese nexo

porque la palabra viene a nosotros del pasado y la razón de ese nexo, el motivo que creó este uso verbal está ausente, allá en no sabemos qué repliegue del tiempo pretérito, en un tiempo que se nos ha perdido. Si queremos entender nuestra propia y humildísima acción actual, que es decir «hígado», no tenemos, por tanto, más remedio que dedicarnos a buscar ese tiempo perdido en que la expresión se originó, tenemos que entregarnos *á la recherche du temps perdu*, que es una de las maneras como se puede definir la ciencia histórica. Y esta faena, a su vez, ¿en qué consiste? En esto. Desde nuestra vida que es el absoluto presente y aprovechando cuantos datos, esto es, huellas, restos, residuos, señales podamos reunir, hemos de ir reconstruyendo la serie de presentes que tuvo esa palabra y cuyo conjunto forma su pasado; tenemos, pues, que re-presentarnos, que volver a hacerlos presentes, que resucitar esos presentes fenecidos, y esto quiere decir que necesitamos revivir nosotros esas formas que dejaron de vivir. Toda historia es reviviscencia de lo que parecía muerto. Como dice patéticamente Hegel en el comienzo de su *Filosofía de la Historia:* «Cuando dirigimos una mirada al pasado, lo primero que vemos es solo ruinas.» Estas ruinas son los datos, el material que necesitamos reanimar, y para eso es preciso que seamos capaces de volver a vivir por nuestra cuenta esas vidas antiguas que se desvanecieron, es preciso que *repitamos* lo ya vivido por otros. En este sentido la historia es, claro está, *repetición*, una faena nada fácil, como consta a quienes han querido alguna vez repetir la emoción que sintieron en su viaje o repetir un amor. Al intentarlo averiguaron melancólicamente que lo repetido, precisamente porque repetido, es ya otra cosa y su gracia original queda desvirtuada. La historia es faena tan difícil porque es repetición. Pero no demos demasiada importancia a este término en torno al cual levantan tan confuso barullo algunos pensadores recientes restaurando un concepto del filósofo danés Kierkegaard, que escribía hace un siglo. Heidegger fue el primero que renovó la idea del danés hablando de *Wiederholung*, vocablo que en el alemán actual significa, en efecto, repetición. Pero Heidegger, como todo auténtico gran pensador —y lo es incuestionablemente—, al decir una palabra no vive solo su sentido actual, sino, junto con este, todo su humano pasado; esto es, su etimología, y *Wiederholung* etimológicamente significa: volver a tomar algo que uno se había dejado más o menos lejos; por tanto, buscarlo. Pero los llamados «existencialistas», que arman ahora en Francia su algarabía de grajal y que con veinte años de retraso sobre Heidegger y más de treinta con respecto a nosotros acaban ahora de desembocar

en la filosofía de la vida, creen usando el término «repetición» —sin su resonancia etimológica— repetir a Kierkegaard, inadvertidos de que la palabra danesa empleada por este lo que significa propiamente es «recuperación». Pues bien, la historia es la recuperación del tiempo perdido, de aquella parte de nosotros los hombres actuales que es nuestro pasado, el cual somos, pero nos es desconocido, porque lo hemos, en efecto, perdido y está ausente en las profundidades del tiempo pretérito.

Apliquemos todo esto a nuestro ejemplo. El sentido que tenga llamar «hígado» a nuestra víscera lo hemos perdido. Se trata de recuperar ese sentido; esto es, que al llamar «hígado» a la víscera sepamos por qué lo hacemos. La gran tarea de recuperación que es la historia ha creado con este fin muchas y admirables técnicas. Una de ellas, la más avanzada hoy, la más perfecta y que nos permite llegar a enormes lejanías en el tiempo es la lingüística (1). La lingüística ha formulado leyes generales que con suma frecuencia podemos aplicar a los problemas concretos que nos surgen y los resuelve automáticamente. Una de estas leyes lingüísticas reza que la mayor parte de las palabras españolas proceden del latín, sobre todo del latín vulgar, y que algunas, bastante numerosas, proceden del griego, llegadas a nosotros al través del latín. Esta ley, en gran parte de los casos, nos permite de un brinco conectar la palabra española actual con su correspondiente latina y, por tanto, colocarnos de un salto en un pasado de hace veinte siglos y, en principio, recorrer todos los intermediarios. Desgraciadamente, en nuestro caso esta ley nos falla; quiero decir que nos falla su aplicación automática e inmediata. Porque «hígado» se dice en latín *iecur*, un vocablo que nada tiene que ver con el nuestro. Tampoco nos sirve el griego, que al hígado llama *hepar* —de donde el término «hepático», usado en medicina—. Nos es imposible beneficiar de la comodidad del brinco súbito que la ley lingüística a menudo facilita. ¿Qué hacer? No hay otro procedimiento que retroceder paso a paso.

Y entonces encontramos esta serie de presencias o presentes de la palabra:

hígado, fígado, *ficatum*.

La faena es simple. Retrocediendo del «hígado» actual hallamos en el siglo XIV, por ejemplo, «fígado», y allá en el siglo III o IV, cuando

(1) Egregiamente representada hoy en nuestra España, sobre todo, por la escuela de un grandísimo maestro de ciencia —de ciencia, no de inerte erudición— que se llama don Ramón Menéndez Pidal.

todavía se hablaba en España algo así como latín, hallamos *ficatum;* y si retrocedemos a un latín más normal nos encontramos con un vocablo que se diferencia de *ficatum* simplemente por un cambio de acento cuya razón no nos interesa.

Al llegar a *ficatum* hemos dejado todos los estadios de la lengua castellana y hemos transitado al latín—como el otro día al arribar en nuestro retroceso al siglo V salíamos de nuestra civilización e ingresábamos en la grecorromana.

Ahora bien, *ficatum* no tiene nada que ver con nuestra víscera; significa un algo que ha sido sazonado o aderezado con higos, en que intervienen los higos; *ficatum* es, pues, «higádo». Pero una vez ante ese vocablo el latinista nos resuelve inmediatamente la cuestión. *Ficatum* es un término culinario. Uno de los manjares preferidos en las tabernas y en las casas del Mediterráneo latino y de los pueblos helénicos era precisamente el hígado de un animal aderezado con higos, y se llamaba, en natural e inteligible consecuencia, *iecur ficatum*, o en griego *hépar sycotón*. Ahora sí podemos aplicar una ley general lingüística que acaba por explicarnos por qué llamamos «manjar con higos» a nuestra víscera que nada tiene que ver con estos. Esa ley es que toda lengua posee lo que yo llamo, recordando al órgano, registros diferentes en que es hablada. Hay el registro solemne, lo que Sancho Panza llamaba hablar de oposición, y hay el registro de la lengua burlesca, del hablar en broma que nos lleva a usar para las cosas nombres y giros cómicos. Es lo que los ingleses llaman *slang* y los portugueses *calao*, que no es el *caló* de los gitanos. A nosotros, como a los franceses —y es lamentable—, nos falta denominación para este modo de hablar que tal vez es más frecuente en España que en ningún otro pueblo (1).

Pues bien —y noten cómo bajo cualquiera de estos temas, en apariencia tan resecos y puramente técnicos, tocamos humanidades, realidades humanas extrañas e inexplicadas—, pues bien, por causas que nunca se han sabido, porque absurdamente nunca han sido buscadas, los hombres han tenido siempre la enigmática inclinación de hablar en broma acerca de sus propias vísceras. Esto que el hombre se burle de sus propias entrañas a mí me parece una cosa enorme, desazonadora, misteriosa, pero no debe ser así cuando nadie, que yo

(1) Espero que acertemos a bautizarlo en el coloquio que nuestro Instituto está dedicando a los modismos y en el cual, por cierto, tuvo el martes pasado don Julio Casares, director del Seminario Lexicográfico de la Real Academia Española, una intervención tan magistral como amena. Los modismos son, en efecto, casi siempre *slang*.

sepa, lo ha subrayado congruamente ni se ha ocupado en perescrutar sus razones. Recuérdense la cantidad de nombres burlescos que da el hombre español a la cabeza: «cholla», «calamocha», «calabaza»; al pulmón, «bofe», «liviano», «chofe», etc. Signos de broma verbal son también pluralizar lo que es singular o usarlo en diminutivo. Y así, ya los latinos decían, como nosotros, *iecora*, los hígados; los franceses llaman al cerebro *cervelle*, del diminutivo de cerebro, *cerebellum*. Al bazo se le llama «pajarilla», como en la anécdota referida se habla de «higadillo».

Pues esta inclinación tan normal como azorante llevó a los latinos a denominar en broma el hígado con el nombre del manjar, que incluía el sustantivo *iecur* —hígado— y el adjetivo *ficatum*. Luego se elimina el sustantivo y queda solo el sorprendente y cómico adjetivo para designar esta víscera que tanto le ha hecho a uno sufrir.

Ahora reflexionemos un segundo —aunque expresar la reflexión llevará más tiempo— sobre lo que acaba de ocurrirnos y sobre lo que hemos hecho para que nos ocurra. Hace un momento nos encontrábamos ante el hecho de llamar «hígado» a la víscera como ante algo incomprensible. De pronto, al advertir que los latinos burles camente la llamaban *ficatum* y referir el hecho de que frecuentaban mucho aquel plato de hígado con higos, hemos sentido lo que merece calificarse —no obstante ser el concepto ridículo y minúsculo— de súbita iluminación; es decir, que apenas oído aquello hemos entendido con plena evidencia por qué usábamos ese extraño nombre para designar la entraña. Esto es lo ocurrido, me parece. Ahora, ¿por qué ha ocurrido? ¿Por qué hemos logrado entender ese hecho humano antes ininteligible? Porque hemos contado un hecho acontecido en los primeros siglos de la Era cristiana —el uso de aquel manjar—, porque hemos narrado unos sucesos.

¿Cómo llamar a una operación intelectual por medio de la cual conseguimos descubrir, hacernos patente, averiguar lo que una cosa es, el ser de una cosa? Sin duda, razón. Pero es el caso que para averiguar el ser de aquella palabra no hemos ejecutado otra operación intelectual que la simplicísima de narrar unos acontecimientos, como si dijésemos de contar un cuento, bien que verídico. De donde se deduce inapelablemente que la narración es una forma de la razón en el sentido más superlativo de este nombre —una forma de la razón al lado y frente a la razón física, la razón matemática y la razón lógica. Es, en efecto, la *razón histórica*, el concepto acuñado por mí hace muchos años. La cosa es sencilla como «buenos días». La razón histórica, que no consiste en inducir ni en deducir, sino lisamente

en narrar, es la única capaz de entender las realidades humanas, porque la contextura de estas es *ser* históricas, es *historicidad*.

Y baste de esto por ahora, pues de seguir tendría que retirar lo que acabo, por cortesía momentánea, de enunciar, a saber: que la razón histórica es una forma de la razón al lado y frente a las otras, porque la verdad es que la razón histórica es la base, fundamento y supuesto de la razón física, matemática y lógica, que son no más que particularizaciones, especificaciones y abstracciones deficientes de aquella. Pero más vale que esto quede en la mayor parte de ustedes caliginoso y oscuro, porque es asunto... excesivo. Por eso más vale que caritativamente lo den ustedes por no dicho, salvo los jóvenes que haya en esta sala, porque ellos y sus hijos y los hijos de sus hijos tendrán, quieran o no, que ocuparse mucho de la «razón histórica».

Ahora, prosigamos.

De lo dicho se desprende que toda realidad humana, por su historicidad, consiste en venir de algo pasado e ir hacia algo futuro. Por tanto, que es una realidad sustantivamente móvil. Y entiéndase esto enérgicamente. No se trata de que una cosa, sobre ser ya lo que es, se mueva del pasado hacia el futuro, sino que toda realidad humana —no estoy hablando de la sobrehumana— es solo un «venir de» y un «ir hacia». De aquí que la pupila del historiador —esto es, la ciencia histórica— no pueda mirar su objeto fijándose en él y, con ello, quedándose quieta. En el momento en que miramos algo humano con pupila quieta lo fijamos a él, lo detenemos, lo congelamos o cristalizamos, lo mineralizamos, lo deshumanizamos. Por el contrario, la pupila del historiador para ver una cosa determinada —un gesto, una palabra, una obra artística, un hombre, una nación o esto que Toynbee llama una civilización— tiene que moverse sin cesar, oscilando constantemente del pasado al futuro, del futuro al pasado. Hasta dónde del pasado y hasta dónde del futuro debe llegar esa oscilación es cuestión que en cada caso concreto habrá que determinar. Vamos a ver todo esto en seguida con la misma claridad con que, a la postre, espero hayamos visto el ejemplo anterior. Solo que ahora el ejemplo no es ridículo, es más digno —es uno de los más dignos que existen—, es el gran tema del *imperium* y el *imperator*.

Como la realidad histórica es siempre concretísima, es un aquí y ahora, la vida humana y todo en ella es siempre la inexorable forzosidad de tener que ser aquí y tener que ser ahora—el vivir nos es siempre disparado a quemarropa. Tratemos de entender qué era, con auténtico y preciso ser, el imperio y el emperador para el romano hacia el año 190 antes de Cristo. Elijo esta fecha porque

es el momento culminante, diríamos el mediodía de la historia romana. Hace nueve años, tras una lucha terrible en que estuvo a punto de sucumbir, Roma ha vencido y triturado al gran enemigo, Cartago, y al que ha sido probablemente el más genial, casi sobrehumano guerrero que ha habido en todos los tiempos, el tuerto Aníbal. Tras esta victoria a que siguen otras, ya fáciles, sobre Grecia y otros pueblos, goza Roma una etapa de dulce vivir que va a durar muy poco. Esta dulzura momentánea puede simbolizarse en el romano más destacado, más ilustre de la hora, Escipión Emiliano, uno de esos maravillosos hombres que son una maravillosa delicia. Quien quiera conocer su fisonomía puede ver un apunte de su retrato, muy breve, pero creo que muy apretado, incluido por mí en el prólogo al *Tratado de montería* escrito por el conde de Yebes. Cada cual tiene su destino, y el mío, por lo visto, es hablar de Escipión Emiliano con motivo de un libro de caza. ¡Son cosas que me pasan!

Mommsen, en su magistral libro sobre el Derecho público romano, define la institución que es el *imperium*, pero no obstante ser, como el otro día dije y hoy reitero, uno de los pocos genios que ha habido en historia, sobre ser una magnífica persona, no es, a mi juicio, en su obra jurídica suficientemente historiador, como vamos a verlo inmediatamente.

«Los romanos —dice— llamaban al poder público *imperium* y *potestas*. El *imperium* designaba el poder público supremo que comprendía la jurisdicción y el mando militar.» «Frente a *imperium*, el término *potestas* —potestad— representa la idea más amplia.» El *imperium* es *potestas*, pero hay *potestas* que, por no ser suprema, no es *imperium*. Hay la potestad del tribuno, del cuestor, del edil que no es *imperium* —porque ni juzga ni manda—; estas expresiones son mías y con ellas empiezo a apretar a Mommsen, lo que no es floja audacia, por lo cual pido a sus manes, que tanto venero, humildemente perdón.

En seguida, no en el orden de las páginas impresas, sino en el orden de sus ideas, repara Mommsen que en la Roma republicana hay ya dos formas de *imperium: imperium domi* e *imperium militiae*. Sin duda esos términos se usaban a toda hora y normalmente, o lo que es igual, *se* decían en aquellas fechas. Pero no entendemos cómo un poder que es supremo y, por tanto, total o máximo pueda ser de dos clases, como no entenderíamos a quien nos dijese que hay dos o más universos. El universo no admite pluralizaciones porque no admite especificaciones. Si hay varios no hay uno—no habría universo, sino un pluriverso. Y, en efecto, resulta que el *imperium*

domi es el poder mayor que existía en la vida civil, el del cónsul y, tras él, el del pretor. Pero ese *imperium* en esa fecha no es ya máximo, total, está limitado. Ni el cónsul ni el pretor, por ejemplo, pueden condenar a muerte a nadie ni decidir por sí, sino aplicando la ley Más aún —y es decisivo que subrayemos este, en apariencia, mínimo detalle—, en esta época queda sin abolir y, por tanto, vigente en abstracto, que el cónsul puede reunir el ejército, *pero de hecho* esto ya no pasa y es el Senado quien decreta que se formen los ejércitos. ¿Qué hay aquí digno de subrayar? Muy sencillo. La coexistencia de dos estados legales contradictorios: uno, vigente convencionalmente con una vigencia irreal, por tanto, una vigencia sin vigencia efectiva, y otro que la tiene plenamente. En mi modo de pensar la historia, un hecho así me significa automáticamente que esa vigencia ideal no es tal vigencia, porque no es un pleno presente histórico, sino que es mero residuo y supervivencia del pasado, inválido como todo espectro. Si en vez de supervivencia lo queremos llamar superstición, demostraríamos saber bien lo que es realidad histórica y lo que es superstición. Según se ve, Mommsen no tiene más remedio que reconocer cómo el *imperium* del magistrado —cónsul o pretor— es ya un *imperium* cercenado, pero noten lo insuficiente de su declaración: «El poder ilimitado de mandar —dice—, de dar órdenes u ordenar —que es lo que acaba de definir como *imperium*— está en la Roma de los reyes concentrado en una sola mano, y en la Roma republicana pertenece igualmente, *bien que debilitado*, a los cónsules.» Reconozcamos que no es ninguna noción clara esta de un poder total y a la vez debilitado—es decir, no total. Es añadir de un lado mientras se quita de otro. Y no creo faltar demasiado a los manes de Mommsen, que, como antes dije, venero, si recuerdo aquí que, siendo yo niño, leí una vez en una revista de toros de la *Correspondencia de España* que había habido una cogida, y el revistero refería la cornada diciendo que el cuerno le había producido al torero una herida de poco más de tres pulgadas escasas. Algo parecido a este «poder supremo, pero debilitado».

Estamos, pues, delante de un hecho humano —esa situación nada menos que de la institución fundamental, el *imperium*— que nos es ininteligible, como antes lo era para nosotros el acto verbal de decir «hígado». Los datos, esto es, los hechos que Mommsen describe son, ni que decir tiene, exactos, pero los hechos no son la realidad. La realidad de un hecho consiste en lo que ese hecho sea, no simplemente en que haya acontecido, no simplemente en que lo haya. Si ahora sonase aquí un gran ruido sería para nosotros *desde luego*

un hecho pero no sabríamos desde luego lo que ese ruido era, ignoraríamos su realidad. ¿Es un trueno? ¿Es un cañonazo?

Nos es lo dicho por Mommsen un enigma porque no ha mirado esos hechos con oscilante mirada de historiador. Los ha congelado, pues la verdad es que no ha existido nunca una cosa de forma quieta que fuese el *imperium*. Este era —en esa fecha de 190— una realidad que *venía de* otra anterior e *iba a* otra posterior y, por tanto, en ella quedaba *pasado inercial* y apuntaba *futuro germinal*. En efecto, el propio Mommsen en una nota y no dándole importancia, siguiendo, a pesar del gran señor de la historia que era, los malos usos históricos de no explicar las cosas con explicación narrativa, con *razón histórica*, dice esto refiriéndose a una época que parece ser el año 100 o cosa así: «En esta época —por tanto, unos noventa años después del 190— no se decía ya *imperium militare* e *imperium domesticum* o civil, porque en la época reciente se ha formado la costumbre de llamar al *imperium militare* simplemente *imperium*.» Y nada más. Ahora bien, eso demuestra clarísimamente que hacia el año 100 había ya archimadurado y se había consolidado la conciencia en el pueblo romano de que *imperium* no hay propiamente más que uno, el del jefe del ejército, porque es el único total. Y como esa conciencia tuvo que tardar en formarse, a su vez nos declara que noventa años antes, en tiempo de Escipión Emiliano, *imperium* había comenzado ya, y muy acusadamente, a ir hacia un valor exclusivo de institución aneja tan solo al jefe del ejército. Y viceversa, si, aun convencionalmente, se seguía hablando de *imperium domi*, de imperio del magistrado civil, era por alguna causa que quedaba oculta en el pasado y al estar oculta daba al hecho un carácter de realidad superviviente como tal. En efecto, el cuento que hay que contar para aclarar toda la cuestión es muy sencillo y el propio Mommsen tropieza con ello, pero no acierta a darle su sentido eficaz histórico que, en cambio, le da Ihering en su libro *Espíritu del Derecho romano*, una de las obras gigantescas del siglo pasado que no conocen las nuevas generaciones. Por ser obra enorme, de cinco tomos, que no se encuentra en el mercado, ni en la lengua original ni en la traducción, ello me ha dado ocasión para pedir a un gran amigo mío, don Fernando Vela, que haga una exquisita abreviatura, porque tenía interés en que las nuevas generaciones tomasen contacto con obra de tan profunda ciencia histórica, de tan auténtico sentido histórico (1).

---

(1) [*Abreviatura de «El espíritu del derecho romano»*, de R. von Ihering, por Fernando Vela. Revista de Occidente, 2.ª ed., Madrid, 1962.]

El jefe del Estado fue primero, en Roma, el rey. Su poder era unipersonal y absoluto. Era, a la vez, jefe del ejército, legislador y juez supremo. Es decir, poseía ejemplarmente y sin debilitación alguna el pleno *imperium*. La revolución desaloja a la monarquía y en lugar del rey se designan dos magistrados sumos, dos jefes del Estado, que se llaman cónsules. A fuer de jefes del Estado conservaron por inercia histórica todos los poderes del rey, solo que ahora estos se separaron en poderes fuera de la ciudad —*militiae* o militares— y poderes de la ciudad—*domi* o civiles—. Esta separación típica de la República era inevitable por esta razón precisa: porque lo mismo que el rey, en aquella época antigua, es siempre el cónsul o magistrado civil el mismo que actúa como jefe del ejército en caso de guerra. Es más, muy probablemente no fueron los cónsules la primera institución que sustituyó al rey, sino los que llamaron *praetores* y que con otras funciones iban a perdurar bajo los cónsules. Ahora bien, *praetor* significa el que va delante, el adalid, el caudillo; en fin, el general. Pero en 190 no pasa ya, ni necesaria ni siquiera normalmente, que los cónsules sean los generales. Escipión Africano, el vencedor de Aníbal, había tenido que ser general del ejército sin ser cónsul y, además, era ya lo constituido que si había guerra la dirigiese no el cónsul en funciones, sino el que lo había sido el año anterior, que —por inercia histórica también— fue llamado «sustituto del cónsul», *pro*-cónsul. Así el *imperium militare*, único auténtico, quedó adscrito al proconsulado. Vean, pues, cómo la cuestión se nos ha aclarado sin más que mirar el *imperium* como un movimiento, como algo en cambio continuo desde lo que fue en tiempo de los reyes hasta lo que fue un siglo después de Escipión Emiliano; por tanto, constituido en cada presente por un residuo inercial del pasado y una tendencia germinante que será su inmediata forma futura.

Ahora veamos lo que pasa con el emperador o *imperator*. En 190 es una distinción *por sí* de escasa importancia, aunque la tenía mucha porque era otorgada al jefe militar. En el lenguaje corriente se llamaba, se había llamado siempre *imperator* al general, pero jurídica, oficialmente *imperator* era un título que solo recibía y usaba el general después de haber ganado una batalla y con ello el derecho a la aclamación solemne en Roma que se llamaba «triunfo». Ya estamos —me refiero a 190 a. de C.— delante de otro hecho opaco, nada perlúcido. No había apenas general en Roma que no hubiese ganado una batalla y, por tanto, que no fuese *imperator*. Prácticamente, pues, general e *imperator* eran dos conceptos que cubrían la misma realidad. Si se recuerda que el general ya como tal y desde

luego poseía el pleno *imperium*, sorprende que esta palabra aparezca luego añadida como una mera distinción. Quien ejercite la nueva *razón histórica* ante un hecho así se pone inmediatamente de muestra, como un perdiguero. Aquí hay trampa —es decir, algo *aparentemente* irracional en el sentido viejo y mísero de esta palabra—, una de esas trampas históricas en que la efectiva realidad histórica *normalmente* consiste. La historia se compone de trampas en el sentido de comportamientos humanos aparentemente irracionales. Lo palmariamente racional son los triángulos, los poliedros, que no son realidades, sino abstractas invenciones, pero no los hombres. La trampa en este caso lo es tanto mayor cuanto que de ella van a salir —con el tiempo— nada menos que los emperadores del Imperio romano: el emperador Carlomagno, el emperador Federico Barbarroja, el emperador Carlos V y el emperador Napoleón. No se dirá que esa trampa no es una matriz de buena casta.

Para descubrir su intríngulis necesitamos someter nuestra mirada a una pendulación mucho más larga que la anterior, aunque siempre sin salirnos de la historia romana. Para ello, imaginemos en el centro lo que era *imperium* en 190 a. de C. y situemos a la derecha el vocablo *imperator*, según la significación cuando cuaja plenamente y se estabiliza como título formal oficial del jefe del Estado más poderoso que nunca ha existido, del Imperio romano en tiempo del emperador español Trajano. No es patriotismo esta preferencia por Trajano. En efecto, la época de los emperadores españoles ha sido una de las sazones más felices por que ha atravesado la humanidad; por motivo de ellos aconteció que por una vez, que duró casi un siglo, los hombres se sintieron felices.

Al extremo izquierdo designemos la realidad más primitiva que *antes* de existir propiamente todo Estado romano representasen esas palabras *imperium* e *imperator* para el pueblo, es decir, para las hordas o tribus de los latinos. Vamos a ver cómo en el extremo inicial, a la izquierda, descubrimos realidades humanas bastante sugestivas e inesperadas y cómo en el extremo terminal nos sorprende de pronto una realidad humanamente tremenda, pavorosa que nos afecta a nosotros mismos cuantos aquí estamos.

Comencemos por el principio.

En historia, si se quiere llegar muy lejos, hay que renunciar a documentos, porque «muy lejos» en el tiempo no se sabía escribir. Solo hay los pedruscos de las ruinas, que son enigmáticos porque son mudos y solo hay las palabras cuyo origen pasado la lingüística puede reconstruir. Por medio de este método indirecto se llega,

en efecto, a palpar situaciones humanas, escenas de existencias verdaderamente remotísimas y que, al advertirlas, nos conmueven profundamente. ¿Qué significa primariamente *imperium*, *imperare*? Sin duda, mandar. Pero viene esta palabra a significar mandar porque antes había sido *im-parare*, que quiere decir «preparar todo lo necesario para una empresa, organizar la empresa». El *imparator* es algo así como el emprendedor. ¿Qué hay aquí? En los pueblos más primitivos el Estado no existe; es decir, no hay ninguna organización creada y con estabilidad que ejerza las funciones de Estado. Lo que nosotros llamamos Estado, que es, en definitiva, el ejercicio del Poder público, del mando, era algo que solo acontecía en la colectividad primitiva intermitentemente, en pulsaciones determinadas, con relativa periodicidad, porque eran producidas por la necesidad urgente ante un peligro especial. En los pueblos primitivos nómadas no hay autoridad ninguna, sino solo las dos intermitentes a que ahora me voy a referir: una es la de quien, ante la amenaza de otro pueblo, por su coraje personal, por su presencia de espíritu reúne a los hombres del propio pueblo, los organiza y prepara o dispone en plan de batalla. Este es el *imperator* o emprendedor. Noten que la palabra *im-pare* entonces tiene exactamente los dos mismos conjuntos significados que tiene en nuestra lengua la palabra «ordenar». Ordenar es, por una parte, proyectar una serie de actos eficaces y es imponer esas determinaciones. Pero la palabra ordenar —que es pareja y cosignificante de *im-parare* y de *imperare*— nos va a descubrir algo conmovedor. «Ordenar» viene de *ordo* (orden) y el significado más antiguo que se puede encontrar de «orden» es el alineamiento de los hilos que hay que hacer en el telar para comenzar a tejer. Y en efecto, el verbo *ordior* significó primero «comenzar a tejer» y luego se amplió para significar todo comenzar. *Ordo*, orden es simplemente urdir. Y miren por dónde descubrimos aquí que la primigenia idea del orden que hay probablemente en la humanidad ha sido un invento femenino: es la de urdir los hilos en el telar. Pero esto sucede un momento antes de que tengamos plena visibilidad histórica. Cuando la historia empieza nos encontramos con que la palabra «orden» ha saltado del pacífico telar al otro extremo y comienza, repito, en la historia por tener ya un sentido tecnicomilitar. El orden son las filas, no de hilos, sino de soldados que componen la unidad táctica. De aquí que se dividiese el Ejército romano, y por reflejo los electores romanos, en orden senatorial, orden ecuestre y orden plebeyo, y que toda la historia romana sea la lucha y concordia oscilante entre los tres órdenes; la concordia se llamaba siempre, en

fino lenguaje político, *concordia ordine*. *Imperator*, por tanto, es el hombre improvisador al cual la mayor parte de las veces le salían mal las cosas, que no dejaba buen recuerdo. La cosa tiene su interés por lo que vamos a ver.

La otra autoridad, también intermitente, que brota en los pueblos primitivos y que todavía hay en algunas tribus, es la que llaman «el probador de los alimentos». Temeroso el pueblo de las enfermedades que sobrevenían de su alimentación, había un hombre a quien encargaba —y ello le daba una cierta autoridad transitoria cada semana o cada mes, cuando se hacía el reparto de alimentos— de probar los alimentos. Y eso implicaba que aquel hombre distinguía de «sabores». Era el que sabía cómo sabían los alimentos buenos a diferencia de los malos. Aquí tienen el origen del sabio y de la palabra saber: una autoridad primitiva que sabía de sabores. *Sapiens* quiere decir sencillamente —como en nuestro lenguaje decimos: el que distingue de colores— el que distingue de sabores. Todavía hay, por ejemplo, una tribu en el sur del Camerón, propiamente junto a la frontera norte de Angola, que tiene como única autoridad lo que llaman en su lengua, influenciada por la lengua de los hotentotes, «el que prueba los alimentos». Es el sabio, del que va a salir el «mago», el *medicine-man*, el «médico», el «conocedor».

Cuando se va organizando la vida de los pueblos, cuando avanza la existencia social, aparece la figura del *Rex*, que tiene un origen religioso a la vez que militar y administrativo, y representa su aparición en la historia del pueblo una etapa de mejoramiento moral, de enaltecimiento de toda la vida. Se comprende que frente a la de *Rex* —el cual va a ejercitar con continuidad aquellas funciones intermitentes, de aventura, que eran las del *imperator*— hubiese toda una serie de siglos en los cuales esta palabra «emperador» no suena bien y va siendo abandonada y no se la toma nunca como título oficial de una magistratura. Eso explica, a mi juicio, esa especie de sumersión, transitoria y relativa, de la palabra *imperator*, para volver a aparecer simplemente como distinción secundaria que se da a un general después de que ha ganado la guerra.

Pero vamos al otro extremo del proceso. Trajano, que gobierna a comienzos del siglo II después de Cristo, cuando llevaba, pues, más de un siglo el Imperio romano, es el primer emperador que se atreve, o que considera oportuno, porque no era un hombre audaz sino un hombre todo reflexivo, emplear oficialmente, con normalidad y en cierto modo exclusivamente, el título de *Imperator*. Todos los anteriores no aciertan a nombrarse. César, el que va a constituir la

preparación del Imperio, recibe en el Senado el nombre de *imperator*, pero esto no significa ningún título que represente potestad alguna; es un *praenomen*, es un nombre personal para César; tanto que en su inscripción, desde ese momento, quita su *praenomen* Cayus y pone, en vez de eso, *Imperator*. Por tanto, es algo que pertenece solo a César y si acaso a sus descendientes; es algo puramente personal, no es una magistratura. La prueba de ello es que los emperadores que le suceden, Claudio, Nerón, etc., hasta Otón, ninguno lo vuelve a emplear. En Otón reaparece el nombre de emperador con ese sentido de *praenomen;* pero lo curioso es que sigue siendo *imperator* el auténtico título que se da al vencedor de las batallas, y acontece esta cosa realmente cómica en las inscripciones imperiales de este primer tiempo: que aparece dos veces en la titulación del emperador la palabra *imperator*, con doble sentido: con el sentido de mero prenombre de la persona y con el sentido de título normal dado después de la batalla. En el año 40, Augusto, por primera vez, emplea formalmente ese nombre o *praenomen* de *imperator*, y de ahí la inscripción en que dice: *Imperator Caesar divus Julius Triumvir*. Pero no es este, ni mucho menos, el fundamento del poder de Augusto; ni por un instante se le ocurre creer que por haber puesto *imperator* —que no significaba nada administrativa ni jurídicamente— haya él logrado encontrar un título que le corresponde o que desea; otras veces usa el de *tribunicia potestate*. Pero el hecho es que son diez o doce tal vez las formas que el creador del Imperio romano usa para escribir su nombre titular de jefe del Estado. No tiene sentido que insistamos en detalles, aunque hubiera algunos más interesantes, para que obtengamos la impresión de este hecho extraño.

Pido rendidamente perdón a ustedes por haber gravitado de manera tan excesiva, y espero que única en este curso, sobre su paciencia. ¿Por qué perder el tiempo en hacerles notar la variable y confusa titulatura que se iban dando estos emperadores que gobiernan el mundo, no un día ni dos, sino, por lo pronto, durante dos siglos arreo? ¿No han advertido ya por qué he hecho eso? Al ver pasar esos títulos indecisos, que cambian para un mismo emperador, que jurídicamente no son controlables, ¿no hemos sentido y como palpado bajo ello una realidad humana tremenda? Esos simples hechos, esas inscripciones nos descubren que aquellos hombres, jefes del Estado más poderoso que ha existido nunca, dueños del poder público más absoluto, no sabían cómo nombrar su función, no encontraban títulos legítimos, legales, con que designar su derecho al ejercicio del poder; en suma, no sabían por qué mandaban,

ni lo sabían los romanos ni lo sabían los innumerables pueblos a ellos sometidos. No eran usurpadores del poder —no existía frente a ellos auténtica oposición. ¡Y, sin embargo, no sabían por qué mandaban ellos y no otros, con qué derecho, con qué título legítimo eran jefes del Estado! Era que la historia del pueblo romano había llegado a poner el pie en esa zona a que un día han llegado casi todas las historias que conocemos: a la zona en que la legitimidad ha desaparecido de su mundo. No se trata de que unos aventureros hayan derrocado un Gobierno legítimo para instalarse fraudulenta y transitoriamente en el poder, sino de algo incomparablemente más grave que todo eso, sustancialmente distinto de todo eso. No es que no se quisiese reconocer una legitimidad: es que no la había—la preexistente se había evaporado. Nadie tenía una idea clara y en que creyese firmemente sobre quién debía legítimamente mandar. Alguien tenía que ser, pero nadie poseía, en las mentes de los ciudadanos, títulos legítimos para ello. En cierto momento la historia de una civilización desemboca en el ámbito desazonador, tal vez pavoroso, de la ilegitimidad.

Sería intolerable, señores, que cuando yo me esfuerzo —y ya se ve que no por medios divertidos y livianos, sino severos y hasta pesadumbrosos— en exponer algunas hondas verdades, algunos se entretuviesen en interpretar pueril y aldeanamente mis palabras como si estas disfrazasen alusiones, que serían ridículas, a la vida pública española. No solo no lo son, sino que no pueden serlo. Porque a ese que llamo desazonador, pavoroso ámbito de la ilegitimidad constitutiva no puede en ningún caso llegar un pueblo solo. El terrible fenómeno es demasiado profundo para que pueda producirse solo en una colectividad. Afecta a todas las que conviven en una civilización y los pueblos que la integran, un día antes o un día después, van entrando de modo paladino, evidente en ella.

Pero además esto que ahora digo —y que ha sido durante media vida mía una preocupación y congoja que me acompañaba— lo escribí ya el año 1928 y 1929 en mi libro *La rebelión de las masas*. Allí digo, y refiriéndome a todo el Occidente:

«La función de mandar y obedecer es la decisiva en toda sociedad. Como ande turbia en esta la cuestión de quién manda y quién obedece, todo lo demás marchará impura y torpemente. Hasta la más íntima intimidad de cada individuo, salvas geniales excepciones, quedará perturbada y falsificada. Si el hombre fuese un ser solitario que accidentalmente se halla trabado en convivencia con otros, acaso permaneciese intacto de tales repercusiones, originadas en los

desplazamientos y crisis del imperar, del poder. Pero como es social en su más elemental textura, queda trastornado en su índole privada por mutaciones que en rigor solo afectan inmediatamente a la colectividad. De aquí que si se toma aparte un individuo y se le analiza cabe colegir sin más datos cómo anda en su país la conciencia de mando y obediencia.

»Fuera interesante y hasta útil someter a este examen el carácter individual del español medio. La operación sería, no obstante, enojosa y, aunque útil, deprimente; por eso la eludo; pero haría ver la enorme dosis de desmoralización íntima, de encanallamiento que en el hombre medio de nuestro país produce el hecho de ser España una nación que vive desde hace siglos con una conciencia sucia en la cuestión de mando y obediencia. El encanallamiento no es otra cosa que la aceptación como estado habitual y constituido de una irregularidad, de algo que mientras se acepta sigue pareciendo indebido. Como no es posible convertir en sana normalidad lo que en su esencia es criminoso y anormal, el individuo opta por adaptarse él a lo indebido, haciéndose por completo homogéneo al crimen o irregularidad que arrastra. Es un mecanismo parecido al que el adagio popular enuncia cuando dice: «Una mentira hace ciento.» Todas las naciones han atravesado jornadas en que aspiró a mandar sobre ellas quien no debía mandar; pero un fuerte instinto les hizo concentrar al punto sus energías y expeler aquella irregular pretensión de mando. Rechazaron la irregularidad transitoria y reconstituyeron así su moral pública. Pero el español ha hecho lo contrario: en vez de oponerse a ser imperado por quien su íntima conciencia rechazaba, ha preferido falsificar todo el resto de su ser para acomodarlo a aquel fraude inicial. Mientras esto persista en nuestro país es vano esperar nada de los hombres de nuestra raza. No puede tener vigor elástico para la difícil faena de sostenerse con decoro en la historia una sociedad cuyo Estado, cuyo imperio o mando es constitutivamente fraudulento.

»No hay, pues, nada de extraño en que bastara una ligera duda, una simple vacilación sobre quién manda en el mundo para que todo el mundo —en su vida pública y en su vida privada— haya comenzado a desmoralizarse.»

En vez de empequeñecer chabacanamente estas grandes, tremebundas cuestiones, yo les pido que me acompañen en su serio estudio y, si es posible, en su solución.

El próximo día comenzaremos describiendo en qué consiste la ilegitimidad como forma de la vida toda. Con ello hemos antici-

pado el otro gran tema de Toynbee—lo que él llama «Cisma en el alma».

Espero que no les parezca ahora tan insensato afirmar que nos importaba mucho ver con claridad lo que fue en el Imperio romano el *imperium* y el *imperator*.

VI

Etapas en el origen del Estado.—La evolución del Estado romano.—El final de la legitimidad.—El símbolo del pasado británico.

SEÑORES, refresquemos los hitos de nuestra trayectoria a fin de que, teniéndolos a la vista, no nos sintamos perdidos y veamos con perfecta claridad por qué estuvimos hablando en la lección anterior y hablaremos en esta de lo que hemos hablado y vamos a hablar con gran insistencia. Hecha esta previsión, resulta lo siguiente: nos proponíamos exponer el pensamiento de Toynbee. Este comienza por hacernos ver que las naciones son sociedades de una especie determinada, que se caracterizan por ser esencialmente partes de una sociedad más amplia en que conviven varias, por tanto, una sociedad de nueva especie a que Toynbee llama «civilización», cuyos atributos habrá que determinar, pues estas nuevas sociedades o civilizaciones son para Toynbee el sujeto propio de la historia.

La historia hay que construirla como una articulación de esas grandes civilizaciones. Para definir una civilización lo primero que hay que hacer es determinar su extensión en el espacio y fijar la cronología de su comienzo y de su fin. Tenemos, al mismo tiempo, que procurar descubrir cuántas y cuáles han sido las civilizaciones que fueron y que son. Por lo pronto nos encontramos con la nuestra, viviente aún, a la cual acompañan en la existencia otras cuatro civilizaciones. Hicimos, pues, con la nuestra esa operación definitoria comenzando por dibujar su figura geográfica; luego, al tratar de reconstruir su proceso en el tiempo, hallamos que, con respecto al futuro, no la conocemos porque aún no hemos desaparecido. No nos quedaba más camino que retroceder hacia sus comienzos, y en ese viaje retrógrado nos encontramos con que nuestra civilización procede de otra distinta de ella y anterior a ella, que es la civilización grecorromana. Nos encontramos, pues, desde luego con que,

al menos, ciertas civilizaciones están entre sí en una relación de maternidad y filialidad, como la grecorromana con la nuestra. Ejecutamos la misma operación con respecto a esta civilización grecorromana; dibujamos primero su figura en el espacio, comparándola con la figura que ha tenido la nuestra; luego iniciamos el viaje retrógrado para ir repasando toda su historia. Lo primero que encontramos es que esta civilización moría a nuestros ojos, se derrumbaba, periclitaba. Retrocediendo un poco más, en cambio, nos encontramos instalados en una forma magnífica, y a su modo perfecta, de civilización bajo la figura del Imperio romano, que es lo que Toynbee llama un Estado universal. Ahora bien, la idea de un Estado universal de que es prototipo, para Toynbee y para quienquiera, el Imperio romano, es junto con la idea de una Iglesia universal el tema central de la obra de Toynbee; por consiguiente, era natural que insistiésemos mucho en este tema, incomparable en importancia y dimensión significativa con todos los demás, por estas tres razones:

Primera. Porque es, en efecto, el tema central de Toynbee.

Segunda. Porque me ha servido como ejemplo para poder, mostrar cómo, a mi juicio, tiene que actuar la mirada del historiador que es lo que hicimos en la lección anterior; y, en fin,

Tercera. Y nueva para ustedes, porque lo que hemos hecho en la lección anterior y haremos en esta, en que apenas citaremos a Toynbee, no es otra cosa que preparar debidamente la exposición de la última parte de la obra de Toynbee, que es precisamente lo que más interesa, porque en ella se ocupa de cómo y por qué una civilización se viene abajo y sucumbe. Toynbee lo atribuye a lo que llama «Cisma en el alma»; yo veo la misma o pareja realidad bajo la idea de «ilegitimidad».

He aquí, pues, que no nos habíamos perdido y que andábamos por buen camino.

El otro día, sometiendo nuestra mirada histórica a una amplísima pendulación, acompañábamos la palabra *imperator* y la palabra *imperium* desde los tiempos más antiguos hasta el siglo II después de Cristo, en que gobernaba el sevillano emperador Trajano. Y como el pueblo romano no va ya a variar en nada esencial, por lo que hace al menos a su Estado, salvo matices —y llamo matiz, por ejemplo, al paso del Principado y el protectorado—, hasta la hora de su derrumbamiento —la escisión en Imperio de Oriente e Imperio de Occidente—, pudimos hacer lo que solo en este caso de Roma nos es dado conseguir: recorrer íntegramente, de su cuna a su sepultura, la evolución completa de un pueblo en lo que atañe a su poder público

supremo, es decir, a su Estado. Esto otorga a nuestra contemplación un valor de paradigma que nos sirva como guión y acaso como clave para la historia de todo otro pueblo y, por tanto, para la misma concepción sistemática y no ya histórica de lo que *es*, en absoluto, *el* Estado. Aquellos de entre ustedes que se ocupan de asuntos jurídicos, especialmente de historia de las instituciones, habrán podido tal vez entrever o como trasoír que en el desarrollo histórico hecho por mí el otro día latía como un contrapunto toda una teoría muy precisa, bien que allí no formulada, sino más bien representada como por actores por los hechos históricos, de lo que es el Estado. Esa teoría va a quedar completada hoy y en la próxima lección. Noten, pues, que en broma en broma —porque a mí no me gusta dar grandes aires solemnes a las cosas— estamos tratando el problema más hondo, más grave y más sustancial para un hombre de la actualidad.

Toynbee lleva al extremo este carácter paradigmático de la historia de Roma y mientras pretende hacer por primera vez una auténtica historia universal en la cual son todos los pueblos del pasado y del presente atendidos por igual, lo que hace, en verdad, es lo contrario: vaciar cada pueblo de su historia peculiar y llenar el hueco con la única historia grecorromana que encuentra repetida en todas las demás.

Conste, pues, que cuando yo digo que es el paradigma la historia romana no quiero decir que sea simplemente una identidad de las demás historias.

Y ¿en qué consiste esa milenaria película a que el otro día asistimos? Digo milenaria porque desde los tiempos más antiguos a que yo me refiero hasta Trajano podemos poner aproximadamente mil años. ¿En qué consiste, pues, esta milenaria película? Vimos que en la sociedad primitiva, en el pueblo primitivo no hay Estado, es decir, poder público constituido. En él, de ordinario, nadie manda con mando de carácter colectivo, es decir, con anuencia formal de la sociedad. Esta anuencia de la sociedad, cuando se refiere no al comportamiento momentáneo de un hombre, sino a formas de conducta genéricas, será lo que llamamos derecho. Pues en el pueblo primitivo no hay de modo estable o continuado Estado ni autoridad; por tanto, no hay derecho. No hay más que costumbres, que son puro pasado actuando mecánicamente sobre los individuos. Con cierta razón se ha dicho —aunque tal vez no dándose cuenta los que lo han dicho de todas las razones íntimamente profundas que hay para ello— que la costumbre es en el hombre lo que los ins-

tintos en el animal, especialmente en los insectos impropiamente llamados sociales: termes, hormigas y abejas. El Estado primigenio, la autoridad originaria surge solo de modo discontinuo y súbito en las situaciones extremas. En un momento de peligro, cuando amenaza la tribu vecina o cuando el hambre aprieta y no hay más remedio que resolver el problema de la inanición, se adelanta espontáneamente un hombre con más coraje y destreza guerrera que los demás, más capaz de organizar, de tramar ardides o de hallar recursos, en torno al cual, con no menor espontaneidad, se agrupan los demás varones adultos de la tribu, arrastrados y como contagiados por su energía y entusiasmo, llenos, pues, de súbita fe en él. Porque esto es la fe cuando se dirige a un ser personal: confianza, esperanza. Esto es también la fe en Dios y no como ordinariamente creen los totalmente remotos de la Teología, que creer en Dios es simplemente creer en que existe, en que lo hay. Muchos hombres creen que Dios existe y, sin embargo, no son religiosos ni tienen fe en Dios. La creencia o fe en Dios, más aún, y no es paradoja, que creer en que existe es confiar en El y tener en El esperanza; es la diferencia que ya troquelaba San Agustín cuando distinguía entre creer que hay Dios y creer a Dios. Y es muy posible que la única manera que tiene el hombre para poder creer de verdad en que Dios existe es, antes de creer esto, creerle a El, confiar en El aun, todavía para uno, inexistente. Esta extraña combinación es la auténtica fe. Yo no sé si con lo que he dicho (me escucha, creo, algún teólogo) he dicho alguna herejía, pero de lo que estoy cierto es que es la idea más eficaz que cabe tener de la fe en Dios.

Pues bien, digo que en ese momento de peligro un hombre más capaz se adelanta ante los demás, los cuales se agrupan tras él, le acompañan y están dispuestos a hacer lo que les diga. Todo esto se realiza en los pueblos primitivos siempre con un carácter de contagio; ya he dicho la palabra, pero ahora la voy a completar con un término que no uso en su sentido técnico, porque sería inapropiado, sino en el que tiene en la lengua corriente, y es el de «contagio histérico». Como saben, los pueblos primitivos, por ejemplo los primitivos actuales, viven estados colectivos de contagio que podríamos llamar «histérico», como pasa todos los días con los negros en los Estados Unidos (1).

(1) Es un tema, el del origen contagioso de la primera autoridad espontánea e instantánea que en la humanidad se produce, sobre el cual un día quisiera hablar largamente con un neurólogo como el doctor Lafora o con un psicopatólogo como el señor López Ibor, porque creo que es tema inte-

Pues bien, ese hombre capaz de crear un proyecto o programa común de acción común y de *preparar* lo que es necesario *para* que se logre la empresa es el *imparator* o *imperator*. Eso es lo que propiamente significa la palabra. Y ese nombre es sin duda exacto, como lo demuestra el hecho de que el poeta más antiguo de Roma, Ennius, emplea ya, como una palabra que en su tiempo era considerada como sumamente arcaica, la palabra *induperator*, que es la forma más antigua del vocablo, y que el osco, lengua hermana de la latina, tiene también *embratur*. (Me estoy dirigiendo a don Benito Gaya, un joven admirable que a pesar de la dificultad física de su existencia ha estudiado las lenguas más abstrusas y distintivas y que vive en Soria, donde es profesor, quien va a iniciar el martes próximo, en el Instituto de Humanidades, un curso sobre esa extraña cultura, completamente inesperada, que es el último gran descubrimiento arqueológico: una cultura aparecida en el río Indus, que se llama la cultura de Mohenjo-Daro.) Esta unidad de palabras en osco y latín indicaría que *posiblemente* existía el vocablo antes de separarse los dos pueblos, cuando eran uno solo y tenían la misma lengua, lo cual nos remitiría del año 1000 a más atrás del año 2000 a. de C.; por tanto, en las enormes profundidades de la historia.

Ahí tenemos, bien que efímeros e instantáneos, existentes solo mientras dura la batalla, para disolverse o desaparecer después, el primer Estado y la primera autoridad. Ahí tenemos el momentáneo jefe, el caudillo, y los que le siguen o secuaces. Acaso interese a alguno conocer que hay razones bastante serias para suponer que la palabra sociedad viene, claro está, de *socius*, socio, pero que la palabra *socius* viene a su vez de *sequor*, seguir; «socio» es el que sigue, el secuaz, según lo cual no habría sociedad sin alguien que «echa para adelante» y otros que le siguen. De la cosa, no de la etimología, que conocí mucho después, hablo en mi obra *España invertebrada*, publicada en 1921. Me interesa hacer constar la fecha porque esta idea creo —casi con seguridad— tuvo una influencia grande más tarde en un grupo de la juventud española que ha ejercido una intervención muy enérgica en la existencia española.

He llamado Estado primigenio a esta jefatura o magistratura originaria, que es, pues, discontinua e intermitente. Pues eso, concreta y precisivamente, eso es lo que significa la palabra *imperator;* que nace, por tanto, adscrita a una empresa momentánea, a algo

---

resante y nada fantástico; nada fantástico para quienes han vivido una época en que se ha producido un fenómeno como el hitlerismo. Es un tema que podríamos llamar el «origen neurótico del Estado».

ocasional, a una batalla o hazaña pareja. Acontece entonces que todavía no hay derecho y, por tanto, nadie tiene todavía derechos, y ese jefe lo es no por ningún derecho, sino simplemente de hecho, producido automáticamente por una situación. Por consiguiente, nadie originariamente tenía derecho a ser *imperator*, a ejercer *imperium*, sino que puede serlo cualquiera. Sería deseable que retuviesen esto, a saber: que el jefe del Estado comenzó por serlo cualquiera, porque nadie tenía derecho particular mejor; por tanto, que comenzó por serlo de cualquiera manera, o dicho en otra forma, sin título legítimo, porque no existían títulos ni atribuciones legales, porque no había ley, porque no había aún legitimidad. Consecuencia de ello es que la palabra *imperator*, en esta etapa inicial, no pudiese significar ninguna magistratura ni ningún título, sino solo un vulgar apelativo. Como al que se ocupa en fabricar objetos de madera llamamos carpintero, al que se ocupa en dirigir y planear y conducir batallas se le llama *imperator*, ni más ni menos.

Segunda etapa. La vida de la tribu ha avanzado, se ha complicado. El número de sus individuos ha crecido grandemente, la técnica material ha mejorado y se ha complicado también; las disputas entre los hombres por esto o por aquello, sobre todo por la propiedad de las tierras, cosa en que eran hipersensibles los romanos, trae consigo que se llegue a fórmulas de compromiso, las cuales, estabilizándose siglo tras siglo, en oscura continuidad, llegan a parecer inmemoriales; van a ser las instituciones del derecho privado. Pero también ha madurado una compleja y a la vez precisa concepción de la vida y del mundo. Quiera o no, todo hombre para vivir no tiene más remedio que tener una idea sobre lo que es su vida y, por tanto, sobre lo que es el mundo en que esta transcurre. Pero en un pueblo como aquel de Roma y como en todos los pueblos que han sido en todos los tiempos, la concepción del mundo, del pueblo como tal es y no puede ser más que una concepción religiosa. Un individuo o un grupo de individuos puede vivir con una concepción del mundo que no sea religiosa, sino, por ejemplo, científica; pero un pueblo como tal no puede tener más idea del mundo que una idea religiosa. Desgraciadamente no es posible ahora, por razones de tiempo, dar los motivos y razonamientos que apoyan esta afirmación; pero si alguien, así, de pasada, me dice que tal vez ahora en Rusia la gente cree en el marxismo, es decir, que el pueblo ruso tiene una concepción marxista que se supone teórica o seudoteórica del mundo, yo le diré que haga el favor de no hablar de las cosas desde lejos, que es uno de los grandes pecados de nuestro tiempo

a que me referí el primer día, cuando subrayaba que el hecho de una aproximación de los pueblos ha hecho que crean que por estar más cerca se entienden más, olvidando que quien entiende menos a la vecina es su vecina en la casa de vecindad. Pues bien, si en vez de hablar como si se conociese de cerca lo que se ve de lejos, se mirase con atención y precisión, verían cómo resultaba esto: que si, en efecto, el pueblo ruso cree en el marxismo es porque ese marxismo ha adquirido todos los caracteres, que se podrían determinar con extrema precisión, de una concepción religiosa del mundo.

Esto acontece de manera extrema en los pueblos del Lacio, que van a ser más tarde el pueblo romano, el cual ha sido uno de los más religiosos que han existido. Su religión, como la griega, comparada con el cristianismo o con cualquiera de las religiones nacidas en la cultura proximooriental que incluye el Irán —por tanto, el mazdeísmo, la religión de Zoroastro— o con el islamismo, es tosquísima en su doctrina, pero es necesario subrayar que penetró la vida toda de aquel pueblo mucho más que ha intervenido nunca, ni siquiera en sus horas más triunfantes, el cristianismo en la existencia de los europeos. Esto hay que reconocerlo sin escatimaciones porque es de rebosante evidencia. Tampoco puedo decir el porqué. Tal vez sea una de las causas la relativa tosquedad de esa religión. Ello es que en la vida romana apenas hay un acto público ni privado que no tenga que ir acompañado de precisos y rigorosísimos ritos. Los que no hayan leído la obra prodigiosa de Fustel de Coulanges *La ciudad antigua*, deben apresurarse a hacerlo. No importan los errores de detalle que luego se han descubierto en ella. Esta obra nos presenta el hecho, que subraya lo que acabo de decir, de cómo aquella vida estaba impregnada de religión y cómo en la vida de los pueblos europeos la religión no ha acabado de penetrar e impregnar nunca íntegramente la vida, sino que ha quedado más bien como algo que se pone encima de nosotros.

Pues bien, los principales ritos, que se refieren a los temas más importantes de la vida pública, no pueden ser cumplidos por cualquiera, sino por ciertos hombres pertenecientes a determinadas familias que a lo largo de los oscuros siglos se habían ido adelantando, a la vez, por su valor guerrero, por el acopio de riquezas y por su religiosidad. Esto da lugar a que aparezca la primera autoridad estable y la primera facción de Estado permanente bajo la figura del director de los sacrificios, por tanto, de los ritos religiosos, del hombre cuya misión es cumplir con exactitud los ritos de la vida religiosa colectiva. A este se llamó *rex* —rey—, que significa rector,

porque rige o dirige los ritos religiosos, los sacrificios—*rex sacrorum*. Y sacri-ficio no significa simplemente matar animales en ofrenda a Dios, sino el conjunto de los actos sacros: todo lo que sea hacer sacro es sacri-ficio.

Ya tenemos la institución de la realeza, que surge, ante todo, como un oficio religioso, pero —no habiéndose aún diferenciado las funciones— sobre esa función de sumo sacerdote van a caer todas las competencias. El será, a la vez, el general del Ejército, el legislador y el máximo juez. El ejercerá, plenario, el *imperium*. Esto nos manifiesta cómo en el primer Estado que merece el nombre de tal, porque es el primer *estable*, permanente, el jefe ya no es cualquiera, sino alguien que tiene derecho a ello. Este hombre, el *rex*, el rey, no es ya, pues, jefe, caudillo, o lo que sea espontáneamente, sino que lo es porque tiene derecho, y tiene derecho porque todo su pueblo cree que los dioses quieren que lo tenga, habiendo otorgado a la sangre de su familia ese don de dar eficacia a los ritos, esa gracia mágica, o, como los griegos decían, *carisma*, de estar más cerca de los dioses que los demás. Y como todo el pueblo dependía del favor de los dioses, ese hombre será absolutamente imprescindible para la colectividad. El rey es, pues, el jefe del Estado no espontáneamente como el primitivo *imperator*, sino con título legítimo. No se ha reparado debidamente que el historiador Salustio, cuando hace un repaso de toda la antigüedad de Roma —repaso sumamente rápido y conciso, como son los escritores de este tiempo, y Salustio vivía en tiempos ya de la ilegitimidad, en plenas guerras civiles de Roma—, cree importante hacer constar esta peculiaridad de legitimidad del rey cuando habla del *imperium legitimum*, el «imperio legítimo», que es el nombre real del mando (*Cat.* 6).

El rey, pues, es jefe del Estado por un título que *proviene de la gracia de Dios;* esta gracia mágica, que llamamos don o «carisma». La legitimidad originaria, prototípica, la única compacta y saturada ha sido, en casi todos los pueblos conocidos, el *rey por la gracia de Dios*. Pura, no *hay* otra. La cuestión está en qué se entiende por eso de «hay», pues no implica que por fuerza la *haya* siempre. Implica únicamente que legitimidad pura solo hay esa, cuando la hay. Lo que esto significa es lo que van a oír al final —espero que con claridad— de todo este desarrollo.

Comprenderán que frente a esta patética, venerable, tradicional, inmemorial y mística institución de la realeza aquella actuación circunstancial, espontánea, aventurera y fugaz del *imperator* tiene que desaparecer. El nombre siguió en la lengua, puesto que, al cabo de

algún tiempo, volvió a rebortar para significar un título, y hasta es posible que tal o cual vez se atribuyese o emplease ese nombre para el rey, como una de sus competencias. Pero lo más probable es que el recuerdo de ese nombre estorbase —el recuerdo de su primitivo significado— como símbolo de aquella época tosca y primitiva en que no había un orden establecido, ni ley, ni legitimidad. El hecho es que esa palabra parece como que se hunde en los fondos del lenguaje y no aparece, no reaparece durante mucho tiempo. Pero, no obstante, en orden a la realeza topamos precisamente tal vez con el único punto en que la historia romana no puede servirnos de paradigma, de ejemplaridad en el estudio de las demás. Este hecho anormal, que da origen a esa invalidación, proviene de circunstancias muy precisas. Consistió en lo siguiente: los etruscos, que ocupaban la Toscana, país inmediato a los latinos, eran un pueblo completamente distinto de estos. Habían venido, probablemente por mar, a fines del siglo VIII antes de Cristo. (Yo personalmente no lo creo así, pero conste que esto no quiere decir nada en materia de Historia antigua ni arqueológica, sino que es simplemente una expresión literaria; personalmente, creo que vinieron antes, pero, en fin, según la fecha canónica, llegan a fines del siglo VIII) Vienen por mar a las costas de Italia; procedían casi seguramente de Asia Menor, donde había una prodigiosa matriz de pueblos que con una periodicidad sin ritmo conocido lanzaba como enjambres o como proyectiles a los espacios geográficos porciones de sí misma; y cada vez la irradiación fue más lejos. La primera de estas emisiones fueron los cretenses, que en la isla de Creta crearon una admirable civilización, de la cual tendré que hablar un poco, siguiendo a Toynbee, en próxima lección. La segunda emisión fueron los etruscos, y la tercera, según algunos autores, por ejemplo Schulten, ¡pásmense ustedes!, serían los andaluces, los que se llamaron los tartesios. Bien entendido, los auténticos andaluces, pues, sin que sea dar formalidad a la afirmación, aparte por completo de lucubraciones históricas, diré que por mi experiencia vivida de los andaluces —y yo soy medio andaluz, creo que me lo habrán conocido ustedes por la pronunciación de ciertas palabras—, para mí siempre los verdaderos andaluces han sido los habitantes de la región que empieza en Ecija, baja hasta el Peñón, sigue por la costa de Cádiz y Huelva y vuelve, incluyendo la provincia de Sevilla, a anudarse con Ecija. Lo demás son ya adyunciones; son ya pueblos de composición muy diferente, con otro origen étnico mucho más reciente, de carácter y modos muy distintos. Son, diríamos, «semi» o «sub» andaluces. Los

verdaderos andaluces son estos viejos tartesios o turdetanos o tarsis; y si lo fueran en verdad los tartesios serían el pueblo viviente más viejo no solo de España, sino de Europa. Cuando yo el otro día hablaba de los españoles y decía que somos los viejos chinos de Occidente, uno de los ingredientes de esa afirmación es nuestro fondo tartesio-andaluz.

Esta hipótesis explicaría, al menos, el hecho sorprendente de que se haya desenterrado en Creta un mosaico cuya cronología se atribuye a 1300 ó 1400 antes de Cristo, en que aparecen unas señoras vestidas con mantillas y trajes largos de faralaes, sentadas en un palco y asistiendo con toda verosimilitud a una corrida de toros. Es decir, una escena, porque es casi fotográfica, de lo que podía verse en Sevilla hacia 1890. Por cierto que sería curioso averiguar cuántos de los presentes, la mayoría más jóvenes que yo, que soy decididamente viejo, entienden con precisión, con exactitud lo que significa «faralaes»; porque, si no lo entendiesen, tendríamos un hecho muy simple, pero muy significativo, el cual podría simbolizar el cambio radical de España desde 1900 a la actualidad. En efecto, yo diría más: me atrevería a decir que si la mayor parte de ustedes no saben perfectamente lo que significa «faralaes» se debe, como una de las causas principales, no diré la única, al marxismo. Al oírme creerán que he dicho una tontería o una extravagancia. Sin embargo no es tal y si aplicásemos la lupa intelectual sobre el hecho veríamos cómo su estudio, el estudio de este simplicísimo, humilde y trivial hecho que es el desconocimiento actual, por lo menos muy extendido, de esta palabra, que en 1900 —estén ustedes seguros— conocían todos los españoles, nos descubriría profundos secretos de lo que ha acontecido en medio siglo de historia actual. Simple ejemplo de cómo el estudio de las palabras nos lleva al descubrimiento de las realidades humanas históricas.

Menudo tema si empezásemos a hablar de él. No sería ya hora y tres cuartos, como les hablé de corrido el otro día, sino que serían dieciséis horas por lo menos, porque ahí está toda la historia de España. Tirando, como de un cabo, del hilo que es el hecho de ese descubrimiento, podría deducirse con rigor casi geométrico todo lo que era España en 1900, lo que es ahora y por qué ha acontecido el cambio. Creerán que esto son exageraciones y pasajeras petulancias, si bien tendrán ustedes la bondad de advertir que las expreso con motivo de temas que parece que no tienen importancia; sin embargo, es muy posible que algún día, si tenemos tiempo, acepte el reto de cumplir estas promesas o estas pretensiones.

Pues bien, los etruscos, desde Etruria, que se llamaba también Toscana, porque los etruscos mismos se llamaban también *tusci*, dominaron al país latino y obligaron a algunas de sus tribus a que se juntasen formando una ciudad, a la cual dieron el nombre de Roma, que es vocablo etrusco y no latino, sustituyendo los reyes de las tribus por un rey etrusco. Los latinos reconocieron, no obstante, la legitimidad de los reyes etruscos, porque era divina, y a ellos deben —nunca lo ocultaron— las principales instituciones de su Estado, que conservaron siempre, sobre todo las religiosas. Mas por los abusos de algunos de estos reyes y por su comportamiento tiránico —de que queda recuerdo en la leyenda sobre Tarquino *el Soberbio*—, unido a una resistencia étnica, racial, que no debió de faltar nunca, se dio lugar a un hecho anormal que es causa de que quede invalidada en este punto, como paradigma, la historia romana. Este hecho anormal consistió en que muy pronto, prematuramente, los romanos expulsaron a los reyes etruscos y por odio a ellos, tanto por su extranjería como por su tiranía, sintieron desde entonces una repulsión inextinguible hacia la idea misma de la Monarquía e implantaron lo que se ha llamado la República. Pero esa República, ese nuevo Estado comienza por ser, salvo la eliminación de los reyes, idéntico en todo a la antigua Monarquía. El rey había tenido siempre a su vera el Senado, por lo menos como cuerpo consultivo compuesto por los antiguos *reyes* de las tribus, es decir, por los jefes de las *gentes* o parentelas más antiguas, respetadas y poderosas. La única innovación de este nuevo Estado, de la República, fue partir al rey ausente —por tanto, a la institución monárquica— en dos, que fueron los dos cónsules. Estos estaban encargados de dirigir los actos rituales religiosos más importantes del pueblo romano como tal pueblo, que eran los auspicios, los augurios; eran a la vez los cónsules, los jefes del ejército, los máximos jueces, los legisladores, si bien para establecer las leyes tuvieron que empezar a contar con el Senado y más tarde con el pueblo.

¿Por qué esto último? La expulsión de los reyes no pudo operarse en un santiamén; costó largas guerras, porque los etruscos apoyaban la dinastía de sus parientes. Ello es que, aunque la rebelión fue aristocrática, no hubo más remedio que emplear todos los hombres, los varones útiles de Roma, pobres o ricos, nobles o vulgares. Este contingente total de los habitantes varones sin distinción de clases, actuando en la guerra en formación de ejército, es lo que se llamó *populus*. De ahí que devastar una región se dijese en latín *populari*. *Populus* es, pues, estrictamente el conjunto de los ciudadanos orga-

nizados en pie de guerra. Viene a ser, pues, lo que los franceses, en 1790, van a llamar *la nation en armes*, o lo que los mismos franceses, y no los alemanes, como se les ha erróneamente atribuido, después de 1918 llamaron «la guerra total». *Populus*, digo, significa, pues, todos los ciudadanos juntos frente al peligro. Del sustantivo *populus* se formó el adjetivo *publicus;* lo del *populus* es lo *público*. Los senadores no tuvieron más remedio que hacer concesiones al *populus* en materia de legislación, y ahí tienen constituido el nuevo Estado romano, que va a recibir el nombre con crudeza clara —ya lo dijimos el otro día: sin atenuaciones ni remilgos, como llamaban los romanos a las cosas—, con un extrañísimo nombre, porque son dos nombres, *Senatus Populusque*, y de ahí van a dimanar todas las leyes, del Senado y del pueblo. Esa dualidad es la nueva Roma.

Y, sin embargo, no se atrevieron a romper radicalmente con la legitimidad de la realeza. Lo hubieran sentido como sacrilegio y tuvieron que conservarla, por lo menos en su lado religioso, creando el *rex sacrorum*—encargado de esa relación más inmediata del pueblo con los dioses. Pero a la vez temerosos de que en ella pudiese rebrotar la odiada monarquía, estatuyeron que el *rex sacrorum* no pudiese jamás ocupar cargo alguno político o militar, lo que hizo siempre difícil hallar personas dispuestas a semejante renuncia. El *rex sacrorum* no era sino el auténtico rey de siempre, el rey legítimo exonerado de todos los poderes políticos; por tanto, como disecado, momificado. Figura melancólica la de ese hombre políticamente paralítico —y recuerden que para el vivir romano la actuación política lo era todo—; es un ejemplo soberano de la presencia del pasado en el presente, que yo definía como un ser presente en tanto que ausente, que es un estar sin estar y que en este caso extremo cobra franco carácter de supervivencia o superstición.

Vemos, pues, que la legitimidad de la realeza es la primigenia, prototípica y ejemplar; que, por lo tanto, es la única originaria y que, larvadamente, perdura bajo toda otra forma.

En nuestros pueblos europeos el proceso es más normal. La monarquía pura pervive a lo largo de la mayor parte de su cronología. Es ella la legitimidad por excelencia. Yo supongo —no vaya a ser que de puro estar yo ahora embarcado objetivamente en el asunto pierda el debido alerta y no cuente con malas interpretaciones, aunque serían triviales—, yo supongo que ustedes entienden esto que voy diciendo no como una opinión política mía, que sería aquí de sobra impertinente, sino como la descripción de la realidad histórica más normal. No es que yo privada y personalmente crea

que la monarquía deba ser la única forma de gobierno legítima. Yo, en esta cátedra, ni quiero ni puedo tener opiniones políticas y espero que en toda la actuación del Instituto nadie, ni ahora ni nunca, pierda el tiempo manifestándolas. Lo que sostengo no tiene nada que ver con posibles opiniones políticas mías ni de nadie. Lo que sostengo es que cuando ha habido en un pueblo de Grecia, de Italia o de Europa plena y pura legitimidad, esta ha sido siempre la monarquía—queramos o no. A esa legitimidad primigenia sigue prematuramente en Roma una legitimidad republicana que ya no es pura por la gracia de Dios, que ya no está fundada solo en que se cree que Dios ha adscrito el derecho exclusivo a mandar en una o unas familias—sino se cree que la ley emana de la voluntad conjunta del Senado y el pueblo. Esta segunda legitimidad ya no es ni tan plena ni tan pura como la real. La prueba de ello está en que durante mucho tiempo se sigue creyendo que solo entre ciertas familias pueden elegirse los senadores, los cónsules, el *rex sacrorum*, el pontífice máximo. En Europa esta segunda y ya deficiente legitimidad comienza muy pronto en Inglaterra y va a constituirse entre 1800 (?) y 1850 en todas las naciones europeas: es la monarquía constitucional; o donde queda eliminado el rey y se instaura una república, es el jefe del Estado cuyo título legítimo consiste en la elección emanada de la soberanía popular. Esta última forma de legitimidad es lo que se ha llamado con una palabra que hoy es ya difícil de usar porque quedó, tal vez para siempre, maltrecha en Yalta cuando bajo ella pusieron su firma tres hombres que la entendían en tres sentidos diferentes. Es la palabra «democracia».

Quede, pues, claro lo que intento decir: en la civilización grecorromana, como en la civilización occidental, ha habido una legitimidad primaria, fundamental y prototípica que es la monarquía, y a esta sucedió otra: la legitimidad fundada parcial o totalmente en la soberanía popular, la democrática, que es también *o aún* efectiva legitimidad, pero que lo es ya en forma deficiente, insaturada, superficial y sin raíces profundas en el alma colectiva. Entre paréntesis sea dicho, me desazona tener que emplear sin remedio esta expresión «alma colectiva» que todo el mundo usa irresponsablemente, sin meter en esos vocablos ninguna idea clara y que para mí tiene un sentido sobremanera preciso que solo podré hacer manifiesto en el próximo otoño, cuando les proponga un curso de sociología fundamental titulado «El hombre y la gente».

Si algún norteamericano me oye calificar de deficiente la legitimidad democrática habrán de sonarle mal mis palabras y yo le

diría desde aquí que, por lo pronto, tiene él —el norteamericano como tal norteamericano— completa razón. Pero es que, diferenciándome en ello radicalmente de Toynbee, he dejado —lo recordarán— fuera de nuestra consideración a toda la América actual, porque, a mi juicio, representa un fenómeno histórico aparte, en lo esencial, por completo de nuestra civilización y que reclama ser tratado por sí. Pienso, señores, que América —la del Norte, la del Centro y la del Sur— es un hecho humano todavía intelectualmente virgen, sobre el que no se ha dicho *ni una sola palabra* básica con sentido— o lo que es igual, que es una inmensa y originalísima realidad humana, la cual precisamente por ser tan original, es decir, tan distinta de todas las demás, no ha sido aún ni siquiera vista o hecha patente. Por tanto, concédame un margen de espera ese norteamericano imaginario que me escucha—y digo imaginario porque no creo que haya ninguno en esta sala donde no faltan personas de casi todos los demás países europeos y americanos. Hay que ir poco a poco aclarando las cosas.

La plena claridad acerca de *por qué* ha sido la monarquía la legitimidad auténtica y por qué la legitimidad democrática tiene un carácter deficiente y feble va a hacerse en nosotros ahora mismo, al pasar de la segunda etapa en la evolución del Estado romano a la tercera. Pero en esta tercera etapa no se puede entrar si no se hace un esfuerzo superlativo de abreviatura que he procurado condensar como sigue.

La república se ha inveterado. Ella representa los siglos céntricos, normales y ejemplares de Roma, lo cual no quiere decir tranquilos. A pesar de faltar el rey y, por tanto, lo que llamo legitimidad fundamental, la forma de gobierno romano, ese reparto de poderes, de soberanía entre los cónsules, el Senado y el *populus* ha sido, por excepción, una de las más sólidas que nunca han existido. No se vea en esto una inmediata contradicción con lo anterior. La forma del Estado romano, la articulación de sus contradictorias instituciones es algo, que sepamos, único en la historia y solo tiene alguna similitud con el Estado inglés. Ya a los griegos les parecía sobremanera extraño y con sus cabezas de geómetras no acertaban a comprender aquella yuxtaposición de principios opuestos. Solo Polibio, con su mente clara de hombre de asuntos y de historiador, se acerca un poco a la comprensión aplicando a ella la idea de «constitución mixta» (a que me referí —*et pour cause*— en la primera lección), aquella figura de Estado con que sueñan los griegos del último tiempo bajo la presión de mil años de experiencias en que han visto fracasar todas

las constituciones, esto es, todas las políticas que pretenden ser racionales, conformes a principios puros —la monarquía, la aristocracia, la democracia—; figura del Estado que llamé la «triaca magna o máxima», en que, por desesperación de la política, se ensaya la mezcla absurda de todas las políticas, ya que siendo todas, por lo visto, malas, la salud solo puede obtenerse haciendo que juntas anulen recíprocamente sus peculiares perversiones y logren neutralizarse.

Pero si nos proponemos —y tal es el decisivo afán de la historia— *repetir*, esto es, revivir como los romanos de la república vivieron efectivamente en sus almas aquella su forma de gobierno de la manera más sucinta, yo diría lo siguiente:

Para el romano de la república es el Senado la institución que representa la más auténtica y venerable legitimidad—lo que llamaban la *auctoritas patrum*. Y la razón de ello es que sentían el Senado como la institución en que, larvadamente, se conservaba la monarquía sin los inconvenientes de esta. En efecto, el *rex* lo había tenido siempre junto a sí, por lo menos como cuerpo consultivo. Además se componía, en su núcleo más ilustre y respetado, de antiguas familias reales, de los *patres* o jefes de las *gentes*, parentelas o clanes. El Senado también era y sigue siendo *por la gracia de Dios*. De aquí que al construir legendariamente los orígenes de Roma todavía Cicerón, en plena época de trágica ilegitimidad, dirá que los romanos deben a Rómulo la institución o creación de las dos cosas más importantes en la vida pública de Roma: los auspicios y el Senado. Dicho, pues, con una palabra que va a acompañarnos hasta el final, el pueblo romano *creía* en el derecho trascendente, como sobrehumano, del Senado a ejercer su autoridad. Digo que el pueblo romano *creía*—no que este y aquel y aquel otro individuo lo creían. Se trata de la creencia colectiva, del *consensus* general que posee plena vigencia en el cuerpo social.

Ahora vamos a servirnos el método definido en la lección anterior.

Al mismo tiempo que se creía sinceramente en la autoridad del Senado se tenía la clara conciencia de que este era un pasado y que el presente, con los nuevos problemas aportados por la nueva vida, obligaba a inventar nuevas instituciones que, a fuer de inventadas, fundaban su validez no en la gracia de Dios, no en la inmemorial tradición, sino simplemente en su eficacia. (Téngase en cuenta que estos romanos era incapaces y hasta enemigos de toda teoría y que, por tanto, en Roma no existió nunca la teoría de la soberanía popular; esto es, de que es el pueblo el origen de toda legitimidad.)

Roma, al crecer, se ha llenado de nuevos habitantes, de nuevas familias que no poseen la vieja tradición de los patricios, que no tienen especial y más directa relación con los dioses—son los ciudadanos cualesquiera, son la plebe. Estos ciudadanos que en número representan una arrolladora mayoría, que crean y poseen la nueva riqueza del comercio, la industria, y que financian al Estado como contratistas de las rentas públicas son, sin duda, el efectivo presente. Este presente, como todo presente, se afirma en sí mismo sin más; es decir, sin buscar otra previa justificación de derecho, sin pretender formalmente a la legitimidad, sostenido a lo sumo por una vaga idea —por tanto, no una auténtica creencia— de que contribuyendo a las guerras en mayor número que los patricios deben participar en el mando, en el *imperium*. Y esto son los comicios populares y el sufragio universal. Pero no se les ocurre nunca a los plebeyos suprimir el Senado, porque siguen creyendo en su derecho, en cuanto derecho últimamente religioso que viene del pasado. El romano, aun el más plebeyo, era conservador en el sentido de que le infundía místico terror romper con el pasado, seccionar la continuidad con él—exactamente en este punto como ha sido el pueblo inglés.

He aquí, pues, cómo debemos representarnos la auténtica vida pública de los romanos en los siglos que van desde la implantación de la república —en 500 a. de C.— al tiempo, por ejemplo, de Escipión Emiliano en 190 a. de C. Unidos y a la vez frente a frente conviven un pasado venerable de legitimidad y un presente, por sí ilegítimo, que no obstante afirma sus aspiraciones, apetitos y voluntad de ser.

Este presente, que es la *plebe*, siente aquel venerable pasado como, en efecto, pasado, como cosa que viene del fondo misterioso y sagrado de los tiempos, pero, a la vez y por lo mismo, lo siente como la legitimidad ejemplar. Pero ese pasado, puesto que lo es, no puede ser sin más el presente, tiene que adaptarse al presente. Esta adaptación es una lucha incesante que va a durar cinco siglos. Porque esa dualidad entre lo legítimo y la germinante ilegitimidad solo puede dar como resultante lo que he llamado la legitimidad deficiente, feble, insaturada, equívoca, quebradiza de la Roma republicana que sigue a la plenaria, compacta y saturada de la monarquía. (Me olvidé antes de decir que ese parecer, ese derrumbarse una civilización —a que Toynbee va a llamar, por creer que es la causa misma, el «cisma en el alma»— lo veo de forma bastante diferente, bajo la idea de la ilegitimidad). Por eso la nueva legitimidad tiene inevitablemente que consistir en una lucha constante y por

eso es la historia romana cinco siglos arreo la historia de la lucha entre patricios y plebeyos. Una legitimidad que consiste sustantivamente en contienda no puede ser llamada ejemplar. El pueblo romano en estos siglos contiene en realidad dos pueblos en casi permanente aunque no radical dis-cordia—y esta dualidad batallona es la que se expresa paladinamente, crudamente y sin atenuaciones en el nombre oficial del Estado romano: *Senatus populus*, o en nuestra terminología de razón histórica, *pasado* y *presente* de Roma juntos y contrapuestos.

Lo que ayer nos ha pasado, aunque, en efecto, es ya un pasado, está aún, en cierto modo, ahí, al alcance de la mano. Pero conforme transcurren los días, eso que ayer nos pasó va haciéndose cada vez más pasado, ya no está tan a la mano, se va alejando de nosotros, debilitándose, desvaneciéndose hasta que llega un día en que lo hemos, por completo, olvidado; es decir, que se convierte en absoluto pasado. Ni más ni menos acontece en la vida de los pueblos. Es inútil intentar anhelar un pasado en el presente, querer detenerlo y perennizarlo. Nuevos presentes llegan sin cesar que se van acumulando y de modo inexorable nos separan progresivamente de eso que pasó.

La divisoria en la historia romana se nos impone con toda claridad. Es la victoria sobre Cartago en 204 a. de C. Hasta entonces la vida del romano está aún informada por el pasado tradicional y la legitimidad calificada por mí como segunda y deficiente tiene aún por completo vigencia y es saludable. Las cosas cambian después de las guerras púnicas.

Hasta el primer gran Escipión —el Africano, el vencedor de Aníbal— el ideal de la vida, aun para el hombre latino mejor dotado, era cumplir plenamente el reglamento, la disciplina que podemos llamar del «buen romano»—es decir, que no se le ocurre proponerse un perfil de vida inventado por él individualmente y para su particular uso, beneficio y realización exclusiva, sino al revés, un programa que le viene como tal propuesto e impuesto por la colectividad. Todas las creencias comunes, diríamos tópicas, están en él vivas, y con las creencias colectivas sus apetitos y aspiraciones se retienen espontáneamente en los moldes establecidos. El general que ganase más batallas no se sentía por eso una personalidad aparte y, en virtud de ello, tal vez con pretensiones y derechos aparte, sino que una vez ganadas las batallas se sumergía de nuevo en el cuerpo social como uno de tantos. Nada manifiesta mejor hasta qué punto Catón, a pesar de vivir en tiempo de César y de la ilegitimidad, se sentía, aunque anacrónicamente, un viejo romano y, por tanto, impersonal,

colectivizado, como advertir que en su historia de Roma titulada *De originibus* no cita más que un solo nombre propio y este es el nombre de un elefante de Pirro. Es decir, que para él la historia no la hacían individuos, sino pueblos. Hasta tal punto en aquella vieja y aún legítima Roma vivir para el individuo era vivir entre todos, para todos y como uno cualquiera de todos. Y esto, conste, no por razón de igualitarismo y democratización —que sería una causa venida de fuera aplanando las almas—, sino porque en el transfondo de sí mismos, desde luego y *a nativitate*, sentían del mismo modo y eran incapaces de diferenciarse unos de otros.

Ahora se comprende lo que he llamado legitimidad. Algo es jurídicamente legítimo —el rey, el Senado, el cónsul— cuando su ejercicio del Poder está fundado en la creencia compacta que abriga todo pueblo de que, en efecto, es quien tiene derecho a ejercerlo. Pero, como hemos visto, al rey no se le reconoce ese derecho aisladamente, sino que la creencia en que es el rey o el Senado quien tiene derecho a gobernar solo existe como parte de una creencia total en cierta concepción del mundo que es igualmente compartida por todo el pueblo; en suma, el *consensus*. Esa concepción, dijimos, es, tiene que ser religiosa. De aquí que cuando —por unas u otras causas— esa creencia total común se resquebraja, se debilita o se desvanece, con ella se resquebraja, se debilita o se desvanece la legitimidad. Y como esto acontece irremediablemente en el proceso de toda historia, llega sin remedio en ella una fecha en que los hombres, como si dijéramos al levantarse por la mañana, se encuentran con que ya *no hay* legitimidad —se ha volatilizado—, aunque nadie haya ni siquiera intentado quebrantarla. Podrá subsistir tal o cual grupo de ciudadanos que sigue creyendo con la misma firmeza en la concepción religiosa tradicional y consecuentemente en la legitimidad del rey. Pero aquí no se está hablando de lo que cree un individuo o un grupo de ellos, sino de lo que cree el pueblo entero, que es donde nace, se nutre y pervive toda la legitimidad. Esta no desapareció en Roma de ese modo suave. Se la quebrantó, se la fue triturando día por día desde el año 200, tal vez desde 225, que es cuando Roma conquista a Grecia y el contacto con aquellas más antiguas y mucho más ricas e inquietas vida y cultura inicia la desintegración del bloqueo compacto que era la creencia total común romana. No es posible describir cómo esto se produjo, porque aun tocarlo solo nos llevaría mucho tiempo. El próximo día insinuaré algo.

En cambio conviene que retraigamos ahora la atención a un maravilloso caso inverso que tenemos a la vista, en que la más pura

legitimidad real, respetada sin interrupción, por todo el pueblo conservada y venerada, sin embargo, ya no lo es o ya no la hay. Noten la paradoja: esta ahí —conservada—; no obstante, ya no la hay. Este hecho prodigioso, ejemplar y conmovedor para todo el capaz de sentir el lado de inexorabilidad que hay en los destinos humanos, es la monarquía inglesa actual. Por un azar, que contribuye a hacer más patético, más enternecedor el caso, la monarquía inglesa está hoy personalizada en un hombre dulce, modestísimo, cumplidor de todos sus deberes, de quien nadie conoce un solo gesto ni una sola palabra que no sean la mesura misma; más aún, que no eviten recalcar su propia persona. Este hombre ya propiamente no gobierna, no ejerce *imperium*, aunque tiene o tenía hasta hace unos días el título de emperador. Su función estatal ha quedado reducida al mínimum imaginable: establecer la continuidad en la sucesión de los efectivos gobiernos. Representa, en rigor, solo la continuidad—la continuidad de la milenaria vida inglesa. No es ya un efectivo jefe de Estado; es solo o casi exclusivamente un símbolo. ¿Símbolo de qué? Del pasado inglés y de la intención de que ese pasado inglés subsista en el futuro; es, pues, el pasado inglés mismo a quien se conserva en el presente precisamente porque es el pasado. De ahí ese no sé qué de dulce y bondadoso espectro, de *revenant*, de aparecido que nos ofrece cuando en los periódicos ilustrados vemos pasar su respetabilísima figura, que parece, por su ilimitada modestia, querer borrarse, borrarse del presente e irse a su tiempo—al pasado, donde fue vigente su mística legitimidad. Es un ejemplo visible y concreto de lo que el otro día, con las abstracciones inevitables del pensamiento, definía yo en general—el pasado que está en el presente en tanto que ausente. Y el hecho lo patentiza, en este caso único, tan acusadamente que, sin darnos cuenta de ello, ha sido la causa de que casi todo el mundo, por lo menos casi todos nosotros, al recibir días pasados la noticia de que el rey de Inglaterra estaba enfermo nos ha sorprendido sentir una insólita pena, difícil de diagnosticar, una como mezcla de tristeza y ternura que es distinta de la natural y acostumbrada compasión humana. Nos parecía como si alguien tan absolutamente enfermo que ya ni es, sufriese encima y por añadidura una concreta enfermedad.

Pero ahora estamos ya pertrechados para entender lo que es la vida, la vida toda, la personal y la colectiva, cuando llega la hora en que nos aparece formalmente constituida como ilegitimidad.

VII

Las corridas de toros.—Repaso.—Enriquecimiento: absorto y abierto; la magnitud escalar.—Paréntesis: la tibetanización de España en el siglo XVII y el fin de siglo madrileño.

HACE dos lunes, al concluir la lección —¿recuerdan, aquella enormemente larga?—, mi amigo y tocayo, el torero Domingo Ortega, que me hace la mesura de asistir a este curso, se acercó y me dijo:

—Hoy la faena ha sido dura.

Tenía completa razón. Había sido durísima para ustedes y para mí. Luego indicaré por qué motivos tuvo que serlo. Pero antes quiero hacer constar que si he nombrado a Domingo Ortega no solo por su nombre, sino también indicando su profesión, es porque algunas sabandijas periodísticas —que hacen el cuco de reloj en las planas de periódicos y revistas, asomando de pronto el pico para escupir alguna insolencia irresponsable y gratuita, que en este caso queda impune porque saben que en los periódicos españoles no puedo responderles algo como más de una vez y de mazazo he hecho en mi vida— algunas sabandijas periodísticas —digo— han creído que podrían desacreditar estas lecciones y denigrar este auditorio notificando que a ellas asisten toreros. Pero ¿qué idea tienen de lo que es, sobre todo, de lo que tiene que ser la ciencia, y especialmente las ciencias de humanidades, y qué idea tienen de lo que es y ha sido el torero en España esos mentecatos? El Instituto de Humanidades, si logra consolidar su existencia, se propone una reforma profunda de las ciencias que estudian lo humano, y esta reforma que empieza por serlo de su mismo contenido científico continúa por ser una reforma en el modo de vivir la ciencia, en el modo de existir en el cuerpo social. Queremos que deje de ser propiedad exclusiva de los mandarines —de los académicos, de los profesores universitarios—conste que yo lo soy— no porque creamos que

estos no siguen representando una fértil e importante función en la labor intelectual, sino porque no basta con sus maneras de actuar. Es preciso, si no ha de periclitar nuestra occidental cultura, hasta ahora demasiado mandarinesca, que la ciencia sea cosa mucho más vivaz, que esté ahí en el cuerpo social penetrándolo todo, que todos convivan y colaboren en su ejercicio, cada cual —naturalmente— en el grado y sesgo que le corresponde. Por eso sería ideal que el auditorio de estos cursos y de los coloquios que en otro lugar practicamos (1) fuese un escorzo perfecto de la sociedad española, desde el obrero manual, que, por desgracia y por vergüenza de los demás, carece de preparación siquiera secundaria, hasta los hombres que saben más que nosotros, y oyéndonos pueden corregirnos y completarnos. Invito a los jóvenes a que se hagan bien cargo de este propósito, y una vez que se hayan hecho cargo juzguen por sí mismos si la cosa no tiene un gran sentido y, por tanto, si no deben hacer soplar sobre las velas de este proyecto el magnífico viento alisio que es su mocedad.

Designio tal, claro está, trae consigo que algunas veces para una parte de los que escuchan la faena sea dura, como lo fue el otro día que les retuve, ahí sentados, más de hora y media escuchando, no ya un discurso, una peroración que posee siempre cierto animado dramatismo, sino una lectura que es siempre desvaída y de infalibles efectos narcóticos. Hablé de cosas, unas difíciles de entender por ser demasiado filosóficas y de una filosofía sustancialmente nueva, otras difíciles de entender porque eran minucias de técnica jurídica romana o embelecos etimológicos que me llevaron a pronunciar unas cincuenta veces cierto inameno vocablo con que se nombra una víscera, vocablo que ni es perla, ni cisne, ni flor. Había muchas razones, de índole diversa, que me obligaron a hacerlo así y yo acepté sin pestañear la obligación que implicaba, por lo pronto, hora y media de estarme yo desluciendo. Pero hay que ser capaz de deslucirse cuando el deber lo recomienda. Ello me permitió exponer con suficiente rigor los fundamentos detallados para una doctrina nueva e importante, la cual parecerá más o menos decisiva a los hombres de ciencia, pero será muy seriamente tomada en cuenta por ellos, comentada, discutida y tratada, como lo es, supongo, a estas horas, por los filólogos, historiadores y juristas que me escucharon. Va toda esta petulancia mía para poder añadir que eso se

---

(1) [Se refiere a los coloquios celebrados en el «Instituto de Humanidades».]

ha hecho ante un auditorio donde no faltaban toreros, y que estos dos hechos —el rigor de la doctrina expuesta y la presencia de los toreros— son irrecusables y con ambos juntos es con lo que han de ver cómo se las arreglan las susodichas sabandijas periodísticas. Las cuales, no solo no saben lo que es un torero, sino que ni siquiera son capaces de sentirlo o presentirlo como lo sienten y presienten muchos españoles, aunque de estos, los españoles, forzosamente y con pena —incluso con pena estrictamente científica— he de decir que tampoco saben lo que es un torero, pues saber, lo que se llama saber lo que es el torero no lo sabe en España y, por ende en el mundo, más que yo. ¡Vean ustedes dónde un hombre viene a depositar su orgullo! Y que me atrevo a decirlo a todo riesgo, va probado por el hecho de que ahí está sentado y escuchándome mi grande amigo José María Cossío, egregio escritor, hombre de ciencia, el mejor conocedor de cuantos documentos hay referentes a la tauromaquia y, sin embargo, estoy seguro que él, más que nadie y con más fundamentos que nadie, está dispuesto a reconocer que si hay alguien en el mundo que sepa de verdad lo que es el torero —esa bicentenaria realidad histórica española—, ese alguien resulto ser yo. Basta para confirmar esto que lean ustedes ciertas frases, excesivamente modestas, en el prólogo puesto por Cossío a su monumental obra sobre *Los Toros*, de cuya idea inicial me confieso haber sido el progenitor. Nada tiene que ver con esto la muy esparcida leyenda de que soy muy aficionado a las corridas de toros, la cual no es exacta. Si por aficionado se entiende lo que con frase tan sabrosamente íntima, nuestra, digo, de nuestra española intimidad, decimos «*ir* a los toros», la verdad es que, desde hace más de cuarenta años, yo apenas he asistido a las corridas de toros. Pero si no he asistido a las corridas de toros he hecho lo que era mi deber de intelectual español y que los demás no han cumplido: he pensado en serio sobre ellas, cosa que no había hecho nadie antes. Y noten que ese descuido o desatención es de mala ley. Porque, opínese lo que se quiera sobre aquel espectáculo, es un hecho de evidencia arrolladora que durante generaciones y generaciones fue, tal vez, esa fiesta la cosa que ha hecho más felices a mayor número de españoles, que ha nutrido jovial y apasionadamente sus conversaciones en pláticas y tertulias, que ha engendrado un movimiento económico que hace unos años —hoy no tengo los datos precisos en la cabeza— yo calculaba, en moneda de aquel tiempo, en unos ciento veinte millones, que ha inspirado el arte pictórico desde Goya —nada menos—, la poesía, la música y, sin embargo, ningún español se había dig-

nado pensar en serio sobre ella, ninguno se había hecho cuestión de ella— que eso es la misión del intelectual, hacerse cuestión de lo que por sí no parece cuestión sino lo más natural del mundo—, ninguno se había preguntado qué es en su sustancial realidad eso de las corridas de toros, por qué hay en España corridas de toros en lugar de no haberlas, cuándo comienza ese extraño hecho —pues ni esto siquiera se había nadie preguntado—, y por qué comienza a haberlas precisamente en esa fecha, que, según mis cálculos, más complicados de lo que sería presumible, fue en torno a 1728. A un comportamiento así, ustedes juzgarán si es o no adecuado, yo lo llamo dos cosas: impiedad y estupidez—falta de gratitud y falta de apetito auténticamente científico. En efecto, las corridas de toros no solo son una realidad de primer orden en la historia española desde 1740 —en que los ministros de Fernando VI, por ejemplo el admirable gobernante que fue Campillo, redacta ya dictámenes preocupado porque los hombres del pueblo, en Zaragoza, empeñan su camisa para poder ir a los toros— no solo, digo, es una realidad española de primer orden, sino que, cuando se le presta atención y se hace actuar sobre ella la razón histórica, lleva, como me llevó a mí, a descubrir un hecho, hasta ahora arcano, de importancia tal que *sin tenerlo presente con toda claridad* —lo sostengo de la manera más expresa y formal— no se puede hacer la historia de España desde 1650 a nuestros días. Ahí tienen ustedes cómo para saber lo que es un torero hay que saber muchas cosas y, viceversa, solo quien sabe lo que es un torero averigua ciertos secretos *fundamentales* de nuestra historia moderna. Aquel hecho que no voy siquiera a enunciar, porque rozarlo solo nos consumiría mucho tiempo, comienza a acontecer de modo claro a fines del siglo XVII, reinando don Carlos II *el Hechizado*, y su efecto es, nada menos, que cambiar profundamente, más aún, invertir la estructura social de España, inversión que ha durado más de dos siglos dando al cuerpo colectivo español caracteres opuestos a los que han tenido las demás naciones europeas, por lo menos las que están al otro lado de los Pirineos. Mas, para descubrir cosa tan importante hay que fatigarse en construir con rigoroso método histórico la historia de las corridas de toros. Y entonces nos encontramos con otra ganancia más, del más puro orden científico, a saber: que la historia de las corridas de toros resulta ser, una vez construida, un paradigma científico ideal, por su sencillez y transparencia, aplicable a la evolución de todo otro arte—arquitectura, pintura o poesía.

Y estas dos cosas —que la historia de las corridas de toros lleva

a descubrir un hecho de primer orden, hasta ahora arcano, de la historia de España y que la historia de las corridas es un paradigma científico para la evolución histórica de todas las artes— estoy dispuesto a demostrarlas si se me reta a ello, siempre que el reto no coincida, como ocurriría ahora, con hallarme abrumado de trabajo o con sazones, frecuentes por desgracia, de traspiés en mi salud desvencijada.

Siendo así las cosas todas ahora dichas, piensen, señores, si puede parecer lícito que algunos inconscientes majaderos crean que logran insultar a este auditorio y de rechazo a mí diciendo que forman parte de él toreros.

La causa de todo esto, señores, es el triste aldeanismo en que ha recaído buena parte de la vida intelectual española. Con él ha reaparecido todo su conocido repertorio: la explosión de las envidías, la pueril eyección de insolencias y la vana agitación en las molleras de arcilla. En la aldea perdura aún el temor a los aparecidos, a los que se creía que habían ya muerto, de los que pensaban que ya se habían ido, y no debe sorprender que haya gentes a las cuales irrita el que resucita. Por eso, señores, ayudémonos, a fin de que todos juntos, con los jóvenes sobre todo, logremos lo antes posible desalojar ese aldeanismo de la vida intelectual española, porque el aldeanismo, que es en la aldea gracia y perfección, es fuera de la aldea un número de circo.

Después de esta escaramuza con las sabandijas —a la cual seguirán cuantas sean necesarias, aunque es bastante vergonzoso tener en mi país y a estas alturas de mi vida que andar en semejantes zalagardas— reintegrémonos tranquilamente a nuestra tarea principal, y llamo principal porque lo antedicho es también a su modo marginalmente labor obligada.

No me fue posible el otro día, aun distendiendo no poco el tiempo correspondiente a la lección, presentar entero, junto y en una sola visión el desarrollo del pensamiento que en ella inicié. Es una pena, porque ello hubiera dado a ustedes una plenitud de evidencia y hubieran visto con toda claridad el sentido de cada una de las cosas dichas. Intentemos hoy subsanar en lo posible eso que el día pasado no nos fue concedido lograr.

Pero antes quiero recoger algunas cosas, pequeñas unas, mayores otras, que el día pasado me olvidé de enunciar o tuve que arrojar por la borda, pues, para mí, cada una de estas lecciones en que tanto necesitaría decir es una desesperada maniobra en la borrasca de los minutos y como un constante naufragio en el tiempo. Créanme que

esto, sobre todo en el presente curso, ha llegado a constituir para mí un verdadero tormento.

Así, para solo apuntarlo, hubiera preferido no presentar en la lección anterior la expulsión de sus reyes etruscos por los romanos como debida exclusivamente al odio que suscitaron conjuntamente su tiranía y su extranjería, sino haber podido mostrar, aunque brevemente, otras causas generales y comunes a todos los pueblos mediterráneos del tiempo que a ello contribuyeron, especialmente el movimiento de las ciudades griegas. Mas para los efectos esquemáticos que pretendíamos lo más significativo e importante era, en efecto, aquel doble odio, dato elemental de todos conocido. Asimismo simplifiqué el proceso en el estadio que corresponde al tránsito de la monarquía a la república. Es lo más probable y esto ya no es elemental ni mucho menos, que entre la expulsión de los reyes y la plena y formal constitución de la nueva forma de gobierno se hiciese toda una serie de ensayos con magistraturas de ocasión, una de ellas tal vez la que los romanos, precisada con ciertos requisitos, iban a llamar «dictadura». Otra, como indiqué días pasados, debieron de ser los pretores—*praetores*.

Recordemos de la lección anterior que el Estado y su jefe pasan en Roma por tres etapas distintas: en la primera, el Estado, es decir, el ejercicio del poder colectivo público con anuencia de la sociedad, no existe aún de modo permanente sino solo con intermitencias, en las horas de la dificultad y del peligro, en que surge espontáneamente un jefe o caudillo, para desaparecer apenas terminada la hazaña: es el «imperator» o emprendedor ocasional. Este jefe no lo es por ningún derecho, porque no hay derechos; no lo es por ningún título legítimo, porque no hay legitimidad. *Jefe del Estado, pues, lo es entonces cualquiera*. Esto rogué que procurasen retenerlo para lo que van a ver al final de la lección de hoy.

En la segunda etapa la función estatal se hace estable y por eso merece ya hablarse de Estado y llamarlo así. Su jefe es el rey o *rex*, el cual lo es porque le ha sido otorgada la *gracia* mágica de hacer eficaces los ritos, sin los cuales no puede vivir el pueblo, porque ellos, los ritos, desvían la ira de los dioses o aseguran su favor. Y los dioses, todos los dioses, incluso el Dios del cristianismo, tienen siempre dos aspectos: uno es terrible, por su poder y su ira, en el sentido estricto del vocablo es tremendo, es el *mysterium tremendum;* otro, inversamente, es infinitamente seductor, benévolo, encantador, fascinante; es el *mysterium fascinans*. De suerte que pertenece a la idea misma de divinidad, del Dios, el carácter dual de ser hostil y favora-

ble, adverso y proverso. Con su enérgico y torsionado decir, San Agustín clama ante Dios al sentirse en su presencia: *Et inhorresco et inardesco*. «Me espantas y me exaltas; me horrorizas y me hechizas.»

El pueblo romano creía, con creencia total común, esto es, colectiva, en una imagen del mundo y de la vida según la cual en la sangre de ciertas familias reside y se perpetúa la gracia mágica, esa gracia mágica que hacía eficaces los ritos, y por eso el rey, que es ante todo sumo sacerdote, *rex sacrorum*, rector de los sacrificios, es el jefe del Estado con un preciso derecho y título legítimo. Este título legítimo proviene de la gracia de Dios; es el rey por la gracia de Dios. Esta legitimidad primeriza es la única pura, compacta, saturada y ejemplar. Fundado en ella, el rey ejerce el *imperium* teniendo siempre a su vera, como parte integrante del mismo, al Senado, la asamblea consultiva formada por los antiguos *reges* de las tribus, es decir, por los jefes de las gentes, *patres*, o parentelas o clanes más antiguos, respetados y poderosos.

En la tercera etapa, merced a muy concretas y azarosas circunstancias, los romanos no tienen más remedio que suprimir la monarquía, mas no por ello suprimen esa primaria y más pura legitimidad. Antes al contrario, procuran conservar de ella todo lo que pueden. La autoridad real pervive en la *auctoritas patrum*, en la autoridad del Senado, que sigue siendo el auténtico Estado romano. Pero los tiempos han creado una nueva Roma al lado de esa tradicional del Senado, el cual, por lo demás, pervive con un vigor mayor que nunca durante los primeros siglos de la República.

Aquella vetusta Roma estaba integrada por hombres que, real o ficticiamente, provenían de un progenitor que era justamente el jefe de aquellas *gentes*. Eran grupos consanguíneos, eran la Roma que venía de un inmemorial y como divino pasado. La nueva Roma es otra cosa muy distinta; la mayor parte de sus ciudadanos son hombres nuevos; no tienen conexión alguna ni consanguinidad con ninguna de esas *gentes* o viejas familias, sino que simplemente están allí, cada cual por sí.

Oigamos a Fustel de Coulanges: «Roma —se refiere a esta nueva— era la reunión de doscientas o trescientas familias, alrededor de cada una de las cuales se agrupaban millares de hombres.» Por si alguno de ustedes busca esta cita de Fustel advierto que no está en *La cité antique*, sino en su *Histoire des institutions politiques de l'ancienne France*, primer tomo, único creo publicado, sobre *Les origines du systeme féodal*, pág. 2. Es también un libro clásico. Noten de paso que con deses-

perante monotonía, una y otra vez en la historia, se ha hablado en pro o en contra de las «doscientas familias».

Las viejas familias seguían siendo el auténtico Estado y por ello se agrupan en torno a ellas estos hombres, buscando amparo social y legal; son las «clientelas». El cliente debe a su patrono o patrón el deber de *obsequium*, que quiere decir acompañarle por la calle, seguirle dondequiera que va, ser su secuaz y auxiliar para cuanto haya menester; es decir, que *obsequium* no significa sino secuacidad. Y aquí reaparece una vez más aquel sentido que encontrábamos en la idea romana de *societas* a través de *socius*, como *socius* viniendo de *sequens*, el seguidor o secuaz. En el francés se conserva aún un poco del sentido latino, pues *obsèques* es reunirse en torno al difunto, seguirle hasta el cementerio—lo que nosotros decimos exequias.

Los malos usos de la vida intelectual española me obligan a la inelegante observación de que tanto esta conexión de *obsequium* con *societas*, como ese sentido de *societas* y, parejamente, toda la historia esquemática de la evolución de las instituciones públicas de Roma hecha en las lecciones anteriores, salvo los hechos tópicos, son completamente nuevos en la ciencia histórica. Y esto merece ser subrayado para que sirva de estímulo a los estudiosos al ver cómo, aun sobre uno de los temas más trabajados que en historia existen —la evolución del Estado romano—, caben interpretaciones totalmente nuevas y luminosas. Y para compensarles de tan horripilante inelegancia, voy a contarles a ustedes un cuento de toreros, ya que la tarde está de toreros, en el cual aparece graciosamente acusado el contraste entre lo que para los latinos significaba «obsequio», una de las cosas más importantes en la historia de Roma y, por tanto, en la historia del mundo, y lo que para nosotros significa. La cosa acontece en Sevilla, donde hay un torero apodado «Lentejica», tan malo que no logra ningún contrato y, consecuentemente, pasa las más crudas hambres. Un día ciertos señoritos sevillanos, compadecidos de él, quieren convidarle a comer para que por una vez el hombre lo haga a su gusto y se harte a su sabor. En efecto, lo hace tan bien que sufre una indigestión y muere de ella. Una vez enterrado, alguien puso en la lápida de su tumba esta inscripción: «Aquí yace "Lentejica". Murió de un obsequio» (1).

Este obsequio es muy distinto del *obsequium* o secuacidad que,

(1) Así, al haber referido este chascarrillo, que humilla mi lección, restándole dignidad, cumplo cristiana penitencia por la horrible pedantería en que, si bien forzado, acabo de caer.

al agrupar a miles de clientes en torno de unas cuantas personas, hacían de ellos verdaderos ejércitos civiles permanentes dentro de Roma. Porque la Roma republicana no fue nunca como nuestras naciones desde hace más de dos siglos, una masa homogénea de individuos en relación igualmente directa con el Estado, sino que esos miles de hombres en Roma estaban corporizados espontánea y casi extrajurídicamente en esos grupos de clientela, formando algo así como múltiples ciudades heterogéneas dentro de la ciudad, en contienda y tensión perpetua entre sí.

La unidad de la vida romana, que ha sido la más sólida conocida, no fue una unidad regalada, inercial, sino unidad ganada, lograda precisamente por el entrechoque del formidable dinamismo y ánimo pendenciero de esos grupos sociales; fue unidad de equilibrio de fuerzas; por tanto, de compromiso. Claro está que lo que daba más solidez a esta unidad de los contrincantes era el *consensus*, aquella creencia total común en cierta concepción de la vida y del mundo y, además, la resolución en todos de que pasase lo que pasase en sus contiendas y discusiones, siempre Roma subsistiese, siempre Roma triunfase y siempre ellos siguiesen siendo romanos. Si no se tienen en cuenta estos supuestos, en apariencia contradictorios, no se puede entender bien la historia romana.

En Roma, sobre todo originariamente, todo sabe y huele a pelea y pendencia. La vida es bronca. Recuerden que los testigos ante el juez de un proceso significaron primariamente los que acompañaban al querellante para prestarle su sostén, y como en Roma nada es de broma, porque carecían de humorismo los latinos, sostener quería decir, al menos primitivamente, andar a puñetazos con los testigos del otro querellante. Representaban, pues, entre los dos litigantes la fuerza tercia, los terceros en la discordia. Y este significado, más o menos bronco, perdura en palabras de nuestro mismo idioma, como, por ejemplo, «contestar», que para ellos significa contraponer frente a frente los dos grupos de testigos, y más claro aún es el sentido violento en la palabra «detestar», que significa simplemente expulsar a uno de los testigos, lo cual no es verosímil que se hiciese, al principio, con meras zalemas.

Esta nueva Roma de la plebe muchedumbrosa, que ya no es la vieja Roma sacral del Senado, correspondía a las nuevas necesidades que la evolución colectiva, por el crecimiento de la población, las conquistas de su ejército, el aumento de tráfico agrícola, comercial e industrial imponía. En este primer enriquecimiento, y lo llamo primero porque le van a seguir otros, que no ha de entenderse solo

económicamente, sino referido a la vida total, por tanto, a cuanto los hombres pueden hacer y pueden tener, encontramos la fuerza que va a transformar a Roma. Llamo, pues, formalmente riqueza o enriquecimiento al hecho de que el hombre se halle ante posibilidades de vida superabundantes en comparación con las que tenía antes, y le doy este nombre de que acaso algún día les exponga la historia, ya que tienen un complicado pero enormemente sugestivo desarrollo etimológico y lingüístico, que se puede resumir, en definitiva, en que el sentido propio y primario de «riqueza» no se refiere a lo económico, sino precisamente a la riqueza de la vida total. El sentido económico es secundario y derivado. Vaya esto dirigido a los amables economistas que me están escuchando.

Por ese enriquecimiento del presente comienza este a formarse como algo nuevo frente y contra el pasado tradicional. Resulta un engrosamiento o enriquecimiento de posibilidades de vida, de modos de conducirse y de cosas a tener, que, naturalmente, aleja, como algo enormemente inferior, todo el repertorio vital del pasado. Tiene ese enriquecimiento, esa forma de vida más abundante frente al pasado la enorme ventaja de que carece de consagración. Son ideas, cosas, conductas, usos que han ido surgiendo, hoy uno, mañana otro, pero que son meros, nudos y crudos hechos; pero son a la vez, diríamos, material y técnicamente más variados, abundantes, satisfactorios y eficaces que los antiguos. Constituyen, pues, un programa de existencia enormemente más nutrido que el anterior. En definitiva, lo mismo que ustedes, si no hoy, pocos años hace, podían tener y hacer innumerables más cosas que podían tener y hacer los madrileños del tiempo de mi adolescencia.

Son, en suma, nuevos modos de vida que se diferencian y en parte se oponen a los viejos y tradicionales. Los romanos se dan clara cuenta de esto. Quiero decir que perciben que han entrado en un modo de existencia, en una forma de existencia que es de nuevos modos, por tanto, *mod-erna*. Por una casualidad que acaso tenga explicación y que debieran indagar los latinistas, no llamaron, desde luego, con este adjetivo a la cosa los latinos. Porque *modernus* no aparece, que yo sepa, hasta la baja latinidad, en el último escritor propiamente latino, que fue Casiodoro. Mas lo que parece indudable es que a todo pueblo le llega un momento en el cual descubre la *modernidad invasora* de su vida frente a la *tradicionalidad legítima* de la antigua. Toda modernidad es ya comienzo de ilegitimidad y de inconsagración. Porque, como he dicho, es mero engrosamiento del presente que, al hacerse más nutrido, deja chico al pasado, lo comprime,

amenaza con desalojarlo, incluso en el caso de los romanos, que fueron un pueblo superlativamente conservador.

Esto de que modernidad sea por sí germinante ilegitimidad e inconsagración puede no gustarnos a muchos, pero aquí no hemos venido a exponer impertinentemente nuestros gustos privados, sino a intentar averiguar lo que *son* —gústennos o no— las cosas. Parece mentira, señores, que los historiadores, y no me refiero a los españoles, sino a los extranjeros, no hayan advertido nunca los efectos profundos que esto que he llamado enriquecimiento produce en la vida humana y, por tanto, en la realidad histórica, sino que se hayan contentado, como no podían por menos, con anotar sus efectos superficiales. Pero es este tema de altísimo bordo y en sumo grado apasionante, del cual necesito huir lo antes posible porque si no nos vamos a quedar a vivir en él hasta fines de marzo, cuando menos.

Ello es que enriquecimiento significa modernidad y que modernidad es germinante ilegitimidad, vida sin firmes sacramentos. Pero si modernidad significa la vida sin sacramento, tiene evidentemente otras ventajas sobre la legítima, puesto que acontece de manera inexorable que triunfa muy pronto sobre la tradicionalidad legítima. Estas ventajas de la modernidad son limitadas a su vez por nuevas desventajas. De todo lo humano puede decirse que es, a la vez, natal, porque algo nace y se crea en ello, y mortal o fatal, porque lleva dentro de sí su congénito veneno y la causa de su propia exterminación. Si alguien no quiere aceptar jovialmente este destino ineluctable, que pruebe a ser un mineral o, si puede, a ser un ángel. La desventaja, el morbo que lleva consigo el enriquecimiento de la vida íntegra de un pueblo es una y misma cosa con las causas que la originaron, que originaron la modernidad. La vida de un pueblo se amplía, complica y enriquece al mismo tiempo que va entrando en contacto cada vez con más pueblos distintos de él, con otros modos de existencia divergentes del suyo. Cae en la cuenta, en forma intensiva, de que hay, en efecto, otros modos de ser hombre distintos del único que él practicaba y conocía, el suyo, el tradicional, el inmemorial. Todo hombre, como todo pueblo, comienza creyendo ingenuamente en su primitivo aislamiento —que no necesita ser total; basta con que sea normal—, comienza creyendo que él es la humanidad, por tanto, que él es lo humano. De aquí ese instante crítico, por el que toda vida individual atraviesa, en que el «yo» que cada uno es descubre de pronto el «tú»; es decir, a alguien que creíamos ser idéntico en todo al «yo» que nosotros somos, y que de pronto se revela como una humanidad, como un modo humano distinto por

completo del nuestro; alguien que tiene la audacia de no ser «yo» y se empeña en ser «él»: ése es el «tú». Esto nos causa una profunda herida y por el hueco que esa herida deja en nosotros quedamos ya abiertos para siempre a la infinita diversidad de lo humano, que D'Annunzio loaba: *Laudata sii, Diversita delle creature, sirena del mondo.*

Pero ahora no se trata de vagas sugestiones poéticas, sino de un concepto rigoroso en el sistema del pensamiento histórico. La vida de un pueblo en cada una de sus etapas puede caracterizarse por una de estas dos actitudes: una, estar abierto a otros modos distintos de ser hombre diferentes del suyo; otra, no diré estar cerrado, porque sería impropio, pero sí estar sumergido en su propio modo de ser, atento solo a él; en suma, absorto en sí mismo. Esto nos proporciona una categoría dual histórica, cuyos dos conceptos se contraponen: el de abierto y el de absorto. Por razones abstrusas, y por ello inoportunas aquí, toda categoría o concepto sobre la realidad humana tiene que ser una magnitud escalar. No se asusten ustedes; no digo nunca nada que no pueda ser entendido. De otra manera faltaría a ese proyecto que acabo de enunciar al principio. La cosa es sobremanera sencilla y hasta perogrullesca.

Quiero decir que la realidad a que ese concepto se refiere, aun siendo efectivamente esa realidad que es, tiene, en unas y otras veces, mayor o menor plenitud en sí misma. Esto nos explica que si repasamos las cosas que cada época ha dicho de sí misma nos encontramos sorprendidos con que muchas de ellas son siempre las mismas. Por ejemplo, probablemente no habrá habido una generación humana, desde que existen civilizaciones y se inventó el dinero, en que sus individuos longevos no hayan vivido la experiencia de que durante su tiempo, por tanto, en el espacio de cincuenta a sesenta años de su vida, «el dinero había cambiado de manos». Probablemente cada vez que esto se ha dicho era verdad; pero en cada una lo era con una intensidad o saturación diferente y en algunas acaeció en dosis máximas, y entonces aquellas palabras, «cambiar el dinero de mano», adquieren un sentido plenario, ejemplar, saturado y prototípico. Esto hay que aplicarlo a todos los conceptos generales de la historia, y ello nos permite formar en la historia de cada pueblo una escala del fenómeno «cambiar el dinero de manos». Y lo mismo podríamos hacer con cualquier otro orden de la realidad histórica: una escala en la que a cada época corresponde un coeficiente mayor o menor.

Pues así, en su categoría dual, absorto y abierto, tienen sentido plenario, pero tienen otros sentidos más débiles y debilitados. Un ejemplo hará ver todo esto con mayor claridad:

Hasta la primera guerra púnica, que concluye en 241 antes de Jesucristo, Roma vive completamente absorta en sí misma, sumergida en sus tradiciones, en sus usos inmemoriales y, por tanto, con fe intacta y maciza en su concepción de las cosas todas del mundo. En este caso primero tenemos un ejemplo de cómo «absorto» vale en su sentido máximo. Después de la primera guerra púnica Roma se abre a lo extranjero, divergente y otro que ella, pero esta abertura fue, por lo pronto, muy módica, muy relativa. Solo durante la segunda guerra púnica, que termina en 202 antes de Cristo, y, sobre todo, cuando pocos años después se decidieron los romanos a declarar la guerra a Perseo, rey de Macedonia, lo cual trae consigo la conquista de Grecia, empapada de antigua y refinadísima cultura, es cuando Roma se abre de un modo plenario a lo extranjero y diverso. El general que venció a Perseo fue Paulo Emilio, padre de Escipión Emiliano, quien era entonces un adolescente, pues tenía unos dieciocho años. No obstante, su padre lo hizo asistir a los combates y allí trabó amistad inmarcesible con el gran historiador Polibio, que este en su libro tan minuciosamente nos describe.

Aunque sea metiendo aquí la cuña de un paréntesis, conviene advertir —consecuencia de lo últimamente dicho— que un pueblo no solo está absorto en los primeros tiempos de su historia, cuando vive o vegeta prácticamente en un casi radical aislamiento, sino que puede volver a estarlo una y otra vez a lo largo de su historia, si bien en sentido ya más limitado y reducido. Por ejemplo, España, que en el siglo XVI está abierta a todos los vientos y hasta corporalmente se halla por todo el planeta, por casi todo el mundo, en la primera mitad del siglo XVII comienza a ensimismarse, de modo muy extraño, durante el reinado de Felipe IV. Este hecho, en parte, es perfectamente normal porque, aunque no lo hayan advertido los historiadores, todas las naciones de Europa, por razones constitutivas y fisiológicas en la evolución de un pueblo, hacen entonces cosa parecida. Pero el fenómeno fue respecto a España mucho más sorprendente porque esta estaba en todo el mundo y seguía estando oficialmente en el inmenso orbe de su Imperio, y entonces ese fenómeno consistió en una repentina y extraña retirada o retracción desde la inmensa periferia imperial al centro del mundo español, a la reciente Corte de España, a Madrid.

Yo no puedo ahora enunciar a ustedes rápidamente las causas de tan extraño fenómeno, aparte de esas generales que hacen en algún modo normal la parte normal que tiene todo. No puedo siquiera describir con algunos rasgos el aspecto que tuvo este fenómeno.

Lo único que puedo recordar son las palabras de Felipe IV a los corregidores de Madrid, diciéndoles: «Arrojad a palos de la Corte a los nobles para obligarles a que asistan al ejército de Extremoz.» Es decir, al ejército que estaba en la frontera de Portugal, que en aquellos días se estaba perdiendo para la Corona de Castilla. Claro es que Felipe IV era el primero en vivir absorto dentro de su Madrid, lo mismo que sus nobles. Ni que decir tiene que esa deserción no provenía de ninguna mengua en el coraje de los nobles, porque esos mismos nobles que eludían asistir al ejército de Extremoz en aquellos días se estaban entre sí dando de estocadas por la sonrisa vagabunda de una comedianta. Otra ceguera de los historiadores —y ahora son los españoles— es el no haber advertido la importancia enorme que ha tenido, en dos momentos de la historia de España, el garbo de nuestras comediantas.

Entonces se produce un hecho decisivo, distinto al que aludí cuando hablaba de las corridas de toros, pero que está en conexión con él; se produce el hecho que va a ser decisivo para la historia de España y que llega hasta nuestros días. Y es que España no se contenta con quedar absorta en sí misma de modo parecido a como por aquellos tiempos lo hacían las demás naciones, pues se trata de algo natural, fisiológico, que se produce en cierta edad de todo pueblo, sino que la absorción se exageró hasta convertirse en hermetización; España se hizo, por vez primera, hermética hacia el resto del mundo, incluso de su propio mundo hispánico. Es lo que yo llamo «tibetanización» de España, que entonces acontece; concepto que debe entenderse también como magnitud escalar: el sentido plenario de este término solo se da en el Tibet, pero el caso es que dentro de Occidente ningún otro pueblo ha demostrado como el español esa tendencia a retraerse y absorberse dentro de sí mismo, en la cual, por haches o por erres, siempre recae.

Veamos otro ejemplo que servirá para agotar estos brevísimos minutos que nos quedan, en que la absorción es mucho más próxima a nosotros, pero menor en intensidad. (No pensaba decirlo, pero veo que para continuar la parte principal de la conferencia me falta tiempo.) Es la absorción que sufría España en los tiempos de nuestra adolescencia, y me refiero a la de los viejos que estamos aquí, porque yo no tengo la exclusiva. Pues bien, en esa España de 1880-1895 a Madrid no le interesaba nada del resto del mundo. Vivía solo atento a sí mismo. Ni siquiera físicamente el buen madrileño iba más allá de las Ventas, Carabanchel o Puerta de Hierro. Sobre esto podría dar datos verdaderamente curiosos. Madrid estaba absorto en sí

mismo, vivía de su propio jugo; se nutría de su propia existencia, gozaba de sí mismo y, hay que decirlo, se relamía a sí mismo. Es el Madrid absorto, conservado maravillosamente en esa obra —por otra parte, admirable logro estético— que se llama *La verbena de la Paloma*. Comprendan ustedes que si alguien se pregunta cómo es posible que se haya producido una obra así es menester suponer a una ciudad que está exclusivamente atenta a la vulgaridad cotidiana de su existencia y, por tanto, nada de lo que en esta acontece y a esta afecta le pasa desapercibido, y que por eso no se contenta con que esa realidad sea la realidad que es, sino que la heroíza, la magnifica, la idealiza, es decir, la convierte en mito y en leyenda. De aquí que aquel Madrid de mi adolescencia y de algunos otros que veo, que era mísero y pobre en comparación con el posterior, fuese en otro sentido delicioso, porque estaba lleno de figuras fantasmagóricas, legendarias, mitológicas que andaban por las calles. Si yo ahora pronuncio el nombre del doctor Garrido, un popularísimo boticario que contribuyó, con la figura de otro boticario de barrio, a crear la del personaje de *La verbena de la Paloma*, que intenta distraerse con unas chulaponas —y noten el hecho de que una ciudad sea capaz de convertir en personaje mitológico a un pobre boticario de barrio; esto hay que explicarlo—; si yo pronuncio el nombre del doctor Garrido y el del perro *Paco*, que todos los madrileños conocían, sin dueño, errante por las calles, que poseía el don extrañísimo de averiguar en qué restaurante de Madrid, cada día, se daba un banquete y acudía a él certero y puntual, se comprenderá que Madrid estaba lleno de mitos y leyendas. Es decir, que aquel Madrid absorto, porque era absorto, tenía alma colectiva. Solo cuando un país o una ciudad están absortos en sí mismos tienen alma, se entiende colectiva. Y, en cambio, el Madrid posterior, infinitamente más rico y más vario, es más o menos un Madrid desalmado, incapaz de crear mitos ni leyendas. Aquel Madrid no podía dejar que nadie fuera solo realidad, sino que era siempre, además, mito, leyenda, fábula y quimera.

Esto, señores, creo que nos hace ver con cierta evidencia lo que significa esta contraposición de conceptos que yo considero importantísima en la historia: la vida como vida absorta en sí misma y la vida como vida abierta a lo extraño. Al parecer, hemos perdido tiempo con estos ejemplos, pero la verdad es que lo hemos ganado, porque el próximo día vamos a ahorrar muchas palabras al poder yo exponer a ustedes toda la última etapa de la evolución del Estado romano, que procede, en súbito enriquecimiento, de una ampliación, modernización e ilegitimación de la vida colectiva.

VIII

La riqueza y el origen de la razón.—Modernidad e ilegitimidad.—Los ejemplos españoles.—El tránsito de Roma: de la vida absorta a la vida abierta.—(El Derecho; el intelectual; el profeta Amós).—La «intoxicación» por la victoria, el estoicismo y el dios Sol.—Las guerras civiles.—El Estado imperial.—El primer remedio a la «ilegitimidad».

SEÑORES, el otro día me quedé con media lección dentro, lo cual para un profesor, en general para un orador, es un estado bastante embarazoso, algo así, barrocamente dicho, como quedarse embarazado a medias por no haber podido emitir más que la mitad de la criatura. Ello fue lamentable porque impidió que contemplasen en un solo golpe de vista, desde su principio hasta su fin, la evolución del poder estatal, del poder supremo en Roma, y esa contemplación era tanto más imprescindible cuanto que solo al llegar al sorprendente final se llena de sentido en forma súbita todo lo precedente.

Aparte la querella con ciertos comportamientos periodísticos y el toque de clarín, que me importaba mucho más contra el aldeanismo reinante en buena parte de la vida intelectual española, necesitábamos elaborar ciertas categorías históricas sin las cuales no se puede entender el advenimiento del Imperio romano, por una parte, y los tiempos que estamos viviendo, por otra. Obtuvimos, creo, un esclarecimiento, en primera aproximación, de una serie o tríptico de conceptos: enriquecimiento; modernidad; ilegitimidad germinante. Definí formalmente el enriquecimiento o riqueza como aquella situación característica en que el hombre se encuentra ante posibilidades de su vivir superabundantes, excesivas en comparación con las que tenía antes. Apenas desarrollé el contenido que va dentro de esta definición; me limité a hacer notar que el enriquecimiento, la riqueza no se refiere aquí exclusivamente, ni siquiera principalmente, a lo económico, sino que retrocediendo al significado más antiguo de la palabra, el cual fue descubierto primero por el inmenso Leibniz, a pesar de que en su tiempo apenas nadie se ocupaba de

semántica ni de etimologías; la palabra riqueza, digo, va referida a la abundancia de posibilidades en todas las esferas de la vida. Incluye, pues y muy principalmente, el cambio radical que representa para un hombre pasar de no conocer más modo de pensar que el suyo tradicional, por tanto, de estar atenido ingenuamente a él con incuestionada fe, a descubrir y tener presentes otros varios y muy distintos, ante los cuales se encuentra como ante un teclado de posibilidades, de posibles modos de pensar o de ideas entre las cuales puede y tiene que elegir por sí mismo. Mientras en la vida en régimen de tradicionalidad el hombre no elige por sí mismo su modo de pensar y de conducirse, sino que lo recibe automáticamente del pasado y vive empujado por una *vis a tergo*, al enriquecerse su vida no tiene más remedio que elegir por su criterio propio individual cuál de esas posibilidades va a adoptar y hacer suya.

He ahí sucintamente enunciado el origen de eso que se llama vagamente razón y racionalismo. La razón nace de verse el hombre obligado a elegir por su propia, personal cuenta y riesgo entre esas múltiples posibilidades de modos de pensar, de hacer, de ser, a fin de convertir una de ellas en suya, y en la cual va a embarcar momentánea o continuadamente su vida. En la creencia, el hombre no elige su modo de creer ni de pensar, sino que, por el contrario, está desde luego sumergido en su fe, sin que sepa por dónde ha entrado en ella ni ocurrírsele querer salir de ella. Su creencia ni siquiera le parece creencia, sino que le parece la realidad misma. Por eso la fe es tan firme, es lo firme, es el firmamento. En cambio, la razón es constitutivamente titubeo, vacilación, duda ante ese teclado de múltiples posibilidades de pensamiento, y por eso es incuestionablemente menos firme que la fe. Pero no obstante —conste— eso no quiere decir que no posea sus peculiares ventajas y, sobre todo, que, ventajosa o no, venturosa o deplorable, no constituya acaso —yo no afirmo ahora nada— el destino inevitable del hombre. Quiero decir que acaso el hombre está condenado a la razón; por tanto, a una tarea siempre incompleta, siempre infirme, siempre menesterosa de ser recomenzada de nuevo, como Sísifo tenía siempre que volver a subir a la cima de la montaña el peñasco que eternamente volvía a rodar hasta el valle. Donde conviene advertir, según ya Nietzsche recalcó, que Sísifo es el vocablo griego más arcaico que significa el auténtico sabio, diríamos el genuino intelectual. En efecto, Sísifos es sí-sifos, es só-sofos, por tanto, ya casi «filó-sofos».

Y ahí tienen cómo sin darnos grandes aires hemos aclarado por vez primera un poco, ciertamente un poco, pero al fin un poco,

nada menos que el origen histórico de la razón humana, el cual consiste en que el hombre, quiera o no, se encuentra en cierta época de la historia desintegrado o desarticulado de la ciencia total común reinante en su pueblo y obligado a elegir su propio pensar por sí mismo, por su personal cuenta y riesgo, y para elegirlo no tiene más remedio que decidirse, y para decidirse necesita tener motivos que le decidan, y esos motivos son lo que solemos llamar razones.

La desventaja, el morbo que lleva dentro de sí el enriquecimiento es —dije— una y misma cosa con las causas que lo originaron. Al ampliar un pueblo su vida no tiene más remedio que ponerse en contacto con otros. Halla ante sí modos distintos del suyo y esto le obliga a un cambio completo de actitud.

Hasta la segunda guerra púnica vemos cómo Roma estaba atenida a su modo tradicional de pensar y de ser y cómo durante esta comienza a cambiar. Y ese encuentro con otros modos de ser distintos del tradicional, unido a las necesidades que el crecimiento propio acarrea, trae consigo que el pueblo entre en una forma de vida de nuevos modos, esto es, «moderna». Modernidad es, pues, enriquecimiento, y viceversa; pero esa vida moderna, que material y técnicamente es más eficaz que la antigua, ha sido creada fuera y aparte de la creencia firme, compacta, consagrada, en la cual se fundaba la pura legitimidad del pasado inmemorial, y es, por tanto, un vivir sin firme sacramento. Modernidad es enriquecimiento, pero es también por sí y sin más germen de ilegitimidad.

Con toda modernidad empieza siempre —bien patente está ante nosotros— la lucha entre lo eficaz y lo legítimo.

Junto a esta serie de conceptos, cada uno de los cuales lleva al otro —enriquecimiento, modernidad, legitimidad— expuse otra pareja de nociones —la de absorto y abierto— definitoria de otras actitudes que en la vida de un pueblo adopta este, o en él se presentan, y que son —dije— magnitudes escalares; es decir, que toda categoría o concepto general sobre realidades humanas tiene o un sentido plenario, ejemplar, saturado y prototípico, o varios sentidos más tenues y relativos.

Así, Roma vivió absorta en sí misma hasta la segunda guerra púnica, y, en cambio, en el año 168 a. de C., al vencer a Perseo, rey de Macedonia, y conquistar Grecia, no tiene más remedio que entrar en una vida abierta—abierta a lo otro que ella. En aquella guerra participó aún adolescente Escipión Emiliano, que nació el año 185 a. de C. Y ahí tienen la razón por la cual al construir el esquema de la evolución pública de Roma, elegí la fecha del año

190 a. de C. como central o divisoria en los tiempos y vicisitudes de Roma. Mi intención era —y es lo que voy a intentar hoy— mostrar cómo Roma pasa de esa vida absorta a esa nueva forma de vida abierta que empieza en esas fechas, en torno al año 200 antes de Cristo. A este propósito convino que viésemos claro el modo opuesto de vida, la vida como vida absorta, y esto me llevó a presentar dos ejemplos, bien que ya en sentido más relativo, de ese vivir absorto. Uno de ellos —ambos dentro de la modernidad misma—, al comienzo de esta, y otro al acabar la modernidad; por tanto, a fines del siglo XIX, con lo cual he dicho dos cosas: una, que si bien un pueblo no puede plenariamente vivir con vida absorta más que en su época arcaica, en que está prácticamente aislado, puede, no obstante, volver, en sentido menos intensivo, a absorberse una y otra vez a lo largo de la historia; y otra, que, por lo visto, ha acabado para los pueblos de Occidente la modernidad y estamos ya en otra edad a la cual hoy no voy ni siquiera a bautizar.

El primer ejemplo consistió en asistir al cambio sufrido por España cuando de estar en el siglo XVI abierta a todos los vientos y a todos los mundos pasa a absorberse inesperadamente en sí misma en la primera mitad del siglo XVII, reinando Felipe IV. En parte, hice constar, este fenómeno es normal por aquellas fechas en todas las naciones del continente, y esto da a entender que se trata de una fase fisiológica natural, saludable e inevitable en la evolución de esas naciones. Cada una de estas lo ejecutó más o menos intensamente y de un modo distinto, el cual con gran facilidad podríamos diagnosticar y definir mediante una serie de atributos diferenciales que nos haría ver la figura peculiar que esa absorción, en el siglo XVII, adoptó en cada una de ellas.

La vida interior de cada nación llegó en aquel momento a suficiente plenitud para que su figura y perfil propios se hiciesen claros, y esto llevó a que cada una de las naciones se descubriese a sí misma, cayese en la cuenta de su propia peculiaridad frente a las demás. Esto hizo que retrocediese su atención hacia dentro de sí misma, se complaciese en sus propios modos, se enorgulleciese de ellos. Por primera vez, creo —pero personas que conocen mucho mejor la historia de España y la general de esta época podrán confirmármelo o rectificármelo—, por primera vez, creo, se empezó a decir con frecuencia «nuestros poetas», «nuestros sabios», «nuestros capitanes», «nuestros ejércitos». Cada nación se sentía ya orgullosa de sí misma. Ser nación elévase a una nueva potencia y comienza a ser «nacionalismo», lo cual no quiere decir «nacionalismo político». (Ya veremos

cómo todo esto es utilísimo para afrontar la idea de nación que tiene Toynbee.) No sé si en las historias de la literatura se ha acentuado debidamente el hecho paradójico de que precisamente en este comienzo del siglo XVII, en torno a 1600, por lo tanto, cuando el Humanismo, creado en el siglo XV, propagado en el XVI, ha llegado a empapar todas las capas cultas del cuerpo social de cada nación, sea justo el momento en el cual, frente a ese Humanismo que representaba el proyecto de una literatura universal sobre la base de un universal latín, broten, de pronto, de modo consciente y firme justamente las literaturas nacionales, por tanto, exclusivas, diferenciales y particularistas, lo cual no quiere decir que estas, una vez iniciadas, no se influyan recíprocamente. Es una paradoja de gran interés sobre la cual debían insistir los historiadores.

Pero el hecho es que el fenómeno se produjo en España, a pesar de ser en ciertas dosis normal, con carácter sorprendente. Por dos razones: Primera, porque España había estado, estaba aún oficialmente en todo el mundo, seguía mandando en el mundo y, *velis nolis*, tenía que sostener siete u ocho ejércitos a la vez en todas las brechas del Imperio. Y segunda, porque realizó esta absorción de un modo extremo, llamaríamos extremista. Pasma y apena asistir a esta repentina retirada o retracción de los ánimos, de la atención, de los afanes, desde la inmensa periferia del Imperio a su centro nacional, a su reciente Corte, a Madrid. Y nos parece ver aflojarse las garras del águila imperial, como afanosa de soltar la presa. La forma española, el modo español de absorberse entonces en su pueblo fue, pues, no simple absorción, sino esta en grado sumamente pronunciado; fue hermetización, y esto es lo que he llamado el otro día la «tibetanización de España»; término que no sé por qué empezó a preocupar a las gentes y se discutió en los periódicos, cuando yo creía que la idea que expresaba era algo más o menos consciente en las mentes de todos los que han leído un poco de historia de España.

El otro ejemplo se refiere a otro grado menor en el absorto vivir, pero que es más claro por hallarse cerca de nosotros, es la vida madrileña inmediatamente anterior a 1898. Traté de hacer ver cómo, salvo pequeñísimos grupos que leían a algunos escritores franceses y, claro está, algunas individualidades, como Valera y alguna otra, que conocían ya bien la ciencia alemana y por eso precisamente eran excepcionales, para aquel Madrid —como entidad colectiva— no existía nada del Universo más allá del extrarradio y vivía vuelto hacia su propia intimidad, sumergido en ella, gozándose en ella. Una intimidad que era casi siempre vulgar y cotidiana, porque

Madrid entonces era en todos sentidos muy pobre. Y, sin embargo, esas míseras realidades de su vida vulgar, de puro atenderlas y vivirlas, lograba que fuesen, además, leyendas y mitos de sí mismo. De aquí la nueva paradoja de que, aun siendo incomparablemente más mísero y mezquino que el Madrid de hoy, era, sin embargo, su vida más llena, porque en ese balance último que automáticamente hace siempre la vida y que es para ella lo decisivo, la ganancia resultaba mayor que la de ahora, porque si hoy hay muchos más habitantes en Madrid y cada uno de ellos goza de un repertorio mayor de posibles cosas a hacer y tener, en cambio aquel Madrid, como entre colectivo, tenía, diríamos, «más gente», empleando la palabra en el sentido en que la usamos cuando, por ejemplo, decimos de alguien: ese hombre es «gente». Esa «gente» que hacía tan llena la vida de Madrid eran los personajes y situaciones legendarios, desorbitados, magnificados, estilizados. Es decir, que la vida estaba llena de mitos. Y eso que se suele llamar, sin la menor idea controlable de lo que significa, «alma colectiva» —como en un futuro curso espero hacer ver a ustedes— consiste precisamente en un tesoro de mitos esencialmente consabidos; esto es, que todos los saben y juntos los viven. Solo los pueblos absortos, de vida confinada y vueltos hacia dentro tienen calor y temperatura interior bastante para caldear e incandescer a la nuda y sórdida realidad que las cosas son siempre por sí, transfigurándolas en la fulguración de lo mitológico. Por eso cuando yo el otro día pronuncié los nombres del doctor Garrido y del perro *Paco* es seguro que en los viejos que me oyeron y en algunos que no lo son tanto se encendiesen las niñas de los ojos. Y sería un error y una trivialidad atribuirlo simplemente a que yo aticé yertas memorias de su adolescencia. No. Ese fuego en los ojos lo ha suscitado siempre lo que no era solo realidad, sino que era, además, leyenda, mito, fábula y quimera. Por lo tanto, el mismo efecto, salvo el grado y la dignidad, que producían en griegos y romanos de la época absorta oír nombrar a Esculapio y al can Cerbero, de quien en la ciudad de los mitos es nuestro perro *Paco* el humilde convecino proletario. Sí; los mitos madrileños de esa época son predominantemente cómicos, burlescos y —forzoso es decirlo— hasta con un ligero tinte canalla. Recuerden la increíble genialidad que representa la impresión —genial por lo inesperada y certera— recibida por Nietzsche cuando, por casualidad, en un teatro de Italia, asiste a la representación de *La Gran Vía*, del maestro Chueca, y que no voy ahora a repetir. Pues bien, si son de ese género los mitos, es cosa que ahora no nos interesa, porque eso pertenece al «contenido» de aquella

vida y ahora nos referimos solo a la «forma» de aquella vida en cuanto vida absorta. Y esto es lo único que nos ocupa.

Señores, la ocasión tal vez no se me vuelva a presentar en lo que me queda de vida, que no puede ser mucha cuantía, para colocar en su sitio ideológico —que es la definición de la vida de un pueblo en su forma de vida absorta— la narración de una anécdota que hubiera ido en mis memorias si tuviese vagar para escribirlas; mas como esto no es probable, deseo que se salve en las de los jóvenes que me escuchan, porque a mí me parece estupenda y será un día útil, sobremanera patentizadora para futuros historiadores de España, que serán —como es casi seguro y natural y no implica desdoro para los actuales— mucho más historiadores que los de hoy. La anécdota es por completo auténtica y puede considerarse como un recuerdo personal mío. La fecha puede precisarse exactamente, aunque en este momento no la recuerdo, pero sí sé que corresponde a la altura de 1892 ó 1893. El protagonista fue aquel gran don Francisco Alcántara de que hablé en mi primera lección y me hizo por vez primera hallarme delante de la *Triaca magna* en la botica de Morterero, allá, en el entonces recóndito pueblo segoviano de Campisávalos. Era Alcántara uno de los hombres de mejor salud física que he conocido. De estatura prócer, con magnífica pelambre negra que solía tocar con un gran chambergo, con barba bruna de mosquetero, chalina de artista y unas largas piernas calzadas siempre con botas de esterado, que eran las auténticas botas de las siete leguas, pues difícilmente habrá habido hombre más andarín. Era pintor y redactor crítico de arte en el periódico de mi familia *El Imparcial*, en que mi padre pasaba las noches entonces como redactor jefe y director de los famosos «Lunes» de *El Imparcial*. Por cierto que como eran los años cima del triunfo de la chulería y, según no ignoran ustedes, los chulos por excelencia eran los tipógrafos, a que entonces se decía «cajistas» —no es un azar que el protagonista de la *Verbena* sea un cajista—, los cajistas de *El Imparcial*, siempre ocurrentes, que componían los artículos sobre arte de Alcántara, o lo veían con aquel aspecto fantasmagórico, le llamaban *santi*, *boniti*, *barati*, que era el grito con que entonces pobres italianos vendían por las calles de Madrid sus pequeñas esculturas policromadas de santos.

Era Alcántara íntimo amigo de mi padre desde la primera juventud y fue el primero en recorrer toda España hasta sus más traspuestos rincones, con frecuencia a pie. En cuanto tenía unas pesetas —era hombre de medios modestísimos— escapaba de Madrid a los pueblos ignotos, a las perdidas sierras, por amor delirante a

España, por apetito artístico, por afán deportivo. Una noche llegaba a Madrid, tras quince días de andanzas por los rincones más bravíos e inverosímiles de Castilla. De la estación fue al periódico. Mi padre, apenas le vio llegar, le dijo: «Vienes a punto, Paco, porque hay dos redactores enfermos y tienes que irte ahora mismo al estreno del teatro Español para hacer la revista.» «Pero ¿cómo voy a ir así, sin lavar ni peinar, con este traje grasiento que traigo de mi viaje, vestido de cardo riguroso?» Mi padre, que en estas cosas era perentorio, le exigió, no obstante, que fuese al teatro inmediatamente. En un estreno del teatro Español se reunía entonces efectivamente lo que se llamaba el «todo Madrid», expresión que no era mero decir, porque, en efecto, Madrid era un todo orgánico, y allí estaban la nobleza, los escritores, los artistas, los políticos, la alta burguesía y, en el gallinero, lo más característico y sabroso del pueblo. Llegó Alcántara en el momento de empezar la función y se sentó en su butaca. Pocos instantes después el espectador inmediato a él, a quien Alcántara conocía —entonces en Madrid casi todo el mundo más o menos se entreconocía— empezó a aspirar por la nariz, como quien intenta discernir un olor inesperado. Alcántara lo notó y se aterró. Presumió que olía a viejo pastor de Gredos que nunca se ha bañado o algo así. Pero, no; el vecino dijo: «¿No nota usted un olor delicioso en la sala?» Entonces Alcántara cayó en la cuenta de cuál era la aromática causa. El traía los bolsillos llenos de tomillo, cantueso, mejorana que había arrancado en los senos de las profundas serranías castellanas. Tuvo que dar unas briznas al vecino, pero luego el del otro lado le pidió también un poco y luego otro y así, poco a poco, fue repartiendo por todo el teatro entero su acopio de plantas esenciales nacidas en nuestras montañas. Y el teatro Español, lleno del «todo Madrid», que jamás había salido más allá de los suburbios, se llenó de los aromas puros y a la vez bravíos de aquellas malezas que nacen y perviven en nuestros campos; es decir, que el Madrid hermético, que ignoraba, salvo unos cuantos cazadores, incluso la próxima siera de Guadarrama, se vio invadido por la España profunda, por las ásperas serranías esquivas, por las estepas solitarias, por las crudas parameras, por los collados sonrientes, por las vegas de solana donde se recuestan de delicia los viñedos de España.

Con estos concretos ejemplos creo yo que estamos pertrechados para entender bien la rapidísima ojeada que vamos a hacer del tránsito de Roma desde su vida absorta y en firme consagración a su vida abierta, cuya terminación y resultado es el Imperio romano.

Si yo fuera historiador, que no lo soy ni he pretendido nunca

serlo, empezaría la explicación de este tránsito por una cita de Tito Livio que este, según su uso de mero analista, escribe, al llegar al año 212, por tanto, en plena guerra púnica segunda, mezclándola, como suele hacer, con todas las demás cosas que habían acontecido en aquel año. «En el 212 —dice la cita, justo el año en el cual el padre de Escipión el *Grande*, Escipión el *Africano*, muere en una batalla dada en España— la guerra, pues, se prolongaba cada vez más y con ello variaban grandemente, conforme las cosas iban bien o iban mal, no solo las situaciones de los hombres, sino también su estado de ánimo. Entonces invadió la ciudad una muchedumbre de formas de religión, principalmente extranjeras, de suerte que pareció como si *de repente* o los hombres o los dioses se hubiesen vuelto otros. Y ello hasta el punto de que no solo en secreto y entre cuatro paredes se abandonaba el culto romano, sino también en público. El Foro y el Capitolio andaban llenos de turbas de mujeres que ni hacían los sacrificios ni oraban según las costumbres patrias. Embaucadores místicos —*sacrificuli*— y adivinadores se apoderaron de las mentes de los habitantes de Roma, cuyo número había aumentado mucho con la plebe rústica, obligada a recogerse en la ciudad desde sus campos incultos y devastados, víctima de la miseria y terror. Con lo cual fue fácil a aquellos embaucadores, aprovechando la ignorancia de las gentes, hacer su negocio, que ejercían como si fuese un oficio autorizado.» (Tito Livio, XXV, 1.)

En vista de ello el Estado romano tuvo que intervenir e hizo quemar todos los libros de profecías que se encontraron en Roma. Tito Livio, que ha escrito uno de los libros de historia más deliciosos de leer, tenía, como es sabido, muy poco de historiador y no se le pueden pedir mayores explicaciones, ni siquiera una perspicaz comprensión de la enormidad del hecho que narra sin inmutar lo más mínimo la maravillosa tranquilidad de su estilo, un estilo de ritmo constante y pausado, de gran vena fluvial. Y, sin embargo, esa noticia representa para nosotros como la histórica declaración oficial de que Roma, herida hasta el fondo por Aníbal, obligada por él a combatir a la vez en países distantes —en España, en Sicilia, en Africa, en Macedonia—, ha quedado abierta por la herida al mundo de la diversidad y esta penetra en ella borboteando como un torrente, arrollando los modos tradicionales. Noten cómo Tito Livio, tomándolo sin duda de viejas actas oficiales, diagnostica el cambio radical en el modo de vivir la ciudad. «Parecía que o los hombres o los dioses —es decir, la creencia total común— se hubiesen vuelto otros.» Esas extrañas religiones que Tito Livio trata como

inferiores supersticiones son religiones de fondo muy superior a la romana y que van a triunfar en el mundo latino: son las religiones de Tracia, con sus dioses Sacchos y Zagreus; es la *diosa madre* y su hija que, desde hace tres mil años, desde las primeras civilizaciones mesopotámicas, se adoran en todo el Oriente (diosa madre =Demeter), es decir, Cibeles y Kore, la moza, la virgen que se adoraba en los misterios de Eleusis; son las místicas del orfismo y el pitagorismo.

¡Adiós el *consensus* en que se basa la unidad efectiva del Estado! ¡Adiós la creencia total común de la que brota y en que se funda toda la legitimidad en el ejercicio del poder público! El derecho no se funda últimamente en algo, a su vez, jurídico, como pretendía la extravagancia de Kelsen, extravagancia oriunda de haber entendido mal a mi maestro de Marburgo, el gran Hermann Cohen, como le había ya entendido mal Stammler, a quien Cohen, por ser Stammler judío y haberse convertido, llamaba, hablando conmigo, *Ab-stammler*, es decir, desertor o degenerado. La teoría del derecho de Kelsen, que se han empapuzado los juristas y filósofos del derecho de todo el mundo, solo podía terminar donde ha terminado—con una palinodia. El derecho —digo— no se funda en algo, a su vez, jurídico, como la ciencia no se funda últimamente en nada científico, sino que ambos se fundan, cuando los hay, en cierta situación total de la vida humana colectiva. De aquí que al quebrarse la creencia común se resquebraje la legitimidad.

Ya dije que pretender definir la legitimidad mediante fórmulas jurídicas solo es gana de no querer entender su realidad. Porque ni ella ni el derecho entero tomados por sí son más que abstracciones y, por tanto, no son verdaderamente ni efectiva legitimidad ni efectivo derecho. El derecho es función de la vida toda de un pueblo y desde esta hay que entenderlo, tanto en su conjunto como en cada una de sus instituciones. Pero, conste, no fueron los intelectuales —ni los de fuera, porque no se tenía aún apenas contacto con ellos, ni los de dentro, porque no los había— quienes abren la brecha e inician la desintegración de la fe tradicional. Fue primero la averiguación de que había otras religiones distintas de la patria. A una religión no la puede quebrantar, hendir y pulverizar sino otra u otras religiones. La insigne torpeza de los historiadores —y, como siempre que no lo hago constar especialmente, me refiero a los extranjeros— no les ha invitado nunca a contarnos bien contado, transparente, traslúcido, el hecho más grave que puede acontecer en la vida de todo pueblo, a saber: cómo es que pierde su *común* fe tradicional, cómo es que de creyente se vuelve des-

creído; hecho, repito, el más grave, pero al cual inevitablemente todo pueblo, en cuanto pueblo, llega un día. Si lo hubieran hecho se vería hasta qué punto es estúpida la idea de creer a los intelectuales capaces, aunque lo quisieran, de esa fechoría. Verdad es que los historiadores, incluso los historiadores del pensamiento, no se han preguntado nunca perentoriamente por qué y cómo es que en el Universo existe ese ente que se llama «el intelectual», cómo es que en ciertas determinadas fechas aparecen los intelectuales, y aludo *exclusivamente* a los en todo sentido auténticos. No me refiero al poeta ni al técnico, figuras de hombre que han existido en la humanidad desde los primeros tiempos y que tienen un perfil preciso. No me refiero tampoco a los hombres de ciencias especiales, sobre todo de ciencias naturales, el biólogo, el físico, el químico, que son, como apariciones históricas, mucho más recientes que el poeta y el técnico, pero coinciden con estos en que las gentes han tenido siempre, una vez más, otras menos, pero siempre, la convicción de que los necesitaban para fabricarles placeres o quitarles dolores, para inventarles una comedia o una novela y para inventarles la aspirina, la radio, el automóvil y el ascensor. Me refiero ahora a unos hombres extraños, de condición nunca bien definida, equívocos, sin oficio ni beneficio, mas nunca sobornables, siempre insumisos, que por esta su propia inaprensible condición no han encontrado en *ninguna lengua* denominación adecuada, sino solo nombres de dintorno impreciso y difuso, nombres ambiguos, nombres ridículos que a ellos mismos azoraba emplear, como lo es este de «intelectual», escogido por mí muy deliberadamente porque en nuestras lenguas actuales reproduce casi exactamente los mismos equívocos, la misma imprecisión, la misma petulancia y la misma ridiculez que entre los griegos llegaron a tener vocablos como *phrontistés*, es decir, pensador; *sophós*, es decir, sabio; *sophistés*, es decir, todo-lo-sabe; *philó-sofos*, es decir, amigos de la sapiencia —que es una cursilería—; en fin, profeta. Y digo profeta porque los primeros intelectuales hebreos, que surgen en azorante coincidencia de fechas con los primeros intelectuales griegos, fueron efectivamente los profetas, pero a ellos mismos les desazonaba el nombre, exactamente lo mismo que a nosotros nos desazona oírnos llamar «intelectuales» o «pensadores».

Para elucidar bien la genuina realidad de toda actividad humana radicalmente peculiar —sea la que sea—, es preciso sorprenderla en la hora original de su nacimiento, cuando es lo que es en toda su pureza, cuando aún consiste solo en lo que tiene de nuda inven-

ción y creación y aún no se ha funcionalizado, oficializado, socializado y más o menos burocratizado. Por eso, aunque sea un instante, dirijamos una mirada al nacimiento de ese intelectual que es el profeta.

Así, Amós, el primero de los profetas, contemporáneo de Hesiodo, el primero de los intelectuales griegos —de poeta tenía ya muy poco—, Amós, cuando Amasías le dice: «No profetices más en Beth'el que es santuario del Rey y capital del Reino», responde: «Yo no soy profeta ni hijo de profeta, sino que vivo de ser vaquerizo y recolectar los higos de sicomoro.» Rechaza, pues, el nombre de profeta porque desde muchos siglos antes pululaban en el pueblo hebreo hombres que, fingiendo o usando drogas estupefacientes, se tornaban posesos, exaltados, caían en frenesí, desde el cual adivinaban el porvenir colectivo y personal cobrando por ello buenos salarios. Profesionales del delirio, hacían de él su negocio, organizando en sociedades como un gremio, en que los hijos solían heredar su oficio. Eran gente, con suma frecuencia, pícara y sobornable pero sobremanera populares; se llamaban *nebihim* —singular *nabi*. Balaam, con su burra profetisa, es un buen ejemplo de ello— una figura semi-burlesca del folk-lore hebreo. Por eso, Amós dice: «Yo no soy profeta ni hijo de profeta» y hace constar la transparencia de sus ingresos. Pero en el versículo siguiente declara Amós su auténtica vocación y no tiene más remedio que usar la misma palabra que acaba de rechazar —la declara con una concisa fórmula que enuncia lo más esencial, solemne y dramático de todo genuino, puro profetismo y, a la vez, acaso —no voy a entrar en ello— define la misión constitutiva y perdurable del intelectual.

Dice Amós:

«Y Jehová me tomó de tras el rebaño y me dijo: Ve y profetiza *contra* mi pueblo Israel.» Pero Israel, el pueblo de Jehová, es el pueblo mismo de Amós. ¿Es, señores, que todo auténtico profeta tiene que ser *profeta contra*? ¿Contra qué? ¿Contra quién? La palabra bíblica es precisa: contra su pueblo, mas ¿qué significa esta paradoja? Dejemos el asunto con el cuello prisionero en el lazo de gaucho de esta enorme interrogación y que nadie venga a trivializarla con interpretaciones políticas momentáneas cuando se trata de la perenne y desesperada misión del intelectual en este mundo, una misión ya casi tres veces milenaria. Algún día en algún futuro curso nos iremos a fondo en el tema.

Ya dije, en lección anterior, que la erudición, es decir, el papeleo en los archivos, la publicación de documentos, la edición de

textos antiguos escrupulosamente repristinados es imprescindible para la historia, pero no es aún historia porque esta consiste precisamente en entender las realidades humanas a que esos documentos aluden y que esos mismos documentos *son*. Aprovecho la ocasión que se me ofrece para presentarles un ejemplo muy preciso y muy simple, por lo mismo luminoso, de cómo eso que dije es verdad. Me refiero a la traducción de la brevísima frase en que Jehová lanza a Amós en su carrera de profeta. Desde hace muchos años en cursos públicos yo traduzco, como he hecho, esas palabras: «Ve y profetiza *contra* mi pueblo»; la última vez hace cuatro años en unas lecciones dadas en la Universidad de Lisboa sobre la inteligencia y el intelectual. Lo había aprendido en una observación que hace al paso uno de los más grandes hebraístas contemporáneos, Rudolf Kittel.

Por supuesto yo no soy hebraísta, como, en rigor, no soy casi nada más que un señor que *casi* dice a ustedes cosas que *casi* tienen sentido. Lo cual ya es bastante, ¡ya es bastante! Pues bien, ninguno de los traductores del Antiguo Testamento ha solido traducirlas así, a pesar de que sabían admirablemente la lengua hebrea y aquella en que traducían. ¿A qué se debe este error en sus versiones? Muy sencillo: a que no entendían la realidad humana a que aquellas palabras se refieren—lo que es ser profeta, ser intelectual. Como yo sí la conocía, apenas tropecé con una breve alusión lingüística que me lo permitía, acerté, no obstante mi ignorancia erudita, a traducirla bien. Ya los Setenta lo traducen mal—no entienden qué sea eso de profetizar, en cuanto esencialmente profetizar *contra*, y emplean una vaga preposición *epi*, que lo mismo significa *a* que *sobre*, pero nunca *contra*. La traducción latina Vulgata sigue a los Setenta y traduce en este versículo: «profetiza *a* Israel», y en el siguiente: «profetiza *sobre* Israel». A esta sigue estrictamente la más popular versión española: la del P. Scio. La protestante de Cipriano de Valera tampoco entiende el primer versículo en que habla Jehová, pero al menos, en el siguiente, donde se refieren palabras de Amasías traduce ya: «No profetices contra Israel.» A este sigue, quiero decir con este coincide la reciente traducción española de Nácar-Colunga. Pero he aquí que, por fin, forzados como Kittel por el hecho estrictamente lingüístico y ateniéndose a él, la recentísima versión castellana —se publicó hace pocos meses— del jesuita P. Bover y del señor Cantera traduce ya correctamente: «Ve y profetiza contra mi pueblo.» Sirva este ejemplo, clarísimo por su propia sencillez y nimiedad de cómo no se puede hacer histo-

ria si no se posee la técnica superior, que es una teoría general de las realidades humanas, lo que llamo una *Historiología*.

Pero queda expreso que yo ahora he dejado para el porvenir la explicación de por qué el profeta es, por esencia, profeta *contra* su pueblo.

Ahora solo me importa afirmar, a cuenta de esas precisas explicaciones futuras, cuán estúpido parece suponer que el intelectual es quien deshace la fe compacta y común tradicional de un pueblo, por la sencilla advertencia de que la intelectualidad misma, esto es, la inteligencia en el sentido estricto de razón y racionalismo, nace en un pueblo precisamente porque ese pueblo ha perdido *antes* la fe, y no disponiendo de medio mejor, algunos acuden a reparar el daño con lo único que les queda, con lo único que tienen y con que cuentan: con su pobre razón. Así nació la filosofía en Grecia en torno al año 500 antes de Cristo. Hace mucho escribí: «que, desde este punto de vista, la razón, y especialmente la filosofía, es el entablillado que se pone a una fe quebrada.

A esa invasión de nuevas religiones que Tito Livio nos describe y va a dislocar definitivamente la unidad de la creencia, responden los partidarios de la tradición como siempre han hecho, intentando resucitar artificialmente los más vetustos ritos itálicos, como el *ver sacrum* y otros. Es el eterno intento, eternamente fracasado, de retornar al *mos maiorum*, a los usos de los antepasados. El resultado es que la religión deja de ser base unitaria y común y se convierte en campo de batalla, y concretamente de batalla electoral entre los reaccionarios y los revolucionarios. Pero harto se comprende que tan pronto como se hace de la religión, real o tácitamente, cuestión de votos, deja de ser la sustancia conjuntiva que unifica macizamente la vida de un pueblo.

La mente del romano, por sus propios triunfos militares, se ha abierto y se ha llenado de muchas posibles concepciones del mundo. Sin duda con esto se ha enriquecido mentalmente, pero entonces el individuo se ve obligado a elegir entre esa grande diversidad, a elegir según criterio y decisión personales. El romano al enriquecerse, al modernizarse, se individualiza, se personaliza. Y como el poder de Roma en el mundo es enorme —piensen lo que representa como virtualidad de poderío la autoridad absoluta, sin límites de un procónsul a quien se entregaba toda España o toda Grecia o toda el Asia menor—, al desintegrarse el bloque de la vida civil tradicional surgen esas personalidades desmesuradas, enormes, no oprimidas en su desarrollo por las costumbres ni por las leyes, que van

perdiendo efectiva vigencia. En las naciones europeas han sido siempre imposibles personalidades de ese calibre y formato. Napoleón es, en cuanto personalidad, —o comparo ahora las dotes o talentos— una ursulina al lado de figuras romanas de segundo orden desde el primer siglo antes de Cristo. Esto se explica porque toda esta desintegración de la legitimidad y las que inmediatamente mencionaremos acontecen —no se olvide— mientras Roma goza de una absoluta preponderancia en el mundo. Después de la segunda guerra macedónica quedó sin presión externa alguna, sin enemigo atendible que diese carácter compacto a su vida y limitase las extravagancias y exorbitancias de estos hombres. Añádase que hasta Augusto perdura en los romanos su efectivo ánimo «heroico»—al cual por sí le es indiferente la bondad o la maldad. Hay que aprender en Roma lo que es el tipo de *héroe* perverso.

Esta circunstancia de que el poderío romano no tropezase en todo el horizonte para ellos conocido con émulo contrincante y posible amenaza, da a su vida en esta época un carácter de enloquecimiento. Es la prenda que paga por su mismo triunfo—lo que certeramente llama Toynbee «la intoxicación por la victoria». Mas a la vez esa invulnerabilidad, tal vez sin otro ejemplo en la historia, diferencia radicalmente la historia romana de todas las demás; por ejemplo, de la nuestra—cualquiera que sea desde otros puntos de vista su valor paradigmático. Y esto es lo que Toynbee no ve.

Al choque con otras religiones que Tito Livio nos notifica se agrega el descubrimiento y probatura de otros repertorios de costumbres. Polibio se encarga en el libro 32 de su *Historia*, con auténtico genio de historiador que a aquel faltaba, de descubrirnos la depravación en las costumbres que fulminantemente produjo en Roma la guerra y el contacto intensivo con Grecia. Entonces, por ejemplo, Roma descubre la homosexualidad. «El amor a ambos sexos —dice— producía vergonzosos excesos en la juventud, dedicada a festines y espectáculos, al lujo y a todos los desórdenes que *ávidamente aprendió de los griegos durante la guerra contra Perseo*.»

Tres generaciones después no es ya solo eso. La inverecundia de hombres como César, Clodio, Marco Antonio solo se explica si se advierte que el mundo en su derredor está ya deliberada y programáticamente *contra* las costumbres antiguas que desprecia y ridiculiza, postulando frívolamente frente a ellas *res novas*—es decir, la innovación por la innovación, la reforma por la reforma misma. Este prurito o manía por lo nuevo, simplemente porque es nuevo, ese *novismo* es síntoma infalible de que una modernidad ha llegado

a su propio colmo y pronto va a consumirse, a dejar el paso a esa otra cosa que no es ya modernidad y en que no he querido entrar. Encuentro en las *Filípicas* de Cicerón, dirigidas, como es sabido, contra aquel magnífico soldado, heroico carácter pero infinito sinvergüenza que fue Marco Antonio, estas palabras que no pueden ser más documentales del ambiente general. Cuando se quiere recurrir a las instituciones, a las leyes, a los derechos oímos que de todas partes se nos dice: «*Negligimus ista, et nimis antiqua et stulta ducimus.*» («No nos importan esas cosas que nos parecen antiguallas y estupideces.») Estas *Filípicas*, de cuyo título viene nuestra palabra vulgar «una filípica», costaron, claro está, la vida a Cicerón. Pero César va a resumir todo esto en una frase: «¿La República? —es decir, el Estado con su constitución legítima—. ¡La República no es ya más que una palabra!»

Parecería natural que yo no vacilase lo más mínimo en decir ahora que, en tercer lugar —esto es, a la desintegración de la creencia común y la desintegración de las normas morales o de conducta— habría que añadir el efecto desintegrador de la filosofía griega. Esto se dice, en efecto, en casi todos los libros sobre historia romana. Pero no me es lícito hacer pareja afirmación, aunque me vendría muy bien para autorizar todo el resto de mi doctrina manifestando la suficiente imparcialidad para no recelar lo nocivo de mi profesión. Mas ¿qué le voy a hacer? Ese efecto desintegrador de la filosofía griega sobre el pueblo romano yo no lo descubro. En primer lugar, esa influencia, ni buena ni mala, no aparece hasta el siglo I después de Cristo; por tanto, dentro ya de la época imperial. Hasta entonces solo habían tomado contacto con ella algunos, muy raros, individuos o grupos sobremanera reducidos. Es completamente cierto que en el primer revolucionario o demagogo de Roma, Cayo Sempronio Graco, influye muy claramente un filósofo griego utopista y, por tanto, maniático del reformismo. Pero no pasa lo mismo con la serie de demagogos revolucionarios que a este van a seguir y que lo son por cuenta propia y no de ninguna filosofía. Los romanos no tuvieron nunca cabezas filosóficas; más aún, consideraban despreciable e impropia de un romano toda filosofía. Por eso es, en sus dos vertientes, muy representativo el hecho de que al componer en transitorios retiros sus libros filosóficos Cicerón tiene, por un lado, que disculparse una y otra vez de emplear su tiempo en semejante menester, pero, por otro, considera interesante, aun en aquellas tan avanzadas fechas —es decir, cuando el Estado romano estaba ya hecho trizas— exponer claramente

a la minoría más culta de Roma las doctrinas de la filosofía griega. La verdad es —y aprovechamos la ocasión para decir muy apretadamente varias cosas de órdenes diversos, pero todos decisivos— que durante el imperio de los Julios y los Claudios —es decir, el primer siglo y medio del Imperio— es cuando se produce, intensiva y rápida, la romanización de las provincias, que, a pesar de singulares abusos, bien administradas, aumentan su riqueza económica creándose en ellas una rica burguesía—mientras en Italia esta se empobrece y degenera. Esa burguesía provincial recién creada y que ha sido, *sí*, recién educada en una filosofía, en lo que podríamos llamar una «cuasi-religión» intelectual, en una «cultura», que, en suma, fue el estoicismo, es la que va a dominar la etapa siguiente, la de los Flavios y Antoninos.

Es preciso recalcar —y no se vea en ello un reclamo de mi específico— que la única filosofía de verdad influyente en Roma fue la estoica y esto no llega a producirse hasta cuatro siglos después de comenzar a desintegrarse la creencia común romana, precisamente en la época de los que llamo «emperadores españoles» —Trajano, Adriano y, siguiéndoles, Marco Aurelio—, que eran ellos mismos estoicos. El estoicismo extendido por toda la nobleza y burguesía del Imperio proporcionó al mundo una de sus etapas de mejor gobierno y más dulce felicidad. Es un hecho incontrovertible que cuando la filosofía influye efectivamente no en este o en aquel individuo aislado, sino en amplias y profundas capas sociales, por tanto, en el alma colectiva de Roma, logra, si bien transitoriamente, lo que parecía imposible, a saber: que un pueblo, el cual había perdido toda creencia viva común, cobre, merced al estoicismo, *algo así* como una fe colectiva que le sostiene compacto algún tiempo y, como no podía menos, suscite la única etapa de *algo así* como legitimidad de que gozó en sus cinco siglos de vida arrastrada el Imperio romano. Sin que yo, *conste*, juzgue este hecho decisivo en ningún sentido ni para nada, sí lo recomiendo a la atención de los que quieran seriamente acompañarme en el análisis de la vida constituida en ilegitimidad que estamos haciendo y de que son dos gigantescos ejemplos los tiempos declinantes de la República romana y los tiempos en que estamos nosotros mismos alentando.

Mas el ejército que ya Mario hacia el año 100 antes de Cristo había abierto a los proletarios latinos e italiotas tiene que ser, después de los Antoninos, hacia el 200 de nuestra era, abierto a los proletarios de las provincias más rudas, primero a los africanos con los Severos, luego a los de Dalmacia con Diocleciano; por tanto, a los

que podríamos llamar superproletarios. Estos son los que se rebelan contra la burguesía gobernante, contra la burguesía adscrita a la cuasi-religión estoica y entonces el Imperio vuelve a perder toda unidad de creencia y se dispersa en innumerables místicas locales. Un día, bajo Aureliano, se hace el intento de crear al Imperio artificialmente una religión única, un sin-cretismo religioso bajo el dios Sol, la cual perdurará como espectro burocrático hasta los tiempos de Constantino. En las monedas de Aureliano se lee: «El Sol, señor del Imperio romano.» Lo mismo había intentado casi dos mil años antes el faraón Amenotep IV para apuntalar el Estado egipcio en ruinas. Por lo visto estos Imperios o Estados universales, por su misma esencia, han padecido siempre atermia, falta de temperatura moral, colectiva, y, ateridos, procuraban calentarse al sol.

En un siglo —del año 190 al año 90, y doy esta última fecha porque dos años después va a estallar la primera guerra civil entre Mario y Sylla—todo el bloque compacto que era la vida romana se ha desintegrado. A la desintegración de las creencias y del sistema normativo de las costumbres, es decir, de las conductas, sigue inmediata la desintegración de la legalidad del poder público, según hace un momento he mostrado citando las frases de Cicerón y de César. No se cree ya en el Senado ni se le respeta, entre otras cosas porque las familias senatoriales han sido las primeras en degenerar y son miembros sobresalientes de ellas los primeros que se revuelven, que revolucionan contra su venerable autoridad. Una a otra van a seguirse todas las insubordinaciones: la de los caballeros o *equites*, la de los plebeyos, la de los esclavos con Espartaco, la de los aliados. Pero, bien entendido, bajo todas ellas late la convicción creciente de que un enorme bienestar —resultado de la victoria que parece definitiva— es posible y que todos pueden participar en él. Es lo que en aquella civilización de técnica insuficiente corresponde a la conciencia vigente estos últimos tiempos de que el hombre posee una riqueza ilimitada, que la hay para todos, que hay que reclamarla con petulancia y con violencia, porque si no la logran todos es solo porque algunos se la hurtan.

Después de la primera guerra civil Sylla se retira de la dictadura restaurando el Estado tradicional y legítimo—bien que ya con legitimidad segunda. Pero las necesidades de la guerra con Lépido, con Sertorio y con Espartaco obligan al Senado a anular las leyes restauradoras de Sylla y entregarse a los generales, concediéndoles poderes ilegales. Y como el Estado ha perdido todo prestigio, las masas se desentienden de él y acentuando el sentido de las

antiguas clientelas se adscriben no a instituciones, sino a hombres individuales. El ejército desde Mario no es ya el ejército de Roma, sino el ejército personal de Mario o de Sylla o de César o de Pompeyo. Es decir, que el poder público mismo se desintegra y se quiebra en una serie de poderes personalísimos en inevitable lucha unos con otros. De aquí, una tras otra, siete terribles guerras civiles. No hay principio alguno que siga vigente y al que se pueda recurrir. Después de los Gracos empieza la época criminal que, por lo visto, se abre en cierta altura de la vida de todo pueblo. En la Roma legítima se había sido hipersensible para todo lo que fuera en la vida civil violencia personal. Mas ahora el asesinato está a la orden del día y no se pueden celebrar comicios porque bandas armadas irrumpen en el Foro y en el Comiciado. La criminalidad y criminosidad no se manifiestan solo en la facilidad con que se asesina, sino en todo el espíritu de las gentes y muy especialmente en la frivolidad de su opinar sobre personas y asuntos quienes no entendían nada de ello, muy especialmente las mujeres. Un poco más tarde la mujer de Clodio, a quien han traído la cabeza cortada de Cicerón, se entretendrá con las agujetas de su peinado en pincharle los ojos yertos.

He aquí, pues, que este pueblo romano al llegar a la hora de su máxima civilización, de su más adulto desarrollo, de su mayor triunfo vuelve a la situación primitiva de ilegitimidad. No hay estado legal porque no hay estado de espíritu común en la colectividad. Nadie tiene derecho a mandar y, por eso, luchan unos con otros para apoderarse del mando. La situación de las cosas no tiene salida, no lleva en sí solución orgánica y seria. No se ha atendido debidamente que pocos días después de ser asesinado Julio César, Cicerón refiere en una de sus cartas cómo ha ido a verle Matius, un íntimo amigo de César, y le revela que este mismo no sabía qué salida dar a la situación —literalmente, *exitum non reperiebat*—, no veía salida alguna. La situación a que se llega después de aquellas siete atroces guerras civiles está expresada por Tácito, según su uso, en un *comprimido verbal* que, por lo mismo, ha pasado desapercibido a la mayoría de sus lectores. Cuando quieren explicar por qué entregan todos el poder definitivamente a Augusto y se funda el *principado*, es decir, el Imperio, dice solo estas dos palabras: *cuncta fessa*—todo el mundo, personas y cosas, estaba fatigado, harto, no podía más. Durante años y años nadie estaba seguro de no morir cualquier día asesinado. Horacio, agradeciendo a Augusto el orden que ha establecido, lo declara en la oda X del libro III:

«Hic dies, vere mihi festus, atras
Eximet curas; ego nec tumultum
Nec mori per vim metuam, tenente
Caesare terras.»

Este es el título en que funda el ejercicio de su poder el *imperator* Augusto: la fatiga. No es un título legítimo, es un título eficaz. Es una urgencia. Hacía falta que alguien, fuese quien fuese, ejerciera el poder público, el mando y terminase con la anarquía. Hubo hacia el año 30 en Roma como una marea viva de hartazgo y asco hacia toda política proveniente de la excesiva, obsesionada dedicación a ella que había precedido—el ansia de soltarla sobre alguien, fuera quien fuera, para poder no ocuparse de ella. Y he aquí, señores, lo sorprendente: al final de todo el proceso de mil años que es la historia de Roma, el jefe de su Estado vuelve a ser... *cualquiera*. Por eso el Imperio no tuvo nunca genuina forma jurídica, auténtica legalidad ni legitimidad. El Imperio fue esencialmente una forma informe de Gobierno, una forma de Estado sin auténticas instituciones.

Todo el mundo —*cuncta fessa*— la necesitaba, pero como no era ni podía ser un Estado normal porque no podía gozar de legitimidad, la necesitaba pero no la quería nadie, *ni siquiera Augusto*. Porque este es el hecho increíble, pero incalculablemente revelador de toda esta realidad—con que voy a terminar. Las cosas andan tan mal que, en el año 22, el Senado está resuelto a nombrar «dictador» —«dictador» o censor— a Augusto; es decir, con otro nombre, emperador. Pero este, que era más bien medroso y desconfiado, siente terror ante la posibilidad de ser encargado de ejercer el poder supremo y por ello *huye* a Sicilia, es decir, huye de la dictadura, huye él mismo del Imperio, y entonces sale disparada una parte del Senado en persecución suya para darle alcance y obligarle a volver a Roma y constituirse en *dictador*, *princeps*, *imperator*. Como dice muy bien Ferrero: «la dictadura perseguía al dictador».

Este Estado imperial que empieza con Augusto va a ejercer la imperación en forma superlativa, nunca hasta entonces experimentada. Es la compresión del Poder público pura y nuda de consagración. *Por lo visto, el Estado aumenta su presión* sobre los individuos estrictamente en la medida y conforme la creencia disminuye. Esta era una disciplina interna y, al faltar, se intensifica automáticamente la disciplina externa.

De esta manera, señores, hemos recorrido —bien que en esquema, pero íntegramente— la evolución del poder público desde su germinación a su consunción en la única historia de un pueblo

—Roma— que nos es conocida desde su cuna a su sepultura. Y en ella hemos descubierto algo estupefaciente y que, a la vez, nos proporciona la más penetrante iluminación, algo esencial que no he visto notado hasta aquí por los historiadores ni por los juristas y filósofos del derecho, a pesar de ser un fenómeno, como hemos advertido, tan de sobra patente. Esto: que el Estado, que el ejercicio del poder público empieza por ser ilegítimo y termina por ser ilegítimo; que al llegar un pueblo a su extrema madurez acontece lo más inesperado: la reaparición de todos los caracteres que primitivamente manifiesta la función estatal. De esta queda solo lo que tiene de cirugía de urgencia, de reacción social en la hora de peligro; el depositario o agente de ella —el Jefe— no lo es por ningún derecho, sino que puede serlo cualquiera, que todo el mundo la necesita y nadie la quiere. ¿No alumbra todo esto con la más cruda, despiadada luz lo que constituye de verdad, en el núcleo mismo de su esencia, el Estado? Yo no voy a responder ahora a esta pregunta. Solo podré hacerlo si en el próximo otoño puedo ofrecer a ustedes un curso sobre los fenómenos fundamentales de la sociedad con el título «El hombre y gente».

Mas lo que sí parece evidente es que el Estado *no consiste* en legitimidad, sino que esta es un feliz añadido, una afortunada virtud de que logran dotarle los pueblos en sus siglos mejores, merced a su pureza de espíritu, a la integridad de sus creencias, a su lealtad y a su generosidad, calidades todas que se van evaporando conforme la ilegitimidad avanza.

Pero una nueva pregunta, menos teórica que la anterior, más grave, más urgente brota en todos nosotros suscitada por cuanto he dicho: ¿Qué hacer cuando la vida de toda una civilización entra en la etapa de constitutiva ilegitimidad? Yo no me he comprometido en el anuncio de este curso a contestar a esta pregunta, y no voy a hacerlo inmediatamente. Es posible que en las lecciones subsecuentes vaya esa contestación en forma de tenues insinuaciones. Pero sí puedo decir ahora mismo qué es lo primero que hay que hacer si se quiere afrontar y corregir la tremenda coyuntura histórica que es la ilegitimidad. Lo primero que hay que hacer es, simplemente, reconocerla, hacerse bien cargo de que es ella la profunda realidad que constituye la época, en vez de eludirla atribuyéndola a insubordinaciones e indocilidades de este o aquel hombre, grupo o clase. No se puede resolver un problema si no se ve claramente su existencia y su consistencia. Por eso, señores, lo primerísimo que hay que hacer con la ilegitimidad es... tragársela. Luego ya veremos.

IX

Revisión del itinerario.—El Derecho y lo justo.—Creta.—La «influencia universal».—Civilización y «sociedad primitiva».—Las civilizaciones espontáneas.—Obstáculo y ataque.

SEÑORES, desde hace varias lecciones parece como si hubiésemos olvidado a Toynbee y, sin embargo, vamos a ver cómo con todo ello no hemos hecho sino ganar velocidad en la exposición del resto de su doctrina. Lo abandonamos cuando, dirigidos por él, procurábamos definir la civilización grecorromana, que es materna con respecto a la nuestra, haciéndonos cargo de su destino cronológico, es decir, de su principio y de su fin, dónde y cuándo acaba, dónde y cuándo empieza. Habíamos asistido a su destrucción, causada, según Toynbee, que en esto acepta la opinión vulgar, por una invasión o emigración de pueblos bárbaros hasta entonces contenidos más allá de la frontera; por una *Völkerwanderung*, de lo que él llama «proletariado externo» de aquella civilización. Esta irrupción trajo consigo siglos de caos que él llama «interregno», por ser centurias sin orden ni concierto en que nadie manda. Luego, retrocediendo, vimos que la civilización grecorromana goza su última etapa de existencia estructurada en forma de un Estado universal, el cual es, diríamos, invadido verticalmente desde abajo a arriba por una religión universal nacida del «proletariado interno» alojado en los fondos casi subterráneos de aquella sociedad. Este Estado universal fue el Imperio romano y en él nos detuvimos para completar la imagen externa, como de turista o *cicerone*, que Toynbee nos presenta, con una imagen de esa misma realidad vista desde dentro. Pero no pudimos hacer esto, es decir, entender la realidad histórica que fue el Imperio romano sin someter nuestra mirada histórica, como la óptica del historiador requiere, a una gran pendulación. Ello nos llevó ineludiblemente a descubrir todo el pasado de Roma.

Toda realidad humana, decía yo a ustedes, viene de un pasado

y va hacia un porvenir, y esto no como añadido a su sustancia, sino que, constitutivamente, consiste en «venir de» e «ir a», en contener pasado y futuro. Por eso nos fue ineludible mirar como al trasluz el Imperio romano a fin de descubrir en su presente, como en una radioscopia, su pasado, aquello *de donde* viene. Y he aquí por qué razón tuvimos que recorrer íntegra la historia romana caminando por dentro de ella, por su intimidad, bien que de una manera ultraesquemática y ateniéndonos a lo que Mommsen nos enseña a considerar como la sustancia misma de la historia de Roma, a saber: la evolución de su derecho público, de su Estado.

En las lecciones anteriores he intentado, pues, construir un esquema de la historia romana al hilo de la evolución seguida por uno de los componentes más importantes en la vida de todo pueblo: su poder supremo, la función de mandar en cuanto mando colectivo, porque, claro está, hay constantemente —junto a él— otras formas de mando arbitrarias, satisfactorias o enojosas: la del fuerte sobre el débil, la del rico sobre el pobre, la del amado sobre el que ama. Haciéndome yo gran violencia he tenido que dejar fuera en absoluto de la consideración lo que a mí más me interesa en la realidad humana que fueron los romanos, y que me interesa porque creo que es, en efecto, aún más fundamental que la atención exclusiva a su poder supremo y aun a todo su derecho público, y es la peculiarísima actitud del romano ante el derecho como tal, sea público, sea privado. Mas no pude entrar en ello porque me atrevería a insinuar que no ha sido nunca bien visto lo que el romano entendía y vivía bajo el nombre «derecho», lo que fue para el romano el derecho como tal derecho, no esta o aquella de sus instituciones.

A mi juicio, a esa manera peculiar de sentir el derecho debió el pueblo romano su vigor incomparable, único como fuerza histórica. Pero esto es, sospecho, lo que no se ha visto bien; lo que se ha sabido admirar en el derecho romano es, ante todo, la perfección de su técnica jurídica y dentro de ella el rigor, en efecto, casi matemático que llegaron a tener sus conceptos; mas ello debió inevitablemente llevar a preguntarse en forma perentoria por qué precisamente en Roma llegó a obtenerse esa técnica jurídica de tal perfección, en vez de atribuirlo a una especie de mágico don o a un casual talento que sin más poseyese aquel pueblo.

Evidentemente, hay en la relación primaria, por tanto, anterior a todo perfeccionamiento técnico, en la relación primaria del romano con el derecho, algo peculiar no existente en la misma medida en los otros pueblos, lo cual le llevó, naturalmente, a prestar a su

ejercicio una insólita atención, a la vez enérgica y continuada, merced a la cual siglo tras siglo se fue urdiendo y cincelando la maravilla de su jurisprudencia.

Si esto no se ha visto es porque temo que se tenga también una idea no solo errónea, sino ultravaga, de lo que es no ya en Roma, sino en absoluto, el derecho, y no podía yo dar por supuestas y conocidas nociones sobre él que me parezcan ajustarse a su realidad. Por eso me hubiera visto obligado a comenzar por desarrollar toda una teoría general del derecho, lo que suele malamente llamarse una «filosofía del derecho», lo cual no era ciertamente de la ocasión. Lo único que puedo hacer ahora, forzando mucho las cosas y en atención a aquellos de entre ustedes que sientan auténtica curiosidad por este tema que soslayo y si se comprometen a entender lo que voy a decir, que son poquísimas palabras, con las cautelas que deben otorgarse a toda fórmula comprimida, es decir, que para el romano el derecho no es derecho porque es justo, sino, al revés, que lo justo es justo porque y cuando es derecho; por tanto, que el derecho en su núcleo y sustancia primera para el romano, y tal vez esto sea verdad en absoluto, no tiene nada que ver con eso que en nuestros tiempos se llama en los periódicos, y no solo en los periódicos, justicia. La justicia vendrá como un aditamento o perfección de esa realidad primaria que es el derecho. Tenían, pues, los romanos de él una idea perfectamente inversa de la predominante en las mentes europeas, por lo menos en los últimos dos siglos. Con aquella fórmula me refiero estrictamente a lo que el derecho era como realidad efectivamente vivida por los romanos, *no* a lo que primero Cicerón y luego las «Instituta» y el «Digesto» y las «Pandectas» definían en términos generales como derecho, el cual no tenía nada que ver con el real derecho romano, sino que eran ideas recibidas de los filósofos griegos por los jurisconsultos romanos en tiempos ya muy avanzados (1). Son, pues, las beaterías filosóficas en torno al

(1) Esta fórmula va deliberadamente extremada a fin de hacer ver claramente mi idea. Es, claro está, incuestionable que la figura concreta de las instituciones jurídicas romanas no solo permite sino que obliga a delinear un perfil general del derecho romano que, comparado con el que por el mismo procedimiento formemos de otro u otros derechos, acusaría ciertas y aun muy importantes, en parte exclusivas, peculiaridades. Nada más natural que considerar esas características diferenciales como «lo romano» del derecho romano, y esto es lo que se ha hecho siempre cuando se quería definir o diagnosticar este. Mas sin negar nada de ello, puesto que es obvio, mi idea quisiera reobrar contra este procedimiento y hacer notar que esa diferencia entre el derecho romano y otros, extraída de la comparación entre las con-

derecho, y para el romano el derecho era todo lo contrario de una beatería: era una tremenda y cruda realidad.

Ese pasado de Roma que hemos visto por dentro, Toynbee lo contempla desde fuera y de él solo considera interesante decirnos poco más o menos lo siguiente: antes de constituirse la civilización grecorromana en Imperio romano, en lo que llama Estado universal, atravesó unos siglos de guerras entre las naciones que la integran, a los que él llama, generalizando el nombre de una época característica de la historia rusa, «tiempos revueltos», que corresponden a lo que en la historia china se llama «época de los

---

cretas instituciones, aun siendo efectiva es secundaria. Lo primero y más decisivo es el modo de sentir el derecho genéricamente y como tal, porque este modo de sentir es el que da su pleno y auténtico sentido a esas instituciones. La del *pater familias*, por ejemplo, podía existir y de hecho ha existido en otros derechos; pero como esos otros derechos, en cuanto derecho, eran sentidos de otro modo, el cariz de la institución, pese a la identidad de su silueta o noción, era completamente distinto. Imagínese un pueblo que anda constantemente variando sus instituciones, que no ve como lo más importante de ellas su fijeza, su ser algo con que *siempre* se puede y se podría contar. Es evidente que el *pater familias* en ese pueblo no se parecerá nada, como auténtica realidad histórica, al *pater familias* romano.

No viene ahora a cuento expresar el asunto en toda su generalidad porque resultaría demasiado abstracta. Usando, pues, como ejemplo el caso del Derecho romano, yo diría que es preciso en *eso* que llamamos así distinguir tres estratos diferentes:

1.º La realidad jurídica vivida por el romano efectivamente, por tanto, derecho como realidad, esto es, en el sentido primario pleno y sustantivo del término.

2.º La reflexión sobre esa realidad de los técnicos jurisperitos, por tanto, la teoría técnica del derecho o jurisprudencia *que ya no es realidad jurídica «sensu stricto»*.

3.º La reflexión sobre esta jurisprudencia que da una teoría abstracta del derecho, es decir, la llamada filosofía del derecho. En Roma no había filósofos; solo hubo recepción bastante torpona de las doctrinas griegas, comenzando con Cicerón. La distancia, pues, entre las definiciones generales que con este comienzan y luego van a ir salpicando las obras de los jurisconsultos durante el Medio y Bajo Imperio, a la realidad derecho que enuncia el número 1.º es tan grande que no sirve para ocultar eso.

Se trata, pues, de crear una nueva óptica para ver todos estos problemas penetrando al través de las costras teóricas que sobre ellos han caído y hacernos el ojo para contemplar la realidad misma, casi siempre distinta por completo de todas aquellas definiciones. Y para no decir sino lo primero que con esto se averigua, nos encontramos con que hablar del derecho como de una realidad por sí, esto es, aislada es ya un error *a limine*. Lo «jurídico» del derecho es *solo* una parte de su efectiva realidad, cuya otra parte son una porción de cosas de la vida de un pueblo que, dada la errónea óptica perusada, no parecen tener nada que ver con él.

Estados contendientes». La época de los «tiempos revueltos» en la historia rusa fue el siglo XVII y a ella pertenece el episodio del falso Demetrio. Pero los «tiempos revueltos» en la civilización grecorromana comienzan, según Toynbee, en la segunda guerra púnica, mas no por ninguna de las razones que nos llevaron a nosotros a fijar como divisoria de los tiempos romanos aquella fecha, sino sencillamente porque entonces Roma entra en guerra con Grecia, como si las tremendas guerras anteriores entre los sucesores de Alejandro y las porciones que se repartieron de su Imperio, Egipto, Macedonia y Seleucia hubieran sido moco de pavo. Y aquí topamos, aunque no voy a insistir en ello, con una de esas frecuentísimas fullerías intelectuales que hay en todo el pensamiento y en la obra de Toynbee, y es que otras veces no tiene más remedio que reconocer que los «tiempos revueltos» en Grecia empezaron, claro está, con la guerra del Peloponeso, lo cual acontece dos siglos y medio aproximadamente antes que la guerra de Aníbal, que la segunda guerra púnica. Pero como él está empeñado en unir y fundir la civilización griega, la historia griega a la historia romana en una única civilización, él no la llama grecorromana, sino con otro nombre; el cual yo hasta ahora ni he pronunciado y no pronunciaré nunca, porque me obligaría entonces a un *corps a corps*, bien que transitorio, con Toynbee de cierta impetuosidad, aunque ello nos llevara a descubrir una de las cosas más geniales y más valiosas de la vida inglesa.

Antes de esos tiempos revueltos vivían los pueblos griegos y romanolatinos —según Toynbee— largos siglos de lo que llama «formación o desarrollo», que corresponden en cierto modo a lo que yo he descrito aquí como «vida absorta», pero más atrás aún hallamos a los pueblos helénicos y latinos como pueblos primitivos que, viniendo allá del norte eurasiático, caen sobre el Mediterráneo. De modo que así como al descubrir el comienzo de nuestra civilización encontramos que ella se iniciaba con una *Völkerwanderung*, con unos bárbaros del Norte que irrumpen en el área grecorromana, así también, al comenzar la civilización grecorromana hallamos unos bárbaros del Norte que ahora son precisamente los helénicos e itálicos. No sabemos bien cuándo estos últimos entraron en Italia, pero tanto estos como los helénicos debieron bajar al Mediterráneo en sucesivas oleadas con largos intervalos de tiempo entre una y otra. Sí sabemos que la primera gran invasión helénica del Oriente mediterráneo acontece hacia 1400 antes de Cristo y que la segunda y última invasión, la de los dorios, o lo que los griegos llamaron «la vuelta de los heráclidas», empieza hacia 1200 antes de Cristo.

¿Qué es lo que invaden estos nuevos bárbaros del Norte? Pues invaden una civilización refinadísima que había ya de antes en el mar Egeo y que es la que Toynbee, con su arbitrariedad nominativa, llama «egea o minoica». Su figura geográfica, comparada con la de nuestra civilización y la grecorromana, es mucho más reducida. Su centro está en la isla de Creta y se extiende por las islas del Egeo, parte de la Grecia continental y el borde de Asia Menor, incluso Siria.

No quisiera entrar en demasiados detalles y que perdiésemos el tiempo que nos falta. Vamos a ver cómo resumo mi idea de lo que nos conviene saber de esta civilización egea. De ella solo tenemos objetos y piedras desenterradas por sabias excavaciones, pero no tenemos textos, porque aun cuando poseamos numerosísimas inscripciones, estas se han mostrado enormemente resistentes a todo desciframiento. Precisamente esta misma semana ha sido premiada una memoria en la cual parece que se da un paso adelante en el camino de este desciframiento, debida a don Benito Gaya, a quien aludí en lección anterior.

La primera invasión de los helenos sobre el mundo egeo se verifica hacia 1400 antes de Cristo. Son los más antiguos griegos, los Aqueos. Incendian los más bellos palacios: Cnossos, Gurma, Palaicastro. En 1200 baja otra marejada destructora y esta vez todo perece. El famoso Laberinto fue destruido. En un libro muy reciente el gran filólogo checo Hrozny, que ha sido capaz nada menos que de descifrar la escritura cuneiforme hitita y aun la escritura jeroglífica del otro pueblo hitita llamado por eso de los hititas jeroglíficos, asegura que la palabra laberinto —*labyrinthos*— significa exactamente palacio del soberano, palacio real; donde se hallaba incluido el templo a una divinidad de la religión cretense, que era el toro antropomorfo, el famoso Minotauro. Laberinto, en efecto, se sabía que era una palabra de origen helénico, como lo dice su subfijo «labrys», pero parte de la palabra es también griega, mas no de origen griego y significa para los griegos mismos la doble hacha, hacha que era el supremo emblema religioso de los cretenses y, a la vez, signo máximo de majestad. Pues bien, «soberano» por lo visto se decía en cretense, en la medida que ha podido colegirse por razones sumamente complicadas, «Taburna» o «Laburna», porque en cuneiforme, al parecer, el complejo consonántico *T L* se traduce unas veces por *T* y otras por *L*. De ahí que Hrozny derive «laberinto» de «laburna» y el sufijo de lugar, que indicaría palacio del soberano (1).

(1) B. Hrozny: *Histoire de l'Asie antérieure*, 1947.

He citado este detalle simplemente porque es una novedad y probablemente no es conocido de nadie o de casi nadie de los que me escuchan, pero no tendría sentido que fuéramos haciendo una historia elemental de cada una de las civilizaciones a que vamos a referirnos, ya que tampoco, ni mucho menos, lo hace Toynbee. Lo que hemos de hacer es atenernos a lo que para la doctrina de Toynbee importa, en este caso la civilización egea o minoica. Lo que interesa es solo esto. Conocemos por los historiadores griegos que los cretenses habían gozado de cierto poderío merced a su marina. Isleños y navegantes habían hecho progresar la navegación y sus naves dominaban los mares y les permitían extender su comercio a vastas y remotas regiones. Llegaron, en efecto, no solo a Grecia, sino también a Sicilia y Cerdeña. Hace un cuarto de siglo se pensaba que también habían llegado —por tanto, hacia 1400— a las costas mediterráneas españolas. A ello se atribuía que se encuentren en las etapas más primitivas de la protohistoria ibérica cuentas de vidrio, que los cretenses habían recibido de los egipcios pero habían aprendido a imitarlas para la exportación. A ello parece atribuirse también el gusto de nuestros antepasados, suponiendo que lo sean, por ciertas decoraciones vistosas que aparecen en las cerámicas desde Alicante hasta Narbona y además en las Baleares; donde muy posteriormente, no sabiéndose entonces de dónde venían, se hallan objetos religiosos de la religión cretense, como son las cabezas clásicas de toro con palomas en la cornamenta o bien los cuernos de consagración. Pero en los libros de los arqueólogos españoles actuales esto se rechaza de plano. Y, claro está, yo no tengo en casos como este, en que se trata de hechos y además afirmados por gente que sabe muy bien su tema—pues esto sí que hay que apuntarlo como una positiva e incuestionable ganancia en los últimos veinte años de la vida intelectual española: la existencia de excelentes equipos de arqueólogos, cosa que antes no existía. Había, sí, alguna que otra individualidad. Había, sobre todo, la figura de Gómez Moreno, cuyo saber de estos hechos y conocimientos de cosas parece que no tiene ribera, pero no existían unos equipos suficientemente completos y bien preparados como hoy existen. Por tanto, ante eso yo no tengo sino que inclinarme y no decir ninguna palabra más directa. Indirectamente solo me atrevería a proponer a los arqueólogos españoles que viesen si no tendría sentido continuar en sus investigaciones o revisar algunas de las antiguas ante el hecho más importante que se ha producido en los últimos años en la perspectiva de la ciencia histórica, y que es el haber caído en la cuenta y el haber tenido que recono-

cer, porque los hechos abonaban esta persuasión, que las profundas civilizaciones más antiguas, sobre todo la mesopotámica, y aun la más antigua, la sumeria, han tenido una influencia expansiva muchísimo más honda en todo el cuerpo continental europeo de lo que se podría imaginar; es decir, que hay que correr las distancias en el movimiento de todos estos pueblos con respecto a lo que antes se consideraba como imposible.

Hecha esta advertencia en materia —repito— en que yo soy gran ignorante, no hago sino seguir. Vamos a lo que importa para Toynbee.

Los pueblos helénicos primitivos, es decir, los bárbaros helenos —démonos por una vez el gusto de pronunciar esta paradoja, bárbaros helenos— trituraron ese poderío marítimo, que los griegos llamaron *talasocracia*, de *Creta*, ese imperio del mar que, según Toynbee, fue un Estado universal; por tanto, que en nuestra peregrinación retrógrada, partiendo de la civilización occidental a que pertenecemos, al través de la grecorromana hasta llegar a la egea, vemos que se repiten, según Toynbee, los mismos estadios con los mismos caracteres, y esto le hace presumir —si bien necesita comprobación— que las sociedades de la especie llamada «civilización» comienzan siempre con una *Völkerwanderung* o invasión de pueblos bárbaros, o «proletariado externo», que producen un estado caótico de unos siglos de «interregno», a los que siguen otros de formación y desarrollo, tras de los cuales vienen «tiempos revueltos», los cuales, a su vez, finalizan en que una de las naciones integrantes de esa civilización domina a las otras y crea un Estado universal y con ello una *Pax*, en la cual germina y madurece una religión universal originada en el «proletariado interno» de esa civilización. Los seis tomos de Toynbee no hacen sino manejar constantemente —y ya veremos que de un modo exasperantemente mecánico— ese surtido de conceptos. Mas esa presunción demanda comprobación y esta supone que tengamos a la vista todas las civilizaciones de que poseemos noticia a fin de poder ver si en ellas se cumple este proceso.

Toynbee pretende, de un modo bastante sumario, que hay veintiuna civilizaciones, ni una más ni una menos. No tiene sentido entrar ahora a discutir si todas las civilizaciones presuntas, que Toynbee enuncia y nombra, lo son en efecto o no, porque él tampoco se ha tomado gran trabajo ni pulcritud en su determinación, y no tiene sentido que a su galanura vayamos nosotros a oponer una seriedad de método que él no practica; lo que le urge es encon-

trarse delante de todas estas civilizaciones para ver si los hechos descubren en sus sendos desarrollos históricos todos esos estudios a que me he referido, sobre todo los caracteres que son para él más definitorios de una civilización: que terminan en una *Pax* creada por un Estado universal y en una Iglesia universal de origen proletario.

Si ustedes se colocan delante de su mesa de trabajo una serie de manuales cada uno de los cuales relata las vicisitudes históricas de cada una de esas veintiuna civilizaciones, y procuran ver si, en efecto, todas ellas han pasado por una *Völkerwanderung*, etc., etc., habrán hecho aproximadamente lo mismo que míster Toynbee, quien no crean que ha hecho mucho más. Lo que pasa es que a esto míster Toynbee le llama aplicar a la historia el «método empírico», y cuando un inglés cree que lo que va a hacer es aplicar a algo el método empírico experimenta tal satisfacción, se siente tan feliz y tan seguro que, repantigándose en el sillón, enciende la pipa y ve en los vellones blancos del humo ascendente resuelto ya su problema. Y claro que lo está, porque no ciertamente en todos los casos —conste— pero sí en el de Toynbee y en el de no pocos escritores ingleses de los últimos tiempos, bajo eso que se llama «método empírico» lo que se oculta es la resolución totalitaria de que en los hechos repercutan, quieran o no, las ideas que el inglés tenía de antemano en la cabeza. Así en el caso presente, en que Toynbee sale resuelto, quieras que no, a descubrir sin remedio en la civilización egea un Estado universal que le hace falta. Y en vista de ello decreta que la casi inerme talasocracia de Minos fue ese Estado universal. (Como decía el malagueño: «Pegue o no pegue, en el cogote te pinto un loro.») Y no se trata de que nosotros tengamos una noción del Estado universal distinta de la de Toynbee. No; resueltos a seguirle con la mayor docilidad, aceptamos la noción suya, que no es ni más ni menos que la que manifiesta el Imperio romano. Ahora bien, este fue la integración bajo un único poder público de varias naciones, unas de ellas primitivas, como las Galias y España, otras mucho más avanzadas, más civilizadas, viejas, ricas y estructuradas que Roma misma, como Egipto, Grecia y Siria. Cuando los griegos hablaban de la talasocracia como de una realidad que era para ellos remotísima, entendían por esa palabra simplemente lo que el vocablo designa: dominio, si se quiere Imperio, sobre el mar; pero ellos no tenían noticia, ni nosotros la tenemos ni puede tenerla el señor Toynbee, de que los egeos dominasen a ningún pueblo, a ninguna nación; entre otras cosas, porque en su órbita de influencia no existían aún

naciones. Parece que colonizaron algunas de las pequeñas islas Cícladas que estaban deshabitadas o casi sin habitar, y las que estaban algo habitadas lo estaban por los piratas carios, a quienes ellos despacharon para poner orden en las piraterías del mar. Pero de lo que no se tiene noticia es de ninguna guerra, de ningún encuentro guerrero de los cretenses. Herodoto mismo, que refiere algo de lo que oyó a cretenses de su tiempo, que aludían a unas vagas guerras, se muestra incrédulo, y Tucídides, en el primer libro de su *Historia* —en aquel famoso trozo que tal vez algún día el Instituto de Humanidades comente palabra por palabra pues es la primera expresión científica del pasado humano y especialmente el helénico— insiste en que la intervención egea lo que produjo fue la posibilidad para los pueblos de las costas de comerciar pacíficamente y de enriquecerse cada cual por sí. Esta noticia de que lo que lograron los cretenses fue que pudieran enriquecerse los otros indica que no eran pueblos muy dominadores. Y, en efecto, los cretenses no eran pueblo guerrero. Durante la mayor parte de su historia sus ciudades y palacios no tienen murallas, es decir, ni siquiera se preocupan de defenderse, y si ha habido en la historia alguna civilización femenina, es decir, sin pugnacidad, ha sido la civilización egea. Ciertamente que tuvieron una influencia amplia y vigorosa, aunque nunca a fondo, en parte de Grecia y la costa del Asia anterior, pero ese influjo no fue obtenido nunca por la violencia, sino por la gracia. No vencieron a nadie, pero sedujeron a muchos. La civilización cretense debió ser, formalmente dicho, encantadora, y por eso su símbolo mejor es su diosa principal, vestida con larga falda de faralaes, a la andaluza, que aparece siempre llevando en los brazos y en las manos, enrolladas, unas serpientes seducidas.

Equiparar a esta talasocracia cretense, tan suave y tan mansa, con el Imperio romano, con su tremenda e inexorable voluntad de mando, de imperatividad, llamándoles a los dos con el mismo nombre, Estado universal, es ganas de apagar las luces para que todos los gatos se vuelvan pardos. Verdad es que el libro de Toynbee, desde un cierto punto de vista, que no le quita otras virtudes, es un intento extraño, por lo gigante, terco y desazonador, de empardecer todos los gatos de la historia.

Pero aún las pasa más duras Toynbee cuando busca en la civilización egea, como precedente de la grecorromana, el otro signo característico: una religión universal que se hubiese originado en el proletariado interno egeo y hubiese sido la base firme y fecunda de la vida grecorromana. Mas acontece que no se tiene noticia alguna

de lo que pudiese ser el «proletariado interno» en Creta y, además, las religiones constitutivas de helenos y latinos eran todo lo contrario de la cretense y no procedían de ningún proletariado, sino de lo que el propio Toynbee, no yo, llama «minoría dominante». Los dioses olímpicos, en efecto, son dioses de nobles guerreros y por eso ellos mismos son dioses beligerantes. Toynbee lo reconoce y no se atreve a titular —sería una enormidad— la civilización egea como materna de la grecorromana, como puede decir que esta es materna de la nuestra o la nuestra afiliada de aquella.

Pero como Toynbee no está resuelto a ceder ante los hechos, ya que no puede afirmar de una manera resuelta y sin más que la civilización grecorromana nace como hija de la cretense, que esta está, pues, con aquella en la relación que él ha definido como paternidad o maternidad y filialidad, no obstante, decide afirmar que procede de la civilización egea la grecorromana, pero añadiendo una interrogación. Esta interrogación es infinitamente inglesa. Esta interrogación, interpuesta como un muelle entre los hechos y su idea preconcebida, significa algo así como un *gentlemen's agreement* entre los datos y su maniática concepción, que le permite seguir tranquilamente fumando su pipa. Ahora bien, tal interrogación sería admisible si las razones en pro y en contra de que la cultura grecorromana pudiera derivarse de la egea se contrapesasen, o todavía si, aunque predominasen las razones negativas, al fin y al cabo existiesen algunas razones de peso para afirmar su derivación. Pero ni de lejos acontece eso; en ningún sentido puede decirse en serio que la civilización egea ha sido la que engendró la grecorromana. No puede en ningún sentido decirse en serio que los buenos cretenses fueron maestros de helenos y romanos; estos buenos cretenses que eran artistas, mercaderes, navegantes, danzarines y toreadores. Por tanto, esa interrogación podrá ser una interrogación, pero lo que no es, es seria. Y les pido ahora el favor de que apunten este tanto en contra de Toynbee, no vaya a ser que si por acaso —no lo he decidido aún— en la última lección formulo mi juicio personal sobre su persona y obra se me eche en cara que soy agresivo, áspero y exigente.

La verdad, señores, es que desde hace casi veinte años existe en todo el mundo, no solo en España, una impunidad en el ejercicio o seudoejercicio de la inteligencia, coincidiendo paradójicamente con las formas más o menos severas de la censura, gubernativa en algunos países, directa, social en otros, que viene a ser lo mismo; una impunidad, digo, que urge hagamos lo posible para concluir con ella, porque está rebajando de modo gravísimo la

mente occidental. Aquí, en este ejemplo, que es un detalle, han podido ver un hecho representativo de cómo un intelecto no está en forma. Porque solo a quien no está en forma intelectualmente se le puede ocurrir cometer un desliz así. El caso es que en el resumen, publicado recientemente, de la obra de Toynbee, donde podía haber aprovechado la ocasión para corregir sus mayores deslices, expresa lo mismo en forma aún peor, porque dice que la civilización egea es *loosely apparented*, «vagamente paterna», de la grecorromana. ¿Qué quiere decir esto, «vagamente paterna»? Es como si dijéramos de alguien que es «vagamente» padre de su hijo, cosa que pronunciaríamos a conveniente distancia de él para evitar la inmediata represalia. Es, en efecto, una deformidad formidable y puedo asegurar a ustedes que en ningún libro alemán ni francés, aun de segundo o tercer orden, encontrarán ustedes una torpeza parecida. ¿Por qué será esto así en un pueblo tan formidable como el inglés, en que hay tanta cantidad de ciencia como puede haber en cualquiera? Es verdaderamente un enigma que acaso, si tuviésemos tiempo, intentaríamos, muy de lejos, dilucidar, procurando decir qué es para un inglés escribir un libro, porque es algo completamente distinto de lo que es escribir un libro para un alemán, para un francés o para un español.

Pero el asunto mismo tiene un punto más desastroso para la doctrina de Toynbee, porque al no poder afirmar francamente, sin interrogación, que la cultura grecorromana es filial de la egea, queda entonces aquella sin origen conocido; aquella, la más importante para Toynbee y para nosotros, la paradigmática, queda sin padres, espúrea, como huérfana y hospiciana. Y esto es inadmisible precisamente en la doctrina de Toynbee. Porque si la grecorromana no tiene precedentes, tendrá entonces que entrar en la clase de civilizaciones, absolutamente originales, que no proceden de ninguna otra, como son para él, en Eurasia, estrictamente solo dos: la mesopotámica o sumeria y la egipcia, las cuales plantean a Toynbee problemas especiales y de gran interés —es una de las partes más interesantes de su obra— para buscar cómo nace una civilización cuando no nace de otra, es decir, cuando no es hija de otra. El caso es que no habría manera; no es el momento para perfilar más exactamente la conducta científica de un hombre como Toynbee, observando con alguna atención sus manipulaciones al esforzarse por rebañar todo lo que puede encontrar en el mundo egeo, de formas religiosas que aparezcan también en Grecia. Pero primero, su teoría no reclama eso, sino que lo que pediría sería probar que esas formas religiosas comunes

en Grecia y en Egea provenían de un «proletariado interno» de Creta; segundo, que —situación curiosa— Toynbee podía haber aprovechado muchísimos más hechos, es decir, efectivos fenómenos religiosos y de otro orden que había en Creta y que aparecen también en Grecia; pero por no conocer bien esa civilización, como en general no conoce casi ninguna, salvo, claro está, la griega y, además, la árabe, resulta que no lo advierte, es decir, que a fuer de internacionalista —recuerden mi primera lección, y haré un poco de penitencia a los que juzgaron entonces que era inoportuno comenzar este curso hablando de la formación internacionalista anglosajona—, a fuer de internacionalista o periodista anglosajón está mal informado, y esta vez, al parecer, en contra suya. Y tercero: en cierto modo tampoco servirían todos esos hechos, que él, por lo visto, no conoce, para fundamentar su deseo de derivar la cultura girega de la egea, porque se trata de una gigante corriente cuyos efectos son profundísimos y que llegan muy a lo remoto y que cada vez aparece más claro, más evidente —los hechos y los documentos lo van demostrando— que viene de la cultura más primitiva, del fondo de la Mesopotamia, la cual llega, como antes dije, a regiones increíbles. Considero esto como la innovación más importante en la perspectiva histórica del último cuarto de siglo. Pero esa influencia es de un tipo radicalmente distinto del único que admite Toynbee hasta ahora, el de una civilización determinada por otra: lo que él llama la relación de paternidad y filialidad. Y esa gigantesca corriente de influencia no es determinada, sus límites son indeterminables, porque es, en efecto, propia y rigurosamente universal. Es decir, que hay algo más importante que esa pretendida relación de maternidad y filialidad entre una civilización y otra, y es la influencia universal; esto es fatal para la doctrina de Toynbee, porque él ha comenzado por afirmar que el campo histórico inteligible, que la realidad histórica que se entiende sin salir de ella es una civilización. Pero no hay más remedio que salir de toda civilización a un campo más vasto para poder entenderla. Y, en efecto, aunque la cosa parezca increíble, en el libro VI, y hasta ahora el último publicado de su obra, Toynbee, que es últimamente leal, ni que decir tiene, se da una palmada en la cabeza y dice: «¡Diablo! —no emplea esta palabra, sino la equivalente—. He estado los cinco primeros tomos de mi libro sosteniendo que el campo histórico inteligible es una civilización, y ahora veo que me he equivocado, que hay influencias universales.»

Ahí tienen ustedes una de las cosas graciosas que solo se encuen-

tran en los libros ingleses y que solo se entienden si se explica lo que es para un inglés escribir un libro.

Cuando la civilización egea comienza están ahí ya las dos grandes civilizaciones primeras, la mesopotámica inicial —la sumeria— y la egipcia. Pronto los cretenses se ponen en contacto con ellas, trafican con ellas, pero no irrumpen sobre ellas ni en su área ni intentan incluirlas en ningún Estado universal. Toynbee no sabe qué hacer tampoco con la civilización egea y titubeando, también indecisamente, la declara «vagamente original». De todas suertes somos transferidos, como a una última instancia, a esas dos civilizaciones aún más antiguas. La mesopotámica inicial o sumeria nos sitúa ya en el año 4000 antes de Cristo. Aquí cambia la perspectiva histórica y esto plantea a Toynbee un problema completamente nuevo, pues al ser una civilización que no tiene precedente, que no procede de otra, no tiene más remedio que plantearse de manera perentoria cómo nace una civilización cuando no es hija de otra, cuando nace como por generación espontánea; cómo es, dice él, que después de trescientos mil años en que no ha habido civilización de este tipo, un buen día a la orilla del Eufrates y del Tigris surge este hecho completamente nuevo en el planeta que es una civilización. Parecía natural, y a todos ustedes se les habrá ocurrido, intentar derivar estas civilizaciones de las formas preexistentes de vida en las sociedades primitivas, a que antes se les llamaba salvajes. Pase que a ese régimen de vida primitiva no se le llame civilización, aunque discriminar dónde acaba lo salvaje y empieza lo civilizado es completamente imposible; pero lo que es incuestionable es que esas dos civilizaciones primeras tuvieron que nacer en continuidad con la vida primitiva. Y, en efecto, tanto en Egipto como en Mesopotamia ese su pasado primitivo está en ellas presente, por supuesto. Como el pasado primtivo o salvaje está presente en Grecia y en Roma, por supuesto. Como está presente en nosotros mismos. Ya sugerí en alguna lección anterior que el pasado humano no pasa, si por pasar se entiende simplemente dejar de ser; no pasa como pasa en el mundo físico, sino que el pasado humano persiste en todo presente en la forma peculiar de haber sido. Se desatiende con exceso, me parece, que el pasado, para serlo propiamente, tiene que serlo en un presente, tiene que estar conservado en un presente. De otro modo no sería ni pasado, sino simplemente nada, pura inexistencia. El hombre, señores, es justamente el que conserva presente este pasado. El hombre es un animal que lleva dentro historia, que lleva dentro *toda* la historia. No cabe definición del hombre menos «darwiniana».

Si yo citase aquí algunas cosas primitivas, por tanto, salvajadas que ustedes y yo hacemos y somos, aun ateniéndome solo a hechos patentes y sin ir a buscar pan de trastrigo, es posible que alguno tuviese un disgusto, alguno que tal vez tiene la pretensión de no ser salvaje. Yo, en cambio, no la tengo. Estoy completamente convencido de la dosis de salvajismo, sobremanera considerable, que hay en mí, y así tiene que ser.

Pues la verdad es que el hombre lleva a cuestas siempre todo su pasado humano, incluso el más primitivo, es decir, lo sigue siendo y gracias a eso es hombre. Si alguien mágicamente extirpase de cualquiera de nosotros todo ese pasado humano resurgiría en él de modo automático el semigorila inicial de que partimos; arborícola, es decir, inquilino habitante en los árboles donde tenía su vivienda, sobre pantanos infectados y, en hipótesis (conste, solo en hipótesis), que acaso algún día exponga a ustedes, enfermo de paludismo o de algún morbo similar, etc., etc.; porque no es ésta oportunidad para desarrollar el tema y aún reclamo que las poquísimas palabras dichas sobre él por mí sean entendidas estrictamente, porque implican un conocimiento bastante nutrido de la situación actual en el problema filogenético del hombre, que es muy distinta de la que existía en tiempo de Darwin o de Haeckel.

La separación radical entre civilizaciones y sociedades primitivas es ejecutada por Toynbee, como tantas otras cosas de su obra y doctrina, de modo sobremanera arbitrario, sin que se moleste siquiera en darnos algunas razones de por qué lo hace. Sin embargo, no tiene más remedio que reconocer en la sociedad primitiva también el carácter de campo histórico inteligible.

La verdad obliga a hacer constar que los grandes progresos en la ciencia histórica durante los últimos cincuenta años han sido debidos no a los filólogos e historiadores *sensu stricto*, sino a los etnógrafos, arqueólogos y economistas. La etnología moderna ha alumbrado senos profundos de la realidad histórica antes impenetrables, incluso en la historia de los pueblos más conocidos, como Grecia y como Roma. En las lecciones anteriores hemos tenido ocasión varias veces de tropezar con esta presencia del pasado en el presente. Y esta idea de querer cortar la continuidad entre sociedades primitivas y civilizaciones no puede llevar a nada bueno a Toynbee. Porque así no hay modo de explicar históricamente, por razones históricas, por tanto, con precedente histórico, el origen de las civilizaciones originales, como la egipcia o la sumeria o mesopotámica. Sin embargo, no se puede negar que Toynbee se plan-

tea este problema con inusitada energía, que le debemos agradecer, y ya veremos si su solución acierta a complacernos. La mayor parte de las veintiuna civilizaciones conocidas proceden plena u obligatoriamente de seis originales, esto es, que no proceden a su vez de otras. Son la sumeria, la egipcia, la egea, la maya, en el centro de América; la inca o andina, en Suramérica, y la sínica, en el Extremo Oriente, y tal vez —sería la séptima— la protoindia de Mohenjo Daro. Y estas plantean enérgicamente el problema de su origen. ¿A qué se debe este extrañísimo fenómeno del espontáneo brotar la maravilla que es siempre una civilización?

Aunque Toynbee reconoce que no ha podido encontrar «ningún punto permanente y fundamental de diferencia» —son sus mismas palabras— entre civilizaciones y sociedades primitivas, el hecho es que declara el tránsito de estas a aquellas como una mutación, por tanto, como algo radical que consiste, según él, en que mientras la sociedad primitiva es estática, la civilización es dinámica. Por tanto, que la génesis de una civilización consiste en que una colectividad humana, que hasta un cierto momento ha vivido en quietud, la abandona para entrar en una fase de movimiento. Pero al menos, bien o mal fundada, esta distinción entre sociedad primitiva y civilización lleva a Toynbee a proponer con gran urgencia la cuestión: ¿Por qué después de trescientos mil años de vida estática, de pronto, hace seis mil años, se dispara esa forma de movilidad en la vida humana que se ha llamado civilización? Si bien está justificado que a la hora de la publicación de su primer tomo Toynbee conceda a la especie humana solo una longevidad en la tierra de trescientos mil años, en las ediciones sucesivas, si es que está bien informado, pudo haber hecho algún reparo a tal cifra, pues diversos datos de consideración convergen, al parecer, en hacer bastante probable el cálculo de que la presencia del hombre sobre la tierra es una cifra del orden de un millón de años. La base principal del cálculo son los períodos de las últimas glaciaciones del planeta.

Pues bien, ¿qué causa pudo haber para que después de esos trescientos mil años de quietud (señores, no se queden ustedes tan tranquilos, porque eso es una enormidad; decir trescientos mil años de quietud, cientos de miles de años en que por lo visto no ha pasado nada, cuando en su transcurso han sido creadas e inventadas las cosas más básicas para la existencia humana; pero tengamos calma). ¿Cómo es que después de trescientos mil años de quietud un buen día, junto al Eufrates y junto al Nilo, surge el florecimiento prodigioso de vida móvil, inquieta y rica que se llama civilización? Esta

causa no puede ser sino una de estas tres cosas: o bien una raza superior que ha aparecido, o bien un contorno geográfico —tierra y clima— excepcionalmente favorable, o una combinación de los dos factores: la coincidencia de una cierta raza con un cierto clima. Este es el análisis que va a hacer Toynbee y que le lleva a una idea que no puede decirse suya, pero que indudablemente, innegablemente la ha expresado con gran energía y acierto. En efecto, nos da alguna luz sobre el dinamismo histórico, sobre los cambios en la situación humana, sobre las victorias y derrotas de los hombres: es la categoría doble que él titula «obstáculo» y «ataque». En realidad la primera de las dos palabras no se puede decir bien porque es una de esas palabras que hay en cada idioma de tal modo íntimas que no puede ninguna otra lengua traducir. Es la palabra *challenge*, que quiere decir a la vez obstáculo, reto, amenaza, provocación, peligro, etc.

Pero no vamos hoy a seguir, sino que dejamos el análisis de todas esas cuestiones para el lunes siguiente, porque quería, aún más resueltamente de lo que lo he hecho, haberme contenido en límites discretos de tiempo, pues la verdad es que en estas últimas lecciones he abusado de ustedes en formas diversas, primero, reteniéndoles ahí demasiado tiempo; segundo, forzándoles a un gasto de atención y de emoción que son un poco inusitados. Por eso, aprovechando la necesidad en que hoy estábamos de exponer una parte del pensamiento de Toynbee, les he dado un día de vacación y descanso y les he hecho una lección bastante tonta. Yo llamo lección tonta a toda lección que carece de dramatismo; este dramatismo no es algo que el profesor añade al tema, no consiste en los aspavientos y patetismos que quiera poner el profesor y que serían vanos, sino que consiste simplemente en haber entendido bien el tema, y entonces de él brota el dramatismo, porque todo tema científico es un problema y todo problema es un drama, por lo pronto y siempre, un drama intelectual, pero casi siempre, además, un drama para el hombre íntegro. Pero el dramatismo a la larga fatiga, y he querido hoy ahorrarles a ustedes la fatiga y, además, por qué no decirlo, tenía un cierto deseo y hasta una cierta vanidad en demostrar que yo también, como cada hijo de vecino, cuando es necesario y lo recomienda la trayectoria impuesta, sé hacer una lección bastante tonta.

X

Repaso de la lección anterior.—Las civilizaciones originales.—El factor raza.—El genio del inglés.—El racismo.—El método empírico y las ideas puras.—Reto y respuesta.—El hombre, animal fantástico.

Señores, ha habido, contando con las actuales, veintiuna civilizaciones, según Toynbee. De ellas quince nacen de otras preexistentes, con las cuales están siempre, según nuestro autor, en la precisa relación de hijas a madres. La apreciación de esa filialidad consiste en que la nueva civilización nace mediante la destrucción por pueblos bárbaros de un Estado universal en que había logrado al cabo organizarse la anterior, y del cual hereda una religión universal creada en el «proletariado interno» de la periclitada. De esta religión va a vivir históricamente la civilización hija o afiliada, pues encuentra dentro de sí los residuos de la materna que, en este sentido, forma parte integrante de ella. Noten que si se quiere entender a Toynbee es preciso tomar todo esto formalmente, porque va implicado en su idea primera y radical de que una civilización es el «campo histórico inteligible», esto es, la realidad histórica que se puede y se tiene que entender sin salir de ella. Concepción tal no admite, pues, que una civilización reciba influjos importantes de otra con la que no está emparentada o de la que no sea afiliada—los influjos que he llamado el otro día «difusos» o «universales». Ello obligaría a Toynbee, y en cierto modo le obliga al final de su obra publicada, a destruir su idea inicial del «campo histórico inteligible».

Esas quince civilizaciones filiales nos transfieren a seis originales, sin precedentes, que no nacen de otras, sino de sí mismas. Son la egipcia; la sumeria, que es la primera civilización mesopotámica; la egea; la sínica o china primitiva, de que ha nacido la china actual o extremo-oriental; la de los mayas, en Guatemala y Yucatán, en Centroamérica, y la andina de los incas, en Sudamérica.

Toynbee, dijimos, se niega a derivar estas civilizaciones origina-

rias de las sociedades primitivas porque, a su juicio, el hecho que es la civilización significa cambio radical en la vida humana, que de ser estática en la sociedad primitiva pasa a ser incesante movimiento o cambio en las civilizaciones. Claro está que esta pretendida estática de las sociedades primitivas es algo sobre lo cual habría mucho que hablar, pero dejemos el tema intacto para cuando algún año pueda conversar con ustedes exclusivamente sobre la vida primitiva, uno de los temas más apasionantes que existen. Probablemente la diferencia entre la sociedad primitiva y la civilización no está en esa contraposición radical entre una presunta vida estática y una vida movimentada, sino más bien en un diferente grado de aceleración. La prueba de ello se advierte en que la aceleración es diferente comparando una civilización con otra, que en una civilización puede haber paralizaciones; el propio Toynbee forma una subclase de civilizaciones que llama «detenidas» y que por ser tema secundario no podemos comentar; y, en fin, que dentro de una misma civilización es distinta la aceleración en unas épocas y en otras. Así, la nuestra, desde 1900 ha entrado en un ritmo de tal celeridad, esto es, de cambio, como acaso no lo haya habido jamás en el planeta. Y esto no son vagas apreciaciones, porque en ciertas ocasiones decisivas esa aceleración puede medirse y graduarse por números, esto es, matemáticamente, estadísticamente. Así, por ejemplo, y es cosa de que se ha hecho algo más que un esbozo, con respecto a los inventos técnicos: desde 1900 la frecuencia de ellos, por tanto, su densidad es tal que, comparado con los años transcurridos de este siglo, el siglo XIX parece, en expresión numérica, como inmóvil. No hablemos de los anteriores. Esta es una de las cosas en que no ha reparado suficientemente el hombre de ahora: que el enorme cambio se ha producido justamente en estos próximos cuarenta años. Lo que pasa es que el siglo XIX —y no digo que sin razón, porque todo es relativo— habló demasiadamente y cantó en las zarzuelas «hoy las ciencias adelantan que es una barbaridad». Pero cuando es una barbaridad, y acaso haya contribuido en parte a la barbarización, ha sido precisamente en nuestro siglo.

Vean en este detalle cómo no era una arbitrariedad mía sostener repetidamente que la nueva ciencia histórica tiene que hacerse con algo más que con papelear en los archivos. Por lo pronto y por lo visto, tiene que hacerse con estadísticas, y la estadística no puede elaborar si no es mediante una teoría previa que le dé sentido.

Al cortarse Toynbee la comunicación con las sociedades primitivas renuncia a explicar el origen de dos civilizaciones primeri-

zas —la egipcia y la sumeria— por ningún pasado; por tanto, por ninguna razón histórica, y tiene la necesidad de recurrir a hipótesis mixturadas de geografía y fantasmagoría, porque puesto así el problema, en efecto, el brote, la causa de que se dispare el movimiento que es una civilización solo puede hallarse en alguna de estas tres cosas —dijimos al terminar la lección anterior—: o en una raza superior que súbitamente aparece, o en un contorno geográfico excepcionalmente favorable por una u otra razón, o bien en la combinación entre ambos factores, el encuentro de una cierta raza con un cierto medio físico.

Que la raza no puede ser la causa generadora de la civilización es cosa indudable. Además de incuestionable es incuestionada. A nadie se le ha ocurrido pensar otra cosa, y si fuera esta la única y auténtica cuestión que la trayectoria de su doctrina plantea, en este momento la habría despachado nuestro autor con dos líneas, porque es sobremanera grueso el hecho de que todas las razas menos una, a saber, la negra, han engendrado civilizaciones; por tanto, que no es la raza sin más quien crea la civilización. Lo que se discute no es eso. Nadie había pensado lo contrario. Lo que se discute desde Gobineau es si hay alguna raza o razas que son las únicas capaces de crear la más excelente civilización. Pero esto tampoco puede interesar a Toynbee porque previamente la máquina apisonadora de su doctrina ha nivelado todas las civilizaciones y tanto se le da a él, por lo menos oficialmente, la griega y la europea como la maya de Guatemala y Yucatán o la andina de los incas. Y, sin embargo, se detiene morosamente en el asunto, pero no —claro está— para precisar la noción rigurosa, científica de raza y elucidar su posible nexo con la génesis de la civilización. Demostrando una vez más que su auténtico temperamento no es de intelectual, de hombre de ciencia, de teoría, o como ustedes quieran decir —ya veremos cuál es su efectivo temperamento—, suplanta la genuina y científica cuestión de raza y civilización por la periodística y política del *racismo*, porque él, naturalmente, es furibundo anti-racista; furibundez y actitud que a los que no somos racistas, pero no nos fatigamos en leer su obra con la finalidad, que sería morbosa, de aguantar y recibir sobre nosotros las secreciones privadas de sus simpatías y antipatías, no nos interesa nada. Mas es tal la peregrina condición de este autor que sus transpiraciones, de puro arbitrarias, resultan a veces divertidas. Así en la coyuntura de hablarnos sobre el problema de raza y civilización. Destacaré solo algunos puntos. Primero, Toynbee sostiene no solo que no hay *una* raza superior que haya

creado *la* civilización, cosa, como he dicho, que nadie pretende, sino que afirma que la raza no tiene importancia alguna en la formación de *las* civilizaciones. A fin de demostrarlo presenta una tabla en que, de un lado, aparecen las veintiuna civilizaciones dichas, más algunas varias que añade por ser derivaciones secundarias de aquellas; y de otro, las razas cromáticas, esto es, definidas por el color de su piel, que las generaron y las sirvieron. El total de civilizaciones que resulta es de treinta y cuatro; de ellas veinticinco proceden de la raza blanca, y solo nueve de otras coloraciones; cifra nueve, de la que aún hay que restar —por ser demasiado próximas para ser contadas aparte y por ser expansiones de otra civilización anterior— la mejicana y yucateca, procedentes ambas de la maya, o viceversa, que hay discusiones sobre cuál es la que influyó en las otras, pero para el caso es igual. Quedan, pues, reducidas a siete. Lo natural sería que esta enorme diferencia numérica de siete a veinticinco a favor de la raza blanca inmutase un poco a este hombre del «método empírico»; pero no hay tal, ni repara en ello. En cambio, pocas páginas más adelante nos presenta otra tabla, porque le interesa mostrar cómo en la formación de casi todas las civilizaciones han influido varias razas y ahora no se refiere solo a su carácter cromático, o sea, por el color de su piel, sino a las que hoy distinguen los antropólogos como la nórdica, alpina, mediterránea, etc. De esa tabla resulta —leo sus palabras— que «dos civilizaciones han sido creadas por la contribución de tres razas diferentes, nueve por contribución de dos diferentes razas y diez por el esfuerzo exclusivo de una sola raza»; por tanto, «más de la mitad de las civilizaciones que ahora han emergido fueron creadas por una mezcla de razas». Por ciertas someras disquisiciones que ejecuta en poco más de seis o siete líneas, esas diez civilizaciones nacidas de una sola raza quedan reducidas a un vago número menor y entonces triunfalmente dice: «el número de civilizaciones creadas por el esfuerzo exclusivo de una sola raza resulta, pues, en todo caso, tan relativamente mínimo que esos casos representan excepciones a una *ley* prevalente—una ley para los efectos de que la génesis de las civilizaciones requiere contribuciones de más de una raza».

¿Qué les parece como síntoma de la contextura mental de un pensador? Porque noten que en esas palabras se cometen una tras otra las enormidades siguientes: primera, se habla de una ley prevalente, como si hubiera leyes científicas que no sean prevalentes; segunda: a esa ley se le admiten excepciones, cosa que no acontece con las leyes sino con las meras reglas; tercera, y sobre todo, que

quien acaba de afirmar radicalmente que las razas no tienen importancia en la formación de las civilizaciones, poco más allá proclama solemnemente nada menos que una ley histórica, según la cual lo normal es que la civilización nazca por la contribución de varias razas. Ahora bien, yo creo que intervenir varias razas en la formación de una civilización es una forma como otra cualquiera de intervenir el principio de raza en la génesis de toda civilización. Otra cosa sería como afirmar que en el *cocktail* no interviene un alcohol porque intervienen varios alcoholes.

Mas pasemos ahora al segundo punto en su modo de aclarar el origen de la civilización. Aquí Toynbee da cima a una hombrada. El racismo —que él sinonimiza con la creencia en la superioridad absoluta de una raza sobre otras—procede, según Toynbee, del protestantismo inglés. Con esto manifiesta su imparcialidad y no ser hombre que tiene pelos en la lengua. Fueron, en su entender, los protestantes ingleses los primeros en incubar la creencia de que hay un pueblo superior a los demás, elegido, y esto lo había llegado a creer plenamente Inglaterra porque había averiguado que hubo un pueblo elegido por Dios, y esta averiguación la había hecho leyendo el Antiguo Testamento. Vean por qué serie de bandazos en el billar de las ideas resulta que el antisemitismo, el antijudaísmo, que tan terribles sufrimientos ha traído para los judíos, provenía como de su fuente originaria del libro judío por excelencia, de la Torah, o Antiguo Testamento.

No repara nuestro Toynbee en que la idea de un pueblo elegido por Dios es cosa completamente distinta de la idea de raza, so pena de transferir la cuestión aun más grotescamente y suponer que Dios mismo es racista, y que si ha elegido un pueblo es porque ese pueblo es de una raza determinada.

Es curioso que a Toynbee, en cuya obra no hay una sola idea aguda, perspicaz y ni siquiera simpática y amorosa sobre su propio país —un país cuya peculiarísima manera de ser, cuya sorprendente historia constituye uno de los temas más sugestivos para cualquier inteligencia que sea intelectualmente alegre y para cualquier corazón medianamente impresionable—, sin embargo, no se le ocurra pensar que acaso las cosas pasaron de modo inverso, a saber: que porque el pueblo inglés creyó poco menos que *a nativitate* que era el pueblo superior a todos los demás, cuando vio que en el Antiguo Testamento se hablaba de un pueblo que era elegido por Dios, no dudó ni un instante de que ese pueblo era él, que Inglaterra era el auténtico Israel. Sabido es que, en efecto, durante algún tiempo, en la época

puritana, fue sumamente frecuente en Inglaterra el empleo de nombres hebreos en personas que no tenían ni una gota de sangre judía. Pero, claro está, que ni aun resuelto a ello logra Toynbee derivar sin más del Antiguo Testamento la moderna jerarquización de las razas, y entonces añade a esa primera afirmación la nueva de que los ingleses fueron también los primeros en descubrir la conciencia distanciadora entre las razas con ocasión de necesitar enfrentarse y convivir con hombres de color en sus colonias. No se ve cómo compagina esto con el hecho incuestionable de que el pueblo que primero y más extensamente recibió y adoptó el racismo—y no me refiero al de los últimos años, sino hace ochenta años, bajo el influjo de Gobineau, fue precisamente Alemania, la única nación europea que no tenía colonias. Mas ello es que, combinados el Antiguo Testamento y el olor del negro o del hindú, se origina para Toynbee el racismo; por tanto, inglés y Biblia o inglés y negro, siempre aparece primero el inglés. Un mal intencionado diría aquí que, hasta sin darse cuenta, Toynbee es tan inglés que cree al pueblo inglés elegido por Dios para inventar todo y ser el origen de todo, de lo bueno y de lo malo—hasta del racismo. Pero esto sería sobremanera injusto, porque en toda la obra de Toynbee, al menos patentemente, no hay una sola palabra de exaltación a Inglaterra. Es más, yo echo de menos en toda ella lo contrario, porque advierto un como despego hacia Inglaterra, un como desinterés hacia ella, algo muy extraño. Y aquí empieza a parecer un poco lo que el primer día anuncié a ustedes que íbamos a encontrar dentro del inglés actual si lo abríamos de arriba a abajo, algo muy extraño que, en primera aproximación —conste, solo en primera aproximación— interpretaríamos sorprendidos —por tanto no afirmo nada, pero es un efecto que en todo lector sensible tiene que producirse— como si en el fondo de este hombre comenzase a fermentar la duda de si tiene sentido seguir siendo inglés. Y como ello no puede atribuirse en ningún modo a motivos triviales ni a causas de tipo superficial y tópico, como sería, por ejemplo, estar afiliado al partido comunista o cosa pareja, y como además encontramos algo muy semejante latiendo en otros de los mejores hombres entre los ingleses de hoy, tenemos la impresión de que acabamos de rozar con el dedo uno de los hechos más delicados y acaso más decisivos de la época actual, al cual tenemos que acercarnos con escrupuloso respeto, pero a la vez resueltos a ponérnoslo en claro, porque tal vez en ese estado de espíritu latente lo que late es nada menos que el gran secreto del inmediato porvenir para todos nosotros. De ahí que no nos sea indiferente, que tengamos

que aprehenderlo. No puedo ser ahora ni más explícito ni más claro, pero téngase siempre presente que el mayor genio de Inglaterra no está en lo que piensa con el cerebro de su cabeza, por tanto, en lo que piensan sus escritores, sus pensadores y, más en general aún, en lo que dicen los ingleses, pues es sabido que el inglés ha considerado sólitamente el lenguaje como el más espléndido instrumento que el hombre posee para ocultar su propio pensamiento. El mayor genio de Inglaterra no está en el cerebro de sus cabezas, sino en otro como cerebro allá en los sótanos de su ser, donde funciona una forma extraña de inteligencia que es ya casi puro instinto o, dicho inversamente, un instinto que tiene lucideces de inteligencia. Por eso al oír o leer a un inglés no debemos quedarnos nunca en lo leído u oído, sino procurar ir detrás de ello para discriminar eso que hay detrás; lo genial del inglés es lo que mana de ese fondo casi instintivo, el cual es, por tanto, inefable y solo cabe a lo sumo adivinarlo.

Toynbee cree buena explicación del racismo esa combinación de Biblia y colonias, y para ello juzga suficiente hacer constar la diferente conducta que los pueblos católicos coloniales, como España y Portugal, que leían menos el Antiguo Testamento, han seguido con los pueblos indígenas. En efecto, en vez de exterminarlos como hicieron primero los ingleses o después distanciarlos humanamente, lo que hicieron fue unirse a ellos y crear razas mixtas. Esta contraposición es incuestionable. Pero yo no puedo reprimir la superlativa extrañeza de que Toynbee, tan sensible, y con razón, ante la tragedia atroz que representa el racismo, no tenga una sola palabra ni parezca reparar siquiera en la otra tragedia, precisamente la que se origina en la existencia numerosa de mestizos y mulatos en los países donde se da, cosa que conoce todo el que ha viajado por América y por Africa del Sur.

Si no me hubiese comprometido a exponerles en toda su esencial arquitectura la doctrina de Toynbee, me detendría aquí para hacer lo que él no ha hecho, que es contemplar por dentro esa generosa y humana conducta de los pueblos español y portugués con los pueblos indígenas y ello me llevaría en seguida y sin remedio a tener que definir la cualidad a mi parecer más básica y más patente en el hombre español, que es su peculiarísima actitud ante la vida como tal, distinta por completo de la de todos los demás pueblos occidentales.

Aquí tienen en este tema uno de aquellos faisanes de que hablé en la primera lección que habrían de salirnos revoleando a uno

y otro lado del camino, sobre los cuales me está prohibido disparar porque, en este curso ya tan avanzado, he tenido que declarar la veda. Lo único que añadiré sobre esa diferente conducta con los pueblos primitivos de los países católicos coloniales frente a la conducta de los ingleses, que tanto contrapone y subraya justamente Toynbee, es que ese lugar, como todo su libro, son un síntoma plenario y como oficial de cómo desde el comienzo de siglo ha comenzado el catolicismo a llevarle el pulso al protestantismo. Esta es una incuestionable realidad, es la pura verdad —conste así—, y lo único que convendría es que todos los demás estuviesen tan dispuestos como yo a reconocer la verdad dondequiera que se presente.

Prosigamos. Toynbee, para acabar de descubrir el fondo, según él maligno, que constituye nuestra época y avergonzar a los norteamericanos, pero, en general, a toda nuestra época, sostiene que el racismo, esa conciencia de desigualitarismo entre las castas de los hombres, era desconocida en Occidente durante la Edad Media y aún lo es hoy en algunas de sus naciones. Cierto —añade— que en la Edad Media existía una discriminación, pero no fundada en la raza, sino en la religión. ¿Está seguro Toynbee que la distancia sentida por el europeo frente al musulmán y que expresaba en términos religiosos era de hecho solo divergencia de religión y no también odio de razas? Y las periódicas matanzas de judíos durante aquellos siglos ¿estaban inspiradas exclusivamente por diferencias religiosas? Es sobremanera inverosímil que, habiendo existido en casi todas las civilizaciones ese terrible odio de razas, faltase precisamente en la nuestra y fuese menester que los ingleses se fatigasen modernamente en inventarlo. Ya es sospechoso el hecho de que casta se diga en hindú *barna*, que quiere decir color, a pesar de que hoy las castas hindúes tienen todas el mismo color y, por tanto, que se trata de modos de sentir racistas muy antiguos, cuando aún no se había teñido por igual todo el pueblo hindú.

Pero Toynbee relega hecho tan importante al final imperceptible de una nota impresa en letra casi microscópica. Y ¿por qué oculta Toynbee que durante el Imperio romano existía el antisemitismo, el antijudaísmo, exactamente y por las mismas razones que en nuestro tiempo? ¿Es que no se conoce el hecho de aquel griego de Alejandría que se encara nada menos que con Trajano y le grita: «Tú tienes tu Consejo de Estado lleno de judíos ateos», lo mismo que hoy le gritan al Gobierno de Atlee o de Truman? Señores, ¿se gana algo cuando se quiere de verdad resolver o mitigar el terrible problema de las razas planteándolo de este modo, es decir,

negando su existencia y atribuyéndolo a la invención de unos cuantos? ¿Se gana algo escribiendo sobre él con una pluma arrancada al ala donde un avestruz oculta su cabeza para no ver la realidad? Yo creo, lo repito una vez más, que quien de verdad quiere resolver un problema tiene que comenzar por verlo. No les extrañe que insista tanto en esto. Es la cuestión más constante con que vamos a encontrarnos en el inmediato futuro.

Porque justamente las personas en cuyas manos o en cuyas cabezas andan las cosas resulta que han dado en esta manía que a mí me produce carne de gallina. La cosa es muy peculiar en escritores ingleses del presente y en algunos norteamericanos, que empiezan por no reconocer el problema de que se trata. Exactamente igual va a pasar con motivo de la evidente necesidad de ir a una nueva combinación, en unidades superiores, de las naciones, y es que vamos a empezar por creer que no existen naciones y que estas las han inventado unos cuantos por entretenerse. Para echar en cara a los norteamericanos su comportamiento con los catorce o quince millones de negros —se dice oficialmente trece millones, pero, según parece, esta es la única estadística en América que no es exacta; son, por lo menos, quince millones— que usufructúan, les opone Toynbee lo siguiente: «Durante la guerra general de 1914-1918 los ciudadanos negros de los Estados Unidos que servían en el ejército americano de Francia se asombraban de la liberalidad social con que los blancos franceses trataban a los negros africanos súbditos de la República que servían en el ejército francés y cuyo nivel cultural era mucho más bajo que el del negro americano medio.»

¿No debemos nosotros asombrarnos también —como se asombraban esos negros— de que Toynbee nos diga esto como si fuese prueba de que los franceses son incapaces de sentir hacia los negros lo que muchos norteamericanos sienten? Soltar un negro en Tarascón o en Angulema (como en Quintanar de la Orden o en Daimiel) es una fiesta para el pueblo; pero si viviesen alojados establemente en Francia pongamos cinco millones de negros... veríamos lo que pasaba. Confieso —lo repito, señores— que al leer estas cosas no intento contaminar a nadie, pero sí creo mi deber reiterarles que cuando leo estas cosas se me pone la carne de gallina.

Y aquí viene el tercer punto sobre el problema raza y civilización. En la tabla primera a que me he referido hay una raza, la negra, que no ha creado ninguna civilización. Por eso dije al principio que era incuestionable e incuestionado no ser la raza, es decir,

tal o cual raza, la causa de la civilización, porque lo han sido todas las razas menos una. Y, por tanto, la verdadera cuestión es la inversa: ¿cómo es que ha habido una raza que no ha sido capaz de crear una civilización?

Entre paréntesis. El otro día, por no parecer que hacía una carga sobre Toynbee, este hombre del método empírico pero que no sabe qué hacer con un hecho como este, tan claro y que, naturalmente, no puede menos de reconocer como hecho, no dije que la teoría del conocimiento y la metodología actuales saben perfectamente que a ese método empírico le acontece lo que a los impuestos en Roma, según el famoso texto de un profesor de Salamanca, que es que empiezan por no existir. No hay método empírico en el sentido que pretende Toynbee. Toda ciencia es constructiva y la construcción es lo contrario del empirismo; por eso empirismo es lo más contrario que cabe del método. Otra cosa es el papel que tengan los hechos en la construcción de una teoría.

Pues bien, Toynbee no se entrega ante tal hecho negativo. Los negros constituyen su predilección y por eso les abre un crédito de tiempo ilimitado y, reconociendo que hasta ahora no han creado ninguna civilización, afirma que tal vez dentro de miles de años lleguen a generarla. Claro es que este hombre, que en una nota nos dice que no tiene fe en los protestantes ingleses, por lo visto la ha transportado a los negros, porque hace falta fe para afirmar lo que me acaban de oír. Y cuida mucho de no aceptar —conste—, como los más de los antropólogos actuales reconocen, a la raza negra como la más antigua de todas las humanas; por tanto, la que había tenido más tiempo a estas horas para fatigarse en inventar una civilización.

Mas rápidamente elimina Toynbee al contorno geográfico como generador del momento decisivo en el origen de la civilización. Aquí no hay, como en el caso de la raza, un movimiento político que dispare sus resortes de periodista y de predicador. La idea naturalista, de origen griego, según la cual la civilización nace en un clima y en una tierra que le son favorables, como los demás frutos de vida vegetativa, como el agucate en Cuba y la guayaba en el Brasil, es inadmisible, porque de sobra se advierte que una misma comarca ha servido de cuna a muy diversas civilizaciones. Toynbee podía haber tomado la cosa mucho más radicalmente, si no fuese por su separación absoluta entre sociedades primitivas y civilizaciones, recordando, si es que la conoce, una idea, genial por su misma sencillez, del jesuita y antropólogo francés P. Teilhard de Chardin,

el cual piensa que no obstante parecer fracasados todos los intentos para diferenciar en anatomía y en fisiología al hombre de los otros animales (1), hay un hecho simplicísimo y puramente físico que basta para hacer ver el carácter único y aparte que el hombre tiene, aun considerado solo zoológicamente, y estriba en que es la única especie capaz de habitar en todo el planeta. La idea es de una simplicidad elegantísima y de una autenticidad indiscutible. Todas las demás especies viven adscritas a un restringido «habitat», para emplear esta palabra que han dado en usar todos los biólogos, que me parece una palabra ridícula tomada del alemán, el cual no hace sino emplear torpemente un vocablo latino. Pues bien, el gorila vive en el trópico, pero sucumbe en Groenlandia; el hombre, en cambio, puede vivir a sus anchas y se las arregla para estar tan ricamente en uno y otro paraje.

Pero Toynbee, al cortar la continuidad con la vida primitiva, no puede beneficiarse de una idea como la del P. Teilhard, ni puede explicarse de un modo empírico, como nos había prometido, la génesis de las civilizaciones. Su idea es esta: el brote incomparable *sui generis* que llama civilización originaria supone que un pueblo, hasta cierta fecha mantenido en la vida estática de la sociedad primitiva, se dispara de pronto con una energía de movimiento creador. Esto supone, a su vez, un nuevo hecho que haya causado ese cambio y este nuevo hecho no puede ser sino un cambio desfavorable en el contorno geográfico, lo que rompe la adaptación estabilizada, estática en que vivía y le obliga a comportarse de diferente manera, a saber: la mayor parte de los pueblos, ante una situación así, no reaccionan enérgicamente; al contrario, se entregan y entonces sucumben o, por lo menos, degeneran. Así acontece con todos los pueblos primitivos actuales, que arrastran su existencia decadente, declinante todavía en nuestros días. Pero otros, esos seis que antes nombramos, aceptaron enérgicamente el reto, el desafío, el obstáculo, la dificultad; en suma, lo que Toynbee llama *challenge* con los innumerables sentidos que contiene esta palabra en inglés. Aceptaron ese reto, obstáculo o dificultad y *respondieron* con vivacidad creadora.

La génesis de una civilización humana original no es, pues, sino

(1) Me refiero al tiempo en que el P. Teilhard trabajaba en esto, hace más de treinta años; luego he sabido que ha estado últimamente en China, donde ha pasado grandes peligros, y es de advertir que esta idea a que me refiero se halla determinada en una obra que no ha podido todavía publicarse. [Véase P. Theilhard de Chardin: *El fenómeno humano*, R. de O., Madrid, 1960.]

un caso prototípico del fenómeno fundamental de toda la historia típicamente humana: la categoría o relación reto y respuesta, obstáculo y reacción, *challenge* y *response*. Esta categoría muestra bien clara y visiblemente que la víscera de la historia es un drama. La historia humana solo tiene vísceras dramáticas; si se quiere llamarlas así, trágicas. Lo cómico, el humorismo, no son nunca viscerales; florecen solo en lo externo, en lo cutáneo, y esto no es menoscabarlos, sino simplemente situarlos. Ninguna realidad es por sí misma cómica; cómico solo puede ser su aspecto, su manifestación, su exteriorización. De aquí lo extraña y azorante que me resultaba la observación hecha por mí hace algunas lecciones, quejándome, de paso, de que los lingüistas no hayan reparado más en la frecuencia con que los hombres en sus lenguajes y vocabularios emplean palabras que hacen burla de sus propias vísceras.

La idea, pues, de que el contorno físico engendra la civilización —pero no directamente, no por ser favorable, sino al revés, precisamente porque se torna de pronto desfavorable y hostil y plantea un problema al hombre— me parece una idea excelente que había yo enunciado muchos años antes de que apareciese la obra de Toynbee, como en la próxima lección veremos. Pero esa idea no es empírica; es todo lo contrario, es una hipótesis, y toda hipótesis es una construcción, y por eso es auténtica ciencia, por eso es auténtica teoría. Las ideas, en cuanto merecen este exigente nombre de ideas, no son nunca mera recepción de presuntas realidades, sino que son construcciones de posibilidades; por tanto, puras imaginaciones nuestras o ideas puras, según averiguó hace veinticuatro siglos, de una vez para siempre, Platón de Atenas, hijo de Aristón; averiguación que, a mi entender, es, sin comparación posible con ningún otro, el descubrimiento más sublime y eficaz que se ha hecho hasta ahora en el planeta que habitamos y que hoy más que nunca constituye el alfa y omega de todo ejercicio científico.

Y perdonen ustedes esta fuga de gas filosófico que no he podido reprimir.

Toynbee supone, arbitrariamente, que hace siete mil años no habitaba aún en el valle del Nilo ningún hombre, porque era una manigua pantanosa, obstruida por marañas de plantas fluviales, papiros, cañaverales, y llena de fieras, cocodrilos, hipopótamos, jabalíes, leopardos, elefantes y una nube de aves acuáticas, representándose un paisaje muy parecido al que hoy existe más abajo de Egipto, en el río de las Gacelas, descrito maravillosamente por Schweinfurt, que hizo el descubrimiento de esta región allá por el

año 1850 y que compuso uno de los libros de viajes más sabrosos que existen; fue, además, el primer europeo que se encontró con un pigmeo. He querido varias veces intentar que se tradujese este libro, pero he tenido que retener mi propósito.

Pues bien, según Toynbee, las tribus camíticas, que fueron luego los egipcios, vivían en las mesetas a uno y otro lado del río, en estepas herbosas, con árboles repartidos aquí y allá, donde era fácil y abundante la caza de fieras. Era esa estepa un paraíso. Era el paraíso porque, como hace notar Toynbee, paraíso —en griego, *parádeisos*— es palabra persa que significa, según él, ese paisaje, esa región natural de altas hierbas y de árboles no espesamente reunidos, sino repartidos aquí y allá; en suma, lo que los geógrafos llaman «la estepa», según tengo entendido. Padece Toynbee, según vamos a ver y como tantas veces, un ligero error, porque la palabra *parádeisos* (es, en efecto, como la pronunciaban los griegos) era palabra persa, pero el verdadero significado no es el de «estepa», sino que es un «jardín», por tanto, lugar de flores, pero donde hay, además, árboles frutales. Es, por lo visto, característico de ciertas altiplanicies crear, como lugar de solaz, esta combinación de jardín de flores y huerto de frutales. Al menos eso es lo que ha sido el más puro, típico y tradicional jardín o huerto castellano. Que es lo que se llama, en el sentido exacto de la palabra, con bellísima palabra, «vergel». Lo que hago constar porque me da pena que esta espléndida voz vaya perdiéndose de uso o, cuando se usa, no se le dé su auténtico significado. Vergel es un jardín de flores junto con un huerto de frutales.

Pues bien, así las cosas, de pronto el clima cambia, toda la región comienza a desecarse, tornándose la estepa llena de hierbas en los áridos y atroces desiertos actuales, que son el desierto líbico al Oeste y el arábigo al Este. Murieron entonces o huyeron ante la inanición los animales y frente a este cambio una parte de aquellas tribus se resolvió a descender al valle para aprovechar la vena del Nilo. Otra parte, en cambio, no se resolvió a ello, sino que siguió la línea de menor resistencia, es decir, emigró hacia el Sur, adonde no había llegado la desecación, para poder continuar sin la menor variación su vida petrificada de sociedad primitiva que prosigue todavía su existencia elemental. Pero los primeros, los que aceptaron aquel reto climatológico perturbador del equilibrio que había sido su vida en la existencia estática de su sociedad primitiva, reaccionaron creando nuevas formas de vida, las cuales, como reclamaban mayores esfuerzos, representaban, a su vez, nuevo reto. Y esto es lo que fue la civilización egipcia.

Con los sumerios acontece lo propio, según Toynbee, en las márgenes del Eufrates, como fundadores de la civilización mesopotámica, y con los sínicos o primeros chinos en las riberas del río Amarillo. A estos pueblos los ve luchar con el nuevo escenario geográfico. Drenan los pantanos, canalizan las aguas, destruyen las alimañas y ordenan la labor de los campos. Por tanto, al modificarlo crearon para sí un contorno geográfico artificial. Con esta hipótesis, Toynbee no hace sino apoyarse en los estudios hechos por el norteamericano Huntington, que ha dedicado su vida a estudiar minuciosamente la posible relación entre clima y civilización. Su libro, que lleva por título *Civilización y clima*, es en su género excelente, nutrido de hechos y razonamientos y de agradable lectura. Por eso, hace años, tuve empeño en que se publicase en español, pero, como tantas veces me ha acontecido, después de logrado he sufrido la desilusión de que casi nadie lo ha leído en nuestro país.

Huntington sostiene que el clima terráqueo experimenta pulsaciones de cambio de larga periodicidad, pero no tanto que no puedan percibirse dentro de la cronología histórica. Hay épocas diluviales y épocas de sequía y cada uno de estos cambios significa tremendas sacudidas para el hombre. Los grandes y patéticos acontecimientos decantan siempre en grandes mitos como, por ejemplo, el del diluvio. Sorprende que no haya un mito de las mismas dimensiones que sea el mito de la sequía, como no se entienda por tal, en el mismo libro del Antiguo Testamento, la vida errante por la sequedad del desierto y el milagro de la peña, de la cual extrae agua Moisés.

En esta teoría de Huntington es donde Toynbee pone la turbina de su idea «reto-respuesta» y cree así explicar el origen de estas tres primeras civilizaciones. Pero este cambio de clima no está ya claro en el origen de la civilización maya en el junco guatemalteco. No sé por qué la palabra inglesa *jungle* se traduce, por ejemplo, en el título de un famoso libro de Kipling, por «tierras vírgenes», cuando tenemos desde el siglo XVI la palabra «junco», tan castiza a pesar de que está ausente en el Diccionario académico. Menos diáfana es aún esa teoría respecto a la génesis de la civilización inca o andina, que tiene lugar en las pavorosas y desoladas altitudes de los Andes, cuando no se conoce ningún grave cambio climático en aquella época. En cambio, lo que sí aparece en todas esas génesis de civilizaciones es que ciertos pueblos habían llegado ya, previamente, en su tratamiento de la planta y la tierra a un grado de perfección que merece de sobra el nobilísimo nombre de agricultura. En el caso de

la civilización maya la cosa tiene carácter oficial y formal. Es sabido que los mayas descienden de las sierras guatemaltecas y hondureñas al llano, *porque* habían inventado ya el cultivo del maíz, que de allí se va a irradiar a todo el continente americano, llegando a ser, como lo sigue siendo, el alimento principal de buena parte de otros continentes. La civilización maya entera gira en torno a la idea del maíz; por tanto, preexistía ya esa civilización. Todo hace pensar, asimismo, que los egipcios, esos habitantes de la estepa, de la meseta, antes de descender al valle del Nilo pudieron aceptar el reto de la sequía porque ya eran de sobra buenos labradores y se sentían capaces de poner orden en los pantanos del valle nilótico cuando sus estepas se convirtieron en el atroz desierto líbico. «Los bosques se domestican con el arado», dice el gran lord Bacon. En efecto, la agricultura es quien hace posible esa respuesta; es decir, no fue el origen de una civilización, sino que precedió a la civilización. Si tiene sentido distinguir entre sociedad primitiva y vida civilizada o culta será para reconocer que el origen de la cultura es la agricultura, con lo cual se devuelve a esa palabra su sentido etimológico. Sabido es que fue nuestro Vives el primero en emplear la palabra «cultura» en el sentido actual, haciendo de la labranza campesina metáfora para decir *cultura animi*, es decir, cultivo del espíritu. Tendríamos, pues, que egipcios y sumerios no crearon sus civilizaciones como respuesta al reto de un cambio climático, sino que pudieron aceptar este porque estaban ya de antemano civilizados. En el caso de los sumerios la cosa es menos cuestionable porque no eran habitantes autóctonos de la comarca próxima al Eufrates, sino que eran recién llegados, gentes que venían de muy lejos —tal vez de la región entre Transcaucasia, el mar Caspio, Altai y Pamir— y llegaron aportando ya una civilización, inclusive tal vez la escritura; no comprendo por qué Toynbee calla esto que es fundamental.

La hipótesis de Toynbee, violentada ya en el caso de los mayas y los andinos, resulta acrobática cuando se trata de aplicarla a la civilización egea, que surge en la isla de Creta, la más distante de las costas occidentales y restantes islas. ¿Cómo se explica, pues, esto? Toynbee, que, como siempre, no cede ante los hechos, afirmará audazmente que los cretenses —cosa que nadie se había atrevido a sostener— son tribus camíticas de Africa, como las egipcias, que respondieron al reto de la desecación de una manera más original, aceptando un nuevo reto: el que les presentaba el mar. Respondieron lanzándose al mar. Cosa que no se comprende; no se ven las ventajas que podía tener para ellos una isla que en abso-

luto desconocían. Suponer esto implicaría que como antes dije que los egipcios, antes de ser egipcios y bajar al Nilo, eran ya grandes agricultores, los futuros cretenses fueron también grandes marineros mientras vivían en Africa; es decir, que también tenían ya su civilización. Pero de nada de ello hay apariencia alguna.

En la próxima lección tocaré todavía, en algún punto de detalle, esta tesis sobre el origen de las civilizaciones según Toynbee. Pero ahora reclamarán, y con razón, que yo exprese claramente cuál es mi juicio sobre esta doctrina de Toynbee; porque, en efecto, por un lado la he aplaudido, cosa que hasta ahora no ha sido frecuente en mí ante las ideas de Toynbee —probablemente seré más manso ante la parte que resta por exponer—; pero si le he aplaudido por un lado, resulta que por otro me he entretenido en porfirizar su doctrina —para usar la buena palabra de nuestros boticarios— con una crítica relativamente minuciosa.

Hagamos, pues, balance. He aplaudido su idea de que el principio dinámico de la historia humana es, en efecto, algo así como reto y respuesta; pero he criticado su empleo precisamente como explicación de la génesis de las civilizaciones, y ello, primero, porque los hechos lo rechazan en sentido de que no ha habido en la mayor parte de los casos ese cambio súbito en el contorno geográfico; segundo, porque aun en el caso, como Egipto, en que debió de haberlo, los pueblos que respondieron a ese reto respondieron porque ya poseían en una buena dosis eso que Toynbee llama civilización; tercero, consecuentemente, porque me parece inaceptable el planteamiento mismo del problema basado en suponer que la civilización es algo *toto caelo* distinto de la vida primitiva; cuarto, porque, como en seguida vamos a ver, el dinamismo reto-respuesta es permanente y congénito de la vida humana y es inadmisible suponer que no actuaba ya y actúa en la vida de las sociedades primitivas.

Toynbee imagina que estas representan un estado de equilibrio entre el hombre y su medio. Pero luego resulta que también la civilización consiste en que, ante la mutación del medio, el hombre crea un nuevo equilibrio. Como casi siempre, acaba por tropezar con su propia idea. Es gravemente erróneo, más aún, obtura por completo la comprensión de la historia y de los destinos humanos creer que ha existido nunca un estado de equilibrio en su vivir. Tal equilibrio es utópico y solo cabría hablar de un más o un menos de desequilibrio. El hombre es un animal esencialmente desequilibrado que, sin embargo, existe; lo cual quiere decir que no es propiamente un animal: cuyo existir es siempre equilibrio, o si no,

es dejar de existir, sucumbir. A esta paradójica condición de constitutivo desequilibrio debe el hombre toda su gracia y toda su desgracia, toda su miseria y todo su esplendor. Por eso es preciso representarse el origen del hombre en una imagen lo más antidarwiniana que cabe, la cual no puede consistir, como piensan ingenua y tozudamente en los seminarios, en separar radicalmente al hombre del animal, cosa sobremanera insensata, sin agudeza y sin coraje intelectual para tomar el problema por los cuernos, sino más bien como un animal que escapa a la animalidad, que se evade o se fuga de ella. El hombre representa, frente a todo darwinismo, el triunfo de un animal inadaptado e inadaptable. Sin duda logra constantemente adaptaciones parciales, pero cada una le sirve para una nueva adaptación. Mas un animal a la vez inadaptado y pervivente es, desde el punto de vista zoológico, un animal enfermo. Por eso, sin tomarlo ahora como teoría formal, antes bien, solamente como mito antidarwiniano —aunque evolucionista— que, a fuer de mito, pretende solo orientar nuestra intuición de cómo pudieron pasar las cosas, podemos biológicamente imaginar el origen humano así:

La especie humana, según una buena porción de zoólogos actuales, es mucho más antigua que todos los pitecos. Según esto, más bien parece que el mono desciende del hombre. Desde lo zoológico, veamos un ejemplo: la línea de evolución del traslado de los ojos a la situación frontal: ello da al mono su carácter simiesco. Si van ustedes al Museo del Prado, al entrar en la sala donde están los retratos del Greco verán que uno de ellos, un retrato pequeño de un hombre con una barba más aguzada que lo que es sólito en el Greco, de pelo y barba casi blancos, con aspecto, no ya de buena persona, sino de cuitado, tiene los ojos completamente en el plano frontal, lo que da al hombre un aspecto francamente simiesco; es una impresión que da al pobre hombre —no se sabe quién era— un aspecto de imbécil. Pues bien, esa especie más antigua que la de los pitecos era una especie enferma. Imaginemos, pues, el hombre como un animal enfermo de una enfermedad que *simbólicamente* llamo paludismo, porque vivía sobre pantanos infestados. Y esa enfermedad, que no logró destruir la especie, le causó una intoxicación que produjo en él una hiperfunción cerebral; esta origina una consiguiente hipertrofia de los órganos cerebrales que trajo consigo, a su vez, un grado mayor de hiperfunción mental —cuyo resultado fue que el hombre se llenó de imágenes, de fantasías— en que, como es sabido, aun los animales superiores son tan pobres; es decir, que se encontró dentro *con* todo un mundo imaginario, por tanto, con

un mundo interior de que el animal carece, un mundo interior frente, aparte y contra el mundo exterior. Y he aquí que, desde entonces, esa última bestia que es el primer hombre tiene que vivir, a la vez, en dos mundos —el de dentro y el de fuera—, por tanto, irremediablemente y para siempre, inadaptado, desequilibrado; esta es su gloria, esta es su angustia. El hombre es el animal fantástico; nació de la fantasía, es hijo de «la loca de la casa». Y la historia universal es el esfuerzo gigantesco y milenario de ir poniendo orden en esa desaforada, anti-animal fantasía. Lo que llamamos razón no es sino fantasía puesta en forma. ¿Hay en el mundo nada más fantástico que lo más racional? ¿Hay nada más fantástico que el punto matemático y la línea infinita y, en general, toda la matemática y toda la física? ¿Hay fantasía más fantástica que eso que llamamos «justicia» y eso otro que llamamos «felicidad»? Vemos, pues, que aun desde el punto de vista zoológico, que es el menos interesante, y que no es —conste— el decisivo, un ser de condición tal no puede nunca lograr un auténtico equilibrio, y vemos también lo que diferencia radicalmente la idea de reto-respuesta en Toynbee y la que, a mi juicio, constituye efectivamente la vida humana; a saber: que ningún contorno ni cambio de contorno puede por sí mismo ser calificado de obstáculo, dificultad y reto para el hombre, sino que siempre —el próximo día citaré algunos casos— la dificultad es relativa a los proyectos que el hombre crea en su fantasía, a lo que suele llamarse sus ideales; en suma, a lo que el hombre quiera ser. Esto nos proporciona una idea de reto y respuesta mucho más decisiva y honda que la meramente anecdótica, adventicia y accidental que Toynbee nos propone. A su luz nos aparece la vida humana íntegra, como lo que es en permanencia: un dramático enfronte y contienda del hombre con el mundo, y no un mero desajuste ocasional que se produce en algunos momentos.

El próximo día contemplaremos esto desde un punto de vista mucho más fundamental y previo a toda zoología, el cual, solo vislumbrado por mí poco después de mis veinte años, me hizo ya escribir entonces que lo más valioso en el hombre es su eterno y como divino descontento; descontento que es una especie de amor sin amado y un como dolor que sentimos en miembros que no tenemos. El hombre es el único ser que echa de menos lo que nunca ha tenido. Y el conjunto de lo que echamos de menos sin haberlo tenido nunca es lo que llamamos felicidad. De aquí podría partir una meditación de la felicidad, un análisis de esa extraña condición que hace del hombre el único ser infeliz precisamente porque necesita ser feliz. Esto es: porque necesita ser lo que no es.

XI

Las beaterías de Mr. Toynbee y el «numantismo» de Inglaterra.—Continúa «reto y respuesta».—Los principios generales y su complemento.—Dos teoremas.—La «indefinición» del ser humano.—Facilidades y dificultades.— La realidad radical.—Técnica y felicidad.

SEÑORES, hice constar en la lección anterior que la categoría «reto-respuesta», como ecuación de la energía en el sistema de la historia, me parecía una excelentísima idea de Toynbee, que, además, ha acertado a exponerla con sumo tino; pero a la vez me opuse a su manera de entenderla y aplicarla, porque es insuficiente. Toynbee no la ve ni la piensa en su auténtica radicalidad. Nos la presenta funcionando solo con ocasión de algún accidente muy importante, pero accidente que a veces sobreviene en situaciones que de cuando en cuando se producen en la historia; cuando en verdad esa relación de reto del contorno y respuesta a él es la situación en permanencia constitutiva del hombre, porque es la sustancia misma de la vida humana, por lo menos en su sentido intramundano. Toynbee no lo ve, porque no es filósofo. No se lanza al alta mar de los principios últimos; su navegación es puro cabotaje, y esto es mala cosa, porque lanzarse al alta mar de los principios, hacer filosofía, es una tarea siempre problemática, siempre en buena porción fracasada, pero es siempre necesaria y siempre ineludible.

Vimos que su idea falla al querer explicar el problema particular de cómo nacen las civilizaciones originarias. Verdad es que Toynbee se plantea tan abruptamente el problema que quiere que a la fuerza le coja el toro. No puede llanamente resolverlo y tiene que emplear la más extraña indocilidad ante los hechos. En algunas citas que aduje, sobre su discusión del racismo, pudieron ver la arbitrariedad y hasta la puerilidad de esta su resistencia ante los hechos y la ligereza de sus razonamientos. Por cierto que al exponerles el pensamiento de Toynbee, según el cual el racismo procede de que los protestantes ingleses reaccionaron con él al encon-

trar los hombres de color en sus colonias, y oponer esta conducta con la seguida por los pueblos español y portugués, olvidé manifestar mi extrañeza de que Toynbee calle o ignore el hecho de que la palabra *raza* procede precisamente de las lenguas española y portuguesa, tal vez originariamente de la portuguesa, y de ella ha irradiado a todas las demás. Pero con ello y con cuanto el otro día dije ni tenía ni tengo el menor empeño en demostrar que míster Toynbee no tiene razón, porque se trata de deslices tan abultados en torno al manejo de los conceptos que no merecería la pena de haberles hecho reparar en ello. Mi operación crítica se proponía, inversamente, hacer ver de una manera concreta y no en modo vagoroso cómo precisamente míster Toynbee *no pretende tener razón*, pues, a pesar de su cuantioso saber, al que rindo sin limitación alguna todo el merecido homenaje, no es últimamente un hombre de razón, de ciencia, de teoría. Es un hombre que cree con fe de carbonero en ciertas cosas filantrópicas que culminan en un extraño misticismo de la historia; y que cree porque sí, como se cree siempre. Eso es lo propio del *habitus creditivus* de que hablan los teólogos, lo cual está muy bien, pero no tiene nada que ver con teorizar, con pensar en vista de los hechos y de las razones. Aquí no se discute el talento de Toynbee, que es grande; de otro modo no tendría sentido que le dedicáramos tanta atención. Lo que hacemos es caer en la cuenta de que su talento es otro que el previsto y que el comienzo de su obra nos prometía. No es talento de ciencia, sino de creencia, de fe cerrada, y esto segrega aquel misticismo histórico que algunos llaman consideraciones éticas de la historia; lo cual también estará muy bien siempre que no incluya como condición de sí mismo que el historiador renuncie previamente a enterarse de lo que, en efecto, ha pasado y pasa en el mundo. Ese eticismo de pedagogo y predicador, que a algunos encanta, lleva a míster Toynbee por lo pronto a que su idea y su actitud será todo lo que se quiera, pero no es esclarecedora y de ello parece que se trataba, es decir, de alumbrar una lucecita en nuestros oscuros destinos. Mas, en vez de ello, lo que consigue es que míster Toynbee escriba frases que comienzan como esta: «El militarista Lugalzaggizi» (al oír esto ustedes presumirán que es este hombre algún personaje de estos últimos años o a lo menos de los últimos siglos y de quien se tienen noticias suficientes para poder calar los inmundos y crueles manejos que nos permitan tacharle de militarista). Pero seguimos leyendo y hallamos esto: «El militarista Lugalzaggizi, sumerio de Uruk, dominaba en 2677 antes de Cristo...» ¡Diablo!, nos decimos, ¿cómo sabe Toynbee que este

personaje era un militarista cuando apenas se tiene noticia de su persona, y gracias a las gracias que se conozca su existencia? A estos extremos lleva ese pedagogismo, ese predicadorismo fuera de lugar que, claro está, no nos permite podernos entender bien con quien lo ejercita. Porque qué sacamos con que míster Toynbee llame a Lugalzaggizi militarista y añada que es un sumerio tirano de Uruk, empleando esta palabra «tirano» a sabiendas de que tiene mala Prensa desde hace bastante tiempo, a pesar de saber, como sabe muy bien, que en todas las civilizaciones mesopotámicas no hubo jamás tiranía y que la palabra y la cosa «tirano» es un fenómeno específico del mundo egeo y helénico. La palabra tirano es griega, pero de origen prehelénico: y la cosa, la institución «tiranía» fue una de las que han creado no pocas de las más admirables cosas que se han hecho en la humanidad. Por ejemplo, en Atenas, que es la amada de míster Toynbee, las obras del tirano Pisístrato, el cual con perfecta conciencia y deliberación tuvo la idea genial de hacer algo que jamás se había hecho en el planeta: crear una *paideia*, cultura; esa cultura que tan beatamente adoran y a la que rinden culto míster Toynbee y sus compañeros los profesores de Oxford. Por tanto, ese eticismo y ese pedagogismo y ese predicadorismo que a algunos parece una maravilla, a mí me parece: primero, un poco ridículo; segundo, un poco insolente, y tercero, un mucho calamitoso porque es el medio más seguro para contribuir a que los hombres continúen mordiéndose la nuez los unos a los otros; pues una arbitrariedad, como es esa opinión, solo puede provocar una arbitrariedad contrapuesta, y las arbitrariedades son torpes secreciones que se producen en el cerebro, en la cabeza, pero descienden muy pronto a los puños, de donde pudiera acontecer que a la postre fuese míster Toynbee quien resulte el verdadero militarista y no el pobre tirano de Uruk que vivió hace cinco mil años.

Estas beaterías y este eticismo tan inoportuno dan ganas de contar el consabido cuento del monaguillo que no sabía ayudar a misa y cuando el sacerdote pronunciaba sus expresiones rituales respondía invariablemente: «Bendito y alabado sea el Santísimo Sacramento.» Hasta que, cansado de ello, el sacerdote se volvió y le dijo: «Niño, eso es muy bueno pero no viene al caso.»

Pero este modo intelectual de míster Toynbee y de otros ingleses escritores actuales sí nos importa a ustedes y a mí. Nos importa porque míster Toynbee es un hombre muy influyente en la política internacional inglesa, porque es un escritor de los más representativos de Inglaterra, porque Inglaterra ejerce un enorme influjo

sobre lo que está pasando en la tierra y porque, como el primer día dije, bien que sin fundarlo y solo como reserva que por mi parte necesitaba hacer y ahora reitero, porque creo ser de gran conveniencia para todos que Inglaterra siga ejerciendo ese influjo sobre los destinos del mundo.

Si Inglaterra no estuviese llamada a seguir ejerciendo esa decisiva influencia podríamos desatender la cuestión. Si, por otra parte, sus intelectuales estuviesen en forma, tampoco deberíamos sentir preocupación. Lo preocupador es que se dan las dos cosas juntas: la virtualidad potentísima de Inglaterra y la inquietante insolidez de muchos de sus intelectuales. La coexistencia de las dos cosas, de lo bueno y de lo menos bueno, es lo que nos recomienda guardar el alerta, el «¡guarda, Pablo!» que pronuncié en mi primera lección. En cuanto a esa potencialidad inglesa sospecho que andan despistados los que por no entender de historia ignoran que en ella una misma realidad puede adoptar los aspectos más diversos, incluso algunos que, en cuanto aspectos, son contradictorios.

No es en este curso mi misión ni mi papel entrar de lleno en el asunto. Por otra parte, después de cuanto me han oído no creo que puedan ustedes considerarme como anglófilo. Creo no ser «filo» ni «fobo» de nada, y ello no por alguna admirable virtud, sino simplemente porque no me divierte. Las filias y las fobias todas me aburren desesperadamente, como una novela de Ricardo León. Pues bien, sin pretender, menos en esto que en ninguna otra cosa, imprimir sobre nadie mi opinión, voy a manifestarla con la brevedad posible porque se trata de un asunto grave para nuestras existencias y que va conexo con el problema científico del mundo. Pienso, en efecto, señores, que lo más grande en el sentido de lo más valioso que ahora acontece en el mundo es lo mal que están comiendo los ingleses, y como los ingleses han comido siempre mal, en el sentido del arte culinario, sortearé el equívoco precisando que me refiero a su escasa nutrición y a la mala calidad de muchos de sus alimentos, pues algunos otros siguen siendo excelentes. Esto es, a mi juicio, lo más prodigioso humanamente que está ahora aconteciendo, porque no hay duda de que los ingleses podrían a estas horas estar comiendo aproximadamente lo mismo que antes, pero, claro está, a costa del futuro, poniendo en riesgo el porvenir económico y, en general, histórico de su nación a fuerza de trampas y de remiendos, comiéndose, en suma, la gallina de los huevos de oro. En vez de esto, que los individuos que integran el pueblo inglés, sin defección alguna de cuantía perceptible, hayan aceptado

escrupulosamente rebajar de pronto y en seco su nivel de vida, restringir en grado casi intolerable su cotidiana existencia, sin presión inusitada de su Gobierno, y ello no con la perspectiva, promesa o esperanza de que este sacrificio va a devolver a Inglaterra su preponderancia imperativa sobre el mundo, sino simplemente por la convicción de que es ineludible para atravesar la crudeza de los tiempos y salvar a la comunidad inglesa, en la pureza de su estilo, más allá de ellos; esta resolución de espontánea y resuelta solidaridad nacional me parece que es uno de los ejemplos más raros que haya habido en la historia, es algo que podría llamarse *numantismo en frío* para darle un magnífico nombre ibérico.

No contradice esto que acabo de decir lo sugerido por mí el otro día cuando hablaba de que, en primera aproximación, nos parecía poder diagnosticar en el fondo de ciertas almas inglesas de las más destacadas un extraño sentimiento que fuera como si empezasen a dudar de si tiene sentido ser inglés. No hay tal contradicción; es lo mismo que lo que acabo de decir, pues significa que los ingleses empiezan o empezaron hace tiempo —luego haré referencia a un antiguo escrito mío en que lo anunciaba— a creer que Inglaterra no podría seguir siendo tal y como era, que precisamente para poder salvar la existencia de lo inglés era menester cambiar por completo de forma y actitudes y, en ese sentido, dejaba de ser inglés el inglés tradicional.

Que encima de ese comportamiento con que el pueblo inglés *cree* ajustarse a la situación exterior le quede suplemento de energía para, a la vez, ocuparse en realizar una transformación completa de su estructura social —sobre la cual, para no confundir las cosas, vamos a suspender momentáneamente nuestro juicio porque no interesa a lo que ahora estamos diciendo— una transformación con la cual *creen* a su vez ajustar su cuerpo social a las necesidades *interiores* que la evolución de los tiempos ha traído a la asociación inglesa, revela todo ello que nos encontramos en presencia de uno de los grandes hechos históricos; que tiene de gran hecho histórico el síntoma más característico y es presentar una figura completamente nueva, no ser remedo ni repetición de gestos sabidos y tópicos. Cuando un pueblo hace esto, señores, es que está en plena forma, forma que es nueva y, *por eso*, plena, y cuando un pueblo está en plena forma tiene las máximas garantías para salvarse. Ellas, es cierto, no aseguran el éxito porque nada humano es seguro y menos en una coyuntura como a la que en el presente han llegado los destinos universales, pero no se confunda la circunstancia mun-

dial dentro de la que Inglaterra se encuentra —que es, en efecto, dificilísima— con el estado mismo del pueblo inglés unido en su propio ser; grandes navegantes, los ingleses, una vez más, se han ceñido al viento y van de bolina.

Yo casi me atrevería a afirmar que en cuanto a su temple colectivo están hoy los ingleses tan en forma como pudieron estarlo en la fecha de Waterloo, si no temiera equivocarme, porque no vaya a resultar que lo están aún hoy mucho más. Lo que era mejor entonces era el mundo, la circunstancia para Inglaterra; y con ello me refiero no solo a lo externo, sino a lo que internamente sufre la sociedad inglesa por hallarse, como todos los pueblos hoy, dentro de un mundo afectado por la más radical crisis. Por ello, mientras la inspiración y el temple ingleses están en plena forma, no lo están sus intelectuales ni lo están sus mismas instituciones, como vamos a ver en los tres o cuatro años próximos.

Comprenderán que no voy ahora a desarrollar ni explicar lo que acabo de decir, aunque no me costaría ningún trabajo. Solo me falta para ello el tiempo y la oportunidad. Este hecho fue previsto por mí hace mucho tiempo, es decir, el temple actual de Inglaterra, pues para mí, como para cualquier aficionado a humanidades como yo, no era difícil vislumbrar que estaba fermentando por los años veinte de este siglo; como pueden ustedes comprobar leyendo o releyendo *ahora* en el «Epílogo para ingleses», publicado en Inglaterra en 1937 y adjuntado después a mi libro *La rebelión de las masas*, los párrafos dedicados a la constitución del tercer Imperio británico; adviertan que aquel estudio mío llevaba la finalidad de prevenir la actitud de Inglaterra frente a la situación de la guerra española, lo cual me quitaba libertad plena de decir. Por tanto, leyendo con atención entre líneas hallarán que ese tercer Imperio ha sido forjado a base de un pesimismo metódico, porque ya entonces los ingleses preveían que no habría franquía de horizontes para la Inglaterra tradicional y que no había más remedio que hacer lo inverso que han hecho en los dos últimos siglos, a saber: retirarse poco a poco de su preponderancia imperativa.

Nada de todo ello quiere decir que me parezca bien la retención de Gibraltar. Antes al contrario, si hubiera cabido ejecutar aquel prohibido desarrollo yo habría mostrado cómo esa retención, es decir, el hecho de que Inglaterra a estas horas no haya hallado aún el comienzo de las vías para rectificarla, desentona por completo con lo que a mi juicio caracteriza el estilo íntimo del hombre inglés actual. Y conste que si me he dejado ir a esta expansión ha sido porque,

habiendo mostrado en todo el tiempo anterior que no me muerdo la lengua para hablar de los ingleses, corría el riesgo de causar en algunos desorientación en materia grave. No lo he hecho, pues, por gusto, sino por deber, porque ello me ha robado más de un cuarto de hora de tiempo a mi lección y ustedes no imaginan la angustia que siento al encontrarme en la undécima lección y ver que no podré cumplir el programa que me había propuesto.

Volvamos, pues, a nuestro camino. Decía que la idea y la fórmula «reto-respuesta» me parece magnífica, pero que Toynbee la disminuye al referirla solo a ciertas situaciones gruesamente melodramáticas, como es, por ejemplo, el origen abrupto de las civilizaciones primerizas. Resultaría que con ocasión de un determinado cambio climático, en el caso una determinada desecación, habría el hombre estrenado por primera vez una capacidad para responder al reto del contorno, que antes no había nunca manifestado poseer, como si en los decenios y decenios de miles de años anteriores al 7000 antes de Cristo los hombres no las hubiesen visto de todos los colores y no hubiesen tenido que reaccionar ante muchas desecaciones y, además, a diluvios. Pues no sé por qué míster Toynbee concede a la sequía el privilegio de estimular al hombre a la civilización y no explica el origen de ninguna por el diluvio, cuando en la más vieja tradición de los semitas que habitaban en el Próximo y Medio Oriente, antes aún que los sumerios, creadores de la primera civilización, según Toynbee, en esa tradición perdura el recuerdo de un gran diluvio y de un grupo de hombres que reacciona ante él, dirigidos por un personaje a quien llamaban Atrachasis o Utuapistin, que quiere decir «el ingeniosísimo»; por tanto, exactamente lo mismo que significa, como vimos, en griego Sísyfo; por tanto, el prototipo de un héroe de civilización, de un héroe civilizador, como fue el que los hebreos llamaron Noé, el cual se salvó en una nave con sus familiares, seguidores y algunos animales y soltó aves para averiguar si las aguas habían cedido: la paloma, la golondrina, el cuervo. Por consiguiente, algo que representa un profundo recuerdo inscrito en el alma de estos pueblos. Tradición vetustísima de que se observan relaciones babilónicas anteriores en muchos siglos a la época de Moisés, lo cual no quiere decir, conste, que, por fuerza, la narración bíblica tenga que proceder de esta tradición sumerio-acadia, pues es esta una cuestión que, desde un punto de vista científico, sigue aún en litigio (1).

(1) Cuando el otro día aludí al mito del diluvio me refería, claro está, a esta tradición sumerio-acadia, que era de lo que hablábamos. Sobre que lla-

Vimos la falla del «reto-respuesta» como fundamento de las civilizaciones primerizas, aun en el caso de egipcios y sumerios. Por cierto que al referirme a estas últimas olvidé hacer notar cómo es aún más arbitraria, más ligera la actitud de Toynbee en los datos mismos de la cuestión asumidos por él, pues supone, sin más, que los sumerios habitaban ya en la antigua región mesopotámica cerca de las márgenes del Eufrates antes de crear su civilización, como los egipcios habitaban cerca del valle del Nilo antes de la sequía, cuando es de sobra notorio que los sumerios eran gentes recién llegadas que venían de muy lejos, tal vez de una región comprendida entre el Transcáucaso, el mar Caspio, Altai y Pamir. Por eso llegaron con sus buenos pómulos mongólicos cargados ya con los principios de su civilización, tal vez incluso con la escritura, según parece, la más antigua del mundo.

El principio «reto-respuesta» —noten las paradojas que se dan en la más esencial estructura de la ciencia—, de puro ser verdad, mucho más aún de lo que Toynbee sospecha, no sirve para explicar el hecho particular que es el origen de las civilizaciones, como no sirve para explicar ningún hecho concreto. Le pasa lo que al principio de contradicción, que de puro ser universal principio no nos sirve él solo para nada, no podemos derivar de él ninguna otra verdad. Téngase presente esta ley del pensamiento, cuando una idea define lo que más constitutivamente es una cosa, no puede directamente y por sí explicar ni definir las modificaciones particulares que a esa cosa sobrevengan o que de ella emanen, sino que necesita ser fecundada por otras ideas o principios de que resultan nociones y leyes particulares que, interpuestas entre aquella idea universalísima y los hechos concretos, permiten explicar estos. La mayor parte de ustedes no habrá entendido esto que acabo de decir empleando los términos propios técnicos y, por tanto, abstrusos que corresponden. Pero ya les he recomendado que no se avergüencen lo más mínimo de no entender algo que yo diga, porque el hecho

---

mar a algo mito no supone que se le niegue un fondo de realidad. Todo lo contrario. Nada es mito si no lleva dentro la médula de una experiencia humana real. Cuando esto falta no se le llama «mito», se le llama simplemente «tontería». Es una pena y una vergüenza que sea menester hacer estas observaciones y poner estas reservas, que debían ser innecesarias para personas medianamente cultas, pero yo no sé qué hay en el aire intelectual de España hoy que parece que en él están suspendidas una ignorancia y una insipidez demente verdaderamente penosas, que obligan a tomar todas estas precauciones grotescas.

es vergonzoso, si acaso, solo para mí mientras no logre que lo entiendan ustedes, como van a entenderlo muy pronto.

Mi idea del principio «reto-respuesta» se diferencia radicalmente de la de Toynbee por estas dos notas: primera, la vida humana es no en tal o cual ocasión, sino de modo constitutivo y permanente un tener que responder el hombre a las dificultades ante que se encuentra, so pena de sucumbir, es decir, de que no haya vida humana; segunda, viceversa, no existe ninguna circunstancia o elemento del contorno, y menos solo del contorno geográfico, que por sí pueda constituir dificultad para el hombre, cualquiera que esta sea, sino que solo se transforma en dificultad relativamente a cómo sea el hombre que con ella se encuentra. Voy a explicar estos dos teoremas en orden inverso al de su enunciación, empezando, pues, por el segundo y procurando atenerme casi exclusivamente a hechos que el propio Toynbee describe y comenta. Dice, por ejemplo, Toynbee:

«Los campos petrolíferos del Azerbaiyán —antigua provincia norte de Persia y hoy Transcaucasia— han originado *challenge*, dificultades para su dominación a una sociedad humana tras otra, antes de que esa dificultad, ese reto fuese eventualmente respondido. Los nómadas, que son los primeros inquilinos en las estepas de Azerbaiyán de que se tiene noticia, no parecen haber hecho uso alguno de la riqueza mineral que chorreaba y manaba so la haz de los pastizales para sus ganados. La sociedad siriaca que suplantó a los nómadas en Azerbaiyán durante la primera mitad del siglo VI antes de Cristo, cuando los medas dominaron a los escitas, no dejó de advertir el peculiar fenómeno natural que se presentaba en aquel remoto confín, allá en el borde extremo del mundo siriaco; pero durante la administración siriaca el petróleo de Azerbaiyán fue empleado solo para un fin religioso, sin que jamás cobrase carácter económico. En efecto, algunos de los manantiales más notables fueron cerrados en torres a fin de que el surtidor sirviese al culto zoroastriano del fuego, alimentando una perpetua llama en su cúspide. Y aun este uso ritual del aceite mineral duró solo mientras la religión de Zoroastro prevaleció en la comarca. Cuando el zoroastrismo abrió paso al Islam y la civilización siriaca fue reemplazada, en forma normal, por la iránica, su «afiliada», aquellas llamas perpetuas cesaron de arder y el uso único que hasta entonces había hecho el hombre del aceite mineral fue abandonado... A comienzos del siglo XIX Baku fue de nuevo conquistado y esta vez por una Rusia que aún conservaba el ímpetu hacia la occidentalización económica

que Pedro el *Grande* le había un siglo antes comunicado, y en el transcurso de la misma centuria el óleo de Baku llegó a ser una de las mercancías y primeras materias en el sistema económico que ha llegado a abrazar el mundo entero y la humanidad total.»

He aquí cómo el petróleo, que era dificultad y obstáculo y pesadumbre para el pastor de los ganados, única riqueza del nómada, se transmutó en una de las mayores ventajas y provechos para el hombre contemporáneo. A esto añado otro ejemplo recentísimo. Uno de los lugares más míseros de todo el planeta ha sido siempre el fondo oriental del golfo Pérsico en la costa de Arabia .Allí está el jecanato independiente de Kuwait. Pues bien, ese es hoy tal vez el lugar más rico del mundo, porque sus pozos de petróleo, desde hace muy poco explotados, son de una riqueza fantástica. Y, sin embargo, Kuwait es un paraje donde casi no se puede vivir, porque no ha habido modo hasta ahora de que haya agua en la región.

Veamos otro caso de variación de una misma realidad geográfica ante distinta situación del hombre. Napoleón fue vencido en Rusia, como es sabido, por el «general Invierno». Las nieves, los hielos, no los ejércitos eslavos, defendieron a los moscovitas; pero en 1794-95, cuando Napoleón invade Holanda, esta sucumbe, porque no puede emplear el medio tradicional y único poderoso que ha tenido siempre para defenderse, que era la inundación de sus tierras abriendo las compuertas de las presas junto al mar, y no pudo hacerlo porque aquel invierno había sido muy crudo y se habían congelado las aguas. Tenemos, pues, una misma causa que produce efectos contrarios.

Nada material, nada natural es dificultad ni facilidad por sí mismo en historia, sino que todo es facilidad o dificultad en función, por lo pronto, del estado de la técnica, y la técnica, a su vez, es función de la vida. Porque, conste, tampoco hay una técnica absoluta, como pueden ver en mi estudio *Meditación de la técnica;* no hay más técnica que la relativa a lo que el hombre pretende hacer de sí. De donde venimos a parar en que la tierra, el medio geográfico, como cualquier otro factor, son puras funciones parciales de la figura total que en cada hora adopte la vida humana. Por eso es imposible una historia naturalista. El hombre no es natural, no tiene naturaleza, no está adscrito a un ser fijo, es... infinito en posibilidades, como Dios es infinito en actualidades. Nadie puede decir de qué el hombre no es capaz en su tiempo y ocasión. Ni siquiera, ni siquiera hablar de la destrucción del planeta significa unívocamente la destrucción del hombre, si esa destrucción del planeta llega cuando

el hombre haya podido realizar sus posibilidades de existencia interplanetaria; cosa que, aunque siempre incuestionable, dicha hace pocos años por los filósofos que saben anticiparse a los hechos, hubiera parecido utópica. Pero en estos meses se está efectivamente preparando la primera plataforma más allá de la gravedad terrestre; es decir, señores, que se está fabricando literalmente la primera isla interplanetaria para el hombre.

Toynbee exacerba su tesis al afirmar que dentro de ciertos límites puede formularse la ley de que cuanto mayor es el reto, la dificultad, es más valiosa la respuesta, y aduce como ejemplos extremos Venecia y Holanda. Una de ellas acepta la dificultad superlativa de instalarse en las aguas, y la otra consigue defender sus tierras bajas de la mar ganándole terreno, es decir, en cierto modo fabricándose su propio solar, y, sin embargo, aquella hace una de las historias más maravillosas que han cumplido pueblos de Occidente, y esta ha logrado un nivel de vida y una forma de supercivilización de las más altas que existen.

Dejemos a Venecia, que sería asunto más largo, y digamos solo que no veo tan claramente cómo el reto de la mar haya sido para Holanda la causa de su admirable civilización. Creo que, aparte de él y sin desdeñarlo, hay que contar, por lo pronto, con un factor que es a la vez geográfico e histórico, es decir, humano: su favorable situación entre Inglaterra, Francia y Alemania, que ha hecho de ella una comarca almohadón entre aquellos pueblos. Estos tres países han contribuido a sostener a Holanda tanto, por lo menos, como los mismos holandeses, si no más. Vemos, pues, que el significado histórico de cada lugar geográfico es función de muchas variables. Por ejemplo, España, sin moverse de su sitio, cambió radicalmente de situación geopolítica o geohistórica cuando en el siglo VIII los musulmanes cortaron horizontalmente el Mediterráneo y separaron una costa de otra, con lo cual España, que había sido en los últimos tiempos del mundo romano país mediterráneo y de paso entre Europa y norte de Africa, se convirtió de pronto en un promontorio extremo de Europa, en un Finisterre (1). Y esta no es

(1) Así, por ejemplo, puede referirse un hecho en que no se suele reparar: a Madrid no han podido llegar normalmente muchos de los grandes espectáculos europeos por la sencilla razón de que la Empresa tenía que cargar sobre su actuación en nuestra ciudad el coste del viaje doble, el de venida y el de retorno en pura pérdida, por ser España hoy un callejón sin salida. Y aún puede darse a esto mayor precisión: que sería ver cuáles de esos espectáculos han pasado, no obstante, por Barcelona y no por Madrid, y han

ninguna vaga calificación; puede dársele toda la precisión que plazca(1).

Hay civilizaciones, dice Toynbee, que se salvan por aceptar la pervivencia en un lugar indeseable y, al serlo, no deseado por los demás pueblos, que entonces dejan vegetar en paz al que se aisló en aquella difícil comarca. Es decir, que precisamente por huir y agarrarse a un país que cualquiera consideraría impotable se salvan estos pueblos. Pero eso ¿es, en efecto, aceptar el reto del contorno, o es simplemente no tener otro remedio? ¿Creen ustedes que sería adecuada descripción del náufrago decir que acepta la dificultad de la roca oportuna? Me parece que anda muy lejos de ser acertada tal descripción. Sabido es que en zoología las especies moribundas perpetúan los restos, los residuos de la existencia que les queda huyendo al fondo de los bosques tropicales, como ha acontecido a los pigmeos, y a ello se debe su perduración en nuestros tiempos, y como ha acontecido al magnífico animal ocapi, hace cuarenta años casi desconocido, que se retiró a la selva junto con los pigmeos.

Y, sin embargo —es curioso—, Toynbee identifica formalmente esta conducta fugitiva que salva a los que él llama «pueblos fósiles» —pues los pueblos que se retiran pagan su retirada con fosilizarse— con la de los padres de las primeras y grandes civilizaciones, en tanto que, al lanzarse estos a tierras empantanadas, quedaron libres de ajenas asechanzas. Esto es destruir una vez más su propio principio, pues es igual la salvación por fuga que la heróica respuesta creadora. No parece, pues, que por este lado vayamos nunca a soluciones unívocas. De cada lugar del planeta, en cuanto espacio geográfico de posible civilización, se pueden decir *a priori* mil cosas, muchas contrapuestas las unas a las otras. Esto significa que esa situación geográfica, que ese contorno climático no es una magnitud aislable y que represente por sí una determinación. De aquí que Toynbee diga sobre una misma tierra las cosas más contrapuestas, con lo cual resulta, como hemos visto, que deshace su propia tesis, porque viene a reconocer que, en la realidad, todo lugar del planeta es, a su vez y sucesivamente, facilidad y dificultad.

Esta es la pura verdad, pero Toynbee entonces debía haberlo

---

pasado por Barcelona por estar del todo o casi del todo en la línea cíclica de traslación. Conviene seguir estas Compañías en sus perandanzas.

(1) Si, como parece, el Occidente procede—¡por fin!—a la gran capitalización de Africa, España volverá a recobrar su antigua situación y se tornará de nuevo lugar de paso, como también Bélgica lo ha sido y sigue siéndolo.

reconocido y debía haber ampliado su idea o perfilarla más profundamente. Así, nos dice que en la Grecia antigua, en la alborada de la historia helénica la rocosidad apenas fértil del Atica lanzó un reto a los atenienses que estos aceptaron creando una maravillosa civilización. Pero en seguida agrega —pocas páginas después— que esto les trajo también una compensación, porque la rocosidad de aquellas tierras no ofreció atractivo a los terribles dorios inmigrantes, que, por eso, asolaron toda Hélade, menos el Atica. Así, venimos a ver algo nuevo: que el hecho decisivo de establecerse un pueblo en una cierta comarca no obedece simplemente ni a que acepte el reto planteado por un cambio climático, ni a la causa que tan cómoda y livianamente manejan, a toda hora, los historiadores, a saber: la emigración de los pueblos de lugar a lugar por la sencilla razón de que otros los vienen empujando. Los dorios, que vienen —y me atengo al propio Toynbee—, según él y según casi todos los historiadores, proyectados desde las remotas estepas rusas, probablemente de una región cerca del mar Negro, por otros pueblos más norteños, no se establecieron en Atica porque no les pareció agradable, atractiva, es decir, porque no les gustó. Y si esto es verdad, como lo es, y el propio Toynbee lo reconoce, debió llevarle a construir y constituir una nueva categoría según la cual un pueblo se fija en un determinado terruño no porque le rete, sino porque le gusta. No comprendo cómo Toynbee no advierte que, al ser esto verdad y él reconocerlo, debería haber constituido una nueva categoría histórica según la cual un pueblo se fija en un determinado terruño porque le gusta y no solo porque le reta. En cuanto a las emigraciones, quiero decir de pasada que los historiadores extranjeros actuales, al ocuparse de estas civilizaciones más antiguas, se valen demasiado, como de un comodín para explicarlas, del principio de la superpoblación. ¿Es tan verosímil, como ellos sin más admiten, que en el tercer milenio antes de Cristo existiese en Asia y en Africa tal superpoblación? Bien sé que esta es relativa al grado de los progresos técnicos, pero aun así, no parece inteligible ese reboso de humanidad en tales fechas. ¿No sería más sencillo y probable representarse una situación inversa —a saber, que eran edades en que sobraba tierra y cuando «hay tierra por delante» la vida normal de los pueblos es una cierta y constante deriva, una permanente movilidad y como trashumancia—, según recientemente hemos visto acontecer con los *pioneers* en Norteamérica? El avance de estos al Oeste no se debió a que dejasen una superpoblación a retaguardia, sino a que... «había tierra por delante».

Vamos a ver, señores, que todo este complejo de observaciones mías fueron expresadas catorce años antes de haberse publicado el libro de Toynbee. Decía yo en 1922:

«... la aridez climatológica de la Península no justifica la historia de España. Las condiciones geográficas son una fatalidad solo en el sentido clásico del *fata ducunt, non trahunt:* la fatalidad dirige, no arrastra. Tal vez no quepa expresar mejor el género de influencia que el contorno físico, el "medio" tiene sobre el animal y especialmente sobre el hombre. La tierra influye en el hombre, pero ¿de qué manera? Es el hombre, como todo organismo vital, un ser reactivo. Esto quiere decir que la modificación producida en él por cualquier hecho externo no es nunca un efecto que sigue a una causa. El "medio" no es causa de nuestros actos, sino solo un excitante; nuestros actos no son efecto del «medio», sino que son libre respuesta, reacción autónoma.

»Afortunadamente se van convenciendo los biólogos de que la idea de causa y efecto es inaplicable a los fenómenos vitales, y, en su lugar, es forzoso hacer uso de esta otra pareja de conceptos: excitación y reacción. La diferencia entre una y otra categoría es bien clara. No se puede hablar de efecto sino cuando un fenómeno reproduce en nueva forma lo que ya había en otro, que es la causa. *Causa aequat effectun.* El impulso que pone en movimiento una bola de billar efectúa después del choque el movimiento de otra bola, a la cual pasa aquel impulso. No se ha visto nunca que la segunda bola del billar se mueva con más brío que la primera. En cambio, basta el movimiento de una mano en el aire para que un escuadrón de Caballería se lance al galope. La reacción vital es un efecto constantemente desproporcionado a su causa; por tanto, no es un efecto.

»Fue, pues, un error buscar las "causas" de los hechos históricos, que son, en definitiva, hechos biológicos. En rigor, la única causa que actúa en la vida de un hombre, de un pueblo, de una época es ese hombre, ese pueblo, esa época. Dicho de otra manera: la realidad histórica es autónoma, se causa a sí misma. En comparación con la influencia que los españoles hemos tenido sobre nosotros mismos, el influjo del clima es estrictamente desdeñable.

»*Fata ducunt, non trahunt.* La tierra influye en el hombre, pero el hombre es un ser reactivo cuya reacción puede transformar la tierra en torno. La sequía del terruño actúa sobre él, ante todo, produciéndole sed y modorra. Si el hombre es fuerte, sabrá reaccionar, poblando el yermo de hontanares e imponiéndose una vigo-

rosa disciplina deportiva que venza la ignavia muscular. De modo que donde mejor se nota la influencia de la tierra en el hombre es en la influencia del hombre sobre la tierra.

»Hay, ciertamente, lugares en el planeta que no son ecuménicos. La vida en ellos es imposible; mas, por lo mismo, no influyen en la vida. Allí donde la vida resulte mínimamente posible, el ser orgánico reacciona sobre el medio y lo trnasforma en la medida de su potencia vital...

»El paisaje no determina causalmente, inexorablemente los destinos históricos. La geografía no arrastra la historia: solamente la incita. La tierra árida que nos rodea no es una fatalidad sobre nosotros, sino un problema ante nosotros. Cada pueblo se encontró con el suyo planteado por el territorio a que llegara y lo resolvió a su manera, unos bien, otros mal. El resultado de esa solución son los paisajes actuales.

»Es preciso, pues, invertir los términos. El dato geográfico es muy importante para la historia; pero en sentido opuesto al que Taine le daba. No es aprovechable como causa que explica el carácter de un pueblo, sino, al revés, como síntoma y símbolo de este carácter. Cada raza lleva en su alma primitiva un ideal de paisaje que se esfuerza por realizar dentro del marco geográfico del contorno. Castilla es tan terriblemente árida porque es árido el hombre castellano. Nuestra raza ha aceptado la sequía ambiente por sentirla afín con la estepa interior de su alma.

»Como en el individuo es el dato que arroja más profundas revelaciones cuál sea la mujer que elige, pocas cosas declaran más sutilmente la condición de un pueblo como el paisaje que acepta.

»Se me dirá que, a veces, el cariz geográfico es tan adverso a los deseos de una raza, que todas las reacciones de esta para transformarlo resultarían vanas. Ciertamente; pero entonces se produce en la historia el curioso fenómeno de la emigración, que significa precisamente la inaceptación de un paisaje y el afán peregrino hacia una campiña soñada, hacia una "tierra de promisión" que toda raza fuerte se promete a sí misma (1).»

Y poco después insistía yo sobre el tema incluyendo este de las emigraciones:

«... No determina el terruño propiamente la historia. Hay un factor que podríamos llamar "la inspiración histórica del pueblo" que no puede explicarse zoológicamente. Y ese factor es el decisivo

---

(1) *Temas de viaje*, cap. III, «Historia y Geografía». *(O. C.*, tomo II.)

en sus destinos. Con el mismo material geográfico y aun antropológico se producen historias diferentes. Hay además otro fenómeno de gran importancia: la emigración de los pueblos. La autoctonía es siempre problemática y utópica. De hecho no conocemos en la historia más que pueblos que se han movilizado y al fijarse transitoriamente —con una transitoriedad de milenios, a veces— en un lugar del planeta han creado allí su historia. Si nos atenemos, pues, al rigor de los hechos, lo que importa comprender es *por qué* un pueblo que se desplaza se detiene de pronto y se adscribe a un paisaje. Es como un hombre que avanza entre las mujeres y de pronto queda prendido, prendado de una. Es vano acudir, como se suele, con consideraciones utilitarias que sucumben siempre entre contradicciones de los hechos. Hay que acabar por reconocer una afinidad entre el alma de un pueblo y el estilo de su paisaje. Por eso se fija aquel en este: porque le gusta. Para mí, pues, existe una relación simbólica entre nación y territorio. Los pueblos emigran en busca de su paisaje afín, que en el secreto fondo de su alma les ha sido prometido por Dios. La tierra prometida es el paisaje prometido (1).»

Ya ven ustedes cómo muchos años antes de que Toynbee comenzase a escribir su libro la interpretación de las relaciones entre el hombre y la tierra había sido ya pensada en Castilla como reto y respuesta, es decir, que la tierra actúa sobre el hombre, no directamente causando sus acciones, sino indirectamente planteándole problemas. Pero, a la vez, se habrá advertido la diferencia radical que hay entre los dos modos de entenderlo. Toynbee parte de un hecho puramente físico, de un elemento del contorno, y cree que por sí puede constituir dificultad para cualquier hombre, sea este como fuere. Yo, en cambio, parto, desde luego, del hombre y digo que el proyecto de existencia, la peculiar idea o ideal de la vida que lleva un pueblo dentro de sí mismo, en cada una de sus épocas, oprime el contorno y bajo el perfil de esa determinada presión es cuando el contorno geográfico adquiere también un perfil determinado de dificultad. Pero hay que añadir que también de facilidad. No hay que subrayar exclusivamente aquella; no hay que melodramatizar fuera de hora. El reto del contorno no puede ser solo reto; no puede ser pura dificultad, sino que es también, en una u otra dosis, facilidad. Sin ciertas facilidades afines a lo que un cierto

(1) *En el centenario de Hegel*, cap. III, «Historia y Geografía». *(O. C.*, tomo V.)

hombre quiere ser, sucumbiría; no habría, pues, historia. Cada lugar geográfico, en cuanto espacio para una posible historia, es, he dicho, función de muchas variables. Por lo pronto, del estado de la técnica. Pero este estado de la técnica, a su vez, ya dije, depende de la figura de la vida toda. Por tanto, hay siempre que contar, primero, con cómo sea el hombre. Cuando los primeros misioneros exponían a los esquimales la doctrina cristiana y les describían las felicidades de la beatitud en el Paraíso celestial, los esquimales preguntaron:

—Pero ¿en el cielo hay focas?

Y como los misioneros respondieron que no las había, los esquimales sacudieron preocupados la cabeza y dijeron:

—Entonces, el cielo cristiano no sirve para los esquimales. Porque ¿qué hace un esquimal sin focas?

Esta broma, pues se trata solo de una broma de Heine, fundada, tal vez, en el relato de algún misionero, expresa con gracia la efectiva y permanente situación del hombre respecto a su contorno no en la otra vida, pero sí en esta.

Como anuncié y prometí en lección anterior, hay que llegar a todas estas cuestiones desde un punto de vista mucho más radical, decisivo y previo a tal consideración biológica y zoológica. Así, cuando les proponía un mito o figuración imaginaria de cómo el hombre emerge entre los animales y empieza a ser algo distinto, esto es, hombre, añadía que, aparte de ser solo mito, la cuestión del puesto zoológico del hombre, el problema filogenético del hombre, es secundaria y para nada decisiva. Lo que sí creo firmemente es que caracteriza al hombre la ubérrima abundancia de la fantasía de que son tan parcas las otras especies. Por tanto, que el hombre es un animal fantástico y que la historia universal es el esfuerzo gigantesco y mil veces milenario de ir, poco a poco, poniendo algún orden en la loca fantasía. La historia de la razón, señores, es la historia de los estadios por los que ha ido pasando la domesticación de nuestro desaforado imaginar. No hay otra manera si no de entender cómo se ha ido produciendo ese afinamiento de la mente humana.

Si se supone que ya existía al principio esa facultad plenaria de razonar, no se comprende cómo ha perdido tanto tiempo en manifestar su eficacia. Pero tanto la biología como esto, que era psicología, son puntos de vista particulares y, por tanto, secundarios, que consisten en ocupaciones a las que el hombre se dedica cuando se encuentra ya viviendo. Todas las ciencias particulares surgen dentro y a causa de la perspectiva fundamental y originaria que es el

simple hecho de vivir. En este tienen su origen, su cimiento y su justificación todas ellas; y por lo mismo nos transfieren como a una última instancia a la realidad radical que es nuestra vida—la humana vida, la cual es siempre y por lo pronto la de cada cual. Y si llamo radical a esta realidad que es mi vida —aplíquelo cada cual a la suya— no es porque la considere como la única realidad, ni siquiera como la superior, sino simplemente porque es para mí la raíz de todas las demás, las cuales, para serme tales realidades, tienen que aparecer o anunciarse de alguna manera dentro de mi vida. Dios mismo, para serme Dios, tiene que revelarse a mí, tiene que manifestarse, epifanizarse de alguna manera en los espacios estremecidos y reverberantes que constituyen mi vida.

Ahora bien, de este fenómeno radical importa ahora solo decir que consiste primariamente en el simple hecho de que el hombre se encuentra teniendo que ser, que existir en un elemento distinto de él, ajeno a él, en una circunstancia o medio que se suele llamar «mundo» y que, para simplificar ahora, nosotros llamaremos también «mundo». Evidentemente, vivir es así, por lo pronto, el hallazgo que hace cada uno, a la vez, de su persona y de algo distinto y otro, diferente de él: el mundo. El mundo no existiría para mí, no me haría cargo de él, no me sería mundo si no se me opusiese, si no resistiese a mis deseos y no limitase y, por tanto, negase mi intención de ser el que soy. El mundo es, pues, ante todo, no digo más o menos, pero sí ante todo, resistencia a mí. Es lo hostil y por eso es lo otro que yo. La relación primordial entre hombre y mundo se hace diáfana sin más que recurrir rápidamente a las tres únicas suposiciones que cabe hacer: primera, que el mundo fuese pura facilidad; por tanto, que consistiese en puras comodidades para el hombre, como han pensado una y otra vez en todos los tiempos los optimistas, por ejemplo, los filósofos racionalistas del siglo XVIII. Segunda, la suposición de que el mundo consistiese en hostilidad, en solo hostilidad, en pura dificultad para el hombre, y esto es lo que, sin darse cuenta, supone Toynbee. La tercera, que el mundo sea un sistema combinado de facilidades y dificultades.

La segunda suposición, la del mundo como hostilidad, queda, sin más, eliminada porque en un mundo que, en efecto, fuese una absoluta dificultad sería imposible la vida humana. El hombre, al ir a ser, *ipso facto* sucumbiría.

La primera suposición es también imposible, pero su razón es más interesante. Si yo quisiera avanzar ahora rectilíneamente y esta mesa, por sí misma, como adivinando mi deseo, cediese o me dejase

pasar a su través, yo no la distinguiría de mí. Para distinguirla es preciso que tropiece con ella, que ella me resista. Pues si como en esta suposición —que la mesa cede— sucediese con todo el resto del mundo, por estar constituido, según la hipótesis, por puras facilidades, acontecería que el mundo no me sería mundo, sino simplemente prolongación mía; sería como mi cuerpo mismo, sería yo. Por tanto, el mundo, para serme mundo, tiene que consistir en resistencias, en dificultades; tiene que oponerse a mí. Recuerden lo que, sin duda, les costó aprender de niños, a fuerza de coscorrones y de chocar con los muebles, que su cuerpo no llegaba hasta el horizonte, que tenía fronteras y límites; que su persona terminaba en un cierto lugar y que allí empezaba otra cosa ajena y arisca. De ese modo, pues, con esas puras facilidades, no habría tal mundo; y esto contradice el fenómeno radical de que partimos, según el cual al sentirnos vivir nos descubrimos teniendo ante nosotros un elemento que nos es ajeno, que se nos resiste y se nos opone. Vivir como «hallarse en lo que nos resiste», es lo que diferencia de un modo radical el sentido que tiene la palabra vida, cuando va referida al hombre y cuando va referida a Dios. Porque para Dios vivir, ser, no es existir en un mundo. El no encuentra ninguna resistencia ni nada se le opone. Dios no tiene un mundo. El que crea lo crea para el hombre y es el mundo del hombre, no el mundo de Dios. Por eso Dios no tiene fronteras, límites, es i-limitado, infinito. Para Dios vivir es flotar en sí mismo, sin nada ni nadie ante El ni contra El. De aquí el más terrible y el más mayestático atributo de Dios: su capacidad para ser, para existir en la más absoluta soledad. Que el frío de esta tremenda, trascendente soledad no congela a Dios mide el poder de ignición, de fuego que en El reside.

De aquí el profundo sentido del misterio de la Encarnación, en que Dios por un acto determinado, concreto, de su voluntad —permítaseme decir que divinamente paradójico— resuelve humanizarse, esto es, hacer y padecer la experiencia de vivir en un mundo, de dejar de estar solo y acompañar al hombre. Es uno de los lados del *cur Deus homo*, de por qué Dios se hace hombre.

Un mundo que consistiese en puras facilidades no nos sería mundo; sería un paraíso. Y el paraíso es un contorno que realiza nuestros deseos, que no se nos opone en nada. Por tanto, en rigor no es un contorno, es indiscernible de quien en él viva. Solo cuando el ángel flamígero arrojó a Adán y a Eva del Paraíso empezaron estos a tener, en el sentido natural del término, vida humana, porque lo que hizo entonces el ángel fue poner a Adán y Eva de patitas en

el mundo; es decir, en lo resistente, hostil y otro que ellos. He aquí un tema que creo nuevo y que brindo a los teólogos que amablemente me escuchan, ya que los teólogos procuran toda la posible pulcritud y precisión en estas cuestiones. Pregunto: ¿cuál es, antes del pecado, hallándose *in statu inocentiae*, la relación entre Adán y el Paraíso? ¿Cómo le distinguía de sí mismo, siendo así que, como vemos —se entiende siempre en el orden del pensar natural—, no puede ser contorno para Adán, como lo es para nosotros el mundo? Desde el punto de vista natural, Adán habría tenido que sentir el Paraíso como si fuese su propio, inmenso cuerpo.

El hombre, dijimos el otro día, es un perenne inadaptado e inadaptable. Por eso tropieza con el mundo y por eso tiene mundo. Porque el mundo no existe sino porque es tropiezo. De aquí que la conducta del hombre sea inversa de la de los demás animales, los cuales se adaptan al medio, mientras que él procura adaptar el medio a su persona. En estas circunstancias, el destino del hombre implica tener que adaptar —por algún esfuerzo enérgico y continuado— este mundo a sus exigencias constitutivas, esenciales, que son precisamente aquellas por las cuales él es un inadaptado. Tiene, pues, que esforzarse en transformar este mundo que no coincide con él, que le es extraño, que no es, por tanto, el suyo; transformarle en otro en que se cumplan sus deseos. Porque el hombre es un sistema de deseos imposibles en este mundo. Crear, pues, otro mundo del que pueda decir que es su mundo, la idea de un mundo coincidente con el deseo es lo que se llama felicidad. El hombre se siente infeliz y, precisamente por ello, su destino es la felicidad. Ahora bien, no tiene otro instrumento para transformar este mundo en el mundo que puede ser suyo y con él coincidir que la técnica, y la física es la posibilidad de una técnica ilimitada. De donde tenemos que la física es el órgano de la felicidad humana y que la instauración de esta ciencia ha sido dentro de lo humano el hecho más importante de la historia universal (1).

---

(1) [Véase del autor su aludido estudio *Meditación de la técnica*.]

XII

La trayectoria seguida.—La substancia.—El ser y la reforma de la inteligencia.—La superficialidad del existencialismo francés.—Los tres grandes conceptos en el pensamiento de Toynbee.—La paradoja del Estado romano.—El Derecho romano y la concordia.—El Derecho moderno y los desiderata.—*Parábola del hombre y el oso.*

SEÑORES, nos hallamos en la última lección de este curso. Hemos arribado a ella sin mayores tropiezos. Hagámonos cargo de cuál ha sido nuestra trayectoria y nuestro comportamiento. Se trataba de exponer y someter a crítico examen la doctrina histórica de Toynbee, desarrollada por este en la superfortaleza literaria de su obra, con los seis motores de sus seis compactos tomazos.

La doctrina de Toynbee comienza por preguntarse cuál es el verdadero sujeto de la historia o, dicho de otra manera, qué realidad es la que tiene *su* historia y, por tanto, se puede hacer de ella una historia. Una realidad parcial como, según Toynbee, lo es una nación, Inglaterra, por ejemplo, tendrá una historia parcial, un pedazo o fragmento de historia que, a fuer de fragmento, resulta ininteligible, como lo es el mero pedazo de una frase. El verdadero sujeto histórico, según Toynbee, tiene que ser una realidad enteriza, compacta, que se pueda entender desde dentro de ella y sin salir de ella. Esto no pasa, según nuestro autor, a las sociedades que son las naciones, pero sí pasa a sociedades de otro tipo, más amplias, en que muchas naciones conviven articuladas, como miembros que integran un organismo. A estas sociedades que se bastan a sí mismas, que son autárquicas y suficientes y desde sí mismas se explican, llama Toynbee «civilizaciones». Toynbee cree de sí mismo que es un hombre del método empírico, pero el hecho es que sin darse cuenta de ello —en materia filosófica, míster Toynbee es de una encantadora y paradisiaca inocencia—, sin darse cuenta de ello, al reclamar del verdadero sujeto histórico que sea autárquico y suficiente y se explique dentro de sí mismo, no hace sino postular

la idea menos empírica que existe en el mundo: la idea aristotélica de substancia, la idea metafísica por excelencia.

También Aristóteles dice literalmente que el verdadero sujeto real es la substancia y que lo es por ser autárquica, suficiente y poderse entender desde sí misma. Descartes, el antiaristotélico, no es sino un fiel discípulo de Aristóteles cuando define también la substancia como el ser suficiente, como «aquello que no necesita o ha menester de ninguna otra cosa para existir». Toynbee, que es el *bourgeois gentilhomme* de la filosofía y habla en aristotélico y en cartesiano sin saberlo, mucho menos sospecha que tras veinticinco siglos de experiencias intelectuales nos hemos visto forzados a abandonar la interpretación de la realidad como substancia y nos estamos apretando las cabezas para ver si conseguimos reconocer, según resulta y se advierte ineludiblemente, que toda realidad, se entiende intramundana, es lo contrario, es el ser menesteroso, deficiente, el ser indigente que no se basta a sí mismo, que es menesteroso y, sin embargo, es. La cosa parece acrobáticamente paradójica y ultradifícil de entender, porque nuestros hábitos mentales desde que nacen las naciones europeas se han formado bajo la férula de la disciplina griega, y los griegos, salvo Heráclito, pensaban lo contrario: pensaban, con uno u otro acento, que la realidad es el ser suficiente, el ser substante. Ahora bien, no tenemos más remedio que pensar de otra manera, porque al pensar los griegos, repito predominantemente, tal vez con la única excepción de Heráclito, que la realidad es el ser que se basta a sí mismo, eran optimistas a prueba de bomba y ese optimismo intelectual para quien el ser, simplemente porque es, tiene que ser ya suficiente, compacto, perfecto, por tanto bueno, nos ha sido transmitido primero por los escolásticos y luego por sus enemigos los humanistas, pues en este punto, que es el fundamental, coinciden los dos hermanos enemigos. Esta sospechosa coincidencia se debió a que los escolásticos, en vez de atenerse a la auténtica inspiración cristiana, se entregaron a modos de pensar originados en la paganía helénica y renunciaron a crear una filosofía que fuese ella misma cristiana y no solo cristiana en su aplicación a la teología. Esa filosofía auténticamente cristiana hubiera sido enormemente más profunda que la griega, pero no hubiera sido optimista, pues si en el primer capítulo del *Génesis*, Dios, después de crear todas las cosas de este mundo, reconoce que eran *valde bona*, sobremanera buenas, después del pecado, y la raíz del cristianismo es la conciencia del pecado, esto es, reconocerse el hombre con todo en su derredor como algo indigente, insuficiente, menesteroso,

menesteroso de pleno ser, de salvación; después del pecado —digo— el hombre y el mundo, convertidos en mera realidad natural, dejaron de ser *valde bona* y se convirtieron en in-válidos, claudicantes y caducos. Por eso el cristianismo —ya lo he recordado— da de este mundo una definición, la más sobria, pero a la vez más profunda que todas las de la filosofía griega, una sencilla definición geográfica, cuando nos dice que este mundo es «un valle de lágrimas». Y lo curioso del caso es que aquellos de entre ustedes, por quienes siento profunda simpatía, que han sido especialmente instruidos y educados en esa filosofía que se llama cristiana, serán los primeros, aun reconociendo la verdad de la frase, en juzgar que llamarla yo definición solo puede serlo de broma. Porque definición es lo que Aristóteles dijo que era una definición e ignoran, por haber estado incrustados en esa momificada y arcaica noción, ser hoy notorio que Aristóteles tenía de lo que es una definición nociones bastante deficientes, aunque admirables en su tiempo y no solo en su tiempo, porque Aristóteles es de verdad una de las cuatro o cinco prodigiosas cabezas que ha habido en el mundo, lo que se llama cabezas, no el pisapapeles honorario que solemos llevar sobre los hombros. Pues bien, creen que eso no es una definición, mientras nosotros pensamos completamente en serio que ese decir cristiano sobre el mundo es una definición, a saber: la sola forma de definición, la única definición que toleran las realidades últimas.

Ahí tienen ustedes la actual vicisitud; ahí tienen ustedes cómo se han vuelto las tornas, y si nosotros, aparte otras razones, por necesidades puramente filosóficas, nos encontramos reviviendo en su raíz la intuición cristiana de la realidad y forzados a ver cómo logramos pensarla según ella reclama, como un ser indigente, por tanto, como un ser que al mismo tiempo que es no acaba de ser, quiere decirse que por primera vez el hombre europeo trasciende intelectualmente el círculo mágico trazado por la disciplina griega, por las tradiciones clásicas. Esta razón recomienda la creación de un Instituto de Humanidades en el cual estas se estudien e investiguen más allá de todo lo que fueron el humanismo y la tradición clásica, bien entendido que sin renunciar a aquilatarlas, antes bien, enriqueciéndolas incalculablemente, pero no exclusivamente y bajo su férula.

Invito a ustedes a que presten atención a lo que acabo de decir y no pasen de largo ante ello, pues es asunto grave y de altísimo bordo. Se trata nada menos de la reforma más profunda en la inteligencia y en la idea sobre el hombre y el mundo que se ha inten-

tado desde los tiempos luminosos de Grecia. Todas las ciencias y, más en general aún, todas las disciplinas del hombre occidental viven en última instancia de la idea del ser que predominó en Grecia. Consecuentemente, una reforma radical en la idea del ser, a poco que se logre, trae consigo una renovación básica de todas las ciencias y de todas las humanas disciplinas. Es este intento la única gran promesa que se alza hoy sobre el horizonte y constituye la única probabilidad de que muchos problemas hasta ahora insolubles, al tener que ser replanteados en forma completamente distinta, dentro de la nueva perspectiva, reciban alguna solución.

Pero no pido ni siquiera deseo, aún más, desaconsejo que nadie abandone sus posiciones tradicionales de pensamiento en que se encuentre para aceptar sin más ni más, antes de enterarse bien en qué consiste, por frívola atracción de la novedad, este proyecto de reforma a raíz de la inteligencia. Sí pido, en cambio, que se procure serenamente y con calma comprenderla de modo suficiente para juzgar en vista de ello, sin cerrarse de antemano a esta empresa herméticamente, tozudamente y tontamente. Pido, en suma, que a lo que es una grande idea no se reaccione como es sólito en nuestro país, de una manera chabacana.

Ahora podemos ya decir formalmente que para Toynbee las civilizaciones son los sujetos o substancias que integran la historia. De suerte que, háblese de lo que se hable en historia, por ejemplo, aunque se trate de la biografía de una persona, de lo que se está, en última instancia, hablando siempre es de una civilización: de la civilización occidental, de la civilización griega o de la civilización egipcia. El paso inmediato de Toynbee es, como no puede menos, procurar determinar qué atributos nos permiten en la enorme masa de hechos históricos reconocer cuáles convolutos de ellos se constituyen en la figura de una civilización.

Partiendo de las cuatro hoy existentes y retrocediendo hacia el pasado cree Toynbee poder establecer la lista de esos caracteres o síntomas distintivos de una civilización. La mayor parte de estas, según Toynbee, proceden en su existencia en esta forma: comienzan por una *Völkerwanderung*, emigración de pueblos bárbaros o «proletariado externo», que destruyen un Estado universal preexistente en otra civilización anterior; heredan de ella una Religión universal creada por un proletariado interno de la victimada por ellos. A esto siguen unos siglos de caos, tras del cual vienen unos siglos lentos y tranquilos de formación, más allá de los cuales quedan estos interrumpidos por unas centurias de tiempos revueltos, que

terminan en que una de esas naciones sojuzga a las demás y crea el armatoste atroz de un poder público a secas, que es el Estado universal, una *Pax* donde surge, como brotando de sus senos profundos proletarios, una Religión universal. Estas son las civilizaciones filiales o derivadas de otras, pero ellas nos transfieren a seis originales y primerizas, que no heredan a ninguna anterior. Muchas veces he tenido que repetir esta retahíla, esta serie de conceptos, esta serie de estadios por los que, según Toynbee, pasan todas las civilizaciones salvo, en sus comienzos, las originarias, y he tenido que hacerlo porque es la columna vertebral de toda su doctrina. En ello, como advierten, hay una cuestión que se destaca sobre todas las demás: es la del origen de las civilizaciones; pero esta cuestión se bifurca a su vez en dos, porque es distinto el origen de las civilizaciones originadas o derivadas y el de las primerizas u originales. Este último origen es, para Toynbee, abrupto; no lo llama así, considera lo más natural del mundo esa manera de plantearlo. A su modo de explicar este abrupto origen y a su modo de pensar en esta cuestión hemos dedicado algunas lecciones. Vimos el papel que en esta cuestión corresponde, según Toynbee, papel demasiado negativo y a la vez confuso, al factor «raza»; vimos lo que el contorno geográfico y cambios reales o hipótesis representan como reto que la tierra lanzó y al que algunos grupos de hombres heroicos respondieron con la creación de una u otra civilización. Esto nos llevó a analizar a fondo la primera y más importante categoría dentro de la doctrina de Toynbee: la idea de «reto-respuesta», dando motivos a que yo les mostrase cuál es la coincidencia y la discrepancia de mi pensamiento con el suyo. Para ello, para aclarar esta discrepancia no tuve más remedio que alzar un instante el velo de una filosofía fundamental que parte de la vida humana, y cuyo fenómeno radical y primario, más evidente y constitutivo, nos manifiesta al hombre *perpetua y constitutivamente* en lucha, comprometido, *engagé*, a luchar con el mundo, que más o menos siempre le resiste, le limita y niega su intención de ser el que tiene que ser. Y como todo en este curso, incluso lo que al pronto parece más adventicio, es rigorosamente sistemático, nos proporcionó esta breve inmersión en la realidad que es nuestra vida, la de cada cual, ciertas vistas sobre algunos problemas trascendentes: sobre Dios, el hombre y la felicidad, como ahora nos permite —aun sin detenernos— ganar una vislumbre sobre la razón que me hace considerar como un error *a limine*, es decir, desde el primer paso, a la llamada filosofía existencialista que, con un retraso de veinte años con respecto a Alemania y de veinticinco con respecto

a España está ahora de epidémica moda en París. Pues según ella resultaría que comprometer el hombre en una empresa su vida, es decir, *s'engager*, es un acto especial y especialmente deliberado a que en un cierto momento tiene que resolverse, como si vivir no fuera de suyo siempre y por sí mismo estar ya comprometido, *engagé*, que es la palabra usada por los existencialistas.

Se olvida demasiado que si el hombre vive es porque acepta vivir; podría muy bien no aceptarlo. No es, pues, que hallándose ya en la vida *deba* uno *s'engager* o comprometerse, sino que el simple hecho de vivir es ya un inexorable, ineluctable y constitutivo estar de antemano *engagé* o comprometido. Al lado de este radical y primario *engagement* o comprometimiento que es el simple vivir, todos los otros, secundarios y especiales, son superficiales, más aún frívolos, como se les ve nada más que con mirarles a la cara.

Permítame Jean-Paul Sartre, a quien admiro, conste, porque, dígase lo que se quiera, tiene un gran talento, permítame decirle que las cosas a que dice haberse ahora (es decir, hace seis meses, porque le hemos visto variar con frecuencia) *engagé* son insulseces, los más agusanados tópicos que andan hoy por la calle. Y si un hombre de gran talento dice o hace una insulsez, la culpa no es suya, sino de la errónea doctrina en que está.

He aquí cómo el existencialismo comete exactamente, con respecto al *engagement*, el mismo error que Toynbee con la idea de reto y respuesta, a saber: tomar la cosa en formas y zonas secundarias y superficiales en vez de verla en la profundidad de su valor constitutivo y trascendente.

Pero la cuestión del origen de las civilizaciones presenta otra figura cuando se trata de las filiales y derivadas. Estas nacen, dijimos, con una emigración de pueblos nuevos, los cuales irrumpen en un Estado universal, donde encuentran una Iglesia universal. Estos tres conceptos: *Völkerwanderung* o migración de pueblos, Estado universal e Iglesia universal son los tres conceptos fundamentales del pensamiento de Toynbee. Pero lo sorprendente es que en toda su obra no se ocupa nunca en serio y un poco a fondo de decirnos cuál es el contenido de estos conceptos, a pesar de que sus nombres aparecen en casi todas las páginas de su libro. Es de notar que lo mismo hace Toynbee, lo mismo practica con todos los más agudos y decisivos problemas. En cuanto a las emigraciones, conforme avanza su obra, va diciéndonos cada vez menos, hasta que al cabo opta por poner una nota a pie de página anunciando que tratará del asunto en la parte aún no publicada de su

obra. En última instancia hace bien comportándose tímidamente en el tema de las emigraciones, porque es cuestión realmente muy quebradiza y a pesar de ser un fenómeno histórico de primer orden no ha sido estudiado ni analizado todavía en su estructura y consistencia. Cuando se encuentran los historiadores con el hecho incuestionable de que un pueblo ha emigrado, suponen sin más, sin creerse obligados a probar la efectividad de ello, que otros pueblos venían empujándole, lo cual les incita a imaginar un tercer pueblo que empuja a estos, y así sucesivamente hasta el infinito. Dan ganas de decir a los historiadores como dicen los chulos: «No empujar.»

Pues bien, para justificar estos empellones se acogen al concepto de superpoblación, nada probable en épocas tan antiguas de la historia, pero el hecho es que su uso más frecuente es emplear como un comodín este principio de la superpoblación. ¿Es tan verosímil como admiten que hacia el año 5000 ó 4500 antes de Cristo el Asia Media, las estepas rusas o el norte de Africa estuvieran tan superpobladas? Bien sé que todo es siempre relativo al grado de progreso de la técnica, pero aun así me parece ininteligible la existencia de la superpoblación en esos albores de los tiempos históricos. Ni la formación de las lenguas ni la gestación de los mitos ni, en general, la multiformidad de los modos de ser hombre existentes ya en la protohistoria se explican si no se supone que las colectividades humanas vivían muy distantes las unas de las otras, que era relativamente insólito el encuentro entre grupos extranjeros y el hecho queda hincado en la memoria de ellos como una de las grandes efemérides. ¿No sería más sencillo y más probable pensar que en esas épocas había tierra de sobra? Y cuando hay tierra por delante la vida normal de los pueblos parece que debe consistir en una cierta e incesante deriva, en una permanente movilidad y como trashumancia, según hemos visto que ha acontecido recientemente con los *pioneers* en Norteamérica. El avance hacia el Oeste de estos americanos, muchos de ellos, la mayor parte, emigrantes, no se debía a que dejasen a retaguardia una superpoblación, sino simplemente a que había tierra por delante. Es más: cuando un pueblo se halla todavía en un ámbito geográfico donde hay tierra por delante, donde sobra la tierra, se encuentra en una situación humana perfectamente característica que es anterior en un sentido estricto y potencialmente histórico. Pueblos así no están en la historia. Cuando sobra tierra es la geografía quien manda y es la forma de paraíso real que han podido gozar ciertos grupos humanos. Eso es lo que se llama el hombre colonial, tema de primer orden y también

de enorme interés (1). Tal vez algún día en el Instituto de Humanidades lo estudiemos un poco detenidamente, porque sobre él he reunido muchos datos. Me daba vergüenza que estuviese sin estudiar en las bibliotecas del mundo el hombre colonial, un hombre que ha existido en todas las civilizaciones, en cada una con sus características particulares, y que constituye un hombre perfectamente diferente de los metropolitanos, cosa que ignoran los que ahora hablan con demasiada ligereza e ingenuidad de nuestros hijos americanos. No he podido hacer este trabajo porque para hacerlo bien era menester viajar mucho y comparar no solo las viejas metrópolis y las más antiguas colonias como, por ejemplo, las Repúblicas hispanoamericanas o Norteamérica, sino que era menester comparar las colonias más recientes con las más antiguas; había que haber ido a Australia, a Nueva Zelanda, a la recién nacida de las colonias inglesas que es Rodesia. Pero eso era mucho viajar para quien solo ha tenido lo necesario para el tranvía. Sobre este tema de las emigraciones, bien que referido a época más primitiva, recuerdo haber escrito hace bastantes años unos párrafos muy breves, que voy a leer a ustedes. Decía yo:

«Conservo en la retina una imagen antigua. Es en Castilla. Un prado pajizo con un charco rojo de sangre, la sangre de un toro que, herido, acaba de pasar. Poco después, en la soledad del horizonte, aparece otro toro que cruza el área tórrida y husmea el líquido aún caliente. El ojo del animal se enciende. Su cuerpo se estremece, retiembla de los morros a la cola, patea el suelo y alarga el cuello al firmamento en un largo mugido. Aquella manera casi eléctrica de reaccionar el animal ante las huellas vitales de un semejante me hizo una profunda impresión. Por lo visto, cuando una vida encuentra en el espacio del mundo otra vida— o simplemente sus vestigios— se produce siempre una especie de corriente inducida, una sacudida frenética de la vitalidad— es decir, que la vida se exalta al entrar en su presencia otra vida.

»Con el hombre pasa lo mismo cuando lo es en verdad. He aquí que caminamos por la gran ausencia inmóvil que tierra y vegetación depositan sobre el paisaje. De pronto un ave rompe el vuelo a nuestros pies. Nos estremecemos. En la lejanía aparece un hombre. La ausencia afirmada por los elementos botánicos queda ahora habitada por un ingrediente de inquietud. Y eso que estamos ya

(1) [Véase del autor, *Meditación del pueblo joven*, 1958, en «Obras Completas», vol. VIII.]

habituados a la proximidad del prójimo. ¡Qué sería en otros tiempos! Se ha hecho notar que en los albores de nuestra especie el hombre era un animal raro. Minúsculos grupos humanos vagaban sobre el inmenso escenario geológico. De tarde en tarde, con larguísimos intervalos, se producía el terrible acontecimiento: que un grupo de hombres encontraba en el universo a otro grupo de hombres. Este encuentro debía de suscitar fabulosos estremecimientos. ¡Qué ardores, qué terrores, qué trepidación prolongada debía dejar en las imaginaciones este choque de un grupo de hombres con la imagen pasajera de algunos otros hombres!» (1).

No era esta medida, pero no mucho menos, debía ser la situación en los espacios medio vacíos de la protohistoria.

Pero dejemos este asunto de las emigraciones, ya que el propio Toynbee lo transfiere a la parte aún inédita de su obra. Quedan el Estado universal y la Iglesia universal. En ninguna parte tampoco se hace cuestión de hablar en serio y a fondo de esas dos realidades importantes en su pensamiento, que aplica mecánicamente a todas las civilizaciones. De aquí que a cualquier cosa llame Estado universal y a cualquier cosa Iglesia universal, hasta el punto que bastaría presentar una lista de los hechos históricos que califica con esos nombres para que se produjese un efecto más bien cómico. Ya dije que es el Imperio romano la realidad que suscita en Toynbee la idea del Estado universal. Tendría razón si nos diera la noción o análisis de lo que era el Imperio romano; pero resulta que el virreinato español en el Perú es también un Estado universal, y les confieso que para saltar del Imperio romano al virreinato español en Perú e identificarlos me falta por completo acrobática agilidad. He aquí por qué creí forzoso en este caso —so pena de que no hiciésemos más que resbalar, patinar sobre los espacios de la historia— presentar esquemáticamente una visión interna de lo que fue el Imperio romano, a fin de que tuviesen una imagen más concreta de él. Esta visión, que creo la más apretada y lúcida de las explicadas hasta ahora, fue cumplida en un par de lecciones. Ella nos obligó a recorrer un paradigma que no tiene su semejante en todo el pasado humano, la evolución, a lo largo del tiempo, del poder supremo en un pueblo o nación, en Roma, y quisiera hacerme la ilusión —pues es en mí más ilusión que pretensión— de que en mis jóvenes oyentes, en la mente de ellos, quede para siempre impresa la imagen ejemplar de este proceso que comienza con el inter-

(1) [*Prólogo a una edición de sus obras.* En «Obras Completas», tomo VI.]

mitente y elemental poder del *imperator* ocasional, que luego cuaja y cobra madurez sin par en la auténtica y primaria legitimidad, a la que sigue una legitimidad secundaria e insaturada para llegar últimamente a ese armatoste atroz del Poder público a secas y sin consagración, absoluto y absolutamente ilegítimo que fue el Imperio romano. Y esta es la paradoja que presenta esa realidad que fue el Estado más ilustre que ha existido en el mundo.

Fue una lástima que no pudiésemos estudiar todo este proceso siguiéndolo por su estrato más profundo, a saber: cómo sentían el Derecho los romanos —los romanos que no eran filósofos griegos ni discípulos de ellos—, qué era como realidad vivida y no como definición de los teóricos eso que llamaban Derecho. Pude solo aludir a ello con vagas palabras, enigmáticas para muchos, aunque creo que debieron entenderlas los juristas a quienes especialmente iban dedicadas. Pues dije que para el romano el Derecho no es Derecho porque es justo, sino al revés: lo justo es justo porque es Derecho. Con esta fórmula un tanto sibilina pretendía enunciar de un golpe dos cosas: primera, que la justicia, en el vago sentido ético que hoy comporta predominantemente la palabra para nosotros, no tiene nada que ver con lo que el romano, que no era sino romano y no un discípulo de los filósofos griegos, llamaban Derecho. Segunda, que el Derecho era una forma de comportamiento dotada por la sociedad de inexorable vigencia a la que podía seguramente recurrir y atenerse el individuo, porque estaba seguro de que se le haría cumplir y *no iba a ser cambiada de la noche a la mañana*. Lo que esa forma de comportamiento tenía de Derecho para el romano no era su contenido particular; eso era secundario. Las instituciones jurídicas romanas fueron concretamente lo que fueron, pero podían haber sido completamente distintas y poseer, sin embargo, lo que de esencialmente romano había en su Derecho, a saber: el carácter formal, de vigencia invariable de cuyo cumplimiento y permanencia el individuo podía estar seguro. Porque la vida, señores —lo olvidamos demasiado; hacemos mucho para olvidarlo, por lo mismo que es verdad—, la vida, señores, es constitutivamente inseguridad. Ya lo decía yo en 1914, en mis *Meditaciones del Quijote*. Estamos inseguros incluso de si mañana cada uno de nosotros va a existir; pero mucho más inseguros de lo que va a pasar con los contenidos particulares de nuestra vida: salud, fortuna, acierto, amor, dolor, placer... Por lo mismo necesita el hombre asegurar alguna dimensión en su vida, saber siquiera en ella a qué atenerse, para desde ella afrontar con brío el problemático resto. Esto era el

Derecho para los romanos. Gracias a esa seguridad de su Derecho, el ciudadano de Roma podía hincar en él confiadamente sus talones, hacerse en él firme y, tranquilo, sintiéndose amparado, por decirlo así, en su retaguardia podía buscar sin azoramiento, susto ni neurosis cómo comportarse para ser hombre con dignidad, para desarrollar su vida personal con entereza y seriedad y formarse un carácter compacto y enérgico. En suma, ser romano. Porque a esa genial sensibilidad que le hace ver el Derecho, sobre todo sentir efectivamente el Derecho como algo a la vez inexorable e invariable, es a lo que debe haberse podido hacer el gran pueblo que fue. En cambio, no ha habido tal vez ninguno a quien menos preocupase eso que vaga e irresponsablemente nosotros llamamos justicia. Por lo mismo que sabía muy bien, bajo la iluminación de una sorprendente intuición, que no hay dentro de lo humano ninguna forma de conducta que pueda considerarse, de modo último y absoluto, como superior a las demás y a la que, por tanto, todas las demás tengan que supeditarse y hasta anularse; como sabía que no hay, por ejemplo, ni puede haber nada que sea absolutamente eso que nosotros llamamos hoy justicia y que mañana nos parecerá injusticia. ¿Qué hacían los romanos? Dotaban de caracteres absolutos, rígidos, invariables e ineluctables a una figura de comportamiento —digámoslo con alguna exageración deliberadamente para que la cosa resulte más clara—; dotaban de esos caracteres absolutos, rígidos, invariables a una figura de comportamiento *cualquiera*. Y este es el auténtico sentido del Derecho romano, y este es, a la postre, el auténtico sentido de todo Derecho. El perfil concreto de las instituciones jurídicas romanas —las procesales, la patria potestad, la propiedad, la herencia, etc.— no se derivaban de ninguna supuesta idea del Derecho, sino o de simples usos inveterados o de compromisos entre los grupos sociales en lucha. De ordinario, la línea del ese perfil de la institución marca exactamente la línea del equilibrio dinámico entre las fuerzas sociales de lucha; y, por tanto, la figura de la institución, su perfil, lo que hace es definir un compromiso, un acuerdo. Las instituciones romanas, como toda la historia romana, no han vivido de la justicia extrajurídica, sino de la concordia política. Toda la historia romana gira en torno al concepto de la concordia, que cuando funciona con sus caracteres más amplios es lo que se llama la *concordia ordinis*, el venir a acuerdo las distintas clases sociales. ¡Una gran lección que podríamos aprender y que también podría explicarse a los hombres, pero no se les explica con evidencia y vivacidad! Según esta imagen que propongo a ustedes, no para que la acepten, sino para que la mediten,

nos aparecen como las dos notas constitutivas de lo que el Derecho era para el romano, estas: primero, ser, en principio, inmutable; segundo, no ser un mandamiento de ninguna voluntad personal, sino ser *lo establecido*, o, lo que es igual, la Ley. Ley consuetudinaria, inmemorial, primero; luego, las leyes estatutarias, nuevas, que nacían, que surgían de aquellas leyes ya preexistentes, las cuales determinaban cómo se pueden hacer nuevas leyes, pero sin ser nunca órdenes emanadas de una autoridad personal. El Derecho es, pues, para el romano lo contrario del *imperium*, lo contrario de todo autoritarismo. El acto de *imperium*, practicado por parte del magistrado judicial, interviene solo en los intersticios, en los huecos del Derecho, tales son los *decreta*, los interdictos; es decir, la autoridad, en cuanto autoridad e *imperium*, y no ley objetiva e impersonal, interviene solo allí donde el Derecho faltaba. Este era ley, y la ley es lo establecido, es decir, lo que *está ahí desde siempre;* aquello a que uno sabe —desde luego, desde que se nace— que se puede recurrir y a que se puede uno atener, porque estaba ahí desde antes y es invariable. El Derecho, la ley es, pues, propia y substantivamente *lex lata*, ley ya hecha, ley que ya estaba ahí, ley ya existente. Luego y solo luego, secundariamente, es *lex ferunda*, la ley nueva, la ley que se va a hacer, pero que se va a hacer según una ley ya hecha antes, que ya existía y que estaba ahí antes y que determina el procedimiento. Esquematizando, pues, yo diría, en una exageración ideal para obtener fuerte impacto sobre las mentes, que el Derecho para el romano es lo que no se puede hacer, como no se puede hacer una ley cósmica, la ley de la gravedad, por ejemplo. Y ello en consideración de que si el Derecho se puede hacer, se podrá también deshacer; será, por tanto, mudadizo, inestable e inseguro. Por eso dije que la ley es lo estable, lo estable-cido. He aquí, señores, el porqué del famoso conservadurismo romano en cuestión de Derecho. No es que se resistiese en todo lo posible a introducir en él modificaciones porque fuera conservador, sino, al revés, que era conservador en lo jurídico porque el romano sabía, porque sentía como nadie lo ha sentido lo que *es* Derecho. Este es, pues, por esencia lo irreformable, lo invariable. Las necesidades de la vida colectiva obligan, sin embargo, a introducir en él modificaciones y, por tanto, reformas. Pero la actitud que se adopte ante esta necesidad, en efecto ineludible, de reformar el Derecho es lo que define cuál sea la actitud ante él, lo que para un pueblo, para una época es el Derecho. El romano reforma su Derecho a regañadientes, lentamente, gota a gota y nunca destruyendo el torso estructural de sus instituciones, de

suerte que justamente en su modo de reformar el Derecho es donde mejor se manifiesta la conciencia romana de que el Derecho es por sí mismo lo irreformable. Como en tantas otras cosas, los ingleses, en su actitud frente al Derecho, se parecen sobremanera a los romanos. Y por eso Lévy-Ullman dijo en su magnífico libro *Système juridique de l'Angleterre* (del cual creo que solo se ha publicado un tomo): Con respecto al orden jurídico no existe en Inglaterra «barrera alguna entre el presente y el pasado. El derecho positivo remonta en la historia sin discontinuidad hasta los tiempos inmemoriales. El Derecho inglés es un derecho *histórico*. Jurídicamente hablando, no hay un "antiguo Derecho inglés"» porque «en Inglaterra todo el Derecho es actual cualquiera que sea su época». (I, páginas 38-39.)

Con la idea romana y la inglesa contrasta la actitud ante el Derecho de los pueblos europeos continentales desde hace dos siglos. Pues hacia 1750 en Francia y media centuria después en las demás naciones se dio en la manía de creer que el Derecho es Derecho *porque* y *si* es justo, donde justo significa ciertos *desiderata* de orden moral y ético, utópico y místico, por sí ajenos totalmente al Derecho como tal. Mas como el Derecho que estaba ahí, el estable y establecido, no había sido hecho con el propósito fundamental y primario de que fuese en ese sentido justo, sino como resultante de luchas políticas y sociales, como precipitado de experiencias prácticas de y para la convivencia, resultó que el Derecho existente se convirtió en el Derecho que hay que reformar. Y como toda reforma que se practique realizará insuficientemente el ideal de justicia extrajurídica y, además, este ideal, como todo lo que es vagoroso y últimamente arbitrario, varía constantemente, a una reforma tendrá que seguir aceleradamente otra y acabamos en la insensatez de pensar que el Derecho es lo que hay incesantemente que reformar, por tanto, que modificar y sustituir. De la tímida y cautelosa reforma que, contra su deseo, se veía el romano o el inglés obligado a ejecutar vinimos en el Continente, sobre todo desde 1789, a la reforma de la reforma misma—es decir, al reformismo como actitud primaria ante el Derecho. No cabe tergiversación o inversión más radical en el modo de sentir el Derecho, pues, desde entonces, este deja de ser lo por esencia estable y establecido e invariable y lo que está ahí desde siempre, y se convierte en lo que, por definición, *hay* que reformar, por tanto, en lo que hay que quitar y sustituir. Así, el Derecho resulta ser lo que va a haber mañana cuando se haga la nueva ley justa, más por lo mismo lo que nunca hay hoy, pues lo que hay hoy sólo sirve para invitarnos a sustituirlo. El Derecho es así la *lex ferenda* que se

revuelve contra la *lex lata* y la destruye. Y, en efecto, desde aquella fecha, en proceso cada día más intenso y más acelerado, el Derecho, cuya misión reside en ser una de las pocas cosas quietas y, por ello, seguras con que el hombre podía contar y en que sabía a qué atenerse, se ha transformado en lo más inestable y movedizo, fluctuante e inseguro. De ser tierra firme, en que se afianza el pie, se ha vuelto flúido elemento en el cual solo se puede estar trágicamente cayendo —decayendo. En estos veinte años se ha llegado a los últimos extremos. Todos los grandes pueblos han contribuido a destruir todo derecho y hoy ya nadie *tiene* derecho porque no *hay* derecho, pues es no haberlo que, por puro azar, queden como islas flotantes tal y cual institución de derecho privado que, rota la arquitectura integral del sistema jurídico, se degradan hasta ser meros e insustanciales reglamentos. De nada sirve que siga funcionando la parte del Código civil que prescribe sobre la propiedad si nadie sabe hoy lo que mañana va a ser su propiedad. De nada sirve que siga trabajando inercialmente el Código penal, cuando nadie sabe si lo que hoy está haciendo y que siempre se consideró como correcto no se va a convertir, merced a una ley de mañana con efecto retroactivo, de buena acción que era en crimen y delito. Cuando yo, ciudadano de un país neutral, me hallaba en la Argentina, país neutral, y recibía mi correspondencia visada por la censura británica apostada en la isla de la Trinidad —en la delicia azul del mar Caribe— sentía pavor. No me importaba nada, claro está, que los censores ingleses tomasen sobre sí el trabajo de cometer una impertinencia inspeccionando las cartas que mis hijos me escribían desde España; lo que me empavorecía era contemplar la incorrección con que hasta un pueblo como Inglaterra colaboraba a fondo en la destrucción del último y mínimo derecho que quedaba: el de la neutralidad. Sobre esta conducta de los grandes países ante la neutralidad de los menores he de escribir en tiempo próximo, porque es tema de muchos perendengues y gravemente vergonzoso. *Tu quoque!*, decía yo dentro de mí a Inglaterra; ya los revolucionarios de la llamada justicia y los autoritarios del llamado orden habían aniquilado casi todo el derecho que había en el mundo y ¡he aquí que también un país, ni revolucionario ni autoritario, como Inglaterra, venía a dar la puntilla al mínimo resto de él que quedaba!... Ciertas circunstancias de puro azar han permitido que en algunos países subsista todavía una apariencia o película de derecho en su vida ciudadana y prevaliéndose de ello atacan por razones políticas a aquellos en que hasta esa apariencia se ha perdido. Pero yo no tengo nada que ver con la política ni nada de lo

que estoy diciendo es político, sino enormemente más hondo y más grave que toda política. Por tanto, hago constar de la manera más expresa que ni defiendo a los atacados ni censuro a los atacantes en cuanto lo dicho por ellos en sus ataques signifique estrategia política. Pero sí digo a los que subrayan ostentivamente esa apariencia de derecho aún subsistente en sus países: Señores míos, dejémonos por un momento de política y de las inautenticidades que han constituido siempre toda política, todo decir político, y vamos a la verdad de las cosas, que es, en este caso, ultragrave: en este plano de la verdad, ustedes saben muy bien que ese residuo aparente de Derecho en su país, en comparación con lo que en él era antes, es hoy mera apariencia—que esa película jurídica es mera película tras de la cual no existe tampoco en su país masa compacta de voluntad de Derecho que la sostenga y defienda. Y saben no menos bien que cualquier conflicto un poco grave que en su país sobrevenga en estos años dará al traste con la irisada pompa de jabón que en él se ha reducido a ser el Derecho.

Yo no hablo ahora especialmente para España—ni siquiera principalmente. Ya hice constar en mi primera lección que tras quince años de casi total silencio reanudaba ahora mi actuación pública, bien que estrictamente de orden intelectual—como una actuación desde España. Va, pues, desde aquí a todos los vientos mi apelación angustiada a los poderosos de la tierra para que cobren plena conciencia de la enormidad que han hecho, que están haciendo destruyendo el Derecho en los ámbitos humanos. No se sabe de que jamás la humanidad, salvo instantes fugacísimos de absoluto caos y nunca, a la vez, en todo el mundo, haya podido vivir sin Derecho. Mas ahora resulta que este es, por lo visto, una pieza sobrante al reloj de la convivencia humana. Vamos a ver si esos señores consiguen que sin ella siga marchando el delicado reloj que es la humanidad.

El Derecho es lo irreformable—no obstante, de cuando en cuando hay que introducir en él reformas. Alguien me dirá que esto es una contradicción y yo, más que de prisa, le respondo: Tiene usted razón, señor mío, completa razón. Es una atroz contradicción, ahora que no es mía, no soy yo quien me contradigo: es la realidad misma y yo no tengo la culpa de que esta sea tal, porque ni he hecho el Derecho ni he creado el universo. Lo que pasa es que usted, inmovilizado por una tradición filosófica ya exánime, sigue creyendo que la realidad no puede ser en sí misma contradictoria porque sigue creyendo que esta es el ser suficiente, completo, perfecto y

óptimo. Pero ello no hace sino convencerme más de que es ineludible elaborar una filosofía radicalmente nueva y exenta de helenismo, de greguería.

Lo dicho es solo anticipo de lo que habremos de decir más a fondo en el curso del próximo otoño, titulado «El hombre y la gente», donde me propongo analizar a fondo fenómenos elementales, en sentido de básicos, que implica el hecho social, la humana sociedad. Entonces veremos lo que es la colectividad, como ya anuncié a ustedes, y lo que es la realidad del individuo con ella, lo que son las costumbres, los usos, los desusos y los abusos, lo que es el Poder público, lo que es el Estado, el Derecho, la Ley, la autoridad, lo que es el lenguaje y la opinión pública. En fin, lo que, en un sentido preciso, es eso de que se habla a todas horas sin tener de ello la menor idea clara cuando se habla del «alma colectiva». Entonces y solo entonces nos será dado poder lanzar un fructuoso vistazo sobre el caso particular de alma colectiva que es la «españolía» frente a las otras almas colectivas de las demás naciones. Y digo españolía porque no logro acomodarme al erudito término que funciona estos últimos años y que suena «hispanidad», el cual me parece un error desde el punto de vista de la lengua castellana, porque lo castizo en castellano es hablar, por ejemplo, de un hombre que era de buena vizcainía o de buena castellanía, lo que nos permite arriesgarnos a hablar de la españolía. En cambio, la otra es una palabra amanerada, tomada, además, de un latinismo que conformaron recientemente los italianos, pues fueron los primeros en hablar de la italianidad, a mi juicio un poco cursimente.

Este otoño, pues, seguiremos hablando y más formalmente del Derecho en Roma y en absoluto; pero me urgía, ya que sesgábamos este tema, rozándolo, no desaprovechar la ocasión para iniciar, junto a mi actitud teorética, una campaña—no política, bien claro lo he dicho, pero sí práctica. Por primera vez después de tantos años vuelvo a clamar en el desierto. Porque esta, señores, es la misión del intelectual que lo es de verdad, del profeta, grande o chico: clamar en el desierto. Bien claro lo hace constar el más grande de los profetas, Isaías, cuando se llama a sí mismo «voz del que clama en el desierto». Porque la misión del intelectual es ser el hombre que desde su desierto, es decir, desde su radical soledad —y el hombre solo es en su verdad, solo es en sí mismo cuando es en su soledad— clama e invita a los demás para que ingrese cada cual en su propia soledad. El versículo completo de Isaías lo dice

de la manera más expresa: «*Vox clamantis in deserto: Parate viam Domini, rectas facite in solitudine semitas Dei nostri* (1).» La expresión «voz del que clama en el desierto», si procurásemos entrar un poco en ella, verían la nutritiva médula que encierra sin más que encontrarnos por separado con cada uno de sus términos y preguntarnos qué es ser «puro clamor», qué es ser «pura voz», qué es ser «puro desierto». «¡Voz del que clama en el desierto»! La voz, lo que solo es voz —lo demás no existe, lo demás no importa— clama en el desierto: Preparad los caminos de Dios, rectificad las sendas que llevan a Dios y quiere seguir Dios —*in solitudine*— en vuestra soledad. Cuando el hombre se queda solo, de verdad solo, *ipso facto* aparece Dios. De modo que es quedarse solo con Dios.

La destrucción universal del Derecho, señores, clama urgentemente al cielo; por eso había con tanta urgencia que clamar. A fuerza de hablar de *justicia* se ha aniquilado el *jus*, el Derecho, porque no se ha respetado su esencia, que es la inexorabilidad y la invariabilidad. El reformismo del Derecho, al hacerlo inestable, mudadizo, lo ha estrangulado. Cuando yo escribí *La rebelión de las masas*, cuando preparaba los artículos que iban a reunirse en un tomo, hace un cuarto de siglo, veía yo cómo germinaba esta catástrofe y procuré en mi libro describirla y formularla. Desde aquella fecha hasta ahora ¿qué ha pasado? El más triste y extremado cumplimiento de los pronósticos. Desde entonces no asistimos a la creación de ningún derecho, sino, al contrario, casi exclusivamente a un quitar los derechos que había. Entre las múltiples fórmulas que yo empleaba entonces para definir este terrible fenómeno quiero recordar a ustedes la más humilde de todas, el humilde cuanto gitano: el caso del gitano que va a confesarse y al sacerdote, al preguntarle los mandamientos de la ley de Dios, el gitano le responde:

—Mire usted, padre; yo los iba a aprender, pero he oído por ahí un runrún de que los van a quitar...

Derecho es solo hoy el runrún de que algo se va a quitar, no es lo que se da, y todo a cuenta de la llamada justicia. Para el romano no había más justicia que la justicia del juez, la justicia intrajurídica; por eso dice que lo justo es justo porque es Derecho. Es la justicia que produce y crea el Derecho, pero no esa vaga e irresponsable cosa de que se habla en los editoriales de los periódicos y en las vociferaciones de los mítines, que haciendo al Derecho inestable, ha quitado de cuajo debajo de los pies de los hombres la tierra firme

(1) Isaías. Cap. XL, versículo 3.

en que antes se afianzaba, y al faltarle este punto de apoyo ¿qué puede hacer el hombre sino caer? Ya no puede afianzarse en esa tierra firme que era el Derecho y desde la cual podía intentar ser con dignidad. Ahora el Derecho se hace informe y el hombre cae y yo no he visto nunca que alguien que cae de un séptimo piso, mientras cae, sepa caerse con dignidad. Todo caer es decaer. La destrucción del Derecho no puede producir sino el envilecimiento del hombre y así, con esta palabra, lo pronosticaba ya el europeo hace un cuarto de siglo. Como siempre, una vez más, lo mejor ha sido enemigo de lo bueno, y a cuenta de este afán de justicia presunta, pero yo creo que inspirado en muchos de buena fe por amor al hombre, lo que se está haciendo es destruir muchas de las mejores cosas humanas. Es la fábula del oso y del hombre. El oso es amigo del hombre, y este, tendido junto a él, duerme la siesta. El oso vela y cuida su sueño. De pronto una mosca se posa en la frente del hombre. Esto no puede tolerarlo el oso, dada su amistad con el hombre, y resuelve matar a la mosca. Da un zarpazo en la frente del hombre y mata la mosca pero, de paso, aplasta la cabeza de su amigo el hombre. Muchas cosas de pretensión utópica sobre las cuales no se ha dudado un solo instante, en la práctica son esta historia esópica del hombre y del oso.

Señores, llego a este momento final compungido y me siento ante ustedes como un reo porque no he sabido cumplir plenamente el programa inicial. De la doctrina de Toynbee no he podido explicar más que la primera parte, bien que la más abstracta y que más explicación requería. Y el caso es que mi conciencia no me acusa de haber perdido el tiempo. Creo que la culpa la tienen ustedes, porque al ir yo advirtiendo la más inesparada capacidad de atención pensé que merecería la pena, en vez de resbalar sobre temas tan especialmente sugestivos, tratarlos bastante a fondo. No imaginan la admiración que siento por el esfuerzo de atención que han hecho, pues ahora puedo decir que, buenas o malas, algunas de mis lecciones, que han aguantado ustedes a pie firme, son de las más densas que se hayan dado nunca en ninguna parte. Buenas o malas, lo importante es la densidad, porque eso es lo que honra la atención de ustedes y defiende mi comportamiento. No hemos —creo— perdido el tiempo, no lo hemos gastado en palabreos y ni siquiera nos hemos entretenido en poéticas alegrías. Yo, por mi parte, he tenido encerrados, retenidos en mis penetrales todos mis adjetivos reverberantes y puntiagudos y las pobres imágenes trémulas que a veces me divierten. Yo las oía allá en el fondo de mí mismo piafar, ladrar, mugir, bra-

mar exigiendo ser libertadas, pero me he comportado inexorablemente.

Me da pena en este instante romper esta amistad que, lección tras lección, habíamos formado. Poco a poco íbamos logrando una de las cosas más gratas de la vida, una habitualidad. Me había acostumbrado a ustedes y ustedes se habían acostumbrado a mí y todos nos habíamos acostumbrado a este salón. Poco a poco veía yo cómo día tras día cada uno de ustedes había hecho de una determinada silla su sitio consuetudinario; es decir, que nos habíamos creado algo estable. Y eso es —ya lo veremos alguna vez— el verdadero sentido del mundo. Nos habíamos creado un pequeño mundo para los lunes y hasta el micrófono y yo habíamos llegado a ser compadres. Pero no me queda otra cosa sino comunicar a ustedes mi esperanza de que volvamos a reunirnos en la hora vendimial del otoño.

APENDICES

NACIONALISMO
EL HOMBRE ESPAÑOL

I

[Nacionalismo] (1)

El caso es que con estas mismas palabras —trece años antes de que Toynbee publicase su libro— definía yo el *separatismo* precisamente en oposición al espíritu de nacionalidad. Y pocas páginas más adelante insistirá formulando lo mismo con otras palabras. Estas: «La nota dominante en la conciencia colectiva de las comunidades (de Occidente) hasta hace poco era una aspiración a ser cada una un universo por sí.» Si antes dijo que el espíritu nacional significa sentir a la nación como un todo, aquí el todo nos parece más acusado, con forma más prominente, merced al vocablo y figura de «universo». Y al cobrar la idea de Toynbee, merced a este superlativo, un desaforado relieve, no solo nos permite ver, sino que nos grita su error. Porque es de sobra patente que ninguna nación occidental, ni siquiera la Inglaterra victoriana, ni siquiera, por decir un colmo, la Alemania de Hitler se ha sentido a sí misma como un universo. Por el contrario, Inglaterra en la hora culminante de su nacionalismo y Alemania en la hora extremada y extremista de su ultra —o hipernacionalismo—, porque la primera y más obvia distinción que habría que hacer entre los nacionalismos es esta —el simple y el hiper—; Inglaterra, digo, y Alemania se han sentido cada una como una parte que tenía el carácter de nación, frente a otras partes que son las demás naciones integrando juntas un universo que era el mundo occidental. Precisamente porque cada una se sentía parte pudo sentirse como la parte *más importante* de ese universo y, en consecuencia, procuró ejercer la congruente hegemonía.

(1) [Fragmento sustituido, iba a continuación del párrafo que termina con una cita de Toynbee en la pág. 49.]

Pero este creerse la parte mejor, este «complejo de superioridad» es evidentemente cosa distinta, es evidentemente lo contrario que sentirse un universo y es, además, heterogénea a la cuestión «nacionalismo». No toda nación, ni mucho menos, para ser nación y sentirse serlo necesitó creer en su superioridad. Los dos únicos pueblos en cuya conciencia nacional ha intervenido de modo permanente el «complejo de superioridad» han sido Inglaterra y Francia. Por cierto que en cada una con caracteres distintos, y aseguro que una de las cosas intelectualmente divertidas que se puede hacer es formular en dos listas fronteras los componentes de ambos «complejos de superioridad». Mas, por supuesto, si yo intentase hacer esto —huelga decir que no es la ocasión— lo haría con entusiasmo hacia cada uno de esos dos países, con amor conmovido por su modalidad peculiar, esforzándome en raer de mi alma hasta el más leve movimiento de antipatía, resentimiento y aun de indiferencia—, es decir, con un temple perfectamente opuesto al que percibimos en estas primeras páginas de míster Toynbee al hablar de nacionalismo. Porque el modo simplista, atropellado y tosco con que de salida embiste el autor contra la idea de nacionalidad, la prisa incontinente que parece sentir en declararse no solo antinacionalista, sino antinacionista —así, porque sí, sin sugerir para ello el menor fundamento— nos revela que, por lo pronto al menos, no se trata de una idea, de una averiguación teorética, sino de un odio personalísimo que fermenta y cuaja en los sótanos privados del alma de míster Toynbee y que mal controlado no da espera a que llegue mejor oportunidad, sino que dispara inmediatamente su intempestiva emisión. La prueba de ello, que podríamos hacer tan minuciosa como sea menester, puede resumirse en estas advertencias: Primera —y perdónese lo duro de la expresión—, es falso de toda falsedad que la ciencia histórica durante la época a que Toynbee se refiere haya trabajado bajo la inspiración del nacionalismo en ningún sentido de la palabra. Por el contrario, la historia nacionalista ha sido la excepción y fue siempre percibida como tal. Sirva de ejemplo Treitschke, que siendo un gran historiador, a pesar de su nacionalismo, no fue nunca considerado como un buen modelo, y sirva de contraejemplo Ranke, que durante casi todo el siglo pasado aparecía como la figura ideal del historiador, como «gran historiador ante el Altísimo». Pues bien, Ranke, en la primera mitad de aquella centuria, trabaja en la época romana, sazón la más propicia para su interpretación nacionalista de la historia. Sin embargo, Ranke es el hombre de la historia universal —compuso varias, una tras otra— y si de algún

vicio cabe tildar a Ranke es un cierto abuso en atender a lo que llama él, y tras él tantos historiadores alemanes, *Weltgeschlichtiche Zusammenhänge*, las conexiones históricouniversales, los grandes hechos y movimientos que rebasando los límites de todo pueblo particular parecen afectar a todo el universo histórico. En estas páginas, donde pretende diagnosticar la historiografía del siglo XIX, Toynbee no cita a Ranke, se lo salta a la torera, lo que no es flojo saltar porque Ranke es por sí solo toda una cordillera de la ciencia histórica.

Vaya esto por un lado. Lo segundo que hay que decir a Toynbee es que la ciencia histórica contemporánea donde ha hecho su educación y su gimnasia, donde ha creado sus instrumentos y su destreza gremial no ha sido en la historia de las naciones a que los historiadores pertenecían, sino en la historia de naciones extrañas a ellos y sobre todo de naciones que ya no existían—a saber, Roma y Grecia. ¿Es lícito —por muy de prisa que se vaya— calificar la historiografía del XIX sin tener a la vista en primer plano a Niebuhr, a Mommsen, a Droysen, a Fustel de Coulanges? ¿Necesitaremos descubrir en Mommsen un nacionalista de Roma y en Breasted un nacionalista del Egipto faraónico?

Y ahora viene lo tercero. Es cierto que toda la historiografía contemporánea parte de un grupo de investigadores alemanes que se ha llamado «escuela histórica» y que esta escuela —típicamente romántica— trabajó inspirándose en la idea del *Volksgeist*, del «espíritu nacional». Pero la idea del «espíritu nacional», como principio creador de la realidad histórica, no era nada que tuviese que ver con el «nacionalismo», el cual es para Toynbee la figura del diablo. Yo no voy a exponer ahora lo que es la idea de los *Volksgeister*, de los espíritus nacionales, como no he entrado ni voy a entrar por el momento en ninguno de los tremendos asuntos donde galanamente y a deshora nos hemos metido por culpa de Toynbee, sino que me voy a constreñir a hacer constar que la idea del *Volksgeist* es un puro descubrimiento científico y no una protuberancia emocional, apasionada que le saliese a la ciencia histórica, infeccionada por patriotismos locales. Aquella idea tiene, en efecto, de gran descubrimiento científico los dos atributos más característicos: uno, su probada fertilidad como método de investigación, como que con ella se inicia la historia propiamente científica, y otro, que trajo pronto consigo su propia rectificación y superación; es decir, que hizo posible el descubrimiento de otros principios orientadores de la ciencia histórica más precisos y sólidos que él. Da la casualidad, que debiera hacer ruborizar al señor Toynbee, de que los alemanes

pertenecientes a la «escuela histórica» y, como tales, convencidos de que el «espíritu nacional» era el poder creador de las formas históricas, no se ocuparon principalmente de historia alemana, sino de historia del Derecho romano o de la poesía popular de otros pueblos, por cierto los que menos poder político tenían entonces. Ellos fueron, por ejemplo, los primeros en estudiar científicamente a los dramaturgos españoles, ellos fueron los que pusieron de moda en Europa nuestro romancero e hicieron de él un tema de ciencia. No fue Pérez ni Martínez quienes publicaron la primera edición contemporánea y científica de la *Primavera y flor de romances*, sino un señor que se llamaba Wolf. En fin —y para que no falte en este asunto la gracia de un colmo—, acontece que la idea del «espíritu nacional» fue, en rigor, pensada por vez primera en el siglo menos nacionalista de toda la historia europea, a saber, en el siglo XVIII, y dentro de él por el hombre más universalista que ha habido nunca, a saber: por Francisco Arouet, dicho Voltaire. Aquella idea goza, en efecto, su primera epifanía en el título de su obra famosa: *Essai sur l'histoire générale et sur les moeurs et l'esprit des nations*. Los alemanes no hicieron, por lo pronto, otra cosa que traducir literalmente *esprit des nations* por *Volksgeist*.

Todas estas advertencias, salvo la última, son advertencias elementales. Ni por un momento cabe suponer que al enunciarlas enseñemos a Toynbee nada nuevo. Por fuerza estaban en su horizonte mental cuando escribe estas primeras páginas de su libro. El hecho de que, no obstante, las desatienda tan por completo, que se obnubile a su presencia es precisamente la prueba de que no se comporta en este instante inicial de su gigantesca obra como un hombre de ciencia, sino como un hombre de fe cerrada y virulenta. No sabemos aún bien cuál sea el credo de esa fe, presenciamos solo su horror al espíritu de nacionalidad; y como la idea de nacionalidad que nos lanzara al rostro con su inesperado gesto de agresión y desafío es, hasta ahora al menos, tan resueltamente estúpida, nosotros, que nos habíamos apercibido para entrar en la lectura de su obra no solo con ilimitado respeto intelectual, sino con esperanza e ilusión de aprender no pocas cosas, nos sentimos acometidos por la inesperada sospecha de que este tan eminente inglés es, a lo mejor, capaz de creer en la «humanidad» o en cualquier otro inane concepto de este orden, cuya admisión implica automáticamente que quien lo admite ignora del modo más radical las cuestiones fundamentales que se refieren a la condición humana. Estas palabras mías son de sobra fuertes y necesito hacer reparar que yo no

las he pronunciado como expresando un juicio formal y definitivo, sino que estoy en este momento ocupado, por razones que en seguida diré, en describir la impresión por la cual yo he pasado —y creo que todo otro lector alerta pasará— al recorrer estas primeras páginas del libro de Toynbee. No creo que ningún buen lector deje de sentir un *choc* de extrañeza, de estupefacción y, si se descuida, de enojo al topar de primeras con lo aludido. Y es que predispuestos a estudiar un libro de ciencia en que se nos promete un pulcro esclarecimiento teorético de los destinos humanos, sin darnos tiempo al primer respiro, sufrimos el encontronazo con un bloque errático de fe personal y privada que incorrectamente nos es lanzada a las bruces. La actitud teorética, el modo del conocimiento consiste en clarividencia y duda; parte de admitir previamente todas las posibilidades. Por eso teorizar es, no accidentalmente o por urbano añadido, sino sustancial y constitutivamente, contar con el prójimo y su posible discrepancia. La fe, en cambio, es una actitud cerrada hacia dentro del hombre, íntima; por tanto es, además, ciega. Su importancia en la vida humana es enorme, acaso mucho mayor que la de la ciencia, mas, por lo mismo, la expresión de una fe reclama en el trato interhumano ciertas cautelas. No es lícito que expectoremos sobre el rostro del prójimo transeúnte nuestra fe en esto o en aquello, porque su atributo de cosa íntima hace de ella entonces una secreción nuestra con que mancillamos a las otras personas. Decir nuestra fe a boca de jarro no es decirla, es expectorarla y, con ello, degradarla, embellacarla, envilecerla y transformarla en insulto.

He aquí por qué yo no he podido leer estas primeras páginas de Toynbee sin andar muy cerca de sentirme ofendido como transeúnte. Pero no nos hagamos ilusiones; la vida intelectual se halla en todo el mundo tan envilecida que si hay ahí entre los que me escuchan algún extranjero y especialmente algún inglés, no solo es lícito, sino que es obligatorio contemplar como posible que en vez de atenerse a lo que efectivamente he dicho y sopesar el más o el menos de pura verdad que en ello resida, al oír que me revuelvo contra la profesión de fe antinacionalista de Toynbee, piense sin más que lo hago porque yo, a mi vez, estoy atacado de una fe nacionalista. Pues debo hacer saber a ustedes, si no lo saben por sí mismos, que juicios irresponsables de esta índole, si bien no referidos a mí, se encuentran desde hace muchos años con aterradora frecuencia en las publicaciones inglesas más respetables. ¡No hablemos de los demás países! ¿Será necesario, pues, pasar por la vergüenza de verme forzado, en un curso de carácter estrictamente científico como

el presente, a recordar una cosa que, al parecer, carece tan por completo de interés teorético, como que no he sido nunca ni soy nacionalista y que lo he hecho constar con estas mismas palabras más de una vez; en fin, que hace veinte años escribí un libro, traducido al inglés va para quince e impreso en esta lengua por valor de unos cuarenta mil ejemplares, donde, antes que nadie, hacía yo ver a los pueblos de Europa cómo iba a llegar muy pronto tal coyuntura histórica que sería para ellos cuestión de vida o muerte conseguir superar la idea de nación como forma constituyente de la vida colectiva?

Y si alguien me pregunta por qué siento vergüenza al tener que decir esto, responderé que por dos razones: la primera, porque es azorante tener que hablar de sí mismo cuando empezamos a hablar nada menos que de la historia universal; la segunda, aún más penosa, porque haber dicho yo que no era nacionalista fue en circunstancias muy determinadas que daban a la frase un sentido controlable, pero ahora, con motivo de una idea tan inane como la que Toynbee tiene de la nacionalidad, decir que no se es nacionalista es lo mismo que no decir nada o, lo que es igual, es decir una tontería, ya que la tontería es la nada en el decir. Y esto —haber dicho una tontería— es lo que me avergüenza, aunque no soy responsable de ello. Lo que pasa es que si, según el proverbio castizo, una mentira hace ciento, una tontería hace cien mil tonterías. Esto es lo terrible de la tontería: lo prolífica que es. Como el átomo al desintegrarse, produce reacciones en cadena sin fin. Desgraciadamente, una larga experiencia me ha enseñado que a una tontería no se la puede combatir más que con otra.

Con harta razón se habrán quedado ustedes estupefactos al oírme decir en este curso cosas tan fuertes y al parecer —subrayo la palabra—, al parecer tan ajenas a un proceso normal de pensamiento que teoriza. Sin duda yo podía haber eludido todo esto. Es más: comencé hoy reiterando que consideraba como mi estricta tarea extraer las líneas puras de la doctrina que nuestro autor expone, suspender la crítica hasta después y prescindir de sus excrecencias vegetativas. Ahora bien, he hecho inmediatamente todo lo contrario. ¿Por qué? Muy sencillo: precisamente porque pienso casi constantemente ajustarme a aquella forma, necesitaba yo que se representasen bien qué clase de pensador y de escritor vamos fervorosamente a estudiar. Vamos a ver de sobra lo que en él hay de altamente valioso, vamos a tener contacto permanente con su inmenso saber y, por lo mismo, hubiera sido engañarles no mostrar, junto a esas egregias calidades, todo este otro lado de su persona, increíblemente super-

ficial, solemnemente, impertinentemente arbitrario— como solo un inglés es capaz de serlo y de cuyo fondo, a lo largo de su obra, salen de cuando en cuando tufaradas de fanatismo, de impertinentes creencias privadas que asfixian al lector. Era, pues, menester que tuviésemos un ejemplo lo antes posible para que sepan con quién nos las vamos a haber. Las primeras páginas ofrecían ya una ocasión bastante cruda de este mal modo en el autor, mal modo —y ello es una razón ya de orden decisivo para que necesitemos tenerlo muy en cuenta— que es sobremanera frecuente, casi puede decirse que característico de los escritores ingleses actuales.

¿Es injusto poner de manifiesto este lado menos estimable de Toynbee? No sé. Ustedes juzgarán. Pero les he ocultado hasta ahora la primera fórmula que nos ofrece de lo que es una nación, fórmula que debió parecerle sumamente ingeniosa: «El espíritu de nacionalidad —dice— es la agria fermentación del nuevo vino de la democracia en los viejos odres del tribalismo.» Así, sin más y a boca de jarro. Cuando leo una cosa así me siento a un milímetro de enfadarme—noten que digo «a un milímetro». Y en ello lo que me enfadaría más, si yo me dejase enfadar, no es la intención bien clara que ese aforismo lleva de denigrar la idea de nación, sino que crea lograrla llamando al espíritu nacional *tribalismo*, lo cual implica que, para este señor, la noción de *tribu* es por sí un insulto y el hecho de que la tribu haya existido y exista, por lo visto, delito, crimen y pecado. Y esto lo dice un hombre perteneciente al pueblo que ha gobernado y gobierna mayor número de tribus, al pueblo en que se han hecho recientemente los estudios etnológicos más perfectos sobre tribus, estudios —y es importante hacerlo saber— que han gozado la fortuna más insólita en los estudios de humanidades, a saber, la de influir en la gobernación, inspirando una reforma radical en la política colonial inglesa, reforma consistente en que, por primera vez, se toma en serio a las tribus *como tales*.

Ahora, pues, no se trata de la nación. Ahora tendríamos que defender frente a Toynbee la idea de tribu. Como lo que le hemos oído antes sobre qué sea una nación nos pareció insuficiente, empezamos a dudar —contra todo nuestro albedrío— de si este hombre tiene una noción clara de lo que es una tribu, y puestos en esta pendiente nos entra la sospecha de que los conceptos sociológicos a disposición de Toynbee son sobremanera tenues y confusos. De modo, señor nuestro, que si se junta un tanto de democracia con un tanto de tribu ¿se tiene una nación? ¿De modo que no había naciones en Europa antes de que hubiera democracia?

II

[El hombre español] (1)

Como frecuentemente en este libro, ante comportamiento tal del autor, yo me he preguntado una y otra vez: pero ¿es que no conoce o ignora la realidad de que está hablando?, ¿es que está o no informado? Así, en este caso ¿es que ha vivido o no los problemas pavorosos que son para ciertas naciones los mestizos y los mulatos? A la postre, en este como en otros casos, confieso que me he visto, contra todo mi albedrío, obligado a pensar que míster Toynbee es un beato de ciertas normas constitutivas de lo que él cree una nueva religión filantrópica y suprime, sin más, la realidad misma de los problemas que intenta resolver. Y no hay camino más seguro para no resolver un problema que ignorarlo, que darlo por inexistente. Es el inconveniente perpetuo de la beatería. La mirada beata mira hacia lo alto en constante arrobo—y, por eso, no ve; es ciega para las cosas que tiene delante. Así su horror al racismo le hace negar de plano la existencia del problema racial, tanto en la teoría como en la práctica, que considera inventado arbitrariamente por unos insensatos—es decir, que no ve el conflicto casi permanente que ha sido en la historia, unas veces más intenso y otras menos, tanto que casi constantemente ha constituido incluso un problema político concreto.

Toynbee, como siempre, contempla la conducta de españoles y portugueses con los pueblos primitivos que hallaron en Africa, en América y Oceanía en grueso y en junto, desde fuera y a distancia de periodista extranjero, es decir, a una absoluta distancia. Pues no crean que se extiende lo más mínimo sobre el asunto: hace la afirmación que yo he transmitido y ni una palabra más. No tiene, pues, la menor idea de aquella realidad y no puedo agradecerle su juicio favorable y que use de nuestros antepasados como de unos zorros para sacudirle el polvo a Inglaterra, porque veo que está hablando de lo que, por completo, ignora. Y, sin embargo, no hace falta meterse en grandes investigaciones para percibir que aquella

(1) [Fragmento sustituido, iba a continuación del primer párrafo que termina en la pág. 157.]

conducta se compone, por lo pronto y en este orden, de los siguientes tres factores. Pero antes de enunciarlos haré constar que el Instituto de Humanidades preferiría no hablar nunca en general de un pueblo o nación, no usar expresiones como «los ingleses son de este o del otro modo», «los españoles sienten así o de tal otra manera», sin mostrar antes con suficiente rigor por qué procedimiento se llega a esas generalizaciones y, por tanto, qué sentido ajustado tienen y pretenden. Mas ahora no hay lugar para ello y tiene que transferirse a alguna ocasión en que pueda yo hacer unas lecciones sobre esta cuestión metodológica que de buen grado titularía οἱ Λακεδαιμόνιοι, los lacedemonios, por la razón autobiográfica de que hace muchísimos años, leyendo yo con el fervor que suscita y reclama el prodigioso libro de Tucídides, leyéndolo como es debido, por tanto, esforzándome en entender el sentido estricto de sus palabras, me irritaba, no obstante, verle decir una y otra vez: οἱ Λακεδαιμόνιοι, los lacedemonios, esto es, los espartanos, hicieron entonces tal cosa, o bien los espartanos pensaban o sentían, etc. ¿Quiénes son los lacedemonios?, me preguntaba yo. ¿Qué había estrictamente en la mente de Tucídides cuando decía los lacedemonios? Evidentemente no eran todos, uno por uno, los espartanos. ¿Había que entender bajo ese nombre el gobierno de Esparta? Pero el gobierno eran unos determinados individuos espartanos y nada más. Por los lacedemonios o espartanos, pues, así en genérico plural, habría que entender no se sabe qué cosa intermedia entre solo los gobernantes y todos, uno por uno, los ciudadanos de Laconia. Vean cómo no es tan extravagante la afirmación hecha por mí en el prospecto del Instituto de que los libros de historia, que parecen los más fáciles de leer entre los científicos, son, en verdad, los más difíciles de entender, pues expresión de cariz tan sencillo como «los espartanos» resulta de una significación enigmática. Pero quede esto aquí con el valor de mera reserva al amparo de la cual voy a expresar los factores de que, a mi juicio, siempre afanoso de ser enmendado, se compone aquella conducta de los españoles con las razas indígenas contrapuesta por Toynbee a la seguida por los anglosajones. Son, dije, tres y en este orden: primero, un efectivo e incuestionable sentimiento elemental de humanidad. ¡Precisemos! Un estar desde luego abierto a las otras humanidades personales, a los otros seres concretos humanos que evidentemente posee el español —dejemos ahora al portugués—, lo cual, aunque parezca mentira, es rarísimo entre las demás naciones. ¿De qué procede, a su vez, y en qué se funda esta capacidad de estar previamente, desde luego y como

cosa constante y que va de suyo, abierto a los otros hombres que, al menos en esa dosis, es *exclusiva* del español—hasta el punto de que comparados con él los otros tipos de hombre parecen siempre estar normalmente cerrados, prevenidos y como a la defensiva? ¡Menudo tema, señores, escrutar esto a fondo! ¿No es cierto? A esa pregunta, por fortuna, creo sí que puede responderse brevemente, con sencillez y de plano: aquella capacidad de estar siempre —es decir, normalmente y desde luego— abierto a los demás se origina en lo que es, a mi juicio, la virtud más estupenda y la fuerza histórica más básica del ser español. Es algo elementalísimo, es una actitud primaria y previa a todo, a saber: la de no tener miedo a la vida o, si quieren expresarlo en positivo, la de ser valiente ante la vida. Noten que digo «ante la vida». Se puede ser valiente ante este o ante aquel, ante esta o aquella situación, para ejecutar esta o aquella *performance*, y, sin embargo, ser cobarde ante el vivir mismo, es decir, sentirse incapaz de vivir, sentir terror a vivir si no se dan ciertas condiciones, si no se satisface tal o cual necesidad o placer, si no se logra tal o cual aspiración, comodidades, lujos, éxitos, glorias. Todo condicionamiento de la relación primaria del hombre con la vida quita a aquel independencia con respecto a esta, lo supedita a determinadas condiciones de esta que pueden darse o fallar; le hace, pues, siervo de cierta figura precisa que tiene que tomar la vida para no ser penosa y temible. Mas el español no pone originariamente, en esa primera actitud desde la cual se existe y se hace y toma todo lo demás —todas las contingencias del destino—, no pone originariamente condición ninguna a la vida. Está dispuesto a vivir sin condiciones, ve la vida como una infinita desnudez, como una ausencia de todo y, sin embargo, eso no le produce ni angustia especial ni desánimo ni pavor. De aquí la famosa falta de necesidades del español que ya señalaba Aníbal y después los romanos y que se ha repetido tanto, pero que no se había explicado. San Francisco de Asís decía: «yo necesito poco, y ese poco lo necesito muy poco.» Esto puede generalizarse y decirse del modo de ser hombre el español. El español no tiene última y efectivamente necesidades porque para vivir, para aceptar la vida y tener ante ella una actitud positiva no necesita de nada. De tal modo el español no necesita de nada para vivir, que ni siquiera necesita vivir, no tiene últimamente gran empeño en vivir y esto precisamente le coloca en plena libertad ante la vida, esto le permite señorear sobre la vida.

MEDITACION DE EUROPA

Publicado por la Revista de Occidente,
Madrid, 1960.

NOTA PRELIMINAR

En septiembre de 1949 dio Ortega, en Berlín, una conferencia con el título De Europa meditatio quaedam. *Posteriormente revisó y amplió su contenido con el propósito de proceder a su edición en un libro que se publicaría en versión alemana. Pero este proyecto no fue realizado y el texto ha aparecido inacabado tal y como hoy lo ofrecemos al lector.*

Por otra parte, Ortega dio en Munich, en 1953, una conferencia sobre el tema Gibt es ein europäisches Kulturbewusstsein? *(«¿Hay una conciencia de la cultura europea?»), la cual se publicó a poco bajo el título* Europäische Kultur und europäische Völker *(«Cultura europea y pueblos europeos», Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart, 1954). En esta, con anejos y retoques circunstanciales, se acogían partes de la conferencia de Berlín, esencialmente. Otra conferencia dada en Alemania, al parecer con el título* Veinticinco años después *—después de* La rebelión de las masas—, *y la lección en Venecia, con el título* Il Medio Evo e l'«idea» di Nazione, *en la primavera de 1955, e impresa en el libro colectivo* La Civiltà Veneziana del Trecento, *ofrecen análogas características.*

En este nuevo volumen de Obras inéditas *publicamos el texto ampliado por Ortega de su conferencia en Berlín, y además diversos escritos inéditos redactados en sus últimos años y también aparecidos entre sus papeles que versan sobre temas que se hallan implicados o aludidos en su meditación acerca de Europa. Por esta razón hemos puesto al tomo un título editorial que corresponde adecuadamente al conjunto contenido en este volumen.*

LOS COMPILADORES.

DE EUROPA MEDITATIO QUAEDAM

Dedico el texto completo de esta conferencia (1) al Magistral Berlins, que tan honrosamente me llamó, me hospedó, me agasajó, así como a los *Studenten und Studentinen*—¡cuántos ojos maravillosos!—, que escucharon con tan efusiva cordialidad.

PIENSO que es en Berlín, precisamente en Berlín, donde se debe hablar de Europa. El tema es enorme y tiene las más numerosas dimensiones, pero es tan nuclear, tan jugoso que aun para decir sobre él lo más mínimo serían necesarias muchas horas. Por eso es aventura de sobra insensata querer decir yo algo sobre Europa cuando dispongo para ello solo de unos cuantos minutos. En casos como este se me hace especialmente manifiesto hasta qué punto son obesos los vocablos, cuán grande es el volumen de tiempo que desalojan y echo de menos que, como hay una taquigrafía o

---

(1) En el «semanario de los estudiantes españoles» de Madrid, *La Hora* (II época, núm. 36, 6 de noviembre de 1949), se publicaron los primeros párrafos de este estudio anteponiéndoles la siguiente noticia: «Este es el prólogo de la conferencia que con el título *De Europa meditatio quaedam* dio don José Ortega y Gasset, el 7 de septiembre, en la Universidad libre de Berlín, situada en el sector occidental de la gran ciudad. La antigua Universidad de Berlín, llamada la *Humboldt-Universität* en memoria de su fundador, el genial Guillermo de Humboldt, se halla en el sector oriental, zona soviética, y está controlada políticamente por los soviets. Más de tres mil estudiantes, huidos de esta zona, reclamaron la fundación de una nueva Universidad en la porción de Berlín ocupada por americanos, británicos y franceses, Universidad que hoy funciona normalmente, sin control político alguno y frecuentada por muchos miles de estudiantes. Su primer rector ha sido el venerable profesor Federico Meinecke, uno de los más grandes historiadores de la antigua Alemania.

Conviene hacer saber que el día en que don José Ortega y Gasset dio su conferencia las multitudes de público que no habían conseguido tarjeta de

estenografía, no exista algo así como una *taquifonía*, un hablar condensado que permita a un alma, en el breve ciclo que forma una hora, verter sobre las almas afines toda la cosecha de sus pensamientos. Mas no habiendo nada parecido, lo que voy a hacer —hablar unos minutos sobre Europa— se parece sobremanera al número de circo en que el japonés pinta su cuadro en sesenta segundos con el pie izquierdo.

Pero hay dificultades más esenciales que, viniendo de otros cuadrantes, caen sobre nosotros cuando nos proponemos hablar sobre un tema auténtico y vivaz.

Y esto me lleva a llamar la atención sobre algo con que conviene contar en el presente. Los pueblos europeos están desde hace siglos habituados a que conforme van aconteciendo los cambios históricos haya gentes que se encargan de intentar aclararlos, de procurar definirlos. Ha sido esta la labor de la pura intelectualidad. No creo que la pura intelectualidad tenga en la historia un papel cuantitativamente muy importante, pero la realidad es que los organismos sociales europeos estaban habituados a contar con que se haga luz sobre lo que va pasando. Es una función, como la vitamínica, de escaso valor cuantitativo, pero sin la cual el organismo no puede vivir. Pues bien, por vez primera desde hace muchos siglos esa labor de esclarecimiento ha quedado incumplida durante los últimos veinte años. Los más auténticos intelectuales, por razones diversas y bien fundadas, han guardado absoluto silencio. Y es el caso que durante ellos han acontecido hechos históricos que por su tamaño y su índole pertenecen a una fauna nueva en la historia; por tanto, aún más necesitados de aclaración. Al faltar esta resulta que a las angustias, dolores, derrumbamientos, penalidades de toda clase se ha añadido para aumentar el sufrimiento de los europeos, la falta absoluta de claridad sobre eso que sufrían. El dolor quedó y queda multiplicado por la tiniebla en que se produce. Las gentes enduraban tormentos y no sabían ni saben de dónde estos vienen ni quién o qué las atormenta. Si preferimos dar a la tremenda coyuntura una expresión humorística, habremos de recordar

---

entrada, a pesar de haberse repartido varios miles—todas las mayores aulas estaban provistas de altavoces—, asaltaron el edificio, rompieron la gran puerta, quebraron los ventanales, causaron víctimas y fue inevitable una seria intervención de la Policía. Los periódicos alemanes, durante varios días, han relatado estos incidentes y hecho sobre ellos comentarios bajo el título humorístico "La rebelión de las masas", aludiendo al libro de nuestro compatriota, que es hoy una de las obras más populares en Alemania.»

aquel cuadro presentado en una exposición de pinturas cuyo lienzo estaba todo él embadurnado de negro y llevaba este rótulo: «Lucha de negros en un túnel».

. La segunda dificultad, más sustancial, consiste en que Europa es ciertamente un espacio, pero un espacio impregnado de una civilización y esta civilización, la nuestra, la europea, se nos ha convertido a nosotros mismos los europeos en algo problemático. Más aún: conversar sobre cualquier tema importante es hoy sobremanera difícil, porque las palabras mismas han perdido su sentido eficaz. Como acontece siempre al fin de un ciclo cultural, los vocablos de las lenguas están todos envilecidos y se han vuelto equívocos. Las dos únicas palabras que conservaban algún prestigio —cárcel y muerte— hoy ya no significan nada porque se ha llevado a la cárcel por los motivos más opuestos y más fútiles, porque se ha asesinado bajo todos los pretextos y porque una reciente filosofía macabra, una filosofía que viene a ser como una nueva «Danza de la muerte» ha querido convertir a la muerte en *bonne a tout faire.*

En el siglo tercero después de Cristo, cuando declina la civilización grecorromana, en su poema sobre la caza, o *Cynegeticon*, el poeta Nemesianus dice ya: *Omnis et antiqui vulgata est fabula seeli* (verso 47). Todo lo que se venía diciendo de antiguo, todas las creencias y todos los decires están envilecidos—*vulgata.* La palabra democracia, por ejemplo, se ha vuelto estúpida y fraudulenta. Digo la palabra, conste, no la realidad que tras ella *pudiera* esconderse. La palabra democracia era inspiradora y respetable cuando aún era *siquiera como idea*, como significación algo relativamente controlable. Pero después de Yalta esta palabra se ha vuelto ramera porque fue pronunciada y suscrita allí por hombres que le daban sentidos diferentes, más aún, contradictorios: la democracia de uno era la antidemocracia de los otros dos, pero tampoco estos dos coincidían suficientemente en su sentido. Para el inglés es la democracia americana aquella constitución que permite al pueblo elegir cada cinco años un nuevo tirano. El presidencialismo *sería* sentido por el inglés como una tiranía con pulsación periódica de ritmo *lustral.* La palabra democracia, pues, ha quedado prostituida porque ha recibido *sobre sí* los hombres más diferentes. Esto es de sobra conocido y si yo ahora, un poco más enérgicamente, lo repito es tan solo —conste así— porque basta enunciarlo para hacer patente que no es en palabras como esa donde puede resultar fértil y saludable apoyar la palanca para levantar la situación política del mundo. Si los políticos actuales

que son ciegos de nacimiento, creen lo contrario, pese sobre ellos íntegra la responsabilidad del fracaso (1).

De modo inevitable nos es a todos patente que nos hallamos en una hora crepuscular. Mas por una natural ilusión óptica muchos europeos poco perspicaces creen que ese crepúsculo es vespertino. A los que piensan así les llamo vespertinistas. Aunque yo no puedo dar aquí las razones, que son muchas y muy precisas, para hacer persuasivo mi vaticinio diré sin más que, a mi juicio, se trata de un crepúsculo matutino. Me adscribo, pues, aunque somos muy pocos, a la grey de los matinalistas. Ciertamente todo en Europa se ha vuelto cuestionable (2). Pero una cosa necesito añadir en seguida para que no se tergiverse mi diagnóstico sobre la situación por que atraviesa Europa y que enérgicamente hice constar ante mis oyentes americanos. El que nuestra civilización se nos haya vuelto problemática, el sernos cuestionables todos sus principios

---

(1) En verdad, la palabra «democracia» ha sido siempre de una incoercible equivocidad. Ya hacia 1850 decía Tocqueville: «Ce qui jette le plus de confusion dans l'esprit, c'ste l'emploi qu'on fait de ces mots: *Démocratie, gouvernement démocratique*. Tant qu'on n'arrivera pas à les définir clairement et à s'entendre sur la définition, on vivra dans une confusion d'idées inextricables, au grand avantage des démagogues et des despotes. On dira qu'un pays gouverné par un prince absolu est une démocratie parce que ce prince gouverne au milieu d'institutions qui sont favorables a la condition du peuple. Son gouvernement sera un gouvernement, une monarchie *démocratique*. Or les mots *démocratie, gouvernement démocratique* ne peuvent vouloir dire qu'une chose, suivant la vraie signification des mots: un gouvernement auquel le peuple prend une partie plus ou moins grande. Son sens est intimement lié à l'idée de la liberté politique. (*?*) Appeler démocratique un gouvernement ou la liberté politique ne se trouve pas, c'est dire une absurdité palpable suivant le véritable sens du mot.» (Tocqueville, *Mélanges*, páginas 184-85). No puede decirse que la definición de Tocqueville salve a la palabra «démocratie» de su ingénita confusión. Es más, la definición de Tocqueville, que era un hombre genial, revelaría un radical desconocimiento de lo que es la democracia, a pesar de haber dedicado a su estudio entera su vida. Pues es bien claro que la democracia *por sí* es enemiga de la libertad y por su propio peso, si no es contenida por otras fuerzas ajenas a ella, lleva al absolutismo mayoritario. Nueva prueba de que es el diabólico vocablo una escopeta cargada que no debe dejarse manejar a esos párvulos del pensamiento que son los políticos. Pero Tocqueville tiene mucho más y mejor que decir sobre la democracia. Es él, por lo pronto, quien nos dice que «elle immaté rialise le despotisme». Por supuesto, Aristóteles lo sabía y lo decía más enérgicamente que nosotros: χαὶ γάρ ἡ δημοχρατία ἡ τελευταία τύραννίς ἐστιν «La democracia radical es una tiranía». (*Política*, VII (V), 10, 1312 b 5-6.)

(2) Hace años decía graciosamente Cocteau: «Vivimos una época en que no se cree en nada, ¡ni siquiera en los prestidigitadores!»

sin excepción no es, por fuerza, nada triste, ni lamentable, ni trance de agonía, sino acaso, por el contrario, significa que en nosotros una nueva forma de civilización está germinando, por tanto, que bajo las catástrofes aparentes —en historia las catástrofes son menos profundas de lo que parecen a sus contemporáneos—, que bajo congojas y dolores y miserias una nueva figura de humana existencia se halla en trance de nacimiento. Pensamos así, claro está, los que no somos vespertinistas, sino matinalistas. La civilización europea duda a fondo de sí misma. ¡Enhorabuena que sea así! Yo no recuerdo que ninguna civilización haya muerto de un ataque de duda. Creo recordar más bien que las civilizaciones han solido morir por una petrificación de su fe tradicional, por una arterioesclerosis de sus creencias. En un sentido mucho más hondo y menos ficticio que el pensado por él, podemos repetir lo que nuestro gran antepasado Descartes, *ce chevalier francais qui partit d'un si bon pas*, decía: «Dudo, luego existo.» El hombre necesita de la fe; ha menester de creencias como de un suelo y una tierra firme donde poder tenderse a descansar. Mas cuando no se trata de descansar, recordemos a Goethe:

> *Die Deinen freilich können müssig ruhn,*
> *Doch wer mir folgt hat immer was zu tun.*
>
> (Los tuyos pueden descansar ociosos,
> pero quien me siga siempre tendrá algo que hacer.)

cuando no se trata de descansar, sino, por el contrario, de *ser* con máxima intensidad, por tanto, de crear, el hombre emerge y se levanta desde el elemento como líquido, fluctuante y abismático que es la duda. Esta, la duda, es el elemento creador y el estrato más profundo y sustancial del hombre. Porque éste ciertamente no comenzó, en cuanto hombre natural y no sobrenatural, por tener fe; e inclusive el cristianismo reconoce que el hombre, al dejar de ser sobrenatural y convertirse en el hombre histórico, lo primero que hizo fue perder la fe y estar en un mar de dudas. Admirable expresión que todos nuestros idiomas poseen, donde se conserva vívida la más vieja experiencia humana, la más esencial: aquella situación en que no hay un mundo solidificado de creencias que lo sostenga y le lleve y le oriente, sino un elemento líquido donde se siente perdido, se siente caer —estar en la duda es caer—, se siente náufrago (1). Pero esta sensación de naufragio es el gran estimulante

(1) Solo en español la expresión es perfecta con el modismo «caer en un mar de dudas». Las demás lenguas dicen sólo «estar en un mar de dudas»; por eso la he empleado así.

del hombre. Al sentir que se sumerge reaccionan sus más profundas energías, sus brazos se agitan para ascender a la superficie. El náufrago se convierte en nadador. La situación negativa se convierte en positiva. Toda civilización ha nacido o ha renacido como un movimiento natatorio de salvación. Este combate secreto de cada hombre con sus íntimas dudas, allá en el recinto solitario de su alma, da un precipitado. Este precipitado es la nueva fe de que va a vivir la nueva época.

Por debajo de los fenómenos superficiales, que se perciben a simple vista —la penuria económica, el confusionismo político—, el hombre europeo comienza a emerger de la catástrofe y ¡gracias a la catástrofe! Pues conviene advertir que las catástrofes pertenecen a la normalidad de la historia, son una pieza necesaria en el funcionamiento del destino humano. Una humanidad sin catástrofes caería en la indolencia, perdería todo su poder creador (1).

Al comienzo de sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal* dice Hegel que cuando volvemos la mirada hacia el pasado lo primero que vemos es sólo... ruinas. La historia pertenece a la categoría del cambio.

«Lo que puede deprimirnos —dice Hegel— es que la más rica figura, la vida más bella encuentra su ocaso en la historia. En la historia caminamos ante las ruinas de lo egregio. La historia nos arranca de lo más noble y hermoso, que tanto nos interesa. Las pasiones lo han hecho sucumbir. Es perecedero. Todo parece pasar y nada permanecer. Todo viajero ha sentido esta melancolía. ¿Quién ante las ruinas de Cartago, Palmira, Persépolis o Roma no se ha entregado a consideraciones sobre la caducidad de los imperios y de los hombres, al duelo por una vida pasada, fuerte y rica? Es un duelo que no deplora pérdidas personales y la caducidad de los propios fines, como sucede junto al sepulcro de las personas queridas, sino un duelo desinteresado, por la desaparición de vidas humanas brillantes y cultas» (2).

Estas frases, maravillosamente troqueladas, son impresionantes y

(1) Bolingbroke escribe a Swift, en 6 de mayo de 1730: «Una corrupción nacional sólo puede curarse mediante calamidades nacionales.» Bolingbroke, que era muy «maquiavélico», recuerda acaso las ideas del gran Nicolo sobre la *corruzione* como factor de la historia, pues aunque éste, inspirado por un profundo pesimismo, suele ver la *corruzione* como un proceso que lleva de mal en peor, por tanto, irreversible, reconoce que a veces la corrupción lle va, precisamente por su propio mal, a un resurgimiento de la *virtú*. Había aprendido en Polibio la doctrina según la cual la historia procede cíclicamente.

(2) I, 12, traducción de José Gaos. Ediciones de la *Revista de Occidente*.

la romántica resonancia que, como el rumor de un caracol marino, nos llega en la melodía de su estilo nos recuerda al mejor Chateaubriand.

Las ruinas, pues, forman parte de la íntima economía de la historia. Las ruinas son ciertamente terribles para los arruinados, pero más terrible sería que la historia no fuese capaz de ruinas. Sentimos como una pesadilla la imaginación de que todas las construcciones del pretérito se hubiesen conservado. No tendríamos lugar donde poner nuestros pies. Por eso yo quisiera incitar especialmente a los alemanes para que se comporten ante su atroz catástrofe no sólo con dignidad, sino con elegancia, viendo en ella lo que es—algo normal en la historia, una de las caras que la vida puede tomar. Porque muchas veces la vida toma, en efecto, un rostro que se llama derrota. Bien, y ¿qué? ¿No puede acaso ser esto una buena fortuna? Los que tienen de la realidad histórica una concepción mágica no lo admitirán. Pero Maquiavelo, que no creía en la magia, nos dice: «*Ed é, e sempre fu, e sempre fia che'l mal succeda al bene e il bene al male, e l'un sempre cagion dell'altro sia*» (1). En el fondo, tanto da lo que nos haya pasado; lo decisivo es que, sea lo que sea, sepamos aprovecharlo. El buen jugador de pelota toma ésta donde le llega.

Pui val d'ogni vittoria un bel soffrire,

insinúa el joven jesuita Pastorini en su famoso soneto a Génova, su patria, devastada por los franceses en 1684.

También esto lo sabía Goethe cuando nos dice:

Denn alles muss zu nichts zerfallen
Weil es im Sein beharren soll.

(Pues todo tiene que volverse nada,
si debe, al cabo, perdurar en ser.)

Pero la categoría del cambio, de la mutación —la categoría de esencia en la historia— tiene, según Hegel, un reverso. Tras de las ruinas se oculta el rejuvenecimiento.

En casi todas sus ciudades viven ustedes los alemanes dentro de un inmenso esqueleto. Están ustedes alojados como dentro de los costillares de una gigantesca carroña. Para nosotros los españoles esto no es cosa demasiado grave, porque los españoles amamos tam-

(1) *Dell' asino d'or.* Cap. V.

bién —conste que no digo *sólo*—, amamos también lo esquelético. La fuerza mayor y más auténtica del español es que no pone condiciones a la vida; está siempre pronto a aceptarla, cualquiera sea la cara con que se presenta. Ni siquiera exige a la vida el vivir mismo. Está en todo momento dispuesto a abandonarla sencillamente y sin más literatura. Esto nos da una insuperable libertad ante la vida y merced a ello respondemos siempre en esas últimas situaciones en que se han perdido todas las esperanzas. Por eso nos hemos especializado en guerras de independencia y en guerras civiles, que son guerras de desesperación. No es azar que una de las palabras españolas existentes hoy en todas las lenguas de Occidente y especialmente en la alemana sea la *Desesperado-Politik*.

Esta tradición de mi pueblo que, como todo lo de mi pueblo, llevo, líquido, corriendo por mis venas me ha hecho percibir con más claridad, cómo, dentro de este esqueleto, siguen ustedes resueltos a vivir, con una serenidad, un empuje, una sonrisa de juventud verdaderamente ejemplares—y empleo esta palabra asténica, «ejemplares», para dejar descansar la de «heróicas», una de las pocas cosas que en estos últimos años se han usado sin restricciones. Libérense ustedes lo antes posible de cuanto en su estado de ánimo actual es puro efecto traumático de la terrible catástrofe y quédense sólo con lo esencial que, a mi juicio, consiste en estas dos cosas: una, la ilimitada capacidad de enérgica reacción residente en el pueblo alemán, que hace de él un único pueblo aún joven de Occidente; otra, la aceptación tranquila, digna y aun elegante de la derrota. Ya en 1916 decía yo —y hace pocas semanas el profesor Curtius citaba mis palabras de entonces en la revista *Merkur*— que los alemanes no solían estar preparados para la derrota. Esta vez espero que no sea así.

Pero si es cierto que para ustedes se ha presentado la vida con esa cara que se llama derrota no es menos cierto que los rasgos de ella se diferencian esta vez bien poco de los que ostenta la faz que se llama victoria. Todo hace pensar que se trata de una universal derrota. Pero ¿no es esto la condición inexcusable para que pudiéramos soñar con una universal victoria?

Uno de los caracteres más profundos y más radicalmente nuevos que comienzan a acusarse en la cultura que dentro de nosotros está germinando es la creencia en que *no es lo mejor* que cosas y destinos sean permanentes, inmutables. Sólo los vespertinistas están interesados en que todo perdure. Pero no es permanencia, sino moverse la sustancia del hombre. Pertenecemos a la simiente de Heráclito,

el más genial de los pensadores, pero que siempre ha sido relegado extramuros de la ciudad filosófica, como un malhechor. Mas nosotros ponemos la proa hacia una cultura, la única adecuada a un ente como el hombre, que en medio de un mundo en constante movimiento es él mismo móvil. Sea nuestro lema: *Mobilis in mobile.* O con palabras de Goethe:

> *Ein Wandelndes, das in uns und mit uns Wandelt* (1).
>
> (Todo lo domina un ser mudadizo que en nosotros y con nostros muda.)

Sobre este fondo, que es nuestra inmediata actualidad, intentemos decir algo sobre Europa...

[LA SOCIEDAD EUROPEA]

Este enjambre de pueblos occidentales que partió a volar sobre la historia desde las ruinas del mundo antiguo se ha caracterizado siempre por una forma dual de vida. Pues ha acontecido que conforme cada uno iba poco a poco formando su genio peculiar, entre ellos o sobre ellos se iba creando un repertorio común de ideas, maneras y entusiasmos. Más aún: este destino que les hacía, a la par, progresivamente homogéneos y progresivamente diversos, ha de entenderse con cierto superlativo de paradoja. Porque en ellos la homogeneidad no fue ajena a la diversidad. Al contrario, cada nuevo principio uniforme fertilizaba la diversificación. La idea cristiana engendra las iglesias nacionales; el recuerdo del *Imperium* romano inspira las diversas formas del Estado; la «restauración de las letras clásicas» en el siglo XV dispara las literaturas divergentes; la ciencia y el principio unitario del hombre como «razón pura» crea los distintos estilos intelectuales que modelan diferencialmente hasta las extremas abstracciones de la obra matemática. En fin, y para colmo, hasta la extravagante idea del siglo XVIII según la cual todos los pueblos han de tener una constitución idéntica produce el efecto de despertar románticamente la conciencia diferencial de las nacionalidades, que viene a ser como incitar a cada uno hacia su particular vocación.

Y es que para estos pueblos llamados europeos vivir ha sido siempre —claramente desde el siglo XI, desde Otón III— moverse

(1) *Cotta'sche Jubiläums-Ausgabe.* 2, 253.

y actuar en un espacio o ámbito común. Es decir, que para cada uno vivir era convivir con los demás. Esta convivencia tomaba indiferentemente aspecto pacífico o combativo. Peleaban dentro del vientre de Europa, como los gemelos Eteocles y Polinice en el seno materno. Las guerras intereuropeas han mostrado casi siempre un curioso estilo que las hace parecerse mucho a las rencillas domésticas. Evitan la aniquilación del enemigo y son más bien certámenes, luchas de emulación, como las de los mozos dentro de una aldea, o disputas de herederos por el reparto de un legado familiar. Un poco de otro modo, todos van a lo mismo. *Eadem sed aliter*. Como Carlos V decía de Francisco I: «Mi primo Francisco y yo estamos por completo de acuerdo; cada uno de los dos quiere Milán.» Por vez primera, en esta última guerra, unos y otros pueblos de Occidente han intentado aniquilarse.

Lo de menos es que a ese espacio histórico común donde todas las gentes de Occidente se sentían como en su casa corresponda un espacio físico que la geografía denomina Europa. El espacio histórico a que aludo se mide por el radio de efectiva y prolongada convivencia. De suyo e ineluctablemente segrega ésta costumbres, usos, lengua, derecho, poder político. Uno de los más graves errores del pensamiento «moderno», cuyas salpicaduras aún padecemos, ha sido confundir la sociedad con la asociación, que es, aproximadamente, lo contrario de aquélla. Una sociedad no se constituye por acuerdo de las voluntades. Al revés, todo acuerdo de voluntades presupone la existencia de una sociedad, de gentes que conviven, y el acuerdo no puede consistir sino en precisar una u otra forma de esa convivencia, de esa sociedad preexistente. La idea de la sociedad como reunión contractual, por tanto, jurídica es el más insensato ensayo que se ha hecho de poner la carreta delante de los bueyes. Porque el derecho, la realidad «derecho» —no las ideas sobre él del filósofo, jurista o demagogo— es, si se me tolera la expresión barroca, secreción espontánea de la sociedad y no puede ser otra cosa. Querer que el derecho rija las relaciones entre seres que previamente no viven en efectiva sociedad, me parece —y perdóneseme la insolencia— tener una idea bastante confusa y ridícula de lo que el derecho es.

No debe extrañar, por otra parte, la preponderancia de esa opinión confusa y ridícula sobre el derecho, porque una de las máximas desdichas del tiempo es que al topar las gentes de Occidente con los terribles conflictos públicos del presente se han encontrado pertrechados con un utillaje arcaico y torpísimo de nociones sobre lo que es sociedad, colectividad, individuo, usos, ley, justicia,

revolución, etc. Buena parte del azoramiento actual proviene de la incongruencia entre la perfección de nuestras ideas sobre los fenómenos físicos y el atraso escandaloso de las «ciencias morales». El ministro, el profesor, el físico ilustre y el novelista suelen tener de esas cosas conceptos dignos de un barbero suburbano. ¿No es perfectamente natural que sea el barbero suburbano quien ha dado la tonalidad a nuestro inmediato pasado?

Pero volvamos a nuestra ruta. Quería insinuar que los pueblos europeos son desde hace mucho tiempo una sociedad, una colectividad en el mismo sentido que tienen estas palabras aplicadas a cada una de las naciones que integran aquélla. Esa sociedad manifiesta todos los atributos de tal: hay costumbres europeas, usos europeos, opinión pública europea, derecho europeo, poder público europeo. Pero todos estos fenómenos sociales se dan en la forma adecuada al estado de evolución en que se encuentra la sociedad europea, que es, claro está, tan avanzado como el de sus miembros componentes, las naciones (1).

Hablando, pues, rigorosamente, entiendo por sociedad la convivencia de hombres bajo un determinado sistema de usos—porque derecho, opinión pública, poder público no son sino usos. Desgraciadamente no es ahora ocasión para hacer ver cómo y por qué ello es así. Pronto podrán encontrarlo en el libro mío que, dentro de pocos meses, va a aparecer bajo el título *El hombre y la gente* (2).

Pero si una sociedad es eso que acabo de decir, parecerá incuestionable que lo ha sido Europa, más aún, que Europa como sociedad existe con anterioridad a la existencia de las naciones europeas. La comunidad de vida bajo un sistema de usos puede tener los grados más diversos de densidad; ese grado depende de que el sistema de usos sea más o menos tupido, o lo que es igual, que incluya mayor o menor número de «lados de la vida» (3). En este sentido las naciones de Occidente se han ido formando poco a poco, como núcleos *más densos* de socialización, dentro de la *más amplia*

(1) De tal modo ha sido una realidad esta opinión pública europea que reclama una doble investigación suficientemente minuciosa sobre las formas sociales en que se ha ido produciendo y manifestado o sintomatizado, por un lado, y por otro sobre los contenidos sucesivos de ella, quiero decir, las cosas que Europa ha ido opinando. [Los cinco párrafos anteriores, con anexiones y supresiones, se extraen del «Prólogo para franceses» de *La rebelión de las masas*.]

(2) [Véase *El hombre y la gente*. «Obras Completas», vol. VII.]

(3) Desde el inmenso Dilthey sabemos que la vida tiene lados y que es *eben mehrseitig*.

sociedad europea que como un ámbito social preexistía a ellas. Este espacio histórico impregnado de usos, en buena parte comunes, fue creado por el Imperio romano, y la figura geográfica de las naciones luego emergentes coincide sobremanera con la simple división administrativa de las *Diócesis* en el Bajo Imperio. La historia de Europa, señores, que es la historia de la germinación, desarrollo y plenitud de las naciones occidentales, no se puede entender si no se parte de este hecho radical: que el hombre europeo ha vivido siempre, a la vez, en dos espacios históricos, en dos sociedades, una menos densa, pero más amplia, Europa; otra más densa, pero territorialmente más reducida, el área de cada nación o de las angostas comarcas y regiones que precedieron, como formas peculiares de sociedad, a las actuales grandes naciones. Hasta tal punto es esto así que en ello reside la clave para la comprensión de nuestra historia medieval, para aclararnos las acciones de guerra y de política, las creaciones de pensamiento, poesía y arte de todos aquellos siglos. Es, pues, un estricto error pensar que Europa es una figura utópica que acaso en el futuro se logre realizar. No; Europa no es solo ni tanto futuro como algo que está ahí ya desde un remoto pasado; más aún, que existe con anterioridad a las naciones hoy tan claramente perfiladas. Lo que sí será preciso es dar a esa realidad tan vetusta una nueva forma. Lejos de ser la unidad europea mero programa político para el inmediato porvenir, es el único principio metódico para entender el pasado de Occidente y muy especialmente al hombre medieval, a quien llamaremos el «hombre gótico», aun a sabiendas de que con ello sometemos a una contracción todos los siglos y formas de vida medievales.

[LA DUALIDAD DEL HOMBRE GÓTICO]

En efecto, salvado ese error habríamos visto cómo la estructura de la vida y el alma del hombre gótico está basada en esta circunstancia peculiarísima de que pueblos nuevos, cuya mentalidad era tierna y elemental —en unos, porque pertenecía a los adolescentes pueblos germánicos; en otros, los pueblos de antiguo romanizados, porque la decadencia de la civilización antigua los había retrotraído como a una segunda infancia—, se encontraban en la necesidad de vivir una doble vida. Por una parte vivían, tanto el señor feudal como el labriego en su terruño, en su gleba de angostísimo horizonte. Esta era la porción más densa, más íntima, más adecuada a

sus medios mentales. Por otra parte, se sentían perteneciendo a un enorme espacio histórico que era todo el Occidente, del cual les llegaban muchos principios, normas, técnicas, saberes, fábulas, imágenes; en suma, el organismo residual de la civilización romana. Esta otra vida era, como no podía menos, algo abstruso, superpuesto a la más espontánea e inmediata. La civilización del Imperio romano era producto tardío de una civilización muy vieja, ya en sus últimas horas, por tanto, abstracta, complicada y en muchos órdenes, como el administrativo y el jurídico, de un superlativo refinamiento. Todo este segundo sistema de usos caía, como desde fuera, sobre aquellos hombres nuevos y éstos lo recibían en sí y procuraban alojar en aquel gigantesco ámbito sus vidas, pero, claro está, no lo entendían bien, les quedaba siempre un mucho distante, como algo sublime y transparente. Mas por lo mismo —y esto es lo humanamente curioso— el hombre gótico, cuando desde su vida espontánea e irreflexiva quería, digamos, «comportarse como es debido», se esforzaba con conmovedora torpeza para obedecer a aquellos principios ajenos a él, que le llegaban impuestos desde fuera para someterle a aquellas normas, para vivir aquellas imágenes, para representarse a Alejandro, a Catón o a Virgilio. Pero, como no podía menos, lo que en efecto hacía era interpretar esa vida en el gran espacio venerable y venerado del Imperio por medio de los pequeños usos y maneras y apetitos e ideas de su estrecha vida comarcana. De aquí la encantadora ingenuidad de sus manifestaciones, que nosotros percibimos como «primitivismo», para aplicar a la historia general un término forjado en la historia del arte. Noten que la gracia, el *charme* de los pintores llamados primitivos consiste en que representan la vida de la Virgen como si fuera la de una buena mujer de una aldea flamenca o italiana que acaba de parir, y al gran Alejandro como si fuese un capitán de milicia urbana o como un *condottiere* cualquiera. Pero el ejemplo más convicente y a la par más humanamente extraño es que la más alta pero más extravagante hazaña de la Edad Media, a saber, las Cruzadas, solo es inteligible si lo contemplamos mediante este esquema y esta óptica del primitivismo—por tanto, del tener que existir, a la vez, en un doble espacio histórico (1). Los grandes señores feudales y los reyes se iban a

(1) Solo partiendo de este mismo principio —es decir, de esta peculiar estructura del alma gótica, una estructura de dos pisos, diría yo—puede explicarse el misterio de la poesía trovadoresca. Los historiadores de la literatura señalan siempre con sorpresa, pero no explican nunca el hecho de que este primer lirismo europeo en lengua romance no consista en la expresión de sen-

Oriente tan tranquilos, como si partiesen para una escaramuza con algún incómodo vecino. Y lo mismo hallamos si nos hacemos presente cómo el hombre gótico iba absorbiendo las vetustas, preexistentes formas de cultura creadas por los antiguos; por tanto, la escolástica, el Derecho romano, el humanismo. En estas sucesivas recepciones vuelve a la superficie de los pueblos europeos en formación, aún como dispersos y divergentes, el fondo primero, inicial del espacio social «Europa».

[PENDULACIÓN ENTRE LO EUROPEO Y LO NACIONAL]

Cada uno de los pueblos a que ustedes y yo y franceses y británicos, etc., pertenecemos ha vivido permanentemente a lo largo de su historia esa forma dual de vida: la que le viene de su fondo europeo, común con los demás, y la suya diferencial que sobre ese fondo se ha creado. Pero como la realidad que esto enuncia es de carácter social debe ser expresada en términos sociológicos, y enton-

---

timientos auténticamente vividos, sino que sea puro amaneramiento. Les parece la cosa tan heteróclita que, por un lado, se enfadan con los trovadores, y, por otro, rebuscan en las centenas de miles de versos algunos que creen poder considerar como «sinceros» ¡Son verdaderamente graciosos estos historiadores de la literatura! Parten como de un principio inconcuso de que la poesía tiene que ser sincera y muy especialmente la primeriza, lo cual revela hasta qué punto entienden poco de poesía. Porque la realidad ha sido más bien lo contrario. (Verdad es que soy heterodoxo hasta el punto de que, a mi juicio, no entiende a Homero quien no ve en él un poeta amanerado, como son amanerados los vasos de Dipylon, que Schadewaldt considera como aproximadamente sus contemporáneos.) Para el hombre gótico de fines del siglo XI poetizar era una operación que no pertenecía a su vida inmediata, espontánea y «vernacular», sino todo lo contrario, un mundo etéreo y sublime que no podía consistir ni existir sino a fuerza de «convenciones», procedentes de los poetas eróticos menores latinos, tal vez mezcladas con elementos no menos convencionales oriundos de las cortes moriscas. Si hubieran sido sinceros, como Verlaine, no les hubiera parecido «poesía» lo que hacían, porque con ella trataban de dejar de ser el hombre cotidiano y eternizarse en una pseudoexistencia maravillosa, pero imaginaria, que era y *debía ser fable convenue*. Si se me quiere entender yo diría que el hombre gótico, desde su pequeña vida primaria, era un genial *snob* de la gran vida occidental, inmenso firmamento lleno de guiños divinos de estrellas bajo el cual se sentía cobijado, ennoblecido, y hacia cuyas alturas aspiraba. Este *snobismo* constitutivo es lo que hay de más encantador, conmovedor y respetable en él. Mas esto supone una idea del *snobismo* positiva y haber caído en la cuenta de que el *snobismo* ha sido siempre el humilde Cirineo que ayudó a subir los signos a las alturas.

ces podemos formularla, declararla así: la peculiar sociedad que cada una de nuestras naciones es tiene desde el principio dos dimensiones. Por una de ellas vive en la gran sociedad europea constituida por el gran sistema de usos europeos que con una expresión nada feliz solemos llamar su «civilización»; en la otra procede comportándose según el repertorio de sus usos particulares, esto es, diferenciales. Ahora bien, si contemplamos sinópticamente todo el pasado occidental advertimos que aparece en él un ritmo en el predominio que una de esas dos dimensiones logra sobre la otra. Ha habido siglos en que la sociedad europea predominaba la vida particular de cada pueblo, a que han seguido otros en que la peculiaridad nacional sobresalía en cada pueblo. Como ejemplo de lo primero recordemos sólo dos de esos siglos. Uno se halla en la aurora de la historia europea: es el siglo de Carlomagno. En este europeísmo del siglo IX lo de menos era la unidad estatal de casi todo el Occidente. Mucho más expresivo de la efectiva comunidad existente es, por ejemplo, la expansión por casi toda Europa de la bellísima letra llamada «minúscula carolingia», de que procede nuestra escritura actual, y el brote de cultura intelectual que se ha llamado «Renacimiento carolingio».

Nada más característico de la unidad de vida colectiva en toda el área geográfica de Europa y, por tanto, prueba curiosa de la comunicabilidad doméstica, diríamos familiar, entre todos sus pueblos, entonces en primaria germinación, que el paradójico hecho siguiente. Los pueblos románicos, por haber pertenecido al mundo romano, hablaban, claro está, como lenguaje nativo y vernacular el latín. Pero este latín era el llamado «latín vulgar», que se formó en los siglos avanzados del Imperio y era, salvas mínimas modulaciones, idéntico en Galia y en Dalmacia, en Hispania y en Rumania. Era un latín plebeyo, simplificado y degenerado. Mas irlandeses y británicos, insuficientemente romanizados, no hablaban el latín como lengua materna. Esto les obligó a aprenderlo y, al tener que aprenderlo, tuvieron que aprender un buen latín, por lo menos un latín mejor. Y he aquí que Carlomagno al intentar un retorno a la antigua cultura tuvo que llamar de las Islas Británicas a Alcuino y sus compañeros para que enseñasen latín a los pueblos latinos.

Otro siglo de predominio europeo, de lo que llamaremos «europeísmo», está inmediato a la época contemporánea: es el siglo XVIII. Sobre él no hay que decir ni una palabra, porque es de sobra conocido.

Frente a ello encontramos, viceversa, siglos de particularismo en que el fondo común europeo es menos activo y predominante,

de suerte que queda como un horizonte cerrando el paisaje de la vida internacional. Así en algún siglo de la Edad Media, pero sobre todo en el siglo XVII y en el XIX. No son fechas cualesquiera que el azar determinó.

Debiera constar más al hombre medio culto que lo que llamamos estrictamente «naciones» no aparece plenamente en el área histórica hasta fines del siglo XVI y comienzos del XVII. Pero también, viceversa, es preciso subrayar que en torno a 1600 la realidad «naciones» se presenta ya con todos sus atributos, íntegramente constituida. Los pueblos de Occidente habían llegado en su desarrollo a constituirse una vida propia lo suficientemente rica, creadora y característica para que en esa fecha saltase a los ojos de cada uno que era diferente de los demás. Por vez primera entonces, al menos con acusada frecuencia e intensidad, se habla en cada país de *nuestros* capitanes, *nuestros* sabios, *nuestros* poetas. Es la plena conciencia de nacionalidad. Noten cómo ya en su aparición forma parte de la conciencia de nacionalidad y, por tanto, del ser nación una mirada en que cada pueblo se compara a otros, pero, bien entendido, no a cualesquiera otros, sino precisa y exclusivamente a otros pueblos europeos con los cuales, al mismo tiempo, se siente y sabe en comunidad. Esto nos descubre, de paso, que *una* nación no puede ser nunca una *sola*. Al estricto y no vagoroso concepto de nación pertenece ineludiblemente la pluralidad... Ningún pueblo europeo se hubiera reconocido a sí mismo como nación, pongamos, frente a los árabes. La diferenciación consciente de éstos hubiera tenido, y en efecto tuvo, otro sentido. Fue la contraposición al Islam y ésta se había fundado en la conciencia de pertenecer al Occidente frente al Oriente, donde Occidente significaba entonces, muy principalmente, Cristiandad, pero, a su vez, Cristiandad significaba Europa, era el perfil con que entonces se presentaba la gran sociedad europea.

Nada más representativo y esclarecedor de aquella —diríamos— unitaria dualidad Europa-Nación como el brote, durante estos años del siglo XVII, de las literaturas nacionales como conscientemente nacionales, por tanto, diferenciales. Porque, ¡fenómeno curioso!, esta dispersión relativa de la cultura *superior* europea, hasta entonces unitaria, se produjo precisamente como efecto de un movimiento formalmente unitario y común europeo: el Humanismo. ¡Hasta tal punto ambas dimensiones —la común occidental, la diferenciadora nacional— están trabadas entre sí en permanente reciprocidad e inspirándose la una a la otra! En el siglo XVII, pues, nuestras naciones llegan a ser organismos completos y la conciencia de ello les hace

cerrarse —relativamente— las unas frente a las otras. El fenómeno es normal y corresponde a lo que acontece, al formarse plenamente, en los cuerpos orgánicos y que los anatómicos y fisiólogos llaman «obliteración», el encerramiento u oclusión sobre todo del sistema óseo. Así, algún tiempo, a veces algunos años después del nacimiento pierde el niño la fontanela, breve trozo de la cabeza donde los huesos craneanos no están aún del todo suturados.

Este movimiento hacia una conciencia de nacionalidad se anuncia ya claramente desde comienzos del siglo anterior y tiene entonces sus primeras manifestaciones, aún parciales y más bien solo sintomáticas, en el siglo XVI, es decir, en el siglo en que se ha extendido por toda Europa y en todas partes triunfa la fuerza ultranacional del Humanismo. Cuando Carlos V llegó a España, en 1517, para ceñirse su corona, los españoles se sintieron incomodados e irritados porque no sabía aún hablar español. Y viceversa, cuando, sobre cuarenta años después, su hijo Felipe II fue a recibir la soberanía de Flandes *enojó* a los flamencos que no pudiera hablarles en flamenco.

Este hecho general de que las naciones europeas aparezcan en torno a 1600 plenamente constituidas como tales naciones, comporta, sin embargo, dos grandes excepciones y es de principalísima importancia subrayarlas. Una es que el pueblo inglés se sintió nación mucho antes que los continentales. El porqué no tengo ahora tiempo de enunciarlo. Para nuestra presente finalidad basta con traer enérgicamente a la memoria el hecho de que Inglaterra es, como nación, la más vieja de Occidente y a ello se debe su extraña y peculiarísima situación actual y su comportamiento enigmático hoy para muchos. Solo añadiré que esta anticipación en la conciencia de nacionalidad por parte de los ingleses no es sino un caso particular de algo que no ha sido suficientemente advertido y que podría muy bien considerarse como una ley en la evolución del Occidente, a saber: la normal precedencia del pueblo británico con respecto a los pueblos continentales en casi todas las formas de vida. Salvo en música y en pintura, los ingleses han llegado a todo antes que nosotros. No lo han hecho casi nunca con brillantez, porque para ello sería menester entregarse radicalmente a la nueva inspiración y esto requiere una dosis de generosidad infrecuente en el alma británica.

La otra excepción es Alemania, que tardó mucho más en llegar a una madura conciencia de nacionalidad. Entre 1800 y 1830 los alemanes no sabían aún bien *si* son una nación ni cómo son una nación.

Ahora bien, estas dos excepciones —la anticipación de Inglaterra

y el retraso de Alemania—, en cuanto a su conciencia de nacionalidad son, a mi juicio, la clave de lo que en los próximos años va a acontecer y por ello es tema de tan alto rango conseguir alguna claridad y precisión sobre qué género de realidad es eso que llamamos «naciones».

[LA IDEA DE NACIÓN]

Porque la cosa no está nada clara, según lo demuestra el hecho de que un hombre como míster Toynbee, figura tan representativa del actual mundo anglosajón, pretenda, sin vacilaciones ni titubeos, en su *A Study of History*, definir la realidad «nación» sencillamente como una combinación de *tribalismo* y democracia, como si no hubieran existido nunca naciones y maciza conciencia de nacionalidad antes de todo democratismo. Con ello pretende degradar y hasta insultar a la idea de nación; más, por lo mismo, lo que ante todo me irrita de esa emanación de míster Toynbee no es su desconocimiento de lo que una nación es ni el hecho de que denigre esta realidad, sino que lo haga lanzándole como un denuesto la calificación de *tribalismo*, como si *tribu* fuese algo repugnante y solo merecedor de desprecio. Cosa estupefaciente en un hombre nacido en la noble nación que más tribus gobierna y tutela (1).

Una sociedad —repito una vez más— es la convivencia de hombres bajo la presión de un sistema general de usos. Una cierta porción de estos son usos intelectuales, es decir, «maneras tópicas» de pensar,

---

(1) La cosa es increíble, pero efectivamente el autor nos la lanza al rostro en la página 9 de su primer tomo. «The spirit of Nationality ist a sour ferment of the new wine of democracy in the bottles of Tribalism», y un par de líneas después: «The spirit of Nationality *may be defined* (negatively but not inaccurately) as a spirit wich makes people feel and act and think about a part of any given society as though it were the whole of that society.» Dejo aquí estos ominosos textos, a fin de que pueda el lector comparar con ello lo que sobre la nación creo tenía que decir, si bien obligado a decirlo lo más sucintamente posible.

A fin de que el próximo porvenir de Occidente no siga siendo tan estúpido como lo ha sido el próximo pasado, convendría, entre otras muchas cosas, que hombres tan influyentes como Mr. Toynbee, que es nada menos *Director of Studies at the Royal Institute of International Affairs*, tuviesen en su cabeza cosas tan elementales y tan palmarias como que el *tribalismo* no es un hecho humano menos decente que el *World-Unionismo*, con la ventaja para aquel de ser una realidad precisa y diáfana, mientras que este ni es una realidad ni es una concreta posibilidad a la vista ni tiene nada de preciso y transparente, sino que es una variedad del vicio solitario.

opiniones vigentes en el cuerpo social que funcionan dentro de los individuos mecánicamente o, lo que es igual, que son «lugares comunes». En el orden mental la realidad social se compone exclusivamente de «lugares comunes». Pues bien, a su vez una parte de estos lugares comunes consiste en la «opinión» vigente de que los miembros individuales de la sociedad *pertenecen* a ella y que esta sociedad tiene una determinada forma a la cual llamaremos su «Idea». La tribu o *Stamm* es una idea peculiar de sociedad que posee sus precisos atributos, por lo pronto, el de que la colectividad en cuestión procede genealógicamente de ciertos antepasados comunes a todos o a la mayor parte de sus miembros. Antes de la Idea de *Stamm* hubo la Idea de horda, como luego ha habido muchas otras Ideas de sociedad. En estas ideas se han constituido las innumerables sociedades que han existido y existen. La tarea más propia de la llamada «morfología social» debiera consistir en catalogar con precisión taxonómica las diferentes ideas o formas hasta ahora surgidas en el planeta, en vez de ocuparse, como suele, de la faena secundaria que es clasificar las formas de meros grupos que se forman dentro de cada sociedad (1). Hasta ahora solo se han hecho unas pocas definiciones bastante toscas y de aquí procede la vergonzosa falta de claridad en el pensamiento de historiadores y políticos. Míster Toynbee, que pretende en su obra espumar íntegra la historia universal, podía, con evidente beneficio, haber empleado en aclararse los conceptos de tribu y de nación, definiéndose con rigor sus Ideas, el tiempo que ha empleado en citar a troche y moche versos de Horacio y Virgilio y Lucrecio y Juvenal, cuya presencia, en el megaterio tipográfico que es su libro, resulta sobremanera inoperante.

A estas horas la cuestión no tiene ya nada de académica, sino que es de suma y urgente gravedad. Porque las naciones europeas han llegado a un instante en que solo pueden salvarse si logran superarse a sí mismas como naciones, es decir, si se consigue hacer en ellas vigente la opinión de que la nacionalidad *como forma más perfecta de vida colectiva* es un anacronismo, carece de fertilidad hacia el futuro; es, en suma, históricamente imposible. Hace más de veinte años, por motivos y con precisiones muy distintos de los sempiternos *desiderata* utópicos e inconcretos que llevaban a soñar con la unidad estatal de Europa, gritaba yo ¡alerta! a las minorías políticas dirigentes para que se hiciesen bien cargo de que si no se comenzaba inmedia-

(1) Que Vierkandt llame grupos en el *Handwörterbuch der Soziologie*, por él dirigido, a lo que son auténticas sociedades, no es un buen síntoma para la fertilidad de este *Handwörterbuch*.

tamente una labor enérgica desde todos nuestros países, para proceder, paso a paso, con calma y previo un análisis perspicaz y completo de los problemas positivos y *negativos* que ello trae consigo, a articular las naciones europeas en una unidad política supra o ultranacional (que es lo contrario de toda inter-nacionalidad), las veríamos pasar rápidamente de vivir en *forma* y mandar en el mundo a arrastrarse *envilecidas* (1). El envilecimiento está ahí ya; los políticos no hicieron nada para evitarlo. Y es que desde 1850, por un mecanismo inexorable adscrito a la democracia —aunque, en verdad, no le es congénito— (2), la fauna de los políticos europeos ha ido degenerando sin pausa, generación tras generación, como se podría demostrar *ex abundantia* con gran facilidad. Cada día fueron menos auténticos gobernantes, es decir, dirigentes responsables y previsores de los pueblos. Fueron progresivamente dirigidos por las masas hasta convertirse estos últimos años en simples exponentes de sus momentáneos apetitos (3). Refiriéndome al enorme y craso error, oriundo

---

(1) Véase *La rebelión de las masas*. Segunda parte, «¿Quién manda en el mundo?» [*O. C.* vol. IV.]

(2) Nótese que no hay contradicción. Toda forma de gobierno trae consigo posibles virtudes y posibles vicios, ambas cosas perfectamente claras. Nada impide que la adhesión a una forma política, a la democracia, por ejemplo, incluya la preocupación y la ocupación de evitar su posibilidad viciosa complementando a este fin la idea básica de aquella. Así lo hizo Inglaterra hasta estos últimos años, en que con lamentable inoportunidad ha resuelto *continentalizar* su democracia. No se diga que son estas fáciles sabidurías póstumas. Son numerosísimos los textos que se pueden citar en que hombres de responsabilidad y de buen entendimiento lo advirtieron e hicieron constar cuando la democracia comenzaba su reinado. Entre ellos acojo este porque es de Tocqueville, cuyo pensamiento, poco conocido y desestimado hasta ahora, debemos ir filtrando poco a poco en la mollera de las gentes. En 1835 escribe a Stuart Mill: «Il s'agit bien moins pour les partisans de la démocratie de trouver les moyens de faire gouverner le peuple, que de faire choisir au peuple les plus capables de gouverner et de lui donner sur ceux-la un empire assez grand pour qu'il puisse diriger l'ensemble de leur conduite, et non le détail des actes, ni les moyens d'exécution. Tel est le problème. Je suis parfaitement convaincu que de la solution dépend le sort des nations.» *Correspondance*, II, 56. Pero quince años más tarde ve ya que esta autorregulación de la democracia no se ha logrado: «Ce qui me frappe le plus dans les affaires de ce monde, ce n'est point la part qu'y prennent les grands hommes mais plutôt l'influence qu'y exercent souvent les moindres personnages de l'historie.»

(3) Hasta el punto de que da ganas de denominarlos con la estupenda expresión de desprecio que emplea el *Evangelio de San Marcos*, 10, 42, cuando dice: οἱ δοκοῦντες ἄρχειν τῶν ἔθνων «los que creen, suponen o imaginan mandar a los pueblos».

lisa y llanamente de la más elemental ignorancia en quienes lo cometieron, que fue la creación, tras la primera guerra mundial, de la *soi-disant* «Sociedad de Naciones», escribía yo en 1937: «El 'espíritu' que impulsó hacia aquella creación, el sistema de ideas filosóficas, históricas, sociológicas y jurídicas de que emanaron su proyecto y su figura estaba ya *históricamente* muerto, en aquella fecha pertenecía al pasado y, lejos de anticipar el futuro, era ya arcaico. Y no se diga que es cosa fácil proclamarlo esto ahora. Hubo hombres en Europa que ya entonces denunciaron su inevitable fracaso. Una vez me aconteció lo que es casi normal en la historia, a saber: que fue predicha. Pero una vez más también los políticos no hicieron caso de esos hombres. Eludo precisar a qué gremio pertenecían los profetas. Baste decir que en la fauna humana representan la especie más opuesta al político. Siempre será este quien deba gobernar, y no el profeta; pero importa mucho a los destinos humanos que el político oiga siempre lo que el profeta grita o insinúa. Todas las grandes épocas de la historia han nacido de la sutil colaboración entre esos dos tipos de hombre. Y tal vez una de las causas profundas del actual desconcierto sea que desde hace dos generaciones los políticos se han declarado independientes y han cancelado esa colaboración. Merced a ello se ha producido el vergonzoso fenómeno de que, a estas alturas de la historia y de la civilización, navegue el mundo más a la deriva que nunca, entregado a una ciega mecánica. Cada vez es menos posible una sana política sin larga anticipación histórica, sin profecía. Acaso las catástrofes presentes abran de nuevo los ojos a los políticos para el hecho evidente de que hay hombres los cuales, por los temas en que habitualmente se ocupan o por poseer almas sensibles como finos registradores sísmicos reciben antes que los demás la visita del porvenir» (1).

Nihil decet invita Minerva. Nada estará bien si no se cuenta con la inteligencia, decía un decir que, según Cicerón, era ya muy viejo en su tiempo (2). Y lo aclara añadiendo: *id est, adversante et repugnante natura:* «esto es, porque de otro modo lo que se haga se opondrá y repugnará a la naturaleza de las cosas». Durante treinta años se ha pretendido *no contar con* los intelectuales, pero pese a la hostilidad contra ellos no hay modo de anular el hecho cósmico de que el intelectual es el único hombre *que deja a las cosas ser* y merced a esta su condición es el único que se entera un poco de lo que son. Toda

(1) «Epílogo para ingleses», de *La rebelión de las masas.*
(2) *De Officiis*, I, XXXI.

política es una obra de adivinación a base de la presencia, desnuda como una estrella, del presente y del pasado. Repito con Goethe en el *Diwan:*

Wer nicht von dreitausend Jahren
Sich weis Rechenschaft zu geben,
Bleib' in Dunkeln unerfahren,
Bag von Tag zu Tage leben.

(Quien de tres milenios
no sepa darse cuenta,
permanezca en lo oscuro, inexperto,
y viva siempre al día.)

Mas en política «vivir al día» es casi inevitablemente morir al atardecer, como las moscas efímeras.

A veces casi se sentiría uno inclinado a volver a Augusto Comte, quien con genial insistencia reclamaba nueva separación de poderes—el temporal y el espiritual. La misión de los emperadores es imperar, mandar; la de los intelectuales es definir. Estos cometieron, hacia 1750, el error de querer mandar, y ahora se vengan aquellos pretendiendo definir. Por eso nos ha sido forzoso soportar estos años que hombres tan primarios, colocados por la Fortuna, que es la musa del político, al frente de grandes pueblos, se permitiesen adoctrinarnos sobre todas las cosas en apotegmas que eran una extraña fusión del teorema y el *ukase*.

Esta torpeza e irresponsabilidad de los políticos ha traído a Europa a esta hora de envilecimiento, en que se siente probable Atlántida, porque le parece irse sumergiendo en el fluido elemento que es la historia. Gracias a su inagotada y acaso inagotable riqueza interior, aun bajo la piel de ese su envilecimiento, prepara subterráneamente las bases de una nueva cultura, como al comienzo insinué, pero la superficie, lo visible en las colectividades como en la mayor parte de las almas individuales, es, en efecto, miserable.

Todo esto va a cuenta de que míster Toynbee se arroje a definir, galanamente y sin más, el espíritu de nacionalidad como una mixtura de tribalismo y democracia (1).

---

(1) Ya sé que Mr. Toynbee ha estudiado y ha sido profesor en Oxford, pero aludir a ello en el texto me hubiera obligado a exponer lo que es Oxford, una de las creaciones inglesas más auténticamente geniales, más paradójicas que aparecen en la historia universal y que ha servido eficacísimamente a la vida pública, a la política de las Islas Británicas durante dos siglos, pero que precisamente no es una institución que se proponga afilar el intelecto. Sobre

Qué sea una nación no es cosa que pueda decretarse en pocas palabras. «La idea de nacionalidad —dice Eduard Meyer— es el más sutil y complicado producto que la evolución histórica puede engendrar» (1). Ensayemos aproximarnos a su comprensión mediante un choque mental, comparándola con la Idea de *Pólis* o *Urbs*, de la ciudad grecoitálica. Es esta una Idea incalculablemente menos abstracta y a la vez menos rica, con menos contenido que la de Nación, tanto que el griego y el romano no lograron nunca llegar ni siquiera a imaginar esta. Una sociedad, es decir, una unidad de convivencia humana solo les era inteligible si era efectiva a los ojos y no «mera manera de decir» = abstracción. Era preciso que todos los convivientes conviviesen en efecto, que existiesen individualmente el uno para el otro. Esto era ser, de verdad, conciudadanos. Por lo menos era menester que se tuviese noticia clara de la familia a que pertenecía. Así se comprende el modo de apellidarse: «Platón, hijo de Aristón». Este modo de llamarse, adecuado en una tribu o en un *génos*, hubiera debido desaparecer en una ciudad. Pero, a la vez, manifiesta que si en la «sociedad» el número de «socios» desborda la capacidad intuitiva, la mente griega zozobra en el océano de lo in-finito, de lo vago e informe. La Ciudad tiene, pues, *a priori* su límite cuantitativo y espacial. «Un navío de un palmo no es un navío ni tampoco lo es un navío de dos estadios de largo» (2). *Est modus in rebus*. El modo es módulo y el módulo de la Ciudad son 10.000 adultos.

Puesto que es esencial a la Polis la visibilidad de sus componentes, es decir, que su contingente social sea patente, manifiesto, podemos caracterizarla, bajo este ángulo, como una sociedad cons-

---

el asunto espero pronto tener ocasión de decir algo. [Véase, *Una interpretación de la Historia universal* (En torno a Toynbee), en este tomo IX.]

(1) EDUARDO MEYER: *Geschichte des Altertums. Einleitung. Elemente der Antropologie*, pág. 79, 1910.

(2) ARISTÓTELES: *Política*, 1326 a 40. En este capítulo 4 del libro IV, Aristóteles, que como «griego de fuera» y, en cierto modo, «hombre colonial», representa con frecuencia el papel de *enfant terrible* del helenismo, declara con admirable resolución los ingredientes más básicos e ingenuos de la Idea de Polis. Así dirá que los ciudadanos no pueden ser muy numerosos porque «es preciso que todos se conozcan» y porque es menester que llegue a todos la voz del general y del heraldo. No cabe mayor sensualización de la

tituida en plena superficie. Frente a ella, la Nación es siempre y desde luego populosa, multitudinaria y, por lo mismo, su forma social se caracteriza por ser esencialmente profunda, quiero decir que la mayor porción de su realidad y, por tanto, de sus componentes es recóndita y latente—se entiende, como todo lo que ahora decimos, que lo es para los miembros de la Nación. Saben estos que lo que en cada momento ven de su colectividad y que es su paladina superficie oculta todo el resto. A esto llamo una sociedad constituida en profundidad. La cosa no es baladí. La Idea de Nación, a diferencia de la de otras sociedades, lleva consigo una fe en la potencialidad del cuerpo colectivo que hace a sus miembros esperar de él grandes cosas. Pero la fe en esas posibilidades no se nutre de lo que en la nación está a la vista, sino de presuntas riquezas escondidas en los invisibles senos nacionales. Cuando Cavour dijo: *L'Italia farà da sè* firmaba un cheque sobre la arcana profundidad de su país. Cada nacional percibe su nación como un mágico cuerno de la abundancia del cual van a brotar maravillas en algún tiempo por venir. Ya en este primer rasgo de la nacionalidad nos aparece esta acusando extraordinariamente su dimensión de futuro, cosa que no acontece con la Polis, cuyo futurismo apenas se destaca y está como atrofiado. La Polis vive en un perpetuo presente.

Esta «superficialidad» social de la Polis no es accidental: tiene su fundamento en su origen mismo. La Nación tiene un origen vegetativo, espontáneo y como sonámbulo: se engendra por proliferación, como una polípera, más acrescencias aluviales, como las conquistas o las anexiones por causas dinásticas, que solo se incorporan con efectividad social al núcleo inicial después de largo tiempo y también, por tanto, en forma de injerto vegetativo, de paulatina e indeliberada homogeneización. La Polis, en cambio, surge de una deliberada voluntad para un fin. Tiene el carácter formal de *instrumento para*... Su origen, pues, es un *télos*. Este informa, anima y *es* la Polis, y como todo lo que es *télos* lleva en sí, viva y operante, la aspiración a la *teleíosis*—a la perfección. Pero esta perfección no es sentida como la esperanza de un *desarrollo* futuro, sino como una

---

forma social Ciudad. Sus miembros tiene que verse y oírse los unos a los otros. La medida de su número es expresada al final del capítulo con la palabra más enérgica: que sea posible «verlos con un solo golpe de vista» εὐσύνοπτος. El mareo de la mente griega al imaginar las grandes multitudes está también enunciado: «es quizá imposible organizar una ciudad demasiado populosa»; «el orden no es posible tratándose de una gran multitud». Y en efecto, apenas la *urbe* Roma se convierte en aglomeración populosa las instituciones latinas estallan y no vuelve a haber auténtico orden.

calidad presente. El ganadero espera que mediante su técnica eugenética, al cabo de tantas o cuantas generaciones, el tipo de animal deseado se produzca en su grey; pero el ingeniero se propone obtener desde luego la perfección de su aparato, es decir, su óptima eficacia. Por tanto, en el origen mismo de la Polis actúa ya el impulso, que es un imperativo claro y consciente, hacia la creación de una forma de convivencia humana que sea «mejor», que sea «*la* mejor». El punto de partida de la *República* de Platón —la búsqueda de un ideal de sociedad— no es utópico ni especialmente platónico; es la idea misma de ciudad, de Estado, de sociedad que, como lo más evidente del mundo, llevaba dentro de sí todo hombre griego.

De aquí que el proceso genético de la Polis sea inverso del que lleva y tiene que llevar una Nación. La sociedad Polis comienza ya como un Estado, como lúcida y voluntaria organización política, jurídica, administrativa y bélica, al paso que la Nación solo llega a ser Estado en su fase de plena maduración. Hay que tomar al pie de la letra el nombre de «ciudadano» —*polítes*, «político», *civis*— que se da a sí mismo el individuo griego o romano. Con su habitual rigor de concepto y su gran talento para acuñar denominaciones —el talento de Adán consistió en poner nombres a las cosas— nos hace ver Burckhardt cómo la Polis es el ensayo de hacer consistir la sociedad de un «*unbedingtes Bürgertum*» en una, diríamos, radical conciudadanía y al hombre como tal en puro ciudadano. De aquí la manía o prurito «constitucionalista» de los griegos que les hizo pasar toda su historia, desde la aparición de la Ciudad, discutiendo sobre las formas de gobierno, unas veces con las lenguas y otras con las espadas. La Ciudad, como digo, es primero, ante todo y más básicamente que otra cosa, Estado, mientras que en la Nación es este solo la punta afilada de la ancha pirámide que forman sus demás atributos. Lo cual trae consigo que muchas naciones no hayan llegado nunca a ser Estados y se hayan quedado en estadios de su evolución previos al último que las hace «soberanas».

El nombre «nación» es sobremanera feliz porque insinúa desde luego que ella es algo previo a toda voluntad constituyente de sus miembros. *Está ahí* antes e independientemente de nosotros, sus individuos. Es algo en que *nacemos*, no es algo que fundamos. La historia de la Polis comienza con una —real o legendaria— κτίσις, *ktísis*, fundación. Mas la Nación la tenemos a nuestra espalda, es una *vis a tergo* y no *solo* una figura a la vista, delante de nuestra mente, como era para el ciudadano la Polis. La nacionalidad hace de nosotros com-patriotas y no primariamente con-ciu-

dadanos (1). No *consiste* en nuestras voluntades, no vive de ellas, sino, irremediablemente, existe por sí—como una realidad *natural*. Es en este sentido un fenómeno menos puramente humano que la Polis si consideramos como lo más humano al comportamiento lúcidamente consciente. Claro que, por lo mismo, es más real, más firme, menos contingente y aleatorio. Todo lo que es plenamente consciente es —ni que decir tiene— más claro, más perspicuo y traslúcido que lo inconsciente, pero, a la vez, más etéreo y expuesto a súbita volatilización. Viceversa, la Nación *no es* nosotros, sino que nosotros somos Nación. No la hacemos, ella nos hace, nos constituye, nos da nuestra radical sustancia.

Esto motiva que *normalmente* el individuo no se preocupa por su Nación. Le parece que ya esta es y seguirá siendo, por sí, sin necesidad de nuestra particular colaboración. De aquí que la forma de preocupación de la Nación, que es el «nacionalismo», aun en su forma más ineludible, mesurada y, dijéramos, natural, es, sin embargo, algo sobreañadido y artificioso, no espontáneo, constitutivo y primario, como lo era el «civismo» o *politismo* para el griego o latino, es decir, permanente preocupación y ocupación con su Ciudad. En una Nación sería absurdo que todos o la mayor parte de sus miembros fuesen políticos, pero el caso es que los atenienses o los espartanos lo eran normalmente todos, y aun en época tan avanzada como los años 40 antes de Cristo tendrá Cicerón que excusarse, como de algo ilícito, por haberse retirado unas semanas del Foro romano y vacar en su campo de Túsculo a manuscribir filosofía.

Pero todo esto tiene su reverso. Al ser el ateniense primordialmente ciudadano, político, quiere decirse que era, como realidad humana, menos *especialmente* ateniense que es inglés el inglés o español el español. Por debajo de su ciudadanía, de su *politismo* que funcionaba en el plano consciente y, por lo mismo, superficial de su ser, el ateniense era, en verdad, jónico y, más aún, griego. Porque Grecia, la Hélade, era *también* más allá de la corteza visible formada por sus innumerables *Póleis—algo así* como una vaga Nación que se ignoraba a sí misma. Esta pertenencia subálvea que todo griego sintió *siempre* (es decir, aun anterior a todas nuestras noticias *concretas* sobre la vida griega, pero que las más antiguas nos obligan a colegir) a una comunidad más amplia, aunque más tenue que su Polis, no ha sido nunca

(1) También los griegos se llamaban, en ciertos casos, el uno al otro compatriota—συμπατριώτης—, pero significando que ambos provenían de un mismo padre remoto. La *fratría* o confraternidad tenía un nombre parelelo en *pátrai, patriaí*.

definida por los historiadores ni por los filósofos y no vamos, claro está, a intentarlo ahora. Se trata, en rigor, de una Idea de sociedad distinta de la de tribu e incluso de la de «pueblo» —como jonios, eolios, dorios—, por un lado, y de la estrictamente nacional, por otro, forma de socialidad para la cual no existe aún término sociológico. La aserción que se arrastra inercialmente de libro en libro, desde que Vico la formuló con gracia, según la cual Homero habría creado esa conciencia unitaria de los helenos, es una inepcia, porque Homero supone precisamente que la convivencia ya socializada de los griegos —no importa ahora en qué preciso grado— preexistía a él. Ha hecho muy bien, recientemente, Schadewaldt en mostrarnos a un hombre llamado Homero que hacia 750 antes de Cristo viaja lo más naturalmente del mundo, como por su casa, por toda la Hélade, y concienzudo, como son ustedes los alemanes, se ha convertido en Agencia Cook y ha precisado los días y los medios de transporte que el poeta pudo emplear en sus múltiples viajes. De esta *Guía del viajero* por el mar Egeo resulta que esos viajes eran sumamente breves y fáciles (1). Es lo más probable que Homero recitase la cantilena prosódica de sus hexámetros en la fiesta panhelénica de Olimpia, donde los coros de doncellas entonaban canciones que repetían los distintos dialectos griegos. La convivencia social que se unifica merced a y en los poetas personales representa un estadio de relativa madurez en el proceso formativo de una nación o *paranación* (2). Lo que sí es cierto y normal es que esta «para-nacionalidad» helénica que constituía la materia humana de que estaba hecho todo hombre griego solo alcanza formal expresión cerca de dos siglos después de Homero y Hesiodo. Tales, el gran anticipador, tal vez un fenicio —hay cosas que las ve mejor un extranjero— propone ya la unificación política de Grecia. Era una utopía, muy de matemático, astrónomo, ingeniero y comerciante, es decir, de una mentalidad sin sentido histórico. Utopía siguió siendo y nunca pasó de serlo, pero en cada generación desde entonces se densifica esta socialización helénica merced a los comunes festivales religiosos a los certámenes deportivos y sobre todo al choque con el grande «Otro», con Persia. En fin, desde el siglo V la noción de una efectiva

---

(1) SCHADEWALD: *Hommer und sein Jahrhundert*— en *Das Neue Bild der Antiken*—, herausgegeben von Helmut Berbe. I, 51-90, 1942.

(2) Homero no tiene aún nombre para el conjunto de los griegos, pero hacia el 700 existe ya la clara noción de su copertenencia, que se manifiesta inmediatamente en la «lista de pueblos» de Hesiodo, genealógicamete referidos a Hellenos como padre común.

unidad helénica aparece formulada hacia 445 antes de Cristo por Herodoto, que la pone en boca de los atenienses, poco después de la batalla de Salamina (480 a. de C.) (1). Se comprende que fuera un hombre cuya infancia respira el fragor de la guerra con los persas, quien sintiese tan vivamente la unidad social de los griegos. La verdad es que fue el momento culminante de la sociedad Grecia. A él siguió la época de gran disensión entre las ciudades griegas, iniciada por la emulación, discordia y lucha feroz entre Atenas y Esparta a que adhieren las demás *Póleis*. Pronto veremos que un retroceso semejante se ha producido durante los últimos cien años en la socialización europea. No obstante, en el siglo IV los pensadores, como Isócrates, volverán a hablar, con formal carácter de programa político, de una unificación estatal de Grecia fundamentada en una comunidad existente ya entre los griegos que no reside simplemente en los atributos de Herodoto, sino en que los griegos poseen algo común que no tienen los otros pueblos. Esta comunidad exclusiva de los helenos se les presenta bajo los caracteres de un cierto tipo de ocupaciones peculiares, de instituciones, de usos *ejemplares* —el arte, la retórica, la filosofía, la música, la gimnástica, la técnica guerrera, los cultos religiosos superiores, como el de Delfos—; en suma, la «cultura», la *paideía*. Esta significaba un deliberado cultivo y refinamiento en el modo de ser hombre. La «cultura» es lo que el hombre añade a su *natura* (2). «El nombre de griegos no significa ya unidad de sangre *(génos)*, sino de calidad intelectual, de suerte que hoy se llaman griegos más bien los que participan de nuestra cultura que los provenientes de un común origen» (3). Esta idea en que efectivamente estaban muchos griegos hacia 394 —que

---

(1) Es sorprendente hallar que Herodoto define la unidad griega usando los términos más estrictos con que todavía hoy se define la Idea de Nación, a saber: unidad de sangre, de lengua, de religión, templos y edificios, de costumbres y la semejanza en el modo de pensar y de vivir. Esta precisión es estupefaciente y si redunda en el mayor honor para Herodoto denigra—con razón—a modernos y contemporáneos que no han sabido añadir nada a esa definición. Con la agravante de que esa serie de atributos vale *acaso* para la unidad helénica que Herodoto tenía a la vista, pero no sirve ni basta para definir la Nación. HERODOTO: *Historias*. Libro VIII, cap. CXLIV.

(1) Desde la escuela historicista alemana la palabra «cultura» degenera semánticamente, llegando a significar el modo de ser de un pueblo, cualquiera que sea ese modo. Conviene recordar que antes «cultura» significaba solo un modo único y *ejemplar* de humanidad.

(2) Todo esto va dicho por Isócrates en su *Panegírico*, haciendo constar que eso se debía a Atenas y que, por tanto, le era debida la hegemonía. *Panegírico*, 50.

es la fecha aproximada del «gran artículo editorial» en que Isócrates da el *do* de pecho de la retórica— merece ser valorada con alguna precisión. En primer lugar —nótese— manifiesta escasa fe e interés por la comunidad fundada en algo bastante reciente, en una «cultura» que ha sido elaborada durante el siglo anterior y ha madurado en el presente. Una vez más sorprendemos la peculiar actitud helénica ante el tiempo, que es una extraña preferencia y atención al presente. En segundo lugar, esa famosa «cultura» —para Isócrates, según muestran los párrafos precedentes a la frase citada, significa sobre todo «el arte de hablar bien», la divina Retórica— solo interesaba a ciertas minorías, todo lo relativamente numerosas que se quiera, pero que no eran el pueblo griego, las ciudades griegas, sino exclusivamente sus intelectuales activos y pasivos. Ahora bien, ni siquiera en Grecia han podido los intelectuales representar a su colectividad *en cuanto fuerzas históricas decisivas*. La intelectualidad es dondequiera mero poder excéntrico, excepcional y solo oblicuamente factor de la efectiva historia. Era, pues, utópico querer que los millones de helenos repartidos en diversísimas comarcas y en colectividades políticas con muy diverso grado de «aculturación» sintiesen aquella telaraña maravillosa de la Retórica y, en general, de las ciencias y las artes como un motivo o causa suficiente de unidad social. Para ellos, incluso para los ciudadanos de Atenas —no hablemos de la periferia «cultural» helénica—, esa «cultura» de que oían hablar no significaba más que una gracia nueva y bastante problemática de la tenue convivencia helénica; digamos, pues, una gloria más, pero incomparablemente menos sólida e intensa que Maratón y Salamina y el Olimpo de Dioses, las victorias en los juegos, en las panegirias olímpica, pítica, ítsmica y nemea, y las tradicionales instituciones ágora, gimnasio y ejército, que, sin embargo, no habían nunca sido suficientes para unir a los griegos en aquella especie de sociedad que nosotros llamamos «Nación» (1).

(1) Desde hace siglo y medio, como consecuencia de tres siglos de humanismo, los historiadores *tienden* a colocar los grupos intelectuales y artísticos demasiado en primer plano, lo que falsea la verdadera perspectiva de las fuerzas históricas. Solo los mayores historiadores—como, por ejemplo, Hegel, Mommsen, Eduard Meyer—no caen en este error de óptica. Los demás, y principalmente los alemanes, *intelectualizan*, *literatizan* y *artistizan* arbitrariamente la historia. Yo no digo, sin más, que los intelectuales seamos *la mouche du coche* de la historia, pero sí que, aun en las épocas de su mayor influencia, ha sido esta, en realidad, mucho menor *en cuanto influencia presente y directa* de lo que se ha imaginado después. Así frente al dogma, que muy pronto quedó establecido, según el cual habrían sido los *philosophes*

No interesa aquí perescrutar los motivos que impidieron a los griegos ser nunca una Nación. Porque no se trata solo de que la «nacionalidad» griega se quedase detenida en estadios inmaturos de su formación, sino que, en verdad, no existió nunca. Esto es lo que nos interesa ahora, porque nos prepara para admitir que probablemente no ha existido nunca la sociedad Nación más que en Europa y ello nos obliga a circunscribir bien la Idea de esta evitando que todos los gatos sociológicos resulten pardos por falta de luz.

Subrayemos, sin embargo, la dosis de similaridad en la estructura social del hombre griego y del hombre europeo, según lo que más arriba he dicho de este. También la socialidad del individuo helénico tiene dos estratos o dimensiones. Por una de esas es *polítes*, ciudadano de su ciudad, como el europeo de su nación. Por debajo de esta corre, como un flujo subterráneo, su conciencia de comunidad con todos

---

quienes causaron la Revolución francesa, el historiador Johannes von Müller escribía a d'Antraigues, un emigrado frenético, sustentador de aquella idea: «*Croyez-moi, je ne dis pas que ces mouches sur le timon de la voiture, qu'on appelait les beaux esprits de Paris, n'aient terriblement bourdonné: mais ce n'est pas eux qui ont renversé la voiture: le conducteur était endormi!*» BALDENSPERGER: *La mouvement des idées dans l'emigration*, vol, II, págs. 48.

La verdadera influencia histórica de los intelectuales es siempre distante de ellos y, estrictamente hablando, no es de ellos, sino de sus ideas. Pero las ideas de los intelectuales necesitan mucho tiempo para convertirse en «fuerza histórica», pues para ello tienen que llegar a dejar de ser propiamente «ideas» y convertirse en «lugares comunes», en uso, en «opinión pública». Es una de las causas que hacen al *tempo* en que la historia marcha, lento, tardígrado. Ya Homero citaba, como sabiduría muy antigua, que «los molinos de los dioses muelen muy despacio».

Las historias de Grecia hasta ahora escritas y, en general, los filólogos no han acertado todavía a situar a los filólogos, poetas y retóricos de Grecia en el lugar que les corresponde dentro del sistema dinámico de la vida griega. Cuando Wilamowitz-Moellendorf nos revela que su suegro Mommsen les proponía escribir la historia de Grecia al hilo de la historia de su filosofía, como él mismo había construído la historia romana al hilo de la historia de su derecho, nos quedamos de una pieza al averiguar que aquel genio de la historia era capaz de caer en semejante extravío. Por lo visto pagaba así tributo al vicio alemán de escamotear la historia trasmutándola en mera *Ideengeschichte*, es decir, de dinámica en abstracta cinemática.

Digo todo esto a propósito del valor *efectivo* que debe atribuirse al programa de unidad en la «cultura» enunciado por Isócrates. Por supuesto, él mismo en los últimos párrafos del propio *Panegírico*, dirá, como desolado, que no sirve de nada lo dicho por él si no toman el asunto en sus manos «los hombres de acción»—τοὺς μὲν πράττειν δυναμένους— y «se persuaden los unos a los otros» de su conveniencia (IV, 187-88).

los griegos, como los europeos se han sentido siempre de alguna manera pertenecientes a Europa. Pero esta semejanza es de un abstracto formalismo que nos sirve solo para obligarnos, si somos pensadores de casta, a precisar con todo rigor la radical diferencia entre ambas estructuras.

[LA DUALIDAD DEL HOMBRE GRIEGO]

El ateniense, por ejemplo, se siente ateniense y además heleno-griego, como el alemán se sabe alemán y además se sabe euroepo. Importa mucho para nuestro propósito —que es aclarar la Idea de Nación— que contrapongamos una a otra estas dos parejas de conceptos, Nación y Europa de un lado, Ciudad y Hélade-Grecia de otro. Veremos cómo se trata de realidades sustancialmente diferentes. Tengan un poco de paciencia; vamos despacio, porque quisiera que hiciésemos las cosas «concienzudamente». Tenemos que conquistar la Idea de Nación como los hebreos Jericó, dando vueltas en derredor de sus muros, vueltas cada vez más apretadas y, claro está, de cuando en cuando haciendo sonar las trompetas. Séneca decía: «Si alguien después de correr todo el día llega al fin de la tarde, ya es bastante.»

En primer lugar los términos de esa dualidad social son heterogéneos en uno y otro caso. En nosotros se trata de la pareja Nación y Europa, la cual no es una nación. Qué otra cosa sea, intentaré sugerirlo más adelante. Mas en el griego los dos términos son: Ciudad y Hélade. Pero en este caso lo que se pretende llamar Nación no es la Ciudad, sino precisamente el gran mundo social que forman todos los griegos. Ya *a limine* aparece, pues, la completa ausencia de paridad.

Grecia, Hélade, posee, en efecto, algunos atributos de los que integran la Idea de Nación: se entienden aproximadamente al hablar, adoran algunos dioses comunes y los particulares suelen ser entre sí homólogos, tienen la conciencia de un vago origen común, etc. Al emplear yo ahora expresiones atenuadas para esos principios de unidad social vividos por todos los griegos no pretendo hacer trampa y facilitarme la tarea, sino que creo ser esta y no otra la intensidad, la moderada intensidad de esos principios. Mas para mi interpretación sería preferible suponer lo contrario: que hablaban todos una lengua prácticamente idéntica, que creían en la misma religión, que su tradición genealógica era firme, precisa y unitaria.

Esto nos permitiría, sin reservas ni atenuaciones, afirmar que los griegos vivían, bajo los bloques dispersos de sus innumerables ciudades, cierta precisa y enérgica unidad. Pero esta unidad de lengua, religión y tradición genealógica es, como fuerza socializadora (creadora de sociedad), un *vis a tergo* y nada más. Ahora bien, lo característico de una unidad *a tergo* es que se está en ella como algo que va de suyo—lo mismo que hablaba en prosa el *bourgeois gentilhomme*. Así, a los griegos no les era cuestión su helenismo, quiero decir, no pretendían, querían o se ocupaban en serlo, no determinaba sus intenciones y proyectos ni siquiera moderaba lo más mínimo la lucha feroz y permanente entre sus ciudades, salvo en el caso extremo de una amenaza presente de los persas. Aun en este caso, notorias son las vacilaciones de unas y otras ciudades para sumarse a la cruzada contra el asiático y las traiciones frecuentes a la unidad helénica.

Se trata, pues, de la gran diferencia entre lo que el hombre es a su espalda y lo que es hacia delante de sí, lo que es como tradición y lo que es como empresa. Esto último consiste en todo aquello que tiene a la vista porque le es problema y proyecto, lo que le preocupa y le ocupa, lo que desea y moviliza sus energías, en suma, lo que quiere ser y siente que «tiene que ser». Si para entendernos usamos como instrumento ocasional la distinción aristotélica entre «materia» y «forma», yo diría que eso que queremos ser o sentimos tener que ser, eso que nos mueve a hacer y a padecer —por tanto, nuestro ser hacia adelante y a la vista— es la «forma», la cual informa efectivamente nuestra vida aprovechando lo que le conviene, como «materia», de cuanto somos *a tergo*. En este sentido no ofrece duda que la «forma» del hombre griego fue su ciudadanía, su ser-ateniense, ser-espartano, ser-tebano, y, en cambio, su conciencia de pertenecer al mundo helénico tenía meramente un carácter de habitualidad inercial.

Nos conviene, para dar mayor diafanidad a lo que sigue, formalizar esto en dos términos, diciendo: el hombre, como persona o como colectividad, es siempre una ecuación entre su ser *inercial* —receptivo, tradicional— y su *ser ágil*—emprendedor, afrontador de problemas (1).

---

(1) Empleo el término de «ser-ágil» en homenaje al genio enorme de Fichte, el primer pensador que define al hombre como siendo primaria y fundamentalmente *reine Agilität*. Sería, de todo el pasado, el filósofo más actual si no le estorbase su patetismo constante, ingenuo y predicante. En Fichte llega a madurez la grande idea de Leibniz, por tanto, la gran idea alemana de que la realidad, la sustancia no es forma, como creían los griegos—aun los

Pues bien, la vida ágil del griego se reducía a su ciudad. Era, pues —en este modo de la agilidad— *solo* ateniense o *solo* espartano o *solo* corintio. Su helenía quedaba a su espalda, inercialmente. Pero lo decisivo está en que una y otra cosa —su ciudadanía y su helenismo *a tergo*— no tenían nada que ver entre sí. Lo que con esto quiero decir resulta claro contraponiéndolo a nuestro modo occidental de vivir la nación.

También el inglés, el francés o el español —dejemos por un instante fuera de la consideración al alemán— son *a tergo* o inercial, tradicionalmente y como cosa que va de suyo y *en que* se está, se flota, se respira: inglés, francés o español. La nación les es —en este modo inercial— su lengua materna, su tradición religiosa y heroica, sus costumbres inveteradas, su modo peculiar de pensar, sentir y gozar. Pero lo característico de la Idea de Nación estriba en que todas esas formas de vida inerciales fueron desarrollándose y enriqueciéndose hasta constituir *un modo integral de ser hombre*. Ser inglés, francés o español quiere decir ser *íntegramente hombre* en el modo inglés, francés o español. Este modo afecta todas las dimensiones de lo humano —religión, poesía, arte, economía, política, amor, dolor, placer— las penetra, impregna y modifica. Ahora bien, como frente a esos modos particulares de ser hombre no hay un hombre absoluto, un hombre sin modo, cada europeo llegó a sentir que su modo «nacional» de humanidad *no era solo un arrastre inercial del pasado*, sino algo que debía ser en el futuro, que merecía ser. La *vis a tergo* de la tradicionalidad se tornó, a la vez, en ejemplaridad, por tanto, en *vis proiectiva*, en fuerza creadora de futuro, en ideal de vida hacia el porvenir. El inglés primero, luego el español y el francés descubrieron que no solo se encontraban —sin saber cómo ni por qué— siendo inglés, francés y español, sino que eso era lo mejor que se podía ser. Prueba la realidad de este sentir precisamente el diverso grado de radicalismo con que cada uno de ellos lo ha sentido o lo ha manifestado. Y no solo el diverso grado, sino también el diferente estilo con que dentro de sí y fuera de sí lo ha vivido. El inglés representa el caso extremo. Durante siglos ha creído con fe compacta,

---

que intentan superarse como Aristóteles, o como tras ellos creyeron los escolásticos—y han creído siempre los mediterráneos, sino que es *vis activa*. Ahora bien, que sea una realidad consistente en actividad, dice Leibniz, *arcus tensi illustrari potest*, puede representarse por un arco tenso hacia algo (*Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, Berlín, 1880, IV, pág. 469). Por eso, desde mis veinte años la portada de mis libros españoles lleva un arquerito salvaje lanzando su flecha. Pertenezco a la tribu de los flecheros.

inquebrantable, de carbonero, que ser inglés era lo único que merecía la pena, humanamente, de ser en el mundo de los «hombres». Como *folie* admitía una excepción, mas, por decirlo así, en la quinta dimensión, de un ideal pretérito que no daba lugar a efectiva competencia o rivalidad, a saber: los griegos de Pericles. Salvo esto, el inglés *snobizaba* todas las demás castas del planeta, las despreciaba a rajatabla. Hombre actual era propiamente solo el inglés—los demás eran o degeneraciones o enquistamientos fetales del ente Hombre. Este desdén radical y macizo hacia sus hermanos de especie zoológica dejó en franquía la facultad de amar que todo ser humano posee, incluso, aunque tal vez en menos dosis que los demás, el inglés, y le permitió dedicar su enternecimiento al resto de la naturaleza, sobre todo a los animales. El cariño, con frecuencia amanerado, del inglés hacia las animálculas está hecho con el que ha ahorrado en el trato con los demás hombres. A fines del siglo XVIII, pero sobre todo en los albores del XIX, comenzó el inglés a sentir cierta inquietud de conciencia por este talante respecto a los otros pueblos y vino consigo mismo a un curioso acuerdo compensatorio del más estupendo estilo inglés; estilo que le permite cohonestar dentro de sí sus vicios, defectos y manías con los más severos e «idealistas» principios de la moral y la corrección. En efecto, se le ocurrió que podía ser feliz una vez más realizando, una vez más, un compromiso. Pensó que, dado su desdén hacia los demás tipos humanos y su amor a los animales, si se encontraba un hombre que fuese lo más próximo posible al animal, podría dedicarle su enternecimiento. Buscándole, se encontró con el negro (1).

Podríamos fácilmente sugerir en forma parecida cómo han vivido la conciencia de pertenecer a su nación el francés y el español, para limitarnos a estos tres casos en que la realidad Nación se ha dado con más intensidad y prontitud. El tema sería divertido, pero llevamos prisa. En cambio, lo dicho, entre bromas y veras, del inglés nos descubre que si la Idea de Nación contiene como uno de sus ingredientes esenciales —en verdad, el primordial— la creencia

(1) Un mecanismo parecido a esto que he dicho se me ocurre que puede ser el origen de la sorprendente ternura que el inglés, desdeñoso de los hombres, siente desde hace siglo y medio por el negro; y que se exhibe intempestiva y ridículamente en el libro tan reciente de Mr. Toynbee.

En el curso del Instituto de Humanidades dado por mí de noviembre de 1948 a marzo de 1949, sobre la ingente obra de Mr. Toynbee, me ocupo con alguna detención sobre esta «melanotaxis positiva» del autor. Este curso aparecerá pronto en forma de libro. [Es el libro antes mencionado e incluido en este tomo IX.]

en que se pertenece a una sociedad la cual ha creado un modo integral de ser hombre y que este modo, sea en absoluto, sea por ciertas razones parciales y relativas, es el mejor, quiere decirse que *toda* conciencia de nacionalidad supone otras nacionalidades en torno que se han ido formando a la par que la propia y *ccn las que convive en forma de permanente comparación*. Por este motivo dije antes que la Nación no puede ser nunca una sola, sino que su concepto implica una pluralidad de ellas. Ciertamente que las naciones europeas han cruzado innumerables veces sus espadas, pero mucho más importante es que sus «almas colectivas» (1), siglo tras siglo, se han ido afilando como espadas, las unas en las otras, que han coexistido en constante emulación, en perpetuo certamen agonal que les hacía «entrenarse» y perfeccionarse. La emulación continuada lleva a la frecuente mofa recíproca. Frente a nuestro modo de ser hombre, el de otro país nos parece en muchas cosas ridículo: «*jede Nation sppotet über die Andere und alle haben Recht*», dice Schopenhauer (2).

Nada parejo hubiera acontecido si la Nación consistiese solo, como el jonismo o dorismo o como el helenismo, en mera tradición e inercialidad. Como dije, no tenía sentido alguno para un griego de Atenas que se le propusiese ocuparse en ser jónico, como no tiene sentido que se nos invite a respirar. Por eso Jonia o Dórida o Hélade no es una Nación. ¿Cómo llamaríamos entonces a estas formas de convivencia que tienen de Nación solo el dorso, el común ser a la espalda? No existe término, a la vez, recibido y adecuado. Ustedes los alemanes las llamarían *Sätmme* o *Völkerschaften*. En efecto, la forma social de aquellas es la misma que posee lo que llamamos Schwaben, Franken, Alemannen, Niedersachsen, Thüringer. No creo que ningún Schwabe gaste una parte de sus energías, de su *agilidad*, esto es, *se ponga* a ser Schwabe como se pone a

(1) La realidad que se esconde tras la expresión «alma colectiva», de que se hace tan frecuente como irresponsable manejo, no es otra que el sistema de usos intelectuales y estimativos vigente en una sociedad. Ahora bien, todo lo que somos y hacemos *porque* se usa es un comportamiento mecánico. De donde se infiere que la colectividad es una realidad *sui generis* intermedia entre lo propiamente humano que es la vida personal y el proceso mecánico —con mecanismo físico o biológico—en que la naturaleza consiste. Pero esto trae consigo que la colectividad es constitutivamente «desalmada», es lo humano mecanizado, «mineralizado», naturalizado. Esta es la doctrina que expone mi libro *El hombre y la gente*. [En *Obras completas*, tomo VII.]

(2) «Toda nación se mofa de las demás y todas tienen razón.» (*Parerga*, I, 45. Reclam.) La nación que menos se ha burlado de las demás es Alemania; la cosa merece tenerse en cuenta para lo que diré más adelante.

jugar al *foot-ball* o a dirigir una fábrica de pianos en Stuttgart, ya que, sin necesidad de emplearlas, se encuentra siéndolo. Este tipo de sociedad que consiste en ser ya lo que es, que no tiene una dimensión hacia el futuro, por tanto, en perpetuo *fieri* y, por lo mismo, esencialmente problemática, esta pura inercialidad social es lo más contrario que cabe a la Nación. A mi juicio, debía para ello usarse como término estricto sociológico el vocablo «pueblo». En otro tiempo, aprovechando una palabra latina, se les llamaba «naciones». Así en Francia se hablaba de «las cuatro naciones»—franceses, picardos, normandos e ingleses (1). Esta lista nos muestra que en el siglo XIII ninguna «nación» era todavía lo que hoy entendemos cuando decimos Nación y además que algunas de aquellas no llegaron a serlo nunca. Picardos y normandos se quedaron en la misma figura de sociedad que Schwaben y Thüringer (2).

Aquí tenemos que rizar el rizo iniciando cuando oponía yo la Idea de Ciudad a la de Nación, diciendo que la Ciudad la hacen los individuos pero que en la Nación se nace. Ahora no hay peligro si ponemos este complejo carácter en su punto. Sin duda, se nace en la Nación y los individuos no la hacen un buen día, pero el caso es que, por otro lado, no hay Nación si además de nacer en ella no se preocupan de ella y la van, día por día, haciendo y perhaciendo. Claro que esta intervención de los individuos en la creación continua de su Nación comienza solo en un cierto estadio de su desarrollo, precisamente cuando deja de ser «pueblo». Aquella intervención es siempre solo uno de los factores que *hacen* la Nación. Junto a ella están todos los otros factores irracionales de la historia, los azares de toda índole, invasiones, guerras de conquista, enlaces dinásticos, etc. Por ello, en última instancia, deberíamos decir que la Ciudad la hacen los individuos —por eso es tan pobre su contenido—, pero que la Nación la hace la historia, por eso es de tanta suculencia. La historia, como realidad, es el precipitado que resulta de los enfrontes entre el Hombre, la Tradición y el Azar.

---

(1) La expresión tiene carácter oficial en la organización de la Universidad de París desde el siglo XIII.

(2) Platón, más cauteloso en el empleo de las palabras de lo que suele juzgarse, hablando del conjunto de los griegos los llama solo Ἑλληνικὸν γένος, el *Stamm* o *Volk*, la tribu o pueblo de los helenos, y pocas líneas después los califica de οἰκεῖοι, pariente, «gente de casa». (*República*, 469 C y 471 A.)

Preguntémonos ahora —ya que vamos rozando a la carrera los grandes temas que suscita el problema «Nación»— cuál es la condición primaria, *sine qua non*, que hace posible el engendro de esta compleja y sutil forma de sociedad, condición por faltar la cual no pudieron jonios ni dorios ni helenos crear nada parecido. Evidentemente, esa condición no puede estar en el momento tradicional y *a tergo* que es idéntico en la nación y en el pueblo. Hemos de buscarla en la diferente relación que en uno y otro caso tiene este momento con el otro momento, el de agilidad, el de proyecto vital. La diferencia consistía en que la creación de la Ciudad, *como tal*, no tiene nada que ver con la tradición «popular». La Ciudad es un artefacto jurídico y nada más. Todo lo otro que en ella hay, desde la religión hasta el comercio, preexistía en el «pueblo» y de sus arcanos continúa manando en el subsuelo de la Ciudad. No se me diga que los dioses griegos son formalmente dioses *de* la Ciudad. La verdad es que la Ciudad no los inventa ni descubre. Estaban ahí, en el «alma del pueblo», antes de que la Ciudad fuese fundada. Lo que pasa es que para el griego, como para los romanos, la Ciudad es una colectividad de hombres y dioses. La creación jurídica que es la Ciudad y hace de los individuos *polítai* hace también *polítai* a los dioses. Les proporciona un estatuto jurídico y les hace miembros supernos del cuerpo político. Por eso el derecho de las Ciudades tiene dos ramas: la sacral y la civil.

Mas en la Nación la energía, la agilidad de sus miembros no se preocupa solo del derecho y de la política exterior, de defender la Ciudad, de dominar otras Ciudades, sino que vive con entusiasmo el *modo integral de ser hombre*, que es el contenido de su Idea colectiva, se esfuerza por depurarlo y enriquecerlo; en suma, prolonga hacia el futuro, como ideal a realizar, la figura misma de su pasado, intentando su perfección, con lo cual la inercialidad de un pretérito se transmuta constantemente en meta y ejemplaridad para un porvenir. Solo hombres capaces de vivir en todo instante las dos dimensiones sustantivas del tiempo —pasado y futuro— son capaces de formar Naciones. El *polítes* vive en un perpetuo presente. Pasado y futuro se dan en él solo como muñones. La manía, tan notoria en griegos y romanos, de retrotraer y proyectar sobre un pasado muy remoto hechos históricos relativamente recientes se origina proba-

blemente en que apenas recuerdan más que lo próximo y sienten como una asfixia cronológica, por faltarles lejanía de pretérito, que procuran artificiosamente subsanar llenando su vacío pasado con lo que efectivamente membran. Que padecían esta atrofia de la «memoria colectiva» (1), que del pasado solo tenían un muñón, se puede demostrar incluso estadísticamente. Basta contar las páginas o párrafos que los grandes historiadores griegos —Tucídides, Polibio— dedican a los siglos verdaderamente antiguos de su pueblo y comparar la cifra con el resto de las páginas que suman sus libros. Son sus famosas «arquelogías», cuyo contenido es miserable y, sin embargo, representan un genial esfuerzo de estos autores. Para el griego, como para muchos pueblos primitivos, el verdadero pasado no pertenece al tiempo, no es histórico, sino que consiste en un pasado absoluto o irreal, la «edad del mito y la leyenda heroica». Mejor que nadie han sabido los humildes hotentotes denominar ese pasado mitológico: «es —dicen— un tiempo que está a la espalda del tiempo».

En cuanto al futuro, solo Atenas, y ello en hora más que tardía, va a proyectar un instante su figura colectiva sobre el porvenir. He dicho Atenas, pero *acaso* es un descuido verbal. Son unos cuantos atenienses, es sobre todo Pericles quien en su discurso funeral —una de las maravillas que ha segregado este planeta bohemio donde intentamos ser— nos presenta Atenas como un ideal de vida humana, como una ejemplaridad que merece la pena realizar, defender y propagar. En este punto excepcional la Ciudad toca la Idea de Nación como una esfera a *otra* esfera.

¿Por qué en Grecia una cosa así es solo excepcional y no actúa normalmente en el cuerpo colectivo ni forma parte de la Idea de Ciudad? ¿Qué tiene que pasar en los «pueblos» para que a un tiempo germine en ellos ese afán de sentirse cada uno ejemplar? Es preciso que desde una cierta fecha suficientemente matinal tengan a la vista la conciencia de que la vida no consiste en ser lo que ya se es por tradición, sino que se vean perteneciendo a una unidad mucho más amplia, que no es la suya y propia *a tergo*, a saber: el *gran espacio de una civilización anterior*. Esto fue para los pueblos europeos el Occidente romano. Podemos decir que, *desde luego*, al entrar en el área de este los nuevos pueblos germánicos y combinarse con los romanizados, se encontraron, como antes indiqué, teniendo que llevar

(1) Otro término imprescindible pero que es preciso convertir de mera expresión vagarosa en estricto concepto.

una doble vida, la suya tradicional y la romana ejemplar. Esta era la vida «como es debido». La civilización romana aparecía como «un modo integral de ser hombre» ya consagrado y sublimado. Si alguna vez en la historia se ha dado anticipadamente una ejemplaridad, fue en este caso (1). La historia medieval ha sido la historia de los ejercicios gimnásticos que unos hombres de alma adolescente tuvieron que hacer para no ser solo inercial, tradicionalmente, sino aprender a ser ejemplarmente. De aquí que el contenido «material» de la tradición de cada pueblo, *informado* por el imperativo de ejemplaridad y ciertos cuadros normativos romanos de que estaba impregnado el solar donde vivían, diese como fruto un tipo de sociedad cuya Idea incluía, a la vez, ser tradición y ser empresa. Esto es la Nación.

Cuando los pueblos helénicos ingresaron en el área del mar Egeo no encontraron allí depositada una civilización. Encontraron todo lo contrario: una maraña vegetativa de influjos procedentes de los pueblos que allí residían, más los influjos oriundos de muy diversas civilizaciones: babilónica, hurrita, mitari, hitita, egipcia, cretense, fenicia, etc. Así como los pueblos europeos quedaron desde el primer momento orientados, los helénicos quedaron para siempre desorientados, con lo cual no hacemos sino encarecer el prodigio de sus creaciones.

No pudiendo colocar la civilización helénica en el cajón que su doctrina ha fabricado para las civilizaciones originales, míster Toynbee se ve obligado a alojarla en el otro—el de las civilizaciones filiales, nacidas en el ámbito de una civilización precedente. Esto le lleva a decir que así como los pueblos europeos se encontraron en el espacio de la civilización «helénica», los helenos tenían que haberse encontrado en el área de otra civilización en pleno desarrollo. Impávidamente decreta que esa civilización de que procede la helénica es la cretense (2). Porque es cierto que cada día se comprueba

---

(1) Por supuesto, este «modo integral de ser hombre» tal y como aparecía ante los pueblos novísimos era puramente esquemático y abstruso, como antes he dicho. Pero este esquematismo y abstrusidad no eran percibidos por ellos.

(2) Aunque el gigantesco esfuerzo de Mr. Toynbee merece todo encomio, no puedo dejar de confesar que, como pensador histórico, me parece el mariscal de campo de la arbitrariedad. Ya el menudo hecho de que llame «helénica» a la civilización grecorromana, como si Roma fuese mero apendículo o superádito de Grecia, es un buen ejemplo, aunque en este caso no pase de ser capricho verbal. Por muy estudiante y profesor de Oxford y por muy yerno de Mr. Murray, el Néstor de los helenistas ingleses, que haya sido, es ilícita semejante frivolidad denominativa. Y conste que al tomar este hecho

el origen prehelénico de instituciones que antes nos parecían de la más pura originalidad griega y que una buena parte de esas cosas recibidas son o pueden ser cretenses. Mas, por un lado, el asunto de «orígenes» cretenses en el subsuelo de la civilización helénica es simple función de un avance general en el conocimiento de las civilizaciones próximo-orientales, que ha modificado por completo nuestra perspectiva de lo acaecido desde el año 3000 antes de Cristo en toda el área egea. Ahora sabemos que ya sumerios y acadios pusieron el pie en la península balcánica y tras ellos varios de los grandes pueblos que crearon Estados en el Asia Anterior. Por otro lado, trae esto consigo que la «civilización cretense», cuya violenta y no poco caprichosa reconstrucción anduvo tan de moda hace cincuenta años, comienza a desdibujarse, disolviéndose, a su vez, muchos de sus elementos en meras influencias de esas otras civilizaciones asiáticas más antiguas o contemporáneas de la Minoica (1). No es suficiente para convencernos de que lo helénico procede de lo cretense referirnos cosas como que en las fiestas de Delos las mozas bailaban la «danza de la grulla». Ni siquiera es seguro que esta danza fuese inventada por los súbditos del Minotauro.

No vale, pues, confundir las cosas y aplastar las diferencias históricas con el rulo de un preconcepto simplista. Porque lo histórico consiste precisamente en diferencias y las semejanzas, aun las bien fundadas, son meras abstracciones que nos sirven de instrumento mental, de cuadrícula para ver a su través la indócil singularidad que es siempre la historia. La situación de los pueblos europeos al nacer dentro de un ámbito donde pervivía, bien que anémica, moribunda, una portentosa civilización es un caso único en todo el panorama de la historia universal tal y como hoy se nos presenta este. Por eso el resultado —las naciones *sensu stricto*— fue también único.

---

por su lado meramente léxico lo tomo por su lado mejor. Porque tras él se esconde el error fundamental de su doctrina histórica, que es su concepto mismo de lo que es una «civilización».

(1) La furia de aquella moda, al fin de la otra guerra, coincide con el momento en que Gustavo Glotz entra de lleno en el trabajo y por eso cae en el mismo desliz, del que no ha logrado evadirse. Por ello, su *Historie de Grèce.—Des Origines aux Guerres Médiques* (1938) nació ya anticuada. No es degutible la afirmación con que termina el capítulo dedicado a la invasión dórica y la dispersión de los aqueos: «*La civilisation égéenne n'est plus mais elle pourra se survivre, par un enfantement posthume, dans la civilisation hellénique*», pág. 111.

En tiempos de Luis XIV, Vestris, el maestro de baile versallesco, solía decir: «No se sabe toda la filosofía que encierra un *minuet*.» Tenía gran razón y están en un error los que piensan que la filosofía está normalmente en las cátedras de filosofía. Lejos de esto, las cátedras de filosofía suelen ser un escenario macabro donde se exhibe ante la nueva generación la momia lamentable de la filosofía. Si, de pronto, en las asténicas Universidades actuales se hiciese de verdad filosofía, estas caducas instituciones estallarían inmediatamente por una desintegración similar a la atómica. Pero voy ahora tan solo a hacer notar todo lo que hemos sacado —aun yendo, como vamos, al galope— del *minuet* que es el «espíritu de nacionalidad» y que Toynbee pretende simplificar definiéndolo a bocajarro como un «agrio fermento del nuevo vino democrático en los viejos odres del tribalismo..., espíritu que hace a la gente sentir, actuar y pensar con respecto a lo que es parte de una sociedad como si fuese el todo de esa sociedad». Estamos demasiado hartos de «pistolerismo» político, para que podamos aguantar el «pistolerismo» intelectual. No he necesitado retroceder a la Idea de Tribu para aclarar un poco la Idea de Nación. Ha bastado con dibujar someramente el perfil de esta en contraste con la Idea de Pueblo y la Idea de Ciudad, que son formas de sociedad intermediarias entre la Tribu y la Nación. Si una Nación no es, sin más ni más, un Pueblo, menos puede ser una Tribu. No hay menor incongruencia en lo segundo que dice. La Nación, claro está, se ha sentido a sí misma como un todo. Pero esto acontece con cualquier sociedad: con la familia, la parentela o clan o *Sippe*, el barrio, la villa, la comarca, la región, el Estado. Mas sentirse como un todo no excluye que, a la vez, sienta ese su todo como parte de otro más amplio. La socialidad (1) se da siempre estratificada. Cada estrato consiste en un determinado nivel de convivencia y este nivel depende de la densidad que esa convivencia tenga (2). La fórmula de míster Toynbee, si la entendiésemos en serio, significaría que la Nación implica una efectiva secesión del todo «Civilización Occidental», algo así como el tentáculo del pulpo

(1) Llamo *socialidad* a la función vital que es sentirse el individuo formando parte de una sociedad.

(2) No es aquí oportuno precisar los factores que determinan la «ecuación de densidad» correspondiente a cada forma de convivencia.

que, al llenarse de semen, se estrangula y se separa del torso y flota por su cuenta en las aguas esperando que una hembra se lo ingurgite (1).

Más arbitrario, si cabe, es suponer, somo hace míster Toynbee, que «el espíritu de nacionalidad» surge cuando llegan los odres nuevos de la democracia. Ya vimos que fue en la primera mitad del siglo XVII cuando en España y Francia *cuaja* el «sentimiento» de Nación, pero su presencia se hace notar desde el primer tercio del XVI. Inglaterra se había adelantado, cuando menos, un siglo. Italia y Alemania —por razones entre sí diversas— van más retrasadas. En el continente va proal España. Es entre los grandes países de tierra firme el primero que llega a constituirse en Estado nacional unitario. Me parece un error de los historiadores el hábito de atribuir la precedencia cronológica a Francia, fundándose en que Luis XI lograse reunir bajo su *suzeraineté* todo el país. La *suzeraineté* no es aún «soberanía». Francia sigue articulada feudalmente y bajo esta articulación palpita todavía la pluralidad diferencial de «naciones», de *Stämme* y «países». Jurídicamente —en el sentido de derecho medieval— las competencias vienen a unirse en una mano, pero a esta unidad jurídica no responde aún la unidad nacional. Bretaña y

(1) Prefiramos favorecer a Mr. Toynbee no tomando en serio esas palabras suyas, sino más bien como una gracia que ha querido permitirse, como una de esas salidas que los ingleses llaman *humour*. Este *humour* inglés es desde hace, por lo menos, un par de generaciones muy distinto del de Swift o Sterne, que era soberano. Hoy es una pretensión de ingeniosidad puesta al alcance de todas las fortunas intelectuales y que, en efecto, casi todos los británicos ejercitan cotidianamente. También los escritores, pero en estos es cosa más grave porque casi siempre consiste en una formal frovolidad de idea, falsa de contenido e impertinente de intención. Así en este Mr. Toynbee. Suele escribir páginas y páginas con seriedad de farmacéutico, pero de pronto lo vemos con sorpresa hacer una pirueta, echar los pies por alto y depositar sobre el blanco papel algo así como una «frase». Estas salidas de *humour*, estas cabriolas intempestivas representan en Mr. Toynbee, que no es un escritor, el *Ersatz* de lo que en un auténtico escritor llamamos estilo. La frecuencia de la frivolidad en el escritor inglés no puede originarse en deficiencias individuales. Yo creo que si se precisa el papel que ha tenido el escritor inglés dentro de su nación, a diferencia del que ha cabido a los escritores continentales, se hallará una explicación bastante persuasiva. Recuérdese que Inglaterra, como cuerpo colectivo, no ha prestado nunca atención a sus escritores (lo cual no significa que algunas veces no hayan influido hondamente, *aunque de modo oblicuo*, en su política, como aconteció con el «radicalismo» de Bentham, James Mill, etc.). Tal vez ha sido esto un gran acierto de la nación inglesa, pero es incuestionable que trajo consecuencias muy curiosas sobre el modo de ser de sus escritores.

Provenza, el *Bourbonnais* y Orleáns y Navarra siguen viviendo por su cuenta. La Borgoña y el Franco Condado y el Artois quedan fuera de Francia, como regiones del Sacro Romano Imperio. Las inquietudes y movimientos interiores constantes durante los seis reinados siguientes manifiestan de sobra la insuficiente madurez de Francia como Estado nacional; es decir, como nación en el pleno desarrollo de la forma «sociedad». Luis XI había expresado su ideal de reunir toda Francia bajo un solo *corpus juris*. Pero era solo un ideal y fue menester siglo y cuarto más para que Enrique IV pudiera decir a los habitantes de Bugey, que acababa de integrar en la corona por el tratado de paz con Carlos-Enmanuel de Saboya (1601): *Il était «raisonnable» que, «puisque» vous parlez naturellement le francais, vous fussiez sujets au roi de France. Je veux bien que la langue espagnole demeure a l'Espagne, l'allemande a l'Allemagne, mais la francoise doit estre a moi.* Estas palabras del navarro son ya la expresión saturada y hasta doctrinal de la plenaria Idea de Nación, puesto que *fundamentan* el derecho a la unidad de soberanía en la *razón* de que existe una unidad de formas de vida —de usos— simbolizada en la unidad de lenguas. Ellas testifican que llegaba Francia al último estadio en el desarrollo de su nacionalidad en que una nación necesita sentirse como Estado «independiente», «soberano». Pero todavía continuaron, bien que en forma residual, los desasosiegos del particularismo que se había concertado en la Liga y cuya última manifestación fue la conspiración de Cinq-Mars con Soissons, Bouillon y Orleáns a su espalda (1642).

En España, por estas mismas fechas, rebrota inesperadamente el particularismo de Cataluña (la guerra de Portugal no cuenta para el caso, porque nunca estuvo unida nacionalmente a Castilla). Pero esta sacudida vagamente secesionista, sobre originarse en una intriga de Richelieu, no debe ocultar el hecho de la impresión que desde 1550 produjo España a los demás pueblos europeos; la impresión extraña de algo que antes no se conocía (porque Inglaterra vivía lejos y aparte), la de un país grande —grande para las dimensiones de aquella fauna histórica— que, de pronto, se había convertido en un bloque, en una figura histórica inaditamente compacta. Era la Nación con todos sus atributos. A ella sigue pronto Francia y por eso, todavía, cuando en 1816 Guillermo de Humboldt, que es uno de los primeros alemanes en ver clara la política *nacional*, es decir, la *Nación* como Estado, piensa en su país y quisiera que fuese un Estado nacional, pero reconoce que no está aún, en su real y referida evolución, maduro para ser una unidad compacta de ese tipo y tiene

que buscar el logro de su anhelado Estado nacional en forma de Liga de Estados —*Staatsverein*— y no, dice, «como España y Francia», que se han fundido en una *Masse—die in eine Masse zusammengeschmolzen sind.* Ni siquiera propone la figura intermedia entre Estado unitario y Liga de Estados, que es la Confederación (1). Hipersensible y pulcrísimo pensador —del mismo linaje intelectual que Dilthey, es decir, de *los pensadores que piensan sin prisa de llegar a fórmulas*—, se da cuenta de lo esencial con respecto a la situación de Alemania, a saber: que era el pueblo de evolución retardada. Sería tonto querer explicar este retraso en pocas palabras y por pocas causas, pero hay dos que son claras: no haber sido romanizada; la guerra de los Treinta Años, que hace a Alemania, en todos los órdenes, perder un siglo. Llega, pues, tarde a la hora de su plena nacionalización, cuando la actuación en el espacio europeo es ya muy difícil. Por ejemplo, no caben conquistas —guerreras o dinásticas— porque las otras naciones tienen ya consolidada, dura su forma, y habiéndose hecho la vida más «mundial», todo el resto del mundo se opone al conquistador. (Por eso Napoleón no fue un Carlomagno.) Es un caso, en alguna dimensión, parecido al de Italia. No se había sentido Nación pero, en virtud del factor imitativo, a mediados del siglo XIX se pone a remedar la forma de vida colectiva que tan clara y lúcidamente se había acusado en Inglaterra, España, Francia y Suiza. Permítaseme decir que yo sospecho también algo de imitatividad en la actitud alemana en torno a la Idea de Nación desde fines del siglo XVIII. Véanse las extraordinarias citas que Meinecke hace de Lessing, Schiller y Herder y dígaseme si no revelan un bizquear de estos hombres hacia los otros países de figura externa nacional más formada y madura. Porque lo curioso es que al no ver en Alemania esa figura *¡creen que no es una nación!* (2). La descentralización política

---

(1) Sobre todo esto véase el famoso y magistral libro de Friedrich Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat*, Berlín, 7.ª edición revisada, 1928, págs. 201-202. Más adelante reproduzco el trozo porque es extraordinario. Como el libro de Meinecke es un guía insuperable, por sus datos a la vez abundantes y selectísimos, para seguir el proceso formativo de la conciencia nacional alemana en su última fase, me servirá de hilo conductor en torno al cual enrollo mis propios juicios, que son muy diferentes a los de Meinecke. Si se quiere ver en ello una crítica de su gran libro téngase presente que a veces la crítica es la forma más auténtica del homenaje. Los libros de Meinecke—no tengo del autor conocimiento personal—me han enseñado demasiadas cosas para que no haga constar esta salvedad.

(2) Digo que es bizquear porque es mirar, a la vez, a sí mismo y a los otros (pág. 30 del libro citado).

y social de Alemania era para ellos como los árboles que no dejan ver el bosque. De aquí que tanto el *risorgimiento* italiano como el movimiento alemán de 1850 a 1870, si se los compara con el proceso nacionalizador de las otras naciones más viejas, tienen cierto aire de deliberado mimetismo. Italianos y alemanes nos parecen, en cualquier modo, como gentes que parten a fundar una Nación, merced al modelo que las ya logradas habían constituido. Nadie se me enoje si digo que al leer con devoción la historia de ambos países durante aquel tiempo recuerda uno involuntariamente al personaje de un drama histórico, cuya trama acontece en 1620, que al terminar el primer acto grita: «¡Partamos para la guerra de los Treinta Años!»

Pero la profundidad del hombre alemán se advierte en que aun hallándose movilizado en esta aspiración de origen mimético y querer no solo ser una Nación, sino serlo *como* lo eran las otras, hasta 1870 ha estado lleno de dudas y vacilaciones y ha hecho dentro de su cabeza múltiples ensayos para cohonestar aquel deseo con el aspecto que a su mirada insobornable ofrecía la realidad alemana, y aun con *admirables anticipaciones sobre el remoto futuro del hecho Nacionalidad*. Estas dos cosas: el constitutivo retraso de Alemania en el proceso de su nacionalización y la genial videncia con que sus pensadores y algunos de sus políticos, aun anhelando patrióticamente que su país llegase, como los demás, a ser un Estado nacional, no consideran esto como lo último en la historia, sino que, a su vez, hay algo más allá de la Nación que en su hora presentará sus reclamaciones; estas dos cosas son, sobre todo la última, lo que Meinecke no percibe en su primera grande obra e impide que a su exposición de las ideas alemanas sobre la nacionalidad entre 1790 y 1870 falte la grandiosa y patética perspectiva que en la realidad manifiesta. ¡Es espléndido como espectáculo intelectual y moral!

Pero este magnífico espectáculo se inicia en Alemania coincidiendo cronológicamente con el advenimiento de la idea democrática en toda Europa. Ahora bien, míster Toynbee —según recordarán— definía el «espíritu de Nacionalidad» diciendo que era como un *cocktail* de tribalismo y democracia. Ya hemos visto lo que hay de absurdo en esta sentencia emitida por nuestro mandarín de Oxford. La conciencia de Nacionalidad no tiene nada especial que ver con el tribalismo (1) y además es de mucha mayor antigüedad

(1) En este breve estudio solo nos urge mostrar que Mr. Toynbee anda lejos del buen sentido cuando hace intervenir, en la definición de la Nacionalidad, el tribalismo. Esto es lo que someramente he procurado hacer en lo

que la invención de la democracia. No cabe, pues, identificar a esta como madre de la Nacionalidad, y la denomino así presumiendo que en aquella cohabitación se atribuye al tribalismo la tarea masculina. Lo que sí aconteció al llegar la democracia, por tanto, en los comienzos del siglo XIX, es que con ella comenzaron los pueblos de Occidente a caer en el deletéreo poder de los demagogos —sean de izquierda o de derecha—, y como la única táctica de estos irresponsables personajes es extremarlo todo para poder alcoholizar a las masas, la conciencia de Nacionalidad, que llevaba ya dos siglos de tranquila, pacífica vida, se convirtió en programa político. Ahora bien, los programas políticos no están nunca fabricados con auténticas ideas, sino que se componen solo de *-ismos*, y, viceversa, cuando algo se empina hasta un *-ismo* quiere decirse que no es ya una cosa auténtica, sino que se ha convertido y degradado en «programa». De esta suerte, la conciencia nacional se transformó —yo diría se emborrachó— en forma de nacional*ismo*.

Este *-ismo*, como todos los *-ismos*, ha sido catastrófico. Los *-ismos* son los dogales de seda con que tanto los pensadores como los pueblos suelen estrangularse. Sobre todo cuando, como en el caso del nacionalismo, se ha llegado, merced a la intervención de hiperdemagogos, a hacer de él un hipernacionalismo. Esta progresión era inevitable. Es un conocido espectáculo de taberna. Como la demagogia, dije, es alcoholización de las masas, sabido es que los alcoholizados necesitan cada vez un más fuerte alcohol.

---

precedente. Pero en otra ocasión mostraré además el origen de este error en el ilustre isleño. Mr. Toynbee anda muy escaso de luces filosóficas y todo lo que en este orden hace en su libro es agarrarse, con una ingenuidad de escolar adolescente, a dos libros que, por lo visto, le representan la cima de la reflexión filosófica; uno es la obra del general Smuts, *Holism and Evolution*. No sabíamos que jamás un general hubiera compuesto ningún *purana* filosófico que mereciese la pena. Creíamos que los generales carecen en general de ideas generales. Otro es la famosa obra de Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*. Como todo lo que nos ha legado este maravilloso pensador, este libro merece nuestra mejor atención. Pero es sorprendente que no se le ha sometido a una crítica enérgica y completa que ponga en su punto el valor de su doctrina. Produce la impresión de estar compuesto en dos etapas muy distantes, separadas por largos años, en que la enfermedad no dejó trabajar a Bergson. Esto hace que sus dos partes sean tan distantes en calidad de pensamiento y hasta en quilates de valor estilístico. La segunda está llena con todos los lugares comunes de un moralismo «muy siglo XVIII», que es el que seguía manando en los editoriales periodísticos de la *Troisième République*. Bergson habla, en esta segunda parte, de los «Derechos del hombre».

Las guerras de los últimos siglos fueron guerras dinásticas y no guerras entre las naciones. Es la Revolución francesa quien, con su idea de la *nación en armas*, inició las guerras propiamente nacionalistas en que un pueblo de Europa pretendía someter, más o menos, a los otros. Pero esto no fue nunca posible. ¿Por qué?

[EL EQUILIBRIO EUROPEO]

He dicho que una sociedad es la convivencia de individuos humanos bajo un sistema de usos. Los usos son una permanente presión que el individuo siente sobre sí y que viene de esa entidad impersonal, irresponsable y automática que es la colectividad en medio de la cual vive. El sujeto de los usos no es nadie, mejor dicho, es Nadie, es lo que solemos llamar *la Gente*. De aquí que el libro donde expongo mi doctrina de la sociedad se titule *El hombre y la gente* (1). Un ejemplo de uso y, por tanto, de mecánica presión social sobre el individuo es la lengua. Si un individuo determinado habla con la mujer que ama, este comportamiento humano es interindividual. Mas precisamente una relación como esta, que solo puede acontecer entre un individuo determinado y exclusivo con otro individuo exclusivo y determinado, solo es posible normalmente si estos pueden conversar. Para lograr entenderse, para unir sus almas sus intimidades, sus soledades —pues esto es el amor: el ensayo de canjear dos soledades— son, *a la fuerza*, consignados a algún lenguaje. Pero este lenguaje ni proviene ni depende de ninguno de ellos en cuanto tales determinados individuos. El lenguaje *está ahí*, fuera de ellos, en el *ahí* que es la colectividad, que es la gente. De esta viene sobre ambos individuos una presión consistente en sentirse forzados a aceptar la gramática y el vocabulario de aquella lengua. Ahora bien, las palabras y las formas sintácticas no son sino usos de la sociedad, usos verbales.

Pero tomemos otro ejemplo de uso, muy diferente. Si cualquiera de ustedes, por motivos puramente individuales, quiere atravesar la calle en una ciudad populosa, el guardia de tránsito se lo impide. Pero este acto del guardia de tránsito no procede de él en cuanto individuo. Personalmente no tiene interés alguno en que no atraviesen la calle. Ni él con ustedes ni ustedes con él se encuentran en ninguna relación interindividual. El es indeterminado instrumento

(1) [*Obras completas*, tomo VII.]

u órgano de un *poder* que se halla tras él—el *poder público*. Pero este *poder público*, servido por órganos ejecutivos, que se suelen llamar Estado, no es sino la intervención activa, enérgica, incluso corporalmente enérgica de la «opinión *pública*». Si no hubiese opinión pública no habría poder público y, menos aún, Estado. Cuando aquella intervención enérgica sobre el individuo no procede, en última instancia, de la «opinión pública» se trata de un fenómeno anormal, todo lo frecuente que se quiera pero siempre mucho menos que la auténtica normalidad. La anomalía estriba en que, faltando transitoriamente «opinión pública», no hay propiamente «poder público», sino solo *poderes* de grupos particulares, fundados en la opinión de este o aquel grupo. Estos poderes particulares se hallan en lucha declarada o latente porque las opiniones en que se fundan discrepan gravemente. Es la situación de una colectividad o sociedad que se llama «guerra civil»—sea esta cruenta o blanca. Pero, repito, lo normal es que exista una «opinión pública», la cual suscita automáticamente en la sociedad el fenómeno del «poder público». Es indiferente que este sea ejercido o por órganos especiales preestablecidos y permanentes, que son los que, *sensu stricto*, suelen llamarse, con cierta dosis de error, Estado. A mi juicio, esta noción habitual del Estado no se adapta a las innumerables formas que el *poder público* toma para ejercerse.

Ahora bien, es incuestionable que todos los pueblos de Occidente han vivido siempre sumergidos en un ámbito —Europa— donde existió siempre una opinión pública europea. Y si esta existía no podía menos de existir también un poder público europeo que sin cesar ha ejercitado su presión sobre cada pueblo. En este sentido, que es el auténtico y rigoroso, *una cierta forma de Estado europeo ha existido siempre* y no hay pueblo que no haya sentido su presión, a veces terrible. Solo que ese Estado supernacional o ultranacional ha tenido figuras muy distintas de las que ha adoptado el Estado nacional. Pero conste que este, si lo contemplamos en su desarrollo desde la Edad Media, también se ha manifestado, a su vez, con fisonomías muy diferentes y, a veces, difíciles de identificar (1). Mas la figura que ha tenido el Estado europeo, siempre con más o menos vigor existente, no es tan fácil de percibir como un rey o el presidente de una República. Su figura es puramente dinámica. Los

(1) Un ejemplo conmovedor es la pesquisa casi angustiada con que hombres como G. von Below buscan en la alta Edad Media alemana «algo así como» un Estado. Véase su *Der deutsche Staat des Mittelalters*, I, 1914.

griegos, ya dijimos, fueron incapaces de ver todo Estado que no fuese el visible y tangible del Estado-Ciudad.

En la *Política* de Aristóteles no hay visión de hechos políticos tan enormes como las grandes monarquías macedónica o persa. Es siempre la *pólis*, monárquica o no, quien está a la vista. Los enormes conglomerados sociales que, en comparación con ella, representan aquellas grandes naciones rebosan el campo visual del mismo Aristóteles. Pero la cosa es en él aún comprensible. Macedonia bajo Filipo y Alejandro era todavía en su tiempo una aventura —de aquí el hecho sorprendente de que habiendo Aristóteles sido maestro de Alejandro y vivido en la corte, nada de esto transparezca jamás en su obra. Pero Polibio viene cuando ya han durado siglo y medio los Diádocos y él va precisamente a relatar su historia. Sin embargo, tampoco aparece la definición de estos Estados en la teoría política del siglo II antes de Cristo. Lo cual hace pensar que se había cerrado ya la mente griega a nuevos hechos y era incapaz de reaccionar ante ellos con nuevas nociones, sino que se va a quedar para siempre girando en la órbita de los viejos conceptos, prisionera de ellos. Polibio, sin embargo, hace un genial esfuerzo para entender el nuevo y gigantesco hecho romano. Pero le era facilitada la comprensión porque Roma era una *pólis*, *urbs;* de aquí que descubre lo peculiar de ella como *pólis* —su constitución y su *éthos* o virtudes—, pero no el ingente organismo que sobre la *ecumene* había creado, y que iba a ser el Imperio.

Sería recaer en la limitación antigua no descubrir unidad de poder público más que donde este ha tomado máscaras ya conocidas y como solidificadas de Estado; esto es, en las naciones particulares de Europa. Niego rotundamente que el poder público decisivo actuante en cada una de ellas consista exclusivamente en un poder público interior o nacional. Conviene caer de una vez en la cuenta de que desde hace muchos siglos —y con conciencia de ello desde hace cuatro— viven todos los pueblos de Europa sometidos a un poder público que por su misma pureza dinámica no tolera otra denominación que la extraída de la ciencia mecánica: el «equilibrio europeo» o *balance of Power*.

Ese es el auténtico gobierno de Europa que regula en su vuelo por la historia al enjambre de pueblos, solícitos y pugnaces como abejas, escapados a las ruinas del mundo antiguo. La unidad de Europa no es una fantasía, sino que es la realidad misma, y la fantasía es precisamente lo otro: la creencia de que Francia, Alemania, Italia o España son realidades sustantivas, por tanto, completas e independientes.

Se comprende, sin embargo, que no todo el mundo perciba con evidencia la realidad de Europa, porque Europa no es una «cosa», sino un equilibrio. Ya en el siglo XVIII el historiador Robertson llamó al equilibrio europeo *the greatest secret of modern politics.*

¡Secreto grande y paradoja, sin duda! Porque el equilibrio o balanza de poderes es una realidad que consiste esencialmente en la existencia de una pluralidad. Si esta pluralidad se pierde, aquella unidad dinámica se desvanecería. Europa es, en efecto, enjambre: muchas abejas y un solo vuelo.

Este carácter unitario de la magnífica pluralidad europea es lo que yo llamaría la buena homogeneidad, la que es fecunda y deseable, la que hacía ya decir a Montesquieu: *L'Europe n'est qu'une nation composée de plusieurs* (1), y a Balzac, más románticamente, le hacía hablar de la *grande famille continentale, dont tous les efforts tedent a je ne sais quel mystère de civilisation* (2).

Si miramos, pues, las naciones —digamos, al trasluz— descubrimos en ellas la sociedad europea como en el papel la filigrana. Habrá quien no logre verla. ¿De dónde viene esta ceguera? No es accidental y no limita su privación a este caso, sino que la sorprendemos aplicada a todas las dimensiones de la historia; más aún, es congénita al ejercicio mismo de la inteligencia; esta reacciona ante una realidad cuando un esquema, lo que solemos llamar una «idea» o concepto; la idea queda encapsulada en un nombre. La mayor parte de nuestros compañeros de especie, cuando tienen el nombre de algo, con su idea inclusa, se vuelven incapaces de ver ya este algo, es decir, la realidad que nombran e idean. Nombre e idea se interponen entre las cosas y nosotros como una pantalla opaca. Es curioso que las ideas, hechas para facilitarnos la clara percepción de las realidades, sirven a muchos hombres para todo lo contrario: para espantar las realidades, para defenderse de su visión adecuada. Van como sonámbulos por la vida, reclusos dentro del dermato-esqueleto de sus ideas, de sus «lugares comunes». Por eso urge que nos adiestremos en una nueva óptica la cual nos deja ver, al *través* de los nombres y las fórmulas que hasta ahora pretendían acotar y representar las diversas realidades integrantes de lo colectivo humano, el cuerpo efectivo, auténtico de esas realidades.

---

(1) *Monarchie universelle: deux opuscules.* 1891, pág. 36.

(2) *Oeuvres complètes* (Calmann-Levy). Vol. XXII, pág. 248. [Los cinco párrafos antecedentes reiteran un fragmento del «Prólogo para franceses» de *La rebelión de las masas.*]

Muy especialmente acontece esto con las realidades que son el Derecho, y entre ellas, aún más especialmente, con el Estado. Necesitamos aprender a no imaginar que la realidad *derecho* consiste solo en lo que las prescripciones debidamente sancionadas enuncian. Y esto tanto cuando hablamos del Derecho en conjunto como cuando nos referimos a una institución determinada. La realidad *derecho* no termina en lo que esas prescripciones formulan. Su cuerpo efectivo continúa más allá y a veces no se puede, sin caer en falsificadora abstracción, seccionar todo un lado de la vida colectiva. Tenía razón que le sobraba Savigny cuando decía que *das Recht hat kein Dasein für sich, sein Wesen vielmehr ist das Leben der Menschen selbst, von einer besonderen Seite angesehen* (1).

En primer lugar, la institución definida en una ley o convoluto de leyes es siempre *en su realidad efectiva y completa* mucho más extensa que lo formalmente estatuido en las cláusulas de su promulgación: se apoya en una porción de vigencias sociales que la ley da por supuestas o que «por sabidas se callan». En segundo lugar, existen siempre normas que son auténticamente jurídicas y que, sin embargo, nunca fueron sancionadas y estatuidas. El ejemplo de ello menos característico y menos importante sería el llamado «Derecho consuetudinario», aunque no es floja cosa poder yo ahora recordar que la última palabra de Ihering sobre el Derecho romano fue decir que casi íntegramente había consistido en esa forma no estatutaria de Derecho. Mucho más esclarecedor de lo que quiero decir es hacer notar esta enorme realidad: todas las leyes civiles y públicas del Derecho romano dan por supuesta esta «ley» nunca formalmente sancionada, prescrita ni enunciada: «Es obligatorio para todo ciudadano romano comportarse de modo que Roma pueda subsistir.» Sería un error suponer que esta perogrullada, por ser, en efecto, perogrullada, no expresa una maciza realidad, y otro error suponer que esa vigencia jurídica ha existido *mutatis mutandis* en todos los países y Estados (2).

---

(1) *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzegebung und Rechtswissenschaft.* Freiburg-Neudrück, 1892, pág. 18. (El derecho no tiene existencia empírica por sí; su esencia es, más bien, la vida misma del hombre contemplada desde un punto de vista especial.) Sin embargo, en la «escuela histórica» la mística nebulosa noción del *Volksgeist* hace que a fórmulas acertadas como esta correspondan solo ideas vagas, difusas y no comprobadas en su detalle, mientras que con esas mismas palabras yo enuncio una tarea rigorosa, precisa y controlada que es debido ejecutar con cualquier institución.

(2) Apurando las cosas es muy probable que, con un valor plenario, no aparece en todo el panorama histórico, tal y como nos es hoy concretamente

Aquella deficiente óptica es causa de que no se acuse constantemente en la contemplación de las historias nacionales el fondo permanente de la sociedad europea, más concretamente, el «poder público» europeo, actuando sobre aquellas y de que inclusive un historiador tan auténticamente perspicaz como Meinecke al narrar la evolución de la idea nacional alemana en la serie de sus grandes pensadores, desde Guillermo de Humboldt, no advierta el verdadero sentido de muchas de sus palabras. Por eso en su libro, una vez y otra vez, nos resulta incomprensible cómo aun aquellos hombres que enérgicamente deseaban la nacionalidad para Alemania y con perfecta claridad veían en qué consistía esta, muestren, sin embargo, reservas. *De hecho* procede Meinecke cegado por la convicción de que la nacionalidad es la última y superior forma histórica de colectividad. La quiere para Alemania —que en su juventud parecía haberla conseguido— y considera toda precaución ante ella y toda limitación de su derecho como algo impolítico y antihistórico, supervivencia de las vaguedades racionalistas que el barato filantropismo del siglo XVIII había propalado (1). Esto le lleva a que, cuando Humboldt insiste en apelar o tomar en cuenta, más allá de la realidad exclusivamente alemana —él, que fue el primero

---

conocido, más que en dos sociedades: Roma e Inglaterra. En Roma, sobre todo, es perspicua. No se pueden entender las luchas entre los *ordines* o clases sociales romanos—patricios y plebeyos primero, caballeros y optimates despues—, ni las variaciones legales que ellos originaron, si no se cuenta con la realidad de aquella básica «ley» que va inclusa en toda la legislación romana—consuetudinaria y estatutaria—, como va el hilo rojo incluido en todos los cables de la Real Marina inglesa. El estudio de cualquier institución romana—*pater familias, proprietas, testamenti factio, legis actiones,* etc.—nos exhumaría los *complementos* jurídicos no establecidos pero vigentes, sin los cuales aquella ni hubiera existido ni tendría significación inteligible. Los términos expresos de una ley son como una isla a la vista cuya realidad completa es la ingente montaña submarina de que ella es cima y que no vemos. Véanse algunas indicaciones sobre esto en mi interrumpido ensayo *Sobre el Imperio romano*, capítulo «Teoría de los complementos en la vida colectiva». (*Obras completas*, vol. VI.) [Véase también *Una interpretación de la historia universal, Obras completas,* tomo VIII.]

(1) Que en los publicistas de vía estrecha activos entonces habría una perduración de beaterías humanistas no lo dudo, pero el caso es que en las grandes figuras de que Meinecke nos habla yo no hallo sino algún que otro vago rastro de ellas. Sobre el más racionalista, Fichte, hablo seguidamente.

en ver a Alemania propia y estrictamente como nacionalidad con todos sus atributos—, la realidad histórica, concreta, actuante y nada utópica que era el «concierto europeo», se arroje a decir: «Así, pues, tampoco él se atuvo de modo consecuente al gran pensamiento de una autonomía nacional para Alemania, que él fue uno de los primeros en exponer con agudeza conceptual; tampoco él pudo desprenderse totalmente de la creencia de que hay comunidades supranacionales en la vida del Estado sobre las cuales se puede construir políticamente, sobre las que se puede incluso fundar la existencia de la propia nación» (1).

Aquí tienen ustedes la ilusión óptica que he tratado de esclarecer. Aquí tienen cómo los árboles nacionales europeos no dejan ver el bosque Europa a este egregio, magistral historiador (2). La reserva de Humboldt, de Stein, de Gneisenau, como antes de Niebuhr, su empeño en *encajar* la «nacionalidad alemana» en el bloque real histórico de Europa no procedía, como Meinecke supone, de *ideas impolítico-universalistas*, es decir, cosmopolitas, tipo siglo XVIII, sino de un sentido sobremanera realista, tanto político como histórico. Esa «colectividad política ultranacional» no es fantasmagoría. Ninguna nación europea se ha desarrollado ni ha conseguido llegar a su forma plenaria si no es *gracias* a *un fondo ultra o supranacional*, que era precisamente la realidad total europea. Y el caso es que el propio Meinecke nos refiere admirablemente cómo, en 1815, sienten los alemanes con tal vivacidad la realidad Europea, es decir, el equilibrio europeo, que los más nacionalistas de entonces, como Stein y Gneisenau, no vacilan un momento en cercenar sus países para entregar alguna porción de ellos a Rusia e Inglaterra. Porque comprendían que nada se lograba para su nación si no aseguraba, *a la vez*, la convivencia europea, por tanto, la *sociedad* Europea. De aquí que nos sorprenda ver a Meinecke poniendo reparos al siguiente párrafo en que Humboldt defiende su solución *nacional*, que es hacer de Alemania una *Liga*, no una Confederación ni un Estado nacional, ya que este último hubiera sido inmaturo entonces, por el estado interior de Alemania, y la Confederación era imposible si iban a

(1) MEINECKE: *Obra citada*, pág. 200.

(2) Me apresuro a advertir que esta ceguera se manifiesta en el citado libro publicado en 1907. En cambio, su *Staatsräson*, que es de 1924, está, me parece, escrito con otra perspectiva. En la pág. 468 (*Die Idee der Staatsräson*, segunda edición, 1925) rechaza aquella ceguera nacional-*ista*. Seguramente en estudios publicados entre ambas fechas, pero que yo, pobre de mí, no conozco, se halla ya corregida aquella inicial oftalmía.

existir dentro de ella dos poderes tan fuertes como Prusia y Austria. El párrafo, que me parece un prodigio de inteligencia, de realismo político y de mesura histórica, suena así: «No se puede, de ningún modo, olvidar la verdadera y apropiada finalidad de la liga en la medida en que está relacionada con la política europea. Esta finalidad es asegurar la paz; toda la existencia de la confederación está basada en el mantenimiento del equilibrio mediante una fuerza de gravedad inherente; este equilibrio sería totalmente alterado si en la serie de los Estados europeos, aparte de los alemanes de más importancia tomados aisladamente, se introdujese un nuevo Estado colectivo, no suscitado por un equilibrio perturbado, sino por una actividad, por así decir, arbitraria; Estado que no tardaría en obrar por su cuenta y que serviría a una u otra gran potencia bien de ayuda o de pretexto. Nadie podría evitar entonces que Alemania, como tal Alemania, se convirtiese en un Estado conquistador, lo que ningún auténtico alemán puede desear, pues hoy por hoy se sabe qué notables méritos ha conseguido la nación alemana en su cultura intelectual y científica, aun no teniendo ninguna proyección política hacia el exterior, pero resulta, en cambio, imprevisible qué efecto podría tener tal proyección sobre este mismo aspecto» (1).

A un párrafo como este llamo yo «maravilla de la inteligencia», de la profunda intuición, de la soberana mesura histórica (2). En él, con sencillas palabras, se vaticina siglo y medio de historia alemana y europea.

Convendría que aplicando la nueva óptica se rehiciese la his-

---

(1) Citado por Meinecke: *Weltbürgertum und Nationalstaat*, pág. 202.

(2) Lo propio hay que oponer a la manera como Meinecke reacciona ante el admirable pensamiento en que Niebuhr (1814) «aprueba la cruzada legitimista contra la Revolución francesa». Esto le parece a Meinecke un desatino y le suena a blasfemia. No creo que su repulsa esté inspirada en vulgar idolatría por la Revolución francesa por lo que tuvo de revolución, sino en un residuo de beatería nacionalista que le hace sentir como un sacrilegio la oposición de otros pueblos a lo que aquel movimiento revolucionario tenía de francés. En esta reacción se hace patente que Meinecke creía, cuando compuso este libro, en el principio de nacionalidad con la fe del carbonero, es decir, que se cree *porque sí*, y merced a ello, sin límites ni comtemplaciones. En este libro no admite ni le cabe en la cabeza que pueda tener buen sentido el que un nacionalista crea que tiene deberes no solo con su nación, sino también con cuerpos históricos más amplios. A esta sensibilidad para una *realidad* ultranacional llama «invasión de ideas impolíticas en el Estado», pág. 218. Pero lo que Niebuhr escribía en *Preussens Recht gegen den sächsischen Hof* no era sino esto: «Si la coalición contra la Revolución francesa no

toria de la Idea de Nacionalidad en Alemania durante el siglo pasado, porque entonces resultaría patente e incuestionable que, contra la opinión inercial, hoy tan extendida, ha sido Alemania hasta Guillermo II el país más mesuradamente nacionalista que ha habido en Europa. Cuando se lee el libro de Meinecke y se aprovecha la inmejorable selección de citas que lo componen, pasma el comedimiento, la precaución, el clarividente realismo, la previsión de peligros con que fue aquí pensado y tratado, decenio tras decenio, el problema de la Nación alemana. Cuando se llega a Bismarck, teniendo a la espalda la lectura de los capítulos anteriores, se advierte más acusadamente el lado de mesura, de conciencia europea, de sentido de responsabilidad histórica, de «deberes» para con la Ultra-Nación que era y es Europa pervivientes en este «canciller de hierro», a pesar de haber sido el primer político alemán que inicia el vano gesto de intempestiva dureza y el *rictus* de bravuconería que a los ojos de quien, como yo, es de Alemania, a la vez, amante y distante, le parecen la cosa más antialemana que cabe imaginar. Bismarck fue el primero que explotó el mayor defecto alemán, que es el *furor teutonicus* (1). Pero ya he dicho que llegando a él desde 1800 y comparándolo con conductas recientes, lo que salta más a la vista es su contención. Y la causa de que sepamos ver en él tan destacado este aspecto es que las páginas anteriores al libro de Meinecke nos han hecho manifiesta la *Gründlichkeit*, la seriedad con que los alemanes, desde 1800, habían meditado sobre el tema «nacionalidad» en general y especialmente sobre el caso alemán, evitando superficialidades retóricas e insolentes frivolidades, tomándolo profundamente —es decir, *de profundis*, alemanamente. Porque no se le dé vueltas: esto es lo más alemán de la alemanía. Por eso, a esta Alemania política

---

hubiese procedido tan lánguida y torpemente que su conducta no daba lugar a esperanza alguna de salvación, no sería justo objetar nada contra la doctrina en que se basaba la unión inicial, según la cual *existe una colectividad de Estados europeos, aunque no estén dirigidos por ninguna efectiva federación* y cada Estado tiene el deber de intervenir en lo que a Europa importa.» A mí esto me parece la perfección misma y no por ningún utópico ideal hacia una unidad de Europa, sino, al revés, porque veo en ello la percepción clara de que Europa era y seguía siendo en aquella hora una realidad ultranacional, como los hechos demostraron en el año siguiente. Súmese, pues, Niebuhr a Humboldt, Stein, Gneisenau para lo que en seguida añade mi texto.

(1) Si esta conferencia encontrase simpática resonancia en alguna parte de la juventud alemana—no necesito siquiera que esa resonancia sea positiva aceptación de su doctrina—escribiré un ensayo sobre el *furor teutonicus* que anda vagando por mi alma hace mucho tiempo y es tema sobre el cual tengo algo que decir.

y económicamente triturada, con sus ciudades desventradas, con sus ríos despontados, volvemos a ir todos. ¿A qué? Pues ¿a qué va a ser? A aprender.

Es emocionante perseguir cómo estos grandes alemanes de la primera mitad del siglo pasado, que —sobre todo los primeros— llevan aún pegado a las asentaderas el cascarón nacionalista y antihistórico del siglo XVIII, van poco a poco forjando el auténtico y sustancial concepto de Nación. Tienen que luchar con la idea —vivaz aún dentro de ellos— de que hay una sola manera propiamente humana de ser hombre, una «naturaleza humana», de suerte que las diferencias nacionales serían solo desviación de esa ejemplaridad. Fue menester un cierto coraje sentimental para hacer valer, no obstante, los modos diferenciales de cada país. Este es el comienzo del nacionalismo. Meinecke lo llama acertadamente «nacionalismo negativo». Herder fue el divino audaz que rompe marcha y se atreve a entusiasmarse; al menos, con los más íntimos *manierismos* de las poesías populares. Mas —*a tout seigneur tout honneur*— fue el inglés Burke en quien, por primera vez, aparecen resueltamente afirmados la tradición, las costumbres, el instinto, los impulsos espontáneos de cada pueblo que habían sido considerados hasta entonces como los *pudenda* de la historia (1). Burke no dice solo que acepta los *prejuicios* ingleses, sino que, adoptando una postura de boxeador frente a los revolucionarios franceses, productores de telarañas *a priori*, añadirá que acepta los prejuicios ingleses precisamente porque son prejuicios. Lo cual no es sino un modo polémico, hiriente de decir una verdad inmensa: que el hombre en general no existe, que solo hay el hombre producido en la historia de cada pueblo y que esta historia se origina no en juicios abstractos racionales, sino en azares, circunstancias y creaciones ocasionales; por tanto, en prejuicios. Hoy vemos con toda claridad y suficiente tranquilidad que el hombre es esencialmente un prejuicio y que siéndolo es lo mejor que puede ser. La cultura, aun en su más alto y ejemplar sentido, es el arte de pulimentar todo lo posible el irremediable prejuicio que somos. ¡Y ya es bastante!

Fichte, que es el primero en sentir con pasión —con su brío de filósofo búfalo— la nación alemana, es, a la vez, en quien más enérgico perdura el estilo racionalista de pensar. Este conflicto, como el del pedernal con el eslabón, hace saltar una chispa genial. El *pueblo* alemán —piensa Fichte— tiene que ser radicalmente, con

(1) Véase MEINECKE, *op. cit.*, págs. 136-37.

frenesí, el pueblo *alemán*—pero lo característico de este pueblo es ser el «pueblo de la Humanidad». Nótese lo que esto significa. Fichte se siente hasta la médula patriota, «nacional». Pero su modo de sentirse nacional es el que yo llamaba «ser agilidad», esto es, ver su nación proyectada sobre el porvenir como el mejor programa de ser hombre que cabe, por tanto, por Humanismo, Universalismo o Cosmopolitismo. Hay que ser alemán porque ser alemán significa ser la Humanidad. Al revés, pues, que los hipernacionalismos recientes, que querían hacer alemana a la Humanidad (1). Es admirable cómo en esta idea del pueblo alemán en cuanto «pueblo de la Humanidad» el siglo XVIII, racionalista, utópico y ucrónico, viene a enchufarse, a encapsularse en el pensamiento histórico del romanticismo, del siglo XIX y de la hora en que estoy pronunciando esta conferencia. Así anticipa Fichte, en los albores del siglo decimonono, lo que en 1862 —nótese la perpetuación de la idea— dirá J. E. Erdmann: «*Undeutsch sei, bloss deutsch zu sein.*» «Es antialemán ser solo alemán» (2). Burke coloniza la cabeza efervescente de Adam Müller y este será quien primero nos hace ver a la Nación como una realidad

(1) Sin embargo—y es un buen ejemplo de cómo unas mismas palabras pueden significar doctrinas no solo distintas sino contrapuestas—, su idea del pueblo alemán como *Menschheitscolk* le lleva lógicamente a pensar que «el último fin de toda cultura nacional es siempre, no obstante, que esta cultura se extienda por todo el género humano»—*indem der letzte Zweck aller Nationalbildung doch immer der ist, dass diese Bildung sich verbreite über das geschlecht*—(MEINECKE, pág. 98). Pero el derecho y hasta la obligación de esta germanización del mundo se funda para Fichte en que previamente Germania se haya hecho Humanidad. Para mí esta «fórmula» de Fichte, *exactamente entendida*, es la más clara expresión vivida—y en este sentido, *no* teórica—de lo que en pura teoría intentan las páginas anteriores presentar como la definición formal de lo que es una nación.

(2) (MEINECKE, pág. 20.) Véase cómo procuro repensar a mi modo el magnífico material que este gran libro de Meinecke nos ofrece. Porque acontece algo muy peculiar con él. Su título y muchas de sus páginas muestran y recalcan que el autor ha visto con toda diafanidad que *lo característico del nacionalismo alemán hasta Bismarck* es haber sido, a la par, cosmopolitismo. Lo cual quiere decir que para aquellos alemanes la afirmación de su nacionalidad era inseparable, era una misma cosa con la afirmación de las demás nacionalidades y de su conjunto Europa. Porque se trata de un cosmopolitismo que, en realidad, no tiene a la vista más que la colectividad de pueblos europeos y es, por tanto, europeísmo. Pero esto que tan bellamente subraya Meinecke le deja, al mismo tiempo, frío; más aún, le enoja, le parece mal, impolítico, utópico, estorbador de lo único que le interesa un poco obcecadamente: la «idea de la personalidad estatal autónoma para Alemania» (página 331). Pero, repito una vez más, el verdadero realismo político era el que se manifestaba en aquel peculiar cosmopolitismo consistente, ni más ni me-

individual, más aún, nos dirá expresamente que es *como una persona*. Y con ello, si nos tomamos el leve trabajo de entenderlo bien, no hace sino enunciar la pura verdad exenta de nebulosidades y misticismos. La Nación misma es para él una «persona» porque es «un todo libre que se desarrolla y consiste en infinitos influjos recíprocos de ideas que se entrechocan y se reconcilian». Pero esta definición se hace por completo transparente si se tiene en cuenta el contexto en que va. Müller se está ocupando de «cómo se puede entender» y «describir» una nación. Y responde: «Pues lo mismo que se entiende y caracteriza a un hombre.» No es enmendar la plana a Adam Müller —siempre me han parecido estreñidos y ridículos los escritores que se dedican a enmendar la plana a sus grandes colegas difuntos— decir que solo le falta, para abrir de par en par la puerta a su idea, usar de la expresión que desde hace bastantes años yo empleo, a saber: *que una nación es una intimidad en sentido homólogo a como lo es persona*. Por eso es tan difícil que las naciones se entiendan, como es arduo lograr que las personas no se malentiendan.

[PERSONALIDAD DE LAS NACIONES]

En 1937 sentía yo espanto ante las consecuencias que preveía iban a producirse muy pronto por la ceguera de las grandes naciones anglosajonas para lo que es una nación y de que la obra de míster Toynbee, él mismo especialista en asuntos inter-*nacionales*, es acromegálico ejemplo. Aquella ceguera consistía, ante todo, en que esos países creían estar bien *informados* sobre los demás. Mi preocupación me incitó a publicar en la revista de Londres *The Nineteenth Century and After* (1) un artículo del que conviene reproducir aquí una parte. Iba dirigido a los ingleses, y como los ingleses desde 1900 parecen haberse convertido en profesionales del pacifismo, tomaba yo el asunto por este cabo y titulaba mis páginas *Concerning pacifism*.

Las naciones de Occidente son pueblos que flotan como ludiones dentro del único espacio social que es Europa; «en él se mueven, viven y son». Yo postulo una historia de Europa que nos contaría las vicisitudes de ese espacio humano y nos haría ver cómo su índice

---

nos, en contar con la *presencia de Europa*. Me cuesta trabajo creer que si los alemanes releen *hoy* el libro de Meinecke no les salte a los ojos la evidencia de esto que digo.

(1) *The Nineteenth Century*. Julio de 1938.

de socialización ha variado; cómo, en ocasiones, descendió gravemente haciendo temer la escisión radical de Europa, y sobre todo cómo la dosis de paz en cada época ha estado en razón directa de ese índice. Esto último es lo que más nos importa para las congojas actuales.

La realidad histórica o, más vulgarmente dicho, lo que pasa en el mundo humano no es un montón de hechos sueltos, sino que posee una estricta anatomía y una clara estructura. Es más: acaso es lo único en el Universo que tiene por sí mismo estructura, organización. Todo lo demás —por ejemplo, los fenómenos físicos— carece de ella. Son hechos sueltos a los que el físico tiene que inventar una estructura imaginaria porque ellos por sí no la poseen. Pero esa anatomía de la realidad histórica necesita ser estudiada. Cuando se la estudia bien resulta posible diagnosticar con cierta precisión el lugar a estrato del cuerpo histórico donde la enfermedad radica. Había en el mundo una amplísima y potente sociedad —la sociedad europea— que a fuer de sociedad estaba constituida por un orden básico debido a la eficiencia de ciertas instancias últimas: el credo intelectual y moral de Europa. Este orden que, por debajo de todos sus superficiales desórdenes, actuaba en los senos profundos de Occidente, ha irritado durante generaciones sobre el resto del planeta y puso en él, mucho o poco, todo el orden de que ese resto era capaz.

Pues bien, nada debiera hoy importar al pacifista como averiguar qué es lo que pasa en esos senos profundos del cuerpo occidental, cuál es su índole actual de socialización, por qué se ha volatilizado el sistema tradicional de «vigencias colectivas» y si, a despecho de las apariencias, conserva alguna de estas latente vivacidad. Porque el derecho es operación espontánea de la sociedad, pero la sociedad es convivencia bajo instancias. Pudiera acaecer que en la fecha presente faltasen esas instancias en una proporción sin ejemplo a lo largo de toda la historia europea. En este caso la enfermedad sería la más grave que ha sufrido el Occidente desde Diocleciano a los Severos. Esto no quiere decir que sea incurable; quiere decir solo que fuera preciso llamar a muy buenos médicos y no a cualquier transeúnte. Quiere decir, sobre todo, que no puede esperarse remedio alguno de la Sociedad de Naciones —o de la O.N.U.— según lo que fue y sigue siendo, instituto antihistórico que un maldiciente podría suponer inventado en un club cuyos miembros principalmente fuesen míster Pickwick, monsieur Homais y congéneres.

El anterior diagnóstico, aparte de que sea acertado o erróneo, parecerá abstruso. Y lo es, en efecto. Yo lo lamento, pero no está en mi mano evitarlo. También los diagnósticos más rigorosos de la medicina actual son abstrusos. ¿Qué profano, al leer un fino análisis de sangre, ve allí definida una terrible enfermedad? Me he esforzado siempre en combatir el esoterismo, que es por sí uno de los males de nuestro tiempo. Pero no nos hagamos ilusiones. Desde hace un siglo, por causas hondas y, en parte, respetables, las ciencias derivan irresistiblemente en dirección esotérica. Es una de las muchas cosas cuya grave importancia no han sabido ver los políticos, hombres aquejados del vicio opuesto, que es un excesivo exoterismo. Por el momento no hay sino aceptar la situación y reconocer que el conocimiento se ha distanciado radicalmente de las conversaciones de *beer-table*.

Europa está hoy *desocializada* o, lo que es igual, faltan principios de convivencia que sean vigentes y a que quepa recurrir. Una parte de Europa se esfuerza en hacer triunfar unos principios que considera «nuevos», la otra se esfuerza en defender los tradicionales. Ahora bien, esta es la mejor prueba de que ni unos ni otros son vigentes y han perdido o no han logrado la virtud de ser instancias. Cuando una opinión o norma ha llegado a ser de verdad «vigencia colectiva» no recibe su vigor del esfuerzo que en imponerla o sostenerla emplean grupos determinados dentro de la sociedad. Al contrario, todo grupo determinado busca su máxima fortaleza reclamándose de esas vigencias. En el momento en que es preciso luchar en pro de un principio, quiere decirse que este no es aún o ha dejado de ser vigente. Viceversa, cuando es con plenitud vigente lo único que hay que hacer es usar de él, referirse a él, ampararse en él, como se hace con la ley de gravedad. Las vigencias operan su mágico influjo sin polémica ni agitación, quietas y yacentes en el fondo de las almas, a veces sin que estas se den cuenta de que están dominadas por ellas y a veces creyendo inclusive que combaten en contra de ellas. El fenómeno es sorprendente, pero es incuestionable y constituye el hecho fundamental de la sociedad. Las vigencias son el auténtico poder social, anónimo, impersonal, independiente de todo grupo o individuo determinado.

Mas, inversamente, cuando una idea ha perdido ese carácter de instancia colectiva, produce una impresión entre cómica y azorante ver que alguien considera suficiente aludir a ella para sentirse justificado o fortalecido. Ahora bien, esto acontece todavía hoy, con excesiva frecuencia, en Inglaterra y Norteaméri-

ca (1). Al advertirlo nos quedamos perplejos. Esa conducta ¿significa un error o una ficción deliberada? ¿Es inocencia o es táctica? No sabemos a qué atenernos, porque en el hombre anglosajón la función de expresarse, de «decir», acaso represente un papel distinto que en los demás pueblos europeos. Pero sea uno u otro el sentido de ese comportamiento, temo que sea funesto para el pacifismo. Es más, habría que ver si no ha sido uno de los factores que han contribuido al desprestigio de las vigencias europeas el peculiar uso que de ellas ha solido hacer Inglaterra. La cuestión deberá algún día ser estudiada a fondo, pero no ahora ni por mí.

Ello es que el pacifista necesita hacerse cargo de que se encuentra en un mundo donde falta o está muy debilitado el requisito principal para la organización de la paz. En el trato de unos pueblos con otros no cabe ya recurrir a instancias superiores, porque no las hay. La atmósfera de sociabilidad en que flotaban y que, interpuesta como un éter benéfico entre ellos, les permitía comunicar suavemente, se ha aniquilado. Quedan, pues, separados y frente a frente. Mientras, hace treinta años, las fronteras eran para el viajero poco más que coluros imaginarios, todos hemos visto cómo se iban rápidamente endureciendo, convirtiéndose en materia córnea, que anulaba la porosidad de las naciones y las hacía herméticas. La pura verdad es que, desde hace años, Europa se halla en estado de guerra, en un estado de guerra —yo decía esto en 1937— sustancialmente más radical que en todo su pasado. Y el origen que he atribuido a esta situación me parece confirmado por el hecho de que no solamente existe una guerra virtual entre los pueblos, sino que dentro de cada uno hay, declarada o preparándose, una grave discordia. Es frívolo interpretar los regímenes autoritarios del día como engendrados por el capricho o la intriga. Bien claro está que son manifestaciones ineludibles del estado de guerra civil en que casi todos los países se hallan hoy. Ahora se ve cómo *la cohesión interna de cada nación* se nutría en buena parte de las vigencias colectivas europeas.

Esta debilitación subitánea de la comunidad entre los pueblos de Occidente equivale a un enorme distanciamiento moral. El trato entre ellos es dificilísimo. Los principios comunes constituían una especie de lenguaje que les permitía entenderse. No era, pues, tan necesario que cada pueblo conociese bien y *singulatim* a cada uno de los demás.

---

(1) Por ejemplo, las apelaciones a un supuesto «mundo civilizado» o a una «conciencia moral del mundo», que tan frecuentemente hacen su cómica aparición en las cartas al director de *The Times*.

Ese distanciamiento moral se complica peligrosamente con otro fenómeno opuesto, que es el que ha inspirado de modo concreto todo este artículo. Me refiero a un gigantesco hecho cuyos caracteres convendría precisar un poco. No puedo ahora sino levemente sugerirlos.

Desde hace casi un siglo se habla de que los nuevos medios de comunicación —desplazamiento de personas, transferencia de productos y transmisión de noticias— han aproximado los pueblos y unificado la vida en el planeta. Mas, como suele acaecer, todo este decir era una exageración. Casi siempre las cosas humanas comienzan por ser leyendas y solo más tarde se convierten en realidades. En este caso, bien claro vemos hoy que se trataba solo de una entusiasta anticipación. Algunos de los medios que habían de hacer efectiva esa aproximación existían ya en principio—vapores, ferrocarriles, telégrafo, teléfono. Pero ni se había aún perfeccionado su invención ni se habían puesto ampliamente en servicio, ni siquiera se habían inventado los más decisivos, como son el motor de explosión y la radiocomunicación. El siglo XIX, emocionado ante las primeras grandes conquistas de la técnica científica, se apresuró a emitir torrentes de retórica sobre los «adelantos», el «progreso material», etc. De suerte tal que, hacia su fin, las almas comenzaron a fatigarse de esos lugares comunes, a pesar de que los creían verídicos, esto es, aunque habían llegado a persuadirse de que el siglo XIX había, en efecto, realizado ya lo que aquella fraseología proclamaba. Esto ha ocasionado un curioso error de óptica histórica que impide la comprensión de muchos conflictos actuales. Convencido el hombre medio de que la centuria anterior era la que había dado cima a los grandes adelantos, no se dio cuenta de que la época sin par de los inventos técnicos y de su realización ha sido estos últimos cuarenta años. El número e importancia de los descubrimientos y el ritmo de su efectivo empleo en esa brevísima etapa supera con mucho a todo el pretérito humano tomado en conjunto. Es decir, que la efectiva transformación técnica del mundo es un hecho recentísimo y que ese cambio está produciendo ahora —ahora y no desde hace un siglo— sus consecuencias radicales (1). Y esto en todos los órdenes. No pocos de los profundos

(1) Quedan fuera de la consideración los que podemos llamar «inventos elementales»—el hacha, el fuego, la rueda, el canasto, la vasija, etc. Precisamente por ser el supuesto de todos los demás y haber sido logrados en períodos milenarios, resulta muy difícil su comparación con la masa de los inventos derivados o históricos.

desajustes en la economía actual vienen del cambio súbito que han causado en la producción estos inventos; cambio al cual no ha tenido tiempo de adaptarse el organismo económico. Que una sola fábrica sea capaz de producir todas las bombillas eléctricas o todos los zapatos que necesita medio continente es un hecho demasiado afortunado para no ser, por lo pronto, monstruoso. Esto mismo ha acontecido con las comunicaciones. De pronto y de verdad, en estos últimos años recibe cada pueblo, a la hora y al minuto, tal cantidad de noticias y tan recientes sobre lo que pasa en los otros, que ha provocado en él la ilusión de que, en efecto, está *en* los otros pueblos o en su absoluta inmediatez. Dicho en otra forma: para los efectos de la vida pública universal, el tamaño del mundo súbitamente se ha contraído, se ha reducido. Los pueblos se han encontrado de improviso *dinámicamente* más próximos. Y esto acontece precisamente a la hora en que los pueblos europeos se han distanciado más moralmente.

¿No se advierte, desde luego, lo peligroso de semejante coyuntura? Sabido es que el ser humano no puede, sin más ni más, aproximarse a otro ser humano. Como venimos de una de las épocas históricas en que la aproximación era *aparentemente* más fácil, tendemos a olvidar que siempre fueron menester grandes precauciones para acercarse a esa fiera con veleidades de arcángel que suele ser el hombre. Por eso corre a lo largo de toda la historia la evolución de la técnica de la aproximación, cuya parte más notoria y visible es el saludo. Tal vez, con ciertas reservas, pudiera decirse que las formas del saludo son función de la densidad de población, por tanto, de la distancia normal a que están unos hombres de otros. En el Sahara cada *tuareg* posee un radio de soledad que alcanza bastantes millas. El saludo del *tuareg* comienza a cien yardas y dura tres cuartos de hora. En la China y el Japón, pueblos pululantes, donde los hombres viven, por decirlo así, unos encima de otros, nariz contra nariz, en compacto hormiguero, el saludo y el trato se han complicado en la más sutil y compleja técnica de cortesía, tan refinada que al extremo-oriental le produce el europeo la impresión de un ser grosero e insolente, con quien, en rigor, solo el combate es posible. En esa proximidad superlativa todo es hiriente y peligroso; hasta los pronombres personales se convierten en impertinencias. Por eso el japonés ha llegado a excluirlos de su idioma y en vez de «tú» dirá algo así como «la maravilla presente» y en lugar de «yo» hará una zalema y dirá «la miseria que hay aquí».

Si un simple cambio de la distancia entre dos hombres com-

porta parejos riesgos, imagínense los peligros que engendra la súbita aproximación entre los pueblos sobrevenida en los últimos quince o veinte años. Yo creo que no se ha reparado debidamente en este nuevo factor y que urge prestarle atención.

Se ha hablado mucho estos meses de la intervención o no intervención de unos Estados en la vida de otros países. Pero no se ha hablado, al menos con suficiente énfasis, de la intervención que hoy ejerce de hecho la opinión de unas naciones en la vida de otras, a veces muy remotas. Y esta es hoy, a mi juicio, mucho más grave que aquella. Porque el Estado es, al fin y al cabo, un órgano relativamente «racionalizado» dentro de cada sociedad. Sus actuaciones son deliberadas y dosificadas por la voluntad de individuos determinados —«los hombres políticos»— a quienes no puede faltar un mínimum de reflexión y sentido de la responsabilidad. Pero la opinión de todo un pueblo o de grandes grupos sociales es un poder elemental irreflexivo e irresponsable que además ofrece, indefenso, su inercia al influjo de todas las intrigas. No obstante, la opinión pública *sensu stricto* de un país cuando opina sobre la vida de su propio país tiene siempre «razón», en el sentido de que nunca es incongruente con las realidades que enjuicia. La causa de ello es obvia. Las realidades que enjuicia son lo que efectivamente ha pasado el mismo sujeto que las enjuicia. El pueblo inglés, al opinar sobre las grandes cuestiones que afectan a su nación, opina sobre hechos que le han acontecido a él, que ha experimentado en su propia carne y en su propia alma, que ha vivido y, en suma, son él mismo. ¿Cómo va, en lo esencial, a equivocarse? La interpretación doctrinal de esos hechos podrá dar ocasión a las mayores divergencias teóricas y estas suscitar opiniones partidistas sostenidas por grupos particulares; mas por debajo de esas discrepancias «teóricas» los hechos insofisticables, gozados o sufridos por la nación, precipitan en esta una «verdad» vital que es la realidad histórica misma y tiene un valor y una fuerza superiores a todas las doctrinas. Esta «razón» o «verdad» vivientes que, como atributo, tenemos que reconocer a toda auténtica «opinión pública» consiste, como se ve, en su congruencia. Dicho con otras palabras, obtenemos esta proposición: es máximamente improbable que en asuntos graves de su país la «opinión pública» carezca de la información mínima necesaria para que su juicio no corresponda orgánicamente a la realidad juzgada. Padecerá errores secundarios y de detalle, pero tomada con actitud macroscópica no es verosímil que sea una reacción *incongruente* con la realidad inorgánica respecto a ella y, por consiguiente, tóxica.

Estrictamente lo contrario acontece cuando se trata de la opinión de un país sobre lo que pasa en otro. Es máximamente probable que esa opinión resulte en alto grado incongruente. El pueblo *A*, piensa y opina desde el fondo de sus propias experiencias vitales que son distintas de las del pueblo *B*. ¿Puede llevar esto a otra cosa que al juego de los despropósitos? He aquí, pues, la primera causa de una inevitable incongruencia que solo podría contrarrestarse merced a una cosa muy difícil, a saber: una información *suficiente*. Como aquí falta la «verdad» de lo vivido, habría que sustituirla con una verdad de conocimiento.

Hace un siglo no importaba que el pueblo de los Estados Unidos se permitiese tener una opinión sobre lo que pasaba en Grecia y que esa opinión estuviese mal informada. Mientras el Gobierno americano no actuase esa opinión era inoperante sobre los destinos de Grecia. El mundo era entonces «mayor», menos compacto y elástico. La distancia dinámica entre pueblo y pueblo es tan grande que, al atravesarla, la opinión incongruente perdía su toxicidad (1). Pero en estos últimos años los pueblos han entrado en una extrema proximidad dinámica y la opinión, por ejemplo, de grandes grupos sociales norteamericanos está interviniendo de hecho —directamente como tal opinión, y *no* su Gobierno— en la guerra civil española. Lo propio digo de la opinión inglesa.

Nada más lejos de mi pretensión que todo intento de podar el albedrío a ingleses y americanos, discutiendo su «derecho» a opinar lo que gusten sobre cuanto les plazca. No es cuestión de «derecho» o de la despreciable fraseología que suele ampararse en ese título; es una cuestión, simplemente, de buen sentido. Sostengo que la ingerencia de la opinión pública de unos países en la vida de los otros es hoy un factor impertinente, venenoso y generador de pasiones bélicas, porque esa opinión no está aún regida por una técnica adecuada al cambio de distancia entre los pueblos.

Representémonos esquemáticamente, a fin de entenderla bien, la complicación del proceso que tiene lugar. Las noticias que el pueblo *A* recibe del pueblo *B* suscitan en él un estado de opinión —sea de amplios grupos o de todo el país. Pero como esas noticias le llegan hoy con superlativa rapidez, abundancia y frecuencia esa opinión no se mantiene en un plano más o menos «contemplativo»,

(1) Añádase que en esas opiniones jugaban siempre gran papel las *vigencias* comunes a todo Occidente.

como hace un siglo, sino que, irremediablemente, se carga de intenciones activas y toma desde luego un carácter de intervención. Siempre hay, además, intrigantes que, por motivos particulares, se ocupan deliberadamente en hostigarla. Viceversa, el pueblo *B* recibe también con abundancia, rapidez y frecuencia noticias de esa opinión lejana, de su nerviosidad, de sus movimientos, y tiene la impresión de que el extraño, con intolerable impertinencia, ha invadido su país, que está allí, cuasi-presente, actuando. Pero esta reacción de enojo se multiplica hasta la exasperación porque el pueblo *B* advierte, al mismo tiempo, la incongruencia entre la opinión de *A* y lo que en *B*, efectivamente, ha pasado. Ya es irritante que el prójimo pretenda intervenir en nuestra vida, pero si además revela ignorar por completo nuestra vida su audacia provoca en nosotros frenesí.

Y me parecería vano objetar que esas intervenciones irritan a una parte del pueblo intervenido, pero complacen a la otra. Esta es una observación demasiado obvia para que sea verídica. La parte del país favorecida momentáneamente por la opinión extranjera procurará, claro está, beneficiarse de esa intervención. Otra cosa fuera pura tontería. Mas por debajo de esa aparente y transitoria gratitud corre el proceso real de lo vivido por el país entero. La nación acaba por estabilizarse en «*su* verdad», en lo que efectivamente ha pasado, y ambos partidos hostiles coinciden en ella, declárenlo o no. De aquí que acaben por unirse *contra* la incongruencia de la opinión extranjera. Esta solo puede esperar agradecimiento perdurable en la medida en que, *por azar*, acierte o sea menos incongruente con esa viviente «verdad». Toda realidad desconocida prepara su venganza. No otro es el origen de las catástrofes en la historia humana. Por eso será funesto todo intento de desconocer que un pueblo es, como una persona, aunque de otro modo y por otras razones, una intimidad—por tanto, un sistema de secretos que no puede ser descubierto, sin más, desde fuera. No piense el lector en nada vago ni en nada místico. Tome cualquier función colectiva, por ejemplo, la lengua. Bien notorio es que resulta prácticamente imposible conocer *íntimamente* un idioma extranjero, por mucho que se le estudie. Y ¿no será una insensatez creer cosa fácil el conocimiento de la realidad política de un país extraño?

Sostengo, pues, que la nueva estructura del mundo convierte los movimientos de la opinión de un país sobre lo que pasa en otro —movimientos que antes eran casi innocuos— en auténticas incursiones. Esto bastaría a explicar por qué, cuando las naciones europeas

parecían más próximas a una superior unificación, han comenzado repentinamente a cerrarse hacia dentro de sí mismas, a hermetizar sus existencias, las unas frente a las otras, y a convertirse las fronteras en escafandras aisladoras.

Yo creo que hay aquí un nuevo problema de primer orden para la disciplina internacional, que corre paralelo al del derecho, tocado más arriba (1). Como antes postulábamos una nueva técnica jurídica, aquí reclamamos una nueva técnica de trato entre los pueblos. En Inglaterra ha aprendido el individuo a guardar ciertas cautelas cuando se permite opinar sobre otro individuo. Hay la ley del libelo y hay la formidable dictadura de las «buenas maneras». No hay razón para que no sufra análoga regulación la opinión de un pueblo sobre otro.

Claro que esto supone estar de acuerdo sobre un principio básico. Sobre este: que los pueblos, que las naciones existen. Ahora bien: el viejo y barato «internacionalismo», que ha engendrado las presentes angustias, pensaba, en el fondo, lo contrario. Ninguna de sus doctrinas y actuaciones es comprensible si no se descubre en su raíz el desconocimiento de lo que es una nación y de que eso que son las naciones constituye una formidable realidad situada en el mundo y con que hay que contar. Era un curioso internacionalismo aquel que en sus cuentas olvidaba siempre el detalle de que hay naciones (2).

---

(1) [En la parte no reproducida de este artículo.]

(2) Los peligros mayores que como nubes negras se amontonan todavía en el horizonte no provienen directamente del cuadrante político, sino del económico. ¿Hasta qué punto es inevitable una pavorosa catástrofe económica en todo el mundo? Los economistas debían darnos ocasión para que cobrásemos confianza en su diagnóstico. Pero no muestran ningún apresuramiento. [Los párrafos precedentes, desde el lugar anunciado, reproducen con algunos retoques otros del ensayo «En cuanto al pacifismo...», datado en París y diciembre, 1937, y recogidos por el autor en su «Epílogo para ingleses» de *La rebelión de las masas*. La eventual reanudación y conclusión de esta *Meditatio* no se ha hallado entre los papeles inéditos del autor.]

OTROS ESCRITOS AFINES

I. [LA SOCIEDAD EUROPEA] (1)

JOHANNES Haller publicó este libro en 1922. La edición de 1934 agrega unas páginas a la «Introducción», sustituye otras por un nuevo capítulo al fin del libro. Entre ambas modificaciones —las únicas importantes— corre la construcción de toda la historia alemana, que no ha sufrido alteraciones desde el texto primitivo. La advertencia es importante. Ella subraya el valor más sustantivo de este libro, porque redactado hace diecinueve años parece —salvo en un punto, a que en el final de estas notas me referiré— inspirado en la actualidad. Y como en el torrente que la imprenta desde hace dos siglos descarga sobre el lector, las calidades y los rangos suelen confundirse, conviene hacer constar que el signo de la alta inteligencia no es otro que anticiparse al tiempo. El fondo vital desde el que fue escrito el presente libro es aproximadamente lo contrario del que hoy encuentra a su espalda un escritor alemán. Entonces era derrota y desánimo, hoy de triunfo y prepotencia. Leí entonces este libro, que me interesó vivamente por sí mismo y porque veía en él algo parejo —como intención y motivación— al que acababa yo de publicar un año antes: *España invertebrada*. En ambos se reacciona enérgicamente a un estado de depresión nacional y se pregunta con urgencia pragmática: ¿qué ha pasado en el pasado de esta nación para que resulte inteligible su mengua presente? ¿Qué le falta? ¿Qué le sobra? ¿Cuáles han sido los hechos decisivos —favorables y morbosos— en la biografía de este pueblo? Haller era un historiador de

(1) (Prólogo al libro de JOHANNES HALLER, *Las épocas de la historia alemana*. Espasa-Calpe Argentina. Buenos Aires, 1941.) [Dada su afinidad con los temas de este volumen, se reimprime aquí este Prólogo, cuya edición no ha circulado apenas y que nunca se ha recogido en las obras del autor.]

oficio y era un gran historiador. Yo no lo era, ni grande ni chico. Sabía muy poco de historia, incluso de la historia española. Por eso Haller hizo lo que yo no podía hacer. A la urgencia de su pregunta puede responder con un esquema completo de la historia alemana, completo relativamente al sentido de su pregunta. Mas es interesante advertir que ambos —el hombre que conoce profesionalmente la historia de su nación y el que sabe tan poco de ella— coincidíamos en el método. Ambos, en efecto, planteamos los problemas de la evolución de un pueblo ateniéndonos exclusivamente a las grandes noticias que a todo el mundo, más o menos, son notorias.

Esto quiere decir que la respuesta no era cuestión de datos históricos, sino de un peculiar análisis a que estos son sometidos. Pertenece, pues, este libro, como el mío, a una forma de la labor histórica que cada día habrá que cultivar con más ahínco: la historia analítica. Es una operación que se hace sobre la simple historia—la cual suele ser una historia simple. Los hechos, una vez descubiertos, comprobados y referidos, se clasifican en dos grupos de muy diferente volumen: un grupo, muy reducido, de grandes hechos cruciales, y otro, enorme, de los hechos secundarios. Los hechos cruciales pasan a una mesa de disección, donde se hace su rigurosa anatomía. Se los contempla por dentro, se les dota de transparencia, se depura su convexidad y merced a todo esto nos sirven como nuevos órganos oculares, como lentes de aumento que esclarecen la pululación innumerable del resto —lo mediocre y lo cotidiano. Solo mediante el análisis de la historia —esto es, mediante la historia elevada a la potencia analítica— es esta propiamente una teoría y podemos extraerla algún jugo. A la historia, como al limón, no le basta hallarse ahí para que rezume: hay que exprimirla. Y esta presión es una faena enérgica de la mente. Por supuesto que el análisis puede hacerse con finalidades muy diferentes. Una de estas tiene un carácter, por lo menos un primer aspecto, puramente práctico: consiste en recurrir a la historia para buscar en ella una orientación que nos permita resolver las urgencias del presente. *Historia magistra vitae*. Esto es lo que hace Haller: su propósito en este libro es considerar la historia «desde el punto de vista alemán, investigando la utilidad de los sucesos para Alemania». Llamo a esta manera de oprimir la historia para que rinda posibles aprovechamientos la *actitud de urgencia pragmática*. Esto lleva en su libro, como en el mío, a una deliberada simplificación del pasado. Por lo pronto, a atender preferentemente la historia política, pero, además, a colocarse frente a ella no con el propósito de detenerse mucho en su explicación, en contemplar

por qué las cosas fueron como fueron, sino en llevar los hechos del pasado ante un tribunal que los someta a la rigorosa pregunta: ¿de qué ha servido este hombre, esta resolución a nuestro pueblo? No hay duda: toda nación tiene que hacer alguna vez este corte de cuentas.

Actitud tal movió a Haller a practicar una segunda simplificación. De la historia tomará solo ciertos hechos que califica de «decisivos». Lo son en doble sentido: primero, porque de ellos dependió —positiva o negativamente— toda una etapa de la vida nacional alemana; segundo, porque fueron, en efecto, decisiones que un hombre o un grupo de hombres tomó. Este método da a la figura de la historia una superlativa concentración. La fluencia continua y multisecular de la vida de un pueblo aparece así articulada en unas cuantas, muy pocas, coyunturas, momentos en que la línea recta de una persistente cotidianeidad se quiebra para iniciar otra recta diferentemente orientada, a veces en parcial retroceso. Cada una de esas rectas representa, en ocasiones, centurias y es lo que se suele llamar una «época»—de *epokhé*, apartado e interrupción. El hecho que la inicia hace época o es epocal. En él se interrumpe o suspende una cierta configuración de la vida de un pueblo y comienza otra nueva.

Este método que investiga la epocalidad o carácter decisivo de ciertos hechos y que emerge ya en el título de una de las obras de Ranke —las *Epocas de la historia moderna*— ha tenido no poca influencia merced a la obra de Haller y ha sido aplicado a la historia de otros pueblos libertándolo de su complicación con la urgencia pragmática que acaso lo aprueba demasiado en este libro (1).

El lector para quien el conocimiento, la ciencia, según la idea tradicional heredada de Grecia, es una ocupación puramente contemplativa, se solivianta un poco al ver manipulada la historia con tan resuelto pragmatismo. Pero esta suspicacia carece de fundamento. Fueron ciertas y determinadas urgencias vitales en las cuales se encontró el hombre griego hacia el siglo VIII antes de Cristo, quienes le llevaron a inventar esa peculiar conducta, faena y operación que llamamos conocer. La idea de un conocimiento que no es sino conocimiento y no urgencia, de un «conocer por conocer» que se dispara y sostiene por sí misma, en suma, la contemplación, fue una interpretación secundaria que supone la preexistencia de la ocupación cognoscitiva. Surge tres siglos más tarde, cuando sintió el

---

(1) Véase, por ejemplo, el notable libro de F. ALTHEIM, *Epochen der Römischen Geschichte*.

hombre griego —Platón, Aristóteles— tal entusiasmo y delicia al encontrarse ya «conociendo», que le pareció este ejercicio lo más sublime del mundo. Ello le indujo a atribuirle un carácter sustantivo: en vez de apreciar la ciencia y la «sabiduría» *(sofía, filosofía)* porque sirven a la vida humana, pensó que, universalmente, la vida humana valía en la medida en que se dedicase a conocer. Es uno de los más ilustres casos en que se ha puesto la carreta delante de los bueyes. Pero no es sorprendente. Toda creación humana tiene una raíz en la forzosidad y es, por lo pronto, un menester. Mas una vez lanzada, la creación tiende a rebelarse contra su origen y hacerse independiente. De aquí el tenaz fenómeno de la «teoría por la teoría», del «arte por el arte», de la «riqueza por la riqueza», del «amor por el amor», de la «política por la política». Pero esta rebelión es siempre, a lo largo, castigada.

Nada, pues, se opone en principio para que sea científicamente fértil tratar una cuestión con urgencia pragmática. El toque está en cómo se haga y cuál sea la dosis del urgir. Si vamos a un tema con una intención utilitaria estrecha y demasiado premiosa, si nos pegamos excesivamente a él y *no dejamos a las cosas ser* nuestro esfuerzo será vano. Es falso que exista un conocimiento no originado por alguna urgencia, pero también, viceversa, no toda urgencia permite, da holgura al conocimiento. Cuando un problema vital es demasiado inmediato, agudo y terrible sobreviene el atropellamiento mental, nos azoramos y no logramos ver la realidad. Es preciso que entre el conflicto y nosotros quede alguna distancia, circulen el aire y la luz. Solo así puede intercalarse entre la urgencia y nosotros la específica función de la teoría. Porque es preciso hacer constar que, provocada por la utilidad, la teoría misma no es utilidad. Este es el otro error, el error del pragmatismo. Para el pragmatismo la verdad es lo útil. La noción que aquí sustento es completamente opuesta; precisamente porque la verdad no es utilidad nos resulta útil y la buscamos porque es útil. El martillo es útil no porque él sea utilidad, sino porque tiene esa peculiar materia y esa peculiar forma que hacen de él un martillo.

Digamos, pues, que la actitud propia del conocimiento es una determinada ecuación entre la urgencia y el ocio, entre el utilismo y la generosidad.

En su *Historia de las ideas biológicas* (1) hace notar Radl cómo,

---

(1) E. Radl: *Historia de las ideas biológicas*. R. de O., Madrid, 1931. (2 vols.)

durante mucho tiempo, no hubo otros avances en fisiología que los inspirados a los médicos por la urgencia de su profesión. No hay, repito, inconveniente en que se vaya a la historia con intenciones utilitarias, ya que estas son, en definitiva, constitutivas de todo conocimiento.

Del mismo modo en este libro, precisamente porque va con tanta resolución a lo suyo, porque elude la *delectatio morosa* de quien pretende hacer solo «teoría», se proporciona un vigoroso dramatismo intelectual a los problemas históricos y nos los presenta depurados aun como estrictos temas científicos. El empellón de urgencia que se les da les arranca el follaje superfluo y la obra muerta.

La historia cobra de esta suerte una agilidad de cinta cinematográfica. Es un placer poder seguir con la vista la línea zigzagueante de los destinos de un pueblo, su brote oscuro, su crecimiento, sus vacilaciones, sus retrocesos, sus súbitas consolidaciones.

El «método de las épocas» pone de manifiesto el carácter más esencial de la realidad histórica, carácter que las otras maneras de narrarla tienden a ocultar: el de ser una realidad que hay que hacer, que es obra humana, no proceso de la naturaleza, el cual mana mecánicamente con necesidad preestablecida. Comienza Haller por enunciar de la manera más expresa que el sujeto de su drama, «el pueblo alemán, no es una unidad natural, sino una unidad históricamente lograda». Así debe hablar el historiador frente al naturalista. Todo lo que es de verdad histórico es algo a que se ha llegado y no algo que estaba ahí desde luego y como regalado. Contra la etimología del vocablo, la nación no nace, sino que se hace (1). Un pueblo es una integración que no se ejecuta espontáneamente, sino que supone ensayos y errores, tenacidad, sacrificios, ideas geniales y entusiasmos multitudinarios, toda una faena de largos, largos siglos, a veces brillante, a veces oscura (2). «Los molinos de la historia muelen muy lentamente», dice Haller con expresión certera y melancólica. El pueblo alemán ha sido, entre los europeos, el más tardío en integrarse. Haller persigue por todos los rincones de esas centurias las causas de esa tardanza. Esas causas resultan ser siempre variaciones de una misma tendencia morbosa: el particularismo. De cuando en cuando una individualidad poderosa somete esos poderes centrífugos y de

(1) Véanse mis obras *Towards a Philosophy of History*, Norton, Nueva York, 1941, e *Historia como sistema*, Madrid, 1941.

(2) Nótese la energía con que define Haller la fecundidad para el futuro alemán de los años—nada bélicos—laboriosos y oscuros que siguieron a las guerras contra Napoleón.

disociación, pero pronto su labor heroica es de nuevo corroída por los intereses parciales y solo una parte de ella logra salvarse. Estas porciones que en cada retroceso quedan consolidadas son la ganancia, el capital histórico nacional que se va acumulando. De cuando en cuando pierde el pueblo su libertad. Léanse las nobles palabras de Haller: «Para cualquier pueblo y en cualquier época constituye una desgracia el hallarse unido, dentro de un mismo Estado, con otro más grande y más fuerte. La libre evolución de su modalidad innata será dificultada en el mejor de los casos, impedida por lo común y tal vez extinguida por completo. Pero tal unión es especialmente funesta en tiempo de crisis, cuando queda superado lo antiguo e irrumpe a la luz lo nuevo. Nunca como en tales momentos resulta de la mayor importancia que el pueblo pueda desenvolverse tal cual fue creado, determine su propio destino; en una palabra, que sea libre.»

Una de las dimensiones que en la obra de Haller más estimo es la valentía, rayana a veces en lo paradójico, con que hace resaltar la intervención del individuo creador en la faena de formar, de fabricar un pueblo. La unidad alemana ha sido forjada por Prusia, pero Prusia ha sido constituida como poder histórico decisivo por un hombre, Federico el Grande. Sus empresas —hace constar sinceramente Haller— «no resultaba de la necesidad de una evolución natural ni correspondía a la tradición». He aquí un ejemplo de hecho que hace época: la línea de la tradición se bisela y toma otra dirección.

En las páginas de este libro vemos, por adelantado, lo que Alemania ha sabido hacer después de su derrota en 1918 y vemos pronosticado el modo cómo lo ha hecho. Ahora se comprende con toda claridad por qué en la hora de su primera publicación resonó tan fuertemente en las almas de los alemanes fortuitamente derrotados. Este libro les anunciaba que no habían sufrido la única derrota esencial: la íntima, la que consiste en quebradura del resorte moral de la fe en sí mismos y en el propio porvenir. El pueblo alemán se ha rehecho y ha conseguido, por fin, su unidad.

Pero al llegar aquí tengo que permitirme insinuar una observación a la obra de Haller, de dirigirle una pregunta tratándola como si fuese una persona capaz de responder: la situación de Alemania en la fecha en que escribo ¿no rebasa ya el horizonte de este libro? Su propósito era mirar el pasado desde el punto de vista de su utilidad para el pueblo alemán. No tendría sentido aquí dirigir objeciones a este libro desde otra perspectiva que la adoptada en él. Mi observación, sin embargo, surge dentro de esa perspectiva y

consiste en preguntar al libro: al mirar la realidad que era el pueblo alemán, protagonista de este largo drama, ¿no se ha aproximado a ella Haller con exceso, de suerte que no la ha podido ver entera? ¿No la ha aislado un poco más de lo justo y al aislarla no le ha arrancado y dejado fuera de la consideración porciones de ella misma? Me explicaré.

Reconoce Haller, como no podía menos, que un pueblo vive en la comunidad de otros pueblos y expone muy acertadamente las presiones que estos han ejercido una y otra vez sobre aquel. Pero no creo que esto sea suficiente. La realidad histórica que es el pueblo alemán no se agota, en mi entender, con la descripción de lo que él mismo es, como tal pueblo aparte, más el estudio de las presiones que sobre su cuerpo otros ejercieron. Haller, como los demás historiadores, no percibe algo que, a mi juicio, es fundamental y que, acaso, el tiempo más próximo manifiesta en toda su evidencia. Es esto. Cada una de las naciones europeas es una sociedad en el más intenso sentido de esta palabra—el de sociedad nacional. Consiste en la estrecha convivencia de los individuos alemanes al lado y frente a la convivencia no menos estrecha de los franceses en su Francia, de los ingleses en su Inglaterra. Pero acontece que además de esas sociedades nacionales —Alemania, Francia, Inglaterra— existe otra sociedad en que estas viven sumergidas o flotando: la sociedad europea. Mas entiéndase bien: no quiere decir esto que la sociedad europea consista en la convivencia de las naciones europeas. Eso no existe. Las naciones no conviven. Creerlo fue el error elemental de sociología que representó la *Sociedad de las Naciones*. Conviven solo los individuos. La sociedad europea consiste también en la convivencia de los individuos que habitan el continente e islas adyacentes. Esta convivencia es distinta de la nacional, pero no es menos efectiva, menos real. Tan no lo es que, en rigor, la convivencia europea es anterior a las nacionales, que preexistía a la formación de estas y que estas se han ido haciendo dentro de ella como coágulos más densos. Por tanto, no se ha hecho todo cuando se ha presentado como personajes del drama histórico a Alemania, Francia, España, Inglaterra, etc. A todos estos hay que agregar otro personaje distinto de ellos y tan operante como ellos: Europa. La diferencia entre Europa y las naciones europeas en cuanto «sociedad» estriba en que la convivencia *sensu stricto* europea es más tenue, menos densa y completa. En cambio fue previa y es más permanente. No ha llegado nunca a condensarse en la forma superlativa de sociedad que llamamos Estado, pero actuó siempre, sin pausa,

aunque con mudable vigor, en otras formas características de una «vida colectiva» como son las vigencias intelectuales, estéticas, religiosas, morales, económicas, técnicas. Si extirpamos a cualquiera de aquellas naciones los ingredientes específicamente europeos que las integran les habremos quitado las dos terceras partes de sus vísceras (1).

No se ha visto, pues, la realidad completa de una nación europea si se la ve como algo que concluye en sí mismo. No; cada una de estas naciones levanta su peculiar perfil, como una protuberancia orográfica, sobre un nivel de convivencia básica que es la realidad europea. Se separan y aíslan los pueblos por arriba, pero terminan todos unidos e indiferenciados en un subsuelo común que va de Islandia al Cáucaso. Por desgracia —varias veces lo he hecho notar—, no se ha intentado nunca una historia de la sociedad europea en este estricto sentido. Si se hiciese con algún rigor el ensayo, yo creo que resultaría patente cómo la historia europea no ha consistido solo en las luchas de unos pueblos occidentales con otros, sino que además ha habido una lucha, llena de vicisitudes, entre unas o varias o todas las naciones europeas y Europa en cuanto unidad indiferenciada y envolvente. A veces es la pluralidad de las naciones quien predomina sobre su unidad subterránea; otra es, por el contrario, la unidad europea quien somete a muy acusada homogeneidad las figuras divergentes de aquellas. Sin tener esto en cuenta no se puede llevar a satisfactoria claridad la imagen de ciertas épocas y de ciertos grandes hechos. Por ejemplo, la primera Edad Media, que es un tiempo en que prepondera Europa. Los pueblos entonces germinantes viven adaptándose a formas que Roma había dejado sobre el área europea. ¿Es posible, sin subrayar esto, entender bien lo que fue, lo que quería ser el *Sacro Imperio Romano?* ¿Nos queda esta enorme idea un tanto desdibujada en las páginas de Haller? Y si esto no está suficientemente claro, ¿se pueden entender bien las ideas con que Carlos V y sus consejeros enfrontan la situación de Alemania en 1519? Un lector español no puede quedar tranquilo cuando ve a Haller clasificar a Carlos V, sin más y desde luego, como un hombre español, porque los españoles sabemos muy bien lo que le costó españolizarse y que conforme fue haciéndolo fue dejando a un lado la idea medieval del *Sacro Imperio* y aceptando

(1) Esta idea de la sociedad europea fue enunciada por mí ya en *La rebelión de las masas*, 1929, pero luego, más especialmente, en el «Prólogo para franceses» y «Epílogo para ingleses», agregados a las nuevas ediciones de aquel libro.

—aunque a regañadientes— la idea de las naciones en plural y del «equilibrio europeo» que, sustituyendo al Imperio, iba a predominar en los tres siglos subsecuentes.

Lo propio acontece con la Reforma. Sin que lo declare, palpa Haller que el protestantismo, aunque culmina en la figura de Lutero, no es cosa exclusiva ni específicamente alemana, sino un movimiento en sentido estricto europeo, una guerra civil que en la sociedad europea, como tal, estalla. ¿No nos sorprende un tanto ver que Haller vacila ante hecho de este calibre, que abre toda una época de la historia alemana? También la Contrarreforma es un hecho originariamente europeo y no español—como distraídamente sostienen algunos, a pesar de lo cual fue tan decisivo para la historia nacional española (1).

No es posible mirar bien las naciones de Occidente sin tropezar con la unidad tras ellas operante ni es posible observar esta unidad europea concretamente, y no solo en mera frase, sin descubrir dentro de ella la perpetua agitación de su interno plural: las naciones. Esta incesante dinámica entre la unidad y la pluralidad constituye, a mi parecer, la verdadera óptica bajo cuya perspectiva hay que definir los destinos de cualquiera nación occidental.

La prueba más sólida de ello se levanta ante nuestros ojos en las horas mismas que estamos viviendo. He aquí que el pueblo alemán consigue por vez primera su completa unidad. A esta meta dirige Haller toda su obra. Pero en el mismo instante en que el pueblo alemán se encuentra con todo sí mismo descubre que su problema no está resuelto, porque *ipso facto* se revela al pueblo alemán que él y su unidad eran solo un problema parcial de su propia vida más allá del cual se levanta, como problema no menos suyo, ineludible e inaplazable, el problema de Europa, O dicho con otras palabras: que la realidad alemana no termina en el perfil aparentemente exento, aislado de la colectividad alemana, sino que continúa más allá de ese perfil y, bajo tierra diríamos, se funde con el problema de Francia, Italia, España, Inglaterra, etc. Todo pueblo occidental al llegar a su plena integración en la hora de su preponderancia ha hecho la misma sorprendente y gigantesca experiencia: que los otros pueblos europeos eran también él o, dicho viceversa, que él pertenecía a la inmensa sociedad y unidad de destino que es Europa.

Puesto a pedir, yo hubiera deseado que la obra de Haller anti-

---

(1) Aunque expresándolo indirectamente, Haller ve en la Contrarreforma un movimiento europeo de que España fue solo instrumento.

cipase un poco más de horizonte, el que hoy tenemos a la vista. Otra vez, y más que ninguna otra vez, el genio histórico tiene ahora ante sí esta formidable tarea: hacer avanzar la unidad de Europa, sin que pierdan vitalidad sus naciones interiores, su pluralidad gloriosa en que ha consistido la riqueza y el brío sin par de su historia.

Junio de 1941.

II. [TOCQUEVILLE Y SU TIEMPO][1]

Alexis de Tocqueville nació en 1805, de familia noble. Era biznieto de Malesherbes e hijo del conde de Tocqueville, prefecto de Metz. En 1831 fue enviado a los Estados Unidos para estudiar el régimen penitenciario en aquel país. Permaneció allí nueve meses. En 1835 publicó el libro *De la democracia en América* (primera y segundas partes actuales). Inesperadamente esta obra tan severa de tema y de dicción logró un triunfo fulminante y de gran resonancia. El autor no contaba aún treinta años y se vio en él a un nuevo Montesquieu. En 1840 dio a la estampa la segunda parte (hoy tercera) de su libro, que encontró mucha menos atención, a pesar de ser aún más jugosa que las anteriores. En 1839 fue elegido diputado. En 1848, después de la revolución de febrero, volvió al Parlamento y en 1849 ocupó unos meses la cartera de Asuntos Exteriores en el segundo ministerio de Odilon Barrot. Poco después se retiró de la vida pública. En 1856 apareció su única otra obra: el primer tomo de *El antiguo régimen y la revolución*. En 1859 murió. Dejó unos *Recuerdos* que se refieren a la revolución del 48 y que son de extraordinario interés. En su correspondencia, de que se han publicado tres tomos más un volumen de epistolario con Gobineau, se hallan, tal vez, las páginas más perspicaces y proféticas de su doctrina política. De constitución enfermiza, de carácter retraído, su vida fue simpre recatada. Se negó a hacer las gesticulaciones a que se entregaban sus contemporáneos y evitó con tácito desdén la fraseología del siglo. Por ello, después de haber aparentemente triunfado tan pronto, se le olvidó no menos pronto. Pero si el lector se asoma

(1) [Apuntes para un Prólogo a una edición de obras de Tocqueville.]

a los libros que hoy se publican acerca de los tremendos problemas del presente, sobre todo en Inglaterra y en Estados Unidos, se encontraría sorprendido con que una y otra vez el autor cita a Tocqueville como la mejor instancia. Parece, pues, que ha llegado el momento de que se vuelva a leer a Tocqueville y por vez primera se le entienda. Como suele acontecer, las experiencias de nuestro tiempo nos han abierto los ojos para que podamos reconocer en él uno de los pensadores políticos más importantes del siglo XIX, en ciertas calidades, el más seguro, rigoroso y responsable.

Nada garantiza mejor la autenticidad y, por tanto, el valor de una obra intelectual como el hecho de que el autor se haya dedicado a sus meditaciones y estudios movido por una necesidad íntima, es decir, personal. La persona es pura intimidad. No es nada hacia afuera ni para otro. Es el ser hacia sí mismo y, por ello, pura verdad. Lo que pasa es que el hombre no se ocupa en ser persona, en ser su propia persona, sino muy infrecuentemente. Ni la curiosidad mental ni el oficio bien aprendido aseguran esa última calidad en la operación de intelecto que es la decisiva. Es preciso que el asunto importe al autor como un elemento de su existencia que ha hecho presa en él y lo lleva a la rastra, como la fiera a su víctima. Solo así se levantan unidos en la mente el infinito estado de alerta y el sentimiento de radical responsabilidad que hacen algo probable en el hombre ver las cosas como son.

Tocqueville es un ejemplo claro de esto. Era incapaz de escribir por escribir. De aquí la escasez de su producción. Sus dos únicos libros se ocupan de un mismo tema, tomado primero por su anverso y luego por su reverso. Ese tema exclusivo de Tocqueville es la democracia. Ya veremos cómo para él el reverso de la democracia, esto es, la maquinaria en que la democracia consiste es la centralización. En vez de «centralización» hoy solemos decir «intervencionismo del Estado», y si queremos emplear un vocablo antipático y bastante estúpido que ha andado muy en boca en estos últimos quince años, hablaremos de «totalitarismo».

Nótense las fechas. El libro *De la democracia en América* se publica en enero de 1835. Tocqueville vuelve a los Estados Unidos, con su amigo Beaumont, en febrero de 1832 y en diciembre imprime su memoria sobre el sistema penitenciario en los Estados Unidos. Quedan, pues, poco más de dos años para la redacción de su grande obra. La enorme masa de ideas sobre las diferentes formas de gobierno que ella contiene, el sistema de principios sociológicos tan firme y

madurado que las sustentan y que todo buen lector puede percibir no han podido brotar en tiempo tan reducido. Máxime cuando sabemos que Tocqueville era lento en su escritura. No porque padeciese tartamudez literaria, sino porque, como él mismo declara a Beaumont, su más próximo amigo, en 1838, «vuelve a y revuelve su pensamiento antes de emitirlo» (1). Esta es precisamente, como veremos, la condición sin par de su estilo intelectual, tan insólita en los que escriben de política y a la que debe el magisterio que puede aún ejercer sobre nosotros. Todo ello nos obliga a retroceder más atrás de 1831, fecha de su partida para América, y nos hace descubrir que Tocqueville, apenas sale a la vida, desde sus veinte años, se siente obsesionado por el tema «democracia», que va a dominar todo el curso de su existencia. No debe sorprender el carácter prematuro de su preocupación y las meditaciones por ella suscitadas. La prematuración fue característica de la época. En esta primera generación posterior a la Revolución francesa, la generación romántica, es normal que los individuos lleguen a la madurez muy poco después de los veinte años y envejezcan también con celeridad. El caso más representativo fue Alfredo de Musset, decrépito antes de los treinta años (2).

Al salir de la adolescencia el hombre se forma, por vez primera, el proyecto de su vida. La dosis de deliberación con que esto se hace varía en los individuos. El impulsivo se embarca, sin más, en la primera figura de existencia posible que el azar fleta a su vera. El tímido, por el contrario, retiene sus primeros movimientos. Vuelve sobre ellos. No se contenta con la sugestión de su faz atractiva. Mira las cosas por todos lados, procura descubrir sus límites, anticipar sus consecuencias, como en una jugada de ajedrez. Este movimiento mental que detiene provisoriamente la resolución y da la vuelta en torno de un proyecto de modo que descubre tras de su faz halagadora su espalda peligrosa, es lo que llamamos reflexión. Tocqueville era y fue siempre un tímido. Casi todos los grandes pensadores han sido, por lo pronto, tímidos. La timidez es el gran método intelectual. La duda metódica del hidalgo Descartes no era sino timidez metódica. Cuando la coyuntura histórica permite que se adueñen del poder los impulsivos y nada tímidos sobrevienen las grandes catástrofes en las civilizaciones.

Pero hacia 1825 había otra razón para que la proyección de

---

(1) *Correspondance*, II, 83.

(2) El hecho fue demasiado frecuente para que no tengamos que derivarlo de la estructura general que la vida occidental presentó en aquellos años.

vida que el joven tiene que hacer no fuese fácil ni fluida. La figura de existencia que anticipamos se perfila dentro de una sociedad que, a su vez, nos presenta su figura de usos colectivos, de normas establecidas, de instituciones públicas. Ahora bien, en 1825 las sociedades europeas, por lo menos las continentales, eran en gran parte ruinas. La Revolución francesa había machacado el antiguo régimen cuando estaba a punto de ser todo lo perfecto que una forma de sociedad y de gobierno puede ser. El joven de entonces se encontraba, pues, con que no sabía en qué mundo social iba a tener que vivir. De aquí que al proyectar su vida se encontraba teniendo que proyectar también la sociedad en que iba a vivir. El problema político se convertía *a limine* en un problema personal. Por eso es la primera generación en que todos se ocupan de política.

En 1825 gobernaba en Francia la Restauración. Pero nadie crecía en ella. Las restauraciones —y me refiero a las auténticas, a las que se intentan después de las auténticas revoluciones— son lo más inverosímil, el fenómeno más artificioso que presenta la historia. Algunos las quieren, pero nadie, ni los que las quieren, las creen. La historia tiene de río no saber andar hacia atrás.

Tocqueville, de educación y de temple, era un noble del antiguo régimen. Pero es prodigioso advertir hasta qué punto su mente estaba libre de toda adscripción al pretérito. No creo que en sus escritos pueda hallarse una sola expresión de nostalgia hacia aquellas formas de vida ya inactuales. Tocqueville se sintió desde luego y sin la menor vacilación franco al porvenir.

El porvenir trae incitaciones y limitaciones. La gran incitación de aquellos años era poder vivir en una sociedad donde el hombre se sintiese libre, y esto quiere decir concretamente que el individuo se encuentre con que en ciertos sectores importantes de su actividad pueda existir desde su personalísimo fondo, conforme a propia inspiración o vocación. Es no entender y, por tanto, es falsear este postulado de libertad, según entonces era sentido, ver en él un mero afán de insumisión. Precisamente el acto en que más radicalmente se siente el hombre libre es aquel en que por íntima decisión se liga y entrega a una ley o norma, a una religión, a una doctrina filosófica o política, a una disciplina moral, a las exigencias de una profesión. En cambio, cuando el hombre sigue un capricho le queda en el fondo un sabor de servidumbre.

Antes que todo y sobre todo —sobre el subsuelo de fe cristiana heredada— Tocqueville fue liberal. Lo fue en forma más consciente y depurada que solían serlo sus contemporáneos. Creía que si la

historia en cuanto acontecimiento intrahumano tiene un destino y si la evolución de las sociedades tiene una meta, esta meta y aquel destino solo pueden consistir en establecer una armazón de instituciones políticas y de usos cotidianos que hagan posibles existencias libres.

Pero lo que no hizo nunca Tocqueville fue suponer que desear una vida informada por la libertad constituyese un pensamiento político. La meditación política empieza cuando nos preguntamos si es posible eso que deseamos, y, de serlo, cómo. ¿Se dan en la sociedad las condiciones para que una instauración de formas libres del vivir sea probable? ¿Qué camino llevan los pueblos del Occidente europeo en orden a su constitución civil? Tocqueville, al asomar por vez primera a la vida adulta, no puede apartar de sí la presión de esta pregunta. Ve que de ella va a depender su existencia y la de las generaciones posteriores. Entonces dirige una mirada perentoria al horizonte histórico y, al contemplar su tiempo, ve ascender por todas partes la forma democrática como una marea viva que nada puede contener. La democracia le aparece como «un hecho irresistible contra el cual no sería ni deseable ni prudente combatir». Es «un movimiento gradual que escapa al poder humano, a cuyo desarrollo contribuyen todos los acontecimientos y todos los hombres». «Dondequiera que dirijamos la mirada descubrimos esta revolución que se continúa en todo el universo cristiano» (1). Este carácter de inevitabilidad con que la democracia se presenta a los ojos de Tocqueville tiene dos haces, porque, de un lado, la encuentra imponiéndosele dentro de sí mismo como idea, y, por otro, observa su triunfo o gestación como hecho en el mundo de las sociedades.

---

(1) *De la democracia en América,* Introducción (1.ª y 2.ª partes).

III. VISTAS SOBRE EL HOMBRE GÓTICO [1]

No es esta buena hora para que intentemos dibujar en una figura cerrada y con pretensión de suficiente la manera de ser hombre que el llamado «goticismo» fue. El inmenso avance en el conocimiento de los hechos referente al tema que se ha ejecutado en lo que va de siglo invitaría ciertamente a ensayarlo, pero esta mayor abundancia y mayor precisión de los datos ha coincidido con un oscurecimiento en los puntos de vista desde los cuales podía construirse la síntesis. Las imágenes del «hombre gótico» que hace veinte años solían elaborarse partían del Renacimiento y la Modernidad como claras magnitudes históricas que el definidor tenía a retaguardia. Pero el concepto de Renacimiento, que tan felices hizo a nuestros padres, empezó pronto a desmaterializarse. Al querer precisar uno a uno sus atributos fue menester ir estirando cada vez más la cronología de la presunta época hasta penetrar en los senos más remotos de la Edad Media. Comenzaron a aparecer «Renacimientos» anteriores al Renacimiento, de suerte que este concepto ha llegado a ser más bien un estorbo que un auxilio para la comprensión de la historia occidental. En cuanto a la Modernidad, lo acontecido es más dramático. Los autores de aquellas imágenes del «hombre gótico» habían pintado estas teniendo sus pies plantados en una tierra firme—en la Edad Moderna a que se sentían pertenecer. La Modernidad les era, en este sentido, un carácter absoluto, un sistema inercial de referencia. Mas he aquí que entre tanto ha sobrevenido un histórico corrimiento de tierras. La Modernidad ha resbalado bajo nuestros pies, se ha ido de ellos y nuestros pies no saben

(1) [Apuntes para un estudio sobre «el hombre gótico».]

hoy dónde están. Este cambio de actitud ante Renacimiento y Edad Moderna trastorna radicalmente el sistema entero de los conceptos históricos y deja a quien quiera hablar de la Edad Media sin base de referencia que le sea común con sus lectores.

Aún sería preciso aludir a modificaciones todavía más profundas que han surgido en nuestra perspectiva histórica, tan recientes y tan graves que no han podido aún ser enunciadas por nadie—que yo sepa, al menos. Pues no se trata solo de que haya variado nuestra «noción» de Renacimiento, de Edad Moderna y, consecuentemente, de Edad Media, sino que nuestra actitud ante todo el pasado humano, como tal pasado, lo que él no es, lo que, por tanto, con él tendremos que hacer es totalmente nuevo. Ni podía ser de otro modo. La actitud del hombre ante el pasado es función de la faz que le presenta el porvenir, y todos sentimos que la que ahora nos ofrece es *por* completo distinta de la que han hallado ante sí todas las generaciones anteriores. A lo sumo en los tiempos más primitivos de la humanidad mostró facciones algo similares. Habíamos olvidado lo que es, en verdad, el porvenir porque durante los últimos siglos se presentaba a los hombres sobremanera domesticado. Sentían ante él no pocas seguridades—la forma extrema de ellas fue la «confianza en el progreso». Pero un porvenir que es, más o menos, seguro no es porvenir: es una proyección del presente que ya está ahí. Ahora bien, porvenir quiere decir propiamente lo por esencia inseguro, lo que se opone a la tranquila prolongación del presente, lo que, en absoluto, «no está ahí», sino que «viene» invisible del seno profundo del misterio. Ahora bien, esto trae consigo una concepción nueva de la realidad histórica y caemos en la cuenta de la gran *lapalissade:* que el pasado comenzó por ser futuro y, por tanto, radical contingencia, cualquiera fuese el aspecto con que se presentase a los hombres que lo presentían desde su presente.

La realidad primaria con que el hombre gótico se encuentra al encontrarse existiendo, la más firme y sólida, la que sostiene y envuelve todas las demás, no es este mundo y esta vida, sino otro mundo y otra vida que están más allá de estas. Ello impone a su vivir una perspectiva sobremanera paradójica que tergiversa la natural. Lo absolutamente distinto, es decir, lo trascendente, el *más allá*, es lo que parece más claro e inmediato. En cambio, ve todo lo próximo de una manera borrosa y *flou*, hasta el punto de que casi no le es realidad. La idea de Naturaleza que la filosofía y la ciencia antiguas habían logrado construir y que llegó a con-

vertirse en creencia viva durante los tres primeros siglos del Imperio romano se había volatilizado al perderse casi todos los conocimientos de que ella se nutría. El mundo natural había quedado reducido —en la gigantesca etapa de desintegración que corre del III al XI— a poquísimos componentes y carecía de estructura y ley. No ofrecía, pues, su imagen posible contrapeso a la mole del mundo sobrenatural. La Iglesia había sido la única institución amplia y eficientemente organizada que había subsistido durante aquellas centurias y sin concurrencia alguna había logrado consolidar en las almas la creencia en su doctrina.

Decir, sin embargo, que la creencia básica del hombre gótico era el cristianismo puede resultar equívoco. Porque lo que de este existía como efectiva creencia en el hombre medio de la época se parecía muy poco a lo que era el cristianismo de los teólogos. Téngase en cuenta que aun estos andaban muy lejos todavía, en los siglos XI y XII, de poseer la doctrina cristiana completa según, al fin del mundo antiguo, había sido elaborada y complicada por la Patrística. Este cristianismo sabio que había llegado a formar parte integrante de la cultura antigua quedó también sumergido juntamente con los demás órdenes de esta: Estado, técnicas, artes y saberes.

Si filiamos, pues, al hombre gótico como hombre cristiano debemos contraer extremadamente el sentido de este atributo y representarnos un conjunto de creencias muy elementales que eran, por lo mismo, compactas y firmísimas. Al fin y al cabo, al hombre antiguo, aun en su última hora, le era en principio posible una opción entre las creencias cristianas y otros dos repertorios de creencias: por un lado, el paganismo, que aún quedaba superviviente, bien que con existencia tenue y residual; por otro, las creencias filosóficas. San Agustín es el gran ejemplo de un alma sometida sucesivamente a la gravitación hacia heterogéneos centros de atracción. Esto da a su fe el carácter de una nueva adquisición, insuficientemente consolidada, que el individuo necesita reanimar de continuo con su voluntad de creer. La teología cristiana ha entendido siempre por fe esta convicción precaria, sin duda más meritoria, pero más parecida a lo que he llamado adhesión a *ideas verdaderas* que a una creencia. Y de esta hablamos ahora.

Aunque sea el cristianismo el factor que gozó de mayor continuidad desde el fin del Imperio romano hasta los siglos góticos, su transformación en cuanto viviente realidad histórica había sido enorme. Como todos los demás componentes de la cultura greco-

romana, había sufrido una involución tan acusada que si no nos quedamos detenidos ante la identidad externa de ciertas fórmulas, apenas reconoceremos en el cristianismo gótico la misma religión que en el antiguo. Se ha solido considerar como una cosa, a mi juicio, demasiado natural que el hombre gótico fuese cristiano, y esto ha dificultado la percepción de cómo era ese su cristianismo y, sobre todo, de cuáles fueron sus efectos sobre la estructura de la vida medieval. Porque la unidad de «cristianismo» y «hombre gótico», como formas históricas, debe, por lo pronto, parecernos un anacronismo. No por casualidad fue el cristianismo la forma terminal del mundo antiguo. Su triunfo sobre la *oecumene* —es decir, sobre las sociedades que habían vivido todas las vicisitudes de la historia «clásica»— se debió a que el hombre antiguo había hecho ya todas las experiencias posibles dentro de una actitud vital en que se afirma este mundo y esta vida. Para la Antigüedad clásica hasta los dioses son poderes intramundanos. Griegos y romanos definían el mundo como la convivencia de hombres y dioses. El resultado de aquel ciclo completo y ejemplar de experiencias vitales fue una gigantesca desilusión.

No creo que este argumento se pueda entender bien si no se comienza por subrayar mucho, aun a riesgo de exagerarla, la incongruencia básica inicial que existía entre el substrato humano que va a crear y vivir las formas de vida en que el llamado «goticismo» consiste y las creencias fundamentales, es decir, la figura de mundo en que aquel se encontró desde luego sumergido.

Las más notorias imágenes del hombre gótico que en los últimos tiempos se han dibujado coincidían en tomar a este en su última hora, cuando había llegado a su decrepitud: «*Herbst des Mittelalters*» (1) (Huizinga), «*Ausgehendes Mittelalters*» (Stadelmann). Nada habría que objetar a esta preferencia por lo vespertino si hubiese habido antes de ellas alguna imagen del mismo rango científico que presentase las facciones del hombre gótico en su hora matutina y en su mediodía. Mas como esa obra no existe nos preguntamos al leer aquellas: ¿de qué primavera es este un otoño? Ultimamente no entendemos bien los admirables libros de Huizinga y Stadelmann, porque en ellos se nos describen con *delectatio morosa* los efectos de causas que no nos son enunciadas.

Convendría, pues, que los historiadores hiciesen un esfuerzo para hacernos ver cómo era la manera de ser hombre que el «goticismo» fue, según esta se manifiesta desde que aparecen sus prin-

---

(1) [*El otoño de la Edad Media*, Ed. R. de O., Col. «Selecta», Madrid, 1965.]

cipales rasgos —en la segunda mitad del siglo XI— hasta que culmina en 1300. Yo, que no soy historiador y sé muy poco de estas centurias, he tenido que improvisar para mi uso interno algunas vistas sobre aquella tan extraña estructura vital y una parte de ellas es lo que, sin mayores pretensiones, ofrezco aquí al lector.

Cualquiera sea el lugar del espacio y la hora del tiempo en que el hombre está, donde verdadera y propiamente *está* es en alguna creencia, más exactamente, en un repertorio de creencias. Cree que el mundo y él mismo son de una cierta manera, tiene una determinada contextura y cree, consecuentemente, que su relación con el mundo consiste en ciertas posibilidades e imposibilidades. Es característico de lo que llamo «creencia» que no aparece como tal, sino que se la toma como siendo la realidad misma.

En la figura de realidad que sus creencias le constituyen se encuentra el hombre colocado. Su vida consistirá en moverse dentro de esa figura de realidad, en «ser en vista de ella». De aquí que lo primero que tenemos que hacer para intentar entender una vida humana es precisarnos sus creencias principales, el perfil de Universo en que existió sumergida. De lo que este sea en cada época depende en qué precisos problemas, esfuerzos y ocupaciones consistirá esa vida. Porque la vida humana, que es siempre un drama, tiene siempre un argumento. La tarea del historiador se resume en descubrirnos y hacernos inteligible el argumento de las vidas a que su obra se refiere. Y esto que vale para las vidas individuales vale, con las debidas trasposiciones, para un tipo de vida que es lo significado por el título: hombre gótico. Nuestro tema se concentra, pues, en la respuesta a esta pregunta: ¿Cuál es el argumento de la vida gótica?

Una advertencia preliminar, ya aludida, es, sin embargo, ineludible. No se confundan las creencias de un hombre con sus «ideas». Las ideas son pensamientos que, más o menos deliberadamente, se forja sobre la realidad en que se encuentra y que sus efectivas creencias le constituyen. Esas ideas pueden parecerle «verdades» —por ejemplo, las «verdades científicas»—, mas no por eso dejan de ser meras «ideas que piensa», en tanto que las creencias son «realidades en que está». Las ideas son ya reacción al estrato primario sobre que la vida actúa y que consiste solo en las auténticas y automáticas creencias (1). Lo que en esta advertencia parezca abstruso

(1) Véase, del autor, *Ideas y creencias*. [O. C., vol. V.]

—no puedo aquí detenerme en desarrollarla— quedará diáfano conforme el lector avance en la lectura de lo que sigue.

Los historiadores suelen despistarse porque pretenden definir la estructura de una época inventariando las ideas que durante ella fueron formuladas. Precisamente una de las tareas más delicadas y más imprescindibles del análisis histórico es determinar qué papel juegan las ideas en cada tiempo. Porque no ha habido seguramente dos etapas en que ese papel haya sido el mismo. Ahora bien, ese papel, es decir, la función que sirve en el organismo de cada vida humana, es lo más importante en una idea y, además, es lo que le da su sentido preciso. No se puede entender con alguna proximidad a Tomás de Aquino si se interpretan sus expresiones aristotélicas con la misma significación que tenían para Aristóteles. Verdad es que tampoco solemos entenderlas en el sentido estricto que para este tenían, sino que nos contentamos con una comprensión esquemática de ellas que, por lo mismo, proporciona una significación ómnibus, valedera para cualquier tiempo y cualquier hombre precisamente porque no vale con rigor para ninguno. Es ya de sobra bastante problemático en qué medida las ideas de una época serán representativas de su auténtica realidad histórica, pero aun admitiéndolo, no basta que sean *representativas* de un tiempo para que sean *constitutivas* de él.

Lo contrario acontece con las creencias. Son lo que verdadera y primariamente constituye la vida en cada época, pero no la representan. La razón me parece sencilla: las *efectivas* creencias del hombre operan automáticamente detrás de su conciencia expresa. De puro serle la realidad misma no suelen adquirir forma de pensamientos, no se le presentan en actos de conciencia especiales y no ha lugar, por tanto, a que se las formule. Las efectivas creencias de una época o de un hombre no se hacen por sí mismas manifiestas, sino que actúan ocultas, de modo implícito y no explícito. De suerte que si no se hacen *presentes* ni a quien las cree mal pueden sernos a nosotros *representativas* de él.

No quisiera que esta doctrina, sencilla como «¡Buenos días!», pareciese abstrusa al lector. Para hacerla diáfana le invito a imaginar que resuelve salir a la calle, pero que al llegar al portal se encuentra con que no hay calle, sino un abismo insondable. Esta averiguación producirá en él una sorpresa de bastante calibre. La sorpresa resulta siempre de que no hay lo que firmemente esperábamos. Pero es el caso que antes el lector había pensado solo

«salir a la calle». Por mucho que busque no encontrará en su recuerdo haber pensado además que «hay calle». Sin embargo, este «hay calle» en algún modo estaba.

Se imponía, pues, al historiador la forzosidad de penetrar más allá de las ideas que una época expresa y esforzarse en averiguar el repertorio de sus efectivas creencias, que son, por esencia, secretas.

LAS TRES DIMENSIONES DE LA CREENCIA GÓTICA: CRISTIANISMO, ROMANISMO Y CABALLERÍA

El mundo del hombre gótico está formado por la aglutinación de tres conjuntos, entre sí heterogéneos—que, en vez de conjuntos, podemos mejor llamar dimensiones de la creencia medieval.

La primera y básica, que sostiene y envuelve el resto...

IV. ALGUNOS TEMAS DEL «WELTVERKEHR» (1)

WELTVERKEHR!»... Se trata, pues, del espacio. Pero la relación del hombre con el espacio es sumamente compleja. Es, en rigor, paradójica. El hombre está condenado a existir en cada momento desde un sitio. Esto trae consigo que el espacio sea originariamente para el hombre una cosa muy distinta de lo que es para el geómetra. Como hoy se propende a olvidar todo lo que pasó anteayer, conviene recordar que Scheler reconquistó el sentido primario del espacio como algo humano y no geométrico. En efecto, desde el sitio donde en cada momento estoy todos los demás sitios del mundo se organizan en una perspectiva viviente, dinámica, de tensiones emotivas—la perspectiva cerca-lejos. Lo que deseo, por ejemplo, está lejos, pero esta lejanía no es una distancia geométrica, sino una distensión sentimental, es un estirarse doloroso de mi ser hacia aquel lugar remoto. El echar de menos lo ausente, la nostalgia, ha sido una de las emociones más fértiles en la historia humana. El amor, en el sentido que esta palabra tiene para los europeos, aparece por vez primera en la poesía de los trovadores y el *Minnesang* con el carácter de «amor a distancia», es decir, en la forma de dolor porque la amada está lejos. Si la amada está cerca el hombre de los siglos XI y XII era incapaz de sentir amor hacia ella. En vez de amor, su relación con ella es sensual. Era preciso que la amada se alejase para que la relación con ella se espiritualizase en la forma de «pena de amor», de alejamiento. Viceversa, algo que es peligroso o que desterramos está cerca y este cerca se mide por el anhelo de

(1) [Artículo así titulado en el original manuscrito pero publicado en Alemania con el título «El hombre y la medida de la Tierra». *Frankfurter Allgemaine*, Octubre, 1954.]

alejarnos de aquello, de huir. Actúa, pues, en el fondo del ser humano un pertinaz deseo de que el lejos se convierta en un cerca y el cerca se vuelva lejano, es decir, que el hombre no acepta la situación de las cosas en el espacio y tiende a negar la estructura de este.

La razón de ello es que si bien el hombre tiene que existir siempre desde un sitio determinado, su relación con este sitio no le es esencial ni constitutiva. Acontece a cada especie animal y vegetal que hay una región del planeta donde puede, sin más, existir. Es lo que los biólogos llaman su *habitat*. Ahora bien, el *pater* Teilhard, jesuita francés, hace notar que hay un rasgo puramente zoológico que diferencia al hombre de los demás animales, a saber: que el hombre vive en cualquier sitio del planeta. Pero el *pater* Teilhard no advierte que esto acontece precisamente porque no tiene ningún *habitat*, es decir, ningún lugar donde, sin más, pueda vivir. Se presta demasiada poca atención al hecho de que, en rigor, la tierra es inhabitable para el hombre. Este, para poder vivir en ella, necesita intercalar entre todo lugar terrestre y su persona creaciones técnicas que modifican el medio y gracias a ello lo adaptan a él. Y como en cada lugar del planeta puede crear técnicas diferentes de habitación consigue, a la postre, poder vivir en todas partes. Este es el lado paradójico de la relación que el hombre tiene con el espacio. Precisamente porque ningún espacio le es afín no está vinculado a un espacio determinado, pero tampoco está creado por ningún espacio. Está condenado a un espacio, pero es heterogéneo respecto de todo espacio.

De aquí que el hombre se haya ocupado siempre en inventar medios de locomoción que, en una u otra medida, van anulando el espacio y poniendo a la disposición del hombre las distancias de modo que pueda, a voluntad, crearlas o suprimirlas.

Pero el progreso en la velocidad de los medios de transporte ha sido muy lento, tanto que puede contemplarse la historia universal y sus internas variaciones desde el punto de vista de los medios de comunicación espacial con que el hombre en cada momento contaba. Entonces se advierte que esa independencia, llamémosla metafísica, del hombre frente a todo lugar determinado ha quedado siempre prácticamente restringida al extremo. Algún que otro individuo podía con gran esfuerzo hacer un largo viaje que tenía solo el valor de una aventura personal, pero la inmensa mayoría de los hombres tenía que quedar adscrita a un territorio. Esta inmovilidad dio origen a las sociedades, a lo que solemos llamar «pueblos». En la convivencia continuada durante generaciones se engendraron los usos consuetudinarios, las normas locales de existencia, las con-

cepciones del mundo peculiares a cada pueblo. Esa ha sido hasta ahora la historia y eso ha sido el hombre: un ser internamente conformado por un sistema local, particular de formas de vida.

Pero desde el siglo XIX en su último tercio y sobre todo en esta mitad del XX, el progreso de la facilidad y velocidad de las comunicaciones ha sido tan grande y tan rápido que hoy puede hablarse de «tráfico mundial» sin que el vocablo signifique una utopía.

Hemos comenzado —me interesa subrayar que se trata hoy solo de un comienzo— a vivir en un mundo que se ha contraído, en que todo está más cerca que antes. En el pasado predominaba la distanía, la lejanía. Cada pueblo tenía noticias de los otros pueblos, pero como de algo distante y prácticamente inasequible. Esto daba lugar a que cada pueblo tuviese que imaginar a los demás, soñarles. Herder es el clásico de este «amor a distancia» hacia los otros pueblos y todos los románticos siguieron su inspiración. Cuando viajaban iban a buscar lo exótico, lo extravagante que cada pueblo extraño es siempre en relación con el nuestro. Pero hoy se ha hecho tan fácil trasladarse al pueblo más remoto, son tantas las noticias gráficas que de él las revistas publican, que la imaginación no puede funcionar y crear sus idealizaciones. El resultado es que los viajes hoy han dejado de ser entusiastas y se han vuelto críticos.

No tiene duda que la facilidad extrema a que se está llegando en los medios de comunicación es un hecho glorioso que debemos agradecer a la técnica. Pero uno se pregunta qué efectos producirá en el tiempo inmediato esta casi súbita aproximación espacial de los pueblos. No conviene hacerse ilusiones. La historia es un tejido de muchos hilos diferentes y consiste en una serie de sorprendentes interferencias. Por lo pronto, es preciso subrayar que coincidiendo con el progreso en los transportes se ha producido el fenómeno que menos podía esperarse: la hermetización de muchos pueblos. En poquísimo tiempo se podía ir a Moscú y a Mongolia y a China, pero el hecho es que no se puede ir ni a pie. La cosa es grotesca y las mejillas se encienden con el color de la vergüenza, pero acontece que Marco Polo, cuyo séptimo centenario acaba de celebrarse, sería hoy imposible. Una vez más nos encontramos con la incongruencia entre los progresos técnicos y los regresos morales.

Y no se diga que Rusia y el Asia son fenómenos aparte, porque no es menos digno de atención, aunque sea menos visible, el hecho de que en estos años, cuando por primera vez grandes contingentes de individuos visitan otros países, en casi todas las naciones se

ha producido lo que en otro lugar he llamado un *nationalisme rentré*. La visita al país extranjero parece engendrar en las gentes, por lo pronto, un deseo terco y ciego de atenerse más que nunca al propio país. Este es uno de los fenómenos más inesperados y lamentables de nuestro tiempo. Por fuerza tiene que ser transitorio y entonces, superada esta primera reacción de retraerse cada nación ante la proximidad súbita de las demás que el tráfico mundial ha producido, comenzarán a hacerse visibles los buenos resultados de la superación de las distancias.

Porque el caso es que, a la vez que cada cual se siente más «de su país», no puede negarse que desde hace unos años en todas partes se observa una no menos sorprendente movilidad, una inquietud incoercible, un prurito de viajar, de irse de donde se está. A pesar de aquel *nationalisme rentré* es sobremanera frecuente que el hombre de hoy —europeo, americano o asiático— no se sienta a gusto en casa. Quisiera evadirse, irse fuera, no por entusiasmo hacia ese otro lugar lejano que vagamente llama «fuera», sino simplemente por huir de su contorno habitual. De aquí que uno de los negocios más nuevos y a la vez más prósperos sean las «agencias de viaje». El alma contemporánea está llena de estas contradicciones y por eso hoy nadie es feliz.

Los verdaderos efectos del *Weltverkehr* tardarán aún veinte o treinta años en hacerse visibles. Es preciso —y ello parece que ineludiblemente acontecerá— que grandes masas de los individuos que integran un pueblo visiten otros distantes y permanezcan algún tiempo sumergidos en formas de vida muy diferentes de las usadas en su país. Esto les hará caer en la cuenta de que los usos tradicionales de su nación no tienen sustancia propia, que son, en general, hábitos casuales y últimamente injustificados. Esto liberará a los hombres del mecanismo infrahumano de las costumbres heredadas dentro del cual viven prisioneros y les hará capaces de *elegir* los usos mejores. Esto representaría una reforma radical de la vida humana, porque hasta ahora los hombres han vivido atenidos a modos de comportamiento que eran aceptados no por que fuesen los mejores, ni siquiera porque fuesen buenos, sino simplemente porque el azar había hecho que adquiriesen vigencia en la sociedad donde vivían. De aquí que la mayor parte de los usos nacionales sean toscos y sin sentido, desde el régimen culinario hasta las formas de trato. Es evidente que en cada país hay algunas cosas que se hacen mejor que en los demás y no hay justificación para el hecho de que esas formas más perfectas no sean vigentes en todas partes.

Pero no es en las naciones, especialmente europeas, donde más profundos y rápidos efectos puede producir el *Weltverkehr*, sino en la relación entre los continentes. Más o menos, el europeo ha sido siempre viajero y curioso de nuevos horizontes, pero el asiático y el africano han vivido siempre inmunizados por su estabilidad en los grandes espacios que habitan. Imagínese el cambio que en estos dos grandes y herméticos mundos se producirá el día que un gran número de chinos visiten el Occidente y en que millones de negros puedan enseñar sus dientes —el mayor don del negro es la sonrisa— en Londres, París, Roma y Sevilla.

No tengo aquí la posibilidad de desarrollar estos temas que el tráfico mundial sugiere, pero el lector advertirá que todos ellos apuntan a este hecho enorme: que el tráfico mundial, hoy ya posible, pero aún no suficientemente realizado, va a arrancar a los hombres de su perspectiva local, de sus usos tradicionales —que son casi siempre arbitrarios— y va a crear, por fin, algo así como el «hombre abstracto», el hombre desnudo de pasado casual. Este es el *Weltmensch* (el hombre cosmopolita) que corresponde al *Weltverkehr*. Si es ello bueno o dañoso es cosa sobre la cual no quisiera ahora declararme.

Muchos esperan que el tráfico mundial, al reducir el tamaño vital del planeta, acerque íntimamente a los hombres, les haga comprenderse mejor y permita un día lo que los americanos llaman la *World Union*. Yo creo que, por lo pronto, ha producido el efecto contrario. Nunca han sentido los pueblos menos simpatía los unos por los otros. Pero esto se debe a que, como he sugerido, el tráfico mundial es hoy solamente una posibilidad, pero aún no una realidad. Cuando la facilidad de los viajes se intensifique hasta convertirse en facilidad de efectiva convivencia, como la que hay entre las regiones o provincias de una nación, se encontrarán, sin buscarlo deliberadamente, formando una única sociedad. Solo entonces podría pensarse en un gobierno universal que ahora, tan ingenuamente, postulan algunos grupos, sobre todo en América, para quienes la política consiste en expresar los propios deseos y no en preguntarse cuáles son las condiciones que nuestro deseo exige para que sea posible.

ORIGEN Y EPILOGO DE LA FILOSOFIA

Publicado por «Fondo de Cultura Económica», México, 1960.

NOTA PRELIMINAR

En 1943, durante su residencia en Lisboa, emprendió Ortega la composición de un Epílogo *a la* Historia de la filosofía *de Julián Marías, publicada en 1941 y cuya segunda edición se preparaba. Pero el tema empezó a desarrollarse entretanto más de lo previsto y el 10 de enero de 1944 escribía a Marías: «Esas grandes cosas sobre la etimología y sobre muchos otros gruesos temas los verá usted en su 'Epílogo'. En él estoy metido desde hace meses. Es hoy todo tan problemático, hay tantas interferencias que interrumpen la labor, que no me atrevo a ahuecar la voz con grandes promesas. Pero sepa usted que sigo hasta el colodrillo metido en su epílogo. Quisiera, sin embargo, que no dijese usted ni una sola palabra a nadie del asunto.» Unos meses después, en junio, le anunciaba que el epílogo se iba a convertir en un volumen de 400 páginas, el más importante de sus libros, que, naturalmente, se publicaría aparte de la* Historia, *pero con el título* Epílogo a la «Historia de la filosofía» de Julián Marías, *lo cual le interesaba mantener secreto hasta el momento de su aparición. A fines del año 44, Ortega empezó a dar un curso de filosofía en Lisboa, y el 29 de diciembre volvía a escribir a Marías: «En él saldrá parte de lo ya hecho para su* Epílogo *que, viceversa, beneficiará del curso y acaso estén muy pronto redactadas sus* ¡700! *páginas.»*

En el verano de 1945, comunicó Ortega a Marías que pensaba independizar una parte del contenido proyectado en el Epílogo *bajo el título* El origen de la filosofía. *Y en 1946, en dos entrevistas periodísticas, primero en Lisboa* (O Seculo, *13 de abril) y luego en Madrid* (A B C, *26 de abril), anunciaba entre sus trabajos en curso de elaboración el «Epílogo...» y «El origen de la filosofía». Su venida a España, diversos quehaceres, la fundación del Instituto de Humanidades, largos viajes y nuevos trabajos interrumpieron la redacción de estos escritos, a los que siempre pensaba volver.*

Para el tomo homenaje a K. Jaspers en su setenta aniversario (Offener Horizont, R. *Piper Co. Verlag Müchen, 1953) y con el título «Fragmen-*

tos sobre el origen de la filosofía», *remitió Ortega algunas partes de su interrumpida labor, pero complementándolas con páginas —los capítulos VII y X, en esta edición del libro— que redactó entonces, y que se reimprimen aquí en su lugar correspondiente.*

La necesidad de dar un título no demasiado largo a este volumen, a lo que nos acucia la Editorial «Revista de Occidente»*, nos lleva a decidirnos por el elegido, que solo nos satisface si se tienen en cuenta todas las indicaciones sobre su génesis.*

Todo este volumen ofrece un ejemplo de la razón histórica en marcha frente al tema central de la filosofía: el de su propia raíz y justificación histórica. Uno de entre los múltiples quehaceres que el hombre ha ido realizando ha consistido en hacer filosofía, *que no ha sido ocupación permanente de la humanidad «sino que —afirma Ortega en este libro— surgió un buen día en Grecia y ha llegado ciertamente hasta nosotros pero sin garantía ninguna de su futura continuación». Y agrega: «Sin que yo ahora pretenda expresar opinión formal sobre el asunto, me permito insinuar la posibilidad de que lo que ahora empezamos a hacer bajo el pabellón tradicional de la filosofía no es una nueva filosofía, sino algo nuevo y diferente a toda filosofía.»*

A pesar de estar inconclusos, estos escritos significan un paso decisivo en el planteamiento del problema de lo que la filosofía es —su mismidad— *tal como se descubre a la razón histórica al contemplar en vista panorámica la totalidad de su pasado e intentar reconstruir el dramático suceso de su origen.*

LOS COMPILADORES

I. [EL PASADO FILOSÓFICO]

Nihil invita Minerva
(Viejo decir latino, según Cicerón)

Y ahora ¿qué más? Julián Marías ha acabado de hacer pasar ante nosotros la accidentada película que es la historia de la filosofía. Ha cumplido su tarea ejemplarmente. Nos ha dado dos lecciones de un solo golpe: una, de historia de la filosofía; otra, de sobriedad, de ascetismo, de escrupulosa sumisión a la tarea que se había propuesto, inspirada en una finalidad didáctica. Yo quisiera en este epílogo aprovechar ambas lecciones, pero en la segunda no puedo ajustarme del todo a su ejemplo. Marías pudo ser tan sobrio porque exponía doctrinas que estaban ya ahí, desarrolladas en textos a que se pueda recurrir. Pero el *epilogos* es lo que viene cuando se han acabado los *logoi*, en este caso, las doctrinas o «decires» filosóficos —por tanto, lo que hay que decir sobre lo que ya se ha dicho—, y esto es un decir en futuro que, por lo mismo, no está ahí y en que apenas podemos referirnos a más amplios textos preexistentes. Es Marías mismo quien me ha impuesto esta tarea. También me someto a ella y procuraré cumplirla con la dosis de brevedad y, si es posible, de claridad que la intención de este libro exige.

El decir es una especie del hacer. ¿Qué es *lo que hay que hacer* al terminar la lectura de la historia de la filosofía? Se trata de evitar el capricho. El capricho es hacer cualquiera cosa entre las muchas que se pueden hacer. A él se opone el acto y hábito de *elegir*, entre las muchas cosas que se pueden hacer, precisamente aquella que reclama ser hecha. A ese acto y hábito del recto elegir llamaban los latinos primero *eligentia* y luego *elegantia*. Es, tal vez, de este vocablo del que viene nuestra palabra *int-eligencia*. De todas suertes, *Elegancia* debía ser el nombre que diéramos a lo que torpemente llamamos *Etica*, ya que es esta el arte de elegir la mejor conducta, la ciencia

del quehacer. El hecho de que la voz *elegancia* sea una de las que más irritan hoy en el planeta es su mejor recomendación. Elegante es el hombre que ni hace ni dice cualquier cosa, sino que hace lo que hay que hacer y dice lo que hay que decir.

No es dudoso qué haya que hacer al terminar la lectura de la historia de la filosofía. Se nos ofrece casi automáticamente. Primero, dirigir una última mirada, como panorámica, a la ingente avenida de las doctrinas filosóficas. En el postrer capítulo del texto de Marías termina el pasado y nosotros tenemos que seguir, el lector lo mismo que yo. No nos quedamos en ese continente en cuya costa aún estamos. Quedarse en el pasado es haberse ya muerto. Con una última mirada de viajeros que siguen su inexorable destino de trashumar, resumimos todo ese pretérito, lo calibramos y nos despedimos de él. Para ir ¿adónde? El pasado confina con el futuro porque el presente que idealmente los separa es una línea tan sutil que solo sirve para juntarlos y articularlos. Al menos en el hombre, el presente es un vaso de pared delgadísima lleno hasta los bordes de recuerdos y de expectativas. Casi, casi pudiera decirse que el presente es mero pretexto para que haya pasado y haya futuro, el lugar donde ambos logran ser tales.

Esa última mirada en que espumamos lo esencial del pasado filosófico es la que nos hace ver que, aunque lo deseáramos, no podemos quedarnos en él. No hay ningún «sistema filosófico» entre los formulados que nos parezca suficientemente verdad. El que presume poder instalarse en una doctrina antigua —y me refiero, claro está, solo a quien se da cuenta de lo que hace— sufre una ilusión óptica. Porque, en el mejor caso, quien adopta una filosofía pretérita no la deja intacta, sino que para adoptarla ha tenido que quitarle y ponerle no pocos pedazos en vista de las filosofías subsecuentes.

De donde resulta que esa postrera mirada hacia atrás provoca en nosotros, irremediablemente, otra mirada hacia adelante. Si no podemos alojarnos en las filosofías pretéritas no tenemos más remedio que intentar edificarnos otra. La historia del pasado filosófico es una catapulta que nos lanza por los espacios aún vacíos del futuro hacia una filosofía por venir. Este epílogo no puede consistir en otra cosa que en dar expresión, aunque solo sea elemental e insinuante, a algunas de las muchas cosas que esas dos miradas ven. En la presente coyuntura me parece que eso es lo que hay que decir.

Al concluir la lectura de una historia de la filosofía, se manifiesta ante el lector, en panorámica presencia, todo el pasado filosófico.

Y esta presencia dispara en el lector, quienquiera que él sea —con tal que no se azore, que sepa darse cuenta, paso a paso, de lo que en él va pasando—, una serie dialéctica de pensamientos.

Los pensamientos pueden estar ligados con evidencia, uno con otro, de dos modos. El primero es este: un pensamiento aparece como surgiendo de otro anterior porque no es sino la explicitación de algo que ya estaba en este implícito. Entonces decimos que el primer pensamiento *implica* el segundo. Esto es el pensar analítico, la serie de pensamientos que brotan dentro de un primer pensamiento en virtud de progresivo análisis.

Pero hay otro modo de ligamen evidente entre los pensamientos. Si queremos pensar el cuerpo Tierra, pensamos un cuerpo casi redondo de determinado tamaño, un poco deprimido en la región de ambos polos y, según recientes averiguaciones, ligeramente deprimido también en la zona del Ecuador, en suma, un esferoide. Solo este pensamiento queríamos pensar. Pero resulta que no podemos pensarlo solitario, sino que al pensarlo yuxtapensamos o pensamos además el espacio en torno a ese esferoide, espacio que lo limita o lugar en que está. No habíamos previsto este añadido, no estaba en nuestro presupuesto pensarlo. Pero acontece que no tenemos más remedio, *si* pensamos el esferoide, que pensar también el espacio en torno. Ahora bien, es evidente que el concepto de este «espacio en torno» no estaba incluso o implicado en el concepto «esferoide». Sin embargo, esta idea nos impone inexcusablemente aquella, so pena de quedar incompleta, de que no logremos acabar de pensarla. El concepto «esferoide» no implica pero sí *complica* el pensamiento «espacio en torno». Este es el pensar sintético o dialéctico (1).

En una serie dialéctica de pensamientos, cada uno de estos complica e impone pensar el siguiente. El nexo entre ellos es, pues,

---

(1) Como no podía menos, la filosofía ha ejercido siempre el pensar sintético, pero hasta Kant nadie había reparado en su peculiaridad. Kant lo «descubre» y lo nombra, mas de él ve solo su carácter negativo, a saber, que no es un pensar analítico, que no es una implicación. Y como en la tradición filosófica —sobre todo en la inmediata, en Leibniz— solo el nexo de implicación entre dos pensamientos parecía evidente, cree que el pensar sintético no es evidente. Sus sucesores —Fichte, Schelling, Hegel— se hacen cargo de su evidencia, pero ignoran aún de dónde viene esta y cual es su régimen. Husserl, que apenas habla del pensar sintético, es quien más ha esclarecido su índole. Pero aún estamos al comienzo de la faena de tomar posesión de él y queda mucho por hacer, como se entreverá en este epílogo, más adelante.

mucho más fuerte que en el pensar analítico. Al ejercitar este *podemos* pensar el concepto implicado en el antecedente y una vez pensado, tenemos sí que reconocer su «identificación» con este, pero no nos era forzoso pensarlo. El primer concepto no echa de menos nada, se queda tranquilo y como si se sintiese completo. Pero en el pensar sintético no es que podamos, es que tenemos, *velis nolis*, que yuxtaponer un nuevo concepto. Diríamos que aquí la evidencia del nexo entre dos conceptos es anterior a haber pensado el segundo, puesto que es ella quien nos lleva imperativamente a él. La dialéctica es la obligación de seguir pensando, y esto no es una manera de decir, sino una efectiva realidad. Es el hecho mismo de la condición humana, pues el hombre, en efecto, no tiene más remedio que «seguir pensando» porque siempre se encuentra con que no ha pensado nada «por completo» sino que necesita integrar lo ya pensado, so pena de advertir que es como si no hubiera pensado nada y, en consecuencia, de sentirse perdido.

Este hecho enorme no entra en colisión con este otro menor: que, *de facto*, cada uno de nosotros se para, se detiene y deja de pensar en determinado punto de la serie dialéctica. Unos paran antes, otros después. Pero esto no quiere decir que no *tuviéramos* que seguir pensando. Aunque nos detengamos, la serie dialéctica continúa, y sobre nosotros queda gravitando la necesidad de proseguirla. Pero otros afanes de la vida, enfermedades o simplemente la diferente capacidad para recorrer sin extravío y sin vértigo una larga cadena de pensamientos son causa de que *violentamente* interrumpamos la serie dialéctica. La cortamos y ella sigue dentro de nosotros sangrando. Porque el hecho bruto de suspenderla no significa dejar de ver con urgente claridad que tendríamos que seguir pensando. Acontece, pues, como en el ajedrez: un jugador es incapaz de anticipar sin confundirse un número igual de jugadas posibles que otro, partiendo ambos de una situación dada de las piezas en el tablero. Al renunciar a seguir anticipando más jugadas no se queda tranquilo; al contrario, presiente que en la jugada más allá de las previstas es donde le amenaza el jaque mate. Pero no le es dado poder más.

Intentemos, pues, recorrer en sus estadios principales la serie dialéctica de pensamientos que automáticamente dispara en nosotros la presencia panorámica del pasado filosófico. El primer aspecto que a nuestra mirada ofrece es ser una muchedumbre de opiniones sobre lo mismo, que al ser muchedumbre se contraponen unas a otras y al contraponerse se incriminan recíprocamente de error. El pasado filosófico es, a nuestros ojos, por lo pronto, el conjunto de los

errores. Cuando el hombre griego hizo un primer alto en su trayectoria creadora de doctrinas y echó la primera mirada atrás en pura contemplación histórica (1), esa fue la impresión que tuvo, y al quedarse en ella y no *seguir pensando* dejó en él, como un precipitado, el escepticismo. Es el famoso *tropo* de Agripa o argumento contra la posibilidad de lograr la verdad: la «disonancia de las opiniones» —*diafonia ton doxon*. Los sistemas aparecen como intentos de construir el edificio de la verdad que se malograron y vinieron abajo. Vemos, por lo pronto, el pasado como error. Hegel, refiriéndose, más en general, a la vida humana toda, dice que «cuando volvemos la vista al pasado lo primero que vemos es ruinas». La ruina, en efecto, es la fisonomía del pasado.

Pues ha de advertirse que no somos nosotros quienes descubrimos en las doctrinas de antaño la quebradura del error, sino que conforme leíamos la historia íbamos viendo que cada nueva filosofía comenzaba por denunciar el error de la antecedente y no solo eso, sino que, de modo formal, por haber reconocido el error de esta era ella *otra* filosofía (2). La historia de la filosofía, a la vez que exposición de los sistemas, resulta ser, sin proponérselo, la crítica de ellos. Se esfuerza en erigir, una tras otra, cada doctrina, pero una vez que la ha erigido, la deja desnucada por obra de la subsecuente y siembra el tiempo de cadáveres. No es, pues, solo el hecho abstracto de la «disonancia» quien nos presenta el pasado como error sino el pasado mismo quien se va, por decirlo así, cotidianamente suicidando, desprestigiando y arruinando. No encuentra uno dónde guarecerse en él. Tal gigante experiencia del fracaso es la que expresa este magnífico párrafo de Bossuet, egregio ejemplo —sea dicho al pasar— del buen estilo barroco o modo en que se manifestó el hombre

(1) Aristóteles repasa siempre las doctrinas precedentes, pero no con mirada histórica, sino con un interés sistemático, como si fuesen opiniones contemporáneas que hay que tener en cuenta. En Aristóteles, acaso, se anuncia solo la perspectiva histórica cuando llama a ciertos filósofos «los antiguos» —*hoi palaioi*— y hace notar que son aún inexpertos —*apeiria*.

(2) Un hecho que debiera sorprendernos más de lo que suele, es que una vez iniciada la ocupación filosófica en forma, no parece haber habido ninguna filosofía que comience de nuevo, sino que todas han brotado partiendo de las anteriores y —desde cierto momento— cabe decir que de todas las anteriores. Nada sería más «natural» que la aparición, aquí y allá —a todo lo largo de la historia filosófica— de filosofías sin precedentes en otras, espontáneas y *a nihilo*. Pero no ha sido así, antes bien, ha acaecido en grado sumo lo contrario. Importa subrayarlo para que se vea la fuerza de la serie dialéctica que ahora desplegamos y de otras afirmaciones mías posteriores, entre ellas las que se refieren a la filosofía como tradición.

occidental en todos los órdenes de la vida desde 1550 a 1700: «Cuando considero este mar turbulento, si así me es lícito llamar a la opinión y a los razonamientos humanos, imposible me es en espacio tan dilatado hallar asilo tan seguro ni retiro tan sosegado que no se haya hecho memorable por el naufragio de algún navegante famoso» (1).

En la serie dialéctica este es, pues, el *primer pensamiento:* la historia de la filosofía nos descubre *prima facie* el pasado como el mundo muerto de los errores.

SEGUNDO PENSAMIENTO

Pero no hemos pensado «completo» el primero. Decíamos que cada filosofía comienza por mostrar el error de la o las precedentes y que, merced a esto, es ella otra filosofía. Pero esto no tendría sentido si cada filosofía no fuera formalmente, por una de sus dimensiones, el esfuerzo para eliminar los errores anteriores. Esto nos proporciona una súbita iluminación que nos hace descubrir en el pasado un segundo aspecto. Seguimos viéndolo como consistente en errores, pero ahora resulta que esos errores, a pesar de serlo y precisamente porque lo son, se convierten en involuntarios instrumentos de la verdad. En el primer aspecto, el error era una magnitud puramente negativa, pero, en este segundo, los errores como tales errores adquieren un cariz positivo. Cada filosofía aprovecha las fallas de las anteriores y nace, segura *a limine* de que, por lo menos, en esos errores no caerá. Y así sucesivamente. La historia de la filosofía se muestra ahora como la de un gato escaldado que va huyendo de los hogares donde se quemó. De modo que al caminar tiempo adelante va la filosofía recogiendo en su alforja un cúmulo de errores reconocidos que *ipso facto* se convierten en auxiliares de la verdad. Los naufragios de que habla Bossuet se perpetúan en la condición de boyas y faros que anuncian escollos y bajíos. En un segundo aspecto, pues, el pasado nos aparece como el arsenal y el tesoro de los errores.

---

(1) *Sermón sobre la Ley de Dios, para el Domingo de Quincuagésima.*

Acostumbramos hoy a juzgar que la verdad es cosa muy difícil. La costumbre es razonable. Pero, a la vez, acostumbramos a opinar que el error es cosa demasiado fácil, y esto es ya uso menos discreto. Se da la paradoja de que el hombre contemporáneo se comporta frívolamente ante el hecho del error. Que el error exista le parece lo más «natural» del mundo. No se hace cuestión del hecho del error. Lo acepta, sin más. Hasta el punto de que, al leer la historia de la filosofía, una de las cosas que más le extrañan es presenciar los esfuerzos tenaces de los griegos para explicarse cómo es posible el error. Se dirá que esta habituación a la existencia del error, como a un objeto doméstico, es una y misma cosa con el escepticismo congénito del hombre contemporáneo. Pero yo me temo que decir esto sea otra frivolidad y, por cierto, reveladora de singular megalomanía. ¡A cualquier cosa se llama escepticismo! ¡Como si el escepticismo pudiera ser un estado de espíritu congénito, esto es, regalado, con que uno se encuentra sin esfuerzo previo de su parte! La culpa la tiene esa entidad, a la par deliciosa y repugnante, soberana y envilecedora que llamamos lenguaje. La vida del lenguaje, por uno de sus lados, es continua degeneración de las palabras. Esta degeneración, como casi todo en el lenguaje, se produce mecánicamente, es decir, estúpidamente. El lenguaje es un uso. El uso es el hecho social por excelencia, y la sociedad es, no por accidente, sino por su más radical sustancia, estúpida. Es lo humano deshumanizado, «desespiritualizado» y convertido en mero mecanismo (1). El vocablo «escéptico» es un término técnico acuñado en Grecia en la época mejor de su inteligencia. Con él se denominó a ciertos hombres tremebundos que negaban la posibilidad de verdad, primordial y básica ilusión del hombre. No se trata, pues, simplemente de gentes que «no creían en nada». Siempre y en todas partes ha habido muchos hombres que «no creían en nada», precisamente porque «no se hacían cuestión» de nada, sino que vivir era para ellos un simple dejarse ir de un

(1) La primera vez que expuse públicamente esta idea de la sociedad, base de una nueva sociología, fue en una conferencia dada en Valladolid en 1934, con el título «El hombre y la gente». Aventuras sin número me han impedido publicar hasta hoy el libro que, con el mismo epígrafe, debe desarrollar toda mi doctrina sobre lo social. [Véase *El hombre y la gente*. En *Obras completas*, tomo VII.]

minuto al siguiente, en puro abandono, sin reacción íntima ni toma de actitud ante dilema alguno. Creer en una cosa supone activo no creer en otras y esto, a su vez, implica haberse hecho cuestión de muchas cosas frente a las cuales sentimos que otras nos son «incuestionables»—por eso, creemos en ellas. He aquí por qué hablo entre comillas de ese tipo de hombre, que hay y ha habido siempre, el cual «no cree en nada». Doy a entender con ello que es inadecuado calificar así su estado de espíritu porque no se da en él un efectivo no-creer. Ese personaje ni cree ni deja de creer. Se halla a sotavento de todo eso, no «embraga» con la realidad ni con la nada. Existe en vitalicio duerme-vela. Las cosas ni le son ni no le son y, por lo mismo, no pegan en él el culatazo de creerlas o no creerlas (1). A este temple de vital embotamiento se llama hoy «escepticismo» por una degeneración de la palabra. Un griego no conseguiría entender hoy este empleo del vocablo porque lo que él llamó «escépticos» —*sképticoi*— le eran unos hombres terribles. Terribles, no porque ellos «no creyesen en nada» —¡allá ellos!— sino porque no le dejaban a usted vivir; porque venían a usted y le extirpaban la creencia en las cosas que parecían más seguras, metiendo en la cabeza de usted, como buidos aparatos quirúrgicos, una serie de argumentos rigorosos, apretados, de que no había manera de zafarse. Y ello implicaba que previamente esos hombres habían ejecutado en sí mismos la propia operación, sin anestesia, en carne viva—se habían concienzudamente «descreído». Y además y en fin, que aun antes de esto se habían esforzado tenazmente para fabricar esos utensilios tajantes, esos «argumentos contra la verdad» con que practicaban su faena de amputación. El nombre revela que los griegos veían al escéptico como la figura más opuesta a ese hombre somnolente que se abandona y se deja ir por la vida. Le llamaban «el investigador», y como también este vocablo nuestro está bajo de forma, diremos más exactamente que le llamaban «el perescrutador». Ya el filósofo era un hombre de extraordinaria actividad mental y moral. Pero el escéptico lo era mucho más, porque mientras aquel se extenuaba para llegar a la verdad, este no se contentaba con eso, sino que seguía, seguía pensando, analizando esa verdad hasta mostrar que era vana. De aquí que junto al sentido básico de «perescrutador» resuenan en la

(1) El hombre. por supuesto, *está* siempre en innumerables creencias elementales, de la mayor parte de las cuales no se da cuenta. Véase sobre todo mi estudio *Ideas y creencias*. (*Obras completas*, t. v.) El tema de la nocreencia que el texto de arriba toca, se refiere al nivel de asuntos humanos patentes sobre los cuales los hombres hablan y disputan.

palabra griega connotaciones como «hombre hiperactivo», «heroico», pero con mucho de «héroe siniestro», «incansable» y, por lo mismo, «fatigante», con el cual «no hay nada que hacer». Era el humano berbiquí. Adviértase que la voz «escéptico» solo posteriormente pasó a denominar una escuela filosófica, una doctrina—primera degeneración semántica del término (1). Originariamente significó la ocupación vocacional e incoercible de ciertos determinados hombres, ocupación inaudita, que nadie antes había ejercitado, que aún no tiene, por lo mismo, nombre establecido y que es preciso llamar por lo que les vemos hacer: «perescrutar» las verdades, es decir, escrutarlas más allá que los demás, hacerse cuestión de las cosas allí donde el filósofo cree haber llegado, con su esfuerzo, a hacerlas incuestionables.

Conste, pues, que el verdadero escéptico no se encuentra su escepticismo en la cuna y donado, como el hombre contemporáneo. Su duda no es un «estado de espíritu» sino una adquisición, un resultado a que se llega en virtud de una construcción tan laboriosa como la más compacta filosofía dogmática.

En las generaciones anteriores a la actual —no precisemos ahora desde cuándo ni por qué— se ha padecido una depresión de lo que

---

(1) Razón de esto: el que es escéptico al modo y *porque* se pertenece a una escuela, lo es ya por recepción, no por propia creación y es, por tanto, un modo de ser escéptico «secundario», habitualizado y, en consecuencia, más o menos deficiente e inauténtico. Paralelamente y por razones no iguales pero sí análogas, la palabra va perdiendo vigor significante. La lingüística tradicional conoce el fenómeno en su manifestación más externa y habla de vocablos *fuertes* y *débiles*, aun con respecto a un vocablo, de sus sentidos más, menos fuerte, débil, «vacío» (gramática china), etc. Pero claro es que si el lenguaje por uno de sus lados es degeneración de los vocablos tiene que ser a la fuerza, por otro, portentosa generación. Un vocablo cualquiera *se carga* súbitamente de una significación que él *nos dice* con una plasticidad, relieve, claridad, sugestividad, o, como se lo quiera llamar, superlativa. Sin esfuerzo nuestro para vitalizar su sentido, *descarga* sobre nosotros su *carga* semántica como un chispazo eléctrico. Es lo que llamo «la palabra en forma» que actúa como una incesante revelación. Es perfectamente factible recorrer el diccionario y tomar el pulso de energía semántica en una fecha dada a cada vocablo. La clásica comparación de las palabras con las monedas es verídica y fértil. La causa de su homología es idéntica: el uso. Bien podían los lingüistas hacer algunas investigaciones sobre este tema. No solo encontrarán muchos hechos interesantes—esto ya lo saben—, sino nuevas categoría lingüísticas hasta ahora desapercibidas. Desde hace tiempo—y aunque de lingüística sé poco más que nada—procuro, al desgaire de mis temas, ir subrayando aciertos y fallos del lenguaje, porque, aun no siendo lingüista, tengo, acaso, algunas cosas que decir no del todo triviales.

Platón llamaba «ansia por el Ser», es decir, por la verdad. Ha habido, sí, enorme y fecunda «curiosidad» —de aquí la expansión y exquisito refinamiento en las ciencias—, pero ha faltado impetuoso afán por ponerse en claro respecto a los problemas radicales. Uno de estos es el de la verdad y su correlato, el problema de la auténtica Realidad. Han vivido aquellas generaciones recostadas en la maravilla progrediente de las ciencias naturales que terminan en técnicas. Se han dejado llevar en tren o en automóvil. Pero nótese de paso que desde 1880 acontece que el hombre occidental no tiene una filosofía vigente. La última fue el positivismo. Desde entonces solo este o aquel hombre, este o aquel mínimo grupo social tienen filosofía. Lo cierto es que desde 1800 la filosofía va dejando progresivamente de ser un componente de la cultura general y, por tanto, un factor histórico *presente*. Ahora bien, esto no ha acontecido nunca desde que Europa existe.

Solo quien está en actitud de hacerse cuestión precisa y perentoria de las cosas —de si, en definitiva, son o no son— puede vivir un genuino creer y no-creer. Esa misma astenia en el ataque al problema de la verdad nos impide también ver en el error un bravísimo problema. Baste insinuar lo imposible que es un error absoluto. Es este tan incomprensible que nos hace caer de bruces sobre otro espeluznante enigma: la insensatez. El problema del error y el de la demencia se involucran mutuamente.

Va ello al tanto de que el aparacernos, en su segundo aspecto, el pasado filosófico como el arsenal y el tesoro de los errores, hemos pensado solo a medias este concepto del «error precioso», del error trasmutado en magnitud positiva y fecunda.

Una filosofía no puede ser un error absoluto porque este es imposible. Aquel error, pues, contiene algo de verdad. Pero, además, resultaba ser un error que era preciso detectar, es decir, que, al pronto, parecía una verdad. Lo cual patentiza que tenía no poco de esta cuando tan bien la suplantaba. Y si analizamos ya más de cerca en qué consiste la «refutación» —como dicen en los seminarios con un vocablo horrendo— que una filosofía ejecuta sobre su antecesora, se advierte que es obra nada parecida a una electrocución, aunque la fonética de aquel vocablo promete no menos terrorífico espectáculo. A la postre se revela que no era error porque no fuese verdad, sino porque era una verdad insuficiente. Aquel filósofo anterior se paró en la serie dialéctica de sus pensamientos antes de tiempo: no «siguió pensando». El hecho es que su sucesor aprovecha aquella doctrina, la mete en su nuevo ideario y únicamente evita el error de detenerse. La cosa es clara: el anterior tuvo que fatigarse

en llegar hasta un punto —como el aludido jugador de ajedrez—; el sucesor, sin fatiga, *recibe* esa labor ya hecha, la aprehende y, con vigor fresco, puede partir de allí y llegar más lejos. La tesis recibida no queda en el nuevo sistema tal y como era en el antiguo, queda completada. En verdad, pues, se trata de una idea nueva y distinta de la primero criticada y luego integrada. Reconozcamos que aquella verdad manca, convicta de error, *desaparece* en la nueva construcción intelectual. Pero desaparece porque es asimilada en otra más completa. Esta aventura de las ideas que mueren, no por aniquilación, sin dejar rastro, sino porque son *superadas* en otras más complejas, es lo que Hegel llamaba *Aufhebung*, término que yo vierto con el de «absorción». Lo absorbido desaparece *en* el absorbente y, por lo mismo, a la vez que abolido, es conservado (1).

Esto nos proporciona un tercer aspecto del pasado filosófico. El aspecto de error, con que *prima facie* se nos presentaba, resulta ser una máscara. Ahora se ha quitado la máscara y vemos los errores como verdades incompletas, parciales o, como solemos decir, «tienen razón *en parte*», por tanto, que son *partes* de la razón. Diríase que la razón se hizo añicos antes de empezar el hombre a pensar y, por eso, tiene este que ir recogiendo los pedazos uno a uno y juntarlos. Simmel habla de una «sociedad del plato roto», que existió a fin del siglo pasado en Alemania. Unos amigos, en cierta conmemoración, se juntaron a comer y a los postres decidieron romper un plato y repartirse los pedazos, con el compromiso cada uno de entregar al morir su trozo a otro de los amigos. De este modo fueron llegando los fragmentos a manos del último superviviente, que pudo reconstruir el plato.

Esas verdades insuficientes o parciales son experiencias de pensamiento que, en torno a la Realidad, es preciso hacer. Cada una de ellas es una «vía» o «camino» —*methodos*— por el cual se recorre un trecho de la verdad y se contempla uno de sus lados. Pero llega un punto en que *por ese camino* no se puede llegar a más. Es forzoso ensayar otro distinto. Para ello, para que sea distinto, hay que tener en cuenta el primero y, en este sentido, es una continuación de aquel con cambio de dirección. Si los filósofos antecesores no hubieran hecho ya esas «experiencias de pensamiento» tendría que hacerlas el

(1) La «absorción» es un fenómeno, tan claro y reiterado que no ofrece lugar a duda. Pero en Hegel es, además, una tesis conexa con todo su sistema, y en cuanto tal no tiene nada que ver con lo dicho arriba, como no debe pensarse tampoco en la dialéctica hegeliana cuando he hablado y siga hablando de «serie dialéctica».

sucesor y, por tanto, quedarse en ellas y ser él el antecesor. De esta suerte, la serie de los filósofos aparece como un solo filósofo que hubiera vivido dos mil quinientos años y durante ellos hubiera «seguido pensando». En este tercer aspecto se nos revela el *pasado* filosófico como la ingente melodía de experiencias intelectuales por las que el hombre ha ido *pasando*.

CUARTO PENSAMIENTO

Ese filósofo que ha vivido dos mil quinientos años puede decirse que existe: es el filósofo actual. En nuestro presente comportamiento filosófico y la doctrina que de él resulta, tenemos en cuenta y a la vista una buena parte de lo que se ha pensado antes sobre los temas de nuestra disciplina. Ello equivale a decir que las filosofías pretéritas colaboran en la nuestra, estén en ella actuales y vivaces.

Cuando por vez primera entendemos una filosofía nos sorprende por la verdad que contiene e irradia—es decir, que, por lo pronto, si no conociéramos otras, nos parecería sin más la verdad misma. De aquí que el estudio de toda filosofía, aun para el muy gastado en estos encuentros, es una inolvidable iluminación. Consideraciones ulteriores nos hacen rectificar: aquella filosofía no es la verdad, sino tal otra. Pero esto no significa que quede anulada e invalidada aquella primera impresión: la arcaica doctrina sigue siendo «por lo pronto» verdad—entiéndase, una verdad por la que habrá que pasar siempre en el itinerario mental hacia otra más plena. Y esta a que se llega es más plena porque incluye, absorbe aquella.

En cada filosofía están todas las demás como ingredientes, como pasos que hay que dar en la serie dialéctica. Esa presencia será más o menos acusada y, tal vez, todo un viejo sistema aparece en el más moderno solo como un muñón o un rudimento. Esto es palmaria y formalmente así, si comparamos una filosofía posterior con las precedentes. Pero aun, viceversa, si tomamos una más antigua veremos al trasluz de ella, como gérmenes, como tenues perfiles, aún no encarnadas, muchas de las ideas posteriores—si se tiene en cuenta el grado de explicitación, de riqueza, de dimensiones y distinciones propio al tiempo en que aquella añeja filosofía fue pensada. Ni puede menos de ser así. Como los problemas de la filosofía son los radicales, no hay ninguna en que no estén ya todos. Los problemas radicales están inexorablemente ligados unos a otros, y tirando de cualquiera salen los demás. El filósofo los ve siempre, aunque sea

sin conciencia clara y aparte de cada uno. Si no se quiere llamar a esto ver, dígase que, ciego, los palpa. De aquí que —contra lo que el profano cree— las filosofías se entiendan muy bien entre sí: son una conversación de casi tres milenios, un diálogo y una disputa continuos en una lengua común que es la actitud filosófica misma y la presencia de los mismos biscornutos problemas.

Con esto damos vista a un *cuarto aspecto* del pasado filosófico. El anterior nos lo hacía ver como la melodía de experiencias intelectuales por la que, frente a ciertos temas, tiene el hombre que ir pasando. Quedaba así afirmado, justificado el pretérito. Pero quedaba allí—en la región de lo sido. Embalsamado pero, entonces, muerto. Era una vista arqueológica. Mas ahora advertimos que esas experiencias hechas hay que rehacerlas siempre de nuevo, bien que con la benéfica facilidad de haberlas recibido ya hechas. No quedan, pues, a nuestra espalda, sino que nuestra filosofía actual es, en gran parte, la reviviscencia en el hoy de todo ayer filosófico. En nosotros recobran eficacia siempre nueva las viejas ideas y se hacen perviventes. En vez de representarnos el pasado filosófico como una línea tendida horizontalmente en el tiempo, el nuevo aspecto nos obliga a figurarla en línea vertical porque ese pasado sigue actuando, gravitando en el presente que somos. Nuestra filosofía es tal cual es, porque se halla montada sobre los hombros de las anteriores—como ese número de «la torre humana» que hace la familia de acróbatas en el circo. O, si se prefiere otra figura, véase a la humanidad filosofando como un larguísimo camino que es forzoso recorrer siglo tras siglo, pero un camino que, conforme se va haciendo, se va enrollando sobre sí mismo y, cargado al dorso del caminante, de camino se transforma en equipaje.

Esto que acontece con el pasado filosófico no es sino un ejemplo de lo que acontece con todo pretérito humano.

El pasado histórico no es pasado simplemente porque no esté ya en el presente —esto sería una denominación extrínseca— sino porque *le ha pasado* a otros hombres de los cuales tenemos memoria y, por consiguiente, *nos sigue pasando a nosotros* que lo estamos de continuo *repasando*.

El hombre es el único ente que está hecho de pasado, que consiste en pasado, si bien no solo en *pasado*. Las otras cosas no lo *tienen* porque son solo *consecuencia* del pasado: el efecto se deja atrás y fuera la causa de que emerge, se queda sin pasado. Pero el hombre lo conserva en sí, lo acumula, hace que, dentro de él, eso que fue siga

siendo «en la forma de haberlo sido» (1). Es *tener* el pasado que es conservarlo (de aquí que lo específicamente humano no es el llamado intelecto, sino la «feliz memoria») (2) equivale a un ensayo modestísimo sin duda, pero, al fin, un ensayo de ternidad—porque con ello nos asemejamos un poco a Dios, ya que *tener* en el presente el pasado es uno de los caracteres de lo eterno. Si, en parejo sentido, *tuviésemos* también el futuro sería nuestra vida un cabal remedo de la eternidad—como dice Platón del tiempo mismo con mucha menos razón. Pero el futuro es precisamente lo problemático, lo inseguro, lo que puede ser o no ser: no lo *tenemos* sino en la medida que lo pronosticamos. De ahí el ansia permanente, en el hombre, de adivinación, de profecía. Durante la época moderna se ha dado un gran paso en la facultad de adivinar: es la ciencia natural que predice con rigor no pocos acontecimientos futuros. Y es curioso notar que los griegos no llamaban conocimiento *sensu stricto* a un método intelectual como nuestra ciencia física que, según ellos, se contenta con «salvar las apariencias» —τὰ φαινόμενα σοξεἰν—, pero sí acabaron por llamarle «divinatio artificiosa». Véase en el tratado *De Divinatione* de Cicerón la definición de esta probablemente tomada de Posidonio y dígase si no es la definición de la ciencia física (3).

El hombre puede adivinar cada vez más del futuro y, por tanto, «eternizarse» más en esa dimensión. Por otra parte, puede ir cada vez más tomando posesión de su pasado. Cuando den fin las luchas presentes es probable que el hombre, con furia y ansia hasta ahora desconocidas, se ocupe en absorber pasado en proporciones y con vigor y exactitud nunca vistos: es lo que llamo y anuncio desde hace tantos años como *aurora de la razón histórica.*

Se halla, pues, el hombre en posibilidad muy próxima de aumentar gigantescamente sus quilates de «eternidad». Porque ser eterno no es perdurar, no es haber estado en el pretérito, estar en el presente y seguir estando en el futuro. Eso es solo perpetuarse, perennizarse —una faena, después de todo, fatigosa, porque significa tener que

---

(1) Sobre esta categoría de la razón histórica que es el «ser en la forma de haberlo sido», véase mi estudio *Historia como sistema.* [*Obras completas,* t. VI.]

(2) Véase el *Prólogo* al libro del Conde de Yebes. [*Obras completas,* t. VI.]

(3) *De Divinationes* I, XLIX (cito de la edición Didot por no tener otra a mi disposición). El término «divinatio artificiosa» me parece que no se halla hasta el I, LVI.

recorrer uno *todo* el tiempo. Mas eternizarse es lo contrario: es no moverse uno del presente y lograr que pasado y futuro se fatiguen ellos en venir al presente y henchirlo: es recordar y prever. En cierto modo, pues, hacer con el tiempo lo que Belmonte logró hacer con el toro: en vez de azacanearse él en torno al toro logró que el toro se azacanease en torno a él. La pena es que el toro del Tiempo, en cuanto cabe concretamente presumir, concluirá siempre por cornear al Hombre que se afana en eternizarse.

La «eternidad» del Hombre, aun esa efectivamente posible, es solo probable. Tiene siempre que decirse a sí mismo lo que aquel caballero borgoñón del siglo XV eligió como divisa: *Rien ne m'est sur que la chose incertaine:* solo me es segura la inseguridad. Nadie nos ha asegurado de que persistirá el espíritu científico en la humanidad, y la evolución de la ciencia está siempre amenazada de involución, de retroceso y aun desvanecimiento.

Nuestra retrospección nos ha puesto de manifiesto que *es indiferente calificar al pasado filosófico como conjunto de errores o como conjunto de verdades* porque, en efecto, tiene de lo uno y de lo otro. Cualquiera de los dos juicios es parcial, y en vez de pelear más les vale, al cabo, juntarse y darse la mano. La serie dialéctica que hemos recorrido no es, en sus puntos temáticos, una hilera de pensamientos arbitrarios ni solo personalmente justificados, sino el itinerario mental que habrá de cumplir todo el que se ponga a pensar en la realidad «pasado de la filosofía». No es arbitrario ni nuestra la responsabilidad de que, partiendo de su totalidad, lo primero que advirtamos sea la muchedumbre de opiniones contradictorias y, por tanto, erróneas, que luego veamos cómo cada filosofía sortea el error del precursor y así lo aprovecha, que más tarde caigamos en la cuenta de que eso sería imposible si aquel error no fuese en parte verdad y, por fin, cómo esas partes de la verdad se integran resucitando en la filosofía contemporánea. Lo mismo que el experimento normal, merced al cual el físico encuentra que las cosas pasan de un determinado modo, que al ser repetido en cualquier laboratorio idóneo da el mismo resultado, esa serie de pasos mentales se impone a cualquier meditador. Se fijará o detendrá más o menos en cada articulación, pero todas son estaciones en las cuales su intelecto se *parará* un instante. Según veremos, la función del intelecto es pararse y, al hacerlo, parar la realidad que el hombre tiene ante sí. En la operación de recorrer la serie tardará más o menos, según sus dotes, según su temple físico, según el estado climático, según que goce de reposo

o tenga disgustos (1). La mente adiestrada suele recorrer velocísimamente una serie dialéctica elemental como la expuesta. Ese adiestramiento es la educación filosófica, ni más ni menos misteriosa que la gimnasia o que el «cultivo de la memoria». Cualquiera puede ser filósofo sin más que querer—se entiende que querer ejercitarse, sea rico o pobre, ya que la riqueza casi, casi estorba más que la pobreza (2). Al percatarnos que el pasado de la filosofía es, *en realidad* indiferente a su aspecto de error y a su aspecto de verdad nuestra conducta deberá ser *no abandonar* ninguno e *integrarlos*.

Una verdad, si no es completa, es algo en que no se puede uno quedar—en que no se puede «estar». Recuérdese el ejemplo inicial del esferoide y el espacio en torno a él. Apenas se insiste en pensar bien aquel, nos echa fuera y nos dirige al «espacio en torno». Por esto, tiene gran sentido lo que nos dice por sí misma, si sabemos oírla, la expresión corriente de nuestro idioma: «X está en un error.» Porque ella subentiende que el error es precisamente «aquello en que no se puede estar» (3). Si se puediese *estar* en el error no tendría sentido el esfuerzo de buscar la verdad. Y, en efecto, nuestro mismo idioma usa otra expresión conexa donde manifiesta lo que en aquella estaba subentendido: «X ha caído en el error de...» El estar en el error es, pues, un caer—lo más opuesto al «estar». Otras veces se da a esta problemática «estancia» en el error un sesgo, siempre negativo

---

(1) Aprovecho este caso para una intervención pedagógica dirigida a cualquier joven inexperto —ser joven es ser profesionalmente inexperto— que me lea. Es sumamente probable que ante las inmediatas frases del texto su reacción haya sido la siguiente: «Todo esto va de suyo y es trivial. ¡Ya sabemos que no se está igual todos los días! Por tanto, el autor al decirlo y acumular expresiones para lo mismo —el 'no sentirse bien'— se entrega a la 'retórica'. De todos modos, ahí no hay nada que sea un problema filosófico.» A lo cual respondo solo que al llegar a la p. [la indicación de la página está en blanco en el manuscrito; y no parece hallarse entre las que llegó a escribir el autor] se acuerde de esta reacción suya, porque es posible que entonces reciba un *choc*, muy útil para que aprenda a leer los textos filosóficos.

(2) Véase en mi estudio *En torno a Galileo*, cómo la riqueza, la superabundancia de muchos bienes, es la causa de las grandes y, a veces, terribles crisis históricas. [*Obras completas*, t. v.]

(3) Para que se vea claro: esta expresión envuelve una intención reprobatoria; X hace algo que, por una u otra razón, no se puede hacer —estar en el error. Pertenece a un tipo de expresiones como: X es un traidor. Y miente, Z confunde las cosas —que siendo positivas gramaticalmente, enuncian negatividades. Lo negativo va en el predicado, positivo también en cuanto forma gramatical, pero que el dicente da por supuesto y admitido ser una realidad incuestionable negativa.

pero de carácter moral: No solo se cae sino que «se *comete* el error...», responsabilizando al caído de su caer.

Como las verdades pretéritas (1) son incompletas no se puede estar en ellas, y *por eso* solo, son errores. Si hay errores de otra clase, es decir, errores que no son sino errores, cuyo error no consiste meramente en su carácter fragmentario, sino en su materia y sustancia, no es cuestión que al presente necesitemos elucidar.

Interrumpamos aquí esta serie dialéctica no porque, en rigor, no debiéramos continuarla, sino porque la ocasión de este epílogo no consiente decir más y basta con lo dicho. Mas ¿no es el error, según todo lo antecedente, interrumpir una serie dialéctica, no «seguir pensando»? Lo sería si la diésemos como completa, pero lo que hacemos es simplemente darla por bastante para el horizonte y el nivel de temas que vamos a tocar. Es bien obvio que en esa serie, como en la mirada que la inició, no se ha intentado más que una enorme macroscopia. Pero claro está, que quedan en esa misma dirección del pensamiento innumerables cosas por decir. Más aún, lo enunciado es solo lo primario, y lo primario es siempre lo más tosco y grueso, aunque es forzoso decirlo y no es lícito saltárselo (2).

---

(1) Hablar de «verdad pretérita» parece indicar que la verdad tiene fecha, que data, cuando la verdad se ha definido siempre como algo ajeno al tiempo. Ya veremos, pero ahora quería solo advertir que no se trata de un *lapsus* verbal y que si es un crimen no es impremeditado.

(2) Ni el espacio a que debo extenderme ni la finalidad didáctica del libro permiten más holgados desarrollos de este tema. Al hablar ahora me represento lectores no muy adiestrados aún en los modos de la Filosofía. Para facilitarles la tarea he dado a esta primera serie dialéctica una expresión y aun ciertos relieves tipográficos que acusan enfáticamente las articulaciones del pensamiento al avanzar en su progresiva complicación o síntesis. En el resto de estas páginas abandono procedimiento tal a fin de caminar más aprisa dado por supuestos y dejando tácitos muchos de los *pasos* intermediarios que el pensamiento da y el lector puede suplir.

Mas siempre que sea posible conviene evitar al lector la molesta depresión resultante de anunciarle vagamente que quedan tácitas cosas más interesantes, más enjundiosas, sin hacerle ver, siquiera como muestra, algún perfil concreto de lo silenciado. Mas como esto, a su vez, sería impracticable en la mayoría de los casos, so pena de expresarse herméticamente multiplicando el laconismo por el tecnicismo, solo cabe, aquí y allá, por vía de ejemplo, presentar listas de temas precisos que se dejaron intactos. Con ello el lector cobra confianza en el autor, le abre crédito y se convence de que esos anuncios de profundidades taciturnas y de rigores aplazados, son cosas efectivas. En suma, conviene a ambos —lector y autor— que el callar de este

En cambio, vamos ahora —tras una breve reflexión sobre lo que acabamos de hacer, que nos rendirá un importante teorema ontológico— a inaugurar, partiendo del mismo asunto (el pasado filosófico), otra serie dialéctica con ruta muy distinta.

---

no pueda malignamente presumirse vacío, sino que se trasluzca más lleno que su decir.

Por eso agrego aquí algunos de los muchísimos temas que la serie solo iniciada en este capítulo encontraría más adelante si siguiese. Los escojo entre los que pueden enunciarse con brevísimos términos, entenderse sin ninguna especial preparación, pero que, además, son problemas abiertos cuya solución reclamaría largas investigaciones incluso de carácter empírico, de hechos y «datos».

1.º ¿Qué hubo, antes de iniciarse la filosofía, como ocupación homóloga en el hombre? Por tanto, si la filosofía es, a su vez, no más que un paso dado por el pensamiento desde otro anterior que no sería filosofía. Esto significa que la filosofía toda, desde su iniciación a esta fecha, aparecería como mero miembro de una serie «dialéctica» enormemente más amplia que ella. Sobre este tema que es inexcusable tendré que decir algo más adelante.

2.º Por qué empezó la filosofía, cuándo y dónde empezó.

3.º Si ese comienzo, por sus condiciones concretas lastró a la filosofía con limitaciones milenarias de que necesita liberarse.

4.º Por qué en cada época la filosofía se para en determinado punto.

5.º Si en la melodía de experiencias intelectuales que es el pasado filosófico no han faltado determinadas experiencias. Esto tendría para mí la especial importancia de hacer reparar al lector que lo dicho en el texto no *da por supuesto* que el proceso histórico de la filosofía ha sido «como debía ser», que no hay en él imperfecciones, agujeros, fallas graves, importantes ausencias, etc. Para Hegel, el proceso histórico —el humano general y, en especie, el filosófico— ha sido perfecto, el que «tenía que ser», el que «debía ser». La historia, nos afirma, es «racional», pero bien entendido, esta «racionalidad», que, según él, tiene la historia, es una «razón» no histórica sino, con ligeras modificaciones, la que desde Aristóteles se conocía y desde entonces fue reconocida como lo opuesto a la historicidad: lo invariable, lo «eterno». Yo pienso que es urgente invertir la fórmula de Hegel y decir que, muy lejos de ser la historia «racional», acontece que la razón misma, la auténtica, es histórica. El concepto tradicional de razón es abstracto, impreciso, utópico y ucrónico. Mas, como todo lo que es tiene que ser concreto *si hay* razón esa tendrá que ser la «razón concreta». (Véase del autor *Historia como sistema,* 1935 y, como prefórmula de la idea, *El tema de nuestro tiempo*, de 1923. Algo sobre la historicidad de la razón en *Ensimismamiento y alteración*, 1939 (Buenos Aires) y en *Prólogo a Veinte años de caza mayor* del Conde de Yebes, 1943.) [*Obras completas*, tomos VI, III, V y VI. El trabajo *Ensimismamiento y alteración* es el capítulo I del libro *El hombre y la gente*. En *Obras completas*, tomo VII.]

II. LOS ASPECTOS Y LA COSA ENTERA

Si suspendemos por unos momentos nuestra ocupación con el pasado filosófico y, en su lugar, reflexionamos sobre lo que nos ha pasado con él al desarrollar la anterior serie dialéctica, podemos lograr una generalización importante. Ese pasado se nos fue presentando bajo diferentes aspectos, cada uno de los cuales quedó formulado por nosotros en lo que solemos llamar «concepto, noción, idea de una cosa». Por nuestro gusto, nos hubiésemos contentado con uno, con el primero. Era lo más cómodo. Pero la realidad, que teníamos delante —el pasado filosófico—, no nos dejó, sino que nos obligó a movilizarnos, a transitar de un aspecto a otro y, paralelamente, de una «idea» a otra. ¿Quién tiene la culpa de que nos fuese inevitable tomarnos todo ese trabajo, la realidad, la cosa o nosotros, nuestra mente? Veamos.

Si el lector mira con los ojos de su cara la superficie de la mesa o la pared que acaso tiene ahora delante y aun esta página del libro e insiste un rato en su inspección ocular notará una cosa tan trivial como extraña. Notará que lo que efectivamente ve de la pared en un segundo momento no es del todo lo mismo que lo visto en el primero. Y no es que la pared, en tan breve término, haya por sí cambiado. Pero puntos, formas, pequeñas grietas, menudas manchas, matices de color que primero no se veían *se revelan* en el segundo momento —donde *revelar* puede entenderse, por lo pronto, como en fotografía. En efecto, se presentan de repente y, sin embargo, con el carácter de que ya estaban allí antes, pero inadvertidos. Si el lector se hubiera obligado —lo que es prácticamente imposible— a formular en conceptos y, por tanto, en palabras lo que vio en cada uno de esos dos momentos notaría que las dos fórmulas o conceptos de la

pared eran diferentes. La escena se reproduciría indefinidamente si continuara indefinidamente mirando la pared: esta, como un hontanar inagotable de realidad, iría «manando» contenido siempre imprevisto que se iría, de momento a momento, revelando. La cosa, en este ejemplo, ha permanecido quieta: es nuestro ojo quien se ha movido dirigiendo el eje visual ora a un trozo, ora a otro. Y a cada disparo de mirada que la pupila hacía, la pared, herida en sus entrañas, dejaba escapar nuevos aspectos de sí misma. Pero aun sin mover la pupila hubiera sido lo mismo, porque *la pared hace también moverse* nuestra atención. En el primer instante nos habríamos *fijado* en determinados componentes, en el segundo en otros, y a cada *fijación* nuestra la pared habría correspondido con otra fisonomía. Es este un fenómeno de valor paradigmático que, a veces, resulta conmovedor. Si se toma la menuda hoja de un árbol y se la mira con insistencia, se ve primero solo su forma general y luego a ella misma; la hoja va solicitando nuestra mirada, moviéndola, itinerándola sobre su superficie, guiándola de suerte que se nos revela la maravillosa estructura de gracia geométrica, «constructiva», arquitectónica, increíble que forman sus innumerables nerviecillos. Para mí, esta experiencia impremeditada ha sido inolvidable —lo que Goethe llamaba un «protofenómeno»— y a ella debo, literalmente, toda una dimensión de mi doctrina: que *es la cosa el maestro del hombre;* sentencia de contenido mucho más grave que cuanto ahora se puede suponer (1). Pero necesito añadir esto: yo no he acabado nunca de ver una hoja.

Por ventura, es más claro ejemplo que nos propongamos ver una naranja. Primero vemos de ella solo una *cara*, un hemisferio (aproximadamente) y luego *tenemos que movernos* e ir viendo hemisferios sucesivos. A cada paso, el aspecto de la naranja es otro—otro que se *articula* con el anterior cuando este ha *desaparecido* ya, de suerte que nunca *vemos junta* la naranja y tenemos que contentarnos con *vistas* sucesivas. En este ejemplo, la cosa reclama ser vista completa con tal vehemencia que tira de nosotros y nos hace materialmente girar en torno a ella.

No tiene duda que es la naranja, la realidad, quien, por su parte, es causa de que pasemos de un aspecto a otro, quien nos obliga a desplazarnos y fatigarnos. Pero es claro que esto lo hace porque, en cada momento, nosotros solo podemos mirarla desde un punto de vista. Si fuésemos ubicuos y, a la vez, pudiéramos verla desde

(1) Véase una insinuación de ella en mi ensayo *La «Filosofía de la historia» de Hegel, y la historiología*, 1928. [*Obras completas*, t. IV.]

todos los puntos de vista, la naranja no tendría para nosotros otros «aspectos diversos». De un golpe la veríamos entera. Somos, pues, también causantes de nuestro propio trabajo.

Nuestro movimiento de traslación en torno a la naranja para ir viéndola, si no fuese mudo, sería un ejemplo cabal de serie dialéctica. La condición de nuestro pensar por la que suele llamársele «discursivo» (1), es decir, que corre a brincos discontinuos, hace que tengamos que *recorrer*, paso a paso, haciendo altos, la realidad. A cada paso tomamos una «vista» sobre ella y estas vistas son, de un lado —el *sensu stricto* intelectual, los «conceptos» o «nociones» o «ideas»; de otro—el intuitivo, los «aspectos» correlativos de la cosa. Este recorrer supone tiempo y cada hombre dispone de poco y la humanidad hasta la fecha no ha dispuesto de más que, aproximadamente, un millón de años. De aquí que no sean fabulosamente muchas las «vistas» que hasta ahora se han tomado sobre la Realidad. Se dirá que podía haberse aprovechado más el tiempo porque es palmario que se pierde mucho (2). Ciertamente, mas para corregir esto último fuera menester, entre otras cosas, averiguar antes por qué la historia pierde tanto tiempo, por qué no marcha más de prisa, por qué «los molinos de los Dioses muelen tan despacio», como ya sabía Homero (3). En suma, hay que dar razón, no solo del tiempo histórico, sino de su diverso *tempo*, de su *ritardando* y de su *acelerando*, de su *adagio* y su *allegro cantabile*, etc. De donde resulta la extravagante pero evidente consecuencia de que, encima de haber perdido los hombres todo ese tiempo, tienen que gastar otro en dedicarse «a la recherche du temps perdu» (4).

No es la presente ocasión oportuna para intentarlo. Ahora se trata de que, en cada momento, tenemos de la realidad solo un cierto número de vistas que se van acumulando. Estas vistas son, a la vez, «aspectos de la cosa».

---

(1) El término es confuso porque en el pensar hay un lado intuitivo y otro «lógico» o conceptual. Pero no conviene aquí entrar en este asunto.

(2) Véase nota (1), p. 318.

(3) *Iliada*, IV, 160.

(4) También aquí el lector, que no suele *ver* las cosas de que está hablando el autor sino quedarse *fuera* mirando las palabras con que habla, como los zapatos de un escaparate, juzgará petulantísimamente que es esto solo un juego de palabras. Le emplazo hasta la aparición próxima de un libro mío, donde hallará un ejemplo concretísimo y compacto de cómo es lo arriba dicho literalmente verdad y, en ocasiones, no hay más remedio que ocuparse en «buscar el tiempo perdido» por sí mismo o por otro, por una nación o por la humanidad entera.

El «aspecto» pertenece a la cosa, es —si queremos decirlo crudamente— un pedazo de la cosa. Pero no es solo *de* la cosa: no hay «aspecto» si alguien no mira. Es, pues, *respuesta* de la cosa a un mirarla. Colabora en ella el mirar porque es este quien hace que en la cosa broten «aspectos», y como ese mirar tiene en cada caso una índole peculiar —por lo pronto mira en cada caso *desde un punto de vista determinado*—, el «aspecto» de la cosa es inseparable del vidente. Mas, déjeseme insistir: como, al fin y al cabo, es siempre la cosa quien se manifiesta a un punto de vista en alguno de sus aspectos, estos le pertenecen y no son «subjetivos». De otra parte, dado que son solo *respuesta* a la pregunta que todo mirar ejecuta, a una inspección determinada, no son la cosa misma, sino solo sus «aspectos». Con un modismo de sobra vernacular, diríamos que el «aspecto» es la «cara que nos pone» la realidad. La pone ella pero nos la pone a nosotros (1). Si cupiese integrar los incontables «aspectos» de una cosa, la tendríamos a ella misma, porque la cosa es la «cosa entera». Como eso es imposible, tenemos que contentarnos con tener de ella solo «aspectos» y no la cosa misma—como creían Aristóteles o Santo Tomás.

Lo que por parte de la cosa es «aspecto», por parte del hombre es la «vista» tomada sobre la cosa. Se le suele llamar «idea» (concepto, noción, etc.). Pero este es un término que hoy tiene solo significado psicológico, y el fenómeno radical que ahora nos ocupa no tiene nada de psicológico. Sin duda, para que la cosa nos ofrezca sus «aspectos» y —lo que es igual, solo que considerado desde el «sujeto» que tiene la cosa delante— el hombre pueda tomar sobre ella sus «vistas», tienen que funcionar todos los aparatos corporales y psíquicos. La psicología, la física y la fisiología estudian estos funcionamientos, mas esto quiere decir que esas ciencias parten como de algo previo, que están ahí antes que ellas y que es causa de que ellas existan, del fenómeno primario y radical que es la presencia de la cosa ante el hombre en la forma de «aspectos» o «vistas». El funcionamiento de esos aparatos y mecanismos no interesa nada a la cuestión que nos ocupa. Tanto da que funcionen de un modo como que funcionen de otro, pues lo único que importa es el resultado: que el hombre se encuentra con que ve cosas.

No se trata de psicología ni cien leguas de ella (2). Se trata de

---

(1) Y a la verdad, podría, en vez de «aspecto», dotarse con toda formalidad al vocablo «cara» de valor terminológico en ontología.

(2) Esto no quiere decir que la psicología no sea una disciplina fabulosamente interesante, a la cual debían las gentes aficionarse más porque es asequible, bastante rigorosa y sobremanera divertida. Con preparación muy

un hecho metafísico o, con otro nombre, ontológico. Y los hechos metafísicos —que no son misteriosos o ultracelestes, sino los más simples, los más triviales y los más «perogrullescos»— son los hechos más de verdad «hechos» que existen, anteriores a todos los «hechos científicos» que suponen a aquéllos y de ellos parten.

De aquí que conviniera desalojar de la terminología filosófica el vocablo «idea», palabra en último grado de degeneración y envilecimiento, puesto que ni en psicología significa ya nada preciso, auténtico, unívoco. En Grecia —pues se trata de una palabra griega, no latina y menos aún, románica— tuvo su gran momento, su hora de estar en forma. Con Dion, amigo y discípulo de Platón, llegó a reinar literalmente, aunque solo unos días, en Siracusa, y en Atenas fue algún tiempo casi la opinión «reinante». Fue nada menos que la *Idea*, las *Ideas* platónicas. Al trato con ellas llamó Platón «dialéctica», de la cual dice que es el «arte real» —βασιλικὴ τέχνη—. ¡Quién lo diría, contemplando su grasiento, desdibujado y nulo papel actual! *Diable, qu'il a mal tourné ce mot «idée»!*

Pues bien, la versión más exacta del término *Idea*, cuando Platón lo usaba, sería «aspecto». Y él no se ocupaba de psicología sino de ontología. Porque, en efecto, pertenece a la Realidad tener «aspectos», «respectos» y, en general, «perspectiva», ya que pertenece a la Realidad que el hombre esté ante ella y la vea (1). Casi son equivalentes los términos perspectiva y conocimiento. Es más, lleva aquel la ventaja de avisar por anticipado de que el conocimiento no es solo un «modus cognoscentis», sino una positiva modificación de lo

---

modesta se puede trabajar en ella con resultados positivos y de propia creación. Va para diez años que tuve el propósito de iniciar en España una campaña *pro* Psicología, aprovechando el entusiasmo y las excepcionales dotes de organizador de que el Dr. Germain posee. Yo no soy psicólogo ni hubiera podido dedicarme a serlo, pero he sido aficionado, y esto me hubiera permitido despertar curiosidades, suscitar vocaciones y promover grupos de estudiosos y curiosos en la materia en torno a las personas que ya de antemano, denodadamente y sin apoyo se ocupaban de esta ciencia, sobre todo en Barcelona y en Madrid.

(1) Esto es lo que vamos a ver más adelante. En este capítulo se trata solo de precisar una *terminología*, no de fundamentar la verdad de lo que ella enuncia. *Por qué* hablamos de Realidad, *por qué* últimamente aseguramos que tiene «aspectos», lo cual supone que alguien lo está siempre viendo, etc., son temas radicales de que luego nos vamos a ocupar; sin embargo, los ejemplos dados —pared, mesa, página de libro o bien la hoja del árbol— se bastan a sí mismos para justificar *por el pronto* y en *esos* casos cuando menos, la terminología, puesto que esta enuncia eficazmente lo que, por lo menos, en esos casos efectivamente pasa.

conocido —cosa que Santo Tomás no aceptaría—; que es la cosa trasmutada en meros «aspectos» y solo «aspectos», a los cuales es esencial constituirse en una perspectiva. El conocimiento —y aludo a él ahora no más que de soslayo— es perspectiva, por tanto, ni propiamente un ingreso de la cosa en la mente como creían los antiguos, ni un estar la «cosa misma» en la mente *per modum cognoscentis*, como quería la escolástica, ni es una copia de la cosa como [falta el final de la frase], ni una construcción de la cosa como supusieron Kant, los positivistas y la escuela de Marburgo—sino que es una «interpretación» de la cosa misma sometiéndola a una traducción, como se hace de un lenguaje a otro, diríamos del lenguaje del ser, que es mudo, al lenguaje decidor del conocer. Este lenguaje al que es traducido el ser es, ni más ni menos, *el* lenguaje, el *logos*. *Conocer*, en su postrera y radical concreción, es dialéctica —διαλέγειν—, *ir hablando precisamente de las cosas. La palabra enuncia las vistas en que nos son patentes los aspectos de la Realidad* (1).

Pero esta nueva terminología nos permite hacer ver con claridad un equívoco muy perjudicial que se perpetúa en la antigua. Han solido llamarse «ideas verdaderas» aquellas que representan o a que corresponden realidades. Pero esa denominación, aparte otras muchas deficiencias, es contradictoria porque lleva dentro un empleo equí-

(1) Siendo el conocimiento un asunto que el hombre tiene con las cosas, habrá que referirse a él contemplándolo unas veces desde el hombre y otras desde las cosas. El asunto, la realidad que se contempla —el fenómeno «conocimiento»— es, en ambos casos, el mismo y solo nuestro punto de vista, el que ha variado. De aquí que convenga poseer un *doblete* de término, «vista» y «aspecto». En fin, tienen ambas denominaciones la ventaja de recordar constantemente que pensar es últimamente «ver», *tener presente la cosa*, es decir, *intuición*. Téngase en cuenta que al lenguaje, la palabra, el nombre, atañen, aparte otras que no hacen al caso, dos funciones: *una* permitirnos manejar una cantidad enorme de conceptos, de ideas en forma «económica», ahorrándonos efectuar realmente el acto de pensar que esos conceptos e ideas son. En la mayor parte de los casos, lo que descuidadamente llamamos pensar no lo es propiamente, sino solo su abreviatura. En esta función cada palabra es solo un «vale» por la efectiva ejecución de un pensamiento, y con ella el lenguaje nos permite «abrirnos un crédito» intelectual con que fundamos, como grandes industrias, las ciencias. Pero el negocio bancario no puede consistir solo en abrir créditos. Esta función es correlativa de otra y la reclama: realizar los créditos hechos. De aquí la *otra* función del lenguaje que es la decisiva: cada palabra nos es una invitación a *ver* la cosa que ella denomina, a ejecutar el pensamiento que ella enuncia. Porque pensamiento, repito y repetiré sin cesar en estas páginas, es en postrera y radical instancia un «estar *viendo* algo y de eso que se está viendo, *fijar* con la atención tal o cual parte». Diremos, pues, que es pensar «fijarse en algo de lo que se ve».

voco, dual del término «realidad». Por una parte, es este un concepto epistemológico y, en cuanto tal, no significa más sino que hay efectivamente en lo real aquello mismo que el pensamiento piensa o, en otro giro, que la idea efectivamente idea lo que hay en la realidad. Si digo que la nieve es blanca, digo verdad porque efectivamente encuentro en la nieve eso que llamo «blancura». Si digo que es negra, pasa lo contrario. En este sentido se alude, pues, a la «realidad de la idea» y se desatiende la «realidad *de* lo real». Este es un concepto «ontológico» y significa la cosa según es—y la cosa no es sino la «cosa entera», su integridad. Pues bien, la mayor parte de nuestras «ideas verdaderas» no representan sino solo uno de los componentes de la cosa que en aquel momento nuestra mente halla, ve y aprehende —por tanto, un mero «aspecto» parcial, arrancado a la cosa, *abstracto*, aunque «real» en el primer sentido del término. Esta es la causa más frecuente de nuestros errores porque nos lleva a creer que asegurarnos de si una idea es verdad se reduce a confirmar ese único carácter «real» de la idea que es enunciar un «auténtico aspecto»—a no buscar su integración confrontando la idea no solo con el «aspecto» que ella enuncia, sino con el decisivo carácter de la realidad que es «ser entera» y, por lo mismo, tener siempre «más aspectos» (1).

---

(1) Dado el paralelismo forzoso entre los problemas de la Realidad y los problemas de la Verdad, era inevitable que se reprodujese el mismo equívoco al usar el término «verdad». Se olvida demasiado que esta palabra, aun en el lenguaje más vulgar, significa primariamente «lo que es completamente verdad» y solo secundariamente tiene un segundo sentido más modesto, resignado y parcial; «aquello que, aun no siendo *toda* la verdad, lo es *en parte* porque no es un error». Que «la nieve es blanca» es, en parte, verdad porque en la nieve hay blancura, pero, primero, existen muchas cosas blancas cuya blancura es de distinto matiz que la de la nieve —luego el predicado «blancura» dicho de la nieve solo es verdad si lo tomamos con su especial matiz que en la proposición no consta y hace de ella una verdad incompleta, parcial, en peligro de ser falsa. Segundo, de hecho hay nieves que, aun recién caídas, no son blancas. Tercero, la nieve es innumerables otras cosas aparte de ser blanca. El vocablo «es» en la expresión «la nieve es...» tiene también un sentido máximo que solo se llenaría si el predicado dijese todo lo que la nieve es. Pero, como «realidad» y «verdad», el *es* posee sentidos secundarios y deficientes.

III. SERIE DIALÉCTICA

El ejemplo de la naranja y, de otro lado, nuestra misma conducta al recorrer los cuatro aspectos primeros que nos presenta el pasado filosófico, son dos «series dialécticas». La reflexión que acabamos de hacer sobre lo que en esos «discursos» o desarrollos mentales nos había pasado, nos permite tener una primera comprensión de lo que es una «serie dialéctica». Esa primera comprensión es suficiente para que manejemos y aprovechemos este término en todo lo que viene a inmediata continuación. Más tarde, al ennuclear el tema «pensar» tendremos que entrar en los entresijos de la realidad que con ese nombre denunciamos.

No vaya el lector a quedarse de muestra delante del término «serie dialéctica», creyendo que por fuerza hay tras él gran pieza, por su teatral prestancia que recuerda la guardarropía terminológica de los antiguos sistemas románticos alemanes, propios de un tiempo en que los filósofos eran solemnísimos y ante el público actuaban como ventrílocuos del Absoluto. Se trata de cosa muy poco importante y muy casera, pero que resulta cómoda.

El término se limita a denominar el siguiente conjunto de hechos mentales que se producen en todo intento de pensar la realidad:

Toda «cosa» se presenta bajo un primer aspecto que nos lleva a un segundo, este a otro y así sucesivamente. Porque la «cosa» es «en *realidad*» la suma o *integral* de sus aspectos. Por tanto, lo que hemos hecho ha sido:

1.º *Pararnos* ante cada *aspecto* y tomar de él una *vista*.

2.º *Seguir* pensando o pasar a otro aspecto contiguo.

3.º *No abandonar*, o *conservar* los aspectos ya «vistos» manteniéndolos presentes.

4.º *Integrarlos* en una vista suficientemente «total» para el tema que en cada caso nos ocupa.

«Pararse», «seguir», «conservar» e «integrar» son, pues, las cuatro acciones que el pensar dialéctico ejecuta. A cada una de esas acciones corresponde un *estado* de nuestra investigación o proceso de comprensión o pensamiento. Podemos llamarlas las *articulaciones* en que va armándose nuestro conocimiento de la cosa.

Ahora bien, todo el *quid* está en que cada «vista» de un «aspecto» reclama que avancemos para ver otro. La cosa, como hemos dicho, tira de nosotros, nos fuerza a marchar de nuevo después de habernos parado. Esa nueva «vista» reclamada por la primera, será la de otro «aspecto» de la cosa—pero *no uno cualquiera*, sino el aspecto que en la cosa está *contiguo* al primero. En principio, el pensar dialéctico no puede *saltarse* ningún aspecto, tiene que recorrerlos todos y, además, uno tras otro. La contigüidad «lógica» de las «vistas» (vulgo, conceptos) proviene de la contigüidad real de los «aspectos». Es, pues, distinta de la contigüidad por implicación. El concepto de 1 es contiguo al concepto 2, porque está en este inmediatamente implicado. La contigüidad dialéctica es como la del concepto «espacio en torno» reclamado por el concepto «tierra». Es una contigüidad de complicación. Como Hegel llamó ilustremente al pensar sintético o complicativo «dialéctica», yo busco con este término continuidad con la tradición. Pero nótese lo poco que tiene que ver con la *dialéctica* de Hegel (1).

Pero un camino que se hace de un punto al punto contiguo es lo que en geometría constituye la línea recta. Tenemos, pues, que el pensar dialéctico *marcha solo en línea recta* y viene a ser como los *fen shui*, o espíritus peligrosos que tanto preocupan a los chinos. Porque es el caso que estas entidades, fautoras del bien y del mal para los hombres, solo pueden desplazarse rectilíneamente. Por eso, el borde de los tejados chinos está encorvado hacia arriba. De otro modo, un *fen shui* que se instale en el tejado se deslizaría en línea recta cayendo sobre el huerto o jardín, proximidad de gran peligro, pero al encontrar rizado hacia lo alto el borde del tejado no tiene más remedio que salir disparado con rumbo al firmamento.

Esta contigüidad de los pasos mentales hace que el pensar constituya una *serie* y del tipo más sencillo. Conste, pues, que si hablo de «*serie* dialéctica» es desgraciadamente nada más que porque se

(1) Dejo para otro trabajo una exposición que precise lo que hay de común (muy poco) y lo que hay de divergente (todo el resto) entre el uso de este término en la obra de Hegel y en las páginas de este libro.

trata de una serie cualquiera y vulgar, como lo es una «serie de números», una «serie de sellos» o una «serie de disgustos». Que en este caso la serie lo sea de pensamientos, de conceptos, ideas o «vistas» no es cosa para armar gran estrépito.

Supóngase que nos ponemos a pensar sobre un tema cualquiera, grande o chico, y que apuntamos en una cuartilla, uno debajo de otro, los pensamientos a que vamos llegando guiados por la intuición o visión de la cosa, hasta que juzguemos oportuno hacer alto. Eso será la «serie dialéctica X», donde $X =$ sobre *tal* tema. El título de este tema podemos ponerlo encabezando la cuartilla y archivar esta en un fichero, para tenerla a mano cuando sea menester. Esto es lo que yo he hecho mientras escribía estas páginas a fin de no olvidar lo que se me ocurría.

De donde resulta que el término tremendo, prometedor de profundidades, descubre a la postre su humildísima condición de mero instrumento de catalogación, para no olvidarse el autor, y de guía, para no perderse el lector. Este libro es una serie de series dialécticas. Podía haberse llamado la cosa de muchas otras maneras. Búsquelas el lector y verá que la escogida por mí, pese a su perfil grandilocuente, es la más sencilla y trivial.

Este «chisme» o utensilio de taller que es la serie dialéctica sirve inclusive para facilitar su tarea perforante al crítico, porque se pueden adjudicar números 1, 2, 3... o letras *A*, *B*, *C*... a los pasos del pensar en que ella consiste y así permitir con toda precisión y comodidad señalar el punto que no se entiende o que parece erróneo o menesteroso de alguna corrección o complemento (1).

---

(1) Sin que pueda detenerme ahora en ello, hago notar la graciosa coincidencia que esta numeración de las «ideas» en la serie tendría con los famosos y enigmáticos «números ideales» de Platón. Porque también allí se trata de que a la serie dialéctica de las Ideas desde la primera y envolvente (la idea del Bien) hasta la última y concreta —la «especie indivisible» o ἄτομος εἶδος— se pone paralelamente la serie de los números, de suerte que a cada Idea corresponde un número —porque ambas series son «isomorfas», que hoy dicen los matemáticos. Débese a Stenzel haber comenzado a descifrar este enigma de los «números ideales» o «Ideas-números» en Platón, viejo de veintitrés siglos, en su libro *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, 1924.

IV. LA MISMIDAD DE LA FILOSOFÍA

Imaginemos una pirámide y que nos instalamos en un punto de ella situado en una de sus aristas. Luego damos un paso, esto es, pasamos a uno de los puntos contiguos a derecha o izquierda de la arista. Con estos dos puntos hemos engendrado una dirección rectilínea. Seguimos pasando de punto a punto, con lo cual nuestro andar habrá dibujado una recta en esa cara de la pirámide. De pronto, por motivos cualesquiera de arbitrio, conveniencia u oportunidad, nos detenemos. En principio podíamos seguir mucho más adelante en la misma dirección. Esa recta es símbolo estricto de nuestra primera serie dialéctica que llamaremos Serie A.

Ahora, sin abandonar la recta en que estábamos, retrocedemos y nos reinstalamos en el punto de partida en la arista. Una vez allí, decidimos seguir, *siempre en línea recta* pasando al otro punto contiguo que, siendo nuestro camino actual de retroceso y, por tanto, con dirección inversa, nos llevará más allá de la primera recta. Pero he aquí que hallándonos en un punto de la arista, el otro punto contiguo, aun buscando en la misma dirección, no se halla ya en la misma cara de la pirámide que los anteriores. Sin proponérnoslo, pues, al andar hacia atrás y recobrar con itinerario inverso el *mismo* punto de partida pasamos, no solo a otro punto, sino a otra cara de la pirámide.

Esto es lo que vamos a hacer ahora. Con estricta continuidad en nuestro pensar, al volver a ver, con marcha de dirección opuesta, el hecho inicial —el pasado filosófico—, vamos a verlo por otra de sus caras y la serie de aspectos que ahora van a surgir ante nuestros ojos van a ser muy distintos de los anteriores. Partiendo, pues, otra vez del propio panorama que es la historia de la filosofía, vamos a

engendrar una nueva recta mental, una segunda «serie dialéctica», que llamaremos Serie B.

Se recordará que, «al primer aspecto», el pasado filosófico nos pareció como una «muchedumbre de opiniones sobre lo mismo». Era la primera vista que sobre aquella realidad tomábamos, y la primera vista es normalmente tomada desde lejos (1). Solo se ve confusión. Ya veremos cómo es la «confusión» un estadio primerizo de todo conocimiento, *sin el cual no se puede ir saliendo a lo claro*. Lo importante en el que quiera de verdad pensar es no tener demasiada prisa y ser fiel en cada paso de su itinerario mental al aspecto de la realidad que a la sazón tiene a la vista, *evitando despreciar los primeros, distantes y confusos aspectos* por una especie de *snob* urgencia que le hace desear llegar en seguida a los más refinados.

Pero ante esa «muchedumbre de opiniones sobre lo mismo», lo que nos llamó primero la atención fue el momento «muchedumbre». Vimos el pasado filosófico como una gota de agua donde pululaban caóticamente los infusorios de las doctrinas, sin orden ni concierto, en franca divergencia y universal guirigay, peleándose los unos con los otros. Era un paisaje de infinita inquietud mental. La historia de la filosofía tiene, en efecto, y no hay por qué ni para qué ocultarlo, un divertido aspecto de dulce manicomio. La filosofía que, si algo parece prometernos, es la máxima sensatez —«la verdad», «la razón»— se nos muestra, por lo pronto y tomada en su conjunto histórico, con rasgos muy similares a la demencia. Conviene que el lector se vaya acostumbrando a estas metamorfosis porque en este libro va a asistir a muchas (2).

Obsesionados por ese carácter de muchedumbre y divergencia, a él solo atendimos y él nos llevó inevitablemente en la dirección de la Serie A. Pero ahora, habituados ya a la aparente pluralidad y discrepancia de las filosofías, dominadas intelectualmente estas por nuestro pensamiento y convencidos de que «no hay tal» a la postre,

(1) Cuando no es así se trata de un encuentro anormal con una realidad que nos la presenta desde luego como inmediata, clara, precisa. Esto produce en el hombre un *choc* tan grande que provoca en él fenómenos anómalos —en bueno y en mal sentido. Uno de ellos es la extraña crisis súbita que se llama «conversión», otra es el «éxtasis repentino», otra el «deslumbramiento», etcétera.

(2) La razón de ello es simplicísima. Siendo propio a la realidad presentar aspectos distintos según desde dónde y cómo se la mire, cada uno de ellos es una «forma» o figura, o «*morfe*» que la realidad toma y, al irlos nosotros advirtiendo, presenciamos su «transformación», «transfiguración» o «metamorfosis».

nos desinteresamos, al menos por un rato, de ese momento y entonces salta a nuestra vista el otro, a saber: que, si bien muchas y discrepantes, son opiniones sobre lo *mismo*. Esto nos invita a buscar mirando al trasluz la muchedumbre de las filosofías, la unidad, más aún, la *unicidad* de *la* filosofía; a descubrir al través de las diferentes doctrinas lo que en ellas hay de *lo mismo*. De otro modo no tendría sentido llamar a esas doctrinas, pese a sus divergencias, «filosofías» o nombres afines. Ello implica que, bajo sus caretas de antagonistas, todas son la *misma* filosofía, es decir, que las filosofías no son mera muchedumbre, no son solo esta y aquella y la de más allá, sino que tienen últimamente una *mismidad*. Entiéndase, esperamos, sospechamos, presumimos que la tengan.

Partimos, pues, jovialmente al arriscado viaje en busca de la *mismidad* de la filosofía. Inmediatamente vamos a notar que esta nueva andanza nos lleva en dirección hacia lo interior de las filosofías, nos lleva a sus entrañas, a un «dentro», intimidad y reconditez, en comparación con el cual todo lo visto en la Serie A era extrínseco, corteza, dérmato-esqueleto.

Bien, y ¿cómo procederemos? Pensará acaso el lector que debemos *comenzar* por tomar una a una, en su sucesión cronológica, cada filosofía y mirar «lo que tiene dentro». Luego compararíamos esas entrañas de cada una y veríamos si coincidían o no, si eran las *mismas* entrañas que habían servido a muchos cuerpos distintos.

Pero eso en primer lugar no sería ya una mirada panorámica de resumen sobre el *conjunto* del pasado filosófico que a este dirigimos al acabar la lectura del libro de Marías y que, según dijimos, era como una despedida a ese continente pretérito. En segundo lugar, detenerse a fondo en cada doctrinal equivaldría a ser infiel con la primera vista que ahora tomamos sobre la *mismidad* de la filosofía, en la cual se nos ofrece un aspecto modestísimo de ella, pero que no hay por qué saltarse. La ciencia se ha formado y ha progresado gracias a no saltarse los aspectos modestos. La física existe porque existe la astronomía matemática y esta, a su vez, porque Keplero vivió años detenido respetuosamente, religiosamente ante una ridícula diferencia de cinco minutos de arco que había entre los datos de observación sobre colocación de los planetas anotados con minucia prodigiosa por Tycho-Brahe y su «primera solución» al sistema de sus movimientos en torno al Sol. En esa errónea solución los planetas describían aún órbitas circulares. Al oprimir Keplero durante un apasionado trabajo de años esas circunferencias sobre los datos de Tycho que de ellas divergían, las circunferencias se ablandaron, se

alargaron un poco y resultaron las ilustres elipses de que ha vivido la humanidad hasta Einstein. Esas elipses, combinadas con las leyes mecánicas de Galileo, con ciertos métodos generales de Cartesio y algunas otras cosas posteriores, hicieron posible la idea de gravitación y con ello la «filosofía de Newton», el primer sistema auténtico, es decir, *logrado* de pensamiento sobre algo real que ha poseído el hombre, es decir, la primera ciencia efectiva. Y, no digamos nada, si paramos la atención en las diferencias mínimas —emparejados con las cuales los «cinco minutos» de Keplero resultan gigantescos— de cuya religiosa contemplación, del respeto a las cuales ha surgido la teoría de la relatividad. Y lo mismo, si tomamos la cosa por su otro lado, aún más modesto, y hacemos reparar que la obra de Keplero, hombre genial, hubiera sido imposible si antes Tycho-Brahe, un hombre sin genio —a no ser que, en efecto, el genio sea la paciencia— no hubiera dedicado su vida entera a la modestísima faena de reunir las medidas más exactas posibles entonces, sobre los desplazamientos siderales, cosa que, a su vez, no hubiera sido posible, si en una nación de fabulosos imprecisos como es Portugal, no hubiera nacido un hombre, más modesto todavía, un maniático de la precisión, el buen Núñez que se emperró en inventar un aparato para medir decimales de milímetro, el ingenioso, famoso *monius* que conserva para siempre, momificado en latín, el modesto nombre de nuestro vecino Núñez (1).

Prestemos, pues, la atención debida, siquiera en lo más esencial, al primer *aspecto* del pasado filosófico que en este nuevo *respecto* o cara —la «mismidad» de las filosofías— nos ofrece (2).

---

(1) Viceversa —como veremos más adelante— si Keplero se hubiera encontrado con datos métricos cuya exactitud hubiera sido mayor, aun sin llegar a las precisiones casi fabulosas que hoy alcanza la física, habría fracasado, y la física *no* se hubiera constituido porque los medios matemáticos de entonces no bastaban para dominar diferencias tan pequeñas y complejas. Ello muestra hasta qué punto es la ciencia un organismo delicadísimo cuyos miembros, de condición muy diferente entre sí, tienen que marchar con una especie de «armonía preestablecida».

(2) Nada sería más fácil que realizar con todo rigor este propósito. Sería simplemente cuestión de más páginas. Pero la economía de este libro, donde hay demasiado que decir, me obliga en lo que sigue a entreverar cosas que *en rigor* pertenecen a aspectos posteriores, más próximos y que no se ven a vista de pájaro, que es la que en este capítulo estrictamente correspondería. Mas es preciso, por razones puramente didácticas, anticipar algunas cosas. Lo importante es que no dejemos de decir lo esencial a este aspecto y nada daña, si se tiene en cuenta esta advertencia, que adjuntemos cosas en él inesenciales. Sobre que —y es alerta que vale para todo este capítulo—

De las cosas definitivamente pasadas la primera *vista* que logramos no suele ser de carácter visual; ni es visión ocular, ni la visión mental que más adelante estudiaremos bajo el término «intuición». Visión solo se puede tener de lo que, en una u otra forma, de más cerca o de más lejos, «está ahí delante de nosotros en persona». La visión es relación inmediata de nuestra mente con la cosa, y desde que la columbramos lejana al final del horizonte hasta que la tenemos casi tocando la pupila, no hacemos sino pasar por formas cada vez más precisas y claras de relación inmediata con ella. Pero el pasado radical es lo que no «está ahí delante». Es lo que se ha ido y, por excelencia, el ausente. Y la primera y más elemental noticia que de él tenemos no es un *verlo* sino un *oír* hablar de él. Así, de la filosofía, lo primero con que todos los hoy vivos nos hemos encontrado, si es con algo, es con la serie de sus nombres y con los títulos de sus libros y con la denominación de los hombres que *andaban* en eso del filosofar. El pasado nos llega en nombres y decires que hemos oído decir de él—tradición, conseja, leyenda, narración, historia: decir, mero decir. De la filosofía topamos primero con lo que de ella «se dice». A «lo que se dice» llamaron los griegos «fama»—en el sentido de nuestra frase vulgar «es fama que...».

Hay, sin embargo, frente a ese radical pasado, frente al pasado propiamente «histórico», hecho de ausencia y allende horizonte, un relativo pasado, pasado un tantico presente—como si dijéramos, que no ha acabado de irse. Con este pasado sí tenemos aún cierta relación visual: aunque turbiamente, todavía lo estamos viendo. En las arrugas de la cara del anciano vemos que es un *pasado* viviente, *presente*. No necesitamos *oír decir* que aquel hombre *fue:* su *haber sido antes* nos es con energía presente. Lo mismo acontece con el paisaje poblado de ruinas, con el traje desteñido y traspillado, con la vieja montaña volcánica de que queda solo su interior esqueleto pétreo, con nuestro río Tajo, prisionero en su cauce angosto y tajado profundamente dentro de la dureza de las rocas. Vemos con los ojos de la cara, si somos un poco fisonomistas, que el Tajo es un río muy viejo, un caudal senescente, cuyo débil flujo corre por un álveo encallecido, córneo—en suma, presenciamos un espectáculo de fluvial arterio-esclerosis. (Quien no se angustie o, al menos, se melan-

---

frente al estricto fenómeno «filosofía vista a distancia», esto añadidos de visión más próxima, es decir, de quien está ya dentro de la filosofía y no solo tiene de ella vaga y remota visión, no hacen sino dar carácter explícito a lo que ese «ignorante», sin poder precisárselo, ve, oye y siente en su vaga imagen de lo que es filosofía.

colice al contemplar en su curso cabe Toledo este río decrépito, es que es un ciego de nacimiento y no vale la pena de que exista o, si ha de existir, que mire el mundo. Es inútil: no ve nada.)

Pero, repito, del pasado histórico la más normal e íntima noticia (1) es la que nos llega en nombres. La aventura no le es peculiar. El nombre es la forma de la relación distante, radicalmente distante, entre nuestra mente y las cosas. De la mayor parte de estas la primera comunicación y, de muchísimas, la única que nos llega con sus nombres, solo sus nombres.

Aparecen súbitamente ante nosotros, se deslizan en nuestro oído cuando aún las cosas que ellos denominan se hallan remotísimas de nosotros—tal vez para siempre, invisibles y allende el horizonte. Son, pues, los nombres como esos pájaros que en alta mar vuelan de pronto hacia el navegante y le anuncian islas. La palabra, en efecto, es anuncio y promesa de cosa, es ya *un poco* la cosa. Hay mucha menos extravagancia de lo que parece en la teoría de los esquimales, según la cual el Hombre es un compuesto de tres elementos: el cuerpo, el alma y... el nombre. Lo mismo pensaban los arcaicos egipcios. Y no se olvide aquello de: «Donde dos o tres se junten *en mi nombre*, yo *estaré* en medio de ellos.» (Math. 18, 20) (2).

El nombre es solo «referencia a la cosa». Está *por* ella, en lugar de ella. La lengua es, por eso, símbolo. Una cosa es símbolo cuando se nos presenta *como* representante de otra cosa que no es presente, que no tenemos delante. *Aliquid stat pro aliquo* —es la relación simbólica. La palabra es, pues, presencia de lo ausente. Esta es su gracia —permitir a una realidad seguir estando, de algún modo, en aquel sitio de donde se ha ido o donde no estuvo nunca. La palabra «Himalaya» me pone aquí, en Estoril, donde solo se ve la serrezuela de broma que es Cintra—me pone «algo así como» el Himalaya, la vaga, tenue, espectral forma de su enorme mole. Y *hablando* aquí con ustedes

(1) Donde del pasado quedan solo residuos materiales, cosas, utensilios, piedras y no residuos verbales, falta siempre para nosotros la presencia de su intimidad. De aquí que nos encontremos —sobre todo, merced a los recientes avances de la investigación— con civilizaciones enteras que son mudas y cuyos restos están ahí como un jeroglífico a que tenemos nosotros que *encontrarle un sentido*. Esta es la diferencia entre prehistoria y arqueología de un lado y filología de otro.

(2) Véase más adelante *Lógica y ontología mágicas*, donde hablo de que el Hombre vio el pensar =logos= palabra, *como* viniendo del ser y residente en él. [El epígrafe aludido, no se ha hallado ni, al parecer, llegó a escribirse.]

del Himalaya lo tenemos, un poco, lo paseamos, lo tratamos—esto es tratamos *de* él.

Pero la presencia que la palabra da al ausente no es, claro está, ni compacta ni genuina. El representante no es nunca el representado. Por eso cuando el jefe del Estado llega a un país extranjero, su embajador en ese país deja de existir. ¡Qué le vamos a hacer! De la cosa que nombra, el nombre nos presenta, en el mejor caso, solo un esquema, una abreviatura, un esqueleto, un extracto: su concepto. ¡Eso *si* lo entendemos bien, que no es faena tan mollar!

De donde resulta que el mágico poder de la palabra cuando permite estar a la cosa simultáneamente en dos remotísimos lugares —allí donde efectivamente está y allí donde se habla de ella— ha de aforarse muy por lo bajo. Porque lo que tenemos de la cosa, al tener su nombre, es una caricatura: su concepto. Y, si no andamos con cuidado, si no desconfiamos de las palabras, procurando ir tras de ellas a las cosas mismas, los nombres se nos convierten en máscaras que, en vez de hacernos, en algún modo, presente la cosa, nos la ocultan. Si aquello era la gracia de la palabra, su don mágico, esto es su desgracia, lo que siempre está a punto de ser el lenguaje—mascarada, farsa y rimbombancia.

Mas, queramos o no, cada uno de nosotros no *tiene* de la mayor parte de las cosas sino sus mascarillas nominales —«palabras, palabras, palabras»—, venteo, airecillos, soplos que nos vienen de la atmósfera social donde respiramos y que, al alentar, nos encontramos dentro. Y nos creemos por ello —porque tenemos los nombres de las cosas— que podemos *hablar de* ellas y *sobre* ellas. Y luego habrá quien nos diga: «Vamos a hablar *en serio* de tal cosa.» ¡Como si eso fuese posible! ¡Como si «hablar» fuese algo que se puede hacer con última y radical seriedad y no con la conciencia dolorida de que se está ejecutando una farsa —farsa, a veces, noble, bien intencionada, inclusive «santa», pero, a la postre, farsa! Si se quiere, de verdad, hacer algo *en serio* lo primero que hay que hacer es callarse. El verdadero saber es, como rigorosamente veremos, mudez y taciturnidad. No es como el hablar algo que se hace en sociedad. El saber es un hontanar que únicamente pulsa en la soledad.

V. [EL HOMBRE AUTÉNTICO]

OIGAMOS o leamos los nombres de esta ocupación a que los hombres se han dedicado en Occidente desde hace veintiséis siglos y los títulos de los libros en que esa ocupación se perpetúa y las calificaciones o motes que el lenguaje dedicó a los hombres que en ello andaban.

La filosofía propiamente tal empieza con Parménides y Heráclito. Lo que inmediatamente la precede —«fisiología» jónica, pitagorismo, orfismo, Hecateo— es preludio y nada más, *Vorspiel und Tanz*.

Parménides y otros de su tiempo dieron a la exposición de su doctrinal el nombre de «alétheia». Este es el nombre primigenio del filosofar. Ahora bien, el instante en que un nombre nace, en que por vez primera se *llama* a una cosa con un vocablo es un instante de excepcional pureza creadora. La cosa está ante el Hombre aún intacta de calificación, sin vestido alguno de nombramiento; diríamos, a la intemperie ontológica. Entre ella y el Hombre no hay aún ideas, interpretaciones, palabras, tópicos. Hay que encontrar el modo de enunciarla, de decirla, de trasponerla al elemento y «mundo» de los conceptos, *logoi* o palabras. ¿Cuál se elegirá? Notemos ya algo que va a ocuparnos a fondo mucho más adelante. *Se trata de crear una palabra*. Ahora bien, la lengua es precisamente lo que el individuo no crea sino que halla establecido en su contorno social, en su tribu, en su polis, urbe o nación. Los vocablos de la lengua tienen ya su significación impuesta por el uso colectivo. Hablar es, por lo pronto, usar una vez más ese uso significativo, *decir lo que ya se sabe*, lo que todo el mundo sabe, lo consabido. Mas ahora se trata de una cosa que es nueva y, por lo mismo, no tiene nombre usual. Hallarle una denominación no es «hablar» porque no hay aún palabra para ella

—es «hablar uno consigo». Solo uno mismo tiene a la vista la «nueva cosa» y, al elegir un vocablo para nombrarla, solo uno entiende este. Asistimos, pues, a una función del lenguaje que es lo contrario de la lengua o hablar de la gente o decir lo consabido (1). Ahora es menester que el que ve *por vez primera* la cosa se entienda él mismo al llamarla. Para ello buscará en la lengua, en aquel vulgar y cotidiano decir, un vocablo cuya significación tenga *analogía* —ya que no puede ser más— con la «nueva cosa». Pero la analogía es una trasposición de sentido, es un empleo *metafórico* de la palabra, por tanto, poético. Cuando Aristóteles (2) se encuentra con que todo está «hecho de algo» *como* sillas y mesas y puertas están hechas de madera, llamará a ese *de qué* (ὅ ἐξ οὗ) están hechas todas las cosas, la «madera» —ὕλη—, se entiende, la «madera por excelencia, la última y universal madera» o «materia». Nuestra voz *materia* no es sino la madera metaforizada.

De donde resulta —¡quién lo diría!— que el hallazgo de un término técnico para un nuevo concepto rigoroso, que la creación de una terminología no es sino una operación de poesía.

Viceversa, si reavivamos en nosotros el significado del término técnico, una vez que está constituido, y nos esforzamos por entenderlo a fondo, resucitaremos la situación vital en que se encontró aquel pensador cuando por vez primera *vio* ante sí la «nueva cosa».

Esta situación, esta experiencia viviente del nuevo pensar griego, que iba a ser el filosofar, fue maravillosamente denominada por Parménides y algunos grupos alertas de su tiempo, con el nombre de «alétheia» (3). En efecto, cuando al pensar meditando sobre las ideas vulgares, tópicas y recibidas respecto a una realidad, encuentra que son falsas y le aparece tras ellas la realidad misma, le parece *como si* hubiera quitado de sobre esta una costra, un velo o cobertura que la ocultaba, tras de los cuales se presenta en cueros, desnuda y patente la realidad misma. Lo que su mente ha hecho al pensar no es, pues, sino *algo así como* un desnudar, des-cubrir, quitar un velo o

---

(1) Sobre el lenguaje me ocupo, sistemáticamente, en mi obra por publicar: el lado social de él va estudiado en mi doctrinal sociológico: *El hombre y la gente*. El resto de las categorías del lenguaje van estudiadas en mi doctrinal historiológico: *Aurora de la razón histórica*. [Véanse en *El hombre y la gente*, capítulos XI y XII.]

(2) En rigor, antes de él se produjo el término.

(3) En las dos o tres generaciones anteriores —los jónicos— la palabra ἱστορεῖν expresa: lo que ellos hacían, y que luego, con mirada retrospectiva y técnica, se llamó φυσιολογία.

cubridor, re-velar (= desvelar), des-cifrar un enigma o jeroglífico (1). Esto es literalmente lo que significaba en *la lengua vulgar* el vocablo *a-létheia*—descubrimiento, patentización, desnudamiento, revelación. Cuando en el siglo I d. C., vino un nuevo radical descubrimiento, una nueva y grande revelación distinta de la filosofía, la palabra *alétheia* había gastado ya su nuevo sentido metafórico en siete siglos de filosofía y hubo que buscar otro término para decir «revelación»: este fue, como correspondía a los tiempos ya asiatizados, un vocablo barroco: *apo-kálipsis*—que significa exactamente lo mismo, solo que recargadamente.

En tanto que *alétheia*, nos aparece, pues, la filosofía como lo que es—como una faena de descubrimiento y descifre de enigmas que nos pone en contacto con la realidad misma y desnuda. *Alétheia* significa *verdad*. Porque *verdad* ha de entenderse no como cosa muerta, según veintiséis siglos de habituación, ya inercial, nos *lo* hace hoy entender, sino como un verbo—«verdad» como algo viviente, en el momento de lograrse, de nacer; en suma, como acción. *Alétheia* = verdad es dicho en términos vivaces de hoy: *averiguación*, hallazgo de la verdad, o sea de la realidad desnuda tras los ropajes de falsedad que la ocultaban. Por una curiosa contaminación entre lo descubierto = la realidad y nuestra acción de des-cubrirla o des-nudarla, hablamos con frecuencia de la «verdad desnuda», lo que es redundancia. Lo desnudo es la realidad y el desnudarla es la verdad, averiguación o *alétheia*.

Este nombre primigenio de la filosofía es su verdadero o auténtico nombre (2) y, por lo mismo, su nombre poético. El nombre poético es aquel con que llamamos las cosas en nuestra intimidad, hablando con nosotros mismos, en secreta *endofasia* o hablar interno. Pero de ordinario no sabemos crear esos nombres secretos, íntimos, en que nos entenderíamos a nosotros mismos respecto a las cosas, en que nos diríamos lo que auténticamente *nos son*. Padecemos mudez en el soliloquio.

El papel del poeta estriba en que es capaz de crearse ese idioma íntimo, ese prodigioso *argot* hecho solo de nombres auténticos. Y resulta que al leerlo notamos que en gran parte la intimidad del poeta, transmitida en sus poesías —sean versos o prosas— es idéntica

---

(1) Véase *Meditaciones del Quijote*, 1914. [*Obras completas*, t. I.]

(2) Es increíble que la lingüística actual ignore todavía que las cosas tienen, en efecto, un «nombre auténtico» y crea que esto es incompatible con el carácter esencialmente mudadizo y hecho de casi puros accidentes que es el lenguaje.

a la nuestra. Por eso le entendemos: porque él, por fin, da una lengua a nuestra intimidad y logramos entendernos a nosotros mismos. De aquí, el estupendo hecho de que el placer suscitado en nosotros por la poesía y la admiración que el poeta nos suscita proviene, paradójicamente, de parecernos que nos plagia. Todo lo que él nos dice lo habíamos «sentido» ya, solo que no sabíamos decírnoslo (1). El poeta es el truchimán del Hombre consigo mismo.

«Verdad», «averiguación» debió ser el nombre perdurable de la filosofía. Sin embargo, solo se la llamó así en su primer instante, es decir, cuando aún la «cosa misma» —en este caso, el filosofar— era una ocupación nueva, que las gentes no conocían aún, que no tenía todavía existencia pública y no podía ser vista desde fuera. Era el nombre auténtico, sincero que el filósofo primigenio da en su intimidad a eso que se sorprendió haciendo y que para él mismo no existía antes. Está él solo con la realidad —«*su* filosofar»— delante, en estado de gracia frente a ella, y le da, *sin precaución social ninguna*, inocentemente, su verdadero nombre como haría el poeta «terrible» que es un niño.

Mas, tan pronto como el filosofar es un acontecimiento que se repite, es una ocupación que empieza a ser algo habitual y la Gente empieza a verla desde fuera —que es como la gente ve siempre todo—, la situación varía. Ya el filósofo no está solo con la cosa en la intimidad de su filosofar, sino que además es, como tal filósofo, una figura pública lo mismo que el magistrado, el sacerdote, el médico, el mercader, el soldado, el juglar, el verdugo. El irresponsable e impersonal personaje que es el contorno social, el monstruo de $n + 1$ cabezas que es la gente, comienza a recobrar ante esa nueva realidad: el «averiguador», es decir, el filósofo. Y como el ser de este —su filosofar— es una faena humana mucho más íntima que todos aquellos otros oficios, el choque entre la publicidad de su figura social y la intimidad de su condición es mayor. Entonces a la palabra «alétheia», «averiguación», tan ingenua, tan exacta, tan trémula

(1) ¿Qué pasaría con este normal y fundamental fenómeno de la vida humana en un tiempo en que los hombres cualesquiera, los hombres-masa, fuesen siendo progresivamente petulantes? Pues una cosa muy graciosa, que he visto acontece, con intensidad y frecuencia crecientes, en las nuevas generaciones, hasta el punto de haberme quedado atónito muchas veces: que el joven actual cuando nos lee y logramos hacerle entender algo *cree en seguida que se le ha ocurrido a él la idea*. Como el escritor, si lo es de verdad, parece «plagiar» al lector, este lector petulante de hoy cree en serio que es él el verdadero autor y que ya se lo sabía. El hecho es estupefaciente y grotesco, pero innegable.

y niña aún de su reciente nacimiento, empiezan a «pasarle cosas». Las palabras, al fin y al cabo modos del vivir humano, tienen ellas también su «modo de vivir». Y como todo vivir es «pasarle a alguien cosas», un vocablo, apenas nacido, entra hasta su desaparición y muerte en la más arriscada serie de aventuras, unas favorables y otras adversas (1).

Inventado el nombre «alétheia» para uso íntimo, era un nombre en que no están previstos los ataques del prójimo y, por lo tanto, indefenso. Mas apenas supo la gente que había filósofos, «averiguadores», comenzó a atacarlos, a malentenderlos, a confundirlos con otros oficios equívocos, y ellos tuvieron que abandonar aquel nombre, tan maravilloso como ingenuo, y aceptar otro, de generación espontánea, infinitamente peor, pero... más «práctico», es decir, más estúpido, más vil, más cauteloso. Ya no se trataba de nombrar la realidad desnuda «filosofar», en la soledad del pensador con ella. Entre ella y el pensador se interponen los prójimos y la gente —personajes pavorosos— y el nombre tiene que prevenir dos frentes, mirar a dos lados —la realidad y los otros hombres—, nombrar la cosa no solo para uno, sino también para *los demás*. Pero mirar a dos lados es bizquear. Vamos ahora a observar cómo nació este bizco y ridículo nombre de filosofía.

---

(1) Recuérdese el breve ejemplo antes aludido de las aventuras sufridas por el vocablo «idea». Cada palabra reclama, en principio, una biografía, en un sentido *análogo* al que tiene este término referido a un hombre. Lo que tiene de solo *analogía* proviene de que las palabras pertenecen, en última instancia, a la «vida colectiva» que solo es vida en sentido *análogo* a la «vida personal», la única que propiamente es vida. [Véase *El hombre y la gente.*]

VI. LA FILOSOFÍA PARTE A LA DESCUBIERTA DE OTRO MUNDO [1]

En su primer aspecto —que era un aspecto verbal— el pasado filosófico, compuesto de nombres que se oyen decir, nos dio la impresión de una materia bastante confusa. No aparecía ni siquiera transparencia en ella la buscada mismidad de la filosofía. Al contrario, bajo nombres muy diversos hallamos cosas muy parecidas y bajo el mismo nombre cosas muy distintas. Total, una imagen borrosa, indecisa, donde percibimos la palpitación de impulsos divergentes. Sería un error, sin embargo, que creyésemos haber perdido el tiempo al encontrar, en vez de la mismidad procurada, una multiplicidad. En general, debemos confiar en la siguiente norma que, por lo pronto, no pretende ser más que una receta práctica y acaso, a la vez, una tautología: «no es posible que un aspecto de la realidad cualquiera que él sea, si logramos describirlo escrupulosamente, no nos rinda alguna verdad importante, esto es, una verdad que no solo es lo que es, sino que necesitamos contar con ella y que cobrará su pleno sentido en una estación, tal vez mucho más avanzada, de nuestro pensar progrediente».

Avanzando de la «presencia ausente» que son los nombres a la realidad filosófica misma, presenta ya aunque en máxima lejanía, puesta en la línea última del horizonte donde las cosas se vuelven nubes, veíamos los doctrinales filosóficos desde fuera, como imágenes plásticas, como figuras, como mitos. Siendo la Filosofía pensamiento y, por tanto, interioridad, no cabe una *vista* sobre ella más inadecuada

(1) [Según el manuscrito, en estas páginas se produce el desglose de *El origen de la filosofía*. La numeración de los capítulos y la denominación de los que carecían de ella se han agregado, como cuanto va entre corchetes, por los compiladores.]

que esta en que la vemos como exterioridad y puro espectáculo. Sin embargo, este segundo aspecto rectifica de sobra el primero porque a través de tan distintos paisajes y faunas estrambóticos, como acaban de sernos las filosofías, divisamos con rara insistencia una nota común, esta: todas las filosofías nos presentan el mundo habitual dividido en dos mundos, un mundo patente y un trasmundo o supermundo que late bajo aquel y en poner de manifiesto el cuál estriba la culminación de la tarea filosófica. Empieza, pues, esta por practicar una bisección del mundo que parecía único o bien, en operación aparentemente inversa, por duplicar el mundo que había, suscitando otro tras él o sobre él. El resultado es el mismo, puesto que sea previa bisección, sea duplicación, la filosofía se nos presenta desde luego con dos mundos en las manos. La relación entre ambos mundos puede tener los caracteres más diversos. Pueden no tener contacto alguno y estar como vueltos de espaldas uno a otro, según vamos a ver inmediatamente. Pueden, por el contrario, estar entreverados o involucrado el uno en el otro, de modo que el mundo latente es descubierto mirando al trasluz el patente. En fin, puede acontecer que ambos permanezcan distintos pero conectados, en constante referencia del uno hacia el otro, referencia que no hace sino confirmar su separación.

La constancia de esta dualidad de mundos es tanta que, aun apercibidos de la inadecuación con que en este aspecto segundo contemplamos la filosofía y de la irresponsabilidad de nuestra impresión, no puede menos de llamarnos la atención. Esta atención, que lo visto incita en nosotros queramos o no, es, a la par, un espolazo a nuestra curiosidad. Nuestra mente se moviliza y da un nuevo paso para ver mejor la cosa.

La naranja nos incitaba a movernos en torno a ella para yuxtaponer los aspectos de su cuerpo esferoidal. Estos aspectos sucesivos de ella, aun siendo distintos, pertenecían todos a un mismo plano o distancia nuestra respecto a ella. El radio de nuestras *vistas* en torno a la naranja era igual (1).

Mas en la actual serie dialéctica, notamos ya desde el principio que nuestro vector mental iba a proceder en sentido de penetración. Ibamos a avanzar desde un extremo «fuera» —los nombres— a un extremo «dentro» —la mismidad de la filosofía. Y este tercer paso, inspirado en la curiosidad de averiguar por qué la filosofía no se

(1) De otro modo uniríamos aspectos del esferoide tomados a distancias diferentes y nuestra imagen de la naranja sería monstruosa por falta de unidad en la perspectiva.

contenta con el único mundo que era el habitual, sino que o lo divide o lo superfeta, nos obliga a transitar la línea de dintorno que separa, como frontera, el «fuera» y el «dentro» de la filosofía. La imagen externa de ella y la situación interna y directa de su entraña, de lo que ella es en su interioridad. Esto quiere decir que, por vez primera, tenemos que abandonar la contemplación panorámica del pasado filosófico y —en principio— detenernos ante cada filosofía, ingresar en suma, estudiarla.

(Pero esto sería rehacer, una vez más, la historia de la filosofía, cosa que ya hemos hecho leyendo el libro de Julián Marías. Esto no tendría sentido.)

Lo que sí lo tiene para nuestra actual finalidad será, más bien, analizar a fondo la iniciación ejemplar de la ocupación filosófica, procurando entender lo mejor posible la filosofía primigenia. Aprender así con toda precisión por qué dualiza el mundo y cómo suscita, descubre o inventa el mundo latente, el mundo estrambótico e inhabitual que es el característico de la filosofía. Una vez aislada esta averiguación, *perseguir*, en sus momentos decisivos, la *variación que con respecto a los términos de aquella doble operación se haya producido en la historia de la filosofía hasta la hora presente*. Esto nos dará la mismidad de la filosofía en su pasado. Frente a esa mismidad pretérita, bien definida, inequívoca y que nos sitúa en este «inmediato pasado» que es el presente, veremos lo que debemos hacer para el porvenir. Nuestra mirada hacia atrás habrá cumplido su misión y quedamos en franquía para mirar hacia adelante.

Los historiadores siente horror ante el azar. Les irrita y les ofende porque, a su juicio —el juicio pueril que suelen ejercitar los historiadores— el azar es la negación de la ciencia histórica por ser la potencia enemiga de la «razón». Como, por otra parte, entre las líneas de sus escritos el azar corretea constantemente como un *enfant terrible* y les hace la mamola y se ríe de su «razón», ven en él no solo el enemigo de la posibilidad de la historia, sino el gran insolente que con su presencia perpetua, exhibiéndose cínicamente, falta al pudor de su ciencia. Pero, claro es, que el historiador futuro que será ¡por fin! un historiador, al hallar en lo real, como uno de sus ingredientes, el azar no vacilará en prestarle atención, subrayar su aparición y su influencia ni más ni menos que hace con las restantes «fuerzas» históricas. Es decir, que desentendiéndose de lo que el uso tradicional, tiranizado por lógicos y matemáticos, ha llamado «razón», se resolverá a entender la realidad histórica con la razón que en

ella reside, que desde ella nos habla y que, por eso, llamaremos la «razón histórica». Este libro nos llevará por sus pasos contados a habérnoslas cara a cara con esa futura razón que es tan distinta de la venerable «razón pura» y, que, sin embargo, es todo lo contrario de vaguedades, metáforas, utopías y misticismos. Una razón, pues, mucho más razonable que la antigua, desde la cual la «razón pura» aparece como una encantadora insensatez y para la cual, además, dejan de ser irracionales no pocas cosas que antes sufrían esta peyorativa calificación. En fin, baste ahora decir, que la razón histórica, dispuesta a tragarse la realidad sin ascos, melindres ni escrúpulos, se las arregla para dar un dintorno de racionalidad al azar mismo, demonio de lo irracional y *ci-devant* enemigo de la historia.

Va esto al tanto de que la filosofía comienza con un monumental azar, pues comienza a la vez, puede inclusive que *exactamente* en la misma fecha, en dos hombres que, sobre pertenecer a la misma generación (1), viven en los dos extremos opuestos del mundo griego —Elea y Éfeso—; y comienza en cada uno con sentido opuesto, de suerte que sus doctrinas representan, desde luego y para siempre, las dos formas más antagónicas de filosofía que es dado imaginar, como si *alguien* —¿el Azar?— se hubiese complacido en dejar toda futura filosofía inclusa desde la primera hora en este paréntesis inicial (2).

Es, pues, asunto meramente de conveniencia didáctica comenzar la oposición de la filosofía primigenia por uno o por otro y en este sentido, no ha lugar a la duda. El ingreso ejemplar en la inmensa extravagancia que es la filosofía nos lo ofrece Parménides, el loco de la Razón, que con un radicalismo nunca emparejado nos proporciona la impresión más vivaz, la experiencia drástica de la insensatez que es la Lógica.

Aunque es posible que nuestra exposición de la doctrina de Parménides resulte ser en todo lo importante más completa que las existentes hasta ahora, no se pierde de vista la concreta urgencia de nuestra ocupación con ella. No nos dedicamos a hacer historia

(1) Entiendo por «generación» una *cierta* zona de fechas de quince años. [Véase: *En torno a Galileo*; *Obras completas*, t. V.]

(2) No interesa al tema de este libro que entremos en discusiones sobre la cuestión cronológica que la vida de ambos filósofos plantea. Baste indicar que, conforme se va entendiendo de verdad a uno y a otro, menos clara parece la [mutua] referencia y supuesta polémica de Parménides con Heráclito —que se juzgaba anterior. Por otra parte, el examen y confronte de los datos biográficos confirma también cada vez más la tendencia iniciada por Reinhardt hace veinte años a considerarlos estrictamente contemporáneos.

de la filosofía, sino a reflexionar sobre ella para descubrir en su vasta exuberancia la mismidad de esta disciplina. El primer síntoma que de esta hemos hallado en nuestro oteo panorámico era la dualidad de mundos con que se nos presenta el filosofar, y esto nos lleva a estudiar por dentro la filosofía primigenia con el propósito preciso de averiguar por qué no se contenta con el mundo habitual, sino que lo divide o duplica. Esta cuestión, pues, es la que necesitamos destacar al interpretar los fragmentos de Parménides. Si algo más averiguamos será regalo y añadido, pero no deliberada investigación.

Ahora bien, al acercarnos con este predeterminado alerta a los fragmentos de Parménides nos asalta una duda previa. ¿Es en efecto, la filosofía quien, por vez primera, biparte y duplica el mundo o encuentra ya hecha por disciplinas antecedentes esta bisección? A esta pregunta que es ciertamente inexcusable, tenemos que respondernos perentoriamente así: no sabemos si antes de la filosofía el Hombre vivía ya en un bimundo, pero no podemos ahora curar nuestra ignorancia porque ello nos obligaría a mirar en espacios cronológicos anteriores a la historia de la filosofía, y esto significaría ser infieles al aspecto que ahora tenemos delante, el cual no tiene más horizonte de pasado que el pasado filosófico. Ya una vez (1) hemos tropezado con la sospecha de que en alguna hora no tendremos más remedio que ampliar hacia pretéritos más remotos y profundos nuestro panorama temporal del comportamiento intelectual del Hombre y mirar de hito en hito lo que el Hombre con su mente hacía antes de hacer filosofía. Pero sería pésimo método intentar semejante cosa antes de haber agotado lo que el estricto pasado filosófico puede darnos. Aún no hemos extraído nada verdaderamente valioso de este. Nos hallamos en el comienzo de su explotación. Por tanto, siguiendo la norma de ser fieles al aspecto que a la vista tenemos, atengámonos a los textos de esta filosofía primigenia para intentar extraer de ellos una primera aclaración sobre la «mismidad» del filosofar. No nos preocupa, pues, ahora lo que hubiese antes de haber filosofía y, por tanto, si el mundo estaba ya dividido porque, aunque fuese así, no estaría dividido por las mismas razones inmediatas por las que la filosofía lo divide o duplica y, al ejecutar esta operación, nace.

El texto mismo de Parménides va a revelarnos cuáles son esos dos mundos y por qué la filosofía los separa. Pero *atenerse estrictamente* a un texto, a lo que el pensador dice, puede significar dos cosas muy

---

(1) Véase *Apuntes sobre el pensamiento*. [*Obras completas*, t. V]

distintas: una, atenerse a lo expreso en ese decir; otra, atenerse al pensamiento del pensador pero tomándolo íntegro, *sin* ir a buscar fuera de ese, en el pensamiento de otros anteriores o en un pensar colectivo, su preparación.

Esto último es lo que vamos a hacer y lo que considero *atenerse estrictamente* a un texto. Porque lo primero —limitarse literalmente a lo expreso en un texto— sería no entender ese texto y no absorber el pensamiento que ese texto enuncia. Otra cosa fuera desconocer la ley universal del decir en virtud de la cual ningún decir dice suficientemente lo que pretende, sino que lo expreso en él es solo una abreviatura y una indicación de lo que se *quiere decir* (1). Todo decir expreso subdice o da por dichas muchas cosas que en el pensador actúan, que *forman parte* de su pensamiento pero que o «por sabidas se callan» o él mismo, de puro serle evidentes, no ha reparado en ellas.

Algunos de estos supuestos tácitos en que el griego no reparó nunca —y que no disoció haciéndose de ellos conciencia aparte— tenemos que poner de manifiesto, que sacar a plena luz, so pena de no entender a Parménides. Nótese que esos supuestos no son propiamente un pensar *anterior* a Parménides, porque anterior es propiamente solo lo que fue y ha dejado de ser. Esos supuestos que, en efecto, actuaban ya antes de Parménides, siguen actuando en él como seguirán actuando después de él hasta que concluye y se consume el proceso del pensar filosófico en Grecia. No son, pues, un «antes» ni un «después», sino un «siempre» relativamente al comportamiento intelectual de los griegos. Por eso se les encuentra en toda doctrina helénica como permanente actualidad.

Mas hay otras cosas que no son permanentes ni siquiera en este relativo sentido, que son adquisiciones recientes del pensar colectivo y que, sin embargo, constituyen para un pensador determinado supuestos tácitos o solo accidentalmente expresos en su decir. Son sus «implicaciones históricas inmediatas». Estas implicaciones han de ser hechas patentes y precisadas si se quiere entender un texto porque son su contexto básico (2).

Enunciado con última sobriedad, se trata de esto: el pensamiento de un pensador tiene siempre un *subsuelo*, un *suelo* y un *adversario*. Ninguna de estas tres cosas son lo que, literalmente entendido, está

(1) Véase, por lo pronto, el capítulo «La reviviscencia de los cuadros». [Del libro *Velázquez*. En *Obras completas*, tomo VIII.]

(2) Una exposición desarrollada de lo que llamo «categorías del contexto» se hallará en mi libro *Aurora de la razón histórica*.

expreso en el pensamiento de un pensador. Queda fuera, y casi nunca el pensador alude a ello. Sin embargo, actúa en su pensar y forma parte de él. Por eso, para entender este hay que completarlo con aquello. Todo texto es fragmento de un contexto inexpreso.

El *subsuelo*, constituido por capas profundas y originadas en lo antiguo del pensar colectivo dentro del cual brota un pensamiento de un pensador determinado, suele ser ignorado por este. El *suelo* es de constitución reciente: son las admisiones fundamentales de que el pensador se da cuenta pero que ha encontrado ya recientemente establecidas. En ese suelo se halla instalado, y desde él piensa sus propias, singulares ideas. Por lo mismo, no habla de él, como no enseñamos a la gente el terreno sobre que en cada instante se afirman nuestros pies. En fin, todo pensar es un *pensar contra*, manifiéstese o no en el decir. Siempre nuestro pensar creador se plasma en oposición a otro pensar que hay a la vista y que nos parece erróneo, indebido, que reclama ser superado. Esto es lo que llamo *adversario*, acantilado hostil que vemos elevarse actualmente sobre nuestro suelo, que, por tanto, *surge también de este* y en contraste con el cual descubrimos la figura de nuestra doctrina. El adversario no es nunca inefectivo pasado: es siempre contemporáneo que nos parece una supervivencia.

Esta sobria distinción nos permite precisar con todo rigor lo que necesitamos inexcusablemente añadir al texto de Parménides —la definición de su suelo y su adversario— y lo que dejamos intacto aun a sabiendas de que *últimamente* habrá en su hora que reconstruirlo también, a saber, su subsuelo. Pero esa hora no es precisamente esta en que ahora estamos. Al presente, nos atenemos al mínimo de contexto, y este mínimo se delimita no trayendo a comentario más que lo que el pensador tiene a la vista y con lo cual inmediata y claramente cuenta; por tanto, suelo en que se siente estar y enemigo con quien lucha.

VII. [LAS POSIBILIDADES PERMANENTES DEL HOMBRE] (1)

En las páginas tituladas «La esencia de la filosofía» intenta Dilthey fijar el concepto de filosofía y para ello compara, conecta y contrapone la ocupación filosófica a la religión y la poesía, entendida esta última en el sentido lato de literatura. Una cosa nos sorprende ante todo cuando leemos esas admirables páginas y es esta: religión, filosofía y literatura, funciones vitales de la mente humana, aparecen como posibilidades permanentes del hombre. Esto es lo que nos sorprende precisamente en Dilthey, quien más radicalmente que sus predecesores —Hegel, Comte— nos enseñó a ver la historicidad como carácter constitutivo del ser humano. La historicidad parece traer consigo que toda cosa propiamente humana nace un buen día y muere otro. Nada propiamente humano si es algo real y, por tanto, concreto, puede ser permanente. Esto no significa que en el hombre no haya algo constante. De otro modo no podríamos hablar del hombre, de la vida humana, del ser humano. Es decir, que el hombre tiene una estructura invariable a través de todos sus cambios. Pero esa estructura no es real porque no es concreta, sino abstracta. Consiste en un sistema de momentos abstractos que, a fuer de tales, reclaman ser integrados en cada caso e instante con determinaciones variables para que la abstracción se convierta en realidad. Si decimos que el hombre vive siempre desde ciertas creencias, enunciamos una verdad que es un teorema perteneciente a la Teoría de la Vida, pero esa verdad no declara nada que sea real, antes bien manifiesta su propia irrealidad al dejar indeterminada la

(1) [Conforme hacemos constar en la nota preliminar, este cap. VII fue redactado posteriormente al VIII y IX e intercalado al preparar Ortega el texto que remitió para el homenaje a Jaspers bajo el nombre de *Fragmentos sobre el origen de la filosofía*.]

creencia de que en cada caso vive, y es, como una fórmula algebraica, la solicitación constante para que llenemos sus *lugares vacíos —leere Stelle.*

A la luz de esta advertencia, los términos «religión», «filosofía» y «poesía» adquieren un significado equívoco porque no se sabe si con ellos se quieren designar abstracciones o formas reales que la vida ha adoptado. Y, en efecto, a lo largo de las páginas de Dilthey corre una incesante reverberación semántica porque aquellos términos saltan continuamente de su sentido concreto y viceversa. Esta indecisión terminológica ha sido facilitada por una afección general que padecen las llamadas «Ciencias del espíritu», y que consiste en la extremada pobreza de su vocabulario. Alguna vez he hecho notar el daño resultante de que con un solo y mismo vocablo —«poesía»— se denomine lo que hizo Homero y lo que ha hecho Verlaine. Lo propio acontece con palabras como «filosofía» y «religión». Es evidente que cabe dar a estos nombres un sentido conceptual tan tenue, tan formal que quepa en ellos lo más diverso y hasta contrapuesto. En principio no habría por qué censurar ese comportamiento si no fuese porque encontramos inmediatamente el mismo vocablo empleado para designar, como nombre propio, figuras muy concretas de humana ocupación. El problema tiene hoy cierta inminencia para la filosofía porque el pensamiento occidental —y me refiero al mejor— ha empezado, bajo ese nombre, a comportarse en formas cuya calificación como «filosofía» es sobremanera cuestionable. Sin que yo ahora pretenda expresar opinión formal sobre el asunto, me permito insinuar la posibilidad de que lo que ahora empezamos a hacer bajo el pabellón tradicional de la filosofía no es una nueva filosofía, sino algo nuevo y diferente frente a toda la filosofía.

El caso es que cuando Dilthey llega a precisar lo que entiende por filosofía se ve obligado a describir una manera de ejercitar los mecanismos mentales que no ha sido permanente en la humanidad, sino que surgió un buen día en Grecia y que ha llegado ciertamente hasta nosotros, pero sin garantía ninguna de su futura continuación.

Con todo esto, sin embargo, no pretendemos haber resuelto el problema de si aquellas ocupaciones son o no posibilidades permanentes del hombre. Hemos hecho todo lo contrario —abrir la cuestión en forma un tanto perentoria.

Antes de entrar en consideraciones sistemáticas conviene hacerse presente la actitud respecto a la religión en que los iniciadores de la filosofía parece que se hallaron. Este instante de la vida griega en

que la filosofía brota tiene para nuestra cuestión un valor excepcional. Una vez que la filosofía está ya ahí, la situación pierde ejemplaridad. El hombre se encuentra entonces con dos formas de ocupación íntima —la religión y la filosofía— que no tiene que crear, sino simplemente adoptar, y esta adopción puede cumplirse según las ecuaciones más diversas. Esto trae consigo para el desarrollo de nuestro problema la necesidad de diagnosticar si esa religión y esa filosofía, que conviven articuladas una en otra, son *sensu stricto* religión y *sensu stricto* filosofía.

Pero estos pensadores iniciales no se encontraron con una filosofía fuera de ellos que les atrajese y les invitase a combinarla con su religión, sino que sintieron la profunda necesidad de algo inexistente aún y que iba a ser lo que llegó a recibir la extraña denominación de filosofía. ¿Qué es lo que buscaban? ¿Por qué lo buscaban? ¿Tiene sentido admitir que si seguían instalados en la religión tradicional se esforzasen en descubrir una cosa tan amplia como esta, pero de contenido por completo distinto?

Para contestar estas preguntas no tenemos otro medio que situarnos en los fragmentos conservados de aquellos primeros pensadores y procurar descubrir, mirando desde lejos, el horizonte mismo que a sus autores se presentaba. Por lo pronto no nos interesan tanto las tesis enunciadas en esos fragmentos como la actitud de aquellos hombres ante lo que tenían a la vista.

VIII. [LA ACTITUD DE PARMÉNIDES Y HERÁCLITO]

PARMÉNIDES y Heráclito debieron nacer en torno al año 520 antes de Cristo (1). Empiezan, pues, a pensar hacia el año 500. ¿En qué *suelo* mental se encontraron? ¿A qué tendencias intelectuales, a qué modos generales de hacer funcionar el pensamiento sintieron adscritas sus jóvenes cabezas? ¿En qué otras tendencias contemporáneas suyas vieron el perfil del *adversario*?

En la obra de Parménides no aparece ningún nombre propio que nos oriente. No «cita» ni al amigo ni al enemigo. Y ello no por azar. Parménides vuelca sus ideas en el molde de un poema solemne (2) que pertenece al género literario más característico de la época: el poema teológico-cosmogónico de los místicos órficos. Es el género, a fuer de místico, patético de tono e impone un decir distante y mítico. Aunque está compuesto en primera persona, esta persona es abstracta: un *mancebo* —κοῦρος— a quien no se sabe por qué, protegen unas diosas jóvenes, vagas divinidades femeninas que acaso son las Musas o acaso las Horas puesto que se las llama «Hijas del Sol». Esta indecisión de líneas, esta tenuidad y espectralidad de la escenografía mitológica que Parménides despliega, declara, sin más y sin que quepa duda, que Parménides adopta oblicuamente, fríamente, reflexivamente un «género arcaizante» y desde él se pronuncia.

(1) Como ya dije, no interesa aquí la discusión sobre la relación cronológica entre las vidas de ambos. Lo decisivo para nosotros —y lo sorprendente— es que las obras de ambos fueron simultáneas y pertenecen a los años en torno a 475.

(2) Me parece sumamente improbable que el poema llevase un título y menos aún que este título fuese «De la Naturaleza» como dice, yo creo, convencionalmente Sexto Empírico. Es mucho más verosímil, que de haber llevado un nombre, fuese este el de *Alétheia*.

O dicho de otro modo: que Parménides usa el poema mitológico-místico sin creer ya en él, como mero instrumento de expresión, en suma, como vocabulario. Las creencias difuntas perduran mucho tiempo convertidas en meras palabras (1). La mitología es de una tenacidad terrible una vez muerta. Mientras una creencia que no es la nuestra sigue viva en otros, la tomamos en serio y combatimos con ella, por lo menos, cuidamos que nuestro decir no se confunda con el de los que la creen. Mas cuando nos parece que una creencia está ya momificada, que es puro pasado, se nos convierte en simple e innocua «manera de decir». Así hablamos tranquilamente del Oriente, esto es, de una región donde las cosas nacen, por lo mismo que nadie cree ya en que exista un lugar del espacio cósmico especializado en nacimientos.

Parménides nos habla, no solo de esas doncellas divinas, sino de una formidable Diosa que le va a enseñar la Verdad y de un carro con los «caballos más diestros», sin duda alígeros, que guiados por las susodichas damiselas, le conducen como a un Amadís de Gaula, por el «camino polifemo» —por la «ruta famosa» que permite recorrer todo el universo a «la criatura que sabe» y le deja en las puertas del cielo. Todo esto es guardarropía solemne que Parménides extrae de las viejas arcas y le sirve de disfraz, precisamente porque es para él disfraz. Y lo único a que estamos obligados es a explicarnos por qué, para decir lo suyo este hombre, necesita un disfraz, esto es, cree oportuno fingir un decir religioso, mitológico y hacer que sus ideas nos lleguen retumbando como truenos desde lo alto, emitidas patéticamente, en tono de revelación, de apocalipsis, por los labios de una diosa. Si no hubiésemos desdeñado estúpidamente la «Retórica y Poética» que estudiaban los *genera dicendi* —las maneras como se pueden decir las cosas que queremos decir— nos sería obvia la comprensión de por qué Parménides, muy seriamente —en Parménides todo es terriblemente serio— renuncia a hablar en prosa didáctica, evita decir simplemente desde sí mismo y traspone toda su elocución a personajes y figuras vagamente religiosas. Es una *necesidad estilística*. No es un capricho. Estilo es la deformación de la lengua común por motivos especiales que tiene el que habla. Y el motivo más frecuente de estilización es la emoción. Esta manipula la lengua tibia e insípida habitual hasta lograr que se caliente y afile y reverbere

---

(1) Todavía llamamos mercurio a un metal, y los madrileños van a pasear a la fuente de Neptuno y alguno, sin ventura, padece enfermedades venéreas, es decir, de Venus.

y se estremezca (1). Parménides no va solo a decirnos sus averiguaciones, sino que estas —ya veremos cuán justificadamente— le habían producido una sorpresa tal, una emoción tan exaltada que tenían para él un valor místico. Si se cree que en el hombre hay compartimentos estancos, no se entenderá nada humano. Es inocente creer que porque la ciencia sea fría ciencia, gélida verdad, su descubrimieno no tiene carácter místico y no es férvido, apasionante y apasionado. Y, sin embargo, ha sido, es y será inevitable y venturosamente siempre así. Todo *descubrimiento* «científico», esto es, toda verdad nos pone de repente en una visión inmediata de un mundo que hasta entonces desconocíamos y con el cual, por lo mismo, no contábamos. De pronto, como si se corriese un velo se nos hace maravillosamente manifiesto —somos «visionarios»—; más aún, nos parece que hemos sido arrebatados de nuestro mundo habitual, «burgués» y nada místico a otro, por un poder extraño —caemos en éxtasis o «transporte». Es indiferente cuáles sean nuestras convicciones previas sobre lo real y lo divino, lo vulgar y lo mágico: la situación, la experiencia mística se reproducirá siempre con análogos caracteres. El hombre que va a descubrir de modo más radical la «razón pura», el «puro racionalismo» —racionalismo llamado a estrangular la religión—, Descartes, cuando muy mozo hace el súbito descubrimiento del *método* (de la «mathesis universalis») tuvo una visión extática que sintió siempre como el momento culminante de su vida y que vio siempre como algo en que él apenas tenía parte, regalo divino y trascendente revelación. Estremecido por esa peculiar, inconfundible emoción, que es infinita humildad, del «descubridor», escribirá en sus notas íntimas: «*X novembris 1619, cum plenus forem. Enthousiasmo, et mirabilis scientiae fundamenta reperirem.*»

Parménides siente lo que le ha pasado a él en su descubrimiento como un hecho, en algún sentido, trascendente y esto lo lleva naturalísimamente a emplear un vocabulario y una imaginería religiosos

(1) Otras veces cuando la emoción es de tipo diferente, cautelosa, medrosa la estilización obtiene el efecto opuesto: depotencia aun más la lengua normal, la hace aun más inexpresiva —por ejemplo, en el lenguaje diplomático todo él evasivo, en el eufemismo que suplanta la expresión fuertemente intuitiva por otra difuminada y aguanosa. Téngase en cuenta que estas deformaciones de la lengua normal que llamamos «estilizaciones» no son, en ningún momento dado, infinitas sino un repertorio dado o posible (ya inventado o que el individuo puede en la ocasión inventar) de casuística limitada. Definir las formas de la estilización no es, pues, un propósito insensato como poner puertas al campo. En torno a la gramática del hablar normal, cabe construir una ultragramática del estilizar.

para expresar juntos su idea y su emoción. Y ello precisamente porque no temía que sus lectores tomaran sus expresiones místicas en sentido directo. De suerte que el estilo de Parménides no solo nos declara que él no creía en los dioses, sino que tampoco en los grupos sociales a que se dirigía se hallaba vivaz la fe religiosa. Para un racionalista a cero grados como Parménides, el hablar de dioses, de excursión celestial y emplear imágenes poco controlables es algo extraordinario, calenturiento que satisface a su necesidad de expresar la emoción sentida. Pero a un auténtico creyente en los dioses le parecería el poema de Parménides pálido, tibio y fríamente alegórico. Anaximandro, ochenta años antes, había inventado la prosa y había compuesto en ella la exposición de su física. Esta prosa primigenia no había podido consolidarse aún en «género literario» porque no estaba segura de sí misma, quiero decir, de ser prosa y solo prosa. Cuando menos se piensa, sobre el decir «positivista» de Anaximandro sopla un vendaval emotivo, casi mitológico que encrespa el lenguaje prosaico y lo llena de relámpagos visionarios. Parménides no tenía, pues, opción. Esto explica por qué moviliza todo aquel vetusto armatoste del *Deus ex machina.*

Heráclito, en cambio, cita nombres. No se anda con reparos. Pide que a Homero y a Arquíloco les den de latigazos —frag. 42—. Llama ignorante al mestro Hesíodo porque no sabe ni lo que son noche y día —frag. 57—, a Pitágoras le acusa de farsante —frag. 129 (dudoso)— y a él, a Hesíodo, a Jenófanes y a Hecateo les echa en cara que ocultan con un batiburrillo de muchas ideas su ignorancia de lo único que hay que saber —frag. 40—. No deja más títere con cabeza que Tales, del cual dice: «fue el primer astrónomo». ¡Del lobo un pelo! La ausencia de un insulto, clavado como un dardo, en este fragmento nos indica que ante Tales y lo que él representa su actitud era positiva. Es de notar que todos los citados *nominativamente* habían muerto. Faltan nombres de contemporáneos. Téngase en cuenta que la producción intelectual más importante y característica del siglo VI procede de la región a que Éfeso pertenece, la costa jónica e islas adyacentes.

Al revés que Parménides, Heráclito habla desde su propia e intransferible persona. Sus sentencias que han quebrado tantas cabezas, que parecen tan ilustremente «enigmáticas», salen fulgurando como rayos de un *yo* tremendo e individualísimo, de este concreto e incanjeable hombre que es Heráclito, nacido en la familia de los Códridas, fundadora de la ciudad, poseedor él mismo de la condición «real», en el sentido más alto que esta ha tenido nunca, a saber, la de

hombre «sagrado» y único capaz de «consagrar» porque lleva en su sangre la herencia inalienable y divina del «carisma». Heráclito renuncia en su hermano el ejercicio de esta realeza religiosa porque hasta eso le estorba para ser el absoluto individuo, el unicísimo Heráclito que él se siente siendo.

Si antes de exponer lo que este inmenso personaje ha dicho nos paramos un poco —como es debido— a analizar el modo como lo ha dicho, la figura formal de su decir, hallamos esto: Parménides, aunque oriundo de una familia prócer y dotado de la monumental confianza en sí mismo que alentaba en estos primeros pensadores, nutrida doblemente por la conciencia de su ser y de su pensar —su aristocrática herencia y la originalidad de su pensamiento—, impone donde quiera respeto con su presencia. Todavía en Platón resuena el recuerdo de esa respetabilidad. Pero, al fin y al cabo, anda entre los hombres, disputa con ellos —su escuela va a iniciar la «discusión» como forma de vida, la dialéctica, se esfuerza en convencerlos, no solo muestra, sino que demuestra. Parménides no es él distante. Por lo mismo, necesita distanciar su decir y hacer manar su doctrina de la boca verídica de la diosa veraz. Heráclito, en cambio, el «rey», se siente único y es por sí e irremediablemente distante. De aquí que su vida sea materialmente una retirada. Se retira, como he indicado, de la vida pública renunciando a su sacra magistratura. Siente un desprecio electrocutante hacia el vulgo de sus conciudadanos y los considera incapaces de salvación porque no tienen la virtud fundamental de un hombre que consiste en ser capaz de reconocer una superioridad (1). Heráclito, pues, se retira de la plaza pública al solitario templo de Artemis. Luego no le basta con esto y se retira a lo profundo de una áspera montaña, como el hierro y el diamante se hacen entraña de la tierra. Pocas veces habrá tenido un hombre más ilimitada convicción de su superioridad sobre los demás. *Ya veremos, sin embargo, por qué inversa razón;* ya veremos de qué absoluta humildad nace y se alimenta esta absoluta soberbia. Si Heráclito creyese aún en los dioses, creería que él era un Dios. Por eso no traspone su decir proyectándolo en alguna boca aún más digna. No necesita agregar a la distancia que él mismo es una nueva distancia estilística. Su doctrina va a explicarnos por qué él se siente dios —como, en principio, según él, cualquier hombre si no fuese lo insensato que suele ser, tendría derecho a sentirse.

---

(1) Defecto absurdo en quienes, como acontece a los hombres, no son más que un mísero rebaño que requiere un pastor. Véase fr. 11.

Téngase presente, por otra parte, que en Jonia, donde se inició el nuevo pensar, la vida «moderna», las cosas están más adelantadas incluso que en el otro extremo de la Hélade, en la magna Grecia y Sicilia. El alejamiento de la mitología es aún mayor y la prosa, el román paladino, la simple enunciación didáctica, sin melodramatismo ni escenografía, se ha consolidado. Cuarenta años antes, no lejos de Éfeso, había Hecateo escrito sus libros de geografía y de historia en pura prosa didáctica, prosa tan prosaica y directa como pueda serlo la de cualquier *Handbuch* alemán de nuestro tiempo (1). Sin embargo, esta prosa no sirve aún adecuadamente para exponer este pensar tan extraño y trascendente que va a ser la filosofía (2). Por ello, Heráclito *no puede* escribir un libro de texto continuo. Emitirá su pensamiento en forma de chispazos, en sentencias breves, que por lo mismo, obligadas a decir todo junto cada vez, son «comprimidos» de elocución y una especie de dinamita doctrinal. De aquí su famosa «oscuridad».

El estilo de Heráclito consiste, pues, en hablar desde su individualísima persona en forma de sentencias fulminantes como pueden surgir en cualquier conversación puntiaguda, «chispeante» y eléctrica. Son apotegmas, esto es, «dicharachos», y, sin embargo, en ellos hay un matiz que manifiesta cómo Heráclito se dejó influir por un *genus dicendi* muy en boga a la sazón y que tiene resonancia religiosa, trascendente. Nada menos que los oráculos y las fórmulas de la sibila. El mismo, en dos «fragmentos» conservados, nos da a entender por qué ha elegido el género de literatura que son sus apotegmas. Dada su convicción de que en el hombre que piensa lo que hay que pensar es la razón universal y no el privado cacumen quien piensa, será la expresión más adecuada *algo así* como los oráculos y los soplos sibilinos. Fragmento 92: «La Sibila que dice con boca delirante cosas sin chiste, sin ornato y sin perfume, llega con su voz a milenios porque el Dios la insufla.» Fr. 93: «El Señor, a quien el oráculo que hay en Delfos pertenece, ni declara ni oculta, sino que sugiere.»

(1) Lo cual no impide que, a veces, su elocución se rice poéticamente en rizo *asiánico*.

(2) Tal vez, debía repararse más en que nunca ha habido un *genus dicendi* que fuese, de verdad, adecuado como expresión del filosofar. Aristóteles no supo cómo resolver este problema que los tontainas desconocen. Gracias a que conservaba notas íntimas para sus lecciones conservamos su pensamiento. ¡Yo he tenido que aguantar en silencio durante treinta años que los tontainas me acusen de no hacer más que literatura, y lo que es peor, que mis discípulos mismos, crean debido plantear la cuestión de que si lo que yo hacía era literatura o filosofía y ridiculeces provincianas de este jaez!

Conste que aquí —en el umbral venerable y creador de la filosofía se nos propone el «sugerir» como el *modo de decir* propio a la filosofía. La cuestión precisa que esto envuelve nos ocupará mucho más adelante. Pero entiéndanse esas dos sentencias de Heráclito como emanadas de un hombre que es radicalmente hostil a la religión tradicional, a los «misterios», a los cultos (1). Mas también él había vivido sus averiguaciones con el cariz de revelaciones, y el culatazo místico de esta experiencia solo encontraba su expresión natural en frases estremecidas de emoción cuasi-religiosa.

No era fácil excusar tales observaciones sobre el estilo de Parménides y Heráclito porque solo así puede llegar a nosotros con claridad la tonalidad subyacente a todas sus sentencias. Pronto vamos a tropezar con un ejemplo preciso de ello. El acierto en la inteligencia de los estilos es, en la ocasión presente, asunto de primera importancia, porque habiéndonos llegado de su obra solo unas cuantas esquirlas y poseyendo de toda aquella época datos nada abundantes, no podemos prescindir de lo que, sin pretenderlo ellos, el nudo hecho de su estilo nos hace saber. En efecto, al percatarnos de que, para ellos, la mitología ha decaído hasta serles mero vocabulario y *modus dicendi*, averiguamos, con mayor evidencia que si ellos mismos literalmente nos lo declarasen, que la mitología, la religión tradicional y cuanto a esta es anejo les era ya un concluso pasado, algo que había caído más allá de su horizonte vital. Los ataques violentos de Heráclito que van dirigidos al culto a los dioses —a las estatuas— se refieren a las zonas populares en que aquella arcaica fe aún perdura. Pero lo que él mismo y Parménides combaten son más bien formas nuevas de «religión» que no son las tradicionales, que no son ya las puramente mitológicas y que, según veremos en seguida, *aparecieron al mismo tiempo que el nuevo modo de pensar en que Parménides y Heráclito van a moverse:* la teología órfica y los «misterios» dionisíacos. La mitología, la religión tradicional de la ciudad griega es ya subsuelo para estos dos pensadores. No les preocupa, no la tienen a la vista y les es solo un viejo uso verbal, automatizado, habitualizado como los demás en que toda lengua consiste. Por eso no le importa, cuando la frase lo reclama, sacar a plaza las Erinnias, y menos, claro está, hablar de *Diké*. En cambio, hará constar formalmente que los creyentes en la religión inveterada «no tienen la menor idea de lo que son en verdad los Dioses y los Héroes» —Fr. 5.

---

(1) Véanse los fragmentos 5, 14, 15.

Su *suelo* está constituido por la tendencia intelectual que un siglo antes había surgido en toda Grecia, sobre todo en la forma más pura y acusada de esa tendencia que, por vez primera, hace su aparición en Tales de Mileto. En suma, lo que se llamó la *fisilogía* jónica. Agarremos al lobo por el pelo que hace un momento tuvimos en los dedos. Solo a Bias y a Tales cita Heráclito sin insulto anejo. Y lo que dice de este es simplemente que fue el primer astrónomo. Por tanto, Heráclito estima el modo de pensar que Tales incoa, *pero* da a entender que, en comparación con su propio saber, el de Tales y sus continuadores es un saber especialista, *no es más* que astronomía. Para entender bien esto y diagnosticar de una manera completa, es decir, suficiente, el efectivo *suelo* sobre que estos dos proto-filósofos se encuentran es preciso recordar que Tales florecía hacia 584. Tenemos, pues, que representarnos con alguna claridad el profundo cambio de la vida griega en torno a 600, que en rápida expansión y veloz desarrollo llega hasta el año 500, fecha en que estos dos proto-filósofos inician su pensar.

No solo vivimos siempre en un paisaje espacial, sino también en un paisaje temporal, con sus tres dimensiones de pasado, presente y futuro. Dejemos, por ahora, esta última. Un cierto horizonte de pasado que llega hasta el presente en que somos, existe para nosotros, forma parte de la estructura de nuestra vida y es un órgano de esta. Como todo paisaje, el pasado a la vista tiene una perspectiva, planos próximos y planos remotos. Cada uno de estos planos de distancia temporal actúa de modo distinto en nuestro existir. Para entender bien a un hombre hay que representarse con alguna precisión la topografía crenológica de su horizonte.

Los nombres citados por Heráclito nos permiten reconstruir con bastante claridad la perspectiva en que los hechos intelectuales del pasado griego hasta él mismo, se le presentaban. Y con ligera modificación —por hallarse las colonias de Occidente un poco menos «adelantadas» que las de Oriente— el cuadro vale para Parménides.

En un fragmento —(42)—, Heráclito nos habla de Homero y Arquíloco, juntos. En otro —y en este orden— de Hesíodo, Pitágoras, Jenófanes y Hecateo —(40)—. Nótese que el orden en que estos nombres son citados corresponde exactamente a la cronología histórica. Heráclito escribe sus relámpagos hacia 475. Hecateo, el más próximo a Heráclito, había muerto cuando este andaba por los veinte años. Jenófanes era unos pocos años más viejo que Hecateo, y Pitágoras debió nacer hacia 572. Son, pues, tres hombres que

«estaban ahí» cuando Heráclito comenzó a vivir. Tras ellos se alza en lejanía que ya no es tangible, con carácter de totalmente pasado, Hesíodo, el cual compuso su *Teogonía* hacia el año 700. Cincuenta años antes está Homero y cincuenta años después, Arquíloco. Se hallan, pues, respectivamente a siglo y medio, dos siglos y dos siglos y medio del joven Heráclito —500—. Para la óptica temporal del griego anterior a Aristóteles, siglo y medio no es ya un tiempo preciso, es borrosa, indiscernible y pura «antigüedad». Por eso, Homero y Hesíodo no están más ni menos lejos que Arquíloco. Nótese que el fragmento 40 es como un díptico: de un lado Hesíodo, de otro y juntos Pitágoras, Jenófanes y Hecateo. En el fragmento 42 Homero va en yunta con Arquíloco. Hesíodo, pues, representa la bisagra en que se articulan dos series de nombres: los absolutamente «antiguos» y los absolutamente «modernos». Son los dos grandes términos del pasado para Heráclito.

A este pretérito *nominativo* que, escorzado, se nos hace presente en esos fragmentos, reunamos ahora el impersonal que, en otros fragmentos llenos de virulencias, hemos divisado antes, a saber, el pasado religioso. También este nos aparece repartido en dos términos de perspectiva: hay una «antigüedad» religiosa que, con la tenacidad característica de lo religioso, pervive en el pueblo, es la tradición mitológica homérica y prehomérica, los dioses populares vetustísimos y los dioses de la ciudad. Pero hay, además, un pasado «moderno» de lo religioso que está, a la sazón, muy en boga en los grupos socialmente intermedios: los misterios dionisiacos y órficos. Ahora bien, ambos comienzan a inundar el mundo griego en torno al 600 (1).

El orfismo, sobre todo, *culminó hacia 550* en una forma que era para Grecia algo completamente nuevo: la teología. La religión mitológica había sido siempre directa. No incitaba a crear esa forma segunda de religión que consiste en la reflexión sobre la primaria y que es la teología. La mitología es, por su condición misma, ingenua, y la teología es todo menos ingenuidad. En 550 compone Ferécides de Syros su teología, a la que habían precedido y siguieron otras bajo los nombres legendarios de Epiménides y Onomácrito. Téngase bien presente que el orfismo y sus teologías son un hecho intelectual de máximo calibre en la opinión pública de Grecia cuando Parmé-

(1) El culto a Dionysos tiene una oscura prehistoria. No se sabe bien cuándo ni cómo este Dios de Tracia se alojó en puntos, muy distantes entre sí, del orbe helénico. Pero el hecho es que no llegó a ser fuerza histórica hasta el 600.

nides o Heráclito comienzan a pensar, y que *Ferécides es contemporáneo de Anaximandro y pertenece a la generación inmediatamente anterior a Pitágoras* (1).

Pero el caso es que toda esta gran masa de pasado intelectual, «antiguo» y «moderno», personal e impersonal aparece, en Heráclito y Parménides, negada. Están en contra de todo eso, mas su oposición es de dos grados: frente a la religión tradicional, frente a la «poesía» (Homero, Arquíloco) la actitud de Heráclito es sumaria. No lucha contra ello seriamente porque sabe que para toda la gente alerta de su tiempo nada de eso existía ya como *creencia*. Solo pervive en el «pueblo». En cambio, frente a lo «moderno» adopta postura de boxeador. La prueba de esta diferente conducta es obvia y exuberante. Está en el hecho de que a los dioses y el culto a las estatuas y a Homero y a Arquíloco opone solo unas frases sueltas extrapoladas en otros tantos fragmentos, pero el combate contra los «modernos» constituye íntegra toda su doctrina. Esta diferencia se confirma si contemplamos a Parménides. Como este no cita, faltan en su obra ataques accidentales. *Por eso en Parménides no hay signo alguno de lucha con lo «antiguo»*. Tales —como veremos— necesita superar la mitología aún reinante y se enfrenta crónicamente con ella, Parménides no y la deja intacta. En cambio, su doctrina *es* como la de Heráclito, un ataque constitutivo y formal a lo «moderno». Importa distinguir los *ataques accidentales* y superfluos, en que se aparenta combatir un enemigo que se sabe ya muerto, de los *ataques constitutivos* en que una doctrina consiste. Jenófanes nos es un ejemplo y un dato de que en pocos años toda la «antigüedad» griega había sido superada y no estaba ya, ni como adversario, en el *horizonte de lo actual*. Jenófanes debió nacer en 565, por tanto, medio siglo antes que Heráclito y Parménides. Los trozos que de sus poemas nos quedan nos presentan su lucha denodada y cuerpo a cuerpo con los dioses y con Homero. Ello significa que estos *se hallaban aún ahí*, cuando él vivía.

(1) No se olvide que en mi concepción historiológica las generaciones son unidades de tiempo muy breves —quince años— y que su carácter histórico más importante no es —como en la usual y vieja genealogía— sucederse, sino, al revés, solaparse. Hay siempre *tres* generaciones «contemporáneas» y la ecuación de su triple dinamismo constituye la *realidad concreta* que es toda fecha histórica. Conviene recordar que fui yo quien relanzó —y esta vez en serio— el tema *decisivo* de las generaciones. Véase Pinder, *Das Problem der Generation*, 1928, Prólogo. Pero la exposición de mi doctrina estricta sobre las generaciones no había llegado a conocimiento de Pinder. La fórmula completa fue dada en el curso sobre Galileo en la Cátedra Valdecilla, 1933. [*En torno a Galileo. Obras completas*, t. V.]

Son su *adversario*. Medio siglo después las cosas han cambiado. Los dioses y Homero no son ya cuestión para las minorías alerta. Han traspuesto el horizonte. El nuevo *adversario* está constituido, de un lado, por formas nuevas de religión que sustituyen al imperio indiviso de la vetusta mitología y el homerismo; de otro, por formas nuevas de tipo no religioso y aun antirreligioso; en suma, «científicas», pero que a estos dos hombres les parecen radicalmente insuficientes. Si no se tiene cuidado de distinguir muy bien el plano en que unas y otras cosas están para el pensador que nace en la última veintena del siglo VI, no se podrá ver con entera claridad el significado del ajetreo mental, tan sorprendente, que los residuos de Parménides y Heráclito nos invitan a entender.

Bien, pero el caso es, repito, que hasta ahora solo hemos encontrado en los textos de estos dos hombres un *pasado negativo*. ¿Es que no les parece bien nada, absolutamente nada de lo que en el orden mental había creado el pretérito? Sin duda, son dos gigantes del descontento y dos fabulosos héroes del desprecio. El poema de Parménides, no obstante su solemnidad y su hieratismo, está todo él hirsuto de improperios, y Heráclito apenas burila una línea en que no deslice una verbal puñada. El por qué de tan fiera condición vendrá más adelante. Baste dejar constancia de que son gente cerrada a todo compromiso y cuyo pensamiento procede con un radicalismo como no ha habido otro igual.

No faltan, sin embargo, en Heráclito síntomas de un pasado *positivo*. Vimos que cita con elogio a Bias de Priene y a Tales de Mileto. Son dos de los «siete sabios» (1). Tales ha valido siempre como el más antiguo de ellos, como el jefe de fila. Sin intentar ahora definir en qué consiste el «saber» de estos «sabios» anticipemos solo dos caracteres de él. Uno: la «sapiencia» de los Siete Sabios es el primer saber secularizado, ajeno por su tema y su método a la tradición religioso-poética antecedente. Otro: es un saber que aparece emanando formalmente de individuos. Todo lo que anteriormente pretendía ser «sabiduría» ostentaba un cariz impersonal. El individuo tenía solo el papel de substrato para la enunciación de un saber a que él no pretendía haber llegado por sí mismo. Es, en cambio, un atributo sustancial en la sapiencia de los «siete sabios» provenir de un cierto individuo eminente. Por razones que en seguida veremos,

---

(1) Como es sabido, existieron listas de «sabios» diferentes en número y en que solo algunos nombres son idénticos. La reducción al número de «siete» nos aparece por vez primera en Platón.

aquí es el sabio quien garantiza la sabiduría y no al revés; es el árbol quien recomienda el fruto.

Pero, aunque no entremos a averiguar en este instante lo que sea esa «sapiencia», la simple lectura de los nombres que la representan nos hace ver en ella dos estratos. Hay, primero, la «sabiduría» que es común a todos ellos, pero hay, además, otras formas más especiales de creación intelectual que algunos de ellos inician o, por lo menos, ilustran. En efecto, Tales no es solo uno de los Siete Sabios sino que es, como hace constar el propio Heráclito, el «primer astrónomo», es decir, el iniciador de la *fisiología* o *física* jónica—de la primera figura de pensar «científico» que ha existido en el planeta. Periandro es el *primer* tirano. La «tiranía» es un invento coetáneo de la «ciencia». Solón fue el legislador de Atenas. Porque *también* en torno al 600 se inventa esa forma de creación intelectual que es la legislación emanada de un individuo y ese género literario que es «escribir leyes» (1). Ahora bien, la única cosa de este mundo humano que, aparte la razón, considera Heráclito estimable es la ley y, más precisamente, la ley forjada por el hombre.

No es, pues, escaso el «pasado positivo» de Heráclito, puesto que la fisiología jónica y sus derivaciones —tiranía y legislación— constituyen las dos terceras partes de la «modernidad» que informa la vida mental de los griegos entre 600 y 500.

Si ahora hacemos balance, nos encontramos con que el *suelo* en que Parménides y Heráclito se encontraron estaba formado por el extraño convoluto de iniciativas intelectuales que súbitamente, como una erupción, rompieron la costra de la vida «tradicional» griega hacia el año 600. Este convoluto está integrado por los siguientes temas: misterios dionisíacos, orfismo, proto-geografía y proto-historia, física jónica, aritmética, misticismo y ética pitagóricos, tiranía y legislación. Una porción de ese *suelo* se levanta ante Parménides y Heráclito como el *adversario*, porque nuestro *adversario* es siempre un contemporáneo nuestro y esto quiere decir, planta del mismo *suelo* y algo con quien tenemos no poco de común. Con lo que nos es totalmente ajeno no combatimos.

Mas con toda esa rebusca no hemos logrado más que un inventario de formas humanas, cuyo aspecto es heterogéneo. Ahora nos toca intentar comprenderlas y solo las habremos comprendido si hallamos su raíz común y con ello la clave que nos permita descubrir

---

(1) Es sabido que Platón consideraba con cierta ironía las leyes escritas como un género literario.

la identidad de inspiración bajo su evidente divergencia y dispersión. Todas ellas gozan su primera florescencia en la primera veintena del siglo VI. La proto-filosofía es el fruto que aquella primavera dio exactamente un siglo después, entre 500 y 470. Hemos preparado las cosas para poder intentar la operación historiológica: la reconstrucción de los nacimientos.

Toda época es entendida partiendo de un hecho o varios —muy pocos— hechos fundamentales que son como sus entrañas. Lo que Grecia fue del 600 al 500 tiene su raíz en este preciso hecho: que hacia 650 alcanza sus últimas fronteras la colonización helénica en dirección a los cuatro puntos cardinales. La marea viva de la expansión nacional griega ha llegado a su máximum (1). Inmediatamente —y el hecho merecería más amplia consideración— la periferia colonial empieza a actuar sobre la Grecia continental y metropolitana. Había precedido Homero, un siglo antes, que es ya un típico producto colonial.

La cultura griega, si llamamos así a lo que va a constituir nuestro «clasicismo», empieza, con larga anticipación, en las colonias. Sobre todo, ciencia y filosofía fueron en su origen una aventura colonial. Atenas tardará ¡dos siglos! en tener un filósofo indígena y nunca tendrá muchos. Siempre que se ha hablado de filosofía lo primero en que se piensa es en Atenas. La verdad está más cerca de ser todo lo contrario y convendría una vez preguntarse si Atenas no fue *más bien* una rémora para la filosofía, porque su tenaz reaccionarismo, consustancial con su democratismo, fue la causa de la evolución patológica que siguió el pensamiento griego y no le dejó llegar a su propia madurez. Pero ya esto último —suponer que el pensamiento griego quedó canijo y, por tanto, que su desarrollo fue anormal— es cosa que suena como blasfemia no solo a los beatos del helenismo sino, más en general, a cuantos piensan que con los hechos históricos, a fuer de tales, no hay nada que hacer sino anotarlos. Este es el *positivismo* histórico. Pero yo pienso que la historia es un repertorio riquísimo de posibles operaciones que debemos practicar con los hechos, las cuales comienzan precisamente cuando se ha anotado ya el hecho. La historia, decía, no es solo contar el pasado sino entenderlo, pero ahora añado que si es entenderlo, por fuerza, tiene que ser también criticarlo y, en consecuencia, entusiasmarse,

---

(1) La ampliación que produjeron las campañas de Alejandro fue más bien estatal que nacional.

angustiarse e irritarse con él, censurarlo, aplaudirlo, corregirlo, completarlo, llorarlo y reírlo. No es una manera de decir: la historia es, en serio, íntegra una forma de vida en que toma parte entero el hombre historiador si es, de verdad, un hombre—por tanto, con su intelecto, pero también con toda la jauría de sus más egregias pasiones, *cum ira et studio*.

IX. FILOSOFÍA Y ÉPOCA DE LIBERTAD

La filosofía es un fruto, entre otros, que nace en Grecia cuando sus pueblos entraron en la «época de la libertad».

Es un error que ha trivializado y achatado el enorme asunto, entender la palabra «libertad» refiriéndola primariamente o exclusivamente al derecho y la política como si fueran estos la raíz de donde brota la figura general de vida humana que llamamos libertad. Porque de esto, en verdad, se trata. La libertad es el cariz que la vida entera del hombre toma cuando sus diversos componentes llegan a un punto en su desarrollo que produce entre ellos una determinada ecuación dinámica. Tener una idea clara de lo que es «libertad» supone haber definido o encontrado con algún rigor la fórmula de esa ecuación.

Probablemente toda civilización o *curriculum vitae* de un conjunto de pueblos afines pasa por esa forma de vida que es la libertad. Es una etapa luminosa y breve que se abre como un mediodía entre la mañana del arcaísmo y la declinación vespertina, la petrificación y necrosis de su senescencia. Las etapas categóricas de una civilización se determinan y disciernen, claro está, como modificaciones de la relación fundamental entre los dos grandes componentes de la vida humana que son las necesidades del hombre y sus posibilidades.

En la etapa arcaica o primeriza, el hombre tiene la impresión de que el círculo de sus posibilidades apenas trasciende el de sus necesidades. Lo que el hombre *puede* hacer en su vida coincide casi estrictamente, a su sentir, con lo que *tiene* que hacer. Es muy escaso el margen de opción que le queda, o dicho en otro giro: el hombre tiene muy pocas cosas que hacer. La vida no se le presenta con el carácter de «riqueza». Porque es de advertir que, como era un error consignar la idea de libertad a la política y el derecho, lo es también

adscribir originariamente el término «riqueza» a lo económico. En ambos casos, la relación verdadera es que la libertad jurídica y la riqueza económica son solo, aunque muy importantes y sintomáticos, dos efectos o manifestaciones de la libertad genérica y la riqueza vital. Riqueza en sentido económico significa, en resolución, que el hombre encuentra ante sí muchas posibilidades de poseer y adquirir; concretamente, muchas cosas que tener, que comprar, que vender. El mucho y el poco ha de entenderse relativamente a la conciencia subjetiva que el hombre tenga de sus necesidades. Generalícese ese concepto a todos los demás órdenes de la existencia humana distintos del económico y se tendrá esto: que hasta una cierta fecha los hombres de un ámbito cultural, de un cierto conjunto de pueblos tenían la impresión de que en sus vidas no contaban apenas con más posibilidades que las estrictamente reclamadas por sus necesidades. Vivir es entonces atenerse a lo que hay y ¡gracias sean dadas a Dios que se tenga lo justo para vivir! Un poco de comer, un poco de saber, un poco de placer. Vida es pobreza. El hombre vive ejercitando el sobrio repertorio de comportamientos intelectuales, técnicos, ceremoniales, políticos, festivales que la tradición laboriosamente ha ido creando y acumulando. En esa ecuación vital el individuo no se encuentra nunca en la situación de poder elegir: ello supondría que el círculo de las posibilidades es notablemente mayor que el de las necesidades (1).

Poco a poco las relaciones entre los pueblos integrantes de ese conjunto histórico, aumentan, y aumenta también el trato, conocimiento y tráfico con la periferia de ese conjunto que es el «extranjero». Se produce un *aumento de la vida* que es, por lo pronto, espacial. Se vive en un mundo más grande. Con ello empieza el desarrollo del comercio y de la industria, se descubren minas en costas remotas (1). Aparece la riqueza económica. Al mismo tiempo surgen con

---

(1) Entiéndase bien lo que esto quiere decir. De hecho, aun en esa ecuación vital, el individuo se encuentra tal o cual vez en la posibilidad de elegir, pero esto acontece tan insólitamente que no repara en ello y no lo ve como una función especial de su vida. Para que un modo de la vida se destaque con caracteres propios y el hombre se percate de él no basta con que literalmente exista, sino que tiene que presentarse con frecuencia bastante para formar mole y *saltar* a la vista.

(2) Es sorprendente la «regularidad», diríamos la monotomía de la historia. Fenicia y Cartago disparan su etapa de pleonaxia con el descubrimiento de las minas de España; Grecia con el de las minas del Ponto; Europa con el descubrimiento de La Mina en la costa africana por los portugueses que, todavía hoy, se llama Elmina.

abundancia técnicas nuevas, nuevas artes, nuevos placeres. El hombre tiene la experiencia de que la vida no consiste solo en lo que hay, sino que crea, que saca de sí misma nuevas realidades, que la vida, por tanto, no se define exclusivamente por sus necesidades sino que más aún que en estas, y desbordándolas, consiste en abundantes posibilidades. El vocablo se nos ha impuesto sin requerirlo; la vida es abundancia, término que expresa la relación hiperbólica entre las posibilidades y las necesidades. *Hay más cosas, más posibles haceres* que los *que se necesitan*. Comienza la *luxuria* o lujo. *Ipso facto* el individuo se encuentra con que vivir es un problema totalmente distinto de lo que era en la etapa arcaica. Entonces era un atenerse a lo que hay y... ¡gracias a Dios! Resignación, humilde gratitud al Dios si da lo imprescindible. Mas ahora el problema es casi inverso: tener que optar entre muchas posibilidades. La vida se simboliza en la cornucopia. Hay que elegir. La emoción básica desde la cual se existe es lo contrario de la resignación porque vivir es «sobrarle a uno cosas». Comienza la emoción básica de petulancia, de prepotencia existencial del «humanismo». El ver que se han inventado nuevas cosas se funcionaliza y el hombre se pone deliberadamente a inventar. *Crear nueva vida* se hace función normal de la vida—una cosa que a la etapa arcaica no le hubiera cabido en la cabeza. Comienzan las revoluciones.

Una y misma cosa con todo esto es que el individuo deja de estar totalmente inscrito en la tradición, cualquiera que sea la porción de su vida que quede aún informada por esta. Es él quien, quiera o no, tiene por sí mismo que *elegir* entre las superabundantes posibilidades. Entre estas no olvidemos las intelectuales. Al frecuentarse los pueblos, al viajar y sumergirse en lo exótico se han aprendido diversas maneras de ver las cosas, *modi res considerandi*. En vez de estar atenido el individuo a un repertorio único e incuestionado de opiniones —la tradición— se encuentra ante un amplio surtido de ellas y forzado a elegir *desde sí mismo* la que le parezca más convincente. La posibilidad y la necesidad consecuente de elegir la opinión que se va a tener sobre algo es la vivencia en que se basa lo que llamamos «racionalismo». Hasta el punto de que hemos podido, sin que acaso el lector lo haya notado, describir esa situación con las mismas palabras con que andando los siglos va a definir Aristóteles la ciencia: ἐπιστήμη ἐστὶ ἡ ὑπόληψις ἡ πιστοτάτη. «La ciencia es la presunción más convincente.»

¿Se ve con esto claramente lo que significa «riqueza vital»? La existencia del hombre y el mundo en que transcurre han crecido enormemente, se han llenado exuberantemente de contenidos. Por vez

primera en esta civilización siente el hombre que la vida merece la pena de ser vivida. Esto trae consigo un cambio en la actitud ante la religión. La religión es siempre trascendencia, aun en el caso de la menos trascendente como la griega. Los dioses son poderes ultra o supermundanos. En la vida pobre el individuo necesita tanto de Dios que vive *desde Dios*. Cada acto, cada instante de su existir es referido a la divinidad, conectado con ella. Los utensilios mismos *con* que se vive son tan toscos, tan poco eficaces de suyo y, en cuanto meras cosas, cismundanas, que el hombre fía poco en su servicio y solo confía en la *virtud* que el Dios, mediante un rito mágico, insufle en ellos. Esto quiere decir que, entre el hombre y Dios, apenas se interpone la vida misma y este mísero mundo. Pero, al hincharse aquella y enriquecerse este, lo cismundano intercala su grosor creciente entre el hombre y Dios y los separa. Se hace la afirmación de este mundo y la vida en él como algo por sí valioso. La irreligiosidad es el resultado. A la par que los susodichos motivos desencajan al hombre de la tradición, este *entretenerse en el vivir mundano* le desarraiga de la religión. Esto lleva al extremo lo que todo lo anterior significa: que, en la vida rica, el hombre queda sin raíces en nada, suelto en el aire. Flota en el elemento aéreo de sus crecientes posibilidades. Es la inevitable contrapartida; el asiento y seguridad vital para la existencia de la persona no le son dados desde luego y sin esfuerzo propio por su encaje nativo en la tradición incuestionada, sino que es la persona misma quien con plena conciencia de ello tiene que fabricarse un cimiento, una tierra firme sobre que apoyarse. No tiene, pues, más remedio que, con el material fluido, etéreo que son las posibilidades, construirse él un mundo y una vida. Ahora bien, esto es «racionalizar» el simple existir, en vez de existir espontáneamente, en abandono y sin más.

Cuando he dicho un poco más arriba que en las «épocas de libertad» vive el hombre sobre la base de una emoción de petulancia y prepotencia, no he implicado en ello el atributo de seguridad. La vida humana es siempre inseguridad y toda ecuación de ella la implica, si bien en cada una cobra distinto cariz. La inseguridad del pobre es una y la inseguridad del rico otra. Así la inseguridad del hombre «libre» y prepotente es sumamente curiosa: es el no saber qué hacer de puro poder hacer muchas cosas y la impresión de perderse, de volatilizarse en meras posibilidades. Un ejemplo concreto de esta conciencia de perdimiento y naufragio en la abundancia (nótese que el vocablo mismo «ab-undancia» conserva la imagen vivaz de un torrente que nos anega y arrolla) se da en el orden del pensamiento,

es decir, de las opiniones, que es muy sintomático de estas épocas: es la duda. La duda no es simplemente un no-creer. Quien carece de toda opinión sobre una cosa ignora, pero no duda. La duda presupone varias opiniones positivas ante nosotros, cada una de las cuales *merecería* ser creída, pero que, por lo mismo, paralizan recíprocamente su fuerza de convencer. El hombre se queda *entre* las varias opiniones, sin ninguna bajo sus pies que firmemente le sostenga —por eso se *desliza entre* los muchos «saberes» posibles y cae, cae en su elemento insólito, fluido... *cae en un mar de dudas*. La duda es *fluctuación* del juicio, es decir, braceo desesperado entre olas—*fluctus*. Por ello la duda es un «estado de espíritu» que no es *estado*, que es inestable. No puede el Hombre quedarse en ella. Tiene que *salir* de la duda y para ello busca un medio. El medio que hace salir de la duda y nos sitúa en la convicción firme es el método. Todo método es reacción a una duda. Toda duda es postulación de un método. El haber unido ambas cosas con la mayor sencillez es el maravilloso ejemplo de perspicacia y elegancia intelectual que nos dio Descartes inventando la «duda metódica».

X. [ORIGEN HISTÓRICO DE LA OCUPACIÓN FILOSÓFICA]

¿QUÉ sentido puede tener la sentencia de Tales según la cual «todo está lleno de Dioses»? Como en todo decir alguien dice algo a alguien, el sentido de un texto tiene dos dimensiones. Una consiste en lo que el texto parece decir. La otra consiste en el hecho de que un hombre determinado diga eso que dice a otro hombre o grupo de hombres determinado. Solo la integración de estas dos dimensiones da al texto un sentido concreto.

Intentemos entender las palabras de Tales en su sentido estrictamente textual. Significaría que existen tantos dioses como cosas y acontecimientos, y esto implica que no cabría distinguir entre cosas y dioses o, más propiamente aún, que no hay cosas sino solo dioses. Los dioses y las cosas son incompenetrables, y si todo está lleno de dioses tiene que estar vacío de cosas.

No es, pues, posible que Tales emplee aquí la palabra dioses en su sentido normal y directo —que es el de la tradición religiosa—, sino en algún sentido oblicuo y nuevo. El atributo primario de los dioses que son dioses *sensu recto* era el de representar lo extraordinario frente a lo ordinario, la realidad privilegiada e insólita frente a lo cotidiano y habitual. En ciertos puntos y en ciertos instantes de la realidad el Dios actuaba contrastando con el resto de la realidad donde el Dios no aparecía. La división más antigua en la mente humana es entre lo sacro y lo profano. Parecían existir en el mundo ciertos hechos excepcionales, diríamos aristocráticos, en que el Dios actuaba y aparecía. ¿Qué sentido puede tener esta democratización, esta universalización de lo divino que la frase de Tales parece proponernos? Evidentemente que los dioses dejan de ser lo excepcional y extraordinario para convertirse en lo ubicuo y trivial, es decir, que

en la mente de Tales lo que él llama dioses ha perdido su atributo primario, que han dejado de ser propiamente dioses y se han transmutado en meras cosas, o mejor dicho, en algo que reside en cada cosa y es el principio de su realidad y de sus comportamientos. Los dioses se han degradado en causas.

La enunciación de un teorema geométrico es un decir que no va dirigido a ningún hombre determinado, sino al hombre en general, al *vernünftiges Wesen* (ente racional) de que Kant con tanto entusiasmo nos habla. Esta indeterminación del interlocutor se hace manifiesta en que el enunciado del teorema no hace alusión a ninguna opinión más o menos divergente frente a la cual afirma su contenido. Por eso, el teorema no presenta nunca el carácter de ser trozo de un diálogo. Ahora bien, la frase de Tales tiene un aspecto esencialmente dialógico. Rectifica, corrige una opinión preexistente, precisamente la «opinión pública» o *doxa* común, según la cual solo en algunos fenómenos privilegiados residen dioses. Por la forma de su enunciación la frase de Tales pertenece al estilo de los apotegmas de los Siete Sabios. Estos dialogaban con la opinión pública o con los otros sabios. Χαλεπὸν ἐσθλόν ἔμμεναι, dice Pittacos, y Solón responde: Χαλεπὰ τὰ καλά (1).

En un excelente artículo sobre «la fe en los dioses olímpicos» (2) dice Bruno Snell: «*Der Gedanke, die Götter könnten vielleicht nicht existieren, hat überhaupt erst um die Mitte des 5. Jahrhunderts geaüssert werden können.*» La fórmula es cautelosa y, por lo mismo, equívoca. Nótese que va en ella implícito el supuesto de que, desde el siglo VI hasta aquella fecha, el ateísmo había progresado entre los griegos, se había extendido y agudizado. Según Snell, Protágoras es el primero que de una manera expresa niega la existencia de los dioses. En verdad, Protágoras dice solo que no se puede saber si hay o no hay dioses ni cuáles sus formas, dado que los haya; tesis que, al formar parte de la universalidad de su relativismo escéptico, pierde la mayor porción de su audacia. Pero ¿significan más efectiva negación de los dioses esas palabras de Protágoras que las de Heráclito y las de Jenófanes? Al fin y al cabo, Protágoras no sustituye a los dioses por ninguna otra realidad mientras Jenófanes y Heráclito desalojan el Pantheon y en vez de la pluralidad de dioses constitutiva de la religión griega, hablan de un Dios cuyo primer atributo es

(1) Wilamowitz, *Sapho und Simonides*, p. 174.

(2) *Das neue Bild der Antiquen*, I, p. 113, 1942. [«La idea de que los dioses acaso pudieran no existir solo ha podido ser expresada, en general, a mediados del siglo V.»]

ser único. Lo mismo había hecho Anaximandro, que desde luego fue considerado como ateo. El Dios que aparece al extremo de un razonamiento no es, claro está, un Dios de la religión, sino un principio teorético. El hombre que lo descubre tiene que haberse previamente desarraigado de la creencia religiosa y al encontrarse perdido en un mundo al que han sido extirpados sus fundamentos tradicionales, verse obligados a buscar por libre elección de su mente un nuevo fundamento. Esta libre elección de los principios es lo que se ha llamado «racionalidad».

Si a esa libre elección de los principios se le da el nombre de filosofía no parece dudoso que la creación de la filosofía suponga una etapa de ateísmo. Durante el siglo VI para ciertos grupos de entre los griegos coloniales dejó de ser la religión una forma de vida posible y, por ello, tuvieron que inventar una actitud ante la existencia diferente y contrapuesta a la religiosa. En nada se manifiesta más claramente esta contraposición como en el uso de llamar «Dios» a entidades cuyos atributos hacían imposibles a los «dioses populares» que eran la religión de los griegos. Cicerón nos transmite que Antístenes en su *Física* dice: «*Populores Deos multos, naturalem unum esse*» (1).

Desde muy antiguo el vocablo Dios tiene en Grecia una gran movilidad semántica. Plutarco, en su ensayo sobre «Cómo debe el joven escuchar la lectura de los poetas», dice que «es preciso saber, y no olvidarlo nunca, que los vocablos *Zeus*, *Zin*, designan en los poetas —y se refiere a Homero— unas veces al Dios mismo, pero otras la Fortuna, y a menudo también el Destino» (§ 6). Parejamente Cicerón, en el libro primero de *De natura deorum*, se muestra sorprendido, al parecer ingenuamente, con que los filósofos han aplicado los nombres *théos*, *theion*, *daimon*, etc., a las más diversas cosas, por tanto, que los usan contradictoriamente. Así en Aristóteles, encuentra que Dios es el entendimiento, pero también los astros que andan rodando en incesante movimiento. Al leer el *Timeo* nos sorprende la repetida rectificación que Platón se ve obligado a hacer cuando en este diálogo habla de los «dioses». Primero entiende la palabra con su pleno sentido religioso pero, al punto, advierte que entonces la frase no tiene sentido porque esos dioses no son más que los astros y la tierra en cuanto cuerpo sidéreo. Esto le fuerza a corregirse y entender el término «dioses» como término físico. Véase la clara distinción y hasta burla de este doble sentido cuando distingue

---

(1) *De natura deorum*, I, XIII.

entre «los dioses giratorios u orbiculares y los que se aparecen cuando les da la gana» (1). Esto muestra que aquellos vocablos apenas significaban ya un cierto carácter de realidad que tendría que ser determinado y no toleraría contradicciones sino que se habían convertido más bien en títulos de nobleza ontológica que puedan otorgarse a los seres más diversos. Burnet sugiere que este empleo equívoco del término Dios por los filósofos —como puede advertirse en *Las nubes* de Aristófanes— fue causa de la reacción violenta contra ellos que en la opinión pública ateniense se produjo.

Pero más que cualquiera sentencia en que se negase paladinamente la existencia a los dioses de la religión, aparece manifiesto el ateísmo de la fisiología jónica en el modo de pensar que la engendra. Este modo de pensar representó la inversión completa del *logos* mítico en que los dioses surgen. La realidad humana, el «mundo habitual», se caracteriza por una potencialidad limitada, contingente y azarosa. Esta experiencia de la impotencia humana —que es la vida misma— provocando un culatazo mental obliga por «necesidad dialéctica» a pensar otra realidad caracterizada opuestamente: una realidad de potencialidad ilimitada, sin azarosidad, segura de sí misma. Esta realidad es «lo divino», la materia luminosa en que se van tallando poderes y dioses particulares, especializados, desde los dioses momentáneos hasta el Dios con perfilada biografía.

El *logos* mítico, pues, para «explicar» o fundamentar la realidad humana, que es la realidad *presente*, imaginaba otra realidad anterior, en un absoluto *antes* o *alcheringa* —según los aborígenes australianos— constituida precisamente porque en ella era posible lo que en el presente humano es imposible. El pensar jónico —no solo en los «fisiólogos», sino igualmente en Hecateo— trata inversamente de explicar el *antes* —el origen de las cosas, la *fysis*— construyéndolo según la ley experimental de nuestra vida. Es, por tanto, el presente quien explica el pasado que, así explicado, se convierte en un efectivo *antes*, en pasado unido en continuidad con el presente, perdurando en él y sirviéndole así de permanente fundamento. Así en Hecateo nace la *teoría* histórica como *construcción* intelectual del pasado *mediante* el presente. La opinión tradicional queda invalidada, estigmatizada como patraña, y en contraposición aparece la nueva opinión como la firme—es decir, la verdadera. Parece, pues, esencial a la verdad destacarse sobre un fondo de errores reconocidos como tales.

---

(1) *Tim.* 40 d-41 a.

La iniciación de un modo de pensar que tan radicalmente invierte el tradicional y hace del mundo una realidad sustantivamente profana, no parece posible si no nos representamos a aquellos primeros pensadores como exentos de fe religiosa y ello en un grado extremo. Ni es necesario ni es verosímil suponer una agudización del ateísmo durante el siglo v. Debería producir mayor sorpresa de la que se suele hacer constar, el hecho de que en los fisiólogos jónicos no aparece un solo texto en que a los dioses tradicionales se les atribuya el menor papel. Por eso no cabe interpretar la sentencia de Tales en el sentido de que sus dioses ubicuos tengan carácter «divino», sino todo lo contrario. La frase es suavemente irónica y tiene carácter de eufemismo.

Importa notar la diferencia radical de estilo entre los fisiólogos jónicos y los pensadores que fundaron la filosofía—Heráclito, Parménides, Jenófanes. Aquellos exponen tranquilamente sus opiniones, al paso que estos se revuelven iracundos contra el vulgo y llenan de insultos nominativa o genéricamente a sus predecesores. La cosa es tan palmaria que sorprende la ausencia de algún estudio sobre ella. ¿Por qué la filosofía comienza insultando? Entre los jónicos y Heráclito ha corrido mucho tiempo. La muerte de Anaxímenes, el último de aquellos, debió coincidir con el nacimiento de Heráclito. Esto quiere decir que durante el siglo v se había ido formando un tipo de hombre nuevo: el «pensador». La vaguedad de esta palabra es oportuna porque la realidad que denomina era también vaga. Qué sea propiamente el pensador, no va a precisarse hasta un siglo después en la Academia platónica—admitiendo que alguna vez en la historia, incluyendo nuestro tiempo, haya podido precisarse. La generación de Heráclito y Parménides encuentra ya ante sí formada, aunque *flou*, esa nueva figura humana con carácter típico y como una profesión. Los primeros que habían ejercitado esta ocupación que iba a ser la *teoría* no podían aún verse a sí mismos como pensadores, lo mismo que Julio César no podía verse a sí mismo como un César. Su ocupación era el concreto hacer de un individuo. Era menester que la practicase toda una serie de individuos para que aquella ocupación se desindividualizase y se convirtiese en típica, modelando todo un *tipo* de hombre y algo así como un oficio o magistratura. De aquí el cambio de estilo. Heráclito, no obstante su hipertrófica individualidad, habla como *magistrado del pensamiento*. Bien entendido, no se dirigen todavía al pueblo que no tenía aún la menor noticia acerca de este nuevo tipo de hombre. Hablan a ciertos grupos minoritarios que han prestado atención a las peculiares producciones

intelectuales del tiempo—que comentan a Homero y Hesíodo, que se informan de las teologías órficas, pero últimamente siguen adscritos a las opiniones tradicionales. Estos grupos representan el vulgo para Heráclito y Parménides, y contra ellos disparan buena parte de sus improperios. En cierto modo el insulto al vulgo es la tonalidad propia al «pensador» porque la misión de este, su destino profesional, es poseer ideas «propias» opuestas a la *doxa* u opinión pública. Para coincidir con esta no era menester esta nueva magistratura. De aquí la conciencia clarísima que Heráclito y Parménides tenían de que al pensar frente y contra la *doxa*, su opinión era constitutivamente *paradoxa*. Este carácter paradoxal ha perdurado a lo largo de toda la evolución filosófica. Parejamente Amós, el primer «pensador» hebreo, que es contemporáneo de Tales, nos hará constar que al ser constituido por Dios en su profesión, Dios le impone este encargo: «Profetiza *contra* mi pueblo» (1). Todo profeta es profeta *contra* y lo mismo todo «pensador». En el paso de sus obras, donde Platón habla más concretamente de aquellos primeros «pensadores», subraya de la manera más expresa la forma paradójica y, por ello, abstrusa de su pensamiento cuando dice que «pasándonos por alto, nos desdeñan demasiado a los hombres vulgares y sin preocuparse de si podemos seguirles o no, cada uno de ellos concluye sin más su decir» (2).

Pero si a comienzos del siglo v el «pensador» tiene ya conciencia de sí mismo como tal y sabe que ejercita una importante ocupación humana encargada de una determinada misión y que significa una magistratura, no ha llegado aún a consolidar suficientemente su fisonomía profesional para que el pueblo, el auténtico pueblo, la vea y tome él una actitud. De aquí la incomparable libertad de que gozan tanto los fisiólogos jónicos como los primeros filósofos. El «pensador» no es aún una figura social.

La socialización del «pensador» se produce a lo largo del siglo v. Pero ante este tema se acusa agudamente la deformación que la historia de Grecia sufre por la incongruencia de nuestra información. Pues acontece que, mientras poseemos tantas noticias sobre Atenas, sabemos poquísimo de las demás ciudades. De Esparta misma, a pesar de su rango histórico, no sabemos bastante para poder representarnos su cotidianeidad. Mas todavía de Esparta podríamos prescindir cuando, como ahora, se trata de aclararse lo que pasó con los primeros filósofos. Pero no podemos hacer lo mismo con las demás

---

(1) *Amós* VII, 15.
(2) *Soph.* 243 A.

ciudades porque fue en ellas y no en Atenas donde nacieron y vivieron los «pensadores» durante la primera mitad del siglo v. Fue en ellas y no en Atenas donde se constituyó este nuevo tipo de hombre. ¿Cuál fue la relación entre él y la ciudad donde habitó? No cabe formarnos una figura de ella. Solo tenemos algún fundamento para sospechar que era muy distinta de la que, desde el siglo IV, presentó la relación del «pensador» con Atenas. No cabe interpretar de otra manera el hecho de que, dada la escasez de nuestros datos, la mayor parte de estos consisten en mostrarnos al filósofo desplazándose de una ciudad a otra o interviniendo en luchas políticas. Contrasta esto con la predominante estabilidad de los filósofos en Atenas desde el 400.

Padecemos, pues, una ceguera de sesenta años, precisamente la etapa durante la cual la figura social del «pensador» se modeló. Debemos esta ceguera a que Atenas, única ciudad favorecida por la luz de la información, vivía retrasada, con respecto a la periferia del mundo griego, en cuanto se refería al «pensamiento». Siglo y medio llevaba este urdiendo doctrinas y aún no habían los atenienses tenido la experiencia del «pensador». Fue preciso que Pericles, con el buen *snobismo* de todo buen aristócrata, hiciese venir a Anaxágoras en torno a 460. Poco tiempo después, hacia 440, gozamos ya de plena visibilidad y aparece ante nosotros el «pensador» como figura social, es decir, como un tipo de hombre nuevo que el *demos* ve y reconoce. Esto no significa que esta visión fuese adecuada. No podía serlo.

Fue una experiencia sobremanera desazonadora aquella a que fue sometido, por esas fechas, un «pueblo» como el de Atenas que era profundamente reaccionario, adscrito intensamente a las creencias tradicionales. Su retraso «intelectual», coincidiendo con su triunfo político sobre Grecia y con el crecimiento súbito y fabuloso de su riqueza, dio lugar a que todo lo que en el resto de la Hélade había fermentado en siglo y medio, cayera junto, de una vez, sobre las plazas y los pórticos de Atenas. Por primera vez y de pronto, junto a la poesía y *mitopeia* tradicionales, se ofrecen al público ateniense en enorme abundancia y, sobre todo, en abigarrada variedad, productos nuevos de la mente. Hay los sofistas que vienen de Oriente, que hacen discursos estilizados, que abren sus «pensaderos» (Aristófanes); que explican la nueva ciencia jónica, pitagórica, eleática; que dan el espectáculo de sacar de sus cajas los modelos de los cuerpos geométricos, las esferas armilares; que explican los eclipses por hechos simplicísimos y exentos de todo misterio. Entretanto, el «sofista» Herodoto relata historias exóticas, describe otras tierras y

otros pueblos y lo que en ellos ha pasado y lo que ha pasado con ellos a los griegos. Una avalancha de «para-doxas» cae sobre Atenas. Se oye la tremenda blasfemia de que los astros no son dioses, sino bolas de metal ardiente, el Sol, por ejemplo, según Anaxágoras, del cual este dice que es más grande que el Peloponeso (1).

Es este el primer momento en que presenciamos el enfronte del «pensador» con el pueblo. Era inevitable que las gentes no pudieran orientarse en aquel caos de novedades y no supiesen distinguir unas de otras las diferentes líneas de ocupación que representaban. Incluso grupos selectos como el de los poetas no conseguían ver claro de qué se trataba en cada caso. Como no podía menos de ser, la figura social del «pensador», en esta primera hora, aparece con un perfil confuso. Solo esto permite explicar la extravagante fisonomía que en *Las nubes* atribuye a Sócrates Aristófanes. Es este uno de los problemas en que menos perspicacia han demostrado los filólogos. Para su solución es preciso no partir de suponer que Aristófanes sabía qué era Sócrates, pero que la musa cómica le imponía deformar lo que él tenía delante. Es conmovedor contemplar el trabajo que se toman los filólogos para disculpar al poeta de esa deformación como si tuviese sentido esperar que *Las nubes*, en ningún caso, nos presentasen un retrato congruente del filósofo. Sobra en este caso hablar especialmente de deformación porque esta va de suyo. Toda deformación deja ver en qué dirección fue practicada y cómo era la forma inicial que ella exorbita y descompone. En *Las nubes* se descubre con perfecta claridad cuál era esa forma y se advierte que no era la del individuo Sócrates, sino una figura confusa que era la que Aristófanes y la mayor parte de los atenienses tenían por aquellas fechas del «pensador». Nótese que el rasgo más saliente de esta caricatura es el que menos tiene que ver con el efectivo Sócrates, a saber, que se ocupaba de «meteorología», de las cosas que aparecen en lo alto.

Una y misma cosa es que cierto tipo de hombre llegue a tener figura social y que la sociedad reaccione ante él. En efecto, apenas llega a Atenas el primer filósofo, que fue Anaxágoras, comienza el pueblo ateniense a reaccionar con un sentimiento de desazón hasta entonces desconocida. Los griegos encontraron en su lengua una palabra para calificar los comportamientos humanos que les producían esa desazón: decían de ellos que eran περιττός. Aristóteles nos refiere expresamente que el vulgo censuraba a hombres como Anaxá-

(1) Véase Wilamowitz, *Platon*, I, p. 65 *ss.*

goras y Tales porque se ocupaban de περιττά (1). El vocablo no es fácil de traducir en nuestras lenguas por los muchos reflejos semánticos de que es portador. Por un lado significa acción u obra extraordinarios y tiene un valor laudatorio, mas por otro significa un comportamiento excesivo, desaforado, indebido y especialmente en sentido religioso, por tanto, sacrílego. Pedro Simón Abril, humanista español del siglo XVI, que hizo una versión de la *Etica*, traduce περιττά, en ese paso, como «lo que es demasiado saber». Me parece la más certera traducción (2).

Tan pronto como el pueblo percibe la figura del «pensador» la situación de este cambia radicalmente, porque la reacción social frente a él es negativa y no tiene más remedio que contar en su actuación con ciertas precauciones defensivas. En el pueblo ateniense se continuaba plenamente vivaz la actitud religiosa, y de ella forma parte la convicción de que en el mundo hay secretos que el hombre debe respetar precisamente porque saberlos es el privilegio de los dioses. Intentar escrutarlos y no creer en los dioses eran, pues, para el ateniense normal una misma cosa. Cuanto acontece en el cielo es divino y, en consecuencia, la «meteorología», que aspiraba a penetrar en el secreto de su origen, constitución y comportamientos, tenía que parecer una ocupación blasfema. La irritación del *demos* no podía tardar. Y, en efecto, en el último tercio del siglo IV, los tres filósofos que aparecieron destacados en Atenas —Anaxágoras, Protágoras y Sócrates— o fueron expulsados o como este último «liquidados».

En la reacción del pueblo ateniense vemos la confirmación macroscópica del ateísmo que actuaba como base en la nueva ocupación iniciada por los jonios. En este momento inicial nos aparecen, pues, ambas formas de vida como antagónicas e incompenetrables.

Esta nueva y difícil situación pública del «pensador» es la que dio origen al nombre «filosofía», que es tan extraño, tan amanerado y tan poco expresivo. Pues es interesante observar cómo desde muy pronto los «pensadores» empezaron a preocuparse de cómo debían llamarse a sí mismos y a su ocupación. Platón nos presenta a Protágoras tratando de este asunto por espacio de página y media. Vemos allí que la palabra «sofista» era antigua y valía para poetas, músicos, adivinos, pero habiendo caído en descrédito y excitando la hosti-

(1) *Eth. Nik.* 1141 b, 3.

(2) Lasson traduce mal porque el paso tiene que ser entendido en relación con 1177 b, 33.

lidad de las gentes se procuraba evitarla y se sustituía por otras. Platón quiere hacernos creer que esto vale para el nombre «sofista», entendido como él lo entendía, mas que para las gentes significaba el conjunto confuso de todos los que exponían las nuevas opiniones. Lo importante para nosotros es que Platón nos describe aquí la situación del «pensador» ante la opinión pública como siendo peligrosa.

El «pensador» tiene que ocultar el ejercicio a que se dedica evitando que el nombre lo declare y necesita recurrir a disfraces y precauciones —πρόσχημα ποιεῖσθαι καὶ προκαλύπτεσθρι, εὐλάβειαν (1). Una y otra vez Platón alude a la hostilidad que el filósofo encuentra en su contorno social, y aun al fin de su vida, en las *Leyes* —821 A—, cree necesario protestar de que las investigaciones científicas, sobre todo las astronómicas y filosóficas, valgan como impías—οὐδ' ὅσιον. Esta actitud pública fue tan tenaz que todavía Alejandro de Afrodisia se ocupa formalmente de que se califique como περιττούς a los σόφοι (2).

Es curioso que nunca en esta primera etapa del «pensamiento» se diese el nombre de *sofoi* a los que lo practicaban ni ellos a sí mismos se lo atribuyesen. La palabra era antiquísima. Tiene su exacto correspondiente en latín, *sapiens*, y su matriz indoeuropea. En los pueblos más primitivos existen expresiones homólogas para designar la que tal vez ha sido la magistratura más antigua en la humanidad: el hombre, generalmente un anciano, encargado de probar los alimentos para discriminar cuáles eran sanos y cuáles dañinos para la tribu, por tanto, el que degustaba sobre todo las plantas y se había adiestrado en distinguir de sabores, *sapores*. Las plantas tienen sabor, *sapor*, gracias a su jugo —en germánico *Saft*—; son ellas *sapientes*. Del objeto pasa el vocablo al sujeto «entendido en sabores»—el *sapiens*, el *sofós*. Este debió ser el significado originario de Sisyphos. Pero este significado se extendió a todas las dimensiones de la vida humana, entre ellas a todas las técnicas, pero siempre refiriéndose a un tipo de saber que no era el teorético, aún inexistente. El «entendido» sabe de ciertas cosas, no porque tenga ideas generales (teoría) sobre ellas, sino porque vive en trato concreto y constante con ellas, las tiene presentes a la vez en su individualidad y en su inmensa variedad y casuística. Así el «entendido» en porcelanas o en «antigüedades». Es un saber empírico y apenas transmisible. Ahora bien, de todas estas cosas en que cabe ser entendido la principal es la vida

(1) *Prot.* 316 d, 317 b.
(2) *Comm. in Met.* 529 (982 b 29, 983 a. 2).

humana misma, tanto personal como colectiva. El contenido de este saber sobre la estructura de la vida humana y sus vicisitudes se llamó «sapiencia» y es la que encontramos en la «literatura sapiencial». De aquí que la vieja palabra *sofós* cobrase de pronto un sentido más preciso al calificar a los Siete Sabios, que fueron todos hombres de Estado. El mayor ejemplo de lo que era su sabiduría son las *Elegías* de Solón. Compárese lo que estas nos dan con los fragmentos de los «fisiólogos» o de los proto-filósofos Parménides y Heráclito. Solón se ocupa solo de la vida humana y no teoriza. Su doctrina de las siete edades rezuma experiencia vital.

La idea de los Siete Sabios, sus dichos y su leyenda adquirieron en Grecia tan enorme popularidad que el nombre *sofós* quedó inhabilitado para designar a los nuevos «pensadores». Hubo que ensayar otra palabra más reciente, menos prestigiosa y de sentido más modesto: *sofistés*. Mientras *sofós* califica directamente al hombre como siendo él en su persona sabio, sofista denomina al hombre a través de su ocupación en la poesía, en la música, en el arte de adivinar, etc. Como entretanto la labor de los «pensadores» —no solo «fisiólogos» y filósofos, sino gramáticos, retóricos, viajeros, etc.— se había condensado en un cuerpo de «saberes» cuya adquisición reclamaba aprendizaje y, por tanto, enseñanza, el nombre «sofista» parecía muy a propósito para designar la nueva generación de hombres que hacia 450 aparecen ocupados profesionalmente en un oficio nuevo: el magisterio de las nuevas ideas. En el vocablo quedaba sin precisar de qué *sofía* se tratase y cargaba su significación en el hecho de ocuparse en manejar y transmitir los saberes.

Pero esto coincide, como hemos dicho, con que el «pensador» se convirtiese en figura social y que la sociedad reacciona con hostilidad a ella. De aquí que el nuevo nombre adquiriese en seguida un sentido peyorativo y tampoco pudiera estabilizarse como nombre del «pensador».

Llegamos así a los comienzos del siglo IV. Platón va a fundar su escuela junto al gimnasio de la Academia. ¿Escuela de qué? Diez años después de la muerte de Sócrates la situación pública del «pensador» había mejorado un poco, porque dos generaciones de atenienses —se entiende de ciertos grupos pertenecientes a las clases superiores— habían recibido ya la nueva educación o *paideia*. No obstante, la hostilidad del *demos* no había desaparecido. Es más, los «pensadores» se han habituado a contar con ella y no actúan ya con la confiada despreocupación que había caracterizado a sus predecesores durante el siglo VI y la primera mitad del V. El estilo del

«pensamiento» empieza desde ahora a velarse, a perder espontaneidad, cubriéndose más o menos de cautela para no irritar la fe religiosa de la muchedumbre. Esta había reaccionado con enojo frente a los «pensadores», no solo porque eran ateos, sino porque en el modo de manifestarse le parecían petulantes e insolentes. ¿Qué nombre elegirá para su ejercicio y su mensaje un hombre como Platón, educado en la ironía de Sócrates? El problema se complicaba porque había llegado el momento de reobrar contra la confusión en que las ocupaciones intelectuales más divergentes se presentaban ante el pueblo de Atenas. Esto hacía aún más urgente y premiosa la necesidad de armarse con un nombre a la vez defensivo frente a la opinión y ofensivo frente a las otras formas de «pensamiento». Estamos hablando del pueblo que tal vez más que ningún otro ha vivido con más precisión las palabras.

Desde hacía poco más de un siglo existía en la lengua una cuyo significado era sobremanera vago y a nada comprometía—la palabra *filosofar*. Por lo pronto se trataba solo de un verbo y de un adjetivo. Por vez primera, según creo, aparece el adjetivo en Heráclito, pero sin dar al vocablo el sentido que un siglo más tarde iba a adquirir (1). Todavía en los últimos años del siglo v aparece empleada por Tucídides en un lugar solemne y puesta en labios de Pericles. Va emparejada con *filokalein*, otra palabra vaga, y este emparejamiento va a perdurar durante mucho tiempo. Ambas excluyen el sentido de ejercicio profesional. Indican, por el contrario, el modo informal de ocuparse con las artes, con la poesía, con las ideas que había empezado a paracticarse entre algunos «elegantes» de Atenas hacia 450 y una significación parecida debieron tener desde su nada lejano nacimiento.

Los compuestos que empiezan con φιλο son muy numerosos en griego. Si los recorremos en un diccionario histórico salta a la vista que la mayor parte de ellos fueron formados en los tres últimos tercios del siglo v y el primero del IV. Pocas veces determinada tendencia morfológica en una lengua aparece tan claramente con el carácter de moda. Porque no se trata de vocablos populares, sino que casi todos declaran su origen «distinguido». Pero es preciso que no identifiquemos nuestra actitud ante estos compuestos y la que debió ser normal entre los griegos que los forjaron y usaron habitualmente. Es característico de la lengua griega su tendencia a usar palabras compuestas. Pero esta tendencia lleva consigo el fenómeno

(1) El fragmento es extraño porque en él se exige que el «filósofo» sepa muchas cosas, mientras uno de los combates más frecuentes de Heráclito es contra la «sabiondez».

a la vez opuesto y complementario: el pueblo que usa muchos compuestos no suele ver su composición sino la unidad resultante en que los componentes desaparecen. Esto se hace bien claro si comparamos el alemán, tan propenso a los compuestos, con las lenguas románicas. Nosotros entendemos el compuesto precisamente como des-compuesto.

Pero el caso de las palabras que empiezan con φιλο representa, aun dentro de los compuestos, algo muy particular porque aun siendo φιλο una palabra casi íntegra llegó a convertirse, por su demasiado frecuente uso, en cosa muy próxima a un prefijo. Esto dejaba *casi* totalmente borrado su sentido de «afición», de «gusto hacia o por» para quedarse solo con el valor de frecuentativo, continuativo, para sugerir el carácter de índole o propensión. En suma, algo parejo a los sufijos latinos *osus* y *bundus* (1).

Todo esto va referido al verbo *filosofar* y su adjetivo, cuya existencia puede ser datada en torno al 500. Pertrechados con ello, quisiéramos asistir a la aparición del sustantivo «filosofía» que es lo que nos importa.

Quien tenga a la vista todos los datos positivos y negativos que entran en la cuestión reconocerá que no es irritativamente aventurado situar en la década 440 la aparición del nombre «filosofía», como expresión nueva y sabrosa que empezaron a usar los grupos de «cultos» que, más o menos próximamente, rodeaban a Pericles. Hacía veinte años que Anaxágoras había llegado a Atenas, donde aún no se conocía la nueva fauna que era el «pensador». Esto y la vida retraída que se atribuye a Anaxágoras fueron causa de que los efectos de su presencia en la ciudad tardasen tanto en producirse, por lo menos de manera visible. En esos años no consiguió hacerse más que un discípulo, Archelaos—que sería el primer filósofo ateniense y de quien Sócrates fue discípulo. Pero entretanto la generación nacida quince años después de Pericles ha sido ya contaminada por las nuevas ideas y siente gran entusiasmo por las formas de vida que los «pensadores» de la periferia helénica habían iniciado. Esto hace que empiecen a visitar Atenas y, bien que en breves presencias, a actuar ante los círculos refinados, hombres como Zenón, tal vez Parménides, Pródico y Protágoras. En ese ambiente debió circular ya el nombre «filosofía» para significar la ocupación con todas las nuevas disciplinas, por tanto, desde la filosofía natural hasta la

---

(1) Alguna indicación interesante sobre los compuestos de φιλο, en Rieth, *Grundbegriffe der stoischen Ethik*, pp. 24, 28, 29.

retórica. Una situación peculiar junto a todo esto era la que gozaba la medicina.

Toda palabra de la lengua es un uso que se forma dentro de una parte de la sociedad para extenderse a veces a toda ella. Cuando se trata de un grupo social muy especializado algunos de los vocablos por él usados dejan de ser palabras de la lengua y se convierten en términos. La lengua es cosa muy diferente a una terminología. El término es un vocablo cuya significación está determinada por una definición previa y solo conociendo esta se entiende aquel. Por eso su sentido es preciso. Mas la palabra de la lengua nos entrega su sentido sin previa definición. Por lo mismo es siempre imprecisa. Pues bien, el vocablo «filosofía» no nace como término sino como normal palabra de la lengua y aun como tal con su perfil sobremanera flotante. Su conversión en término puede simbolizar la historia de la vida intelectual ateniense durante el medio siglo que sigue.

Esta conversión tiene lugar en Platón. Su obra entera es un denodado esfuerzo para dar a la palabra «filosofía» un sentido riguroso. Pero el hecho de que desde sus primeros escritos nos aparezca tan preocupado con este nombre, por tanto, antes de que él mismo poseyera la idea precisa de una disciplina a que más tarde lo iba a referir, prueba que su predilección por este vocablo es en él cosa heredada de Sócrates.

En Sócrates se hacía cuestión más aguda y perentoria que en los pensadores precedentes la necesidad de encontrar un nombre que amparase su actuación. Era el primer ciudadano ateniense que en la forma más pública aparecía ocupándose con las nuevas ideas, fuese para exponerlas o para criticarlas. Después de que Anaxágoras y Protágoras habían sido expulsados, no podía menos de tener una conciencia muy clara de que su actuación era peligrosa. Por otra parte, a nadie como a él importaba diferenciarse en la opinión de las gentes, de los naturalistas y de los retóricos. Debía irritarle oír que se le llamaba como a estos, sofista. Y el caso es que cincuenta años después Isócrates todavía le llama así. ¿No era «filosofía» la palabra ideal para su situación? Era un nombre suave, de perfil difuso, sin nada hiriente y que proclama el deseo de no parecer petulante. Pero ofrecía, precisamente para su mensaje, la posibilidad de darle un nuevo sentido sin más que usar el compuesto descomponiéndolo, es decir, subrayando su etimología. Buscar en la lengua un nombre para algo nuevo lleva siempre al buscador a detenerse en forma anormal ante los vocablos que quedan entonces enajenados,

en cierto modo como si fueran palabras de una lengua extraña. Entonces, contemplados bajo esta óptica anormal —todos hemos hecho semejante experiencia—, la etimología emerge de dentro de la palabra como si al través de su cuerpo habitual saliese afuera su esqueleto. Ahora bien, el mensaje de Sócrates era sobremanera paradójico porque frente a los saberes que tan pomposamente eran ostentados por aquel tiempo en Atenas, el saber que él pretendía poseer era un «saber-que-no-se-sabe», una *docta ignorantia*. Es la formal repulsa a considerarse como σοφός y menos aún como maestro de saberes o sofista. Precisamente porque su saber es negativo lo deja lleno de anhelo por lo que le falta. Al descomponer la palabra debió encontrarse Sócrates con la más exacta expresión de lo que él quería aparecer siendo: afanoso, anheloso de saber. No se daba con esto ningún positivo para precisar cuál fuese la σοία del filósofo, pero dibujaba con gran exactitud su actitud personal. En esta forma, como des-compuesto, el vocablo dejaba de ser una palabra de la lengua. Su etimología lo definía formalmente y le proporcionaba el hieratismo y la asepsia que diferencian al «término» de la «palabra». En fin, esta especie de «juego de manos» hecho con el habitual nombre «filosofía» era una creación irónica más. Sin duda, la palabra que, como tantos otros φιλο, era ya amanerada, aumentó su amaneramiento. Pero ironía es, claro está, manierismo. Las escuelas socráticas son todas amaneramientos orientados en distintas direcciones. Debía haberse hecho resaltar más el manierismo, a veces intenso, de Platón que le impidió ser nunca considerado como un escritor «ático». El «asianismo» que siempre se le imputó no es sino manierismo. Por eso debe sorprender que sea, tal vez, el autor que más compuestos con φιλο emplea. ¡Llegan a cerca de sesenta!

Este desarrollo nos hace entrever con bastante probabilidad que el nombre de la ilustre disciplina le fue dado principalmente por razones defensivas y como una precaución que el «pensador» necesitaba tomar frente a la irritabilidad de sus conciudadanos adscritos aún a la actitud religiosa. Todavía en Sócrates podía un sentido etimológico reflejar el saber negativo que él quería enseñar, pero en Platón pierde ya por completo toda conexión con el contenido que se pretende hacerle significar. La mejor prueba de ello es la lucha entre Isócrates y Platón por hacerse dueños de este nombre para designar la divergente ocupación a que cada uno se dedicaba. Batalla tal por este nombre prueba dos cosas: una, que el vocablo poseía entonces un gran atractivo; otra, que su sentido en la lengua era sumamente vago, es decir, que la palabra apenas si decía nada. Su

sentido consistía más bien en no decir nada preciso y lo único preciso de ella era su significación evasiva.

Muy distinto hubiera sido el nombre de la ocupación filosófica si, en vez de ser elegido atendiendo al contorno social del «pensador», hubiera este, con plena espontaneidad, buscado una palabra que enunciase lo más acertadamente posible qué era lo que en él acontecía mientras filosofaba—por tanto, como un nombre que desde su intimidad se daba a sí mismo. Y, en efecto, ciertos síntomas nos sugieren que durante algún tiempo pareció que iba a consolidarse la palabra ἀλήθεια como nombre de la filosofía. No es solo que, según Platón, el libro fundamental de Protágoras se llamase así. Más interesante es observar cierta incomodidad en Aristóteles frente al nombre «filosofía», que le obliga a denominar «filosofía primera», lo que a su juicio constituye la filosofía propiamente tal. Pues acontece que cuando quiere diferenciar de modo estricto el modo de pensar que lleva a la ciencia de los principios, es decir, a la ciencia prototípica y le interesa separarla de los otros modos de pensar que se habían seguido en Grecia —poesía, cosmogonías y teologías órficas, «fisiología»—, señala la línea de los φιλοσοφάντες περὶ τῆς ἀληθείας, los que han filosofado acerca de la verdad (1). Esta versión, que es la usual, no tiene sentido. Verdad no significa aquí una verdad cualquiera sino un género de verdad radical y firmísima a que solo se puede llegar por un determinado modo de pensar o método. Designa a la vez el resultado de la investigación y la manera intelectual de llegar a él. Ahora bien, esto era cosa ignorada de los tiempos antiguos. Había sido iniciada pocas generaciones antes, y por eso, más explícitamente, hablará ya en su *Protreptikós* de «la ciencia —φρόνησις— de esta verdad, que es la que Anaxágoras y Parménides iniciaron (2). Una y otra vez en los escritos aristotélicos el περὶ νῆς ἀληθείας significa formalmente el nombre de una ciencia, precisamente de la filosofía en el sentido más estricto.

Aunque la verdad para Aristóteles reside en el juicio, este residir ha de entenderse solo como alojamiento, porque la verdad no es originariamente la verdad de un juicio sino la verdad de los seres mismos o los seres en *su* verdad. Los seres por sí no aparecen en su verdad, lo cual no implica por fuerza que su modo de presentarse sea el error. Simplemente no es «verdadero». La verdad de los seres es por sí oculta y necesita revelarse, ser descubierta. Lo propio

(1) *Met.* 3.983 b 3. Lo repite en 993 a 30.
(2) Frag. 52.

acontecía a los dioses, pero estos se revelaban por su propio arbitrio y no había medio para controlar la autenticidad de su epifanía. La filosofía, en cambio, se presentó como el procedimiento metódico para obtener la revelación—la ἀλήθεια. Si se quiere hablar de vivencia *(Erlebnis)*, esta metódica revelación fue la «Erlebnis» básica de los primeros filósofos, y ἀλήθεια, por tanto, el nombre que vista desde su personal intimidad correspondía a su ocupación.

Ahora tenemos que hacer nosotros también una radical separación entre la filosofía y lo que no lo es, para intentar entrever cómo surgió, no solo diferenciándose de la religión, sino también de los otros modos de pensar. Es decir, tenemos que retroceder a la hora en que Parménides comenzó a hablar de algo sobremanera extraño y que llamó el «ente». ¿Cómo y por qué aconteció tan sorprendente aventura? Se repite con excesiva facilidad que la filosofía es pregunta por el Ser. Como si preguntarse por tan heteróclito personaje fuese lo más natural del mundo. Nosotros necesitamos tomar esa pregunta un poco antes de que hable del Ser. No es posible que esto fuera lo que los hombres que habían perdido la fe en los dioses y no se contentaban con la φύσις, comenzaron por buscar. Tal vez el Ser fuera algo que no significaba ya la pregunta inicial. Tal vez el Ser era ya respuesta. Cuando se dice que la filosofía es pregunta por el Ser se subentiende que ella va a procurar descubrir los atributos constitutivos del Ser o del «ente». Pero esto implica que se tiene delante ya el Ser. ¿Cómo llegó a estar delante de las mentes? ¿No parece más verosímil que los hombres, perdido el fundamento de su vida, se preguntaron por algo *X* que debía tener ciertos atributos *previos*—precisamente los que justificaban que fuese buscado?

PARA LOS NIÑOS ESPAÑOLES

Incluido en el vol. de la Colección «El Arquero» *Misión de la Universidad*, 4.ª ed., Madrid, 1965.

El porvenir de España depende enteramente de vosotros los niños españoles (1). Y dentro de vosotros, niños españoles, depende enteramente de que aprendáis o no aprendáis una cosa. ¿Sabéis cuál? Esto que habéis de aprender y cultivar en vosotros exquisitamente, niños españoles, es lo que en mayor grado faltaba a nuestros padres y nuestros abuelos. ¿Sabéis qué es? ¡Ah!, una cosa que parece muy sencilla. Esta: distinguir entre personas.

No ignoráis que con el ejercicio y el adiestramiento consigue el hombre perfeccionar incalculablemente su capacidad de distinguir. El pintor llega a notar la diferencia entre colores que a los demás parecen iguales. El músico distingue las más leves divergencias entre los sonidos. Para el que es catador de vinos, como lo fue el padre de Sancho Panza, no hay dos vinos iguales. La palabra «sabio» significó en un principio el que distingue de sabores.

Pues bien, la vida de una sociedad y más aún la de un pueblo depende de que sus individuos sepan bien distinguir entre los hombres y no confundan jamás al tonto con el inteligente, al bueno con el malo.

Mirad: a la hora en que escribo esto para vosotros hay en España, desgraciadamente, muy pocos hombres inteligentes y de corazón delicado. Solo esos hombres puros, espirituales, profundos y nobles podrían mejorar a la patria. Pero no logran que se les atienda.

Porque los españoles que ahora forman nuestra sociedad no saben distinguir entre hombres y, acaso de buena fe, creen que son inteligentes los que son más necios, que son buenos los que son más

(1) [Texto escrito por el autor para su inclusión en el volumen *Nuestra raza*, libro de lectura manuscrita escolar. Editorial Hispano-Americana. Reus, 1928.]

farsantes. Ya sabéis que hay enfermos de la visión los cuales ven grises los objetos azules. Una cosa parecida nos acontece hoy a los españoles: padecemos una perversión del juicio sobre personas. Se juzga inteligentes a esos vanos charladores que llaman «políticos». Se cree que es buen poeta, buen novelista, buen profesor el que más lugares comunes dice, el que mejor halaga al público repitiendo las tonterías que este pensaba veinte años hace.

Y en tanto los mejores, los que verdaderamente valen son poco conocidos, nadie les hace caso o, tal vez, se les combate en todas formas.

¿Veis cuán importante sería que vosotros llegaseis a la madurez con una exquisita sensibilidad para distinguir entre el valer verdadero y el falso?

A este fin yo os recomendaría, entre otras, cuatro reglas o criterios:

1.ª No hagáis nunca caso de lo que la gente opina. La gente es toda una muchedumbre que os rodea—en vuestra casa, en la escuela, en la Universidad, en la tertulia de amigos, en el Parlamento, en el círculo, en los periódicos. Fijaos y advertiréis que esa *gente* no sabe nunca por qué dice lo que dice, no prueba sus opiniones, juzga por pasión, no por razón.

2.ª Consecuencia de la anterior. No os dejéis jamás contagiar por la opinión ajena. Procurad convenceros, huid de contagios. El alma que piensa, siente y quiere por *contagio* es un alma vil, sin vigor propio.

3.ª Decir de un hombre que tiene verdadero valor moral o intelectual es una misma cosa con decir que en su modo de sentir o de pensar se ha elevado sobre el sentir y el pensar vulgares. Por esto es más difícil de comprender y, además, lo que dice y hace *choca* con lo habitual. De antemano, pues, sabemos que lo más valioso tendrá que parecernos, al primer momento, extraño, difícil, insólito y hasta enojoso.

4.ª En toda lucha de ideas o de sentimientos, cuando veáis que de una parte combaten muchos y de otra pocos, sospechad que la razón está en estos últimos.

Noblemente prestad vuestro auxilio a los que son menos contra los que son más.

BOLETIN NUMERO 1
DEL
INSTITUTO DE HUMANIDADES

Publicado en el volumen de la Colección «El Arquero» *Misión de la Universidad*, 4.ª ed., Madrid, 1965.

En el prospecto donde exponemos la idea de un *Instituto de Humanidades* aludimos a nuestro propósito de que su organización llegue a constituir una nueva forma de convivencia intelectual que permita y fomente la participación vivaz de muchas personas en el cultivo de las ciencias de lo humano. (1) A este fin, no nos contentamos con los tres modos de actuación que el prospecto designa: cursos, investigaciones y coloquios entre los colaboradores con la asistencia de oyentes. Quisiéramos hacer más intensa y más íntima la relación entre todos los que deseen participar en nuestro círculo de convivencia y uno de los modos de intentar esto es que con frecuencia nos dirijamos a ellos en breves escritos comunicándoles aclaraciones sobre el sentido de nuestros trabajos, anunciándoles tareas futuras, incitándoles a interesarse en ciertos temas que por serles desconocidos o inhabituales pueden parecerles abstrusos, cuando son apasionantes, dándoles noticia expositiva de libros, doctrinas y acontecimientos científicos. Viceversa, desearíamos, en respuesta a estas misivas nuestras, recibir de ellos observaciones, preguntas, objeciones, críticas, petición de consejos para el estudio, etc. Nosotros procuraremos con la mejor voluntad y sin ahorrar esfuerzo contestar de modo satisfactorio a estas indicaciones que nos lleguen.

En cumplimiento de este programa, inauguramos con las presentes páginas la serie de nuestras sencillas comunicaciones. En ellas desarrollamos con mayor amplitud que la oportuna en el prospecto

(1) [Borrador para un proyectado Boletín del Instituto de Humanidades. Redactado en 1948. Véase el mencionado proyecto en *Obras completas*, vol. VII.]

el sentido que para nosotros tiene la institución de lo que hemos llamado «coloquios-discusiones». De cuanto hemos propuesto son estas reuniones de nuevo estilo lo que consideramos, si se logra su ejercicio, de mayor eficacia, tanto para los interlocutores que en ellos actúen como para los oyentes que a ellos acudan.

* * *

El proyecto de realizar coloquios-discusiones se inspira en dos intenciones: una interna al trabajo científico mismo, otra externa, que se refiere al destino social de ese trabajo.

La razón interna es la siguiente:

La ciencia en su desarrollo obliga inexorablemente al especialismo, es decir, que *solo es hoy hombre de ciencia el especialista.* Esto es así sin que quepa sofisticar ni atenuar su fatalidad. Pero no confundamos las cosas: de que el hombre de ciencia tenga que hacerse especialista no se sigue ni va implicado que la ciencia, ella, sea «especialista». Como esto es también firme —según veremos en seguida—, resulta que el hombre de ciencia vive su ineludible sino de especialista con un fondo turbio de conciencia. Me refiero a que todo hombre de ciencia se da cuenta, como no puede menos, de que en su especialidad intervienen otras. No hay ninguna ciencia que no esté mediatizada por otra. Ahora bien, el especialista, como tal, ignora esas otras ciencias que se entreveran con la suya y acepta una lamentable dualidad o interna contradicción en su trabajo, a saber: se acostumbra a ser muy meticuloso en lo especial de su especialidad, pero, a la vez, como no tiene más remedio que usar conceptos, supuestos y principios de otras especialidades, renuncia a manejarlos con responsabilidad y rigor y opta por acogerse en esos temas a los más ramplones «lugares comunes». Por ejemplo: el que se ocupa de historia de España se ocupa, claro está, de la sociedad, colectividad o nación española, pero suele tener de lo que es «sociedad», «colectividad», «nación» ideas aproximadamente iguales a las que posee su portero o el conserje de la Academia. Mas pensar que quepa hacer nada remotamente parecido a una «historia» sin disponer de nociones muy claras sobre esas cosas y otras muchas con ellas trabadas es completamente vano. De ello se da cuenta el historiador al uso, pero lo calla, y este es el fondo turbio de conciencia a que antes aludí.

La expresión adecuada para tal situación es simplemente esta: que el saber de todo hombre de ciencia está constitutivamente mechado de ignorancias. ¿Por qué no se han de hacer constar estas?

¿Por qué no mostrarlas? Si se hiciese así se habría convertido en institución científica imprescindible la colaboración de los hombres de una ciencia con los hombres de otras que ignoran aquella, lo mismo que aquellos ignoran estas. De ese modo, el saber del uno se articularía en el hueco que es la ignorancia del otro, con lo cual se obtendría un saber compacto, sin agujeros, lo menos queso de Gruyere posible. Así quedaría subsanada la contradicción antes dicha: que el hombre de ciencia es, por fuerza, especialista, pero la ciencia, ni a la fuerza lo es.

Cuando en el prospecto hemos insinuado que en nuestro Instituto se va a dar un valor positivo no solo a los saberes sino también a las ignorancias, apuntábamos a esto y nuestra sugestión tenía un carácter formal y sustantivo, con bastante recámara.

La ciencia arrastra en Occidente una historia demasiado vieja para no ser ridículo que los hombres de ciencia actuales se comporten como «nuevos ricos» del saber. Es, en efecto, ridículo que no resulte constantemente paladino y como cosa que va de suyo la evidencia de que todo saber particular se apoya en ignorancias y va llevado, por decirlo así, en brazos de estas. De aquí que en el Instituto debamos resolvernos a ostentar igualmente y con la misma satisfacción lo que cada cual sabe y lo que cada cual ignora. Esperamos poco de los eternos marisabidillos y menos, claro está, de la marisabidones. Pongamos un ejemplo. El tema de cariz más especial entre los anunciados para este primer curso es el titulado «*Las Nubes* de Aristófanes y Sócrates». Pues bien, sería una tontería suponer que en ese tema es a los helenistas a quienes corresponde principalmente la palabra. La historia de su tratamiento demostrará precisamente que los helenistas —y señalo a los grandes— apenas si han dicho sobre el asunto más que inepcias y si alguna luz cabe sobre él —cosa nada segura— es más probable que venga de gentes que no saben griego y han tenido que leer en traducciones a Aristófanes, Platón, Jenofonte y demás doxografía y biografía socráticas. Pero una vez dicho esto no se vaya a tergiversar como si hubiésemos declarado que en el estudio de esta cuestión huelgan los helenistas, cuando se trata precisamente de hacer constar la necesidad mutua que tienen unos de otros los especialismos.

Si se quiere que las disciplinas de Humanidades vuelvan a cobrar su auténtico vigor es preciso intentar la reintegración de la ciencia en su unidad orgánica, procurando compensar por todos los medios posibles su dispersión especialista que es, por otra parte, ineludible. Nuestros coloquios-discusiones pueden ser la expresión corpórea,

más aún, personalizada de la confluencia de disciplinas diversas en el estudio integral de un tema. La confianza que tengo en la fertilidad de este procedimiento voy a demostrarla andando, porque me propongo intervenir en los cuatro coloquios anunciados (1). Ahora bien, me interesa que conste lo siguiente. Yo he elegido libérrimamente esos cuatro asuntos y los he elegido precisamente porque se refieren a disciplinas en que soy gran ignorante. Digamos, para que la verdad quede más estricta, que solo en la cuestión Aristófanes-Sócrates puedo entrar con algún saber propio, pero aun en este caso se trata de un saber muy parcial, porque versa no más que sobre uno de los factores—Sócrates. Sin empacho alguno voy, pues, a hacer gran ostentación de mis desconocimientos. Esto, en primer lugar, declara que la ética de nuestros coloquios no permite a nadie buscar el lucimiento de su persona y mucho menos esforzarse y complacerse en quedar encima del prójimo. Ambas cosas no solo estarían fuera de lugar, sino que son sustancialmente extemporáneas. Es un error creer que las pasiones son modos permanentes del hombre a lo largo de toda su historia y que, por tanto, no están, como lo están las demás cosas humanas, condenadas a tener su tiempo y su destiempo. La vanidad de saber y, más en general aún, la vanidad intelectual es hoy una actitud formalmente anacrónica. La situación a que ha llegado el hombre en el presente la hace imposible en cuanto pasión normal. Las razones son muchas, pero ahora que rozamos la cuestión solo de paso importa destacar tres. Primera: en el ámbito vivaz de todos los pueblos predominan hoy de manera casi exclusiva los intereses de las masas; pertenezcan estas a una clase social o a otra. No queda, pues, atención pública vacante para contemplar a los intelectuales, valorarlos conforme a una jerarquía de méritos y aplaudir sus actuaciones. Segunda, menos externa que la anterior: el saber mismo, la función intelectual misma ha dejado de ser, como fue hasta hace poco, una *performance*, un ejercicio de destreza y virtuosismo frente al cual solo quedaba a las gentes el papel de espectadores encargados de presenciar la acrobacia, de admirar y ovacionar a sus autores. Nuestro Occidente ha padecido siempre este vicioso destino merced al cual el meollo de su cultura quedaba fuera de la vida normal y colectiva, como algo aparte y de excepción que solo unos pocos poseían y ejercitaban, que los demás no entendían pero necesitaban venerar a crédito. Esto daba al saber y a la inteligencia

(1) [Fueron estos, además del ya mencionado: «Estructura social del precio», «Sobre la comparación entre arabismo y filología clásica» y «Ensayo sobre los modismos».]

el aspecto de que fuesen *mester de juglaría* (1). Hoy, por fortuna, las cosas han variado. La mengua de la atención pública para el juglar de la ciencia y el ingenio, empalmando con la evolución interior del pensamiento mismo, ha dado lugar a que la función intelectual se considere como una dimensión tan natural de la vida humana que no tiene sentido hacer ante ella aspavientos ni de pasmo en el público ni de presuntuosidad en el actor. Saber, tener ideas, urdir poemas, escribir novelundios son hoy cosas «que van de suyo» como trabajar en la fábrica, vender en el mostrador o viajar en el autobús. Por fin —y ya era hora—, ser intelectual no es ser nada de particular. Hoy, en efecto, es todo el mundo un tanto o un cuanto intelectual (2). La tercera razón es la más íntima, pero solo hay aquí espacio para sugerirla. No era verosímil que habiendo desembocado la vida humana en una situación tan crítica como la presente solo las ciencias y la función intelectual gozasen de un temple tranquilo y satisfactorio. Repárese en que a tan grave situación se ha venido porque las bases mismas, los principios últimos de la vida colectiva se hicieron cuestionables y fueron cuestionados. Como las cosas lanzadas a la discusión y a la disensión eran las extremas, fue inevitable que, por lo pronto, surgiesen movimientos extremistas. Algunos fingen creer que esas cosas tan básicas y primordiales no debieron nunca ponerse en cuestión y que si se ha hecho fue por culpa y pecado de determinadas gentes, consecuentemente responsables de la catástrofe. Si así fuera, la situación carecería de gravedad o tal vez, mejor dicho, su gravedad sería superficial. Pero ellos saben muy bien que a su

---

(1) La última generación en que esto plenamente acontecía es la de Unamuno y Bernard Shaw, pues ambos pertenecen a la misma. De aquí que en su magnífica gesticulación, referida constantemente a un público de espectadores, nos aparezcan como grandes «excéntricos musicales» del pensamiento, el saber y las letras. Nótese que este diagnóstico no envuelve censura alguna. Ellos cumplieron su destino siendo así, como nosotros fallaríamos el nuestro intentando repetir aquel «número». [Véase sobre el tema el «Prólogo» del autor a una edición de A. Ganivet. En *Obras completas*, vol. VI.]

(2) Nada tiene que ver con este hecho la cuantía absoluta de interés por los temas intelectuales que exista hoy en cada país y aun en su conjunto. No es cuestión de la cantidad, sino de la forma que adopte el interés, y esta forma se caracteriza hoy por la naturalidad y la generalidad con que se presenta la «actitud» intelectual. Cuando ahora un obrero, aunque no sea marxista, nos lee, no se comporta pasivamente como mero lector, sino que, desde luego, toma postura de émulo porque él también «tiene sus ideas» frente o junto a las nuestras. Esto podrá en su detalle dar ocasión a algunos efectos cósmicos, pero, como fenómeno general, me parece admirable, y si los intelectuales de profesión no saben aprovecharlo demostrarán ser unos imbéciles.

creencia le falta la radical sinceridad. Si reconocían —como la verdad reclama— que la quiebra y volatilización de aquellos principios básicos no es criminal faena de nadie determinado y responsable, sino coyuntura a que tenía que llegar por sí mismo el proceso histórico de nuestra civilización —precisamente por el lado que de inexorable tiene— se hubieran visto forzados a contemplar sin atenauciones la gravedad profunda, sustancial de la situación presente. La simple sospecha de tener que soportar tan terrible visión les hizo comenzar por cegarse para ella y ese terror anticipado se originaba, a su vez, en que de antemano se sentían incapaces de resolver problema tan tremendo como este: un mundo al que se le han roto los principios. De modo que, paradójicamente, su fingido diagnóstico relativamente optimista procedía de un efectivo y radical pesimismo. Porque les falta fe en la posibilidad de curar el mal si este es tan grave, prefieren suponer que es menor, en tanto que nosotros, más confiados en su posible curación, quedamos en franquía para representarnos su abismática profundidad.

LA CAZA Y LOS TOROS

Publicado por la R. *de* O., *Colección «El Arquero», Madrid, 1960.*

NOTA PRELIMINAR

Bajo el título editorial La caza y los toros *se publican y reúnen en este nuevo volumen de la colección «El Arquero» diversos escritos de Ortega —algunos inéditos— acerca de esos temas. Su precedente edición o las circunstancias de su redacción y su carácter inédito se indican al inicio de cada escrito.*

Acerca de la caza agregamos al penetrante estudio Sobre la caza *(así denominado por su autor en su versión alemana* —Über die Jagd—) *un discurso, inédito, que complementa el anterior, dedicado especialmente a la montería, pues atiende a «la caza solitaria con can y escopeta».*

Las corridas de toros interesaron viva y tempranamente a Ortega, pues entre las «Meditaciones» que anunciaba en su primer libro —las Meditaciones del Quijote— *figura ya la denominada «Paquiro, o de las corridas de toros»; posteriormente reiteró la promesa de ese libro en el que estudiaría «la trágica amistad, tres veces milenaria, entre el hombre español y el toro bravo» y todavía, en el citado ensayo sobre la caza, lo promete, pero no llegó a escribirlo. Sin embargo, las páginas que reunimos bajo la denominación* Los toros *permiten apreciar la profundidad y el detalle con que Ortega estudió las corridas de toros. En su mayor parte estas páginas son inéditas, pero su carácter fragmentario y su relación con el resto del volumen nos han decidido (como se hizo con ciertas partes de los tomos sobre Velázquez y Goya de esta colección) a publicarlas en este tomo que agrupa dos temas que, en el pensamiento de Ortega, conforme comprobará el lector, aparecen con frecuencia conexos.*

Por su afinidad con estos temas, pues a ambos alude, reimprimimos al final el artículo «Sobre el vuelo de las aves anilladas», nunca recogido en tomo suelto (1).

LOS COMPILADORES.

(1) [Al insertar este volumen en el tomo IX de *Obras completas* eliminamos los trabajos ya incluidos en tomos anteriores y en su lugar cronológico de primera edición.]

[LA CAZA SOLITARIA]

Las palabras tan deferentes, tan amables del señor coronel Brandão no quedarían adecuadamente contestadas por mí si yo me limitase a agradecerlas con el más sincero sentimiento, procurando ostentar en otras cuantas mi gratitud, la cual, ni que decir tiene, va a la vez dirigida a todas las señoras y señores aquí reunidos, a quienes el señor coronel Brandão representaba para dedicarme este yantar (1). No quedarían adecuadamente contestadas porque ante esta gentileza y homenaje que ustedes me ofrecen no basta con agradecerlo sino que es preciso saber extrañarse, saber sorprenderse del hecho. La impresión de extrañarse, de sorprenderse es una de las más profundas capacidades humanas y de ella han brotado muchas de las mejores cosas que el hombre ha producido, ante todo la ciencia. Nos extrañamos, nos sorprendemos de que algo ha acontecido, de que es realidad, de que incuestionablemente es y es así. Lo natural parecería que ante una realidad nos contentásemos con tomar noticia de ella, con presenciarla, con verla. ¿Qué quiere decir que además nos extrañemos, nos sorprendamos de ella? Evidentemente, que consideraríamos más natural que aquel hecho no hubiese acontecido, que aquella realidad no fuese realidad, que en su lugar hubiese nada. La extrañeza, la sorpresa imaginan, por tanto, tras de una realidad su posible ausencia, su nada; y esto, el sencillo caer en la cuenta de que en vez de pasar una cosa podía no haber pasado nada es lo que moviliza a la inteligencia forzándola a preguntarse: ¿por qué ha pasado esto y es real esto en vez de no haber pasado nada ni haber nada? Lo que se llama conocimiento y

(1) Notas para el discurso pronunciado en la comida que me ofrecieron los cazadores portugueses el 5 de abril de 1945. Lisboa.

ciencia y, sobre todo, filosofía no es sino el ensayo de responder a preguntas de este tipo. Por eso el filósofo es el hombre que va por el mundo, como un niño, con los ojos siempre exorbitados, dilatados por una perpetua extrañeza, sorpresa y maravilla. ¿Qué creían ustedes, que no iba yo a vengarme de la amabilidad superlativa pero injustificada que significa haberme dedicado este yantar, obligándoles a oír un poco de filosofía? En esta ocasión, señores, la más depurada gratitud tiene que tomar cierto tenue perfil de venganza.

Porque yo no puedo menos de extrañarme y sorprenderme al descubrirme ahora en un yantar de cazadores, con la agravante de que me es dedicado. Y dócil a mi hábito mental me pregunto: ¿por qué estoy aquí en vez de no estar, cuando lo único natural sería en este caso mi ausencia, mi no estar? Yo no soy cazador, como he hecho constar en el «Prólogo» (1) que ha sido pretexto para esta reunión. Pero si en un banquete de cazadores yo no puedo estar en calidad de cazador, ¿en qué calidad puedo estar y estar con tan destacada posición? La cosa no deja margen a la duda: si yo estoy en este sitio de la mesa como cazador preeminente, lo que hay en mí hoy de preeminente es que soy la pieza—la pieza cobrada por esto señores en su última batida. Ya el conde de Yebes había ejecutado mi primera captura induciéndome a escribir un prólogo a su excelente libro de montería. Lo que ha podido interesar en aquellas páginas mías es haber yo subrayado enérgicamente y sacado las inmediatas consecuencias de un hecho simplicísimo y patente, a saber: que es la caza una de las ocupaciones más antiguas y más pertinaces del hombre, que se ha cazado en todos los tiempos y en todos los pueblos, que se han dedicado a cazar lo mismo los ricos que los pobres. Lo cual indica que no es la caza una ocupación caprichosa y sin substancia auténtica con que han tratado de llenar sus horas vacías unos cuantos hombres ociosos y socialmente privilegiados, sino que es una forma de vida y un ejercicio profundamente arraigados en la condición humana; es, en suma, una de las formas de la felicidad, del existir feliz a que todo hombre aspira. Mi prólogo al libro del conde de Yebes no se propone otra cosa que esclarecer un poco el cómo y el por qué es esto así. No tendría sentido intentar ahora repetir o resumir lo dicho allí —voy a pronunciar muy pocas palabras—, pero sí me importa advertir que ese estudio representa un capítulo mínimo de una gran labor que es urgente iniciar y que nos viene motivada e impuesta precisamente por los gigantescos y terribles aconteci-

(1) [Es el estudio: *Sobre la caza*. En *Obras completas*, vol. VI.]

mientos en medio de los cuales estamos, pues conviene hacer constar que, aunque prestemos durante este rato atención a la caza, no dejan de estar presentes ante nosotros esos tremendos hechos que son hoy el fondo inexorable de nuestras vidas. Esos hechos significan que es ya ineludible la tarea inmensa de reformar radicalmente la organización de la existencia humana en todas sus dimensiones. Mas cuando se dice esto suele entenderse solo lo que de ella es más aparente y acaso más superficial: la modificación de las líneas de frontera, el nuevo reparto de poder sobre el mundo y el cambio de preponderancias, la transformación en este o aquel rumbo de las instituciones políticas. Pero se olvida que más que todo eso variará el programa de la vida humana en su curso cotidiano, es decir, el régimen de sus ocupaciones. No es ocasión oportuna esta para aventurarse a vaticinios ni atreverse a presagiar si las cosas van a ir a mejor o a peor para el conjunto de los hombres. Pero sí es cosa desde luego clara esto: el sistema de las ocupaciones que integran la vida humana había llegado a nosotros constituido en una determinada y tradicional jerarquía. Ciertas ocupaciones están tenidas por las más importantes, otras como las menos valiosas. Pues bien, no parece en modo alguno probable que en los tiempos que llegan pueda subsistir intacta esa jerarquía tradicional. Para aclarar algo de lo que, al decir esto, tengo en la mente me bastaría recordar la penetrante impresión que me produjo, hace lo menos quince años, una conferencia que escuché a uno de los hombres con cabeza más clara que había en Occidente, el gran economista inglés Mr. Keynes. Nos hacía ver este agudo espíritu que si las técnicas de la civilización no se quebrantaban por catástrofes externas se acercaba rápidamente el momento en que la mayor parte de los hombres no necesitarían trabajar más de cuatro o cinco horas. El avance automático de la industrialización y de la maquinaria, unido al progreso constante de la legislación social, iban a colocar muy pronto al hombre medio en una situación inaudita: la de encontrar ante sí la mayor parte del día sin saber qué hacer de ella. De suerte que después de siglo y medio en que se ha vivido obseso por el problema del trabajo, es decir, de que los hombres tengan menos quehacer forzoso, resuelto este problema del trabajo, surgiría con caracteres pavorosos el opuesto: el problema del ocio. Libertados del quehacer impuesto por la necesidad, los hombres se encontrarían sin saber qué hacer. Y la nueva y paradójica tarea consistiría en inventar quehaceres para la humanidad ociosa, en idear ocupaciones gratas para el hombre enfermo de desocupación. Entonces se vería que si es difícil al hombre trabajar le es mucho

más difícil divertirse. Esta idea de Mr. Keynes es mucho menos utópica de lo que al pronto parece y en cierta medida la cuestión estaba ya de hecho planteada, preocupando a los hombres de gobierno durante los años anteriores a la guerra, en las naciones más adelantadas por su industria y sus leyes sociales.

La paradoja de Mr. Keynes, ahorrándose consideraciones más complicadas e impropias de este instante, nos sirve para advertir cómo es tema más importante y grave de lo que suele pensarse la cuestión de las diversiones; de lo que he llamado, frente a las ocupaciones trabajosas, las ocupaciones felicitarias del hombre, aquellas a que se dedica, no porque son ineludibles y le vienen impuestas, sino porque se siente feliz en ellas. Porque estas son imposibles si el hombre no tiene espontáneamente afición a ellas, y el hecho es que, salvo casos siempre excepcionales, el repertorio de auténticas aficiones ha sido siempre sumamente escaso en la mayor parte de los hombres. La caza es una de esas pocas cosas por las cuales enorme número de hombres han sentido siempre afición. De aquí que sería verdaderamente doloroso y una pérdida irreparable en el reducido haber humano que la caza desapareciese o quedase limitada a ciertos lugares del planeta muy remotos y poco asequibles.

Si se compara con las otras diversiones —los espectáculos o los juegos deportivos— salta a la vista la superior calidad que posee la afición a la caza. Frente a ella todas esas otras distracciones parecen meros inventos arbitrarios que lo mismo podían existir que no existir, mientras la afición a la caza se encuentra preformada en la condición misma del hombre y brota en zonas mucho más profundas de su ser. De aquí que en su ejercicio participe el hombre entero, arrancándole por completo de su existencia habitual. Por lo mismo es la distracción más radical porque en ella descansa todo el hombre de la vida trabajosa en que suele estar. Recuerden ustedes el temple de ánimo con que salen de caza y sobre todo la sensación vital en que se hallan cuando, llegados al campo, inician la faena venatoria. Lo que sienten —¿no es cierto?— es una impresión como de haberse evadido no se sabe de qué cárcel o prisión. Parece como si el sentirse vivir cazando fuese toda una vida completamente opuesta por sus caracteres a la vida cotidiana. Esta se halla constituida por innumerables obligaciones, mayores o menores —y obligación significa sentirse ligado, atado, preso—; son las obligaciones que nos impone el trato con los demás. Trato que suele consistir en tratar con ellos asuntos cuya solución nos mantiene llenos de preocupaciones, las cuales, a su vez, sentimos como pesadumbres. La vida normal es, en efecto,

pesadumbre, nos pesa porque tenemos que llevarla y sostenerla a pulso, a fuerza de voluntad. Pues bien, recordarán que al salir de caza ese sentimiento de evasión, de liberación, es a la vez un desaparecer la pesadumbre, un perder peso nuestra existencia y como si, en vez de sostenerla nosotros a pulso, fuese ella quien nos lleva en volandas. Nos sentimos ingrávidos, ligeros. A la pesadumbre sucede la alegría, y alegría —de *alacer*, en latín— significa originariamente el andar rápido, la ligereza, y ligero —de *levarius*— quiere decir *sin peso*. En la alegría nuestra vida adquiere una emoción aerostática y parece que se levanta, flota leve en todo elemento. Y es esto tan verdad en la caza que los esfuerzos a veces terribles, casi desesperantes que ella trae consigo, no tienen nunca ese carácter de pesadumbre que las más simples actividades obligatorias suelen poseer.

Todo esto es especialmente verdad en la que, a mi juicio, constituye la forma no más elevada y gloriosa pero sí más íntima y clave superior de la caza: la caza solitaria con can y escopeta. En ella el hombre descansa de los hombres, en convivir con los cuales consiste su habitual vivir. Decía Nietzsche que si nos sentimos tan *a vontade* en medio de la naturaleza es porque esta no tiene opinión sobre nosotros. Y, en efecto, uno de los ingredientes deliciosos de la caza solitaria es que ella interrumpe la constante presión que sobre nosotros ejercen las opiniones y los prejuicios acerca de nuestra persona.

Pero esta soledad de los hombres y esta evitación de sus opiniones sobre nosotros no significan que el cazador solitario se sienta completamente solo. Precisamente aquí está el nervio de la caza, su esencial raíz. Si el paisaje dentro del cual se halla el cazador solitario se compusiese solo de minerales y plantas, su soledad sería absoluta, porque la soledad no es sino lo contrario de la compañía y para que haya compañía es menester que en nuestros actos contemos con otro ser capaz de respondernos, es decir, capaz de contar él también con nosotros. En el trato con la piedra y el vegetal estos existen para nosotros, pero nosotros no existimos para ellos; por eso, con el mineral y la planta no se convive. Mas cuando el cazador se halla por la espesura del monte sabe que si está libre de los otros hombres no está, sin embargo, solo; antes bien; se siente en relación con innumerables seres que se ocupan de él, que siguen su comportamiento en vista de él: son los animales silvestres, cuya existencia entera es un perpetuo alerta ante el cazador, presente o posible. Sabe que cada gesto suyo, que el menor barullo por él producido al moverse o andar, que el olor mismo de su corporeidad humana van a influir en la conducta de todos esos seres. He aquí una pecu-

liarísima forma de compañía en que nuestro compañero que ahora es el animal bravío o silvestre no se permite opinar sobre nuestra individual persona y, no obstante, opina sobre nuestra condición genérica de cazador y se conduce en vista de ella. Esta intimidad, este trato vivacísimo con el animal, esta compañía múltiple, arisca, dramática con los bichos del campo es la delicia básica de la caza. Porque no se trata solo de la pieza que hemos visto, que perseguimos y que diestramente se esquiva de nosotros, sino de todos los demás que no vemos pero que presentimos que nos han descubierto, que nos espían desde el fondo de sus escondrijos. El sobresalto siempre renovado que experimenta el cazador ante el revuelo bronco, súbito, imprevisto de una perdiz tras un matorral es testimonio de lo que digo, porque ese sobresalto se origina en que somos nosotros quienes hemos sido descubiertos por el animal que no habíamos sido capaces de descubrir. Ese sobresalto incluye para el cazador cierta sana humillación que es un aliciente más en el ejercicio de la caza.

Una vez situado el cazador en el campo, toda la vida animal que hay en una extensión amplísima se polariza en torno a él. El cazador no ve de esto sino algunos síntomas —las piezas que saltan a su vista, que se desplazan, que rumorean—, pero presiente todo lo demás y y avanza sumergido en este ambiente dinámico de vidas orientadas hacia él. Yo he tenido, sin embargo, ocasión de contemplar esa vida invisible en torno del que caza, esa realidad oculta del campo viviente en su derredor. Fue en la pampa y en la estancia —nombre que allí dan a las enormes propiedades rústicas— del prócer argentino Rodríguez Larreta, que es, a la vez, muy destacado escritor. Es tierra tan plana que Darwin, al visitarla hace más de un siglo, escribía: «Camino y dirección son sinónimos en este país llano.» Es decir, que un vehículo puede avanzar por donde quiera. Esto nos permitió una noche rodar con un automóvil fuera de todo camino. Llevábamos un faro móvil que podíamos dirigir a voluntad. Y entonces vimos que avanzábamos entre centenares de esmeraldas, de rubíes, de topacios que brillaban misteriosos, como estrellas terrestres, todo en derredor. Eran los ojos de innumerables animales —raposas a docenas, guanacos, avestruces americanas o ñandúes, liebres, bizcochas, que son los conejos pamperos, etc., todos ellos sorprendidos en el abandono de su vida normal y propia, pero todos atentos a nuestro paso, huyéndonos y evitándonos, ocultándose en el yerbaje o paralizados por el espanto. El carácter nocturno de la inmensa escena hacía del espectáculo algo así como una radiografía de lo que, a plena luz y por lo mismo invisible, suele rodear al cazador en su marcha venatoria.

Al hablar de que si yo hubiera sido cazador hubiese preferido la caza solitaria doy a entender que son igualmente posibles otras preferencias—más aún, que si realizásemos aquí una encuesta entre los cazadores presentes averiguaríamos con máxima probabilidad que no hay dos cuya afición a la caza tenga el mismo perfil. Esto revela la gran riqueza de elementos que contiene la caza.

Pero hay que decir de la caza algo más decisivo y que debiera ser más conocido, a saber: cómo la caza es el origen de la civilización. Reduciendo el asunto a sus últimos y más sabrosos términos, el hecho es este:

La forma más primitiva de la convivencia humana —en que la vida casi no es aún humana— fue lo que un poco desacertadamente se ha llamado la horda. Las hordas eran grupos de hasta treinta o cuarenta seres humanos, unidos por consanguinidad, que vivían separadas y sin tener que ver las unas con las otras. No existía en ellas organización ninguna, no se conocía la idea de familia ni la autoridad. Se ignoraba la función de la paternidad y los hijos nacían de las madres como engendrados por mágicos poderes.

Pero he aquí que los muchachos de varias hordas próximas y antes hostiles, impulsados por ese anhelo de sociabilidad coetánea que lleva a los jóvenes a vivir en grupo, en equipo, deciden juntarse, vivir en común. Claro es que no para permanecer inactivos: el joven es sociable, pero es también, por condición innata, hazañoso, necesita acometer empresas. El grupo de la horda no existía en vista de finalidad ninguna consciente: era una manada, de origen zoológico y de sentido infrahumano o prehumano. Pero este grupo de los jóvenes no se funda en la consanguinidad: es una sociedad artificial, deliberada, que solo puede existir en vista de algún fin. Este fin es, por lo pronto, la caza. Se emprenden arriesgadas cacerías. Esto impone un mínimum de plan, de organización, de autoridad. Por vez primera, pues, y con motivo de la caza aparecen germinalmente grandes cosas en la humanidad (1).

Indefectiblemente, entre los jóvenes asociados surge un temperamento o más imaginativo o más audaz o más diestro, que propone la gran osadía. ¿Cuál? Sienten todos, sin que sepan por qué, un extraño y misterioso desvío por las mujeres parientes o consanguíneas con

(1) Lo que digo no es imaginario. Todavía hoy entre los esquimales, que son pueblos de los más primitivos y exclusivamente cazadores, no existe más autoridad que una momentánea; la de un hombre que llaman *issulkek*, lo cual significa «el que piensa». Pero lo que piensa este pensador es solo el plan y la organización de la cacería.

quienes viven en la horda, por tanto, desvío hacia las mujeres conocidas, y un apetito de imaginación hacia las mujeres otras, las desconocidas, las no vistas o solo entrevistas.

La afición a la caza toma una dirección imprevista—deciden cazar las mujeres jóvenes de hordas distantes. La caza, sin dejar de ser caza, se convierte en forma germinal del amor. Y, por lo pronto, nace la institución matrimonial en su forma primigenia: el rapto, que va a quedar como símbolo perenne del amor; porque amor, si lo es de verdad, es para la mujer sentirse arrebatada, raptada.

Nótese, de paso, cómo la primera forma del sentimiento erótico fue ya la más romántica, no obstante la rudeza, el salvajismo de aquellos hombres que antes la sintieron. Esta ilusión por la mujer distante, por la *princesse lontaine*, es el amor a distancia, que fue el de los trovadores y de los «cantares de amigo» portugueses, el amor de Dante a Beatrice y el que rebrota en el siglo XIX a barlovento del romanticismo. El amor, ni que decir tiene, reclama la proximidad del ser amado, una proximidad superlativa que siempre parece escasa. Cuando el ser amado se aleja nuestro sentimiento se estira como un elástico se distiende, y esta distensión es dolor, es la pena de amor; mas por lo mismo, en ese dolor y cuanto mayor sea, más y mejor se siente a sí mismo el amor, más se embriaga con su propia pena este amor a distancia, hecho de lágrimas, nostalgia y *saudade*.

Vean, pues, cómo la afición juvenil a la caza combinada con la imaginación amorosa dispara todo el proceso de lo que se ha llamado civilización.

...¿No es cierto que es la más linda figura esta Diosa encantadora, esta divina mujercita núbil, de pie ágil, de calcaño elástico, de seno breve, que avanza rápida, seguida de sus canes y se pierde misteriosa en el fondo del bosque? Tan linda, tan encantadora es esta mujer que la dejo vagando por la mente de ustedes y aprovecho la inmejorable ocasión para esconderme tras ella, desaparecer y callarme.

Gracias, señores.

[BORRADOR DEL EPÍLOGO PARA DOMINGO ORTEGA] (1)

CONSTITUYEN [toro y torero] lo que los matemáticos llaman un «grupo de transformación», y lo así llamado es tema de una de las disciplinas más abstrusas y fundamentales de la ciencia matemática. Y como es sabido que la geometría reclama en sus cultivadores una peculiarísima dote nativa para la intuición de las relaciones espaciales, ello acontece también con la geometría del toreo. Solo que esta es una geometría actuada, aun en el caso insólito de esta conferencia que busca la formulación teórica de lo que antes se ejecutó. En la terminología taurina, en vez de espacios y sistemas de puntos, se habla de «terrenos», y esta intuición de los terrenos —el del toro y el del torero— es el don congénito y básico que el gran torero trae al mundo. Merced a él sabe estar siempre en su sitio, porque ha anticipado infaliblemente el sitio que va a ocupar el animal. Todo lo demás, aun siendo importante, es secundario: valor, gracia, agilidad de músculo. El esfuerzo y un continuado ejercicio permiten que quien carece de ese don llegue a aprender algunos rudimentos de la ciencia de los terrenos y consiga realizar, sin ser atropellado, algunas suertes gruesas como los capotazos de los peones. Pero el toreo auténtico y pleno presupone ineludiblemente aquella extraña inspiración cinemática que es, a mi juicio, el más sustantivo talento del gran torero. Por eso la excelencia de este aparece inmediatamente desde sus primeras actuaciones. Tampoco el torero se hace, sino que nace.

Pero si no decimos más, esa intuición de los terrenos queda ante nosotros como un puro enigma y, ciertamente, todos los talentos

(1) [Texto de un borrador del escrito «Enviando a Domingo Ortega el retrato del primer toro», aparecido entre los papeles inéditos del autor, que continúa al primer párrafo de aquel. Véase dicho «Epílogo» en *Obras completas*, vol. VII.]

tienen un fondo intransparente. Sin embargo, creo que puede esclarecerse un poco el asunto si nos preguntamos cuál es el componente primario de aquel don. La respuesta sonará al pronto con son de gran perogrullada, pero no lo es tan resueltamente. Ese componente primario de la intuición tauromáquica no es geométrico, sino llamémosle psicológico: es la comprensión del toro. No me refiero con ello al conocimiento de las varias propensiones que los toros manifiestan en su comportamiento. Este conocimiento no es nativo. Se adquiere en larga experiencia, en suma, se hace. Lo que llamo «comprensión del toro», lo que en ella se comprende cuando se comprende, es su condición genérica de toro. Ahora bien, el toro es el animal que embiste. Comprenderlo es comprender su embestir. Esto es lo que sonará a desesperante perogrullada, porque se da por supuesto que todo el mundo «comprende» la embestida del cornúpeta. Mas el aficionado que en un tentadero se ha puesto alguna vez delante de un becerro añojo saliendo casi indefectiblemente atropellado, si reflexiona un poco sobre su fiasco caerá en la cuenta de que la cosa no es tan perogrullesca. Porque sabe muy bien que no fue el miedo la causa de su torpeza. Un añojo no es máquina suficiente para engendrar temblores. La frustración fue debida a que no «comprendió» la acometida de la res. La vio como el avance de un animal en furia y creyó que la furia del toro es, como la del hombre, ciega. Por eso no supo qué hacer y, en efecto, si el embestir fiel del toro fuera ciego, no habría nada que hacer, como no sea intentar la huida. Pero la furia en el hombre es un estado anormal que le deshumaniza y con frecuencia suspende su facultad de percatarse. Mas en el toro la furia no es un estado anormal, sino su condición más constitutiva en que llega al grado máximo de sus potencias vitales, entre ellas la visión. El toro es el profesional de la furia y su embestida, lejos de ser ciega, se dirige clarividente al objeto que la provoca, con una acuidad tal que reacciona a los menores movimientos y desplazamientos de este. Su furia es, pues, una furia dirigida, como la economía actual en no pocos países. Y porque es en el toro dirigida se hace dirigible por parte del torero.

Esto es tan sencillo de decir como de entender y se ha dicho incontables veces y se ha entendido otras tantas. Pero con ello no se ha hecho sino entender unas palabras y absorber una definición, cosas ambas que nada sirven prácticamente delante de un res brava. Lo que hace falta es comprender la embestida en todo momento conforme va efectuándose, y esto implica una compenetración genial, espontánea y valdría decir que instintiva entre el hombre y el animal.

Eso es lo que llamo comprensión del toro y no me parece un error considerarla como el don primigenio que el torero de gran fondo encuentra dentro de sí, sin saber cómo, apenas comienza a capear. Como todo lo que es elemental, suele ser dejado a la espalda cuando se intenta esclarecer el misterio de la tauromaquia, pero es evidente que solo ese don hace posible, de un lado, la intuición de los terrenos, y de otro, el valor del torero. Aquella, porque solo entonces tienen para el hombre los movimientos furiosos del toro una dirección precisa y una ley que permiten anticipar su desarrollo y acomodar a este el propio movimiento o la propia quietud. El valor en el gran torero no tiene nada que ver con la insconsciencia de cualquier mozo insensato, sino que en todo instante se halla bien fundado, como diría Leibniz, a saber, fundado en la lúcida percepción de lo que el toro esté queriendo hacer. Como la furia del astado es clarividente, lo es también el valor del diestro ejemplar. Ni pueden ser las cosas de otra manera para que se produzca esa sorprendente unidad entre los dos antagonistas que toda suerte normalmente lograda manifiesta. Ante la furia del bravío animal el aficionado o el mal torero se limitan, cuando más, a articular un ensayo de fuga. El torero egregio, en cambio, se apoya en esa furia como en un muelle y es ella quien sostiene su actuación. La crítica a que Domingo Ortega somete en estas páginas otros modos de torear lleva implícita la censura de que estos eluden y soslayan la furia del toro, mientras que el definido por él solicita esa furia obligándola a iniciarse y la deja ser en toda su plenitud. Dígaseme si la doctrina por él expuesta no puede resumirse así: torear bien es hacer que no se desperdicie nada en la embestida del animal, sino que el torero la absorba y gobierne íntegra.

Quien lea esta conferencia encontrará disculpable que yo me haya dejado ir por esta vertiente de la geometría, porque la sentimos latir bajo sus palabras. Es, en efecto, extraño que no se haya compuesto nunca una geometría o cinemática taurina, cuando todo el que ha querido explicar una suerte ha tenido que echar mano del lápiz y dibujar líneas en que se simbolizan movimientos. El primer axioma de la geometría taurina aparece formulado en una de las últimas composiciones poéticas de Zorrilla (1), que era nada amigo de las corridas de toros, pero tenía grandes aciertos de visión:

El diestro es la vertical;
el toro, la horizontal.

(1) [De la composición «Fragmentos de *Mi última brega*». *Obras completas*. Librería Santarén, Valladolid, 1943. Tomo II, pág. 648.]

Los versos son misérrimos, pero la fórmula es certera. De ese axioma se deriva con la habitual evidencia matemática este puro teorema: en la medida en que la horizontal sea más corta, por serlo absolutamente o porque una mayor velocidad la contraiga, la horizontal se va asemejando a la vertical y el toreo será más difícil. Esta expresión esquemática es mucho menos arbitraria y artificiosa de lo que su semblante denuncia. Podría demostrarse por muchos caminos, pero elijo uno en que el tal teorema nos aparece produciendo uno de los cambios más profundos en la historia de las corridas de toros. Como el tema afecta a los estratos más recónditos de esa historia, reclamaría una larga exposición. Yo voy a enunciarlo en abreviatura.

El manejo más o menos espectacular de reses bravas ha existido inmemorialmente dentro de España, en las tres porciones del país donde existían toros de casta brava. Dejemos fuera de cuestión por qué la variedad vacuna dotada de bravura, que es una especie zoológicamente arcaica, perduró en España cuando desde muchos siglos antes había desaparecido, salvo reducidísima excepción, de todo el mundo. Esas tres regiones donde se daba el bovino furibundo eran: el país vasconavarro, la comarca que va de Salamanca a la Mancha y la baja Andalucía occidental, sobre todas las márgenes del Guadalquivir en el último trozo de su curso. En cada una de estas regiones se había producido un tipo de toro distinto: el toro navarro, el toro castellano y el toro andaluz. Quede a un lado el castellano, porque interesa menos para la consideración en que entramos. El toro navarro se diferenciaba en extremo del andaluz. Era muy pequeño, de cuerpo corto, pero nerviosísimo. Era el toro «revoltoso» por excelencia; es decir, que se revolvía con superlativa velocidad en pocos palmos de terreno. Tenemos, pues, el caso de la horizontal mínima, que se comporta con cierta semejanza a la vertical. El toro andaluz, en cambio, era de mucha mayor corpulencia, de espina larga; su acometida era honda, de modo que tardaba mucho más que el navarro en revolverse. Dos tipos de toro tan distintos reclamaban dos maneras de torear también muy diversas.

En su conferencia Domingo Ortega se constriñe deliberadamente a describir, con los giros más claros posibles, el esquema del movimiento que hay que hacer para torear con capa o muleta, esto es, para señorear los movimientos del toro. Pero del modo más expreso hace constar que el toreo no consiste solo en eso, sino que el esquema de movimientos *necesarios* tiene que ser modulado con el estilo de moverse que el torero posea. No se confunda, pues, que a él le interese por buenas razones aislar aquel esquema con suponer que

la modulación expresiva que el torero, quiera o no, le añade como revistiéndolo, es cosa secundaria. Sin duda, torear es dominar al animal, pero es también, y a la vez, una danza, la danza ante la muerte, se entiende, ante la propia.

El extranjero que asiste a una corrida no puede advertir que los movimientos del torero, además de estar regidos por la necesidad de defenderse y obtener lo que se propone de la res, se ajustan a ciertas normas rigorosas de coreografía. Siendo las corridas de toros de origen popular, los andares, posturas, gestos del torero son la proyección espectacular del repertorio de movimientos que los hombres de su comarca ejecutan en su vida cotidiana. Ahora bien, había en el pueblo español dos repertorios de movimientos que aun en su ejercicio cotidiano tienen ya una primaria estilización: eran los modos de moverse y gesticular propios al hombre vasco y al hombre andaluz. En la moción y ademán del vasco se advierte como principio el ángulo, el zigzag y predominan los movimientos rápidos. Pueden todavía observarse en cualquier momento, pero más claramente en los bailes de aquella tierra, el *aurresku*, por ejemplo, a donde han pasado de la calle y de la sidrería. En los movimientos del hombre andaluz nada es anguloso sino, por el contrario, es su principio la línea curva, el desarrollo redondo o elíptico, que con frecuencia se complace en relativa morosidad voluptuosa.

La diferencia entre ambos estilos de moción encajaba admirablemente en la diferente condición de los toros criados en ambas regiones. Se comprende que la suerte más característica de los vasco-navarros fuese el quiebro, que es el manejo más veloz para engañar al animal. Lo propio acontece con el lance «a la navarra», ejecutado como sus inventores lo hacían, es decir, que el hombre, al terminar el lance dando salida al toro, retira la capa y gira velocísimamente sobre sus talones, de modo que el nervioso torillo al revolverse con su celeridad habitual se encuentre ya en suerte al diestro. Ante un enemigo que por su breve cuerpo y su ligereza de revolución es casi una vertical, la otra vertical no tiene más remedio que practicar ante él una serie de apariciones y desapariciones. Esto permite solo un toreo de telégrafo Morse, muy elemental y sin complicada sintaxis. El toro andaluz, en cambio, al ser una larga horizontal por su corpulencia y su trayectoria, da lugar a mayor reposo, hace posible suertes de más combinada arquitectura sobre consentir todas las del otro.

Me parece por completo improbable que se encuentren nunca datos reveladores de que alguna de esas tres regiones indicadas haya

precedido cronológicamente a las otras en lo que he llamado con deliberada vaguedad «manejo más o menos espectacular de reses bravas». Pero esto no quiere decir que acontezca lo mismo con lo que entendemos estrictamente por «corridas de toros», es decir, el espectáculo que empieza a modelarse hacia 1726 y que es muy distinto tanto de aquel informe manejo como de las fiestas reales en que los nobles alanceaban y rejoneaban. Pues bien, aunque los datos hasta ahora encontrados sobre los dos primeros decenios de nuestra fiesta taurina, tomada en aquel estricto sentido, son sobremanera escasos, hay algunos que nos empujan vehementemente a la sospecha de que la región vasconavarra poseyó cierta precedencia temporal en la formación e historia de esta fiesta, según hoy la entendemos. Cuando hace bastantes años enuncié esto en una conversación privada causó la mayor sorpresa. El hecho de que desde el último tercio del siglo XVIII hayan sido diestros andaluces quienes llenaban las plazas había forjado en la conciencia pública la inconcusa convicción de que las corridas de toros son una creación andaluza.

Y, sin embargo, tenemos los datos siguientes:

El nombre más antiguo del torero que se conoce —torero en el sentido preciso de que se presentaba con una cuadrilla orgánica y disciplinada, lo que parece traer consigo que el espectáculo por él ofrecido tenía ya un cuadro fijo— no ostenta fonética andaluza, sino que es, ¡nada menos!, Zaracondegui. [...].

[NOTAS PARA UN BRINDIS] (1)

SEGÚN acaban de oír ustedes, un mero incidente sobrevenido hace unos meses en la vida intelectual española ha motivado que nos encontremos esta noche reunidos aquí y en este momento, cada cual delante de su copa, dispuestos a la libación ritual. La copa del brindis no se bebe, como las demás, para propia satisfacción: es una potación dedicada al hombre o entidad a quien se festeja. Pero esta dedicación no consiste en hacer que beba el líquido aquel a quien se dedica—que a veces, repito, no es un hombre, sino un grupo social o una idea. Los antiguos derramaban esa copa del brindis sobre la tierra o sobre el fuego de un altar y esto era estrictamente la libación. Entre nosotros el dedicante la absorbe, pero con la conciencia de que al hacerlo no hace sino representar fortuitamente a no se sabe qué bebedor trascendente de quien depende la vida de todos los reunidos—llámesele providencia, destino o azar. Se trata de uno de los más vetustos actos religiosos que, al través de toda la chabacanería contemporánea, conserva aún una chispa de magia ritual, como se demuestra en que hace un instante, cuando me levanté con la copa en la mano, sintieron todos ustedes —y no ciertamente por tratarse de mí— un ligero estremecimiento en la médula. Por muy empeñados que estemos en ser chabacanos no lo conseguimos del todo y, queramos o no, los dioses asoman en nuestra cotidianeidad su patética fisonomía.

Una ligera rectificación necesito hacer, sin embargo, a lo dicho. No considero este yantar como un banquete dedicado a mí. Si así fuese no lo habría aceptado. Sin más que una excepción, yo no he

(1) [Notas para un brindis en un homenaje que se proyectó tributar al autor.]

aceptado nunca banquetes. No los he aceptado porque me falla la fe en los banquetes y creo que solo se debe hacer aquello en que se tiene fe.

Pero era imprescindible referir el motivo por el cual estamos aquí reunidos. Todos los presentes nos hallábamos en autos, pero esta reunión no se compone solo de los presentes, sino que a ella asisten, merced a la ubicuidad que la radiodifusión proporciona, muchos otros españoles, de toda calaña, de toda condición, y tal vez muchos extranjeros desde remotos países, curiosos de lo que está aquí y ahora aconteciendo, de la extraña, insólita combinación que representa reunirse a comer unos toreros en torno a un filósofo. Aunque el hecho en sí no tiene pretensiones ningunas y es de microscópica importancia, conviene desde luego hacer notar, para que sirva de ejemplo, cómo precisamente eso que tiene de extraña combinación es, si no garantía, al menos síntoma vehemente de que está aconteciendo algo históricamente auténtico. Lo que no es nada extraño, lo que es cosa demasiado prevista y de antemano sabida o esperada tiene máximas probabilidades de ser cosa humanamente falsa, convencional, arbitrariamente fingida e inauténtica. En cambio, esta comida en que comulgan tauromaquia y filosofía es una cosa que nadie había premeditado, que hace un par de meses ninguno de nosotros tenía a la vista, sino que de hilo en ovillo ha resultado así. Todo lo que es históricamente real y genuino acontece... porque ha resultado así. Pero esto quiere decir que toda humana realidad es un resultado que no surge de la nada por arbitrio de una voluntad caprichosa, sino algo a que de incidente en incidente el hombre llega, sin la petulancia de presumir que él lo ha creado; antes bien, encontrándose dentro de ello sin saber cómo ni por qué, por tanto, en estado de inocencia. Yo no veo muy claro eso de que el hombre fue arrojado del paraíso —donde no había historia, pues no pasaban cosas imprevisibles— y condenado a arrastrarse por las vicisitudes y los rumbos amargos que constituyen la historia, porque había perdido la inocencia. La historia universal, es decir, la historia de la autenticidad humana produce la impresión, más bien, de una serie inacabable de inocencias, grandes unas, otras minúsculas. Para quedar bien con la Iglesia, y que no nos ponga reparos, admitamos que a la inocencia paradisíaca sucedió otra forma de inocencia con tragicómico cariz, la del inocente que cree que no es inocente, antes bien, pretende ser él la causa de que le pase lo que le pasa, lo cual me parece el colmo de la inocencia. Es la petulancia, es la soberbia del hombre que le hace presumir ser dueño de sus destinos. Por ello ese

colmo de inocencia, según el cristianismo, es principio y fuente del pecado. *Caput omnium pecatorum superbia est*, dice San Agustín en uno y otro sitio. Como ven ustedes, llevo dentro de mí una capacidad de sermón nunca gastada que fácilmente chorrea. Pero esta vez me ha servido para armar un burladero que me ampare ante toda posible embestida eclesiástica, porque dije y ahora repito que nos hallamos aquí en estado de inocencia, que no hemos reunido filosofía y tauromaquia por un rebuscamiento amanerado de contrastes y paradojas, sino que... por su propio pie las cosas han resultado así. Y ya que así han resultado debemos aprovechar la ocasión a fondo. ¿Para qué? Muy sencillo: para que, por primera vez, se hable de las corridas de toros seriamente. No se me enfaden los aficionados prematuramente al oír esto. Noten que su papel y misión en cuanto aficionados no es hablar de toros seriamente, sino apasionadamente. De no hacerlo así faltarían a su cometido y quedaría amputado todo un hemisferio de la fiesta taurina consistente en la resonancia inacabable de lo que acontece dentro de las plazas, en las tenaces e incesantes discusiones alrededor de las mesas en tabernas y cafés, en casinos, tertulias y periódicos. Una de las gracias mayores de las corridas de toros es que siendo el toreo ocupación silenciosa, que se ejercita taciturnamente, sin embargo, da enormemente que hablar. Sin duda, es gran caridad dar a los hombres de qué comer, pero sabe poco de cosas humanas quien no advierte todo lo que hay de generosa caridad en dar a los hombres de qué hablar. Imaginen ustedes que mágicamente extirpásemos a la vida española de los dos últimos siglos las discusiones sobre asuntos taurinos y represéntese el hueco enorme, el pavoroso agujero de vacío que en ella habríamos abierto. Se olvida demasiado que una de las cosas a que el hombre en general, y muy especialmente el hombre meridional, ha venido a este mundo, es a hablar, y no es tan fácil, como al pronto podría suponerse, que el hombre medio de cada país tenga temas de qué hablar. Una de las cosas que se han estimado siempre más es la fama. Pues bien, señores, *fama* es una palabra griega que no significa más que eso: lo famoso es lo que da mucho que hablar, ¡espléndido donativo, magnífica limosna!

Entre los aficionados ha habido algunos, muy pocos, hasta menos de los que debió haber, que se han ocupado, beneméritamente, en rebuscar datos sobre el pretérito de las corridas de toros y gracias a ellos nos es posible intentar lo que ahora vamos a intentar. Vaya, pues, nuestra más expresiva gratitud hacia la labor de esos aficionados eruditos que culmina en la obra monumental de José María de Cossío.

Pero una vez reconocido su mérito sin la menor escatimación, necesito añadir que tampoco ellos hablan en serio de los toros. Su trabajo va inspirado y dirigido por pura curiosidad de aficionado y nada más. El aficionado, como tal, se regodea en contemplar el objeto a que es aficionado, en tenerlo presente, en descubrir con minucia sus formas presentes y pasadas. Por tanto, parte siempre de aquella realidad que estimula su afición y procede, diríamos, a acariciarla morosamente con la atención. Ahora bien, hablar en serio de una cosa no es eso, es tarea mucho más grave y en cierto modo más dramática, casi truculenta. Hablar en serio de una cosa es hablar a fondo de ella y hablar a fondo es penetrarla tan radicalmente que pasamos a todo su través y nos encontramos del otro lado de ella, fuera de ella, donde aún no está, sino que en su lugar está su inexistencia, su nada genital. Inmediatamente va a ser a ustedes diáfana esta expresión al pronto opaca y enigmática.

Muchos de los presentes recuerdan cómo Unamuno, propenso en sus chistes a la reiteración, refería a menudo que un profesor de la Universidad de Coimbra, en su texto de Derecho romano, al llegar al capítulo de los impuestos decía: «Los impuestos en Roma comenzaron por no existir.» Todos reíamos grandemente con la anécdota, pero la verdad es que los reidores no teníamos razón. Quien la tenía era el humilde y turulato profesor de Coimbra. En efecto, no solo los impuestos en Roma, sino las cosas todas de este mundo han comenzado por no existir y no se logra de ellas una idea clara, no se entiende bien lo que son en su auténtico y propio ser, en suma, no se las conoce si no sabemos sorprendernos de que existan, lo cual implica representarnos su inexistencia, lo que eran cuando no eran aún, por tanto, cuando eran nada, cuando era su propia y originaria nada. Toda cosa de este mundo lleva pegada a la espalda esa su anterior inexistencia, esa su nada fecunda, genital, y pensar en una realidad, averiguar su verdadero ser implica que la retrotraigamos a ese momento en que aún no era; por tanto, que nos la quitemos de delante, que imaginariamente la suprimamos, la aniquilemos.

TORO Y TOREO

Para un español la palabra «toro» no significa un concepto tan genérico como *Bull* para un inglés o *Strer* para un alemán. Me refiero a un español que lleve en las venas la tradición nacional. Los españoles de hoy, que en su mayoría, por causas muy curiosas mas no oportunas

aquí, hace un cuarto de siglo perdieron la continuidad de la tradición, andan cerca del inglés o del alemán al usar la palabra «toro»: la envaguecen y la dilatan.

Mas para un español de cepa —repito— «toro» no significa cualquier macho bovino, sino precisa y exclusivamente el macho bovino que tiene cuatro o cinco años y del que se reclama que posea estas tres virtudes: casta, poder y pies. Si no tiene cuatro años no es toro, es novillo o becerro. Si no posee, en una u otra dosis y combinación, aquellas tres virtudes, podrá llamársele «toro», pero comprometiéndose a agregar «malo» —será un toro malo—, donde malo significa lo que, cuando había duros de plata, llevaba a decir: «¡Hombre, hoy me han dado un duro malo!», donde «malo» significaba que, por haches o por erres, no era un duro. Esto le pasa a un toro que no posea ni casta ni pies ni poder. Aparte los cuernos, ligero detalle que va ya anticipado y presumido en el vocablo «bovino», son estos los tres ingredientes *sine quibus non* de la estupenda realidad que los españoles castizos llaman «toro». Más aún, esos tres componentes constituyen, en sus varias dosis y modos, los términos que nos permiten precisar la ecuación que es cada toro.

(Respecto a los años: cuando de ellos se habla se suele entender que se refiere uno al tamaño. ¡Esto es una tontería! Un toro que tuviese las tres virtudes, aun siendo diminuto, le sobraría tamaño para hacer las fechorías imaginables. Es más —vaya como paradoja frente a la preferencia actual por pequeños supuestos toros—, hubo un momento en que fue preciso eliminar de la fiesta a los toros navarros, precisamente *porque* eran pequeños. Dejo para luego explicar el sentido de esto, porque interviene en uno de los cuatro o cinco hechos fundamentales en la historia de las corridas de toros.)

Da un poco de vergüenza haber tenido que tomar la precaución de definir rigorosamente al toro cuando hablo no solo ante españoles sino ante aficionados a toros. Pero si sois sinceros reconoceréis que no sobra. Además me era imprescindible para esto que necesito decir a *porta gaiola*.

El asunto de que voy a hablar no es el *toreo* en el sentido que casi todos los que están aquí dan a la palabra y en que se basan casi todas las discusiones actuales entre los aficionados. Si yo digo que los buenos y mejores aficionados de hace cincuenta años discutían muy poco sobre el *toreo* dirán ustedes que no lo entienden, y, sin embargo, es la pura verdad. Con la palabra «toreo» ha pasado lo contrario que con la palabra «toro». A esta se le ha ensanchado el sentido, a aquella se le ha constreñido.

Lo que más me diferencia de los de hoy es que ellos hablan de este o del otro toreo y con ello se refieren al modo de ejecutar una docena, o muy poco más, de suertes, unos cuantos lances de capa y unos pases de muleta. Como veremos, esta retracción y angostamiento de sentido falsea ya de partida toda discusión sobre si ahora se torea mejor o peor que antes. La falsea porque aísla esas pocas suertes, arrancándolas del conjunto que es una «corrida de toros»; por tanto, convirtiendo en algo separado y abstracto lo que solo tiene su auténtica realidad como *una* y solo *una* de las cosas que pasan y hay en una corrida de toros. A mí me asfixia oír hablar así del *toreo*, porque estoy acostumbrado a respirar una relidad vastísima, amplísima, enorme, que es precisamente la corrida de toros.

Hace cincuenta años no se llamaba torear a lo que hoy. Por torear se entendía —defino otra vez el significado de un vocablo— hacer y padecer todo aquello a que da ocasión cuanto acontece en una plaza desde que el toro sale del toril hasta que se lo llevan las mulillas. Y es su sentido más natural, a saber, habérselas en todas las formas con el toro en ese breve espacio en que culmina su ser—el tiempo en que permanece en la plaza. Pues si se habla de toreo de campo es para subdecir que no es propiamente toreo.

Conste, pues, lo que quiero decir: yo no acepto conversación sobre el toreo si se usa esta palabra en el restringido y anginoso sentido actual, y mi negativa no es oriunda de mi capricho, sino que se origina en mi convicción de que con aquel sentido se falsea ya *a limine* toda la cuestión. Pero ahora añado que para mi tema es también estrecho el sentido, que era normal, del vocablo «toreo». Porque al fin y al cabo es este, sí, todo lo que hacen en la plaza los toreros; pero en la plaza no hay solo toreros, porque hay además el público, pero sobre todo hay además y, antes que nada, el toro. El conjunto de todo esto es lo único que no es abstracción, sino precisa, concreta e integral realidad—lo que se llama «corrida de toros» y de esto es de lo que voy a hablar. [...]

[SOBRE EL LIBRO «LOS TOROS»] [1]

30 diciembre 1943.—Lisboa.

Sr. D. José María de Cossío.

Querido amigo:

Aunque la parezca a usted inverosímil, el tomo primero de *Los Toros*, que tan amablemente me envía, dedicado en abril y llegado a la oficina de Correos portuguesa en julio, no se me ha hecho presente hasta este preciso instante—seis de la tarde del 30 de diciembre. Así las gastamos aquí y este hecho puede servirle a cualquiera como símbolo y cifra de toda la existencia de este país. Justo es, sin embargo, añadir que algo semejante acontece hoy en todo el mundo, lo cual engendra constantemente situaciones que son irremediablemente equívocas, pues no hay modo de que las gentes reconozcan de una vez y para todos los casos que la anormalidad es radical y universal.

Pero si su libro no me ha llegado hasta ahora, claro es que hace mucho —allá por agosto— lo había leído con bastante cuidado en el ejemplar que un amigo me proporcionó. Es enorme la labor que ha metido usted tanto en este como en el tercer tomo (también lo he visto aunque, por su carácter, menos detalladamente aún). Los grabados son espléndidos y abundantes. Comprenderá la emoción con que he visto todo esto, pues sobre la que la materia me produce hay el sentirme así como el abuelo de esta gran obra.

Ni que decir tiene que está bien, muy bien, pero la unión, la solidaridad en que me siento con usted y con su trabajo me obliga a expresarle a usted ahora o en futuras ocasiones cuantos *desiderata*

(1) [Carta hallada entre los papeles inéditos del autor, pero que no fue recibida por su destinatario.]

me pasen por la cabeza. Las circunstancias no han permitido que durante su gestación estuviésemos juntos, en canje constante de juicios y proyectos. Pero entiendo que esta obra debe irse elaborando hasta su perfección en sucesivas ediciones. Lo ya logrado en esta primera es mucho y ello reclama que todos los amigos en fervorosa colaboración contribuyamos, cada cual como pueda, a proporcionarle lo que pueda considerarse que le falta. Oigo, además, que el libro, no obstante su inevitable precio, se vende como pan bendito. Al menos aquí, cuantos ejemplares llegan a las librerías se volatilizan inmediatamente. En el caso de que apareciese pronto en el horizonte la eventualidad de una reedición no deje de avisarme para enviarle en serio un minucioso y completo dictamen sobre ambos tomos, dictamen a un tiempo entusiasta, desinteresado y rigoroso. Pues hay cosas que —me parece— son incuestionables, como esta: que debe desaparecer el estudio del agrónomo (y el que este incluye del veterinario). Eludo soltar la compuerta a la presa de los adjetivos violentos. En cambio, es preciso que el señor Vera amplíe *mucho*, con morosidad y fruición, su encantador capítulo. Ignoro si en el segundo tomo piensa usted volver con detalle a la historia de las ganaderías (y a su prehistoria), pero no es posible que este tema no se apure superlativamente más. Es espléndido el capítulo de las Castas, con sus anejos de *Indice alfabético* y de *Toros célebres*. Conviene, sin embargo, añadir dos cosas: una, aparato automático para poder encontrar en cualquier punto de su historia toda ganadería *del pasado*. Otra, dividiendo este en cuartos de siglo u otros períodos no mayores, determinar listas con las ganaderías, la mayor prez a la sazón. Importa mucho acusar en todos los elementos de la fiesta *las etapas* por que ha pasado.

Excelentísima idea ha sido el diccionario de las plazas y no merece otro epíteto su realización. Hay, sin embargo, que completar las *medidas* de algunas plazas importantes que, por azar u olvido, faltan. En la introducción convendría discutir, con dictámenes de técnicos (toreros y aficionados) las ventajas y desventajas de las plazas grandes y las chicas. ¿No sería posible hacer una encuesta mediante circulares a gentes que vivan en las ciudades y villas donde estas plazas se hallan, preguntándoles cosas curiosas que recuerden en estas acontecidas? Yo suprimiría el anecdotario, no solo porque es *gravemente* insuficiente, sino porque, a mi juicio, falsea por completo la realidad del Torero, de los toreros individuales y de la fiesta en general. Encuentro una dolorosa desproporción entre el capítulo *Clases de fiestas de Toros* y el titulado *Al margen de la lidia*—o hay que

agrandar aquel o hay que achicar este. Asimismo, yo quitaría de aquí las *Suertes en desuso*, trasladándolas al tomo II, si en él va la historia de la fiesta. Allí estarán arropadas y, por lo mismo, comprensibles su existencia y su desaparición. En este tomo yo no trataría sino la tauromaquia de *nuestro tiempo*, es decir, la que *en su torso* ha permanecido invariable desde Paquiro hasta hoy. Mas como las extremidades o periferia de este torso sí han tenido variaciones, yo no dejaría, muy subrayadamente, de hacerlas constar *no considerando como figura canónica del repertorio de suertes* la que domina desde hace quince años, porque es típicamente inestable y no *formará época* —es patológicamente reducida—, sino que será pronto vista como mera *transición*. Bien claramente aparecen en el pretérito distintas esas dos clases de épocas. Aun empezando solo en 1835, tenemos: Paquiro, Chiclanero, Cúchares, *estado* del toreo a que sigue *transición* hasta el Gordito, con Lagartijo, Frascuelo y el Guerra —que fue el segundo *estado* durante el siglo XIX—, *transición* Fuentes, Bombas, Machaco, nuevo *estado* con Joselito y Belmonte. Desde entonces nueva *transición*. Los conceptos de estado y transición son independientes, aunque suelen coincidir en las etapas gloriosas o descaecidas. La fiesta de toros toma estructura tauromáquicamente distinta en cada *estado*, la cual se puede definir rigorosamente con larga lista de atributos donde se advierte que ni un solo elemento de la corrida ha dejado de sufrir, en uno u otro sentido, modificación.

La objeción que necesito poner al modo general de tomar todo el tema (en los dos volúmenes publicados), pero muy especialmente en este capítulo *euclidiano* y fundamental del «Análisis» es que el toreo está visto demasiadamente de su momento actual. Hay una dosis de preferencia por el presente que es inevitable en la óptica histórica, pero, por lo mismo, exige ser compensada con otra no empírica sino impuesta por la evolución misma del arte que se historía.

Pero con todo esto no hago sino comenzar la conversación. Lo de menos es que tenga yo o no razón en estas observaciones que le adelanto. Lo de más es que le demuestren el cariño y la temperatura apasionada con que he leído su trabajo enorme.

PIO BAROJA: ANATOMIA DE UN ALMA DISPERSA

Publicado en la reedición del tomo I de El Espectador, aparecida en la colección «El Arquero», R. *de* O., *Madrid, 1964.*

«La vida en general, y sobre todo la suya, le parecía una cosa fea, turbia, dolorosa e indominable.»

Pío Baroja, *El árbol de la ciencia*, cap. VII.

Pío Baroja es un personaje heteróclito que camina como los simios superiores y a quien se encuentra todas las tardes, entre seis y ocho, pululando por la calle de Alcalá o carrera de San Jerónimo (1). Cada semestre, desde hace diez años, Pío Baroja lanza un libro al público. No sería exacto decir que este escritor escribe y publica sus obras, sino más bien que las lanza, las eyecta, las dispara. A nada se parece tanto un libro de Baroja como a un objeto arrojadizo y la hosquedad de su temperamento, lo agresivo de su arte aspiran a hacer de la honda un género literario. Ya veremos que, merced a esto, es Baroja un fenómeno ejemplar del alma española contemporánea.

Ahora ha arrojado un volumen más, una novela que llama *El árbol de la Ciencia*. Son con este veinte los tomos que alcanza su labor. Parece, pues, oportuno ensayar la compresión de ese enorme montón de páginas, a fin de extraer algunas gotas esenciales.

CUESTIÓN ECONÓMICA

Vamos a ver de qué nos sirve *El árbol de la Ciencia*. Hemos empleado cuatro horas en leer este libro. ¿De qué nos han servido esas cuatro horas? Porque tenemos delante una inmensidad de materiales

(1) [Entre las «Meditaciones» que Ortega anunciaba en su libro *Meditaciones del Quijote*, Madrid, 1914, figura como tercera de ellas la denominada «Pío Baroja: Anatomía de un alma dispersa». Entre los papeles inéditos del autor ha aparecido el texto manuscrito de esa tercera «Meditación» y hemos advertido que lo publicado bajo el título «Una primera vista sobre Baroja» (en *El Espectador*, vol. I) no es sino la parte final de ella. Publicamos aquí esas páginas inéditas.]

por absorber. Tenemos la India y Grecia, los semitas y Roma, la Edad Media y el Renacimiento, el siglo XVIII y la era democrática. Tenemos las regiones salvajes con su estática vida elemental. Tenemos la paradoja extensísima de la civilización china. Tenemos el universo actual tan ancho, tan profundo, con sus repuestos tesoros de curiosidades. Tenemos las ciencias... Tenemos ahí delante, como fuertes potros enjaezados, apercibidas las pasiones; brincando sobre cualquiera de ellas seríamos llevados rápidamente a alguna cumbre de la vida. Tenemos la poesía y la música, las blancas esculturas y cuadros innumerables cargados de energías... Tenemos las máximas individualidades: Platón, Plotino, César, Shakespeare, Cervantes, Rembrandt, en el trato con los cuales aumentaríamos nuestros poderes interiores. Tenemos, en fin, las llamadas horas muertas en que nuestro ser profundo se pone a madurar o rompiendo la superficie del espíritu se levanta en surtidores sentimentales o en ideas ascendentes.

Y hemos consumido cuatro horas en esta lectura. Veamos, veamos. ¿De qué nos ha servido *El árbol de la Ciencia?* Tenemos mucho que hacer. El español de hoy está obligado a una rígida economía, bien que economía no significa gastar poco, sino adquirir mucho. Necesitamos sobrealimentación; ¿cómo nos entretendremos en comer obleas?

UN PRECURSOR

El árbol de la Ciencia nos cuenta de un mozo —Andrés Hurtado— que entra a la vida del espíritu por uno de los postigos más angostos: la España de hace veinticinco años. Los estigmas de este ingreso acompañan a Andrés durante el corto trecho que logra vivir, y cuando llega a la cima de la juventud vienen a fructificar en un suicidio mediante aconitina cristalizada de Duquesnel.

Este muchacho neuroartrítico estudió en Madrid la carrera de Medicina, pero los catedráticos no le enseñaron nada; luego tuvo unos diálogos filosóficos con un tío suyo llamado Iturrioz; después vivió algún tiempo en un pueblo levantino asistiendo a un hermanito tuberculoso; más tarde sirvió por espacio de unos meses la función de médico en un pueblo rayano de la Mancha; por fin, reintegrado en Madrid, se une en matrimonio con una extraña y simpática mujercita que sucumbe al primer parto. Andrés Hurtado se suicida y Pío Baroja concluye el libro afirmando con solemnidad en él desusada que «había en este muchacho algo de precursor».

¿Hacia qué meta ha ido corriendo delante de nosotros este muchacho que fue un precursor? ¿La muerte? No es la muerte lugar adonde uno llega, sino a lo sumo pozo en que uno cae. Pero, en rigor, la muerte carece de realidad. La realidad de la muerte se reduce a la tristeza que experimentan los supervivientes. Y por eso, ante el cadáver no decían los antiguos «Ha muerto», sino βεβίωται, βεβίωται, «ha vivido, ha vivido».

De todos modos, la muerte no es un invento moderno, antes al contrario, nos ocupamos de ella menos que en otros tiempos. Vamos hacia la muerte con dignidad, sin saludarla, como los aristócratas del 93 ponían el cuello en la guillotina sin mirar al verdugo. Solo que en nuestro caso se trata de una manera de modestia. La preocupación por la muerte individual nos parece una forma de la megalomanía.

¿Adónde, pues, llegó corriendo primero que nosotros este mozo español que es un precursor?

Yo supongo que antes de leer estas páginas se ha leído la novela y, en general, se ha leído la obra de Baroja. La crítica literaria no puede ser nunca una suplantación de la obra poética, sino que toma de ella todo su jugo. Me parece divisar la misión de la crítica en una desintegración de los elementos de la obra con el fin de potenciarlos, de llevarlos a un máximo crecimiento de modo que al releer el libro parezcan haberse multiplicado todas sus energías interiores. Como el barniz sobre los cuadros, aspira la crítica a dotar a los objetos literarios de una atmósfera más pura, atmósfera de alta sierra, donde son los colores más vivaces y más amplias las perspectivas.

MÉRITOS DE BALBUCIR

Aun cuando aqueja a Baroja el prurito de llamar a las cosas por sus nombres, tal vez porque cree que es la extrema simplicidad de expresión el mejor instrumento para obtener la claridad, no suele resultar claro. Su obra es confusa, es confusa como un balbuceo. Es realmente un balbuceo ideológico y estético. El balbuceo es la forma literaria de los niños. No es que no sepan hablar, es que su pensamiento y su sentimentalidad son germinales, confusos, informes. Un niño que echara discursos nos parecería repulsivo; un niño que balbuce nos parece encantador. Baroja es admirable como balbuciente. ¿Por qué, por qué sentimos ese enojo inmenso al leer los libros

españoles en general? ¿Los de hace cincuenta años, los de hace un siglo, los de hace dos siglos, sobre todo esos libros del XVII que inocentemente se llaman «clásicos castellanos»? ¿Por qué al llegar a ciertas obras del siglo XVI nos parece que salimos a campo libre y como si brisas frescas nos orearan las sienes y como si de un martirio saliéramos a un prado verde y liento, que atraviesan rumoreando claras aguas musicales bajo un cielo muy azul, muy bruñido, muy firme? ¿Por qué continuando tiempo arriba y llegándonos a los primitivos españoles nos parece que hemos vuelto a topar con la vida, con hombres, con cosas, con espíritu y con materia? ¿Por qué al entrar en la arcaica rudeza de *Mío Cid* creemos entrar en la actualidad, en una actualidad—mientras la producción literaria posterior pesa sobre nosotros como un pasado remotísimo y definitivo, imposible de rehabilitar y actualizar?

El *Mío Cid* es un balbuceo heroico en toscas medidas de pasos de andar, donde llega a expresarse plenamente un alma elemental, alma de gigante mozalbete entre gótica y celtíbera, exenta de reflexión, compuesta de ímpetus discontinuos y confusos. El cantor que allá en la altura desolada y agresiva de Medinaceli cantó este cantar, como un alcotán que grita a pico desde un risco, supo llevarnos por el camino más corto al íntimo fondo de una realidad enérgica, es decir, activa, actual. Y aunque no sea esto solo arte, es esto por lo pronto el camino más corto entre nuestro corazón y el corazón tremante de las cosas; arte es, cuando menos, sinceridad.

Pero la fatal dualidad de nuestra historia que llevó a la raza por aparentes destinos ajenos por completo a su realidad sustancial, dio ocasión a que fuéramos zurciendo con retazos de otras culturas una literatura de apariencia, en que las aprendidas complejidades de forma ahogaban la espiritualidad étnica, aún simplicísima y bárbara, aún entre gótica y celtíbera, pensamiento somero, querer desconcertado, emociones embrionarias. La literatura ha derivado entre nosotros cada vez más hacia la retórica. Porque la retórica se diferencia del estilo, de la poesía verdadera en que esta exterioriza una realidad íntima, al paso que aquella carece de intimidad a expresar y exterioriza lo que es ya exterior, brinca sobre sí misma como un saltimbanco, se retuerce, se arquea solemnemente por ver si a fuerza de contorsiones consigue fingir un significado.

La manera de decir dominante en nuestros libros ha solido ser de una complicación aberrada: un párrafo era de más difícil montura que un arco de triunfo y, como este, oriundo de inspiración puramente ornamental. Como gualdrapas casi rígidas a fuerza de borda-

dos, como capas pluviales urdidas con hilillos metálicos caían las formas literarias sobre el mísero cuerpecillo de una psicología enteca y pueril. Eran como esos ropajes que los pintores barrocos pringaban de barro a fin de entesarlos y que hicieran magníficas arrugas amplias y rotundas o nerviosamente anguladas: bajo ellas ponían homúnculos de miembros sarmentosos y esqueléticos, pero ¿qué empecía? Allí estaban las haldas y los mantos fingiendo gigantescas musculaturas de terciopelo o guadamecí.

Este vicio de nuestra literatura no ha sido, sin embargo, una manifestación fortuita de nuestra historia. En todas las demás funciones étnicas hemos padecido también esta enfermedad ornamental, tan característica, que si hoy desapareciéramos quedaría como nuestro rasgo esencial. Cuando los extraños hablan de nosotros hacen siempre mención de la «grandeza» del español. Pero esa «grandeza del español» resulta que no es la grandeza del español, su magnanimidad, su esplendidez o su nobleza, sino más bien la grandeza del gesto español. ¡Y esto es muy desagradable! ¡No ser uno grande puede conllevarse, pero no ser uno grande y que lo sea el gesto de uno!... Bien está el gesto noble movido por un alma noble tras él, pero no es lícito obstinarse en vivir con unas vísceras decorativas.

Sobre el anchísimo fondo de la historia universal somos los españoles meramente un ademán. Si no creyéramos posible la corrección sería cosa de avergonzarse por pertenecer a una raza que ha tenido tan poco que decir y lo ha dicho —o más bien no lo ha dicho— con tan magnificientes gesticulaciones. Es menester torcer el cuello a la omnímoda retórica que se ha aposentado en el espíritu nacional. Es menester que si no poseemos más que pensamientos simplicísimos y afectos incomplejos, la expresión sea correspondiente. Como dice un amigo mío, lo que ha pasado aquí es que nos hemos empeñado en tocar malagueñas con orquesta. Pues bien, todo lo que sea volver a la guitarra ha de parecernos plausible.

Lo sustancial no ha cambiado en nosotros, no ha progresado. Hallámonos hoy, como ayer, con una intimidad balbuciente, entre gótica y celtíbera; ¿no hemos de alabar en Baroja la clara voluntad de balbucir? El arte es, por lo pronto, sinceridad, aun cuando no sea esto solo, y he insistido en ello porque acaso el arte de Baroja solo pueda salvarse como sinceridad y como balbuceo.

Este juicio inicial sobre el arte de Baroja nos orienta a la vez sobre el descubrimiento que eleva a Andrés Hurtado hasta la dignidad de precursor.

Parece el novelista haberse propuesto en *El árbol de la Ciencia* el tema magno sobre que ha de escribirse la novela mejor que en nuestros días y en nuestro país se escriba. Yo no sé si habrá alguien entre nosotros capaz de componerla: sospecho que no. Baroja seguramente no, según vamos a ver. Pero el tema está ahí: es el tema de *El árbol de la Ciencia.*

El tema es el siguiente: dada la atmósfera cultural de España hacia 1890, averiguar lo que ocurrirá a un temperamento delicado, sensible y con exigencias ideológicas sometido a ella.

Hacia esa época hizo crisis el espíritu nacional. Antes de esa época había habido alguna que otra personalidad quien, merced a un ímpetu de intelección, o después de estudios difíciles, o tras largos viajes más allá de las fronteras venía a la sospecha de que España, España entera, su constitución, sus hombres ilustres, sus pregonadas virtudes, sus organismos de todo linaje, su historia, en fin, padecían algún defecto esencial. Nada de aquello tenía buen cariz, todo era manco, fofo, en sí mismo insuficiente como las sombras, como los ecos, como los edificios de escayola. Por un caso de hipocresía colectiva, tan grave y tan tenaz que es acaso sin ejemplo en la historia, habíanse acostumbrado los españoles a hacerse la ilusión de que respiraban cuando abrían la boca, no habiendo aire en torno; a creer que aprendían algo cuando leían los libros de sus pensadores, o escuchaban cosas con algún sentido cuando hablaban sus oradores, o administraban cuando sus empleados partían en las naves con rumbo a las colonias o en las postas y galeras hacia las provincias. Al cabo del tiempo habíanse atrofiado las facultades primarias y perdida la noción de su realidad, llegó a creerse de buena fe que aquello era pensar, sentir y querer. En el fondo ha sido nuestro pueblo el más satisfecho de ser como era y el que menos ha padecido sentimientos de emulación y menos ha deseado ser como otro. ¡Ser como otro! Todavía hoy suenan mal estas palabras y se interpretan como una invitación al mimetismo. Hasta ahora, sin embargo, no conoce el hombre otro método de perfeccionamiento fuera de tomar la imagen del prójimo por ideal pasajero que, como un cimbel, nos solicite y

ascienda hasta el próximo estadio de perfección. Mejorarse a sí mismo, superarse a sí mismo exige imaginar previamente un «yo mismo» que sea mejor que uno mismo, que sea, por tanto, otro. El perfeccionamiento ha menester un poco de imaginación, siquiera esta mínima fantasía necesaria para imaginar algo mejor que uno mismo.

En lugar de esta imaginación creadora que es la facultad correctriz de la ruta del hombre por la historia, que es la facultad idealista, hemos gozado de la inversa potencia, la de alucinarnos, la de imaginar que somos ya lo que ni hemos sido ni somos. Esta es la imaginación *rentrée* del loco que embute, quieras que no, lo ideal en la realidad hasta que esta revienta, se hace añicos y hecha polvo la lleva el viento en torbellinos. En este sentido sí que es metáfora general de la raza el buen Alonso Quijano y todos vivimos vida simbólica en Sancho, que como una boya grosera flota y va y viene sobre el mar tormentoso de la alucinación quijotesca.

En 1890 converge toda esta tradición, la tradición del ademán alucinado. Todo lo que es vital, eficiente, capaz de hacer padecer, todos esos poderes definitivos que componen la sangre del mundo, todo lo que incluido en una palabra llamo «actualidad», andaba fugitivo de España y en su lugar había dejado una atmósfera compuesta de gestos seculares condensados.

Al comienzo de su libro, en una página que acaso sea la mejor, define así Baroja el clima en que va a desenvolverse su personaje: «En esta época era todavía Madrid una de las pocas ciudades que conservaba espíritu romántico.

»Todos los pueblos tienen, sin duda, una serie de fórmulas prácticas para la vida, consecuencia de la raza, de la historia, del ambiente físico y moral. Tales fórmulas, tal especial manera de ver constituye un pragmatismo útil, simplificador, sintetizador.

»El pragmatismo nacional cumple su misión mientras deja paso libre a la realidad; pero si se cierra este paso, entonces la normalidad de un pueblo se altera, la atmósfera se enrarece, las ideas y los hechos toman perspectivas falsas. En un ambiente de ficciones, residuo de un pragmatismo viejo y sin renovación vivía el Madrid de hace años.»

Aquí tenemos expresada con términos muy filosóficos la sustancia de España hacia 1890. Mas esta misma fórmula filosófica que Baroja aprehende en esta página nos hace sospechar de él como novelista.

Se trata de una definición psicológica del medio español y aunque está bien, para psicología nos sabe a poco. Preferiríamos en lugar de que se nos definiera el medio, que se nos pusiera este mismo delante, que se nos trajera saltando por lo conceptual más cerca de la sensi-

bilidad. Declaro francamente que el resto del libro no me manifiesta con claridad la influencia de ese pragmatismo viejo sobre los hombres y sus destinos. Ya veremos que Baroja no ha conseguido en ninguno de sus libros la aspiración esencial del arte novelesco: suscitar en torno a unas figuras el medio de que espiritualmente viven, en que se personalizan. Si esto es así no tendré otra salida que aceptar como consecuencia lamentable la exclusión de Baroja de entre los novelistas.

Es el caso, en efecto, que Baroja me parece más bien un temperamento de metafísico que de novelista. Claro está, un metafísico un poco holgazán, un metafísico —¿cómo podría decirse?—, un metafísico sin metafísica.

¿En qué quedamos?—preguntará el lector. Perdón, lector, perdón; tratándose de Pío Baroja no podemos quedar en nada. Es un organismo tan peculiar, tan interesante que consiste en la desorganización misma. Baroja es esto y es lo otro, pero no es ni aquello ni esto. Su esencia es su dispersión, su carencia de unidad interna. Este hombre, tan egregiamente dotado, es, en rigor, un montón de cosas espirituales.

El contenido de alguno de sus libros hace pensar en los [restos] que a la frígida luz de madrugada investigan con un palo por tentáculo los traperos. Esos libros son la sinceridad misma.

PRAGMATISMO QUE NO LO ES Y RAZONES QUE NO LO SON

Hacia 1890, he dicho, hace crisis el alma nacional. Quiero decir que hacia esa fecha comienza a prepararse una generación de españoles que espontáneamente, sin las razones excepcionales que arriba indicaba, por impulso original e innato, no como una averiguación hecha *a posteriori*, duda de la realidad de España. En algunos hombres de esa generación el estado de duda desaparece muy pronto y se convierte en la negación del «pragmatismo nacional».

La fórmula de Baroja —pragmatismo nacional— no me es del todo simpática. Baroja se refiere al conjunto de opiniones de un pueblo sobre sí mismo y sobre las cosas de este y el otro mundo que constituye el aire ideológico circulante entre sus individuos. ¿Por qué llamar a eso pragmatismo? Esta palabra a la moda significa la aceptación como verdad de una idea en vista de su eficacia para el aumento o sostén de la vida. Ahora bien, un pragmatismo viejo querría decir un surtido de ideas ineficaces, por tanto, un pragmatismo

que no lo es. Por otra parte, da a entender como si esas ideas procedieran de fuentes extrañas al pueblo mismo y este se limitara a ejercitar una deliberación utilitaria, un sopesar las ventajas o peligros para, en consecuencia, aquiescer a ellas o rechazarlas. En suma, la ideología difusa de un pueblo resulta cosa extrínseca a él y, sin embargo, Baroja declara que es aquella «consecuencia de la raza, de la historia, del ambiente físico y moral». Pero ¿qué es un pueblo sino las consecuencias sucesivas de una raza, una historia y un ambiente físico y moral? La ideología difusa de un pueblo es el pueblo mismo. Lo que Baroja llama pragmatismo nacional es el espíritu popular en uno cualquiera de sus instantes.

No es difícil señalar la razón por la cual Baroja, a despecho de sus mismas frases, que identifican al pueblo con su ideario, se obstina en mantener separadas ambas cosas. No ignora el lector que el novelista vasco adolece de la manía antropológica; para él un pueblo es, ante todo, una raza, y una raza es, ante todo, una anatomía. A lo mejor en medio de un drama sentimental sorprendemos a Baroja entretenido en hacer escogidos juegos malabares con el *homo alpinus* y el *homo mediterraneus* o tirando carambolas con el semita, el ario y el turanio. En esta novela, por ejemplo, hallamos lo siguiente:

«¡Cómo se ve el sentido práctico de esa granujería semítica!—dijo Iturrioz. ¡Cómo olfatearon esos buenos judíos, con sus narices corvas, que el estado de conciencia podría comprometer la vida!

»—Claro, eran optimistas (¡!); griegos y semitas tenían el instinto fuerte de vivir, inventaban dioses para ellos, un paraíso exclusivamente suyo. Yo creo que en el fondo no comprendían nada de la naturaleza.

»—No les convenía.

»—Seguramente no les convenía. En cambio, los turanios y los arios del Norte intentaron ver la naturaleza tal como es» (1).

Estos escapes etnográficos de Baroja son siempre motivo para algún regocijo. Yo, a decir verdad, sé muy poco de achaques antropológicos, pero, en fin, puedo correrme hasta afirmar que entendida así esta ciencia no es cosa para tomada en serio. Porque resulta que ahora ya no se habla de los turanios, resulta que no ha habido tales honrados turanios, y en cuanto a los arios del Norte presumo que Baroja se refiere más bien a los arios del Sur. Solo que para Baroja

(1) Cuarta parte, cap. III.

los que monopolizan el Sur son los semitas. Por arios del Norte me parece entender Baroja los indoarios, pues dentro de la oriundez aria suelen llamarse del Norte los que en lugar de bajar al Pendchab y de ahí al Ganges, donde hablaron *sanskrit*, tomaron por el Cáucaso, cubrieron la Anatolia y, asentándose en la Hélade, decidieron hablar griego. No estoy muy cierto, pero algo así debe de ser. Pero se ha visto que Baroja anda mal con los griegos y en una de sus inconsciencias tan características como heroicas ha afirmado que «no comprendían nada de la naturaleza».

Una afirmación como esta última —hablemos claro— carece tan por completo de sentido común que bastaría para que rompiéramos todo género de relaciones con este vasco troglodita. Pero conviene tomar a las gentes como son si queremos aumentarnos con lo que buenamente nos ofrezcan. Baroja es así, quiero decir, es un poco troglodita y de serlo le vienen las virtudes como los vicios. ¡Viva Baroja y viva como troglodita!

Ello es que la profunda inclinación o prurito materialista de este escritor le arrastra en busca de una sustancia material palpable y visible de donde emanan las variaciones históricas. Cuando llega a toparse con las formas de los cráneos u otros datos anatómicos hace alto y se frota las manos satisfecho. «Tenemos la religión semítica, tenemos sangre semítica—dice en *El árbol de la Ciencia*. De ese fermento malsano, complicado con nuestra pobreza, nuestra ignorancia y nuestra vanidad, vienen todos los males» (1).

¿De dónde habrá sacado este hombre que tenemos sangre semita? Pero, aunque la tuviéramos, ¿qué género posible de mixtura puede resultar complicando una sangre con una ignorancia y una vanidad? Todo esto es la imprecisión radical de un pensamiento balbuciente.

Mas lo que a nosotros interesa es meramente la concepción de los pueblos, según Baroja, como realidades anatómicas, físicas, bestiales que cruzan la historia a la carrera, mientras las ideas son saetas que un saetero ideal les va clavando en los flancos. Lejos de ser estas la exudación más íntima de las almas étnicas, serían elementos inorgánicos e instrumentales de que se dejan penetrar.

Yo ando tan remoto de pensar como Baroja, que pienso todo lo contrario. Y no porque rehuya una concepción determinista de la historia. Al revés, el determinismo materialista de la historia basado en la noción anatómica de las razas me parece demasiado relapso. Si a tal grado de color y a tal milímetro de desviación craneana o tal

---

(1) Sexta parte, cap. VII.

grado de coloración cutánea o tal forma de nacer rizados los cabellos se pudiera atribuir unívocamente tal idea, tal predilección estética concreta, tal expresión religiosa, tal instituto jurídico de modo que solo a ella cupiera atribuir estos, me parecería esta filosofía aceptable. Pero ocurre que semejante atribución exacta no es posible, que a cada configuración anatómica pueden referirse como efectos los productos culturales más distantes y que el ridículo salta a la vista cuando se lee, según se lee en el libro de Hammon, que el cráneo del *homo alpinus*, es decir, del honrado suizo, produce una enorme capacidad tributaria y una gran afición a montar en bicicleta, o aquella patochada del gran Buckle que derivaba la aptitud de los indios para la metafísica de que se alimentaban con arroz.

SOBRE UN PENSAMIENTO DE SCHELLING (1)

Dar como fundamento al determinismo histórico nociones biológicas es tan ilusorio, que un pensador sutil de nuestros días, el doctor melifluo Mr. Bergson, ha podido restaurar merced a ella el extremo indeterminismo. Un cerebro es para Bergson una fábrica de indeterminaciones.

No, el determinismo radical de la historia tiene que ser psicológico, o tal vez más estrictamente, ideológico. No es menester para los problemas históricos un género de fatalidad que no excluya la libertad de las acciones. Ahora bien, obra uno libremente cuando es uno el que obra. Y uno es, en definitiva, las ideas que uno tiene.

Libre es la acción que dimana de nuestro ideario íntegro, aquella fluencia que recoge en sí todas las torrenteras de nuestra cuenca espiritual. Por eso escribe Chesterton: «Hay gentes, y yo entre ellas, para quienes lo más importante en un hombre es su concepción del universo. Para una patrona a quien se presenta un nuevo huésped es ciertamente de importancia conocer las rentas que este posee, pero es mucho más importante para ella saber cuál es su filosofía. Para un general que tiene que combatir al enemigo es ciertamente de importancia averigurar las fuerzas del enemigo, pero lo es mucho más conocer su filosofía». Del mismo modo, la última fuente de los actos de un pueblo consiste en su ideario. No hemos de buscar las

(1) [Algunos párrafos y conceptos de esta parte fueron utilizados por Ortega en sus artículos «La guerra, los pueblos, los dioses» *(O. C.,* vol. I) y «Temas de viaje» *(O. C.,* vol. III).]

razas humanas, las razas históricas en los cajones de la antropología, sino en la historia misma. Una raza de hombres es una clase de productos culturales, de ideas, de acciones, de sentimientos. Y originariamente y sobre todo una raza es una manera de pensar.

No me refiero ahora al pensar científico, a las creaciones estéticas o jurídicas de un pueblo: estas operaciones no son nunca, en rigor, populares, sino que las realizan individuos especializados. Pero en cada país, de la labor de los sabios, del ejercicio de los artistas, de la actividad técnica de juristas y administradores que tiene lugar en cerrados laboratorios, en estudios, en oficinas, trasciende como una fosforescencia ideológica, que es la luz con que se ven las cosas andando por las calles y deteniéndose en las plazuelas. Todo lo que es científico en la labor científica, estrictamente artístico en las bellas artes, técnico en la administración y en la política, queda dentro de los recintos donde se produce; aquella fosforescencia está, en cambio, compuesta por cuanto hay de confuso, de amorfo, de genérico en estos ejercicios. O mejor dicho, es aquella misma ideación reflexiva en su expresión germinal e indiferenciada. Es la atmósfera mítica del pueblo dentro de la cual, procediendo de la cual adquieren sus formas concretas las ciencias, las artes, las leyes (1).

Estas últimas, por ejemplo, son cristalizaciones de una jurisprudencia difusa y más vaga: la costumbre. De esta sale aquella al cabo de más o menos rodeos. Pero una vez cristalizada la ley, la atmósfera mítica popular, incomparablemente tenaz, continúa envolviéndola y a poco las aristas del prisma legal comienzan de nuevo a encenderse en líneas fosforescentes, nueva costra de costumbres que empieza a depositarse en torno a la ley nueva que se ha mandado hacer.

En un lugar de Schelling —¡oh Schelling, genial danzarín de las ideas!—, en la *Filosofía de la Mitología*, obra de su vejez atormentada, sostiene el filósofo prefundamentalmente que un pueblo es en última instancia su mitología, su idea de la divinidad.

¿Cómo han nacido los pueblos?—se pregunta. ¿Qué impulso disgregó la humanidad homogénea inicial? La leyenda bíblica deriva la escisión en pueblos diferentes de la confusión de las lenguas. «Nada separa tan íntimamente a los pueblos como el idioma y solo dos pueblos que hablan idiomas diferentes están realmente separados:

(1) Así en el viejísimo libro indio *Dhamapada:* «Todo lo que somos es el fruto de lo que hemos pensado; somos principalmente pensar, consistimos en pensamientos. Si un hombre, por tanto, habla u obra con impuros pensamientos, le irá siempre a la zaga el dolor como la rueda del carro sigue a la pezuña del buey.»

no es posible, pues, desligar el origen de los idiomas del origen de los pueblos» (2).

Pero ¿de dónde vino a su vez la divergencia de idiomas? Es el lenguaje el producto más inmediato de la conciencia y su divergencia en idiomas distintos supone consecuentemente «una crisis espiritual en lo más íntimo de los hombres». El lenguaje es la manifestación de la comunidad radical de los espíritus, es la comunicación misma. La unidad originaria de lenguaje revela la unidad de pensamiento. Y el pensamiento central del hombre primitivo no es la aritmética o la física, es su noción de Dios sobre el mundo y del mundo bajo Dios, es el mito.

Pues bien, el rompimiento de la unidad lingüística requiere para ser explicado, según Schelling, una conmoción profunda en los senos de las conciencias humanas. Y puesto que el contenido básico de estas, aquel de que todas las restantes ideaciones provenían como de una matriz era el mito divino, habrá que derivar la separación de los pueblos de una hendidura pavorosa que se abrió en la concepción común del Dios. El Dios único se partió en dioses y la humanidad quedó disgregada, separada por grietas hondísimas y cada aglomeración de hombres se sintió compacta y unificada por la creencia en uno de esos dioses y despegada, hostil hacia otra cualquiera que pensaba otro Dios. La duda del Dios común llevó a la invención de dioses particulares y en esta invención se hicieron los pueblos, estas invenciones son los pueblos.

Sin embargo, medítese un poco. Póngase en lugar de Dios la idea de mayor eficacia que contenga la mente de un pueblo y de la cual toman las demás su origen. Dos colectividades que discrepen en aquella idea primaria no podrán vivir juntas, como un casino republicano y un casino jaimista. Y no pueden vivir juntas sencillamente porque no se entienden. Hablan ideologías incomunicantes y repulsivas.

Schelling se deja ir a una etimología ingeniosa. La confusión bíblica de las lenguas partió de Babel. ¿Qué es esto de Babel? Se dice que Bab-Bel, puerta de Dios. Nada de eso. La significación verdadera la da la Biblia en el versículo 9 (2): «Por esto fue llamado el nombre de ella Babel, porque allí confundió Jehová el lenguaje de toda la tierra y desde allí los esparció sobre la faz de toda la tierra.» Babel es propiamente *Balbel*, una palabra onomatopéyica con que se imita el

---

(1) *Filosofía de la Mitología*, t. I, pág. 101.
(2) *Génesis*.

ruido que percibimos al oír una lengua desconocida. Es el mismo tema —sigo reproduciendo a Schelling— que produjo la palabra griega *bárbaro*, es decir, el que habla otra lengua, aquel a quien no entendemos, y la latina *balbuties*, y la francesa *babil*. Añado yo: y la española *balbucear*.

Un pueblo es su mitología y mito es todo lo que pensamos cuando no pensamos como especialistas, como médicos, como abogados, como pintores, como economistas. Mitología es el aire de ideas que respiramos a toda hora, son los pensamientos espontáneos que van por las calles de las urbes como canes sin dueño, son las emociones anónimas que mueven las muchedumbres, son los prejuicios de las madres y los pardos consejos que cuentan las nodrizas, son los lugares comunes de la prensa y de los oradores. Pero son también mitología las creencias básicas de que parte nuestro edificio espiritual, las tendencias intelectuales que constituyen el empellón inicial recibido del ambiente por nuestra conciencia infantil, es el módulo decisivo, el ritmo mental que penetra íntegramente nuestra estructura psicológica, atmósfera omnipresente e irradiante, siempre y dondequiera eficaz sustancia colectiva de que los individuos somos solo variaciones. Una mitología es un pueblo.

A esto se refiere Baroja cuando en las primeras páginas de *El árbol de la Ciencia* nos define «el pragmatismo español» hacia 1890. Yo solo he ensayado una corrección al nombre un poco frívolo que da a tan trágica realidad. Pero ha visto en esta, admirablemente, la representación dentro de una novela contemporánea de lo que en la tragedia griega era el destino o fatalidad.

La mitología en que nacemos es nuestra fatalidad y nuestro determinismo.

Y he dicho que en 1890 hace crisis el alma nacional. Ahora se ve claro lo que esto quiere decir: la mitología que se quiebra como un cristal. Un grupo de españoles duda de la mitología nacional, duda de España, de sus valores reconocidos, de sus virtudes, de sus glorias, de sus hombres ilustres.

Reducido a términos minúsculos sobreviene aquella misma conmoción profunda de la conciencia humana primitiva que hizo esta añicos, es decir, pueblos. «No un aguijón externo, sino el aguijón de la íntima inquietud, el sentimiento de que ya no se es la humanidad entera, sino solo una parte de ella y que no se pertenece a lo que es la Unidad verdadera, sino que se ha caído en poder de otro Dios particular, este sentimiento fue quien empujó a pueblos de tierra en tierra, de casta en casta hasta que cada uno se halló bien solo

consigo y bien separado de todos los extraños y encontró el lugar para él determinado e idóneo» (1).

Andrés Hurtado siente su incompatibilidad con la vida que le rodea, se siente otro que esa España circundante. No entiende los ruidos de la realidad que le envuelve y soporta. En torno a él España, un inmenso absurdo. Sus conciudadanos no le entienden. Ellos y él se son recíprocamente extraños, bárbaros. Hablan en ellos dioses distintos. Este mozo es un precursor, porque siente germinar en los senos de su espíritu un nuevo idioma ideológico, una nueva manera de pensar, un pueblo novísimo y aspirante. Es solo precursor porque no llega al lugar hacia donde corre: no llega a pensar nuevos pensamientos, simplemente los balbucea.

Hubiera querido Baroja hacer de su personaje el representante de una nueva sensibilidad que emerge, de una generación de españoles en quien se inicia una nueva España separada por un abismo de la antigua y comunal España. Andrés Hurtado es Baroja en primer término; luego es un grupo de escritores que comenzaron a publicar en 1898.

Veamos en qué consiste esta nueva mitología balbuciente.

INTERMEZZO: RECUERDO TRÍPTICO

Por aquel tiempo comenzó a hablarse en España de «modernismo» y de «modernistas».

¡Aquel tiempo!... Yo ya voy siendo viejo, puesto que tengo recuerdos injustificados. La vejez, vista desde dentro, consiste en que se van abriendo en el área del alma multitud de escotillones —como ojales inoclusos de llagas que dieron dolores—; por esos escotillones brincan a lo mejor sobre la escena reminiscencias subitáneas que hacen una pirueta o un gesto nervioso y lejano y vuelven a sumergirse bajo la tierra mental. Nada se parece menos a la imagen continua y bien constituida de la historia como las memorias que hacen los viejos. Yo tenía un tío que nació el año 19 del siglo pasado y murió hace pocos años; había sido miliciano nacional, abonado al *Fray Gerundio* y conocido de Larra. Cien veces intenté descubrir el extremo de la cinta enrollada de sus recuerdos. Si logro tirar, imaginaba yo, pasará ante mí fluyendo tranquilamente, vívido e inmediato,

(1) *Filosofía de la Mitología*, t. I, pág. 111.

todo el siglo XIX español. Hubiera sido una gran fiesta ver desfilar en orden las procesiones de los recuerdos históricos depositados en aquel cerebro centenario y venerable, de frente alta y bella, con dos arrugas profundas y onduladas y unos aladares blanquísimos sobre las sienes tersas, como los del señor Martínez de la Rosa. Mas siempre fue en vano. Los viejos no tienen recuerdos históricos, sino personales. El recuerdo es lo contrario de la historia. La historia no se hace con recuerdos, como la física no se hace con percepciones. Así, cuando pedía a mi tío que me hablara de Mariano de Larra me refería las aventuras de un mandadero que tenían las monjas de Escalona o que una vez vino a Madrid desde Talavera y se mandó hacer un pantalón *collant* en una cierta sastrería de la calle de la Cruz. Si yo insistía y le invitaba a remover los fondos de su memoria juvenil, cómo conoció a Larra, en qué café, ¿sería en Pombo?, se le encendían un poco los ojos, temblaba todo él un poco y me contaba unos amores que tuvo en Plasencia con una panadera tísica.

¿Cómo puede llegar a tanto la irreductibilidad de nuestro ser individual que de un enorme pasado histórico, de una edad del mundo salve en su memoria solamente unos pedazos grotescos?

Pues bien, de mi «aquel tiempo» conservo yo principalmente tres reminiscencias absurdas, y menos mal que una de ellas, la última, puede servirnos de algo. Es la primera, ¿cómo no?, una muchacha de quien yo andaba enamorado y que llamaban Ida. Yo la amaba sin razón suficiente, nada más que porque era suave, esbelta, fugitiva y casta. Había en ella un frescor hosco y algo altivo y tenía unos pies muy menudos y unas lindas manos alongadas y posantes. Convine en que se parecía a Diana cazadora, la virgen amuchachada que pintan siempre huyendo entre árboles y canes, pero convine en que a la par —con sus finas manos, con sus finos pies— se parecía a las corzas perseguidas por Diana. La mitología que nos hace vivir nos envenena.

El segundo recuerdo es el rostro indescribible del respetabilísimo don Francisco Codera, el insigne arabista, mi maestro, hombre ejemplar en nuestra tierra, tan amante de su ciencia que ha llegado a asemejarse su torcido semblante a una letra coránica. Y veo esa cara pálida, marfileña destacar sobre el negro haz de un encerado y veo el sarmiento de su mano, blanco como un hueso, que dibuja en ese encerado una letra que se parece a él mismo. Don Francisco Codera me suspendió en árabe: la culpa fue de Diana.

En fin, el tercer recuerdo... Imaginad un Cristo que sale del monte Olivete, lívido, ebrio del dolor que ha bebido en las heces

de un cáliz amargo, un Cristo alargado, un Cristo gótico con las melenas nazarenas de un Cristo español. Pero no, no es propiamente parecido a un Cristo: camina resoluto y agresivo como un caballero del Santo Grial, atraviesa sin pactos y heróico el denso achabacanamiento de la nación, lo hiende a estocadas y avanza intacto conservando la herencia de pureza del paterno Parsifal. Por la calle de Alcalá, en la diestra un bastoncito de hierro, en los labios un párrafo como una flor.

Me refiero a don Ramón del Valle-Inclán, nuestro hermano mayor en la nueva familia espiritual.

Otro hermano mío espiritual me ha referido que su ingreso en Madrid fue por el Prado arriba. En la esquina del Banco de España vio un hombre, como un fantasma, que se defendía con su bastón de unos estudiantes. El que llegaba de provincias fuese en defensa del hombre señero contra los agresores muchos. Y el hombre que era como un fantasma díjole en grande voz «¡Echese a un lado, hidalgo, o arremeta conmigo a eztoz villanoz!»

Concluida la media batalla, los dos se hicieron conocidos, se dieron la mano, se presentaron:

—Ramón del Valle-Inclán, literato.

—Ramiro de Maeztu, periodista.

Valle-Inclán era en «aquel tiempo» de la confusión de las lenguas españolas el modernista máximo. Cuando yo vine al mundo de la curiosidad intelectual, cuando comenzó a obrar sobre mí de un modo conciso la mitología ambiente se estaba dando en Madrid un gran escándalo: ese escándalo era Valle-Inclán. Lo grave no consistía en sus melenas, aun cuando peinarse según propio régimen y no amoldarse al peinado mostrenco es ya un acto subversivo en España. Lo grave consistía en que Valle-Inclán, sin inmutarse, tranquilamente y, lo que es aún peor, con algunas razones de estética sostenía que Echegaray era un pésimo escritor. Hacia 1900 esto valía, poco más o menos, lo que una conmoción cósmica. El español que lo escuchaba sentía vacilar los goznes del universo, agrietarse el firmamento, bailotear los astros mayores y amenazar ruina la torre del reloj de la Puerta del Sol. Esto último era fatal, porque esa torre representaba el centro de España y de su firmeza dependía la seguridad nacional. Para no pocos compatriotas era la patria una vieja que Romero Robledo tenía conservada dentro del reloj de la Puerta del Sol.

No hay exageración en el efecto que producían los juicios de los «modernistas» sobre los escritores y otras ilustraciones nacionales.

Ni debe parecer extraño. Las ideas, aun las malas e ineptas, viven en una cohesión que es literalmente superior a toda comparanza. Unas se apoyan en las otras, necesitan las unas de las otras, viven en solidaridad esencial. La opinión reinante sobre el mérito de los dramas de Echegaray necesitaba para pervivir de todas las demás opiniones ambientes sobre lo bueno y lo ilícito, sobre ciencia e historia, sobre religión, sobre los toros y sobre la española infantería. El elemento en que viven las ideas, repito que aun las malas e ineptas, es el sistema. Como las plantas son unas cosas que nacen sobre la tierra, son las ideas unas plantas que nacen en un sistema.

Cuando un sistema es pésimo, es débil, adviene sistema en un sentido superfetatorio, es sistema por sistema. Pues roto en uno cualquiera de sus puntos penetraría el aire dentro y lo haría estallar, como acaece con las bombillas eléctricas.

En bueno o en mal sentido, la cohesión que mantienen las ideas es ferocísima, mayor infinitamente que la cohesión de una sociedad o la cohesión de la materia, pues a estas les llega, en definitiva, la cohesión de aquella original de las ideas. Una mitología absurda es dura de tajar como una coraza.

LA IRRUPCIÓN DE LOS HÉRCULES BÁRBAROS

Unamuno, Benavente, Valle-Inclán, Maeztu, Martínez Ruiz, Baroja... Fue una irrupción insospechada de *bárbaros* interiores. No vinieron de fuera: todo lo contrario. Vinieron del centro mismo de la mitología nacional. Más bien eran ese mismo centro que se descentra y forma un epicentro. España sigue rodando en torno a aquel centro antiguo como un astro muerto rota sobre el corazón.

Los escritores de esa generación se diferencian tanto entre sí que apenas si se parecen en nada positivo. Su comunidad fue negativa. Eran no-conformistas. Convergían, heterogéneos, en la incapacitación de la España constituida: historia, arte, ética, política. Se trata de una nueva modalidad emergente: por lo pronto se trata de eso solo. Todo renacimiento supone una previa variación de la sensibilidad radical. Yo no afirmo ni niego que trajeron muchos o pocos pensamientos nuevos, que inventaron muchas o pocas cosas nuevas. De venir todo esto, tenía que venir después. Para que en el mundo haya algo nuevo es forzoso que sobrevenga primero una nueva sensibilidad.

En los comienzos del Renacimiento occidental parecía a cada

hombre que entre sus manos era creado otra vez el mundo. Se hacían la ilusión aquellos filósofos, médicos, humanistas, poetas de que era su actividad una perenne innovación. Así Paracelso, el fantástico médico, se envanecía de haber enseñado dos mil cosas nuevas. No había tal: las afirmaciones particulares, los sentimientos particulares de todos aquellos hombres eran los mismos de la Edad Media moribunda. Los nuevos eran ellos mismos, la sensibilidad general con que se acercaban a las cosas.

El lector atento —y yo no escribo más que para lectores atentos, que no se ofenden si se les exige leer dos veces las líneas— preguntará qué es lo que siente

al segreto che s'asconde
sotto il velame delle versi stranni

en su iniciación, una sensibilidad nueva cuando en realidad no ha sacado de sí todavía cosas nuevas.

La sensibilidad nueva comienza por sentirse a sí misma: antes de percatarse que las cosas son otras de lo que antes eran, siente que ella misma es distinta, que es otra que sí misma. Se siente como una dualidad, como una escisión, como una inquietud, como un desgarramiento.

Es curioso que el efecto de pavor producido por las primeras campañas de los escritores antes mencionados no nació de que estos tomaran posiciones en los grandes bandos de España. No eran conservadores que arremetieran con los liberales: liberales y conservadores los odiaban igualmente y siguen odiándolos. Ni porque fueran anticristianos que vinieran a aporrear los principios del catolicismo: alguno de ellos era, y tal vez siga siendo, católico o a lo menos cristiano. En general, podía leerse entre las líneas de sus artículos que no era inspirada la acción agresiva por un abuso o error particular entre los muchos nacionales. De lo que eran enemigos irreconciliables era de lo que entonces se llamaba España, así en general, del *integrum* de la mitología peninsular.

En esto coincidían todos: todos poseían la conciencia de que una España fuerte no podía salir por evolución normal de la vieja España. Se imponía una peripecia cultural, una catástrofe psicológica: un nuevo Dios, un nuevo lenguaje, una *barbarie* redentora.

Todo esto fueron aquellos jóvenes irrumpientes: algunos de ellos apenas si sabían algo. Los que sabían, como Unamuno, hacían como que no sabían. Lo que había en ellos de valor nuevo era su mentalidad catastrófica.

Fue muy exacto el nombre que el vulgo les dio: *¡Modernistas!* Esto quiere decir que no eran modernos, no era ser modernos lo que les preocupaba. La preocupación de ser «hombre moderno» es propia de un agente de comercio. Su modernidad era un arma contra el casticismo y la tradición nacional, contra todos los valores recibidos, contra la España ornamental y sin sustancia, contra aquella España que era solo un ademán. Nada servía de esta; por lo menos, era menester partir de esta suposición sin perjuicio de rectificarla en casos particulares. La nueva España tenía que ser creada *a nihilo*. Para esto era preciso antes dejar el campo libre, aniquilar la falsa construcción de España. Sobre la tierra había una hondísima costra de centenarias inepcias: la patria era como un establo de Augias.

Y los *bárbaros* aquellos, nuevos Hércules, se pusieron a limpiar los establos de Augias.

De aquí que lo específico de su acción fuera negativo. Crítica, improperios, agresión, rebeldía y perforar las monedas falsas.

Las gentes que no tienen nada que decir podrán no mostrarse agradecidas. Los que tienen algo que decir saben muy bien cuánto deben a aquellos Hércules bárbaros que tomaron sobre sí la pronunciación de ciertas grandes y elementales barbaridades que habían de ser forzosamente dichas.

UN HÉRCULES DÉBIL

Pero no se disgrega un corazón gratuitamente del gran corazón popular dentro del que ha brotado. La mitología ambiente es al fin y al cabo un mundo pleno y unitario donde las cosas pueden sustentarse arrimándose cada una al hombro de la vecina. Cuando un estado heróico de espíritu nos mueve a consumar nuestra secesión de esa mitología por parecernos ella y cuanto en ella vive ficticio, retórico e inepto, nos encontramos solitarios con nosotros mismos, horriblemente solos, sin cosas, sin mundo. Tenemos que reconstruirnos un ámbito y poblarlo de realidades. Y todo esto tenemos que sacarlo de nosotros mismos.

Es el caso del *buhda* que fue arrojado del cielo de Indra y gracias a su energía anímica logró construirse a fuerza de meditaciones un nuevo cielo y un nuevo Indra.

Para esto hace falta no solo haber sido primero un héroe capaz de la negación trágica, sino ser después un robusto afirmador, un poderoso artífice, un constructor.

A un hombre dotado de la nueva sensibilidad, pero débil en el fondo, se le convierte todo alrededor en una isla desierta y él mismo en Robinsón. Robinsón es el hombre civilizado que en virtud de una catástrofe vuelve a una vida elemental de hombre cavernario.

Andrés Hurtado es uno de aquellos hombres exento de musculatura suficiente y condenado a robinsonismo perpetuo. Cualquier evento lo destruye. Vive como un hongo, atenido a sí mismo sin adherencia bastante al medio, sin cambio de sustancia con el dintorno. Hubiese querido —según nos declara Baroja— «encontrar una disciplina fuerte y al mismo tiempo afectuosa» (1). Las partes de la novela son otras tantas «experiencias» en persecución de esa disciplina. Como todas en general, es esta novela de Baroja una *robinsonada:* durante esas experiencias a través de la vida española se nos antoja ver a Robinsón vagando por la isla de Juan Fernández en busca de una espelunca. Si Andrés Hurtado busca el árbol de la ciencia es para tumbarse a la sombra, para guarecerse.

Andrés Hurtado es Baroja mismo: Baroja es el héroe débil, una cosa muy melancólica. Ya veremos que su literatura de agresión confirma este juicio, que su aparente fortaleza es solo aparente, que su ferocidad ideológica es el canto del temeroso caminante para asustar a los propios miedos que del corazón se le levantan.

Los hombres de la generación de Baroja que han valido algo tienen, en diferentes grados, el rasgo común de parecer gentes a quienes un incendio acaba de arrojar de su casa y andan despavoridos buscando otro albergue, sin que el azoramiento alojado en ellos les permita descubrirlo ni aun topar con los caminos reales que a poblado conducen. Y van a campo traviesa soliviantados y quien no los conozca habrá de tomarlos por malhechores intelectuales.

BAROJA, EL CAN

Decía yo que el estado coincidente de espíritu en los hombres de 1900 era negativo. De entonces acá y aun entonces había en muchos de ellos, cada cual dentro de lo suyo, elementos constructivos que se han desenvuelto después. Pero lo característico del momento era la sensibilidad negativa, la negación como sensibilidad. Pues bien, Baroja es solo esto, puramente esto. Baroja es el representante tipo de aquella fauna española. Como yo creo que en estos doce años,

(1) *El árbol de la Ciencia.*

aunque nuevas maneras se anuncian al horizonte, sigue siendo España en esencia la misma España nacida al choque de 1898, puedo consecuentemente hallar en Baroja el logaritmo de nuestra época. Lo nuevo que se anuncia no pasa de una señal equívoca que a lo lejos creemos percibir. La realidad son los veinte volúmenes de Baroja. Contra lo que se cree, los personajes heteróclitos son los que sirven de ejemplares típicos.

Vamos a inclinarnos brevemente sobre el alma de Pío Baroja. Alma nacida de una catástrofe en el espíritu colectivo, ofrece un panorama lamentable: al través de este alma vemos como por una ventana la destrucción de la España interior. Paisaje de terremoto. Cosas rotas que hacen ostentación impudorosa de sus intimidades, gabinetes con papeles pintados de flores ridículas, secciones de escaleras, vigas desencajadas, pasillos de cal sucia—árboles con las raíces al viento como crispadas, grietas hondas que descubren las tripas arcillosas de la tierra, fangales, escombreras y, envolviendo toda aquella miseria y rotura, un polvillo de yeso que asciende y se deja dorar por el sol y danza alborozado y muchachil en los rubios rayos, tirantes como cuerdas de arpa. De aquella omnímoda ruina se levanta un anhelo hacia nueva vida original (1).

Estos son los primeros principios de Baroja el can. Retorno a la naturaleza, vuelta al balbuceo, agresión a la decadente sociedad en torno. ¿Qué libros pueden hacerse partiendo de estos principios? Lean ustedes los libros de Baroja y hallarán que son ladridos a unas ruinas hediondas bajo una luna apasionada.

BAROJA, CRISTIANO

Cuando se presenta en el horizonte espiritual una alimaña literaria del tipo de Baroja es que la raza va a ascender. No es una fuerza positiva de ascensión, es un síntoma: el primer golpe de una sangre nueva contra venas de paredes envejecidas.

Claro está que con un ideario como ese no se puede hacer nada. El cínico, el sincero se condena a no construir nada.

Pues justificable como acto de negación de las culturas caducas es el cinismo injustificable si perdura. Bien está como transición de

(1) [Entre este párrafo y el siguiente aparecen varias páginas cuyo contenido ha sido parafraseado y vertido por el autor en el capítulo IX del ensayo «Una primera vista sobre Baroja» (en *Obras completas*, vol. II), y por ello no se reproducen.]

una afirmación otra, pero no si se obstina en afirmarse de sí mismo. La única negación fecunda es la transitiva. La doctrina del sincerismo lleva a una consideración romántica ferozmente apasionada e injusta de las cosas. Así el gran odio de Baroja es la organización. Todo lo organizado le repugna.

Dice *Azorín* en *Lecturas españolas* que las máximas antipatías de Baroja son la «estupidez» y la «crueldad». Esto procede en parte de un lado muy amable de Baroja, su sentimentalismo, una faceta de su ser que o ha dejado voluntariamente ineducada o no ha podido por sí misma fortalecerse. Pero, en todo rigor, no es exacto: no es su mayor repugnancia la crueldad. Baroja odia la crueldad organizada, pero ama la crueldad espontánea y original. Se conduele si un guardia civil apalea a un rata, pero se alegra si un rata apalea a un guardia civil. Por una razón muy sencilla: supone que el guardia civil obra en este caso por convención y oficio más que por convicción. El rata, en cambio, por divino y sincero instinto de perseverar en su ser de rata. Ama Baroja el amor a la ventura, pero no suele simpatizar con el amor organizado civilmente.

«Para mi libertad —dice Roberto en *Aurora Roja*— es más ofensivo acatar la ley que obedecer a la violencia.»

No dejaré de notar que esto de depender el valor de los actos de la sinceridad, esto de que todo lo sincero es bueno y todo lo insincero malo coincide con el elemento quietista místico que constituye el carácter decisivo del cristianismo. «Como el fruto del árbol» nazca la acción del hombre, impera el Evangelio. El valor de la acción es absoluto, no relativo a sus fines o resultados, y estriba según la sensibilidad cristiana, sobre todo protestante, en ser manifestación inmediata, adecuada, completa del ánimo. La depreciación del acto resulta de que entre este y el ánimo se interpone algo, sea lo que sea, un orden, una consideración utilitaria, porque todo esto es extraño al individuo. El alma es buena en sí misma y sus obras buenas porque de ella manan, no es ella buena porque sus obras lo sean. El estado de gracia es la divina sinceridad del alma.

Miel pura de abejas. —¡Mire usted que es mejor con un poco de harina! —No, no; lo mejor de la miel es venir sin mezcla de la panza de la abeja, tan dorada y tan linda que parece orfebrería.

La simpatía del novelista hacia ladrones y mozas del partido diríase asimismo completamente evangélica. El robo es un acto ejemplarmente sincero: por su medio expresamos nuestro deseo vehemente de un objeto.

E. Schwartz, en sus páginas sobre el cinismo clásico, apunta

también la proximidad de ambas morales. «Aun cuando el predicador cristiano habla naturalmente mal de sus concurrentes profanos, acontece más de una vez que un cínico se desliza en una comunidad cristiana y alcanza en ella grande influjo; bajo el emperador Teodosio estuvo uno de ellos a punto de ser obispo de Constantinopla» (1).

Yo no sé si esta advertencia causará un disgusto a Baroja. Porque no quiere ser semita por nada del mundo y para no serlo no quiere ser cristiano. Pero resulta que su filosofía de la sinceridad le conduce hacia el cristianismo y en consecuencia se halla propincuo a semitizarse.

CAMBIO DE RUTA

Baroja, sin embargo, no tiene una metafísica, ni siquiera la metafísica cínica. Más bien es esta quien le tiene a él. Esos aforismos que he extraído de *El tablado de Arlequín* son, como se ve al punto, tópicos barridos de todas las filosofías de folletín, principalmente de las que hoy circulan.

La distinción más importante que ha de hacerse cuando se considera históricamente un sujeto, sea un individuo, sea un pueblo, sea una época es la que separe lo recibido por ese sujeto del ambiente o del pasado y lo que él mismo es. Historia no es otra cosa que esa distinción. Por eso precisamente hay que aprisionar antes con la posible exactitud aquel medio en donde nace.

He tratado primero de caracterizar la época que se abre para España hacia 1900; he dicho que era una nueva sensibilidad. Nada más, pero también nada menos. Mas esa sensibilidad que calificaba yo como agresiva, negadora, demandante de renovación en la sinceridad, fue común a muchos. No obstante, Baroja parece su representante. ¿Por qué? ¿Qué lo disponía para ello?

Esta consideración nos invita a penetrar más dentro de su psicología, a descender hasta un giro más hondo de su ánimo, a buscarle en su individualidad.

No ha constituido una ideología propia suya, ni su arte llega, como veremos, a ser una objetivación plena. Dotado de espléndidas cualidades parciales, de gran finura intelectual —esto como pocos contemporáneos—, de gran vibratilidad estética, de curiosidad, de

(1) E. Schwartz: *Charakterköpfe der antiken Litteratur*, segunda serie, 1911, pág. 2.

aspiraciones, no creo, sin embargo, que pueda atribuírsele una creación que pueda decirse verdaderamente suya.

Buena prueba de ello es que al hablar de él nos sentimos más interesados por él que por su obra, no nos retiene esta dentro de sí, sino que más bien nos despide hacia su autor. Casi todos los personajes de sus novelas olvidan referirnos sus pasiones, sus ideas, por manifestarnos las simpatías y antipatías de Baroja. Se ha dado la satisfacción, por lo común adscrita a los dioses, de multiplicarse a la vez en vidas innumerables. Abrimos por cualquier parte su literatura y hallamos un hombre que sale a la calle o entra de la calle: este hombre creemos que se llama Quintín, o Roberto, o Manuel, o César, o Paradox u Ossorio; nos hace unos gestos, nos acercamos y resulta que fue un error. Se trata una vez más de Baroja. *¡Farceur!*

Persiguiendo amplios círculos concéntricos hemos salido de la torre de Babel y ahora intentamos acercanos al vértice cordial del novelista (1).

---

(1) [Aquí se inicia el texto publicado en anteriores ediciones de *El Espectador*, I, bajo el título «Una primera vista sobre Baroja».]

VIVES-GOETHE

Publicado por la Revista de Occidente, Madrid, 1961.

NOTA PRELIMINAR

El 12 de noviembre de 1940 conmemoró la «Institución Cultural Española» de Buenos Aires el cuarto centenario de la muerte de Vives con una conferencia de José Ortega y Gasset sobre el gran humanista. Poco después publicó Ortega unos artículos en los que prolongaba su análisis de la figura de Vives y anunciaba la aparición del texto de su conferencia con ampliaciones que complementarían su estudio. Sin embargo, no lo llevó a cabo. Dichos artículos figuran en la edición de Obras completas, *vol. V.*

Entre sus papeles inéditos hemos hallado dos textos de esa conferencia: la versión taquigráfica y una redacción manuscrita preparatoria. Esta última incluye una introducción y unos desarrollos finales que fueron omitidos en la oración pronunciada. Por otra parte, el manuscrito nos ha permitido corregir y completar en algún detalle la versión taquigráfica.

Al editar ahora la conferencia hemos creído oportuno reproducir el texto taquigráfico anteponiéndole y agregándole los aludidos fragmentos omitidos, cuya exclusión no parece haber obedecido sino a la impuesta brevedad del acto público.

También ha aparecido entre los papeles inéditos de Ortega un primer capítulo —al parecer, de un proyectado libro— que por su relación con el estudio acerca de Vives creemos adecuado publicar a continuación. Se titula «La cultura de las habas contadas».

Además de estos trabajos se recogen en este nuevo volumen de Obras inéditas *varias conferencias pronunciadas por el autor en 1949 acerca de Goethe, con ocasión de su bicentenario, en los Estados Unidos, en Alemania y en España. Se titularon «Sobre un Goethe bicentenario», «Goethe sin Weimar» y «Alrededor de Goethe». Los detalles de sus circunstancias y de su transcripción van indicados en su lugar correspondiente. También les agregamos las páginas iniciales de otra conferencia del mismo carácter —que no llegó a efectuarse— y que quedaron interrumpidas.*

Como es sabido, la atención de Ortega hacia la obra y personalidad de Goethe le llevó en las anteriores conmemoraciones de 1932 a escribir su famoso ensayo «Pidiendo un Goethe desde dentro»— y un segundo titulado «Goethe, el libertador», ambos recogidos en sus Obras completas, *vol. IV—, cuyas páginas figuran entre las más penetrantes de su obra filosófica. Creemos que, de nuevo, el análisis del gran germano ha llevado a Ortega, en plena madurez, a uno de sus más altos niveles intelectuales.*

Al extraer de la obra inédita de Ortega estas páginas acerca de Vives y de Goethe para unificarlas en un volumen, hemos atendido a una razón esencial que las liga: en ambas se trata, en última instancia, de comprender una vida, de ensayar una interpretación biográfica en sus circunstancias históricas, es decir, son un ejemplo más del tema central del pensamiento orteguiano, el «yo y su circunstancia».

LOS COMPILADORES.

JUAN VIVES Y SU MUNDO

[INVITACION] (1)

NACE Juan Luis Vives en Valencia, en el año 1492, del linaje de los Vives del Vergel, que llevaba en el blasón una siempreviva. Dos meses antes los Reyes Católicos habían ganado Granada y forjado la unidad de España. Siete meses después Colón ponía el pie en América. Vives estudió en la Universidad de Valencia, creada hacia 1500. Sus profesores fueron gente vulgar. En 1509 fue a París, como era uso, para aumentar su aprendizaje. En la Universidad de París no encontró, tampoco, más que un profesorado nulo. La luz venía de más al Norte, de los Países Bajos, donde Erasmo fulgía. Vives fue allá para conseguir olvidar no poco de lo aprendido en Valencia y París. Se acomodó en Brujas, de la que hizo su lugar de elección y donde pasó la mayor parte de su vida. Había en Brujas una amplia colonia de valencianos, entre ellos algunos de su parentela. Vives a los veinte años es uno de los más consumados humanistas de Europa. En 1512 pasa a Lovaina como preceptor de Guillermo de Croy, sobrino del primer ministro de Carlos V, el señor de Chievres. En 1514 publica su primera obra de religiosa elocuencia. En 1517 sus *Meditaciones sobre los Salmos penitenciales*, su *Introducción a las Geórgicas de Virgilio* y sus *Declamaciones*. Vives flota en su tiempo y las corrientes de este empujan entreverados los temas teológicos y los del profano clasicismo. Es tiempo revuelto. Crisis profunda de creencias y de pensamientos en la gran unidad moral de Europa. En 1519,

(1) [Este texto se imprimió en las invitaciones cursadas para la conferencia que sigue.]

en su tratado *Contra los seudo-dialécticos*, ataca a los escolásticos. Vives es, por ahora, un primer lancero en las huestes de Erasmo. En 1520 da a la imprenta un estudio sobre el trozo clásico de Cicerón, el *Sueño de Escipión*, donde ya se entrevé que acabarán por interesarle más la filosofía y la moral que el humanismo declamatorio. Se ocupa de cuestiones jurídicas, en las que es muy versado. En 1521 escribe sus famosos *Comentarios a la Ciudad de Dios de San Agustín*, que fueron, no mucho después, puestos en el Indice por motivos menores. Catalina de Aragón, mujer del inglés Enrique VIII, le otorga una pensión. En 1522 muere Antonio de Nebrija y le es ofrecida su cátedra de latinidad en Alcalá. Vives es en esta época el primer latinista del mundo. En 1523 permanece cierto tiempo en Valencia por motivos familiares. El mismo año pasa por Inglaterra: es promovido doctor en la Universidad de Oxford y se le nombra profesor de Humanidades en el colegio del *Corpus Christi*. En 1524 contrae nupcias en Brujas con Margarita Valdaura, parienta suya. En 1525 publica su original libro *Sobre el socorro a los pobres*. Europa, sacudida en sus senos profundos por el protestantismo, se estremece en su superficie con guerras políticas. Batalla de Pavía. Vives, que es uno de los primeros pacifistas, escribe por la paz dos opúsculos dirigidos a Enrique VIII. En 1528 repudia este a Catalina. Vives toma el partido de la reina, pero se niega a actuar y pierde la protección de ambos. Nueva época de penuria económica extrema. Vives fue siempre pobre. (En 1532, por fin, le otorga Carlos V una muy reducida pensión.) En 1531 publica su obra magna: la enciclopedia *Sobre las enseñanzas*, que es el antecedente de la *Gran instauración* de Bacon. Entre Brujas, Bruselas y Lovaina continúa viviendo. En esta última ciudad universitaria da cursos de Humanidades. Está enfermo. Vives es gotoso, como tantos otros hombres de su tiempo. En 1534 muere Erasmo, su maestro y su primer entusiasmo intelectual. Desde hacía años se habían distanciado un poco por la insolidaridad congénita de Erasmo con todos y con todo. Los temblores públicos prosiguen en Europa, cuyo suelo no se serena. Ahora son las revoluciones del comunismo místico en Mülhausen, en Zürich, en Münster y la «guerra de los labriegos» en Franconia. En 1535 escribe Vives contra estos comunistas su tratado *Sobre la comunidad de los bienes*. En 1538 publica su innovador libro de psicología *Sobre el alma* y los *Coloquios*, ejercicios escolares para aprender el latín que se han seguido imprimiendo durante tres siglos. Cálculos renales. Fiebre. Muere Juan Luis Vives el 6 de mayo de 1540. Tenía cuarenta y ocho años. En su vida, como se advierte, no le había pasado nada.

Fue dulce y de gran mansedumbre. Sintió todos los conflictos de su tiempo, pero no hizo sino estudiar y escribir, como otros hacen otras cosas no menos aunque tampoco más valiosas.

* * *

La vida de un hombre, cualquiera sea su puesto social y su oficio, es una lucha por realizar su personal vocación en medio del mundo, según este sea el tiempo de su nacimiento. El mundo histórico donde el hombre tiene que fabricarse su propia existencia se compone siempre de ciertas corrientes intelectuales, morales, políticas. De estas son unas adversas a su vocación individual que le obliga, quiera o no, a ser tal hombre determinado; otras le son favorables. La vida de un hombre es, pues, una precisa ecuación entre su vocación y el mundo en derredor. Es, pues, todo lo contrario de una serie de anécdotas. Es un teorema donde en vez de figuras geométricas se trata de dicha y desdicha. Con la sobriedad y el esquematismo extremos que el tiempo otorgado a una conferencia impone, intentaré hacer en este sentido la biografía de Luis Vives, una biografía esencial en que habrá mucho más de álgebra histórica que de chismes y cuentos.

[INTRODUCCION] (1)

Si lo que voy a ofrecer a ustedes hoy fuese un bosquejo impresionista de la figura Vives podría mi designio realizarse congruentemente en la hora u hora y media —atérrense— que presumo va a durar este discurso mío. Pero sin que yo desdeñe —así de paso y sin más— los bosquejos impresionistas, es un hecho que mi modo de ser intelectual me los veda y que lo que voy a ofrecer a ustedes es todo lo contrario de impresionismo: es una doctrina con todas las de la ley, con sus exigencias graves para mí y para ustedes; también, por qué no decirlo, con todas sus peligrosas pretensiones. Ahora bien, entre una doctrina y un puñado de impresiones hay hartas diferencias; mas, para lo que ahora importa,

(1) [Extraída del manuscrito.]

hay sobre todo dos. La primera es esta: la doctrina tiene, ella por sí, una estructura que se nos impone a mí y a ustedes, esto es, que una doctrina no nos concede libertad para dejar de decir ninguna de las cosas que son componentes esenciales de ella. Tiene su propia anatomía, la cual es en buena parte tan inexcusable y tan rígida que, diremos, tiene su esqueleto. Las impresiones, en cambio, forman una behetría, son amorfas, sueltas y sin compromiso, de suerte que su enunciación obedece a nuestro albedrío. Podemos dejar de formular esta y aquella, de desarrollarla; podemos cargar la mano en una de ellas, conceder a otras solo la caricia displicente de la alusión, todo ello a gusto y a capricho y, por tanto, pudiendo someterlo sin daño a la medida del tiempo que para hablar nos es otorgado. Porque esta es la segunda diferencia: que al poseer la doctrina su orgánica estructura, su cuerpo, intolerante para las amputaciones, no se somete a nuestra conveniencia y exige inexorablemente una cierta duración para ser expectorada. Y como en el caso presente la desproporción entre lo que fuera forzoso decir para declarar congruamente la doctrina y el tiempo de que dispongo resulta extrema, me encuentro en el umbral de este discurso ante el problema previo de cómo resolver tamaña [dificultad].

Para no perder más segundos en esta observación meramente preambular, diré qué solución he adoptado.

En última instancia, puesto que han venido aquí no conducidos por la fuerza pública, sino libérrimamente, debo pensar que han venido a oír hablar de Vives por mi persona, por tanto, que lo que les interesa es, al cabo, cuál pueda ser mi pensamiento sobre Vives. Este pensamiento —he dicho, aceptando acaso insensatamente la periculosidad del compromiso—, es una doctrina. Voy, pues, a formular el sistema de afirmaciones que la integran, pero renunciando a su demostración y casi siempre a su desarrollo. Esto dará a mi exposición un aspecto terriblemente dogmático que no me favorece, pero, en cambio, saldrán ganando a la postre. Porque, en definitiva, lo que importa es la doctrina positiva, el teorema y no la prueba: la prueba es un deber, no una ventaja. Yo voy a transmitir lo ventajoso y a quedarme cargado de deberes, de deudas intelectuales. Verdad es que sobre muchas de estas cosas he hablado y escrito largamente hace años y allí iban juntas las tesis y las demostraciones. De todos modos, en este pequeño negocio que hoy propongo tienen que poner algo: crédito. Tienen que abrirme un crédito—no de que sea verdad cuanto yo diga, sino de que tengo, aunque queden tácitas, mis largas, larguísimas razones para pensar

así y que estoy absolutamente a la disposición de ustedes, individual y colectivamente, para rendirles cuantas aclaraciones, pruebas y datos sobre lo ahora sustentado quisieran algún día reclamarme.

Enunciado así con todo rigor y formalidad el carácter de lo que voy a decir, me siento más liviano y puedo, sin más, intentar hacer lo que de otro modo fuera materialmente imposible intentar: exponer a ustedes en hora y pico una seria definición de la realidad humana que de 1492 a 1540 aconteció en el universo de las realidades y que se llamó Juan Luis Vives, valenciano.

Y ya con esto hemos empezado la biografía de Vives. En la biografía intentamos reconstruir intelectualmente la realidad de un *bíos*, de una vida humana. El *bíos* no se parece en nada a lo *zoé*, a la vida en el sentido biológico, zoológico. La *zoé* consiste en el funcionamiento mecánico y mecánico desarrollo de los mecanismos con que el animal *a nativitate* se encuentra dotado. El animal, lo mismo en esto que la piedra, cuando empieza a existir tiene ya todo su ser dado y fijo, tiene cuanto ha menester para ser eso que es—granito o ruiseñor. Suspendida en el aire, la piedra sabe sin saberlo y sin hacerse de ello cuestión la línea que recorrerá para caer hacia el centro de la tierra, y el ruiseñor sabe, ignorándolo, que en abril empezará a cantar y en las cuerdas de su menuda laringe tiene ya desde que nace la melodía de su canto, que tanto nos encanta, como en el papel pautado está inscrita la romanza sin palabras. El animal trae en su cuerpo montado el maravilloso sistema de sus instintos, el cual es doble: es un sistema de apetitos y un sistema de mecánicos comportamientos para satisfacer esos apetitos. De aquí que para el animal como para la piedra *existir* significa simplemente *dejarse* ser. Pero el hombre no es su cuerpo, que es una cosa, ni su alma, que es también una cosa, una sutil cosa: el hombre no es en absoluto una cosa, sino un drama: su vida. Y es esta un drama porque de lo que se trata en toda humana existencia es de cómo un ente que llamamos *yo*, que es nuestra individual persona y que consiste en un haz de proyectos para ser, de aspiraciones, en un programa de vida —acaso siempre imposible— pugna por realizarse en un elemento extraño a él, en lo que llamo *la circunstancia*. Esta circunstancia es siempre un aquí y un ahora inexorables. Tenemos que salir nadando vitalmente en un lugar determinado del planeta y en un contorno social formado por los otros hombres, el cual es distinto en cada fecha. Y como el estado intelectual, técnico, moral y político de la sociedad en que nacemos y pervivimos reobra sobre el mundo físico, resulta que también nues-

tro paisaje geográfico tiene siempre una fecha. La Pampa de hoy es bien distinta de la que descubrió don Pedro de Mendoza y de la que nos describen los viajeros ingleses que la recorrieron hace un siglo. Baste recordar que en tiempo de don Pedro de Mendoza el hombre se moría de hambre en la Pampa; y en 1840, es decir, ayer, poco menos. Hoy, en cambio, a la hora en que hablo es uno de los pocos paisajes del mundo donde el hombre no pasa hambre. Advertencia obvia, simplicísima, pero que, como una espada, tiene dos filos: pues nos insinúa que la pampa, paraje telúrico, ha sido ya dos cosas: hambre y abundancia; y que si hoy está en su hora venturosa, puede estar mañana, es seguro que estará mañana en alguna hora acerba. O lo que es igual, nos muestra que todo lo que al hombre se refiere, incluso el planeta donde ha sido injertado, es histórico, y que lo histórico es inexorablemente cambio, vicisitud y alternativa—mudanza de peor a mejor y de mejor a peor, angustia y alborozo, ventura y desgracia. Por tanto, que en todo lugar y en todo tiempo, incluso en la Pampa y hoy, el hombre tiene que vivir alerta y afanoso para realizar en la medida posible ese programa intransferible de existencia que cada uno de nosotros es.

Vivir es, pues, para el hombre tener que habérselas —en los sentidos más diferentes de la expresión—, tener que habérselas con el mundo en torno. Y este mundo, he dicho, es el mundo geográfico y el mundo social o de los otros hombres. Pero desde que la especie humana existe —la más reciente hipótesis data esta de un millón de años— o más exactamente, desde el último período glaciar, la tierra se ha modificado muy poco, en la mayor parte de las regiones planetarias prácticamente nada. Hay unos cuantos parajes excepcionales donde el cambio de clima se ha podido comprobar —como en Mesopotamia y en el Yucatán—, pero se trata, repito, de unos cuantos puntos excepcionales. En general la invariabilidad práctica del escenario puramente geográfico donde el drama de la historia se ha representado a lo largo de los milenios, contrasta con la variabilidad del mundo social, del medio específicamente humano en que el hombre individual tiene que gobernar la navecilla de su existencia. Lo que en el mundo geográfico prácticamente varía —como en el ejemplo de la Pampa— viene del mundo social, viene de la técnica humana. El hombre reacciona sobre el invariable planeta y lo transforma. De aquí que hablar, con motivo de una vida humana, de la tierra, de este o aquel terruño, región o continente como puras realidades geográficas, es una abstracción. Desde hace muchos milenios, tantos cuantos integran el tiempo de la his-

toria, el paisaje geográfico está ya, más o menos, hoy con un estilo, mañana con otro, conformado por la obra humana. Esto ha obligado a crear una nueva disciplina, aún en la cuna, pero, a mi juicio, de gran porvenir: la antropogeografía, es decir, el estudio de la tierra no como astro que imbécilmente rota sobre sí mismo como un trompo sidéreo y pueril, sino de la tierra referida de modo activo y pasivo al hombre, en suma, la historia como escenario de la humana tragicomedia. Pues en este sentido antropogeográfico todo paisaje —aun siendo puro espacio— es lo que es según sea el tiempo a que lo refiramos, tiene una fecha, aquella en que esté la sociedad habitante de él.

Para los efectos prácticos de una rigorosa biografía lo decisivo es, por tanto, el mundo social en que nacemos o en que vivimos. Y ese mundo social está constituido por otros hombres, individuos como nosotros, cada uno de los cuales anda, como nosotros, afanado en realizar su vida, su personal vocación. Porque eso que llamamos nuestro «yo» y que es el protagonista en el drama de cada vida no es el alma. El alma es solo un aparato inmaterial, psíquico, con el cual vivimos, como vivimos con nuestro cuerpo y con las cosas que nos rodean y de que hacemos utensilios para nuestra vida; el alma es nuestra máquina de pensar, con sus ruedecitas que llamamos sensación, memoria, entendimiento, y es nuestro automóvil para obrar, con su motor que llamamos voluntad, que quiere esto o aquello, que no quiere ni esto ni aquello; automóvil que, a la postre, funciona merced a esa máquina de preferir que todos llevamos dentro y que simbolizamos en un como relojito de carne que está visceralmente al lado izquierdo de nuestro cuerpo (que constantemente está prefiriendo una cosa a otra, desdeñando la una y enamorado de la otra) con su incansable y patético tic-tac, tic-tac. ¡Nuestro corazón, la máquina de preferir!

Todas esas cosas son —reitero— meros utensilios con que tenemos que hacernos nuestra vida. Pero quien, hablando con rigor, vive no es nada de eso que *ya* está ahí, que ya es —mi cuerpo y mi alma son ya en todo instante lo que son—, el que vive soy yo y yo soy el que tiene que realizarse en su vida, el que tiene que ser no en el ahora que ya está aquí, que ya es, sino en el mañana. Nuestro yo es siempre un futuro, un porvenir inmediato y remoto que hay que lograr y asegurar; en suma, el yo de cada uno de nosotros es ese ente extraño que, en nuestra íntima y secreta conciencia, sabe cada uno de nosotros que *tiene* que ser. Esa íntima conciencia constantemente nos dice quién es ese que tenemos que ser, esa persona

o personaje que tenemos que esforzarnos en realizar, y nos lo dice con una misteriosa voz interior que habla y no suena, una voz silente que no necesita palabras, que es, por rara condición, a un tiempo monólogo y diálogo, voz que, como un hilo de agua, asciende en nosotros de un hontanar profundo, que nos susurra el mandamiento de Píndaro: «llega a ser el que eres»; una voz que es llamada hacia nuestro más auténtico destino; en suma, la voz de la vocación, de la personal vocación. El yo auténtico de cada hombre es su vocación. A veces —advertencia muy importante para la biografía— ese yo, esa vocación, aun siéndolo auténticamente, no son claros, son equívocos, vacilantes, confusos. Ello es terrible, angustioso; pero dejemos la consideración de este caso especial para más adelante.

Lo urgente ahora es hacer ver que la vida consiste en un combate fiero —por muy pacífico de gestos que a veces parezca— entre ese yo que es un perfil de aspiraciones y anhelos, de proyectos, y el mundo, sobre todo el mundo social en derredor.

Este mundo social está formado —he dicho— por los otros hombres, individuos y personas como yo que, como yo, bracean náufragos en el mar de la existencia para alcanzar la playa de sí mismos. Pero el mundo social no es eso solo: además de hombres, lo constituyen usos vigentes, es decir, creencias y opiniones, modos de sentir, valoraciones de las cosas, lo que se llama *gustos* y lo que se llama *costumbres* de que ningún individuo determinado es responsable, que no dependen de que precisamente yo o precisamente tú las aceptemos, sino que se imponen a todo individuo como realidades imperativas con las que, queramos o no, tenemos que contar, exactamente lo mismo que tenemos que contar con los muros de las casas al caminar por la ciudad, so pena de abrirnos la cabeza contra ellos. Todo ese sistema de creencias, ideas, preferencias y normas que integran lo que se llama un poco confusamente la «vida colectiva», las «corrientes de la época», el «espíritu del tiempo», es el factor más importante de la circunstancia en que tenemos que vivir. Desde la infancia todo eso nos es inyectado a presión en la familia, en la escuela, en el trato social, en el grupo profesional, en el canto del juglar y el libro del sabihondo, en las leyes del Estado. Una gran parte de ello entra a formar parte del yo auténtico que somos, de otro modo seríamos unos monstruos y la existencia se nos haría imposible. Somos todos en gran medida, en demasiada medida, *hombres de nuestro tiempo*. Pero en parte, también, nacen en nosotros creencias y opiniones y proyectos y gustos que, más o menos, discrepan de lo vigente, de lo que se usa, de lo que se hace, de lo que

se dice gregariamente. En esto consiste el combate que es la vida, sobre todo una vida eminente. El yo que, al fin y al cabo, flota en su tiempo, se esfuerza a veces y en ciertos órdenes, en bogar contra la corriente. De aquí que toda vida pueda formularse como una precisa ecuación entre nuestra persona y nuestro tiempo. Esta ecuación podría incluso representarse simbólicamente, como hacen los matemáticos, los físicos y los químicos, en una figura visual sobre un papel. Esa figura sería lo que en serio debe ser una biografía.

[CONFERENCIA](1)

SEÑOR ministro de Justicia e Instrucción Pública, señor embajador de España, señoras, señores:

La Institución Cultural Española, en nombre de cuyo presidente, don Rafael Vehils, pronuncio estas palabras preambulares, no ha querido dejar pasar inadvertida la fecha del aniversario cuatricentenar de la muerte de un hombre cuya obra y vida fueron dechados; que durante cuatro siglos ha merecido, sin pausa ni disentimiento, una estimación extraña por lo acendrado de sus quilates, por parte de los hombres mejores.

A esto obedece el presente homenaje a Juan Luis Vives. Pero como un homenaje es, al fin y al cabo, ante todo ceremonia y solemnidad, quiere decirse que colaboran en él, más aún que los que lo organizan y ejecutan, aquellos que libérrimamente asisten.

La Institución Cultural Española agradece, pues, vivamente la presencia en este acto del señor ministro de Justicia e Instrucción Pública, del señor embajador de España y de todos ustedes, señoras y señores.

Y ahora, reintegrándome a mi simplísima individualidad y hablando ya por mi cuenta, vamos a comenzar.

Juan Luis Vives nace en 1492. Nace en Valencia; por tanto, en España. Con esto hemos anticipado los dos tercios de su biografía. Lo que pasa es que no se nos ha enseñado a entender el vocabulario de la cronología histórica. Mil cuatrocientos noventa y dos,

(1) [Pronunciada en el aula magna del Colegio Nacional de Buenos Aires.]

en cuanto fecha humana, no es simplemente un número astronómico que precisa un cierto instante del tiempo cósmico. Mil cuatrocientos noventa y dos tiene muy poco de número. En verdad, es el nombre propio de la forma que la vida colectiva tenía en esa edad en Occidente. Y mientras al oír un número de años no se nos represente la figura general que la existencia ha tomado en aquella fecha, podemos asegurar que la ciencia de lo humano, que la historia, que las humanidades en cuanto dimensión de la cultura no existen.

Por fortuna o por desgracia hablo delante de hombres que, como yo, han asistido a un cambio tan súbito y tan radical de la figura en que la vida colectiva, el sistema de los usos intelectuales, morales, económicos, políticos y estéticos consiste, que no será necesario encarecerles hasta qué punto la historia es eso: cambio; y no cambio cualquiera, sino transformación de la arquitectura general de la existencia humana. En esa arquitectura el cimiento son las creencias no solo religiosas, sino de todo orden. El hombre vive siempre desde ciertas creencias: desde ciertas creencias sobre lo que es el universo y él mismo; sobre ellas se mueven nuestras ideas y opiniones. Pero cuando de verdad creemos en una cosa esta creencia no se nos presenta como idea nuestra, sino como la realidad misma.

En toda fecha, pues, el hombre se encuentra en la amplia colectividad donde nace —amplia, amplísima a veces, hasta tomar las proporciones de un continente— y halla ante sí, apenas nacido, cierto sistema de creencias; y sobre él cierto repertorio de ideas, de valoraciones, de estímulos. En suma, lo más decisivo para nuestra existencia particular, a saber: un sistema de lo que se considera como posible y lo que se considera como imposible; y a la vez una estimación jerárquica de lo que parece excelente y lo que parece vituperable o desdeñable. Todo esto lo hallamos —he dicho— en forma de usos intelectuales, morales, estéticos, etc. Y como la vida de cada cual es el drama consistente en tener que luchar con esa arquitectura de usos para alojarse dentro de ella y realizarse, quiere decirse que siempre que esa arquitectura cambia, la faena de vivir se modifica también, se encuentran otras facilidades, otras dificultades. Hay, pues, para llegar a ser, que comportarse de diferentes maneras; o lo que es igual, que cuando el mundo de los usos colectivos cambia, cambia también el argumento del drama que es vivir. Cambios se producen incesantemente; estos cambios son infinitésimos o enormes. Sin embargo, no son esos los cambios a que me refiero.

En 1543, tres años después de la muerte de Vives, publica Co-

pérnico su libro *De revolutionibus orbium caelestium*, que había de suscitar toda la cultura específicamente moderna. Era un hecho nuevo —por tanto, un cambio— y de tamaño descomunal. Pues bien; durante cincuenta años no produjo el menor efecto apreciable. ¿Por qué? Porque aunque el hecho va a ser en su hora futura de suprema importancia, era solo un cambio parcial, referido a un orden muy determinado de la vida humana, a lo que entonces se llamaba «especulaciones matemáticas» y que ocupaba un lugar muy secundario en la perspectiva o arquitectura vital de aquel tiempo.

El cambio que hace cambiar de argumento el drama que es «ser hombre» es solo el que, grande o pequeño, modifica más o menos la figura general de la vida, el que significa una variación en ese sistema o plano de lo que es posible y de lo que es imposible, que al nacer encontramos siempre ante nosotros definido y vigente.

En este sentido, pues, cuando digo que la historia es cambio no se trata de una vaga afirmación que a nada compromete. Más aún: a mi juicio, es falso decir que la historia cambia constantemente. La realidad histórica sabe también reposar. La historia cambia cada quince años y durante ellos reposa; y cambia cada quince años porque eso es lo que dura el predominio de una generación. La generación es el paso con que camina la historia, y por eso la vida humana consiste en un drama de arquitectura diferente para cada generación. Esa diferencia es unas veces mayor y otras menor. Hay generaciones críticas en que la transformación es subitánea, radical y como mágica; hay otras que casi parecen no hacer sino vivir en el mismo mundo que la anterior o anteriores, pero solo *casi*, y este *casi* es decisivo. Por eso los viejos tienen siempre, cualquiera que sea la época por la cual tajemos la historia, la impresión de que el mundo ha cambiado; como el decrépito don Bartolo dice a la floreciente Rosina: *La musica del mio tempo era altra cosa...*

Es estúpido atribuir esto a chocheces del anciano; es la pura verdad. Más aún: si el viejo llega a los setenta años es lo más probable que haya asistido a dos transmutaciones del paisaje vital y haya vivido inmerso en tres mundos distintos: el que era vigente durante su mocedad, el que imponen después los hombres maduros y el que él, con su generación coetánea, arribada también a la madurez, impondrá.

En toda fecha hay, pues, *históricamente activas* dos generaciones: la de los hombres de cuarenta y cinco a sesenta años que está en el poder, los que mandan a la sazón, los que mandan —se en-

tiende— en todo orden, en el gobierno, en las ideas, en la riqueza, en las artes; y hay, junto a ella y frente a ella, la generación de los hombres entre treinta y cuarenta y cinco, que traen principios más o menos siempre un poco distintos de aquella y representan la oposición. De los treinta a los cuarenta y cinco va el hombre creando y desarrollando sus nuevas tendencias y haciendo de ellas propaganda; en torno a los cuarenta y cinco llega al poder o —fíjense en esto— *consolida* su poder, que es lo decisivo.

Hay quien llega al poder un poco antes, por azar o ausencia de otros poderosos; pero su triunfo es, por lo pronto, solo aparente y precario y necesita unos años para que deje de ser aventura y se convierta en compacto usufructo del mando.

Hay, pues, que considerar cómo, desde que nace hasta los treinta años, el hombre no suele hacer sino recibir, aprender, absorber las corrientes del tiempo. Entre los veintiséis y los treinta concluye la etapa de aprendizaje y recepción y comienza a reobrar contra lo aprendido y recibido. Es la edad, sobre todo los veintiséis años, en que suele iluminarle la primera vaga intuición de lo que van a ser sus propias ideas y gustos; pero a los treinta es cuando de verdad empieza a crear su nueva figura de la vida. El, como los de su generación —que está siempre dividida en grupos aparentemente hostiles—, combate por la nueva forma de humanidad; gana inexorablemente la batalla a los cuarenta y cinco y durante quince ejerce el predominio. Por tanto, una generación tiene quince años de gestación y quince de gestión.

A los sesenta una nueva ola le arranca el poderío histórico y actúa ya el hombre solo, si sobrevive, en intervenciones secundarias y particulares. Históricamente el muchacho no vive aún y el viejo es un superviviente. Lo cual quiere decir que, a veces, se le busca e interviene en la historia precisamente como superviviente, como anciano, como hombre de larga memoria.

Por eso decía que la realidad histórica, en su núcleo denso y sustantivo, está constituida siempre por la colaboración polémica de dos generaciones. Lo esencial en el concepto de «generación histórica», a diferencia de las generaciones genealógicas —esto es, zoológicas—, no es que las generaciones se suceden, sino, en cierto modo, al revés: que en parte del tiempo coinciden, que se solapan o empalman. Siempre hay dos generaciones actuando al mismo tiempo, con plenitud de actuación, sobre los mismos temas y en torno a las mismas cosas, pero con distinto índice de edad y, por ello, con distinto sentido: una, la defensiva, y la otra, la ofensiva.

Este es el ritmo del cambio histórico. Repito que cada quince años cambia el mundo en que se vive, porque ese mundo es creado por una generación. Y si ahora pasamos de considerar el ritmo o paso con que la historia cambia, al contenido del cambio mismo, hallamos esta simplísima averiguación: nuestro segundo amor es el que es porque antes sentimos el primero. Un segundo amor es siempre de otro cariz que el primero precisamente porque lleva este dentro de sí, conserva su experiencia. Parejamente, en la ciencia se piensa hoy de una cierta manera porque ayer se pensó de otra. Toda idea es, al cabo, insuficiente; tiene sus defectos, en suma, es más o menos un error. El que la inventa vio solo lo que en ella hay de verdad, pero la generación siguiente que la recibe ya hecha, que no necesita emplear sus energías en descubrirla, percibe su limitación, y o bien la completa y perfecciona o bien la arrumba y niega.

En uno y otro caso la nueva idea es lo que es gracias a la experiencia hecha con la de ayer, gracias a que se tiene presente el error de ayer y se evitan sus defectos. Esto acontece con todo lo humano, individual o colectivo. Pensamos lo que pensamos, queremos lo que queremos, son nuestras ilusiones y entusiasmos *eso* que son porque, antes de nosotros, los hombres habían pensado, querido y adorado otras cosas y todo ello queda conservado en la memoria. Conservamos el pasado para evitarlo; este es el humano privilegio. El hombre maduro debe su madurez a haber sido joven; si le extirpásemos mágicamente esa su juventud, el hombre maduro dejaría de serlo y comenzaría de nuevo a ser joven. La madurez, aunque resulte paradójico, está hecha de mocedad y de niñez. Para ser maduro el hombre es preciso que su juventud no se le haya ido del todo, sino que siga presente en él, que siga siendo joven en la peculiarísima forma de «haberlo sido». Lo mismo acontece con la vida colectiva, con la vida histórica. El occidental de hoy es tal y como es porque antes fue positivista y demócrata, y antes absolutista y racionalista, y antes humanista, y antes cristiano como San Francisco o como Dante, etc., etc. Todos esos modos de ser perduran en el tipo histórico actual, en la forma de «haberlo sido» alguna vez el hombre occidental.

Pues bien, como los modos de ser, como el mundo de creencias e ideas en que se vive pertenece a una generación, a ella está todo hombre adscrito. La mayor porción de nuestra persona pertenece a nuestra generación, nos es común con innumerables prójimos. Y como esa generación resume y condensa todas las anteriores,

tendremos que el presente del humano destino —presente en el cual estamos viviendo, presente que somos nosotros mismos— es el que es porque sobre él gravitan o, dicho mejor al revés, porque lo nutren y sostienen todos los otros presentes antiguos, todas las otras generaciones. Si esos presentes pasados, si la estructura de la vida en esas generaciones y, por tanto, la trayectoria de la historia universal hasta aquí hubiese sido otra, nuestra situación sería completamente distinta.

En este sentido, cada generación humana lleva en sí todas las anteriores y es como un escorzo de la historia universal hasta la fecha. Si no fuera tan grotesca la imagen, deberíamos representarnos las generaciones no horizontalmente, sino en vertical, como los acróbatas de los circos cuando hacen lo que llaman «la torre humana»: unos sobre los hombros de los otros; el que está en lo alto goza la impresión de dominar a los demás y, en efecto, está más alto y encima de los demás, pero debía advertir al mismo tiempo que es su prisionero.

El hombre está inexorablemente inserto en un estadio de la irrevocable trayectoria humana, que podía haber sido otra, pero que, siendo la que es, irremediablemente nos mantiene encadenados en la casi totalidad de nuestro ser.

Como ven, el número de una fecha histórica, bajo su insípido aspecto aritmético, es el concepto de una realidad a la vez riquísima y precisa: una nota insustituible de la solemne, gigante y dramática melodía que se llama la «historia universal» o «destino del hombre».

Pero me dirán, con sobra de aparente razón, que todavía no he dicho sobre Vives más que literalmente dos palabras: una, un número, 1492; otra, el nombre de un pueblo, Valencia. Y, sin embargo, créanme, lejos de haberles hecho perder el tiempo, pienso habérselo ahorrado.

A una vida, a la peculiaridad de una vida humana no se la caza aventuradamente a lazo como a un novillo. La biografía es faena de precisión. Para prender la fisonomía exacta de una existencia hace falta un instrumental aséptico y pulido; es trabajo sobre vísceras, cirugía de profundidades, y, como suele acontecer en esta, se tarda a veces más en preparar la operación que en practicarla.

Pertrechados con todo lo anterior va a dibujársenos en pocas palabras el perfil viviente de Vives, máxime habida cuenta de que

esta vez la biografía de un hombre va, en parte, a entrarles no solo por los oídos, sino también por los ojos (1).

Ahí tienen ustedes el plano antropogeográfico —es decir, de la tierra en cuanto referida al hombre— de Europa hacia 1500; bien que atendiendo solo en él, para extremar la simplicidad, a dos órdenes de la vida, que son, en el caso de Vives, los más importantes: el de la política y el de la cultura. La política está representada —por tratarse, al fin y al cabo, de un intelectual que no hizo política—, está representada por las líneas más delgadas, y el dinamismo cultural por las líneas más fuertes.

Para los efectos históricos, en cada época, la tierra tiene una forma distinta, se articula en un como organismo topográfico; ciertos territorios actúan como vísceras de la vida general del tiempo, mientras que los otros son periferia, músculo o tejido adiposo.

Así, en el siglo XV tenemos que destacar tres pueblos que representan el papel de estaciones emisoras de soluciones a los problemas que la circunstancia general europea plantea. Por supuesto, estas soluciones no son siempre taxativas ni en cierto modo definitivas. De 1400 a 1650 no hay nada definitivo, sino que todo es intento, ensayo, germen y transición. Estos tres centros emisores, estas tres vísceras del organismo de la vida histórica occidental en torno a 1500 son: Italia, Países Bajos y España.

Pero tal vez es más plástica que la anterior la imagen elegida por mí para hacer dibujar el mapa: una imagen imitada de la que nos ofrecen los diarios en su sección meteorológica. Pues, en efecto, en el orden político como en el cultural hay en cada fecha ciertos centros de presión máxima rodeados de inmensos espacios bajo menor presión. Entre aquel y estos se establece, como en el mundo de los raudos vientos, una corriente dinámica, pero con esta diferencia: en el orden político como en el atmosférico la corriente va del país con mayor poderío hacia los de menos. Mas en el orden de la cultura pasa lo inverso: que los vientos soplan de los lugares de menos cultura hacia las grandes presiones culturales. Es decir, que allí donde hay menos cultura la gente procura salir del país para buscar las sabidurías allá donde están. Me acuerdo de mi casi antepasado —a fuer de español—, el árabe Ibn Batuta, que tomó su bastón de caminante y echó a andar por el mundo —según dice— para buscar los sabios de la tierra.

---

(1) [No hemos hallado copia del plano y mapa a que se hace referencia en el texto.]

Pues bien; en el orden de la cultura —repito— los vientos soplan de los lugares de menor cultura hacia las grandes presiones culturales y se llevan allá consigo a todas las almas jóvenes y entusiastas, es decir, ingrávidas y etéreas, lo mismo que en la Pampa los aires movilizan los vilanos.

En política, durante la niñez de Vives, se va a constituir el Imperio español de Carlos V, que es la primera hegemonía emergente en Europa. Europa ha sido siempre una pluralidad de naciones dirigida por una de ellas. Eso que ha sido Europa lo seguirá siendo todavía un largo, muy largo rato, bien que tomando esa plural convivencia alguna forma nueva. (Es inexacto del todo el decir —como a veces se oye decir por quien no debía decirlo— que Europa ha muerto. No quiero entrar en la materia, pero no quiero ser cómplice de que eso pueda decirse ante estos países jóvenes, porque sería, de todas las cosas, la más grave para desorientarlos y despistarlos radicalmente). El otro poder político de cuantía existente hacia 1500 es Francia; el resto no existe como fuerza propia, Inglaterra, aún pobre y sin marina, inventará por ello su idea genial y profunda, justamente en esta fecha, la idea del *balance of power*, del «equilibrio del poder» europeo, y pondrá su peso escaso allí donde convenga para obtener ese equilibrio.

En la cultura la cosa es diferente. Estamos en la época humana que se ha llamado —mal llamada, anticipo— Renacimiento. Este había comenzado en Italia como cultivo de los clásicos grecorromanos —es decir, como retórica clásica— y como arte arquitectónico, escultórico, pictórico. Pero las generaciones de grandes humanistas italianos han pasado ya; es el momento culminante de las artes plásticas.

El centro de presión intelectual y literaria en el momento en que Vives comienza sus estudios universitarios se ha desplazado a Flandes. (Ya veremos por qué.) Pero es un hecho que todos los hombres de primera calidad tienen, hacia 1509, puestas sus miradas y apuntada su curiosidad hacia aquel país; hacia aquel diminuto país.

He aquí por qué Vives, que es puro y enardecido intelectual, es arrastrado por el viento que sopla hacia Flandes, donde trabaja el minúsculo hombrecillo que se llamó a sí mismo, con un nombre latino y un apellido griego, Desiderio Erasmo. Hijo natural, era hijo solo del amor: Eros, Erasmo; y en el hijo del amor se perpetúa el deseo que lo engendró: Desiderio.

Pero vayamos ahora a lo que importa más que el espacio, vayamos al tiempo; pero no al tiempo de una huera aritmética cronológica,

sino al tiempo viviente, donde la fecha de una generación significa una cierta figura de vida, un argumento nuevo del drama del existir, un mundo vital distinto.

¿Cómo definir —aun en la forma superlativamente esquemática en que podemos ahora intentarlo— la figura de la vida, el mundo con que Vives se encuentra?

Coloquémonos ante su generación, que es, tal vez, la generación más formidable de todos estos siglos. Pertenece esta al llamado Renacimiento, que es época de transición, de indecisión. Toda generación, lo mismo que cada hombre, viene —como dije— de otra generación anterior y va hacia otras posteriores. El hombre Vives está hecho de lo que ha heredado del pretérito y de lo nuevo que va a desarrollarse y aclararse, puesto por él originalmente, como un germen, en el futuro. Por tanto, como lo humano es realidad cambiante, móvil, que viene de *algo* y va hacia *algo*, la pupila del historiador que quiere entender una vida individual o colectiva —por tanto, algo histórico— no puede quedarse quieta. No es mirando a Vives y a sus coetáneos, cual si fuesen piedras, como descubriremos la arcana anatomía de sus existencias; la pupila histórica tiene que acompañar en su esencial movimiento a la forma de la vida que contempla, y tiene, por tanto, que deslizarse constantemente de ella a las antecedentes y de ella hacia las subsecuentes. Solo así se hace de verdad historia; es decir, se hará.

Ahora bien, ¿hasta qué generación hacia atrás de la de Vives tenemos que mirar para entender a este?

La arquitectura de nuestra vida —dije— tiene sus cimientos en el subsuelo; este cimiento soterraño son las creencias, no solo —repito— religiosas, sino de cualquier orden. Son lo que no es absolutamente incuestionable; de *eso* depende todo lo demás de nuestra vida. Tanto que, a veces, de tal modo nos es incuestionable eso en que creemos, nos es la realidad misma, que no reparamos, de puro creer en ello, en que se trata de una creencia nuestra. De nuestras creencias depende la figura de nuestra vida en lo fundamental. Sobre su profundo estrato se levantan los edificios ya un poco artificiales de nuestras ideas y opiniones; incluso de las que tienen rango de verdades científicas.

Para definir al hombre Vives lo primero, pues, que sería forzoso filiar son sus creencias. Pero ahí está: las creencias, en el tiempo de Vives, son materia confusa que solo con métodos de gran precisión se pueden definir. Vives es cristiano, pero con esta palabra se ha dicho muy poco. ¡Ha habido tantas maneras profundamente

distintas de ser cristiano, es decir, de creer en el Dios de la Biblia y del Dogma! En el café o en el diario se presumirá haber dicho algo muy estricto cuando se ha dicho de alguien que *es cristiano;* pero en verdad, no se ha hecho más que usar una palabra equívoca que significa innúmeras cosas.

Vives es cristiano, pero era erasmista. ¿Es cristiano un erasmista? ¿Un erasmista es cristiano? Desde luego no lo es como lo era Santo Tomás de Aquino, ni como lo fue San Agustín, ni siquiera como lo va a ser Ignacio de Loyola.

Un día del año 1531-32 Vives convida a comer en su modesta casa de Brujas a Iñigo Yáñez de Azpeitia, que luego se llamará Ignacio de Loyola. Convida el humanista Vives al soldado español que ha arrojado la espada y se dispone a crear una milicia que conquiste *este* mundo; fíjense bien, porque es algo esencial: una milicia que conquiste *este* mundo a pesar de ser una orden religiosa. (Ya verán lo que esto significa.) Durante la refacción el humanista y el místico, el tremendo vasco y el tibio valenciano, hablaron de Dios. No sabemos lo que dijeron; solo sabemos que a Vives le hizo fuerte impresión lo que oyó a Ignacio de Loyola.

Como ven, basta meter la mano en la vida de Vives —a quien nada de particular pasó— para que tropecemos con las escenas más superlativas. Y es que en estas generaciones se está fraguando todo lo que va a ser la época moderna, en la cual aún hemos sido nosotros educados, que ha sido nuestra casa y a cuyo entierro, sin embargo, asistimos.

¿Se entendería el cristiano erasmista que fue Vives —lo cual significa un mínimo de cristianismo— con este hombre en quien la vieja fe rebrota con nuevo vigor pero, claro está, con nueva forma, porque el pasado es irreversible y no vuelve nunca? Porque es bien seguro que Ignacio de Loyola, en quien se reafirma la fe tradicional, no es cristiano como San Agustín, no cree en Dios en la misma forma precisa en que creía San Agustín. Ni lo creído por él, Dios, es para él exactamente lo mismo que para San Agustín, ni su creer posee los mismos quilates y la misma contextura. Es irremediable que así sea. Todo en el hombre es histórico y, por tanto, siempre diferente: hoy es otro que ayer, y el ayer no retorna, no retorna jamás... El hombre va siendo, a lo largo del tiempo, estoico, cristiano como San Agustín, cristiano como Santo Tomás, más tarde como San Francisco, y aún más tarde como Erasmo y Vives, o, lejos de ellos, como San Ignacio; y luego deja de ser cristiano y es racionalista, y hoy es voluntarista; y va siendo el hombre todo eso y lo va

des-siendo —sustancial peregrino del ser— sin poder quedar nunca fijo y para siempre en un modo de ser quieto y definitivo; sustituyéndose siempre a sí mismo, inventando un mundo donde alojarse y destruyéndolo después para crear otro, perpetuo emigrante de mundo en mundo, de creencia en creencia, de ilusión en ilusión...

Salvo los protestantes, no era fácil encontrar en aquella fecha dos hombres más distintos, más distantes que Ignacio y Vives; pero ambos pertenecían a la misma generación y cualquiera que fuera su discrepancia en lo visible sobre el haz de la tierra, estaban inexorablemente fundidos por debajo, soterrañamente, en no pocas inadvertidas y radicales creencias. (Luego veremos a qué me refiero cuando les sugiera la cuestión capital en que San Ignacio, sin darse de ello cuenta, coincide con el propio Lutero, para luchar con el cual crea su Orden. Veremos cómo coincide con él, precisamente, en algo verdaderamente nuevo que Lutero, como todos los hombres de este tiempo —pues no le es peculiar—, aporta; cómo coinciden con el «espíritu del tiempo».)

Hemos dicho que Vives es cristiano. Las dudas que sobre esto se han manifestado proceden de la falta de método con que hasta ahora se ha procedido en historia, la cual impide poner en claro toda figura humana un poco compleja. Vives es incuestionablemente cristiano, como todo su tiempo; incluso los contados, muy contados personajes —es curioso: casi siempre insignes botarates— que se las daban de ateos. Pero dárselas de *algo* es el índice más cierto de no serlo...

Lo cuestionable no es si Vives fue cristiano, sino cómo lo fue. En el estrato más profundo de su vida actúa la plena, incuestionada fe en el Dios de la Biblia. Podemos precisar más: desde tres generaciones antes se advierte un desplazamiento del centro gravitatorio de la fe desde el Viejo Testamento hacia el Nuevo Testamento. No es el Dios del Sinaí, el Dios trascendente, el Dios del cristianismo oriental y agustiniano, que es, ante todo, el ultra ser misterioso de la Trinidad, el Dios que interesa, que adora el siglo XV, sino el Dios que baja al mundo. Por tanto, si se me entiende bien, más que Dios, Jesús, Cristo.

Son las generaciones que viven de un libro, tal vez el más característico del siglo XV: la *Imitación de Cristo*. Obra, probablemente, de Tomás de Kempis —¡qué pena no poder entrar a fondo en este apasionante asunto!—, este librito significa y es, en su auténtica realidad histórica, cosa muy distinta de lo que se supone, y, por lo pronto, es lo contrario de lo que, sin más ni más, hace presumir su título

originario, que no es *Imitación de Cristo*, sino *De contemptu mundi* —*Desprecio del mundo*.

Pero junto a esta creencia firme, al fin y al cabo, con toda pureza cristiana, opera en el fondo de la vida de Vives otra fe contrapuesta menos compacta, menos precisa, pero, por ser más reciente, también más vivaz: la fe en la concepción del mundo que tuvieron los clásicos grecorromanos, por tanto, en el paganismo. No se olvide que Vives nace en las generaciones humanistas, y ese mundo pagano es, en verdad, un mundo sin dioses auténticos, sin orbe trascendente, es el mundo natural sin nada de sobrenatural.

La Edad Media, la Edad Media europea, se identifica con el cristianismo: este es la vida interpretada como vía, como viaje a la ultravida que es donde se reposa y se vive en plenitud. En realidad, pues, el cristiano —en la medida en que es vigorosa y eficaz su fe— está fuera de este mundo, anticipando el otro. Este mundo, el intramundo, es fantasma y alucinación para el cristiano; el otro mundo, el transmundo o ultramundo, es el auténtico.

El mundo pagano (sobre todo el clásico: el de los libros y las artes y las *polis*) es solo este mundo. Más allá de él el hombre antiguo no supo proyectar sino una modesta orla indecisa de vagas imágenes ineficaces, las que en plural llama «dioses» la mitología. Es más: para el pagano este mundo —no en sus individuos, pero sí en sus componentes radicales, formas y materias— es eterno como pueda serlo el divino. Los dioses, pues, no tienen nada mejor que añadir a lo que había ya en el mundo. Los astros son eternos, tanto y más que los dioses, los cuales se contentan con ser unas figuras ineficaces, imprecisas, etéreas, como de ensueño; más bien símbolos quintaesenciados de lo intrahumano. Los dioses paganos, en realidad, pertenecen al mundo. Formalmente dirán los estoicos —en quienes se resume la cultura antigua y que Vives llevaba en sus entresijos—, formalmente dirán que el mundo *este* es la convivencia de los hombres y los dioses; unos y otros forman la sola y completa ciudad que es este mundo.

El Humanismo, ya preparado por el enriquecimiento de la vida en todos los órdenes, principalmente en las ciudades italianas y flamencas, introduce en los hombres —desde fines del siglo xv— esa concepción de la vida como «intramundanidad», como mundanidad, como consistiendo solo en *esta* vida y no en preparación para la otra vida eterna, la cual vida eterna va esfumándose para estas generaciones, dejando de preocupar a los hombres y convirtiéndose, más que en *otra* vida, en *lo otro* que la vida. Solo en la

primera mitad del siglo XVII se logra una síntesis positiva y orgánica, con Descartes, Leibniz.

Tal idea entra en colisión inevitable con la cristiana, que, aunque debilitada, fatigada, aflojados sus resortes, llevan aún dentro, todavía, estos hombres. De aquí la crisis espiritual profunda y la dualidad constitutiva de estas criaturas.

Luchan, pues, en el fondo de la mente viviana y en la figura de vida vigente en su tiempo, dos creencias antagónicas trabadas y en lucha. Se comprende que los actos y decires engendrados de esa doble y contradictoria raíz tienen, por fuerza, que ser problemáticos, equívocos y confusos. Para poder reducir a claridad esa patente confusión, ese desdibujamiento, siempre que ante nosotros hallemos una forma de vida de cariz dual y contradictorio —que, como el tornasol, refleja dos colores distintos, según la inclinación que frente a la luz le demos—, hay que proceder rigorosamente de esta suerte: hay que buscar hacia atrás la primera generación que encontremos donde el hombre viva aún tranquila e inequívocamente instalado en una cierta figura de mundo sin contradicción ni dualidad.

Por ejemplo, en este caso, no podemos detenernos para encontrar una generación tranquila, bien instalada en su creencia, hasta 1300: la hora de Dante. Si deslizamos la mirada por el tiempo que le sigue veremos con toda claridad que el hombre europeo va perdiendo tranquilidad con respecto a su mundo de creencias religiosas. Más allá, hacia 1500, veremos que ese mundo se viene abajo y el hombre no sabe qué posición tomar. Seguimos y arribamos a otra fecha, 1600, en que le hallamos nuevamente tranquilo, se ha instalado de nuevo en un mundo para él cierto; posee un nuevo sistema de definitivas creencias y en él persevera complacido durante siglos: es la fe en la razón, que ha sustituido, en grandes grupos sociales, a la fe en Dios de la Edad Media y del siglo XV.

Este panorama nos hace, pues, tomar contacto evidente con tres épocas: la Edad Media que vive en plenitud hasta 1350, la Edad Moderna que vive en plenitud desde 1630, y entre medias una época de indecisión, unos siglos de transición, de inquietud. A ella pertenece Vives.

Ahora bien, el mundo dantesco y medieval, de donde emergen y se evaden los hombres de Occidente en el siglo XIV, y el mundo cartesiano o moderno, en que van a entrar los del siglo XVII, son, como el día y la noche, estricta contraposición. Es la interpretación cristiana de la vida, del hombre y del mundo frente a frente de su

interpretación racionalista; es el sobrenaturalismo frente al naturalismo.

Sería falso, sería además inocente el tratar, en esta forma esquemática en que estoy hablando, de amenguar la contraposición. La distancia entre uno y otro mundo o mansión no puede ser mayor. Como el pueblo de Israel, dirigido heróicamente por el ardor alucinado y alucinante del genio de Moisés, al abandonar el reposo, entre los bien olientes pucheros de Egipto, para arribar un día a la tierra prometida, tiene que peregrinar por los sinsabores y penalidades del desierto, la humanidad occidental, al dejar la casa cristiana y gótica y antes de llegar a la mansión del racionalismo y la ciencia natural moderna, vive tres siglos de tránsito, a la vez de desasosiego y vagos entusiasmos, de azoramiento e interinidad.

La vida de estos hombres —y en modo extremo la de Vives— era, pues, íntimamente muy difícil. Esto nos obliga —si queremos ser justos con ellos, sobre todo con los de estos dos siglos XV y XVI— a hacernos cargo de su mala fortuna. Verdad es que al hombre de hoy le es facilitada esta benevolencia porque él mismo empieza a estar en una situación algo parecida y hasta podría precisarse a qué dos generaciones de este pretérito panorama se parecen con cierta homología las dos generaciones hoy activas. Pero esto supondría muy largo parlar y los minutos me faltan para lo más inexcusable.

En tiempo de Dante se vive desde Dios. Este penetra toda la mundana existencia del hombre y convierte cuanto hace por su gusto y cuenta en concupiscencia y pecado. No se olvide la taxativa definición del pecado dada por San Agustín y que aún tiene plena vigencia sobre las almas en tiempo de Dante y aun posterior. Pecado —dice San Agustín— es todo aquello que el hombre hace tomándose a sí mismo como principio. Es decir, que afirmarse el hombre a sí mismo, que todo entusiasmo hacia algo humano y de *este* mundo es ya pecado; es lo que San Agustín llamaba «concupiscencia». El hombre medieval tiene de la vida una concepción teocéntrica, como la Antigua Edad tenía una concepción cosmocéntrica, y como la Edad Moderna que en este preciso punto empieza ya formalmente con Vives, tendrá una concepción antropocéntrica. (Edad Moderna que tenemos ya, que empezamos a tener a nuestra espalda.) Vives es, y en ello consiste lo más importante de su aportación al tesoro de las ideas, el primer antropólogo que ha existido, se entiende, como un primer albor de ello. Con sorprendente clarividencia, ya en 1531 —piensen ustedes que en 1531 tenía treinta y nueve años Vives— un estudioso de Brunswick toma a Vives como tema de

una tesis académica y le llama, en el título de su estudio «philosopho *praesertim Anthropologo*» (1), «Filósofo y sobre todo antropólogo». (Noten, de paso, la rapidez de las transmisiones culturales en este tiempo. De entonces acá, contra lo que se cree, no se ha hecho sino perderla...)

Pero en tiempo de Dante no solo se vive *desde* Dios, sino que se vive *cara* a Dios y de espaldas al mundo. Quiero decir que no solo existe el hombre mirando todo lo intrahumano desde la relación sobrenatural y de salvación entre Dios y él, sino que no considera como últimamente estimable sino ocuparse de esa relación. De suerte que para estos hombres todo lo que no sea estar ocupándose en la relación con Dios, material y concretamente, es una ocupación secundaria y, en última instancia, menospreciable. Por eso se crea, como vida ejemplar, un tipo de vida que, desde el punto de vista mundano, es incomprensible: la vida monacal y eclesiástica, la vida que se ocupa en plegaria y oración. Los hombres que se juzgan mejores, en estos tiempos, se ocupan en orar y disciplinarse, no en gozar de este mundo; pero tampoco en trabajar.

En los siglos de transición que siguen continúa el hombre viviendo *desde Dios*, pero ya no *cara* a Dios. Por ejemplo, en el siglo xv, ya no *cara* a Dios, *desde* Dios pero cara al mundo. Dios sigue *ahí* para ellos: aún creen; pero queda a su espalda. La vida ha girado, pues, 180 grados: *desde* Dios se mira no a Dios, sino al mundo, y se atiende a lo terreno. El protestantismo acabará en media Europa con la vida monacal. Lutero resume su moral religiosa diciendo: «Hay que seguir la obra de Dios en el mundo», en este mundo. ¿Creen que es casual que Ignacio de Loyola funde, precisamente en este tiempo y frente a Lutero, una orden, la primera que en absoluto no es orden monacal, cuya finalidad no es el retiro ni la oración, sino la pelea en medio de este mundo, la conquista de este mundo para Dios y a la que por eso da un nombre militar: «Compañía de Jesús», es decir, una especie de Tercio castellano a lo divino? He ahí en lo que habían coincidido, sin advertirlo, Lutero y San Ignacio.

Por haches o por erres, desde la nueva forma religiosa o desde la cultura laica, desde 1500, todo va a la afirmación de este mundo, de lo que yo suelo llamar «el intramundo», frente al ultramundo.

---

(1) *De Io. Ludovico Vive, Valentino Philosopho, praesertim Anthropologo, ex libris eius de anima et vita. Pro licentia legendi rite obtinenda publice disseret praeses ac auctor Io. Chr. Gottl. Schaumann Doctor philosophiae paedag. reg. Glauch. collega ordinarius respondente Henrico Iulio Niedmann Brunsuicensi. DXXXI. Decbr. Halae Litteris Franckianis.*

Por vez primera en la Historia se consagra y enaltece el trabajo como valor ejemplar —porque el trabajo es ocupación en este mundo, es operar con cosas, con materias de este mundo—; ni en la Edad Media, ni en Roma, ni Grecia, ni el Asia antigua lo habían reconocido; para todas ellas el trabajo era una cosa inevitable, penosa... y despreciable.

En el siglo XIV se inicia, pues, esta conversión progresiva de la atención en el hombre, que antes enfocaba a Dios y ahora va a enfocar el intramundo. Dios deja de estar en el primer plano del paisaje y empieza a vérsele solo, allá lejos, como el remoto altanero picacho de una serranía, gélido y blanco de nieve, cuyo papel es precisamente cerrar el paisaje, ser su fondo o último plano, pero no intervenir en él.

Síntomas de esto—y conste que ahora me estoy refiriendo exclusivamente al siglo XIV: Primero, se produce la primera etapa del enriquecimiento en Europa. La gente trabaja; trabaja en las villas de Flandes, en alguna de Alemania, en las ciudades de Italia, que llegan pronto a un gran esplendor. Quien trabaja no es —claro está— el guerrero feudal, sino la burguesía, que al hacerse creadora y rica se adelanta en el escenario social. Se crean nuevas técnicas, se siente la fruición de inventar, de producir, de crear. El arte —afirmación siempre de lo intrahumano— como una fuente dormida que despierta, comienza a manar de nuevo en Giotto y sus discípulos.

2.º Brota de pronto un extraño entusiasmo por lo más humano de todo: la palabra. Se comienza a divinizar la lengua clásica latina como tal lengua, y su manejo que es la retórica.

3.º Y esto que es lo verdaderamente interesante: más radical que todos esos síntomas de mundanismo creciente es la secularización de la religión misma y, con ella, de toda la cultura, que hasta entonces había sido en sus hombres y en sus formas eclesiástica. Hasta entonces, la relación del hombre con Dios se realiza al través del ritualismo clerical —dirigido por la jerarquía de los sacerdotes y obispos, cardenales, Papa, por medio de conceptos difíciles creados en la sutileza oficial de los teólogos, que eran clérigos— y se manifiesta en los ceremoniales y reglas catedralicias y conventuales.

(No den, por ningún motivo del mundo, la menor intención de carácter polémico a todas estas descripciones que yo hago. Exactamente haría si estuviésemos hablando de Descartes, en que se inicia una época moderna, de la cual creo que estamos también libertados.)

Pero en el siglo XIV toda esa religión jerárquica, clerical, ecle-

siástica, sabia, teológica se democratiza; se democratiza la relación con Dios, se crea una piedad sin sabiduría ni complicaciones, una religión de «pobres hombres». Ya siglo y medio antes, como precursor, había caminado por el mundo la incandescencia estremecida del «pobrecito de Asís». Ahora se «vulgariza» resueltamente la religión, haciéndose más íntima y directa entre Dios y el hombre cualquiera, el iletrado; lo que el cardenal Cusano llama el «idiota»; es decir, el privado, el que no es clérigo, ni teólogo, ni tiene puesto en la jerarquía eclesiástica. Esta religión vulgarizada se despreocupa de cuestiones dogmáticas y teologales. Para ella Cristo hombre es todo, Jesús, el Dios intramundano, no el *Deus absconditus*, remoto e inasequible. Se prescinde de los clérigos y frailes que, de pronto, después de haberlo sido todo, empiezan —no se sabe por qué— a ser impopulares.

Este estado de espíritu hizo que, en torno a 1370, el holandés Gerardo Groote fundase —síntoma que parece casi inapreciable, pero que encierra en sí, como en una microscópica semilla, toda la Edad Moderna—, fundase un convento de laicos para adorar a Dios, al Dios cristiano, al Dios de siempre, pero sin intromisión clerical. Se llamaron los «Hermanos de la vida en común». Su religión consistía en la deliberada simplificación de la tradicional, en una conducta dulce, en hablar de Jesús y en enternecerse. El abad de su convento más importante, el de Windesheim, que va a tener tanta influencia posterior, se hizo llamar «Juan No sé». «La devoción —definían estos hombres— es una cierta terneza de corazón que muy fácilmente produce lágrimas.» Es, pues, esta religión —que en el siglo XIV brota y se propaga en el XV—, frente a la fiera religión, a la religión magnífica y prepotente de los frailes y obispos medievales, una religión tierna y lacrimante, una *sensibilité* religiosa que se parece mucho —y es como ella, por un lado, síntoma decadente— a la *sensibilité* de los enciclopedistas y lectores de Rousseau, los cuales preparaban revoluciones y, entre tanto, se derretían en lágrimas por cualquier cosa...

Esta devoción, que iba a extenderse por toda Europa, se llamó a sí misma desde luego *Devotio Moderna*. En su ambiente surgió la *Imitación de Cristo*. (Ahora se explicarán a qué me refería yo antes.) La *Imitación de Cristo* que, lejos de ser como su título suena, un arte de despreciar radicalmente al mundo, *De contemptu mundi*, es un comienzo de afirmación intramundana hecho desde la religión misma. En el convento inicial de la *Devotio Moderna*, en Deventer, se educó Desiderio Erasmo, del cual va a manar toda la reforma protestante.

La palabra *moderno* —caso curioso— existió antes que la modernidad misma y se inventó para denominar lo que, efectivamente, iba a ser una de las dos raíces de la cultura moderna: la cultura laica e intramundana.

Paralelamente, en las Universidades la Facultad de Teología retrocede y pasa a primer plano la Facultad de los filósofos.

Todo esto acaece en el siglo XIV, sobre todo en las regiones flamenca, germánica e inglesa, es decir, en el Norte. Pero, bien entendido, nada de todo lo que acabo de decir significa que este hombre nórdico, durante ese siglo XIV, no continuase viviendo tranquilamente instalado en la vieja mansión tradicional, inscrito sin reservas en el cuadro intacto de las creencias medievales y góticas. Todos esos síntomas, todos esos cambios que un siglo después tendrán consecuencias decisivas, como el protestantismo y el racionalismo teológico, son, por lo pronto, no más que reformas parciales, mudanzas y eliminación de muebles que efectuamos en casa, sin cambiar de casa ni soñar siquiera en hacerlo. (Significa, sí, una desazón germinante. Hastiados de cómo están los muebles y los cuadros en nuestra habitación, nos da por simplificarla, lo cual indica que nos asfixiaba un poco el hacinamiento de tanta cosa vetusta. Clavamos clavos en las paredes, con una menuda piqueta abrimos en una de ellas tal nueva ventanita. Sin darnos cuenta de ello, sin proponérnoslo, hemos comenzado a derribar nuestra mansión desde dentro de ella. Así el siglo XIV.)

Más graves son ya, desde luego, los síntomas que ese siglo nos presenta en Italia. Por causas que son obvias, este país, el más rico y donde menos sepultada quedara la civilización grecorromana, tenía por fuerza que ser el que rompiese marcha.

En efecto; dos generaciones después de Dante va a nacer un hombre inenarrable, tan genial como absurdo, tan sincero como farsante, en el fondo de cuyo ser, por vez primera, se va a romper la quietud de las creencias medievales. Este italiano superlativo es *signore* Francesco Petrarca. Puede decirse, con bastante literalidad, que en el corazón de este hombre fantasmagórico y extraño da su primera pulsación germinal lo que más adelante habrá de llamarse «vida moderna». Sea dicho para vergüenza de la intelectualidad contemporánea que sobre tan excepcional personaje, mascarón de proa de la nave «modernidad», no existe un solo libro apreciable.

Petrarca es, a la vez, tan ligero de cascos, tan genial y tan canoro, tan deliciosamente canoro —de él va a vivir la poesía casi hasta nuestro tiempo— que fuera mejor no decir de él que es un

hombre, sino jilguero, alondra o ruiseñor... Por lo pronto, es en extremo un auditivo. Para él el mundo se compone de sonidos. Le enamora la música: canta y toca con su laúd, al cual estima tanto que en su testamento dejará disposiciones determinadas acerca de él, como su mejor amigo. Le encanta el canto de las aves y abundosamente, melodiosamente, él mismo versifica en italiano y en latín.

Para entenderlo tendríamos que mirarlo al través de contemporáneos como Chateaubriand, y mucho más todavía, mejor todavía, al través de Gabriele D'Annunzio. Gabriel D'Annunzio es una edición, tal vez en rústica, de Petrarca...

Petrarca no es ateo; es también creyente, pero su fe es muy distinta de la de Dante. Conserva y tiene la creencia en el Dios cristiano, pero esa fe no actúa, se ha quedado paralítica, inerte, no es fe viva: de ella no emanan principios eficaces y directivos para conducirle por esta vida. El cristianismo que posee se lo ha echado a la espalda como una alforja; delante de sí, en cambio, encuentra, descubre la maravilla del mundo. Es el primer turista, el primer alpinista: sube al monte Ventoux no más que para ver un paisaje. Pero con ese mundo y esa vida que ante sí tiene no sabe tampoco qué hacer, porque la cultura tradicional que ha recibido no le ha podido enseñar a habérselas con un mundo sin Dios, con un mundo que es nuda naturaleza, y él es aún incapaz de inventarse una nueva disciplina hecha para un mundo que sea solo naturaleza.

Avanza, pues, por su existencia Petrarca con una perpetua quejumbre, porque tiene el corazón de las creencias partido en dos: el pasado gótico tira de él por hábito y costumbre, el porvenir naturalista intramundano le atrae como una promesa, y el pobre hombre no sabe qué hacer; y como no sabe qué hacer, el mundo le parece a un tiempo tan lleno de cosas y tan vacío de valores suficientes, que en él se inaugura la tonalidad de todo el siglo próximo —y un poco de toda la Edad Moderna—, apunta en su fondo el hastío del vivir, el *spleen*, lo que en los claustros medievales se llamaba *acedia*, que es la palabra que emplea Petrarca para expresar este sentimiento y que nosotros sustituiríamos por algo intermedio entre la desesperación y la melancolía.

Petrarca es un gran melancólico y nos parece entender perfectamente su drama vital cuando nos dice: *Sento sempre nel mio cuor un ché d'insodisfato*, «Siento siempre en mi corazón un no sé qué de insatisfecho». Una frase así no la ha dicho ni podido decir un hombre medieval. Ahí está el hombre moderno con toda su petulancia de contarnos líricamente todo lo que pasa dentro de él.

O bien aquel otro espléndido verso formado casi exclusivamente de monosílabos: *Ne si ne non, il cuor me suonna intero...*, «Ni sí, ni no, me suena entero en el corazón...»

O, en fin, cuando leemos aquel famoso y espléndido párrafo, en que yo veo anticipada la gran línea romántica del estilo de Chateaubriand. Dice Petrarca: «Me encuentro colocado en los confines de dos pueblos diferentes, desde donde veo, a la vez, el del pasado y el del porvenir. Y la lamentación que nuestros padres no me han hecho oír quiero, al menos, transmitirla a nuestros descendientes.»

Pero ese porvenir que Petrarca creía ver ante sí no es tal porvenir. La «lamentación» que sus padres no le dejaron oír y que él quiere transmitir a la posteridad se refiere al hecho de que se haya dejado perder tanta porción de las obras antiguas. Por una esencial ilusión óptica Petrarca llama porvenir precisamente al pasado más remoto. Porque en su atroz perdimiento, la única lucecita que descubre Petrarca y que va a producir en él un entusiasmo frenético y arbitrario es el mundo clásico, las letras antiguas, las medallas, las esculturas, los monumentos.

Me importa aquí reiterar que al hablar de la *Imitación de Cristo*, de la «Devotio Moderna», de Erasmo, de Petrarca, de quien estoy hablando ahora es propiamente de Vives; porque todo eso está actuando en él, formando las entrañas de su personalidad. La «Devotio Moderna» es Erasmo, y Vives era erasmista; Petrarca es la fuente del humanismo, y Vives era humanista, tal vez el último humanista y, por lo mismo, el primero en quien asoma con tono normal —y no prematuro, alborotado y confuso como en Petrarca— la modernidad. Creer todavía que el estudio de un hombre consiste primordialmente en observaciones de psicología y de su carácter es una inocencia de que yo quisiera verles libres lo antes posible.

Petrarca inicia el humanismo. En su entusiasmo genial por griegos y romanos llega a la ridiculez. El mismo cuenta la grotesca escena en que conduce a dos jóvenes vanguardistas de la época —que le atacan, motejándole de no ser sabio— hasta su biblioteca y poniéndoles delante de un ejemplar de Homero que allí guarda se pone a hacer los más entusiastas aspavientos. «Claro es— añade— que yo no sé griego y no lo he podido leer...»

La escena es de suma importancia; ella revela que lo que en Petrarca y las primeras generaciones de humanistas había de positivo era solo lo negativo, el afán de abandonar la vieja cultura gótica; pero educados en esta, que solo habla de cosas estadizas e invaria-

bles, no tienen los hombres de estos siglos la vista franca hacia el futuro. Eso que para nosotros, educados en el progresismo (en un progresismo bastante ingenuo), es cosa tan sencilla y tan obvia: esperar una mañana sustancialmente mejor que el hoy, no era posible a aquellos hombres. De aquí que, en puridad, todo el siglo XIV, al sentir la necesidad de un cambio, al gritar: *¡Renovatio! ¡Restitutio! ¡Renascenza! ¡Reflorescenza! ¡Risorgimento!* (son todas las palabras que se gritan en el tiempo) no entiende una innovación que venga del futuro o hacia el futuro. En su perspectiva no es posible otro cambio que un retorno a lo primitivo, a los antiguos, a lo que hay antes de la Edad Media. No se olvide esto: el famoso Renacimiento, en su etapa más auténtica, fue todo lo contrario de un futurismo o progresismo, fue un volver a lo primigenio, a lo prístino y un repristinarlo en el estudio del buen latín clásico y el clásico griego. Por eso Conrado Celtis, el humanista alemán, congruentemente pedirá también un retorno al «germanismo primitivo», y Reuchlin y el propio Erasmo postularán también el primitivismo evangélico, para lo cual promueven el estudio del hebreo.

Todo el famoso y demasiado decantado erasmismo no es sino un movimiento como el de Rousseau: una vuelta a la naturaleza, a la pureza y simplicidad primitivas... La cultura medieval, sobrecargada de vegetaciones superfluas y excrecencias de toda índole, de cosas demasiado dichas, de demasiadas fórmulas, de tópicos y letra muerta, asfixiaba a los hombres del tiempo.

Toda crisis humana se origina en que el hombre se ahoga en su propia abundancia. La cultura gótica se les había convertido en hojarasca de frases y en puro mamotreto. Precisamente de entonces data este vocablo: *Mammothreptos* o *Mammetrectus* era el título de un libro voluminoso de gramática, obra del italiano Marchesini, que había amargado la adolescencia de varias generaciones, entre ellas la personal de Erasmo, que no se cansa de denostar y zaherir al tal *Mammetrectus*.

Toda crisis histórica profunda viene de que en un cierto momento la cultura deja de ser vida y se convierte en *Mammetrectus*...

En esta óptica histórica está sumergido nuestro Vives. Todavía no tiene la vista franca hacia el futuro. No ve la vida humana en función de su posible mejora sustantiva en el porvenir. Es precisamente el primer hombre en quien despierta *ligerísimamente* la sospecha de que más allá de la cultura medieval y de la seudocultura de su tiempo renovada en la antigüedad, hay otra cosa. Y entrevé, o más bien, a ciegas palpa que esa cosa, esa posible futura cultura,

es decir, todo eso que va a haber tras lo actual estará centrado en el hombre y el mundo, ambos como pura naturaleza; que será una cultura inspirada en la utilidad de los saberes y no por una inútil contemplación; en fin, que su método consistirá en la experiencia.

Estos son, en efecto, los tres imperativos nuevos de la cultura que débil, pero claramente, va a insinuarnos Vives y que constituyen su más auténtica e importante originalidad: la cultura tiene que ser sobria, útil y empírica. Todo Bacon está en simiente en estos tres términos.

Nada de esto se halla propiamente antes de Vives, conste. Y con aparecer en él solo germinalmente, es una grande anticipación. En las ciencias particulares —por tanto, sin conciencia de su general sentido como en Vives— va a iniciarse en la generación siguiente, donde encontramos al primer fisiólogo, Servet; al primer anatomista, Vesalio, y al primer cirujano moderno, Ambrosio Paré. Como ven, juntos y de un golpe nacen en la misma zona de años los padres de la moderna medicina. Pero la anticipación general de Vives tiene que fermentar aún subterránea, hasta la última generación del siglo XVI, en que juntos brotan los tres instauradores de la nueva ciencia natural: Galileo, Kepler y Bacon. Dos generaciones más allá y ya estamos en lo que ha sido nuestra casa: en la mansión moderna, con el padre de la absoluta modernidad, Renato Descartes.

Pero Vives, que con la periferia de sí mismo se alarga como tentacularmente hasta esa magnífica anticipación, vive con su centro normal en la figura de vida propia al 1500. Por inercia, sigue aún pensando lo contrario de esa su propia anticipación; sigue pensando que no cabe una nueva cultura, que solo cabe limpiar, fijar, simplificar y pulir la cultura grecorromana integrada con algunos residuos de cristianismo. Frente a todos los hombres de estos dos siglos XV y XVI tenemos que emplear la partida doble y distinguir entre lo que son y piensan por inercia del pasado inmediato, y lo que son y piensan por su cuenta. No se olvide que, como he dicho, la estructura de su vida era dual y contradictoria.

No vamos a entrar en el análisis de la obra principal de Vives que (aparte el tercer libro de su psicología, donde esboza la primera teoría moderna de las pasiones) es su gran enciclopedia *De disciplinis—Sobre las enseñanzas*. En este discurso yo no podía proponerme —otra cosa era o inoportuna o imposible por razón del tiempo— sino situar en la larga melodía de las formas del vivir humano la nota que Vives representa, porque eso es lo esencial en una biografía, tomar una vida por su entraña y no por la superficie

—entretenida cuando es entretenida— de sus anécdotas. Unicamente sí quiero dejar dicho que esta obra titulada *De disciplinis*—y que tiene dos partes: una con el título *De causis corruptarum artium*, «Sobre la causa de la corrupción de las artes», y otra *De tradendis disciplinis*, es decir, «De la enseñanza de las disciplinas»—, esta obra —digo— apunta un carácter singular.

Es Vives el primer hombre de este siglo que, ayudado por su temperamento tranquilo, por su pulcritud y sentido de la responsabilidad se detiene en la carrera loca que fue el Renacimiento y se pregunta qué es lo que estamos haciendo, adónde van todos estos esfuerzos, estos trabajos, libros, discursos; qué es, en suma, todo esto que tanto enaltecemos: las letras, las ciencias, lo que entonces se llamaban «las artes»; para qué están ahí, qué debemos hacer con ellos. La palabra contemporánea con que designaríamos eso que entonces se llamaba «las artes» es la palabra «cultura». La obra de Vives es, en efecto, la primera reflexión del hombre occidental sobre su cultura; y la justa transcripción de su título, una vez hecha esta advertencia, debía sonar así: *Tratado de la cultura*. ¿Quieren más precisión? Vives es el inventor de la palabra «cultura» en el sentido actual del vocablo: *cultura animi*, cultivo del espíritu, «cultura del alma».

Bacon, que casi cien años después va a nutrirse no poco de Vives, hablará más afectadamente —porque Bacon no es ya renacentista; Bacon es ya del período barroco—y dirá, en vez de *cultura animi*, *georgica mentis*, «agricultura del alma». Prefiramos el término de Vives...

Pues bien, la primera parte de este *Tratado de la cultura* habla —según he recordado— de la corrupción de las artes.

Noten bien lo que esto implica. Al reflexionar sobre la cultura, Vives no piensa ni por un momento en que sea forzoso o conveniente iniciar una nueva cultura. Esto sería futurismo. No; cultura, por lo visto, no hay ni puede haber más que una—la antigua, la clásica. Lo que acontece es que se ha corrompido y lo que hay que hacer para ponerla a punto es simplemente depurarla, podarla, retrotraerla a su limpia forma originaria. Siempre se termina no en un impulso hacia el porvenir, sino en una evasión del presente por un retroceso al inicial pasado, a lo primigenio. Tocamos, pues, aquí como con la mano y con toda exactitud una limitación radical del hombre y de la figura vital de aquellos siglos.

De sumo interés para una historia rigorosa de estos siglos sería el partir del entusiasmo, *a priori*, absoluto de Petrarca hacia los antiguos, que se propaga y crece en las próximas generaciones, y precisar cuál es la actitud de *cada* generación siguiente respecto a los clásicos.

Tengo hecho el estudio de cómo se puede dar una fórmula muy exacta de cada una de esas actitudes y cómo se observa que, hasta la generación de Vives, la estimación por los antiguos es ascendente y que en la de Vives, por vez primera, se detiene. En esto como en todo, Vives —que fue un hombre de talento, pero no genial, sino un hombre de buen sentido, cosa la más difícil de todas: tener a la vez talento y buen sentido—, Vives representa la divisoria de las aguas en el Renacimiento. Hasta él el humanismo (que es —repito— retorno) es ascendente; desde Vives se baja ya francamente hacia una cultura profundamente nueva y no imitada de los antiguos: «la modernidad»; la divisoria de las aguas en él empieza.

Por tanto, hay detención y va a empezar el descenso. Bien claro está con que contemplen cuál es la generación anterior, que fue la culminación del Renacimiento. Basta nombrarla por su figura epónima: es la generación del Papa León X.

Ya en Vives, pues, hay una cierta retirada en este entusiasmo por los antiguos. Mas será preciso esperar hasta la generación de Bacon: Bacon será el primer hombre libre, en absoluto, de beatería grecoromana y llegará a decir literalmente que, para él, haber dicho «algo» un griego prejuzga ya que es una falsedad. Notorio es asimismo el menosprecio de Descartes hacia todo lo clásico, incluso hacia los matemáticos helénicos. Son ambos los primeros hombres radicalmente futuristas que confían más en los modernos y esperan de ellos más que de los antiguos. La diferencia entre Vives y Bacon se simboliza con suficiente precisión en la diferencia de sus títulos: en Vives se trata de *De causis corruptarum artium*, de las *causas de haberse corrompido la ciencia* —es decir, de algo que ya estaba ahí—; en Bacon se trata de la *Instauratio Magna*, de la *Gran Innovación*, o bien, *De Dignitate et augmentis scientiarum*, es decir, *del progreso de las ciencias*. El círculo mágico, pues, que mantenía al hombre ciego para proyectarse hacia el porvenir ha sido domado y queda este en franquía para el progresismo.

Pero ¿somos nosotros ya progresistas? Cuestión tan grave no puedo, ni de lejos, rozarla ahora. En un homenaje de centenario dedicado a Vives no estaría bien que yo insistiese en hacer notar cómo casi todo lo que precisamente en Vives empieza, como ese modo de ser hombre por él inaugurado, es precisamente lo que en nosotros acaba. Probablemente, como él y los humanistas de su tiempo seguían creyendo en Dios, pero con fe inerte y lo tenían ya a su espalda, muchos hombres de hoy siguen creyendo en la «cultura», pero como en algo que está ya tras ellos y no delante.

¿Cómo han cambiado tanto Bacon y Vives la óptica en lo que se refiere a antiguos y modernos? La verdad es que entre Vives y Bacon han pasado muchas cosas. Leyendo el *Nuevo órgano* del canciller inglés advertimos el efecto que en la generación nacida en 1566 habían llegado a producir todos los inventos y descubrimientos positivos ya logrados; Bacon confiesa que en ese positivismo y nuevo haber se funda su preferencia por los modernos, su fe en el futuro y sus ánimos para crear nuevas ciencias. Se había inventado en poco tiempo el compás, la aguja de marear, la pólvora, la imprenta, el vidrio transparente y la lente.

Por ser en todo decisivo el tiempo de Vives, el tiempo estrictamente de su generación, acontece —¡qué casualidad!— que entre 1492, fecha en que nace Vives, y 1522, fecha en que, según mi teoría, entra a actuar en la historia —pues tiene treinta años—, se ha descubierto América, se ha descubierto la vía marítima a las Indias orientales, se ha descubierto el Océano Pacífico y se ha dado por vez primera la vuelta al mundo. ¡Nada menos que eso en treinta años!

Conviene recordar que todo esto último lo han hecho hombres de la Península Hispánica, sin más ayuda que la de Colón... Y conviene recordarlo no en beneficio de los españoles, sino en beneficio de quienes lo olviden...

He dicho paladinamente que Vives no fue un hombre genial, pero poseyó dos virtudes maravillosas. Es una de ellas ser el iniciador —porque se trata de la más moderna virtud—, el iniciador de la seriedad. Por aquellos tiempos hubo varios hombres de letras y ciencias mucho más geniales que Vives, pero no vacilo en aseverar que Vives es el primer intelectual serio que aparece desde el siglo XIV. Y como en el siglo XIV, o antes, no tiene sentido hablar de seriedad —porque la forma de aquella vida excluía y hacía innecesaria esa virtud—, puede exagerarse más y decirse que es Vives el primer intelectual *serio* que hay en Occidente (1).

(1) [Omitimos el final abreviado que tuvo la conferendia porque lo insertamos en su integridad, a continuación, conforme al manuscrito preparatorio.]

[FINAL]

Su otra virtud fue la serenidad. Por eso eligió como lema esta expresión: *Sine querela*, «sin querella». No importa mucho si como temperamento fue Vives sosegado y tranquilo. Porque en ese lema y en toda su obra descubrimos que el sosiego, la serenidad, el no buscar pendencia, el no quejarse, el no creerse con derechos y el no ser suspicaz —¡cuántas veces no repite este consejo!: ¡no seáis suspicaces!, esto es, no andéis siempre pensando que los demás os persiguen—, todo esto, digo, fue para él un método o técnica vital perfectamente deliberado, y no la espontaneidad de un temperamento. Miren entre qué gentes tiene que vivir, sin duda gente genial —pero gente casi toda frenética— en la acción o en el pensamiento: César Borgia, Lutero, que actúa principalmente en su juventud: Ulrico de Hutten, el caballero andante del protestantismo; Münzer, el insensato revolucionario del comunismo anabaptista; Paracelso, el frenético de la especulación intelectual; Rabelais, el maravilloso orgiástico de las letras y del vocabulario, que se embriagaba con palabras, hasta con palabras que él mismo inventaba, como Francisco I se embriagaba con todo—con la uva y la mujer y la batalla.

Estos son sus coetáneos, los de su generación. Pero lo que al comenzar a vivir encuentra son los últimos hombres del siglo xv, que fue un tiempo de gran amargura secreta y de gran frivolidad en la superficie. Eran lo contrario de lo que el yo de Vives tenía que ser y quería ser: seriedad. El mismo Erasmo, con ser, junto con Maquiavelo, el genio auténtico de aquella etapa, nos sorprende —como antes he sugerido— por un fondo casquivano que no falta en Maquiavelo, ni en Poliziano, ni en Pico della Mirandola, ni en Savonarola. Prueba de la inestabilidad de aquellas vidas es que muchas de ellas fueron una cosa en su primera mitad y otra en la segunda. Esto es característico de todo el Renacimiento propiamente tal: son primero paganos, es decir, juegan a ser paganos, u otra cosa análoga, y luego se convierten, se disciplinan, se ensombrecen e incineran. Así Botticelli, así Giovanni Pico della Mirandola. Savonarola, al revés: empieza como un santo, sigue como un demagogo y acaba como un trágico histrión.

Esta constancia de los individuos se engendra forzosamente

en la dualidad constitutiva que hemos descubierto en la figura general de la vida entonces vigente. Todo es inquietud, búsqueda, pálpito, anhelo, alerta, sospecha, deseo —en formas, ecuaciones, temples y combinación diferentes— en Botticelli y en Verrocchio, en Leonardo y Miguel Angel y el dulce pintor de Urbino.

La originalidad de Vives, como hombre y persona, es su ensayo de ser formal.

El siglo XV es el más complicado de toda la historia europea hasta la fecha. Y no por casualidad o extrínsecos motivos, sino porque es el siglo de la crisis histórica, la única propiamente tal —hasta la que estamos viviendo— que habían sufrido los pueblos nuevos de Occidente, los que surgieron de la otra crisis mucho más grave, catastrófica, en que sucumbió el mundo antiguo y de que emergió, como nueva afirmación, el cristianismo. La complicación proviene de que su vida —como toda vida en crisis— tenía una raíz dual: por un lado es persistencia de la vida medieval —en rigor, supervivencia—; por otro, es germinación de vida nueva. Son, pues, dos movimientos contrapuestos: el hombre medieval cae como el cohete consumido y ya ceniza. Pero en esa ceniza descendente penetra un nuevo cohete ascendente que es aún puro fuego —el surtidor de la vida nueva. El choque da lugar a las combinaciones más varias e inestables de lo muerto y lo vivo, del incendio y la ceniza.

El escolasticismo se ha perdido y agotado en sus últimas posibles complicaciones, intrincamientos y cabalismos, y llega ya exhausto, jadeando, sin resistencia ni coraje, entregado, como al fin de la jornada la mula del panadero.

La visión negra de la vida, que es característica de la Edad Media, se multiplica en el XV por su propio agotamiento y hay una radical sensación de vacío y se insiste aún más en lo lamentable y leproso y macabro de la vida: en la vida se insiste en la muerte. Es un siglo, como es sabido, cuya danza característica fue la «Danza de la muerte». La muerte, no la del hombre, la de cada hombre, sino su objetivación y como personificación independiente en un personaje con vida propia, en un aventurero, casi un pícaro que anda por el mundo haciendo de las suyas. El esqueleto con la guadaña es la figura dominante del arte, se le hace hablar en verso con su quijada sin dientes, se le pinta, se le esculpe, se le dibuja; y las prensas de que va a salir la invención de Gutenberg siguen imprimiendo a millares, a millones, los toscos grabados en madera cuyo héroe es siempre la muerte —audaz, sarcástica, pícara, locuaz, impasible, cruel—, que hace bailar

a todos, al emperador, al Papa y al menestral, el baile brujesco que acaba en la sepultura.

Pero he aquí que acostándose los hombres una noche como de sólito —sobre este paisaje de negrura y vacío— aconteció algo mágico. (Es un mito de mi propia invención que les quiero contar.) Un diablillo de nada —su estatura no pasaba de dos varas— en esa noche tuvo una idea diabólica, diabólica pero de diablillo. Se entretuvo en descolgar todas las graves campanas de la iglesia y puso en su lugar grandes cascabeles. Al llegar la alborada, las gentes de Flandes y de la cristiandad toda fueron despertadas, con enorme sorpresa, no por las solemnes y meditabundas voces de las campanas, sino por un alegre reír de cascabeles que chorreaba de todas las espadañas.

El diablete autor de la maliciosa estratagema e inventor —sobre el fondo amargo propio a aquel siglo— de una nueva suerte de alegría fue el hombrecillo de Rotterdam, Desiderio Erasmo. Erasmo es el archiholandés: a la par meticuloso y un poco frívolo y maldiciente y bromista. Recuerden los cuadros holandeses: no cabe mayor precisión, cuidado, rigor en la pintura, pero en un rincón del cuadro hay siempre una figura ocupada en ejecutar sus menesteres menores. Los cascabeles tienen una alegría ácida, es más bien la risotada sarcástica, nítrica, que brota de una sustancial amargura, no es la jovialidad serena de quien está en lo firme y lo claro, y menos que nada es la sonrisa alciónica de Grecia. La obra más representativa de Erasmo que tanto debió gozar Vives, el *Elogio de la locura*, es la broma un poco cruda de la «Nave de los locos». En este siglo el loco es el bufón y el bufón el loco. Rigoletto lleva en su caperuza los cascabeles oficiales del tiempo—de aquel tiempo en cuyos ámbitos retumba la crispación sonora de su reír.

Erasmo crea un nivel y un espacio; de él surgirá la Reforma protestante. En ese espacio vivirá todo hasta 1540, en que empieza la Contrarreforma. En ese espacio y nivel está Vives. Pero en él empieza otra cosa. Como no tiene el genio de Erasmo y como lo que inicia es más difícil, no logra llegar a la significación de un nuevo nivel. Sostengo que fue Vives, por ello mismo, un hombre de desenvolvimiento especialmente tardío. Se ve que en los últimos años de su vida no le interesa ya el humanismo ni la retórica ni la gramática ni los comentarios teológicos. Una nueva e intacta tarea ve ante sí: ciencia rigorosa y empírica, técnicas sociales —política, educación, organización del pauperismo—; en suma, un estudio positivo de lo humano —individual y colectivo—, una antropología.

Es una de las dos grandes cosas que en el siglo próximo van a triunfar; la otra es la ciencia natural de que Vives no tuvo ni sospecha. Esta fue la gran limitación que su época le impuso.

Un primer intelectual serio tarda en llegar a sí mismo. La seriedad es paulatina y un paso a paso. De aquí mi idea según la cual Vives empezó a lograr ser su auténtico «sí mismo» en sus muy últimos años. Si hubiera vivido más —para el pensamiento morir a los cuarenta y ocho es morir joven— es posible que la historia se hubiera ahorrado medio siglo. (Conste, pues, mi sospecha de que Vives es muy característicamente un hombre malogrado.)

Su vida, por lo demás, su biografía en el sentido usual del término, que es el que gusta al vulgo cultísimo o al vulgarísimo culto, lector de esas lamentables biografías noveladas, carece en absoluto de interés. Si se quiere interesar a ciertas gentes es preciso haber matado a alguien, haber violado unas cuantas doncellas, haber robado una estancia a su auténtico propietario o haber engañado a la multitud fundando un partido político.

Como Vives anduvo muy lejos de hacer nada de esto, su vida no es nada: es un deslizarse de jornada en jornada, sentado encima de una mesa, pasando folios de librotes y haciendo volar cotidianamente sobre el área blanca del papel la pluma del ala de un ave.

Se dice, pues, muy pronto la biografía de Vives. Bastan cuatro palabras: nació, estudió, escribió, murió.

LA CULTURA DE LAS HABAS CONTADAS

Todo lo humano, sea personal, sea colectivo, se halla en incesante cambio. Pero estos cambios en que la humanidad consiste son de dos clases muy distintas y de dispar trascendencia; hay, en efecto, cambios materiales y cambios de actitud. Cuando un hombre siente un nuevo amor se trata solo de un cambio material, pues solo han cambiado la persona amada y el matiz del sentimiento, que en un segundo amor es, claro está, algo diferente del primero cuya experiencia acumula. Abstractamente podemos imaginar una serie sin fin de amores, cada uno, por su objeto y su tono, algo distinto de los otros, pero, en definitiva, tan mismamente amor el uno que el otro. Todos estos cambios se producen dentro de la esfera amorosa, de la actitud erótica que permanece invariable. Se producen dentro de ella y, además, la suponen.

Mas esa serie sin fin de amores que abstractamente imaginábamos es incompatible con la realidad. Pertenece a la estructura de la vida humana que el individuo no pueda experimentar sino una pluralidad muy reducida de enamoramientos. Lo de menos es la mengua corporal que los años aportan. Mucho más decisivo es que al cabo de unas cuantas experiencias amorosas se encuentra el hombre, sin saber cómo, con la impresión de que ha vivido todas las formas esenciales del amor, que ha visto a este en todo su dintorno y, en suma, que ha averiguado que el amor «no es más que *eso*». Entonces experimenta un cambio incomparable con los que llevan de un amor a otro. Ahora se trata de un cambio en la actitud frente a la esfera toda del amor.

Este ejemplo que se recomendaba por su claridad tiene el inconveniente de que es extremo. En él el cambio de actitud ante un orden importante de la vida es tan radical que puede llevar a abandonarlo y desinteresarse de su ejercicio. Sin embargo, puede también traer

esta otra consecuencia: que el hombre vuelve a amar aun a sabiendas de que el amor «no es más que eso». Pero téngase bien en cuenta que estos nuevos amores poseerán un sentido radicalmente distinto de los que precedieron a aquel melancólico descubrimiento.

De lo dicho se desprende una ley del humano destino según la cual los cambios materiales, acumulando sus experiencias, dan al cabo un precipitado que es un cambio de actitud; y estos cambios de actitud son los que «hacen época» en nuestra existencia personal.

Ahora bien, lo propio acontece si en vez de referirnos a una vida individual atendemos a la continuidad de una serie de generaciones históricas. Aunque con grandes pérdidas, cada una acumula las experiencias de las anteriores y estos cambios materiales por ellas cosechados llegan en una determinada generación a precipitarse en forma de cambios en la actitud vital.

Hace diez o doce años un escritor francés dio al libro en que refería su rápido viaje en torno al planeta este título: *Rien que la terre*. Podemos traducir el sentido que este modismo sugiere diciendo: *La Tierra no es más que eso*, y pronunciar estas palabras en tono de asombrada interrogación o de admiración. Con una u otra música expresan lo mismo, a saber: la sorpresa con que, de pronto, muchos hombres, durante el último cuarto de siglo, descubrieron que su actitud ante la Tierra tomada en su integridad como lugar donde nuestra especie ejercita el crudo oficio de vivir, había cambiado. ¿Cuál es la actitud antigua? ¿Cuál es la nueva? Cuando Colón nos cuenta en la relación de su primer viaje que los indígenas de una isla antillana le hacen saber cómo en otra, no muy lejana, hay hombrse con hocico de puerco y hay un monte todo él de oro puro, advertimos que el buen almirante no está muy cierto de que eso o cosa aproximada no sea verdad. Ello significa que para el hombre de aquel tiempo la Tierra era una realidad en que predominaba lo desconocido. Cualesquiera fuesen los cómputos astronómicos y geodésicos entonces vigentes, para los efectos vitales la Tierra era ilimitada en extensión, puesto que no se había topado aún con sus límites. Era, en este sentido, infinita, con lejanía nada o difícilmente asequibles. Pero más aún que en el orden de la extensión se les presentaba el planeta como infinito en contenido. Nadie podía arrojarse a presumir qué fenómenos topográficos, minerales, vegetales, zoológicos y aun humanos iban tal vez a encontrarse en las regiones desconocidas. Esta infinitud cualitativa de formas actuaba sobre las mentes, obligándolas a contar con lo más inverosímil, con lo extraordinario, de suerte que su actitud respecto a la Tierra tenía la condición de un

ángulo abierto hacia lo irrazonable, infinito y portentoso. Nadie hubiera podido decir entonces: La Tierra no es más que eso; sino todo lo contrario: La Tierra no es eso, se entiende, eso que ya conocemos. Más allá de eso que conocemos hay tal vez minerales, vegetales, animales, hombres completamente distintos de los notorios, y cuando no, suficientemente heterogéneos para que las formas de realidad telúrica resulten impresumibles e inagotables.

Nadie ignora cómo se originó la larga y gloriosa etapa de los «descubridores». No teniendo los portugueses tarea histórica posible del lado de Europa y el Mediterráneo, comenzaron a alargar sus derrotas por la costa atlántica de Africa. Esto les hizo descubrir pueblos extrañísimos, faunas imprevistas, paisajes increíbles y una mina maravillosa. Sería apasionante describir el efecto que esto produjo en Europa. Fue una embriaguez. Da gana de decir que la Tierra en su dimensión vagorosa e infinita de *terra incognita* se les subió a la cabeza a los hombres de 1500 como un éter o un alcohol. Lo de menos fue el afán de aumentos territoriales por parte de los soberanos y la sed de tesoros que retorcía las entrañas de aquellas cortes paupérrimas. Uno y otro impulso utilitario sirvió, como siempre el utilitarismo, para dar continuidad y solidez a la faena descubridora. Pero el barlovento que hinchaba las velas de los descubridores desde fines del siglo XV y durante todo el XVI no fue propiamente eso, sino el deseo frenético de escapar a la monotonía, a la cotidianeidad de la vida medieval y partir en busca de sorpresas. El viaje a lo desconocido era, en rigor, un viaje hacia lo sorprendente y extraordinario. Al sentir la Tierra como infinita, era esta promesa y esperanza de lo inesperado. Y como al mismo tiempo se iban haciendo grandes descubrimientos en otros órdenes distintos del geográfico, los europeos se habituaron a vivir de sorpresa en sorpresa, hasta el punto de convertirse esto en una necesidad como la droga para quien la frecuenta. Vamos precisamente en este libro a tomar contacto con una época —que sigue sin intermisión a la de los «descubridores»—para la cual era imposible vivir sin sorprenderse y sorprender, hubiera o no motivo auténtico que lo justificara.

Desde entonces hasta nuestros días en una tenaz y admirable labor de exploración apenas ha habido jornada en que algún trozo del planeta no haya pasado de desconocido a conocido, de inasequible a practicable. Fecha tras fecha se ha ido reduciendo y acotando esa potencia de infinitud que la Tierra poseía. En la relación con ella del hombre occidental se iban produciendo incesantemente

«cambios materiales». Sin embargo, la actitud básica permanecía la misma, sin más que diferencias de intensidad. Perduraba la impresión de que nuestro planeta era un escenario infinito en lejanías y en formas. De cuando en cuando un nuevo hecho reavivaba la esperanza de sorpresas. Recuérdese que no es más allá de 1869 cuando Schweinfurt descubre en el centro de Africa el primer pigmeo, es decir, el prototipo de las formas humanas más fabulosas. Recuérdese el asombro ante las primeras exploraciones a fondo del Tibet a comienzos de este siglo, que ofrecieron a nuestro apetito de lo heteróclito, pueblo de tan inverosímil catadura.

«Vivir de sorpresa en sorpresa» ha sido, en efecto, la emoción tonal de la existencia europea durante toda la Edad Moderna hasta nuestros propios días. No solo la Tierra nos era, en el sentido apuntado, infinita, sino todos los demás órdenes de la realidad. Por todos lados se presumían infinitudes. De aquí el constante afán de novedades, el prurito de innovación. No tenía sentido quedarse con lo que ya se tenía, porque se esperaba hallar más allá de cuanto era dado otras cosas mejores e inauditas. El pie estaba siempre pronto a abandonar todo horizonte a la vista en busca de la ultranza. Una sencilla reflexión sobre parejo estado de espíritu produjo la doctrina del progreso infinito, que es una permanente invitación a que seamos desleales con el presente y lo que hay, a cuenta del futuro y lo imprevisto. Una cultura así inspirada tenía que ser por fuerza peregrinante y provisoria.

Mas he aquí que un buen día, durante el último cuarto de siglo, muchos europeos fueron sintiendo que de pronto cuajaba dentro de ellos una nueva actitud respecto a la Tierra. Cayeron súbitamente en la cuenta de que el planeta todo era magnitud conocida y, además, asequible sin grandes dificultades de tiempo y esfuerzo en todos sus puntos. De nada sirve hacer notar que esto no es literalmente verdad, que hay aún territorios no vistos por nadie y que la mayoría de ellos no han sido aún bien mirados. Es igualmente inoportuno observar que ninguna razón justifica últimamente que ese cambio de apreciación no se hubiese producido cincuenta años antes o cincuenta años después. Los cambios de actitud no son operaciones racionales y no lo son porque no es el sujeto quien deliberada y responsablemente llega a ellos en virtud de lúcidas meditaciones. Al contrario: se engendran sin nuestra anuencia y los encontramos constituidos dentro de nosotros, sin saber cómo. Y esto es lo que les da una eficacia incontrastable sobre nuestra vida. Precisamente porque no han surgido engendrados por razones son invulnerables al razonamiento y, que-

ramos o no, nos imponen mecánicamente su extraña y como anónima inspiración. Así en este caso lo más que podemos hacer para explicar la fecha del cambio sería precisar ciertos últimos progresos en la técnica de los transportes y la comunicación —los aviones y la radiofonía— que pueden haber disparado la cristalización del cambio, pero no lo justifican (1).

Ello es que la Tierra ha dejado de ser para nosotros el orbe prácticamente infinito que antes era. Nos consta que hemos de vivir y estamos confinados en un escenario infinito. Ahora bien, no porque un ámbito sea finito está dicho que no sea muy grande, enorme. Sin embargo, como toda impresión actual del hombre es relativa a la impresión antecedente de la cual se viene, el descubrimiento de la finitud de la Tierra trae consigo, como primera reacción, que nos parezca pequeña. Repito que no afectan a la cuestión las dimensiones abstractas que el cómputo científico le atribuya y que nunca han sido infinitas, sino que al imaginar el planeta como campo para las posibilidades vitales, presente el cariz de delimitado o limitado. Se han aforado *grosso modo* las cantidades de carbón y petróleo que hay en la Tierra y parejamente las demás primeras materias. Se han oteado macroscópicamente todos los espacios terráqueos. Se ha hecho en grandes líneas el inventario de los minerales, vegetales, animales y tipos humanos que existen. Todo esto ha decantado en la convicción de que sabemos ya cuál es el repertorio de formas con que podemos contar en el planeta. Sin duda no conocemos aún todas rigorosamente hablando, pero la visión panorámica ya lograda anula toda fuerte probabilidad de que se descubra ni un paisaje, ni una planta, ni un animal, ni un hombre cuya condición no quede inscrita en el círculo de las dimensiones conocidas, por tanto, de lo ordinario. Esto es lo decisivo: a la vista del hombre la Tierra presenta amputada su antigua dimensión de lo extraordinario y sorprendente. No hay más de lo que ya hay y es consabido. A eso hay que atenerse. *La Tierra no es más que eso...* La Tierra es habas contadas.

Este cambio de actitud en la manera como vitalmente evaluamos nuestro terrestre habitáculo no interesa directamente a la economía del presente libro. Me he extendido un poco, sin embargo, en descubrirlo porque constando a todos los que me van a leer y siendo de suyo un fenómeno bastante traslúcido, me sirve como paradigma para facilitar la inteligencia de otro cambio de actitud que sí interesa

(1) Sobre el modo de actuar estas convicciones profundas y extrarracionales véase mi estudio *Ideas y creencias*. [En *Obras completas*, tomo V.]

a la modalidad de este estudio pero que es más sutil y al que, sobre todo, muy pocos han arribado aún.

Me refiero al cambio de actitud respecto al pasado. Con extraña coincidencia de fechas, al mismo tiempo que el europeo se moviliza mar adelante en pesquisa de ultranzas, resuelve evadirse de su confinamiento intelectual y artístico y emigra a la Antigüedad. Esto fue el Humanismo. Entonces, por vez primera, el hombre de Occidente sale en busca del pasado. Este pasado a que el Humanista va, como en trashumancia, no es aún el pasado histórico, esto es, el pasado simplemente en cuanto tal. La Antigüedad es el pasado ejemplar y este atributo le proporciona cierto carácter de eterno presente. Es de sumo interés —pero no hay ningún libro que lo haya estudiado— perseguir en la secuencia de las generaciones humanistas la lucha entre estas dos dimensiones de la Antigüedad: lo que tenía de puro pretérito humano y lo que tenía de ejemplaridad, es decir, de *Humanitas*, con mayúscula (1). Se pasa por una serie de altibajos, pero la verdad es que, con una u otra intensidad, ha predominado siempre en el concepto de *Humanidades* el sentido de ser una ocupación con las formas «perfectas» de lo humano, en pensamiento, en política, en moral, en arte, en poesía.

Como los descubrimientos geográficos, el de la Antigüedad ponía ante los hombres los espacios infinitos de «otro mundo». Cada día surgen de la tierra nuevas estatuas más o menos mutiladas, nuevos textos griegos y latinos que la Edad Media desconocía. Como una Atlántida emergente aparece todo, es decir, casi todo Platón. Es un caso representativo. Platón era todo un continente. Parecía inagotable. Se le recorre atropelladamente, como pasa siempre que la tierra descubierta parece sin límites y promete siempre un más allá de novedades. Como se le estudia tranquilamente por la idea que se tiene de su inmensidad, no se le entiende bien, y como no se le entiende bien parece indominable, y como parece indominable, *exsuperantissimus*, parece divino. Entonces se contrae el hábito, no corregido suficientemente ni siquiera en nuestros días, de poner los ojos en blanco cuando se habla de Platón y hacer otros gestos rituales, síntoma indefectible de la beatería. (2)

---

(1) La expresión *Humanitas* como lo perfecto humano aparece por vez primera en Cicerón.

(2) [Este primer capítulo de un proyectado libro, conforme de su texto se desprende y al que en la Nota Preliminar hacemos referencia, ha resultado ser, según averiguaciones posteriores, un borrador para una introducción al libro sobre Velázquez que el autor premeditaba escribir. Véase, en *Obras completas*, vol. VIII, las partes publicadas del libro *Velázquez*.]

SOBRE UN GOETHE BICENTENARIO

I

[INTRODUCCION EN ASPEN] (1)

PIDO a ustedes por anticipado perdón porque voy a comenzar dirigiéndoles una pregunta que puede parecer impertinente pero que, en verdad, no lo es tanto, pues anuncio desde luego que no tienen ustedes que contestármela a mí, sino cada cual a sí mismo. La pregunta, hecha a quemarropa, es ésta: ¿Por qué están ustedes ahí?, quiero decir, ¿por qué cada uno de ustedes está aquí ahora? Esta pregunta es más grave de lo que al pronto puede parecer, pues es evidente que ninguno de ustedes está ahora aquí por haber sido disparado, como una bala, sobre este sitio en este momento. No están aquí ahora como el astro está ahora en un preciso punto de su órbita, a saber, merced a una necesidad mecánica de que él no es responsable. Están aquí porque han venido, es decir, porque han querido. Bien; ¿de dónde han venido? Si entrásemos en diálogo me diría cada uno de ustedes que ha venido aquí desde tal ciudad, pueblo o comarca rural donde estaba antes. ¿Me permite su generosidad que siga siendo impertinente y les haga caer en la cuenta de que eso que me dirían, sin ser del todo falso, no es propiamente verdad? Sin duda, hace unas horas o hace unos días se hallaba cada uno de ustedes en ese lugar a que ahora silenciosamente se están refiriendo. En ese sitio y en ese momento decidieron venir, por tanto, decidieron estar ahora aquí. Mas para decidir esto tuvieron cada uno que elegir entre diversas posibilidades que se le ofrecían para ocupar esta hora de su vida. Prefirieron la de estar aquí y al preferirla aban-

(1) [La conferencia en Aspen, Colorado (Estados Unidos), tuvo lugar en julio de 1949.]

donaron las demás posibilidades que hubieran podido realizar, como han realizado esta.

Eran vidas posibles de ustedes que abandonaron, que negaron, de las que se retiraron o retrajeron, en suma, de las que han venido para estar aquí. Entre el lugar real donde se hallaban y este lugar real donde acaban de llegar se ha interpuesto, en cada uno de ustedes, un mundo más o menos rico de posibilidades suyas y es de él de donde propiamente partieron, de donde, en verdad, se separaron y vinieron ahora aquí. Es esta, señoras y señores, la más sorprendente condición del hombre que hace de él un ser distinto, radicalmente, de todos los demás. El hombre no está nunca en la concreta realidad directa o inmediatamente, como está la piedra. Nuestro modo de estar en la realidad es sumamente extraño porque consiste en estar siempre llegando a ella desde fuera de ella, desde un mundo de meras posibilidades. Y esto es lo que proporciona a la presencia de ustedes aquí ahora su carácter grave; porque cada uno es responsable ante sí mismo de ella. Han decidido ustedes ocupar así esta hora de sus vidas, pero sus vidas tienen las horas contadas. Cada una es insustituible y si estar aquí no es lo mejor que podían hacer ahora, es evidente que han estrangulado una de esas sus horas incanjeables y han practicado una cierta forma de parcial suicidio. Esta consideración nos invita a cuantos nos hallamos aquí a obtener el mayor rendimiento posible de los minutos de esta hora que no es una cualquiera de un tiempo infinito, sino que es única en la precisa y breve serie que tenemos a nuestra disposición. Tratemos de conseguirlo.

La «Goethe Bicentennial Foundation», en nombre de la Universidad de Chicago, me ha encargado que tome hoy la palabra para mover a ustedes a meditar sobre Goethe en esta solemne ocasión de su bicentenario. No sé por qué aquellas respetables instituciones han tenido la ocurrencia de elegirme a mí para esta tarea, siendo yo hombre oscuro, escondido y sin ninguna monumentalidad. Pero no voy a hacerles perder tiempo en averiguar estas razones de mi elección, que no sé. En cambio quiero inmediatamente decir *que sí sé* hasta qué extremado punto es difícil la tarea que me ha sido propuesta. Porque Goethe es uno de los grandes hechos que han acontecido a la civilización europea: Es en ella un hecho visceral. Tocar a Goethe, aunque sea solo en un punto es, pues, hacer estremecerse las vísceras de esa civilización. Pero la civilización europea, todo el mundo lo dice, aunque no estoy seguro de que todo el mundo entienda lo que con ello dice, atraviesa una hora de crisis radical. Esto significa, expresado con otras palabras,

que la civilización europea se ha hecho problemática para sí misma. Ahora bien, una civilización es un sistema de soluciones a los problemas que oprimen al hombre, y si ese sistema de soluciones se convierte, a su vez, en problema, quiere decirse que la vida europea atraviesa una etapa de superlativo dramatismo.

II

[INTRODUCCION EN HAMBURGO] (1)

Que en esta fiesta dedicada por la gran ciudad libre del Hansa a Goethe en su bicentenario sea yo quien toma la palabra y se dirige a ustedes es un hecho extravagante. No parece cuestionable que debía ser un alemán quien hablase a ustedes de una materia tan alemana, tan íntimamente alemana como es Goethe. Podría decirse que tras años de grave alteración, de vivir como fuera de sí —*entäusserte*, diría Hegel—, en este festival goethiano, por vez primera los alemanes vuelven a tomar contacto con sus propias profundidades, apoyan de nuevo sus pies en el estrato compacto y básico de su propia realidad histórica como en una «tierra firme». Pero apoyar el pie en la tierra firme no es sino una invitación a volver a caminar hacia adelante, y como yo creo, con vehemente convicción, que el hombre alemán conserva reservas inagotables de elasticidad en sus músculos, apoyar el pie en la tierra firme significa iniciar un nuevo gran salto hacia el futuro, más allá del horizonte histórico hoy a la vista. Probablemente ustedes no piensan así porque viven aún dentro de una atmósfera de depresión vital que las duras experiencias de estos años han creado inevitablemente en Alemania. No minimizo la gravedad de esas experiencias: la fatiga de esfuerzos inauditos cuyos resultados fueron negativos, la desilusión de los alemanes respecto a sí mismos y respecto a los demás pueblos, la falta de claridad en las soluciones de los problemas actuales que, a decir verdad, padecen hoy todas las naciones del mundo. No creo desatender ninguna de estas cosas y, por tanto,

(1) [La conferencia en Hamburgo tuvo lugar el día 28 de agosto de 1949, y fue publicada en versión alemana en la revista *Hamburger Akademische Rundschau*, 1949, 8-10.]

que para el alemán es hoy muy especialmente difícil ser. Sin embargo, sospecho que en el estado de alma reinante hoy en Alemania hay un grado o potencia de desánimo que no está justificado por nada, sino que tiene un origen puramente traumático que por contagio ha ganado a todos o a muchos. Hace pocos días hablaba yo sobre Goethe allá, en el fondo de los Estados Unidos, en el Colorado, cerca de tres mil metros sobre el nivel del mar, rodeado de colinas exuberantes de verdor sobre las cuales se elevaban los severos picachos de la cordillera cubiertos de patética nieve reverberante. Vi llegar allí los eminentes profesores alemanes que habían sido invitados al festival goethiano. Llegaban como náufragos que ganan una playa, envejecidos, arrugados, agrios, encerrados dentro de sí como ciudades sitiadas, recelosos del contorno. Fue para mí una experiencia ejemplar asistir a la metamorfosis que pocos días después se había producido en aquellos hombres. Nos aparecieron —el querido Curtius, el querido Reinhardt— como súbitamente rejuvenecidos. Las arrugas adventicias habían desaparecido. Las caras sonreían. Sus almas, perdida la suspicacia, se habían abierto a cuanto las horas traían. Su conversación era un manantial constante de ocurrencias, ingeniosidades, certeras sentencias; en suma, habían vuelto a ser.

Esto prueba irrefragablemente dos cosas: una, que habían quedado sorprendidos por el contorno favorable que encontraron. Desde el primer momento se sintieron rodeados de la simpatía a su nación, del respeto a sus personas, del tradicional entusiasmo por sus capacidades. Otra, que todos aquellos atributos de náufrago —envejecimiento, arrugas, retracción, recelo— no procedían de nada sustantivo. Eran puro contagio patológico que la convivencia dentro de Alemania había depositado en ellos. Les bastó sacudirse aquel polvo moral caído sobre ellos mecánicamente del contorno alemán —todo lo colectivo es lo humano mecanizado, mineralizado y en este sentido deshumanizado— para volver a un estado de alma ciertamente dolorido, lleno de problemas, pero sereno y normal. En una nación que se encuentra en una coyuntura como la de Alemania en el presente es urgente reobrar contra el traumatismo, el *rictus*, los *ticks* colectivos y eliminarlos lo antes posible. Es preciso airear la atmósfera confinada, de cuarto de enfermo, y para ello abrir de par en par las ventanas —se entiende—, las ventanas que dan al fondo auténtico de cada hombre, para que el alma de este vuelva a ser manantial y no cisterna hermética, acaso corrupta.

A este traumatismo se debe últimamente el hecho extravagante aludido por mí al principio: que sea yo y no un alemán quien deba

hoy decir a ustedes algunas palabras sobre Goethe. No voy a entretenerme ahora en describir el mecanismo por el cual la traumática situación produce esos efectos. Pero es de sobra conocido porque, en uno u otro caso, ha actuado en todo el Occidente. Más o menos, en todas las naciones de Europa los más auténticos intelectuales han quedado inhibidos por las incidencias de estos años. Son muy pocos los que a fuerza de renuncias y de disciplina han sabido navegar por el arrecife de tan pavoroso y anómalo acontecimiento. Pero claro es que lo primero que han tenido que saber hacer es callarse. Una vez más queda probado que el hombre de la palabra, del *lógos*, el técnico del decir tiene que ser también el técnico del silencio y el especialista en taciturnidad. Quien de verdad sabe decir, también de verdad y a punto sabe callar; y callar no solo en su país, sino mucho más cuando las circunstancias le han centrifugado y ha tenido que vivir errante de nación en nación.

Y esto me lleva a llamar la atención sobre algo con que conviene contar en el presente. Los pueblos europeos están desde hace siglos habituados a que conforme van aconteciendo los cambios históricos haya gentes que se encargan de intentar aclararlos, de procurar definirlos. Ha sido la labor de la pura intelectualidad. No creo que esta tenga en la historia un papel cuantitativamente muy importante, pero la realidad es que los organismos sociales europeos están habituados a contar con que se haga luz sobre lo que les va pasando. Es una función, como la vitamínica, de escaso tamaño cuantitativo pero sin la cual el organismo no puede vivir. Pues bien, por vez primera, desde hace muchos siglos, esa labor de esclarecimiento ha quedado incumplida, suspendida —por diversas causas— durante los últimos veinte años. Los más auténticos intelectuales, por razones diversas y bien fundadas, han guardado absoluto silencio. Y es el caso que durante ellos han acontecido hechos históricos que por su tamaño y su índole pertenecen a una fauna nueva en la historia, por tanto, aún más necesitados de aclaración. Al faltar esta ha acontecido que a las angustias, dolores, derrumbamientos, penalidades de toda clase se ha añadido, para aumentar el sufrimiento de los europeos, la falta absoluta de claridad sobre eso que sufrían. El dolor quedó y queda multiplicado por la tiniebla en que se producía. Las gentes reciben tormentos y no sabían ni saben de dónde estos vienen ni quién o qué les atormenta. Si preferimos dar a la tremenda coyuntura una expresión humorística habremos de recordar aquel cuadro expuesto en una exposición de pinturas cuyo lienzo estaba, todo él, embadurnado de negro y debajo llevaba este rótulo: «Lucha de ne-

gros en un túnel.» Mas parece que la hora es ya cumplida para que comiencen a encenderse lucecitas en la tiniebla del túnel, que la mente europea vuelva a segregar su tradicional claridad y en los ámbitos históricos actuales haya de nuevo lo que, según cuentan, pedía Goethe mientras agonizaba: *Licht*. Esta tarea de esclarecimiento tiene, por supuesto, que ser ejecutada poco a poco, comenzando con leves insinuaciones y blandos eufemismos.

No esperen ustedes hoy de mí otra cosa. Si yo dijese ahora, de plano y sin más, lo que pienso sobre el mundo actual y particularmente sobre Alemania y sobre Goethe no haría sino causar a ustedes daño. Los padecimientos de estos años y lo insatisfactorio del presente hacen que ustedes se hallen supersensibles al menor roce; como dice mi lengua española: en carne viva. La medicina recomienda en estos casos un régimen lenitivo. Mas anunciar que no voy a decir lo que pienso no es anunciar que voy a decir lo que no pienso; es, simplemente, invitarles a que estén alertas para escuchar algo que no es paladino decir, pero sí es intencionado sugerir.

Teniendo a la vista este horizonte de circunstancias y con tan pocos minutos de tiempo a mi disposición, me pregunto qué pueda comunicar a ustedes sobre Goethe quien, como yo ahora, tiene la doble y contradictoria misión de hablar por cuenta de otro, a saber por cuenta de un alemán ausente que debía estar en el uso de la palabra, y a la vez hacer llegar a ustedes el timbre de una voz extranjera que, penetrando como un soplo de aire libre el confinamiento de vuestra vida en estos años, refresque un poco con su exotismo la atmósfera recalentada que ustedes respiran; un afortunado destino que esto sea en alguna, aunque leve, dosis posible. Educado yo en las disciplinas intelectuales alemanas, puedo sumergirme en la intimidad *des deutschen Wesens;* pero oriundo de otra raza y circulando por mis venas otra historia, puedo también contemplar al hombre alemán desde fuera de él. Yo me he pasado la vida haciendo esto: viendo a alemanes unos ratos desde dentro y otros desde fuera. Si me dejan ustedes emplear mis habituales imágenes barrocas diré que he sido durante más de treinta años el cuco del reloj alemán.

III

[CONFERENCIA DE HAMBURGO] (1)

En estas circunstancias, ¿qué podemos hacer con Goethe cuando el azar cronológico, haciendo pasar su prócer figura por la fecha ritual de su bicentenario, la destaca ante nuestra atención, nos obliga a encontrarnos de nuevo con su persona y con su obra? Los tiempos reclaman eficiencia y urgencia. Sería faltar de plano a este imperativo que nos dediquemos a hacer ante Goethe gestos ceremoniales de reverencia, pronunciando palabras de alabanza ornamental, cuando todo en él y en torno a él se nos ha vuelto cuestionable. Nada sería menos goethiano que hacer esto. Una vez y otra nos dice que en materia de cultura solo vale lo que sirve —*das, was fordert*—, lo que sirve no para utilidades parciales, sino lo que sirve para hacernos *ser*. Toda la obra y toda la existencia de Goethe giran en torno a este tema sustancial: en qué consiste para el hombre *ser* y cómo puede llegar a *ser*. No creo desfigurar lo que había en lo más profundo de su pensamiento si lo resumo en esta fórmula: nuestra vida, la de cada uno de nosotros, nos ha sido dada, pero no nos es dada hecha, sino que es una tarea, es algo que tenemos que hacer, que hacernos. Hacia 1811 escribió en un álbum: *Gott gibt die Nüsse, aber beisst sie nicht auf*—«Dios te da la nuez, pero sin cascar.» Esa tarea, que es para cada cual su vida, no es arbitraria. Nos es impuesta. Todos sentimos en cada instante, allá en el secreto fondo de nuestra conciencia, quién es el que *tenemos que ser* y con máxima frecuencia nos damos cuenta de que somos infieles o incapaces de ser ese que tenemos que ser; es decir, que, en rigor, no somos, más bien contra-somos. No se confunda lo que sentimos «tener que ser» con lo que «debemos ser». Esto último pertenece a la dimensión de la vida que llamamos ética y que es secundaria y superficial. La conciencia del «debe ser» es solo un imperativo. La conciencia del tener que ser tal hombre y no otro es mucho más premiosa: es una exigencia permanente y perentoria. Goethe llama a eso que cada cual tiene que ser, pero no suele lograr ser, *Persönlichkeit*, la personalidad. Cuando el hombre logra realizar esa personalidad,

(1) [El texto de Hamburgo recoge y amplía el de Aspen.]

por tanto, cuando logra ser el que tiene que ser y de este modo coincide con su auténtico sí mismo, el hombre es feliz. Para Goethe *ser* es ser feliz, y viceversa.

Höchstes Gluck der Erdenkinder
Ist nur die Persönlichkeit.

«La más alta felicidad de los mortales
es solo la personalidad.»

El sentido contemporáneo de esta palabra nos viene de él. Personalidad es el destino individual del hombre. Nótese la genial paradoja que esto implica, en la cual Goethe anticipa lo que hoy estamos por nuestra propia cuenta y esfuerzo averiguando. Pues significa que el auténtico ser de cada hombre no es una realidad que desde luego le constituye, sino una especie de figura imaginaria, de proyecto irreal, de inexistente aspiración que se ve comprometido a realizar—por tanto, que cada uno de nosotros es propiamente algo que aún no es, que se halla siempre en un futuro problemático: no es un *factum*, sino un *faciendum;* no es una cosa, sino una empresa. Pero es interesante advertir que en este sentido nuevo y goethiano de la palabra «personalidad» viene, por decirlo así, a cumplirse el más viejo sentido del vocablo. A la figura, papel o *rôle* teatrales que el actor tenía que realizar en la escena llamaban los latinos *persona.* Y lo llamaban así porque *persona* significaba máscara. En el teatro antiguo el rostro del actor desaparecía bajo la máscara en la cual estaban representados los rasgos de la figura imaginaria cuyo destino la tragedia o la comedia hacía manifiesto. En aquel teatro, pues, se consideraba que la cara casual del actor no podía ser la auténtica faz del personaje dramático. Lo auténtico era la máscara que a nosotros nos parece precisamente lo que oculta y suplanta al hombre auténtico. Pero el teatro no inventó la máscara. El teatro tiene un origen religioso y encuentra la máscara en la más vetusta tradición religiosa. Conviene recordar que uno de los más primitivos inventos del hombre fue la máscara. Franz Altheim, el historiador de la religión romana, persiguiendo la génesis del vocablo *persona*, encuentra que uno de los dioses más antiguos del Mediterráneo se llamaba Porsen o Pursen—en etrusco *fersu.* Era el mismo dios que en Grecia se llamara Dionysos; en Italia, Bacchos; por tanto, el dios de los muertos, y tal vez está en relación con él la divinidad subterránea Persefone o Proserpina. Como suele el dios de los muertos, estaba Porsen encargado de regir el destino de los vivientes. El hombre, para obtener

su favor, por tanto, para lograr su destino, su personalidad, le ofrendaba su máscara, la representación plástica de su propia cara, por tanto, lo que parecía más auténtico y esencial del ser humano, pero deformado según la figura del dios. Y cara —*os*— debió ser el nombre más antiguo de máscara, que por ser ofrendada a Porsen habría pasado luego a llamarse *persona*. Estas máscaras aseguradoras del destino individual se colgaban de un árbol sagrado. Influido por el dios, se esperaba que el viento al moverse eludiese, sortease los efluvios adversos, los destinos hostiles. Esto se llamó el rito de la cara que se balancea con el vaivén del viento —*oscillans*—, es el rito oscilatorio. Y aquí tenemos cómo se riza el rizo de la máscara primigenia, símbolo del destino personal, con la *Persönlichkeit* de Goethe. Porque esta no es lo que en cada momento somos, sino algo, como la máscara, externo a nuestro ser actual y que necesitamos esforzarnos en realizar, como el actor se esfuerza en hacer vivir en la escena el personaje imaginario, el papel que representa. La personalidad en el sentido goethiano tiene poco o nada que ver con la psicología. No denomina hecho de conciencia, cosas que pasan dentro de nuestra mente, sino el drama que es siempre nuestro personal vivir. El cual es drama porque nos pasa fuera, en el tremendo y absoluto «fuera» que es el Universo.

He anticipado todo esto por dos razones: una, porque esta idea de la personalidad es acaso la más actual en todo el pensamiento de Goethe, sobre todo si se la liberta, como acabo yo de intentar, de ciertas fórmulas suyas menos felices (de que me ocuparé otro día) y que son, sin embargo, sobre las que más se ha insistido: la personalidad como *entelékheia* y como *daímon*. La otra razón es que esa idea del ser del hombre como una inexorable empresa, esa concepción de la vida personal como algo que cada cual tiene que hacer, que cada cual, diríamos, tiene que fabricarse, es el fundamento de su actitud ante la cultura—una actitud que nadie, pienso, había adoptado antes de él, ni aun después hasta etapa muy reciente.

Esto nos importa mucho, porque el hombre europeo ha llegado a una coyuntura en que no tiene más remedio que aclarar sus cuentas con la cultura. El concepto y la palabra cultura, como ocupación del hombre con las letras, las artes, la filosofía, las ciencias, surgió en el humanismo y fue el humanista español Luis Vives el primero que metaforiza el cultivo del campo o agricultura para decir *cultura animi*. Pero esta cultura humanista era más bien jardinería. Se consideraba que las letras y las ciencias tenían un valor por sí, pero este valor era el de un ornamento. La cultura era un añadido a la vida que la

engalanaba. A esta interpretación ornamental de la cultura sucede otra en el siglo XVIII. La fe religiosa ha dejado de ser vigente en las minorías europeas. Dios era el valor supremo, lo que en absoluto vale por sí. Al irse Dios de las mentes su hueco divino es llenado precisamente con la cultura. Se piensa que el hombre logra su plena dignidad, participa en el valor supremo cuando se pone al servicio de la cultura divinizada. Es curiosa la constancia con que en la historia se presencia el hecho de que el hueco de una cosa inyecta en la nueva que viene a llenarlo los atributos de la antigua. La cultura no tiene nada que ver con Dios, por lo menos con el Dios de la fe religiosa. Es un sistema de actividades puramente intrahumanas. Sin embargo, al suplantar a Dios y alojarse en el alvéolo de su ausencia, se convirtió en Dios. Esta es la actitud de Kant, como lo ha sido de todo el siglo siguiente. En las minorías más caracterizadas de Europa, al cristianismo sucede el culturalismo. Mi generación fue todavía educada en esta actitud teológica ante la cultura. *La ilâha illallah*... No había más Dios que la cultura, y Hermann Cohen, su profeta. Así, allá en Marburg hacia 1910.

Goethe vivió sumergido en el ambiente dominado por esa creencia y es patente que no pocas de sus palabras y no pocos de sus actos aparecen inspirados por ella. Téngase siempre en cuenta cuando se habla de Goethe que era un ser bifronte: con una de sus caras viene del pasado y lo acepta, con la otra ensaya y vislumbra el porvenir. Por un lado Goethe no es sino la culminación de cuatro siglos de humanismo, por otra parte es la superación de las viejas Humanidades y el punto de partida para una nueva visión de lo humano. Casi toda la inmensa literatura sobre Goethe parte de suponer que Goethe fue un culturalista. En realidad no hay tal cosa. Goethe se pasó la vida luchando dentro de sí contra todo lo que su tiempo dejaba caer sobre él. El tiempo histórico en que vivimos es el camino por donde, queramos o no, tenemos que marchar, y, queramos o no, deja caer sobre nosotros la polvareda de las creencias colectivas vigentes en esas fechas. Pero bajo todos los automatismos que la época ponía en él, Goethe se rebela contra toda divinización de la cultura. El hombre no ha sido hecho para el sábado, sino el sábado para el hombre. El hombre no ha venido al mundo para ser culto, sino que la cultura tiene que justificarse ante el hombre sirviéndole para *ser*. Su actitud ante esta es, pues, exigente y pragmática. Significa, en verdad, una inversión total de los términos tradicionales. Hoy percibimos muy claramente esta rebelión de Goethe contra la idolatría de la cultura, contra lo que podríamos llamar el totalitarismo culturalista. Recuér-

dese el grito entusiasta de Shaftesbury, a fines del siglo XVII, que para él y muchos hombres de su tiempo resumía el sentido de la vida: *Liberty and letters!* Dejemos ahora el tema «libertad», que probablemente surgirá en alguna otra de mis próximas conferencias. ¡Letras! ¡Literatura! ¿Es la literatura un salvavidas suficiente en el gran naufragio que es la vida humana? El grito de Shaftesbury es la condensación del Humanismo. Llevamos tres siglos de rendido culto a eso que se ha llamado cultura. Nunca la humanidad se había entregado tanto a ella, ni siquiera en Grecia; nunca la ha absorbido con mayor apetito, entusiasmo, veneración. El resultado no parece ser inequívocamente favorable ni mucho menos. Es, pues, natural que hoy el hombre se revuelva frente a la cultura y le pida cuentas estrechas, reclame que se justifique ante él. Pero noten ustedes que ya en esto se entrevé como el principio de una nueva cultura —de una cultura menos linfática, con menos tejido adiposo, puro nervio y fibra muscular— menos satisfecha de sí misma, más ajustada a la móvil y peligrosa condición del hombre. Esta es, me parece, la actitud más profunda y decisiva de Goethe frente a las actividades culturales. «Cuanto más lo pienso —dice en edad ya muy avanzada— más claro me parece que la vida existe simplemente para ser vivida»; y en otro lugar: *Es kommt offenbar im Leben aufs Leben und nicht auf ein Resultat desselben an.* «Es evidente que en la vida lo que importa es la vida y no un resultado de ella.» Por tanto, que no es ella quien tiene que justificarse ante la cultura, sino, al revés, esta ante la vida. Pero esta norma de Goethe nos debe llevar a ejercitarla frente a él mismo y preguntarnos perentoriamente: ¿De qué nos sirve Goethe? No es sino expresar lo mismo, con otras palabras, decir que necesitamos entrevistarnos con un Goethe actual.

Este Goethe actual —de 1949— no es el que fue para sus contemporáneos, ni el que ha ido siendo para las generaciones sucesivas es nuestro Goethe de hoy. Porque Goethe no ha muerto del todo. Ninguna cosa humana de que hablemos, por tanto, que exista para nosotros, ha muerto. Las pirámides de Egipto, ingente obra humana que fue construida en el comienzo de la historia, no porque materialmente perduran, sino porque perpetúan un gesto humano, una manera de ser hombre, siguen viviendo en nosotros. (Tanto que muy pronto voy a tener un fiero combate, cuerpo a cuerpo, a propósito de ellas con Mr. Toynbee, que en su grande libro de historia habla de ellas con una incomprensión genial. Vamos a pelear por la pirámide como se pelea por una mujer lozana.) La piedra, la planta, tienen pasado, son lo que ahora son porque antes

pasaron muchas otras cosas. Pero ese pasado del cual proceden desapareció, quedó antes que ellas y en este sentido debemos decir que lo tienen, pero no lo contienen. El pasado no está en ellas como un componente activo y presente. El hombre, en cambio, está hecho, por lo pronto, de pasado; que sigue viviendo en nosotros *porque nos* ha pasado a nosotros y lo seguimos siendo en esta peculiar forma de «haberlo sido», como seguimos siendo los adolescentes que fuimos y gracias a ello somos los adultos y viejos que somos. Por eso existe hoy Goethe: porque fue algo tremendo y magnífico que *nos pasó* a los europeos. Sabido es que lo que más claramente diferencia al hombre del animal, sobre todo de los animales superiores, no es lo que con vago término solemos llamar inteligencia, sino la memoria. El pobre animal olvida casi todo lo que le pasa, no lo acumula y condensa en la reminiscencia y esto impide que su inteligencia trabaje sobre abundantes datos, que combine, relacione, infiera, en suma, razone. El hombre es el animal de la larga memoria y merced a ella perdura en él una enorme porción de pasado. Mas perdurar es pervivir. Goethe tenía una conciencia muy clara de esto y en ella funda su idea de la inmortalidad humana. Todos ustedes recuerdan la idea goethiana de que los individuos humanos no están en una relación igual con la muerte. Hay quien, al morir corporalmente, muere en absoluto, desaparece. Hay quien pervive un poco de tiempo en la memoria de sus familiares, pero cuando un hombre ha logrado, por su enérgico esfuerzo, realizar una personalidad de gran riqueza vital, cuando es lo que él llamaba con término nada afortunado una gran Entelequia, vive largamente en el alma colectiva de los tiempos futuros y goza, por tanto, de una relativa inmortalidad. Esta idea que, a primera vista, parece arbitraria o al menos mitológica, no es sino la rigorosa descripción de lo que, en efecto, acontece.

Después de su muerte corporal, Goethe ha seguido viviendo en la mente europea; pero esto significa que cuanto ha pasado a Europa y al mundo en conexión con Europa desde 1832, le ha pasado también a él. Su figura se ha ido modificando al choque con las nuevas experiencias que el hombre europeo ha ido haciendo, y lo que puede interesarnos, pienso, es estudiar cuál es el perfil de Goethe hoy, cómo se presenta ante nosotros, qué partes de su obra y de su vida han perdido vitalidad, cuáles, en cambio, solo ahora cobran pleno sentido. Los alemanes, con sobrada razón, sienten orgullo por su Goethe, que es, después de Lutero, el primer alemán que hace de lo alemán una sustancia universal que fluye por toda el alma europea como un inmenso río fertilizante. Mas,

por otra parte, no debemos ocultar un hecho con el que es preciso contar: que Goethe como poeta y como persona ataca los nervios a muchos hombres, incluso de las nuevas generaciones alemanas. En este sentido acaso no haya entre las figuras próceres del pasado ninguna más inactual o, dicho con más exactitud, mas anti-actual. Tienen la culpa de ello los que se aferraron a la falsa figura de Goethe que ha predominado en la *Goethe-Philologie* —es decir, los eruditos goethianos—, la figura de un Goethe sereno y seguro de sí propio, cristalizado y como mineralizado; en suma, un Goethe que no era sino la estatua de Goethe en una plaza pública. Pero hay un Goethe que ni sus contemporáneos ni las generaciones anteriores a la nuestra pudieron ver. Yo quisiera que mis palabras de hoy fuesen solo una incitación para que intentemos contemplar su ingente fisonomía de esta nueva manera, que es —como es nuestro tiempo— áspera, dramática, perentoria y, si se quiere, un poco exasperada. Propongo a ustedes que en el bicentenario de Goethe no hablemos del Goethe antiguo y menos del Goethe eterno, porque este adjetivo es siempre megalomanía, sino de un Goethe bicentenario. Solo este, creo, *fordert uns*, nos puede servir. (Y necesito advertir que por un error de transmisión telegráfica el título de esta conferencia no es el propuesto por mí. El título dado por mí era este: *Ueber einen zweihundertjährigen Goethe*, «Sobre un Goethe bicentenario».)

Pero aquí está la mayor dificultad. Porque Goethe no es una anécdota, sino un hecho visceral en la civilización europea, de suerte que no es posible tocar en un solo punto a Goethe sin que las entrañas todas de nuestra civilización se estremezcan. Pero esta nuestra civilización no es hoy a los europeos radicalmente problema. Vivimos una época de interregno. Nos faltan, pues, firmes puntos cardinales en los que orientar nuestro juicio. Nos falta unidad de medida con que medir al Goethe que nos importa. Más aún: conversar sobre cualquier tema importante es hoy sobremanera difícil porque las palabras mismas han perdido su sentido eficaz. Como acontece siempre al fin de un ciclo cultural, los vocablos de las lenguas están todos envilecidos y se han vuelto equívocos. Las dos únicas palabras que conservaban algún prestigio —cárcel y muerte— hoy ya no significan nada, porque se ha llevado a la cárcel por los motivos más opuestos y más fútiles, porque se ha asesinado bajo todos los pretextos.

Necesitamos comenzar completamente desde el principio el estudio de Goethe. Nada es más grato que empezar de nuevo: es un sinónimo de renacer. Y que necesitemos hacer esto con Goethe es,

como todo en él, simbólico. Porque eso, empezar de nuevo, es lo que tenemos que hacer todos los europeos. Nuestra casa se ha hundido. ¡Magnífico pretexto para construirnos otra mejor! Nos hallamos, sin duda, en una hora de crepúsculo. Mas por una natural ilusión óptica muchos europeos poco perspicaces creen que ese crepúsculo es vespertino. A los que piensan así les llamo vespertinistas. Aunque yo no puedo dar aquí las razones, que son muchas y muy precisas, para hacer persuasivo mi vaticinio, diré sin más que, a mi juicio, se trata de un crepúsculo matutino. Me adscribo, pues, aunque somos muy pocos, a la grey de los matinalistas. Cierto que todo en Europa se ha tornado problemático, pero una cosa necesito añadir en seguida para que no se tergiverse mi diagnóstico sobre la situación por que atraviesa Europa y que hice enérgicamente constar ante mis oyentes americanos (1). El que nuestra civilización se nos haya vuelto problemática, el sernos cuestionables todos sus principios, *sin excepción*, no es, por fuerza, nada triste, ni lamentable, ni trance de agonía, sino acaso, por el contrario, significa que en nosotros una nueva forma de civilización está germinando, por tanto, que bajo las catástrofes aparentes —en historia las catástrofes son menos profundas de lo que parecen a sus contemporáneos y en cierto modo (conste que digo en cierto modo) son más que nada espectáculo melodramático para la galería— bajo congojas y dolores y miserias una nueva figura de humana existencia se halla en trance de nacimiento. La civilización europea duda a fondo de sí misma. ¡Enhorabuena que sea así! Yo no recuerdo que ninguna civilización haya muerto de un ataque de duda. Creo recordar más bien que las civilizaciones han solido morir por una petrificación de su fe tradicional, por una arterioesclerosis de sus creencias. En un sentido mucho más hondo y menos ficticio que el pensado por él podemos repetir lo que nuestro gran antepasado Descartes —*ce chevalier francais qui partit d'un si bon pas*—decía: «Dudo, luego existo.» El hombre necesita de la fe; ha menester de creencias como de un suelo y una tierra firme donde poder tenderse a descansar. Mas cuando no se trata de descansar—como dice Goethe,

Die deinen freilich können mussig ruhn,
doch wer mir folgt, hat immer was zu tun.

«Los tuyos pueden descansar ociosos,
pero quien me siga siempre tendrá algo que hacer.»—

(1) [«Temo que los americanos no diagnostiquen con suficiente exactitud la situación por que atraviesa Europa», decía Ortega en Aspen, en este pasaje.]

cuando no se trata de descansar, sino, por el contrario, de *ser* con máxima intensidad, por tanto, de crear, el hombre emerge y se levanta desde el elemento como líquido, fluctuante y abismático que es la duda; es esta el elemento creador y el estrato más profundo y sustancial del hombre. Porque este ciertamente no comenzó, en cuanto hombre natural y no sobrenatural, por tener fe; e inclusive el cristianismo reconoce que el hombre, al dejar de ser sobrenatural y convertirse en el hombre histórico, lo primero que hizo fue perder la fe y «estar en un mar de dudas», admirable expresión que todos nuestros idiomas poseen y en la que se conserva vívida la más vieja experiencia humana, la más esencial: aquella situación en que no hay un mundo solidificado de creencias que sostenga al hombre y le lleve y le oriente, sino un elemento líquido donde se siente perdido, se siente caer —estar en la duda es caer—, se siente náufrago. Pero esta sensación de naufragio es el gran estimulante del hombre. Al sentir que se sumerge reaccionan sus más profundas energías; sus brazos se agitan para ascender a la superficie. El náufrago se convierte en nadador. La situación negativa se convierte en positiva. Toda civilización ha nacido o ha renacido como un movimiento natatorio de salvación. Por debajo de los fenómenos superficiales que se perciben a simple vista —la penuria económica, el confusionismo político— el hombre europeo comienza a emerger de la catástrofe y *gracias* a la catástrofe. Pues conviene advertir que las catástrofes pertenecen a la normalidad de la historia, son una pieza necesaria en el funcionamiento del destino humano. Una humanidad sin catástrofes caería en la indolencia, perdería todo su poder creador.

Especialmente invito a los alemanes a que tengan la elegancia de tomar su atroz catástrofe como una de las cosas normales que acontecen en la vida. En efecto, la vida presenta a veces una faz que se llama derrota. Por cierto que hoy las facciones de esa faz que se llama derrota no presentan rasgos muy diferentes de la faz que se llama victoria. Todo invita más bien a que se hable de una universal derrota. ¿Pero no es esta la condición ineludible para que pueda soñarse en una universal victoria?

Ahora bien, todo esto que digo no hace, pienso, sino expresar con otras palabras la convicción más profunda de Goethe, la que le llevó a trascender las creencias cómodas de su época, la fe ingenua en el progreso y la confianza en una supuesta «naturaleza» del hombre que asegura su porvenir. ¿Qué es Fausto sino el hombre que al cabo de la vida y de sus experiencias, de puro creer saber se siente perdido?

Wo fass ich dich unendliche Natur?

Es decir, ¿cómo puedo orientarme en un mundo que parece infinito? No se puede formular mejor la sensación de perdimiento. Recordemos cómo Fausto se define a sí mismo:

Ah! bin icht der Flüchtling, Unbehauste?
Der Unmensh ohne Zweck and Ruh!

«¿No soy el fugitivo y sin hogar?
¿El monstruo sin finalidad ni reposo?»

Sigamos recordando:

Das Schaudern ist der Menschheits bester Teil!

«Lo mejor del hombre es el espanto.»

Y más allá:

Mein Schreckensgang bringt seligsten Gewinn.

«Mi camino de terrores me ha llevado al más feliz logro.»

En fin, oigamos una vez más el formal desafío de Fausto a Mefistófeles, el espíritu de la negatividad:

In deinen Nichts hoff ich das All zu finden.

«Espero encontrar el todo en *tu nada*.»

Algunos grupos de escritores europeos, menos numerosos que rumorosos, pretenden hoy retrotraer al hombre a la nada y dejarlo en ella instalado. Mucho habría que hablar sobre este brote de inspiración nihilista que se llama a sí propio «existencialismo». No es esta ocasión oportuna para entrar en ello. Unicamente diré esto: no es la manera de combatir y superar ese nihilismo (que algunos —no yo— califican de pesimismo), apartar utópica e ingenuamente la mirada de las limitaciones y negatividades humanas. A mi juicio, hay que proceder inversamente: el proceso mismo de las experiencias europeas —y ahora me refiero especialmente a las experiencias intelectuales— nos lleva por fuerza a ello: en vez de ocultar las negatividades actuales y sobre todo las que son de todos los tiempos por ser constitutivas del hombre —lo cual sería

aceptar el método del avestruz—, pienso que debemos ponerlas de manifiesto, acusarlas, definirlas enérgicamente, porque si hacemos esto veremos que al hacerlo las negatividades se nos convierten en positividades. Esto es lo que ha hecho siempre el hombre. Ahora se trata de hacer lo mismo, pero con plena reflexión y a fondo. El ejemplo más sencillo y claro de ello nos aparece en la más gloriosa creación científica de este siglo: la teoría de la relatividad. Galileo había dado la mejor definición de la física diciendo que consiste en medir todo lo que se puede medir y hallar los medios para medir lo que no se puede medir. Física es, pues, medida. Pero ya el propio Galileo vio que nuestras medidas son meramente relativas. Son relativas en orden a su precisión, y son relativas porque solo pueden medir un movimiento relativamente a otro u otros. Esto equivale a negar la posibilidad de la física, si se entiende esta utópicamente y desde pretensiones absolutas. Nadie hasta Einstein se atrevió a mirar de frente este hecho negativo y en vez de llorar sobre él, a hacer precisamente de su negatividad nada menos que el principio positivo de toda la física. En Goethe encontramos muchas operaciones parecidas en que se cumple el verso antes citado,

Mein Schreckensgang bringt seligsten Gewinn.

Sería interesante y aleccionador pensar con algún detalle —cosa en este momento imposible— cómo Goethe se opone a todo su tiempo en lo más esencial, a saber, en rehusar apoyarse, para vivir, en utopías. Téngase bien en cuenta que durante la primera mitad de su vida estuvo sumergido en el utopismo racionalista del siglo XVIII y en la segunda tuvo que soportar en su alrededor las nebulosidades del utopismo romántico. El utopismo es aquella actitud cobarde y pueril que lleva al hombre a complementar sus deficiencias y limitaciones suponiendo imaginariamente que tiene o va a tener lo que le falta. Así, por ejemplo, la idea del progreso, el progresismo, inventado en tiempo de Goethe, es una especie de seguro contra las imperfecciones humanas. Ingenuamente el hombre vivía así por anticipado la perfección que la humanidad iba seguramente a lograr en un tiempo infinito. Es decir, que vivía de las calendas griegas. Goethe, tan entusiasta de todo lo que fuese *hacer* —*hacer*, en el sentido de *irgend etwas machen*, de «hacer alguna cosa»—, no toleraba, en cambio, que el hombre se hiciese ilusiones. Quería retraerlo de todos los suplementos imaginarios que, como flotadores, facilitan indignamente la faena de vivir y hacen que esta sea mero flotar en

vez de un nadar. Por esto, me parece desorientador, además de erróneo, hablar de una *Goethezeit*. No ha habido tal época« de Goethe». Goethe se afanó enérgicamente contra su tiempo, como el pez esturión que nos regala el caviar y que nada siempre contra la corriente.

Y aquí tienen ustedes la gran tarea goethiana en que, a mi juicio, comienza a entrar Europa: la construcción de una civilización que parta expresa y formalmente de las negatividades humanas, de sus inexorables limitaciones y en ellas se apoye para existir con plenitud. Los pueblos europeos han ensayado ya toda la baraja de las ilusiones. Ahora se trata de la última ilusión: la ilusión de vivir sin ilusiones, de sentir delicia al contemplar las cosas en su desnuda realidad, de ajustar nuestras ideas a esta, a sus entrantes y salientes y, como buenos navegantes, de «ceñirnos al viento».

Goethe en su vejez resume todo el saber de su vida, en que están aprovechando todos sus dolores y todas sus alegrías, en una palabra que formalmente nos propone como principio de una nueva cultura. Esta palabra es *Entsagung*—resignación. Tal vez la expresión no es feliz, pues no se trata en su concepción de renunciar a cosas que podríamos tener, sino, al contrario, de aceptar las manquedades y negaciones de nuestro destino. Dudo mucho que antes de nuestros días haya podido entenderse bien lo que con esto Goethe quería decir. Porque Europa, desde el siglo XV y de modo muy especial en tiempo de Goethe, había vivido precisamente de lo contrario: de la petulancia. ¿Qué entendía Goethe por una cultura fundada en la resignación, en la *Entsagung?* No es posible ahora oprimir esta palabra, como un limón, para hacer rezumar de ella todo su rico y exquisito jugo. Solo recordaré esto: en el programa de representaciones del teatro de Weimar, que fue presentado para los días 26 a 31 de diciembre de 1814, Goethe, que estaba leyendo para su *Divan* el libro de Chardin *Voyages en Perse*, de 1735, copia de él esta frase: «Para decir de un hombre que está reducido a la mendicidad, los persas dicen *qu'il mange sa faim*.» Pues bien, señores; para mí no tiene un significado deprimente, sino, por el contrario, estimulante tomar esta expresión como lema: sí, *Mangeons notre faim*.

Tal es el destino del hombre. Entre los mil epítetos que Goethe dedica a Fausto hay uno que es para mí el preferible. Le llama el *Ungenügsamer*—el insatisfecho. En efecto, entre todos los seres del Universo tiene el hombre el privilegio de sentir descontento, el cual es una especie de amor sin amado y un como dolor que sentimos en miembros que no tenemos.

IV

[FINAL DE ASPEN]

Y aquí tienen ustedes la gran tarea goethiana en que, a mi juicio, comienza a entra Europa: la construcción de una civilización que expresa y formalmente parte de las negatividades humanas; comenzando por la lógica, que está en grave crisis; siguiendo por la matemática, que también lo está; avanzando por la física —ante cuya situación de peligro el propio Einstein nos ponía en guardia hace pocas semanas— y acabando por la política. Pues tampoco esta puede renovarse fértilmente si no se parte de aceptar su constitutiva negatividad.

. . . .

¿Qué entendía Goethe por una cultura fundada en la resignación? Sobre ello quisiera decir a ustedes algo en la *address* con que el día 12 cerraremos estas sesiones. Ahora solo diré esto: la vida es imposible sin ilusiones. La vieja experiencia de Europa ha ensayado todas. Todas menos una, que es la que ahora va a entrar: la ilusión de estar desilusionado. Quiero hoy acabar con este enigma que propongo a la fértil meditación de ustedes.

V

[APENDICE] (1)

Lo anuncio como mera posibilidad, sin pretensión dogmática alguna y más bien como una pregunta más que dirijo a ustedes: ¿Es posible una reforma radical del sentido de la vida y, por tanto, de la cultura, que parta deliberadamente de la desilusión, es decir, que intente reajustar más rigorosamente las ideas, los deseos, los proyectos del hombre a sus limitaciones constitutivas?

Sobre ello me limito hoy a subrayar dos rasgos que en lo dicho

(1) «Este Apéndice incluye un fragmento manuscrito, al parecer destinado a la conferencia de Aspen, pero que no fue utilizado.]

antes por mí van anticipados. Uno es que esa cultura resignada no significa ni tristeza ni pesimismo. Es una nueva forma de alegría que se complace en ver las cosas como son, que las acepta como el deportista acepta el *handicap*. El otro rasgo que me importa recalcar es este: yo he hablado hoy de Goethe como ingente hecho europeo y me he referido exclusivamente a la civilización europea y a la situación a que ha llegado en el proceso de sus experiencias milenarias. No he hablado de la civilización americana. A los oídos americanos tiene —al pronto, cuando menos— que sonar mal una cultura inspirada en la resignación. Y, sin embargo, es curioso recordar que en su libro *Wilhelm Meisters Lehrjahre* Goethe, cuando dibuja el horizonte de esa cultura resignada, envía precisamente a América a los personajes de su novela encargados de realizarla. Hoy los políticos y los escritores supeditados a la política hablan a toda hora de la civilización occidental y en la amplitud incontrolable de este adjetivo quieren alojar una supuesta identidad entre ambas civilizaciones—la europea y la americana. Pero ¿es cosa tan segura que ambas sean una misma? Yo no afirmo ni niego: interrogo. Aquí tienen ustedes una cuestión que espera aún ser estudiada de un modo perspicaz y serio. En estos años, por vez primera, esta cuestión se ha hecho urgente, pero le acontece lo que a todos los demás tremendos acontecimientos de estos últimos veinte años: que no han sido aún sometidos a un análisis reflexivo, que están por aclarar y definir. Por eso decía antes que es hoy tan difícil conversar sobre ningún tema importante.

GOETHE SIN WEIMAR

I

[INTRODUCCION EN ASPEN] (1)

Antes de comenzar mi discurso tengo que agradecer a Mr. Hutchins el alto honor que me hace presentándome hoy a ustedes y presidiendo esta mi *address*. Sospecho que a él se debe que yo esté aquí hablándoles, y como a sus otras magníficas cualidades que hacen de él el gran innovador de la enseñanza universitaria en los Estados Unidos, se añade la de ser un hombre valiente, ha querido, tal vez, aceptar públicamente la responsabilidad de mi presencia.

Asimismo necesito expresar mi conmovida gratitud a Mr. Thornton Wilder por la increíble generosidad que le ha llevado, siendo tan elevada figura en las letras y en la erudición, a tomar sobre sí la humilde tarea de traducir mi discurso. No puedo desaprovechar la ocasión de declarar públicamente que la emoción estética más fuerte recibida por mí en los últimos años ha sido la que me proporcionó la representación en Madrid de su genial obra *Our town*. En ella describe la vida de una de estas innumerables ciudades esquemáticas que pueblan este país y que acaso serán su fuerza mayor en el futuro. En estas ciudades que llamo esquemáticas la vida es también esquemática y, por lo mismo, se acusan en ella con tremendo vigor las facciones esenciales de toda nuestra vida

(1) [Esta conferencia también fue dada en Aspen y en Hamburgo. En Aspen el 12 de julio de 1949.]

colectiva y personal. Por esta razón no es posible asistir a su representación en el teatro sin sentir escalofríos medulares.

La sencillez y naturalidad con que se ha prestado a esta ínfima faena que es traducirme me es un ejemplo de lo más fuerte y sólido que hay en la democracia americana, la cual no es primariamente igualdad de las personas, cosa siempre insegura, sino igualdad de los *jobs* u ocupaciones. Esto no ha acontecido en ninguna otra civilización, es la gran originalidad americana en comparación con la cual todo lo demás es secundario.

Pero lo más cruel de mi conducta con el señor Thornton Wilder es que queda obligado a traducir y a leer él mismo estas mis alabanzas a su persona.

Se me había propuesto que en esta segunda serie de reuniones repitiese la *address* hecha en la primera. Pero he rogado a los organizadores de esta *convocation* me eximan del tormento que es para mí repetir. Toda repetición es antivital, porque la vida es precisa y esencialmente lo que no se puede repetir. Por eso Goethe se complació tanto en imaginar una suprema paradoja en la figura de Fausto: el hombre que intenta repetir su existencia. Por mi gusto este sería el tema de esta segunda *address*, a saber: confrontar el modo cómo Goethe vio esta situación imaginaria—una vida que se repite—y cómo la vemos nosotros. Porque entre Goethe y la hora presente se ha interpuesto un acontecimiento intelectual de máxima importancia: el estudio de frente y a fondo del fenómeno «vida humana». Aunque parezca mentira, esto no se había hecho nunca. Esta desatención de nuestros pensadores al hecho que es el humano vivir es uno de los grandes agujeros que la civilización europea vergonzosamente ostentaba. Pues es de advertir que en las más antiguas culturas—en la egipcia, en la babilónica—los más vetustos textos que poseemos consisten en reflexiones sobre ese hecho; lo que se ha llamado «literatura sapiencial» o *sagesse*. En el libro de Job, parte del cual es uno de los más antiguos textos del Viejo Testamento, tienen ustedes un ejemplo y un último eco de esa primigenia «literatura sapiencial». Mas entre nosotros solo los poetas en el verso del poema y en la prosa de la novela nos ofrecen algunas difusas vislumbres sobre lo que es nuestra vida, es decir, sobre la realidad radical. Y llamo a nuestra vida —se entiende, la de cada cual—en realidad radical no porque sea la única realidad y menos porque sea la realidad suprema, sino porque es la raíz de todas las demás, ya que estas, sean las que fueren, tienen, para sernos realidad, que hacerse presentes o anunciarse de algún modo en los ámbitos estremecidos de nuestra individual existencia. Dios mismo para

sernos Dios tiene que ponerse a arder en la retama al borde del camino o navegar sobre gólgotas de tres palos como las fragatas. Solo desde hace unos setenta años los filósofos comienzan a caer en la cuenta de que se habían dejado a la espalda esta realidad previa a todas las demás y que si filosofaban era porque antes de filosofar estaban ya viviendo. *Primum est vivere deinde philosophari.*

Esta realidad siempre patética que es nuestra vida—repito, la de cada cual; la vida es siempre la mía, solo se puede hablar de ella en primera persona—tiene entre otras extrañas peculiaridades la de que conforme va ella siendo se va dando cuenta de sí misma, es decir, que se va sabiendo, que va averiguando lo que es la vida. Este saber de sí misma que nuestra vida va adquiriendo no es un saber científico, no es una teoría, no procede de especiales reflexiones; es una forma de saber que no se parece a ninguna otra: es lo que todos, los sabios o los vulgares, llamamos «experiencia de la vida». El nombre es certero. No procede de ningún filósofo. Lo ha inventado el hombre cualquiera. Ese nombre dice muy bien que es el proceso mismo de nuestro vivir, que es la serie misma de las cosas que nos pasan quien nos enseña lo que es nuestra vida. Pero dice además que este saber no es como los demás, algo que queda fuera de nuestra viviente realidad, sino que entra a formar parte de nuestro vivir mismo, o dicho con otras palabras, que por uno de sus lados nuestra vida consiste en experiencia de la vida. A ello se debe, por ejemplo, que un segundo amor sea, esencial y no solo numéricamente, segundo porque sobre él gravita la experiencia del primero. De esta manera el saber de nuestra vida se va acumulando sobre esta y la va informando y modelando. Lo que se llama las edades del hombre—niñez, juventud, madurez, ancianidad—más que diferencias en el estado de nuestro cuerpo significan las etapas diversas en la experiencia de la vida. Siempre ha sido esta vista como un camino que hay que recorrer desde la cuna a la sepultura—pero es un camino que, por decirlo así, se va enrollando sobre sí mismo, esto es, sobre nosotros. Llevamos sobre nuestros hombros su peso—su pesadumbre—, de suerte que el hombre viene a ser, a la vez, el viajero, la ruta y el equipaje. Ahora bien, lo más sorprendente de esa forma de saber que es la «experiencia de la vida» consiste en que es, casi por completo, intransferible. No podemos transmitir al prójimo nuestra «experiencia de la vida» y por eso, como dijo ya Dilthey, cada nueva generación tiene que empezar de nuevo la suya propia. Lo que sí se puede hacer, lo que sí se debe hacer es reflexionar científicamente sobre ese hecho enorme e infinitamente jugoso que es la experiencia de la vida. Entonces tendríamos una teoría de ella que sí

sería transmisible. Es increíble, pero el caso es que no existe ningún libro que lleve este magnífico título: *Experiencia de la vida;* creo ser el único profesor universitario que haya dedicado cursos a este asunto. He aquí un tema espléndido, si se renuevan estas reuniones de meditación colectiva en las alturas, reuniones que hoy ya tienen el nombre de Aspen, para ser expuesto, discutido y vivido en este noble escenario bajo la doble inspiración que nos envían el verde sonreir de estas colinas y la severidad de estos picos congelados.

Lo dicho, aun siendo no más que una levísima indicación, nos hace manifiesta la extrema paradoja que representa la figura de Fausto. Ella nos invitaría a imaginar lo que sería una vida humana que al comenzar trajese ya sobre sus hombros la pesadumbre de toda la experiencia de la vida; por tanto, la de un niño que, a la vez, fuese ya un viejo; como los chinos creían que Confucio había nacido ya con ochenta años, idea característica de aquel extrañísimo pueblo para el cual la forma suprema, el ideal de la vida es la senectud, hasta el punto de que, con su refinada cortesía, cuando un chino saluda a otro, por joven que este sea, lo primero que le dice es lo viejo que le parece. (Por eso, vaya enunciado entre paréntesis, es cosa sobremanera improbable que logre, de verdad y en serio, consolidarse en China el comunismo, que es la forma infantil del Estado, que es, diríamos, el feto de la sociedad humana).

En el *Fausto* de Goethe, que es, sin duda, una de las cimas más altas en la cordillera poética, falta por completo claridad sobre este lado, el más fundamental de la relación entre la segunda y la primera vida del personaje. Fausto quiere una segunda vida porque está insatisfecho de la primera, pero el hecho es que al entrar en aquella y volver a ser joven parece haber olvidado lo que ya había vivido, de modo que no es propiamente una segunda vida. Pero no puede ser mi tema de hoy la audaz empresa de rehacer el *Fausto*. Sería una impertinencia. El gran poeta alemán Heine tenía en 1824 veintisiete años. Había publicado ya sus *Gedichte*, la primera colección de sus poesías, y *Die Harzreise*, *El viaje al Harz*, que le habían proporcionado un triunfo fulminante. Satisfecho y petulante visita en aquella fecha a Goethe. Este le recibe con el azoramiento que sentían ante todos los jóvenes escritores. Recuérdese esto para lo que en seguida voy a decir. Pregunta a Heine qué le ha parecido el camino de Jena a Weimar, famoso por su espléndida *Pappelallée*. Heine responde que ha encontrado en él muy sabrosas cerezas. Ante esta impertinencia Goethe se desazona y para recobrar su equilibrio le pregunta: «¿Qué hace usted ahora?», a lo que Heine, con un aire desdeñoso de *dandy*, responde: «Estoy ha-

ciendo un Fausto». Goethe, como es natural, se apresuró a terminar la entrevista. El *dandysmo* fue la forma que había tomado en Inglaterra la actitud romántica ante la vida, actitud que está hecha de frivolidad e impertinencia. Es curioso observar que los escritores ingleses actuales no han conseguido eliminar del todo en sus almas esta toxina del *dandysmo*. En un curso reciente que he dado sobre la gran obra de Toynbee he hecho ver cómo bajo la aparente objetividad de su estilo—estilo nada ágil y elegante, sino más bien plúmbeo—corre subálvea una inesperada vena de caprichoso *dandysmo*. Pero ya que Goethe tuvo que sufrir una vez la impertinencia de Heine, no es cosa de que yo me permita someterle a otra, intentando hacer otro Fausto.

No creo que nadie antes de Goethe haya en Europa meditado tanto sobre la vida humana. Falta, sin embargo, un libro donde sus pensamientos sobre ella sean recogidos, analizados y profundizados y en vez de amontonar sus frases muy eruditamente para resbalar sobre ellas se tome cada una deteniéndose morosamente y, a fin de exprimir su íntegro sentido, se estudien no solo sus palabras, sino las cosas mismas a que Goethe alude y que muchas veces solo vagamente entrevió. Esto intenté yo hacer el otro día, bien que a la carrera y como en cifra, con estos tres elementos del *idearium* de Goethe: su idea de la personalidad, su actitud ante la cultura y su modo de tomar las limitaciones del hombre, lo que en la humana condición hay de negativo. A esto llamo ocuparse de un autor—poeta o pensador, y Goethe era ambas cosas siempre y de un golpe—, ocuparse de un autor en cultivo intensivo. Algunos, poco atentos, creen que este método equivale a no hablar de Goethe, pero es porque prefieren hablar de los autores no intensivamente, sino en forma que podríamos llamar de *dryfarm*, cuando no hacer con él lo que más irritaría a Goethe—una vida de santo.

II

[INTRODUCCIÓN EN HAMBURGO] (1)

El otro día en el Musik-halle se trataba de una fiesta solemne y oficial. Aunque yo soy todo lo contrario—cotidiano, resueltamente privado y... ceremonioso—, creí que era mi deber, dada la situación en que se halla Alemania, adaptarme un poco a lo que las circunstancias reclamaban. Pero hoy, aquí, se trata de otra cosa: de hablar un rato sobre Goethe entre gentes que, más o menos, conocen su obra y los datos que puedan servir para su biografía, gentes, por tanto, a quienes interesa de verdad la figura de Goethe, sea porque les entusiasma, sea porque la detestan cordialmente. El amor y el odio, a pesar de ser los dos sentimientos más contrapuestos, tienen algo común muy importante, a saber: que uno y otro nos llevan a una máxima aproximación al objeto que los inspira, hasta el punto de que hay un momento en que sus gestos son equívocos e intercambiables. No me negarán ustedes que la lucha cuerpo a cuerpo es lo que más se parece a un abrazo. El amor culmina en el beso y el odio en la puñalada, que son dos formas de intervención inmediata en el cuerpo del prójimo.

Intentemos, por tanto, aproximarnos algo más a Goethe. Hablemos un poco de Goethe, hermanos de Alemania. Hablemos íntimamente. Yo voy a decir a ustedes directamente, y en cierto modo a quemarropa, algunas de las cosas que pienso sobre Goethe. Pero es preciso que no tomen ustedes lo que voy a decir como doctrina dogmática que pretende, sin más, ser aceptada. Son solo pensamientos que han surgido espontáneamente y con cierta irresponsabilidad en la mente de alguien que ha sido ante Goethe no más que un transeúnte. Yo no soy en modo alguno un *Goethe-Forscher*, un erudito goethiano, sino solo uno que sale al encuentro de Goethe. Por eso no tiene interés que pierda tiempo en acumular las pruebas de lo que afirmo y de lo que niego, aunque claro está que creo poseerlas. Ofrezco simplemente un breve enjambre de ideas sobre Goethe, por si alguna de

(1) [El 2 de septiembre de 1949. El acto fue organizado por la «Gesellschaft Goethefreunde» de Weimar.]

ellas puede servir a ustedes de algo. Tomen todo esto como una serie de tesis que están a la expectativa de su ordenación.

Siento mucho tener que discrepar radicalmente de los atributos principales con que ha solido definirse la humanidad, el modo de ser hombre que Goethe representa. Se nos dice que es un ejemplar superlativo de unitariedad en su constitución y en su evolución, que fue o consiguió ser una naturaleza armoniosa. Todo este grupo de atributos suele resumirse en el término «serenidad». Pero al interpretar la realidad que llamamos «Goethe» como «serenidad» ¿no padecen los historiadores la tenaz ilusión óptica que suele esterilizar casi todas las biografías y que consiste en confundir al hombre con su obra? En la obra de Goethe, en efecto, se nos hace manifiesta una enérgica intención de presentarnos un Universo hecho de serenidad. Pero esta serenidad de sus creaciones era lograda a costa de incesantes inquietudes, dolores, renuncias. A mi juicio este es el primero y más grave error que con respecto a Goethe se ha padecido.

Toda la vida es un drama y no se es justo con una vida si no se nos hace ver todo lo que hay de esfuerzo, lucha, dolor, tensión violenta en su fondo latente y de que ella resulta. La injusticia se hace superlativa cuando, a su dramatismo constitutivo, añade una vida el esfuerzo desesperado de crearse un aspecto, una figura externa sin dramatismo y el torbellino de íntimas inquietudes se fabrica una máscara de serenidad. Por eso es preciso rehacer todo el estudio de Goethe. Casi todo lo hecho hasta ahora parte del más radical *quid pro quo:* se ha creído que la serenidad de Goethe estaba *en* Goethe y era Goethe, cuando su vida y su ser fueron precisamente el constante y desesperado esfuerzo por parecernos que lo era.

Una mala inteligencia tan grave solo se explica cuando se advierte que la historia literaria y, en general, la filosofía arrastran desde hace mucho tiempo ciertos vicios gremiales que es preciso de una vez corregir. Uno de ellos es la tendencia a creer que la obra del poeta es como una secreción de su intimidad, diríamos como una exudación en que lo que acontece dentro del hombre sale fuera de él como la lágrima y cristaliza en la obra. Poesía se entiende como efusión, es decir, como confesión. Los libros de un escritor serían sencillamente risas y lágrimas en conserva. En el caso de Goethe creen los historiadores hallarse muy especialmente seguros de que es así porque, a menudo, él mismo califica sus producciones como confesiones. ¿Cuántas veces no se ha citado para demostrar irrefragablemente aquella errónea interpretación lo que, teniendo sesenta y seis años y en ocasión de preparar la edición de sus obras completas, escribe a un

amigo?: *Meine ernstliche Betrachung ist jetzt die neuste Ausgabe meiner Lebenspüren, welche man, damit das Kind einen Namen habe, Werken zu nennen pflegt.* «Mi más severa meditación va ahora a la nueva edición de las huellas de mi vida que, para dar a la criatura un nombre, suelen llamarse mis obras.» Y otra vez: *Alles, was daher von mir bekannt geworden, sind nur Bruchstücke einer grossen Konfession.* «Cuanto hasta aquí se conoce de mí consiste solo en fragmentos de una gran confesión.»

Aquí tienen un ejemplo preciso de cómo no es posible enfrontar teoréticamente ningún hecho humano en forma directa y, por decirlo así, cazarlo a lazo cuando ante nosotros galopa aislado, sino que es preciso llegar a él teniendo previamente una teoría general de la vida humana, cuyos cuadros y categorías nos permiten, como finas pinzas de cirujano, apresarlo con todo rigor. Es evidente que no solo las obras de Goethe, sino todas las obras de todos los escritores, más aun, todas las acciones de todos los hombres han sido, son y serán *Lebenspüren*—«huellas de vida». Todo lo que el hombre hace—desde pensar hasta asesinar—lo hace en vista de las circunstancias que constituyen su vida. La vida humana, por tanto, el ser del hombre es precisamente circunstancial u ocasional. Cuando Goethe dice que sus poesías eran *Gelegenheitsdichtungen*—«poesías de circunstancias»—nos parece percibir que Goethe entreveía algo más general y más radical, a saber, que todo poetizar es un poetizar de circunstancia; más aún, que la condición humana es un *ser para* la circunstancia o, digamos, un ser puramente circunstancial.

La frase que un hombre escribe o pronuncia tiene una significación que podemos llamar objetiva, a saber, la idea que sus palabras *enuncian*. Pero al haber entendido esa idea enunciada por la frase no hemos entendido aún esta en su efectivo, concreto y real sentido. Esa significación es algo abstracto. Cien hombres pueden haber escrito y pronunciado esa misma frase con esa misma significación objetiva, por tanto, con la misma idea, y, sin embargo, el acto de escribirla o pronunciarla tiene una función distinta en la vida de cada uno de ellos. Una idea es solo «idea» cuando se la considera abstractamente y, por tanto, se hace de ella algo irreal, una preparación anatómica. La realidad de esa idea es haber sido pensada, pronunciada, escrita por un hombre determinado. Pero entonces adquiere un nuevo significado como acción de ese determinado hombre en esa determinada circunstancia, significado que consiste en el *servicio* que rinde en la economía de su vida. La idea es, pues, en su realidad auténtica, «acción» que el hombre realiza en vista de una determinada circunstancia y con una precisa finalidad. Si al querer entender una idea prescindi-

mos de la circunstancia que la provoca y del designio que la ha inspirado, tendremos de ella solo un perfil vago y abstracto. Este esquema o esqueleto impreciso de la efectiva idea es lo que suele llamarse «idea» porque es lo que, sin más se entiende, lo que parece tener un sentido ubicuo y «absoluto». Mas el verdadero y plenario sentido de una frase, la auténtica y completa realidad de una idea aparece solo cuando está funcionando, cuando ejecuta la acción que ella, en verdad, es, cuando cumple su misión en la existencia de un hombre. Después de todo, con cuanto acabo de exponer no hago más que elevar a su última potencia y conceder el rango de principio en una nueva filología a la receta secundaria e informal que siempre usaron los filólogos y suena así: *Duo si idem dicunt non est idem*, «Si nos dicen lo mismo, ya no es lo mismo.

Apliquemos esto a la cita anterior de Goethe. Cuando llama a sus obras «huellas de su vida» no nos da una clave para que entendamos la relación entre los pasos de su vida y las huellas que son sus escritos. Porque esta relación, aun siendo muy intensiva, puede consistir en formas muy distintas de correspondencia. Hay escritores para quienes crear es contradecir su vida buscando en la obra el complemento de lo que a su vida faltaba, y no por ello dejan de ser huellas de su vida. Incluso cabría preguntarse —yo no voy aquí a tocar la cuestión—si toda poesía no es constitutivamente lo contrario de la vida, si no es precisamente la mágica posibilidad otorgada al hombre para evadirse a ratos de su efecto vivir. Mientras leo una buena novela mi vida queda suspendida y soy asumpto a otro mundo—el de sus personajes— y vaco a no existir. Parejamente Fichte, con su estilo tajante de jefe de Policia dice: *Philosophieren heisst eigentlich nicht leben; leben heisst eigentlich nicht philosophieren.* «Filosofar quiere decir propiamente no vivir; vivir quiere decir no filosofar.» Es curioso que haya dicho esto el hombre—entre todos los anteriores a 1850—cuya filosofía es más auténticamente un filosofía *desde* la vida. Lejos, pues, de aclararnos aquella frase de Goethe cómo debemos entender su obra, nos obliga a un esfuerzo para entenderla a ella misma y nos invita a recurrir de ella a la personalidad entera de Goethe para poder decidir cuál era en su caso la relación precisa entre el paso y la huella.

Sobre el fondo de este teorema general sobre la Vida puede resultar, por lo menos, inteligible mi opinión según la cual la relación entre las *Erlebnisse*—las «vivencias»—de Goethe y sus obras es, ante todo, de una gran distancia. Entre aquellas y estas existe casi siempre una frontera mágica que separa dos mundos incomunicantes, como,

según la leyenda medieval, el jardín de Virgilio estaba separado del resto de la tierra por un muro de aire. Son, por tanto, lo menos parecido que cabe a confesiones. Utilizaba sus vivencias, como él mismo nos dice repetidamente, pero utilizar las vivencias es aproximadamente lo contrario que confesarlas. Desde su juventud se comportó incluso cruelmente con sus pobres experiencias vitales. Las trituraba impasible para hacer con ellas literatura. Es curioso que él mismo reía y hace constar que habla en ellas mucho de sí propio. *Ich spreche immer von Ich*, decía—«Siempre estoy hablando de mí». Pero el *mí*, el yo de Goethe no era Goethe, sino un objeto precioso que tenía delante de sí y en el cual trabajaba asiduamente; como un orfebre del Renacimiento, Cellini, por ejemplo, se afanaba en cincelar la custodia de una catedral. El Goethe viviente, es decir, el *hombre* Goethe quedaba siempre invisible detrás del Goethe artificial que Goethe quería creer que era el verdadero Goethe. A mi juicio, como van ustedes viendo, se trata de uno de los casos en que es más complicada la relación de un hombre consigo mismo. Se ha destacado siempre, y con razón, la tendencia objetivadora de Goethe, pero no se ha extraído de ese certero diagnóstico toda la luz que sobre su persona y su obra puede arrojar. Cuando el propio Goethe contrapone su modo de ser poeta al de Schiller, calificándolo de «ingenuo», mientras que al de este llama «sentimental», no hacía sino decir lo que acabamos de decir con otras palabras. Solo que las suyas son inadecuadas. Goethe no tenía ni en su vida ni en su obra nada de «ingenuo». Schiller era quien, en comparación con él, puede ser considerado como ingenuo. Con el atributo de «sentimental» Goethe designaba la ingenuidad de eterno adolescente y de pre-romántico que en Schiller había y le llevaba, con su perfil afilado como el espolón de una trirreme a hendir tajante, resuelto el piélago de su destino. El era quien vertía directamente su ser íntimo y viviente en sus escritos, haciendo de estos genuinas confesiones. La *soi-disant* «ingenuidad» de Goethe, por el contrario, consistía en fingir que él, Goethe, no existía, sino que fuera de él, ahí, en el mundo exterior, había un ente llamado Goethe que apenas tenía que ver con aquel; un «Goethe objetivo» que se movía cargado de luminosos atributos junto a la planta, el animal, la montaña y la estrella.

Graciosamente Cocteau dice de Víctor Hugo que era un loco que creía ser Víctor Hugo. Esta ingeniosa extravagancia puede servirnos con su exageración como un modelo —en el sentido que los físicos emplean este término, por tanto, como una construcción esquemática— que nos sirve para entender la endiablada complicación del

hombre Goethe, complicación endiablada porque Goethe no era un loco, sino, por el contrario, vivía en permanente estado de lucidez. Pero esta lucidez, como toda su existencia, estaba puesta al servicio de una figura artificiosa que el hombre Goethe estaba empeñado en hacer ser: el Goethe monumental. Y lo más dramático del caso es que el hombre Goethe nunca estuvo completamente seguro de cuáles tenían que ser los rasgos de ese Goethe monumental, y periódicamente se veía obligado a corregir sus facciones, como Velázquez se pasó la vida corrigiendo sus propios cuadros; lo que se ha llamado, con un término de la jerga usada en los talleres de Italia, sus *pentimenti* o «arrepentimientos». De aquí que cuando miramos desde dentro la vida de Goethe nos parece asistir constantemente a la escena dolorosa y a veces un poco cómica de ver a Goethe afanoso, desasosegado, inquieto, angustiado, buscando en los espacios del Universo... a Goethe, a ese Goethe monumental que no era un hombre, sino una obra; en términos aristotélicos, que no era una *entelequia*, sino un *ergon*. Lo que en esta torturada realidad de la vida goethiana pueda valer como símbolo de algo análogo que ha acontecido y sigue aconteciendo al pueblo alemán como tal pueblo no voy a exponerlo ahora. Alguna breve alusión al tema será hecha por mí en la conferencia que espero dar en la Freie Universität, de Berlín, bajo el título *De Eeuropa meditatio quaedam* (1).

Todo esto que dicho queda lleva la intención de contraponerse al tradicional diagnóstico que quiere hacer de Goethe un ejemplo de serenidad. Me parece tan patentemente un error que solo se explica por una insuficiente atención a las dualidades que hay en la misma vida intelectual de Goethe. Se olvida demasiado que Goethe vive la mayor porción de su vida sumergido en la atmósfera de ideas vigentes en el siglo XVIII, que es el último fruto otoñal de las centurias humanísticas y, al través de ellas, de la antigüedad grecorromana, mientras su propia y más personal inspiración tenía que llevarlo a ideas completamente opuestas al bloque todo de esa tradición. Hay, pues, en las ideas de Goethe dos estratos como geológicos, y el que quiera de verdad «explicarse» a Goethe, entender bien su compleja intimidad, necesita decidir cuál de los dos es el más auténtico, eficiente y decisivo dentro de Goethe mismo. Pienso que la interpretación biográfica al uso, un Goethe sereno que se desarrolla en un tranquilo y fluido devenir, procede de haber tomado demasiado en

(1) [Véase *Meditación de Europa*, en este volumen IX de *Obras completas*.]

serio su *Naturphilosophie*, que a mí me parece lo menos valioso, claro, original y subjetivamente auténtico de su pensamiento. Esto ha ocasionado que, por ejemplo, no se distinga con la debida energía entre las dos ideas contradictorias que de la vida humana encontramos en Goethe.

III

[CONFERENCIA DE HAMBURGO] (1)

CUANDO el otro día intenté exponer lo que hay de más original, profundo y decisivo en la idea goethiana de la personalidad, hice constar de pasada que era preciso libertarla de otras fórmulas menos felices que Goethe empleó para enunciarla. En efecto, la concepción goethiana de la vida humana padece, como toda su obra, una contradictoria dualidad. Siempre me he representado a Goethe como aquel monstruo Gerión que describe Dante, cuya larga cola está aún sumergida en el agua mientras su torso descansa sobre la playa, por tanto, como las barcas de los pescadores cuando sube la marea:

> *Come tal volta stanno a riva i barchi*
> *Che parte sono in acqua e parte in terra.*

Goethe tuvo siempre la mitad de su ser enterrado en la concepción naturalista del Universo y del hombre que los griegos habían urdido y los humanistas europeos habían resucitado. Cree en una naturaleza dotada de un alma divina, naturaleza de que todo —el mineral, la planta, el animal y el hombre— forma parte y donde todo encuentra su puesto favorable y es próvidamente pertrechado con cuanto ha menester. De esta manera la vida del hombre aparece interpretada como algo análogo a la vida de la planta. La personalidad —*Persönlichkeit*— sería como una simiente, y el destino de

(1) [El texto de Hamburgo recoge y amplía el de Aspen. Esta conferencia fue luego reiterada, con modificaciones que no se han hallado escritas, en Berlín el 7 de septiembre en la «Gesellschaft der Freunde der Natur», y el día 9 en la «Technische Hochschule» de Stuttgart.»

la persona, es decir, su vida, como un proceso de evolución en que la simiente se desarrolla orgánica y dulcemente:

Geprägte Form, die lebend sich entwickelt.

«Forma acuñada que, viviendo, se desarrolla.»

Esta concepción, heredada, repito, de los griegos, especialmente de los estoicos, que a fines de nuestro siglo XVI triunfan sobre Platón y Aristóteles, confirmada por una vaga lectura juvenil de Spinoza, es una concepción naturalista, más concretamente dicho, botánica del hombre y elimina de nuestra vida todo su constitutivo dramatismo. Esta concepción pertenece a eso que se ha llamado la *Naturphilosophie* de Goethe.

El hombre nos aparece hoy, por el contrario, como un ser que se escapó de la naturaleza, que discrepó del mineral, de la planta, de los demás animales y se empeñó en empresas imposibles naturalmente. El hombre es el glorioso animal inadaptado. La naturaleza, tal y como ella es, le contradice, le niega los medios para realizar sus más esenciales deseos. El, no obstante, decidió revolverse contra ella. El hombre es un rebelde, un desertor de la animalidad. Esta es su tragedia, pero es también su dignidad. ¿Cuándo acaeció aquella rebelión? Puede aproximadamente fijarse la fecha. La historia del hombre está relacionada con las glacializaciones del planeta y el estudio de estas nos permite suponer que la especie humana surgió hace un millón de años. El cómo y el *por qué* se escapó el hombre de la animalidad y, por tanto, de la naturaleza, puede, por lo menos, imaginarse, pero no tengo hoy tiempo de exponer mi idea sobre la extraña vicisitud que sufrió, tiempo antes de aquella fecha, cierta especie de antropoides y que transformó a estos en algo completamente distinto de todos los demás animales, que hizo de ellos hombres, es decir, criaturas dramáticas. Mi tesis es antidarwinista sin ser ingenuamente creacionista. Inadaptado a la naturaleza, no puede el hombre realizar, sin más, en ella su humanidad, como el mineral su «mineralidad» y el caballo su «caballidad». El hombre, como de Hamlet decía Mallarmée, es *le seigneur latent qui ne peut devenir*, el gran señor escondido que no logra llegar a ser. Por eso es el hombre el único ser infeliz, constitutivamente infeliz. Mas, por lo mismo, está lleno todo él de ansia de felicidad. Todo lo que el hombre hace lo hace para ser feliz. Y como la Naturaleza no se lo permite, en vez de adaptarse a ella como los demás animales, se esfuerza milenio tras milenio en adaptar a él la Naturaleza, en crear con los materiales

de esta un mundo nuevo que coincida con él, que realice sus deseos. Ahora bien, la idea de un mundo coincidente con los deseos del hombre es precisamente lo que llamamos «felicidad» y los medios para lograr esa coincidencia se llaman «técnica». Por eso el esfuerzo técnico está alojado en la raíz misma del ser humano. Mas la posibilidad de una técnica ilimitada reside en la ciencia física; la física es, pues, el *órganon* de la humana felicidad y la instauración de esta ciencia —salvas intervenciones sobrenaturales que respeto— es el hecho más importante de la historia universal. Pero hasta tal punto es sustancialmente drama la existencia humana que ese instrumento de su felicidad —la física— puede convertirse, a la vez, en el terrible aparato de su destrucción.

Con la mejor porción de sí mismo, con aquella parte de sí mismo que emergía sobre las ideas tópicas de su tiempo, Goethe entreveía muy bien todo esto. Y por eso conviene subrayar la otra concepción que él tenía de la vida humana, completamente opuesta a aquella interpretación naturalista y botánica. Para ello conviene recoger todas las expresiones en que este sentido dramático de nuestra existencia queda formulado, y sobre todo conviene investigar la vida misma de Goethe. Porque esta su vida fue lo más opuesto a un desarrollo suave y orgánico como lo es la vida del vegetal. Goethe es uno de los hombres que más han sufrido, a pesar de que no le acontecieron graves desgracias. Por lo mismo, se hace en ella más patente que para el hombre vivir es un continuo luchar con el contorno para lograr ser el que se tiene que ser. Viejo ya, escribe a un amigo que desde la fecha en que atravesó en Roma el *Ponte Molle* para regresar a Alemania —tenía treinta y nueve años— no había pasado un solo día feliz. No creo que si una planta pudiese escribir sus memorias nos hiciese confesión parecida. La biografía de Goethe está por hacer. La mayor parte de las que existen han sido escritas por profesores universitarios y algunos —conste que digo algunos— de estos profesores saben poco de la vida porque la suya suele reducirse a la existencia académica y la vida académica casi no es vida, es una vida aséptica. No cabe, pues, hablar de serenidad goethiana. Goethe ha sido uno de los hombres menos serenos que han existido. De aquí su constante malhumor que los biógrafos no han destacado debidamente. Lucha día por día no solo con la circunstancia en derredor de él, sino mucho más con su propia personalidad, porque esta se le escapa sin cesar de entre las manos, se le volatiliza, se le transfigura en una constante metamorfosis. De suerte que un hombre como él, puesto resueltamente a hacerse a sí mismo, padece una

duda —que tiene, por cierto, un curioso ritmo temporal de surgir— acerca de qué «sí mismo» deberá hacer.

Por eso sabía muy bien que la vida no es un dulce proceso vegetativo, sino un drama. Cuando el famoso escritor francés de los siglos XVII y XVIII Fontenelle cumplía sus cien años le visitó su médico y, curioso de saber cómo un hombre soportaba la existencia en tan provecta edad, le preguntó qué sentía. A lo que Fontenelle contestó: *Rien, rien du tout; Seulement une certaine «difficulté d'être»*. «Nada, nada; solamente una cierta dificultad de ser.» Debemos generalizar esto y decir que la vida de todos y siempre es *une certaine difficulté d'être*. Porque, como el otro día insinué, la vida nos es dada puesto que no nos la damos a nosotros mismos, antes bien nos encontramos con nosotros dentro ya de nuestra vida, sin saber cómo ni por qué, teniendo que existir en una circunstancia determinada; pero esa vida que nos es dada, nos es dada vacía y tenemos que llenárnosla nosotros, cada cual la suya. Eso con que llenamos nuestra vida es el sistema de nuestras ocupaciones, tanto las serias como las frívolas. Ese sistema de ocupaciones da a la vida de cada uno un determinado perfil y la cuestión, la gran cuestión, estriba en si ese perfil efectivo de nuestras vidas coincide poco o mucho o nada con el programa ideal de ocupaciones que constituye nuestra auténtica personalidad. La vida de Goethe, como la de cada uno de nosotros, consiste en la constante lucha que se plantea entre ambos perfiles, el que efectivamente somos y el que sentimos que tendríamos que ser. Cuando estos días alguna amable señora se acercaba a mí y me preguntaba: «¿Es usted el señor Ortega?», me daban ganas de contestar: «Señora, nada más que vagamente; lo soy solo *à peu près;* porque siento demasiado que soy solo una remota aproximación al que debería ser, al que tendría que ser.» Para aquella señora el vocablo Ortega es el nombre de una leyenda, y ante su pregunta yo me encontraba como un filólogo ante un problema de crítica histórica: el de no confundir mi leyenda conmigo mismo. Todos, más o menos, llevamos esta doble existencia: la legendaria en la mente de los demás y la auténtica en el secreto de nuestra viviente soledad.

Frente a aquella concepción botánica que pertenece más bien a la juventud de Goethe, en su vejez, allá hacia el fin de la segunda parte de *Fausto* nos dice cuál es para él la «última palabra de la sapiencia» en los famosos versos:

> *Ja! Diesen Sinne bin ich ganz ergeben,*
> *Das ist der Weisheit letzter Schluss:*

Nur der verdient sich Freiheit wie das Leben,
Der täglich sie erobern muss.

«¡Sí! A esta idea me entrego por completo,
esta es la última palabra de la sabiduría:
que solo merece la libertad y la vida
quien cada día tiene que conquistárselas.»

La vida es, pues, algo que no nos es regalado, sino que tenemos que hacernos cada uno; más todavía, que necesitamos conquistarnos. La expresión no corresponde al pacífico vivir del vegetal; significa lucha, combate cotidiano y enérgico, choque con la *difficulté d'être*. El hombre tiene que conquistarse a sí mismo. La planta, en cambio, no parece ser beligerante. Y esto es «la última palabra».

No es, pues, en aquellas fórmulas de su «filosofía natural» donde la vida humana aparece confundida con las otras vidas naturales, donde reside la más íntima verdad de Goethe sobre nuestra vida, sino allí donde, enlazando con otro lado de la tradición antigua, Goethe enumera los grandes factores componentes de nuestra vida. Macrobius refiere que según la doctrina vetustísima de los egipcios, cuatro divinidades asisten al nacimiento del hombre: Daimon, el demonio interior, el poder elemental que es nuestro carácter; Ananke, es decir, las necesidades inexorables de nuestra condición; Eros, es decir, la capacidad de sentir entusiasmo; en fin, Tyche, el azar. Es sorprendente la coincidencia de esta antiquísima concepción de nuestra vida con lo que recientemente hemos encontrado al someter a radical análisis la condición humana. Dilthey define formalmente los componentes de la vida casi en la misma forma. Está hecha —dice— de *Schicksal, Charakter und Zufall*, de azar, carácter y destino. Y lo sorprendente es que no reparase en su coincidencia con Goethe. Este reconoce esos cuatro ingredientes de nuestra existencia descubiertos por tan vetusta sabiduría, pero añade uno, el menos botánico que cabe imaginar: Elpis, la esperanza.

El Daimon o poder elemental, la Ananke o conjunto de necesidades inexorables en que el ser viviente se encuentra implicado son factores que intervienen en la existencia de todas las criaturas del Universo; otras veces le llama con el nombre aristotélico, un poco escolástico y pedante, de Entelequia. Pero el Eros o entusiasmo, la Tyche o conciencia del azar y Elpis, la esperanza, son patrimonio exclusivo del hombre. La planta, por ejemplo, no espera nada; somos nosotros quienes esperamos que cada nueva primavera florezca y cada nuevo estío u otoño fructifique.

Es una pena que no tengamos tiempo para meditar un poco,

juntos ustedes y yo, sobre estas tres potencias específicas de nuestro humano destino. Detengámonos solo en mostrar que Goethe tuvo toda su vida una sensibilidad hiperestésica para el azar. Goethe no se hacía ilusiones, ya lo dije el otro día. Su ojo de águila, brillante y frío, miraba sin pestañear la realidad y percibió, tal vez como ningún otro hombre desde los tiempos más primitivos, que todo en nuestra vida depende últimamente del azar. Todas las leyes físicas y biológicas no bastan para asegurarnos mínimamente respecto a lo que nos va a pasar dentro de unos instantes. Esto nos pone de manifiesto lo que hay de más extraño en la condición del hombre. En este instante, en este presente ni ustedes ni yo estamos viviendo este instante, este presente. Yo en este instante busco la palabra que voy a pronunciar inmediatamente, es decir, en el inmediato porvenir. Ustedes están no en la palabra mía que ya he pronunciado, sino esperando la que va a venir. En este trivial y minúsculo ejemplo se advierte con toda claridad que donde el hombre propia y primariamente está, que nuestra vida, es siempre primero un vivir el porvenir. Con lamentable frivolidad, que lleva a confundir muchas cosas, se atribuyen ideas como esta al *existencialismo*, cuando había sido enunciada por otros muchos años antes, por ejemplo, por mí y, antes que por mí, por Dilthey e incluso por Hermann Cohen en su *Logik der reinem Erkenntnis*, de 1902, donde muestra de un modo formal que el tiempo es, ante todo futuro, porvenir. Este es el que originariamente nos interesa, nos importa. ¿Por qué? Porque el porvenir es por esencia lo que no sabemos cómo va a ser, ni siquiera sabemos si dentro de un minuto existiremos aún. Vivir como presencia del porvenir es estar en lo absolutamente problemático. ¿Qué va a pasar en el mundo y, por tanto, a cada uno de nosotros dentro de un año? No lo sabemos. El porvenir es, por definición, inseguro. Y como para el hombre, según acabo de decir, vivir es originariamente vivir o estar en el porvenir, la raíz de la existencia humana es la conciencia de inseguridad. Por esto me parece tan bello el lema de aquel caballero borgoñón del siglo xv que dice: *Rien ne m'est sur que la chose incertaine*, bella palabra de guerrero que se siente feliz en el puro azar que es la batalla. Constantemente estamos proyectados sobre el futuro, atentos a él, en alerta y espera de lo que pueda venir. Somos, pues, porvenir y, sin embargo, no lo tenemos. Porvenir, futuro es precisamente lo que no está en nuestra mano. Ante la orgullosa y ciega fe en su estrella que había sentido Napoleón el *Grande*, como la han tenido todos los dictadores, le gritaba en verso Víctor Hugo:

Prince, l'evenir n'est à personne
Prince, l'avenir n'est qu'à Dieu!

Esta indocilidad del porvenir, esta su insumisión a nuestra voluntad, esta dolorida conciencia de que lo mismo puede pasarnos mañana una cosa que otra nos la representamos bajo la fisonomía de un poder misterioso sin figura ni personalidad, inexorable y despectivo que llamamos Azar. Si pudiéramos entrar aquí en el estudio del hombre primitivo yo intentaría hacer ver a ustedes cómo es el Azar el primer Dios ante el que la humanidad se encontró. Pero ese Dios primigenio, el Azar, no tiene inteligencia, no tiene voluntad, no tiene compasión ni sensibilidad alguna; en suma, no es un Dios personal. Depender pura y simplemente de un poder sobre el cual no cabe ejercer el menor influjo —así definía Schleiermacher la religión—, que es sordo, que es ciego, que, en rigor, es... Nadie, resulta demasiado horrible y por eso los hombres tuvieron que imaginar figuras de dioses más asequibles, a quienes se pudiese llegar con la plegaria, el culto y el sacrificio. Y esas figuras de dioses asequibles fueron puestas como máscaras tranquilizadoras, sobre el Azar, para ocultar el Dios primigenio que no tiene cara.

Repitamos para que sea a todos fácil seguirme: nuestro vivir consiste primariamente en un estar proyectados sobre el porvenir. El porvenir es la inseguridad. Esta inseguridad está administrada, regida por el poder irracional del Azar. Si la vida, dijimos antes, es un sistema de ocupaciones, nuestra primaria ocupación es ocuparnos de nuestro porvenir. Pero el porvenir es lo que aún no es, por tanto, es ocuparnos por anticipado con algo. La ocupación con el porvenir es pre-ocupación. El porvenir nos ocupa porque nos preocupa. Heidegger ha llamado a esto *Sorge*, pero yo lo llamaba desde muchos años antes —está publicado desde 1914— «preocupación». A esto —preocuparnos— reaccionamos buscando medios para asegurar esa inseguridad. Entonces retrocedemos del porvenir y descubrimos el presente y el pasado como arsenales de medios con que podemos contar. Al chocar, pues, con el porvenir que no tenemos en nuestra mano rebotamos en él y somos lanzados hacia lo que tenemos: presente y pasado. De esta manera nacen la técnica y la historia. Pero es evidente que no podríamos hacer esto si ante la terrible inseguridad que es el Azar no hubiese en el hombre una última confianza tan irracional como el Azar mismo: es la Esperanza. Y aquí tienen ustedes conjugadas, articuladas las dos potencias especificamente humanas que Goethe destaca en su inventario de

la vida humana: Tyche y Elpis —la casualidad y la esperanza. ¿Qué tiene que ver todo esto con su llamada filosofía de la naturaleza? Aquí tenemos una concepción de la vida humana que no es naturalista, no es botánica, sino que es dramática, es un puro acontecer en el sentido de un acontecer a *nosotros*. Así Goethe anticipa lo que luego hemos descubierto: a saber, que el hombre no tiene naturaleza; en lugar de ello tiene historia. Esto, no su filosofía de la Naturaleza, es lo que convierte a Goethe en un contemporáneo nuestro. A la vez esto es lo que nos separa definitivamente y de un modo radical de todo el pensar antiguo y, por tanto, del humanismo. La proa de nuestra mente hiende así

mares nunca d'antes navegados

como canta el portugués Camoens en sus *Lusíadas*. A la razón universal o *Providentia* de los estoicos y a su esquemática nieta la *razón pura* de Kant sucede en nosotros la razón viviente y dramática.

Existen, pues, en Goethe dos ideas sobre la vida humana profundamente contradictorias. Pero, como es sabido, no es este el único tema ante el cual Goethe se nos presenta contradiciéndose. Por el contrario, apenas hay cosa sobre la cual Goethe no haya pensado las nociones más opuestas. Innumerables veces se hace esto constar en los estudios sobre Goethe. Pero lo sorprendente, lo inconcebible y lo irritante es que los filólogos, al hacerlo constar, se hayan quedado tan tranquilos ante el hecho, sin maravillarse de él —maravillarse, ya nos dijeron Platón y Aristóteles que es la chispa que dispara el esfuerzo cognoscitivo—, sin hacerse cuestión de él. Luego se dirá que es en mí una manía el enfadarme con los filólogos. Pero, señores, es que, como en este caso se advierte, los filólogos son, después de los aviadores, los hombres más impasibles y menos capaces de espantarse que hay en el mundo. La contradicción en Goethe no es un accidente ni un descuido: es constante y concienzuda hasta el punto de que, contemplando el *totum* de su vida intelectual, adquiere casi el valor y rango de un método. Lo obvio es, pues, preguntarse al punto: ¿qué era para Goethe pensar, puesto que a su pensar pertenece la contradicción? Yo no voy a penetrar lo más mínimo en el asunto porque no tengo ahora tiempo suficiente. Quiero solo dejar planteada querella a los filólogos porque han creído que no era forzoso, imprescindible definir el pensar de Goethe, es decir, no sus contenidos, sino la forma de su pensar mismo. El problema reclamaría hacerse cargo de que la palabra *Denken* no es

unívoca, que con esa unidad del nombre allanamos, nivelamos y confundimos innumerables y esenciales diferencias en la realidad que es la acción inteligente. Ya entre las diferentes ciencias no hay identidad respecto a lo que en cada una es pensar. Menos aún existe entre las ciencias y la filosofía. Pero esto es trivial; lo interesante empieza cuando descubrimos formas de pensar, de auténtico pensar que por un lado divergen de todo pensar científico o formalmente cognoscitivo y por otro no son aún poesía. Entre poesía y verdad, esta última en el sentido de verdad del conocimiento, hay un sinnúmero de formas de pensamiento que tienen su propia y diferencial estructura. Pero dejemos esto, aunque es de la mayor importancia.

Decía yo que Goethe tenía una hiperestesiada sensibilidad para el terrible componente de Azar, íncubo misterioso y arbitrario incluso en toda humana existencia. Conviene recordar que en 1772, cuando arregla la casita en el Parque que el Herzog le había regalado, lo primero que hace es construir un altar dedicado a una diosa. Y esta diosa era *Agathe Tyche*, la «Buena Suerte». El monumento consiste en una bola puesta sobre un cubo. La cosa no puede ser más geométrica. Es casi un marmóreo teorema. La bola representa la vida de Goethe. La bola es, por esencia, lo que rueda. El cubo simboliza, creo yo, un deseo de estabilidad. No sabía Goethe que, en efecto, Weimar era lo que él creía y los historiadores de su vida y su obra han seguido creyendo: el don que, en efecto, le hacía, favorable, la Buena Suerte. Todos los escritores de la época, más o menos envidiosos, decían entonces: «¡Qué buena suerte ha tenido Goethe al ser llamado a Weimar!» Mas yo pienso que en la vida humana la buena suerte es una divinidad peligrosa, más peligrosa que la mala. Mientras esta aniquila desde fuera y visiblemente, aquella destruye, corrompe desde dentro sin que ello se advierta desde el exterior. Goethe debió ver esto muy claramente cuando tiempo adelante nos dice —no puedo ahora, sin las obras de Goethe a mano, encontrar el lugar de la cita— que uno tiene que temer a lo bueno. El destino de la bola es rodar y esto —rodar por el mundo— debió ser el destino de Goethe, es decir, de uno de los hombres más receptivos que ha habido. Pero el cubo Weimar lo inmovilizó, geometrizó su vida, la desecó y disecó en rígido teorema. Esta es, en efecto, mi tesis a que todo lo antedicho sirve solo de breve preparación que Weimar inmovilizó la vida del hombre Goethe, y como era este hombre de una casi increíble capacidad de movimiento, lo deformó por completo y esta deformación de su persona reobró gravemente sobre su obra. El desarrollo de esta tesis reclamaría

todo un ciclo de conferencias y, mejor aún, todo un libro que acaso escriba yo alguna vez... si es que me queda vez. Gabriele d'Annunzio publicó uno que se titula *Leda senza il cigno*. Así me gustaría titular este posible libro: *Goethe ohne Weimar*—«Goethe sin Weimar». Se trataría de un *Denkexperiment:* imaginar lo que hubiera sido el hombre Goethe si en vez de vivir en Weimar, aislado del mundo, defendido de casi toda contaminación vital como en un bocal de alcohol, hubiese tenido que rodar por el mundo indefenso, rozándose con hombres y cosas. Esta imagen puramente construida de un Goethe sin Weimar nos serviría, creo, grandemente para entender a Goethe en Weimar y nos ayudaría a plantearnos, con algunas probabilidades de solución, el grande, el central problema en la biografía de Goethe: ¿por qué este se encerró de por vida en aquella pequeña ciudad de atmósfera irrespirable donde no había nada ni nadie que pudiera serle adecuado contraste ni enérgico estimulante? Yo no puedo ahora hacer más que concluir formulando como mero título lacónico de un teorema a demostrar lo que sobre este problema pienso.

El destino de Goethe por su carácter y por la época en que vivió fue estar condenado a innumerables y profundas dualidades. He elegido hoy una para hacerlo ver. Tiene sobre la vida y el mundo un cuasi-sistema de ideas recibidas, una concepción de un vago naturalismo panteísta. Mi paradójica convicción —que no pretendo comunicar a nadie porque hoy no puedo probarla, dada la parsimonia del tiempo a mi disposición, tiempo que ya he rebasado—, mi paradójica convicción es que Goethe no creía del todo en esa concepción. Le servía de cómodo habitáculo tradicional donde se recluía para descansar de sí mismo y de su otra dramática, azorante y más auténtica visión de la vida,

> *Was wär ein Gott, der mich von aussen stiesse?*
>
> «¿Qué sería un Dios que me impulsase desde fuera?»

Toda esta idea de una naturaleza divina supone un estado de pueril optimismo que permite al hombre de esta época, como de las inmediatas anteriores, «sentirse sostenido y llevado». No quiere un Dios trascendente de la naturaleza en que estamos y a que pertenecemos— porque podría pedir a esta y a nosotros cuenta, al ser otro y más. Pero si metemos a Dios en la naturaleza y creemos *est Deus in nobis*, entonces todo marcha a pedir de boca. Cuanto pasa está bien.

El panteísmo estoico-humanístico-racionalista del siglo XVIII y comienzos del XIX es el resultado de una gran enfermedad que los

griegos nos transmitieron: el optimismo intelectual, el *Tout va bien, madame la marquise* metafísico. Pero Goethe sabía, en estratos más profundos y auténticos, que esa no era la verdad. Ahora bien, Goethe, que era como escritor sumamente valiente, no era valiente ante la vida; por lo mismo que era hipersensible ante su riqueza, sus vicisitudes, sobre todo ante su imprevisible, irracional componente de *hacer*. Dada esta situación, como era de una portentosa vitalidad, en el sentido estrictamente zoológico de la palabra, se crea una coraza defensiva, un dermatoesqueleto o costra dentro de la cual poder existir defendido. Esta costra defensiva que a fuer de tal no tenía en la economía de su existencia otro papel que el de no ser nada por sí —más que materia córnea, caparazón de cangrejo— fue para él Weimar. Me despido ahora de ustedes dejándoles en la cabeza esta barroca imagen: Goethe entre los modos de ser hombre representa el crustáceo.

La «Goethegesellschaft» de Weimar no tiene por qué considerar hostil a su entusiasmo y disciplina cuanto acabo de decir. Su culto a Goethe, su culto a Weimar, su culto a Goethe en Weimar y a Weimar en Goethe quedan, en lo sustancial, intactos por mi tesis, es decir, siguen teniendo sentido: lo único que habría que hacer es reformar el rito, las antífonas y los himnos.

IV

[FINAL DE ASPEN]

PERO se me ha acabado el tiempo cuando era justamente la oca sión para aprovechar todo este desarrollo e intentar una confrontación de la actitud frente a futuro y pasado en que Goethe vivió, con la nuestra. Porque la inseguridad que es el porvenir no se presenta siempre al hombre con la misma intensidad. La época de Goethe es tal vez aquella, en la historia toda de la humanidad, en que el porvenir pareció menos inseguro, por lo menos en lo que se refiere a la colectividad humana. Acababa de inventarse la idea y la fe en el Progreso, según la cual la Humanidad llegará inevitablemente a la felicidad en un proceso infinito pero seguro. En cambio, acaso nunca el porvenir humano haya mostrado la amenaza indecisa que le

constituye con tan terrible violencia como en los años que vivimos. Es decir, que nuestro porvenir es problemático en superlativo. No cabe, pues, diferencia mayor en la situación vital que la existente entre Goethe y nosotros. Y, como, según he dicho, descubrimos el pasado al chocar nosotros con el porvenir, hay una correlación entre ambos y a un modo de sentir el futuro corresponde un cierto modo de sentir el pretérito. El pasado, incluyendo en él el presente, es el arma única que tenemos para dar la batalla al porvenir. Por eso deberíamos preguntarnos: ¿cómo se presenta el pasado a hombres cuyo porvenir es el más problemático que la especie humana ha encontrado ante sí? ¿Qué es para nosotros el pasado? Yo no puedo hoy contestar a esta pregunta porque he agotado ya todas las toneladas de atención que tan generosamente nos han dedicado ustedes estos días. Permítanme decirles que son ustedes millonarios de la paciencia. Quede, pues, el asunto en un enorme signo de interrogación que se levanta ante nosotros como un gigantesco lazo de gaucho o de *cow-boy*.

ALREDEDOR DE GOETHE

Durante estos últimos meses he hablado muchas veces sobre Goethe en los lugares más diversos: en Aspen (Colorado), a 2.400 metros sobre el nivel del mar —exactamente la altura de nuestro Peñalara—; en la magnífica ciudad libre del Hansa, Hamburgo, hoy magníficamente mutilada, en fin, dentro del inmenso esqueleto que es hoy Berlín, a pocos metros de la línea donde impera la gran banalidad que es la interpretación económica de la historia. En esas ocasiones y lugares he hablado sobre temas situados en el centro de la gran realidad que es Goethe. Próximamente en Barcelona volveré a tratar de lo que, a mi juicio, es el punto más central de ese centro. Pero hoy quiero darme el gusto —bien me lo he ganado en las fatigas de esos meses— de abandonar el centro de Goethe y hablar alrededor de él. De aquí el título dado a esta breve conferencia (1).

Pero entiéndase bien este título. Me propongo despuntar y tocar a la carrera algunas cuestiones referentes a Goethe, pero que podrían considerarse periféricas y no centrales. En realidad toda esta imagen geométrica de centro y periferia aplicada a una vida humana tiene un sentido muy relativo y últimamente inadecuado. Pues todo lo que en un hombre hay, un hombre hace y a un hombre le pasa al centro de su vida; de otro modo no sería nada. En el ser humano el punto que llamaríamos centro es elástico y se dilata hasta coincidir con la periferia. Viceversa, la periferia es el horizonte vital de aquel centro y todos sus puntos miran al centro, son en referencia a él, diríamos, tiran de él. Después de todo, lo propio acontece con

(1) [Conferencia en la librería Buchholz, de Madrid, el 24 de noviembre de 1949.]

la figura geométrica. Ningún punto de la circunferencia sería tal punto si no lo informase su relación al punto central.

Y, sin embargo, en el estudio de un ser humano cabe distinguir dos posibles perspectivas. En una nos alojamos en su centro y desde él contemplamos la periferia; en la otra nos situamos en la periferia y desde ella miramos hacia el centro. Esto es lo que hoy quisiera hacer. Hablemos un poco alrededor de Goethe—pero, se entiende, siempre *dentro* de Goethe. Nada humano se puede ver sino desde su «dentro», porque lo humano consiste en interioridad. *In interiore hominis habitat veritas*—decía, y con gran razón, San Agustín. Vamos, pues, a ir caminando un poco por dentro de la vida y la obra de Goethe, pero manteniéndonos en su línea envolvente, diríamos en su frontera; por tanto, dejando fuera de la consideración sus temas más medulares. Son unas cuantas cuestiones que considero importantes, algunas de las cuales no he tenido nunca ocasión de tratar y desde las cuales se nos ofrecerán algunas vistas sobre el centro de Goethe, pero vistas tomadas desde lejos—desde lejos *dentro* de él.

Mas aun así no es nada fácil hablar hoy congruentemente sobre Goethe. Porque si hay alguien —y por alguien entiendo tanto el hombre como su obra— que sea hoy una magnitud problemática, lo es ciertamente Goethe. ¡Y no por casualidad! No creo que quepa más intensa expresión de homenaje a Goethe que declarar lo que acabo de declarar. Porque si se nos ha vuelto por completo problemático es debido a que Goethe no significa una anécdota en el destino europeo, sino que es en él un hecho visceral. De suerte que no es posible tocar en el más mínimo punto su persona y su obra sin que se estremezcan todos los ámbitos de la civilización europea, quiero decir todo el sistema de modos humanos que solemos denominar «Europa». Ahora bien, esos ámbitos, ese sistema de modos europeos se nos han tornado a los europeos por completo problema. Todo en Europa es hoy cuestionable. ¿Cómo no va a serlo Goethe? Pero ya he hecho constar en todos esos sitios donde recientemente he hablado que haberse hecho cuestionables todos los principios europeos —todos *sin excepción*— no es cosa tan deplorable como puede parecer a quienes al oír las palabras más bien que entenderlas sufren su inmediato *impacto* asociativo y emocional. Como ejemplo que aclara este modo de mal oír recuerden ustedes el juego que usan con frecuencia los chicos y que consiste en preguntar a una persona qué es lo que prefiere, «*casi* salvarse o *casi* condenarse». Los que no saben oír eligen en seguida lo primero, creyendo, por mera reper-

cusión asociativa y emocional de la palabra «salvarse», que es lo mejor del dilema, cuando es lo peor, pues es de cierto condenarse. Parejamente digo que no es cosa tan mala el que hoy los europeos duden de todos sus tradicionales principios, porque yo no he visto que ninguna civilización muera de un ataque de duda y, en cambio, creo recordar que muchas civilizaciones han sucumbido de lo contrario, victimadas por una petrificación de su fe, por arteriosclerosis de sus creencias.

En tal circunstancia nos faltan puntos cardinales de orientación y unidad de medida para ponernos de acuerdo sobre Goethe. Mas aparte esta razón general y previa que hay para hacer difícil hablar de él y de su obra, hay esta otra más concreta. Goethe, que en su vida gozó, por lo menos aparentemente, de bonísima suerte, la ha tenido muy mala después de su muerte. Porque ofrecía materia tan rica, variada y jugosa que inmediatamente los filólogos cayeron como buitres sobre su cadáver, pero en vez de hacer con él lo primero que hacen los auténticos buitres, que es despedazar al muerto y tragarse sus intestinos, su «dentro», prefirieron sepultar su figura bajo la inmensa costra de sus... precipitaciones eruditas (1).

Sería tontamente injusto y exorbitado si al decir esto de la labor cuantitativamente inmensa realizada por la *Goethe-Philologie* se entendiese que no hay en su mole gigantesca algunas apreciaciones, advertencias, atisbos e iluminaciones que es ineludible aprovechar. Pero sí afirmo que son pasmosamente insólitas y, sobre todo, que la concepción arquitectónica de su hombría y de su labor no solo es insuficiente, sino que es casi integralmente errada, y no solo es errada, sino que es la más contraria que cabe a la heteróclita realidad que fue. A ese perfil de Goethe dibujado por la *Goethe-Philologie* se debe que como poeta y como persona ataque a los nervios de muchos hombres pertenecientes a las nuevas generaciones alemanas, no hablemos de las demás. En este sentido acaso no haya entre las fisonomías próceres del pasado ninguna más inactual o, dicho con mayor exactitud, más anti-actual. Con ese Goethe sereno y seguro de sí propio, olímpico, cristalizado y como mineralizado en estatua paralítica que emerge en medio de una plaza pública, no puede ningún joven de hoy entablar conversación, suponiendo que los jóvenes de hoy deseen conversar, lo que se llama conversar, con alguien.

---

(1) [Esta introducción a la conferencia se publicó en la revista *Insula*, núm. 48, diciembre de 1949.]

Es preciso, pues, perforar audazmente la montaña impresa de la *Goethe-Philologie* para descubrir bajo ella el auténtico, desconocido y palpitante personaje a quien sus amigos y sus enemigos llamaban Johann Wolfgang Goethe. Nada más superfluo e inoportuno que considerar como lo debido en esta hora de su bicentenario abrumarlo una vez más con loas de ceremonia, con encomios ornamentales. La sombra de Goethe está harta de esas cosas y espera que se le vaya por derecho al cuerpo, al cuerpo cuya es esa sombra.

Esto es lo que inicié, con carácter formal de programa, cuando en 1932, con ocasión de celebrarse el centenario de su muerte, la revista alemana *Die Neue Rundschau* me pidió algo sobre Goethe. Pensé que lo más fértil era declarar enérgicamente lo más extremo de mi nueva visión a fin de producir un *choc*. Y tal fue de hecho el efecto que me produjo mi estudio titulado «Pidiendo un Goethe desde dentro» (1). Mis páginas venían a decir que toda la filología goethiana había sido nociva, a pesar de su laboriosidad, porque seguía una pista falsa. La audaz actitud causó primero sorpresa, resistencia, tal vez irritación, pero, a la vez, un quedar las mentes pendidas en ello. Bien entendido, resistencia e irritación quedaron tácitas. ¿Por qué? Es curioso que, no obstante la enorme paradoja que era mi breve estudio, el lector alemán sentía confusamente que, a pesar de todo, algo muy esencialmente verdadero latía allí, y esto frenó toda protesta e hizo que se leyese una y otra vez y que a cada nueva lectura menguase la resistencia, que se fuese disipando la irritación y poco a poco se entrase en una nueva manera de ver a Goethe. La tradicional era más cómoda porque era tradicional, habitual. Pero pronto aquellas relecturas hicieron que empezasen a sentir la mía como mucho más cómoda una vez salvada la resistencia al cambio—más cómoda lisa y llanamente, porque era más verdadera y al serlo se ajustaba más a los hechos de la obra y la vida de Goethe. Porque la visión anterior era tan arbitraria, tan ajena a los hechos, tan basada en un puro preconcepto que obligaba constantemente a buscar la justificación de los innumerables hechos que en la obra y vida de Goethe daban en rostro a aquella caprichosa idealización de su figura.

Poco a poco se fue formando la impresión, y sobre ella el juicio, de que el centenario de la muerte de Goethe en 1932 lo único que había producido era mi ensayo. Lo digo no por envanecerme, sino al revés, porque es un caso extravagante, pues, como entonces

(1) [Véase en *Obras completas*, tomo IV.]

dije y ahora en Alemania he repetido, ni siquiera soy un *Goethe-Forscher*, sino solo un *Goethe-Begegner*, como puede serlo cualquier hijo de vecino.

Y aquí tienen ustedes por qué cuando ha llegado el bicentenario de su nacimiento he sido llamado a Alemania para llevar la voz en la ceremonia de su recordación. El hecho es estupefaciente, pero ha sido un hecho: que yo y no un alemán haya tenido que hablar en nombre de Alemania a alemanes sobre su gran alemán. La superlativa extravagancia del caso es muy representativa de estos años. Quien se ocupe en hacerse inteligible extravagancia tal encontrará bajo ella la mayor realidad del presente, realidad aún subterránea como todo lo que es raíz, pero que no siendo todavía conspicua sí es ya enorme e ineludible: esa realidad se llama «Europa».

Mi tesis goethiana de hace diecisiete años se halla a estas horas formalmente instalada en la mente de los alemanes que estudian a Goethe, y con ello no quiero decir sino esto, que es ya sobrado: que cuentan muy en primer término con ella, aunque inercialmente prosigan en la antigua.

Ahora bien, esa tesis trae consigo ineludiblemente esta consecuencia que también, sin ambages proclamé una y otra vez en mis conferencias de Alemania: que la enorme cuantía de trabajo empleada por los filólogos acerca de Goethe sirve solo por lo que ella es como acopio de materiales, pero que el estudio de Goethe tiene que comenzar de nuevo y casi *a nihilo*. Pero tener que recomenzar no es nada penoso ni lamentable. Es todo lo contrario. Es precisamente la coyuntura más propicia y como una nueva juventud. Es como los albores de la mañana, y el albor contiene en su nueva y fresca claridad a la pasada nocturnidad porque la ha asimilado y superado.

Pero esta nueva actitud respecto a Goethe no es más que un caso aislado de algo más general. Se trata de curar a la filología toda de ciertos grandes vicios que desde su nacimiento arrastra y de que la *Goethe-Philologie* nos ofrece acusado ejemplo. La casi totalidad de los libros que sobre Goethe se han escrito, siguiendo lo usual en los estudios sobre cualquier otro gran poeta o novelista o dramaturgo, creen que su misión consiste en expectorar el entusiasmo de sus autores hacia el personaje que pretenden someter a estudio. En seguida advertimos que ese entusiasmo es convencional, precio a la inmersión en su obra y en su vida, por lo mismo, desdibujado, abstracto e infértil. No cabe imaginar actitud más estúpida. Porque no tiene sentido fatigarse en componer un libro si no es sobre algo problemático. Si Goethe o Cervantes o Shakespeare no les es pro-

blema, antes bien, saben ya quién es aquel hombre y qué es su obra porque aceptan la vaga noción tópica que sobre él poseen las gentes debieron ahorrarse el trabajo de manuscribir ellos tantas páginas y hacer que los lectores pierdan el tiempo en leerlas. Toda auténtica actividad intelectual comienza y se dispara ante la presencia de algo peligroso, azorante; en suma, de algo bicorne—que es como los antiguos, maravillosamente, se representaban todo problema. Pero los filólogos con suma frecuencia son ciegos para los auténticos problemas; insensibles, presentan a estos un cutis paquidérmico y se contentan con pequeñas cuestiones que podríamos llamar materiales, de esas que se resuelven más que con la cabeza con las posaderas, es decir, sentándose horas y horas en un archivo y allí papeleando. No es necesario decir que esto es, claro está, necesario, pero de que sea necesario no se sigue que sea suficiente. Lo suficiente sería que aquella laboriosa sentadera hubiese sido motivada por un problema auténtico, claramente visto y rigorosamente precisado. Mas los filólogos —historiadores literarios, biógrafos, etc.— cuando van a ocuparse de algún gran autor, más que a perescrutar el caso humano que tienen delante, suelen dedicarse a urdir una hagiografía. En el caso de Goethe este desvío resulta muy especialmente ridículo, porque Goethe no tenía ni quería tener nada de santo, aunque acaso pretendía demasiado sernos un modelo, y sobre todo se esforzó, como nadie antes que él —salvo Shakespeare— en contemplar con ojo frío de ave de presa la compleja y endemoniada textura, mezcla de bien y de mal, de heroísmo y vileza que es toda vida humana. Y yerro parejo cometen con su obra, pues en vez de analizar cómo esta es y por qué fue así, lo que hacen es encomiarla, intentar a toda costa extraerle un sentido trascendente, justificarla y, cuando no cabe otra cosa, disculparla. Con lo cual se ha conseguido este resultado escandaloso: que a la fecha en que nos hallamos no tenemos la menor idea clara sobre quién fue Goethe como hombre y qué son sus obras como formas de poesía y pensamiento. No he de ocultar que tanto en el caso de Goethe como en el de los demás grandes escritores del pasado, al leer los libros sobre ellos escritos tengo la impresión de que el autor no procede con conciencia tranquila, sino que, por el contrario, siente en el fondo de esta un resquemor motivado por una confusa pero vivaz sospecha de que ni el personaje ni la obra son lo que la idea convencional y recibida, por tanto, el lugar común predica de ellos, y entonces se siente obligado a defender esa su tópica figura contra las objeciones que de su propia sensibilidad, me refiero a la del filólogo emergen. Pero esto quiere decir que la tesis tradicio-

nal, de puro falsa, a fuerza de no haber sido extraída naturalmente de los datos mismos, resulta incómoda para el que la sustenta.

No tiene duda de que en muy determinadas ocasiones compete a la filología la casi sacra misión de defender a un autor: esto da lugar a un género de producción filológica que tiene ya de antiguo su bueno y simpático nombre: se llama *salvación—Rettung*. Pero en ocasiones tales se trata precisamente de lo inverso: de proponer una nueva interpretación del hombre y de su obra frente y contra la injusta y mal ajustada que suele correr y ser vigente en el desván de lugares comunes que es *siempre* la llamada «conciencia u opinión pública.» Pero la oportunidad excepcional de las *salvaciones* manifiesta que el sentido normal de la historia literaria, de la biografía, etc., no puede inscribirse en ese especial género. Es absurdo porque es superfetatorio ponerse a *salvar* a quien goza de excelente salud y cuya figura en la fama es aceptada por el que escribe. En última instancia se trata de un asqueroso vicio humano: de la generosidad que se muestra con los autores antepasados, con los que ya no son y que es compensatoria de la hostilidad que se dedica a los vivientes. No se ve por qué no ha de concederse *proporcionalmente* la misma atención a un tutor que aún resuella que a otro finiquitado. Sin embargo, pasa todo lo contrario y superlativamente. Sobre todo en España, para que un autor sea bueno y atentamente leído, lo primero que tiene que hacer es... morirse.

Mi tesis sobre Goethe, una vez dominada la incomodidad proveniente de que es inaudita, permite una práctica mucho más cómoda que la tradicional, porque se ajusta como un guante a los hechos.

Esta nueva actitud se caracteriza ante todo porque cambia la distancia desde la cual debemos hablar sobre Goethe. Esta distancia era antes, en sentido formal, distante. Se le contemplaba como un monumento y un monumento no se ve si no nos alejamos. Se tenía de Goethe una imagen de turista. Ahora se trata de mirarlo de cerca, tan de cerca que no sea ya mirarlo, sino chocar con él, oprimirnos contra su realidad para descubrir en las coincidencias y divergencias con la nuestra quién fue él y, a la vez, quiénes somos nosotros. Esto es lo fértil—para él y para nosotros. Todo intento de descubrir un pasado que no repercuta en descubrimiento de nuestro presente es no solo estéril, sino científicamente errado. Procurar lo contrario no es solo una conveniencia, sino que es un método, el único teóricamente rigoroso. Cuando al principio dije que hoy íbamos a tomar unas vistas sobre Goethe desde lejos añadí: pero bien entendido, desde un lejos que está ya dentro de Goethe, porque toda

congruente visión histórica es visión desde dentro, introspección.

Es ya *a limine* un infértil error de todos esos libros querer presentarnos a Goethe como un modelo. Goethe no puede ser nuestro modelo y ello no por azar ni por accidente, sino porque uno de los factores más dramáticos del hombre actual es... que no tiene modelos. En Occidente esto es completamente nuevo, con la superlación de que nuestra civilización es la única conocida que nació teniendo ya a la vista modelos, a saber, los restos de la civilización grecorromana. Hace ochenta años todavía el europeo, volviendo al pasado la cara, encontraba modelos. En esa fecha un hombre tan exigente, tan iconoclasta como Nietzsche se orientaba aún, como en egregio paradigma, en ciertas formas y figuras de Grecia, si bien negaba ya la ejemplaridad de otras. Y no solo en Grecia hallaba dechados, sino en el Renacimiento italiano. Podríamos citar muchas listas de modelos que reconoce como tales. Mas prefiero transcribir solo una, la que da menos nombres, por ser la menos conocida, por referirse solo a los cuatro siglos y medio anteriores a él y porque sorprenderá alguno de sus títulos. Dice: «Cimas de la *probidad:* Maquiavelo, el Jesuitismo, Montaigne, La Rochefoucauld» (1).

Todo intento de proponernos un modelo entre las cosas que fueron se frustrará. Y no ciertamente porque seamos insolentes, irrespetuosos e incapaces de fervor hacia ajenas perfecciones. Nada de eso. Nunca ha poseído y ejercitado el hombre mejor disposición para percibir y aplaudir las excelencias de lo que fue excelente y nunca se ha deseado más angustiosamente hallar modelos. Pero haber sido algo excelente y poder sernos modelo son cosas por completo distintas.

¿Por qué todo esto? ¿Cuál es la causa de que nuestra vida se sienta mutilada en esa dimensión tan importante que es tener modelos en los cuales orientarnos, que puedan dirigirnos y amaestrarnos? El asunto es de los gordos y graves. Requeriría un largo desarrollo. Ahora solo puedo presentarlo en escorzo: y ello porque es un caso particular y muy señalado de una diferencia profunda que aparece entre la época de Goethe —con Goethe incluso— y nosotros, cuando practicamos ese choque y enfronte, que acabo de sugerir como método, para hablar fértilmente sobre el gran poeta.

Ahora van ustedes a ver cómo desde esta cuestión, en apariencia tan periférica, a saber, «que Goethe no es nuestro modelo, que

---

(1) De sus papeles póstumos, 1883-1888. Publicados bajo el título *Modernidad,* tomo XI de la Taschen Ausgabe-Kröner, Leipzig, pág. 73.

no puede serlo y por qué esto acontece», disparamos un balazo analítico que da en la médula misma de Goethe (1).

Pero sin intentar ahora, porque nos llevaría lejos, el ensayo de definir por vez primera la forma del pensar en Goethe, sí podemos declarar la causa más externa y gruesa de sus constantes contradicciones.

Y es que Goethe es lo contrario de lo que más asiduamente se ha dicho de él: que era una naturaleza unitaria. Para máxima vergüenza, que representa para mí un dolor, necesito decir que esa interpretación de Goethe, tan incompatible con toda su existencia y toda su obra, llega a asentarse tan firmemente en las molleras que *horresco referens!*, hasta el propio Dilthey, nada menos que Dilthey, cae en ella. Ahora bien, yo considero a Dilthey como el pensador más profundo y más veraz —tómense unidos ambos atributos— que desde Kant ha existido. Es además el hombre de mayor sensibilidad histórica, que con más agudo genio ha definido tiempos y hombres. Su estudio sobre *Goethe und die dichterische Phantasie* dice algunas de las cosas más penetrantes que sobre el poeta se han dicho. Sin embargo, la figura de Goethe está en su ensayo tan desdibujada como en los demás trabajos de la vulgar *Goethe-Philologie*. Y en ella nos declara que cuando contempla a Goethe «le sorprende sobre todo, y siempre con nueva sorpresa, la maravillosa unidad y armonía de su existencia. No hay en él apenas enigmas ni disonancias. Aquella vida fue un puro desarrollo conforme a una ley interna, ¡y cuán sencilla esa ley, con qué regularidad y continuidad actúa!» (2).

Comprenderán ustedes que destruir esta tesis canónica que ha logrado arrolar la insobornable perspicacia de Dilthey exigiría escribir todo un largo libro sobre todo Goethe. Yo ahora me contento con hacer notar algunas claras razones previas que ya por sí y sin más hacen lo en ella afirmado sobremanera improbable.

Si algo cabe decir sobre Goethe que no sea cuestionable es que en su poesía comienza la sensibilidad del hombre contemporáneo. Esto no podría haber sido si su actitud general ante la vida no significase una radical innovación. Es siempre el arte —lo he razonado en un libro mío muy viejecito— quien primero denuncia los profundos cambios vitales del hombre precisamente porque es de

(1) [En este lugar intercaló Ortega un pasaje de la conferencia *Goethe sin Weimar*, que incluye el párrafo que se inicia en la página 589 y termina en la siguiente.]

(2) *Das Erlebnis und die Dichtung*, 1913, pág. 200.

las cosas humanas la más tenue, la más etérea, dócil a la menor virazón. Precede siempre al porvenir histórico, como en la Biblia la mole grave de Jehovah es anunciada por ráfagas.

Mas por lo mismo que en mis conferencias recientes sobre Goethe he pretendido subrayar más de lo que se ha hecho hasta ahora el lado de profunda innovación que hay en él, me era necesario también subrayar con mayor énfasis la porción de su ser y de su obra que era supervivencia inercial del pasado. Es, en efecto, ineludible si se le quiere entender bien —sobre todo si se quiere que sea fértil nuestro trato con él— hacer constar enérgicamente la perogrullada histórica de que su tiempo y con su tiempo Goethe mismo son vida en transición. Porque al decir de alguien que es el primero en llegar a una nueva actitud ante la existencia ha de entenderse tal y como va dicho y, por tanto, que si bien es el primero es solo el primero y luego siguen los demás, y que siguen ni solo ni tanto porque lo imiten, sino porque en esos demás se produce también no menos espontánea, aunque más tardíamente, la misma mutación. Pues otro error de los estudiosos de Goethe es dejarlo demasiado solitario en sus preferencias, maneras y estilo. Mas la verdad es que no solo en su porción tradicional, sino también en su lado original, Goethe coincide, día antes o día después, con muchos de su tiempo. Me fastidia tener que decir, contra mi modo habitual, estas cosas que son enormemente jugosas, más aún, dramáticas, con expresiones desvaídas como las que acabo de usar. Pero el hilo de esta conferencia lo reclama así porque me es preciso partir en grueso de esa afirmación que en otros sitios he procurado demostrar—y nuevamente voy a hacerlo en lo que diga sobre Goethe estas Navidades en Barcelona (1). Me es preciso partir de ello, pero para ir hoy a otra cosa.

Frente a esa errónea tesis de un Goethe unitario yo comienzo por hacer ver un Goethe que, como todo su tiempo, está escindido en dos mitades entre sí contradictorias. Por un lado Goethe es la expresión más condensada de las ilusiones europeas iniciadas en el llamado Renacimiento; es la última y más depurada manifestación del Humanismo. Por otro fermenta en muchos de sus gestos y palabras el misterio del futuro, futuro que fue luego un presente y que hoy empieza, tal vez, a ser ya también un pasado. Dicho en otra forma: Goethe es medio siglo XVIII, medio siglo XIX y acaso, como un fuego de San Telmo, llamean en su cima vislumbres de esta hora en que estamos. Añádase desde luego a esa dualidad básica,

(1) [La conferencia en Barcelona no tuvo lugar.]

es decir, a esa entraña contradictoria, esta otra: Goethe es medio alemán, medio europeo. No es, pues, necesario ingresar en zonas más individuales, más personales de él para comprender que ni era ni podía ser una naturaleza unitaria sin enigmas ni disonancias, como pretende Dilthey. Yo no conozco en toda la inmensa obra de Dilthey, que es ejemplar y en sentido eminente y sin parangón magistral, un desliz parecido.

Esta básica, casi me atrevería a llamarla *previa* contradicción en el ser de Goethe, trae consigo que si bien es un gran innovador y, por su innovación, nos es un presente, es a la par un heredero de la gran tradición europea que fue el Humanismo. Apretémonos contra él, como antes indiqué que debíamos hacer. ¿Qué advertimos inmediatamente? Ah, pues, por lo pronto, esta enorme diferencia. Goethe muy agudamente ha dicho que «el hombre se diferencia del animal en que no es solo un descendiente, sino que es siempre además un heredero». Lleva razón: el hombre no solo tiene, como todos los demás seres del universo —piedra, planta o animálcula— pasado, sino que lo contiene; ese pasado está y sigue en nosotros vivaz, *como tal pasado*, como sigue en ustedes su niñez y su adolescencia y gracias a ello son jóvenes, hombres maduros o viejos. De otro modo seguirían ustedes siendo niños y adolescentes.

Ahora bien, aunque el hombre conserve su pasado —el suyo personal y el colectivo, por tanto el humano— no es en él donde primordialmente está ni lo que primero tiene a la vista; en suma, el pasado no *le es* sin más. Somos ese pasado, pero no lo vemos espontáneamente. Donde el hombre está primordialmente es en su porvenir. Nuestra vida es primero *un vivir el porvenir como tal.* Este es el que originariamente nos interesa, nos importa. ¿Por qué? Porque el porvenir es por esencia lo que no sabemos cómo va a ser, ni siquiera sabemos si dentro de un minuto existiremos aún.

A esta preocupación reaccionamos buscando medios para asegurar esa inseguridad. Entonces retrocedemos del porvenir y descubrimos el presente y el pasado como arsenales de medios con que podemos contar. Al chocar, pues, con el porvenir que no tenemos en nuestra mano rebotamos en él y somos lanzados hacia lo que tenemos: presente y pasado.

Ahí tienen ustedes por qué ese pasado que somos no lo tenemos presente, no lo vemos sino en la medida y con la selección de él a que nuestro futuro nos invita, mejor dicho, nos fuerza. Se da, pues, la sorprendente paradoja de que la figura que el pasado nos presenta es la que en su enorme masa recorta la figura con que el futuro nos apa-

rece, o dicho en términos matemáticos, que nuestro pretérito es función de nuestro futuro como tal futuro, por tanto, como lo que aún no es, sino que consiste en pura urdimbre de amenazas, temores y esperanzas. Cada vida humana es una ecuación cuyos términos son porvenir y pasado. Por eso, para entender de verdad a un hombre hay que ponerlo en ecuación, es decir, precisarnos cuál es su actitud ante el futuro y ante el pasado. Y = pasado, función de X = futuro.

Ahora podemos con relativa facilidad entender a Goethe y entendernos al mismo tiempo a nosotros parangonando los términos de su ecuación con los términos de la nuestra. En su época, la faz con que el porvenir se presentaba al hombre era, como siempre, inseguridad, pero esta inseguridad quedaba precisamente entonces reducida al mínimum. Nuestro porvenir personal depende en máxima parte de nuestro porvenir colectivo, diremos, general humano. Pues bien, a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX el futuro era visto como ofreciendo a la Humanidad vía libre. En 8 de julio de 1793 el marqués de Condorcet era denunciado por Francisco Chabot, ex fraile franciscano, perfecto canalla, gran estúpido y convicto concusionario. Se denunciaba a Condorcet «comme un prévenu de conspiration contre l'unité et l'indivisibilité de la République». Chabot y los que acogieron esta denuncia y en vista de ella le condenaron a la prisión en que murió nueve meses después, eran los eternos imbéciles de la política, que ni sabían lo que era República ni unidad ni indivisibilidad. Condorcet al verse denunciado se ocultó, encerrándose en casa de madame Vernet, y allí, en un rincón, escribió su *Esbozo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*. Este libro era el evangelio de una nueva fe: la fe en el Progreso. La idea del progreso había sido ya rigorosamente formulada por el gran Turgot, maestro de Condorcet, en 1750. Es la gran idea de que han vivido dos centurias. Según ella, es ineludible el avance de la Humanidad hacia formas de vida cada vez más satisfactorias y perfectas. Nunca, pues, se ha sentido una gran porción de humanidad, todo Occidente, con un porvenir más seguro. La idea del progreso es, como la Equitativa, una sociedad de seguros filosófica.

En esa fe ha sido educada todavía mi generación. Pero yo, aun llevándola dentro, como cada hijo de vecino en mi tiempo, me revolví intelectualmente contra ella. Véase, por ejemplo, el capítulo de *La rebelión de las masas* titulado «La altura de los tiempos». Con este he dado por supuesto algo que me parece muy importante para una «nueva filología», pero que no puedo desarrollar hoy, a saber: que el hombre puede tener y sostener ideas contrarias a las *creencias en que*

está. Es más, que en alguna medida esto es lo normal. Con la creencia en el progreso alojada aún en los penetrales de mi alma, mi pensamiento veía y preveía su falsedad, y a la concepción de la vida humana como progreso oponía ya una interpretación dramática de la existencia humana, muy distinta, por otra parte, del existencialismo que ahora se compra en cajetillas. Porque si yo veo nuestra vida como un permanente drama es porque considero como el factor decisivo de ella algo trascendental que la domina, zarandea y apuñala. Este algo trascendente es... el puro Azar. Lo más esencial de la vida es que es constitutivamente azarosa. Pero dejemos ahora esto.

Comparémonos en este punto con Goethe. Como han visto, la idea del Progreso viene al mundo en 1750, es decir, un año después de nacer Goethe. Es, pues, una idea hermana de él y Goethe la llevaba dentro mucho más fuertemente que mi generación. De esa creencia vivió siempre. Goethe no tuvo jamás en su horizonte de futuro la presencia azorante de eventuales catástrofes. Y el caso es que en su tiempo las hubo *relativamente* tan grandes como las que nosotros estamos viviendo, pero tenían para ellos, merced a ese fondo de seguridad que la fe en el progreso les proporcionaba, un valor meramente superficial. El haz del mar se rizaba en procelas pero se creía que el abismo seguía y seguiría en profunda calma. Sin embargo, cuando Goethe no se limitaba a vivir en abandono, sino que reobrando frente a sus creencias pensaba, se oponía también a esa idea del Progreso, pero no sabía bien cómo. La idea el Progreso es tal vez la primera gran visión de lo humano como historicidad, como proceso, como constitutivo cambio. Es la alborada del «sentido histórico». Mas Goethe, como es sabido, era ciego para la historia y esta ceguera nos revela en qué enorme medida era un hombre del siglo XVIII. Goethe se opone a la ley natural del Progreso como ley constitutiva de la historia, según Turgot, Price, Priestley, Comte, no porque descubra otra fisonomía más auténtica en el proceso histórico, sino porque se resiste, como Descartes y los puros racionalistas, a ver la vida humana como proceso. Muy al contrario, se esfuerza por verla como algo que es siempre en lo esencial invariable. El siglo XVIII, aún más que los precedentes, cree que el hombre tiene una naturaleza y esto siempre trae consigo no creer que tiene historia. La naturaleza —*physis*— fue una idea inventada por Aristóteles cuyo papel es asegurar un fondo de invariabilidad, de estabilidad a lo mudadizo y móvil. Solo que en Goethe esta idea toma un curioso cariz. Goethe, aunque los alemanes sostienen que es un clásico, era, en verdad, romántico para ventura nuestra, era romantiquísimo, en cierto modo el padre de la

turbulenta criatura llamada Romanticismo. Y el romanticismo se coloca, últimamente, ante todo en adoración. Es la Adoración perpetua. Por eso su última forma, en la generación de Baudelaire, es la Adoración inversa, la *blasfemia*. Por eso hacia 1850 se practicaba la literatura blasfematoria.

Goethe no solo ve en lo humano una naturaleza invariable, insumisa al tiempo y como eterna, sino que prefiere verla transubstancializada, sublimada, en suma, ejemplarizada. Este es el origen de su manía helenística. No tengo tiempo de entrar en este famoso helenismo de Goethe, tan ridículamente tratado por sus compatriotas. Pero hemos rozado su verdadero origen. Grecia, que ya de suyo tiende a ejemplarizar todo, a tornarlo paradigma—no se olvide que la función principal de las Ideas platónicas es *ser modelos*, *causas ejemplares*—, le sirvió como *guardarropía* para vestir y ver él mismo lo humano como *ejemplaridad*. Pero ello es que Grecia le fue, en efecto, modelo, y también el Renacimiento. Tuvo modelos. Formas del pasado le sirvieron para afrontar el futuro. Por lo mismo que el porvenir para él y su tiempo ofrecía un mínimum de inseguridad y peligro, podían a manos llenas encontrar *ejemplos* en el pasado.

Pero represéntense ustedes una situación vital inversa: que el futuro presente una fisonomía *casi* absolutamente problemática, que se lo vea *casi* como infinito peligro, por tanto, que la vida sea, en sentido extremo, *futurición*. ¿Qué repercusión tendrá esto sobre el pasado? Evidentemente, nada del pasado parecerá servir para afrontar y resolver los tremendos problemas nuevos del porvenir. No se verán en el pasado modelos posibles. El futuro [imprevisible] allanará el pretérito como ejemplaridad. El hombre tendrá la herencia de ese pasado, pero no la aceptará: será, como decían los jurisconsultos romanos, una herencia *in-adita*, *sine cretione*, yacente. Esta es nuestra situación y por eso, como enigmáticamente decía ayer (1), nuestro destino es... alejarnos, alejarnos... ¿de qué? Claro está, de los antepasados.

---

(1) [En una lección del curso sobre «El hombre y la gente», organizado por el Instituto de Humanidades. Véase *El hombre y la gente*, en *Obras completas*, tomo VII.]

[GOETHE Y LOS AMIGOS DEL PAÍS]

La Sociedad Vascongada de Amigos del País no quiere que la fecha del bicentenario de Goethe pase inadvertida para sus socios y el círculo más amplio de sus amigos(1). Con razón o sin razón, es incuestionable que Goethe vale como uno de los mayores nombres simbolizadores de lo que en el siglo XIX y en lo que va de este se ha llamado «cultura o civilización europea». De aquí que en todas partes se le hayan dedicado recuerdos festivales. Pero en el caso de esta conmovedora Sociedad Vascongada de Amigos del País se dan o deben darse además algunos motivos especiales para que se sienta íntimamente inclinada a rendir homenaje en esta fecha a aquel tan egregio europeo. Sus fundadores fueron contemporáneos de Goethe. Los más vivaces, estrictamente sus compañeros de generación, y nótese que para mí una generación comprende solo a los que nacen dentro de una determinada zona de quince años. Goethe nace en 1749; Ramón Munibe, en 1751; Félix Samaniego, en 1745; Mazarredo—el Almirante—, en 1745; Narros, en 1733. Son, pues, coetáneos de Goethe; han vivido bajo la presión de la misma atmósfera histórica, muchas de sus ideas son las mismas que la época había inyectado en la mente de Goethe e iban vestidos con trajes iguales a los de este. Vuestros fundadores y este gran poeta alemán representan un momento feliz en la historia de Occidente: el momento de más intensa fe en esa cultura de Europa, que era para ellos no una

(1) [Esta conferencia debió celebrarse en San Sebastián, pero el manuscrito quedó interrumpido al frustrarse su realización. Estas páginas se publicaron inicialmente en el *Boletín* de la Real Sociedad Vascongada de Amigos del País, año XVII, cuaderno 3.º, San Sebastián, 1961.]

entre varias, sino *la* cultura, la única e indefectible. Sin duda esa fe se modulaba diversamente en nuestros fundadores y en Goethe (1).

Pero en aquellos y en este, sobre todo, común el sentido, la dirección de sus aspiraciones y propósitos. La historia europea desde su aurora en tiempo de Carlomagno, allá en la divisoria de los siglos VIII y IX, manifestó con claridad sobrada un curioso ritmo caracterizado porque a una época en que predomina la relativa reclusión de cada pueblo dentro de sus formas de vida particulares sigue siempre otra en que, inversamente, prepondera una forma de vida unitaria, *sensu stricto* europea. Así en el siglo XVII, como mostré en mi reciente curso público dado en Madrid (2), los pueblos de Occidente, que habían llegado a ser adultos y por vez primera son los que con rigor deben llamarse naciones, se encierran cada uno dentro de sí más o menos y cada cual a su modo.

Por el contrario, en el siglo XVIII existen en todas nuestras naciones minorías entusiastas y enérgicas, que penetradas de un ideario común luchan para que cada uno de sus pueblos abandone su vida particularista y ascienda a participar en una existencia general europea. En Versalles como en Potsdam y en Madrid, en Viena como en Parma o en Weimar, donde Goethe vivía, se procura existir de una misma manera que es considerada como la ejemplar, la más plenamente humana. Pero este movimiento en que se intenta superar los particularismos nacionales originados incuestionablemente en que cada pueblo vivía recluido dentro del angosto horizonte de sus fronteras, y aspira a que se abran estas como inmensos ventanales y aprendan a vivir en el más amplio horizonte que es Europa y, al través de Europa, en el mundo —lo que entonces se llamó «cosmopolitismo»—, actúa también dentro de cada nación y dondequiera hay grupos de hombres egregios que se esfuerzan en lograr que su región, su comarca, su provincia dejen de ser la gleba semialdeana que era y adopte formas de

---

(1) Yo no voy ahora a dibujar la línea de esta diferente modulación, pero salta a la vista que vuestros fundadores, como todo el que es receptor más que creador, creían a pie juntillas en ella y hasta con cierta beatería mientras que la fe de Goethe en la cultura es sumamente complicada, pues mientras el piso bajo de su persona permanecía adscrito a ella plenamente, es decir, creía en ella como se cree siempre cuando de verdad se cree, a saber, con fe de carbonero, por las regiones más peraltadas de su ser pasaban tormentas de duda respecto a esa cultura, grandes fulguraciones de inquietud respecto a su valor y su firmeza.

(2) [Véase *Una nueva interpretación de la historia universal. En torno a Toynbee*. En este volumen.]

vida superiores. Yo no tomo ahora posición—conste así taxativamente—frente a aquel gigantesco movimiento extendido sobre todo el Occidente, porque tendría demasiado que decir sobre él, máxime hallándonos todos nosotros en una situación que nos obliga a intentar algo que es, a la vez, lo mismo y diferente. Ahora solo me interesa recordar que uno de esos grupos ocupados en desaldeanizar su comarca y, por cierto, el primero en España fue precisamente la Sociedad Vascongada de Amigos del País, como, más en grande, fue Goethe el primero que intentó llevar la vida reclusa y confiada que era Alemania fuera de sí, más allá y más arriba de sí—a saber, a los vastos espacios de la gran comunidad occidental.

Goethe no quiso nunca ser solo alemán y gracias a ello logró que por vez primera, leyendo sus obras, todo el continente se hiciese profundamente alemán. Operaciones complicadas como esta son las que constituyen el verdadero patriotismo intelectual. Porque Goethe no quiso ser solo alemán, siendo el poeta y el pensador más acendradamente alemán que ha habido, es por lo que ahora los alemanes han celebrado su bicentenario con tanto fervor y—nótese la monumental paradoja—por lo que me han llamado a mí para que sea quien, en nombre de Alemania, hable a los alemanes sobre el grande alemán. El hecho, como digo, es de exorbitante extravagancia y por lo mismo muy característico del tiempo en que vivimos. Y para oírme en Hamburgo y en Berlín las multitudes que no habían logrado tarjetas de entrada, no obstante haberse repartido varios miles, han asaltado los edificios universitarios, roto sus puertas, causado víctimas, cosas que los periódicos alemanes refieren y comentan largamente estos días, pero que los periódicos españoles han silenciado cuidadosamente, como otras de estilo diferente, pero no menos intensas, que me han acontecido en Norteamérica. (El hecho de haber demostrado a los españoles que sé muy bien, radicalmente, no existir durante más de doce años en esta ya difícil altura de mi vida me da derecho y hasta me impone la obligación de decir a ustedes esto que acabo de decirles y que es un caso único en toda mi labor pública, porque, en efecto, estas propias ponderaciones me repugnan, me producen un efecto que, hablando con eufemismo, llamaremos bascas. Mas he creído que debía manifestarlo porque sospecho que no se conoce suficientemente la manera como la prensa se está conduciendo hoy.)

Este movimiento goethiano cosmopolita, que es de signo opuesto, conste, a todo internacionalismo—este otoño o invierno hablaremos largamente en Madrid sobre la diferencia entre ambas cosas—, que va del terruño hacia la más amplia unidad, que no abandona a

aquel, sino que lo transporta hacia una forma superior de ser hombre, animó en sus orígenes a vuestra sociedad y hará siempre eficaz su influjo en esta encantadora comarca, siempre que no resuelva disminuirse en pura Sociedad de Estudios Vascos, lo que sería la más completa tergiversación de su instinto fundacional, el cual no se proponía provincianizar a Guipúzcoa, sino al revés, desprovincianizarla, desaldeanizarla, tarea espléndida y fértil que sigue tal vez siéndole no poco menester.

Un día de entre los días quisiera mostrar minuciosamente y por escrito cómo desde hace cuarenta años las provincias españolas han acrecido y no menguado su provincianismo. En ese estudio procuraría hacer ver las causas determinadas y precisas de aquel extraño hecho, de las cuales la principal es que antes Madrid era efectivamente una capital y permitía la relación provincia-capital, que es perfectamente sana y que yo, en mi adolescencia, he vivido muy claramente. Mas el dejar Madrid de ser propia y verdaderamente capital, allá en 1910, no por eso se capitalizó la provincia, sino al contrario, infló su provincialidad y entonces fue cuando se hizo patológicamente provinciana. Esto, señores, es ingrato de decir, como es enojoso de escuchar, pero yo tengo mis peculiares e intransferibles obligaciones. El fenómeno, conviene advertirlo, se ha dado con unos u otros caracteres en todo el continente y es una de las más graves cosas que hemos tenido que padecer estos años y aún padecemos: la descapitalización de Europa, lo que equivale a su decapitación y el triunfo insolente de un universal provincianismo. Pero quede todo este tema de nuestro asfixiante provincianismo para cuando se pueda hablar de temas verdaderamente españoles en vez de dedicarse a la vana tararata de una retórica inane en que hoy suele hacerse consistir el patriotismo literario.

Hablemos un poco de Goethe o en torno a Goethe, ya que podemos considerar a este con alguna jugosa razón como uno de los caballeritos de Azcoitia o como compañero de Ramón Munibe, de Samaniego, Mazarredo y Narros, hablemos de lo interno a él, ya que el tiempo, al hacer girar su enorme rueda, hace pasar fortuitamente ante nosotros el radio con la fecha de su bicentenario.

PASADO Y PORVENIR PARA EL HOMBRE ACTUAL

A D V E R T E N C I A S

En este nuevo volumen, que hace el décimo en la colección de «Obras Inéditas» de José Ortega y Gasset y que, por ahora, cerrará la serie de los que recogen la labor de sus últimos años, se reúnen, en primer lugar, varias conferencias pronunciadas en los años de 1951 a 1954 durante su estancia en Alemania, Suiza e Inglaterra. Las circunstancias particulares de cada una de ellas se indican al frente de su texto y van situadas en orden cronológico.

Como título editorial del libro hemos adoptado el de su intervención en Ginebra, «Pasado y porvenir para el hombre actual», porque responde adecuadamente al argumento intelectual que anima en su conjunto a esas conferencias.

Y, en segundo lugar, también incluimos las páginas aparecidas entre los papeles del autor correspondientes a un libro inacabado, «Comentarios al Banquete *de Platón», cuya publicación fue anunciada por Ortega desde 1946. Al frente de ellas damos algunos datos sobre su génesis e intención.*

LOS COMPILADORES.

EL MITO DEL HOMBRE ALLENDE LA TÉCNICA (1)

SEÑORAS y señores: No puedo llegar al coloquio auténtico, pues para ello me falta lo más importante. Para el coloquio me falta precisamente el lenguaje; lo que suena a algo heideggeriano, porque quiero parecerme a nuestro gran Heidegger, que no gusta, como los otros hombres, de detenerse solo en las cosas, sino sobre todo —y esto es muy peculiar en él— en las palabras. Pero aun hablando en forma de monólogo, me veo obligado a pedirles perdón por las erosiones que necesariamente he de cometer contra la gramática alemana.

El hombre, la vida, son un acontecer interno y no otra cosa; ello es evidente. Por eso solo se puede hablar del hombre y de la vida si se habla desde dentro. Si queremos hablar en serio del hombre, solo puede hacerse desde dentro, desde el dentro *propio*, y, por tanto, solo se puede hablar *de sí mismo*. *Todo* lo demás que podemos decir de *otros* hombres, de otras vidas o del hombre en general hay que considerarlo como afirmaciones *derivadas de modo secundario* y abstractas; por tanto, no como afirmaciones evidentes, sino construidas sobre la base de presupuestos e indicios. Así tenemos dos imágenes distintas del hombre: la imagen *interna*, que es la verdadera por su origen, pero que se refiere al hombre *propio*, y la imagen *externa*, que es la que nos formamos del *otro* hombre, como individuo o como hombre en general. Si queremos construir una teoría sobre el hombre, resulta extremadamente fruc-

(1) [Conferencia en las «Darmstädter Gespräch» de 1951. Publicada en el tomo *Mensch und Raum*, Darmstadt, 1952. El texto que editamos ha sido vertido del alemán, pues no ha aparecido el original correspondiente en los papeles del autor.]

tífero dejar que estas dos intuiciones o aspectos choquen entre sí. Pero al hacerlo, al menos no debemos olvidar que uno de ellos es primario y evidente, mientras el otro es secundario y elaborado. Si se considera al hombre —desde fuera— como el otro, el mejor método es el behaviorista, la investigación del comportamiento. No nos interesa saber ahora si este método tiene sentido; nos basta con reconocer lo que es indudable, es decir, que contemplar al hombre desde fuera, observar y analizar su conducta externa es una gimnasia intelectual fértil, sobre todo si no nos detenemos en ello, sino que partimos de sus movimientos corporales y edificamos sobre ellos la hipótesis de cómo debería ser en su interior un ser que, visto desde fuera, *está* así constituido.

Entre los movimientos del otro hombre, que podemos observar, hay un grupo muy interesante: los movimientos *técnicos*. Se trata de los manejos que realiza el hombre cuando fabrica un objeto. Una de las leyes más claras de la historia universal es el hecho de que los movimientos técnicos del hombre han aumentado continuamente en número y en intensidad, es decir, que la ocupación técnica del hombre —en este sentido estricto— se ha desarrollado con un indudable progreso; o, lo que es lo mismo, que el hombre, en una medida creciente, es un ser técnico. Y no hay ningún motivo concreto para creer que eso no seguirá siendo así hasta el infinito. Mientras viva el hombre, hemos de considerar su técnica como uno de sus rasgos constitutivos esenciales, y tenemos que proclamar la tesis siguiente: el hombre es técnico. En esta breve proposición quisiera mantenerme, por ahora, de un modo provisional y como behaviorista, aunque, desde luego, como un investigador «trascendental» de la conducta; en el supuesto de que esto no se acercara demasiado al cuadro redondo. En la proposición «el hombre es técnico», en tanto me conduzca como behaviorista, no tengo ni idea de lo que significa el sujeto. Ante mí solo encuentro a un «X», que se mueve y conduce como técnico. Se trata, pues, de plantearnos la cuestión de cómo diablos ha de ser, por sí, un ser que se dedica a la técnica.

Para mi contexto actual no necesito desplazarme a problemas concretos de la actividad técnica. Me basta con observar que este caprichoso «X», que lleva la voz cantante, transforma y metamorfosea los objetos de este mundo corpóreo tanto los físicos como los biológicos, de tal suerte que cada vez más y quizá al final totalmente o casi totalmente, tienen que convertirse en un mundo distinto frente a lo primigenio y lo espontáneo. Parece evidente que

el «X», que es técnico, pretende crearse un mundo nuevo. La técnica, por tanto, es creación, *creatio*. No una *creatio ex nihilo* —de la nada—, pero sí, en cambio, una *creatio ex aliquo*.

¿Por qué y para qué esta aspiración de crear otro mundo? ¿Por qué y para qué? La pregunta no es tan fácil de contestar porque estos movimientos fabriles se separan en dos direcciones diferentes. Frente a la construcción de máquinas, al cultivo del campo, etcétera, se halla la creación de cuadros, columnas, instrumentos musicales, bellos atavíos y lo que pertenece a la arquitectura; arte, precisamente, de la construcción. Hallamos ante nosotros, pues, tanto los utensilios técnicos como los enseres artísticos. No puedo ahora diferenciar entre sí los dos tipos de instrumentos; solo diremos que hay una notable diferencia entre lo que el hombre hace con los utensilios técnicos y su comportamiento con los enseres artísticos, cuando ya los ha creado. El hombre gasta y *des*gasta los instrumentos técnicos, es decir, que, cuando ya los ha fabricado, los tiene en funcionamiento, los hace *funcionar*. Esto es un auténtico hacer del hombre. Pero frente a los objetos artísticos, el hombre no aparece tan simple. No los gasta, ni mucho menos los *des*gasta. Se queda ante ellos, incluso en el caso de que lea, por ejemplo, algún poema. La lectura es, ciertamente, un hacer, pero un hacer que, materialmente, no tiene nada que ver con los poemas.

Vamos a prescindir del contraste de la actitud del hombre en uno y otro caso. Vamos a ocuparnos solo de lo que hace con los instrumentos técnicos. Lo primero que nos salta a la vista es lo siguiente: en la actividad técnica del hombre destaca la faceta puramente cuantitativa, es decir, la ocupación técnica es la que absorbe la mayor parte del tiempo de la mayoría de la humanidad, al menos occidental y americana. Ninguna otra ocupación puede compararse con ella. La cosa es de tal índole que para este ser «X» el trabajo técnico, en algún sentido radical, parece el más importante. Ahora bien, seguimos preguntando: ¿Cómo tiene que estar constituido un ser para el cual es tan importante crear un mundo nuevo? La respuesta es sencilla: por fuerza, un ser que *no* pertenece a este mundo espontáneo y originario, que no se acomoda en él. Por ello no se queda tranquilamente incluido en él como los animales, las plantas y los minerales. El mundo originario es lo que, de modo tradicional, llamamos «naturaleza». Desde luego, en rigor, no hay naturaleza, se trata de una *idea*, de una *interpretación* del mundo genuino. Pero esta «idea» es fértil para nosotros. Vemos que el ser «X» está metido en la naturaleza, pero *no pertenece a la natura-*

leza; esto resulta bastante extraño. ¿Cómo un ser, que es una parte de la naturaleza, puede no pertenecer a ella? Entendemos que pertenece a la naturaleza todo aquello que se halla en relación positiva con ella; quiero decir lo que tiene con esta idea una estructura homogénea, esto es, dicho un poco en broma, lo que es natural. Pero a nosotros nos parece que el ser «X» anda por ahí flotante como un ente no natural, porque, aunque inserto en la naturaleza, es extraño a ella.

Esta situación doble, ser una parte de la naturaleza y sin embargo estar precisamente el hombre frente a ella, solo puede producirse mediante un *extrañamiento*. Así pues, este ser, precisamente el hombre, no solo es extraño a la naturaleza, sino que ha partido de un extrañamiento. Desde el punto de vista de la naturaleza, extrañamiento solo puede significar anomalía negativa en sentido behaviorista, es decir, enfermedad, destrucción de la regulación natural de tal ser. Tales destrucciones son sumamente frecuentes en la naturaleza, pero sucede que los seres enfermos, desreglados, mueren y desaparecen. No pueden seguir siendo realidad, porque son imposibles, y la ontología tradicional opina —y esta es una opinión nunca puesta en duda, si con razón o sin ella lo veremos más adelante— que lo real tiene que ser posible. Hemos ido a caer en las más profundas honduras de la filosofía, sin habérnoslo propuesto, porque tal vez el enigma más profundo de la filosofía se encuentre tras la relación entre posibilidad y realidad, como nos ha enseñado el inmortal Leibniz.

Tenemos ante nosotros ahora el problema de enfrentarnos con un ser, el cual, considerado desde el punto de vista de la naturaleza, ha enfermado, pero que no ha muerto, sino que intenta, enfermo, seguir viviendo, lo cual ha conseguido al menos por algún tiempo; este «algún tiempo» significa el millón de años que, al parecer, ya viene durando el hombre. Como enfermo, desde la naturaleza es imposible, pero en la medida de que está ahí, vale como ser real, a pesar de ser al propio tiempo antinatural. Tendríamos el maravilloso fenómeno de algo que aun siendo imposible es, independientemente de ello, real, lo cual labora violentamente contra toda la tradición filosófica. La cuestión se ha hecho tan áspera, que no sentimos ya en el límite del pensar conceptual. (De otra parte, no conocemos suficientes hechos acerca del origen del hombre.) Por tanto, no nos podemos servir de aquello que se llamaba la razón pura, la razón de los matemáticos y de los físicos; pero sí de aquello que yo considero lo más nuevo e importante para el hombre de hoy, y que

llamo la razón *histórica*. Es precisamente aquello que hasta ahora se ha llamado sinrazón. En un caso similar, Platón, con una profunda conciencia del sentido que esto tenía, se trasladó hacia el mito.

Perdónenme, he dado varias conferencias en Munich y he tenido un trabajo agobiante, sin que me quedara ni un minuto para preparar adecuadamente la presente intervención.

Hasta aquí lo que he previsto de mi conferencia. Ahora tengo que nadar libremente; desde luego, les hago a ustedes responsables de un eventual naufragio en el que pudiera morir ahogado.

Hablemos ahora de el mito que encontramos *allende la técnica*. El animal que se convirtió en el primer hombre habitaba, al parecer, en los árboles —la cosa es bastante conocida—, era un habitante arborícola. Por eso su pie está formado de modo que no es adecuado para caminar sobre el suelo, sino más bien para trepar. Como habitaba en los árboles, vivía sobre terrenos pantanosos en que abundan enfermedades epidémicas. Vamos a imaginar—solo estoy contando un mito—que esta especie enfermó de malaria, o de otra cosa, pero no llegó a morir. La especie quedó intoxicada, y esta intoxicación trajo consigo una hipertrofia de los órganos cerebrales. Esta hipertrofia acarreó, a su vez, un hiperfunción cerebral, y en ello radica todo. Como ustedes saben, los animales superiores que preceden al hombre, como se ha demostrado ya, tienen entendimiento, pero no tienen, o apenas tienen memoria; o, lo que es lo mismo, no tienen fantasía, la cual, igual que la memoria, es productiva a veces y otras, improductiva. Los pequeños chimpancés, por ejemplo, olvidan en seguida lo que les ha pasado, aunque son bastante inteligentes; más o menos lo que les pasa a muchos hombres, cuando no disponen de ningún material para su entendimiento y por eso no pueden seguir desarrollando un asunto. Pero este animal que se convirtió en el primer hombre, ha encontrado súbitamente una enorme riqueza de figuras imaginarias en sí mismo. Estaba, naturalmente, loco, lleno de fantasía, como no la había tenido ningún animal antes que él, y esto significa que frente al mundo circundante era el único que encontró, en sí, un mundo *interior*. Tiene un interior, un dentro, lo que otros animales no pueden tener en absoluto. Y esto trajo consigo el más maravilloso de los fenómenos, que es imposible de explicar desde el punto de vista puramente zoológico, porque es lo más opuesto de lo que podemos imaginarnos acerca de la orientación natural

de la atención en los animales. Los animales dirigen su atención —esto se advierte fácilmente, cuando nos acercamos a la jaula de los monos en un parque zoológico— totalmente hacia el mundo *exterior*, el entorno, porque este mundo circundante es para ellos un horizonte lleno de peligros y riesgos. Pero cuando este animal que se convirtió en el primer hombre encontró tal riqueza en imágenes internas, la dirección de su atención realizó el más grande y patético giro desde fuera hacia dentro. Empezó a prestar atención a su interior, es decir, *entró en sí mismo:* era el primer animal que se encontraba dentro de sí, y este animal que ha entrado en sí mismo es el hombre.

Pero queremos proseguir con esta narración, con esta patética narración. Este ser se encontró ante dos repertorios distintos de proyectos, de propósitos. Los otros animales no tenían ninguna dificultad, porque solo encontraban en sí mismos supuestos y esquemas *instintivos*, que operaban de un modo mecánico. Pero este ser se encontró, por primera vez, ante estos dos proyectos totalmente diferentes: ante los instintivos, que aún alentaban en él y ante los fantásticos, y por eso tenía que *elegir*, *seleccionar*.

¡Ahí tienen ustedes a este animal! El hombre tendrá que ser, desde el principio, un animal esencialmente *elector*. Los latinos llamaban al hecho de elegir, escoger, seleccionar, *eligere;* y al que lo hacía, lo llamaban *eligens* o *elegens*, o *elegans*. El *elegans* o elegante no es más que el que elige y elige bien. Así pues, el hombre tiene de antemano una determinación elegante, tiene que ser elegante. Pero aún hay más. El latino advirtió —como es corriente en casi todas las lenguas— que después de un cierto tiempo la palabra *elegans* y el hecho del «elegante» —la *elegantia*— se habían desvaído algo, por ello era menester agudizar la cuestión y se empezó a decir *intellegans*, *intellegentia:* inteligente. Yo no sé si los lingüistas tendrán que oponer algo a esta última deducción etimológica. Pero solo puede atribuirse a una mera casualidad el que la palabra *intellegantia* no se haya usado igual que *intelligentia*, como se dice en latín. Así pues, el hombre es inteligente, en los casos en que lo es, porque necesita elegir. Y porque tiene que elegir, *tiene que* hacerse libre. De ahí procede esta famosa *libertad del hombre*, esta terrible libertad del hombre, que es también su más alto privilegio. Solo se hizo libre porque se vio obligado a elegir, y esto se produjo porque tenía una fantasía tan rica, porque encontró en sí tantas locas visiones imaginarias.

Somos, sin duda, señoras y señores, hijos de la fantasía. Así pues, todo lo que se llama pensar desde el punto de vista psicológico, desde el extremo de la psicología, es pura fantasía. ¿Hay algo más fantástico que el punto matemático o la línea recta? Ningún poeta ha dicho nunca nada que fuese tan fantástico. Todo pensar es fantasía, y la historia universal es el intento de domar la fantasía sucesivamente, en diversas formas.

Esto trajo consigo, sin embargo, que los deseos del hombre, en todo lo que no es posible específicamente, no tengan nada que ver con los instintos, con la naturaleza, sino que solo son deseos fantásticos. Por ejemplo, queremos ser justos, pero solo lo conseguimos en una ligera aproximación. Quisiéramos poder *conocer;* no obstante, durante milenios y milenios el hombre ha trabajado para conocer y solo ha logrado muy pequeños conocimientos. Este es nuestro privilegio y esta nuestra dramática determinación. Por eso, ante todo, percibe el hombre que precisamente lo que más en el fondo desea es, hasta tal punto imposible, que se siente infeliz. Los animales no conocen la infelicidad, pero el hombre actúa siempre en contra de su mayor deseo, que es el de llegar a ser feliz. El hombre es, esencialmente, un insatisfecho, y esto —*la insatisfacción*— es lo más alto que el hombre posee, precisamente porque se trata de una insatisfacción, porque desea tener cosas que no ha tenido nunca. Por eso suelo decir que esta insatisfacción es como un amor sin amada o como un dolor que siento en unos miembros que nunca he tenido.

Se nos aparece el hombre, pues, como un animal desgraciado, en la medida en que es hombre. Por eso no está adecuado al mundo, por eso no pertenece al mundo, por eso necesita un mundo nuevo, que estos señores en torno a nosotros quieren edificar, y tal vez vayan consiguiendo hacerlo poco a poco. Pero, como ustedes saben, la primera gran teoría nueva sobre el desarrollo biológico —después de la darwinista— es la de Goldschmidt. Su doctrina consiste en que supone que el desarrollo ha sido progresivo porque determinados individuos de una especie tenían faltas o carencias, no se adaptaban al ambiente de su momento, pero cierto día, al transformarse este ambiente— y por ello precisamente— estos individuos con fallos se adaptaban de inmediato al nuevo ambiente. Estos animales, como individuos de esa especie, son, desde el punto de vista formal, monstruos. Pero, como dice Goldschmidt, eran, al fin, monstruos propicios.

¿Qué es lo que, en definitiva, nos ofrece esta narración, esta

fábula? Este mito nos muestra la victoria de la técnica: esta quiere crear un mundo nuevo para nosotros, porque el mundo originario no nos va, porque en él hemos enfermado. El nuevo mundo de la técnica es, por tanto, como un gigantesco aparato ortopédico que ustedes, los técnicos, quieren crear, y toda técnica tiene esta maravillosa y —como todo en el hombre— dramática tendencia y cualidad de ser una fabulosa y grande ortopedia.

ANEJO: EN TORNO AL «COLOQUIO DE DARMSTADT, 1951» (1)

I. *Sobre el estilo en arquitectura*

UNA catástrofe puede ser de tal modo radical que el pueblo por ella afectado, muera. Pero esta posibilidad extrema, aunque es efectiva, ha sido sobremanera infrecuente en la historia. La muerte de los pueblos suele ser una «muerte natural». Se mueren de viejos que llegan a ser. Se mueren porque antes han acabado de ser, se mueren porque no tienen ya nada que hacer. Esto significa que no hay probabilidad apreciable para que pueblo joven, pásele lo que le pase, muera. Por estas razones, en cierto modo *a priori* —cuando hace casi medio siglo vine a estudiar a Alemania, en Alemania se usaba mucho el término escolástico «a priori», ahora caído en desuso— al volver ahora a Alemania yo estaba casi seguro de que la reciente y gigantesca catástrofe no había conseguido matar a Alemania, de que esta, por debajo de tanta ruina, miseria, desmoralización, desorientación, seguía viviendo con subterránea pujanza en la medida que lo permite su actual situación—la de un ser que ha recibido un golpe en la cabeza y se halla en estado traumático. Pero de lo que se opina *a priori* solo puede estarse casi seguro. Es menester comprobarlo contemplando los hechos.

Pues bien, el espectáculo que ha sido para mí el *Darmstädter Gespräch 1951* me ha aportado la prueba experimental de lo que yo, *a priori*, presumía. Como es sabido, el coloquio versaba sobre arquitectura, y acudieron allí casi todos los grandes arquitectos alemanes —los viejos y los jóvenes—. Era conmovedor presenciar el brío, el afán de trabajo con que aquellos hombres que viven sumergidos entre ruinas hablaban de su posible actuación. Dijérase

(1) [Artículos publicados en el diario *España*, de Tánger, en los días 7, 14 y 21 de enero de 1953.]

que las ruinas han sido para ellos algo así como una inyección de hormonas que han disparado en su organismo un frenético deseo de construir. No creo que escenas de entusiasmo —individual y colectivo— como aquellas, puedan hoy presenciarse en ningún otro país de Occidente. Lo que allí ví y oí me inspiraba la intención de escribir un ensayo con este título: «La ruina como afrodisíaco.» He ahí, pues, una típica reacción de un pueblo joven frente a una catástrofe. Juventud es precisamente aquella actitud del alma que transmuta en posibilidad toda negativa emergencia. Respecto a qué sea, hablando en serio, un «pueblo joven», en qué precisos atributos consista esta condición que suele usarse como mera e irresponsable frase, es cosa que conviene dejar para cuando en estas columnas hablemos de los Estados Unidos, que son aún más jóvenes que lo es Alemania.

No pude oir la totalidad del coloquio y, por tanto, no me es posible comentar su contenido. Pero tengo la impresión de que se habló poco o se habló apenas del problema más íntimo de la arquitectura, a saber, del estilo.

El estilo, en efecto, representa en la arquitectura un papel peculiarísimo que en las otras artes, aún siendo más puras artes, no tiene. La cosa es paradójica pero es así. En las otras artes el estilo es meramente cuestión del artista: El decide —ciertamente con todo su ser y en una manera de decidir más profunda que su voluntad y que, por ello, toma el aspecto más de forzosidad que de albedrío— decide por sí y ante sí. Su estilo ni tiene ni puede depender de nadie más que de él mismo. Pero en la arquitectura no acontece lo mismo. Si un arquitecto hace un proyecto que ostenta un admirable estilo personal —no es, estrictamente hablando, un *buen* arquitecto.

El arquitecto se encuentra en una relación con su oficio, con su arte, muy diferente de la que forma la relación de los demás artistas con sus artes respectivas. La razón es obvia: la arquitectura no es, no puede, no debe ser un arte exclusivamente personal. Es un arte colectivo. El genuino arquitecto es todo un pueblo. Este da los medios para la construcción, da su finalidad y da su unidad. Imagínese una ciudad construida por arquitectos «geniales», pero entregados, cada uno por sí, a su estilo personal. Cada uno de esos edificios podía ser magnífico y, sin embargo, el conjunto sería bizarro e intolerable. En tal conjunto se acusaría demasiado y como a gritos un elemento de todo arte en que no se ha reparado bastante; lo que tiene de capricho. La caprichosidad se manifestaría

desnuda, cínica, indecente, intolerable. No podríamos ver el edificio consistiendo en la soberana objetividad de un grandioso cuerpo mineral, sino que en sus líneas nos parecería ver el impertinente perfil de un señor a quien «le ha dado la gana» de hacer aquello.

Pienso que todo artista es como tal —y por supuesto también el pensador— un órgano de la vida colectiva, aunque no puedo ahora intentar persuadir de ello. Es un órgano de la vida colectiva, si bien no es solo esto. Mas en el caso del arquitecto, la cosa se eleva a su última potencia. Los demás deben ser tal órgano, pero el arquitecto tiene que serlo. De aquí, determinadas exigencias a que el arquitecto tiene que someterse. Y así como en la parte técnica de sus obras queda en plena libertad para usar los medios que mejor le plazcan a fin de lograr las finalidades propuestas, tiene en cuanto al estilo que actuar desde ciertos principios estilísticos que no pueden ni deben serle exclusivos.

De este tema capital hubiera yo deseado que se hablase en Darmstadt. ¿Es posible que haya arquitectos los cuales ignoren que *todos los demás problemas* de su arte y de su técnica solo pueden, en serio y a fondo, ser regulados partiendo del problema —hoy agudísimo— del estilo arquitectónico? Se entiende de un problema que podría titularse imitando un estudio famoso de Wilhelm von Humboldt: *Uber die Fäigkeit unseres Zeitalters, einen echten architektonischen Stil zu ersinnen.* (Sobre la capacidad de nuestra época para inventar un genuino estilo arquitectónico.)

En esta cuestión se descubre lo que es, en verdad, la arquitectura: no expresa como las otras artes, sentimientos y preferencias personales, sino, precisamente, estados de alma e intenciones colectivas. Los edificios son un inmenso gesto social. El pueblo entero *se dice* en ellos. Es una confesión general de la llamada «alma colectiva», expresión esta última que suele ser un *flatus vocis* y cuyo estricto pero interesantísimo sentido, reclamaría un largo desarrollo.

Porque es así la arquitectura, hace patente, como ninguna otra obra o gesticulación, lo que en efecto pasa dentro de una nación. Y puesto que en Occidente todo lo profundo ha sido común —así lo fueron los estilos arquitectónicos desde el romántico— quiere decirse que Europa no ha gozado de *unidad.* El hecho de que desde comienzos del siglo XIX no haya en ningún país de Europa un estilo común, es la más formal declaración de que en ningún pueblo de Europa existe desde entonces «coincidencia de los ánimos»—lo que los tratadistas de política en Grecia llamaban *homonoia.*

Debía existir un barómetro público que constantemente mar-

case el grado de concordia entre los ciudadanos de una nación. De este modo se evitaría la súbita y tumultuosa aparición de una radical discordia. Burckardt habla una vez de cierta urbe siciliana donde existía una magistratura titulada «inspector de la 'homonoia'».

El rococó fue el último estilo común europeo. La Revolución francesa acabó con él, porque era la primera gran discordia a la que luego han seguido otras muchas hasta los recientes años en que estamos viviendo la más atroz de todas. Por eso desde entonces, desde la Revolución francesa, *no hay propiamente arquitectura.* Hay, si se quiere, tectónica.

Bajo este ángulo contemplado, se advierte que la perfección en arquitectura tiene que consistir en el tratamiento de unas formas estilísticas comunes, como la poesía tiene que manejar la lengua que es algo común, como la elegancia consiste en la acertada modulación de una moda dada. No hay en el vestir efectiva elegancia si esta no juega su melodía sobre la «lengua común» de un sistema de formas indumentarias que la moda en cada fecha establece, como no hay melodía musical si no surge dentro de un sistema dado de sonidos.

Sobre el nivel del mar del coloquio arquitectónico se produjeron en Darmstadt dos erupciones filosóficas: una, la conferencia de Heidegger en la mañana de un día; otra, mi conferencia en la tarde del mismo día. Sobre estas dos conferencias quisiera decir algo que no se refiere propiamente a las doctrinas en ellas enunciadas, sino a ciertos aspectos no doctrinales. En los próximos artículos quedará dicho.

II. *El especialista y el filósofo*

Aconteció, pues, que sobre el nivel del mar de la discusión entre arquitectos se produjeron dos erupciones filosóficas: una la conferencia de Heidegger sobre *Bauen*, *Wohnen*, *Denken* (Edificar, morar, pensar); otra, mi propia conferencia, cuyo título era: «El Mito del Hombre allende la técnica».

La verdad es que, hablando con rigor, el suelo sobre el cual el hombre está siempre no es la tierra ni ningún otro elemento, sino una filosofía. El hombre vive *desde y en* una filosofía. Esta filosofía puede ser erudita o popular, propia o ajena, vieja o nueva, genial

o estúpida; pero el caso es que nuestro ser afirma siempre sus plantas vivientes en una. La mayor parte de los hombres no lo advierten porque esa filosofía de que viven no se les aparece como un resultado del esfuerzo intelectual, por tanto, que ellos u otros *han hecho*, sino que les parece «la pura verdad»; esto es, «la realidad misma». No ven esa «realidad misma» como lo que en rigor es: como una Idea o sistema de ideas, sino que parten de las «cosas mismas» que esa Idea o sistema de ideas hace ver. Y lo curioso es que esto acontece no solo a los que solemos llamar «incultos», sino también a muchos de los cultos, por ejemplo, a muchos de los arquitectos, sobre todo a los viejos. Los jóvenes están más alerta para percibir esta base subterránea sobre la cual «viven, se mueven y son». Porque me pareció que algunos, cuando menos, de los viejos arquitectos allí movilizados sintieron enojo, salvo en un caso, cortésmente encubierto, ante la erupción de la filosofía en el área superficial de las conversaciones gremiales sobre arquitectura.

Esta reacción de antipatía es bastante curiosa. Pues si es verdad lo que he dicho, y no parece que pueda no serlo, resulta que, aunque cada hijo de vecino y sobre todo cada profesional tiene una filosofía —o mejor una filosofía le tiene, le tiene preso—, se irrita cuando un hombre especialmente dedicado a filosofar toma la palabra para decir algo que tiene que ver con las cosas de su oficio. Si el ciudadano de que se trata es casualmente un político, su irritación es aún mayor. Se ve a las claras que, desde hace varias generaciones, en todo lo que va de siglo, el político se pone nervioso cuando el filósofo avanza a las candilejas para decir lo que hay que decir sobre los temas políticos. Son, en efecto, los dos modos de ser hombre más opuestos que cabe imaginar. El filósofo, el pensador se esfuerza intentando aclarar cuanto es posible las cosas, al paso que el político se empeña en confundirlas todo lo posible. Por eso, político e intelectual son el perro y el gato dentro de la fauna humana.

Pero tras este caso extremo de hostilidad se encuentra toda la fauna del mal humor frente al «profesional» de la filosofía («profesional» va entre los dos policías de las comillas porque, claro está, que el filósofo, el pensador, no puede ser profesional). La pura inteligencia no puede convertirse en oficio, en profesión, en magistratura. La causa de ello es sumamente interesante y de no escasa profundidad. Es un buen tema para otro artículo. Y así fue que un gran arquitecto protestó de que en las faenas arquitectónicas se introdujese el *Denker* (el pensador) que, con frecuencia, es *Zer-*

denker (des-pensador) y no deja tranquilos a los demás animales criados por el buen Dios. Aunque yo no podía considerarme aludido, porque no había abierto el pico, tomé entonces el micrófono para decir solo esto: «El buen Dios necesitaba del 'des-pensador' para que los demás animales no se durmiesen constantemente.» La nueva generación allí representada, que acaso sea la primera alemana capaz de estar siempre —y es lo que es debido— presta al salto satírico de la broma, rió.

¿Cómo se explica la existencia en el especialista de este «primer movimiento» hostil ante todo brote de efectivo y diestro filosofar? Probablemente, si queremos decir las cosas con extremo laconismo, por estas dos razones. Primera, el especialista se ve obligado a percibir que su disciplina es parcial, que él, por tanto, es un hemipléjico o padece cualquiera otra enfermedad que reduce al hombre a no ser sino un rincón de sí mismo. Desde su primera palabra se advierte que el filósofo habla desde el horizonte, que su voz viene, y va a toda la extensión de la realidad, que no es un ruido local sino universal. Pasa en el orden intelectual lo que pasa con los sonidos: que solo hay tres que no son localizados y adscritos a un breve lugar, más allá del cual no son oídos desde luego, porque no son «voz del horizonte». Estos tres sonidos son el rugido del león, el estampido del cañón y el tañir de las campanas. Es sorprendente cómo en estos tres casos el volumen —digámoslo así— del sonido coincide exactamente con la mágica línea circular que es el horizonte, cosa que no pasa con el trueno, porque este, como dice muy bien el pueblo, «rueda», y esto significa que tiene que recorrer el espacio, que no lo llena desde luego. Segunda: el hombre que, al fin y al cabo, lleva debajo de sí el especialista, descubre, ante el hablar del filósofo, que él tenía también en las vísceras una filosofía, que era filósofo sin saberlo como era prosista el *bourgeois gentilhomme*, pero que esta su filosofía tropieza con otra más profunda situada en el subsuelo, desde la cual se toma todo, incluso su disciplina especial y su propia persona, desde mucho más abajo. Esto de sentirse visto y descubierto desde «más abajo», esto de que alguien levante a todas las cosas las faldas, le pone frenético y le parece, acaso con una punta de razón, indecente.

La conferencia de Heidegger, como todas las suyas, como todos sus escritos, fue magnífica—llena de profundidad; fenómeno bastante paradójico este que llamo «estar lleno» de profundidad, ¿no es verdad? Y, además, llena de voluptuosidad. El lector encontrará al pronto un poco estrambótico que le invite a representarse una

relación intensiva entre Heidegger y la voluptuosidad. Pues más adelante veremos que su obra tiene siempre una dimensión voluptuosa.

No voy aquí a comentar la doctrina principal sustentada por Heidegger, porque no oí suficientemente bien todos sus decires. Yo estaba como los demás interlocutores del coloquio, detrás de Heidegger y Heidegger no ha conseguido todavía hablar con el cogote.

Heidegger toma una palabra o —en este caso *bauen* (edificar)— y le saca virutas. Poco a poco, del minúsculo vientre del vocablo, van saliendo humanidades, todos los dolores y alegrías humanas y, finalmente, el Universo entero. Heidegger, como todo gran filósofo, deja embarazadas a las palabras, y de estas emergen luego los más maravillosos paisajes en toda su flora y toda su fauna. Heidegger es siempre profundo, y esto quiere decir que es uno de los más grandes filósofos que haya habido nunca.

La filosofía es siempre la invitación a una excursión vertical hacia abajo. La filosofía va siempre detrás de todo lo que hay ahí y debajo de todo lo que hay ahí. El proceso de las ciencias es progresar y avanzar. Pero la filosofía es una famosa *Anabasis*, una retirada estratégica del hombre, un perpetuo retroceso. El filósofo camina hacia atrás. Por eso admitía con buen humor la posibilidad de que un día Heidegger hable por el cogote. Los otros hombres hablan de los principios de la ciencia o de la civilización. Son las verdades establecidas, las verdades asentadas. Pues bien, el destino del filósofo es ir por detrás, y por debajo de estos llamados «principios», para verles la espalda y el asiento. Vistos así, los «principios» que tranquilizan al buen burgués y sobre los cuales, con plena confianza y comodidad se sienta, resulta que no lo son suficientemente, que son falsos o son ya verdades secundarias y derivadas, y que es preciso descubrir otros tras ellos que son más «principios» y más firmes. De aquí también la inquietud de las gentes que quieren estar tranquilas y sentarse seguras, cuando ven que el filósofo envuelve su retaguardia y se les pone a la espalda. Teme que aquel hombre les clave un puñal en la nuca. Por eso siempre, en cuanto el filósofo se descuida, ha corrido el riesgo de que le envíen a la cárcel como a un malhechor, como a un ser peligroso, y le hagan beber la cicuta o le sometan a alguna operación de letal cirugía.

Heidegger es profundo, hable sobre el *bauen* o sobre cualquier otra cosa. Mas como no sé decir sino lo que pienso y tengo que decir *casi* todo lo que pienso, necesito agregar que no solo es profundo, sino que, además, quiere serlo, y esto no me parece ya

tan bien. Heidegger, que es genial, padece de manía de profundidades. Porque la filosofía no es solo un viaje a lo profundo. Es un viaje de ida y vuelta, y es, por tanto, también traer lo profundo a la superficie y hacerlo claro, patente, perogrullada. Husserl, en un famoso artículo de 1911, dijo que considera una imperfección de la filosofía lo que en ella se había siempre alabado; a saber: la profundidad. Trátase en ella precisamente de hacer patente lo latente, somero lo profundo, de llegar a conceptos «claros y distintos», como Descartes decía. Que no seamos ya cartesianos, no hace variar este destino, Filosofar es, a la vez, profundizar y patentizar, es frenético afán de volver del revés la realidad haciendo que lo profundo se convierta en superficial.

(Los pensadores alemanes han propendido siempre a ser difíciles y han hecho sudar a la gente de todos los pueblos, incluso del suyo, para ser entendidos. La razón de ello es de gran interés, y pronto, en estas columnas, intentaremos perescrutarla. Forma parte de un tema muy amplio y muy grave, cual es la relación del hombre alemán con el prójimo. Esta relación es deficiente, y tal deficiencia ha causado grandes destrozos en el pueblo alemán. Es este un punto que el hombre alemán, que tanto nos ha enseñado, debe aprender del hombre latino. Recuerdo haber dicho, hace más de treinta años, que la claridad es la cortesía del filósofo.)

Pero no se malentienda todo esto. He dicho que Heidegger es siempre profundo, y que a veces lo es con exceso y manifiesta cierto prurito de revolcarse en lo abismático, pero no he dicho que sea un pensador especialmente «difícil». Estas semanas he oído a muchos alemanes quejarse de su hermetismo. ¿No es injusta esta apreciación? Heidegger, a mi juicio, no es más ni menos difícil que cualquier otro pensador privilegiado que ha tenido la fortuna de *ver por primera vez* paisajes hasta ahora nunca vistos, que ha navegado

por mares nunca d'antes navegados,

como dice Camöens de Vasco de Gama y los esploradores portugueses. Pretender que un descubridor de ignorados horizontes sea tan cómodo de leer como un escritor de editoriales periodísticos es demasiada pretensión. Difíciles, de verdad difíciles —e injustificadamente difíciles—, son Kant, Fichte, Hegel. ¿Por qué lo fueron? Porque ninguno de los tres *vio* nunca con plena claridad lo que pretendía haber visto. Esta afirmación parece insolente, pero cuan-

to han estudiado bien esos tres geniales pensadores saben que esto es cierto, aunque no se atrevan a declararlo.

No, Heidegger no es «difícil»; antes bien, Heidegger es un gran escritor. Esto último sonará a los oídos de no pocos alemanes como una nueva paradoja. En Darmstadt mismo oí decir, con sorpresa mía, a muchas personas, como cosa resuelta y establecida, que Heidegger atormenta a la lengua alemana, que es un pésimo escritor. Siento tener que discrepar radicalmente de semejante opinión, pero ello me obliga a defender la mía con algunas breves y sencillas consideraciones en el capítulo que sigue donde tropezaremos con Heidegger y la voluptuosidad.

III. *Sobre el estilo filosófico*

La conferencia de Heidegger y la mía versaban sobre el mismo tema: la técnica. Solo que Heidegger prefirió contraer la cuestión a una forma particular de ella —el construir, edificar, y aun esto concentrándolo en dos particulares construcciones: la casa y el puente. Si yo hubiese sabido que se trataba de una reunión de arquitectos y nada más, es seguro que habría restringido también mi argumento. Pero yo no sabía nada preciso sobre este coloquio de Darmstadt. He observado, con no escasa sorpresa, que hoy en Alemania no le explican a uno nada, de suerte que cuando me invitan a algo yo no logro nunca saber por anticipado qué es ese «algo», y al ir a él no sé nunca adónde voy. Esto es síntoma de un rasgo actual de la vida alemana: el «aldeanismo». Alemania se ha vuelto un poco «aldea», una infinita «aldea», es decir, una serie de aldeas sin fin. El aldeano vive en un mundo muy reducido que se compone de objetos sumamente concretos, para él habituales y de sobra sabidos. Ahora bien, el adeano cree que todo el mundo es de su aldea y que, por tanto, las cosas de que él habla son para todo el mundo «consabidas». No sé aún con suficiente precisión de dónde proviene esta recaída del alemán en la óptica aldeana, pero es evidente que debe procurar, lo antes posible, liberarse de ella y... salir al gran mundo.

Pero, repito, el tema sustantivo era el mismo para Heidegger y para mí. Y ahora viene lo que acaso tiene algún interés. Esto: en el mismo lugar, a pocas horas de distancia y sobre el mismo tema,

Heidegger y yo hemos dicho aproximadamente lo contrario. Si detrás de esta patente contraposición se esconde, no obstante, una radical coincidencia es cosa que un día de entre los días se verá.

Mas por lo pronto tenemos que atenernos a la manifiesta discrepancia. No es este lugar ni momento para declarar en qué consiste esta contrapuesta interpretación de la condición humana. Si alguien siente curiosidad por averiguarlo, puede leer lo que sobre ello digo en otro lugar.

Me urge más salir al paso a una opinión que repetidamente he oído expresar en Darmstadt mismo. Hay, por lo visto, muchos alemanes que consideran a Heidegger como un pésimo escritor que atormenta a la lengua alemana. Respeto esta opinión en la misma medida en que no la comparto. A mí me parece que Heidegger posee un maravilloso estilo. Sin embargo, comprendo muy bien que muchas personas opinen lo contrario, porque no han tenido en cuenta una importante distinción. El buen estilo en el decir tiene muy varias especies, pero hay, sobre todo, dos que conviene aquí contraponer. Hay, en efecto, el buen estilo literario, del escritor que es formalmente escritor, y hay el buen estilo filosófico. Heidegger no es un escritor en el sentido predominante de esta palabra, pero tiene, en cambio, un admirable estilo filosófico.

El pensador no es un «escritor». Esta palabra «escritor» es bastante estúpida, como lo es, cuando menos, un tercio del diccionario en todas las lenguas. La lengua que tan profundas y finas verdades nos revela, contiene casi otro tanto de densas estulticias. Las causas de que esta dosis de necedad sea constitutiva de toda lengua podrán se halladas en mis cursos bajo el título *El hombre y la gente*.

El pensador, ciertamente, escribe o habla, pero usa de la lengua para expresar lo más directamente posible sus pensamientos. Decir es, para él, nombrar. No se detiene, pues, en las palabras, no se queda en ellas. En cambio el escritor, propiamente tal, no ha venido a este mundo para pensar con acierto, sino para *hablar* acertadamente o, como los griegos decían, para εὖ λεγειν, «hablar bien».

Este «bien o bello hablar» es también una gran cosa, tanto que al fin de la civilización antigua, cuando todo había fracasado y sucumbido, lo único que subsistió vivaz, flotando sobre aquel gigantesco mar de cosas destruidas, fue el «bien hablar»—la Retórica.

Lenguaje y pensamiento están en ambos casos—en el pensador y en el escritor—en una relación inversa. En el escritor, el lenguaje ocupa el primer término, como corresponde a lo esencial. Los pensamientos quedan al fondo, lo mismo que el *humus* vegetal es fondo

y sustento para la gracia esencial de los florecimientos. La misión del escritor no es pensar, sino decir, y es un error creer que el decir es un medio y nada más. Lejos de ello la poesía es, en verdad, decir substancializado, es «decir por decir», es... «ganas de hablar».

Al pensar, el lenguaje se transforma en puro soporte de las ideas, de suerte que solo estas quedan —o deben quedar— visibles, mientras el leguaje está destinado a desaparecer en la medida posible. Y es cosa clara, porque se da en uno y otro caso esta relación inversa. El poeta, el escritor no se siente —no debe, no puede sentirse— solidarizado con lo que dice; esto es, con los pensamientos que expresa. Cuando el poeta catalán López Picó dice del ciprés «que es el espectro de una llama muerta», no queda su persona radicalmente unida a este su decir, no considera esa afirmación como algo que pueda convertirse en una tesis. En cambio, cuanto el pensador dice se torna automáticamente tesis y él mismo se siente solidario con su decir. Lo maravilloso, lo divino en la poesía es, precisamente, que no compromete. La poesía es el poder liberador; nos liberta de todo y esto lo consigue porque nos permite liberarnos de ella misma. Que dos y dos son cuatro es siempre un poco triste, porque no nos deja escapar hacia el tres o hacia el cinco.

El pensador se encuentra ante la lengua en una situación bastante dramática. Porque pensador es el que descubre, revela realidades nunca vistas antes por nadie. Ahora bien, la lengua se compone de signos que designan cosas ya vistas y sabidas por todos. Es un órgano de la colectividad, y la llamada «alma colectiva» no contiene más que lugares comunes, ideas «consabidas». ¿Cómo podrá, pues, el pensador decir lo que solo él ha visto, y decirlo no solo a los demás, sino, por lo pronto, así mismo? Una visión aún no formulada es para él mismo que la ha gozado una visión incompleta, es solo entrevisión. No tiene más remedio el pensador que crearse un lenguaje hasta para entenderse consigo mismo. No puede usar la lengua —que es siempre el lenguaje común—. No puede, como puede y debe él poeta, partir del vocabulario y la sintaxis preestablecidos y ciudadanos. Si inventa vocablos totalmente nuevos, no será entendido por nadie. Si se atiene a los vocablos usuales, no logrará decir su nueva verdad. Lo más peligroso de todo —y lo que con mayor frecuencia se hace— es recurrir a las palabras usadas por antiguos pensadores que existen ya mineralizadas en mera terminología.

Se olvida demasiado que el pensador —y no hay más pensador que el creador de pensamientos— necesita poseer, además de su genio

analítico, un peculiar talento para nombrar sus hallazgos. Este talento es un talento verbal y, por tanto, poético. Le llamo «talento denominador». Ha habido geniales pensadores carentes de este talento, aquejados por una lamentable mudez. Un caso clarísimo de ello es Dilthey; no supo nunca decir con pregnancia lo que veía y, por ello, no logró influir como filósofo en su tiempo. En cambio Husserl tenía una poderosa inspiración denominativa.

Siendo así las cosas, ¿en qué puede consistir un buen estilo filosófico? A mi juicio, en que el pensador, evadiéndose de las terminologías vigentes, se sumerja en la lengua común, pero no para usarla sin más y tal como existe, sino reformándola desde sus propias raíces lingüísticas, tanto en el vocabulario como, algunas veces, en la sintaxis. El caso concreto que nos presenta el estilo de Heidegger, aunque extremado, puede considerarse como el normal seguido por todos los grandes filósofos con buen estilo. Consiste en lo siguiente:

Cada palabra suele poseer una multiplicidad de sentidos que residen en ella estratificados, es decir, unos más superficiales y cotidianos, otros más recónditos y profundos. Heidegger perfora y anula el sentido vulgar y más externo de la palabra y, a presión, hace emerger de su fondo el sentido fundamental de que las significaciones más superficiales vienen, a la vez que lo ocultan. Así la *Endlishkeit* (finitud) no será meramente una limitación aneja al hombre —pero que no es el hombre mismo, sino—, que será todo lo contrario, *Seiender Ende* o *Sein als Ende* (ser como fin), con lo cual este —el *Ende* (fin)— no queda fuera del hombre como los límites habituales, sino que viene a constituir su esencia misma. El hombre, en efecto, desde que nace está ya muriendo, como dijo Calderón; por tanto, empieza por acabar y vive de su muerte.

Este descenso a los senos profundos, a las vísceras recónditas de la palabra, se hace —yo lo hago desde mi primer libro, *Meditaciones del Quijote*, 1914— buceando dentro de ella hasta encontrar su etimología o, lo que es igual, su más antiguo sentido. Todo el que lea a Heidegger tiene que haber sentido la delicia de encontrar ante sí la palabra vulgar transfigurada al hacer revivir en ella esa su significación más antigua. Delicia, porque nos parece como si sorprendiésemos al vocablo en su *statu nascendi*, todavía caliente de la situación vital que lo engendró. Y al mismo tiempo recibimos la impresión de que en su sentido actual la palabra apenas tiene sentido, significa cosas triviales y está como vacía. Mas en Heidegger la palabra vulgar súbitamente se llena, se llena hasta los bordes,

se llena de sentido. Más aún, nos parece que su uso cotidiano traicionaba a la palabra, la envilecía, y que ahora vuelve a su verdadero sentido. Este verdadero sentido es lo que los antiguos llamaban el *etymon* de la palabra.

La lingüística positivista de comienzos de siglo no admitía que, por ningún serio motivo, pudiera hablarse de que las palabras tienen un sentido «verdadero»—frente a otros que no lo son. El positivismo allanó el universo, lo igualó todo, vaciándolo. Pero lo cierto es que las palabras tienen incuestionablemente un sentido privilegiado, máximo o auténtico; a saber, el que significaron cuando fueron creadas. La dificultad está en poder llegar, caminando hacia atrás hasta descubrirlo. Nuestros datos sobre ellas nos suelen dejar a medio camino, pero es evidente que cada palabra es originariamente la reacción lingüística o verbal a una situación vital *típica*, por tanto, no anecdótica ni casual, sino constitutiva de nuestro vivir. Luego los mecanismo de la metonimia, del cambio de significación, que en buena porción son estúpidos, reprimieron ese sentido originario y vivaz sustituyéndolo con significaciones cualesquiera que los más irracionales azares han hecho caer sobre el vocablo. Debió ser maravilloso el sentido que tenía la palabra «león» cuando, un buen día, fue usada para llamar al magnífico animal, pero es estúpido que sirva hoy para denominar a más de un Papa. Que el gran Pastor de las almas resulte ser un león, es asunto bastante barroco,

El estilo, sea en las artes, sea en la vida, es siempre algo que tiene que ver con la voluptuosidad, es una forma sublimada de la sexualidad. Lo es en su génesis para el estilista mismo, y lo es para el que goza de su estilo. De aquí que cuando, por ejemplo, el poeta, el escritor llega a la vejez y se le congela la virilidad, se desvanece su estilo y queda de él en sus escritos de anciano solo un trémulo y exánime esquema. Esto se ve muy claramente en Goethe. Se ha hecho notar, sin saber dar la razón de ello, que desde cierta fecha Goethe empieza a usar insistentemente unos cuantos adjetivos exangües, como, por ejemplo, «benigno». Cuando frente a un ser o a una cosa solo se nos ocurre emplear palabra tan aséptica y etérea..., *malum signum:* el varón se ha ido ya. El escritor estiliza como el pavo real abre su reverberante cola.

El estilo filosófico de Heidegger, tan egregiamente logrado, consiste sobre todo en etimologizar, en acariciar a la palabra en su arcana raíz. De aquí que el placer que produce tenga un carácter nacional. Pone al lector en inmediato contacto con las raíces de la lengua alemana, que son a la vez las raíces del «alma colectiva»

alemana. ¿Cómo puede haber lectores alemanes remisos en sentir y en reconocer este deleite que engendra la prosa tan sabrosa de Heidegger? Precisamente el hombre alemán debía sentir con mayor vivacidad el placer de la intimidad con las raíces de su lengua. Fichte, que necesitaba exagerar como se necesita respirar, dice una vez que frente a la lengua alemana las latinas son lenguas muertas, porque las lenguas romances contienen raíces extrañas a los hombres que las hablan. Son raíces del hombre latino y los pueblos actuales no las entienden, no pueden tener con ellas intimidad y solo llegan hasta ellas a través de la ciencia lingüística. Tal vez tenga Fichte un poco de razón, aunque él no ve que ese defecto de las lenguas romances, al hacer de ellas lenguas, en cierto modo «aprendidas», les proporciona determinadas virtudes y gracias que faltan a la alemana.

Un buen estilo filosófico ha sido muy poco frecuente en el pasado. El tema está intacto. Nadie, que no sepa, se ha ocupado del «estilo filosófico» y de su historia. Si se hiciera, se hallarían muchas sorpresas. Aristóteles, en sus obras esotéricas, poseía un maravilloso estilo filosófico. (Quien desee percibir cómo es el estilo de Aristóteles, observe la prosa de Brentano, impregnada de aquel y un ejemplo excelente de la buena escritura filosófica.) En las exotéricas imitaba a Platón. Pero el caso es —no es culpa mía si suena a paradoja cosa tan evidente como esta— que Platón no tenía buen estilo filosófico. Era demasiado escritor para tenerlo. Hay, ciertamente, en su vasta producción, algunos lugares de buen estilo intelectual, pero la gran masa de sus escritos es, en su modo de decir, frecuentemente literaria y no filosófica. Es más, a despecho de no pocos trozos en que lo es prodigiosamente, los griegos no consideraron nunca a Platón como un «buen escritor», es decir, como un escritor «ático». Nos irritará el hecho, si nos empeñamos en irritarnos por lo que no merece la pena, pero es incuestionable que los griegos vieron en Platón un escritor «barroco». Lo que nosotros llamamos así, llamaron los helenos «asianismo», el estilo lleno de volutas y ornamentaciones. Acusaban a Platón de «asianismo».

Todo esto está en inmediata relación con un asunto mucho más amplio y sorprendente, aunque lo más sorprendente es que no haya sido observado y discutido. Acontece, en efecto, que a pesar de ser la filosofía una ocupación intelectual tan importante, no ha poseído nunca un *genus dicendi*, un género literario que le sea propio, adecuado y normal. Me refiero, claro está, a la filosofía en cuanto creación. Cada genial pensador tuvo que improvisar su género. De aquí

la extravagante fauna literaria que la historia de la filosofía nos presenta. Parménides, viene con un poema, mientras Heráclito fulmina aforismos. Sócrates charla. Platón nos inunda con la gran vena fluvial de sus diálogos, Aristóteles escribe los apretados capítulos de sus *pragmateias*, Descartes comienza por insinuar su doctrina en una autobiografía, Leibniz se pierde en los innumerables dijes dieciochescos de sus breves tratados, Kant nos espanta con su *Crítica*, que es literariamente una máquina enorme y complicada como el reloj de la catedral de Estrasburgo, etc., etc. Solo cuando la filosofía dejó de ser creadora y se convirtió en «disciplina», enseñanza y propaganda —a saber, en los estoicos— fueron inventados los «géneros» popularizadores de ella— la «introducción», el «manual», la «guía» —*eisagogé*, *enchiridion*, *exégesis*.

Esta incapacidad de la filosofía para encontrar un «género» normal con que decir adecuadamente su visión, tiene, sin duda, causas hondas que no voy ahora a perescrutar. Ello es que no debe sorprendernos demasiado cualquier extravagancia en la emisión filosófica, ni que Heidegger haya querido convertirse en ventrílocuo de Holderlin.

IV. [*Campos pragmáticos*] (1)

Heidegger afirma que «construir» —*bauen*— es «habitar» —*wohnen*—. Se construye *para* habitar como un medio para un fin, pero este fin habitar —preexiste al construir. Porque ya el hombre habita— es decir, está en el universo, en la tierra, ante el cielo, entre los mortales y hacia los dioses— construye, a fin de que su habitar llegue a ser un contemplar —*schönen*— un cuidar de ese universo, un abrirse a él y hacer que sea lo que es —que la tierra sea tierra, cielo el cielo, mortal el mortal y el Dios inmortal. Ahora bien, toda esta faena dedicada al Universo es, en última instancia, «pensar», meditar, *dichten*. De aquí el título de la conferencia, *Bauen, Wohnen, Denken*.

Para aceptar semejante doctrina encuentro dentro de mí algunos estorbos, a que he dado expresión en una discusión pública que Heidegger y yo hemos tenido en Buhlerhöha, cerca de Baden-Baden. Primero: originariamente el hombre se encuentra, sí, en la tierra,

(1) [Este texto que damos como cuarto artículo de la serie se hallaba inédito entre los papeles del autor.]

pero no habita —*wohnt*— en ella. Es precisamente lo que le diferencia de los demás seres —mineral, vegetal y animal. La relación básica del hombre con la Tierra es bastante paradójica. Es sabido que no se han encontrado diferencias anatómicas ni fisiológicas que separen al hombre de los animales superiores en forma que resulte clara. Sin embargo, el padre Teilhard, un jesuíta francés, tuvo la feliz idea de descubrir un rasgo puramente zoológico que, en efecto, distingue a uno de otro: el hecho, incuestionable, de que mientras todos los demás animales habitan particulares regiones del globo, solo el hombre habita en todas. Este carácter radicalmente ecuménico del hombre es extrañísimo. Es un hecho, pero, como todo hecho, es equívoco y requiere ser oprimido por el análisis. Y entonces se descubre esto que el padre Teilhard, sorprendentemente, no advierte. Cada especie zoológica o vegetal encuentra en la Tierra un espacio con condiciones determinadas donde, sin más, puede habitar. Los biólogos le llaman su «habitat». El hecho de que el hombre habite donde quiera, su planetaria ubicuidad, significa, claro está, que carece propiamente de «habitat», de un espacio donde, *sin más*, pueda habitar. Y, en efecto, la Tierra es para el hombre originariamente inhabitable —*unbewohnbar*. Para poder subsistir intercala entre todo lugar terrestre y su persona creaciones técnicas, construcciones que deforman, reforman y conforman la Tierra, de suerte que resulte más o menos, habitable. El habitar, el *wohnen*, pues, no precede en el hombre al construir, el *bauen*. El habitar no le es dado, desde luego, sino que se lo fabrica él, porque en el mundo, en la Tierra, no está previsto el hombre, y este es el síntoma más claro de que no es un animal, de que no pertenece a este mundo. El hombre es un intruso en la llamada naturaleza. Viene de fuera de ella, incompatible con ella, esencialmente inadaptado a todo *milieu*. Por eso, construye, *baut*. Y como en cualquier lugar del planeta puede construir —y en cada uno con diferente tipo de construcción— es capaz, *a posteriori*, de habitar en todas partes. Pronto va a haber grandes ciudades marineras. No hay razón para que la anchura de los mares esté deshabitada y en ellos el hombre logre solo ser transeúnte. Y habrá ciudades flotantes en el aire, habrá ciudades intersiderales. El hombre no está adscrito a ningún espacio determinado y es, en rigor, heterogéneo a todo espacio. Solo la técnica, solo el construir —*bauen*— asimila el espacio al hombre, lo humaniza. Pero todo esto, entiéndase, relativamente. A pesar de todos los progresos técnicos, no puede decirse, hablando con rigor, que el hombre «habite» —*wohnet*. Lo así llamado es deficiente,

aproximativo y, como todo en el hombre, utópico (1). De aquí, que, a mi juicio, ni el hombre construye porque ya habita, ni el modo de estar y ser el hombre en la tierra es un habitar. Me parece más bien que es todo lo contrario—su estar en la tierra es malestar y, por lo mismo, un radical deseo de bienestar. El ser básico del hombre es subsistente infelicidad. Es el único ser constitutivamente infeliz y lo es porque *está* en un ámbito de existencia —el mundo— que le es extraño y, últimamente, hostil. En la costa mediterránea de España hay ciertos moluscos que se encuentran quebrando con un martillo las duras rocas de la costa. Dentro de ellas, en su apretada y oscura materia, esos animales se las arreglan para nacer, amar y perdurar. Allí son «felices» como todo animal lo es. En cambio, Lope de Vega, hombre de la calle, que, a diferencia de Calderón, sentía horror hacia el Palacio, aunque Felipe IV era también poeta, dice en una carta privada: «En Palacio hasta las figuras de los tapices bostezan.»

Heidegger, se me ocurre, fue seducido hacia este camino errado por una etimología atendida sin suficiente cautela. *Bauen* —*buan*— y *wohnen* significan ambas «soy», es decir, vivo. En ellas actúa la misma raíz indogermánica que da en latín una de las formas del verbo *ser* —*fui*— que aparece referida, sobre todo, al ser de la planta, con el sentido de *crecimiento* orgánico y más en general con el de curso normal de una existencia; en griego *fysis*. En latín, tal vez por haber quedado como elemento del verbo *ser*, su significación fue trasladada a otra raíz —*nascor*, *natura*. Pero es sobremanera improbable que el auténtico *etymon* de esas dos palabras *bauen* y *wohnen* significase «soy». *Ser* es idea demasiado abstracta para que se comience con ella y no nació referida al hombre, sino precisamente a las demás cosas que le rodean. Tan es así que en casi todas las lenguas el verbo *ser* tiene un curioso carácter de artificiosa elaboración que hace, sin más, patente su carácter de producto reciente. Fue fabricado con palabras de raíces diferentes y que tenían significados mucho menos abstractos. Así en español *ser*, viene de *sedere* = estar sentado.

Tal vez aquí tengamos un buen ejemplo del proceso semántico que al buscar nosotros el sentido etimológico de una palabra, tenemos que rehacer, en sentido inverso, caminando hacia atrás. Porque es muy posible que *sedere* no signifique el simple hecho de estar

(1) Véase mi libro, que aparecerá dentro de pocas semanas, *El hombre como ser utópico*. [*Vom menschen als utopisches Wesen*, Stuttgart, 1951.]

sentado o asentado, sino que ese sentido concreto fuese entendido a la vez, con todo el sentido abstracto de ser, quiero decir, que el hombre de aquel tiempo pensaba que solo se *es* plenamente cuando se está sentado o asentado, que todas las demás situaciones representan solo formas deficientes de ser. Tal caso daría lugar a que pareciese Heidegger estar en lo cierto cuando identifica habitar —*wohnen*— y ser. Pero lo dicho implica precisamente lo contrario, a saber: que el hombre tiene conciencia de que su «ser o estar en la Tierra» no es siempre ni constitutivamente habitar —*wohnen*—, sino que el habitar es una situación privilegiada y deseada a que algunas veces, más o menos aproximadamente se llega y que, lograda, es la forma más plena de ser.

Sería un error creer que este recurrir a la etimología es solo un primor, una *folie*, o un juego que se añade al puro análisis filosófico. Pero no es así. Cuando se busca alguna claridad sobre la estructura esencial de la vida humana resulta que —aunque parezca increíble— los filósofos nos sirven de muy poco. Esa realidad radical que es para el propio filósofo su vida radical —porque en ella tiene que presentarse o, al menos, anunciarse todas las demás realidades—, no ha sido nunca tema de la filosofía. Los filósofos se la han saltado, la han dejado a su espalda inadvertida. Pero el hombre cualquiera, que es el que crea las lenguas, se ha dado cuenta de esa realidad. Forzado por su propio sentir, ha dirigido a ella miradas oblicuas y lo que ha visto lo ha depositado en vocablos y si sabemos penetrar su hondo sentido, que es siempre el más antiguo, nos aparecen súbitamente estremecidos por la visión aguda y honda que en ellos pervive de uno u otro lado de nuestra existencia. La etimología se convierte, de este modo, en un método de investigación.

Pero es de manejo difícil y yo he creído sorprender en Heidegger una manera errónea de tratar las etimologías. En efecto, cuando se busca el más antiguo y esencial sentido de una palabra, no basta con atender a ella aislada y por sí. Las palabras no existen, no funcionan aisladas, sino que forman conjuntos consistentes en todas las palabras que se refieren a una región de la realidad vital. Porque nuestra vida consiste en la articulación de muchos pequeños mundos o comarcas: hay el mundo de la religión y el mundo del saber, y el mundo del negocio y del arte, y del amor, etc. En estas comarcas están repartidas y como localizadas todas las cosas con las cuales tenemos que habérnoslas. Y nuestra vida no es más que un hacer inexorable con las cosas. Por eso en la vida propiamente no hay «cosas». Solo en la abstracción científica existen cosas, es de-

cir, realidades que no tienen que hacer con nosotros, sino estar ahí, por sí, independientes de nosotros. Pero para nosotros toda cosa es algo con lo que tenemos que tener algún trato u ocupación y con lo cual hemos de ocuparnos necesariamente más pronto o más tarde. Son «asuntos», es decir, algo que se ha de hacer —un *faciendum*—. Por esto la palabra griega para las cosas era *pragmata* (asuntos) —de *prattein*— hacer, actuar.

Debemos, pues, contemplar nuestra vida como una articulación de campos pragmáticos. Ahora bien, a cada campo pragmático corresponde un campo lingüístico, una galaxia o vía láctea de palabras, las cuales dicen algo, sobre todo gran asunto humano. Dentro de esa galaxia están íntimamente ligadas, y sus significaciones son influidas unas por otras, de suerte que el sentido más importante se halla, por decirlo así, difuso en el conjunto. En seguida vamos a ver esto claro con un ejemplo. Pero, desde luego, conviene formular el resultado metódico de esta breve consideración que es lo que echo de menos en Heidegger: a saber, que el auténtico sentido etimológico de una palabra no se puede descubrir si la consideramos aislada. Es preciso sumergirla en la galaxia a que pertenece y prestar atención a la significación general, a veces sutilísima, que como una atmósfera impregna la galaxia.

Heidegger ha atendido solo a *bauen* y *wohnen* y ha encontrado que ambos etimológicamente se unen en el vocablo *buan—ich bin* (yo soy). Con lo cual resultaría que el ser del hombre en la Tierra es tranquilamente habitar —*wohnen*—. No tanto construye para habitar cuanto habita para construir.

Muy distinta idea llega a nosotros si ampliamos el horizonte verbal y advertimos que *bauen*, *wohnen* y *buan* no están aislados, sino que la misma raíz auna las palabras *gewinnen* —esforzarse por algo—, *wunsch*—también aspirar a algo que nos falta, que no tenemos todavía—, y *wahn*. Si consultan ustedes el Kluge-Golze, encontrarán que *wahn* significa «lo inseguro, lo esperado»; así, pues, algo que todavía no está ahí; y aún más: «esperanza y esfuerzo», exactamente como *gewinnen*.

Esto nos revela que *wohnen* —habitar— y *Sein* —ser—, es decir, *buan*, no pueden tener ese sentido de algo logrado, tranquilo y positivo, sino, al contrario, llevan en su fondo la idea de que el ser del hombre es esfuerzo, insatisfacción, anhelo de algo que no se tiene, quejumbre de algo esencial que falta, esperanza de que se logre. Ahora adquiere mayor precisión mi fórmula antecedente: que la tierra es para el hombre inhabitable. Y ahora entrevemos

que cuando el hombre dice que *wohnt* ha de entenderse con un valor aproximativo y deficiente. El auténtico y pleno *wohnen* es una ilusión, un deseo, una *Bedurfnis* —(necesidad)—, no un logro, una realidad, una delición. El hombre ha aspirado siempre a *wohnen*, pero no lo ha conseguido nunca del todo. Sin habitar no llega a ser. Por esta causa se esfuerza en ello y produce edificios, caminos, puentes y utensilios.

PASADO Y PORVENIR PARA EL HOMBRE ACTUAL (1)

SE trata, por lo visto, de intentar esclarecer un poco la estructura del hombre actual. Formulado así, el problema es insoluble, porque el hombre actual, propiamente hablando, no existe. Y no existe el actual por la sencillísima razón de que el hombre, así, sin más, no existe, y el atributo cronológico «actual» no basta para insuflarle realidad. El hombre es una abstracción sin duda útil. Las abstracciones son aparatos mentales que construimos para mirar las cosas que son siempre concretísimas. Hoy voy a usar con abundancia este esquema —el Hombre— pero no significando con ese nombre y esa noción la realidad que intentamos ver, que deseamos aclararnos, sino empleándola como la lupa conceptual que nos facilita la visión.

El Hombre, como anticipó genialmente Montaigne, es, en efecto, una realidad «ondulante y diversa». No es que cambie como todas las demás cosas que hay en el mundo, sino que *es* cambio, sustancial cambio. La expresión es irritante. Es paradójica; pero si nos movemos en la tradicional terminología es inevitable. Aristóteles inventó la noción de sustancia para subrayar y hacer ver claramente que los cambios de las cosas son superficiales y que tras ellos la cosa permanece inmutable, eternamente igual a sí misma. Pero al Hombre no le pasa esto.

Para los efectos de la técnica intelectual, esto es, de cómo hay que arreglárselas si se quiere ver bien una realidad, lo más impor-

(1) [Conferencia en las *Rencontres internationales de Genève*, de 1951. Publicada, en versión francesa, en el tomo *La connaissance de l'homme au XX[e] siècle*, Neuchâtel, 1952. El texto que editamos corresponde al original manuscrito hallado entre los papeles del autor y contiene algunas correcciones ausentes en la citada traducción.]

tante que sobre el hombre y todo lo humano hay que decir es que nada en él, absolutamente nada, está exento de cambio; hasta el punto de que si algo en el hombre se presenta con carácter estadizo e inmutable, basta esto para inferir que pertenece a lo que en el hombre no es humano.

Si el sistema corporal del hombre es el mismo hoy y hace veinte mil años —cuando los artistas de la cueva de Altamira dibujaban sus bisontes—, quiere decirse que el cuerpo no es lo humano en el hombre. Es lo que tiene de antropoide. Su humanidad, en cambio, no posee un ser fijo y dado de una vez para siempre. Por eso ha fracasado tan rotundamente en su estudio del hombre la ciencia natural a través de dos siglos de ensayos.

Y no tiene duda que una de las más sugestivas cuestiones consiste en preguntarse cómo aconteció que una cierta especie animal, instalada como las demás en el escenario de la Naturaleza, se desencajó de esta, se hizo casi incompatible con la Naturaleza. Esta especie extravagante, desnaturalizada, es el Hombre. Sobre el asunto tendría algo que decir; y hace un par de semanas lo he dicho en Darmstadt, ante un auditorio de personas dedicadas a profesiones técnicas, arquitectos, ingenieros, etc. (1).

La ciencia natural, sea la física o las ciencias homólogas, buscan, claro está, en el ser humano, lo que buscan en los demás seres: su «naturaleza». Esta es el principio estable de las variaciones, lo que permanece idéntico a través de las mudanzas. En la ciencia contemporánea, ese principio invariable en toda realidad física se ha sutilizado hasta reducirse a la «ley». La ley, la ley natural, es lo que permanece y a la vez define las variaciones. El positivismo, que quieras que no, en su destrucción de la vieja y noble idea de la *natura* que formuló Aristóteles, y tras él los estoicos, no tuvo más remedio que conservar, cuando menos, su espectro: el postulado de la invariabilidad de las leyes de la Naturaleza. Es todo lo que había sobrevivido de esta gran idea.

Ahora bien; resulta que el hombre no tiene naturaleza: nada en él es invariable. En vez de naturaleza tiene historia, que es lo que no tiene ninguna otra criatura (1). La historia es el modo de ser propio a una realidad, cuya sustancia es, precisamente, la variación; por lo tanto, lo contrario de toda sustancia. El hombre es insustancial. ¡Qué le vamos a hacer! En ello estriba su miseria y su esplendor.

(1) [Se trata de la antecedente conferencia «El mito del hombre allende la técnica».]

(2) [Véase del autor *Historia como sistema*. *Obras completas*, t. VI.]

Al no estar adscrito a una consistencia fija e inmutable —a una «naturaleza»—, está en franquía para ser, por lo menos para intentar ser, lo que quiera. Por eso el hombre es libre y... no por casualidad. Es libre, porque no poseyendo un ser dado y perpetuo no tiene más remedio que írselo buscando. Y esto —lo que va a ser en todo futuro inmediato o remoto— tiene que elegirlo y decidirlo él mismo. De suerte que es libre el hombre... a la fuerza. No es libre de no ser libre. De otro modo, al dar un paso se quedaría paralítico, porque nadie le ha resuelto en qué dirección va a dar el próximo, como le es dado resuelto a la piedra lo que va a hacer si la soltamos en el aire. El hombre es, con frecuencia sobrada, un asno, pero nunca el de Buridán.

Al no poseer el hombre «naturaleza» y carecer de ser fijo, ni él ni nada en él son cosa quieta. Consiste en pura movilidad y agilidad. Ahora es y hace tal cosa, *porque* antes fue e hizo tal otra, y *para* ser o hacer mañana otra tercera. Todo en él, pues, viene de algo y va a algo. Está siempre en viaje, *in via*, decían los teólogos medievales, sin darse bien cuenta de lo que decían.

Cuando miramos a un hombre o una época, la primera impresión que solemos tener —salvo en horas de melodramática aceleración, como son las extremas crisis históricas— es de algo quieto y fijo. Pero es, en parte, una ilusión óptica. Esa forma de vida relativamente quieta, contemplada en su real sentido íntimo, consiste en un venir de otra anterior y en un tender a otra posterior. Solo la entendemos de verdad si nuestra pupila la acompaña en ese movimiento y camino que es; por tanto, si la mirada histórica evita detenerse sobre el hecho histórico y congelarlo, paralizarlo, petrificarlo, proyectando sobre él su propia inmovilidad. En vez de ello, la pupila del historiador tiene que trotar sin descanso, como el perro que nos acompaña, moviéndose del hecho que se estudia, hacia atrás y de él hacia adelante, porque en su venir del antaño y en su ir al futuro es donde manifiesta sus auténticas vísceras, su efectiva realidad, lo que fue ese hecho positivamente para quien lo vivió.

Hasta donde hacia atrás y hasta donde hacia adelante haya que recurrir para aclarar una situación o un hombre, es cosa que en cada caso habrá que determinar.

Los filósofos del siglo XVIII, que se creían enemigos de Aristóteles y de los escolásticos, pese a su petulancia, eran siervos de la gleba aristotélica. Creían que el Hombre es siempre el mismo bajo la pintoresca, abigarrada y extravagante variación de sus gesticu-

laciones históricas. Creían en la naturaleza del Hombre; por tanto, que este tiene una *natura* —una *physis*. Pero esto es lo que para Aristóteles era la «sustancia» de lo que se mueve, de lo que cambia. *Physis*, *natura*, es la forma especial que la sustancia adopta en lo cambiante.

Pero, repito, el Hombre no tiene una *physis*, una naturaleza, como acaso la tienen el animal, la planta y el mineral.

Conviene advertir que fue Dilthey el primero en reconocer, más bien en descubrir, que es un error caracterizar al siglo XVIII como una edad antihistórica. Lejos de ello, fueron los hombres de esa centuria quienes descubrieron, uno tras otro, los componentes para la óptica del historiador. Gracias a ellos, liberando la mente de los preconceptos que la impiden ver la realidad histórica, surge esta ante ella, desnuda y palpitante. Mas por lo mismo que aquel siglo fue hallando uno a uno los componentes de esa nueva manera de ver —la óptica histórica—, no llegó a reunirlos y no pudo ejercitar la visión que él preparaba; no logró, en suma, entregarse de lleno y sin más a contemplar lo histórico como tal. Una causa había que se lo estorbó, y esta es la única porción de verdad en el sumario juicio sobre su antihistorismo. El siglo XVIII es fiel a su maestro, el XVII, en la convicción de que el hombre posee últimamente una «naturaleza», un modo de ser definitivo, permanente, inmutable. El hombre es «razón» en su radical sustancia, y en tanto piensa, siente y quiere racionalmente, no es de ningún tiempo o lugar. Tiempo y lugar solo pueden nublar, entorpecer la razón, ocultarle al hombre su propia racionalidad. Hay una religión natural—es decir, racional, idéntica a sí misma bajo todas sus deformaciones históricas. Hay un derecho natural y un arte esencial y una ciencia única e invariable. Hay una política única y ejemplar, la que la Asamblea Constituyente de Francia, en la hora culminante de su enorme Revolución dictará a todos los pueblos y todos los tiempos. Pero esto es declarar que la verdadera «naturaleza» humana no es histórica, que, antes bien, las formas de lo histórico son, en rigor, deformaciones del hombre.

Este residuo del siglo XVII anula, a la postre, para los mismos espíritus que la descubrieron, la «conciencia histórica», y hace que no se detengan en las variaciones humanas patentes a sus ojos, sino que raudamente las atraviesen buscando tras ellas el Hombre sustancial e invariable. La forma histórica, repito, es percibida; pero a la vez es anulada porque la pensaban como simple deformación de lo humano.

Mas de que la realidad humana sea cambiante —y subrayo la palabra «realidad»—, de que el hombre real sea siempre distinto y otro, no se sigue que no podamos hablar de él con suficiente generalización.

La física habla de las realidades cósmicas con enérgica precisión. Sin embargo, sus enunciaciones sobre las cosas, sobre lo concreto, es lo que se llama «leyes físicas», que son proposiciones generales. Ahora bien, la ley es una ecuación. Pero recordemos la advertencia elemental de que una ecuación, por sí, no nos dice nada sobre ninguna cosa, precisamente porque pretende darnos la clave general sobre lo que, acerca de cada realidad concreta, hay que decir. En la ecuación hay algunos números, pero estos son lo menos importante de ella. Lo más importante son las letras que contiene: x, y, z. Estas letras son en la cuenta aritmética, que la ecuación pretende representar, lo que llaman los matemáticos «lugares vacíos», que es menester llenar en cada caso con las cifras precisas que los experimentos nos entregan. Entonces y solo entonces, cuando la ecuación deja de ser una mera forma y una invitación a que llenemos sus lugares vacíos con las cifras oportunas, deja la ecuación de ser algo algebraico y abstracto para convertirse en rigorosísima definición de una realidad. Todo esto es, repito, elementalísima advertencia.

Apliquémoslo a nuestro hablar no de la realidad cósmica sino de la realidad humana, y tendremos lo siguiente: Si yo digo: el Hombre es siempre distinto y otro, por tanto, una realidad individualísima, parece que he cometido un contrasentido porque he hecho una afirmación general sobre el hombre cuyo contenido consiste en afirmar que sobre el hombre real no se puede afirmar nada en general. Parece, pues, que estamos perdidos, y me recuerda lo que alguien decía de los generales, a saber: que generalmente los generales no tienen ideas generales.

Sin embargo, detengámonos un poco. Después de esta tesis, la más abstracta, según la cual el Hombre es siempre cambiante, distinto y otro, viene, por ejemplo, esta otra: El Hombre, en cuanto vida humana, vive siempre —*siempre*, no cabe, pues, mayor generalización—, vive siempre *desde* y *sobre* ciertas determinadas creencias. Aquí empezamos a percibir cuál es el género de concepto, de noción que estas tesis generales sobre el Hombre poseen. Porque el sentido de estas palabras es invitarnos, ante cada hombre concreto y real que queremos comprender, a buscar cuáles son las precisas creencias de que vive. Y esto nos descubre que nuestras tesis

generales son, ni más ni menos, ecuaciones con «lugares vacíos» que somos invitados a llenar con precisiones en cada caso. No hay, pues, contrasentido, como no lo hay en las leyes, esto es, ecuaciones de la física.

La noción «Hombre», pues, contiene todo un sistema de ecuaciones cuyo título podía ser este: «Teoría de la vida humana.» Toda teoría es, claro está, general, y, por tanto, el Hombre de que habla no es una realidad, sino la expresión puramente formal de las dimensiones y contenidos que integran toda vida humana real, y que nos permiten en cada caso precisar su estructura concreta.

De modo, señores, que para atacar un poco en serio la cuestión que en estas *Rencontres* nos ha sido propuesta no tenemos otro camino o método que este: partir de una «Teoría general de la vida» cuyo nombre más natural debía ser «Biología» si Lamarck no lo hubiera inventado y acotado para lo que, en rigor, debiera llamarse Zoología —no sabía griego e ignoraba que *bios* no es, como *zoe*, vida orgánica, sino *conducta* del ser viviente, por tanto, digamos, *biografía*—; partir, pues, de una teoría general de la vida humana que nos proporciona la estructura abstracta de toda existencia individual humana e ir llenando sus «lugares vacíos», ir concretando sus ecuaciones hasta llegar a la única auténtica y plenaria realidad que es «estos hombres» y «estas mujeres»; es decir, estas personas que estamos ahora aquí. (Más la persona es, a la vez, siempre vida individual y vida colectiva. Cada uno de nosotros está hecho, en la mayor porción de sí mismo, de la colectividad en que ha nacido y en que pervive, está informado por ella.)

En esa progresiva concretización, la abstracta noción «hombre» va dejando de ser ecuación formal y convirtiéndose en definición realista. Esa definición última que traduce en conceptos —los cuales son siempre generales— el ser de una persona, se llama «biografía»; a mi juicio el género literario supremo, pero del cual no existe todavía un ejemplo. Esto manifiesta que no concuerdo con Aristóteles, con los escolásticos ni, en general, con la tradición filosófica que han gritado siempre *individuum ineffabile*. Creo poco, no creo casi nada en inefabilidades.

De un objeto estúpido como es un icosaedro se pueden decir muchas cosas con pocas palabras. Lo propio acontece con el átomo. Hace pocos días, hablando con el más genial físico actual (que no es Einstein) le expresaba mi sospecha de que la materia debe ser una realidad bastante tonta cuando tan fácilmente se ha dejado capturar por los físicos. Pero una persona es asunto mucho más

complejo y rico de contenido que el átomo o el icosaedro *porque* es mucho más real. De aquí que hablar de algo humano —sea lo que sea— es mucho más prolijo y exije muchas más palabras.

El ideal sería que yo pudiese hablar ahora de cada uno de ustedes; pero, claro está, me es imposible, porque, primero, no tengo relación personal con casi ninguno, y segundo, porque aun dado que los conociese sería el cuento de nunca acabar. Todo conocimiento histórico es, en verdad, el cuento de nunca acabar.

Sin embargo, la posibilidad de hablar sobre cada uno de ustedes, si bien impracticable por dificultades externas, sobre todo por el excesivo tiempo que reclamaría, no es ni mucho menos utópica. Bastaría con que cada uno respondiese a una pregunta, a la vez general e individual —como todo decir sobre lo humano—, que voy a hacerles a boca de jarro. Como dirijo la pregunta sin solicitar de ustedes que me respondan y mi pregunta queda ineficiente, aséptica y disuelta en el aire, pierde el carácter impertinente que de otro modo tendría.

Mi pregunta es esta: ¿por qué cada uno de ustedes está ahora ahí? La cosa es más grave de lo que al pronto parece. Pues acontece que no están ahí porque han sido mecánicamente proyectados a este lugar como la bala que un cañón dispara, ni como el astro que en cada instante tiene inexorablemente que ocupar un punto de su órbita. No; cada uno de ustedes está ahora ahí porque ha venido, es decir, porque se ha traído a sí mismo en virtud de una libre resolución decidida hace unas semanas o hace unos minutos —la resolución de ocupar, esto es, de llenar esta hora de su vida en esta exclusiva y problemática forma: oir la conferencia de un pequeño señor español que tiene cara de viejo torero.

Ahora bien: esto es lo que resulta más grave de lo que parece. Porque las horas de su vida están contadas. Son muy pocas y cada una insustituible, de suerte que si gastar de ese modo esta hora resultase injustificado, algo con poco o ningún sentido dentro de la trayectoria de su existencia, equivaldría a que ha estrangulado usted ese pedazo insustituible de su vida, que lo ha asesinado, que ha cometido una fracción de suicidio. La cosa es incuestionable.

Pero donde más clara aparecería la importancia de la pregunta sería en las respuestas que ustedes me diesen, porque en ellas harían patente los motivos por los cuales han preferido esta ocupación de sus vidas —oirme— a cualquiera otra igualmente posible. En la enunciación por cada uno de ustedes de esos motivos se nos haría

a todos patente, en un suficiente esquema, cuál ha sido el pasado de ustedes —bien entendido, tanto el personal como el colectivo— y con qué perfil se les presenta el futuro, y quién es en su inexorable verdad cada uno de ustedes. Y si alguno de ustedes dijera que no ha venido aquí por razón alguna importante ni porque le interese oir una conferencia más en este mundo actual en que las conferencias pululan como infusorios multitudinarios, sino simplemente porque sabía que venían a ella las gentes, ese nos entregaría con ello, no menos que otros, el secreto de su ser personal, después de todo uno de los modos de ser hombre más frecuentes y conocidos. En España le llamamos «Vicente, que va donde va la gente». No hay por donde escaparse: sobre la minúscula resolución que representa haber decidido venir a oirme, se insertan, como en un punto dos conos, todo el pasado de ustedes y todo lo que en este momento les es el porvenir, por lo tanto, las dos grandes dimensiones de destino que integran nuestras vidas.

Porque la vida humana es, en todo momento, una ecuación entre pasado y porvenir. He aquí otra tesis general que surge en la teoría de la vida. Pero esta va aparecernos menos abstrusa que las anteriores, nos va a conmover, nos va a sacudir. Nada, en efecto, permite definir con mayor precisión y profundidad la estructura de cada hombre y, claro está, de cada época humana. El ensayo de determinar esa ecuación —a saber, qué es el pasado y qué es el futuro para el hombre de una cierta fecha —nos permite tomar a este por sus entrañas mismas.

He aquí la razón de ello: la vida es una operación que se efectúa «hacia adelante». Vivimos originariamente *hacia* el porvenir, proyectados hacia él. Pero el porvenir es lo más esencialmente problemático de cuanto hay, no podemos hacer pie en él, no tiene contorno fijo, bien definido perfil. ¿Y cómo podría ser de otro modo, puesto que todavía no *es*? El porvenir es siempre plural, está hecho de lo que puede ocurrir. Y pueden suceder una multitud de cosas muy diferentes, e incluso contradictorias. De ello se desprende este hecho paradójico, pero esencial en nuestra vida, que el único modo de orientarse en el porvenir para un hombre es hacerse cargo de lo que ha sido en el pasado, un pasado cuyo contorno es inequívoco, fijo e inmutable. De esta suerte, precisamente porque vivir es sentirse proyectado hacia el porvenir, este, como un impenetrable muro, nos hace rebotar, recaer en el pasado, aferrarnos a él, hincar en él los talones, para rotornar con él, *de* él hacia el porvenir para realizarlo. El pasado es el único arsenal que provee de medios para

modelar nuestro porvenir. No sin motivo recordamos. He insistido, con frecuencia, en este tema: que nada de cuanto hacemos en la vida se hace sin razón, sin motivo. Recordamos el pasado *porque* esperamos el porvenir, nos acordamos *en vista* del porvenir.

Y ese rebote del porvenir hacia el pasado acontece en el hombre en todo momento, a propósito de las cosas más graves y de las más triviales. Cuando, dentro de un rato, al término de esta conferencia, se encuentren ustedes ante un futuro que consiste en abandonar esta sala, surgirá en su memoria el recuerdo de la puerta por donde han entrado.

Ahí tienen ustedes por qué ese pasado que somos no lo tenemos presente, no lo vemos sino en la medida y con la selección de él a que nuestro futuro nos invita, mejor dicho, nos fuerza. Se da, pues, la sorprendente paradoja de que la figura que el pasado nos presenta es la que, en su enorme masa, recorta la figura con que el futuro nos aparece o, dicho en términos matemáticos, que nuestro pretérito es función de nuestro futuro como tal futuro; por tanto, como lo que *aún no es*, sino que consiste en pura urdimbre de amenazas, temores y esperanzas. Cada vida humana es una ecuación cuyos términos son porvenir y pasado. Por eso, para entender de verdad a un hombre hay que ponerlo en ecuación, es decir, precisar cuál es su actitud ante el futuro y ante el pasado. $Y =$ pasado, función de $X =$ futuro.

Esto, señores míos, pienso que hace ver claro por qué la ecuación pasado-futuro en cada hombre nos permite la más radical averiguación de su verdadera constitución. El hombre no tiene un pasado simplemente porque posea el mecanismo de la memoria y sea capaz de recordar. Ha sido siempre un error caracterizar al hombre por sus dotes, por sus capacidades. Todos conocemos individuos muy bien dotados para una actividad —poesía, matemáticas, negocios— que sin embargo no la ejercitan porque su vida está puesta a otras cosas, por ejemplo, a la pasión política, al deporte o simplemente a divertirse. Inversamente: fue un craso error de Aristóteles querer explicar el hecho de que el hombre se ocupe en conocer, en producir las ciencias, por la sencilla razón de que posee ciertas actividades llamadas intelectuales, aptas para dar ese rendimiento: conocer. Es un craso error: primero, porque la mayor parte de los hombres poseen esas actividades intelectuales en dosis suficiente y, sin embargo, no se ocupan en conocer. Segundo, porque es falso de toda actividad que el hombre posea actividades capaces de lograr eso cuyo elevado nombre —conocimiento— nos es la gran

promesa. Todo lo que ha conseguido obtener en esa dirección no es sino vagas aproximaciones, siempre vacilantes. Y, sin embargo, tenazmente el hombre se esfuerza para arrancar al universo su palpitante secreto.

No, el hombre no tiene pasado porque es capaz de recordar sino, al contrario, ha desarrollado y adiestrado su memoria porque necesita del pasado para orientarse en la selva de posibilidades problemáticas que constituye el porvenir. Este es siempre lo primero en la vida humana. Todo lo demás es reacción ante el perfil que el porvenir nos presenta. De suerte tal, que el perfil determinado que el futuro muestra en cada momento nos hace ver el pasado con un determinado perfil. Por eso he dicho que se trata de una ecuación, y toda ecuación expresa una función en el sentido matemático de la palabra. En efecto, nuestro pasado es función de nuestro futuro.

El pasado lo tenemos. Es nuestro haber, nuestro tesoro. En él se han acumulado las experiencias humanas, se han capitalizado. Como ustedes saben por los estudios de Köhler, a los animales superiores no les falta eso que se llama inteligencia, pero tienen muy pocos recuerdos porque su futuro no les es suficientemente problemático, es decir, porque apenas tienen futuro. Esta escasez de recuerdos, de imágenes impide que su intelecto trabaje sobre suficiente material y entreteja complicadas combinaciones de ideas. El hombre, en cambio, es un capitalista de la memoria; y no deja de ser gracioso que el marxismo consista en una teoría de la vida humana que es, de todas las anteriores a la mía, aquella en que la historia tiene un papel más fundamental. Ahora bien, la historia es capitalismo de la reminiscencia.

No hay, pues, más remedio que definir al hombre como un ser cuya realidad primaria y más decisiva consiste en ocuparse de su futuro. Esta ocupación por adelantado con lo que aún no es, sino que amenaza ser en el instante próximo, es, por tanto, preocupación, y esto es, ante todo y por debajo de todo la vida humana: pre-ocupación, o como mi amigo Heidegger ha dicho, trece años más tarde que yo, *Sorge*, *cura*, es decir, preocupación (1).

El porvenir es lo aún indeciso, lo que no se sabe cómo va a ser, aunque de él se tienen siempre ciertas espectativas probables, pero vagas. Si el pasado es lo que poseemos, lo que tenemos, el futuro es, por esencia, lo indócil, lo que no está nunca en nuestra

(1) *Meditaciones del Quijote*, 1914. [*Obras completas*, t. I.]

mano. Por eso, Víctor Hugo afrontaba la excesiva seguridad en sí mismo del gran Napoleón —su petulancia, característica perenne de estos aventureros que son los dictadores, desde Cornelius Sylla— la afrontaba, gritándole:

Non, l'avenir n'est à personne.
Sire, l'avenir n'est qu'à Dieu.

Pues aun en las épocas en que el porvenir se presenta con un aspecto relativamente claro y preestablecido en sus líneas generales y referido a la humanidad en general, nuestro porvenir personal es siempre aleatorio, inseguro. Por esto en su dimensión de futuro nuestra vida es esencial e irremediable inseguridad y, por lo mismo, si no queremos vivir cloroformizados por beaterías emolientes, tenemos obligación de mantener siempre contacto tenaz con este subsuelo de inseguridad que nos constituye. De aquí que yo adopte para mi uso interno la admirable divisa de aquel caballero borgoñón del siglo XV, que decía: *Rien ne m'est sûr que la chose incertaine*, «Solo me es segura la inseguridad». ¡Lema bien adecuado a un bravo guerrero que vive de continuo en la batalla, la cual es por excelencia lo inseguro!

En efecto, la víscera cordial y decisiva del problemático futuro es un poder máximo y terrible, un poder impersonal, irracional y trágicamente insensible que rige nuestros destinos personales. Este poder supremo es el azar. Ultimamente todo en nuestra vida individual —y esto es, ante todo, *nuestra* vida— depende del azar. Por eso los primitivos que no estaban como nosotros *sophisticated*— como dicen estos buenos de ingleses con su habitual pedantería específicamente británica—, por eso los primitivos, que no estaban distraídos y cegados para lo decisivo en sus vidas por las ciencias que pretende predecir el futuro —y lo predicen en parte, pero, en general, no *nuestro* personal futuro—, vieron en el azar el primer Dios —un Dios atroz sin alma, ciego, un Dios sin figura— al cual no tenía sentido dirigirse con la plegaria ni intentar sobornarlo con el sacrificio.

Frente a este pavoroso e irracional Dios, solo cabía emplear otro poder irracional, automático, que lo subyuga —creían los primitivos—: la magia. La magia es la única forma posible de trato con el azar; el dios tremendo que no tiene cara. Y todos, señores, conservamos por ello, muy justificadamente, residuos de aquella concepción mágica de la vida con la cual últimamente se afrontaba el por-

venir. Son las supersticiones. Todos las tenemos. En qué consistan y cuál sea la forma del *logos* mágico —porque es un *logos*, un modo de pensar no menos respetable que el que inventaron los griegos y así llamaron— es cosa que no tengo ahora tiempo de esclarecer.

En nosotros, como he indicado, las supersticiones perduran solo en forma residual. En su lugar poseemos otra fuerza no menos irracional que nos sirve como tope elástico en nuestro choque permanente con el azaroso destino. Esta fuerza es «la esperanza», maravillosa emanación humana perfectamente infundada y sin razón, gloriosamente arbitraria, que segregamos continuamente frente al albur que es todo mañana.

Lo dicho nos permite dar todo el sentido, a la vez grave y preciso, que tiene la pregunta enunciada en el título de esta conferencia: ¿Cómo ve el hombre actual y qué le son pasado y futuro, estos dos radicales y conjugados componentes de toda vida humana?

Para ver con alguna claridad lo que hoy nos pasa frente a pasado y futuro basta con que comparemos nuestra situación con la que vivía el hombre occidental del último tercio del siglo XIX, el hombre *fin de siècle* vestido de levita, cubierta la cabeza con la gran arquitectura de la chistera, con rígido cuello almidonado y corbata de plastrón. Este hombre —fuera lo que fuera, racionalista y «libre pensador» o cristiano de una u otra fe— creía a machamartillo en la Idea del progreso, inventada por una de las figuras más delicadamente venerables y geniales, ante la cual todo buen europeo que sepa bien su «Europa» tiene que conmoverse: me refiero a monsieur De Turgot. Tal vez el momento culminante del alma europea hasta la fecha haya sido una breve etapa que voy a denominar con el mismo nombre, conmovedor también para quien pertenezca hondamente a la familia europea, que aparece una y otra vez en cartas y memorias francesas de pocos años después. Este tiempo, a la vez, dulce y luminoso, a la vez aurora y medio día es *le temps où Monsieur de Turgot était en Sorbonne*. Esta idea de que el hombre marcha hacia el futuro en inevitable progreso, como un astro a lo largo de su órbita, fue desarrollada por su discípulo Condorcet. En 8 de julio de 1793, el marqués de Condorcet era denunciado por François Chabot, ex fraile franciscano, perfecto canalla, gran estúpido y convicto concusionario. Se denunciaba a Condorcet *comme un prévenu de conspiration contra l'unité et l'individualité de la République*. Chabot y los que acogieron esta denuncia y en vista de ella le condenaron a la prisión en que murió nueve meses después, eran los eternos imbéciles de la política que ni sabían lo

que era República, ni unidad, ni indivisibilidad. Condorcet, al verse denunciado, se ocultó, encerrándose en casa de madame Vernet, y allí, en un rincón, escribió su *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain.* Este libro era el evangelio de una nueva fe: la fe en el progreso. La idea del progreso había sido rigorosamente formulada por el gran Turgot, maestro de Condorcet, en 1750. Es la gran idea de que han vivido dos centurias. Según ella, es ineludible el avance de la Humanidad hacia formas de vida cada vez más satisfactorias y perfectas. Nunca, pues, se ha sentido una gran porción de la humanidad, todo Occidente, con un porvenir más seguro. La idea del Progreso es, como la «Equitativa», una sociedad de seguros filosófica. En esa fe ha sido educada toda mi generación.

Como esta idea pareció confirmarse con creces durante todo el siglo XIX, es comprensible que en la base de las almas se constituyese sólidamente la fe en ella. La fe, es decir, la absoluta convicción, es siempre ciega. No es una idea sino una *creencia* firme indiscutida e indiscutible. Toda fe si lo es, es fe de carbonero.

Esta compacta fe trajo consigo que fuese aquella, probablemente, la época entre las bien conocidas en que el futuro se ha presentado al Hombre como relativamente menos problemático. Por eso la vida perdió entonces dramática tensión. El único fenómeno inquietante, pero aún no amenazador, era el crecimiento del movimiento obrero. Mas en aquellas fechas este hecho terrible que iba a ser una catástrofe histórica era todavía solo, al menos predominantemente, un tema académico. Se le llamaba «la cuestión social» y se discutía larga y tranquilamente sobre si existía realmente o no, si esa cuestión era una cuestión económica o moral, pedagógica o violenta. El porvenir presentaba a aquellos europeos un perfil que era como una línea curva con leves indentaciones, que eran los pequeños problemas a la vista entonces. Como eran problemas menores, nada radicales, al volver el hombre «fin de siglo» su mirada al pretérito hallaba en él, con abundancia, modelos de solución que parecían suficientes para resolverlos. De aquí la complacencia de aquellos hombres, la voluptuosidad con que contemplaban morosamente el pasado. ¡Era una delicia encontrarse a su espalda un mundo riquísimo en modos de ser hombre, en formas de vida que parecían ejemplares! El hombre se sentía heredero de una inmensa fortuna de modelos vitales. Se creía aún en la ejemplaridad de Grecia y de Roma. La democracia ateniense que dos generaciones antes había redescubierto el banquero Grote, les significaba un modelo de democracia, porque creían en la democracia como se cree en la Virgen de Lourdes.

Ni siquiera eran capaces de advertir que la democracia ateniense no ha tenido nunca nada que ver con las democracias contemporáneas de Occidente. Se creía en la tradición filosófica —en Platón, en Aristóteles, en Descartes. Los que necesitaban una filosofía encontraban a retaguardia muchas ejemplares, pulidas, resplandecientes y no tenían que hacer otra cosa que ponérselas. Esto fue el neokantismo, el neofichtianismo, el neotomismo. Y lo mismo en arte y en letras y en ciencia. La física era *la* física, la única, la perfecta e inquebrantable, la de Galileo y Newton. La matemática era la perenne maravilla de la verdad perfecta e inmutable, etc., etc.

Lo propio encontraríamos si retrocediéramos un siglo atrás y diagnosticásemos, por ejemplo, la situación de un Goethe frente a pasado y porvenir, solo que en él, que fue un gran iniciador de cosas nuevas, la definición es un poco más complicada. Goethe, cosa curiosa, era ciego para el futuro, o, dicho en otros términos, el futuro apenas *le era*. Ni siquiera la Revolución francesa le inquietó mucho. En verdad que esto pasó a muchos en aquella generación. Sus posibles futuras consecuencias no perturbaban sus vidas; prueba —que puede en detalle hacerse— de que la famosa Revolución, en cuanto a sus principios, no representaba ninguna *peripeteia*, *peripecia* en el sentido griego de la palabra, es decir, que no representaba un efectivo vuelco de la vida, una auténtica *revolución*. Y es que la transformación política y social que traía consigo nacía y dejaba intactas las convicciones establecidas, la estructura honda de la vida, la moral, la anatomía de la sociedad, los valores de la llamada civilización. Bajo el melodrama político, bajo la infatigable guillotina, el subsuelo vital permanecía intacto. Los principios de la llamada civilización europea continuaban en pleno vigor y parecían más que nunca inmarcesibles.

Tenemos, pues, el mismo caso que el anterior y podemos elevar a «ley» histórica —la palabra ley entre comillas— la advertencia diciendo: en la medida que el futuro es menos problemático, el hombre encuentra a su espalda un pasado más rico en valores aún vigentes, en ejemplaridades, en modelos. El hombre se siente relativamente tranquilo ante el porvenir *porque* se siente heredero de un magnífico pasado. Y esto es Goethe, por excelencia; heredero—heredero de todo el pasado occidental que empieza con Homero y Praxiteles y llega hasta Spinoza y Cuvier. De aquí el lema que nos propone: «Lo que heredaste de tus mayores, conquístalo para poseerlo.» ¿Curioso, no es cierto? A este hombre le preocupa tan poco el futuro y lo ve tan escasamente en cuanto faena que lo que nos recomienda

como tarea es que nos apoderemos de nuestro pasado, lo que me recuerda aquella batalla entre españoles y portugueses en el siglo XVII, en que el ejército español, huyendo del portugués, resolvió tomar por asalto su propio campamento.

Como han visto, la idea del Progreso viene al mundo en 1750, es decir, un año después de nacer Goethe. Es, pues, una idea hermana de él y Goethe la llevaba dentro mucho más fuertemente que mi generación. De esa creencia vivió siempre. Goethe no tuvo jamás en su horizonte de futuro la presencia azorante de eventuales catástrofes. Y el caso es que en su tiempo las hubo: *relativamente* tan grandes como las que nosotros estamos viviendo, pero tenían para ellos, merced a ese fondo de seguridad que la fe en el progreso les proporcionaba, un valor meramente superficial.

El haz del mar se rizaba en procelas, pero creía que el abismo seguía y seguiría en profunda calma. Sin embargo, Goethe, cuando no se limitaba a vivir en abandono, sino que, reobrando frente a sus creencias, pensaba, se oponía también a esa idea del Progreso, pero no sabía bien cómo. La idea del Progreso es, tal vez, la primera gran visión de lo humano como historicidad, como proceso, como constitutivo cambio. En la alborada del «sentido histórico». Mas Goethe, como es sabido, era ciego para la historia y esta ceguera nos revela en qué enorme medida era un hombre del siglo XVIII. Goethe se opone a la ley natural del Progreso como ley constitutiva de la historia, según Turgot, Price, Priestley, Comte—no porque descubra otra fisonomía más auténtica en el proceso histórico, sino porque se resiste, como Descartes y los puros racionalistas, a ver la vida humana como proceso. Muy al contrario, se esfuerza por verla como algo que es siempre en lo esencial invariable.

Goethe no solo ve en lo humano una naturaleza invariable, insumisa al tiempo y como eterna—sino que prefiere verla transustancializada, sublimada—, en suma, ejemplarizada. Este es el origen de su manía helenística. No es ocasión de entrar en este famoso helenismo de Goethe, tan ridículamente tratado por sus compatriotas. Pero hemos rozado su verdadero origen. Grecia, que ya de suyo tiende a ejemplarizar todo, a tornarlo paradigma —no se olvide que la función principal de las Ideas platónicas es *ser modelo*, *causas ejemplares*—, le sirvió como *guardarropía* para vestir y ver él mismo lo humano como *ejemplaridad*. Pero ello es que Grecia le fue, en efecto, modelo, y también el Renacimiento. Formas del pasado le sirvieron para afrontar el futuro. Por lo mismo que el porvenir para él y su tiempo ofrecía un mínimum de insegu-

ridad y peligro, podían a manos llenas encontrar *ejemplos* en el pasado.

Pero represéntense ustedes una situación vital inversa: que el futuro presente una fisonomía *casi* absolutamente problemática, que se lo vea *casi* como infinito peligro.

Problemas hasta ahora desconocidos en su profundidad y amplitud emergen en el horizonte como constelaciones amenazadoras y antes nunca vistas. Las cosas que parecían más estables, y que eran para el hombre como una «tierra firme» en la que sus pies podían apoyarse, se hacen de golpe inciertas o se revelan como errores, utopías o piadosos deseos.

El hombre, una vez más, vuelve entonces su mirada atrás para buscar en el pasado medios, instrumentos, modos de conducta que le permitan afrontar un porvenir tan problemático. Pero, ¿qué encuentra, en definitiva, en el inmenso desván del pretérito? Los problemas son tan radicalmente distintos que afectan a la propia estructura de sus recursos vitales, de lo que se ha llamado «los principios de la civilización», y, evidentemente, nada del pasado parecerá servir para encarar y resolver los tremendos problemas nuevos del porvenir. El futuro imprevisible allanará el pretérito en cuanto ejemplaridad. El hombre tendrá la herencia de ese pasado, pero no la aceptará: será, como decían los jurisconsultos romanos, una herencia *in adita, sine cretione* (1).

No, este hombre no puede sentirse heredero en el sentido de Goethe. Por el contrario, es un desheredado que no tiene tras de sí pasado eficaz. No es el suyo un pasado que se proyecte suficientemente sobre el porvenir porque este carece de consonancia con él. Es un pasado inútil, que no puede ni respetar ni admirar. Ahora bien, el pasado es como la cola de la cometa, lo que proporciona estabilidad. De ahí la inestabilidad radical de nuestro tiempo. ¡Pues bien!, señoras y señores, tal es, simplemente, la situación del hombre actual. Este hombre de Occidente que es tan antiguo, al haber perdido su pasado se encuentra transformado, de golpe, en primitivo, tanto en la buena como en la mala acepción del término. ¡En esas estamos!

Los que nos repiten todos los días con conmovedora beatería que hay que salvar a la civilización occidental, se me aparecen como disecadores que se fatigan para enderezar a una momia. La civilización occidental ha muerto con bella y honrosa muerte. Ha muerto por sí misma: no la han matado los enemigos; ella ha sido

(1) [El original correspondiente al resto de esta conferencia no ha aparecido entre los papeles del autor, y lo hemos traducido de la mencionada versión francesa.]

la fuerza que ha estrangulado sus propios principios haciéndoles dar todo lo que «tenían en el vientre», y probando, en conclusión, que estos principios no lo eran. Y por ello se trata de una muerte que no significa una desaparición. Como el preboste de París a la muerte del rey, gritemos: «¡La civilización occidental ha muerto, viva una nueva civilización occidental!» Que la antigua se suceda a sí misma.

Sería ahora el momento de precisar hasta qué punto han caducado esos famosos principios. No dispongo de tiempo. Pero voy a deciros una cosa: aunque hubiera habido tiempo para dejar correr mi pensamiento, no hubiera tenido sentido; sería un esfuerzo baldío, en efecto, recorrer uno por uno esos grandes sectores de la vida cuyo conjunto constituye una civilización, para demostrar que todos esos principios están hoy en quiebra.

Felizmente, toda civilización posee una estructura orgánica, y sus diferentes funciones, sus partes y, por consiguiente, sus principios, se apoyan unos en otros y forman una jerarquía. Esto nos permite precisar nuestra apresurada alusión a la función fundamental —fundamental en el sentido, al menos, más característico— de nuestra civilización, a saber: la ciencia. En ninguna otra civilización ha representado la ciencia un papel constitutivo. Salvo la de Grecia, ninguna civilización ha conocido esta dimensión que calificamos de «saber científico», e incluso en Grecia, donde fue concebida, nunca llegó a constituir el elemento fundamental, «visceral», de la civilización helénica, o, digámoslo en términos más enérgicos, nunca Grecia vivió *de* la ciencia. Hasta el final de su existencia histórica algunos griegos egregios, poco numerosos, creyeron que la característica de los pueblos helenos, frente a las otras civilizaciones, era lo que llamaban la «cultura», *paideia*. Esto pasaba poco tiempo antes de que Grecia hubiese sucumbido, en cuanto figura histórica normativa. Pero esta *paideia*—que, de hecho, y no solamente como *desideratum*—no es un órgano constitutivo de la vida general de los pueblos helénicos, esta *paideia* tampoco consiste en la ocupación científica, sino, más bien, en la ocupación retórica. Algunos grupos aún más reducidos —los *ultras* de la síntesis filosófica, la Academia platónica sobre todo— sostenían como un ideal que la cultura era, en su misma base, ciencia. Pero baste leer al gran promotor de la idea de *paideia*, Isócrates, para ver que, en sentido griego, la ciencia jamás llegó a ser verdaderamente una realidad básica de su «cultura» y todavía menos de su civilización. El hecho de que la ciencia nos interese tanto ha provocado una ilusión óptica gracias a la cual hemos siempre supuesto —cometiendo un error evidente— que interesaba am-

plia y profundamente a los griegos. Solamente cuando la Hélade dejó de estar viva, cuando no fue más que una supervivencia de sí misma, un triste pueblo medio momificado, que quiso vivir de sus *profesores* para atraer a los extranjeros, fue cuando Atenas, la perpetua rebelde, la enemiga de los pensadores, se convirtió en una especie de Vichy de la filosofía y de las demás *mathemata*.

No es menos arbitrario y falso llamar formalmente *cristiana* a la civilización occidental. El cristianismo no es un principio exclusivo de nuestra civilización, sino que actúa en otras civilizaciones y, además, los occidentales no han vivido exclusivamente de la fe en Dios, sino también de otra fe, que los ha preocupado de un modo radicalmente distinto e independiente de la fe religiosa, es decir, la fe en la ciencia, en la razón. El *trivium* y el *quadrivium* respondían ya, desde su aparición, a un culto a la razón. Pero las ciencias forman una jerarquía, se soportan unas a otras. Las dos ciencias básicas son la física y la lógica. Si algún grave accidente efecta a los principios de estas ciencias, es claro que afectará también a la civilización occidental. La gravedad del hecho no tomará hoy una apariencia dramática, visible a los ojos de todos. El profano, en la gota de sangre que observa al microscopio, no adivina la presencia de la grave enfermedad; sin embargo, para el que sabe hacer un diagnóstico, no cabe duda de que la situación actual de la física y de la lógica sea el síntoma de una crisis de nuestra civilización, mucho más profunda todavía que todas las catástrofes bélicas y políticas. Pues estas dos ciencias eran como la «caja-fuerte» en la que el hombre occidental guardaba el capital-oro que le permitía afrontar la vida con confianza.

Hace algunas semanas hablaba con el más grande físico actual; le manifestaba mi admiración por el valor del que había dado prueba decidiéndose a formular el «principio de indeterminación». Este principio es, sin duda, un principio físico y, como tal, expresa un hecho fundamental en el orden de los fenómenos que se llaman «materiales». Si no fuese nada más, no se trataría sino de un progreso normal de la ciencia física, de una verdad nueva que se añadiría a las ya adquiridas. Pero ocurre que este principio se vuelve a la vez contra todo el cuerpo de la física y lo destruye, no como una nueva teoría física acostumbrada a reemplazar a aquella, menos rigorosa, que la preceda, sino alterando la fisonomía de la física por lo que al conocimiento concierne. La base implícita del conocimiento físico era que el investigador se limitaba a observar el fenómeno, a definirlo en fórmulas estrictas. Pero el principio de indeterminación proclama que el investigador, al observar el fenómeno, lo «fabrica»,

que la observación es producción. Lo cual es enteramente incompatible con la idea tres veces milenaria del «conocimiento científico». Por lo tanto, la física, *por lo que concierne al conocimiento*, en el sentido tradicional de este vocablo, ha dejado de existir. Qué puede surgir más admirable aún que su figura pasada y tradicional, no lo sabemos todavía; pero a lo que estamos asistiendo es, ni más ni menos, a la volatilización de la física. «Pero si lo que usted ha descubierto es tan grave —añadía yo en esta conversación—, lo que ocurre a la lógica, último y fundamental cimiento de nuestra civilización, es todavía más grave.» El físico me miró a los ojos sorprendido, quizá, de que esté al corriente de lo que casi es todavía un secreto, gracias a su carácter sumamente abstruso y cuya formulación rigorosa es recientísima. Entonces me preguntó: «¿Se refiere usted al teorema de Gödel?» «Naturalmente. Me refiero a ese teorema que da una expresión definitiva a lo que se presentía en la lógica desde hace muchos años.» El teorema de Gödel significa que, hablando estrictamente, no hay lógica, que lo que se llamaba así no era más que una utopía, que se creía en una lógica aunque esta no era —desde Aristóteles— más que un desiderátum, un simple programa. En los cincuenta últimos años —desde Russell, Whitehead, por un lado, y Hilbert por otro— se ha intentado *realizar* la lógica y se ha visto que era imposible porque, hablando con rigor, la lógica no existe. Efectivamente, la lógica significaba «hablando con propiedad»...

Nuestra civilización sabe que sus principios están en quiebra —volatilizados—, y por eso duda de sí misma. Bien; no parece que ninguna civilización haya muerto, y con una muerte total, por un ataque de duda. Me parece más bien recordar que las civilizaciones han perecido por la razón contraria —por petrificación o arterioesclerosis de sus creencias—. Todo esto significa claramente que las formas cultivadas hasta aquí por nuestra civilización —o, con más exactitud, por los occidentales— están agotadas y exhaustas, pero que, por ello mismo, nuestra civilización se siente impulsada y obligada a inventar formas radicalmente nuevas. Hemos llegado a un momento, señoras y señores, en el que no tenemos otra solución que inventar, e inventar en todos los órdenes. No cabe proponer tarea más deliciosa. Hay que inventar. ¡Pues bien, ustedes los jóvenes —muchachos y muchachas—, a ello! (1).

---

(1) [En el volumen mencionado, que contiene la versión francesa de esta conferencia, se incluyen además los diálogos en que Ortega intervino. Dicho volumen se ha editado en versión española, *Hombre y cultura en el siglo XX*, Madrid, 1957.]

[APUNTES SOBRE UNA EDUCACIÓN PARA EL FUTURO] (1)

I

La Junta del *Fund for the Advancement of Education* nos comunica su convicción de que «el problema primero en el progreso de la educación es el esclarecimiento de la filosofía de la educación», pero que esta es, a su vez, imposible de lograr sin «un esclarecimiento general filosófico tan amplio y profundo como la esfera entera de las ideas fundamentales». A este razonamiento de la Junta del Fondo no parece que pueda oponerse ninguna objeción. La idea de la educación lleva inevitablemente a la idea de una teoría de la educación, y esta, a su vez, reclama, con ineludible lógica, una teoría general de las cosas humanas, «un esclarecimiento filosófico general», en que la teoría de la educación pueda hallar sus sólidos fundamentos. Hasta aquí vamos en un impecable movimiento teórico que nos hace avanzar de una idea a otra.

Mas cuando la Junta del Fondo quiere dar un paso más en su razonar, advierte que no puede porque al buscar esa «general *philosophical clariphication*» se encuentra con que en vez de una existen hoy varias diferentes, contrapuestas y que chocan entre sí haciendo imposible una orgánica y sólida doctrina sobre la educación. Esta advertencia no es ya un mero paso en el puro razonamiento teórico, sino que es haber tropezado con un hecho bruto, con el hecho histórico en que estamos sumergidos, al que la Junta del Fondo llama «la diversidad filosófica de nuestro tiempo». Esto le lleva no a rectificar, pero sí a suspender su anterior razonamiento convencida

(1) [Estos «Apuntes» transcriben unas páginas manuscritas redactadas por el autor en previsión de sus intervenciones en la reunión organizada por el «Fondo para el progreso de la educación» —promovido por la Fundación Ford— que se celebró en Londres en mayo de 1953, y a la que Ortega asistió invitado en unión de otros eminentes pensadores.]

de que es ineludible aclarar este hecho, sus causas y sus consecuencias para la educación antes de seguir la trayectoria que comenzó por dibujar. Por esto nos propone que nos ocupemos de él.

Si ahora recordamos cuál fue el punto de partida, descubrimos que hemos llegado a una situación paradójica y que teóricamente parecería una contradicción, pues comenzamos diciendo que el «*problema primario* en el progreso de la educación» era «el esclarecimiento de la filosofía de la educación», pero ahora resulta que *antes* de *ese* problema primario hay todavía otro al cual no hemos llegado por un razonamiento, sino que se nos ha impuesto en forma de hecho bruto: «la diversidad filosófica de nuestro tiempo». ¿Era un error llamar a aquel problema primario para quien desea trabajar en el progreso de la educación? Yo creo que no; estaba bien llamado así, porque en buen orden teórico era aquel el primario. Pero antes de toda teoría el hombre se encuentra siempre con un problema anterior en la realidad a todos los demás que llamaremos «previo». En efecto, el hombre se encuentra siempre con un problema previo que es su tiempo, el tiempo en que le acontece vivir, cuyos rasgos son siempre distintos de los de otros tiempos. El carácter histórico de la realidad humana hace del hombre inexorablemente un siervo de la gleba que es «nuestro tiempo». Hay etapas en que ese problema previo apenas es percibido, apenas es cuestión, pero hay otras en que «nuestro tiempo» se interpone angustiosamente entre nuestra persona y todo lo que quisiéramos hacer y ser. Nos hallamos en una etapa de esta última clase, y por eso la Junta del Fondo, al querer echar a andar, ha tenido que tropezar con «nuestro tiempo» bajo el aspecto de lo que llama «diversidad filosófica» del presente.

Nos invita a que estudiemos esa «diversidad filosófica», cada cual bajo el aspecto que le parezca más importante. Lo que acabo de decir indica cuál es el que voy a atender más en las conversaciones de estos días, y que puede formularse así: muchas veces en la historia ha existido «diversidad filosófica», mas aun cuando siempre ha sido un estorbo para la educación, no ha solido ser una dificultad tan grave como lo es hoy. Se trata, pues, de que en el presente la «diversidad filosófica» muestra caracteres de una gravedad insólita, tal vez única; pero estos graves caracteres se originan en la insólita situación general donde el hombre se encuentra hoy, que solo puede aclararse si se tienen en cuenta todos los otros rasgos peculiares de nuestro tiempo.

Con esto queda anticipado cuál va a ser mi dictamen sobre la nueva Institución que la Junta del Fondo proyecta. Esta deberá

ser, a mi juicio, completamente distinta de todas las que existen, pues no parece haber urgencia de crear un organismo más que siga cultivando las disciplinas tradicionales mientras hay un problema enorme, urgente, angustioso que espera ser estudiado a fondo por equipos de personas capaces. Este problema es el previo, es «nuestro tiempo». Cómo esto pueda concretamente hacerse es cosa que intentaré sugerir en alguna de las próximas sesiones. La forma de una Institución intelectual, si es esta auténtica, justificada y original, viene dada por la peculiaridad del problema mismo sobre el cual se le encarga trabajar.

II

Parto de suponer que la Junta del Fondo entiende por filosofía, según el uso que esta palabra tiene en la lengua común de América, toda idea o interpretación general del mundo y el hombre. En este sentido una religión es una filosofía, pero hay filosofías que no son religiones, sino cuerpos de doctrina que son o pretenden ser científicos. «Diversidad filosófica» significaría que en una colectividad, sociedad, pueblo, nación o como se le quiera llamar, existe una pluralidad de tales interpretaciones del mundo y del hombre. En este sentido la «diversidad filosófica» ha existido casi siempre, pues en todas partes, a lo largo de la historia, ha solido haber algunos individuos que pensaban sobre el hombre y el mundo de distinta manera que los demás. Mas así entendida la «diversidad filosófica» no interesa a nuestro propósito. Esta empieza a interesarnos cuando cada una de esas filosofías ha sido adoptada y es sostenida por una porción amplia del cuerpo social. Entonces la «diversidad filosófica» representa un índice del estado de disociación, de insuficiente cohesión en el cuerpo social. Esto ya es más grave que una simple divergencia en las maneras de pensar.

Vista así, en su realidad histórica, la «diversidad filosófica» se nos presenta con dos dimensiones: una, la extensión de cada una de las filosofías en el cuerpo social; otra, el grado de divergencia y, por tanto, de incompatibilidad entre ellas. Estas dos magnitudes nos permiten poner en ecuación la importancia que en *cada* momento de la historia ha tenido la «diversidad filosófica».

En Europa, hasta la Reforma, esas dos magnitudes, a saber:

la incompatibilidad y la extensión de las diversas filosofías, no tuvieron verdadera importancia. El caso más agudo, pero breve en el tiempo y reducido territorialmente, fue la herejía albigense.

Mas la Reforma dividió en dos bandos varias naciones de Europa, y eso que se trataba de dos filosofías que tenían una base común, el cristianismo. Sin embargo, la escisión de los cuerpos sociales fue tan honda que originó la época llamada de «las guerras de religión». El cansancio de la lucha trajo consigo que, por primera vez, surgiese en Europa el principio de la tolerancia; al que el filósofo Locke dio expresión teórica.

Pero la tolerancia, a su vez, hizo posible que se extendiese por todo el Occidente una nueva filosofía, que no era religiosa: el racionalismo del siglo XVIII. Esta filosofía llevaba en sí un imperativo que hasta entonces no había actuado en la historia: el imperativo de reformar. Siempre se habían hecho reformas en tal o cual punto de la legislación y, a veces, la reforma había sido de grandes proporciones, pero nunca se había sido «reformista», esto es, nunca se había reformado por principio y con la voluntad formal de reformar. Es más, precisamente las reformas más grandes no habían sido premeditadas, sino que fueron más bien resultados. El cambio mayor en la historia antigua, que es la transformación de la República romana en Imperio romano, no fue realizado según una idea preconcebida. La verdad es que nadie, ni siquiera César, y menos aún Augusto, quiso por anticipado la extraña forma de Estado que fue el Imperio romano. Esto es verdad hasta tal punto que cuando hoy, retrospectivamente y con todos los hechos a la vista, intentamos definirlo como institución jurídica, no nos es posible. Fue un hecho gigantesco que no fue nunca un «derecho».

El racionalismo del siglo XVIII se proponía reformar el Estado radicalmente. Este propósito era en sí mismo revolucionario, pues equivalía a romper en el orden político toda continuidad con el pasado. Tal intento tenía por fuerza que desembocar en el terrible acontecimiento que fue la Revolución francesa, y en los otros, menores de apariencia trágica, pero del mismo sentido, que se produjeron en todas las naciones del continente europeo. Este racionalismo reformista era menos compatible con las religiones tradicionales que estas entre sí. Por eso la Revolución dejó más profundamente escindido el cuerpo social en cada nación que las guerras de religión. Esta escisión se ha perpetuado hasta el día actual.

Sin embargo, por muy divergente que fuera el racionalismo reformista de las filosofías religiosas antes reinantes, la incompatibili-

dad no era extrema. Bajo sus profundas diferencias quedaba aún un subsuelo de creencias comunes al cual, en la lucha, se podía recurrir. Estas creencias comunes se pueden resumir en tres. Primera, todos creían en la cultura, en las ciencias, en las letras, en las artes, en la técnica (aunque con algunas reservas, las religiones se hacían solidarias de eso que acabo de llamar cultura). La segunda creencia común consistía en la aceptación de las normas morales que en los siglos precedentes habían sido establecidas. La tercera creencia era la idea de patria. Este fondo común, después de la turbulencia revolucionaria, quedó destacado y como en primer término, compensando la efectiva escisión que seguía existiendo en cada pueblo. Así fueron posibles las etapas de calma interior que las naciones gozaron durante el siglo XIX.

El panorama hasta aquí dibujado no lleva otra intención que hacer posible, por contraste con él, caracterizar, en poquísimas palabras, la «diversidad filosófica» actual.

III

¿Qué rasgos de ella saltan más a la vista cuando se quieren buscar hoy las bases para una filosofía de la educación?

El racionalismo reformista era radical en la ejecución de su programa, pero el programa de sus ideas, es decir, su filosofía, no era radical, sino que conservaba, como he dicho, todo un fondo que le era común con las otras filosofías. La disociación del cuerpo colectivo se hizo muy profunda; por decirlo así, los dos segmentos de la nación quedaban separados hasta el suelo, pero continuaban unidos en el subsuelo: en la fe en la cultura, en la adhesión a una moral común, en la fidelidad a la patria.

Mas a comienzos de este siglo, la expansión del socialismo inicia una situación nueva. El socialismo —me refiero a la filosofía socialista— no reconoce los valores de la cultura. No acepta la ciencia sino en la medida en que se ponga al servicio de la clase proletaria y análoga actitud adopta frente a las letras y las artes. Tampoco se inclina ante la idea de patria. Al contrario, reclama de los obreros que se disocien totalmente del resto de su nación y se unan a los obreros de los otros países. Con la agudización del socialismo, en la forma del comunismo, se da el último paso en la escisión. El comu-

nismo ataca íntegramente la moral establecida, sustituyéndola por otra que es contradictoria de aquella. Por ejemplo, el hijo tiene obligación de delatar a su padre.

Con esto ha desaparecido por completo aquel subsuelo común sobre el cual las naciones de Occidente —y me refiero especialmente al continente— podían vivir con un residuo de unidad interior. Ahora, la incompatibilidad de las filosofías se ha hecho extrema.

De esta manera se ofrece a nuestra vista el primer rasgo característico de la «diversidad filosófica» en nuestro tiempo, a saber: el extremismo. Porque inevitablemente el extremismo comunista ha motivado que se vuelvan extremistas otras filosofías. La negación extrema de la idea de patria suscitó las filosofías nacionalistas, no menos extremistas, e incluso las religiones tradicionales comienzan a adoptar actitudes extremas donde quiera que el poder público les es favorable.

No es, sin embargo, el extremismo a que acabo de referirme el rasgo que me parace más grave, con serlo mucho, en la actual «diversidad filosófica». Hay otro lado del ingente fenómeno que debe preocupar más.

Hasta comienzos de este siglo el sistema de valores y de normas que llamamos «cultura occidental», había actuado como un freno que impedía las actitudes extremas. La cultura representaba un repertorio de instancias últimas a que era posible recurrir con la confianza de que imponían su autoridad sobre las almas. Por ejemplo: el hombre occidental tenía fe en la razón y ello hacía de esta una instancia suprema a la cual someter las contiendas y las discrepancias.

Mas el predominio que aquellos extremismos han adquirido en amplísimas porciones del mundo occidental demuestra que el freno de la cultura se ha debilitado, y esto no podría haber acontecido si la cultura occidental misma no se hallase en un estado anormal. Por ello, me parece difícil que pueda estudiarse adecuadamente la actual «diversidad filosófica» si no se desplaza la atención a contemplar ese estado anormal de nuestra cultura, porque en todas sus dimensiones surgen fenómenos inquietadores desde hace treinta y cuarenta años.

Baste traer al recuerdo lo que hoy es la pintura o la música o la literatura. No se trata de la apreciación personal que esos productos nos merezcan, sino de que ostentan caracteres incuestionablemente extraños, donde se manifiesta una voluntad de ruptura con la continuidad cultural no solo de Occidente, sino toda cultura

conocida. La cosa es grave porque el arte, merced a que es un elemento muy tenue, suele ser la producción humana que más pronto acusa las tendencias profundas que germinan en el hombre, como el humo de las chimeneas anuncia los cambios de los vientos. Lo menos que se puede decir es que el arte de nuestro tiempo es todo él problemático y que en él se manifiesta también la condición de extremista; como si el arte hubiera llegado a su extremo.

Lo propio acontece con la técnica. Su prodigioso avance ha dado lugar a inventos en que el hombre, por vez primera, queda aterrado ante su propia creación. En nada como en esto aparece tan clara la situación actual del hombre, que es como si hubiera llegado al borde de sí mismo. La técnica que fue creando y cultivando para resolver los problemas —sobre todo, materiales— de su vida, se ha convertido ella misma, de pronto, en un angustioso problema para el hombre.

En fin, si dirigiésemos una mirada al fondo más íntimo de las ciencias fundamentales —física, matemática, lógica— que son como las barras de oro que garantizaban el crédito de nuestra cultura, es posible que descubriésemos síntomas en algo parecidos a los más visibles y gruesos que acabo de recordar. Ahora bien, en este caso —y es ello una prueba más de la ejemplaridad de estas ciencias— esos síntomas desazonadores no proceden de una decadencia en las citadas disciplinas, de que sean cultivadas defectuosamente, sino todo lo contrario. Ha sido precisamente el glorioso progreso que aquellas ciencias han gozado en los últimos tiempos lo que ha producido el hecho que, acaso inadecuadamente, se suele llamar «la crisis de los principios» en la física, matemática y lógica.

De la manera más subrayada quisiera acogerme a lo que en este caso se manifiesta con perfecta claridad, a saber, que la situación difícil a que una actividad humana llega, no significa, por fuerza, defecto o degeneración, sino que puede haberse originado en el progreso mismo de esa actividad. Por mi parte, generalizo esta advertencia extendiéndola a todo lo que antes he dicho. De este modo, el inventario de caracteres problemáticos que he hecho, aludiendo a fenómenos de todos sobradamente conocidos, no implica una visión pesimista de nuestro tiempo, pero sí lleva la intención de hacer notar lo siguiente.

La dificultad extrema en la actual «diversidad filosófica» para elaborar una sólida filosofía de la educación que oriente un importante progreso de la educación, no parece que pueda ser tratada, de manera fértil y firme, si no se hace antes un estudio a fondo de la

situación humana en nuestro tiempo. Esta es de tal modo nueva y problemática, que no puede ser interpretada y entendida mirándola desde el pasado, con los conceptos ya establecidos y más o menos tradicionales, sino que exige ser planteada como un ingente problema de nuevo estilo. Y lo que sorprende es que existiendo tantos hombres que tienen clara conciencia del problematismo de nuestro tiempo, que se sienten en su misma vida práctica desorientados y, con frecuencia, gravemente angustiados, no se haya intentado nunca estudiar enérgicamente y en amplia colaboración qué es y por qué es así nuestro tiempo. No creo que haya cuestión más importante ni más digna para ocupar la atención de un organismo, dedicado a intentar en grande el progreso de la educación.

IV

El Comité de la Junta del Fondo manifiesta su convencimiento de que sería necesario crear una nueva institución con la finalidad de estudiar a fondo todas las cuestiones que es preciso aclarar si se quiere constituir una sólida filosofía de la educación. Tanto en el informe del Comité como en otras comunicaciones que nos han sido hechas, aparece en muchas de las fórmulas empleadas una conciencia muy viva de que nos encontramos en una situación de ideas que impide proceder, sin más, a la elaboración de una filosofía de la educación. Mas, por otra parte, el Comité parece orientar, desde luego, su proyecto en la figura de la *Royal Society* y esto, a mi juicio, modifica por completo el sentido de aquellas fórmulas. La creación de la *Royal Society* no partía de hallar ante sí una situación confusa de ideas y actitudes, sino todo lo contrario, de una fe precisa y clara en la conveniencia de fomentar el cultivo de ciertas disciplinas científicas que durante el siglo anterior habían sido iniciadas y que, en efecto, iban a ser, en su magnífico desarrollo, el tesoro más característico de la cultura occidental en su época moderna. Ni la Universidad, tal y como era entonces, ni fuera de la Universidad existían organismos encargados de la investigación en el sentido de las nuevas ciencias. Motivo semejante llevó a la instauración del *Collège de France*. Este se proponía estudiar las nuevas disciplinas humanísticas frente a la *Sorbonne* que perpetuaba las tradiciones intelectuales de la Edad Media.

Por este camino se llegaría a que la Institución proyectada fuese tan solo una más entre los muchos organismos, hoy existentes, que se ocupan de las ciencias para nosotros ya tradicionales y de sus crecientes especializaciones.

Sin duda, añadir a las que ya hay una Institución más de este tipo, es una obra estimable, pero no parece que su creación y funcionamiento modificase en medida apreciable la figura de nuestro estado cultural.

Reconozcamos— pues el hecho es de sobra patente— que vivimos una coyuntura cultural aproximadamente inversa de la que inspiró aquellas ilustres instituciones. No es hoy urgente crear un nuevo organismo para estimular, soportar y dar estado a la investigación científica porque hay muchos que sirven esta función. En cambio, sí es urgente, como el informe dice, «un esclarecimiento de las ideas y conceptos básicos de la cultura occidental». Este tema, debidamente precisado, sí es una materia de gran magnitud histórica que no ha sido nunca estudiado cooperativamente y cuya clarificación sería una de las acciones más fértiles y de más profundas consecuencias para el inmediato porvenir. Haber tenido la conciencia de su importancia y haber sentido la voluntad de acometer la empresa bastaría para enaltecer el espíritu que reinaba en la Junta del Fondo.

Pero es preciso no confundir ese magnífico tema con el habitual consistente en el progreso de las ciencias. Este progreso es más bien sobrado y lo que, en cambio, se muestra cada día más necesario y más urgente, es *un progreso en la claridad sobre la situación presente* del hombre occidental.

Debíamos sorprendernos más de que no se haya hecho ningún ensayo para reunir unos cuantos hombres de mentalidad adecuada que trabajen colectivamente y con continuidad sobre esta cuestión. ¿Cómo se explica la falta de tal intento? Tal vez proceda de varias causas, pero hay una que me interesa designar.

Hay en las ciencias y en los hombres que se interesan en su fomento una tendencia a no reconocer como problemas que pueden y deben ser científicamente estudiados más que aquellos que surgen dentro del desarrollo interior de cada ciencia. Un problema humano que sentimos actuar gravemente sobre nuestras vidas pero que no se presenta con un perfil que permita adscribirlo a ninguna ciencia determinada, queda fuera de todo tratamiento intelectual rigoroso.

Mas el caso es que las ciencias modernas —y cosa semejante cabría decir de las iniciadas en Grecia— nacieron de la resolución que

algunos hombres tomaron de reflexionar sobre problemas que no gozaban de previa consagración teórica, sino que eran problemas de la *práctica* humana. Recuérdese a Galileo, joven ocupándose de las grúas, cabrestantes y poleas del puerto. Allí surgió la Física. La biología que hasta muy entrado el siglo XVIII consistía casi exclusivamente en anatomía y sistemática, se puso en movimiento para ser una ciencia completa gracias a que los médicos —no los teóricos de zoología y botánica— para curar sus enfermos se decidieron a adelantar hipótesis e investigaciones, de las cuales nació la fisiología y, con ella, el enorme desarrollo de las disciplinas que estudian los cuerpos orgánicos.

Adhiero completamente al informe del Comité cuando dice que «el esclarecimiento del pensamiento educativo depende de un esclarecimiento filosófico tan amplio y profundo como la esfera toda de las ideas fundamentales».

Pero esta empresa es tan extensa que amenaza con el peligro de que la nueva Institución se pierda en su vasto horizonte. Es preciso, pues, proceder paso a paso y representarse el trabajo que en aquella ha de hacerse, dividido en etapas sucesivas.

Por ello pienso que el método práctico para llegar a una filosofía de la educación no es comenzar por obtener ese «esclarecimiento filosófico», cuyo perfil de cuestiones es difícil precisar de antemano. Lo primero, a mi juicio, es lograr una visión clara de la figura concreta que hoy tiene la vida del hombre occidental.

No conviene perder de vista la intención originaria que es la educación. Se trata de constituir un sistema educativo para las próximas generaciones. ¿No es ineludible sentirse en posesión de una idea clara sobre cuál va a ser, en sus líneas generales, la estructura de la vida dentro de la cual van a hallarse esas generaciones? Si creyéramos que en el presente predominan los rasgos tradicionales de lo que ha sido la existencia para el hombre occidental, tal vez podríamos despreocuparnos de hacer pronósticos sobre el inmediato porvenir. Pero la realidad es que el presente mismo nos es problemático. Esto obliga a estudiarlo lo más hondamente que sea posible, porque el porvenir fermenta ya en el presente, de modo que si se hace un serio diagnóstico de la hora en que vivimos, hay grandes probabilidades de que podamos formar un pronóstico acertado.

No basta con las instituciones fragmentarias del tal o cual pensador individual, ni cabe contentarse con la fisonomía superficial de

nuestro tiempo que los hechos a la vista ofrecen. Hay que proceder con rigor y amplitud a su estudio.

Por no seguir este método se ha hecho casi constitutivo en la pedagogía moderna un tenaz anacronismo sobre el que acaso tenga ocasión de hablar en nuestras conversaciones, pero que últimamente radica en que las ideas educacionales están casi siempre retrasadas respecto a las formas de la vida imperantes. Se olvida demasiado que la educación es preparar en el presente vidas futuras.

Pensando así yo me representaría la Institución X de esta manera: 1.º Se comenzaría por reunir un grupo de unas cuantas personas de superior capacidad, cuya primera ocupación sería llegar, aproximadamente, a un acuerdo sobre cuáles son los caracteres de nuestro tiempo más inquietantes y problemáticos.

2.º Una vez logrado eso, el grupo inicial, juntamente con el Comité de la Junta, encargaría a equipos de hombres adecuados para que estudiasen a fondo cada uno de esos caracteres (1).

---

(1) [El manuscrito se interrumpe aquí. Estos «Apuntes» se publicaron en la revista *Cuadernos*, París, noviembre de 1961.]

INDIVIDUO Y ORGANIZACIÓN[1]

No cabe duda que para el individuo son hoy los tiempos adversos. Todo parece estar contra él. Por lo pronto y sin ir más lejos, la palabra misma «individuo» que no nos dice bien lo que pretende denominar, que no cumple la misión saludable de las palabras, a saber: ponernos delante con alguna aproximación, sin excesivos equívocos, el objeto a que se refiere. El vocablo «individuo» no fue en su origen una palabra de la lengua, sino todo lo contrario: nació ya como término técnico fabricado por gramáticos y filósofos. La diferencia entre una palabra y un término técnico es que no podemos entender este si no conocemos antes la definición que lo crea, mientras la palabra de la lengua nos entrega, desde luego y sin más, su sentido, un sentido que no tolera ser definido con precisión, pero que nos orienta cómodamente en la práctica. Creado en Grecia, traducido por los eruditos latinos, resobado por los escolásticos, acabó por entrar en la lengua general llevando dentro de sí confusamente mezcladas todas las significaciones que las más diversas filosofías le habían inyectado, filosofías completamente desconocidas para la mayor parte de los que hablan la lengua. Por esta razón, el vocablo «individuo» se ha convertido en una palabra opaca, sin vivacidad expresiva. Si esto aconteciese solo con ella, el mal no sería digno de atención, pero me he servido de este caso como ejemplo de lo que acontece hoy con casi todas las palabras más importantes de la lengua. Todo el que hoy se ocupa en pensar y se arriesga a escribir, se siente deprimido al advertir que la parte más decisiva del vocabulario se ha hecho inservible porque

(1) [Conferencia en las «Darmstädter Gespräch» de 1953. Publicada en el tomo *Individuum und Organisation*, Darmstadt, 1954. El texto que editamos procede del original manuscrito hallado entre los papeles del autor.]

sus vocablos están demasiado cargados de sentidos anticuados, cadavéricos y no corresponden ni a nuestras ideas ni a nuestra sensibilidad. Al haber caído en desprestigio las nociones que intentan expresar, ellas mismas en cuanto palabras han perdido prestigio. Esto es ya evidentemente grave, porque el hombre, que es siempre *este* hombre *único* —esto es lo que la palabra «individuo» debería significar hoy—, quiere decir lo que él piensa, mas para ello sería menester que los vocablos de la lengua fueran todavía plásticos, capaces de recibir la huella de nuestra inspiración como la cera recibe el sello. La lengua como tal —no el hablar— es obra de la colectividad, es un instrumento que permite un mínimun de comunicación. Al ser instrumento, está constituído en cada momento por un sistema de formas fijas, tanto gramaticales como semánticas, que preexisten a nuestro pensar individual, que preexisten a nuestro concreto hablar. La lengua es, pues, una organización del pensamiento que procede de nuestro contorno social y dentro de la cual tiene que moverse nuestro personal pensar. Este, al intentar fluir según su propia inspiración, choca con aquellas formas preestablecidas. Si las formas de la lengua se hallan, con exceso, cargadas de pasado, de múltiples conceptos antiguos que en ellas perduran momificados, de demasiadas experiencias hechas con ellas y con las cosas que nombran, el pensamiento individual se encuentra con palabras y giros que están tan endurecidos o tan envilecidos que no logra producir en ellos esas leves modificaciones o innovaciones merced a las cuales podría expresar sus originales intenciones. La palabra se ha hecho materia córnea, la lengua padece arterio-esclerosis —síntomas de vejez en una civilización.

No hay, decía yo, que ir nada lejos para topar con el problema «individuo y organización». Basta con empezar a hablar y ya está ahí. No se tema, sin embargo, que vaya a ocuparme de este caso particular en que tropezamos con el gran problema: el caso del individuo en lucha con su lengua, prisionero de esta y oprimido por ella. Si he comenzado aludiendo a él, es porque interesándonos en este coloquio especialmente ciertas formas extremas de organización que comprimen hoy al hombre y son de origen reciente, no debemos correr el riesgo de olvidar que, para bien como para mal, el enfronte de individuo y organización es uno de los componentes más elementales, más profundos y más permanentes del destino humano.

Aun reducido el tema a sus caracteres básicos y dejando por completo a un lado sus figuras particulares —de que otros *Referen-*

ten se van a ocupar y han de ser atendidos en la discusión— el tema es enorme. Tengo bastante fe en la fertilidad de coloquios como los que aquí se cultivan, mas es preciso que se descubran maneras más adecuadas para tratar los asuntos. Suponer que en tres cuartos de hora puede desarrollarse una doctrina sobre el problema «Individuo y Organización» es perfectamente utópico. Si he aceptado hablar sobre él, débese o a una cierta propensión al sacrificio o a una notoria osadía, que acaso existen en mí, las dos juntas. Ahora se me invita a una temeridad. Temo que en Darmstadt se acostumbren a verme practicar pequeños suicidios.

No se espere, pues, otra cosa que una serie de tesis a las que, por fuerza, han de faltarles fundamentación y desarrollo suficientes.

Por «organización» entendemos en nuestro contexto el comportamiento humano en tanto que se realiza conforme a un modelo predeterminado. Si no añadimos más, es indudable que el individuo se comporta, con suma frecuencia, conforme un programa de actuación que él mismo ha preestablecido. La vida del hombre no es solo, ni siquiera en su mayor parte, momentánea espontaneidad, súbita inspiración y ocurrencia. Pero esta auto-organización no es lo que interesa a nuestro coloquio. El problema que este tiene a la vista es el que surge cuando la organización de su conducta no se origina en el individuo, sino que cae sobre él desde fuera. Mas tampoco esto, sin nuevas precisiones, es lo que más nos interesa. Si un individuo entra libremente, sin presión de ningún género, a formar parte de una asociación y se comporta conforme al reglamento de esta, no es un caso diferente en lo fundamental del de la auto-organización. En ambos casos, la organización de su conducta, sea originariamente, sea por libre adopción, tiene su fuente y nacimiento en el individuo.

El fenómeno en que nuestro problema aparece claramente es aquel en que la Organización no solo se origina fuera del individuo, sino que este la cumple sin previa voluntad libre de hacerlo. Si al querer cruzar una calle el policía de la circulación interrumpe el tránsito y me quedo quieto en la acera, mi conducta —a saber: quedarme quieto— ni se origina en mí espontáneamente, ni lo ejecuto con auténtica libertad. Si al entrar en una reunión social yo tomo la mano de cada uno de los presentes y la sacudo en un movimiento ridículo, cuyo significado me es completamente ininteligible, tampoco este acto mío precede originariamente de mí ni lo practico en virtud de mi libre voluntad. Entiéndaseme bien: Yo no digo que exista en mí una expresa voluntad negativa ante la eventualidad

de tener que dar la mano al prójimo. La realidad es que en mí no hay voluntad ni positiva ni negativa de hacer eso. Lo que en mí hay es solo la conciencia habitualizada de que *tengo* que hacer eso por motivos que no tienen nada que ver con el acto concreto de sacudir la mano a los conocidos. Si estuviese en el Tibet tendría, en pareja ocasión, que cogerme el lóbulo de una oreja, poner de lado la cara y sacar la lengua. No obstante, los motivos por los cuales haría una u otra cosa serían idénticos en Lahsa y en Darmstadt. Ya veremos cuáles son. Ahora digamos solo que la forma de saludo es un comportamiento completamente ajeno a mi inspiración y a mi voluntad, que viene a incrustarse en mi vida como un cuerpo extraño. El trato social está organizado, previamente a toda intervención mía, por el contorno humano en que me acontece existir, como está organizada por la sociedad en su función de Estado la circulación urbana.

Esto nos hace ver que el comportamiento individual —y entiéndase en toda su amplitud, que incluye sus pensamientos— se compone de dos clases de actos radicalmente distintos. Por un lado, consiste en actos que tienen su origen en la inspiración y la voluntad del individuo. Ellos constituyen lo que podemos llamar «vida personal» del individuo que es siempre creación. Por otro lado, consiste en actos que el individuo conscientemente ejecuta pero que no han sido ni ideados ni queridos por él, sino que le son, en uno u otro sentido, impuestos por su contorno humano, por la colectividad o sociedad en que está sumergido. En ellos el individuo se comporta no creadoramente, sino, por el contrario, como un autómata, es decir, mecánicamente. El más claro ejemplo es el apretón de manos que ejecutamos sin que ni siquiera entendamos lo que hacemos. Sabido es que ni aún la ciencia de las costumbres ha conseguido todavía hacer inteligible el origen verdadero y el auténtico sentido de ese comportamiento. Hay solo vagas e improvisadas hipótesis.

Para entendernos ahora vamos a denominar esas dos clases de actos que integran la vida del individuo «vida personal» y «vida automática», aun a sabiendas de que ambos nombres no son bastante satisfactorios.

Ante esa dualidad debemos ante todo reprimir una tendencia que inclusive algunos egregios pensadores no han sabido contener, a menospreciar la «vida automática» como indigna del hombre, como un abandono o dejación de su auténtico ser. Es cierto que el individuo no es hombre en el mismo sentido cuando vive personalmente y cuando vive automáticamente. Entre ambos sentidos

hay una esencial diferencia jerárquica. En su significación saturada y preeminente —diría Aristóteles— el individuo solo es humano en su «vida personal». En su «vida automática» es un fenómeno mecánico de especie diferente, pero del mismo género que cualquier otro mecanismo. Pero el caso es que no podría el individuo tener algo de «vida personal» y ser, en consecuencia, un poco humano si no poseyese una amplísima «vida automática». Si todo lo que hacemos y necesitamos hacer en cada día tuviésemos que idearlo y quererlo por nuestra propia cuenta no llegaríamos a la tarde y, además, eso que hiciéramos sería muy próximo a la animalidad, tendríamos que comenzar a ser «el hombre» cada mañana. Gracias a que la colectividad donde nacemos es portadora de todo un sistema de modos de comportamiento que por los procedimientos más diversos que van desde el halago hasta el castigo, imprime en nosotros, nos queda un poco de energía libre para vacar a ser personas, a pensar algunas ideas por nosotros mismos, a proyectar y ejecutar algo de conducta original.

Cuando el hombre nace encuentra en su derredor ese sistema preestablecido de «comportamiento típico», es decir, toda una organización de su vida individual. ¿De dónde procede, quién sostiene y cómo actúa esa organización? No podemos eludir estas tres preguntas aunque contestemos a ellas en la enunciación más abreviada.

Tomemos como ejemplo la forma de comportamiento típico que es la forma del saludo. La pregunta de dónde proceda significa ahora para nosotros curiosidad sobre su origen *histórico*. Nuestra pregunta es actual. El saludo es una acción de los hombres, pero esa acción ni la invento ni la decido yo. Pero tampoco la inventa ni la decide ningún otro individuo determinado. Es un sorprendente fenómeno que se da en el universo: es una acción humana que no tiene su origen actual en ningún hombre. Yo me limito a ejecutarla mecánicamente. Soy en ella un autómata. ¿Quién quiere que se salude y quién idea la forma concreta del saludo? Nadie determinado y, sin embargo, todos en derredor. Ningún hombre, es decir, ningún individuo determinado es responsable de esa acción. Más aún: ningún hombre entiende siquiera esa acción en lo que tiene de concreta. Por tanto, es una acción que ejecutan los hombres pero que, en rigor, no es humana. No hay acción humana sin un sujeto consciente y responsable de ella. Yo la ejecuto por motivos que no tienen nada que ver con su forma concreta, a saber, porque veo que los otros, unos *otros* indeterminados, la practican. Y si yo me negase a cumplirla sufriría enojosas consecuencias: dirían esos otros

que estoy mal educado, que soy soberbio y los desprecio. La forma típica de comportamiento que es el saludo se presenta a mí con el carácter de una presión que sobre mí ejerce mi contorno. Sin duda, puedo en este caso negarme a ejecutarlo, pero a sabiendas de que recibiré los daños que la represalia de ese contorno hará caer sobre mí. No soy, pues, plenamente libre para hacerlo o no.

Repito que el fenómeno es sorprendente por todos sus lados, porque —nótese— que si cada uno de los individuos que forman un grupo social piensa en su interior que por consideraciones higiénicas o de cualquier otro orden no se debería apretar y sacudir la mano del otro, no obstante todos tendrían que seguir haciéndolo. Hasta tal punto esta conducta de los individuos es extra-individual.

El verdadero sujeto de la acción que es el saludo no es, pues, nadie determinado, no es ningún hombre, sino una difusa realidad, que son los otros cualesquiera. Estos otros, al ser indeterminados no son propiamente individuos. El individuo cualquiera posee solo la forma vacía de la individualidad. Y aquí vemos la inadecuación de la palabra «individuo». Esos individuos sin individualidad es lo que solemos llamar «la gente»; la gente es el difuso vehículo de la organización de nuestra vida, a la cual encontramos gravitando sobre nosotros desde el nacimiento y es la que constantemente ejerce su presión sobre nosotros y con su presión nos troquela. De esta manera el tema «individuo y organización» podría ser enunciado con estas dos palabras: el Hombre y la Gente.

Las relaciones entre el individuo y la gente no son propiamente humanas porque las gentes no son verdaderamente individuos. El amor, la amistad, son formas de comportamiento de un individuo determinado hacia otro individuo determinado y no intercambiable. Son relaciones interindividuales. La gente, empero, es el mero vehículo de las formas típicas de comportamiento y cada miembro de la gente encuentra la masa difusa de los otros ante sí, los cuales ejercen sobre él su característica presión.

Ahora bien, casi todo lo que hacemos —y en este hacer va incluida la mayor parte de nuestros pensamientos— lo hacemos porque «la gente» lo hace; es decir, mecánicamente, sin intelección de lo que hacemos y sin quererlo directamente. Tal comportamiento es lo que se llama «uso».

Generalmente, cuando se habla de los usos se ve de ellos solo su carácter de habitualidad y se cree que su poder reside en la costumbre. Yo no niego que en la formación de un uso no intervenga la habituación, como interviene también muchas veces la imitación.

Pero ¿interviene precisamente en la creación de los usos, por tanto, cuando estos no están aún constituidos como usos? Una vez que esto acontece, una vez que el uso se ha consolidado en una sociedad, no actúa sobre los individuos por su habitualidad ni por la imitación, sino por la presión que ejerce; porque la decisión de no cumplirlo trae consigo represalias. Con lo cual tenemos una conducta de los hombres que —por lo menos en los casos más típicos— ningún hombre entiende y ningún hombre quiere, y, sin embargo, todos lo ejecutan, forma parte de la vida de todos. Mas esto quiere decir que la conducta conforme al uso no es individual ni es interindividual, es ininteligente e involuntaria. Una conducta que posee tales atributos es, a mi juicio, el auténtico fenómeno social. Sociedad sería entonces la vida colectiva de individuos bajo la presión de un sistema de usos. Nuestra lengua es un sistema de usos verbales. La mayor parte de nuestras ideas están en nosotros, no por conocimiento de su contenido sino porque son usos intelectuales de nuestra sociedad. Y así en lo demás.

Los usos sostienen, es decir, imponen toda una organización de la vida humana, previa a los actos de ningún individuo, que está ahí forzándole con más o menos vigor a que este los cumpla, a que sus actos se acomoden a ella. Pero esa organización no ha sido pensada ni querida por nadie, sino que se produce espontánea e irresponsablemente en toda radical vida colectiva de los hombres. Con lo cual nos hallaríamos, si casualmente lo dicho fuese cierto, ante la necesidad de concebir una forma de realidad que por su positivo contenido es humana —pues es usar ideas, usar valoraciones, usar formas del decir y del hacer propias del hombre y no del animal, el vegetal ni el mineral— pero que carecen de los atributos más estrictamente humanos: inteligencia y voluntad. Esa extraña realidad intermedia entre el puro mecanismo de la naturaleza y la pura consciencia y libertad del hombre es lo social, es la sociedad. En su origen histórico, el comportamiento que en su día será un uso, fue creación de algún individuo, fue una acción estrictamente humana, consciente y libre. Mas para que llegue a ser uso tuvo que perder estas cualidades y convertirse en una realidad mecánica, sin sentido inmediato, sin alma. Esto nos hace desembocar en una paradoja que parece inevitable, a saber, que lo propiamente social, que la sociedad como sistema de usos, como organización automática de la vida humana es una realidad deshumanizada, desalmada, es lo humano mecanizado, trasmutado en algo así como naturaleza, es lo humano mineralizado. Cuando los románticos se entu-

siasmaban con el concepto de la *Volksseele* se embriagaban con una metáfora. Un pueblo, es decir, una sociedad en sentido radical o total no tiene alma.

¡A Dios gracias! Porque gracias a esa organización mecánicamente impuesta a los individuos, las creaciones de estos han podido ser siquiera parcialmente conservadas y acumuladas. Gracias a ella se forman las culturas y las civilizaciones. Sin ella es dudoso que el individuo hubiera llegado a ser hombre —porque el hombre, nos decía Goethe, no es solo un sucesor sino que es un heredero, es decir, que conserva el pasado. La sociedad precisamente porque no es creación es siempre pasado. Todo uso tarda en formarse, en llegar a poseer automática validez. Por ello, relativamente al individuo creador, todo uso es algo viejo, es arcaísmo. Esta es la causa de que la historia sea lenta, tardígrada. El individuo se impacienta porque su vida es breve, y porque es breve, es prisa. Ya Homero citaba como un muy viejo adagio que «los molinos de los dioses muelen despacio». Este arcaísmo puede ser excesivo y perturbar la vida de los individuos. Entonces la sociedad muere por decrepitud. Viceversa, una vida colectiva de individuos puede comportarse con muy leve arcaísmo. ¿Qué pasa entonces? Que esa vida colectiva no es todavía una sociedad, un pueblo, una nación. Pero sería sumamente improbable que si la organización en que la sociedad consiste, no actuase mecánicamente, inhumanamente, si la acumulación de las creaciones dependiese solo de la inteligencia y de la voluntad de los individuos, hubiese podido darse en el Universo el ser histórico que llamamos hombre.

No conviene polarizar excesivamente los conceptos de individuo y de organización. Por eso pienso que no era del todo superfluo hacer presente en este coloquio la organización básica que los usos imprimen en el individuo, y merced a la cual este llega a ser algo así como *hombre*. Además nos sirve para contrastar con ella la especie de organización que es el tema más preciso de este coloquio.

Entre los usos hay un grupo de ellos que muestra caracteres muy peculiares y hasta aparentemente contradictorios de los que hasta ahora hemos tenido a la vista. Esta diferencia no se refiere, claro está, a su contenido, sino a su modo de ser en cuanto usos. Junto al saludo aludimos a otro ejemplo: mi comportamiento cuando al querer cruzar la calle el policía de la circulación me lo impide. El no tenía interés ninguno personal en que yo no atravesara la calle. No tiene conmigo relación interindividual. Yo soy nada más que

un transeúnte y los transeúntes son gente. Ya hemos visto que con la gente no cabe una relación interindividual, porque no son verdaderos individuos. Pero el caso es que yo tampoco tengo con el policía relación interindividual. Los policías son también gente. Y he aquí ante nosotros el comportamiento del policía que no me deja cruzar la calle y el mío que consiste en suspender mi marcha, ninguno de los cuales tiene su origen ni en él ni en mí. ¿Quién es el promotor de estas dos acciones? En casos como estos, a diferencia de lo que acontecía con el saludo, no se suele responder: el promotor no es nadie determinado, sino todos, las gentes—sino que se responde, aparentemente con mayor precisión y claridad, diciendo: es la autoridad, es el Gobierno, es el Estado. Ninguna de estas cosas, como su nombre indica, son individuos. El hombre o los hombres que ejercen la autoridad, que gobiernan, que hacen funcionar el Estado no tienen empeño alguno en que yo, el *único* que yo soy, interrumpa mi camino. Yo ni siquiera los conozco. Lo que sí han hecho los gobernantes como individuos es redactar un reglamento que da una organización a la circulación, por tanto una ley. Lo han hecho con su consciencia y su voluntad. Han actuado plenamente como hombres. Los reglamentos, las leyes, ejercen sobre los individuos una presión máxima. La represalia, si no los cumplo, está formal y públicamente anunciada.

Las leyes representan un tipo de organización distinta del que hasta ahora hemos contemplado. Atendamos por lo pronto a una de estas diferencias. La organización básica de la vida individual proveniente del sistema de usos en que la sociedad consiste, era espontánea y anónima. Ni la producen ni la sostienen los individuos en cuanto tales. La ley, en cambio, aunque viene sobre mí del contorno social, ha sido ideada y formulada por individuos, y la presión que ejercen sobre mí no procede inmediatamente del cuerpo social como difuso sujeto de ella, sino de individuos determinados —gobernantes, policía— que se ocupan expresamente en redactarlos y castigar por su incumplimiento. Esta diferencia nos invitaría a pensar que la ley no es un uso. Dejemos por el momento a un lado el caso de las leyes consuetudinarias, que actúan en los tiempos primeros de todo pueblo, y cuyo carácter de ley es sumamente discutible y sobre todo confuso.

Lo que una ley tiene de ley no es su contenido, sino su carácter imperativo. La ley es una orden, un mandato en sentido pleno que incluye indefectiblemente la amenaza de un castigo, para ejecutar el cual existen órganos preparados. La presión difusa que todos los

usos ejercen aparece aquí concentrada en una parte de la sociedad, en el grupo de individuos que es llamado Gobierno. Lo que estos individuos hacen es mandar; pero esa función —mandar— no procede de ellos, sino que se hallaba ahí antes de ellos, como uno de los usos que la sociedad contiene y sostiene. En las sociedades, en efecto, se fue poco a poco formando *el uso de mandar* que implica el poder hacer funcionar los aparatos que lo hacen posible. El conjunto de estos es el Estado.

Ha quedado en la Historia conocida, como el más ilustre ejemplo de la función social de mandar, el Imperio romano. Ahora bien, el vocablo *imperium* ha sido formado sobre los de *imperare* e *imperator*. *Imperare* significa «mandar», pero este significado oculta el que la palabra tuvo originariamente. Es ella un compuesto de *in —y parare—*, que quiere decir preparar. Este sentido más antiguo pone de manifiesto en qué consiste la función de mandar: es disponer por anticipado una acción común de los individuos que forman una colectividad—es estrictamente «organizar». Las leyes, el derecho, son una nueva organización a que son sometidos los individuos y que se superpone a la que ya actuaba sobre ellos en la forma difusa de los demás usos. El mandar en cuanto fenómeno social —y no como fenómeno interindividual— es un uso como cualquiera otro; se dan en él todos los atributos constitutivos del uso. La diferencia está en que esta vez el contenido del uso anónimo consiste precisamente en encargar a uno o más individuos como tales que ejerzan a su saber y entender, por tanto, con su inteligencia y su voluntad, los actos de organizar una parte de la vida de los demás. Los que mandan empiezan por organizar el aparato de mandar que es lo que llamamos Estado, y una vez que este ha sido constituido, el Estado organiza más o menos lados de la vida de los individuos.

Esta que podemos llamar superorganización no es, como la básica, espontánea en el cuerpo social, no es de formación lenta, pues surge instantáneamente de una ordenanza y ha sido engendrada con plena conciencia por unos hombres en el pleno sentido de este vocablo. Por todos estos caracteres, la superorganización que crean las leyes no es ya un uso. Lo es su función —la función social de mandar, pero no su concreto contenido.

Podemos en la historia perseguir con alguna claridad de lenta formación del uso que es el Estado o poder social de superorganización. En los pueblos más primitivos no existe como función permanente. Se vive de usos espontáneos. Solo de cuando en cuando

aparece durante un instante la función estatal para volver a volatilizarse. El Estado comienza siendo intermitente. Cuando los españoles se apoderaron del Perú, Carlos V sintió su conciencia inquieta en punto a la legitimidad de su mando en aquellas tierras y encargó al virrey don Francisco de Toledo que hiciese una amplia información sobre quién gobernaba aquellos pueblos antes de que, dos generaciones antes, los conquistaran los incas. En esta información, a cuyas preguntas contestó un gran número de indios, la segunda dice así: «Si saben o tienen noticia del gobierno que en estos reinos tenían los pueblos antes que los incas los conquistasen y redujesen a obediencia.» A lo que todos —y son, repito, muy numerosos— responden: Que han oído a sus padres y abuelos que antes cada indio vivía sin obedecer a nadie, pero como tenían guerras unos pueblos con otros, cuando había algún hombre capaz que entre ellos se señalaba, los demás se acogían a él y decían: «este es hombre capaz que nos defiende de los enemigos: obedezcámosle», pero no había otra manera de señorío ni gobierno más que esta. A aquel hombre llamaban «cinchecona», que quiere decir «el capaz de ahora». El cinchecona es, pues, el germen del Estado, y como el *imperator*, prepara, organiza la defensa en momento de peligro.

La existencia del Estado y de la superorganización que él crea significa, pues, que, por una vez, la sociedad recurre al Individuo como tal, con su inteligencia, con su razón, con su energía personal y esto no acontecería si la sociedad fuese una realidad que se basta a sí misma, y si la vida humana pudiese transcurrir de manera tolerable ateniéndose sin más a la organización espontánea, anónima e irracional de los usos. El hecho de que haya policía y fuerzas de orden público manifiesta que la realidad llamada Sociedad no corresponde suficientemente a su nombre porque en ella se dan constantemente, junto a comportamientos sociales, comportamientos antisociales; por tanto, que la sociedad es una realidad constitutivamente enferma y deficiente. El nombre sociedad es utópico y designa solo un deseo. El Estado, la Ley son aparatos ortopédicos puestos a la Sociedad, siempre quebradiza. Es siempre y a la vez Sociedad y lo contrario: Di-sociedad.

Resulta que el individuo se encuentra inserto, incrustado en dos formas de organización. En la espontánea y estrictamente usual el individuo no se siente normalmente comprimido, a pesar de que todo en torno de él es presión. La presión de los usos se ha producido lentamente y de acuerdo con el grado de individualización a que

ha llegado. Nada menos libre que el hombre primitivo. Todo su comportamiento está prefijado por los usos de la tribu. Sin embargo, es muy raro que sienta contraposición entre lo que quisiera hacer y lo que el contorno exige de él. Al contrario, siente angustia y no sabe qué hacer cuando, por un azar, se encuentra desencajado de los usos de su tribu que le proporcionan un modelo y programa de conducta, intelectual y corporal, donde dejar fluir mecánicamente su existencia. Porque la individualidad, como todas las cosas humanas, es una magnitud variable si no entendemos este concepto solo como forma vacía. Individuo significa el compromiso de ser único y no intercambiable. Ahora bien, la mayor parte de los seres humanos poseen una capacidad mínima para pensar, sentir, querer, por tanto, *ser* por cuenta propia y se sienten felices cuando la sociedad, en torno de ellos, los exonera de ese compromiso, de ese esfuerzo y les introduce el sistema de deseos humanos que son los usos.

Por eso, ante el problema que estos días nos ocupa no debemos contentarnos con la pregunta de si no se padece hoy un exceso de organización, sino que es menester preguntarse también si no padecemos una mengua en el grado de individualización.

Lo que la Sociedad, en su funcionamiento espontáneo, no es capaz de hacer o lo hace demasiado mal, reclama la superorganización del Estado. Nótese que el Estado nace para afrontar una situación de peligro y para hacer bien las cosas. Estos dos motivos, que parecen tan laudables, son, a mi juicio, la causa principal de que hoy sientan anormalmente comprimida y negada su vida tantos individuos que lo son en grado elevado.

Veamos por qué. La superorganización estatal no se produce lentamente, sino que es fulminante y sorprende al individuo en formas de comportamiento que ella hace súbitamente imposibles y, con frecuencia, sancionables. En la evolución del Estado, la legislación se ha hecho cada vez más fecunda, y en los últimos tiempos se ha convertido en una ametralladora que dispara leyes sin cesar. Esto trae consigo que el individuo no pueda proyectar su vida, y como la función más sustantiva del individuo es precisamente eso: proyectar su propia vida, la legislación incontinente le desencaja de sí mismo, le impide ser. En una situación de peligro —en una ciudad sitiada, por ejemplo— el Estado reglamenta casi toda la vida de los individuos porque cualquier acción de estos puede, en efecto, ser peligrosa. Pero lo curioso es que acontece también lo inverso: la tendencia natural en el Estado a reglamentarlo todo, aunque la situación de peligro haya desaparecido, trae consigo que se perpetúe

esa impresión de peligro y que el individuo se sienta constantemente, como el personaje de Kafka, reo de no sabe qué posibles delitos.

Pero el impacto de la superorganización sobre el hombre es más perturbador por la intención de «hacer bien las cosas» que es constitutiva del Estado. Dijimos que este significa la intervención de la racionalidad en los comportamientos sociales. Que algo es uso no significa de ningún modo que es útil. La sociedad está siempre cargada de usos no solo inútiles, sino dañinos. Por eso la idea de Malinowski de querer entender las formas de vida de los pueblos por su función —y esto implica por su conveniencia— es una desafortunada idea. La intención del Estado de racionalizar el comportamiento de los individuos obligando a que sea útil y adecuado, implica que construye ese comportamiento partiendo de las cosas. Hacer bien las cosas es ser efectivo. Pero esto, a su vez, trae consigo que cuenta demasiado poco con el individuo. La perfección con que logra sus fines se obtiene a costa de la individualidad de los individuos. Este es el carácter consustancial de la Ley. Tito Livio, que como buen romano sabía un poco de ello, dice definiéndolas que las leyes son cosa sorda e inexorable: *leges rem surdam, inexorabilem esse*. Por su propia forma la ley es inexorablemente inhumana y antiindividual —buen ejemplo de cómo todo lo social es humanidad deshumanizada, mineralizada—. Para un romano como Cicerón la máxima contradicción es el *privilegium*— una ley para o contra un individuo.

Junto a esta superorganización que procede del Estado, hay otra natural, independiente. La nueva industria, regida por la técnica, se ha convertido en producción en masa, y por esta razón tenía indefectiblemente que llegar a un estado de superorganización. En comparación con el artesano, el obrero actual, en cuanto obrero, casi no es hombre. Pero me inclino a creer que la superorganización industrial no se habría desarrollado tan rápidamente si no hubiera encontrado de antemano, como un modelo, la superorganización del Estado. Por esta razón las fuerzas de resistencia contra la organización deben concentrarse contra el Estado. Esto me llevó a dar, hace treinta años, a un capítulo de mi libro *La rebelión de las masas*, el título de «El mayor peligro: el Estado». La lucha no será fácil, porque precisamente ahora el Estado rebasa por encima de todo lo que hasta el presente pretendía ser, y aun quiere llegar a ser lo que menos puede ser: se ha convertido en un Estado-beneficencia. Es conmovedora esta ternura que el Estado manifiesta hoy como

Estado-beneficencia. En el fondo querría el Estado defender desde el principio, de la mejor manera, al individuo contra los mayores peligros y querría hacer bien las cosas. Pero el resultado es que amenaza con asfixiar al individuo.

Por esta razón conviene contar la fábula del oso, amigo del hombre: El hombre, tendido, dormía; el oso, amigo del hombre, vigilaba su sueño. Una mosca se posa en la frente del hombre. El oso no puede consentir esta perturbación en el sueño del hombre, su amigo. Con su garra espanta la mosca, pero con ello aplasta la cabeza del hombre.

LAS PROFESIONES LIBERALES [1]

Las profesiones liberales son muchas y entre sí de figura muy diferente. Desde un consejero económico hasta un poeta el camino es largo. ¿Cabe, no obstante, descubrir algunos caracteres que sean a todas comunes y, a la vez, las diferencien de las profesiones no liberales? El nombre nos viene —como tantos otros nombres que manejamos— de la antigüedad, lo cual no es, sin más, una recomendación. La antigüedad —griegos y romanos— nos han enseñado, sin duda, muchas cosas, pero también gravitan sobre nosotros excesivamente, imponiéndonos modos de pensar y de hablar que son, por completo, arcaicos, obra muerta. Así, al menos en su primer aspecto, el nombre de profesiones liberales —*artes liberales* decían los romanos, frente a *artes serviles*. Esta distinción contrapone dos tipos o clases de ocupación, desentendiéndose de la actividad en que esa ocupación consiste y calificándola, no por ella misma, sino por el tipo de hombre que normalmente la ejercitaba. En la profesión liberal el libre era el sujeto y su libertad constituía un estado social perfectamente determinado y jurídicamente definido. En nuestro tiempo todos los hombres son jurídicamente libres y su estado social se va haciendo más homogéneo. De aquí que el término «profesión liberal» signifique para nosotros otra cosa y que esta vez se refiera directamente a una clase de ocupaciones y actividades. ¿Cuáles? Por un lado las distinguimos bien de las ocupaciones predominantemente manuales y, más en general, corporales. Digo esto porque el pastor no es propiamente un obrero

---

(1) [Conferencia en las «Jornadas sobre profesiones liberales», celebradas en junio de 1954, en Bad Boll (Württemberg), organizadas por la *Evangelische Akademie* de Sttutgart. El texto corresponde al original manuscrito.]

manual, pero la actuación de un pastor es, ante todo, la de un cuerpo humano. Viceversa, la cirugía es un ejercicio de la destreza manual, pero, aun siéndolo, predomina en él el saber anatómico, físico y patológico, la reflexión, el juicio certero. La profesión liberal es, pues, predominantemente una ocupación intelectual. Pero no basta, tal vez, con este atributo. Cuando leo en el programa de este Congreso los nombres de las profesiones que van a exponer sus problemas particulares, no encuentro en la lista los títulos profesionales de profesor, de ingeniero ni de burócrata, no obstante ser todos ellos personas que viven de ejercitar actividades intelectuales muy acusadas. ¿Qué razón hay para que en esta asociación no estén representadas esas profesiones? Yo no encuentro más que una: las profesiones libres aquí asociadas se caracterizan, aparte de ser ejercicio intelectual, porque no se ejercitan corporativamente. Profesor y burócrata actúan insertos en la máxima corporación que es el Estado y los ingenieros, en muchos países, por ejemplo en España, constituyen una corporación, son un «cuerpo». Por tanto, la profesión liberal, en este sentido más restringido, es aquella en que el individuo actúa suelto, por sí y ante sí. Que esto acontezca, que haya ocupaciones las cuales, por lo visto, reclaman o, por lo menos, tienden a ser cumplidas individualmente es el rasgo más saliente de la profesión liberal que nos orienta para descubrir sus condiciones internas y su peculiar situación en la sociedad actual.

En las ocupaciones manuales el individuo como tal, es decir, *este* determinado individuo, no representa papel alguno. Salvo operaciones que exigen una insólita destreza, suponiendo que las haya, el obrero no cuenta en cuanto determinado individuo. Es el individuo abstracto, esto es, vacío de su concreta individualidad. Por eso es esencialmente sustituible. La labor que cumple puede ser igualmente realizada por cualquier otro individuo. No se exige de él nada especial, y en rigor, su persona queda contraída hasta significar exclusivamente un número de horas de trabajo. Al desaparecer su personalidad para los efectos de su trabajo, es natural al obrero sumergirse, fundirse en un grupo, en una colectividad, como por ejemplo, un Sindicato. Sus necesidades y sus exigencias son comunes, no diferenciales y por eso no actúa socialmente por sí mismo ni desde sí mismo, sino como bloque gremial. Dejemos ahora el grave problema moral y social que representa desde este punto de vista el caso del obrero manual, es decir, el caso de un hombre cuyo trabajo no tiene relación individual, personal con él mismo. Su obra es anónima e indiferenciada, desindividualizada,

despersonalizada. Pero nuestro tema no es el obrero, sino precisamente lo que menos se parece a él, lo que viene a ser el otro polo de las ocupaciones humanas: la profesión liberal. Mas lo dicho nos sirve, por contraste, para hacer resaltar las peculiares condicionesde esta.

En la profesión liberal el hombre actúa formalmente como individuo concreto, con sus condiciones personalísimas. Su actividad tiene siempre una dimensión de creación. No consiste en repetir un comportamiento *standard.* Se exige de ella que sea siempre, más o menos, invención, que el profesional reaccione en cada caso de un modo original. Esto significa que las profesiones liberales requieren dotes muy especiales, que solo se dan en individuos determinados y, aun en estos, con diferente grado. La profesión liberal, en suma, supone talento o dotes.

Mas el talento (dotes) aunque se origina en una capacidad nativa del individuo no consiste solo en ella: implica que ese don gratuito ha sido con grande y constante esfuerzo desarrollado y educado. En nuestra época, obsesionada por el obrerismo, no consta debidamente que el trabajo realizado por el profesional libre para poner en punto su talento, es —medido en horas y en intensidad— muy superior al empleado en cualquier oficio manual. Digo esto no porque sienta yo interés alguno en jerarquizar ambos esfuerzos, sino porque cuando se habla de una ocupación que supone talento, suele olvidarse ese factor de enorme esfuerzo sobre sí mismo que el hombre de talento cumple, y con ello se deja en la penumbra algo decisivo en las condiciones internas de la profesión liberal, a saber, que aquel esfuerzo es de constancia e intensidad tales que su cumplimiento no puede explicarse por la perspectiva de una compensación económica o de cualquier otro orden. No quiero decir con ello que estas compensaciones no inciten parcialmente a ese esfuerzo y contribuyan a sostenerlo, pero sí que últimamente no lo hacen comprensible. Solo es inteligible si se admite que había en el individuo, junto a la dote nativa, un entusiasmo y complacencia de toda su persona por aquella ocupación que hace de esta, por decirlo así, la sustancia de la persona. Nos hallamos, pues, con el caso opuesto al del obrero cuyo trabajo es ajeno, extrínseco a su individualidad. En la profesión liberal la ocupación pertenece a lo más personal de la persona. Esta es, en principio, inseparable de aquella. Ahora bien, un esfuerzo continuado que no nos viene impuesto desde fuera, sino que, por el contrario, emerge del propio sujeto hasta el punto de que solo sumergido en él se siente feliz, es lo que llamamos vocación.

Con lo cual hemos dado vista a los dos caracteres más íntimos a la vez diferenciales, de la profesión liberal frente a las demás, saber: que suponen talento y vocación.

Esto trae consigo una situación del profesional libre ante la sociedad que es sobremanera compleja, inestable y que ha sido siempre problemática.

Hagámonos presentes, porque afectan mucho a esa situación, ciertas cosas elementales. La sociedad exige del profesional libre capacidades muy especiales, relativamente infrecuentes. Pero hay más. Talento y vocación son magnitudes variables. Hay un más o un menos de talento, hay un más y un menos de vocación. Esto trae consigo que en la profesión libre los individuos aparecen jerarquizados ante la sociedad. Esta no solo necesita un médico, sino que reclama un buen médico y, a ser posible, el mejor médico. No basta, pues, al profesional libre ejercitar su actividad con un mínimum de suficiencia para esperar que la sociedad lo acepte y sostenga. En toda profesión liberal se da una lucha por la preferencia social entre los individuos que la sirven. En algunas profesiones esta lucha es extrema porque la diferencia de poder social entre el gran médico, el gran artista, el gran escritor y los demás colegas, es enorme. Y aquí tropezamos ya con la importancia extrema que el carácter general de nuestro tiempo, las tendencias predominantes hoy en la sociedad, puede influir desastrosamente en las profesiones liberales. Porque si sigue predominando la manía de igualitarismo que hoy domina la vida histórica, acontecerá —y ya ha empezado a acontecer— que dentro de la profesión liberal misma los menos dotados buscarán apoyo en el Estado para que este regimente la profesión, de modo que todos los que la ejercitan queden colocados socialmente, y esto significa, económicamente, al mismo nivel. Yo no tengo conocimiento de qué espíritu domina en esta Asociación, pero he de decir que en otras naciones las asociaciones similares propenden enérgicamente a procurar esa nivelación.

Esta observación que es tan obvia nos pone de manifiesto cómo la profesión liberal es de naturaleza tan vulnerable que puede ser dañada fácilmente hasta por los mismos que la ejercitan. No hay, en fecto, por el tipo de sus hombres y el carácter de su actividad, función más delicada en el cuerpo social. Y, sin embargo, nunca ha logrado constituirse buenas defensas que aseguren con regularidad condiciones favorables para su ejercicio. De aquí que sea como un milagro histórico que hayan llegado a la perfección que hoy

poseen. Han vivido poco menos que entregadas al puro azar. Si hiciésemos, aunque fuese esquemáticamente, la historia de su pasado, veríamos la inestabilidad de su situación social. Los pintores, por ejemplo, que durante el siglo XVI y la primera mitad del XVII viven en Italia con rango de príncipes, decaen inmediatamente hasta ser considerados como unos artesanos y así continúan hasta 1850 en que su rango vuelve a elevarse. En estas variaciones de nivel social influye sobremanera, ni qué decir tiene, el grado de estimación que la actividad en cuestión goce en la sociedad. Pronto hablaremos un poco sobre este punto que es hoy de enorme importancia para ciertas profesiones liberales.

Pero es preciso antes hacerse presente que esas variaciones en la buena fortuna de estas profesiones, se originan últimamente en un factor general, que es una de las grandes variables históricas. No obstante su importancia sorprende que no haya sido estudiado nunca directamente. Me refiero al margen o ámbito que cada época de la historia ha dejado al individuo. Durante el siglo pasado, la fe en el progreso que dominaba en casi todas las mentes, llevaba a suponer como cosa que va de suyo, que la valoración del individuo como tal y el consecuente otorgamiento de facilidades para su existencia, no ha hecho sino crecer constantemente en la historia. Ahora bien, esto es un completo error. Ha habido una alternación de épocas que podemos llamar «individualistas» y épocas «colectivistas». Pero es preciso hacer la advertencia adjunta de que aquellas, las individualistas, han sido sumamente escasas y sumamente breves hasta el punto de que puede considerarse lo normal en la historia, la comprensión del individuo por poderes anónimos. Una situación como la que ha gozado, por lo menos aparentemente, el individuo durante el siglo XIX es, tal vez, única en la historia. Y ello fue la causa de que durante esos cien años prosperasen las profesiones liberales de modo incomparable. Por eso me interesaba hacer notar, desde el principio, que la profesión liberal significa el prototipo de la actuación individual. La cuestión que más importa a vuestras profesiones es determinar si la actitud básica de las sociedades actuales es favorable o adversa a la individualidad.

Gran sorpresa ha causado a muchos que con enorme rapidez —al menos aparente— y como si fuese la cosa más natural del mundo, hayamos pasado a una estructura social que es la más opuesta a la del siglo XIX. Bien patente es que hoy predominan las formas de actuación colectiva, y que el individuo no encuentra ante sí apenas espacio social suficiente para su obra personal. Voy ahora, como

ejemplo, a hacer una ligera alusión a un hecho que es sobremanera representativo. En Francia, que era el país donde más estimados eran los escritores, tienen estos hoy que vivir de escribir en los periódicos. Ahora bien, la colaboración en los periódicos significa una como burocratización de la inteligencia. El periódico obsésamente dirigido a la masa de los lectores, se deja sin remedio penetrar hasta el fondo por su modo de ser, de sentir y de pensar; y el escritor queda apretado por los problemas momentáneos que interesan a la gente y por lo que esta opina y espera. De aquí que la literatura francesa, ya en declinación, haya perdido toda originalidad y todo ímpetu.

Pero este cambio de lo individual a lo colectivo ha sido solo súbito en apariencia. Por debajo del individualismo vigente del siglo XIX se venía preparando la conversión, y algunos pensadores se dieron ya perfecta cuenta de ello.

En Macaulay, en Tocqueville, en Comte encontramos predibujada nuestra hora. Véase, por ejemplo, lo que hace más de ochenta años escribía Stuart Mill: «Aparte las doctrinas particulares de pensadores individuales, existe en el mundo una fuerte y creciente inclinación a extender en forma extrema el poder de la sociedad sobre el individuo, tanto por medio de la fuerza de la opinión, como por la legislativa. Ahora bien, como todos los cambios que se operan en el mundo tienen por efecto el aumento de la fuerza social y la disminución del poder individual, este desbordamiento no es un mal que tienda a desaparecer expontáneamente, sino, al contrario, tiende a hacerse cada vez más formidable. La disposición de los hombres, sea como soberanos, sea como conciudadanos, a imponer a los demás como regla de conducta su opinión y sus gustos, se halla tan enérgicamente sustentada por algunos de los mejores y algunos de los peores sentimientos inherentes a la naturaleza humana, que casi nunca se contiene mas que por faltarle poder. Y como tal poder no parece hallarse en vía de declinar, sino de crecer, debemos esperar, a menos que una fuerte barrera de convicción moral no se eleve contra el mal, debemos esperar, digo, que en las condiciones presentes del mundo esta disposición no hará sino aumentar» (1).

Pero lo que más nos interesa en Stuart Mill es su preocupación por la homogeneidad de mala clase que veía crecer en todo Occidente. Esto le hace acogerse a un gran pensamiento emitido por Humboldt en su juventud. Para que lo humano se enriquezca, se consolide y se perfeccione es necesario, según Humboldt, que exista

---

(1) [Stuart Mill: *La libertad*, capítulo I.]

«variedad de situaciones». Dentro de cada nación, y tomando en conjunto las naciones —agrego yo— es preciso que se den circunstancias diferentes. Así, al fallar una quedan otras posibilidades abiertas. Es insensato poner la vida europea a una sola carta, a un solo tipo de hombre, a una idéntica «situación». Evitar esto ha sido el secreto acierto de Europa hasta el día, y la conciencia de ese secreto es la que, clara o balbuciente, ha movido siempre los labios del perenne liberalismo europeo. En esa conciencia se reconoce a sí misma como valor positivo, como bien y no como mal, la pluralidad continental. Me importaba aclarar esto para que no se tergiversase la idea de una supernación europea que siempre he defendido.

Tal y como vamos, con mengua progresiva de la «variedad de situaciones», nos dirigimos en vía recta hacia el Bajo Imperio. También fue aquel un tiempo de masas y de pavorosa homogeneidad. Ya en tiempos de los Antoninos se advierte claramente un extraño fenómeno, menos subrayado y analizado de lo que debiera: los hombres se han vuelto estúpidos. El proceso venía de tiempo atrás. Se ha dicho, con alguna razón, que el estoico Posidonio, maestro de Cicerón, es el último hombre antiguo capaz de colocarse ante los hechos con la mente porosa y activa, dispuesto a investigarlos. Después de él, las cabezas se obliteran y, salvo los Alejandrinos, no van a hacer más que repetir, estereotipar.

Pero el síntoma y documento más terrible de esta forma, a un tiempo homogénea y estúpida —y lo uno por lo otro— que adopta la vida de un cabo a otro del Imperio, está donde menos se podía esperar y donde todavía, que yo sepa, nadie lo ha buscado suficientemente: en el idioma. La lengua, que no nos sirve para decir suficientemente lo que cada uno quisiéramos decir, revela en cambio y grita, sin que lo queramos, la condición más arcana de la sociedad que la habla. En la porción no helenizada del pueblo romano, la lengua vigente es la que se ha llamado «latín vulgar», matriz de nuestros romances. No se conoce bien este latín vulgar y, en buena parte, solo se llega a él por reconstrucciones. Pero lo que se conoce basta y sobra para que nos produzcan espanto dos de sus caracteres. Uno es la increíble simplificación de su mecanismo gramatical en comparación con el latín clásico. La sabrosa complejidad indo-europea, que conserva el lenguaje de las clases superiores, quedó suplantada por un habla plebeya, de mecanismo muy fácil, pero a la vez, o por lo mismo, pesadamente mecánico, como material; gramática balbuciente y perifrástica, de ensayo y rodeo como la infantil. Es, en efecto, una lengua pueril que no permite la fina arista

del razonamiento ni líricos tornasoles. Es una lengua sin luz ni temperatura, sin evidencia y sin calor de alma, una lengua triste, que avanza a tientas. Los vocablos parecen viejas monedas de cobre, mugrientas y sin rotundidad, como hartas de rodar por las tabernas mediterráneas. ¡Qué vidas evacuadas de sí mismas, desoladas, condenadas a eterna cotidianeidad se adivinan tras este seco artefacto lingüístico!

El otro carácter aterrador del latín vulgar es precisamente su homogeneidad. Los lingüistas, que acaso son, después de los aviadores, los hombres menos dispuestos a asustarse de cosa alguna, no parecen inmutarse ante el hecho de que hablasen lo mismo países tan dispares como Cartago y Galia, Tingitania y Dalmacia, Hispania y Rumania. Yo, en cambio, que soy bastante tímido, que tiemblo cuando veo cómo el viento fatiga unas cañas, no puedo reprimir ante ese hecho un estremecimiento medular. Me parece sencillamente atroz. Verdad es que trato de representarme cómo era por dentro eso que mirado desde fuera nos aparece, tranquilamente, como homegeneidad; procuro descubrir la realidad viviente de que ese hecho es la quieta impronta. Consta, claro está, que había africanismos, hispanismos, galicismos. Pero al constar esto quiere decirse que el torso de la lengua era común e idéntico, a pesar de las distancias, del escaso intercambio, de la dificultad de comunicaciones y de que no contribuia a fijarlo una literatura. ¿Cómo podían venir a coincidencia el celtíbero y el belga, el vecino de Hipona y el de Lutetia, el mauritano y el dacio, sino en virtud de un achatamiento general, reduciendo la existencia a su base, nulificando sus vidas? El latín vulgar está ahí, en los archivos, como un escalofriante petrefacto, testimonio de que una vez la historia agonizó bajo el imperio homogéneo de la vulgaridad por haber desaparecido la fértil «variedad de situaciones»

¿Puede hoy un hombre de veinte años formarse un proyecto de vida que tenga figura individual y que, por tanto, necesitaría realizarse mediante sus iniciativas independientes, mediante sus esfuerzos particulares? Al intentar el despliegue de esta imagen en su fantasía, ¿no notará que es, si no imposible, casi improbable, porque no hay a su disposición espacio en que poder alojarla y en que poder moverse según su propio dictamen? Pronto advertirá que su proyecto tropieza con el prójimo, cómo la vida del prójimo aprieta la suya. El desánimo le llevará, con la facilidad de adaptación propia de su edad, a renunciar no solo a todo acto, sino hasta a todo deseo personal, y buscará la solución opuesta: imaginará para sí una vida *standard*, compuesta de *desiderata* comunes a todos

y verá que para lograrla tiene que solicitarla o exigirla en colectividad con los demás. De aquí la acción en masa.

La cosa es horrible, pero no creo que exagero la situación efectiva en que van hallándose casi todos los europeos. En una prisión donde se han amontonado muchos más presos de los que caben, ninguno puede mover un brazo ni una pierna por propia iniciativa, porque chocaría con los cuerpos de los demás. En tal circunstancia, los movimientos tienen que ejecutarse en común, y hasta los músculos respiratorios tienen que funcionar a ritmo de reglamento. Esto sería Europa convertida en termitera. Pero ni siquiera esta cruel imagen es una solución. La termitera humana es aún posible, porque fue el llamado «individualismo» quien enriqueció al mundo y a todos en el mundo y fue esta riqueza quien prolificó tan fabulosamente la planta humana. Cuando los restos de ese «individualismo» desaparecieran, haría su reaparición en Europa el famelismo gigantesco del Bajo Imperio, y la termitera sucumbiría como al soplo de un dios torvo y vengativo. Quedarían muchos menos hombres, que lo serían un poco más.

Por fortuna no es esta aún la situación actual, aunque va el Occidente, y acaso todo el mundo, camino de ella. Aún es posible que ciertas minorías de hombres bien dotados reobren contra el tiempo. Pero esto es lo que más se echa de menos desde hace decenios. No creo que las líneas generales del colectivismo puedan ser ni evitadas ni modificadas en grado suficiente, pero sí es posible salvar dentro de ellas ciertas formas de vida, de actuación individual, y el intentarlo sería el papel histórico de las profesiones liberales. Los esfuerzos que en este sentido se hagan tienen, sin embargo, que contar con dos factores que durante algún tiempo estorbarán gravemente para que logren triunfar.

Uno de ellos debe ser claramente enunciado, evitando eufemismos. Se trata de los efectos que para la atmósfera pública de Occidente ha traído la crisis de la cultura. Estos efectos consisten en que los valores de la inteligencia son escasamente estimados, de suerte que las profesiones liberales no pueden, como hace cuarenta o cincuenta años, apoyarse en un reconocimiento público de sus peculiares necesidades e imprescindibles privilegios. El hecho se nota menos en Alemania porque habiendo llegado al extremo, en la etapa antecedente, de la falta de respeto a la inteligencia, goza este país ahora de una venturosa reacción a favor de ella. Esto se manifiesta en el claro hecho de ser, tal vez, la única gran nación donde el mercado del libro no está en crisis.

Esta degradación del entusiasmo por la inteligencia es uno de los fenómenos más sorprendentes de los últimos treinta años. Es un fenómeno enigmático. Porque el caso es que durante esos tres decenios, a pesar de las inquietudes y catástrofes, las ciencias han seguido avanzando de una manera gloriosa y han proporcionado al hombre medios técnicos con los cuales ni siquiera se había soñado. Lo natural sería que habiendo fracasado y atraído a terribles sufrimientos a todo el Occidente los demás grandes poderes históricos, la eficacia que la ciencia ha conservado y aumentado hubiera hecho de ella un ídolo para las gentes. Mas no es así: benefician de sus resultados, pero no están dispuestas a reconocer la superioridad de sus autores. Hace veinticinco años hablé ya de esto en mi libro *La rebelión de las masas*. Pero es que la inteligencia es el superlativo de la individualidad y las masas detestan a los individuos únicos, aceptan solo los individuos intercambiables.

Ni vale decir que se desestima a la inteligencia porque no ha resuelto todos los problemas humanos, porque nunca ha pretendido poderlo hacer. La inteligencia sabe muy bien que si todos los problemas humanos fueran resueltos, la humanidad se moriría de resultas de ello, porque el hombre es un ser hecho para existir en lo problemático, para ser espoleado por la conciencia y el dolor de sus problemas. Pero menos verídico es acusar a la inteligencia de las catástrofes que han sobrevenido en el último tiempo. En 1937 —antes, pues, de la gran guerra— me ocurrió escribir en unas páginas no traducidas aún al alemán: «Una vez más va a acontecer lo que es casi normal en la Historia, a saber: que fue predicha por ciertos hombres. Pero una vez más también los políticos no harán caso de esos hombres. Eludo precisar a qué gremio pertenecen los profetas. Baste decir que en la fauna humana representan la especie más opuesta al político. Siempre será este quien deba gobernar, y no el profeta; pero importa mucho a los destinos humanos que el político oiga siempre lo que el profeta grita o insinúa. Todas las grandes épocas de la Historia han nacido de la sutil colaboración entre esos dos tipos de hombre. Y tal vez una de las causas profundas del actual desconcierto sea que desde hace dos generaciones los políticos se han declarado independientes y han cancelado esa colaboración. Merced a ello se ha producido el vergonzoso fenómeno de que, a estas alturas de la Historia y de la civilización, navegue el mundo más a la deriva que nunca, entregado a una ciega mecánica. Cada vez es menos posible una sana política sin larga anticipación histórica, sin profecía. Acaso las catástrofes presentes abran de nuevo

los ojos a los políticos para el hecho evidente de que hay hombres los cuales, por los temas en que habitualmente se ocupan, o poseer almas sensibles como finos registradores seísmicos, reciben antes que los demás la visita del porvenir» (1).

Hoy, catorce años después, me pregunto cómo están en este punto las cosas. Aparentemente no ha habido cambio. Es más: en la mayor parte de las naciones gobiernan los mismos hombres que entonces o sus similares. Que en Alemania no acontezca esto no debe desorientar a ustedes sobre el panorama que ofrece el conjunto de Europa. El hecho de que gobiernen los mismos hombres es, ya por sí, un fenómeno que merecería ser analizado para extraer de él todo el sentido que tiene. ¿Qué significa? ¿Por ventura puede ser síntoma de que la situación, el estado de la opinión pública, los problemas hoy planteados a cada nación son los mismos que los de hace un cuarto de siglo? Evidentemente no. ¿Entonces por qué representan a muchos pueblos de Europa esos hombres de otro tiempo? ¿Es que puede proseguir la vida de hace un cuarto de siglo? Nadie dudará de que esto no es posible. La vida nueva de Europa y del mundo todo es tan nueva, de figura tan sorprendente, que apenas nada del pasado va a poder perpetuarse. Si hay algo que hoy sintamos claramente es que nos hemos quedado sin pasado, o dicho de otra manera, que el pasado no nos sirve. El pasado vive en el hombre referido al futuro porque la vida es una operación que se hace hacia adelante. Estamos siempre en el futuro, somos primero que nada temor y esperanza, que son dos emociones suscitadas por el porvenir. La razón de ello es sencilla: el porvenir es lo que no está en nuestra mano, es lo problemático por excelencia.

Ante el perfil de problemas que en cada momento el futuro presenta al hombre, este busca los medios con que cuenta para resolverlos, es decir, vuelve la mirada hacia atrás y descubre el pasado como arsenal de instrumentos y como archivo de ejemplos e inspiraciones para afrontar el futuro. Mas cuando el problematismo de este es extremo, como ahora acontece, el pasado no nos ofrece sugestiones aprovechables. Esto es lo que llamo «haber perdido el pasado». El hombre se encuentra hoy ante el mañana como desnudo de pretérito. Sobre esto he hablado ampliamente en mi estudio que en breve aparecerá bajo el título «Vergangenheit und Zukunft im heutigen Menschen» (2).

(1) [«Epílogo para ingleses» de *La rebelión de las masas*. En *Obras completas*, tomo IV.]

(2) [*Pasado y porvenir para el hombre actual*. Conferencia incluida en este volumen.]

Ahora bien, esa vida inexorablemente, dramáticamente nueva que viene hacia nosotros, no es hoy visible en parte alguna. En todas partes aparece un como tácito acuerdo de seguir en lo usado. Esta extraña situación que estamos viviendo en estos tres últimos años solo se entiende si la diagnosticamos diciendo que la vida de Occidente, en todo lo esencial, que no es solo *going-concern* —es decir, lo imprescindible—, *está suspendida.* Y esto explicaría que los viejos políticos puedan persistir. Es inevitable que nos preguntemos: ¿por qué está suspendida la vida histórica de Occidente? En seguida voy a intentar dar expresión a la causa que sospecho ha producido tan extraña situación. Pero antes quiero decir, volviendo a los políticos que hoy gobiernan —repito, fuera de Alemania. Alemania es un caso aparte de que hoy no quisiera ocuparme porque me obligaría a demasiado largas consideraciones —que no me parece excesivo optimismo percibir en detalles de su actitud un fondo de cansancio. Están cansados de ser políticos porque han descubierto que la situación del mundo es mucho más hondamente problemática de lo que suponían y tienen conciencia de que no la entienden. Por eso por primera vez desde hace treinta años empiezan a buscar con el oído lo que opinan aquellos otros hombres, de que antes hablaba, que no son políticos, pero ven el porvenir. Tal vez no haya hecho, en esta hora, que sea mejor alimento para el optimismo. Porque si ellos se encuentran en este estado de ánimo, si han perdido la fe en sí mismos, algo semejante tiene que existir en las grandes masas que ellos representan. Como los políticos, las masas empiezan a estar cansadas. ¿De qué? Pues precisamente de eso, de ser masa. Sienten que su indocilidad ha causado las grandes catástrofes y empiezan —aunque aún muy levemente— a sentir la necesidad de piloto. Si esto que, repito, solo es en mí sospecha se confirmase, las profesiones liberales podrían contemplar un horizonte sumamente favorable: el individuo y la inteligencia recobrarían mayor poder social.

Pero vamos ahora al segundo factor que estorba transitoriamente —noten que digo transitoriamente— para que las profesiones liberales reconquisten la estimación que les corresponde en la atención pública y, reobrando contra el tiempo, creen nuevas formas de actuación individual. Este segundo factor es materia grave y delicada. Por eso antes de decir nada sobre él necesito hacer constar de la manera más expresa que rechazo de antemano toda interpretación de mis palabras que no se ajuste exactamente a estas y, sobre todo, a su conjunto. Acabo de decir que la vida histórica de

Occidente está suspendida y por eso estamos viviendo dentro de formas sociales, políticas, doctrinales, las cuales tanto práctica como teóricamente todos sentimos como inactuales y que reclaman ser sustituidas por otras. Para citar solo un ejemplo, si bien de gran tamaño: Hoy seguimos viviendo en Occidente dentro de la forma de existencia colectiva que es la Nación. Ahora bien, es de sobra patente que esa figura de convivencia —la Nación— no puede proyectarse sobre el porvenir, al menos con los caracteres que hasta ahora poseía. Basta con referirse a lo económico. Es cosa de sobra clara que la economía nacional no puede ser nacional en el sentido en que hasta ahora lo ha sido. Los problemas económicos, por su propia estructura, saltan los límites de las fronteras y son ya una realidad ultra-nacional. Esta nueva realidad se imponía tan enérgicamente que no era posible dejar de hacer algunos vagos gestos en dirección a ella. Pero todos ustedes reconocerán que esos gestos ostentaban una total debilidad y falta de resolución, que subrayaban el estilo general de la vida europea en estos últimos años, estilo que se caracteriza por estas dos actitudes contradictorias: de un lado, ver con toda evidencia que hay que acometer ciertas grandes innovaciones; de otro lado, sentir que falta la decisión enérgica de realizarlas. Esta combinación contradictoria es típica de lo que he llamado «vida europea suspendida». Y si nos preguntamos qué es lo que frena la energía para decidirse, de verdad, a acometer esas grandes innovaciones, la respuesta acude pronta a la mente de todos: es la amenaza de una tercera guerra mundial. Y aquí es donde yo quisiera atreverme a expresar mis sospechas sobre cuál es la verdadera situación del mundo en estos días que estamos viviendo.

¿Se ajusta bien a la realidad decir simplemente que sobre el mundo gravita desde hace años la amenaza de una gran guerra? Esta amenaza dura ya demasiado tiempo, y lo que es más sorprendente, cuando intentamos representarnos el porvenir no vemos en él que la amenaza vaya a cumplirse, que la guerra estalle. Lo único que vemos como máximamente probable es que la amenaza de guerra va a proseguir indefinidamente. Situación semejante no creo se haya dado nunca. Otros creen más adecuado definirla diciendo que estamos ya en guerra, pero que esa guerra es una «guerra fría». Ahora bien, una guerra fría no es una guerra.

Todas estas calificaciones, por la contradicción que enuncian, sirven solo para ocultar la verdadera realidad, que por ser nueva no se deja ver facílmente.

Intentemos contemplarla bajo otro ángulo. Imaginen ustedes

que las nuevas armas atómicas, por su excesivo poder destructor, hagan imposible la guerra. Si esto fuese así, si la guera hubiese muerto, habríamos llegado a una situación totalmente nueva en la historia humana. Como la guerra es siempre un acontecimiento terrible, nuestro primer movimiento sería de contento. Pero tenemos obligación de reflexionar serenamente sobre lo que la muerte de la guerra significa.

Hacia 1640 el rey de España, Felipe IV, se encontró ante la forzosidad de declarar la guerra a Francia, que, siguiendo la política de Richelieu, cambatía por todas partes a los Habsburgo. Mas antes de tomar tan grave resolución reunió al Consejo Supremo de Castilla para oir la opinión de los grandes dignatarios. Uno tras otro fueron emitiendo su dictamen. El último que habló fue el hombre más respetable y respetado con que España entonces contaba —el viejo cardenal Borja, descendiente de la famosa familia que en Italia se llamó Borgia. El viejo cardenal comenzó su discurso con esta frase que a mí me parece admirable: «La guerra, Señor, es el remedio de las cosas que no tienen remedio.» No puede decirse con menos palabras la gran verdad de que la guerra, realidad de caracteres tan negativos, es, ha sido una invención humana para resolver problemas que no podían resolverse de otra manera.

Pero he aquí que llega un momento en que —a nuestro juicio— no puede haber ya guerra porque la guerra, con sus nuevas armas, se ha hecho imposible a sí misma. Es evidente que entonces la humanidad se ve obligada a inventar otro medio para resolver los problemas que son, de otro modo, insolubles. Nadie dudará de que ese medio no es fácil de hallar. Esto traerá para la humanidad una etapa, sin duda transitoria, pero de sobra larga en que después de haber sufrido tantos siglos por la guerra, va a tener que padecer algún tiempo, no cabe predecir cuánto, de la desaparición de la guerra, de la falta de guerra.

Esto es solo una imaginación mía, pero invito a ustedes a que mediten un poco sobre ella.

Tal es mi explicación de que el horizonte histórico continúe siendo inestable y no haya gran probabilidad de que en breve tiempo vuelva a aquietarse. Ahora bien, mientras ese horizonte no quede quieto y firme, todo lo que pase en nuestros pueblos será provisorio y falto de autenticidad. Yo lamento no poder mostrar a ustedes una perspectiva mejor.

[APÉNDICE] (1)

El tema que esta Asociación ha propuesto puede servir como ejemplo del asunto que más a fondo y con mas frecuencia debía hoy ser públicamente tratado. Bien que contraído a un caso particular —las profesiones liberales— pertenece al gran tema que expresa esta pregunta: ¿Cómo están las cosas? Nada acontece en nuestro tiempo más esencial que el hecho de que nuestro tiempo —es decir, cómo están las cosas hoy— se nos ha hecho total y radicalmente problema. La ocupación con cualquier otro problema supone ya este. Por eso cabe decir que *hoy* tenemos ante nosotros un problema previo y que ese problema previo es precisamente nuestro *hoy*. El hoy, bien entendido, el presente vivo, incluye siempre el inmediato pasado y el inmediato porvenir. El gran filósofo Husserl nos hizo ver que el inmediato pasado no se ha ido aún del todo, sino que, en cierto modo, está aún ahí, bien que con el carácter de haber sido ya. Por eso, nos dice, la conciencia de ese inmediato pasado no es aún propiamente memoria, no es un volver a representarnos algo que desapareció, sino que es lo que él llama con un vocablo latino, muy certero, *retención* —algo así como *Beibehaltung*—. Parejamente el inmediato porvenir no es algo futuro que imaginamos, sino algo que *está ya ahí* ante nosotros y que en todo momento percibimos como gravitando sobre nosotros. A esa conciencia del inmediato porvenir llama Husserl *protention* —algo así como *Voranshaben*—.

Entendido así el hoy, nos encontramos con que nuestro hoy ostenta caracteres sobremanera insólitos para entender los cuales no bastan los conceptos que la tradición histórica nos ha legado. En los últimos treinta años han acontecido hechos que por su figura y su tamaño resultan incomparables a las experiencias que el hombre había antes vivido. Apenas hay dimensión de la vida en que no hayan sobrevenido tremendas novedades. La guerra última ha sido un fenómeno único en la historia de las guerras por su extensión casi literalmente mundial y por su radicalismo. Llamo la atención sobre un punto de extraordinaria importancia que no he visto debidamente

(1) [Incluimos como Apéndice este comienzo de la conferencia que, al parecer, fue eliminado.]

comentado: la violación de los derechos de los neutrales. Pero siendo estos los derechos mínimos que se pueden imaginar, su violación significa que se ha vivido y en buena parte sigue viviéndose en Europa sin esa cosa que parecía imprescindible en la convivencia humana. Lo propio ha acontecido con la política que ha sido durante decenios tan cruenta y truculenta como la guerra misma.

Siento haber tenido que comenzar renovando en la mente de los que me escuchan estas penosas realidades, pero es imprescindible cuando se intenta hablar de nuestro hoy, mantener vivaz como fondo de la perspectiva, la presencia de esas cosas. Solo así podremos pensar sobre el presente y próximo futuro de las profesiones liberales en forma adecuada, es decir, en estado de extrema alerta, porque una época en que han pasado y en parte siguen pasando cosas tales, no podemos contar con ninguna tierra firme bajo nuestros pies, ni podemos confiar en que haya principios vigentes en las sociedades que llamamos naciones, a los cuales, como a instancias eficaces, podamos recurrir. Pero sería un error interpretar este carácter básico de nuestro tiempo —consistente en que nuestro tiempo carece de base consolidada— en un sentido por completo pesimista. Hay gentes para quienes la vida solo tiene aspecto tolerable cuando está firmemente inscrita en la cotidianeidad, cuando están casi seguros de que el mañana será igual al hoy. Gentes tales van, sin duda, a pasarlo mal porque en los años próximos, dentro de la mayor probabilidad, va a continuar el rápido y sorprendente cambio de horizontes que en los últimos treinta años hemos experimentado. Pero no hay razón para tomar a gentes tales como los mejores ejemplares del ser humano. En la historia han sucedido constantemente a etapas de cotidianeidad etapas de movilidad, y estas tienen tanto derecho como aquellas a ser consideradas como normales y, por tanto, a que en ellas los hombres puedan vivir también con la dosis de satisfacción que cabe desear y esperar. Lo que pasa es que se ha educado siempre a los hombres para la estabilidad y no para la movilidad. Por movilidad entiendo una serie de cambios rápidos en la estructura de nuestro contorno social.

UN CAPÍTULO SOBRE LA CUESTIÓN DE CÓMO MUERE UNA CREENCIA (1)

Poco tiempo. Mucho que decir. Tenemos, pues, gran prisa. Primero: Tengo que rectificar el título que se ha dado a esta conferencia. El título propuesto por mí sonaba así: «Un capítulo sobre la cuestión de cómo muere una creencia». La rectificación es imprescindible, porque de otro modo los oyentes sufrirían, sin motivo, una desilusión. Yo no voy a exponer mis ideas sobre el tema inmenso —uno de los más graves, tal vez el más grave que pueda plantearse un historiador— de «Cómo muere una creencia». (Luego veremos lo que entiendo por «creencia».) Cuestión tal, la más dramática que cabe imaginar, no puede ser desarrollada en una conferencia; reclamaría todo un largo ciclo de ellas. Conste, pues, mi propósito no es exponer una doctrina general sobre la muerte de las creencias, sobre este gigantesco fenómeno que es causa de los máximos cambios en la historia. Pero tampoco puedo exponer una doctrina concreta sobre cómo muere la fe que fue Roma. El profesor Grassi quiso que hablase yo junto al profesor Altheim, que es un gran historiador de Roma y del que, sin conocerlo personalmente, he aprendido, desde hace muchos años, tantas cosas. El profesor Grassi me dejó máxima libertad para elegir el tema de mi discurso. Pero yo he creído que debía adaptarme y concentrarme en lo que el profesor Altheim nos ha dicho. (Amablemente me permito leer rapidísimamente su conferencia; por eso cabe que yo cometa errores al referirme a lo que él ha dicho.) Creo que esto —inscribir mi discurso dentro del perfil del suyo— es más fértil; da a esta sesión el autén-

(1) [Conferencia en el Congreso organizado por el «Centro italiano di studi umanistici e filosofici» de Munich, sobre *Apokalypse und Geschichte*, y celebrado en febrero de 1954. El texto corresponde al original manuscrito.]

tico carácter de una colaboración. Estamos en un instituto de investigación. No se trata de ir urgentemente a soluciones, sino de discutir sobre un determinado tema, de contemplar la visión que de una determinada época —el siglo III del Imperio romano— tiene un hombre que sabe tanto de Roma, con la visión que sobre el mismo paisaje tiene alguien —yo— que apenas sabe nada de Roma. Al pronto esto parece chocante y, por mi parte, insensato. Sin embargo, yo cultivo desde mi mocedad una cierta forma de la insensatez que consiste en pensar y hablar sobre cosas de las que apenas sé nada. A los alemanes les sonará mal esta peculiar insensatez. Como en todo cabe un demasiado, los sabios alemanes son demasiado sensatos. Esto es infecundo. Un grano de insensatez, en cambio, es sobremanera fértil —con tal que sea solo un grano.

Lo que sigue, pues, no pretende emular a los historiadores de Roma —tal pretensión sería ridícula—, sino más bien lo contrario, colaborar modestamente y desde lejos con ellos, ofreciéndoles vistas tomadas bajo ángulos que no son acostumbrados en su ciencia. No es cosa tan vacía de sentido que alguien hable de lo que no sabe, con tal de que sepa bien que no sabe. Es, sin duda, una audacia, pero fuera injusta atribuirla a la vanidad y a una excesiva idea de sí mismo. Es todo lo contrario: es un ejercicio de modestia, porque ello da ocasión a que uno muestre su ignorancia y cometa acaso errores elementales. Pero pienso que al ejercicio intelectual le convienen de cuando en cuando ejercicios de modestia, exponerse ante el público a quedar en ridículo; en suma, que es conveniente para el intelectual, sobre todo para el llamado «pensador», ejecutar alguna vez que otra pequeños suicidios.

Pero vamos al asunto.

El profesor Altheim ha querido presentarnos síntomas de lo que fue la vida romana durante el siglo III. A su juicio, esos síntomas denuncian una crisis histórica durante la cual algo nuevo está naciendo. Cuanto el profesor Altheim nos ha dicho, me parece muy finamente observado y muy diestramente elegido, pero no coincido suficientemente con su diagnóstico. No basta que muchas cosas valiosas sucumban, que muchos comportamientos tradicionales se quiebren, que sobrevengan catástrofes, que esta o la otra institución desaparezca o se modifique profundamente, incluso si se trata de la máxima institución, para que haya lugar a hablar de crisis. Puede muy bien que todas esas pérdidas sean absolutas y eso —pérdida sustancial en el balance de un pueblo, de una civilización— no es nunca una crisis. La crisis avanza siempre hacia otras formas de vida iguales o me-

jores que las periclitadas. Tampoco, a mi juicio, asistimos durante el siglo III a ningún nacimiento nuevo. La historia es inexorable cambio, es movilidad. De aquí mi lema para el hombre actual: *mobilis in mobile*. Una cosa sucede a otra y la que llega es, claro está, nueva, pero nueva como *denominatio extrínseca*. Sí, nueva, pero no una novedad, es simplemente otra. Lo que sí acontece en este siglo es que en él aparecen nuevos hechos en todos los órdenes que, andando los siglos, van a hacer posibles, como supuestos, como condiciones, como instrumento, algo que sí será completamente nuevo. Por ejemplo: en este siglo III el colono queda adscrito a la plebe. Se dirá: ya está ahí la Edad Media con sus siervos de la gleba. No hay tal: la Edad Media no consiste en esta ni en aquella condición concreta, sino en algo muy general, si se me quiere entender, puramente formal o abstracto: el advenimiento del germanismo como poder histórico predominante, la instalación definitiva de nuevos pueblos adolescentes —los germanos— en las viejas tierras impreganadas de culta antigüedad. Hasta que no aparezcan los pueblos germánicos no habrá, en sentido histórico positivo, algo ni nuevo ni recién nacido. Para que lo haya es menester que algo anterior muera— es decir, es preciso que muera la Antigüedad y, concretamente, el Imperio romano. El profesor Altheim me dirá, con razón: por «nacimiento nuevo» no me refiero a novedad tan importante, sino a la nueva forma que al fin de ese siglo y preparada por todo él va a adoptar el Imperio romano y al que se ha querido dar varios nombres, todos insuficientes, como por ejemplo, frente al *Principatus* el *Dominatus*. Tendría razón si esto me dijera, pero yo entonces añadiría que esa nueva forma no es una nueva forma de vida, sino un nuevo estado en la decrepitud de Roma, por tanto, nada parecido a un nacimiento. Y conste que con ello no solo me refiero a las instituciones supremas sino a la vida entera —en cuanto vida colectiva— de aquellos hombres, de aquellos pueblos; y aun, en la medida en que esto es posible, a la vida de los individuos mismos. También en un cadáver se producen cambios y hay en él aparentes nacimientos. En el cadáver nacen gusanos, pero es la forma última que adopta el proceso de cadaverización.

Con esto queda en cifra anticipada toda una doctrina sobre lo que fue el Imperio romano. Y aquí tienen ustedes una dificultad aún más sustancial con que tropieza mi conferencia. En mi estudio *Historia como sistema* —de 1935, y hace mucho traducido en alemán— sostengo que, en rigor, la historia humana en su integridad y entendida como ciencia histórica, como historiografía, tiene que ser

contada entera y como esto es utópico, quiero con ello dar a entender que los historiadores, cualquiera que sea su tema propio, tienen que tener en su cabeza bien clara la estructura íntegra de la historia humana en cuanto *res gesta*. Las razones para ello son muchas, pero bastaría esta, aparentemente la más modesta, a saber: que solo así se puede llegar en historia a una decorosa terminología. Ahora bien, sin terminología no hay ciencia. Solo la filosofía puede, en principio, y aún a veces —por ejemplo ahora— proceder sin terminología. Pero ello se debe precisamente a que la filosofía no es una ciencia, sino una cosa bastante diferente.

Mas dejando a un lado lo que puede parecer utópico en esa exigencia de que la historia sea tratada con el carácter de *sistema*, es incuestionable que no se puede hablar del siglo III de Roma si no se habla, aunque sea estenográficamente, de lo que pasó en Roma desde el tiempo de Escipión Emiliano, por tanto, de los Gracos. Esto supone hasta 200 *post Christi* —más de doscientos años—, y comprimir esa masa de tiempo histórico en unos minutos es tanto que no me atrevo a intentarlo. En lugar de ello quisiera anunciar exclusivamente, los puntos más imprescindibles para que podamos sondear las vidas de los hombres habitantes del Imperio romano, tal y como debieron ser en su estructura esencial hacia el año 200. Esto me obliga a proceder por una serie de nudas afirmaciones, sin desarrollo ni prueba, que no deben tomarse ni siquiera como *tesis*, sino, simplemente, como preguntas que yo, *ignorante*, hago a *colei che sanno*, a aquellos que saben. De este modo, aunque por otros motivos, abrimos ahora una tienda de puras preguntas frente a las de Heidegger, en que tampoco se trata más que de preguntas.

A mi juicio, lo más esencial sobre el Imperio romano que hay que decir y lo que debe mantenerse siempre a la vista a lo largo de toda su historia, es que el Imperio romano surgio como *resultado*, precipitado o decantación de once guerras civiles. Los que no han padecido guerras civiles, difícilmente pueden representarse lo que esa forma de vida —la guerra civil— representa. Desde luego, no se parece a una guerra normal, sino en que se usan las armas, pero aun estas se usan en otra forma, más que para combatir, para asesinar. Los romanos llegaron a sentir un cansancio vital extremo y sentían la absoluta necesidad de que un *orden*, fuera el que fuera, quedase establecido. No se trataba ya de ideas políticas: apenas nadie tenía ya eso que se llama «ideas políticas». Roma había llegado al momento de su historia en que se habían hecho ya todas las

experiencias de «Ideas políticas», es decir, de formas de gobierno, incluso de la dictadura. Augusto triunfando de los otros grupos romanos establece ese orden, es decir, proporciona a los cansados el reposo, la tranquilidad. La gente puede volver a respirar. En Virgilio y Horacio nos parece oir esa respiración. *Deus nobis haec otia fecit*, un Dios —a saber, Augusto— nos ha obsequiado, ¡por fin!, con la tranquilidad.

Augusto no era una idea política, el Imperio por él iniciado no fue una «idea política», por lo menos de perfil claro. Fue un puro expediente. Este «puro expediente» duró casi cinco siglos y se llamó nada menos que Imperio Romano. Anotemos ahora, lacónicamente, ciertos caracteres del Imperio Romano como institución de derecho político:

1.º Augusto asume el poder y lo ejerce revistiéndose de ciertas figuras institucionales —*proconsulare imperio*, tribunado de la plebe, *censuror editos*, *pontifex maximus*.

2.º Basta representarse la acumulación ilegal de todas esas magistraturas para descubrir que no tenían nunca realidad ni jurídica ni popular. Eran puras máscaras con que se cubría el ejercicio del poder absoluto por una persona. Eran pura carrocería.

3.º El ejercicio del poder público por el *Imperator* no tenía, pues, ningún fundamento legal, si no se quiere llamar fundamento a una ficción. Tales ficciones no las tolera y aún agradece más que un pueblo de cansados. Hay una grave enfermedad colectiva que no se ha estudiado debidamente: la fatiga histórica.

4.º El ejercicio del poder público por el *Imperator* no era, ni fue nunca, un derecho, fue un desnudo hecho sostenido por el ejército. Augusto, al frente de sus soldados, se hace dueño de una extraña cosa que, desgraciadamente, no podemos analizar aquí, pero que en mis recientes lecciones dadas en la «Technische Hochschule» he intentado estudiar a fondo. El Imperio Romano, a lo largo de su larga historia, será siempre eso: el poder público asumido y manejado por el poder militar o ejército. Recordemos a Royer-Collard quien después de la Revolución francesa, gritaba: «Busco por todas partes cosas que sean 'derecho', y hallo solo hechos que son 'fuerza'». El poder militar es un aparato que forma parte del Estado. El Estado es también un urgente aparato que la sociedad, por lo visto, necesita, y al necesitarlo lo suscita, lo crea. Es evidente que si la sociedad fuera lo que esta palabra designa y promete, el aparato artificial que es el Estado no sería necesario. La sociedad perviviría tranquilamente bajo la suave presión de sus demás usos

no estatales. Mas, repito, por lo visto es necesario; y ello prueba que la sociedad no es propia y plenamente sociedad, sino que es siempre a la vez di-sociedad, desorden, crimen, insolidaridad, o lo que es igual, que la realidad llamada sociedad está *constitutivamente* enferma. Por eso, porque es siempre frágil, necesita un aparato ortepédico. Este aparato ortepédico es el Estado o conjunto de órganos que ejercen el poder público e imponen en la sociedad un orden rígido.

5.º Entre las ficciones con que se decora el Imperio está una vaguísima presunción de que el Senado debía confirmar, o no, la elección practicada por las tropas. Esto no fue nunca seria realidad. Solo en algunos casos parece como si el Senado eligiese efectivamente al emperador. ¿En qué casos? Muy curiosos: cuando las tropas, por un lado no están de acuerdo entre sí, y por otro no se resuelven a una guerra civil más.

6.º Todo lo anterior se resume en este hecho estupefaciente: el Imperio romano, es decir, la forma de gobierno que dirigió toda la *ecumene* durante más de cuatro siglos, fue un Estado ilegítimo —o dicho inversamente— fue la ilegitimidad como forma de gobierno. De aquí que no existiese en él un principio para determinar la sucesión del *Princeps*. Era un príncipe sin principio y, por ello, cada nuevo emperador era elegido de una manera ilegítima, con lo cual quedaba renovado y refrescado siempre de nuevo lo que podríamos llamar el principio de la ilegitimidad. El emperador, como institución, es el contraste extremo del *Rex legitimum*.

Llegados a este punto, dos cosas, ante todo, corren hacia nosotros reclamando ser atendidas. Una es esta enorme cosa: si se pide a la Historia Universal un ejemplo máximo de lo que es Estado, nadie dudará que toda la historia conocida por nosotros nos grita inmediatamente: el Imperio romano. Es el mayor prestigio estatal que conocemos y no solo para nosotros y dentro de nuestra perspectiva, sino en la efectiva conciencia del mundo occidental, aun muchos siglos después de que el Imperio romano como cuerpo histórico desapareciera. Durante toda la Edad Media y el Renacimiento se pensaba que el Imperio romano no había sido *un* Estado, sino, lisa y llanamente, *el* Estado. No había ni podía haber otra forma de gobierno suficiente y posible. De aquí los repetidos ensayos para renovarlo —la famosa *renovatio*— hasta la mitad del reino de Carlos V. Luego siguieron aún intentos ya de tipo ilusionario de restaurar el Imperio, como el de vuestro Federico Guillermo IV.

Pues bien, ese, el más ilustre de los Estados, ese prototipo de Estado, resulta que es una institución absurda de toda absurdidad.

Y esto no es una apreciación de la reflexión subjetiva, por tanto, acaso errónea, sino que se manifiesta en la realidad misma. En efecto, la institución «Emperador» marchó casi siempre mal, ocasionando una y otra vez inmensos daños al pueblo romano. Los hechos nos obligan a pensar que el Imperio, *qua* Imperio, ha sido la institución más insensata de la historia. Ciertamente que dio lugar a una etapa maravillosa, tal vez la etapa en que los hombres han sido políticamente más felices: la que va de Vespasiano hasta la muerte de Marco Aurelio; aún de ella hay que restar los años en que Domiciano gobernó, por tanto, un siglo aproximadamente. Pero es palmario que frente a lo que fue el resto de la historia imperial, esa feliz etapa representa una inesperada y sorprendente excepción. De suerte que lo obligado es precisamente preguntarse cómo *a pesar* de la institución imperial aquel *Indian summer* fue posible.

La otra cosa que urge decir cala aún más que la anterior, con no ser la anterior minúscula paradoja. ¿Cómo es posible que un cuerpo colectivo —y más un inmenso cuerpo colectivo— pueda pervivir durante más de cuatro siglos sosteniendo y sostenido por un Estado ilegítimo? La legalidad, y sobre todo la legalidad o legitimidad del Estado mismo no es un bello adorno que una sociedad, que un pueblo añade superfluamente a su organismo, a su vida efectiva y necesaria. En una conferencia cuyo texto uno de estos días llegará a las librerías con el título «Europäische Kultur und europäische Völker» (1), digo, con expresión barroca, que derecho y Estado son una secreción interna que en toda sociedad se produce de modo automático y sin la cual no puede vivir. Una sociedad sin legalidad, sin legitimidad, es lo que solemos llamar una partida de bandoleros. ¿Cómo fue, sin embargo, posible, que cincuenta millones de hombres —población aproximada del Imperio— pudiesen vivir cuatro siglos en ilegitimidad permanente? El día en que una nueva filología y una nueva historiografía, ambas pragmáticas, aparezcan en el horizonte intelectual, no dejarán de estudiar a fondo el fenómeno de la ilegitimidad y muy especialmente este caso extremo y gigantesco que representa el Imperio romano. El tema tiene, además, para nosotros un interés personal, nos afecta individualmente, porque desde cuarenta años nuestro continente y otras poblaciones de la tierra han entrado en zona de ilegitimidad. Nótese que aquí no hablamos de situaciones de poder público que

(1) [«Cultura europea y pueblos europeos». Véase en *Meditación de Europa,* incluido en este volumen.]

desde nuestro punto de vista particular calificamos, acaso arbitrariamente, de ilegítimos. No: se trata de que desde la muerte de Julio César los romanos tenían la conciencia, la subjetiva impresión de que vivían políticamente en forma ilegítima. No, pues, yo, sino los romanos mismos fueron los que pensaban así. En mi viejo libro *La rebelión de las masas*, escrito hace justamente veinticinco años, escribía yo:

«La función de mandar y obedecer es la decisiva en toda sociedad. Como ande en esta turbia la cuestión de quien manda y quien obedece, todo lo demás marchará impura y torpemente. Hasta la más íntima intimidad de cada individuo, salvas geniales excepciones, quedará perturbada y falsificada. Si el hombre fuese un ser solitario que accidentalmente se halla trabado en convivencia con otros, acaso permaneciese intacto de tales repercusiones, originadas en los desplazamientos y crisis del imperar, del Poder. Pero como es social en su más elemental textura, queda trastornado en su índole privada por mutaciones que en rigor solo afectan inmediatamente a la colectividad. De aquí que si se toma aparte un individuo y se le analiza, cabe colegir sin más datos, cómo anda en su país la conciencia de mando y obediencia.

El encanallamiento no es otra cosa que la aceptación como estado habitual y constituido de una irregularidad, de algo que mientras se acepta sigue pareciendo indebido. Como no es posible convertir en sana normalidad lo que en su esencia es criminoso y anormal, el individuo opta por adaptarse él a lo indebido, haciéndose por completo homogéneo al crimen o irregularidad que arrastra. Es un mecanismo parecido al que el adagio popular enuncia cuando dice: 'Una mentira hace ciento'. Todas las naciones han atravesado jornadas en que aspiró a mandar sobre ellas quien no debía mandar; pero un fuerte instinto les hizo concentrar al punto sus energías y expeler aquella irregular pretensión de mando. Rechazaron la irregularidad transitoria y reconstituyeron así su moral pública. No puede tener vigor elástico para la difícil faena de sostenerse con decoro en la historia una sociedad cuyo Estado, cuyo imperio o mando, es constitutivamente fraudulento.

No hay, pues, nada de extraño en que bastara una ligera duda, una simple vacilación sobre quién manda en el mundo, para que todo el mundo —en su vida pública y en su vida privada— haya comenzado a desmoralizarse» (1).

---

(1) [Segunda parte, cap. IV.]

Con estas palabras me refería yo no solo a la situación de gobierno, ya entonces de muchos países europeos, sino más ampliamente a la situación en el mundo tomado en su totalidad. Lo que acabo de leer pertenece a la segunda parte de mi libro en que se ha reparado poco, como si en él se hablase solo de las masas. Esa segunda parte de mi libro se titula «¿Quién manda en el mundo?». Creo que es la porción de él que puede hoy tener alguna actualidad porque todo lo anunciado en la primera parte se ha cumplido ya, es cosa pasada, y ahora estamos en la segunda parte. ¿Quién manda en cada nación y quién manda en el mundo?

El simple hecho de que fuese la *potestas imperii* la que calificase el nuevo régimen, revela hasta qué punto era lo contrario de una auténtica institución. Porque *imperium* era el ámbito de potestad arbitrario que se otorga al magistrado para que «mande» según su albedrío en lo que la ley no prescribe. Era un poder discrecional, por tanto, lo más opuesto a la ley. Por eso no era ni podía ser una magistratura. Yo lo he llamado hasta este momento, algunas veces, «institución», pero era por pura cortesía. Y el caso es que la definición más precisa del *imperare* se debe al propio Julio César en su libro *De la Guerra Civil: alias sunt legati partes, alias imperatoris, alter omnia agere ad praescriptum, alter libero ad summam rerum consulare debet.* (3, 51, 4). ¿Y qué fue entonces el *imperium*? Hoy lo comprendemos muy bien porque la mayor parte de los pueblos de la Europa continental viven en pareja situación; el *imperium*, ya lo he dicho, fue solo un expediente, es decir, una solución que se adopta porque la urgencia lo impone, porque no hay otra mejor. Esa solución no tiene más título que la eficacia y por eso, una vez pasado el peligro, suele desaparecer. Lo sorprendente del caso romano es que no desapareció, que perduró sin transformarse en algo mejor fundado, sin lograr modelarse como institución y magistratura. Pero en la conciencia de los romanos, a pesar de la astenia en que esa conciencia cayó, siguió siendo algo jurídicamente ilegítimo; la idea de que el Senado es el supremo cuerpo civil y la decisiva *auctoritas* pervive siempre, como fondo de la sensibilidad hasta Diocleciano. Por ejemplo: en 275, cuando Aureliano perece asesinado, el propio ejército pide al Senado que elija emperador y es nombrado Tácito. Pero lo infrecuente, lo insólito de tal comportamiento demuestra hasta qué punto se había debilitado en el pueblo romano la fe en sus instituciones tradicionales. Ahora bien, no ha habido pueblo que haya tenido más fe en sus instituciones que el pueblo romano. Más aún,

la fe del pueblo romano consistía precisamente en sus instituciones. Recuérdese que estas no eran solo humanas. La ciudad, Roma, era la convivencia de los hombres y de los dioses. Las instituciones civiles eran inseparables de las instituciones religiosas, de modo que no cabe imaginar la pérdida de fe en aquellas sin que se diese a la vez la pérdida de la fe en los dioses, por tanto, la pérdida de la fe toda.

Una y otra vez, ya desde el propio Augusto, se intenta en alguna manera volver a los usos políticos antiguos. Es el prurito de toda ilegitimidad. Desea legitimarse volviendo al derecho normal e inveterado. Quiere consagrarse. La fórmula de retorno nos la da Tiberio: *Priscum ad morem recidere* (Tácito: *Annales*, III, LIII). Se intenta restaurar la antigua religión, ya decaída; se procura eliminar a los extranjeros, rehabilitar las viejas instituciones religiosas y usuales, e incluso se produce un movimiento arcaizante en el idioma repristinando vetustos vocablos caídos en desuso. Se quiere, en suma, volver hacia atrás. Pero el ensayo es vano. En historia no se puede volver. La historia es irreversible. Es, quiérase o no, inexorablemente un caminar en lo desconocido, en lo intransitado. En la historia interviene en dosis grandes el azar e interviene el capricho. Pero ¡cuidado!, a pesar de ello la realidad histórica tiene una estructura básica que la obliga a no poder volver, sino a marchar hacia un futuro siempre nuevo. El futuro es siempre nuevo. Nadie lo tiene en el bolsillo como puede tener las ideas antiguas, las formas ya sidas. Mas si la situación o los problemas son nuevos y no se puede volver a soluciones antiguas, ¿qué cabe hacer? Señores, solo una cosa: inventar.

Roma, en este caso máximo, falló. Había sido el pueblo con mayor genio para inventar instituciones, tanto de derecho público como privado. Cuando sobrevenía una situación novísima, grave y urgente, como por generación espontánea surgía en Roma la maravillosa figura de una nueva institución eficacísima, originalísima y capaz de durar fecundamente siglos. A veces tan original que, al pronto, no se entiende, parece absurda, pero... resulta que es genial. Ejemplo: el tribunado de la plebe.

Pero se había dado en Roma otro extraño fenómeno, a saber: que después de la segunda guerra púnica, cuya conclusión es el hecho más importante de la historia romana, a aquel pueblo genial se le agota la inspiración político-jurídica o institucional. Desde entonces, ante una nueva necesidad, no se crea un nuevo uso político, sino que para afrontarla se abusa de la ley, se dan mordiscos a las instituciones establecidas para salir del apuro y así se las va desvirtuando.

El tesoro institucional no se acrece, sino que, al revés, se vive de él, se le va consumiendo.

El hecho nos interesa muy especialmente porque nos encontramos en coyuntura parecida. En muchos pueblos de Europa se quiere *volver:* unos a los usos políticos del siglo XIX, otros preferirían ir más atrás, por ejemplo, al tiempo de la Contrarreforma, pero todo ello es pura fantasmagoría histórica. Todos esos intentos, inexorablemente, fracasarán. La apariencia durará más o menos meses, pero el viento histórico, soplando sobre ella, se la llevará por delante. También las naciones de Europa se hallan en la ineluctable necesidad de tener que inventar.

Conviene, sin embargo, no exagerar las fórmulas que las realidades históricas nos inspiran. La idea tiene obligación de adaptarse lo más exactamente posible a los fenómenos que ella define. La idea es como un guante de piel que a las cosas ponemos y debe ceñirse por todos lados a ellas, reproducir en la medida posible su auténtica forma. Este ceñirse a lo real es la delicia de la idea. La idea es así la perfecta caricia.

Nada encuentro que restar a lo que he llamado «carácter ilegítimo del Imperio». Esta es la hora en que ni siquiera ha podido encontrarse aún su definición jurídica. El problema atormentó ya a Mommsen y sigue atormentando a los historiadores escrupulosos. Pero, aun ilegítimo —puesto que los emperadores eran normalmente impuestos por el ejército y eran ante todo, como su nombre indica, los jefes del ejército—, la anomalía no es tan inexplicable. Los jefes del Estado, en la buena tradición jurídica romana, eran escogidos y sancionados por el cuerpo electoral de los ciudadanos, por los comicios. Pues bien, yo sostengo que el ejército del Imperio era el órgano homólogo del cuerpo electoral republicano. Este se había convertido en intriga, farsa y violencia. Bandas de proletarios romanos pagadas por los ambiciosos —la palabra «ambición» significa precisamente esto: *ambitus*, andar cohechando electores— no podían ya representar el ingente mundo romano ni siquiera al «pueblo romano», desparramado ya por toda Italia y todas las distintas provincias. Además, ya en tiempo de Cicerón es imposible materialmente celebrar las elecciones porque grupos armados —grupos fascistas— acuden al foro armados y apalean a los electores.

Por otra parte, es un error creer que el ejército asumió el poder político por el mero hecho bruto de su poder físico, de su violencia. Se olvida la historia del ejército romano. La constitución tradicional

y legítima se denomina *Senatus Populusque Romanus*. Ahora bien, el pueblo, el *populus*, es originariamente la nación en armas, es el ejército de los ciudadanos. Por eso *populari* no significa *poblar*, sino todo lo contrario, «despoblar», devastar. El ejército romano era el conjunto de los ciudadanos y, especialmente, sus clases superiores —esto es lo que se llamaba *populus*—; y lo era hasta el punto de que fue la organización del ejército quien conformó el cuerpo electoral. Esto significó, clara y deliberadamente, la llamada reforma de Servio Tulio, que crea los *comitia centuriata*. A pesar de la proletarización del ejército por Mario, Sylla renueva aquel sentido, de suerte que en tiempo de Augusto sigue siendo el ejército «lo mejor» socialmente. Añádase a esto que, desde Pompeyo, el ejército se considera «necesario» para la existencia de Roma, y que ya Augusto hizo permanente el ejército profesional. Hay, pues, una continuidad de hecho entre las elecciones normales en los comicios y la aclamación de un emperador por las legiones. En las primeras revueltas en tiempo de Tiberio, los soldados declaran ya que está *sua in manu sita rem Romanam*. Se sienten como si fuesen los «obreros» del Estado y constantemente reclaman aumento de jornales, mejora de condiciones, privilegios, retiro cómodo. El soldado, pues, en la estructura de aquella sociedad, significa a la vez el militar, el elector y el obrero.

Mas de todos modos no perdamos de vista lo esencial, y lo esencial es que el gobernante, es decir, el poder de que todo lo demás depende, era antes elegido y sancionado por la sociedad, por la colectividad como tal, por el conjunto de los hombres que formaban el pueblo romano y ahora va a ser elegido solo por los soldados, por el ejército. Mas el ejército es un aparato del Estado, el cual Estado es a su vez un sistema de aparatos, de órganos públicos artificiales creados por la sociedad. Artificiales, quiero decir, como lo es una máquina que construimos. El Estado es rígido, funciona mecánicamente por necesidad de las cosas mismas; es inhumano. El Estado actúa guiado puramente por las cosas, por la objetividad.

Ahora podemos volver al comienzo de esta conferencia y cerrar el circuito, *looping the loop*. Dije que el Imperio nació del cansancio histórico que once guerras civiles habían producido en el hombre romano. Los romanos, por fatiga trágica, renuncian a dirigir su propio destino, deja de ser cada cual señor de sí mismo, se abandonan y entregan al aparato inhumano pero eficaz que es el Estado. Lo que pasó en Roma nos lo ha formulado insuperablemente Tácito, con dramático laconismo, en una frase de tres palabras que restallan

como un trallazo: *ruere in servitium*, es decir, los romanos se precipitan en la servidumbre. Por tanto, para salvarse se envilecieron. El Estado deja de ser un aparato al servicio de la sociedad. El *estatismo* —y esto fue en forma extrema el Imperio romano— significa que la relación entre Estado y la sociedad se invierte y, en vez de servir aquel a esta, la sociedad entera va a convertirse en carne vil de que el Estado se alimenta. Los individuos no tendrán ya vida pública: quedan condenados a encerrarse en su vida privada, y aun esto en la medida en que el Estado no tiene la conveniencia de entrar también dentro de esta, de imponerle formas desde fuera, de reglamentarla.

Nótese que todo esto tiene un valor superlativo referido a los romanos, porque el hombre romano —a diferencia del asiático y aun del europeo— vivía ante todo y sobre todo *desde* su vida pública. El romano —y, en general, el antiguo— no tenía apenas vida privada. Lo inverso, lograr que la historia sea ante todo vida privada, ha sido la genial invención europea debida a los germanos, y por eso es tan grave lo que desde hace cuarenta años ha comenzado a pasar en Europa: la pleamar del estatismo. Yo procuré ponerles en guardia frente al pavoroso fenómeno, y en mi citado libro titulé un capítulo «El mayor peligro: el Estado». Allí me refiero, aunque brevemente, al Imperio romano y especialmente al siglo de los Severos, es decir, al siglo III, que ha sido traído a consideración por el profesor Altheim.

La historia del Imperio romano, acaso el fenómeno más grandioso de la historia del mundo, es en realidad la historia de un progresivo cansancio y la historia de un progresivo envilecimiento del individuo humano. La historia es aún más paradójica que nosotros los filósofos que hemos venido al mundo, precisamente al mundo, para lanzarnos paradojas, es decir, expresar opiniones —*doxon*— que son distintas de las opiniones dominantes —*para-doxon*. La historia humana es espantosa y es maravillosa, precisamente porque no es tonta, racional geometría.

Pero el Imperio romano tiene otra faceta. Los romanos, los auténticos romanos, los romanos de la Monarquía y de la República eran hombres estupendos, geniales, pero eran incultos. Así, después de la batalla de Pidna (168 años antes de Cristo), en que fueron vencidos los persas, Grecia hizo soplar con toda fuerza un viento espiritual sobre las cabezas macizas, toscas, de los romanos. Grecia significa ante todo: poetas, retóricos y pensadores. Sobre todo estos últimos. Los pensadores son fabricantes de ideas. Los romanos nunca habían tenido ideas y, pronto, se llenaron de ideas. Sobre la «intoxicación

por la victoria» sufrieron la «intoxicación por la cultura». ¡La cultura! ¡Qué cosa tan hermosa! ¿No es verdad? En la campaña de Macedonia, bajo el mando del gran Paulo Emilio, padre nada menos que de Escipión Emiliano —tal vez el romano más perfecto—, los romanos se contagiaron de la cultura helénica. Descubrieron que en el mundo hay unas cosas deleitables que se llaman «ideas», pero también que en el mundo hay otra cosa que se llama «homosexualidad». También esto pertenecía a la cultura griega, no al lado, sino esencialmente. Los grandes pensamientos de Platón —algunos de los cuales son los más geniales que el ser humano ha pensado— nos llegan envueltos en homosexualidad, aunque los profesores alemanes se esfuerzan en ocultarlo, con lo cual falsifican a Platón y a todo el helenismo. Ya he dicho que la cultura es una cosa horrible. Lo que encontramos en un colegio de muchachas en lugar de cultura es más bien lo contrario, a saber, pura pedagogía. Desgraciadamente también los profesores universitarios hacen demasiada pedagogía, empleando demasiados miramientos cursis que les impedían irles de verdad al cuerpo a los hombres de la Antigüedad —que no eran precisamente ovejas. Y solo eso último es en definitiva lo fecundo. Todo lo demás es solo preparación, aunque en Alemania es una preparación grandiosa, magnífica, incomparable. A pesar de ello los problemas decisivos de los antiguos están aún en barbecho, porque no pueden ser tratados en el marco de esta filología burguesa, mansa, domesticada. Por eso yo sueño desde hace muchos años con una filología jabalí.

Sobre los romanos cayó súbitamente un *diluvio* de ideas. Pero las ideas son pensamientos que nosotros tenemos, bien porque hayan sido producidas por nosotros, bien porque las hayamos recibido. Son ocurrencias individuales para las que buscamos y encontramos razones de suerte que incluso puedan ser demostradas. Entonces las llamamos verdades científicas porque estamos convencidos de ellas. Mas, precisamente porque están erigidas sobre razones, siempre encuentran a su vez contra-razones. Por eso son y no pueden ser más que fluctuantes interpretaciones de la realidad.

Pero hay otro estrato de ideas que un hombre tiene, diferentes de todas aquellas que se le ocurren o que adopta. Esas «ideas» básicas que llamo «creencias» —ya se verá por qué— no surgen en tal día y hora *dentro* de nuestra vida, no arribamos a ellas por un acto particular de pensar, no son, en suma, pensamientos que tenemos, no son ocurrencias ni siquiera de aquella especie más elevada por su perfección lógica y que denominamos razonamientos. Todo lo

contrario: esas ideas que son, de verdad, «creencias» constituyen el continente de nuestra vida y, por ello, no tienen el carácter de contenidos particulares dentro de esta. Cabe decir que no son ideas que tenemos, sino ideas que somos. Más aún: precisamente porque son creencias radicalísimas se confunden para nosotros con la realidad misma —son nuestro mundo y nuestro ser—, pierden, por tanto, el carácter de ideas, de pensamientos nuestros que podrían muy bien no habérsenos ocurrido.

Cuando se ha caído en la cuenta de la diferencia existente entre esos dos estratos de ideas aparece, sin más, claro el diferente papel que juegan en nuestra vida. Y, por lo pronto, la enorme diferencia de rango funcional. De las ideas-ocurrencias —y conste que incluyo en ellas las verdades más rigorosas de la ciencia— podemos decir que las producimos, las sostenemos, las discutimos, las propagamos, combatimos en su pro y hasta somos capaces de morir por ellas. Lo que no podemos es... vivir de ellas. Son obra nuestra y, por lo mismo, suponen ya nuestra vida, la cual se asienta en ideas-creencias que no producimos nosotros, que, en general, ni siquiera nos formulamos y que, claro está, no discutimos, ni propagamos ni sostenemos. Con las creencias propiamente no *hacemos* nada, sino que simplemente *estamos* en ellas. Precisamente lo que no nos pasa jamás —si hablamos cuidadosamente— con nuestras ocurrencias. El lenguaje vulgar ha inventado certeramente la expresión «estar en la creencia». En efecto, en la creencia se está, y la ocurrencia se tiene y se sostiene. Pero la creencia es quien nos tiene y sostiene a nosotros.

Hay, pues, ideas *con* que nos encontramos —por eso las llamo ocurrencias— e ideas *en* que nos encontramos, que parecen estar ahí ya antes de que nos ocupemos en pensar.

Esta concepción obliga a crear nuevos métodos y nueva técnica en historia. Hay que convertirse en minero de humanidades. Este estudio de las creencias como tales nos revela los diversos estados porque pasan. Un mismo contenido de fe puede actuar en épocas sucesivas de modos diferentes. Sin meternos en más finuras topamos, desde luego, con estos tres estados de una misma creencia: cuando es fe viva, cuando es fe inerte o «muerta» y cuando es duda.

Sin ideas, bien entendido, el hombre no podría vivir. Cuando Goethe dijo «En el principio era la acción», decía una frase poco meditada porque evidentemente una acción no es posible sin que antes exista el proyecto, el bosquejo de esta acción. Y este proyecto para la acción es precisamente la previa idea. Las ideas, por tanto, las ocurrencias, los pensamientos de los individuos son aquello que las

generaciones posteriores engranan en la capa de las creencias; se convierten en creencias y desaparecen como ideas.

Pero al principio las ideas son fuerzas destructoras, porque desarraigan a los hombres de una u otra creencia y finalmente, al cabo del tiempo, pueden destruir toda la creencia de un pueblo. Este destino sufrió, naturalmente en conexión con otras muchas causas, progresivamente, lo que parecía férrea *creencia* de los romanos.

La historia de los dos primeros siglos del Imperio romano ofrece este aspecto: fue la época de la «culturización» de los romanos, la época de la helenización de los latinos, de los italiotas, de los españoles, de los galos, moros y sirios. No podemos seguir hoy los estadios de este proceso, cuyo punto más alto está señalado por el gobierno de los emperadores españoles Trajano y Adriano —dos sevillanos— y sus sucesores. Al terminar el siglo II, el mundo romano ya estaba culturalizado, pero la desaparición de sus creencias era evidente. Recordemos ahora que el comienzo del Imperio coincidió con la etapa inicial de esta desaparición de las creencias.

Al final de este segundo siglo y principios del tercero debemos representarnos a los romanos como hombres en los cuales se encontraban en los últimos estertores precisamente aquellas cualidades que los había hecho grandes y famosos. Estaban completamente desmoralizados. Ya no tenían espina dorsal. Habían vivido de *una creencia* determinada, es decir, de un sistema de creencias. La crencia de los romanos era muy sencilla, y esta sencillez era la causa de su fuerza y dureza. Creían en sí mismos *como* romanos, como ciudadanos de la ciudad de Roma. Pero la ciudad de Roma era, como hemos dicho, no solo una ciudad de hombres, sino una coexistencia de hombres y dioses. Esta coexistencia tenía aún, respecto a los dioses, un carácter jurídico, y el romano creía *ante todo* en su derecho y en el derecho en general. No me refiero a lo que los teóricos e historiadores del derecho nos ponen en el primer plano como derecho romano, que indudablemente era como técnica jurídica sumamente refinado, pero por eso mismo abstracto, y por eso también relativamente fácil de trasplantar a otros pueblos; así puede el llamado Derecho romano ser recibido y aceptado por el Occidente. Pero el auténticamente puro derecho de los romanos era el derecho arcaico al que nuestros tratados sobre el famoso derecho romano despachan con unas cuantas páginas. No podemos decir ahora nada más sobre ello, porque acaso es lo más importante cuando se osa hablar de Roma, Ahora bien, a lo largo de la vida del Imperio la creencia en este derecho había desaparecido y solo quedaba una sutil, pero solo técnica, rela-

ción con él. Este nuevo Derecho no era ya un Derecho originario, sino un derecho conceptual, de jurisconsultos. Era más bien jurisprudencia que derecho vivido. Esto explica la tolerancia frente a la constante ilegitimidad del poder público. Sin la fe en sus instituciones, los romanos habían perdido por completo una vida pública desde hacía dos siglos; eran, como queda dicho, privados. Cuando Tertuliano, para defender a los cristianos acusados de conspiraciones, dijo: *Nec ulla res magis aliena cum publica*, es decir, que a los cristianos nada les era más ajeno que ocuparse de la vida política, pública, sabía muy bien que lo mismo podía decirse de todos los cuidadanos del Imperio, excepto algunos generales, perfectos y los más altos funcionarios.

Se conservaba oficialmente a los antiguos dioses, porque estaban intrincados profundamente en la esencia de la ciudad de Roma, pero habían perdido su presencia auténticamente religiosa ante los individuos. A lo más eran honrados de una manera inerte, con lo que los teólogos llaman «fe muerta».

Sin Derecho, sin dioses, los romanos no solo se habían quedado humanamente vacíos, sino al mismo tiempo humanamente degradados, *avilis*. En tales condiciones no se podía esperar que estos hombres fueran muy despiertos espiritualmente. Es un tema que desgraciadamente no he visto tratado, a saber, el entontecimiento colectivo de un pueblo maravilloso. El proceso comenzó ya en el tiempo de Cicerón y, como todos los fenómenos de involución, se continuó durante dos siglos. De tales seres no se puede esperar ciencia, ni verdadera poesía, ni verdadera religión. Por eso se abrieron a las supersticiones más elementales y a las pseudofilosofías más estúpidas y a la charlatanería teosófica.

Estamos, por último, en el siglo III; llegamos a la época de los Severos, que era nuestro verdadero tema.

He hablado todo el tiempo precisamente sobre este siglo III, pero creo no haber sido bastante claro y explícito. Porque lo más formal que sobre esta época, este siglo III, tenía que decir es que precisamente en él alcanzó su verdad el Imperio romano, es decir, que todos los rasgos que desde el comienzo hemos señalado uno tras otro, se mostraron entonces completamente al desnudo, cínicamente manifiestos. El Estado de Séptimo Severo chupa toda la vida de la sociedad. Todo se ha hecho estatal. El Estado consiste constitutivamente en burocracia. La culminación de la burocratización es precisamente militarización. Este proceso se perfecciona con Séptimo, y precisamente con una soldadesca que ni siquiera pertenecía a las

provincias profundamente romanizadas, sino compuesta de hombres que todavía eran casi bárbaros, es decir, que solo actuaban como meros soldados; como los senegaleses en las dos últimas guerras mundiales. Todo lo que no es Estado desaparece de nuestra vista en el paisaje de este siglo. No solo el pueblo romano está en su esencia estatificado, sino que está cubierto con el Estado. No se ven políticos, ni escritores, ni artistas —los pocos que hay quedan en el último plano—, solo se ven dos clases de hombres que son precisamente los que son instrumentos indispensables y directos del Estado, a saber: militares y juristas. Precisamente en este tiempo encontramos a los juristas más grandes de Roma en el primer plano, incluso como prefectos: Papiniano, Ulpiano, Paulo. Los juristas son naturalmente los técnicos de la administración.

De aquí que sea este un punto en que también me saparo del profesor Altheim, cuando le veo tomar demasiado en serio la aparición de la novela en estos años. Yo apenas creo que la novela o cualquier otro producto literario pueda ser considerado como algo representativo o sintomático de aquella vida. El propio profesor Altheim ha dicho en algunas páginas sobre la antigua Roma, publicadas hace un par de años, que toda la producción novelística de esta época puede ser impresa en dos tomitos. Así, pues, a mi juicio, la novela no puede ser presentada en ningún caso como un fenómeno de descomposición —ni entonces ni en el siglo XIX—, porque el profesor Altheim olvida en el citado ensayo que la novela ha sido una invención del barroco; por tanto, de una época que en modo alguno puede ser considerada como de disolución.

Desgraciadamente el tiempo me aprieta con sus cadenas y no me permite hablar más de los verdaderos síntomas de la vida en el siglo III, por ejemplo, del misticismo de la época, que siempre ha sido un sustitutivo de la verdadera religión. Los hombres se habían hecho frívolos y, por tanto, incapaces de algo auténtico. Se preocupaban ante todo de cosas con apariencias religiosas. Esto llegó a ser incluso una manía. Debían celebrar constantes ritos, ser espectadores de misterios, y los libros místicos se escribían hasta el infinito, con una verdadera grafomanía. Esta es, según sospecho, la verdadera literatura de este siglo: no las novelas, sino las fantasmagorías teosóficas.

Pero lleguemos al fin. No se debe suponer, con todo lo que he dicho, que en esta época no se encontraban hombres realmente grandes. Ante todo Séptimo Severo, acaso uno de los más maravillosos fenómenos humanos y varoniles: un administrador enérgico,

audaz, inteligente, bien dotado. Yo no conozco en la historia sino pocas figuras de tal perfección, y aun para que nada le faltase, era capaz de enamorarse y perderse con una de las mujeres más maravillosas de toda la historia: la genial fémina siria que se llama Julia Domna. Naturalmente el hecho de que valore tan alto este detalle hará que los profesores me lo tomen a mal; pero yo no vivo para ni de los profesores. Ellos escriben historias donde no hay más que hombres. Quisiera reparar su olvido, pues veo que la mitad de la humanidad es femenina y con su genuino ser femenino ha hecho algo, y más que algo importante históricamente.

Julia Domna, Julia Domna, perdóname. Tú mereces, por lo menos, densa y trémula, toda una conferencia.

UNA VISTA SOBRE LA SITUACIÓN DEL GERENTE O «MANAGER» EN LA SOCIEDAD ACTUAL[1]

Tengo muchas dudas de que pueda interesar a ustedes lo que les voy a decir. Por esta razón me resistí a aceptar la honrosa invitación que el *British Institute of Management* me hizo para dirigir a ustedes la palabra. Yo no pretendo hoy decir a ustedes nada que les parezca inmediatamente práctico sino, más bien al revés, poner a la vista cuestiones, como incitación a que ustedes mediten sobre ellas. Mi propósito es intentar presentar a ustedes una vista de la situación del gerente o *manager* en la sociedad actual. Pero no siendo yo gerente de nada ni habiendo vivido de cerca los problemas de este oficio, la vista que voy a ofrecer a ustedes está tomada desde el exterior, es la vista que puede tomar un transeúnte. Debo decir, sin embargo, que me parece un error el excesivo desdén con que nuestra época, obsesa con el especialismo, recibe las opiniones que sobre nuestras cosas surgen en un transeúnte. El transeúnte lo es casi siempre porque va a lo suyo, que es distinto de lo nuestro. Avanza enfocado hacia sus propios temas, con un aparato de conceptos formado en vista de ellos, con habitualidades de análisis que su ocupación continuada han decantado en él. Mas conforme sigue su ruta, mira de soslayo a uno y a otro lado y ve lo que ve en la perspectiva y con los reflejos de sus consolidadas preocupaciones, desde sus puntos de vista, distintos de los que iluminan al profesional. No tiene duda de que si el transeúnte es algo perspicaz, su visión externa viene a completar la interna que de nosotros mismos tenemos,

(1) [Conferencia en el congreso organizado por el *British Institute of Management*, sobre «The Contribution of Management to European Prosperity» y celebrado en Torquay en octubre de 1954. El texto corresponde al original manuscrito.]

liberándonos de la angostura de horizonte que nuestra profesión ha ido creando en nosotros.

Pero no voy ahora a describir o a esbozar esta opinión exterior de la ocupación de ustedes. Necesitaría más tiempo del que tengo a mi disposición. Realmente en esta reunión tengo muy poco que hacer y acepto con gusto el papel de ser la quinta rueda del carro. Se trata solamente, por tanto, de hacer en modo informal algunas consideraciones generales.

Vamos, pues, al asunto.

Hace trece años se publicó el estruendoso libro de James Burnham titulado *Managerial Revolution*. La obra se compone de una serie de exageraciones y casi todo en ella está desdibujado, pero si podamos todas sus exuberancias, queda en pie un diagnóstico que luego se ha repetido innumerables veces y que expresa una realidad, a saber, la situación excepcional del oficio de gerente o director de Empresa en la estructura de la sociedad actual.

Mas prefiero que no se confunda mi idea de cual es la situación excepcional del *manager* en la sociedad actual con las figuras exorbitadas de Burnham. A mi juicio se trata de un razonamiento muy sencillo. La producción —ni que decir tiene— y cuanto ella trae inmediatamente consigo —por ejemplo, el comercio— ha sido siempre una de las grandes dimensiones en la perspectiva de la vida colectiva. Pero historia quiere decir cambio y los cambios más decisivos suelen consistir no tanto en la aparición de novedades como en que las grandes y perennes dimensiones de la vida colectiva cambian su localización en la perspectiva, es decir, que una determinada actividad humana pasa de hallarse en segundo o tercer término a situarse en el primero. En la Edad Media eran guerra y religión las dos grandes ocupaciones situadas en ese primer término. Con esto no quiero decir solo que eran las más estimadas, sino que en la estructura efectiva de aquella sociedad el guerrero y el clérigo eran las piezas que articulaban la máquina o mecanismo de la sociedad. Pues bien, el hecho decisivo de que vamos a partir y que es de sobra patente, consiste en que la producción es hoy la dimensión de la vida colectiva que se haya situada en primer término. No se trata tampoco, repito, de que sea la más estimada, sino que de hecho toda la vida colectiva funciona teniendo como eje de articulación la industria, el comercio y las actividades secundarias que ambas cosas traen consigo.

Las causas positivas de ello son de sobra notorias: la industrialización, combinada con el progreso de la higiene, ha hecho posible

el crecimiento enorme de la población en Occidente durante los últimos ciento cincuenta años y la reclamación de un nivel de vida más elevado. Estos dos factores han permitido y obligado, a su vez, a que la industria se desarrolle velozmente en proporciones gigantescas.

Pero este fenómeno, que una dimensión de la vida pase a ocupar el primer término, no se origina solo en que esa actividad, por unas u otras causas, adquiera una importancia excepcional. La vida, tanto la personal como la colectiva, es un sistema de relatividades. En la vida, por desgracia, no hay nada absoluto. El hombre está condenado a vivir entre cosas relativas. Así en este caso acontece que la situación prominente de la producción en nuestro tiempo se debe no solo a que ella haya ganado en efectiva importancia, sino a que otras dimensiones de la vida la han perdido relativamente. En el siglo XVII gritaba Shaftesbury: *Liberty and letters!* Esto era en él la expresión de un deseo, pero este deseo resultó certero como los siglos XVIII y XIX se encargaron de probar. Libertad y cultura fueron ocupando el primer plano de la atención pública. A pesar del crecimiento enorme que la industria fue alcanzando en la pasada centuria, las cuestiones de libertad y las cuestiones de cultura —sobre todo en el continente— mantenían la producción en un segundo término. Pero hoy el grito de Shaftesbury suena como una voz extemporánea. Las gentes, en una u otra medida, se dejan arrebatar la libertad tranquilamente. Las dictaduras patentes o larvadas son un rasgo característico del presente. Las gentes se ocupan cada vez menos de las letras. La crisis grave del mercado del libro es otro de los rasgos que caracterizan a nuestro tiempo.

Otro ejemplo. La Universidad ha sido uno de los órganos viscerales en la vida de nuestros pueblos desde la Edad Media hasta fines del siglo XIX. Recuérdese lo que ha sido para la vida europea y especialmente para la vida francesa, la *Sorbonne*. No se trata solo de que esa institución gozase de un gran prestigio ornamental. No: se trata de que tenía un poder social enorme, hasta el punto de que el Estado tenía que contar con él. Pues bien, desde hace más de cuarenta años la *Sorbonne* no ejerce influencia alguna sobre la vida continental europea y ni siquiera representa un papel activo en la sociedad francesa. Esto no es de escasa importancia para comprender la actual estructura de Francia. En lo que va de siglo, la vida francesa fluye por cauces que no pasan por la *Sorbonne*. El poder espiritual que esta ejercía se ha desvanecido. Lo cual me recuerda el magnífico puente romano que hay en un amplio valle de España, cerca de Portugal. Desde hace siglos el río cambió de cauce y el

puente se quedó en seco. Uno imagina que aquella magnífica construcción mira a sus pies y se pregunta: ¿Dónde diablos se me ha ido el río?

Con estos ejemplos no pretendo otra cosa que traer ahora a la memoria de ustedes cómo formas de actividad humana que eran antes fuerzas de primer término en la dinámica de la vida colectiva, se han debilitado. Esta debilidad no consiste en que, por ejemplo, los profesores de la *Sorbonne* y de las demás universidades continentales —me refiero a estas porque son las que mejor conozco— sean menos valiosos que los de otros tiempos. Probablemente el tipo medio de profesor actual conoce mejor su disciplina que la conocían sus predecesores de hace cien años. Por eso el síntoma es grave. A pesar de que los profesores universitarios son tal vez mejores, la Universidad ha dejado de ser un factor prominente en nuestra sociedad y vegeta en planos muy secundarios dentro de la vida colectiva. Y esto aparece aún más subrayado cuando vemos que, no obstante, algún Instituto de Investigación Científica ocupa la atención de las gentes, provoca su entusiasmo y logra la concesión de medios económicos extraordinarios. Esto acontece, por ejemplo, en Alemania con el Instituto Max Planck de Göttingen. Pero este, como algún otro que goce también de un prestigio hoy insólito, no es propiamente un instituto universitario, sino que en él se investigan los problemas del átomo y ello con vistas al posible aprovechamiento de su energía, no solo para la guerra, sino para la producción. Es esta quien lo hace destacarse.

Todo ello nos hace ver cómo la colocación prominente de la producción en la vida colectiva procede no solo de haber crecido su propia importancia, sino que otras formas de actividad se han debilitado y no tienen hoy fuerza bastante para controlarla, quiero decir, para mantenerla a nivel con ellas. Estas son las que podríamos llamar las causas negativas de aquel fenómeno. Me interesaba aludir a ellas porque de ordinario solo se tiene en cuenta las positivas.

La fábrica, la casa de comercio, la agencia de propaganda, el servicio de transportes, son hoy los órganos principales del cuerpo social. Es de notar, en contraste con esto, la debilitación que sufre la familia. El hecho de que hoy casi todos los gobiernos se esfuercen en protegerla, demuestra que necesita auxilio, que padece astenia. Donde quiera —y me refiero sobre todo a las clases sociales que se llaman superiores— la vida familiar va siendo reducida al mínimo y ello, primariamente, por una razón económica que nos hace revivir con energía la etimología de la palabra. Las habitaciones

tienen que ser pequeñas y el programa de vida dentro de ellas reducido, por la sencilla razón de que escasea al extremo el servicio doméstico, los criados —los *famuli*. Porque la palabra *familia*— tal vez de origen etrusco— no ha significado hasta hace a lo sumo dos siglos, padre, madre e hijos, sino los criados, los familiares. No parece fácil que se pueda contrarrestar esta volatilización progresiva de la familia. Más aquí tienen ustedes otro ejemplo de debilitación que contribuye a que fábrica, oficina y agencia hayan pasado a primer término en el organismo del vivir colectivo.

Más no basta que la produción haya adquirido ese rango en la perspectiva de la vida colectiva para que el oficio de gerente se encontrase en una situación excepcional. En la producción actúa el capital, sea particular sea del Estado —como en Rusia—, y actúan los obreros. En los comienzos de la era industrial estos dos eran los elementos decisivos y no el gerente. La razón es clara: la industria naciente hacía del proceso de producción y distribución una labor bastante sencilla. Ni el número de los obreros era muy grande ni su actitud era permanentemente problemática. Las operaciones de fabricación no eran complicadas. Los mercados se abrían sin grandes competiciones ante el productor. De aquí que para dirigir una industria o una casa comercial, no fueran necesarias en la persona dotes extraordinarias, por lo menos, dotes muy especiales. El Consejo de Administración o el *Board of Directors* podía, sin gran dificultad, sustituir al gerente por otro. Hoy todas estas condiciones han variado. La producción —y recuerdo que empleo esta palabra en su sentido más amplio, es decir, abarcando todo lo que la producción trae consigo: comercio, propaganda, etc.— la producción implica hoy el empleo de técnicas sumamente complicadas, no solo la técnica de la fabricación, sino la técnica administrativa y la técnica económica que permite prever los cambios de la coyuntura. Por otro lado, la función de dar órdenes se ha hecho cada vez más difícil, porque el número de obreros es, con frecuencia, grande; porque su actitud es suspicaz y llena de reacciones negativas; porque su organización sindical es poderosa y de gran cohesión, de suerte que lo que pasa en otras empresas distantes repercute en la propia. También se ha hecho difícil la relación del gerente con el capital, porque este —repito, sea particular o del Estado— está malhumorado. En Europa, al menos, el capital ha perdido alegría y aun tal vez, no fuera del todo erróneo decir que ha perdido la fe en sí mismo. Están ya lejos los tiempos en que el capital podía, sin que sus ilusiones fueran arbitrarias, esperar espléndidos dividendos. Hoy tiene

normalmente que contentarse con muy moderada renta y, sobre ello, sufrir que la tributación la cercene todavía más. De modo que el gerente encuentra ante sí la inquietud y frecuente indocilidad de los obreros y tras sí, en su retaguardia, el mal humor del capital.

Todas estas alusiones a hechos elementales, que son de ustedes harto conocidos, tenían que ser enunciadas aquí porque creo que son tales hechos los que han dado al oficio de gerente una situación excepcional. Siempre, claro está, fue necesario que alguien dirigiese una empresa y diese órdenes; pero antes, digámoslo con una expresión deliberadamente exagerada, eso podía hacerlo cualquiera en la mayor parte de las empresas. Hoy al complicarse en grado tal el proceso de producción, la figura del gerente ha tenido que adelantarse a primer término. Sin él nada puede marchar. Deprimido el capital, excitados los obreros, siendo forzoso el empleo de técnicas defíciles, todo viene a gravitar sobre la capacidad del gerente. Y así tenemos eso que hemos llamado su situación excepcional, en la presente sociedad.

En rigor, podía haberles ahorrado a ustedes todo lo que hasta ahora he dicho por que el sencillo razonamiento que al comenzar anuncié, puede formularse lacónicamente así: 1.º, la producción se halla hoy en el primer término de la vida colectiva; 2.º, dentro de la producción el gerente se ha convertido en el factor que está en primer término, que es la pieza principal, lo que los relojeros llamaban la rueda catalina. En este puesto de máxima eficiencia pero, a la vez, de enorme responsabilidad y —por qué no decirlo— de extremo peligro, el hombre que ejerce la gerencia de una empresa no puede menos de recibir sobre sí todas las ventajas que la sociedad actual puede ofrecer, pero, al mismo tiempo, todos los impactos que de ella son emitidos.

Ahora vamos a intentar definir algunos de los caracteres de la sociedad europea actual que más especialmente afectan a esta ocupación de dirigir empresas, aunque —debo subrayarlo— tiene una relación distante con las cotidianas preocupaciones del director de empresa.

Pero al ingresar en este tema, que es el que me ha sido propuesto, tropiezo, desde luego, con una grave dificultad, a saber, que tengo de lo que es una sociedad, de lo que es propiamente social una idea muy diferente de las que, por cierto con gran vaguedad, suelen circular.

Tengo la convicción de que las sociedades europeas —llámeselas pueblos o naciones— se encuentran hoy en un estado anormal en cuanto sociedades y si se quiere diagnosticar en qué profundidades de su estructura radica el mal, es forzoso partir de una idea clara respecto a lo que es el fenómeno social y la sociedad. Esto me obliga a hacer algo que, al pronto, les va a parecer a ustedes demasiado inoportuno, a saber, dedicar un rato a las abstracciones de una teoría sociológica.

El más eminente de los sociólogos alemanes, que murió en 1920, Max Weber, consideraba que el fenómeno social consiste en el comportamiento de un individuo humano respecto a otro u otros individuos humanos. Lo esencial y distintivo de esta relación entre hombre y hombre es que al actuar cada uno de nosotros sobre otro individuo humano, sabemos que este va a reaccionar frente a nuestra acción según esta sea, lo cual nos obliga a anticipar en este comportamiento nuestro esa su posible reacción. La piedra, en cambio, no prevé nuestra acción y por eso su reacción no es propiamente una respuesta. De aquí que nuestra relación con la piedra no sea trato, *intercourse*. Según esto, el fenómeno social consistiría en las relaciones interindividuales y nada más. El análisis de Weber definía muy bien lo característico de la convivencia humana, pero la cuestión es si la sociedad y lo social no son más que relación entre los individuos, si no son más que convivencia.

Tomemos dos ejemplos de convivencia interindividual: la amistad entre dos hombres y el amor entre madre e hijo. En ambos casos se trata de que el individuo determinado que es él, que es la madre, ejecuta hacia otro individuo determinado e insustituible, el amigo, el hijo, un acto concreto que se le ha ocurrido en virtud de razones y motivos que le son propios; un acto, por tanto, que tiene para él sentido, que él entiende y cuya ejecución procede de su libre voluntad. Solo merece estrictamente el nombre de acción humana una acción que tiene estos atributos, a saber: 1.º, que su proyecto se origine en nuestra persona; 2.º, que, por tanto, eso que vamos a hacer sea para nosotros inteligible, y 3.º, que su ejecución proceda originariamente de nuestra libre voluntad.

Es probable que en este momento no vean ustedes claro qué es lo que con todo esto quiero decir, pero en seguida, espero, le va a ser a ustedes patente.

La relación entre amigos, entre madre e hijo, sería imposible si no se hablasen. Al hablar uno dice al otro lo que a él se le ha ocurrido y que, por lo mismo, tiene para él sentido, y lo hace porque

quiere, porque tiene la voluntad de ello. Hasta aquí tenemos que el hablar es una acción humana, personal e interindividual. Pero es el caso que para hablar ambos —los amigos, la madre y el hijo— no tienen más remedio que emplear una lengua. Ahora bien, esta lengua no es creación de ninguno de ellos y el usarla no procede de su voluntad. He aquí, pues, que en estas relaciones tan típicamente interindividuales se intercala algo que viene a los individuos de fuera de ellos, y que emplean quieran o no. El uso de la lengua no es, pues, una acción estrictamente humana, según lo que hace un momento dijimos. Cada uno de nosotros encuentra ante sí la lengua como algo que él no ha creado y que le es impuesto, quiera o no, si pretende comunicar con otro. ¿Quién ha creado la lengua, de qué voluntad ha emanado?

Para responder con claridad a esta pregunta conviene que observemos otro hecho trivial en que la misma cuestión se hace más patente.

Si uno de ustedes acude a una reunión de personas que le son conocidas, va allí por razones que le son propias, por motivos personales suyos y va con la intención de hacer esto o aquello que tiene para él sentido. Sin embargo, notemos que al llegar al lugar de la reunión lo primero que hace es una cosa sobremanera extraña: toma la mano de cada persona que allí hay, la oprime, la sacude y luego la abandona. Es lo que llamamos saludo. El no tiene interés alguno en ejecutar este acto, no lo ha inventado él; más aún, ni siquiera lo entiende, lo único que sabe es que él no tiene más remedio que ejecutar esa sorprendente operación, aunque no quiera —nótenlo bien, aunque no quiera—, porque si deja de hacerlo aquellas personas ejercerán represalias contra él, por lo menos considerándole como un hombre mal educado e insolente. (Hace cincuenta años la represalia era más enérgica: el hombre conocido a quien no saludábamos nos enviaba dos padrinos y nos retaba a duelo con sable, espada o pistola. No era, pues, una broma.) Aquí las cosas se presentan con superlativa claridad: al sacudir la mano del prójimo en el saludo, ejecutamos un acto que ni se origina en nosotros, ni lo entendemos, ni, por tanto, podemos originariamente quererlo. Lo hacemos porque no tenemos más remedio, porque nuestro contorno de convivencia nos obliga a ello y, por tanto, lo ejecutamos no como hombres, sino como autómatas, mecánicamente, lo hacemos porque los demás lo hacen y a cada uno de los otros le pasa lo mismo con los demás, uno de los cuales somos nosotros. Ningún individuo determinado, es decir, ninguna persona,

ningún hombre es causante de este comportamiento, ni lo ha inventado ni lo ha querido. Como ustedes saben, esta es la hora en que ignoramos todavía cuál es verdaderamente el origen del apretón de manos. Existen varias hipotésis, varias teorías; pero esto es la prueba mejor de que nos es ininteligible mientras lo ejecutamos.

He aquí, pues, que al saludar nos sorprendemos ejecutando una acción que es ininteligible, que, por tanto, no puede provenir de nuestra voluntad y, en consecuencia, que no es, en sentido propio, humana. Lo hacemos porque se hace, porque los otros lo hacen, pero a cada uno de estos les acontece lo propio. Hechos de este tipo son los que llamamos «usos», y, a mi juicio, los «usos» son el fenómeno social básico. Pero el nombre «uso» oculta, más bien que hace resaltar, lo que es más importante en el «uso». Lo primero que con este vocablo pensamos es que los hombres imitan un cierto comportamiento, y que esto lleva a que ese comportamiento se generalice y al generalizarse se convierta en algo que nos es habitual: en una costumbre. Pero imitación y habitualización son solo los modos, bien que no los únicos, como un uso se constituye. Mas una vez que este se halla constituido, surge en él un atributo completamente nuevo y que no tiene nada que ver con la imitación y la habituación, las cuales últimamente dependen de nuestra voluntad. Podemos libremente suspender nuestra imitación y comportarnos en forma no habitual. Ese nuevo atributo, que es el decisivo, nos aparece bien claro en el momento en que intentamos comportarnos contra el uso. Al punto descubrimos que esto no se puede hacer impunemente, que nuestro comportamiento desusado nos acarrea dificultades. Estas dificultades serán, según cual sea el uso de que hablamos, de los grados más diversos.

Si uno de ustedes sale mañana a la calle vestido como un caballero de la Edad Media, es probable que sea conducido a la comisaría policíaca. ¿Por qué? Porque no es uso hoy vestir de ese modo y se sospechará que anda mal de la cabeza, lo que no es débil peligro para él. El atributo decisivo de los usos es que ejercen sobre nosotros una presión coactiva. Es un error pensar que solo la ley, que solo el derecho establecido posee el carácter de coacción. Todos los usos la ejercen automáticamente y en esa coacción anónima de que nadie es responsable, consiste lo propiamente social. Porque tampoco es exclusivo de la ley que dispare su coacción sobre nosotros, aunque nosotros no la aceptemos e incluso aunque nosotros la ignoremos. Los usos establecidos nos oprimen mecánicamente sin contar con nuestra adhesión. Esto se ve claro si imaginamos que cada uno de

los que acuden a una reunión social es, en el fondo de su conciencia, enemigo del saludo, por razones higiénicas o de otro orden. No obstante, todos se verán obligados a saludarse en la forma usual. Si quieren evitarlo tendrían que ponerse expresamente de acuerdo para eliminar el saludo, pero conste que esto supone esfuerzo y tiempo, y significa que ha llegado a constituirse un nuevo uso —el uso de no saludar con un apretón de manos—. Los usos tardan mucho en formarse y tardan mucho en caer en desuso y ser sustituidos. Y como la historia es más que nada la historia de los usos colectivos, de aquí que sea lenta, tardígrada. Homero cita como un proverbio ya viejo en su tiempo, que «los molinos de los Dioses —es decir, el destino histórico— muelen despacio». Esos molinos son los usos.

En todo momento, el individuo, la persona, vive prisionera en la trama inmensa de usos que su contorno humano mecánicamente le impone. Esto nos lleva a una idea de lo que es una sociedad que podría formularse así: sociedad es la convivencia de hombres sometidos a un determinado sistema de usos. Sin duda, ese sistema de usos, aunque muy lentamente, se va modificando con el tiempo. En cada momento observamos que ciertos usos están cayendo en desuso, es decir, que están perdiendo lo que les es más esencial: su validez o como yo prefiero decir, tomando el término del vocabulario jurídico, su vigencia, su poder coactivo automático. Viceversa, otros comportamientos están en todo momento adquiriéndola, haciéndose vigentes. Y como un comportamiento por muy generalizado que esté no es propiamente uso sino cuando ha logrado ese peculiar carácter que es la vigencia, será mejor que llamemos a los usos «vigencias» —*inforcements*. Cuando los usos son vigentes, ejercen sobre nosotros su presión impositiva. Más por lo mismo, viceversa, podemos recurrir a ellos como a instancias superiores que nos amparan —lo mismo que la ley. Sin tales instancias la convivencia humana sería imposible.

Entre los innumerables usos hay una clase de ellos que son los que ahora nos importan: los usos intelectuales, es decir, las opiniones reinantes. Esta expresión de la lengua vulgar —española, francesa y alemana— es sumamente certera. Hay, en efecto, en todo momento, un repertorio de ideas sobre el universo, sobre el hombre, sobre el Estado, sobre lo justo, etc., que, efectivamente, reinan y que reinan no constitucionalmente, sino dictatorialmente. Esas ideas efectivamente reinantes son las únicas que deberían denominarse «opinión pública». Cuando el Instituto Gallup investiga lo que las gentes

piensan sobre un tema y nos hace saber que 60 por 100 piensan A y 40 por 100 B, es palmario que averigua lo que ciertos grupos particulares de una sociedad opinan. Pero la «opinión pública» no es una opinión particular, aunque sea esta aritméticamente la más frecuente. No me es posible detenerme en un estudio suficiente de lo que es la «opinión pública». Solo diré que ostenta los mismos atributos que los demás usos, y, por tanto, que *mientras* es un uso intelectual vigente no depende de que coincidan con ella más o menos individuos. Recuerden lo que dije hablando sobre el saludo, en el caso de que todos los asistentes a una reunión social fuesen íntimamente opuestos al saludo. Puede, en efecto darse y se ha dado el caso —bien que es un caso límite— de que una opinión pública conserve durante algún tiempo su vigencia, a pesar de que casi todos los individuos de una sociedad piensen de otra manera. El Instituto Gallup investiga el modo de pensar que las gentes tienen sobre temas superficiales y momentáneos, es decir, precisamente sobre temas acerca de los cuales no se ha formado una auténtica «opinión pública». La «opinión pública», en este sentido, constituye un estrato mucho más profundo; en rigor, el estrato básico que sustenta la estructura de una sociedad. Su investigación reclama métodos muy distintos de los empleados por el Instituto Gallup.

Pues bien, señores, cuando se pregunta cuál es el fondo social del *management* europeo la respuesta primera y más importante debería ser, a mi juicio, un diagnóstico del estado en que se hallan las vigencias que más afectan al proceso de producción. Por ejemplo, cuál es la efectiva vigencia actual sobre quién debe mandar y quién debe obedecer. Cuál es la opinión pública, de verdad vigente, sobre el derecho de propiedad y sobre la figura de sociedad que era, hasta ahora, la nación. Y sobre el Estado y sus límites. Y sobre el individuo frente a la colectividad.

Yo me permitiría recomendar a los *managers* que no confíen demasiado en lo que vulgarmente se llama «opinión pública», porque esta es casi siempre superficial y mudadiza. En cambio, deben esforzarse en escrutar cuáles son las efectivas vigencias que en la sociedad donde viven —en su pueblo o nación— poseen efectivo poder impositivo, y que últimamente decidirán más allá de todas las variaciones de la llamada opinión pública.

Sin duda, en su labor cotidiana el *manager* tiene que ocuparse de problemas sumamente concretos: cuál va a ser el precio de las primeras materias en la temporada próxima; si los obreros van o

no a pedir aumento de jornal; si los distintos departamentos de la empresa funcionarán con cohesión; si el capital apremia más o menos en la reclamación de dividendos; si se corre el peligro de perder un mercado concreto o si es posible ganar otro nuevo.

Es posible que hace cincuenta años, y salvas circunstancias muy singulares y momentáneas, ese repertorio de problemas concretos fuese lo único que debía interesar al *manager*. Pero hoy no creo que pueda ser así. En efecto, al tratar de entrever cómo es el fondo social sobre el cual se ejercita hoy la labor del *management*, tropezamos en seguida con la sospecha de que ese fondo social no merezca, sin reservas, ser llamado *fondo;* es decir, algo estable, firme, sólido, donde tranquilamente se puedan afianzar los pies. No se trata solo de que la estructura de nuestras sociedades europeas de hace cincuenta años haya sido sustituida por otra estructura de diferente forma, pero no menos estructurada, en cuyo caso el esfuerzo del *manager* consistiría simplemente en adaptarse a esta. La verdad es que las sociedades actuales —y no sólo las europeas— se hallan en un estado móvil, flúido; son, diríamos, materia líquida sobre la cual los pies no pueden afianzarse. Sobre la sociedad actual no se puede andar como sobre una tierra firme; solo se puede nadar.

Agradecería a ustedes que al oir esto, como otras cosas que voy a decir, no se apresuren a clasificar de pesimistas o de optimistas mis apreciaciones. Con ello no se consigue más que nublar todo intento que hagamos para esclarecer un poco el estado presente de las cosas, que es ya de suyo de sobra complicado. Los que han dirigido las empresas europeas en los últimos veinticinco años aceptarán, creo, esta imagen mía de que no han andado, sino que han nadado; y sin embargo han conseguido, a la fecha en que estamos, algo prodigioso: la reconstitución de la producción en Inglaterra, Francia, Italia y aun en Alemania, no obstante su situación especial y extremadamente anormal. Por tanto, en el elemento líquido se puede trabajar y se puede avanzar. La cultura antigua, base de la nuestra europea, se inició en las costas griegas del Asia y especialmente en un grupo de hombres, ciudadanos de Mileto, que para discutir por vez primera en la historia humana problemas científicos solían reunirse no en tierra, sino en el mar, en un navío, y denominaron su asociación los *aei naútai*, los siempre navegantes. Sírvanos esto de símbolo.

Los que han conseguido esta casi milagrosa restauración de la producción europea —noten que no digo de la economía europea— lo han logrado gracias a admirables dotes de energía, constancia,

perspicacia y, sobre todo, sobre todo por haberse mantenido en actitud alerta. A mi juicio, esta actitud de alerta debe continuar porque en las sociedades europeas hoy nada es *going concern*. Y ello se debe a que las vigencias principales que constituían, que sostenían nuestras sociedades, han ido perdiendo vigor y algunas se han volatizado sin ser sustituidas. Conviene, sin embargo, hacer constar la diferencia entre Inglaterra y los pueblos continentales; una diferencia que comprueba muy claramente la realidad de ese concepto de vigencia expuesto a ustedes por mí con arriesgada brevedad. Pues acontece que es Inglaterra el país donde la transformación de las formas sociales, la situación económica de las clases, por ejemplo, se ha modificado más profundamente sin que ello haya traído consigo perturbaciones ni turbulencias. ¿Cómo ha sido eso posible? Evidentemente porque ha podido ser hecho sobre el fondo inalterado de sus instituciones políticas tradicionales. Estas siguen gozando de vigencia en la vida colectiva de los ingleses y por eso en las vici situdes del cambio ha podido constantemente recurrirse, con plena eficacia, a la instancia suprema de ciertos principios políticos. Esto no acontece en los pueblos continentales y es una de las dificultades con que tropieza la efectiva restauración de la vida europea. Las instituciones políticas que hoy ejercen la gobernación no viven asentadas sobre un cimiento firme de últimos principios vigentes y que se impongan por sí mismos. Nada pone mejor de manifiesto lo que pueda haber de verdad en mi concepto de vigencia social como el hecho de que incluso el Estado, que una consideración superficial nos presenta como la vigente por excelencia, necesita también ser respaldado y afirmado por vigencias que existan difusas en el cuerpo social. Sin estas el Estado es solo una situación de poder que no cuenta con garantías de perduración. Por falta de aquellas vigencias difusas, las instituciones políticas viven más bien de un equilibrio inestable y precario que por el momento se ha producido entre fuerzas políticas dispares y antagónicas. Se puede precisar más y decir que viven porque no hay otras de recambio.

Este es uno de los fenómenos más característicos de nuestro tiempo. Las gentes —insisto en que me refiero al continente— no sienten entusiasmo o, por lo menos, satisfactoria confianza en el régimen bajo el cual viven, pero, al mismo tiempo, no vislumbran en el horizonte ningún otro sistema de instituciones que les sea una luminosa promesa. No era esto lo que en el pasado ha ocurrido. Cuando un régimen perdía prestigio, surgía frente a él una nueva figura de gobierno que se elevaba sobre el horizonte como un ideal.

Esto daba lugar a revoluciones —momentáneas aunque siempre por sí mismas lamentables— pero tras ellas el nuevo régimen aparecía instalado con plena vigencia. La causa de que la fuente de nuevos ideales políticos se haya secado, es probablemente esta: existe la espontánea tendencia a suponer que las posibles formas de gobierno son infinitas, de modo que cuando una se ha gastado otra surge cargada de promesas. Ahora bien, esta creencia es errónea. Como todas las cosas humanas, las formas de gobierno posibles son contadas, y cuando un pueblo o un conjunto de pueblos como Europa tiene tras sí una larga historia, hay gran probabilidad de que ha ensayado ya todas, de que ha experimentado ya, junto a sus ventajas, sus deficiencias y peligros. No es fácil, pues, que encuentre nuevas figuras de ideal político, al menos dentro de los límites nacionales. Claro que esto tiene una ventaja, a saber: que tras las experiencias del último cuarto de siglo se han hecho sumamente improbables las revoluciones.

Pero este mismo hecho de que no se entrevean nuevas figuras de régimen político debía haber bastado para consolidar los hoy establecidos en casi todos los pueblos del continente. Sin embargo, no ha sido así. En mi libro *La rebelión de las masas*, donde se habla de muchas otras cosas que no son las masas, hacía yo notar que el desprestigio del régimen democrático-parlamentario, tan acusado ya entonces —hace, pues, treinta años—, que él dio ocasión a los ensayos extravagantes y terribles que pronto habíamos de presenciar, se debía en gran parte a la incongruencia que existía entre aquellas instituciones, tal y como entonces eran, y los nuevos problemas que habían surgido. En efecto, el proceso de producción y, por tanto, la economía de cada pueblo había comenzado ya desde algún tiempo atrás a depender constitutivamente de condiciones que trascendían las fronteras nacionales. De lo cual resultaba que para resolver problemas de área mucho más ancha que la nación no se contaba más que con los pequeños instrumentos que eran las instituciones nacionales. En estos treinta años se ha ido haciendo esto cada vez más patente y van siendo cada vez más numerosos los que en todos los países postulan instituciones supernacionales a la medida del gigantesco tamaño que han adquirido los problemas de la producción. Sin embargo, la idea de una economía europea está todavía muy lejos de constituirse en una vigencia a la cual quepa recurrir como a una instancia de efectos automáticos. Cada paso que en dirección a ella se logre tendrá que ser dado por el esfuerzo de grupos, aunque cada vez más nutridos, al fin y al cabo grupos particulares. Mientras tanto seguirá ocurriendo lo que ha acaecido en estos

tres últimos decenios: que el Estado nacional incapaz por sí de dar una solución a los problemas económicos que sea saludable, natural y que, en cierto modo, marche por sí sola, se ve obligado a intervenir en ellos violentamente para lograr pseudo-soluciones de carácter efímero que dañan el porvenir de la producción misma.

La idea de Europa, y especialmente la de una economía europea unitariamente organizada, es la única figura que hallamos en nuestro horizonte capaz de convertirse en dinámico ideal. Solo ella podría curar a nuestros pueblos de esa incongruencia desmoralizadora entre la amplitud ultranacional de sus problemas y la exigüidad provinciana de sus Estados nacionales. Imagínese cuál sería la situación de estos Estados si aquellos problemas que desbordan su capacidad fuesen encomendados a instituciones supernacionales, quedando ellos exonerados de la responsabilidad de resolverlos. Sin duda esto traería consigo un descenso de rango en los Estados nacionales, mas precisamente esto parece lo deseable, porque así quedarían ajustados a sus efectivas fuerzas, y su situación sería sana y limpia, y acabarían por recobrar el prestigio que hoy no tienen.

Pero todos, aun los que menos entendemos de estos asuntos, nos preguntamos si es, en efecto, posible unificar las economías nacionales. Cada una ha sido formada a lo largo de las vicisitudes históricas en función de la forma de sociedad que ha sido característica de Occidente: la nación. Su propio y peculiar pasado, su lugar geográfico, su geología gravitan sobre cada una de ellas. ¿Cómo es posible reducirlas a un común denominador? Nadie duda de que tarea tal es superlativamente problemática y difícil, pero sería deseable que nadie dudase tampoco de que es ineludible. Para emplear la frase que estos meses está de moda, digamos que no hay solución de recambio. Antes aludí con encomio y admirativamente al hecho de que muchos pueblos de Europa hayan conseguido a estas fechas reconstituir momentáneamente su producción. Pero hice la reserva de que eso no significa la reconstitución de sus economías. Aquel logro se debe a una serie de esfuerzos y auxilios anormales. Pero una economía no puede vivir de anormalidades, aunque estas sean ejemplares y dignas de toda alabanza. Lo importante no es que hoy se produzca con plenitud, sino la probabilidad de que mañana acontezca lo mismo. Y esa probabilidad no se conquista con soluciones de momento ni con esfuerzos heroicos, sino que es preciso resolverse a las grandes soluciones que penetran en la estructura profunda de la sociedad y modifican sus bases mismas. La estructura básicamente nacional tiene que ser sustituida por una estructura básicamente europea. Si no se

intenta esto con energía, seguiremos con economías nacionales a la defensiva, que es la más triste y peligrosa actitud para una economía. Y hallándose hoy la producción misma en el primer término de la vida colectiva, dependiendo de ella todo lo demás, es de la nueva forma que se acierte a darle de donde pudiera esperarse la única política de gran formato, la única que puede salvar la existencia de Occidente.

Pero esta transformación no podrá lograrse si no se hace otra cosa que lanzar desde arriba este o aquel proyecto de gran apariencia en que se intenta unificar algún capítulo de la producción. No pretendo al decir esto restar importancia a esos nobles intentos, pero a mi juicio es desde abajo desde donde hay que empezar, quiero decir desde las empresas singulares. ¿Cómo? Aquí es donde veo yo la ingente misión histórica de los directores de empresa, misión que inevitablemente cae sobre ellos por la situación excepcional en que se han encontrado. Solo si los directores de empresa llegan a formarse una imagen, a la vez amplia y práctica, de cuáles son las condiciones elementales para una unificación de la economía europea y se resuelven a ir orientando la vida interior de sus empresas, en ese sentido podrá esperarse que el colosal cambio llegue a ser realidad. De aquí que sea tan oportuno el tema de esta reunión. Pero la contribución más eficaz de los directores de empresa y de los industriales aquí reunidos y representados sería hallar la manera de que, en reuniones primero locales y luego más amplias, continuasen trabajando en la aclaración de cómo es posible que las industrias nacidas, crecidas y modeladas bajo la vigencia de la idea de nación como figura máxima de las sociedades vulgarmente llamadas «pueblos», podrían vivir en una organización económica que trascienda los límites nacionales. La labor es ardua y viene a caer sobre hombres, los *managers*, que están ya de sobra cargados de todos los conflictos que su industria particular plantea. ¿No es pedirles demasiado solicitar de ellos que además se formen una clara conciencia de aquella gigantesca transformación? Acaso lo es, pero se trata de una tarea que no cabe eludir: es su misión histórica. No son los políticos ni siquiera los teorizadores de la economía, quienes pueden preparar las bases para tan profunda reforma: son ellos y solo ellos.

Mas es posible que en muchos de ellos exista la resistencia a pensar en el proceso económico con una óptica supernacional. Porque acontece que mientras tantas otras vigencias han perdido eficacia en los pueblos europeos, la idea de nación, contra todo lo que podía esperarse, manifiesta durante estos años un vigor tenacísimo.

Yo quisiera invitar a ustedes a reflexionar un momento sobre este punto porque es a mi juicio el más importante que el fondo social presenta a la *última* eficiencia del *management*. Durante el siglo XIX todos los pueblos europeos han practicado el nacionalismo, es decir, que no se contentaba cada cual con ser nación, sino que pretendía dar a su nacionalidad la máxima expansión posible y en algunos casos incluso a dominar a otros pueblos.

Este nacionalismo expansivo orientado hacia el exterior, condujo a grandes controversias bélicas o diplomáticas entre las naciones que reiteraban sus odios y recelos. Es interesante observar que este odio y este recelo tenían su origen en la disputa por cosas concretas y precisas. No se olvide que en esta época se produjeron las luchas por las colonias y los mercados de exportación. Pero el carácter concreto de estas contiendas no impedían que los pueblos enfrentados se admirasen a causa de sus peculiares virtudes propias. Por ejemplo, se luchaba contra los ingleses, pero al mismo tiempo se les admiraba.

Este nacionalismo dirigido hacia el exterior finalizó con las dos grandes guerras últimas, pero le sucedió otra forma completamente peculiar y extraña que vivimos y padecemos en estos años. Ninguna nación europea pretende ya expandirse o predominar. Y, sin embargo, su actitud, respecto a las demás, es negativa. Cada pueblo vive encerrado en sí, a pesar del evidentemente gigantesco intercambio mundial. Las mismas cosas que, por la fuerza de la situación, han de hacerse junto con los otros pueblos siguen siéndole, en último término, como ajenas a cada pueblo y resbalan sobre sus efectivos sentimientos. Este es un fenómeno para el que nadie estaba preparado: cada pueblo pretende hoy vivir conforme a su estilo propio y privado y siente que sus modos de vida tropiezan con los ajenos. Lamento tener que hacer esta afirmación, pero creo que debo decirlo. Hoy ningún pueblo admira a otro; por el contrario, se toma a mal y reprueba toda peculiaridad del otro pueblo, desde la manera de moverse hasta su modo de escribir y de pensar. Este hecho significa que el «nacionalismo hacia fuera» se ha transformado en un acobardado «nacionalismo hacia dentro» o, para usar una feliz expresión francesa, en un *nationalisme rentré*.

Nos encontramos, pues, en una extravagante situación; mientras por un lado se habla más que nunca —porque no puede ser menos ya que los problemas, queramos o no, obligan a ello— de acuerdos supernacionales y aun internacionales, por otro, cada pueblo se siente en su interior menos abierto que nunca a los demás.

Durante siglos la idea de Nación significó una magnífica empresa posible. Ante cada pueblo se abrían grandes posibilidades hacia el futuro. Pero hoy la nación ha dejado de ser eso. La Nación aislada no tiene porvenir cuando se entiende la idea de nación solamente en el sentido tradicional. Y esta falta de porvenir reobra sobre la moral de los individuos en cada pueblo quitándoles brío, entusiasmo para el trabajo y rigorosa ética.

Añádase a esto que en los últimos años todos los demás pueblos del mundo se han contaminado de este nacionalismo europeo, haciendo con ello más difícil todas las cuestiones internacionales; no parece exagerado decir que es este nuevo nacionalismo el máximo estorbo que las colectividades europeas encuentran para salir a alta mar. Porque a esto hay que aspirar, señores. Es preciso que los pueblos de Europa no se habitúen —y están corriendo el riesgo de ello— a contentarse con dar a sus conflictos falsas soluciones que sirven solo para salir del paso por el momento, pero que, en realidad, no hacen sino perpetuarlos.

Hay, en cambio, un factor social en el proceso de producción que en estos años se va haciendo, no me atrevo a decir que favorable, pero sí que resueltamente se va haciendo menos desfavorable: me refiero a la actitud de los obreros. Es asunto sobre el cual solo puede hablarse con amplitud si el diagnóstico ha de ajustarse a la realidad y yo no tengo ahora tiempo para ello. No es solo la elevación en el nivel de vida del obrero ni la labor estimabilísima de los directores de empresa en lo que suele hoy llamarse *human relations* lo que ha modificado el temple hostil que hace cincuenta años predominaba en ellos. Más importante ha sido en esta mutación el contraste entre lo que han conseguido las experiencias radicales hechas en algunos países para invertir la situación de los elementos actuantes en la producción —capital y trabajo— y lo que han sonseguido otros países sin necesidad de aquellas dramáticas experiencias. Este contraste ha producido en el obrero una concepción más precisa de cuáles son en todo régimen—capitalista o comunista— las condiciones de la producción. Este crecimiento de la conciencia económica en el obrero, que verosímilmente no hará sino perfeccionarse, es uno de los mejores augurios para el porvenir.

Pero me es inexcusable, antes de terminar, rozar siquiera el hecho que más grave presión ejerce hoy sobre las economías europeas —y no solo sobre las europeas—. Vivimos, en efecto, desde hace

años bajo la terrible amenaza de una inmensa guerra. No es necesario hacer constar que mientras esa amenaza subsista, no cabe hablar de una auténtica restauración en las economías nacionales ni aun en el caso de que estas fuesen de algún modo unificadas en el gigantesco organismo de una economía europea. Comprenderán ustedes que yo no voy a pretender pronosticar si esa guerra tendrá lugar o no. El número de personas que la creen inevitable, o por lo menos suficientemente probable, es de sobra crecido para que los Estados se vean forzados a su preparación. No voy a decir nada sobre esta posibilidad de una guerra por la sencilla razón de que desde un punto de vista general no hay nada que decir. Me interesa más llamar la atención de ustedes sobre la posibilidad contraria. Es ya sorprendente no solo la perduración de esa amenaza de guerra, sino que, mirando al porvenir, no entrevemos cuándo ni cómo esa amenaza va a cumplirse, de suerte que lo que en verdad vemos es solo una prolongación indefinida de la amenaza como tal. Esto lleva a algunos, que no son pocos, a pensar que esa guerra inminente no acontecerá nunca, y ello no por azar o accidente, sino por la razón más sustantiva, a saber: porque la guerra se ha hecho imposible a sí misma. Las nuevas armas son de tal potencia que con ellas la guerra deja de ser guerra y se convierte en total destrucción. Repito que esto no es sino la otra posibilidad con que hay que contar. Ahora bien, esta posibilidad —la muerte de la guerra— sería algo completamente nuevo en la historia humana.

Y cualesquiera sean los grados de su probabilidad, convendría que se fuese meditando sobre ella porque se trataría de una situación sin precedentes cuyas consecuencias, que yo sepa, no se han representado todavía los hombres. Imaginemos por un momento que esa posibilidad se convirtiese un día de estos en una notoria realidad. El júbilo de las gentes sería enorme. Por uno de sus lados, la guerra ha sido siempre una de las mayores pesadillas que han atormentado la existencia humana y he aquí que, súbitamente, esa forma terrible del destino se desvanecía. La contienda permanente entre pacifistas y belicistas quedaría eliminada. Muy bien; pero esa sería la ocasión excelente para reflexionar un poco sobre lo que la guerra ha sido en la existencia. humana. Y entonces aparecería a nuestros ojos con plena claridad que la guerra no es una herencia de la vida animal —los animales no son guerreros— ni un instinto morboso que en nuestra especie hubiese surgido, sino que la guerra fue un invento humano. De este invento, como de casi todos los inventos, se ha abusado empleándolo muchas veces con trágica frivolidad. Pero el

abuso es siempre el parásito de algo que tenía sentido, aunque en este caso el sentido fuese terrible.

La guerra, contemplada en su conjunto, como el hecho enorme que ha torturado la historia humana, ha sido, en efecto, un recurso extremo, y porque ha habido siempre conflictos entre los pueblos, que no admitían una auténtica solución, tuvieron los humanos que inventar el instrumento inhumano de la contienda.

Mas he aquí que ahora se presenta la posibilidad de que ese instrumento se haya anulado a sí mismo, que la guerra sea imposible. ¿Cómo van a resolverse los conflictos que hasta ahora no tenían y que aun hoy no tienen solución? Es evidente que la humanidad se encontraría, en esta hipótesis, urgentemente comprometida a movilizar los cerebros para inventar principios que sustituyan a la guerra, soluciones para lo que hasta ahora no tenía solución.

Por eso, señores, no bastaría, en el caso de esta posibilidad, con sentir júbilo. Hay obligación de ver con perfecta claridad el tremendo problema que surge tras de la posible muerte de la guerra.

Y no se trata de un tema académico que despierte la fruición intelectual de temperamentos teóricos. Porque en cierto modo y grado, es una realidad que está ya ahí. Pues no hace falta decidir si la guerra es ya imposible. Basta con advertir lo que parece incuestionable, a saber: que es ella tan difícil que prácticamente no se admite por ningún país la resolución de suscitarla. Y esto trae consigo lo que yo más temo y a que por otros motivos antes aludí: a que se habitúen las naciones a no resolver los problemas, a que estos se perpetúen y a que la amenaza de guerra continúe indefinidamente gravitando sobre la vida colectiva. No creo que haya cosa que pueda afectar e interesar más a los hombres que directamente conducen el proceso de la producción sino —lo repito— esa perpetuación de los problemas fundamentales, tanto económicos como políticos, que sufren actualmente nuestros pueblos europeos.

Trátase, por tanto, de un grandioso proyecto. La paz —no esta o aquella pequeña paz como tantas que la historia conoce, sino la paz como forma estable, acaso definitiva, de convivencia entre los pueblos— no es un puro deseo, es una cosa y, por tanto, como tal necesita ser fabricada. Para ello es menester encontrar nuevos y radicales principios del derecho. Europa ha sido siempre pródiga en invenciones. ¿Por qué no hemos de esperar que también consiga esta?

COMENTARIO AL «BANQUETE» DE PLATON

NOTA PRELIMINAR

CONFORME *en una primera nota a su texto advierte el autor, las páginas que siguen son «apuntes» para un comentario al* Banquete *de Platón.*

Ese comentario, al parecer, pensó Ortega llevarlo a cabo en un seminario organizado en Lisboa con ese fin. Pero el manuscrito lleva notas y retoques, sin duda preparatorios de una edición del mismo, que, en efecto, fue anunciada en 1946. Sin embargo, el texto quedó inacabado e inédito entre los papeles del autor.

En sus páginas procura Ortega interponer una serie de reflexiones previas a la lectura y comentario del texto platónico, tomado simplemente como ejemplo de «libro». El tema central, en la parte en que llegó a escribirse y que ha aparecido, consiste, esencialmente, «en hacerse bien cargo de qué es leer» y no aborda propiamente el anunciado comentario.

Su desarrollo nos lleva desde la cuestión inicial —qué sea el libro en cuanto «palabra escrita»— al problema del habla, del lenguaje o «decir» verbal. Y de este, en cuanto implica un organismo con tres elementos: situación, lengua y gesto (a través de un análisis del cuerpo humano como ingrediente del gesto, el cual desaparece en la «palabra escrita»), a un planteamiento de la realidad *del mundo originario de la vida humana, que se sitúa entre las páginas importantes del pensamiento del autor, frente y más allá de toda metafísica tradicional, incluida muy especialmente la ontología del «existencialismo».*

LOS COMPILADORES.

I

[Qué es leer]

Leer, leer un libro es, como todas las demás ocupaciones propiamente humanas, una faena utópica (1). Llamo utópica a toda acción cuya intención inicial no puede ser cumplida en el desarrollo de su ejercicio y tiene que contentarse con aproximaciones esencialmente contradictorias del propósito que la había incoado. Así, «leer» comienza por significar el proyecto de entender plenamente un texto. Ahora bien, esto es imposible. Solo cabe, con un gran esfuerzo, extraer una porción más o menos importante de lo que el texto ha pretendido decir, comunicar, declarar, pero siempre quedará un residuo «ilegible». Es, en cambio, probable que mientras hacemos ese esfuerzo *leamos*, de paso, en el texto, esto es, entendamos cosas que el autor no ha «querido» decir y, sin embargo, las ha «dicho», nos las ha revelado involuntariamente, más aún, contra su decidida voluntad. Esta doble condición del decir, tan extraña y antitética, aparece formalizada en dos principios de mi «Axiomática para una nueva Filología» que suenan así:

1.° Todo decir es deficiente —dice menos de lo que quiere.

2.° Todo decir es exuberante —da a entender más de lo que se propone (2).

Pero esto último, este obsequio impremeditado que la exuberancia del decir nos proporciona, no compensa su constitutiva deficiencia y no hace más lograda la operación de leer, si por lectura

(1) Estas páginas son el comienzo de unos «Apuntes para un comentario al *Banquete*, de Platón». Se trata de un conjunto de notas que no han sido redactadas para la publicación, sino para acompañar la lectura del texto platónico en un curso de seminario escolar.

(2) Véase de mi libro en preparación —*Velázquez*— el primer capítulo, «La reviviscencia de los cuadros». [En *Obras completas*, vol. VIII.]

entendemos meramente entender lo que un autor ha *querido* decir. Mas precisamente el hecho de que reparemos muy pronto en que buena parte de lo que el autor está efectivamente diciendo se nos escapa —por ejemplo, incluso la significación un tanto precisa de este o aquel vocablo— nos revela que leer no puede consistir solo en recibir lo que buenamente las frases escritas quieren volcar sobre nosotros, que leer no es, sin más, deslizarse sobre el texto, sino que es forzoso salir del texto, abandonar nuestra pasividad y construirnos laboriosamente toda la realidad mental no *dicha* en él, pero que es imprescindible para entenderlo más satisfactoriamente. Entonces agradecemos todas aquellas averiguaciones supererrogativas que habíamos descubierto como por detrás de las frases leídas y que el autor no se proponía comunicarnos o aun se proponía ocultarnos. Trae esto consigo que *todo* texto nos aparezca como mero fragmento de un todo X que es preciso reconstruir. Leer en serio, auténtico leer, es referir las palabras patentes a ese todo latente dentro del cual quedan precisadas y con ello entendidas.

La cosa podrá parecer estrambótica, pero no puede parecer cuestionable: para entender lo que alguien quiso decir nos hace falta saber mucho más lo que quiso decir y saber de su autor mucho más de lo que él mismo sabía. Por eso estaba Kant de sobra en lo cierto cuando reclamaba que se entendiese a Platón mejor que él mismo se entendía.

Esta labor es penosa; supone diversas técnicas y muy complicadas teorías, unas generales, otras particulares con que iremos tropezando en nuestra lectura del *Banquete*. El conjunto de esos esfuerzos, técnicos unos, de espontánea perspicacia otros, se llama «interpretar», y el arte de ello, «hermenéutica». Leer no es, pues, cualquier cosa. Toda realidad tiene que ser definida según su forma plenaria de que todas las demás son modos deficientes. En este sentido, leer es interpretar y no otra cosa. ¡No es, por tanto, floja tarea esta, que se juzgaría tan simple, de entender lo que alguien ha querido decir!

Decir es una de las cosas que el Hombre hace, y brota como comportamiento reactivo ante una situación. Esta situación puede ser instantánea, duradera, permanente en un hombre o constante en el Hombre, en la «humanidad». Humanidad es el nombre de una situación que dura, aproximadamente, hace un millón de años (1).

(1) El concepto filosófico de «situación», como ingrediente constitutivo de la vida humana, aparece ya en Augusto Comte. Véase, por ejemplo, su *Discours sur l'esprit positif*.

Si nos representamos estos diversos coeficientes de perduración que tienen las situaciones con el aspecto de áreas, vemos cómo cada situación queda inscrita en otra más amplia que la porta y suscita, salvo la «constante» Humanidad, que vale como algo absoluto frente a todas las demás. Forman, pues, estas áreas o estratos de situación una jerarquía orgánica de modo que las situaciones más transitorias suponen las más estadizas y en ellas se fundan.

El hecho de que entendamos hoy la *Geometría* de Euclides —hasta hace poco era libro de texto en los colegios ingleses— no indica que el decir de Euclides, por ser matemático, tenga *siempre* sentido y no solo referido a una situación, sino más bien que ciertos componentes de nuestra presente situación siguen siendo los mismos que formaban parte de la situación en que Euclides vivió y le indujo a su decir geométrico. Homero, que con un pequeño esfuerzo hubiera podido comprender la lengua de Euclides, no habría, sin embargo, entendido ninguna frase de la obra, porque desconocía la situación de la cual surgían todos aquellos enunciados. En efecto, solo quien «esté en el secreto» de que una de las ocupaciones a que el Hombre puede entregarse es esa, tan rebuscada, que se llama «hacer ciencia, teoría», puede encontrar su sentido a los decires de Euclides. Homero, al ver aquellas figuras de triángulos y polígonos, hubiera creído que «allí se trataba» de conjuraciones mágicas o si no de juegos para entretener a los chicos, porque ambas situaciones —la que lleva a hacer magia y la que lleva a jugar— sí le eran conocidas. Antes de entender cualquier decir concreto es preciso percibir claramente «de qué se trata» en ese decir y «a qué se está jugando». Esta última expresión es menos caprichosa o «literaria» de lo que el lector, al pronto, ha supuesto. Porque, según veremos, tenía gran razón —más de lo que él mismo sospechaba— Platón cuando calificó la vida humana como constitutivo juego —*paidiá* (1). Si el Hombre tuviese una «naturaleza», un ser fijo como lo tienen el mineral, el vegetal y el animal, podríamos saber de una vez para siempre lo que significaban sus comportamientos; pero como no hay tal, el Hombre en cada época *pone su vida* a finalidades diferentes más o menos nuevas, finalidades que él mismo ha inventado y que son la «convención» o *supuesto tácito* de sus actuaciones y ocupaciones. Estas solo tienen sentido referidas a aquella libérrima convención. Ahora bien, esa es la definición del juego— la ocupación «convencional» por excelencia (2). Y vice-

(1) *Leyes*, 803 C.

(2) Véase J. Huizinga: *Homo Ludens*.

versa, el hecho cotidiano de que no podamos entender un libro sin reconstruir antes la *situación convencional* desde la que fue escrito es, a su vez, una prueba incesante del carácter lúdico que por una de sus caras ostenta la vida humana.

El Hombre necesita «decir» —no entremos ahora en averiguar por qué—, y para servir a ese menester posee algunos medios. El principal órgano o medio para decir es el lenguaje. No es el único ni mucho menos. No entremos tampoco en sugerir cuáles son los demás. En cambio, hagamos constar que los lingüistas tienen del lenguaje una noción *a limine* insuficiente. Por varias razones, todas ellas tan simples que bordean la perogrullada. La primera es que los lingüistas contemplan las lenguas «ya hechas» y observan las modificaciones que con el tiempo en ellas se producen. Esto les ha permitido elaborar la ciencia más perfecta entre todas las que versan sobre humanidades. Pero la lingüística actual es una teoría macroscópica. Si ha de haber en ella un progreso sustantivo es preciso que pase a la microscopía (1). Para ello será menester que escrute la realidad «lenguaje» en su radical profundidad, y para esto es, a su vez, inexcusable que no tome las lenguas solo tal y como son «ya hechas», sino que acierte a ver el lenguaje *in statu nascendi* o, expresado en otra forma, que se presente las condiciones de posibilidad de algo así como lenguaje (2). Entonces se verá —y esto es lo perogrullesco— que la condición más fuerte para que alguien consiga decir algo es que sea capaz de silenciar todo lo demás. Solo un ente capaz de la renuncia, del ascetismo que supone callar muchas cosas que querría comunicar para lograr así decir siquiera una, puede llegar a formar una lengua. Si el Hombre se hubiese empeñado en decir (por tanto, nombrar) el matiz de color blanco que este papel tiene a diferencia de los demás papeles blancos, el lenguaje no se habría constituido porque habría desbordado en infinitudes. Por eso ningún idioma del mundo tiene vocablo para designar el matiz de este papel—es decir, de algo que vemos con toda claridad y *podríamos* muy bien *querer* decir. El matiz cromático es inefable. La idea vulgar según la cual algo es inefable porque es muy complicado, sublime o divino, padece grave error. La inefa-

(1) Por varios puntos a la vez, entre sí inconexos, está ya penetrando en este nivel de prodigiosa microscopía. Tales son la geografía lingüística, el estudio de la lengua *desde* los dialectos *patois*, *argots*, lenguas de grupos profesionales, etc.; la estilística.

(2) El asunto, pues, no tiene nada que ver con el problema del «origen del lenguaje».

bilidad tiene muchas dimensiones; unas, en efecto, peraltadas y patéticas, pero otras, como la aludida, ejemplarmente triviales. La lengua en su auténtica realidad nace y vive y es como un perpetuo combate y compromiso entre el querer decir y el tener que callar. El silencio, la inefabilidad, es un factor positivo e intrínseco del lenguaje. Cada sociedad practica una selección diferente en la masa enorme de lo que habría que decir para lograr decir algunas cosas, y esta selección crea el organismo que es el lenguaje. Conste, pues, que la lengua nace ya como amputación del decir. No creo que fuera difícil, trasponiendo gráficamente esta concepción de las lenguas, dibujar sus perficies de modo que al superponerlos se advirtiesen con toda claridad sus coincidencias y divergencias en el declarar y el silenciar. Cada una va modelada por un espíritu selectivo diferente que actúa en el vocabulario, en la morfología, en la sintaxis, en la estructura de frase y período.

Sorprende que maestro tan ejemplar como Meillet dijera: «Toda lengua expresa cuanto la sociedad de que ella es órgano necesita. Una lengua de semi-civilizados no será capaz de expresar teorías filosóficas, pero esto no resulta de su estructura propiamente lingüística. Con cualquier fonetismo, con cualquier gramática se puede expresar cualquier cosa» (1). No es ahora buena ocasión para discutir a fondo esta tesis, que es un ejemplo del indesarraigable optimismo instalado en el pensamiento científico desde que este echó a volar en Grecia. La fórmula «todo lo que una sociedad necesita» es demasiado poco comprometedora, pero aun así nos preguntamos con qué escantillón mide y afora Meillet las necesidades de una sociedad. Sospechamos que se oculta en sus palabras una tautología y que confunde las necesidades que una sociedad tiene con las que satisface, y la realidad de una lengua con lo que sería un lenguaje plenamente satisfactorio, es decir, perfecto (2). Afirmación tan exorbitante como la final del párrafo citado solo tendría algún derecho a hacerla quien

---

(1) *Bulletin de la Société Française de Philosophie*. Discussion du 22 Novembre 1922.

(2) Nótese de paso que este optimismo —cuyo sentido y origen vamos a detectar en este comentario del *Banquete*— no es solo lingüístico. Porque siendo la lengua una típica función de la sociedad, quiere decirse que esta es una realidad normalmente perfecta, puesto que satisface suficientemente sus necesidades. Padece, pues, también un optimismo sociológico. Esta ingenua creencia de que lo que es, simplemente porque es, tiene que ser perfecto, nos viene de Platón al través de las cañerías escolásticas. En las palabras de Meillet que cito se da por supuesto que un pueblo civilizado es capaz de expresar sus teorías filosóficas, lo cual es una piadosa ilusión.

no se ha contentado con observar los hechos lingüísticos y el *resultado* que son las lenguas, sino que frente a todas estas realidades del decir ha tenido a la vista las posibilidades de esa función y ha partido de ellas para formarse una noción radical del lenguaje (1).

Consiste, pues, el lenguaje en una previa retracción y como ascetismo del decir que acompaña toda su génesis, su organización y su desarrollo. Porque claro es que la lengua no está nunca hecha, sino que está siempre haciéndose, quiero decir, naciendo. Este *fieri*, de la realidad «lenguaje», no consiste en las modificaciones superficiales —aunque importantes— que el lingüista investiga y procura reducir a casi leyes, sino en los cambios de las tendencias profundas que engendran fenómenos enormes, como por ejemplo el que indujo al propio Meillet a escribir un estudio titulado «¿Puede la lengua inglesa considerarse como una lengua indo-europea?»

Podemos resumir esta primera condición del lenguaje diciendo: *El lenguaje está limitado siempre por una frontera de inefabilidad.* Esta limitación se halla constituida por lo que en absoluto *no se puede* decir en una lengua o en ninguna.

Pero sobre esta se monta una segunda limitación, a saber, todo aquello que el lenguaje *podría* decir pero que cada lengua silencia por esperar que el oyente puede y debe por sí suponerlo y añadirlo. Este silencio es de distinto nivel que el primero —no es absoluto, es relativo; no procede de la inefabilidad fatal, sino de una consciente economía. Frente a lo inefable llamo a esta consciente reticencia de la lengua lo *inefado*. Aquí podemos ahorrar explicaciones citando no más que unas palabras de Guillermo de Humboldt, el hombre que acaso ha tenido mayor sensibilidad para la realidad «lenguaje». «En la gramática de toda lengua hay una parte que está expresamente significada y otra que queda tácita y hay que añadir *(stillschweigend hinzugedachter Theil)*. En la lengua china aquella primera parte se halla en una proporción infinitamente pequeña frente a esta segunda.» «En toda lengua, el contexto de la elocución tiene que

---

(1) Es la diferencia más sustancial entre el pensamiento de hoy y el de hace medio siglo, que era aún «positivista». Este se instalaba, de buenas a primeras, en las realidades (los famosos «hechos»); las ciencias actuales, en cambio, muy especialmente la Física, ante un problema comienzan por construir el sistema de sus posibilidades y solo después alojan en esa cuadrícula formal las realidades. Quien solo tiene a la vista la realidad de un asunto no puede ver su figura, porque le falta fondo sobre el cual destaque su silueta, es decir, su *forma*. Este fondo es el plano de las posibilidades (se entiende, e imposibilidades). El lenguaje real solo se puede investigar radicalmente desde el lenguaje posible-imposible.

venir en auxilio de la gramática. En el chino ese contexto es la base para la comprensión y frecuentemente no hay más remedio que derivar de él la construcción (1). El verbo mismo solo se descubre en el concepto nominal» (2). «La lengua china, gracias al extraño fenómeno que es esta pura y simple *renuncia* (3) a una ventaja común a los demás idiomas», logra que en ella aparezcan más claras que en ninguna las relaciones y oposiciones entre las ideas.

Aquí tenemos, pues, un segundo estrato de limitación en el decir de una lengua. Es curioso que los lingüistas desaperciban esto con frecuencia, y el hecho de que al hablar una lengua se entienda y se dé a entender lo que esta deja inefado les impide reparar que la lengua no lo dice. En general, no ve que se distinga con la debida insistencia entre lo que la lengua dice y lo que «con ella» decimos nosotros.

Pero hay una tercera razón que nos patentiza hasta qué punto la lingüística no tiene una intuición plena de lo que es el lenguaje. Los pueblos más primitivos no pueden entenderse solo con su propio lenguaje, sino que necesitan el complemento de la gesticulación. Por eso no pueden hablar en la oscuridad. Frobenius ha hecho notar que los indígenas de la Nigeria no entienden bien al europeo que habla bien sus lenguas, por la sencilla razón de que gesticula mucho menos que ellos (4).

Esto nos hace reparar en que si los lingüistas entienden por «hablar» usar de una lengua, padecen un error radical. Porque la lengua no es efectivamente lenguaje = habla sino completada por las modulaciones de la voz, el gesto de la faz, la gesticulación de los miembros y la actitud somática total de la persona. Por tanto, la

(1) Es decir, la sintaxis.

(2) Wilhelm von Humboldt —*Werke*, V. 319—. Citado en Stenzel, *Filosofía del lenguaje* (Revista de Occidente, 1935). Para facilitar la inteligencia: imagínese una frase compuesta solo de nombres y que, por ejemplo, en el vocablo «carrera» tuviéramos que entender la idea de «corrió», junto con todos los demás modos, tiempos, números y personas del verbo «correr».

(3) Subrayado por mí.

(4) Todavía en Nueva York (Harlem) el cura negro que pronuncia el sermón de Domingo de Ramos, al contar que Jesús montó en una pollina para entrar en Jerusalén, se pone a horcajadas sobre el púlpito. «En Loango cada cual mueve la lengua a su modo o... por mejor decir, la lengua sale de la boca de cada uno según las circunstancias y la disposición en que está. Este empleo de la lengua es —no se me ocurre mejor comparación— tan libre y natural como los sonidos emitidos por los pájaros.» Peschnel-Loesche: *Die Loango-Expedition* III, 2. p. 91-95. En otros términos, las palabras no son algo rígido y fijado de una vez para siempre, sino que el gesto bucal descubre, dibuja, expresa gráficamente de la misma manera que el gesto de las

lengua del lingüista es solo un fragmento del lenguaje en cuanto «habla». Y no es que deba ocuparse de eso que dejó fuera para prescindir o exentar la lengua, pero sí que, en vista de ello, debe tratarla formalmente como realidad fragmentaria y no como un *integrum* (1).

Aunque, según he indicado, no es esta oportunidad para meternos a fondo en una teoría del lenguaje, aprovechemos el atisbo que la observación anterior nos proporciona. Ella, en efecto, nos revela que en su raíz y auténtico ser es el lenguaje una gesticulación de efectos sonoros, por intervenir en ella los aparatos laríngeo y bucal, pero que es *propiamente* inseparable de la gesticulación total, en que interviene todo nuestro cuerpo y que es lo que estrictamente

---

manos. Lévy-Bruhl: *Les fonctions mentales dans les Sociétés inférieures*, páginas 182 y 186. Añádase a esto que muchas lenguas primitivas no consisten solo en voces, sino en gestos fijos de directa y formal significación gramatical. Son lenguas que, por tanto, *no* pueden ser escritas, por lo menos en el sentido en que lo son las clásicas y las nuestras. «El que los gestos no hayan sido estudiados no quita para sernos forzoso reconocer que ciertas oscuridades aparentes de la lengua escrita no lo serían en la lengua hablada.» L. Homburger: *Les langues négro-africaines*, 1941, p. 64.

Hace muchos años dije que si los adultos ingleses y españoles son, al menos entre los occidentales, los hombres que tienen mayor dificultad para aprender lenguas extrañas, es porque tienen más hiperestesiado que los demás el sentimiento de la «dignidad» personal, si bien unos y otros por motivos y en direcciones diferentes y, en parte, antagónicos. El nexo entre ambos fenómenos, al parecer tan distantes, está en que al aprender, no siendo en la niñez, otra lengua, hay que comportarse imitativamente, abandonar el propio ser y «jugar» a ser el alemán o el francés, etc. La imitación, en la edad adulta, implica indefectiblemente cierta dosis de histrionismo, farsa y payasada a que, claro está, se resisten dos pueblos tan terriblemente serios como esos dos, tan incapaces de transmigrar de su propio *ethos* al ajeno, tan poco movilizables fuera de sí mismos. Ahora bien, esto no sería así si el lenguaje fuese solamente pronunciación —movimientos técnicamente útiles para su fin— y no, como acontece, efectiva gesticulación— movimientos expresivos que emanan líricamente de nuestra personalidad, la cual se ha ido constituyendo desde la infancia en el molde colectivo de nuestro pueblo. En suma, el inglés y el español se avergüenzan de hablar otros idiomas. Por esta razón es por la que más radicalmente una lengua es, en verdad, un *idio*-ma.

(1) Esto es lo que de primeras tendría que oponer a esta sentencia de Vendryes: «Cualesquiera sean las variaciones de entonación y de gesto que una misma frase comporta, el lingüísta puede no tenerlas en cuenta si no modifican la estructura gramatical de la frase.»

La gramática macroscópica, tal vez, pudiera pensar así; pero la actual, no se olvide, tiene ya, aparte de otras menos desarrolladas, una nueva dimensión —la estilística— que registra «modificaciones en la estructura gramatical de la frase» más finas y que en muchos casos provienen de la entonación y del gesto.

debería llamarse «habla». Seccionar de ese magnífico complejo expresivo la lengua, está justificado porque el gesto verbal termina en signos sonoros —los vocablos— que son relativamente fijos y a que van adscritas significaciones relativamente precisas y abstractas. Esto hace que pueda contraponerse a los demás tipos de gestos (1) y al quedar así, artificialmente aislada, fuese posible una primera elaboración de gramática. Pero esta debe conservar siempre viva la conciencia de que su obra, sin duda egregia e ilustre, comenzó con un crimen: tajando la integridad expresiva del hombre y dejándose a la espalda desatendida la raíz de la lengua, la lengua en su raíz y última realidad, a saber, lo que tiene de gesto, mejor aún, de modo parcial en la general gesticulación que es la carne humana.

La más somera oteada sobre la evolución de la gramática debía haber llevado a esta advertencia. La gramática comienza analizando el fenómeno verbal en cuanto que este es palabra *oída* (2). En mile-

(1) La noción clara de cuáles son los caracteres específicos de la lengua frente a los demás signos o símbolos expresivos se hallará, *por primera vez*, en el egregio libro de Karl Bühler *Sprachtheorie*. [Karl Bühler: *Teoría del lenguaje*. Revista de Occidente, 2.ª ed., Madrid, 1961.] Bühler, sin embargo, se limita a destacar el carácter «significativo» de la verbalidad, que es, en efecto, lo que constituye la parte de lengua *sensu strictu* que el lenguaje posee. De este modo consigue, a mi juicio maravillosamente, constituir una disciplina que merece con rigor denominarse «teoría de la lengua», la cual representa un nivel de consideración más elevado y abstracto, no solo que una gramática particular, sino que la lingüística general. Pero automáticamente deja fuera la realidad radical del lenguaje o *habla*, que solo puede ser contemplada en un nivel último, a saber: «filosófico».

(2) Ni aun esto con suficiente pureza. La gramática es una teoría que, como todas, nació de un menester; más precisamente, de una necesidad *nueva* originada en la invención de una nueva técnica: la escritura. Esta genial idea —representar las palabras oídas por signos visuales y hacer, por tanto, de manera deliberada que un mundo de visualidades funcione como *símbolo* de un mundo de audiciones— tiene un desarrollo de apasionante historia, como suele serlo el de toda gran técnica. En ese desarrollo y progresivo perfeccionamiento se llegó a un punto crítico que obligó a una nueva idea técnica, opuesta a la inicial, que genialmente trasciende y niega la inicial, a saber: sustituir el ideograma por el alfabeto. Pero esto era imposible si antes no se sometía a análisis los sonidos complejos que son las palabras, para descubrir en ellos sonidos primarios que en estas se repiten. Probablemente esto dio motivo a que se descubriese la idea, que había de ser infinitamente fértil en todo el ámbito mental humano, de «elementos» —στιχεῖον—. Al sonido elemental se adscribió un signo elemental: la letra *gramma* y he aquí inventada la gramática. Nacida con vistas a la escritura, abandona esta su primera atención a la palabra *oída*, y consistirá cada vez más, hasta el siglo XIX, en una reflexión sobre la palabra *escrita*. No en balde se llama gramática —y no *logática* o *epeática*, que es lo que hubiera sido una lingüística

nios no dio un paso esencial nuevo esta primera gramática, hasta que en el siglo XIX aprendió a hacerse lo bastante humilde para reparar en este trivialísimo hecho: que la palabra, antes de ser sonido y ser oída, tiene que ser pronunciada; que es, por tanto, antes movimiento muscular: laríngeo, bucal y nasal. Cuando el sonido verbal fue retrotraído a su génesis —como sistema de hábitos articulatorios musculares— nació la fonética y, con ella, el prodigio de rigor que es la nueva gramática (1). Pero en esta idea de la lengua como musculación, seguía actuando *demasiado* la idea antigua de la lengua como audición. En efecto, la fonética parte de que el parlante ejecuta sus movimientos de pronunciación guiado por el afán de lograr un ideal de sonido: la palabra tal y como la ha oído. Y no hay duda de que este ciclo «audición —pronunciación aproximada— nuevo sonido» actúa permanentemente en la lengua «ya hecha». Pero en el *fieria* radical a que antes me refería y que no solo opera en el origen utópico de la lengua, sino en las grandes líneas de su desarrollo, por tanto, a toda hora, lo decisivo no es el ideal auditivo de la palabra que «ya está ahí», sino la pura preferencia íntima del locutor por ciertos movimientos de pecho, laringe, boca y fosas nasales. Y esa preferencia —espontánea, inconsciente, lírica— no es un movimiento orientado en la finalidad de emitir un determinado sonido, sino que brota sin finalidad útil de la persona humana; lo cual es la condición del gesto expresivo. De donde resulta que hay que retrotraer de nuevo la fonética a una función previa a la pronunciación misma, a saber, a la gesticulación, y hay que estudiar en su raíz la lengua como puro gesto.

¿Qué quiero decir con ello? Nada vago. Se origina en una observación que debía haber sido promovida por la necesidad de facilitar la enseñanza de las lenguas extranjeras. Si se quiere que alguien aprenda a hablar bien inglés lo primero que se le debe decir, antes de enseñarle una sola palabra «inglesa», es que se entretenga a ratos en hablar su propia lengua adelantando la quijada en leve progna-

---

atenta principalmente a la audición, y aún la que hubiera podido suscitar la escritura ideográfica. Esto en cuanto a su origen. Por lo que hace a su primera constitución en cuerpo de doctrina, la labor principal se debió a la necesidad de estudiar el texto homérico en forma que se facilitaba su transmisión a los muchachos educados. El texto era ininteligible por su arcaísmo y convencionalidad.

(1) Un ensayo sobremanera ingenioso e interesante de retornar al tema auditivo es la disciplina que, frente a la fonética, se ha llamado fonología, iniciado poco antes de la guerra por el príncipe Trubetzkoy en la escuela de Praga. No tendría utilidad para nuestro tema que intentásemos aquí una breve explicación del punto de vista fonológico.

tismo. Esto trae automáticamente consigo que quede muy reducido el movimiento de los labios y que tengan que hacerlo casi todo la lengua, la laringe y las fosas nasales. La fonética inglesa emana toda de una cierta actitud de la faz. Esa actitud es el gesto normal del inglés—como todo gesto expresa sin querer, y lo que expresa este es, lisa y llanamente, el modo básico y perdurable de enfrontar la vida el insular anglo-sajón. Supongamos que se trata de enseñar el francés: dígase al aprendiz que adelante ambos labios como para besar, diríamos como para besarse uno a otro. Para regodearse uno con otro. Es el gesto expresivo de un hombre para quien vivir es degustar el mundo como un licor y regustarse a sí mismo, autocrítico, subrayador de sí propio: es el francés.

No basta, por tanto, con reconocer que en tal pueblo las gentes al hablar mueven con máxima frecuencia los labios de una cierta manera y oprimen la lengua sobre ciertas regiones de la cavidad bucal y envían el aire vibrátil contra las fosas nasales para que en ellas retumbe, sino que es menester explicitar formalmente el carácter de puras preferencias que todo eso tiene. Cada pueblo se siente a gusto viviendo en esos, precisamente en esos movimientos de sus músculos y no en otros, como le acontece con el resto de sus gesticulaciones. Ahora bien, el extrañísimo fenómeno del gesto expresivo no ha podido explicarse sino admitiendo que su función es mimar simbólicamente nuestros comportamientos imaginarios. El que furioso da un puñetazo sobre la mesa aplasta simbólicamente a alguien de quien la paciente mesa es imprevisto representante.

Mi idea es, pues, que el momento articulatorio de la lengua es secundario respecto al momento gesticulatorio, y que los gestos con que un idioma es pronunciado simbolizan los modos de vida humana que un pueblo prefiere (1).

Esto es lo que quiero sugerir cuando digo que la lengua es primero gesto. Si fuese urgente ser aquí completo y manifestar todo mi pensamiento sobre el tema, necesitaría añadir que, al mismo tiempo que un determinado estilo de gestos, es todo idioma originariamente una determinada melodía. Pero no es cosa de enredarse ahora en

---

(1) Esta idea empieza a encontrar sus confirmaciones experimentales. El doctor Oscar Russell y R. A. S. Piaget han demostrado que la laringe y las cavidades próximas cambian de «expresión» cuando «el gesto expresivo de la cara cambia». Véase *International Congress of Phonetic Sciences*, Amsterdam, 1932, y *Phychologie du Langage*, París-Alcan, 1933, pág. 99. Por otro lado, Sievers ha comprobado una diferente entonación cuando una misma palabra se emplea en nominativo y en acusativo.

esta nueva custión. Gesto, melodía, por tanto, lirismo: eso es ante todo la lengua, porque lo es el lenguaje o habla. Cosa nada sorprendente, ya que el lirismo es, tiene que ser por fuerza lo primario en el hombre, que es un tremendo animal lírico (1).

Recuérdese a qué va todo esto. Partíamos del lenguaje o habla como el medio principal, si bien no el único, con que el hombre cuenta para decir. Pero el lenguaje en cuanto lengua *sensu stricto* está *a nativitate* limitado por la necesidad de silenciar muchas cosas, por la inefabilidad. A esta limitación añade la lengua otra segunda, dejando sin decir muchas cosas imprescindibles que espera añada por sí el oyente: es lo inefado. En fin, la lengua *sensu stricto* es de suyo un mero fragmento de la expresividad humana, es la desintegración de la vida gesticulante, con lo que llegamos a una tercera limitación. Borremos ahora el eufemismo y declaremos que la lengua padece constitutivamente, y no por causa accidental, esos tres defectos o deficiencias; que no logra con suficiencia la finalidad que se propone, por tanto, que es una realidad en sí y por sí mal constituida. Pero todo esto, a su vez, venía al cuento de que si leer es entender lo que un texto quiere decir, y el medio para decirlo —la lengua— es ya de suyo tan defectuoso, no debe extrañar que la lectura resulte siempre una operación problemática.

La dificultad crece en graves porporciones si de contemplar abstractamente las limitaciones del instrumento *con que decimos* —la lengua— pasamos a inspeccionar el decir concreto y, sobre todo, el texto, el libro.

El libro es un decir fijado, «petrificado»; es, en rigor, algo que fue dicho. Pero el auténtico decir —indicamos al principio— es el que brota de una situación como reacción a ella. Arrancado de su situación originaria, es el decir solo la mitad de sí mismo. En efecto, el decir fundamental es el diálogo o el multiloquio en que los interlocutores están presentes unos a otros, y todos sumergidos en una determinada situación física, moral, mental, en suma, vital. Esta situación es a todos patente y lo que dicen la da por supuesta, no la dice, «por sabida la calla» y vaca a enunciar precisamente lo que no es patente, aquello a que la situación lleva pero no lo es sin más.

La unidad o «célula» del decir es la frase. La frase se compone de palabras, esto es, que las palabras son piezas de que está armada la máquina de la frase. Ellas por sí, aisladas, no funcionan, no son

---

(1) El *por qué* de todo esto, que tanto se parece a «una frase», no es para la presente coyuntura.

máquinas, como no lo son las piezas de una máquina. Esto sugiere que el vocablo aislado no tiene propiamente significación (1). Si de la frase «el león es el rey del desierto» desgajamos el vocablo «león» y lo dejamos aislado o exento, pierde toda significación y es solo punto de partida para innumerables posibles significaciones. Ese «león» solitario no sabemos si es la fiera de la estepa africana o el café «León de Oro» o León XIII o León Hebreo o «León y Castilla». Solo se carga de significación cuando lo referimos al conjunto de la frase, cuando actúa *dentro del contorno* verbal que es la frase. No sé si todas las palabras son de hecho equívocas, pero la averiguación no tendría importancia porque es incuestionable que todas lo pueden ser (2). La frase, a su vez, suele ser equívoca —es base de posibles sentidos diversos—, por tanto, tampoco *tiene* de verdad *un* sentido. Reclama que la refiramos al resto del texto, a la página, al capítulo, en fin, al libro. La frase tampoco *funciona*, tampoco es lo que es, sino con un contorno en derredor de sí. Este contorno inmediato de una palabra, de una frase, de un texto, es le contexto. El contexto es un todo dinámico en que cada parte ejerce influjo, modifica las demás y, viceversa, recibe de las demás presiones. Esto es trivial. Interesa

---

(1) La cuestión de si es la frase quien precede al vocablo único o viceversa, suscita innumerables cuestiones que no es cosa de rozar siquiera aquí Lo que arriba digo pretende solo expresar lo que nadie discute: que la frase es la forma *central* del lenguaje —a que todas las demás van o de que todas las demás descienden.

(2) El fenómeno de la equivocidad, multiplicidad de significaciones de las palabras o polisemia, es un buen ejemplo para percibir la necesidad de una disciplina que estudie las lenguas desde un nivel más profundo (o más elevado) que la lingüística. Nos hace esta constar como lo más natural del mundo que el hecho se produce en todas las lenguas. Pero lo que sí sería entonces natural es que diese la lingüística un paso más y considerase el fenómeno como carácter constitutivo del lenguaje, que equivaldría a reconocer en él un nuevo defecto consustancial. Pero en tal caso se vería obligada a explicar esta enfermedad congénita de la lengua por causas también constitutivas, y lo menos que podía hacer es intentar derivarla de la metasemia o cambio de significación que a los vocablos acontece. Mas con el fenómeno de la metasemia se comporta la lingüística parejamente. Declara la normalidad de su presencia en todo lenguaje, pero al ordenar sus hechos y explicarlos los trata como sí fuesen meros accidentes que a las palabras pasan, como podía al lingüista pasarle un accidente de automóvil.

Léase, para referirme a una obra magistral, el capítulo IV, titulado *Wandel der Worbedeutung* (Cambio de significación) que Hermann Paul dedica al asunto en sus *Prinzipien der Sprachgeschichte*, un libro, por lo demás, verdaderamente encantador, sobre ser magnífico como obra de ciencia.

más la consideración inversa: que el contexto es, en efecto, un *contorno*, el más inmediato a la palabra, el único contorno de ella patente al lector. Es un contorno todo él verbal y nada más, que nos permite, sin embargo, dar a la palabra un sentido con primera aproximación. Y lo que en esto interesa es formalizar la advertencia subrayando desde luego cómo la palabra, cuando lo es, por tanto, cuando funciona y *dice* algo, lo hace ya refiriéndose a un contorno que, por ahora, es mero contexto de otras palabras. Desde su significar más pobre, pero ya efectivo, vivaz —y no inerte, disecado como está en el diccionario—, consiste, pues, en una actuación sobre y en su contorno. Lo cual quiere decir que *el contorno forma parte de la palabra esencialmente y que la palabra es actividad*, puro dinamismo, presión de un contorno sobre ella y de ella sobre un contorno.

Pero el contexto íntegro, el libro entero es, a su vez, «equívoco» y esta «equivocidad» de su conjunto reobra sobre cada una de sus palabras. Las obras de Platón son un ejemplo máximo, diríamos escandaloso de ello. Porque esta es la hora en que, a pesar de haberse estudiado y comentado en trabajos que pesan una enormidad de toneladas, no tenemos ninguna idea clara y firme sobre qué son esos escritos, «de qué se trata en sus páginas», «a qué se juega en ellos». Ignoramos incluso si están escritos en serio o si son broma o una indecisa mixtura de ambas cosas. Y esto trae consigo que ante innumerables frases de Platón, literalmente, ante el mayor número de ellas, no sepamos si Platón las pensaba en efecto o eran pura eutrapelia. *En suma, que no entendemos a Platón.* ¡Y esto acontece con el autor que mayor influencia ha tenido sobre la vida occidental! Ahora se comprenderá que no es caprichoso iniciar una lectura del *Banquete* platónico invitando a que se reflexione sobre qué demonio de faena es esta de leer, que tan fácilmente consiste en *no* enterarse de lo que se lee.

La ausencia del dicente deja ante nosotros la palabra escrita descoyuntada del complejo expresivo que era el cuerpo de aquel. Por muy habituados que estemos a la lectura, cuanto mejor sepamos leer más sentiremos la tristeza espectral de la palabra escrita, sin voz que la llene, sin mímica carne que la incorpore y concrete. Bien decía Goethe que la palabra escrita es un subrogado, un mísero *Ersatz* de la palabra hablada. No es importuno aludir a esto en el frontis de una lección sobre el *Banquete*, porque en la obra paralela y coetánea, el *Fedro*, Platón hará constar su antipatía hacia todo libro por lo que tiene de cadavérico decir, de paralítica expresión. E insinúa agudísimamente algo en que no se suele reparar: que la relación entre

lector y libro es inmoral porque ni este puede responder a nuestras objeciones, sino que sigue petulante y sin riesgo diciendo lo mismo siempre, ni puede contestar enérgicamente al imbécil lector dándole —y esto no lo dice Platón, pero se entrelee bajo sus líneas— un buen puñetazo en las narices. Embotados por la habitualidad de la lectura que nos es ya casi una segunda naturaleza, gozamos de las evidentes ventajas de la palabra escrita —menos aún, impresa— y hemos perdido conciencia de las mermas y peligros que trae consigo. Ello ha engendrado desde hace sesenta años un menosprecio creciente de la única palabra que lo es en plenitud, la palabra oral, y con ella de las maravillas más humanas de todas, que son el diálogo, la oratoria, la retórica: la única magia efectiva (1).

Ahora bien, se da esta paradoja: puede decirse con muy holgada motivación que es Platón precisamente el primer «escritor de libros» que existe en Grecia. La obra de Tucídides no se había publicado aún cuando Platón empezó a escribir (2). De Herodoto existirían estas o las otras copias «privadas». El libro, como entidad industrial y «pública», se había inventado poco antes, hacia mediados del siglo v, y, cosa curiosa, para «publicar» las tragedias más famosas (3). Platón es el primer autor que «hace» libros, de quien se esperan libros. Hasta el punto de que en la misma Academia se estableció una «imprenta», quiero decir un taller de copistas, para publicar las obras que iba aquel produciendo. Más aún, hacia 374 Platón publica la *República*. Que yo sepa, solo Wilamowitz (4) ha reparado —y aún podría no haber ahorrado aspavientos— en la enormidad que, por tales fechas, representó la idea de escribir un libro de proporciones gigantescas como aquel. Porque no era una colección de cantos —que

(1) Sobre estos temas habrá que hablar durante la lectura del *Banquete*, donde más que en ningún otro escrito de Platón se mezcla la ficción de diálogos y la ficción de discursos. Entre los males que el imperio del libro ha traído, recordemos aquí solo el más inmediato y material: la disminución del vocabulario, a pesar de que la invención de la imprenta, coincidiendo con la pleamar humanística, volcó sobre los léxicos románicos su carga de latinismos.

(2) Sobre que no es *un* libro de Tucídides, sino la *obra* de Tucídides, el *érgon* de su vida. No está escrita *para* escribir, le es consustancial.

(3) Por tanto, como en nuestro siglo XVII se publicaban las «partes» de Lope de Vega o de Calderón y las colecciones de las «comedias más famosas». Parecería que la obra dramática tuviera en la escena su forma máxima de existencia y urgiese menos que para cualquier otra producción darle otra forma de vida en el libro. En ambos casos, sin embargo, aconteció lo contrario y ello invita a reflexionar sobre el fenómeno, porque acaso nos ponga en la pista de cuál es la verdadera (y problemática) condición del arte dramático.

(4) Wilamowitz Moellendorf: *Platón*, I, pág. 389, 1919.

es como eran vistos y leídos los poetas homéricos— ni una serie de narraciones en gran medida independientes, como las historias de Herodoto, sino un mamotreto tremendo hecho todo de opiniones o ideas complicadamente articuladas entre sí, formando una arquitectura de tamaño tal y tan intrincada que no podía hacerse transparente ni dominable para aquellos lectores tiernos, los cuales debieron sentirse náufragos en parejo océano de escritura (1). Es decir, que este hombre enemigo del libro no solo escribió libros, sino que lo hizo en superlativo, en colosal. Procuremos desde el umbral irnos acostumbrando a estas contradicciones en la figura de Platón, porque vamos a encontrar muchas. Pero lo que aquí significa acostumbrarse es lo contrario de insensibilizarse. Se trata de educar en nosotros la facilidad para espantarnos y leer en permanente alerta.

Esta contradicción, por otro lado, nos aclara un poco el hecho no menos extraño de que los escritos platónicos consistan siempre en diálogos que se supone haber tenido lugar, o en discursos que se fingen haber sido pronunciados. Se comprende que quien no cree mucho en la palabra escrita, puesto a escribir procure que esta imite en lo posible a la palabra hablada.

Era necesario cargar ahora la atención únicamente sobre el lado de la palabra escrita que hace de ella una forma deficitaria del decir, dejando para otra ocasión el esclarecimiento de sus primores. Porque no hay duda: si Platón escribió volúmenes no era por casualidad ni por incontinencia, sino porque, a pesar de su deficiencia congénita, es el libro la única forma en que se pueden decir ciertas cosas, las cuales sería vano querer comunicar ni al mejor amigo en las más densa de las confidencias (2). Pero nos encontramos con que la manera usual de considerar el lenguaje no toma a este en su íntegra realidad, sino que descuartiza esta y se queda con uno solo de sus miembros. Estas páginas quisieran someramente reintegrar paso a paso, en marcha dialéctica, nuestra concepción del lenguaje, hacer ver cuál es su realidad, y esto implica qué su integridad.

Ahora es para nosotros el libro ausencia del autor, y el decir escrito, fuga previa del que lo dice. Tenemos un decir sin actual dicente... ¿Por qué subrayamos tanto esto? ¿No es exagerar dar

(1) No hablemos de *Las leyes* que Platón dejó inacabado y es dos quintas partes mayor que la *República*.

(2) La relativa impersonalidad y como deshumanización del decir que es la palabra escrita, al mismo tiempo que espectraliza la elocución, le proporciona una distancia y anonimato, una «objetividad» que son imprescindibles para transmitir, por ejemplo, teorías.

tanta importancia al complejo gesticulatorio en que la palabra tiene su forma primigenia? Esto depende de que otros le den demasiado poca. No es discutible que si pudiésemos ver a Platón en carne viva, no más que verle y oírle emitir la voz, quedarían para nosotros auténticamente resueltos algunos de los grandes problemas que la lectura de sus libros nos plantea y que, sin ello, quedarán acaso perpetuamente enigmáticos (1).

II

[Sobre la historia del «ser»]

Y, sin embargo, no es este complemento que figura, gesto y voz proporcionan a la mera palabra, lo que últimamente no hace deplorar la ausencia corporal del autor. Tomemos la cuestión en los casos en que no cabe hacerse ilusiones sobre las dificultades de la lectura, a saber, siempre que se trata de una obra de otro tiempo, como lo es el *Banquete*. Preguntémonos: al irse el cuerpo del Platón, ¿se ha ido solo su gesticulación, entendida como en lo anterior la hemos entendido, esto es, simplemente como fenómeno expresivo? Esa gesticualción *es* el cuerpo de Platón diciendo. Ahora bien, nuestro cuerpo es la abreviatura de nuestro destino.

Para el hombre existir es encontrarse teniendo que ser aquí y ahora. Aquí y ahora, a su vez, son meras abreviaturas simbólicas que designan el mundo en que vivimos, el cual no es cualquiera, no nos es dado elegirlo, sino que es precisamente este de aquí y de ahora. El «aquí» manifiesta cierta holgura dentro de la cual podemos movilizarnos a capricho, pero siempre tendremos que estar en algún preciso «aquí», del más amplio pero no menos preciso «aquí» que es *este* mundo. Este mundo no se compone de cuerpos *físicos*. La física es una ciencia maravillosa, pero no es más que una ciencia, y el «mundo» que nos define es solo una interpretación del auténtico mundo que es ese en que vivimos y que, por ello, nos induce

(1) Por eso no tendremos más remedio que «construirnos» imaginariamente el cuerpo de Platón, su apariencia carnal, y si faltan datos que nos permitan decidir qué figura tenía, nos será forzoso imaginar varias distintas y comparar los diferentes resultados que dan puestas al dorso de sus escritos. No se hagan mohínes. Se trata simplemente de emplear en historia el método hipotético que ha permitido fraguar la física.

a hacer física. El mundo se compone de todo y solo lo que nos afecta o importa positiva o negativamente. Es tan distinto del que la física nos describe, que nuestro mundo se compone en gran parte de cosas que no hay, de las cuales hay solo su falta, su defectividad, su deplorable hueco y que, precisamente por ser todo esto, nos afectan o importan. El mundo se compone solo de lo que *nos es*. El «ser en sí y por sí» del mundo, aparte de nosotros, sin relación al cada cual que uno es, significa ya un ser secundario, derivado, interpretativo e hipotético. El sentido primordial de ser es ser-nos. También cada cual se-es, quiera o no, a sí mismo. No se trata, como creía el idealismo subjetivista, de que esta flor nos es porque la vemos ahora o porque ayer pensamos en ella. En tal caso no sería flor, sino «visión-de-flor», «pensamiento-de-flor». Mas la verdad es lo contrario: percibir la flor o pensar en ella es estarnos siendo esta flor efectivamente esta flor, bien que en dos modos distintos de su realidad. Esta flor nos es o nos flor-és. Su ser es su «florear-nos», su «florecer-nos». Esto implica que, viceversa, yo *soy a* esta flor cuando la veo, la huelo, la imagino, pienso en ella, la hecho de menos. El mundo nos es y nosotros somos al mundo —queramos o no. Solo que, como yo me soy a mí mismo, en cuanto que *soy al* mundo, en rigor, *me soy al* mundo (1).

Este carácter en que, por lo pronto, consiste el mundo —su serme— y, consecuentemente, el estar *radicalmente* referido a mí, me llevó, hace más de treinta años, a buscar otro término con que designarlo, ya que el vocablo «mundo» había significado siempre en filosofía «lo que no consiste en referencia a mí (o Yo)». Le llamé *circunstancia*. Tiene, además, la palabra esta otra ventaja. El conjunto de lo que nos está afectando y nos está importando —positiva o negativamente— y en afrontar lo cual consiste nuestra vida de cada instante, es lo que el hombre cualquiera llama «las circunstancias» o «la circunstancia». Así decimos todos los días, y muy especialmente estos años: «en las circunstancias actuales no sabe uno qué hacer». Pues bien, el mundo, el auténtico mundo es «la circunstancia actual» —lo que con términos de la antigua filosofía llamábamos antes el «aquí y ahora». Invertimos de esta suerte la concepción tradicional que es falsa, que es ingenua. Antes las circunstancias parecían darse en el mundo («se da la circunstancia»...);

(1) Facilita la comprensión de todo esto que se procure entender el verbo «ser» con carácter de verbo transitivo. Lo mismo hay que hacer con todos los sustantivos. En general, hay que convertir casi todo el vocabulario en lo que los chinos llaman *houo tseu*, palabras vivientes.

ahora es el mundo quien se da en la circunstancia, quien *consiste* en circunstancias (1). Ello nos obliga a prescindir del término «cosas», que, más que ningún otro, intercepta nuestra visión de la realidad. El mundo en que vivimos no se compone tampoco de «cosas», ni materiales ni espirituales. Afortunadamente ha llegado el pensamiento occidental a descubrir que no sabe lo que es materia ni lo que es espíritu y que no lo sabe por la sencilla razón de que no hay materia ni hay espíritu (2). Ahora vemos que se trata de dos «mitos» y que si los tomamos como tales son dos ideas magníficas, pero que no tienen nada que hacer en una concepción «lógica» de la realidad. Si no se entiende «cosa» como sinónimo de «algo» —que es un concepto vacío o formal, simple hueco mental preparado para que lo ocupe cualquier objeto—, o como mera noción práctica que no pretende representar realidades sino orientar nuestras manipulaciones gruesas, es inevitable la eliminación de este vocablo en cuanto término para calificar —y así denominar— componentes de nuestra auténtica circunstancia (3).

«Cosa» no es el nombre de ninguna realidad, sino solo de una idea nuestra con la cual se ha querido durante milenios representar la realidad. Es, por tanto, pura hipótesis, y hoy, una hipótesis insostenible. Sin embargo, es una idea tan básica, de tal modo instalada en los senos tradicionales de nuestra mente occidental, que vale la pena recordar su historia etimológica, porque esta nos revela cómo el vocablo «cosa», de significar una idea que representaba mucho más directa y adecuadamente la auténtica realidad, degeneró hasta significar una interpretación más cómoda pero más esquemática, más muerta y más remota de aquella. Desde una cierta fecha histórica muchas palabras que significaban pura actuación o actualidad dieron un «precipitado» semántico que las transformó en significaciones de «ser estático», inerte. Nada sabe tanto a muerto como, en su sentido presente y más propio, la palabra «cosa» cuando designa fenómenos minerales. El cadáver es una fiesta de vida en comparación con el mineral. Esta degeneración semántica coincide con el progreso intelectual de los pueblos griego y romano que iba a llevarlos, al

(1) Si conviene reservar el término «mundo» para alguna otra noción es cosa que ahora no urge. Aquí usaremos como equivalentes «circunstancia» y «mundo».

(2) Por lo que hace a la materia, Planck ha hecho notar que no le quedaba ya en física otro atributo que su localización en el espacio, por tanto, su espacialidad; pero el «principio de indeterminación» le ha amputado esta última nota y el concepto se ha desvanecido.

(3) [Véase en el Apéndice otro desarrollo incompleto de este tema.]

cabo de siglos, a que sus minorías de intelectuales descubriesen el pensar lógico y, con él, la ciencia. La ciencia natural ha acabado de «cosi-ficar» el mundo. Ha sido un estadio por el que ha pasado fecundamente el hombre, pero que es preciso transponer. La ciencia tiene una misión espléndida: hacer cómoda la vida de los hombres, adaptar el mundo al delirio que es el hombre. Pero la misión de la ciencia no es ser nuestra intérprete ante la auténtica realidad. Hora es ya bien cumplida para que dejemos de ser «nouveaux riches» de la ciencia (1).

La historia de lo que pasó es «toda una historia» y, en consecuencia, larga de contar. Aun reduciéndola a su último extracto, da todo lo siguiente:

Hacia 600 a. de C. gran parte de las minorías griegas más alerta comenzaron a dudar grave y extensamente de las opiniones recibidas, tradicionales, sobre «lo que hay» y de que hasta entonces se había vivido; esto es, comenzaron a no creer que «efectivamente hay lo que» aquellas opiniones decían que «hay». Por ejemplo, los Dioses y todo lo que de ellos viene: los derechos políticos «por la gracia de Dios», los deberes y las normas, los consejos oraculares, etcétera. Esta duda respecto a los contenidos concretos de muchas opiniones «establecidas» les llevó pronto a funcionalizar la duda, esto es, a dudar, por principio, de toda opinión tradicional sobre «lo que hay». Es la «duda metódica» que, expresa o sin nombre, actúa siempre que la filosofía va a nacer o a renacer. En tal situación, el hombre o degenera disolviéndose en la duda o reacciona enérgicamente, y parte en busca de algo de quien pueda decirse que «lo hay efectivamente». Ahora bien, de ese algo que se postula no tenían, por lo pronto, más que un síntoma o atributo, y este negativo: tendría que consistir en algo más allá y frente a las meras opiniones de los hombres, *por tanto*, independiente del Hombre. ¿Se advierte lo estrambótico, lo paradójico de semejante empresa? Jamás había acontecido nada parejo. Hasta entonces los hombres habían encontrado su seguridad creyendo que *hay* algos prepotentes que, para bien o para mal, se ocupan de ellos, «tienen que ver» con ellos, y que ellos, en consecuencia, deben amar y temer, halagar y evitar. Ahora se trata de salir en busca de algo que formalmente consiste en «no tener que ver» con el Hombre y, precisamente, de ese algo extranjero e indiferente al Hombre se espera que sirva para constituir nuestra

(1) Creo que se entenderá esto bien cuando lleguemos al punto de este comentario en que describamos el fenómeno inverso —lo que aconteció a los griegos cuando descubrieron la ciencia, la *epistéme*.

seguridad. En la lengua griega no existía vocablo con que designar tan paradójico algo. Ni podía existir, puesto que se trataba de una experiencia radicalmente nueva. Hubo que inventar una palabra para designar eso, X, «que hay efectivamente» frente a lo «que hay falsamente, ilusoriamente». Se le llamó de extraño modo: «lo ente» —τὸ ὄν, ἐ ὀν—. Pienso, en efecto, que la expresión no extrañaría mucho menos a los contemporáneos de Parménides que nos extraña a nosotros. Existía en el uso el participio del presente del verbo *ser* —ὤν—, ente, el que es, y más frecuentemente aún su plural neutro —τυ ὄντα—, los seres. Pero dudo mucho que el singular neutro de ese participio circulase y respondiese a algo; «lo ente» era, en verdad, un algo monstruoso, *inaudito*, completamente nuevo para la experiencia vital del heleno. No se olvide, además, que «lo ente» era algo que se buscaba pero que no se había encontrado, cuyos rasgos o caracteres —salvo su independencia del hombre, que podríamos calificar de «atributo previo»— eran aún desconocidos, ocultos por tanto, misteriosos por tanto.

A la fuerza este monstruo hueco tuvo, desde luego, que producir en el alma griega repercusiones de emoción religiosa. Era un nuevo Dios que se elevaba sobre el horizonte mental del hombre griego, pero un Dios de condición opuesta a todos los anteriores —un Dios hecho de indiferencia hacia el Hombre, aún más, de negación del hombre. «Lo ente» no significa «el que es *para* el Hombre», en uno u otro sentido del *para*, sino formalmente aquel algo cuyo ser consiste en no *ser para* el Hombre, sino en ser para sí o en sí y por sí. Su insólita forma gramatical —de singular neutro— intentaba neutralizar estilísticamente las significaciones populares del participio de presente, sobre todo en su forma más usada: τά ὄντα— los seres—, es decir, todo cuanto «hay ahí» y rodea al Hombre, sin más compromiso formal de calificación sobre la efectividad de esos seres. De aquí que, como pasa siempre, cuando se convierte una palabra de la lengua en término técnico, sus mismos inventores necesitaban recaer en la significación usual que la palabra tenía —o, como en este caso, podía tener—, y se veían obligados a añadirle adjetivos o adverbios que corrigiesen su inminente sentido vulgar. Así, estos primeros pensadores dirán muchas veces en vez de «lo ente» a secas, «lo auténticamente ente», «lo ente genuino, legítimo, no presunto ni falso». Esto es el [palabra griega ilegible]; esto va a ser el ὄτως ὄν de Platón, el χυρίως ὄν de Aristóteles (1).

(1) Es decir, «el ente verdadero-genuino», el ente como tiene que ser el ente, «el ente en su primordial sentido».

Una postrera advertencia gramatical nos interesa. El artículo somete el participio de presente a una doble modificación. Primero lo sustantiva y hace de él, por tanto, un nombre, sujeto de juicios posibles. Pero —segundo— consigue esta transmutación del participio en nombre sustantivo aprovechando el carácter de adjetivo que los participios están siempre prontos a adoptar. Ahora bien, un adjetivo es siempre predicado de juicios posibles. Cuando el artículo es neutro estas modificaciones se hacen extremas. De suerte que la expresión «lo ente» lleva en sí una constante y curiosísima tensión que, haciendo reverberar sin tregua el sustantivo en el adjetivo y, viceversa, lo convierte en un germen permanente de juicio o proposición, con su casi-sujeto y su casi-predicado. «Lo ente» *tiende*, pues, siempre a significar: «aquello que sería el verdadero ente». Y el despliegue de esa tensión hace de la locución «lo ente» como un resorte comprimido. La causa de que este perpetuo conato fracase incesantemente es esta: en la proposición o juicio normal el sujeto es algo ya sabido, que consta, y, por lo mismo, queda a la espalda del juicio cuando este parte hacia el predicado como hacia algo nuevo que se añade a lo ya sabido de aquel. Mas cuando se dice «lo ente» no se tiene nada que pueda servir de sujeto, algo que *sepamos* antes de buscarle un predicado. Lo único que tenemos es precisamente algo —una calificación— que podría servir de predicado —ente— *si* hubiese para él un sujeto. Por eso, con intención nada vagorosa, le llamo casi-predicado. Porque algo que es —diríamos mejor, que quiere ser— predicado de un sujeto, el cual, por lo pronto, no es habido, que no tiene, por tanto, de quien predicarse, no es, en verdad, un predicado, sino lo que podríamos llamar un postulado o una exigencia o un requisito. La palabra «ente», en aquella locución, significa, pues, propiamente un conjunto de exigencias o requisitos o «atributos previos»— previos al descubrimiento de algo que los cumpla. Esos atributos previos que el griego de hacia 500 a. de C. piensa en el concepto «ente» son varios. De ellos hemos citado solo los dos primeros que mutuamente se reclaman: independiente del hombre, auténtico, verdadero y legítimo. Los demás, que son aún más sustanciosos, menos formales que estos, deben ser aquí silenciados, porque no es esta oportunidad para explicarlos y solo confusión produciría nombrarlos sin explicación adjunta.

Ahora creo poder decir sin excesivo riesgo de malas inteligencias lo que no sé si se ha dicho alguna vez, pero sí sé que debía haberse dicho muchas, por ser evidente: que el concepto «ente» es un predicado sin sujeto, como el concepto «nada» es un sujeto sin predicado.

Esa demanda de sujeto que actúa con incansable vivacidad en el concepto «ente» cuando de verdad se le piensa, ese carácter de postulado, de «predicado en busca de sujeto» es lo que la da constitutivamente un carácter de pregunta. La pregunta es el *modus dicendi* cuando algo nos hace falta, no lo tenemos y no desesperamos de obtenerlo. Lo que aquí se pregunta es «¿cuál —y tal vez mejor—, quién es ente?» Al ser pregunta, claro es que no está determinada la respuesta, pero esto no quiere decir que no esté perfectamente determinada la pregunta. Y no hay que confundir el «ente» como pregunta y el «ente» como respuesta. El «ente» como pregunta está constituido por una serie de muy precisos «atributos previos», que, a fuer de tales, no pueden provenir del sujeto, todavía ignorado, que acaso consiga cumplirlos. Y, en efecto, esos «atributos previos» designan una determinada necesidad humana. Pero esto equivale a decir que «ser», «ente», *por lo pronto y en su sentido primario*, no significan el ser de las cosas, sino un menester de los hombres y, por tanto, un modo de ser los hombres. Esto puede también decirse así: los hombres necesitan que algo sea (con auténtico ser). Porque tampoco vale exorbitar el tema, envaguecerlo y universalizarlo diciendo que «el Hombre *es* pregunta por el ser o ente», y que, por tanto, el Hombre es filosofía, y vivir, filosofar. Ni es cierto que todos los hombres hasta ahora sidos y existentes se preguntaran por el ser ni es forzoso para ser Hombre, en la forma mas plenaria y menos deficiente, vivir en esa pregunta. Suponer lo contrario es una ejemplar arbitrariedad y gana de huir de las claridades hacia los patetismos incontrolables. Fueron ciertos hombres pertenecientes a las minorías alerta de Grecia en torno a 500 a. de C. quienes, en efecto, *vivieron* esa pregunta, para quienes vivir y ser valía como preguntarse por el ente. Lejos de ser algo en absoluto humano es solo y *nada menos* que una peripecia histórica —περιπετέια—. Esta peripecia instauró una tradición que dura desde hace dos mil quinientos años, con alzas y bajas, con densificaciones y atenuamientos, tradición en la cual estamos aún, tradición que aún *somos* en la forma en que se es por tradición, a saber, en combinación bastante confusa de autenticidad, mecanicidad y modificación. Muchos hombres, en efecto, fingen preguntarse desde entonces «¿cuál algo es el ser?» sin necesidad auténtica, mecánicamente, porque se les incita a ello en escuelas y libros, porque la filosofía *ya hecha* era una delicia intelectual que resultaba grato sorberse como un licor, porque la filosofía gozaba de gran prestigio en Occidente y convenía, ¡qué diablo!, prestigiarse. Toda esta gente comenzaba por aprender la respuesta a la pregunta, adquiría la solución antes que la

conciencia del problema y luego se esforzaba vanamente en entender el sentido de la pregunta. De aquí el hecho casi constante —con ninguna otra disciplina ha acontecido— de que se anduviese siempre buscando con qué llenar el hueco de la palabra «filosofía» (1).

Pero aun aquellos que seguían haciéndose la pregunta con suficiente autenticidad y hasta con el mismo vocabulario, le iban dando un sentido diferente del que tuvo en su orto, allá en Grecia. Lo cual es una razón más para rechazar la fórmula de que el Hombre *es* pregunta por el ser, porque con esos términos el Hombre se ha preguntado, desde Parménides hasta nosotros, por efectividades muy divergentes. Por eso la historia de la filosofía, más que la exposición, en secuencia cronológica, de las respuestas que se han ido dando a la pregunta inicial en que la filosofía consiste, es la historia del desplazamiento continuo de significación que ha sufrido la pregunta misma.

Sorprende un poco que se haya querido corroborar la idea exorbitante de que el Hombre *es* pregunta por el ser, citando las famosas palabras de Aristóteles: καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ αἰεὶ ζητούμενον καὶ αἰεὶ απορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστί τίς ἡ οὐσία —«De aquí que lo que antes y ahora y siempre se ha buscado y siempre ha sido problemático: ¿Cuál algo es ente?, se precise en la pregunta: ¿Cuál algo es sustancia?» (2).

Si se pretende que este paso dice, con una u otra aproximación, lo mismo que aquella fórmula melodramática, temo que se trate de un error de lectura que, entre otras cosas, puede servirnos de ejemplo a nosotros, aspirantes a ser buenos lectores. Téngase en cuenta que en este lugar del libro metafísico Z se propone mostrar Aristóteles, en rara continuidad con el libro precedente, qué es lo que debe entenderse por «ente» en su sentido primero —πρῶτος— y más propio. Le importa mucho el tema porque es precisamente *su* tema. Aristóteles comienza refiriéndose a su libro fundamental, base de

---

(1) He dicho que comienzan por aprender la respuesta a la pregunta ¿qué es el ser?, por no armar más jaleos en el texto, pero claro es que, en verdad, no consiguen aprender tampoco la respuesta. Porque esta no puede entenderse si no se ha entendido previamente la pregunta, y esta no se puede entender si no se siente de modo auténtico. En esto radica principalmente la fama de «difícil» que la filosofía goza. La mayor parte de la gente que a ella se asoma no logra nunca saber «de qué se trata en ella», «a qué se juega en ella».

(2) Evito comentar el caso de que, al citar la frase, se suprima el último miembro, que es justamente el que concreta su sentido. Se trata, lisa y llanamente, de una puerilidad reveladora del «señoritismo» filosófico reinante. (*Metafísica*, 1028 b 2-4.)

toda su filosofía, que trata de los *Diferentes sentidos del término ente*. Esto quiere decir que Aristóteles parte precisamente de no aceptar la pregunta, ya tradicional en su tiempo, sobre «cuál algo es ente»; y es como si él mismo fuese el primero en declarar: «Si preguntarse por el ente es lo que han hecho hasta ahora los filósofos, yo *no* me pregunto por el ente. La razón es sencilla: porque el término «ente» es equívoco. De todos esos sentidos me quedo con uno solo —ente en la significación de sustancia—, y pregunto: ¿qué algo es sustancia?» Ente, como sustancia, es también una pregunta, es también una postulación y una exigencia; como «lo ente» sin más. Pero es claro que el postulado «sustancia», puesto que elimina otros sentidos de «lo ente», estará integrado por más «atributos previos», estará más determinado. Y, en efecto, la filosofía griega de Parménides a Aristóteles es un simpar *crescendo*, con belleza de orden sinfónico, en que se va integrando y concretando la interrogación «ente». Como Parménides inventó el término *ón* para su original curiosidad, Aristóteles no tiene más remedio que inventar para la suya *—distinta de las anteriores—* un nuevo término: la llamará *ousía*, sustancia; un nuevo monstruo. La filosofía ha sido siempre —y no podía menos de ser— una infatigable paridora de monstruos. No envidio a quien no entiende esto que acabo de decir. Nuestro Goya antepone a sus *Caprichos* este lema: *El sueño de la razón produce monstruos*. Pero, en verdad, que también la razón insomne que es la filosofía, suscita el monstruo continuamente. Un día, durante este comentario al *Banquete*, nos situaremos a una distancia *determinada* del ingente hecho histórico «filosofía» y lo veremos transitar ante nosotros con plástica evidencia, como una procesión de monstruos. Monstruos son las realidades constitutivamente inhabituales, *que por serlo no tienen en la lengua nombres adecuados*. En cuanto a la sentencia de Goya supongo que habrá sido esclarecida por otros. No tendría perdón de Dios que no lo hubiera sido. Es la clave para entender a Goya.

Tampoco conviene confundir la sustancia-pregunta con la sustancia-respuesta. La sustancia es también predicado, un predicado bastante preciso. También su primer «atributo previo» es su independencia del hombre; pero esta independencia no es bastante. También el color y la cantidad y el movimiento son independientes del Hombre, y, sin embargo, no son «entes» en propio sentido, no son «esencias» o sustancias. La independencia respecto al Hombre tiene que manifestar su posibilidad, tiene que poseer su fundamento. Este consiste en que el algo sustancial es independiente de todo otro algo: la sustancia es auténtico ente *porque* «está fuera»,

sola y suelta —ἔξω—, se entiende, de la mente (E. 4. 1028 a 2). Pero la sustancia está fuera *porque* está sola —μόνη— (Z. 1. 1028 a 34). Ninguna de las demás clases de algos pueden ser por separado —χωριστόν—. El ente separado del hombre, es el «ente en sí»; separado de todo, es «por sí», καθαὑτό. La soledad, el ser capaz de radical soledad es, pues, otro atributo previo del ser que el hombre Aristóteles necesita. Al pronto no entendemos por qué. Y con sobrado motivo. La soledad, atributo previo del ente, ha menester a su vez de otro que le sirva de fundamento, que la haga posible. Helo aquí: solo es capaz de ser solitario lo que se es suficiente, lo que se basta a sí mismo, lo que posee autarquía (N, 4, 1091 b-16, 18,19); por tanto, el ente que se hace firme y se sostiene a sí mismo. Gracias a ello puede y tiene que exitir solo-de-los-demás (1), *suelto de* los demás, *ab-soluto*. Véase por qué inexorable movimiento dialéctico la necesidad de algo independiente de las opiniones humanas se convierte y se concreta en la necesidad de algo que *sea* ab-solutamente: la sustancia.

Pero conste que, hablando rigorosamente, nada de lo dicho hasta aquí sobre «ente» y «sustancia» pertenece a lo que Aristóteles llama *filosofía primera* —y luego se iba a llamar «ontología». La ontología *sensu stricto* nos dice qué algos son genuinos entes y cómo lo son. Hasta aquí cabe presumir que diría Aristóteles: no hemos hecho más que ponernos de acuerdo con nosotros mismos para precisarnos qué es lo que necesitamos y, por necesitarlo, buscamos, cuando buscamos el verdadero ente. Es una cuestión previa casera, intrahumana. Una vez resuelta empieza de verdad la filosofía primera, la ontología; y, en efecto, Aristóteles, a seguida de las palabras citadas, va a pasar revista a todos los algos que son sustancias, τίνεν εἰσὶν οὐσίαι (1028 b 29), se pregunta: ¿cuáles algos son sustancias? El libro Z es el decisivo entre los doce metafísicos (2).

Y resulta que sustancias o auténticos entes son este hombre, este caballo, esta planta, Sol, Luna, los astros y, en un sentido excepcional superlativo, mas por lo mismo distante, Dios. Dejemos en un respetuoso aparte a la divinidad y preguntémonos: ¿Cómo llamamos hoy, *en el cotidiano hablar*, con nombre general, a todas esas

---

(1) Este es el significado estricto de *móne* —μόνη.

(2) Sabido es que no siendo la llamada *Metafísica* de Aristóteles una obra, sino un centón de pequeños tratados —menos aún, de meros apuntes para otros tantos tratados—, los temas fundamentales surgen en los más distantes lugares del conjunto. Pero el libro Z es el libro de la sustancia y, por tanto, el libro ontológico por excelencia.

demás sustancias? Les llamamos «cosas», usando la significación más fuerte de esta palabra. Entendemos por «cosas» los algos que son por su propia cuenta, fuera de nuestras ideas, sueltos, independientes entre sí y del hombre. Cuando en este sentido decimos de algo que es una «cosa» sobreentendemos que en ese algo no hay constitutivamente referencia alguna a nosotros, que «no tiene que ver» con nosotros, por mucho que, a veces, nosotros necesitemos de él.

Con esto hemos rizado el rizo que iniciamos declarando no poder llamar «cosas» a los componentes de nuestra circunstancia o mundo, por temor al sentido fuerte que ese vocablo tiene en nuestra lengua. Hemos precisado cual es ese sentido allí donde más conscientemente fue formulado por primera vez: en el concepto de Aristóteles. Este concepto influyó enérgicamente en todo el pensamiento culto de los siglos inmediatamente posteriores y contribuyó a consolidar la idea y, con la idea, el valor de los vocablos [usados para denominar] «cosa» en la opinión pública, en el pensamiento inculto y en la lengua de las sociedades griegas y latinas o latinizadas. Claro es que también había acontecido la viceversa. En Aristóteles influyó el sentido vulgar que ciertos vocablos —luego veremos cuáles— venían lenta e indecisamente cobrando en el decir normal desde varias generaciones atrás. No es solo el gran pensador quien influye en la gente anónima de los tiempos a él subsecuentes, sino también esta, es decir, la colectividad, el pueblo de los tiempos a él precedentes y del suyo propio, quien, por medio de la lengua al uso, predetermina la mente del gran pensador.

La idea de que lo que hay en nuestro derredor y en cuya esfera estamos sumergidos se compone principalmente de «cosas», en el sentido de sustancias, es una de las creencias de funcionamiento más automático que se hallan instaladas en los senos profundos de nuestra mente (1). Por eso, porque son creencias vivaces, no las reconocemos como tales, sino que se nos presentan como siendo la realidad misma. Pues ¿qué van a ser las cosas más que «cosas»? —diría ingenuamente cualquier hombre inculto de nuestro tiempo y de tiempos atrás hasta una fecha que sería interesante fijar. Nótese que en esa supuesta frase —«las cosas son 'cosas'»— el vocablo *cosas* aparece dos veces, y cada una con distinto sentido. En el sujeto del juicio *cosas* designa los distintos e innumerables algos que nos rodean. El vocablo se limita a nombrar esos algos, como si dijéra-

(1) Sobre lo que son *creencias*, véase el estudio del autor *Ideas y creencias*. [*Obras completas*, tomo V.]

mos, a señalarlos con el dedo. No pretende *decir* nada *de* ellos, no los califica, no dice lo que son, no los interpreta o «explica». Mas en el predicado, *cosas* es un término conceptual que tiene por sí una significación = sustancias, la cual pretende revelarnos la secreta condición de los algos en derredor nuestro. Esa significación pertenece a la órbita de temas suscitados por la pregunta qué es «lo ente». Esta es la pregunta filosófica, y, por tanto, el término cosa = sustancia es un término formalmente filosófico, empléelo quien lo emplee: profesor de la Universidad, bailarina, chófer de «taxi» o albañil. La precisión en las aristas de su significación y, con ello, su separación o no confusión con otros conceptos próximos, será diferente según el grado de «cultura» en quien lo emplea; pero podríamos mostrar —si no fuera faena morosa— cómo el núcleo decisivo de la significación se mantiene idéntico cualquiera que sea el grado de rigor o difuminación que en cada caso posea su perfil, su dintorno. Yo sostengo que el hombre *no* ha filosofado siempre; pero en cambio pienso que desde que hay filosofía todos los hombres pertenecientes a la civilización occidental, o por esta influidos, filosofan al hablar, quieran o no, en una u otra cuantía. Ejemplo de ello es que emplean el vocablo «cosas» = «sustancias» o sus homólogos en cada idioma. Todos, en efecto, llevamos —o arrastramos— una herencia ontológica, y si por ventura resultase ser conveniente evitarla, liberarnos de ella, debemos contar con que ha de costarnos gran esfuerzo (1).

Porque de ninguna manera, repito, podemos aceptar la tesis de que para *todos* los hombres, por fuerza, «las cosas son cosas», el eficaz automatismo de nuestra inveterada creencia ontológica obligándonos a tomar las cosas = sustancias no como meras ideas o hipótesis, sino como la realidad misma, nos dificulta admitir que, para otros hombres, la realidad sea muy distinta y no crean que *hay verdaderamente* «cosas». La prueba de lo contrario sería facilísima si no fuera porque nuestro idioma, la lengua que hablamos, está precisamente transida, impregnada de ontología y la encontraremos siempre delante, estorbándonos para hablar de realidades que no son cosas = sustancias, ni movimientos, procesos o modos de ellas. Intentémoslo, no obstante.

(1) La noción de sustancia *sensu stricto* tiene en el mismo Aristóteles, como es sabido, muchas ampliaciones analógicas. Paralelamente en el uso vulgar del vocablo «cosa» se incluyen, junto a «cosas» que lo son propiamente, meras partes de cosas, objetos artificiales y casi-cosas o quisicosas. Añádase, en fin, que la inveterada traducción de οὐσία por sustancia es inadecuada, porque destaca solo una de sus funciones —la sub-sistencia— y deja fuera las demás. Debíamos decir οὐσία = «una Realidad» o «Realidad singular».

En el archipiélago de Entrecasteaux se hallan las islas Dobu. Los Dobu son un pueblo tan primitivo como estupendo. Su tierra, de origen volcánico, es infértil y viven miserablemente. Tienen una idea negra, torva del destino humano. Piensan que la virtud del hombre debe consistir en ser malvado y la enemistad es una de sus principales instituciones. Su moral, por tanto, es estrictamente inversa de la nuestra. Hasta hace poco eran caníbales. Practican la magia tal vez con mayor intensidad que ningún otro pueblo. Toda su existencia está informada por ella hasta la manía, hasta sesgar la paranoia (1). Pues bien, procuremos averiguar si el Dobu cree que hay «cosas».

Para nosotros, como para Aristóteles, una batata o igname es típicamente una «cosa». Es independiente de nosotros y de las demás «cosas». El nutrirse del contorno es operación que la planta ejercita por sí y desde sí. Nadie la sostiene en el mundo, sino que ella se sostiene a sí misma informando materia. Para el Dobu, el algo «batata» tiene una condición muy diferente. En primer lugar, para el Dobu no hay propiamente batatas, así sin más. La especie batata a que todos los individuos «batatas» pertenecen no tiene realidad. Ciertamente las batatas ostentan un aspecto similar que permite llamarlas por el mismo nombre. Pero la identidad de nombre no implica para él identidad de esencia. Porque en la realidad de la batata hay algo más decisivo que su aspecto, a saber, lo que la hace ser. Y aquí viene lo estupefaciente. Las batatas que se crían en el huerto de la familia matrilineal A tienen una realidad distinta de las que nacen en el huerto de la familia B. Si se sembrasen aquellas en este no fructificarían, no serían. Por eso he dicho que para el Dobu no hay batatas, así sin más. Lo que hay es batatas *a* de la familia A y batatas *b* de la familia B. La realidad de la batata es inseparable de la realidad de la familia, y viceversa. La razón de ello está en que lo que hace ser a los individuos humanos es la familia. La realidad de esta consiste en el *susu*. *Susu* quiere decir, literalmente, «leche materna». Es una «virtud», un «poder» que reside en la maternidad y se transmite mediante ella. El individuo humano no *es*, pues, aparte de la familia: es, diríamos, puro modo transitorio en la realidad familiar que preexiste al individuo y le post-existe. El individuo es en la realidad «familia» no más que como la onda es en el mar. El individuo humano no es una

(1) F. Fortune: *The Sorcerers of Dobu,* Nueva York, 1932, una de las producciones más admirables de la más reciente etnografía. Puede verse el extracto de este libro en Ruth Benedict: *El hombre y la cultura (Patterns of Culture)*, traducido por León Dujovne. Editorial Sudamericana, 1940.

«cosa». Ahora bien, la tierra del huerto es *realmente* una parte de la realidad «familia», porque esta es inseparable de aquel y de sus frutos. Viceversa: las batatas que el huerto produce *son* gracias también al *susu*, a la «leche materna» de tal determinada familia. Por eso es inútil que se intente sembrar en el huerto A batatas *b*. No crecerán. (De aquí que en este pueblo caníbal, que asesina tan tranquilo y se traga, no ya a sus semejantes, sino muy preferentemente a sus familiares, el crimen prototípico es comerse o enajenar las batatas para la sementera.) El *susu*, pues, actúa a la vez y *no menos primariamente* en la plantación y en la familia. Su nombre, «leche maternal», es metafórico, designa oblicuamente otra realidad X vivificante tanto de los humanos como de las batatas, como de la tierra en que se siembran. El *susu* reside más propiamente en todo ese conjunto. Forman, pues, estos tres componentes, familia-tierra-planta un «convoluto de realidad» en que las cosas tierra y planta dependen del Hombre y el Hombre depende de ellas. Ninguno de esos tres ingredientes del convoluto puede ser *solo*, χωριστόν, absoluto. Ninguno, en consecuencia, posee los atributos previos de «cosa». Si a esto se añade que ese convoluto íntegro depende, a su vez, de otras relaciones mágicas con otros convolutos, resulta que en el «mundo» del Dobu nada es propiamente «cosa». ¿Qué es entonces? Dadas las doctrinas hoy generalizadas sobre el pensar primitivo en que impera la idea de «participación mística», formulada por Lévy-Bruhl, se dirá que no son «cosas», sino «participantes»; una categoría irreductible a nuestra ontología. Yo no «participo» en esa teoría de la «participación» ni nada que se le parezca. Lo cual quiere decir que la respuesta a aquella pregunta requeriría la exposición de una nueva «teoría del pensar primigenio o mágico». Esa exposición tal vez pareciese sabrosa, pero de cierto sería larga, lo cual nos obliga a dejarla taciturna.

Abandonemos el tema aquí por un momento, pero, a la vez, reproduzcamos, a fin de no perdernos, la línea de nuestro itinerario (1). Para hacerse bien cargo de lo que es leer —nuestro asunto titular— era preciso aclarar qué es la palabra escrita, el libro. Este es un modo deficiente de la palabra oral o habla. Hacía falta, pues, decir lo im-

(1) Creo conveniente, para facilitar la lectura de estas páginas, poner repetidamente ante el lector —cada vez en un lugar oportuno— el esquema de la trayectoria que mi pensamiento lleva, a fin de que lo tenga a la vista, como un plano, y vea la articulación que cada tema representa en el cuerpo de la doctrina.

prescindible sobre lo que es el habla, lenguaje o decir verbal. El decir verbal «responde» a una situación en que están los que hablan, a la cual reaccionan con palabras de la lengua establecida y con gestos corporales de su persona. El lenguaje es, pues, el sistema de estas tres cosas: situación-lengua-gesto. La palabra escrita suprime el gesto. Con esto renuncia el lenguaje a un componente de sí mismo: la gesticulación. Pero luego nos preguntamos: la desaparición del gesto ¿no implica algo más grave, deficiencia más importante aún que la falta del gesto en cuanto movimiento expresivo? La gesticulación es el cuerpo del hombre hablando. Su desaparición es, pues, la desaparición del cuerpo, no solo de la expresividad del cuerpo. ¿Qué es eso otro —mucho más importante aún— que con el cuerpo desaparece? Necesitábamos, pues, indagar cuál es el papel decisivo que el cuerpo representa en la realidad «vida humana». Para el hombre, ser es vivir y vivir es existir «aquí y ahora»; por tanto, en lo que solemos llamar «*este* mundo». La idea tópica del mundo, más habitual desde hace milenios, nos hace entender el mundo como un conjunto de cosas entre las cuales estamos. Pero esto no es verdad. El mundo en que vivimos no *es* la interpretación ontológica del mundo, sino que esta interpretación del mundo supone la realidad de este tal y como es *previamente* a esta interpretación. Necesitamos ponernos en claro qué es el mundo en su realidad original y prístina a fin de poder decidir si esa interpretación ontológica o cualquiera otra parece acertada o no. Para evitar el equívoco de la palabra en sus dos sentidos de mundo como realidad y de mundo como interpretación, la sustituimos por el término «circunstancia». El hombre es siempre en una circunstancia (= mundo). Ahora bien: ¿de qué se compone, qué *hay* en esa circunstancia? ¿Cosas? La idea de «cosa» torna a imponérsenos como si fuera lo que más adecuadamente representa los componentes del mundo o circunstancia. Esto nos llevó a estudiar el significado que, para la cuestión nuestra, más importante del vocablo «cosa». Vimos que era una idea surgida en determinado momento de la historia y en vista de determinada circunstancia: la pérdida de la fe en las opiniones tradicionales que *sufrió* el hombre griego hacia 600 a. de C. Ese perdimiento fue causa de que ciertos hombres se preguntasen cuál es el auténtico ente. La precisión de esta pregunta en Aristóteles concreta la pregunta por el ente en la pregunta por la sustancia, y «cosa» es la palabra en que la lengua vulgar depositó, con una u otra precisión, la idea de sustancia. De este modo podemos ahora con algún rigor carear nuestra intuición de lo que llamamos «mundo-como-circunstancia» con un «mundo-de-cosas». El

choque entre ambas visiones nos hará ver claro en qué consiste *realmente* nuestro mundo originario.

Haciendo este viaje nos tropezamos con que en vez de reconocer que la pregunta por el ente o ser es un hecho histórico que aconteció primero en una cierta fecha, que ha perdurado dos milenios y medio pero que dejará de acontecer un buen día —*¡que tal vez ya deja de acontecer!*—, no falta quien juzga que es algo ultra-histórico, constitutivo e inseparable del Hombre, y se arroja a la tesis exorbitante de que «el Hombre *es* pregunta por el ser». Encuentran la mejor corroboración y la más enérgica fórmula de esta doctrina acogiéndose a la autoridad de cierta frase de Aristóteles. Era ineludible mirar de cerca el sentido de aquella frase para ver si, en efecto, dice eso que se le pretende hacer decir. Habla allí Aristóteles de la pregunta por el ser, mas precisamente para declarar que debe sustituirla la pregunta por la sustancia. Convenía marcar la diferencia entre una y otra pregunta: el postulado «sustancia» concreta el postulado «ente». Para mayor abundamiento este análisis nos permitió aclarar, con plena suficiencia *para* nuestros fines, la significación de la palabra *cosa*. Aquí estábamos. En rigor debíamos ahora seguir ruta mostrando en qué consisten efectivamente los algos componentes de la circunstancia, ya que no puede llamárseles «cosas». Para esto nos basta con averiguar qué significaban en Grecia y en Roma las palabras que luego iban a emplearse en el sentido de «cosas». Este cambio semántico es sorprendente, sobremanera sugestivo y en alta dosis aleccionador. El nos enseñará cuál es la «realidad radical» del mundo, y entonces descubriremos cuál es el papel del cuerpo humano y lo que se va con él cuando un autor se ha ido, se ha muerto y nos deja solo su libro, su decir mudo, espectral.

Pero antes de reanudar nuestra ruta y avanzar por derecho en nuestro itinerario tenemos que liquidar del todo la cuestión de si Aristóteles viene a decir con sus palabras que «el hombre *es* pregunta por el ser». Si se quiere, tómese como un pequeño tema episódico el único que me he permitido hasta aquí desde que empecé. En verdad no es episódico, puesto que contribuye a hacer ver, contra todo lo que se ha creído y sustentado, *la pura historicidad del concepto «ser»* y con ello, *in nuce*, la radical historicidad de todo lo humano.

Repitamos lo más exactamente posible en nuestra lengua las palabras de Aristóteles: «De aquí que lo que ahora y antes y siempre se ha preguntado y siempre ha sido problemático: ¿cuál algo es ente?,

debe convertirse más precisamente en la pregunta: ¿cuál algo es sustancia?» (1). Nada más lejos de la intención viviente en Aristóteles, al decir esto, que afirmar haber sido antes y ahora y... (2).

APÉNDICE (3)

Es «cosa» una de las palabras más irresponsables de nuestro vigente vocabulario. No es fácil hacer el inventario de sus múltiples significaciones. Pero una de ellas, la más fuerte que hoy posee, es la que nos impide decir que nuestra circunstancia y mundo se compone de cosas; menos aún decir, sin complicadas reservas, que en nuestro mundo «hay cosas». En ese sentido es «cosa» algo cuyo modo de ser, de existir —cuya entidad (4)— la hace independiente de lo demás y especialmente de mí. Como la filosofía nació cuando a unos griegos se les ocurrió la idea de que el auténtico ser o «realidad» tenía que consistir en «algo independiente del hombre», todos los vocablos con que *antes* se designaban las realidades mundanas fueron perdiendo su antiguo sentido y empezaron a significar eso: algo de entidad independiente, el «en sí y por sí» (5). En la baja latinidad y en las lenguas románica empezó a decirse «res» y «cosa» en ese sentido. Mas en nuestra circunstancia no puede haber nada que *sea* con un ser independiente del hombre, como este *es* dependiendo de cuanto hay

(1) Hay que corregir: no es «cual algo» singular, sino qué caracteres generales tiene que tener un algo para ser sustancia. Esos caracteres generales son la sustancia-respuesta.

(2) [Aquí se interrumpe el manuscrito. Véase sobre el concepto de cosa en el pensamiento del autor: *Prólogo a un Diccionario Enciclopédico Abreviado* y *Prólogo a una Historia de la Filosofía de Emile Bréhier*, «Obras completas», t. VI.]

(3) [Se trata del desarrollo anunciado en la pág. 769.]

(4) Empleo este término en un sentido muy preciso. El ente existente tiene un modo de existir que en unos entes es de una manera y en otros de otra; eso es su *entidad*. Todos los animales, a pesar de sus diferencias específicas e individuales, tienen la misma *entidad*. En cambio, el hombre tiene una *entidad* distinta.

(5) Nótese que esta independencia podía ser tan solo *resultante*. En efecto, algo creado, una vez que *ya* es, en sí y por sí, aunque en su origen no *fue* independiente. Pero la nota de independencia era tan exigente para el estilo intelectual predominante en Grecia desde Parménides, que todo ente, en su pleno sentido, no tenía más remedio que ser «eterno»; los astros, las «almas», la materia.

en la circunstancia. Mundo y hombre se son mutuamente, aunque con distinto modo. Por eso no hay mundo sin hombre ni hay hombre sin mundo. Se hallan recíprocamente consignados uno a otro. En cada instante solo me están siendo, explícitamente, ciertos componentes de mi circunstancia. ¿Qué pasa con el resto? ¿No están ahí siendo con independencia de mí mientras no me son? En modo alguno. La circunstancia o mundo consiste en una perspectiva viviente o real; quiero decir, que hay en ellos siempre un primer término —lo que en cada instante me ocupa— y un fondo. Nada puede serme si no [...].

INDICE DEL TOMO NOVENO

INDICE DEL TOMO NOVENO

Págs.

Págs.

Págs.

OTROS ESCRITOS AFINES

ORIGEN Y EPÍLOGO DE LA FILOSOFÍA

LA CAZA Y LOS TOROS

PÍO BAROJA: ANATOMÍA DE UN ALMA DISPERSA

Págs.

VIVES-GOETHE

PASADO Y PORVERNIR PARA EL HOMBRE ACTUAL

Págs.

COMENTARIO AL «BANQUETE» DE PLATÓN

INDICE
DE
NOMBRES Y MATERIAS
DE LOS NUEVE TOMOS
DE ESTAS
OBRAS COMPLETAS

INDICE DE NOMBRES

INDICE DE MATERIAS